

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول




Bingol University
Journal of Theology Faculty



ISSN: 2147-0774

Cilt: V | Sayı: 10 | Yıl: 2017/2

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), yılda iki kez (25 Haziran/25 Aralık) basılı yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.

Bu dergi ulusal  ve  veri indeksleri ile  atf dizin tarafından taranmaktadır.

BÜİFD dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup izinsiz, kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Sahibi / Owner / المشرق العام /
(Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına)
(On Behalf of Bingol Universty Theology Faculty)
Prof. Dr. Hakan OLGUN

Editör / Editor / رئيس التحرير
Doç. Dr. Thamer HATAMLEH

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants /
التحرير مساعد رئيس

Arş. Gör. Muhammed ASLAN
Arş. Gör. Hüsnü TURGUT
Arş. Gör. Eyüp SEVİNÇ

Yazı İşleri Müdürü / Editor in chief
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
İstanbul, Aralık 2017

Kapak ve Sayfa Tasarımı
Semal Medya Tasarım Ofisi
semalmedya@gmail.com

Baskı / Printing
Sadık Daşdoğan-Berdan Matbaacılık
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No: 215-216,
Topkapı / İstanbul - Tel: (0212) 613 12 11

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hakan OLGUN
Prof. Dr. Orhan BAŞARAN
Prof. Dr. Ousama EKHTIAR
Doç. Dr. Mustafa KIRKIZ
Doç. Dr. Nusretin BOLELLİ
Doç. Dr. Abdulsasr SÜT
Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ
Yrd. Doç. Dr. İsmail NARİN
Yrd. Doç. Dr. Murat KAYA
Yrd. Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN
Yrd. Doç. Dr. Bedrettin BASUĞUY
Yrd. Doç. Dr. Nebi BUTASIM

Yazışma Adresi / Corresponding Adress
Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12000
Merkez/BİNGÖL
Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035

Elektronik posta / e-mail
bingolilahiyatdergisi@hotmail.com

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi) Prof. Dr. Abdulaziz BEKİ (Sebahattin Zaim Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Abdülaziz BAYINDIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Ali AKYÜZ (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (İbn Haldun Üniversitesi) Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Üniversitesi) Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Faruk BEŞER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Hayati AYDIN (Yüzüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi) Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi) Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Üniversitesi) Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (Hakkâri Üniversitesi) Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Sahip BEROJE (Yüzüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet KATAR (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi) Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi) Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR (İstanbul Üniversitesi) Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi) Doç. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi)

Sayı Hakemleri / Referee Board of Thisissue

Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Nafez Husein HAMMAD (Islamic University of Gaza/Filistin), Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Naem A. AL-SAFADI (Islamic University of Gaza/Filistin), Prof. Dr. Yusuf SANCAK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Fayeze ABU OMIR (University of Hail/Suudi Arabistan), Doç. Dr. Harun İŞİK (Erciyes Üniversitesi), Doç. Dr. Mustafa KAYA (Atatürk Üniversitesi), Doç. Dr. Murat DEMİRKOL (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi), Doç. Dr. Yunus CENGİZ (Mardin Artuklu Üniversitesi), Doç. Dr. Qasim Mohammed Ahmed (The Iraqi Universty/Irak), Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi), Doç. Dr. Abdulsasr SÜT (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Fadıl AYĞAN (Siirt Üniversitesi), Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ (Şırnak Üniversitesi), Doç. Dr. Enes ERDİM (Fırat Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet KARATAŞ (Dicle Üniversitesi), Doç. Dr. Recep ASLAN (Muş Alparslan Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet BİLEN (Dicle Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Ramazan ÖZMEN (Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Selahattin YILDIRIM (İnönü Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mazhar TUNÇ (Hakkari Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Abdhalim ABDULLAH (Mardin Artuklu Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Siddık ÜNALAN (Fırat Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Oktay BOZAN (Dicle Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AÇIKALIN (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mahsum AYTEPE (Muş Alparslan Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Muzaffer ÖZLİ (Fırat Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Kasım ERTAŞ (Şırnak Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ (Karabük Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Muhammed ÇETKİN (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ (Süleyman Demirel Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN (Kafkas Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mahmod AL-HASAN (Dimaşk Arapça Dil Merkezi/Suriye).

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden / *Editorial*9-10

Makaleler / Articles

Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi /
The Importance and Place of Interdisciplinary Method in Academic Tafsir Researchs
Emrullah ÜLGEN11-32

سمات المنهج النقدي عند المحدثين

Hadisçiler Nezdinde Tenkid Yöntemin Özellikleri/

Critical Approach Characteristics of Hadith Scholars

محمد علي قاسم العمري33-70

Bingöl Hâlidî Geleneğinin Medrese Boyutu/

Madrasa Dimension of Khalidî Tradition in Bingol

Mehmet Şirin AYIŞ71-94

Mihne Olayı, Cerh-Ta'dîl ve Buhârî/

The Event of Mihna, al-Jarh wat-Ta'deel and Bukhari

Mustafa TAŞ95-106

الكهّان الجاهليّون وبشائرهم بالنبيّ قبل مبعثه (دراسة أدبية تاريخية)

Cahiliye Dönemi Kâhinleri ve Peygamberimiz Hakkındaki Müjdeleri/

The Ignorant (Al-Jahiliyyîn) Priests' Indications About the Prophet Muhammad Before his Birth

حسين أسود – ياسين جمول107-132

علم الفروق وتطبيقاته في علم الحديث النبوي

Bilimde Farklılıklar ve Hadiste Bilimin Uygulamaları/

The Science of Differences and Its Applications in Hadith Science

سعد فجحان الدوسري133-166

Yedinci Haçlı Seferi: el-Melikü'l-Muazzam Tûrânşâh,

Saint Louis ve Mansûra Savaşı/

The Seventh Crusade: al-Malik al-Muazzam Tûranshah,

Saint Louis and Battle of al-Mansûrah

Bedrettin BASUĞUY167-201

XVI. Yüzyıl Osmanlı Ahlak Felsefesinin Köklerini

İlkçağ'da Aramak: Aristoteles ve Kınalızâde Ali'de Aile Ahlakı/

Searching the Roots of the XVI Century Ottoman Moral Philosophy in the First

Age: Family Ethics in Aristotle and Kinalizade Ali

Süleyman TAŞKIN203-230

el-İhbâr bi'l-lezî Metodu ve Arap Dili Gramerindeki Yeri/
The Style of İhbâr bi al-Lathy and it's Importance in Arabic
Selman YEŞİL231-244

Muhammed Âbid el-Câbirî'ye Göre İrfânîlerin Nübüvvet Anlayışları/
The Understanding of Being of a Messenger of Allah in the Muslim Gnostic
Movements to Muhammed Abed Al Jabri
Erkan BAYSAL.....245-268

Tabakat Kitapları ve Hadis İlmine Sağladıkları Faydalar/
Strata (Tabakat) Books and Benefits of Tabakat Books to Hadis Science
Muhammed ASLAN.....269-290

İlk Dönem İslâm Medeniyeti ve Dayandığı Birtakım Temel Dinamikler/
Early Islamic Civilization and Certain Basic Dynamics It Depended
Hakan CAN.....291-316

Çeviriler/Translations

Fahreddîn er-Râzî'nin Kelâm İlmine Dair Risalesi
Çev.: Hüsnü TURGUT317-324

Allâme Ebû Bekr es-Sûrî'nin "el-Luma' fi 'İlmi'l-Vad"
Adlı Risalesinin Notlandırılmış Çevirisi
Çev.: Sahip AKTAŞ.....325-332

Kitap Tanıtımları/Book Reviews

Fıkhü'l-umrânî'l-İslâmî min hilâli'l-arşifi'l-Osmâniyyi'l-Cezâirî
Mustafa Ahmed b. Hamûş, Dârü'l-buhûs, Dubâi 1421/2000, 314 s.
Muhittin ÖZDEMİR.....333-338

Tasavvufun Oluşumu
Şeriat-Hakikat İlişkisi Abdullah Kartal, Emin Yay., Bursa 2015, 272 s.
Süleyman Arif ORAN339-344

İslam Felsefesi Tarihi
H. Ömer Özden, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul 2017, 200 s.
Süleyman TAŞKIN345-349

İslam Felsefesi ve Problemleri
Fazlur Rahman, (çev. Ömer Ali Yıldırım-Mehmet Ata İz),
Otto Yay., İstanbul 2015, 261 s.
Sadi YILMAZ351-360

Beş seneden beri kesintisiz olarak yayım hayatını sürdüren dergimizin 10. sayısını sizlere sunmanın mutluluğunu ve gururunu yaşıyoruz.

Gelişme adına sürekli değişim içerisinde olan dergimizi, günden güne ulusal ve uluslararası indekslerin alt yapılarına uygun hale getirmekteyiz. Bunun için 9. sayımızla birlikte yayımlanan makalelerimize makalelerin geliş ve kabul tarihlerini ekledik. Bunun yanında “Öz”, “Abstract” ve “Keywords” gibi teknik kavramların yazımında birlik sağladık.

Elinizde bulunan bu yeni (10.) sayımızda ise daha köklü değişikliklere imza attık. Bu anlamda dergimizin “Yayım İlkeleri” ile “Yazım İlke ve Kurallarını” yenileyerek uluslararası standartlara uygun hale getirdik. Dipnot ve kaynakça kullanımında, uluslararası indekslerin kabul ettiği “Chicago Dipnot ve Kaynakça Sistemini” esas aldık ve dergimizin yazım ilke ve kurallarına ekledik. Pek çok detay içeren bu değişikliklerle birlikte dergimizde metin, dipnot ve kaynakça birliği sağladık. Yayımlanmak üzere dergimize gönderilen makalelerin, intihal programından geçirilmesine karar verdik. Böylece dergimizi birçok yönüyle uluslararası düzeye uygun hale getirdik. İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanıyla TUBİTAK ULAKBİM bünyesinde hizmet veren DergiPark’ta yayımlanan dergimizi, bu değişikliklerle birlikte uluslararası standartlarda bulunan dergilerle yarışabilecek hale getirdik.

Dergimizin kalitesini artırma adına bu sayımızda dergimizin amaç ve kapsamı doğrultusunda belirttiğimiz yeni Yayım İlkeleriyle Yazım İlke ve Kurallarına uymada titiz davrandık. Yayımladığımız tüm çalışmalarını, en ince detayına kadar inceledik ve bütün makaleleri intihal programından geçirdik. Bununla birlikte gözümüzden kaçan hatalar konusunda affınıza sığınıyor insanoğlunun yaptıklarının eksikten uzak kalamayacağını itiraf ediyoruz.

Dergimizin bu sayısına, Nisan-Ekim 2017 tarihleri arasında farklı alanlarda 25 çalışma gönderilmiş olup hakemlerin ve yayım kurumumuzun değerlendirmeleri neticesinde 18 tanesinin yayımlanması uygun görüldü. Bu anlamda elinizdeki sayıda 12 makale, 2 çeviri ve 4 kitap tanıtımını siz değerli okuyucularımızın hizmetine sunuyoruz.

Bu vesile ile dergimize, gönderdikleri yazılarla katkı sunan yazarlarımıza, yaptıkları değerlendirmelerle katkı sunan hakemlerimize, yayım ve danışma kurullarımıza, katkılarını esirgemeyen fakülte idarecilerimize ve dergimizin basımında maddi yükü üstlenen üniversitemiz İdari ve Mali

İşler Daire Başkanlığına teşekkürlerimizi arz ediyoruz. Aynı şekilde dergimize gönderilen yazıların ön değerlendirmesinden tutun son okumasına kadar bütün aşamalarda titiz çalışmalar sergileyerek dergimizin kusursuz bir şekilde elinize ulaşması için emek sarf eden editör yardımcılarımız Arş. Gör. Muhammed Aslan, Arş. Gör. Hüsnü Turgut ve Arş. Gör. Eyüp Sevinç bey efendilere sonsuz teşekkür ediyoruz.

25 Haziran 2018 tarihinde yayımlanacak 11. sayımızda buluşmak dileğiyle...

Doç. Dr. Thamer HATAMLEH

Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi*

Emrullah ÜLGEN**

Geliş Tarihi: 28.07.2017, Kabul Tarihi: 30.11.2017

Öz

Modern dünyada sosyal, siyasal, iktisadî, teknoloji, iletişim vs. alanlardaki baş döndürücü değişim, beraberinde birçok probleme sebebiyet vermektedir. Modernitenin sebep olduğu ve gittikçe karmaşık hal alan sorunlar, birçok alanda kendini hissettirmektedir. Özellikle evlilik, miras, kadın-erkek eşitliği, cinsiyet farklılığı, vs. problemlerin çözümünde, tek bir disipline dayalı geleneksel çözüm yöntemlerinin esas alındığı bir yaklaşım biçimi, yeterli olmadığı görülmektedir. Bu nedenle birey ve toplum ıslahını önceleyen İslam dininin temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'in evrensel çözüm önerilerinin, modern disiplinlerin bilgi ve yöntemlerinden istifade edilerek hayatın pratiklerine aktarılması tercihten öte bir zorunluluk halini almıştır. Farklı disiplinlerin yöntem ve yaklaşımlarıyla desteklenen araştırmalar, tefsirle alakalı güncel birçok problemi çözebilecek niteliktedir. Çeşitli disiplinlerin yöntem ve bil-

* Bu araştırma, 27-29 Mayıs 2016 tarihinde Ankara'da düzenlenen XIII. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı'nda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (eulgen230@hotmail.com).

gilerinden yararlanılarak belirlenen bir konu ya da problem hakkında elde edilen verilerin bütünleştirilmesi anlamına gelen interdisipliner yöntem bu anlamda oldukça önemlidir. Ayrıca, belirli konu alanları ve yöntemlerle daraltılmış akademik tefsir araştırmaları, diğer disiplinlerle ilişkilendirilerek yeni araştırma alanlarının keşfine kaynaklık edebilecektir. Böylece Kur'an'ın evrensel mesajı, daha güncel ve çağdaş bir üslupla günümüz insanına ulaşabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Akademik tefsir, Disiplinlerarası, Çok disiplinlik.

The Importance and Place of İnterdisciplinary Method İn Academic Tafsir Researchs

Abstract

The change in the field of social, political, economic, technology, communication etc. in the modern world is causing many problems in the modern world. Problems caused by modernity and became increasingly complex are felt in many places. The traditional solution methods based on a single discipline is not sufficient especially in the solution of problems in the marriage, inheritance, woman-man equality and gender difference etc. For this reason, by taking advantage of the knowledge and methods of modern disciplines, reflecting the universal solution proposals of Qur'an, which the main source of Islamic religion, has become a necessity beyond choice. Researches supported by methods and approaches of different disciplines are capable of solving many current problems related to tafsir. The interdisciplinary method, which means integrating the data determined about a problem or a subject by using methods and knowledge of various disciplines is very important from this point. In addition, academic tafsir researches narrowed down by specific subject areas and methods can be linked to other disciplines and lead to the discovery of new research areas. Thus, the universal message of the Qur'an will reach to the present day people with a more actual and contemporary style.

Keywords: Qur'an, Tafsir, Akademik tafsir, İnterdisciplinary, Multidisciplinary.

Giriş

İnterdisipliner (disiplinlerarası) yöntem, aslında tek bir izah formunun olmadığı bir olgu ya da problemin birden fazla disiplinin esas alınarak çözümü demektir. Batıda ortaya çıkan bu yöntem, 1970'lerden itibaren eğitim-öğretimin bütün kademelerinde önemini hissettirmektedir. Özellikle yükseköğretim programları, bu yöntem esas alınarak yeniden şekillendirilmektedir. Ülkemizde ise genelde ilahiyat özelde akademik tefsir araştırmalarında teorik ve uygulama boyutuyla bu yöntemin istenilen düzeyde olduğunu söylemek

oldukça güçtür. Bununla birlikte disiplinlerarası yöntemin temel alındığı birtakım araştırmaların varlığı, bu yöntemin geleceği açısından umut vericidir.¹

Erken dönemlerden itibaren âlimler, felsefe başta olmak üzere aklî ve tecrübî ilimlere dayanarak geliştirdikleri yöntem ve kuramlarla ayetleri yorumlamaya çalışmışlardır. Modern dönemde ise ilimler tekâmül ederek kendi içerisinde farklı disiplinler ortaya çıkarmıştır. Bu da ayet yorumunda alternatif yöntemlere olanak sağlamaktadır. Tefsirde disiplinlerarası araştırmalar; tarih, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, hukuk, hermenötik, semantik vs. birçok alanı kapsamaktadır. Özellikle tarih, sosyoloji, psikoloji gibi sosyal bilimler alanındaki disiplinler gerek muhteva gerekse metot itibariyle günümüz akademik tefsir araştırmalarına önemli katkı sunabilecek niteliktedir.

Bu çalışmada, öncelikle interdisiplinerin kavramsal çerçevesi, amacı hakkında bilgi verildikten sonra, akademik tefsir araştırmalarında bu yöntemin imkânı, sınırlılıkları, faydaları, diğer disiplinlerle ilişkisi hakkında değerlendirmelerde bulunulacaktır.

1. İntedisiplinerin Kavramsal Çerçevesi

1.1. Disiplin

Disiplin; çeşitli kural ve yöntemlerin yardımıyla genel geçer kurallar üzerinde sistematik bir biçimde tesis edilmiş; tanımı iyi yapılmış bir alanla ilgili objektif, geçerli bilgiyle nitelendirilmiş matematik, kimya, tarih gibi bir ilim ya da bir bilim dalıdır.² Tanımda anlaşıldığı üzere her disiplin kendi metodolojisini, terminolojisini, içeriğini zamanla oluşturarak tekâmül etmektedir.

1.2. İnterdisipliner (Disiplinlerarası)

Kavram olarak interdisipliner, iki ya da daha fazla akademik disiplinin araştırma sonuçlarının bilimsel bir çalışmada bütünleştirilmesidir. Çeşitli disiplinlerin bir konu ya da probleme dayalı araştırma verilerini sentezleyen birden fazla disipline dayanan bir yöntemdir. Diğer bir ifadeyle bireylerin ya da çoğunlukla grupların; birden fazla disipline dayalı fikir ya da teorileri bir

1 Konunun önemi bazı sempozyum ve makalelerde dile getirilmektedir: Hüsnu Ezber Bodur, "İnterdisipliner Etkileşim Çerçevesinde Sıyer Yazıcılığı: Sosyal Yapı ya da Değer Bağlamının Önceliği Sorunu," Türkiye'de Sıret Yazıcılığı, Sıret Sempozyumu, (2010).

2 Joseph J. Kockelmans, *Why Interdisciplinarity, Interdisciplinarity and Higher Education* (Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1979), 127.

araya getirdikleri ya da yeni alternatiflere dikkat çektikleri bir yöntemdir.³ Yıldırım, bu kelimeyi geleneksel konu alanlarının belirli kavramlar etrafında anlamlı bir biçimde bir araya getirilmesi olarak tanımlamaktadır.⁴ Bu yöntemde araştırma konusu ya da problemin çok boyutlu ve karmaşık olması, disiplinlerin birbiriyle ilişkili olmasını gerektirir.⁵ Kısaca interdisipliner; bir disiplin ve uzmanlık alanı için oldukça kapsamlı ve çok boyutlu bir konunun ya da problemin araştırılmasını esas alan bir yöntemdir.⁶

Multidisciplinary (çok disiplinli), crossdisciplinary (çapraz disiplinli), transdisciplinary (disiplinler ötesi) gibi çeşitli kelimeler, interdisipliner kavramla ilişkilendirilmektedir. Ancak bunlar interdisiplinerin alt başlıklarını mı yoksa ondan bağımsız başlıklar mı olduğu konusu net değildir. Tanım ve uygulamalara bakıldığında her iki ihtimalin de mümkün olduğu görülmektedir. Tanımlarda genellikle interdisiplinerin yukarıdaki kavramları kapsayarak daha genel olduğu, bazı uygulamalarda ise diğerlerinden bağımsız olduğu anlaşılmaktadır.

Tefsir araştırmalarında yukarıda zikredilen yöntemlere nispetle multidisciplinary daha elverişli olduğu söylenebilir. Multidisciplinary (çok disiplinli), bir konu ya da problemin çözümleme aşamasında en az iki disiplinin sınırlı işbirliğine dayanan bir yöntemdir. Bu yöntemde ilgili disiplinler, asgari düzeyde bir iletişimle her biri farklı amaçları gerçekleştirmek üzere eşgüdüm halindedirler.⁷ Arkeoloji ile ilgili bir konuda sosyoloji, biyoloji ve antropoloji gibi disiplinlerin bağımsız bir biçimde yaptıkları araştırmalarda elde ettikleri bulguların bütünleştirilmesi, bu tarz çalışmalara örnek verilebilir. Bu yöntemde her disiplin, belirlenen problem ya da konuyu kendi bakış açısıyla değerlendirmektedir. Müslümanları bilime teşvik eden ve Kur'an'ın bilimle çatışmadığı tezini öne çıkaran çalışmalar daha çok multidisipliner niteliklidir. Örneğin, Kur'an ayetlerini modern bilimlerin ışığında ele alan Tantavî Cevheri,

3 R. J. Ellis, *Why We Cannot Do Without Interdisciplinarity*, ed. Balasubramanyam Chandr - mohan (Newyork: Routledge, 2009), s.3.

4 Ali Yıldırım, "Disiplinlerarası Öğretim Kavramı ve Programlar Açısından Doğurduğu Sonuçlar," *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (1996): 89-94.

5 Rebecca Crawford Burns, *Dissolving the Boundaries: Planning for Curriculum Integration in Middle and Secondary Schools*, (Washington: Appalachia Educational Laboratory, 1995), 10-13.

6 Julie Thompson Klein and William H. Newell, *Advancing Interdisciplinary Studies*, ed. William H. Newell (New York: College Entrance Examination Board, 1998), 3.

7 David Alvargonzalez, "Multidisciplinarity, Interdisciplinarity, Transdisciplinarity and the Sciences," *International Studies in the Philosophy of Science* 3 (2011), 387-403; Kockelmans, *Why Interdisciplinarity*, 127.

el-Cevâhir adlı eserinde İslam dünyasındaki gerilemenin asıl sebebinin bilim ihmal edilmesine bağlamaktadır. Bu nedenle bilimsel yöntemi tercih ederek Müslümanların bu alana yönelmelerini amaçlamaktadır. Eserinde ayetlerin kısa açıklamasına yer verdikten sonra ayetlerle doğrudan ilişkisine bakmaksızın uzun anlatımlara yer vermektedir. Mısır'da günlük yayınlanan gazetelerden Avrupa ve Amerika'daki bilimsel mecmualara varıncaya kadar çeşitli kaynaklardan uzun alıntılar yapmaktadır. Üstelik bunları astronomi, botanik, zooloj, tıp vb. farklı alanlara ait çok sayıda fotoğraf, harita ve çizimlerle desteklemektedir. Bütün bunlar esere tefsirden ziyade ansiklopedik bir izlenim vermektedir. Bu çerçevede bakıldığında bu çalışmanın bir tefsir faaliyeti olup olmadığı da tartışmaya açıktır.⁸

1.3. İnterdisipliner Yöntemin mahiyeti

İnterdisipliner kavramını oldukça geniş bir çerçevede ele alan Julie Klein, bunun bir metod, fikir, düşünme biçimi, felsefe ya da ideoloji olabileceğini söylemektedir. Ona göre bu yöntem; parçacı yaklaşımın risklerini tümel bir bakışla ortadan kaldırma gayreti, eski bağlantıların keşfedilerek yeniden kurgulanması, fikri ve pratik ihtiyaçlarımıza uygun yeni konuların oluşturulmasıyla ilgili girişimlerdir.⁹ Bu alanın uzmanlarından Jacobs'a göre ise birden fazla disiplinin yöntem ve üslubunu kullanarak merkezi bir konuyu, problemi, başlığı ve deneyi amacına uygun bir biçimde inceleyen ilmi bir bakış ya da öğretim programına dayalı bir yaklaşımdır.¹⁰

Lake, disiplinlerarası yöntem ya da bütünleştirilmiş öğretim programlarıyla ilgili tanımlarda genel olarak şu noktaların öne çıktığını ifade etmektedir: Planlamanın gerekli ve işlevsel olması, araştırma konularının bütünleştirilmesi, ders kitapları dışındaki alternatif kaynakların kullanılması, fikirler arasındaki ilişkilerin vurgulanması, konu ünitelerinin oluşturulması, öğrenci gruplarının değişken olması gibi hususlardır.¹¹

Ulusoy, interdisipliner yöntemin mahiyetini şu öyküyle izah etmeye çalışmaktadır:

8 M. Suat Mertoğlu, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantâvî Cevherî Örneği," *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 30 (2011), 112.

9 Ellis, *Why We Cannot Do Without Interdisciplinarity*, 4.

10 Heidi Hayes Jacobs, *The Growing Need For Interdisciplinary Curriculum Content*, (U.S. Department of Education, 1989), 8

11 Kathy Lake, *Integrated Curriculum*, (Portland: Northwest Regional Educational Laboratory, 1994), 3.

“Karayollarında sık rastladığımız kazalardan birisi daha olmuş; alkollü olduğu ileri sürülen bir sürücü yol kenarındaki bariyerleri aşarak uçurumdan uçmuştur. Değişik disiplinlerde işinin uzmanı kişiler bu kazayı incelediklerinde şöyle yorumlarda bulunabilirlerdi herhalde. Psikolog, sürücünün sorumluluk duygusunun gelişmediğini öne sürebilirdi; sosyolog, toplumda giderek yaygınlaşan aşırı alkol kullanımının bir örneği olarak yorumlayabilirdi; karayolu mühendisi belki bariyerlerin malzeme seçimindeki hatadan bahsedecekti ve makine mühendisi de fren sistemindeki dengesizliğin analizini yapacaktı. Bütün bu uzmanlar tek başlarına kendi uzmanlık alanlarından hareketle isabetli yorumlar getirebilmekle beraber sonuçta sorunun çok yönlü niteliğine uygun bir yoruma ulaşamayacaktı. Burada gereken ise farklı disiplinlerden kişilerin bir ekip olarak sorunun bütünselliğini koruyarak farklı yönlerinden irdelemesidir.”¹² Burada görüldüğü üzere interdisipliner araştırmalarda her disiplin, kendi penceresinden olayları değerlendirmektedir.

2. İnterdisipliner Yöntemde Amaç

Bir önceki başlıkta da ifade edildiği üzere interdisipliner yöntem, ilgili disiplinlerden yararlanılarak belirlenen bir konu ya da problem hakkında elde edilen verilerin bütünleştirilmesidir. Böylece belirli disiplinlere ait bilgilerin anlamlı bir biçimde telif edilerek konunun daha iyi anlaşılması sağlanmaktadır.¹³ Bütüncül bir bakışla bilgiyi irdeleyen bu yöntemle, anlaşılması güç olgular çözülmekte, özellikle sosyal içerikli konuların birbiriyle çapraşık ilişkili boyutlarının betimlenmesine imkân tanınmaktadır. Böylece bilimsel bilgi, tek bir disiplinin tekelinden kurtulmakta ve daha doğru sonuçlara ulaşılmaktadır.¹⁴

Bir araştırma konusu, bazen tek bir disiplinin çözüm kapasitesinin ötesinde karmaşık bir nitelikte olabilir. Özellikle günümüzde toplumsal sorunlar oldukça karmaşık olup, bunların tek bir sosyal bilimin imkanlarıyla değerlendirilmesi doğru sonuçlar vermeyebilir. Bu tarz konularda disiplinlerarası yöntem tercihten öte bir gerekliliktir.¹⁵

12 Gündüz Ulusoy, “Disiplinler Arası Araştırma ve Eğitim, Değişim Çağında Yüksek Öğretim,” Yaşar Üniversitesi (2007), 389-398.

13 Güliz Aydın ve Ali Günay Balım, “Yapılandırıcı Yaklaşımın Göre Modellenirilmiş Disiplinler Arası Uygulama: Enerji Konularının Öğretimi,” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 38 (2005), 145-166; P. Yalçın ve H. Yıldırım, “Disiplinlerarası Öğretim Üzerine Bir Uygulama,” *Çanakkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17 (1998), 146-150.

14 Faik Kanatlı ve Yunus Emre Çekici, “Nermi Uygur Penceresinden Okuma Sorunsalına Felsefi Bir Yaklaşım,” *XI. Uluslararası Dil, Yazın, Deyişbilim Sempozyumu* (2011), 275.

15 Serhat Ulağlı, *İmgebilim Öteki'nin Bilimine Giriş* (Ankara: Sinemis Yayınları, 2006), 33.

İnterdisipliner yöntemin olumlu etkileri araştırma konularıyla sınırlı olmayıp, bunun temel alındığı eğitim-öğretim faaliyetlerini de kapsamaktadır. Özellikle karar verme sürecinde olan bireye analitik ve eleştirel düşünebilme, bilgiyi sentezleyebilme gibi önemli düşünme becerilerini kazandırmaktadır. Öğrenci alternatif disiplinlerden dolayı kendisini belirli bir disiplinin düşünme formuna mahkûm hissetmeyecektir. Buna mukabil, hedeflerini gerçekleştirmede ve karşılaştığı problemleri çözmede farklı disiplinleri bir araç olarak değerlendirecektir.¹⁶ Bu yaklaşım biçimi, uygun bir öğrenme ortamını oluşturup öğrencilerin derse odaklanmalarını, yaratıcılıklarını keşfetmelerini sağlamakta böylece anlamlı öğrenmeyi gerçekleştirmektedir.¹⁷

Özetle interdisipliner yaklaşımda, karmaşık olguların bütüncül bir bakışla anlaşılabilceği savı öne çıkmaktadır. Bu ise dünyayı birbirinden bağımsız küçük parçacıkların birleşimi olarak değerlendiren klasik mekanik anlayıştan oldukça farklıdır. Buna göre insan davranışlarının parçalara ayrılarak gözlenebilir ve ölçülebilir olduğunu iddia eden mekanik yaklaşımdan farklı olarak disiplinlerarası yöntem, insan davranışlarının birbiriyle etkileşim halinde olduğunu belirterek bütüncül bir yaklaşımı savunmaktadır.¹⁸

3. İnterdisipliner Akademik Tefsir Araştırmaları

Ülkemizde akademik tefsir araştırmaları¹⁹ genellikle müfessir-eser bağlamında metodolojik araştırmalar,²⁰ kavram²¹, semantik²², Kur'ân ilimleri²³ vs. çalışmaları kapsamaktadır. İlahiyat bilimlerinde özellikle tefsir alanında

16 Ali Yıldırım, "Disiplinlerarası Öğretim Kavramı ve Programlar Açısından Doğurduğu Sonuçlar," *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (1996), 89-94.

17 Birsal Aybek, "Disiplinlerarası (Bütünleştirilmiş) Öğretim Yaklaşımı," *Eğitim Araştırmaları Dergisi* 3 (2001), 1-7.

18 Namık Kemal Şahbaz ve Çekici Yunus Emre, "Disiplinler Arası Bir Disiplin Olarak Türçe Eğitimi," *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish* 7/3 (2012), 2373.

19 "Türkiye'de Tefsir Akademiyasının Gelişim Süreci, (Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar)", ed. Bilal Gökür, Necdet Yılmaz, Ömer Kara, Muhammed Abay, Necmeddin Gökür, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2010).

20 Örnek: Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri* (Ankara: 1963); İsmail, Cerrahoğlu, *Yahyâ b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: 1966); Abdullah Aydemir, *Ebu's-Suûd ve Tefsirdeki Metodu* (Konya: 1968).

21 Örnek: Veli Ulutürk, *Uluhiyyet* (Erzurum: 1982); Sadık Kılıç, *Günah* (Erzurum: 1982).

22 Örnek: Ali Galip Sezgin, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da 'Kavım' Kelimesinin Semantik Analizi* (Isparta: 1999); A. Bülent Ünal, *Semantik Açısından Kur'an'da Hilafet Kavramı* (İzmir: 1990)

23 Örnek: M. Nedim Serinsu, *Esbâbü'n-Nüzul*, (Ankara: 1993)

bireysel bir takım araştırmalar olmakla birlikte, birden fazla alanda kolektif çaba ve uzmanlık gerektiren interdisipliner araştırmaların istenilen düzeyde olduğunu söylemek oldukça güçtür.

Diyanet İşleri Başkanlığının 1993 Mayıs ayında kamuoyuna deklare ettiği ancak hayata geçiremediği *İlmî Tefsir Projesi*, interdisipliner bir çaba olarak değerlendirilebilir. Gerçekleşmesi halinde interdisipliner araştırmaların kumsallaşmasına ciddi katkılar sunabileceğini düşündüğümüz bu taslakta şu önemli noktalar yer almaktadır:

1. Söz konusu tefsir, ilmî bir tefsir olacaktır.

2. Kur'ân'ın âyetleri, ilmî gelişmelerle açıklık kazanmakta, âyetlerin hikmetleri ve Kur'ân'ın mûcizevi yönü daha iyi anlaşılmaktadır. Başka bir ifâdeyle Kur'ân, ilimle içiçe ve sürekli olarak karşılıklı alış-verişte bulunmaktadır. Bu nedenle (söz konusu) tefsir "ilmî" özelliğini taşımaktadır.

3. Kur'ân'ın ilmî olarak tefsiri gibi ciddî bir konuda, sahasının uzmanı çok sayıdaki ilim adamını çalışmaya ortak etmekten, yâni kolektif çalışmaya yönelmekten başka çâre bulunmamaktadır. Ülkemizde yeterli sayıda ilim adamı potansiyeli bulunmaktadır. İlmî çalışmalarda ihtisas komisyonları kurulacak ve *başta tefsirciler* olmak üzere, hadîşçiler, fıkıhçılar, kelâmcılar, felsefeciler, tarihçiler, filologlar, edebiyatçılar, sosyologlar, psikologlar, tabipler, astronomlar ve benzeri branşlarda uzmanlar yer alacaktır.²⁴

Ülkemizde tefsir çalışmalarına katkı sunacak bu projenin revize edilerek yeniden gündeme alınması, interdisipliner araştırmalar açısından olumlu sonuçlar doğuracaktır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın üniversitelerle işbirliği sonucu gerçekleştirdiği *Diyanet İslam Ansiklopedisi, Konulu Hadis Projesi* gibi başarılı çalışmalar, bu projenin hayata geçirilmesinin mümkün olduğunu göstermektedir. Kanaatimizce diyanet ve ilahiyat arasındaki iyi programlanmış bir işbirliği, bu projenin hayata geçmesini sağlayabilecektir.

Tefsirde interdisipliner yöntemin gerekliliği, zaman zaman bazı akademik platformlarda gündeme getirilmektedir. "*Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*" adıyla kitaplaştırılan sempozyum çalışması buna örnek verilebilir. İslami ilimler, din bilimleri ve diğer disiplinlerle ilgili konuların yer aldığı yirmi beş makaleden oluşan bu kitap, kısmen disiplinlerarası bir çalışma olarak da nitelendirilebilir. Bilimsel tefsir, dilbilimsel/linguistik tefsir, konulu tefsir metodu, mezhebî tefsirler, felsefî ve sosyolojik nitelikli konulara ek

24 [Http://ozemre.com/modernist-akim-icinde-kurân-tefsirleri](http://ozemre.com/modernist-akim-icinde-kurân-tefsirleri) 15.05.2016.

olarak “Eski Anadolu Türkçesi Döneminde (XIII.-XV. Yüzyıl) Yapılmış Kur’ân Tercümelere” adlı çalışmayla Eski Türk Edebiyatıyla ilişkili bir araştırmaya da yer verilmektedir.

4. İnterdisipliner Tefsir Araştırmalarının Sınırlılıkları

İnterdisipliner yöntem, eğitim-öğretimde ve ilmi araştırmalarda genelde kabul görmekle birlikte bazı noktalarda eleştirisi yapılmaktadır. Rowland, problemler ve ihtimaller başlığı altında altı maddede bunu tartışmaktadır.²⁵ Yöntemle ilgili genel eleştirileri diğer çalışmalara havale edip sadece konumuzla alakalı bazı hususlara yer vereceğiz. Öncelikle disiplinlerarası yöntemin tefsir araştırmalarına uygulanabilirliğı konusunda bazı önemli noktaların açığa kavuşması gerekmektedir: Tefsirde interdisipliner yöntem kapsamına giren konular nelerdir? Araştırma konusuyla ilişkili disiplinler, hangi ilke ve kurallar doğrultusunda bir araya gelmelidir? İlgili disiplinler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar nelerdir?

Disiplinlerarası tefsir araştırmalarının sınırlılıkları; muhteva ve yöntem olmak üzere iki temel başlıkta ele alınabilir:

4.1. Muhteva İle İlgili Sınırlılıklar

Disiplinlerarası yaklaşımda, gerek metot gerekse içerik itibariyle bütünleştirmenin olması için konular arasında güçlü, açık ve anlaşılır bir ilişkinin bulunması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle bu tür araştırmalarda esas alınan konu, kavram ya da problemin başka disiplinlerden istifade edebilecek bir yapıda olması gerekmektedir.²⁶ Sadece belirli bir disiplinin ilgi alanına giren dar kapsamlı bir konu, disiplinlerarası araştırmalar için uygun değıldir. Bazı ayet yorumlarında görüldüğü üzere, mananın anlaşılmasına katkısı olmadığı gibi manayı daha da belirsizleştiren konularda bu yöntem elverişli değıldir. Bazı kriterler doğrultusunda Kur’ân’ın bilimsel verilerle izahu mümkün olmakla birlikte, salt Kur’ân’ın bilimle çatışmadığı savını önceleyen yorum ve değerlendirmeler, ayeti daha da anlaşılmaz hale getirebilmektedir. Bu nedenle Reşid Rıza’nın; *إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا*

25 Stephen Rowland, *Interdisciplinarity As Site of Contestation* (University of Exeter: British Education Research Association, 2002), 1-9. Rowland, bildirisinde şu başlıkları tartışmaktadır: 1. İnterdisipliner araştırmaların maddi açıdan desteklenmesi. 2. Hakemli dergilerin yalnızca belirli disiplin alanlarına yoğunlaşması. 3. Bölüm sınırlılıkları 4. Riskten kaçınma kültürü. 5. Disipliner güvensizlik. 6. İnterdisipliner eleştiri ve enstrümanlar. 7. Problem temelli interdisipliner.

26 Smaragda Chrysostomou, “Interdisciplinary Approaches in the New Curriculum in Greece: a Focus on Music Education”, *Arts Education Policy Review* 105 (2004), 23-29.

“Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek vermekten çekinmez.” (Bakara, 2/26) ayette geçen *فَمَا فَوْقَهَا* (daha da ötesi) ifadesini ve fil süresinde geçen *طَيْرًا أَبَابِيلَ* (ebabil kuşlarını) *mikrop* olarak yorumlaması,²⁷ müfessirlerce eleştirilmektedir.²⁸ Aynı şekilde Muhammed Abduh’un (v. 1905), gerek ayetin zahir manasına gerekse rivayetlere aykırı olmasına rağmen Ebrehe ordularının helak sebebini çiçek ve kızamık hastalığıyla açıklaması,²⁹ oldukça subjektif bir yorum olup Elmalılı tarafından tenkit edilmektedir.³⁰ Benzer şekilde cinlerin, taun hastalığı olduğu biçimindeki yorum da tekellüflü olup bunların interdisipliner araştırmalar kapsamında değerlendirilmesi mümkün değildir. Zehebî’nin, Tantâvî Cevherî’nin bilimsel bilgiler ihtiva eden *el-Cevâhir* adlı tefsiri hakkındaki, “*Tefsir dışında her şey mevcuttur.*” Tespiti bu eleştirilerin adeta bir özeti. ³¹

İnterdisipliner yaklaşımda belirli bir problem ya da konu çerçevesinde çeşitli disiplinlere ait bilgi ve yaklaşımların bütünleştirilerek bunların çözümü söz konusudur.³² Ayetleri yorumlama çabaları, geçmişte belirli disiplinlere dayanırken günümüzde ise gelişerek farklı disiplinlerle devam etmektedir. Kur’ânî kavram ve konuları anlaşılır kılma, bahsedilen disiplinlerden yararlanmanın temel ölçütüdür. Örneğin; Râzî’nin, *وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ*, سيرًا (Nûh, 71/16) ayet-i kerimede geçen ayın nura, güneşin ise siraca teşbihi ile ilgili açıklaması, ilmi bir tefsir faaliyeti olarak değerlendirilebilir. O, şöyle demektedir: “Sirâcın (lamba) ışığı sonradan oluşup arızîdir. Aynı şekilde ayın ışığı da değişken olduğu için o da arızîdir. Dolayısıyla güneşten ziyade, ayın lambaya benzetilmesi daha uygun olmaz mıydı? Gece, yeryüzünü karanlığın kaplamasından ibaret bir durumdur. Güneş bu karanlığı izale ettiği için siraca benzetilmiştir. Ayrıca siracın kendine ait bir ışığı (kaynağı kendisinde) vardır. Işık ise nurdan (nur kaynağını güneşten almakta) daha

27 Reşid Rızâ, *Tefsirü'l-Menâr* (Kâhire: Münşiu'l-Menâr, 1947), I, 237.

28 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, sdl. Komisyon, (İstanbul: Azim Dağıtım, ty.), IX, 476.

29 Muhammed Abduh, *Fâtîha Süresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: 2012), 157.

30 Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, IX, 460-468.

31 Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirün*, (Beyrut: Şirketu Dâru'l-Erkam, trs), II, 360.

32 Güliz Aydın ve Ali Günay Balım, “Yapılandırıcı Yaklaşımın Modelendirilmiş Disiplinler Arası Uygulama: Enerji Konularının Öğretimi”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 38/2 (2005), 145-166

güçlüdür. Dolayısıyla zayıf olan aya, güçlü olan ise güneşe benzetilmiştir.”³³ Râzî'nin, bu açıklamaları, ay ve güneşle ilgili ilmî tespitlerle örtüştüğü için ayetin daha iyi anlaşılmasının katkı sağlamaktadır.

Elmalılı, ayetlerin tefsirinde felsefe, sosyoloji, psikoloji vs. sosyal ilimlerden istifade ettiği gibi fennî ilimlerden astroloji ilminin verilerinden yararlanmıştı. Elmalılı'ya göre *“وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ”* *“O geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı yaratandır. Her biri bir yörüngede yüzmektedirler.”* (Enbiyâ, 21/13) ayetin literal manası ve *‘Felek, yıldızların döndüğü yerdir.’* şeklindeki Dahhâk'ın rivayeti, eski astronomi bilgilerini çürütmektedir. Yeni gök bilimi de gök cisimlerinden her birinin uzayda bir hareket mahalli ve mihver üzerinde hareket ettiği görüşüne varmıştır. Elmalılı'ya göre bu ayet, Batlamyus teorisini kökünden yıkan bir vecize ile astronomi bilginlerine de yeni bir fennin (ilmi buluşun) başlangıcı olacak bilimsel bir genel kaide vermektedir. Bu tespitlerden hareketle; *“...o halde bildiğimiz fenne muhalif görünen noktalara tesadüf edildiği zaman Kur'an'ı fenne uydurmaya çalışmamalı, fennî Kur'an'a tevfiik ettirmeye çalışmalıdır....”* çıkarımında bulunmaktadır.³⁴

Karmaşık konuların çözümünü amaçlayan bu yöntemde, araştırmacıların farklı disiplinlerde yetkin olmaları büyük önem arz etmektedir. Her ne kadar grup çalışmalarında bu şart, kısmen sağlanabilse de ilgili disiplinlerde belli düzeyde bilgi ve tecrübe birikiminin bulunması gerekmektedir. Mesela; Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerîm arasında belirlenen mukayeseli bir araştırma konusunda, her iki alanın literatürüne hâkimiyet oldukça önem arz etmektedir.

4.2. Programlama İle İlgili Sınırlılıklar

Eğitim-öğretim programları, toplumdaki değişim ve ihtiyaçlar göz önünde bulundurularak birtakım hedefler doğrultusunda hazırlanmalıdır. En önemlisi ise üretken, değişime açık, vizyon sahibi, analiz ve sentez becerilerine sahip bireylerin topluma kazandırılması amaçlanmalıdır. Bütün bunları karşılayabilecek yöntem ya da yöntemler arayışında olan toplumlar, farklı disiplinlerin bilgi ve tecrübelerini dikkate alan, öğrencinin motivasyonuna olumlu katkı sağlayan disiplinlerarası yaklaşımı daha da geliştirmeye çalışmaktadırlar.³⁵ Disiplinlerarası yaklaşım sayesinde çeşitli disiplinlere

33 Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), XXX, 140.

34 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 452.

35 Özden Yarımca, “Disiplinler Arası Yaklaşım Dayalı Bir Durum Çalışması,” *Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 25 (2011), 1.

ait bilgi ve yaklaşımlar bütünleştirilmekte, öğretim süreci daha anlamlı hale gelmektedir. Yıldırım, etkili bir disiplinlerarası program hazırlayabilmek için, gerek programa temel teşkil edecek konunun seçiminde gerekse program geliştirme süreci boyunca dikkate alınması gereken bir takım ilkeleri maddeler halinde şöyle sıralamaktadır:

"1. Disiplinlerarası program geliştirmede, öğrencilerin güncel ve gelecekteki ihtiyaçlarının, ilgilerinin ve becerilerinin önemli bir yeri vardır. Disiplinlerarası programa temel teşkil edecek konunun, bu ihtiyaçlar, ilgiler ve özellikler dikkate alınarak seçilmesi gerekir.

3. Disiplinlerarası program yoluyla yapılacak öğretimin bir disipline dayalı olarak yapılacak öğretime göre daha etkili olması gerekir

4. Programda farklı disiplinlerden gelen katkıların, belirlenen disiplinlerarası konunun öğrenilmesinde gerçekten önemli olması gerekir. Sadece programda daha çok disipline yer verme kaygısı, bu disiplinlerin programdaki varlığı için yeterli değildir. Programda yer alan disiplinin ilgili konunun öğretilmesinde kayda değer bir katkısının olması gerekir.

5. Disiplinlerarası program yoluyla yapılacak öğretimin sadece ilgili konunun öğrenilmesinin ötesinde öğrenciye bir takım katkılarının olması gerekir. Bir konu üzerinde düşünürken farklı bakış açılarını kullanabilme, yeni düşünme biçimlerine açık olabilme, farklı alanlardan gelen bilgileri o konu üzerinde düşünürken anlamlı ve etkili bir biçimde kullanabilme gibi becerilerin gelişmesine de katkıda bulunması gerekir."³⁶

Bu tespitlerden anlaşıldığı üzere, disiplinlerarası yönetime dayalı bir programın hazırlanması ve geliştirilmesi ciddi bir emek, zaman ve uzmanlık gerektirmektedir. Öncelikle konuyla ilgili bilgilerin toplanarak ders planlarının ve materyallerin geliştirilmesi, program uygulayıcılarının devamlı bir uyum ve koordinasyon içinde olmaları, diğer disiplinlere programda yer verilmesi gibi birçok husus öne çıkmaktadır. Bu çerçevede bakıldığında genelde ilahiyat özelde tefsir alanında bu özellikteki programların hazırlanması ve uygulanmasının pek de kolay olmadığı söylenebilir. Her şeye rağmen ilgili bölüm ya da fakültelerin de desteği alınarak -gerektiğinde mevzuatta birtakım düzenlemeler yapılarak- olanakları iyi olan fakültelerden birinin pilot seçilerek interdisipliner program uygulaması hayata geçirilebilir.

36 Ali Yıldırım, "Disiplinlerarası Öğretim Kavramı ve Programlar Açısından Doğurduğu Sonuçlar," *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (1996), 93.

Üniversitelerde öğrencilerin aynı anda farklı fakültelerde eğitim görme fırsatı veren ÇAP (Çift Ana dal) programı, interdisipliner yöntemle ilgili bir hassasiyetin yansması olarak yorumlanabilir. İlahiyat fakülteleri öğrencileri bu sayede ilahiyat dışında edebiyat, psikoloji, sosyoloji, tarih gibi farklı alanlarda eğitim fırsatı yakalamaktadırlar. Bu öğrenciler, akademik faaliyetlere yönlendirildiği takdirde nitelikli interdisipliner araştırmaların ortaya çıkması mümkün olabilmektedir.

5. İnterdisipliner Tefsir Araştırmalarıyla İlişkili Alanlar

Tefsirle ilişkili disiplinlere geçmeden önce Kur'ân'ın muhtevasının farklı disiplinlere imkân verip vermediği hususu izah edilmelidir. Kur'ân'da yorum zenginliğinin temel faktörlerinden biri onun metin yapısıdır. Buna, "*Her ayetin, bir zahiri, bir batını, bir haddi (sınır) ve bir matlaı (hakikatini müşahade yeri) vardır.*"³⁷ hadisi de işaret emektedir. Kur'ân'ın îcâz ve îcâz uslubu, bunu destekleyen diğer faktörlerden biridir. Bu nedenle nüzulünden itibaren ayetler farklı alanlarda yetkin âlimlerce yorumlanmıştır. Bazıları sosyal bazıları da fennî ilimleri esas alarak ayetleri yorumlama gayreti içerisine girmişlerdir. Tefsirlerin felsefi, siyasî, bilimsel vs. nitelik taşımaları böyle bir yaklaşımın sonucudur. Aşağıda interdisipliner tefsir araştırmalarında muhtemel alanlarla ilgili kısa değerlendirmelere yer verilecektir.

5.1. Sosyal Nitelikli Yöntemler

5.1.1. Felsefi yöntem

Felsefi yöntem, düşünce ve tefekkür araçlarından yararlanarak olgular ya da olaylar arasındaki ilişkilerin anlaşılmasını sağlayan bir yorumlama biçimidir. Âlimler, yaşadıkları dönemin siyasî, sosyal problemlerini zaman zaman bu yöntemle çözmeye çalışmışlardır. Aklın (rational) ve akılcılığın (rationalizm) hâkim olduğu asrımızda ise modern felsefi yöntemler kullanılarak ayetlerin yorumlanabilme imkânı tartışılmalıdır. İnterdisipliner yöntemin imkânlarından yararlanarak tefsir alanında felsefi nitelikli çalışmalar yapılabilir. Bu yöntemin başarılı bir biçimde kullanıldığı eserlerden biri Râzî'nin *Mefâthu'l-Ğayb'ı* adlı tefsridir. Ayrıca Mesut Okumuş'un, *Gazzali'nin Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi* (Ankara, 2000) adlı doktora tezi kısmen felsefi nitelikli bir araştırma olarak değerlendirilebilir.

37 Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi, (Beirut: 2002), no. 10107.

5.1.2. Sosyolojik (İçtimai) Yöntem

Sosyoloji ilminin ana konusunu, belli gayeler etrafında birlikte yaşayan toplum-birey ilişkileri oluşturmaktadır. Sosyoloji ilmi, kendi içerisinde çeşitli alt disiplinlerden oluşmaktadır. En önemlilerinden biri de aile sosyolojisidir. Aile, akrabalık ve evlilik gibi önemli hususlar, bu disiplinin temel başlıklarını oluşturmaktadır. Bunların teşekkülü, gelişimi, çeşitliliği ve diğer sosyal tabakalarla ilişkisi bu disiplinin ilgi alanına girmektedir. Kur'ân aile kurumuna çok önem vermekte, bununla ilgili ahlakî ve manevî değerler yanında hukukî birtakım prensipler vazetmektedir. Kur'ân ve sosyolojinin ortak alanına giren konularla ilgili interdisipliner araştırmalar yapılabilir. Din sosyolojisi alanında bazı çalışmalar yapılmakla birlikte bu çalışmalarda daha çok sosyoloji disiplinin baskın olduğu görülmektedir. Aslında bizim burada vurgulamak istediğimiz, sosyoloji disiplinin muhteva ve yöntemlerinin de kullanılarak mezkûr sorunların daha çok tefsir zemininde tartışılmasıdır. Böylece Kur'ân'ın çözüm önerileri daha net biçimde ortaya konulabilecektir. Bir önceki asrın sosyolojik sorunlarını Kur'ânî bir perspektifle çözmeye çalışan Seyyid Kutub'un *Fi Zilâli'l-Kur'ân* adlı tefsiri bu anlamda oldukça başarılı bir çalışmadır. Ayrıca *el-Menâr, fi Zilâli'l-Kur'ân* vs. çağdaş içtimai birçok tefsirden alıntıya yer vermesi nedeniyle Sait Şimşek'in *Hayat Kaynağı Kur'ân* adlı eseri de kısmen sosyolojik bir tefsir olarak değerlendirilebilir.

Dini çoğulculuk, kamu yönetimi vs. sosyoloji disiplinin alanına giren birçok konu, tefsirle ilişkilendirilerek interdisipliner yöntemle uyumlu çalışılabilir.

5.1.3. Psikolojik Yöntem

Kur'ân yorumunda en çok ihmal edilen hususlardan biri, ayetlerin psikolojik vurgularının yeterince araştırılmamasıdır.³⁸ Kompleks bir yapıya sahip insanın gerek bilişsel gerekse davranışsal özellikleri, hem teoloji hem de psikolojiyi yakından ilgilendirmektedir. Özellikle insan davranışlarının kaynağına odaklanan psikoloji ilmi, bu bağlamda birçok teori geliştirmiştir. Örneğin sosyal öğrenme teorisinin önemli konularından biri olan *locus of control* (kontrol/denetim odağı) kavramıdır. Bu teori şöyle tanımlanmaktadır: “Kişinin iyi ya da kötü, kendisini etkileyen olayları, kendi yetenek, özellik ve davranışlarının sonuçlarını ya da şans, kader, talih ve güçlü başkaları gibi

38 Aydın, Hayati, “Kur'ân Yorumunun Problemleri”, ed. Ömer Kara, (2015), 117-122.

kendisi dışındaki güçlerin işi olarak algılaması eğilimidir.”³⁹ Buna göre insan davranışlarının kaynağıyla ilgili olarak birisi içsel kontrol odağı (internal locus of control) diğeri de dışsal kontrol odağı olmak üzere (external locus of control) iki temel kavram vardır. İçsel kontrol odağı, kişinin davranışlarının sorumluluğunu ve sonuçlarını kendisinde araması; dışsal kontrol odağı ise kader, şans, tanrı, diğeri insanlar vb. etkenler gibi dış faktörlere bağlamasıdır. İlk olarak bu kavramlar zihne, cebr ve ihtiyar kelimelerini çağrıştırmaktadır. İslâm düşüncesinin şekillenmesinde ve itikâdî görüşlerin çeşitlenmesinde anahtar rol oynayan bu kavramlar üzerinde ciddi teolojik tartışmalar yapılmıştır. İtikâdî ekollerin bu kavramlarla ilgili görüşlerini Kur’ân’la temellendirdikleri dikkate alındığında ise Kur’ân’ın yaklaşımının doğru bir biçimde ortaya konulması büyük önem kazanmaktadır. Konuyla ilgili ayetlerin bir araya getirilerek zikredilen modern teoriyle ilişkisinin olup olmadığı ya da hangi ölçüde ilişkili olduğunu ortaya çıkaracak interdisipliner nitelikli araştırmalar yapılabilir? Böylece insan davranışlarını açıklamaya odaklanan Psikoloji ile Kur’ân-ı Kerim’in tespit ve değerlendirmeleri mukayeseli bir biçimde ortaya konabilir. Abdurrahman Kasaboğlu’nun *Kur’ân’da İman Psikolojisi*, Abdulkadir Etöz’ün *Kur’ân’da Sosyal Psikoloji* ile şaban Karasakal’ın *Kur’ân ve Sosyal Psikoloji* adlı çalışmaları bu yönetime örnek verilebilir.

5.1.4. Tarihsel Yöntem

Kur’ân’ın nazil olduğu toplum ve dinamiklerinin doğru tespit edilmesi, ayetlerin doğru anlaşılmasını sağlayan faktörlerden biridir. Zira o dönem toplumun özelliklerinin modern tarihsel yöntemlerden istifade edilerek aydınlatılması, Kur’ân mesajının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Kur’ân-ı Kerim, tarihsel birçok veri ve değerlendirmeye yer vermektedir. Bunlar, daha çok bazı özellikleriyle öne çıkarılan toplumlar hakkındadır. Kur’ânî veriler, tarih ve onun alt disiplinlerinin yöntem ve araçlarıyla daha anlaşılır kılınabilir. Zira her iki alanla ilgili yapılacak çalışma, şu önemli sorulara ışık tutacaktır: Kur’ânî bilgiler ile modern tarihsel yöntemin verileri arasında ne tür bir ilişki vardır? Kur’ân’ın tarihsel argümanları modern tarihsel verilerle uyumlu mudur? Müsteşrik ve modernistlerden bazılarının iddia ettikleri gibi Kur’ân kıssaları, Hz. Peygamberin diğeri milletlerden aldığı mitoloji ya da tarihi gerçeşlerden mi ibarettir? Nitekim bazı müsteş-

39 J.B. Rotter, “Generalized Expectancies For İnternal Versus External Control Of Reinforcement,” *Psychological Monographs* 80/1 (trs.) 28; Ali Dönmez, “Denetim Odağı: Temel Araştırma Alanları,” *Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 18/2 (1986), 259-280.

rikler, Kur'ân'da anlatılan Yecûc ve Mecûc kıssalarının kaynağı, Süryânilerin Makedonyalı İskender'e dayandırdıkları efsanelerden ibaret olduğunu iddia etmektedirler. Yine bazı müsteşriklere göre Kur'ân kıssaları, İslam öncesi dönemlerde bilinmekte hatta bazı şiirlerde geçmektedir. Modern tarihin sahip olduğu imkânlarla bahsedilen birtakım hususlar daha da anlaşılır hale getirilebilir.

Tarih ve alt disiplinlerin günümüz Tefsir alanına en önemli katkısı, hâkim modern kültürün etkisiyle ahkâm ayetlerinin tarihselliği iddialarına farklı pencerelerden değerlendirme imkânı sunabilmesidir. Zira Batı değerlerini evrensel değerler yerine ikame edip Kur'ân ahkâmını tarihin belli bir dönemine indirgeme çabaları devam etmektedir. Modern batı hukuku, bütün insanlığın evrensel ortak değerlerini mi yoksa batının kendi tarihi şartlar içerisinde oluşturduğu kuralları mı temsil etmektedir? Modern Batı hukuku ile İslam hukukunun geçirdiği evreler ve bunların genel özellikleri nelerdir? Bu sorular çerçevesinde İslam hukuku ile batı hukukunu temsil eden kurallar tarihsel metotlardan da yararlanılarak interdisipliner bir anlayışla mukayeseli olarak araştırılabilir.

5.2. Bilimsel Yöntemler

Kur'ân inanç, ahlak, hukuk vs. konuların yanında bilimsel gerçeklere işaret eden bir takım ayetler ihtiva etmektedir. Bu nedenle birçok ayet bilimsel verilerle yorumlanmaya çalışılmaktadır. Farklı disiplinlerin muhteva ve yöntemlerinden istifade edildiği için bu tür çalışmalar, interdisipliner yöntem kapsamında değerlendirilebilir. Akademik tefsir araştırmalarında yaygın olarak kullanılan yöntemlerden birisidir. *Tantavî Ceoherî'nin el-Cevâhir* adlı eseri ile Celal Kırca'nın *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler* adlı eserleri bilimsel yönetime örnek verilebilir.

5.3. Metin Esaslı Yorumlama Yöntemleri

Kur'ân-ı Kerîm; kendine özgü yaşam biçimi, kültürel değerleri ve dili olan belirli bir topluma tarihsel bir süreç içerisinde nazil olmuştur. Kur'ân, Arapların kullandığı kelimeleri yeni anlam formlarına dönüştürerek eşsiz bir söz dizimle aktarmıştır. Bu nedenle Kur'ân metninin indiği dönemden soyutlanarak doğru anlaşılması mümkün değildir. Ayetlerin yorumlanmasına yönelik dilbilimsel birçok disiplin ve kuram geliştiren âlimlerin gayretleri, bunun somut bir göstergesidir. Kur'ân metni ilk dönemlerde daha çok sarf, nahiv, belağat gibi Arap dilbiliminin belli başlı disiplinleri kullanılarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Günümüzde ise yazınsal metinler yeni yöntemlerle

anlaşılmaya çalışılmaktadır. Modern dilbilimsel yöntemlerden istifade edilerek ayetlerin interdisipliner bir anlayışla yorumlanması, akademik tefsir alanına zenginlik katacaktır.

5.3.1. Dilbilimsel Yöntem

Dilbilim; genel olarak fonetik (ses bilgisi), morfoloji (biçim bilimi), sentaks (söz dizimi), leksikografi (sözcük bilim) olmak üzere dört temel kısma ayrılmaktadır. Tefsir metodolojisinde bilinmesi zorunlu ilimler kategorisinde usûlcülerin sistemleştirdiği başlıklar arasında yer aldıkları için bunlar interdisipliner yöntem kapsamında değerlendirilmeyecektir. Ancak dillerin kökenleri ve gelişimlerinin araştırılarak özelliklerinin keşfedilmesini amaçlayan *karşılaştırmalı dil bilimi*, dillerin tarihleri üzerinde araştırma yapan *tarihsel dil bilimi* gibi disiplinler interdisipliner araştırmalar kapsamında değerlendirilebilir.

5.3.1.1. Semantik (Anlambilim)

İnterdisipliner akademik tefsir araştırmalarında yaygın kullanılan yöntemlerden birisi semantiktir. Semantik çalışmalar daha çok kavramsal düzeydeki araştırmalar oluşmaktadır. Ancak semantiğin önemli alanlarından biri olan kutsal kitapların mukayeseli incelenmesi yeterince çalışılmamıştır. Bunun sebebi ise bu tür çalışmaların ciddi bilgi birikimi ve uzmanlık gerektirmesidir. Ömer Özoğul'un *Üç Kutsal Kitapta Allah Anlayışı* adlı doktora çalışması (Ankara, 1971) bu alanda yapılmış ilk çalışmalardandır.

5.3.1.2. Biçembilim (Stylistic)

Yakın dönemlerde hem dilbilimsel hem de yazınsal eleştiriye bir araya getirerek bir metne objektif yaklaşmayı amaç edinen *biçembilim*, interdisipliner yeni bir alan olmaya başlamıştır. Tutaş bunu şöyle tanımlamaktadır: "Biçembilim, yazınsal metinlerin ayırt edici dil kullanımlarını ve yapılarını ortaya çıkararak metinlerin anlam ve değerini ortaya koyar. Kısacası biçembilim yazın türlerini okurken onları nasıl okuduğumuz ve onlardan nasıl etkilendiğimizle ilgilidir. Bu nedenle dil ve yazın arasında önemli bir köprü oluşturur. Okuyucunun yazınsal metinlerden içgüdüsel olarak algıladığını ve verdiği tepkileri destekler ve yaptığı yorumları güvenilir, güçlü dilbilimsel kanıtlara dayandırır."⁴⁰

Geleneksel dilbilim disiplinleriyle özellikle belağat disipliniyle ilişkili olmakla birlikte kendine özgü birtakım özellikleri olan yeni bir yöntemdir.

40 Nazan Tutaş, "Yazınsal Metinlerde Biçembilimsel İnceleme, *Literra Edebiyat Yazıları* 19 (2006), 169-171.

5.3.2. Hermenötik

Hermenötik Kitab-ı Mukaddes, edebî ve felsefî metinlerin anlaşılmasında başvurulan batı menşeli bir yorumlama yöntemi olmakla birlikte bunun Kur'ân'a uygulanabilirliği konusu akademik çevrelerce tartışılmaktadır. Bu alanla ilgili ülkemizde birçok akademik çalışma yapılmıştır. Bazıları şunlardır: *Hermenötik Tevil İlişkisi ve Tefsirdeki Yeri* (Mehmet Çiçek/Yüksek Lisans Tezi); *Felsefî Hermenötik ve Kur'ân'ın Felsefî Hermenötik Bağlamında Yorumlanması* (Fudayl Erkoç/Yüksek Lisans Tezi)

5.4. Mukayeseli Yöntem (Kutsal Kitapla)

Farklı yöntemler altında işlenecek bu başlığın, burada müstakil olarak ele alınmasının sebebi, dünya kamuoyu ve akademiyasını ciddi anlamda ilgilendiren dini çoğulculuk, diyalog gibi konular etrafındaki tartışmaların güncelliğini devam ettirmesidir. Vahiy geleneğiyle de ilintili bu konuların daha iyi anlaşılması, doğal olarak Kur'ân-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes arasında mukayeseli çalışmaları gerektirmektedir. Semantik, tarihsel vs. çeşitli disiplinlerin yardımıyla yapılacak mukayeseli çalışmalarla birçok konu araştırılabilir. Mesela, Kur'ân kıssalarının Tevrat'tan ve İncil'den alındığı iddialarının (Jafer Artory) tutarlı olup olmadığı bu yöntemle ortaya konulabilir. Bununla birlikte iki kitap arasında yapılacak mukayeseli bir çalışmayla kıssalar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar açıklanabilir. Kur'ân'da; Hudhud, Sebe Melikesi kıssaları ile Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'in Kâbe'yi inşası anlatıldığı halde, Kitâb-ı Mukaddes'te bunların anlatılmamasının hikmet ve gerekçelerinin neler olduğu izah edilebilir.

6. İnterdisipliner Yöntemin Tefsir Alanına Katkıları

İnterdisipliner, tefsir araştırmalarına birçok alanda katkı yapacak mahiyette bir yöntemdir. Bunlardan biri, Kur'ân'ın evrensel mesajını daha güncel ve anlaşılır bir dille günümüz insanına sunacak olmasıdır. Seküler bir yapıya doğru kayan toplum yeni kavramlarla tanışmakta, geleneksel din diline gittikçe yabancılaşmaktadır. Kuşaklararası kültürel yabancılaşmanın sebep olduğu dil farklılığı, dini terminolojinin kendine özgü kavramlarla şekillenen dini araştırmaların anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. İnterdisipliner nitelikli araştırmalar ise farklı alanlarla din diline ait kavramlar arasında mukayese imkânı sağlayarak modern bir üslubun oluşmasına katkıda bulunabilir. Bu da Kur'ân merkezli araştırmaların sonuçlarının günümüz insanına daha anlaşılır ve modern bir dille ulaşmasını sağlayacaktır. Örneğin; günümüz

insanı, *empati* kavramına aşına olmasına rağmen bu kavramla ilişkili Kur'ânî kavramlardan isâr, infâk vs. kelimelere oldukça yabancıdır.

İnterdisipliner yöntemin faydalardan biri de çeşitli disiplinlerde uzman kişilerin elde ettikleri verilerin bütünleştirilerek tefsir alanında zengin bir bilgi birikimine imkân sağlamasıdır. Konu çeşitliliği açısından oldukça zengin olan Kur'ân-ı Kerim, günümüz modern disiplinlerin ilgi alanına giren birçok konuyu ihtiva etmektedir. Bu da özellikle bir kısır döngü içerisine giren akademik tefsir araştırmalarda alternatifler sunmaktadır.

İnanç, ahlak, hukuk vs. sosyal disiplinlerin yanında fen disiplinleriyle ilgili konuları ihtiva eden Kur'ân-ı Kerim'in; psikiyatrist, doktor, sosyolog, antropolog, tarihçi, eğitim bilimci vs. farklı uzmanlık alanlarını temsil eden birey ya da grupların bakış açısıyla yorumlanması tefsir alanında yorum zenginliğini beraberinde getirecektir.

İnterdisipliner yöntemin en önemli katkılarından biri de tefsir araştırmalarını sistematize edebilme istidadında olmasıdır. Günümüz tefsir araştırmalarında farklı disiplinlere ait bilgiler yer almakta ancak o disiplinlere ait yöntem ve araçlar genellikle ihmal edilmektedir. Bu da beraberinde metodolojik bir düzensizliğe sebep olmaktadır. Bunun çözümü için ilgili disiplinlerin kurallarının dikkate alınarak daha özel ve teknik araştırmaların yapılması gerekmektedir. Mesela tefsirle ilişkili disiplinlerden birine ait kavram ya da konular hakkındaki araştırmalar, bu disiplinle ilgili ciddi bir bilgi bankasının oluşmasına neden olacaktır. Böylece önceki araştırmaların imkânlarından istifade edilerek sonraki çalışmaların bilgi ve medolojik açıdan daha nitelikli olması sağlanabilir.

Sonuç

1. Bilim ve teknoloji alanlarındaki baş döndürücü gelişmeler, hayatın her alanında birçok değişimi de beraberinde getirmektedir. Bu da çeşitli ilmi disiplin ve araştırma yöntemlerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Günümüzde geleneksel yöntemlerden farklı olarak interdisipliner yaklaşımla yapılan araştırmalarda daha isabetli sonuçlar elde edilmektedir. En önemlisi de bireylerin tek bir alan yerine çok disiplinli alanlarda eğitim alma fırsatını oluşturarak nitelikli insanların yetişmesini sağlamaktadır.

2. İslam dininin temel kaynağı Kur'ân-ı Kerim'in günümüz insanının ihtiyaçlarının dikkate alınarak modern yöntemlerle yorumlanması, tercihten öte bir zaruret halini almıştır. Farklı disiplinlerin yöntem ve yaklaşımlarıyla

desteklenen araştırmalar, tefsirle alakalı güncel birçok problemi çözebilecek niteliktedir. Bunun yanında Kur'ân'ın evrensel mesajını daha güncel ve çağdaş bir üslupla günümüz insanına ulaştırabilecektir.

3. İnterdisipliner yöntem, belirli konu alanları ve yöntemlerle daraltılmış akademik tefsir araştırmalarının, diğer disiplinlerle ilişkilendirilerek yeni araştırma alanlarının keşfine kaynaklık edebilecektir. Böylece tefsir konularının ilahiyat dışındaki ilmi platformlarda farklı açılardan tartışılması sağlanacaktır.

4. İnterdisipliner yöntemle psikoloji, sosyoloji, edebiyat, tarih, tıp vs. disiplinlerin yöntem ve verilerinin kullanılarak tefsir öğretiminin bilimsel temeller üzerinde yeniden yapılandırılması faydalı olacaktır.

5. İlahiyat fakültelerinde disiplinlerarası araştırmaların istenilen düzeye gelmesi için lisans, yüksek lisans ve doktora süreçlerinin bu sisteme uygun olarak yeniden programlanması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle bu yöntemin başarılı olması, öncelikle disiplinlerarası ilişkilerin doğru tespit edilerek uygun planlamaların yapılmasıyla mümkündür. Tefsirle ilişkili disiplinler eğitim-öğretim sürecine dahil edilerek programlamanın buna uyumlu hale getirilmesi gerekmektedir. Böylece interdisipliner araştırmaların, bireysellikten kurumsal niteliğe dönüşümü sağlanabilecektir.

6. Nitelikli interdisipliner tefsir araştırmaların ortaya çıkması öncelikle bu alanda yetkin araştırmacıların varlığına bağlıdır. Bilgi, tecrübe, kabiliyet vs. özelliklerin yanında araştırmacılar da yabancı dile hâkimiyet gerekmektedir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Fâtiha Süresi ve Amme Cüzü Tefsiri*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: 2012.
- Alvargonzalez, David. "Multidisciplinarity, Interdisciplinarity, Transdisciplinarity and the Sciences." *International Studies in the Philosophy of Science* 3 (2011): 387-403.
- Aybek, Birsel. "Disiplinlerarası (Bütünleştirilmiş) Öğretim Yaklaşımı." *Eğitim Araştırmaları Dergisi* 3, (2001): 1-7.
- Aydın, Güliz ve Balım, Ali Günay. "Yapılandırmacı Yaklaşıma Göre Modelendirilmiş Disiplinler Arası Uygulama: Enerji Konularının Öğretimi." *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 38, (2005): 145-166.

- Aydın, Hayati. "Kur'ân Yorumunun Problemleri." ed. Ömer Kara. *Tefsir Eğitimi ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler Kitapçığı*, (2015): 117-122.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "İnterdisipliner Etkileşim Çerçevesinde Siyer Yazıcılığı: Sosyal Yapı ya da Değer Bağlamının Önceliği Sorunu." *Türkiye'de Sîret Yazıcılığı, Sîret Sempozyumu*, (2010).
- Burns, Rebecca Crawford. *Dissolving the Boundaries: Planning for Curriculum Integration in Middle and Secondary Schools*. Washington: Appalachia Educational Laboratory, 1995.
- Dönmez, Ali. "Denetim Odağı: Temel Araştırma Alanları." *Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 18/2 (1986): 259-280.
- Smaragda, Chrysostomou. "Interdisciplinary Approaches in the New Curriculum in Greece: a Focus on Music Education." *Arts Education Policy Review* 105, (2004): 23-29.
- Ellis, R. J.. *Why We Cannot Do Without İnterdisciplinarity*, ed. Balasubramanyam Chandramohan Newyork: Routledge, 2009.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. sdl. Komisyon, İstanbul: Azim Dağıtım, ty.
- Jacobs, Heidi Hayes. *The Growing Need For İnterdisciplinary Curriculum Content*. U.S. Department of Education, 1989.
- Kanatlı, Faik ve Çekici, Yunus Emre. "Nermi Uygur Penceresinden Okuma Sorunsalına Felsefi Bir Yaklaşım." *XI. Uluslararası Dil, Yazın, Deyişibilim Sempozyumu*, (2011).
- Klein, Julie Thompson and William H. Newell. *Advancing Interdisciplinary Studies*. ed. William H. Newell, New York: College Entrance Examination Board, 1998.
- Kockelmans, Joseph J.. *Why İnterdisciplinarity, İnterdisciplinarity and Higher Education*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1979.
- Lake, Kathy. *Integrated Curriculum*. Portland: Northwest Regional Educational Laboratory, 1994.
- Mertoğlu, M. Suat. "Kur'ân'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantâvî Cevherî Örneği." *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30, (2011)
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *et-Tefsîrü'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

- Reşîd, Rızâ. *Tefsirü'l-Menâr*. Kâhire: Münşiu'l-Menâr, 1947.
- Rotter, J.B.. *Generalized Expectancies For Internal Versus External Control Of Reinforcement*. Psychological Monographs, 1966.
- Rowland, Stephen. "Interdisciplinarity As Site of Contestation." *British Education Research Association*, (2002).
- Şahbaz, Namık Kemal ve Çekici, Yunus Emre. "Disiplinler Arası Bir Disiplin Olarak Türkçe Eğitimi." *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 3, (2012).
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi. Beyrut: 2002.
- Tutaş, Nazan. "Yazınsal Metinlerde Biçembilimsel İnceleme." *Literra Edebiyat Yazıları* 19, (2006).
- Ulağlı, Serhat. *İmgebilim Öteki'nin Bilimine Giriş*. Ankara: Sinemis Yayınları, 2006.
- Ulusoy, Gündüz. *Disiplinler Arası Araştırma ve Eğitim*. ed. Coşkun Can Aktan. İzmir: Yaşar Üniversitesi, 2007.
- Yalçın, P. ve Yıldırım, H.. "Disiplinlerarası Öğretim Üzerine Bir Uygulama." *Çanakkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17, (1998).
- Yarımca, Özden. "Disiplinler Arası Yaklaşım Dayalı Bir Durum Çalışması." *Celalabat Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 25, (2011).
- Yıldırım, Ali. "Disiplinlerarası Öğretim Kavramı ve Programlar Açısından Doğurduğu Sonuçlar." *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12, (1996).
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Beyrut: Şirketu Dâru'l-Erkam, trs.
- <http://ozemre.com/modernist-akim-içinde-kurân-tefsirleri> 15.05.2016.

سمات المنهج النقدي عند المحدثين

محمد علي قاسم العمري*

Geliş Tarihi: 13.09.2017, Kabul Tarihi: 30.11.2017

المخلص

يتناول هذا البحث منهج المحدثين في مجال توثيق نصوص الحديث النبوي، من حيث بيان قواعده، وما تمتع به من سمات عامة، وكشف عن أهم مقومات ذلك المنهج، وما وضعه المحدثون من ضوابط، كالعناية بالبعد الزمني والمكاني للنص وأسباب الورد، وسياقه اللغوي، وربط كل ذلك بمقاصد الشريعة، فكشفت بذلك عن رؤية واضحة، واحتياط منهجي غاية في الإحكام، وأبان بأن المحدثين هم الأسبق من ديكارت بالعمل بفكرة الشك المنهجي بثلاثة عشر قرناً من الزمن مع حرص واضح على العمل بقواعد وأخلاقيات المنهج العلمي في البحث، ومرونة واضحة في تطبيق بعض قواعد المحدثين وفق طبيعة الموضوع وأهميته.

الكلمات المفتاحية: سمات، قواعد، مقومات، المنهج، النقد الحديثي.

Hadisçiler Nezdinde Tenkid Yöntemin Özellikleri

Öz

Bu makale, hadisçilerin hadis metinlerini tesbit etme konusunda uyguladıkları yöntemlerinden bahsetmektedir. Makale, bu yöntemin kurallarını, istifade ettiği işaretleri açıklamakta, önemli unsurlarını ve -nass açısından zamansal-mekansal uzaklıktan, esbâb-ı vürudtan ve dil bağlamından istifade etme ile bütün bunların mekasıd-ı şer'iyye ile bağlantısını kurma gibi- muhaddislerin vaz' ettikleri kuralları ortaya çıkartmaktadır. Bu yöntem sayesinde açık bir bakışaçısı, mükemmellikte son nokta olan ihtiyat yöntemi ortaya çıkmıştır. Ayrıca hadisçilerin, Descartes'tan

* Prof. Dr., Yermuk Üniversitesi Şeriat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (alomari_m@yu.edu.jo).

on üç yüzyıl önce sistematik şüphecilik fikri ile davrandıkları, araştırmalarında ilmî yöntemin ahlak ve kurallarını uygulama konusundaki açık hırsları ve konunun yapısı ve önemine göre bazı kuralları uygulamadaki açık yumuşaklıkları anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Özellikler, kurallar, unsurlar, yöntem, hadis tenkidi.

Critical Approach Characteristics of Hadith Scholars

Abstract

This study deals with the transmitters methodology in documentation of AL-Hadeeth AL-Nabawi showing its rules and general features. In addition, it clarifies the most important basics of this methodology and what the transmitters set of principles as considering the place and time side and the seasonal and linguistic context connecting to Shariah Law. Thus, it reveals a clear vision and a very accurate methodological subject. More, this study reveals that the transmitters are the first before Desecrates in working in methodological doubt thirteen years ago but with obvious daring in applying the principles and moralities of the scientific methodology of research and obvious flexibility in applying some rules of the transmitters in terms of the nature of the subject and its importance.

Keywords: The Characteristics, Rules, Elements, Methodology, Hadith criticism.

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وبعد فإن من البدهي أن نقول: بأن عملية النقد هي عملية عقلية تمثل نمطاً من أنماط التفكير الذهني، وهي عملية تتناول بالبحث وتقليب وجهات النظر في الأساليب التي تمّ اعتمادها من قبل علماء الحديث ونقاده، بهدف الحفاظ على السنّة النبوية، ومن حيثيات متعددة، تبدأ بأبسط قواعد النظر، وصولاً إلى أمور تعدّ غاية في التعقيد، صيرت هذه العمليات النقدية علماً قائماً بذاته، له أصوله وفروعه ومؤلفاته، حتى صار بالإمكان الاستعانة به كلاً أو جزءاً، وتوظيفه في مجال توثيق العلوم النقلية الأخرى، كعلوم اللغة، والقراءات القرآنية، والسيرة والتاريخ وغيرها، وإن بشيء من المرونة نظراً للفارق الواضح بين هذه العلوم ومنقولاتها وبين الحديث الشريف، باعتباره نصوصاً شرعية يحتاج الباحث فيها إلى كل ما من شأنه أن يورث القناعة التامة بسلامة نسبة النصّ إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، فكان التطبيق لقواعد النظر هذه على درجة من الإحكام بهدف التسديد والمقاربة ما أمكن.

ولعلّ بدايات الحفاظ على السنّة تمثلت بالحفظ بالصدور والعمل بها، وكان العرب في بدايات

أمرهم أهل لذلك، ولا اعتبارات كثيرة معروفة أهمها قناعتهم بأهمية السنّة، فضلاً عن أمور أخرى كتفتيش الأميّة، وعدم القدرة على الكتابة لعدم توفر أدواتها، مع توفر الأهلية للحفظ. ثم ما لبث أن تطور الأمر، فرأينا مزيداً من العناية من ظاهر صنيع بعض الصحابة واحتياطهم في رواية الحديث وقبوله، حتى من بعضهم بعضاً، وفي وقت كانوا فيه أحرص الناس على السنّة، فكانوا بين طالب لشاهد، أو يمين، أو عرض للحديث على القرآن الكريم، أو راحل للتأكد من سلامة ما سيروى، بعد أن غابت بعض ألفاظ الحديث أو تردد فيها، أو للتثبت ممّا وقع على سمعه مما غاب عنه.¹

هذا في زمن الصفاء وسلامة الصدور، أمّا وقد اختلطت الأمور بعد، وخاصة بعد الفتنة، فبات الإرسال محل شك، والتدليس كذلك، وربما كان للمذموم منهما ما يحمل عليه، فضلاً عن المعاضيل وغيرها، فاحتاج الناس إلى الأساسيد كبدائيات للضبط، كما قال ابن سيرين: «لم يكونوا يسألون عن الأستاذ، فلما وقعت الفتنة، قالوا: سمّوا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنّة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم».²

والإسناد ما كان، ولم يكن في يوم من الأيام هدفاً بذاته، والحاجة له إنّما هي لاحتياجات أخرى، يسعى المحققون من المحدثين إلى إعمالها باعتبارها أهمّ مجالات النظر، كعدالة الرواة، وضبطهم التي تعدّ من أقوى الدلائل على مدى ما يتمتع به الرواة للحديث، إذ ليس كل من يروى الحديث مؤهلاً لذلك، وهذا ما يفسر لنا كثرة المؤلفات في علم الرجال، وتخصيص الكذابين والوضاعين بمؤلفات خاصة، وشواهد ممّا اختلقوه أو صنعوه.

ثمّ لا ننسى أنّ من أهمّ عمليات الاحتياط في صون السنّة هي التدوين بأبسط إشكاله، وصولاً إلى أكثر عمليات التدوين تطوراً، وعلى أسس غاية في الوضوح والمنهجية، وخاصة بالنظر إلى طرق التصنيف التي وصل إليها المحدثون في العصر الذهبي للتدوين وما تلاه في القرن الرابع الهجري، ولا شك إنّ عمليات التدوين هذه قد رافقها نظر وتدقيق من حيث تبويب الأحاديث وتصنيفها، واختيار ما تمّ اختياره بناء على أهلية الرواة، والسلامة من الشذوذ والعلة، بل من

1 انظر: البخاري (محمد بن إسماعيل)، صحيح البخاري، ت: مصطفى البغا، دار ابن كثير، د. ط، كتاب العلم، باب الخروج في طلب العلم، ج1/173، وابن حبان (محمد بن حبان)، المجروحون، ت: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، د. ط، ج36/1، 37. والذهبي (محمد بن أحمد)، تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1/2، 10.

2 انظر: ابن حنبل (أحمد بن محمد)، العلل ومعرفة الرجال برواية ابنه عبد الله، ت: وصي الله محمد عباس، دار الخاني، الرياض، ط(2)، 1422هـ، ج1/14، والعقيلي (محمد بن عمرو)، الضعفاء الكبير، ت: عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(1)، 1404هـ، ج1/10.

خلال مواصفات خاصة تمثل أعلى درجات القبول، لا مجرد توافر تلك الشروط في الظاهر، إضافة إلى أنّ هناك تذوقاً خاصاً طبع تلك المصنفات، بحيث كانت تلك المصنفات قد اعتنت بموضوعات خاصة من الأحاديث دون سواها، كأبواب ضمن كتاب موسوعي، أو العناية بباب محدد دون سواه، نظراً لأهميته في حينه كذلك، حتى جاء العصر الذي ارتضت فيه أمة الإسلام مدونات الحديث، واطمأنت إليها وبما جاء فيها، بعد جهد وعناء، فكانت الكتب الستة وغيرها، وهكذا توالى المصنفات وعمليات النقد، وبقيت كذلك إلى الوقت الذي لم يعد فيه الإسناد هو الركيزة الأولى في الرواية، أي بعد الانتهاء بشكل عام من التصنيف، وبالإمكان تقدير ذلك في القرن الرابع الهجري وما تلاه.

على أنّ من المفيد التأكيد على أنّ عمليات النقد لم تنته عند القرن الثالث بكل أبعادها، إذ أنّ عمليات نقد الرواة والمرويات كانت في تلك الفترة بأدق صورها، ولم يكن بمقدور اللاحقين الإضافة عليها، وإمّا كانت عمليات النقد تتمثل بإضافات نقدية هي أشبه بالحاجة الخاصة للمصنف - الكتاب - بحكم طبيعة وظيفته، وذلك حين ظهرت المستدرجات، والمستخرجات، وكتب الزوائد، والفهرسة، وما تلاها إلى ما شاء الله تعالى.

أهمية الدراسة:

وتتبع أهمية الدراسة من حيث كونها تتناول الحديث عن العملية النقدية، من حيث منهجيتها ومقدراتها، وما يمكن أن توصف به من سمات عامة، بغية توضيح الصورة النقدية بكل أبعادها عند علماء النقد الحديثي، وبيان مدى سلامة المنهج من جهة، وما ترتب عليه من جهود تمثلت في خدمة السنّة المطهرة من جهة أخرى. والبحث جمع وتوضيح لكثير من لطائف المنهج عند المحدثين لا أحسب أنّ كتابة قد جمعت هذه المفردات الواردة فيه على النحو المذكور، على كثرة الكتابات في المنهج، ويبقى الفضل فيما كتبت للسابقين فيما دونوه.

وقد ارتأيت أن تكون الدراسة على النحو التالي:

المبحث الأول: سمات المنهج النقدي في بيان أهلية الرواة، وتتمثل فيما يلي:

المطلب الأول: شمولية البحث.

المطلب الثاني: الأمانة والنزاهة والدقة في البحث والحكم.

المطلب الثالث: الجرأة في قول الحق.

- المطلب الرابع:** الأدب الجم، مع الاجمال في التعديل، والتفصيل في التحريح.
- المطلب الخامس:** الواقعية والموضوعية في الحكم على الرواة.
- المطلب السادس:** العناية بالبعد الأخلاقي في نقد الرواة.
- المبحث الثاني:** سمات المنهج النقدي في بيان سلامة المروي، وتمثل فيما يلي:
- المطلب الأول:** العناية بالبعد الإحصائي للمرويات.
- المطلب الثاني:** العناية بالبعد التاريخي، والزماني لنقد المرويات.
- المطلب الثالث:** العناية بالسبر والمقارنة.
- المطلب الرابع:** التأكيد على أهمية الثوابت كموازنين نقدية.
- المطلب الخامس:** العناية بالسياق في المجال النقدي.
- المبحث الثالث:** سمات المنهج النقدي من حيث المنطلق والغاية، وتمثل فيما يلي:
- المطلب الأول:** الانطلاق من سمو الهدف.
- المطلب الثاني:** الانطلاق من فكرة الاحتياط والشك المنهجي.
- المطلب الثالث:** المرونة في تطبيق قواعد النقد.
- المطلب الرابع:** انسجام المدارس الحديثة.
- الخاتمة والنتائج.**

المبحث الأول

سمات المنهج النقدي في بيان أهلية الرواة

إنّ من الواضح أنّ ميادين النقد في الحديث تتمثل عموماً في مجالين: الأول، وميدانه نقلة الأخبار، وهم الرواة الذين تحمّلوا عبء هذه المسؤولية، بمعزل عن غايات كل وأهدافه، والثاني، وميدانه الأخبار ذاتها، ونعني بها الأحاديث المرفوعة والموقوفة، وما اختلف في رفعه ووقفه منها، باعتبارها نصوصاً شرعية مثلت المورد الأهمّ في بيان رؤية الإسلام وأحكامه في شؤون الحياة المختلفة بعد القرآن الكريم، وما كان هذا شأنه فهو جدير بالدرس إثباتاً أو نفيًا، وفهماً وبحثاً عن مقاصد الشريعة وغاياتها، ولا سبيل إلى التحقق من كل هذا وذلك إلا بمعرفة علم الرجال، وفيما يخص سمات المنهج النقدي المتعلق بالرواة فإنّ بالإمكان الإشارة إلى جملة سمات، أرى على أنّها

بمجموعها تشكل رؤية واضحة لمنهج علماء المرح والتعديل في تناولهم لقضايا الرواة. ومن الواضح أنّ مثل هذه التجربة العميقة إنّما تشكلت من نتاج مداومة الطلب، وكثرة المجالسة والمذاكرة للحديث، مع نباهة وفضيلة وحسن نظر، وقد جمعها الحافظ الذهبي بقوله: «ولا سبيل إلى أن يصير العارف الذي يركي نقله الأخبار ويجرحهم جهبذاً إلا بإدمان الطلب، والفحص والتحري، وكثرة المذاكرة والشهرة والتيقظ، والفهم مع التقوى والدين المتين، والإنصاف، والتردد إلى مجالس العلماء»³.

إنّ الصلاح والتقوى، وحسن النية، والعمل على حفظ السنّة تمثل رأس مال الناقد ومنطلقاته، مع بصيرة بلغة العرب واستعمالاتها بلاغة وبياناً، مع ما يلزم من إدراك كاف بمقاصد الدين، وقواعد الإسلام فقهاً وأصولاً، وأثني بقول الحافظ ابن رجب: «حذاق النقاد الحفاظ لكثرة ممارستهم للحديث، ومعرفتهم بالرجال، وأحاديث كل واحد منهم، لهم فهم خاص يعرفون به أنّ هذا الحديث يشبه حديث فلان، ولا يشبه حديث فلان؛ فيعللون الأحاديث بذلك، وهذا ما لا يعبر عنه بعبارة تحصره، وإنّما يرجع فيه أهله إلى مجرد الفهم والمعرفة التي حظوا بها دون سائر أهل العلم»⁴. وللائمة أقوال كثيرة في هذا الشأن يصعب حصرها، اكتفيت بما ذكرته للمعرفة به.

المطلب الأول: شموليّة البحث في جوانب النقد

بذل المحدثون جهوداً كبيرة تناولت مقدرات الراوي، ومكوناته الفكرية، وبيئته العلمية، على نحو شملت جوانب المعرفة المكونة لقدراته الحديثية، ومن أهمّ القضايا التي تناولها النقاد في هذا الشأن، سنة الولادة، والطلب والشيوخ والتلاميذ، مع التأكيد عن مدى الصلة بين كل إثباتاً للسمع، أو نفيه، والأخذ بكل التدابير الكفيلة ببيان ذلك، ورحلات الراوي، ولقاءاته بالتلاميذ والشيوخ خاصة الكبار منهم، ودرجة وثاقته بين زملائه في شيخ معين أو أكثر، ومدى ملازمته لكل منهم، ومدى موافقته للآخرين في رواية الحديث، وهل هو ممن يكثر من الغلط أو الوهم والنسيان، أم أنّ كل ذلك كان يأتي لماماً، ممّا لا ينفك عنه البشر، وما هي مفاريدته إن وجدت، وهل كانت غرائبه ممّا يدل على نكارة حديثه، أم أنّ بعضها مظنة ذلك، أم كان ممن يتحمل تفرد له أهليته...

3 الذهبي، تذكر الحفاظ، ج 1/4.

4 ابن رجب (عبد الرحمن بن أحمد)، شرح علل الترمذي، ت: د. همام سعيد، مكتبة المنار، عمّان، ط (1)، 1407م، ج 2/ص 861.

ولم يغيب البعد المتعلق بالصلاح والتقوى، وما يترتب على ذلك، وهو الصدق باعتباره المقصود من شرط العدالة، باعتبارها الحامل على «ملازمة التقوى» ومجانبة المفسقات وخوارم المروءة، وما يرافق ذلك من أبعاد نفسية وجبليّة كالعسر في الرواية، وأخذ الأجرة على التحديث، ومن هو المُقَلِّد في ذلك ومن المكثّر، ومن يحرص على التحديث طمعاً ورغبة فيما عند الله تعالى، ومن يرى أنّ مثل هذا العلم لا يُعطى إلا لأهله دون سواهم، ومن يحرص على التدليس، وما باعته على ذلك، وفي أيّ الدرجات هو، إذ قد يكون ممن ينبغي أن يُتقى حديثه... كما لم يغيب البعد الصحي عن هذا الموضوع، من حيث أنّ لكمال الصحة المتعلقة بالحفظ وطرائقه أثراً بيّناً في مدى صحة المرويات وسلامتها، فللمختلط أحكامه كما لا يخفى على أهل الصنعة، ولمن أصيب بالعمى كذلك، وكذا حال من ينسى ولم يضبط، إن كان معتمده في الرواية على كتابه.

وهذا كله بالطبع في حقّ من يمكن معاشتهم، والوقوف على حقيقة أمرهم من خلال الاطلاع المباشر، والمعاينة للحال، وأمّا من لم يكن أمره كذلك، فإنّ بالإمكان أن يضاف إلى كل التجارب السابقة النظر في مروياته، لأنها أشبه ما تكون بالمرآة التي من خلالها يمكن رصد سيرة الراوي في ميدان روايته، والكشف من مقدرته التي جبل عليها، حفظاً وسعة، وتخصّصاً، ومكنة زماناً ومكاناً، وشيوخاً، وموطناً، ومشاركة، وتفرداً إلى آخره ممّا يمكن ذكره في هذا السياق، وعلى نحو لا نعتقد أنّ صاحب علم، أو ناقل علم على الأصح، - إن لم يكن عالماً- قد حظي بهذه الدرجة من العناية والاهتمام كما هو الحال في رواة الحديث قديماً ولا حديثاً، الأمر الذي يؤكد مدى سعة أفق المحدثين، ومدى إدراكهم للكثير من المسائل التي لها كبير الأثر في التشعّث والتكوين، وصياغة الفكر، ممّا يعد في أزماننا من أهم قضايا البحث والنظر في علم النفس الاجتماعي على وجه العموم، وعلى الخصوص في حقّ الذين تربطهم منظومة فكرية، أو تعليمية، أو وظيفية.

وفي هذا السياق بمقدوري أن أضيف أيضاً تلك المؤثرات الأخرى التي تركت أثراً على أهلية الراوي، كالوظيفة التي استنفذت وقت الراوي، وحالت دون وصفه بتمام الضبط، أو مطلق الضبط، أو ربما تركت أثراً على عدالته، فقد ساء حفظ شريك القاضي بعدما ولي القضاء، وهو من هو، ومثله حفص بن غياث، وابن أبي ليلى، وابن شبرمة، وهؤلاء من كبار الأئمة⁵ وكذا من اشتغل بالفقه، وهم عدد كبير، ومن اشتغل بسواها من العلوم فشغلته عن الحديث بسواه. ولما

5 الذهبي (محمد بن أحمد)، ميزان الاعتدال، بطبعة الحلبي، ج ١/٥٦٧، ج ٢، ٣٣١، ٢٧٠، وابن حجر (أحمد بن علي)، التقریب، ت: محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، د. ط، ص ٤٩٣.

سئل أبو داود عن قيس بن الربيع، قال: سمعت أحمد بن حنبل قال: ولي قيس بن الربيع فلم يحمده، وذكر أن وكيعاً كان لا يروى عن هشيم بن بشير الواسطي، لأنه يخالط السلطان، كما كان الجراح بن مليح على بيت المال، فإذا روى عنه ابنه وكيع قال: «ثنا أبي وسفيان، ثنا أبي وإسرائيل»، وما أقل ما أفردته، فضلاً أن بعضهم قد وصفه بسوء الخلق كقتيبة بن سعيد⁶ وفي هذا بعد آخر يتعلق بالجانب السلوكي والأخلاقي للرواة.

المطلب الثاني: الأمانة والنزاهة، والدقة في الحكم على الرواة

لا شك أن منطلق النقاد في تتبعهم لرواة الحديث هو النصح لدين الله تعالى، وخاصة لسنة رسوله، وما كان هذا شأنه فلا بد أن يكون القائم عليه في أقصى درجات الحذر في تناوله لوصف الرواة، خوفاً من الوقوع في المحذور الشرعي، سواء تعلق ذلك بتعديل الرواة أو تجريدهم، ومن ثم فإن سبيل كل ذلك هو التتبع الدقيق لحياة الراوي، وخاصة تلك التي من شأنها تحديد أهليته للرواية منذ بدء النشأة إلى الوفاة، أو سنة انقطاعه عن الرواية...

ولعل في قول بعض الأئمة النقاد ما يشعر بخطورة الأمر، ويحمل على صدق اللهجة، وشدة التحري وصولاً إلى كلمة سيكون لها ما بعدها في حق من قيلت فيه. يقول الإمام البخاري: «وإني لأرجو أن ألقى الله تعالى، وليس يحاسبني أي اغتبت أحداً»⁷ قال هذا مع أن كتابه التاريخ الكبير مصنف لغايات البحث في الرواة وبيان أحوالهم، لكن القارئ له يدرك أنه كتاب له خصوصية في المنهج، بحيث كان البخاري -رحمه الله- غاية في الاحتياط في وصف الرواة فيه، واهتم كثيراً بالقضايا التي تشهد بلسان حالها ومقالها على وصف الراوي، بالنظر إلى ما ذكره من شواهد دالة على المراد، وقل كلامه في الرواة بشكل واضح، وكأنه يريد أن يوصل للقارئ وصفاً دقيقاً دون صراحة في القول، وإن صرح أحياناً، وإن كان لم يمنعه ذلك من الصراحة في القول أحياناً، ولكن بلغة غاية في السمو والرفعة. والذي يقارن هذا التاريخ بالجرح والتعديل لابن أبي حاتم يدرك الفرق الكبير بين الكتابين مع أن مادة الكتابين واحدة، بالنظر إلى التراجم التي لا تكاد تختلف في الكتابين.

6 الأجرى (أبو عبيد محمد بن علي بن عثمان)، السؤالات لأبي داود السجستاني، طبع المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، دار الرسالة، ط(1)، 1979م، ص118، 132-134.

7 الخطيب (أحمد بن علي)، تاريخ بغداد، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، د.ط، ج 2/13.

بينما نجد أنّ ابن أبي حاتم الرازي قد استطرد في ذكر من روى عنهم، ومن روى عنه، ومن ضعفه من أئمة النقد بطريق التصريح لا التلميح، حيث قال: «محمد بن ثابت بن أسلم البناي ومن ذلك على سبيل التمثيل سعد بن طريف، فهو من التراجم المشتركة بين البخاري وابن أبي حاتم الرازي مع وجود الفارق بينهما في طريقة العرض والحكم على الرواة، حيث قال فيه البخاري: «الاسكاف الكوفي، عن الأصبع بن نباتة، ليس بالقوي عندهم، قال ابن معين: «ليس بشيء»⁸. وقال فيه ابن أبي حاتم: «سعد بن طريف الاسكاف الكوفي، روى عن شقيق ابن سلمة، وعمير بن مامون، وعكرمة، والأصبع بن نباتة، روى عنه إسرائيل، ومندل، ومصعب بن سلام، سمعت أبي يقول ذلك. حدثنا عبد الرحمن قال: قرئ على العباس بن محمد الدوري عن يحيى بن معين أنّه قال: «لا يجل لاحد أن يروى عن سعد بن طريف». حدثنا عبد الرحمن نا محمد بن إبراهيم قال: سمعت عمرو بن علي يقول: «سعد بن طريف الاسكاف كوفي ضعيف الحديث». سمعت أبي يقول: «سعد بن طريف منكر الحديث ضعيف الحديث متروك الحديث». حدثنا عبد الرحمن قال: سئل أبو زرعة عن سعد بن طريف، فقال: «كوفي لئب»⁹.

ومن الطبيعي أن يقول غير البخاري مثل ما قال، إذ الكل يصدر من مشكاة واحدة، حيث يقول الشافعي للمزني تلميذه المعروف وقد قال في حق بعضهم كذاب، قال: «أكس ألفاظك أحسنها، لا تقل كذاب، ولكن قل: «ليس بشيء»¹⁰.

أقول: هذا يشمل السمة العامة لنقاد الحديث، لكن الذي ينبغي ذكره أنّ من الأهمية بمكان وصف الراوي بما فيه، وحري بالكذاب أن يوصف بذلك، وسيئ الحفظ، وكثير الوهم وقليله بما يشعر بأهليته للرواية، بمعنى أنّ بعض النقاد إن وصف بأعلى درجات الأدب، وربما كلف اللغة غير مقاصدها تنزيهاً للسانه، فلا يعني أنّ وصف الرواة بما فيهم زلة لسان، كلا، ومن يتتبع مقاصد النقاد يدرك درجة الخرج عند هؤلاء، ولولا الضرورة ما قالوا الذي قالوه، ولما قيل لابن أبي حاتم، وهو يحدث بالخرج والتعديل في بغداد: «إنكم لتطعنون في حق أقوام لعلهم قد حطوا رحالهم في الجنة من مائتي سنة، فما زال الرجل يكررها وهو يبكي ويستعيد الحكاية»¹¹.

8 المصدر نفسه، ج ٤، ٥٩.

9 المصدر نفسه، ج ٤، ٨٧.

10 السخاوي (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن)، الإعلان بالتبويخ لمن ذمّ التاريخ، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، ١٩٧٩م، ص ٦٩.

11 الذهبي، تذكرة الحفاظ، ٨٣١/٣.

وأما الدقة في البحث والحكم، فهو أثر لتلك الأمانة، إذ الحكم على الراوي فرع التصور له، وهذا لا يكون بدون معرفة تامة أو أقرب ما تكون، ومن الشواهد الكثيرة الدالة على ذلك، جرح وكيع بن الجراح لأبيه، وهو ضمناً، وجرح علي بن المديني لابنه كذلك، وبلغه صريحة حين قال: «إنه الدين، إنه ضعيف» وأبي داود حين جرح ابنه عبد الله، وزيد ابن أبي أنيسة حين جرح أخاه وقال: «لا تأخذوا عنه» وغير ذلك كثير.¹²

ومن أحكامهم الدالة على تلك الدقة، وهي أكثر من الحصر، قول ابن معين في ليث ابن أبي سليم: «عمامة شيوخه لا يعرفون»، إشارة إلى تضعيفه، وقوله في فراس المكتب: م «أنكرت من حديثه إلا حديث الاستبراء»، إشارة إلى توثيقه، وقول أبي داود في العوام بن حمزة: «وما نعرف له حديثاً منكرًا»، وقول بندار في محمد بن الحارث الحارثي: «ما في قلبي منه شيء، البلية من ابن البيلمي»¹³، وفي هذا إشارة إلى توثيقهما ولو في الجملة، ومن شواهدهم على نزاهة القول: قول أبي داود السجستاني في عمرو بن ثابت: «وهو المشؤم، ليس حديثه يشبه حديث الشيعة»، ثم قول: «إن أحاديثه مستقيمة»¹⁴ ناهيك عن دقة الوصف بما تقتضيه دلالة الصياغة أو الكلمة، بل والمصطلح المستخدم في بيان أهلية الرواة، كقولهم: «فلان منكر الحديث»، «وله مناكير»، «ويروى المناكير»، فهذه المصطلحات وإن أتت بياناً لحالة من حالات الضعف للراوي، إلا أنها متفاوتة إلى حد كبير فيما بينها، وكل منها في مرتبة من مراتب التجريح، ومثل هذا كثير.... كل هذا الذي ذكرته كان طابعة النزاهة والتجرد، خدمة لحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، والأمثلة أكثر من الحصر.

المطلب الثالث: الجرأة في القول، وبيان الرأي

لا شك أن للبيئة الفكرية أثر كبير في تشكيل القناعات، وترسيخ المفاهيم، وتوليد الدوافع الكفيلة بدمومة الثبات على الثوابت، وعدم القبول بالمهادنة وأوساط الحلول، وفي تقديري لم تبلغ مدرسة من المدارس الفكرية والمنهجية ما بلغته مدرسة المحدثين في هذا الشأن؛ وذلك لجملة اعتبارات، منها أن المحدثين أكثر الناس نظراً في حديث المصطفى - صلى الله عليه وسلم -،

12 السخاوي، الإعلان، ٦٩، مسلم بن الحجاج، مقدمة الصحيح، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط(١)، ج ٢/٢٧.

13 انظر الأقوال السابقة في الأجرى السؤالات، ٣/١٨٢، ١٦٠، ٢٦١، ٢٧٣.

14 ابن أبي حاتم، مقدمة الجرح والتعديل، ص ٦٥.

فاكتسبوا بذلك من نور النبوة ما لم يتيسر لغيرهم، من حيث البحث على الحق، والحرص على تدعيمه، والدفاع عنه، من خلال ما تجسد لهم من سيرة المصطفى عليه الصلاة والسلام في واقع الحياة، فكانوا بذلك أبعد الناس عن الشهرة، وأقل الناس طمعاً في الحياة، وأندر الناس حرصاً على الخلاف الذي من شأنه البحث عن الذات، فلم يزل هذا الحس بالقوة والاعتزاز بالسنة، واللواذ بها كركن شديد، ولم يزل المحدثون يورثون هذا الميراث جيلاً بعد جيل، فكانوا بذلك أكثر من غيرهم صلابة، من خلال تجربة هي أكثر عمقاً، قوامها التأسي برسول الله -صلى الله عليه وسلم-، حتى بات الناقد يشكل أمةً بحد ذاته، وهذا يصدق على كثيرين، لا حصر لهم في كل جيل...

إنني أتكلم عن نقاد الحديث وعلمائه، ممن مثلوا دعائم منهج البحث في الحديث ورواته، وليس عن أولئك الرواة المجهولين والعاثين ممن قلت درايتهم أو بضاعتهم في رواية الحديث، من المتروكين والوضاعين، ممن استعدى الآخرين على المحدثين، فهؤلاء وأمثالهم هم الذين كانوا ميدان البحث والنظر من قبل النقاد وأهل البصر منهم.

إنّ قوماً هذا هو شأنهم ما كانوا ليسكتوا عن بيان حق، نصرته للسنة، وما كانوا ليهادنوا أحداً على حساب سنة نبيهم، ولو كان من ذوي السلطان، وهذا ما حملهم على التحذير من كل ما من شأنه أن يكون سبيلاً إلى الطعن في الراوي من جهة عدالته خاصة، فلم يقبل البعض منهم حديث من يخالط السلطان، وإن علت مكانته، ولا من يقبل هديته، ولا من يأخذ الأجرة على التحديث، وغير ذلك مما يشعر بضعف العزيمة، ولين العريكة التي ربما أفضت إلى التشكيك في العدالة، والتردد في المصادقية.¹⁵

ثم إنّ هناك من أصحاب الهوى، والطامعين في الدنيا وشهواتها، والمارقين ما يدفع إلى ضرورة بيان حالهم، فضلاً عما قد يعتري الإنسان من لوازم الضعف البشرية من نسيان، وغفلة وما شابه ذلك. ومن الشواهد على ذلك ما أسلفت به سابقاً من كلام بعض الأئمة في الجراح بن مليح، وأضيف هنا أيضاً: تجريح زيد بن أنيسة لأخيه حين قال: «لا تأخذوا عن أخي المذكور كذاب»،¹⁶ وكم كان شعبة صريحاً في هذا لما قال: «لو حاييت أحداً حاييت هشام بن حسان، وكان قريبه، ولم يكن يحفظ».¹⁷

15 الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي، ج/١-٥٦٤-٥٧٢.

16 السخاوي، الإعلان بالتوبيخ، ص ٦٦.

17 المصدر نفسه، ص ٦٦.

وإنني هنا أتكلّم عن الجرأة التي باعثها الحق دون سواه، لأنّ الجرأة إن كان باعثها البحث عن الذات أو الوقعية في الآخرين، فهذه وإن وجدناها عند بعضهم، وخاصة عند المتأخرين من بعضهم فهي بحمد الله قليلة، ولم يعر العلماء أقوال هؤلاء كبير نظر، كما جرى للحافظين عفان بن مسلم، وأبي نعيم الفضل بن دكين، وهم من قدماء النقاد، وكذا الحال في حق الإمامين أبي شامة، ومحمد بن موسى بن سند، وهما من المتأخرين، فمن لوحظ أنّ الوقعية في أهل العلم كانت من همومه، أو من شواغل ذهنه، اعرض أهل العلم عن أقواله، وتجنّبوا تصانيفه، وكم من جلب لنفسه العنت والشقاء بسبب ذلك.¹⁸

المطلب الرابع: الأدب الجَمّ مع الإجمال في التعديل ، والتفصيل في الجرح

لعلّي قد أشرت إلى شواهد من ذلك فيما سبقت الإشارة إليه، لكن هذه المسألة إنّما ذكرتها في نقطة خاصة بما تأكّيداً على وجودها، وأنّها مثلت سمة بارزة في أقوال النقاد، وخاصة في مجال الجرح؛ خشية الوقوع في المحذور والمجازفة، والافتتات والعدوان دون أن يشعر، والاكتفاء بالقدر الدال على بيان الحال دون زيادة، والمعرفة بمقادير الرواة ومراتبهم.

المطلب الخامس: الواقعية والموضوعية في الحكم

والمقصود بذلك هو التأكيد على أنّ أحكام النقاد في الغالب إنّما تصدر من معايشة حقيقية لحال الرواة، وأنّ هذه الأحكام هي ثمرة تصور حقيقي، ولم يكن للهوى فيه أي مدخل، سواء أكان ذلك لصالح الراوي أم خلافه، إذ الموضوع في جملته محكوم بطاعة الله تعالى، والنصح لرسوله -صلى الله عليه وسلم-، ومن كان هذا همه فهو أحرص ما يكون على إصابة الحقّ فيما يقول، صحيح أنّ بعض النقاد قد وصف بالتحامل أحياناً، وهذا ممّا لا ينفك عنه البشر، إذ درجة القناعة، وطرق التعبير تختلف من ناقد لآخر، لكنّ جمهور النقاد يدركون هذا الملحظ ويدركون خطورته، وهم من أزال اللبس فيه، حين ذكروا تفریط البعض على بعض الرواة في جانب دون سواه، لاعتبارات غالباً ما ارتبطت بمخالفة المعتقد أو ما شابهه، فمن لم يره البعض محل نزاع، أمكن التوسط فيه.

فالموضوعية بأبعادها المختلفة، من حيث المنطلق، والمنهج كانت حاضرة تمام الحضور في أحكام النقاد، فلا هوى، ولا حكم بدون إدراك لواقع الراوي، ولا ذكر لجانب دون سواه كان

يلزم ذكره، فالتجرد كان سمة بارزة في النقد للرواة من خلال ذكر الشواهد اللازمة لذلك في حق كل راوٍ، والمتّمّن في كتب الجرح والتعديل يلحظ ذلك، ومن الكتب التي هي في ذاتها معالم كبيرة، لا مجرد شواهد على هذا كتاب ابن حبان المجروحين في الضعفاء والمتروكين، وكتاب ابن عدي المسمّى بالكامل في ضعفاء الرجال، وذكرت هنا المجروحين والضعفاء؛ لأنهم أحوج الناس إلى إنصافهم ممّا هو الحال عليه عند الثقات، وهذا لا يعني أنّ هناك ثمة محاباة لبعضهم، فحاشا وكلا، والتجاوز في الطعن في الراوي بهدف صون الدين هو أخف في تقديري من حيث الضرر من المحاباة في التوثيق، بالنظر إلى ما يترتب على ذلك من عبث في تقدير ما تصان به السنّة النبوية.

وقد ضرب لنا بعضهم من الأمثلة أروعها في ذلك، كما سلف عن ابن المديني، ووكيع، وأبي داود في حقّ أقرب الناس إليهم، وفعل هذا كثيرون، ومّن عرفناه فعل ذلك من المتأخرين تجريح الإمام الذهبي لابنه، ومثل ذلك كثير كثير¹⁹. يقول السخاوي فيما سبق طرحه قولاً عظيماً جامعاً ومعبراً: «فمن لم يأنس في نفسه القدرة على أداء هذا الواجب، بأن لم يجتمع فيه صفات العلم والتقوى والورع، وتجنب العصبية، ومعرفة أسباب الجرح والتركية، فالأولى به التنجي، وإخلاء المجال لأهله، إذ من تلك صفته لا يقبل منه الجرح ولا التركيبة»²⁰.

المطلب السادس: العناية بالبعد الأخلاقي

والحقّ أنّ هذا البعد هو أحد أبعاد موضوع العدالة، ومن الجدير بالذكر أنّ المحدثين قد راعوا أثر العدالة — الذي هو الصدق، باعتباره مقصد العدالة في مجال الرواية — أكثر من تشبّثهم بحدّ العدالة ذاتها، ولو كان الأخير هو مقصدهم لردوا أحاديث من اتهم ببدعة كالجوارح والقدرية والشيعية وسواهم؛ لأنّ هؤلاء في نظر المحدثين لم تكتمل عدالتهم على الوجه المطلوب، فكان من الأجدر ظاهراً ترك مروياتهم، لكن المتتبع لصنيع المحدثين يرى موضوعية القوم، وأنّ همهم المتمثل بصون السنّة أكبر من الطعن في الآخرين باسم السنّة، وخاصة في حقّ من تأكد القوم من ديانته، وصلاحه، الأمر الذي حمّله على الصدق في الرواية، فكان جديراً بالرضى والقبول.

19 السخاوي (شمس الدين محمّد بن عبد الرحمن)، فتح المغيب شرح ألفية الحديث، ت: عبد الرحمن الأعظمي، المطبعة السلفية، د.ط، ج ١/٦٦.

20 المصدر نفسه، ج ٣/٣١٦.

ومن اللافت للنظر أيضاً أنّ المحدثين لم يتناولوا تقسيم طبقات المحدثين بناء على درجة التدين، أو ما عبّروا عنه بالعدالة، وذلك لأنّ أعز ما يملكه الإنسان هي عدالته، والنيل من كل مقدرات الإنسان أهون عليه من النيل من كرامته، ولو أنهم قالوا فلان أعدل من فلان، وكان الاثنان عدلين، لكنّ احدهما أقوى في تدينه من الآخر، لكان في ذلك جرحاً، وفيه من خدش المشاعر ما فيه، فالذي كان يعينهم هو ذلك القدر من العدالة، ولو في حدوده الدنيا، بحيث يكفل ذلك التصديق بما يرويه، وهذا على خلاف الضبط، ممّا لا يجد الإنسان فيه أدنى حرج حين يقول: «فلان أضبط من فلان»، أو «أثبت منه»، وفي تقديري هذا بعد أخلاقي لا ينبغي إغفاله.

المبحث الثاني

سمات المنهج النقدي في بيان سلامة المروي

من المعروف أنّ المنهج النقدي عند المحدثين هو أهمّ وأوسع ممّا سبقت الإشارة إليه، ولعلّ بعض من قصر به تصوره للأمر يرى أنّ عامّة مظاهر النقد إنّما كانت موجّهة لرواة الحديث، بالنظر إلى كثرة المؤلفات التي عاجلت موضوع الرواة، ومتعلقات جرحهم وتعديلهم، فالناظر في كتب تاريخ الرجال عامّة، والجرح والتعديل خاصة، بل وما هو أكثر خصوصية ككتب المرسلين، والمختلطين، والمدلسين، وما شابه ذلك ربما خيل إليه في ظل تلك الكثرة أنّ هذا هو جلّ مظاهر النقد، ولم يبق سوى ذلك إلا القليل القليل...، وهذا ما حمل كثيرين على القول بأنّ جلّ النقد عند أهل الحديث إنّما كان موجّهاً للنقد الخارجي، أيّ ذلك المتعلق بالأسانيد ورواتها، بحيث لم يحظ نقد المتون ومتعلقاته بالنقد الكافي للحكم بصلاحية الرواية بشكل شمولي، يجعل الإنسان أكثر طمأنينة إلى ذلك الحكم، وهذا الزعم رده كثيرون، قديماً كالمعتزلة، وتابعهم المستشرقون، ولم يزل مثل هذا الزعم قائماً حتى من أقوام لا صلة لهم بعلم الحديث، ممّن يصفون أنفسهم بالعقلانيين أو الحدائين، أو الأكثر انفتاحاً، وأوسع أفقاً من أولئك الأصوليين الذي يقصدون النصوص، دون التفات إلى ما قد يكون فيها من وجوه الضعف...

والحقّ أنّ من جهل شيئاً عاده، ولو عرفوا حقيقة علماء الحديث من حيث تكوينهم الفكري، وطريق البحث المنهجي الذي سلكوه، لأدركوا أنّ زعماً من هذا القبيل لا يحسن ذكره، وهذا في حقّ من حسنت نيته من أولئك، أمّا صاحب الهوى الذي لا همّ له إلا الطعن، والوقوع

في أعراض الآخرين، فمثله لا يحسن الرد عليه ، ولكن يحسن في هذا المقام التنويه إلى أنّ نقد المتون هو الأسبق إلى الوجود تاريخاً، والنظر في الأسانيد إنّما دعت إليه الحاجة، بهدف صون المتون والتحقق منها، ومن يمعن النظر فيما أوجده العلماء من علوم المصطلح، يدرك أنّ نصف تلك العلوم قائمة على نقد المتون سواء أكان ذلك على سبيل الاستقلال، كما هو في مختلف الحديث، والناسخ والمنسوخ، وغريب الحديث، أو الاشتراك مع الأسانيد كما هو في الإدراج، أو القلب، أو الشذوذ، أو العلة.

المطلب الأول: العناية بالبعد الإحصائي في مجال الدرس الحديثي

واقصد بالدرس الحديثي أيّ البحث والنظر في مجالات درس الأسانيد والمتون، بل إنّ حاجة المتون إلى مثل هذا أحوج من الأسانيد إلى ذاتها. وأمّا الإحصاء فأعني به تلك العمليات الرياضية والحسابية التي عمد المحدثون إلى استخدامها، واعتماد لغة الأرقام فيها بهدف الوصول إلى المعرفة كما هي في واقع البحث عند المحدثين، وكان قوام المسألة جمع مرويات الراوي الواحد، أو جمع مرويات الحديث الواحد، بهدف الوصول إلى نتيجة علمية قد يكون لها آثارها الهامة في مجال العلم والمعرفة بالحديث، من حيث كونه دليلاً شرعياً في الأصل، وما هي درجة الوثاقة به، وهل يفيد علماً يقينياً أم مجرد علم ولو ظناً، وهل يمكن الاعتماد عليه في مجال دون مجال، أم أنّه يصلح للاحتجاج به في كل مسائل الدين عقيدة وشرعية؟!

وهنا لا بد من مزيد توضيح فأقول: إنّ جمع مرويات الراوي الواحد تسهم إلى حد كبير في تحديد درجة الوثاقة به، وبنوعية الأحاديث التي كانت محل اهتمامه، وما إذا كان قد تفرد ببعض الأحاديث دون سواه، ومدى عنايته بالرواية جملة وتفصيلاً، وما له من عدد أحاديث، ويصدق هذا على الصحابة الكرام وسواهم، وإن كان للصحابة الكرام مزيد تقدير باعتبارهم الجسور الممتدة بين النبي -صلى الله عليه وسلم- وبقية العالمين.

ومن الشواهد العملية على استخدام المحدثين للإحصاء في الحكم على الرواة بالوثاقة أو عدمها: الحوار والنقاش العلمي الذي دار بين يحيى بن معين وإسماعيل ابن عليّة حول درجة مروياته للحديث، حيث سأل إسماعيل ابن معين كيف حديثي؟ قال: قلت: أنت مستقيم الحديث، فقال إسماعيل: وكيف علمتم ذلك؟ قال: قلت له: عارضنا بما أحاديث الناس، فرأيناها

مستقيمة»²¹. وقد اعتمد هذا المنهج بكلّ وضوح ابن عدّي في كامله، وابن حبان في المحروحين له، وابن عدّي كما هو معروف ذكر بعضاً من تراجم كامله ثمّ وصفوا بالضعف لا للقناعة بضعفهم، وإنّما ذكرهم دفاعاً عنهم من خلال ما توصل إليه من قناعات مغايرة لقناعات غيره، كشمرة لجهد بحثي استقرائي جاد، وعلى سبيل المثال، فإنّه قال في ترجمة أشعث بن عبد الرحمن بن زبيد: «... له أحاديث، ولم أر في متون أحاديثه شيئاً منكراً، ولم أجد في حديثه كلاماً إلا عن النسائي، وعندني أنّ النسائي أفرط في أمره، فقد تبحرت حديثه مقدار ما له، فلم أر له حديثاً منكراً»²²، لكنّه لما ذكر إبراهيم بن البراء قال: «وإبراهيم هذا أحاديثه التي ذكرتها، والتي لم أذكرها كلها مناقير موضوعة، ومن اعتبر حديثه علم أنّه ضعيف جداً، وهو متروك الحديث»²³ بمعنى أنّه استدل على ضعف المذكور من خلال روايته، ومقارنتها بروايات الآخرين.

وابن حبان سلك المسلك ذاته في على الرواة من خلال سبر رواياتهم ومقارنتها بروايات غيره من الرواة الثقات، وعنده من هذا القبيل كثير، بل عامّة أحكامه مبنية على هذا الأساس، وسأكتفي بما ذكره في حكمه على ابن لهيعة، حيث قال: «قد سبرت أخبار ابن لهيعة من روايات المتقدمين والمتأخرين عنه، فرأيت التخليط في رواية المتأخرين عنه موجوداً، وما لا أصل من رواية المتقدمين كثيراً، فرجعت إلى الاعتبار فرأيته كان يدلّس عن أقوام ضعفي (ضعفاء) عن أقوام رأيهم ابن لهيعة ثقات، فالتزقت لتلك الموضوعات»²⁴.

ومّا يشهد على اهتمام المحدثين بهذه العمليّة الدقيقة: إحصاؤهم عدّة ما للراوي من أحاديث، إذ الإكثار من الرواية دليل نشاط، وحرص وعناية، خلافاً لمن لم يعرف بذلك بين أهل الشأن، كأن يروي الحديث أو الاثنين...، فلم يروي عنه بالتالي إلا الواحد أو الاثنان، فمثل هؤلاء لا يخرجون عن حدّ الجهالة سواء أكانت جهالة عين، أو جهالة حال، وخاصة حين لا نجد من العلماء المعروفين من ذكرهم بتوثيق أو نحوه، ومثل هؤلاء لا ينشط العلماء للاحتجاج بحديثهم أو الاستدلال به، ومن الأمثلة على ذلك: لما ذكر ابن حبان خصيب بن جحدر البصري قال

21 ابن معين (بجى بن معين)، التاريخ، ت: أحمد نور سيف، مركز البحث العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، ط(1)، 1979م، ج1/68.

22 ابن عدّي (عبد الله بن عدّي)، الكامل في الضعفاء، دار الفكر، بيروت، ط(3)، 1985م، ج1/279.

23 المصدر نفسه، ج1/263.

24 ابن حبان، المحروحين، ج2/12.

بعد أن ذكر موجب ضعفه: «كان عنده ثلاثة عشر حديثاً فقط»،²⁵ ثم لما ذكر الحسن بن عليّ الأزدي بين أهمية السبر لأحاديث الرواة قائلاً: «يروى عن مالك، وغيره من الثقات، ويضع عليهم...، وهذا شيخ لا يكاد يعرفه إلا أصحاب الحديث لحفائه، ولكنّي ذكرته لئلا يغتر بروايته من كتب الحديث، ولم يسبر أخباره».²⁶

ومن عُرف بالإحصاء من المحدثين أيضاً ابن عديّ، وهذا ظاهر لكلّ من يتمعن كتابه الكامل في الضعفاء، ومن شواهد ذلك قوله في ترجمة أشرس الزياتي: «وهذا لا أعرف له من الرواية إلا أقلّ من عشرة أحاديث»،²⁷ وهذا في كتابه كثير. كما يسهم الإحصاء وبشكل أكثر وضوحاً في تحديد الغريب من الحديث، والمشهور والمتواتر والعزيز، ولكل ذلك أهمية بالغة عند المحدثين، وبه يعرف الشذوذ والنكارة وباقي ما تبقى من مسائل العلل.

كما كشف هذا الحصر للمرويات أنّ هناك أحاديث كان عدد روايتها قد وصل إلى الثلاثة فأكثر في كلّ جيل، وهو ما سمّاه المحدثون في اصطلاحهم مشهوراً، ولعلّ من أهمّ نتائج هذا الإحصاء للمرويات على الوجه المذكور هو خروج المحدثين بنوع من الحديث له خصوصياته، وهو المتواتر، حيث تأكد للعلماء من جراء هذا الإحصاء أنّ هناك عدداً غير قليل من الأحاديث التي قطع العلماء صحة نسبتها للنبي -صلى الله عليه وسلم-، وقد كان لمثل هذه النتائج آثاراً هامّة بالنظر إلى مدى اعتماد الأحاديث ذاتها كأدلة شرعية مقطوع بها، أو على سبيل غلبة الظنّ. ولولا أنّ لهذه المسألة ارتباطاً بمسألة أقرب أثرت مجتهداً إفرادها بنقطة خاصة، ولها كثير صلة بما نحن فيه - أعني العناية بالسبر والتقسيم - لاستطردت في هذا الموضوع، ولعليّ أجد نفسي هناك أكثر بسطاً ونشاطاً مع ما في المسالتين من كبير تقارب.

المطلب الثاني: العناية بالبعد الزمني والمكاني

إنّ من يتمعن صنيع المحدثين، وطريقة تناولهم لكثير من قضايا الحديث، وخاصة فيما يتعلق بقضايا النقد، سواء تعلقت بالرواة جرحاً أو تعديلاً، أو بالمرويات بحثاً عن سلامتها، أو ما قد يعترتها من خلل، وكشف ما فيها من علل يرى أهمية الزمان والمكان في ميادين البحث هذه. وما يمكن الإشارة إليه في هذا الموضوع، عناية المحدثين بالزمان من حيث كونه ضابطاً زمنياً

25 ابن حبان، المجروحون، ج 1/283.

26 المصدر نفسه، ج 1/240.

27 ابن عدي، الكامل، ج 1/433.

يمكن الاستعانة به في الكشف عن أحوال الرواة ومروياتهم، فمولد الراوي، وبدء طلبه الحديث، ومن أول شيوخه، ومن آخرهم وفاة، ومن أول من أخذ منه ومن تأخر، ومتى ابتداء الرحلة، وإلى أي البلدان، ومتى كان دخوله هذه البلدة أو تلك، ومن شيوخه فيها، ومتى خرج منها، وهل اعتراه ضعف في ذاكرته بمعنى هل اختلط؟ وإن كان فمتى كان؟ وهل كان ذلك اختلاطاً مطبقاً؟ أم كان في حدود زمنية معروفة؟ ومن أخذ عنه قبل وبعد اختلاطه، ومتى كانت وفاته، وهل كان ممن عمر أم لا؟... كل هذه أسئلة مهمّة في مجال معرفة ضبط الرواة، وبيان علل أحاديثهم، ويكفي أن أشير إلى قول حفص بن غياث تأكيداً على مثل هذا حين قال: «إذا أهتمم الشيخ فحاسبوه بالسنين»²⁸ أي مقارنة سنة ولادة الراوي بسنة وفاة شيخه؛ للتأكد من مدى أهلية الراوي للسمع من هذا الشيخ أو ذاك، ومن ذلك أيضاً: «ما ادعاه عبد الله بن إسحاق الكرمانى، وهو متهم، من سماعه لمحمد بن أبي يعقوب، فسأله الحافظ أبو علي النيسابوري عن مولده، فذكر أنه ولد سنة إحدى وخمسين ومائتين، فقال له الحافظ: مات محمد بن أبي يعقوب قبل أن تولد بتسع سنين فاعلمه»،²⁹ ولما ادعى مأمون بن أحمد الهروي أنه سمع من هشام بن عمار، فسأله ابن حبان متى دخلت الشام؟ قال: سنة خمسين ومائتين، فقال ابن حبان: «فإن هشاماً الذي تروي عنه مات سنة خمس وأربعين ومائتين»،³⁰ وهذا بطبيعة الحال في حق من يزعم لقاء قوم لم يتيسر له الرواية عنهم. ومن الواضح أنّ موضوع الاتصال، أو الانقطاع كان من مهمّات علم الحديث، فكان للزمان والمكان دور بالغ الأهمية في الكشف عنه وجوداً أو عدماً، بل حمل هذا علماء الحديث على وضع علوم عاجلت كثيراً من مسائل الحديث المتعلقة بمهذين العاملين المهمين في تحديد بعض العلوم الخاصة بالرواة.

فعلم الطبقات من هذه العلوم، وهو معنيّ بطبقات الرواة، وتحديد أجيالهم، وعلم السابق واللاحق كذلك، تأكيداً على أهمية الاتصال وجوداً أو نفيّاً، ومثله علم الوفيات، وفيه كتب مصنفة لا تحفى على أحد له دراية بهذا العلم، وعلم الرحلات في طلب العلم، والحرص على علو الأسانيد الذي هو أشبه ما يكون باختصار للزمن، بغية تقليل علل الأسانيد، وما قد ينجم عن طولها من مخاطر، ولعلّ من المهمّ أن اذكر هنا بعلم الناسخ والمنسوخ كعلم قائم بذاته قوامه

28 الخطيب البغدادي (أحمد بن علي)، الكفاية في علم الرواية، ج ١، ١١٩.

29 الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، ج ١/٢٠٠.

30 ابن حبان، المجروحين، ج ٢/٣٨٣.

الزمن. وللمكان دور مهم في دراساته المحدثين وللغاية ذاتها، وكم من بلد فاقت شهرته شهرة غيره من البلدان في مجال خدمة حديث النبي - صلى الله عليه وسلم -، خاصة تلك البلاد التي كان أهلها أكثر اشتغالاً بالحديث، وأكثر اتقاناً له من البعض الآخر، وهذا جعل تلك البلدان قبلة للرحالين تبعاً لذلك، ومما قاله الحافظ عبد الرحمن بن مهدي، وهو من أهل الدراية حين سئل أيّ الحديث أصح؟ قال: «حديث أهل الحجاز، قيل له ثمّ من؟ قال: حديث أهل البصرة، ثمّ ذكر حديث أهل الكوفة، فلمّا سألوه عن أهل الشام نفّض يده. ذكر ذلك الخطيب وزاد: وللمصريين روايات مستقيمة، إلا أنّها ليست بالكثيرة».³¹

وكم من خصوصية كانت لبلد دون سواه، فإذا كثرت التدليس في أحاديث الكوفيين كوجه من وجوه العيب، فقد سلم حديث الحجازين من مثل هذا،³² وقد يقال مثل ذلك في كل بلد، ولا أنس أن أذكر بقول علي بن المديني في هذا الشأن: «لو ترك حديث الكوفيين للتشيع، وحديث البصريين للقدر لخرت الكتب»³³ وهذا الاعتزاز بحمل أمانة الحديث، هو الذي دفع بكثير من الأئمة العظام التأليف في تاريخ الرواية والرواة في بلدانهم بما يعرف بكتب البلدان، كتاريخ بغداد، ودمشق، وبخارى وغيرها، لا عصبية، ولكن اعتزازاً بشرف الرواية وحملها. ولا يخف ما لهذه الكتب من أهمية بالغة في مجال خدمة علم الحديث والدراية به، ولعلّي أذكر فقط بدقة وأهمية ما قد يرد فيها من معلومات، بالنظر إلى أنّ الرجل - واقصد هنا به المؤلف، وهم في العادة من كبار النقاد - أدرى بأهل بلده، تمشياً مع المثل القائل: أهل مكة أعرف بشعابها.³⁴

وللرحلة في موضوعنا مدخل، لأهمية اللقاء، إذ لا تكفي المعاصرة مع غلبه الظنّ عند بعضهم لثبوت اللقاء، كما هو حال الإمام البخاري،³⁵ إضافة إلى أهمية التواصل بين علماء البلدان، وما قد يتركه ذلك من أثر في الثقافة الحديثية على وجه الخصوص

المطلب الثالث: السير والمقارنة للمرويات

والحقيقة أنّ السير بلغة التجربة عند المحدثين يعني البحث في غور المسألة - والمعني هنا

31 الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، ج ٢/٤٣٧.

32 الخطيب، الكفاية، ١٢٩.

33 ابن رجب، شرح علل الترمذي، ج ١، ٣٥٦.

34 البوسني (الحسن بن مسعود بن محمد)، زهر الأكمّ في الأمثال والحكم، ت: د. محمد حجي ود. محمد الأحضر، الدار البيضاء، المغرب، ط (١)، ١٤٠١هـ، ج ١، ٥٧.

35 ابن رجب، شرح علل الترمذي، ج ١/١٩٥.

الرواية- أي جمع طرقها، وكلما كان ذلك على وجه الحصر والاستقراء التام- كان ذلك أنفع، بل قد يكون الحصر هو الكفيل بالوصول إلى المراد، ومن ثمَّ إعمال قواعد الحديث المعتمدة في هذا الجمع، وتوظيف كل الطاقات الذهنية، في عملية الدرس أو الاختبار، بغية استخراج حقيقة الرواية وما عليه حالها، للتمكن من التعامل معها نفيًا، أو إثباتًا، أو كشفًا عن عيب خفي، أو مظهر من مظاهر الوثاقة أو الضبط، أو بحثًا عن مشكلة تستدعي المعالجة على نحو لا تضع فيه النصوص الحديثية لأدنى شبهة أو أتفه سبب. وهذا الجمع للمرويات والمقارنة بينها له من الأهمية ما لا يخفى على من له دراية بهذا الشأن؛ لأنَّ هذه الخطوات المتتابعة تمثل واحدًا من أهمِّ مناهج البحث عند المحدثين، إذ بذلك تتكشف الكثير من الحقائق، سواء أكان ذلك في مجال الحكم على الحديث، أم الراوي وخاصة عند مقارنة مروياتهم بمرويات الثقات، الذين هم أشبه بالميزان أو المعيار الذي تقدر به درجة ضبط الرواة.³⁶

ومن الشواهد على ذلك: المنهج الذي سلكه الإمام مسلم في كتابه التمييز، وفي كتابه الصحيح أيضًا، فهو حينما كان يأتي في الصحيح بطرق الحديث الواحد بمتابعاته وشواهد في مكان واحد؛ إنما كان يأتي بها للمقابلة بينها بما يفيد الوقوف على الاختلافات الواقعة بين متونها وأسانيدها، سواء أكان هذا الاختلاف بزيادة لفظة تفيد معنى جديدًا أو حكمًا جديدًا، أو بزيادة راو في إحدى أسانيدها، أو غير ذلك. وأضيف هنا نموذجًا من كتابه التمييز أبان فيه مسلم عن الوهم الواقع في متنه من خلال جمع طرقه والمقابلة بينها، وهو الخبر المنقول عن ابن عباس في مسألة مقام المأموم من الإمام في صلاة الجماعة إذا لم يكن معهما غيرها.

قال مسلم وهو بصدد بيان الأخبار المنقولة على الوهم في متونها: حدثني الحسن الحلواني وعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي قالوا: ثنا عبيد الله بن عبد الحميد ثنا كثير بن زيد حدثني يزيد بن أبي زياد عن كريب عن ابن عباس قال: «بتَّ عند خالتي ميمونة، فاضطجع رسول الله-صلى الله عليه وسلم- في طول الوسادة، واضطجعت في عرضها، فقام رسول الله-صلى الله عليه وسلم- فتوضأ ونحن نيام، ثمَّ قام فصلى، فقمت عن يمينه فجعلني عن يساره، فلما صلى، قلت يا رسول الله...»، ثمَّ قال: «وهذا خبر غلط غير محفوظ؛ لتتابع الأخبار الصحاح برواية الثقات على خلاف ذلك أنَّ ابن عباس إنما قام عن يسار رسول الله-صلى الله عليه وسلم-، فحوِّله

36 مسلم بن الحجاج، التمييز، ت: مصطفى الأعظمي، مطبوعات جامعة الرياض، الرياض، د. ط، ص ٢٠٩.

حتى أقامه عن يمينه، وكذلك سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في سائر الأخبار عن ابن عباس أنّ الواحد مع الإمام يقوم عن يمين الإمام لا عن يساره، وسنذكر -إن شاء الله- رواية أصحاب كريب عن كريب عن ابن عباس، ثم نذكر بعد ذلك رواية سائر أصحاب ابن عباس عن ابن عباس بموافقتهم كريباً³⁷.

والذي يظهر من كلام مسلم بخصوص علة هذا الخبر أنّ يزيد بن أبي زياد قد خالف أصحاب كريب الثقات، فقال في روايته: «فقمتم عن يمينه فجعلني عن يساره». فوقع في علة القلب والإبدال؛ لأنّ الصحيح: فقمتم عن يساره فجعلني عن يمينه، فهذه السنة عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، ويزيد بن أبي زياد لا يقوى على مخالفة هذا الجهم الغفير من أصحاب كريب الثقات، وسائر أصحاب ابن عباس ممن وافقت رواياتهم روايات أصحاب كريب كما ذكر مسلم.

وهكذا استطاع مسلم برصده لطرق حديث ابن عباس من تحديد الوهم الواقع فيها، وهو القلب والإبدال، ومن المتسبب فيها، وهو يزيد بن أبي زياد، وإطلاق الحكم عليها بعدم صحتها والعمل بمقتضاها.

وهنا يأتي الحديث عن أهمية الاعتبارات والشواهد لما تلعبه من دور في هذا المجال، وخاصة فيما يتعلق بالتأكد من سلامة المروي، أو تحديد موطن العلل في الرواية، ومن يتحمل من الرواة عبء المسؤولية، إضافة إلى ما في ذلك من تحديد درجة ذلك الخلل، وتحديد إمكانية الخبر له، وما يصلح له كجابر من بقية المرويّات، وهذا ما حمل المحدثين على تقدير أهمية المتابعات، وبيان مراتبها تامة أو ناقصة، أو شاهداً، فكان كل ذلك محل عناية نقاد الحديث وأطباء العلل، ونظيره عاجلة في كتب الحديث المشهورة، كالكتب الستة تشعرك بأهمية كل ذلك، بل وأكثرها وضوحاً في هذا المعنى جامع الإمام الترمذي، وخاصة فيما يتعلق بالإشارة إلى الشواهد في نهاية كل باب من أبواب كتابة الجامع، حيث كان يختم الباب بقوله، وفي الباب عن فلان وفلان ويذكر من الصحابة الكرام عدداً لا بأس به.

كما تجدر الإشارة إلى أهمية الجمع والمقارنة للمرويّات في بيان درجات أهلية التلاميذ في الشيخ الواحد، ويحكم ذلك في العادة درجة الضبط وطول الملائمة، وهذا ما مكن من تصنيف

طبقات الرواة، كما هو واضح في شرح العلل لابن رجب،³⁸ فضلاً عن أهمية مثل هذا الكشف في بيان درجات التمكن للأحاديث عند مصنفي كتب الحديث، أو ما عبروا عنه بشروط الأئمة، وقد تناول ذلك الإمام الحازمي بشكل فيه تفصيل ومقتضاه جعل البخاري في صحيحة أولاً ثم صحيح مسلم، ثم النسائي وهكذا...³⁹

المطلب الرابع: التأكيد على أهمية الثوابت كموازين نقدية

معروف أنّ نقد السنّة قائم على موازين وضعها قائمون على الشأن الحديثي، وصولاً إلى تحديد المقبول بشروطه المعروفة، وانتهاءً بمعرفة كل ما من شأنه تضعيف الحديث أو رده، وهذه لا شك قواعد اجتهادية، لكنّها في الوقت ذاته تورث العلم بصحة الخبر، وتطمئن إلى إلزامية العمل به، بمعنى أنّ هناك أحاديث قضى كل العلماء بصحتها، ومثل هذا قد يفيد القطع بالأصحية لإجماع علماء الشأن عليه، وهؤلاء يفيد إجماعهم العصمة بسلامة الرأي، ومثلهم لا يجمع على ضلالة، ولم يكشف لنا أحد خطأ القوم، ولو في حديث واحد ممن يقبل رأيه في مثل هذا الأمر، وهذا يقال أيضاً في حق ما جزموا بأنّه من الكذب المختلق.

لكنّ الذين اختلفوا فيه إنّما كان لفقدان ما اشترطوه من شروط، وهذا لا يفضي بالضرورة إلى الحكم القاطع برد الحديث، فقد يكون الحديث صحيحاً في الواقع، وفي تقديري أنّ هذا هو الذي حمل بعض أهل العلم على قبول الضعيف المحتمل للجبر، وهذا يمثل منهج عامة المصنفين في السنن، بل عامة كتب الحديث باستثناء الصحيحين، وهذا ما عبروا عنه صراحة، حيث قالوا: شرط أصحاب السنّة الرواية عمّن لم يجمع على تركه،⁴⁰ وكم من حديث تبعاً لذلك اختلف فيه، وكم من حديث عملت الأمة به وإن قضى عامة أهل العلم بضعفه، ولا أقول وضعه⁴¹ وأحسب أنّ هذه الأحاديث من حيث كثرتها تفوق الحصر.

أمّا الثوابت التي لم يكن لأحد مجالاً في تجاوزها، وأغلبها فيما يتعلق بضبط المتن، فأعني

38 ابن رجب، شرح علل الترمذي، ج ٢، ٦٦٥-٧٣٢.

39 الحازمي (محمد بن موسى)، شروط الأئمة الخمسة، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، ١٩٨٤م، ص ٥٦-٦٠.

40 السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر)، تدريب الراوي، ت: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، 2011م، ج 1/167.

41 مثل حديث معاذ حين أرسل إلى اليمن في شان الاجتهاد، وحديث يحمل هذا العلم من خلف عدوله، وحديث "إن الله أعطى لكل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث"، وهي أحاديث مشهورة ومعروفة.

بما القران الكريم، وما صح أو تواتر من باب أولى من السنّة، وكذا ما ثبت تواتره بالتاريخ، إضافة إلى مقاصد الشريعة، فهذه أصول راسخة راعاها النقاد في درسهم للمرويات عند الحكم عليها قبولاً ورداً، والكلام هنا لأهل الفهم والدراية بالمقاصد من علماء الشأن، لا من ظنّ أنّ المقاصد محكومة بهوى بني الإنسان وميولهم ورغباتهم.

على أنّ هناك ثوابت أخرى لا تقل أهمية عمّا ذكرناه، لكنّ ضابط الثبوتية فيها قد يكون مختلفاً فيه، فهي عند قوم ثابت، وعند آخرين متغير، وذلك يختلف باختلاف القناعة ببعض مظاهرها، فالكل لا يقبل بمحدث يخالف حقيقة علمية لا شك فيها، لكن أيّ الحقائق العلمية هي التي تمتلك تلك الصفة؛ لهذا فإنّ كثيرين من النقاد يتحفظون على اعتبار الحقائق العلمية ضابطاً لسلامة النقل عن النبي -صلى الله عليه وسلم-؛ وذلك لأنّ ما قد يتصوره البعض حقيقة علمية، قد لا يكون حاله عند آخرين، وما قد يكون كذلك عند عامّتهم في زمن ما قد لا يكون كذلك في زمن لاحق... لكنّ العلم الضروري البدهي الذي لا سبيل إلى تغييره من حقائق العلم هو ضابط لا شك فيه، وإن بقي الخلاف في تحديد مظاهره.

أقول: والذي حمل العلماء من النقاد على اعتماد كل هذه الثوابت، هو كون الأحاديث علوم نقلية، قد لا يسلم بعضها، في ظل وجود مخالفة بعضها لما سبق أن ذكرته، ولاستحالة أن يكون الحديث من كلام النبي -صلى الله عليه وسلم-، ممّا دفع علماء النقد إلى الاحتياط، وعلى نحو جعل مجرد تفرد الراوي بالرواية محلاً للشك الذي يلزمه الثبوت وصولاً إلى الحق. ولا ريب أنّ درساً مثل هذا الموضوع من قبل المحدثين قد أفضى إلى الوقوف على حيثيات كثيرة، شكلت بالتالي علوماً باتت جزءاً لا يتجزأ من علم النقد الحديثي، فبات يعرف، التفرد، والمخالفة، والشذوذ، والنكارة والموضوع، والمحكم والمختلف، والمضطرب، وغيرها من علوم الحديث، فضلاً عمّا أدى إليه درس هذه أيضاً من علوم أخرى، لعلّ من أهمّها بيان أسباب الترجيح للأحاديث بعضها على بعض عند نفاذ الحيلة للجمع بين حديثين، أو عدم التأكد من وجود ناسخ أو منسوخ، وقد زادت تلك الوجوه على أزيد من خمسين وجهاً.⁴²

المطلب الخامس: العناية بالسياق

لعلّ من المهم أن أذكر بأنّ علم المصطلح إنّما وجد لخدمة السنّة، أي متون الأحاديث

42 القاسمي (جلال الدين)، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(1)، 1979م، ص 215.

وألفاظها؛ لأنها هي المعنية بكل هذا الجهد، ولولا ذلك لكان من السهل أن يقول قائل: إنَّ في علم مصطلح الحديث من التفصيلات والبحث في دقائق الأمور ما يمكن معه القول: إنَّه من باب لزوم ما لا يلزم، وتكلف قد لا يكون تحت بعض مفرداته كبير طائل، بالنظر إلى حجم الجهد المبذول فيه، وفي هذا بعض الوجهة لولا ما كشف عنه هذا العلم، وقد بات علماء قائماً بذاته من حيث كونه يمثل منهجاً علمياً، وطريقة تفكير سبق المسلمون غيرهم في التعميد والتنظير لها، في مجال تحقيق النصوص وتوثيقها، وما كان هذا شأنه فهو محل إعجاب وتقدير، فضلاً عن هذا العلم فقد بات بالإمكان استخدامه في توثيق نصوص العلوم الأخرى، كالتاريخ، واللغة، وبقية العلوم النقلية الأخرى.

وما أعنيه هنا التأكيد على فضل هذا العلم، لكن تبقى النصوص الحديثية هي محور البحث، ومحل الدرس، وفهم النص فهماً سليماً ليس بالميسور لكل أحد، ولهذا وضع العلماء ضوابط منها، صحة الحديث أو قبوله في الجملة، وسلامة اللغة، والانسجام مع مقاصد الدين، وجمع النصوص الواردة في الموضوع الواحد معاً، إضافة إلى ضوابط أخرى ليس هذا محل بحثها، لكنَّ منها المعرفة بالسياق الذي ورد فيه النص.

ولهذا فإنَّ من أهمِّ دوافع النقد لمتون الأحاديث وجود ما يعارض بعضها بعضاً، ووجود ما يستحيل تصوره كما نسب إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- في بعضها، ووجود ما أشكل فهمه على البعض، الأمر الذي دفع بالمحدثين إلى وضع تلك الضوابط بحيث تجعل فهم النص أكثر يسراً وأقرب منالاً، وأوفى بمقصد الشارع الحكيم.

والسياق هو مجموعة القرائن المقترنة بالألفاظ الدالة على مقصد المتكلم من كلامه السابق واللاحق،⁴³ لا شكَّ أنَّ للغة في هذا مدخل كبير، من حيث كونها قالب المعاني المقصودة، لكن يبقى للقرائن والظروف وملابسات الخبر دور كبير في توجيه الفهم المراد من النبي -صلى الله عليه وسلم-، وهذا يعني أنَّ أسباب ورود الحديث هي من الأهمية بمكان في مثل هذا الموضوع، صحيح أنَّ القاعدة العامة تقول: «إنَّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، لكنَّ نصوصاً كثيرة لا سبيل إلى فهمها بمعزل عن سياقها العام، ولأنَّ كثيراً منها قد ارتبط بسبب معين، أو خصوصية شخص ينبغي التنبه له، فكم من فهم غير سوي لكثير من النصوص لما اجترئت من

43 ابن دقيق العيد (محمد بن علي بن وهب)، أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، دار المحقق للنشر والتوزيع، الرياض، د.ط، ج ٢/٢١.

سياقها، وبمعزل عن محيطها، وهل ظهر ما ظهر من المنتطعين، والمفرطين، إلا في ظل فهم سقيم لكثير من النصوص، وقد عانى الناس من ذلك.

لقد فهم بعضهم⁴⁴ من جزء حديث: «ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» أن ذلك إنما قيل بعد أن كذب بعضهم على النبي -صلى الله عليه وسلم- في حياته، ولو أنه نظر في سياق الحديث أوله وآخره. لوجد في الأمر فسحة لفهمه، وذلك أن الحديث يقول: «بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».⁴⁵ ففي الحديث نص على ضرورة التبليغ لدين الله، والكل قادر عليه، ثم أشار إلى مصدر قد يكون مقبولاً للرواية، وهي روايات أهل الكتاب، التي منها ما هو صحيح، ومنها ما هو غير صحيح، لكن على أن ينسب الكلام إليهم، ثم حذر النبي -صلى الله عليه وسلم- أمته من أن تقع فيما وقع فيه أهل الكتاب من التبديل والتحريف...، وليس في ذلك ما يدل على وجود الوضع في حياته عليه الصلاة والسلام.

وقد تبوأ أهمية هذا الموضوع بشكل أكثر وضوحاً في احاديث العقائد والاحكام .

المبحث الثالث

سمات المنهج النقدي من حيث المنطلق والغاية

لعلّ فيما ذكرت من موضوعات ما يشكل قناعة لدى القارئ الكريم بمدى نزعة المحدثين إلى الخير، وصدورهم عنه، وشغفهم الشديد للبحث والنظر، وبذل ما في الوسع في سبيل خدمة السنّة النبوية توثيقاً، وبياناً، وتبليغاً للناس على النحو الذي يغلب على الظنّ أنّه يمثل مراد النبي -صلى الله عليه وسلم-، وهنا قد يلاحظ مدى الإخلاص، والحرص على معرفة الحقّ، وما رافق ذلك من توفيق إلهي يشعر معها كل منصف أنّ سلامة المقصد، وسموّ الهدف، والحرص على بلوغ الغاية قد مثلت ركيزة العمل عند المحدثين، والأساس الذي حملهم على بلوغ ما بلغوه.

المطلب الأول: الانطلاق من سمّو الهدف

لعلّ مبعث النقد هو الانطلاق من ثوابت عند صاحبها، للقناعة بأنّ هذه الثوابت موازين تقاس الأمور بها، فنقاد الحديث سواء كان نقدهم للرواة أم المرويات لهم جملة ثوابت بمقتضاها

44 أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ط، ١٩٧٥م، ص ٢١١.

45 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الانبياء، ج ٣/١٢٧٥.

كانوا ينقدون ويميزون، ويصدرون أحكامهم، لكن بني البشر ليسوا بآلات صمّاء تصدر عنهم تلك الأحكام أو وجوه النقد دون أدنى تدخل يذكر، وهنا تتأتى موضوعية الناقد ومدى نزاهته، بعيداً عن هوى متبع، أو إساءة تقدير، فكم من رجل يرى أنّ الحقّ يعرف بالرجال، مع أنّ الحقّ في خلافه...، فيقدر ما يكون الناقد لا هدف له إلا بيان الحقّ، ولا شيء سواه، وفي ظل موازين منضبطة مضطردة، ورغبة في الوقوف على حقائق الأشياء، طلباً لحسن التوجيه لها... بقدر ما يكون أقدر على الوفاء بحقّ ما تناوله من مسائل النقد.

والذي يبدو أنّ مكمّن الخطورة في عدة أمور، أهمّها الاختلاف بما يعتقد أنّه من الثوابت، والنزوع إلى التعصب للرأي، والرغبة في المراء والجدل، وحب الظهور، وغير ذلك كثير، وهذا ممّا وقف النَّاس على أكثره عند المنتسبين لأهل العلم، فكم عاب أهل النزعة العقلية على حملة النصوص، ورواة الأخبار، كالذي جرى بين المتكلمين والمحدثين، كما يشهد بذلك التاريخ، وما صنيع ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث إلا شاهد على ذلك، كما عاب الفقهاء على المحدثين قلة بضاعتهم في فقه المتون لما يروون، بل لا يكاد أهل صنعة إلا واعتزازهم بذاتهم يفوق ما عليه آخرون.

لكن يبقى السؤال، ما نصيب حظ النفس عند المحدثين في مسائل النقد؟ إنّ الدارس لواقع النقد بتفصيلاته عند المحدثين يدرك جيداً أنّ هؤلاء القوم إنّما كانوا ينشدون الله تعالى ورسوله -صلى الله عليه وسلم-، نصحاً للكتاب الكريم، والسنة المشرفة، ولم يحملهم في نقد الرواة خاصة هدف ذاتي، إذ ليس هناك ثمّة مكاسب، ومن بدا منه شيء من هذا القبيل ردوه، ولذلك وضعوا من القواعد ما يكفل سلامة الأحاديث النبوية، فردوا قول كل متعصب، وتجاوزوا حدود الاختلاف في المذهب العقدي؛ لأنّه ربما كان أقرب تلك المنافذ لنزعات النفس، وإتباع الهوى، وحرصوا على بيان موجب النقد للتأكد من مدى سلامته، وبالتالي ردوا ما لا تطمئن النفس إلى قبوله من أسباب الطعن في الآخرين، كما ردوا قول المعاصر في الغالب، لكون ذلك مبعثه الحسد أو الوقية، وكذا القول في رواة الأسانيد المتأخرة حيث لا حاجة لها بعد تدوين السنة في الكتب المعتمدة، بما يشهد أن المحدثين إنّما قالوا ما قالوه لا رغبة في تحصيل مرغوب فيه من حطام هذه الدنيا، ولا تعكيراً لصفو البعض، وإنّما نصرة للسنة وعملاً بالواجب، في ظلّ ما تمّ وضعه من قواعد ضابطة لكل ذلك، إضافة إلى ما رافق ذلك من مشقة البحث، وطول المعاناة، والاجتهاد في إصابة الحقّ؛ لأنّ المنطق سامٍ في ذاته، فسمّا في ظلّ ذلك المنهج وتحققت الغاية، ولو تتبع

متتبع وجوه النقد عند القراء، أو النحاة، أو البلغاء، أو الفقهاء... وما قاله هؤلاء في حق بعضهم بعضاً لأدركنا مدى سويّة المحدثين منهجاً ووسيلة، وقد حصنت تلك القواعد بالعديد من الجوانب الأخلاقية التي تكفلت بعدم الخروج عن جادة الحقّ، ومن ينظر بعين الرقيب يدرك ما لعبته العدالة والصدق، والنزاهة، والترفع عن خوارم المروءة، والعناية بطيب المكاسب، وعدم التجاوز بكشف عيوب الرواة، في رفع سويّة هذه القواعد، وما أتت عليه من نتائج.

المطلب الثاني: الانطلاق من فكرة الشكّ المنهجي

من المعروف في ميدان البحث العلمي، أنّ من أهم ركائزه أن ينطلق الباحث من اللامعرفة إلى المعرفة، أو من الظنّ إلى اليقين، دون أن ينطلق من قناعات تامّة، يحرص على تسويغها أو التذليل عليها، فمثل هذا لا يمثل منهجاً سويّاً في مجال البحث الهادف الجاد، والمحدثون في تقديري هم خير من تعامل مع هذه الفكرة من حيث العمل، وعلى نحو لا أظنّ أنّ غيرهم سبقهم إليه من حيث درجة العمل، ولا من حيث درجة النزاهة فيه، وأعني هنا بحوث العلوم النظرية، دون التجريبية، فلهذه الأخيرة ما يخصها، على أنّ المحدثين قد يجدون تبريراً لقبول بعض الأحاديث إن وافقت هوى دون غيرها، ولاعتبارات أخرى، بحجة أنّ هذا من قول رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وللحديث من القداسة ما له، والكلام فيه لأهل الشأن... وعندها يمكن إلحاح الناس بحجج كثيرة، كما هو الحال عليه عند الشيعة الإمامية وغيرهم، وما أكثر الأحاديث الضعيفة عندهم، بل والموضوعة، بحجة قداسة الأحاديث من جهة، وبحجة أنّها مروية من قبل الإمام المعصوم - وهم عندهم كثر - حتى صبروا لهم ديناً لا تؤيده الأدلة الصحيحة من السنّة، بل ولا القرآن الكريم الذي تكلفوا في فهمه على نحو فيه عجب.⁴⁶

وجملة القول أنّ المحدثين قد انطلقوا من الشكّ في كل مسألة حديثة من حيث الثبوت حتى تثبت، فلم يحكموا بصحة حديث إلا إذا توافرت فيه شروط التواتر، أو ما وضعوه من شروط قبول خبر الآحاد، من اتصال، وعدالة، وضبط الرواة، إضافة إلى شروط إضافية باعثها الاحتياط التام، وهو نفي الشذوذ والعلة، وحتى هذه الشروط، هي محل نظر ابتداء في كل حديث هو محل بحث، فلا حكم للاتصال حتى يثبت، وطرق إثباته تحتاج إلى بحث مستقل، وفيه وفي مظاهر الانقطاع علوم كثيرة، والعدالة محل شكّ لكل راوٍ حتى تثبت، إمّا بشهرة أو شهادة عدلين،

46 انظر: آية الله البرقي في كتابه كسر الصم.

وكذلك الضبط لا يحكم به لأحد إلا بعد ثبوت، من خلال نظر عميق في الراوي، ومقدراته الذهنية، وسير مروياته. وهذا في ظاهر الحال كاف، وخاصة إن روى عن جمع من الأعلام... لكن هؤلاء الأعلام مع فضلهم بشر يجوز عليهم الخطأ، فمن يضمن لنا الصواب في ذلك؟. وهنا لزم التأكد من أن الراوي قد ضبط ما روى، فاشتروا نفي الشذوذ والعلة، وهذا لا شك إنّه الأحوط والأجدر بالبحث، وخاصة فيما هو دليل شرعي فيه الحلال والحرام، وهنا تظهر لنا قداسة النصوص بعد ثبوتها، وبيان معانيها وفق مقاصد الدين، وإلا فليس للكل أن يفهم أكثر النصوص وفق رؤية خاصة، ودون الرجوع إلى لوازم الفهم السليم للنصوص الشرعية. وقد قيل: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله»⁴⁷.

إنّ ما نتحدث عنه قدّم قدم الإسلام، وقدم الوجود لعلماء الحديث ونقاده، بمعنى أنّ لهم من الوجود أكثر من أربعائه وألف عام ويزيد، فكيف تنسب فكرة الشك المنهجي إلى الفيلسوف الفرنسي ديكارت، وما جاء إلا بعد أن استقرت هذه الفكرة في منهج المحدثين بنحو ألف وثلاثمائة عام أو أكثر؟! والحديث هنا لا عن الشك من حيث هو شك لا يورث إلا الشك، لكن عن الشك الذي يورث يقيناً وهو ما تقتضيه أمانة البحث، وهيبة العلم.

المطلب الثالث: المرونة في تطبيق قواعد المحدثين

سبقت الإشارة إلى القوانين التي وضعها المحدثون بمهدف توثيق النصوص النبوية الشريفة كانت على درجة بالغة الدقة، فضلاً عما تتسم به من مظاهر الاحتياط والتثبت، بحيث باتت تلك القوانين أو القواعد تشكل منهجاً علمياً يكفل للمتعامل معها الوصول إلى هدفه المنشود وفق هذه الضوابط، ولا أبالغ إذا قلت بأنّ الأصول العلمية في منهج المحدثين في مجالات توثيق النصوص هي الأسبق إلى الوجود ابتداءً، وإنّ مناهج البحث النقلي في الجملة كانت نتاج فكر المحدثين.

ومع كل ما اتسم به منهج المحدثين من صرامة واحتياط فإنّ أهل الشأن كانوا أكثر الناس تقديراً للمسائل التي تخضع لعمليات هذا المنهج، فهم ابتداءً معنيون بالتأكيد من صحة الأدلة، وكيفية التعامل مع ما قد يبدو متعارضاً منها، وما هي درجات غلبة الظنّ المسوغة للعمل بالدليل، وما هي القرائن التي تكفل الحكم بذلك لقبول الخبر، أو رده جملة وتفصيلاً، أو القبول به في حال دون حال، أو الرضى به وإن لم يبلغ من درجات القبول ما تطمئن به النفس.

47 من كلام الإمام علي -رضي الله عنه-. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً...، ٢٩/٧.

وهذا خاضع بالطبع لأمر عدة منها الاحتياط في قبول الأحاديث، والحكم عليها، والأخذ بالحسبان أهمية الحديث كنص نبوي، وعدم تفويت العمل به إن وجد المسوغ، وطبيعة الموضوع الذي هو محل الاستدلال بالحديث من حيث موضوعه، إضافة إلى القناعة بأن الحكم على الأحاديث بالضعف مثلاً بناء على رأي راجح بالنظر إلى ما تمّ وضعه من شروط قبول الحديث، في ظلّ فقدان أحدها لا يعني بالضرورة ردّ الحديث، ومن باب أولى الحكم بوضعه أو تركه.

صحيح أن الإمامين البخاري ومسلماً اشترطا من المواصفات أعلاها في أحاديث الصحيحين، بالنظر إلى درجات التمكن، لكنّهما يعلمان وغيرهما أنّ ما دون ذلك بكثير يعمل به، وهذا مثله منهج أصحاب السنن الأربع، وبقية كتب الحديث الأخرى، وكل ذلك يفيد مدى الوعي الذي كان يتمتع به المحدثون في قضايا الاستدلال، احتجاجاً، أو استشهاداً. وان احكام الشريعة مستويات بالنظر الى شموليتها لكل افعال المكلفين.

بمعنى أنّ أمور التشريع من حيث أهميتها، والمعرفة بها تختلف باختلاف موضوعاتها، فالعقائد تحتاج إلى أصح الصحيح، والأحكام الشرعية العملية، وهي قوام الدين، وميدان التشريع تحتاج أيضاً إلى الصحيح الذي تطمئن به النفس، والصحيح هنا بأنواعه، إضافة إلى الحسن، وقد يدخل فيه الحسن لغيره، بالنظر إلى جملة القرائن التي تحتف بالخبر، أمّا ما قد يكون دون ذلك من حيث الأهمية كالسلوكيات التي هي أشبه أو أقرب إلى الكمالات، وقد يعبر عنها بفضائل الأعمال، فلا شك أنّ أمرها دون ذلك، وما يشترط لها من أحاديث فدون درجة الحسن، أو ما قد نسميه اصطلاحاً بالضعيف، بمعنى أننا إن لم نجد إلا ما ضعّف فلا بأس بالعمل به احتياطاً، وليس على سبيل الإلزام بالتصّ ذاته، وإن كنّا سنجد في بقية الأدلة الشرعية الأخرى ما قد يغني عنه، وهذا ما عليه علماء الحديث في الجملة.

والحديث هنا وفي كل مكان من هذا البحث عن جمهور المحدثين، وإلا فإنّ كثيراً من الأئمة عملياً يعملون بالحديث الضعيف غير شديد الضعف، حتى في الأحكام، ومذهب الإمام أحمد وأبي داود السجستاني وغيرهما في هذه المسألة من المحدثين معروف، وقد كان الإمام أحمد يرى أنّ ذلك أولى من رأي الرجال،⁴⁸ واعتقد جازماً أنّ البيئة العلمية والثقافية التي عاشها الإمام أحمد هي حملته على مثل هذا الرأي، وخاصة في ظل تربع المعتزلة على عرش السلطة آنذاك، ، على أنّ آخرين كانوا

يميلون إلى مثل هذا - أعني العمل بالضعيف - كما يدل عليه صنيع الترمذي، والنسائي، وابن ماجه، في آخرين كأصحاب المسانيد، بالنظر إلى شرطهم فيما صنفوه من كتب الحديث.

ومما ينبغي الإشارة إليه هنا أنّ الأحاديث التي وردت في ميادين المغازي والسير، وكذا في مجال التفسير قد تساهل العلماء فيها؛ لأنّ طبيعة هذه الموضوعات طبيعة اخبارية في الغالب، بل إنّ كثيراً منها لا يتعدى الأمر فيها أكثر من العلم المجرد، كالمعرفة بعدد رجال غزوة كذا، وما لبس النبي - صلى الله عليه وسلم - فيها من ألوان الثياب، أو بيانا لتفسير آية أشكل فهمها على صحابي، لأنّها نزلت بلسان قبيلة أخرى،.. لكل هذا فقد تعامل المحدثون مع مثل هذه الموضوعات بمرونة واضحة، فضّعف العلماء روايات الواقدي في الحديث، ومثله هشام بن محمد بن السائب الكلبي، وسيف بن عمر التميمي، ولم يقبلوها منهم في الحديث، لكنّهم قبلوا منهم رواياتهم التاريخية، وهذا معروف عند الأئمة، يقول الحافظ ابن حجر في حقّ سيف التميمي: «ضعيف في الحديث، عمدة في التاريخ».⁴⁹ ويقول الخطيب البغدادي رحمه الله: «وأما أحاديث التهيب والترغيب والفضائل فيتساهل فيها بعض الشيء».⁵⁰ وقد سبقه إلى مثل هذا الإمام سفيان الثوري؛ وأنقل هنا كلام الإمام أحمد لأحتم به حيث قال: «إذا روينا عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الحلال والحرام والسنة والأحكام تشددنا في الأسانيد، وإذا روينا في فضائل الأعمال، وما لا يضع حكماً ولا يرفعه تساهلنا».⁵¹ وهناك كلام كثير للأئمة في هذه المسألة، وكلهم يرى ما تقدمت الإشارة إليه.

المطلب الرابع: وحدة المنهج في المدارس الحديثية

من المعروف أنّ مصطلح المدرسة يفيد أنّ هناك ثمة قواعد أو قوانين ضابطة لطريقة التفكير، أو المعالجة للمسائل على نحو تختلف عنها في مدرسة أخرى، ويختلف ذلك باختلاف المنطلق، والغاية، وطبيعة الموضوع محلّ الدرس، ولا شك أنّ هناك دوراً بارزاً للحياة الثقافية المعاشة في تقدير كل ذلك، وهذا ما عليه واقع الحال في مدارس الفقه، والنحو، واللغة، والعقيدة وغيرها.

ففي اللغة مدرسة الكوفة والبصرة، وكذا الحال في مجال النحو والصرف، ولكل مدرسة ما يخصها تبعاً لاختلاف وجهات النظر... كما أنّ المذاهب الفقهية يمثل كل منها مدرسة قائمة

49 ابن حجر، (أحمد بن علي)، تقريب التهذيب، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، د. ط ج ١، ٢٦٢.

50 الخطيب، الكفاية، ٢١٢.

51 المصدر السابق، 212.

بذاتها، من حيث اعتماد الأدلة، وطريقة الفهم، والنظر إلى المقاصد، وسبل الترجيح...، ومدارس العقيدة مثلها، فللمدرسة العقلية التي يبنهاها المعتزلة رؤية تختلف عنها في مدرسة النص، من حيث الثبوت ودرجة القبول، ومدى إفادته للعلم، وطريقة الفهم له وفق رؤية محددة هي محل اختلاف تلك المدارس...، وهكذا.

لكن من يمعن النظر في مدرسة الحديث يجد أنّها جميعاً تمثل طريقة واحدة في كل ما كان من شأنه الاختلاف عند غيرهم من أصحاب المدارس الأخرى، صحيح أننا وقفنا على دراسات، وربما موضوعات باسم المدارس الحديثية تدرس في العادة لطلبة الدراسات العليا تحت هذه العناوين، لكنّ تلك العناوين في تقديري لا تتعدى البعد المكاني فقط، ولا يتأتى فيها البعد المنهجي الذي سبقت الإشارة إليه، فهناك مدرسة الحديث في الكوفة، ومثلها في البصرة، ومثلها في مصر، ومثلها في المغرب، ومثلها في بلاد الأندلس، وكل هذا موجود، بل مطبوع كرسائل جامعية جلّها في مرحلة الدكتوراه،⁵² لكنّ جلّ معالجات هذه الرسائل للموضوعات المطروحة فيها إنّما تعلق برواة الحديث الذين سكنوا هذا المصر أو ذاك، مع دراسة لمؤلفاتهم، أو بعض ما ذكر فيه رواه أهل بلد معين، من حيث التدليس، أو الابتداء، أو كثرة المراسيل، أو ما غلب على مروياتهم من المنقطعات...، وما شابه ذلك، لكنّ كل هذه المدارس متفقة في الجملة على طريقة نظر واحدة فيما يخصّ شروط قبول الأحاديث، وشروط الرواية، وما لا بد من توفره من شروط أهلية الراوي، وطريقة التقسيم للأحاديث من حيث إفادتها للظنّ أو اليقين، ومن حيث ما يحتاج به في الأحكام دون سواه كالصحيح والحسن، وما الذي يعتبر به دون سواه، ومتى يجبر الحديث الضعيف، ومتى لا يجبر، حتى في طرق التبويب للمعلومات الحديثية سواء تعلقت بطرق التصنيف للحديث، أو ذكر المعلومات في حقّ الرواة في كتب الرجال، والجرح والتعديل، وما تمّ استخدامه من مصطلحات لغايات تحديد المفاهيم الحديثية في علم المصطلح، أو في مجال الحكم على الرواة جرحاً أو تعديلاً، بل وفي كل مسألة حديثية جلّ شأنها أم كانت دون ذلك. ولا يشذّ عن ذلك بصري أو كوفي أو بغدادي أو اصفهاني، أو فيرواني، أو بخاري أو مروزي، أو دمشقي، أو إنطاكي، أو مصري أو مراكشي، أو شاطبي، أو أندلسي بوجه عام...

وأنا في هذا المقام أتحدث عن الثوابت، وجلّ منهج المحدثين ثوابت، والمتغيرات هنا نادرة، أعني

52 ومنها مدرسة الحديث في مصر للأستاذ الدكتور محمد رشاد خليفة، والأستاذ الدكتور أمين القضاء مدرسة الحديث في البصرة، والأستاذ الدكتور شرف القضاء، في الكوفة وغيرها كثير.

أنّ الحديث عن الفواسم المشتركة التي تشكل مدرسة المحدثين منطلقاً ومنهجاً وغاية...، وبالتالي فإننا قد نجد من شدّد في مسألة أو أخرى، وخالف فيها رأي الجمهور، كمن يرى جواز الرواية عن المبتدع مطلقاً، ومثله من يرد، أو يعمل بالضعيف في الأحكام الشرعية، أو من لا يقبل الحسن في الأحكام، أو لا يثبت عنده التواتر إلا بسبعين راو في كل جيل، أو بمن له وجهة نظر في تعريف لمصطلح ما دون غيره، أو من رأى الحكم بوضع حديث ورد في الصحيحين، وغير هؤلاء، فإنّ كل ذلك يمثل رأي مجتهد كانت له رؤية مختلفة، بناء على اجتهاد خاص فيه، لكنّ ذلك لا يمثل خروجاً عن المدرسة الحديثية في الجملة.

وهذا في تقديري يشعر بمدى سلامة منهج المحدثين، ومدى انسجام الفكر في مجال البحث، وعمق النظر فيه، الأمر الذي أسهم في خلق فكر جمعي، ووعي شمولي، رؤية واضحة لا وجود لها عنده غيرهم، تكفلت بنتائج هي من حيث سلامتها محل اعجاب وتقدير.

الخاتمة والنتائج:

بعد هذه الرحلة العاجلة في مجال الدرس الحديثي، وتحديدًا في مجال توثيق النصوص الحديثية، وبيان أحوال روايتها، كان من اللازم أن اتوقف عند بعض الجوانب المنهجية التي اتسم بها المحدثون في مجال البحث والنظر العقلي، وإن كان الموضوع في نظري أكثر عمقاً وإبداعاً ممّا سألفت النظر إليه، لقناعتي أنّ منهج المحدثين قد صيغ في ظلّ توفيق رباني، استمد كثيراً من مقوماته ومقدراته من ذلك التكريم والايحاء الإلهي الذي تضمنه قول الله تعالى: «إنّا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون».

ولعلّ أهمّ ما يمكن الإشارة إليه في هذا المقام بنقاط محددة ما يلي:

- 1- بعد النظر، وشمولية البحث عند المحدثين في تناول قضاياهم الحديثية، وخاصة في مجال توثيق النصوص.
- 2- الاحتياط الشديد في التعامل مع النصوص من حيث توثيقها، والانطلاق من فكرة الشكّ المنهجي المفضي إلى الوصول إلى الحقّ، أو ما هو أقرب إليه.
- 3- الأمانة، والموضوعية، والتجرد عن الهوى، وسلامة الطرح في البحث، إضافة إلى الجرأة في بيان ما تمّ التوصل إليه من حقائق.
- 4- لكلّ منهج خصوصيته وقواعده، وضوابط أخلاقية تحول دون الخروج بالبحث عن

جادة الصواب، وهنا نلاحظ أهمية البعد الاخلاقي في تناول قضايا النقد عموماً، من حيث الأدب، وحسن النية، والرغبة فيما عند الله تعالى، والحرص على عدم طلب الدنيا في مجال البحث، والتجاوز للمنطق السليم.

5- البحث الحديثي له ذوق خاص، وإنما يدرك هذا بطول الممارسة التي يمكنها أن تورث صاحبها فراسة، أو إلهاماً خاصاً، لا سبيل إلى التمكن منه إلا في ظلّ رغبة عارمة، ورهبة حازمة، بعد جهد وعناء شديدين، حتى قالوا: علم الحديث أشبه ما يكون بالكهانة.

6- هناك أبعاد بحثية علمية محضة صبغت طرق التفكير عند المحدثين، وخاصة في مجالات النقد، كالحرص على استخدام أسلوب الإحصاء، والسبر والمقارنة، والاستفادة من منطق التاريخ في إثبات الحقائق أو نفيها.

7- التأكيد على أهمية فهم النصوص فهماً يتفق ومقاصد الدين، من خلال ضوابط كثيرة، لعلّ من أهمّها فيما يخص موضوع بحثنا هنا السياق، والمقام الذي يذكر النصّ الحديثي فيه ومن أجله بخصوص كثير من النصوص التي لا سبيل إلى فهمها مجردة عن بيئة النصّ الذي قيل فيه.

8- هناك ملحظ لطيف، وهو متعلق بأهمية التفريق بين النصوص من حيث أهميتها حلاً أو حرمة، أو بياناً لواقع، أو دعوة لفضيلة، كما هو الحال في الأحاديث الواردة في المغازي، والسير والتاريخ، والدعوة إلى مكارم الأخلاق ومحاسنها، فقد كان من اللافت للنظر تلك المرونة في التعامل مع النصوص شدة وتساهلاً، وإعطاء كل ما يستحقه من مزيد الاهتمام والعناية، مع الحرص على عدم نسبة الحديث إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- على سبيل الجزم إلا إذا توافرت الأدلة على ذلك، بغض النظر عن موضوع الحديث.

9- المدارس الحديثية وإن تعددت مسمياتها بالنظر إلى المكان، فهي مدرسة واحدة، من حيث طرحها، وطريقة النظر والتناول للأشياء باعتبارها تمثل مدرسة فكرية واحدة، دون نظر للمسميات.

هذا والحمد لله رب العالمين

المراجع والمصادر

الآجري (أبو عبيد محمد بن علي بن عثمان)، السؤالات لأبي داود السجستاني، طبع المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، دار الرسالة، ط(1)، 1979م.

الأدلي (صلاح الدين بن أحمد)، منهج نقد المتن عند علماء الحديث، دار الآفاق الحديثة، ط(1)، 1983م.

أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، طبعة 1975م.

ابن أبي حاتم (محمد بن عبد الرحمن)، الجرح والتعديل، دائرة المعارف العثمانية، حيد آباد الدكن.

ابن حبان، (محمد بن حبان)، المجروحون، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، د.ط.

ابن حجر (أحمد بن علي)، تقريب التهذيب، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، د.ط.

ابن حنبل (أحمد بن محمد بن حنبل)، المسند، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(1)، 1421هـ.

ابن حنبل (أحمد بن محمد بن حنبل)، العلل ومعرفة الرجال برواية ابنه عبد الله، ت: وصي الله محمد عباس، دار الخاني، الرياض، ط(2)، 1422هـ.

ابن دقيق العيد (محمد بن علي بن وهب)، إحكام الأحكام، دار المحقق للنشر والتوزيع، الرياض، د.ط.

ابن رجب (عبد الرحمن بن محمد)، شرح علل الترمذي، تحقيق همام سعيد، مكتبة المنار، عمان، د.ط، 1407م.

ابن الصلاح (عثمان بن عبد الرحمن)، المقدمة، تحقيق بنت الشاطي، دار الكتب القاهرة، د.ط، 1974م.

ابن عبد البر (يوسف بن عبد البر)، جامع بيان العلم وفضله، ت: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام، د.ط، 1414هـ.

ابن عدي (عبد الله بن عدي)، الكامل في الضعفاء، دار الفكر، بيروت، ط(3)، 1985م، ج1/279

ابن معين (يحيى بن معين)، التاريخ، ت: أحمد نور سيف، مركز البحث العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، ط(1)، 1979م.

البخاري (محمد بن إسماعيل)، الجامع الصحيح، تحقيق مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط(3)، 1407هـ.

الحازمي (محمد بن موسى)، شروط الأئمة الخمسة، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1984م.

الحسن بن مسعود بن محمد اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، ت: د.محمد حجي

و.د. محمد الأخضر، الدار البيضاء، المغرب، ط(1)، 1401هـ.

الخطيب (أحمد بن علي)، تاريخ بغداد، دائرة المعارف العثمانية، حيد آباد الدكن، د.ط.

الخطيب (أحمد بن علي)، الجامع لأخلاق الراوي، تحقيق محمد عجاج الخطيب، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط(1)، 1412هـ.

الخطيب (أحمد بن علي)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ت: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط.

الخطيب (أحمد بن علي)، الكفاية في علم الرواية، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، د.ط.

الذهبي (محمد بن أحمد)، تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط.

الذهبي (محمد بن أحمد)، ميزان الاعتدال، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

السخاوي (شمس الدين بن محمد)، فتح المغيث ، تحقيق عبد الرحمن الأعظمي، المطبعة السلفية. د.ط.

السخاوي (شمس الدين بن محمد)، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، دار الكتاب العربي ، بيروت، د.ط، 1979م.

السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر)، تدريب الراوي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د.ط، 2011م.

العقيلي (محمد بن عمرو)، الضعفاء الكبير، ت: عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(1)، 1404هـ.

القاسمي (جلال الدين)، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(1)، 1979م.

مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح بشرح النووي، مؤسسة مناهل العرفان.

مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث ، الطبعة الأولى.

مسلم بن الحجاج، التمييز، ت: مصطفى الأعظمي، مطبوعات جامعة الرياض، الرياض، د.ط.

Kaynakça

- el-Âcırî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *es-Suâlât li Ebû Dâvud es-Sicistânî*. Dârü'r-risâle, 1979.
- el-Üdlübî, Salahaddîn b. Ahmed. *Menhec nakdü'l-metn inde ulamai'l-hadîs*. Dârü'l-afaki'l-hadîsa, 1983.
- Ahmed Emîn. *Fecrü'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1975.
- İbn Ebû Hâtim. *el-cerh ve't-ta'dîl*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-me'ârifî'l-Osmâniyye, t.y.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân. el-Mecrûhûn. thk. Muhammed İbrahim Zâyid. Halep: Dârü'l-ve'y, t.y.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Takrîbü't-Tehzîb*. Halep: Dârü'r-reşîd, t.y.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1421.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-İlel*. Riyad: Dârü'l-Hânî, 1422.
- İbn Dakîki'l-Îd, Muhammed b. Ali b. Vehb. *el-İhkâmü'l-Ahkâm*. Riyad: Dârü'l-muhakkik, t.y.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Muhammed. *Şerhü İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmam Said. Amman: Mektebetü'l-menâr, 1407.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman. *el-Mukaddime*. Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1974.
- İbn Abdülber, Yusuf b. Abdülber. *Câmi'u beyâni'l-ilmî ve-fazlihi*. thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri. Dımam: Dâr İbnü'l-Cevzî, 1414.
- İbn Adî, Abdullah b. Adî. *el-Kâmil fi'd-du'afâ*. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1985.
- İbn Ma'in, Yahya b. Ma'in. *et-Tarîh*. thk. Ahmed Nûr Sayf. Merkezü'l-bahsi'l-ilmî, 1979.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'l-Sahîh*. thk. Mustafa el-Buğa. Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1407.
- el-Hâzımî, Muhammed b. Musa. *Şurâtü'l-eimmeti'l-hamse*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1984.
- Hasan b. Mes'ud b. Muhammed el-Yevsî. *Zahrü'l-ekem fi'l-emsâl ve'l-hikem*. Mağrib: Dârü'l-beyza, 1401.
- Hatîb, Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-me'ârifî'l-Osmâniyye, t.y.
- Hatîb, Ahmed b. Ali. *el-Cami' li ahlaki'r-râvi*. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1412.

- Hatîb, Ahmed b. Ali. *el-Cami' li ahlaki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyza. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, t.y.
- Hatîb, Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Medine: Mektebetü'l-ilmîyye, t.y.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-hüffâz*. Beyrut: Dâr İhyâ'î't-tur'si'l-Arabî, t.y.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl*. Matbaa İsa el-bâbî el-halebî, t.y.
- Sehâvî, Şemsüddîn b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs*. thk. Abdurrahman el-A'zamî. Matbaatu's-selefi, t.y.
- Sehâvî, Şemsüddîn b. Muhammed. *el-Îlân bi't-tevbih li men zemme't-târîh*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1979.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Tedrîbü'r-râvî*. thk. Abdulvahhâb Abdullatîf. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-hadîsa, 2011.
- el-Ukaylî, Muhammed b. Ömer. *ez-Zu'afâ'i'l-kebîr*. thk. Abdulmu'ti Kal'acî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1404.
- el-Kâsımî, Celaleddîn. *Kavaidu't-tahdis min funûn mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1979.
- Müslim b. Haccac. *el-Câmi'u's-Sahîh bi-Şerhi'n-Nevevî*. Müessesese menâhilü'l-irfân, t.y.
- Müslim b. Haccac. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Dâr İhyâ'î't-turâs, t.y.
- Müslim b. Haccac. *et-temyîz*. thk. Mustafa el-A'zamî. Riyad: Matbaa Câmi'atü'r-Riyâd, t.y.

Bingöl Hâlidî Geleneğinin Medrese Boyutu

Mehmet Şirin AYIŞ*

Geliş Tarihi: 17.10.2017, Kabul Tarihi: 30.11.2017

Öz

Bingöl ve çevresinde Hâlidî gelenek, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerinden Şeyh Ali Sebti'nin Çapakçur bölgesine gelmesi ile başlamıştır. Şeyh Ali Sebti, Çapakçur bölgesine geldikten sonra, Bingöl ve çevresinde bulunan Melekan, Çan, Halifan gibi belli başlı medreseler ve bu medreselerde ilmî tedrisat faaliyetinde bulunan aileler, zamanla Hâlidî-Nakşî geleneğe geçtiler. Hâlidî-Nakşî gelenekte medrese eğitimi ile tasavvuf ve tarikat eğitimi birlikte ele alındığından, Bingöl medreseleri süreç içerisinde aynı zamanda tekke görevini de yerine getirmeye başlamışlar. Şeyh Ali Sebti ile başlayan bu süreçte, Çapakçur bölgesi adeta bir ilim merkezi haline gelmiş, dışarıdan birçok kişi ilim amacıyla buralara gelmiş ve bu ilim havzasından istifade etmiştir. Medreseler, bir taraftan talebelere, Fıkıh, Hadis, Tefsir, Kelam, Ferâiz gibi İslâmî ilimleri okuturken, diğer taraftan toplumun hem dinî, hem de sosyo-kültürel hayatı üzerinde etkili olmuşlardır. Bu medreselerde yetişen din adamları, İslam dininin inanç, ibadet, ahlak ve muamelatla ilgili prensipleri hususunda toplumu bilgilendirmiş, özellikle hukuk alanında ortaya çıkan birçok

* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (msirinayis@hotmail.com).

problemin çözümünde, sorunun dini esaslar çerçevesinde halledilmesi noktasında yardımcı olmuşturlardır.

Anahtar Kelimeler: Bingöl, Tarikat, Hâlidilik, Medrese, Şeyh Ali Sebti

Madrasa Dimension of Khalidî Tradition in Bingol

Abstrac

Khâlidî tradition in Bingol and its surroundings began with the arrival of Sheikh Ali Sebti, one of the caliphs of Mawlana Khâlid al-Baghdadî, to Çapakçur region. After his arrival in Çapakçur region, prominent madrasas such as Melekan, Çan and Halifan, and families engaging in scientific education activities in these madrasas in Bingöl and its surroundings adopted Khâlidî-Naqshbandî tradition over time. As madrasa education was provided along with mysticism and religious order education in Khâlidî-Naqshbandî tradition, madrasas in Bingöl also began to serve as dervish lodges at the same time. In this period starting with Sheikh Ali Sebti, Çapakçur region became almost a scientific centre while many people from other areas came to the region to learn science and benefited from this knowledge reservoir. Madrasas taught students Islamic sciences such as Fiqh, Hadith, Tafsîr, Kalam and Ferâiz on the one hand, and influenced both religious and socio-cultural life in the society on the other hand. Religious scholars trained in these madrasas enlightened the society on the principles of Islamic faith, worshipping, morals and procedures, and helped to solve many problems in the framework of religious principles, particularly in the resolution of problems arising in the field of law.

Keywords: Bingöl, Religious order, Khâlidîyya, Madrasa, Sheikh Ali Sebti

Giriş

Bingöl ve çevresinde Hâlidî gelenek, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerinden Şeyh Ali Sebti'nin Çapakçur bölgesine gelmesi ile başlamıştır. Ancak Bingöl'deki medrese geleneği, bundan önceki süreçte bölgedeki klasik şark medrese geleneğine dayandığı için çok daha eski tarihlere kadar geri gider. Dolayısıyla Hâlidilik Çapakçur bölgesinde gelmeden önce de Bingöl ve çevresinde klasik şark medrese geleneği ve bu gelenek üzerinden tedrisatta bulunan medreseler vardı. Özellikle Çan ve Halifan köylerinde bulunan bu medreselerin bir kısmı, bölgede devam eden Kâdiriyye tarikatı geleneğine bağlı olarak faaliyetlerini sürdürmekteydi. Diğer bir kısmı ise (Melekan ailesinde olduğu gibi) herhangi bir tarikat geleneğine bağlı olmadan ilmî tedrisat faaliyetleri yapıyordu.

Şeyh Ali Sebti, Çapakçur bölgesine geldikten sonra, bu medreseler zamanla Hâlidî-Nakşî geleneğe geçtiler. Bu süreçten sonra, Bingöl'de bulu-

nan medreseler artık bu tarikat usullerine göre ilmî tedrisatlarını yapmaya başladılar. Hâlidî-Nakşî gelenekte medrese eğitimi ile tasavvuf ve tarikat eğitimi birlikte ele alındığından, Bingöl medreseleri aynı zamanda tekke görevini de yerine getiriyordu. Şeyh Ali Sebti ile başlayan bu süreçte, Çapakçur bölgesi adeta bir ilim merkezi haline gelmiş, dışarıdan birçok kişi ilim amacıyla buralara gelmiş ve bu ilim havzasından istifade etmiştir. Bu medreseler zaman içerisinde bu ailelerin ikinci ve üçüncü kuşak nesilleri tarafından Cumhuriyetin kuruluşuna kadar devam ettirilmiş, medreseler resmi olarak kapatılınca da bu faaliyetler kısmen gayri resmi sürdürülmüş ve bu durum günümüze kadar devam etmiştir.

Bingöl Hâlidî geleneğinin medrese boyutunun en önemli yönü, Mevlana Hâlid'in bölgedeki faaliyetlerini medrese geleneği üzerine inşa etme stratejisidir. Mevlânâ Hâlid, bölge medrese geleneğini ilmî hizmetlerle beraber irşad faaliyeti yapma noktasında harekete geçirmiş, o gün için ilim okutan medrese ehline tasavvufta "hilafet" olarak da kabul edilen irşad görevi vermek suretiyle bu potansiyeli daha aktif bir alana çekmiş ve bölge medreseleri Hâlidîlikle beraber yeniden bir canlanma süreci içine girmişlerdir. Aslında Mevlana Hâlid, bu stratejisi ile ilim, amel ve irşad merkezli bir anlayış ortaya koymaya çalışmıştır. Aynı stratejiyi halifesi Şeyh Ali Sebti'de de görüyoruz. Şeyh Ali Sebti de Palu'ya geldiği zaman özellikle Çapakçur bölgesinde daha çok Kâdiriyye tarikatı geleneği üzerinden ilim ve irşad faaliyeti yapan medreselerle tanışmış, bunların Nakşibendiyye tarikatına geçmelerini sağlamış ve bu medreseler üzerinden kendisine bir faaliyet alanı açmıştır.

Bu süreçte, Palu bölgesine gelip irşad faaliyetlerine başlayın Şeyh Ali Sebti, zaman zaman Çapakçur bölgesine de uğramış, o zamanlar Bingöl ve çevresinde bulunan Şeyh Abdullah Melekanî, Şeyh Ahmed el-Çanî, Şeyh Ahmed Halifanî, Kiğılı Şeyh Selim Efendi, Şeyh Süleyman el-Kurî, ve Şeyh Ahmed Çapakçurî gibi zatlar kendisine intisab ederek Nakşibendiyye tarikatına bağlanmışlar ve bundan sonraki dönemde faaliyetlerini Nakşibendiyye tarikatı geleneği üzerinden devam ettirmişlerdir. İsmi sayılan bu zartların her birisi, belli bir dönem Şeyh Ali Sebti'nin yanında kalmış, ilim ve tasavvuf eğitimi aldıktan sonra da buldukları bölgelere geri dönmüş ve daha önceden devam ettirdikleri medrese geleneğindeki ilmi tedrisat faaliyetlerine irşad faaliyetleri de ekleyerek devam etmişlerdir.¹

1 Mehmet Şirin Ayış, "Bingöl ve Çevresinde Hâlidilik," *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî ve Hâlidîliğin Bingöl Çevresi Üzerindeki Etkisi Sempozyum*, Bingöl: 2017.

Tasavvuf tarihine baktığımızda, sūfî mürşidler, genel anlamda Cibril hadisinde geçen İman, İslam ve İhsan kavramları çerçevesinde İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarını bir bütün olarak ele almışlar, ilmî tedrisat ile irşad faaliyetlerini beraber yürütmüşlerdir. Dolayısıyla buldukları yerlerde camide imam, medresede müderris, tekkede mürşid, toplumda kanaat önderi olarak görev yapmışlardır.

Bu anlayış, bütün tasavvuf ve tarikat ehlinde olduğu gibi, Nakşibendiyye tarikatı mensuplarında da devam etmiştir. Bu yüzden başta Mevlana Hâlid olmak üzere Hâlidî mürşidler, buldukları yerlerde bu anlayış ile hareket etmişlerdir. Şeyh Ali Sebti de Palu'ya geldiği zaman bu şekilde bir usul takip etmiş, daha sonraki dönemlerde halifeleri ve takipçileri de bu geleneği devam ettirmişlerdir.

Nakşibendiyye tarikatının bölgede takip etmiş olduğu bu uygulama, yani cami, medrese ve tekke birlikteliği zamanla fonksiyonunu kaybetmiş, Hâlidî şeyhlerinin, bölgede yapmış oldukları ilim ve irşad faaliyetleri, medrese geleneği üzerinden gayrı resmi olarak günümüze kadar devam etmiştir. Günümüzde gayrı resmi de olsa medrese geleneğini devam ettirenler, hem ilmî tedrisat, hem de irşad faaliyetlerinde bulunmakta ve pek çok talebe yetiştirmek suretiyle bölgenin dinî ve tasavvûfî hayatına katkı sunmaya devam etmektedirler.

Burada bir hususa dikkat çekmekte fayda vardır. Bingöl medreseleri ile ilgili son dönemlerde yapılan bazı çalışmalarda, bu medreselerde okutulan dersler, ders işleyiş metotları ile medreselerin Bingöl'ün sosyo-kültürel yapısı ile dinî ve tasavvufî hayatına etkisi gibi hususlar ele alınmaktadır ve bu da sevindirici bir durumdur. Bununla beraber bu çalışmalarda Bingöl medrese geleneğinin Hâlidî-Nakşî bir geçmişinin olduğu ve bugünkü durumun da kısmen bunun bir devamı olduğu hususuna ise pek dikkat dikkat çekilmemiştir. Hâlbuki Bingöl Medrese geleneği, Şeyh Ali Sebti'nin Çapakçur bölgesine gelmesi ile yeni bir veçhe kazanmış ve medreseler ilmî tedrisat ile beraber aynı zamanda Hâlidî-Nakşî geleneğinin irşad merkezleri görevini de üstlenmişlerdir.

Geçmişten günümüze Bingöl'deki medrese geleneği ve burada yetişen müderrislerle ilgili ilk çalışmalardan birisinin yine bu gelenekten gelen Araştırmacı yazar Sebahattin el-Çanî tarafından yapılması da bu görüşümüzü doğrular mahiyettedir. Bingöllü bir şeyh ailesine mensub olan Sebahattin el-Çanî bu bölgenin medrese geleneğinde yer almış birçok âlim ve müderris şahsiyeti, *Ulemâunâ mine'l- müderrisîn fil-karnil-işrîn* adlı Arapça eserinde bir

araya getirmek suretiyle bu konuda hem ciddi bir boşluğu doldurmuş, hem de tarihe önemli bir kayıt düşmüştür.²

Bu eseri önemli kılan husus, müellifin aynı gelenek içerisinde gelen, aynı zamanda bölgenin dinî ve tasavvufî yapısına vakıf olup, uzun yıllar bölge medreselerinde tahsil görmüş biri olmasıdır. Diğer taraftan müellif eserini hazırlarken, bu konularla alakalı olarak pek çok kişi ile görüşmüş, çalışmasını, uzun süren titiz bir araştırmanın sonucunda yazılı ve şifahi bilgi ve belgeleri bir araya getirerek hazırlamıştır. Bu yüzden eser, hem bölgenin Hâlidî geleneğinin ortaya çıkmasında, hem de bölgede ilim ve irşad faaliyetinde bulunmuş olan zatların tespit edilmesinde önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Dolayısıyla söz konusu eser, Bingöl Hâlidî geleneğinin medrese boyutu adlı çalışmamıza önemli bir kaynaklık teşkil etti.³

Bu makalede, Bingöl'ün Hâlidî medreseleri, bu medreselerde görev yapan müderrisler, okutulan ders kitapları ve ders işleyiş metotları ile medreselerin, bölgenin sosyo-kültürel yapısı ile dinî ve tasavvufî hayatı üzerindeki etkileri ele alınacaktır. Konuya geçmeden önce Bingöl'ün Hâlidî medrese geleneğinin üzerinde geliştiği zeminin daha iyi anlaşılması için, Hâlidîliğin Anadolu'ya gelişi ve buralardaki yayılışına kısaca bakmakta fayda vardır.

1. Hâlidî Medreselerinin Anadolu'ya Geliş Süreci

Hâlidîyye, Anadolu'ya gelmeden önce Anadolu'da daha çok Kadirilik, Halvetîlik ve Nakşibendiliğin Müceddidiyye kolu gibi tarikatlar yaygındı. Anadolu'da ilim ve irşad faaliyetleri, genelde bu tarikatlar tarafından icra ediliyordu. XIX yüzyılda Hâlidîliğin Anadolu'ya gelmesi ile beraber, artık yavaş yavaş Hâlidî tekke ve medreselerin de etkisi görülmeye başlandı.

2 Sebahattin el-Çanî, 1967 Yılında Karlova'nın Sağnis köyünde dünyaya gelmiştir. İlim tahsilini çeşitli medreselerde tamamladıktan sonra ilmî icazetini bölgenin önde gelen medrese hocalarından almıştır. İlahiyat Fakültesi Ön lisans mezunudur. İleri derecede Arapça ve Farsça, orta derecede Almanca bilmekte olup, otuz yılı aşkındır medreselerde ilmi tedrisat ile uğraşmaktadır. Bkz., <http://elcanihoca.com/yayinlar/CanSeyhleri.pdf> Erişim Tarihi: 12.07.2017.

3 Eser, Arapça olarak hazırlanmıştır. Müellif, söz konusu eseri ilk önce kendi imkânları ile bastırıldığından ilk baskısının üzerinde herhangi bir yayınevi ismi ve baskı tarihi bulunmamaktadır. Bingöl ve çevresindeki medreseler bu baskının 108 ile 112 sayfaları arasında yer almaktadır. Müellif bu baskıdan sonra çalışmalarına devam etmiş ve ulaştığı yeni bilgilerle yine kendi imkânları ile ikinci baskıyı yapmıştır. Son baskı, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşamış birçok âlim, müderris ve mutasavvıfın hayatı ilave edilerek Ravza Yayınları tarafından 2016 tarihinde İstanbul'da basılmıştır. Bkz., Sebahattin el-Çanî, *Ulemauna mine'l-müderrisine fi'l-karni'l-işrîne* (İstanbul: Daru'r-Ravda, 2016)

Bunda, şüphesiz o gün için Hâlidîye tarikatına intisab eden Anadolu'nun Batısındaki ilmiye sınıfı ile Doğusundaki medrese erbabının da büyük bir payı vardır.⁴

Hâlidîliğin Anadolu'da yayılma sürecinde Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri, bu tarikatın hızlı bir şekilde yayıldığı alanların başında geliyordu. Hâlidîlik, Doğu Anadolu'ya Hakkâri bölgesinde yaşayan Şeyh Abdullah Şemdinî ve vefatından sonra yerine geçen yeğeni Şeyh Taha Nehri ile gelmiştir. Mevlana Hâlid'in medrese arkadaşı olan Abdullah Şemdinî (ö. 1813), Bağdat'ta Mevlana Hâlid'ten icazet aldıktan sonra, Şemdinli'ye dönmüş ve Nehri köyünde irşad faaliyetlerine başlamıştır. Şeyh Abdullah kısa bir süre sonra vefat edince yerine yeğeni Şeyh Taha Nehri (ö. 1852) geçmiştir. Mevlana Hâlid'in daha Şam'da iken Van bölgesine gönderdiği Şeyh Taha, ilim ve irşad faaliyetlerini birlikte yürütmüş, bu sayede sadece Hakkâri ve Van bölgesini değil, Anadolu'nun birçok bölgesini etkileyecek önemli âlim ve mutasavvıf şahsiyetler yetiştirmiştir.⁵

Şemdinli medresesinde yetişen Fehim Arvas (ö. 1895), Van ve çevresinde, onun talebelerinden Abdülhakim Arvasî (ö. 1943) Van'ın Başkale ilçesinde, Şeyh Taha'nın Bitlisli halifelerinden Muhammed Küfrevî (ö. 1898) Bitlis, Ağrı, Kars ve Erzurum bölgesinde, Küfrevî'nin halifesi Alvarlı Efe lakabıyla tanınan Muhammed Lütfî Mazlumoğlu (ö. 1956) Erzurum'un Hasankale İlçesi ve çevresinde, Halk arasında Gavs-ı Hizanî lakabıyla bilinen Sıbğatullah Arvasî (ö. 1876) Bitlis ve çevresinde irşad faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Hatta Bitlis bölgesinde açılan ilk Hâlidî tekkesinin, Sıbğatullah Arvasî tarafından Hizan'da açılan tekke olduğu söylenebilir. Hizan tekkesi, bölgede pek çok âlim ve mutasavvıf şahsiyet yetiştirmiştir. Bunlardan bir tanesi de Gavs-ı Hizanî'nin talebelerinden Şeyh Abdurrahman-ı Tağî (ö. 1886)'dir. Bu zat, Norşin (Güroymak) İlçesinde açtığı medresede kısa zaman içerisinde çok sayıda âlim ve mutasavvıf yetiştirmiştir. Norşin medresesinde yetişen Şeyh Fethullah Verkanisi, Bitlis'in Mutki İlçesinde Ohin medresesini kurmuş, yine bu medresede yetişen Ziyauddin Norşinî (ö. 1924)'nin halifelerinden Ahmet Haznevî (ö. 1950), Hâlidîliği, Suriye'nin Kuzey Doğusundaki Kamışlı bölgesinde yaymıştır.⁶

4 Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Sır Yayınları, 2004), 308.

5 Abdulcebbar Kavak, "Hâlidîye Medreselerinin Anadolu'daki İlmî ve Kültürel Hayata Katkıları", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslamî İlimler (Uluslararası Sempozyum 1)*, Editör: İsmail Narin, (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları 2013): 270.

6 Kavak, "Hâlidîye Medreseleri," 271.

Mevlana Hâlid'in Anadolu'ya gönderdiği halifelerinden Ahmed el-Firâkî (ö. 1856) Diyarbakır'da, Ahmed Siyahî (ö. 1874) Kastamonu ve çevresinde, Abdullah Erzincanî (Mekkî)'nin halifelerinden Terzi Baba lakaplı Muhammed Vehbî Efendi (ö. 1848) Erzincan ve çevresinde, Mustafa İsmet Efendi (ö.1872) Edirne ve İstanbul'da, Yahya Dağistanî İç Anadolu bölgesinde, Yine Mevlana Hâlid'in halifelerinden Muhammed Hafız Ruhavî (ö. 1870) Urfa bölgesinde, Feyzullah Erzurumî, Erzurum bölgesinde, Hüseyin Vaiz Efendi Malatya bölgesinde, İsmail Şirvanî (ö. 1848) Azarbaycan bölgesinde, Şeyh Hâlid el-Cezerî (ö. 1839) Mardin bölgesinde, Muhammed Kudsî Bozkırî (ö. 1852) Konya bölgesinde faaliyette bulunmuşlardır.⁷

2. Bingöl'ün Hâlidî Medreseleri

2.1. Melekân Medresesi

Melekan medresesinin geçmişi, Bingöl Hâlidî geleneğinden önceki sürece dayanır. Medrese, ismini Melekan köyünden, köy de ismini "Male Kal" olarak da bilinen ailenin bilinen en eski âlimi ve müderrisinden alır. Aile, aslen Cizreli olup uzun yıllar önce Bingöl'ün Solhan İlçesine bağlı Meneşkut bölgesine hicret etmişlerdir. Male Kal'ın esas adı Molla Mustafa'dır. Kal, mahalli lehçede ermiş ve seçkin kişi anlamına gelmekte olup, tıpkı Türkçe'deki "Dede" unvanı gibi ilim ve irfan sahibi zatlara denir. Male Kal ailesi, Nakşibendiyye tarikatı ile tanışmadan önce de bölgede ilmî faaliyetleri olan, hayatlarını ibadet, zühd ve takva içerisinde yaşayan bir ailedir. Aile, ilim ve ahlak bakımından da çevrelerinde örnek kimseler olarak yaşamışlardır. Şeyh Abdullah Efendi, Male Kal'ın altıncı kuşaktan torunlarından. O da diğer kardeşleri gibi medrese tahsili görmüş, bölgede bilinen şekli ile molla olarak hayatını devam ettirip el emeği ile geçinen bir kimsedir. Kendisi aynı zamanda toplumda mütevazı ve takva sahibi bir zat olarak tanınmıştır. O güne kadar çevrelerinde ilmî faaliyetleri ile tanınan ve bilinen aile, Şeyh Abdullah Efendi'nin Şeyh Ali Sebti ile tanışması sonrasında yeni bir sürece girmiştir.⁸

Şeyh Abdullah Efendinin Şeyh Ali ile tanışması şu şekilde gerçekleşir: Şeyh Ali Efendi, tarikatını yaymaya başladığı dönemde zaman zaman Solhan ilçesinin Meneşkut yöresine ziyarete gider. O sırada bölgenin ileri gelen beyleri Ali Efendi için sıradan bir derviştir diye iltifat etmeyerek o zatın bu

7 Kavak, "Hâlidîyye Medreseleri," 272-274.

8 Hüseyin Abdullah Akdeniz, *Melekan Şeyhleri* (Malatya: İtaki Kitabevleri, 2009), 12-20; Ayış, "Bingöl ve Çevresinde Hâlidilik," (Bingöl: 2017).

yörede dolaşmasını istemezler. Şeyh Ali Sebti, bu ziyaretlerinin bir tane-sinde Melekan köyünde Molla Muhammed ismindeki bir zata misafir olur. Ev sahibi ile misafir konuşurlarken o arada içeriye biri girer. Şeyh Efendi içeri giren zatın kim olduğunu sorar. Molla Muhammed de kardeşim Molla Abdullah'tır diye cevap verir. Şeyh Ali Efendi kalkar ve kendisi ile kucaklaşır, Molla Abdullah biz seninle en son nerede buluşmuştuk der. Molla Abdullah da Genç ilçesinin Sivan bölgesindeki Kelahsi köyünün camisinde diye cevap verir. Bunun üzerine ev sahibi Molla Muhammed "Bizim Abdullah bu güne kadar komşu olduğumuz Hazarşah komunu bile geçmemiştir" diyerek hayretini ortaya koyar. Şeyh Ali Efendi ile Molla Abdullah bir süre sohbet ederler. Kendilerini dinleyen Molla Muhammed, konunun Nakşibendiye tarikatı etrafında ilim ve irşad faaliyetlerinde bulunma meselesi olduğunu anlayınca o da bu tarikata sempati duyar ve kendilerine yardımcı olmaya karar verir. Bu tanışma sürecinden sonra aile Nakşibendilik yoluna girmiş, Melekan medresesi de artık hem ilim, hem de irşad faaliyetlerini birlikte yürütmüştür.⁹

Bu medresede, Seyda Molla Ahmed Melekânî, Molla Ömer Melekânî, Şeyh Mahmud Melekânî (ö. 1915), Seyda Molla Abdulhamid Karbaşânî (ö. 1939), Seyda Molla Abdulhamid Sağnîsî (ö. 1955), Şeyh Vahdettin Melekânî, ve son olarak Seyda Molla Zahir et-Tandurekî (ö. 1966) müderris olarak görev yapmışlardır.¹⁰

2.2. Çan Medresesi

Çan ailesi, Şeyh Ali Sebti ile tanışmadan önceki süreçte Kâdiriyye tarikatına mensub olarak ilim ve irşad faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Aile, Şeyh Tahir el-Kâdirî'nin soyundan gelmektedir. Ailenin büyüğü Şeyh Kasım Abbasiler döneminde Diyarbakır'ın Silvan (Farkin) ilçesine hicret etmiş, bir süre burada kalan aile daha sonra Bitlis'e geçmişlerdir. Şeyh Kasım'ın oğulları Şeyh Tahir ile Şeyh Ali Bitlis Sancağına kadar gelmişler, Şeyh Ali Bitlis'te kalmış, Şeyh Tahir ise Çapakçur'a gelmiş ve vefatına kadar burada ilim ve irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Mezarı, Bingöl-Erzurum yolunun Ilıcalar mevkiinde yola yakın bir tepenin üzerindedir. Şeyh Tâhir'in tek oğlu olan Şeyh İbrahim, önce Pırfakir köyüne, ardından Miladi 1850 tarihinde Çan köyüne yerleşir ve burada ilim ve irşad hizmetleri yapar. Daha sonra Şeyh İbrahim'in oğlu Şeyh Ahmet ve onun oğlu Şeyh Eyüp aynı bölgede

9 Akdeniz, *Melekan Şeyhleri*, 70; Ayış, "Bingöl ve Çevresinde Hâlidilik," (Bingöl: 2017).

10 Akdeniz, *Melekan Şeyhleri*, 85.

ilim ve irşad faaliyetlerine devam ederler. Şeyh Eyüp, aynı zamanda bir Kadiri tarikatı şeyhi olup, hem Çan, hem de Madrak köylerinde medresesi olup talebe okutmuştur.¹¹

Şeyh Ahmed el-Çanî, Şeyh Eyüp Efendinin oğludur. Babasının vefatından sonra bir süre ağabeyinin yanında okuyan Şeyh Ahmed Efendi, Kadiriye tarikatına mensub olmasına rağmen Palu'da bulunan Şeyh Ali Sebtî'ye intisab eder. Bunun üzerine şeyh Ahmed Efendi ailesi de kendisi ile beraber Kadiriye tarikatından Nakşibendiyye tarikatına geçerler. Böylece Çan medresesi, Şeyh Ahmed el-Çanî ile beraber hem ilmî tedrisat hem de tasavvuf ve tarikat eğitimi veren bir kuruma dönüşür.¹²

Çan medresesinde görev yapan müderrisler:

Molla Muhammed Kadî (Gençli), Şeyh Ahmed el-Çanî dönemi,
Molla Muhammed Emin (Kulundere/Karakoçan), Ahmed el-Çanî dönemi,
Molla Süleyman Bezâr (Vinderin), Şeyh Eyyûb Efendi dönemi,
Molla Hüseyin Ziverî (Palu), Şeyh Eyyûb Efendi dönemi,
Şeyh İbrahim Efendi (Çan), Şeyh Eyyûb Efendi dönemi,
Şeyh Mücahid Efendi (Çan); Şeyh Zülküf Efendi dönemi,
Şeyh Muhyeddin Efendi (Çan), Şeyh Zülküf Efendi dönemi,
Molla Muhammed Sevkarî (Kiğı), Şeyh Sıddık Efendi dönemi,
Molla Abdulhakim Sevkarî (Kiğı), Şeyh Sıddık Efendi dönemi,
Şeyh Nizamettin Efendi (Çan), Şeyh Sıddık Efendi dönemi,
Molla Muhammed Emin Cibranî (Karlıova), Yakın dönem.¹³

2.3. Halifan Medresesi

Halifan medresesinin tarihi, Şeyh Ahmed Halifanî'nin büyük dedesi Hacı Halife ile başlar. Hacı Halife, küçük yaşta ilim tahsili için Halifan Köyünden ayrılır ve artık geri dönmez. Muhtelif medreselerde eğitim görür. Son olarak Bağdat'a gider ve Kadiri medreselerinde ilmîni tamamlar ve icazetnamesini alır. İlmî tedrisatını ikmal ettikten sonra, ilim ve irşad faaliyetlerinde bulunmak üzere mürşidi tarafından Muş'un Bulanık İlçesi mıntıkasına görev-

11 el-Çanî, *Ulemauna mine'l-müderrisin*, 33; Diyadin Korkutata, *Tasavvufun İçinden Gelen Yol (Şeyh Ahmed Efendi Ailesi)*, (Bingöl: 2016), 33-44; Ayış, "Bingöl ve Çevresinde Hâlidilik," Bingöl: 2017.

12 el-Çanî, *Ulemauna mine'l-müderrisin*, 33; Korkutata, *Tasavvufun İçinden Gelen Yol*, 5-30; Ayış, "Bingöl ve Çevresinde Hâlidilik," Bingöl: 2017.

13 Sebahattin el-Çanî, *Çan Şeyhlerinin Tasavvufdaki Yeri ve Konumu*, 6.
<http://www.elcanihoca.com/yayinlar/CanSeyhleri.pdf>. Erişim tarihi, 12.07.2017.

lendirilir. Şeyh Efendi, Bulanık İlçesine geldikten sonra İlçeye bağlı Çergis Köyünde medresesini kurar. Bir yandan müderrislik yaparken diğer taraftan da irşat faaliyetlerinde bulunur.

Hacı Halife, ilim ve irşad faaliyetlerine devam ederken zamanla çocuklarını da yetiştirir ve icazet verdiği iki oğlunu kendi köyü olan Gorıla'ya gönderir. Küçük yaşta köyden ayrılan Hacı Halife'nin iki oğlu, Abdurrahman Halife ile kardeşi İbrahim Halife babalarının köyüne dönerler. Tasavvufta icazet alanlara Halife dendiği için civardaki köylerden bunu duyan herkes her iki halifenin köyü anlamında Halifan demeye başlar ve o tarihten sonra Gorıla köyünün adı, Arapça'da iki halife manasına gelen Halifan olur. Halifan'a gelen Abdurrahman Halife ve kardeşi İbrahim Halife, burada medreselerini kurup, hem ilmî tedrisat, hem de irşat faaliyetlerinde bulunurlar. Bu şekilde Halifan köyünde medrese geleneği çok uzun yıllar devam eder ve bu sayede burada çok büyük âlimler yetişir.

Şeyh Ahmed Halifanî, Şeyh İbrahim Efendinin oğludur. 1805 yılında eski ismi Kanireş olan şimdiki Karlıova İlçesinin Halifan köyünde doğmuştur. Halifan ailesi, önceleri Kadiri tarikatına mensup iken, Şeyh Ahmed Halifanî'nin, Şeyh Ali Sebtî'ye intisab etmesiyle Nakşibendiyye tarikatına geçerler. Şeyh Ahmet Efendi, ilim tahsilini ve tasavvuf eğitimini Şeyh Ali Sebtî'den alır. İcazetnamesini ise, Şeyhin talebi üzerine Melekanlı Şeyh Abdullah Efendi verir. Şeyh Ahmed Efendi icazetnamesini aldıktan sonra köyüne döner ve kendi medresesini kurar. Bir yandan medresede ilim tedrisatı yapar, diğer yandan müürşidi tarafından belirtilen Yukarı Göynük, Kanireş (Karlıova), Kortizi, Şuşar, Tekman, Hınıs, Çat, Korti, Lezgi ve Karayazı mıntıklarında irşad yapar ve pek çok talebe ve mürit yetiştirir.¹⁴

Aşağıda, hem Halifan medresesinde görev yapan müderrislerin, hem de bu aileye mensub âlimlerden ulaşabildiklerimizin isimlerini zikredeceğiz.

Halifan Medresesinde Yetişmiş Müderrisler:

Şeyh Hasan Efendi (Şeyh Ahmed Efendinin Oğlu, Halifan Medresesi),

Molla Ahmed-i Halifanî (Molla Ahmed-i Şeyh, Halifan Medresesi)

Şeyh Muhammed Emin Efendi (Erzurum Çat Bölgesi Medreseleri),

Molla Ali Sofihalil (Halifan Medresesi),

14 Şeyh Ahmed Halifanî ile ilgili bu bilgiler, aynı zamanda Bingöl Üniversitesi Rektörlüğünde idari personel olarak görev yapan Şeyh Ahmed Halifanî'nin torunlarından Sayın Faruk Yolcu ile yaptığım söyleşi sonucu tarafıma yazılı olarak verilmiştir. Ayrıca Bkz., el-Çanî, *Ulemauna min el-müderresine*, 50-52; Ayış, "Bingöl ve Çevresinde Hâlidilik," Bingöl 2017.

Şeyh Hâlid Efendi (Erzurum Çat ve Tekman Bölgesi Medreseleri),
Molla Ali Şeyhbazidi (Halifan Medresesi),
Molla Cami (Oğnut-Göynük Köyü Medresesi),
Molla Said b. Şeyh Mahmud (Tekman Bölgesi Medreseleri),
Molla Ömer (Halifan Medresesi),
Molla Baba (Muhammed Sıddık Aydın, Halifan Medresesi)¹⁵

2.4. Kur Medresesi

Medrese, ismini Şeyh Süleyman Efendi (ö. 1887) ailesinin bulunduğu Kur köyünden almaktadır. Şeyh Süleyman Efendi, takriben Hicri 1205 (m. 1790) senesinde Bingöl merkeze 20 km. uzaklıkta bulunan Kur (Dikme) köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Mirzedin Efendi, onun babası ise Arif Efendidir. Arif Efendinin atalarının, Bağdat veya Şam bölgesinden Bitlis vilayetine, oradan da Çapakçur (Bingöl)'ün Kur köyüne geldikleri rivayet edilir. Aslında bu medresenin tarihi de Bingöl'ün diğer medreseleri gibi eskilere dayanır. Zira Şeyh Süleyman Efendi, Şeyh Ali ile tanışmadan önce Kur köyünde medrese geleneği, babası Mirzeydin Efendi tarafından devam ettirilmekteydi.

Şeyh Süleyman Efendi'nin çocukluk yılları daha çok kendi köyünde geçmiştir. İlk tahsilini aynı zamanda müderris olan babası Mirzeddin Efendi'nin yanında yapmış, daha sonra, manevi bir işaret sonucu Palu'ya gidip Şeyh Ali Sebtî'nin yanında tahsil hayatına devam etmiştir. Uzun bir müddet Şeyh Ali Efendinin yanında kalan Şeyh Süleyman Efendi, medrese ilmini ikmal ettikten sonra, tarikat yoluna sülûk etmiş ve şeyhinin yanında seyr u sülûkünü tamamlamıştır.

Şeyh Ali Efendi'den hem ilim, hem de tarikat icazetnamesi alan Şeyh Süleyman Efendi, Kur köyüne geri dönmüş, buradaki medresenin başına geçmiş, bir taraftan medresede talebe okuturken, diğer taraftan da bulunduğu çevrede irşat görevi yapmıştır. Bu şekilde hem ilim, hem de irşad faaliyetlerinde bulunan Şeyh Süleyman Efendi, daha sonra Kur köyünden ayrılarak Uzunsavat köyüne hicret etmiş, burada önce bir cami ardından da medrese yaptırarak faaliyetlerine burada devam etmiş ve bu süre içerisinde pek çok talebe ve mürit yetiştirmiştir.¹⁶

15 el-Çanî, *Ulemauna min el-müderrisine*, 50-52; Ayış, "Bingöl ve Çevresinde Hâlidilik" Bingöl 2017.

16 Şeyh Süleyman Efendi ile ilgili bu bilgiler, Şeyh Efendinin üçüncü kuşaktan torunu Abdüsselam Akbana ile yaptığım söyleşi sonucu tarafıma yazılı olarak verilmiştir. Ayrıca bkz., Ayış, "Bingöl ve Çevresinde Hâlidilik," Bingöl 2017.

2.5. Hacıyan Medresesi

Hacıyan medresesinin tarihi, Molla Feyzullah Hacıyanî (ö. 1895) ile başlar. Molla Feyzullah ilk tahsilini amcası Seyda Molla Evliya Hacıyanî'den almıştır.¹⁷ Daha sonra Melekan'da Molla Ahmed Kuk'un yanında okumuş. Ardından bir müddet Muş'ta Molla Halil ve Maksut Paşa medreselerinde tahsil görmüş. İlmî icazetini, en son okuduğu hocası Molla Ahmed b. Osman el-Melekanî'den almıştır. Hâlidî-Nakşî tarikat icazetnâmesini ise, amcası Molla Evliyadan almış, daha sonra kendi köyüne gelerek medresenin başına geçmiştir. Molla Feyzullah Hacıyanî de diğer Hâlidî şeyleri gibi hem kendi medresesinde ilmi tedrisat ile uğraşmış, hem de amcası Molla Evliya ile beraber irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Molla Feyzullah döneminde Hacıyan medresesi adeta bir ilim ve irşad yuvası haline gelmiş, o dönemin pek çok meşhur hocası bu medresede ilmi tedrisat görmüştür. Molla Feyzullah Efendi hayatının sonuna kadar Hacıyan medresesinde müderrislik yapmış, 1895 senesinde Hacıyan köyünde vefat etmiştir.¹⁸

Bu medresede ise sırasıyla Molla Feyzullah Hacıyanî, (1850-1895) ile Molla Abdülaziz ed-Dürnevî es-Solhanî müderris olarak görev yapmışlardır.¹⁹

Yukarıda haklarında kısmen malumat verilen bu Hâlidî medreseler, Bingöl ve çevresinde faaliyet göstermiş ana medrese konumunda bulunan yerlerdir. Bu medreseler, aynı zamanda birer Hâlidî tekkesi olarak da faaliyet göstermişlerdir. Bu yüzden zamanla bunlara bağlı pek çok şube ortaya çıkmıştır. Bu konuda ilk yazılı çalışmalardan birini yapan Sebahattin el-Çanî, yukarıda ismi geçen *Ulemauna min el-müderrisin* adlı eserinde yaklaşık otuz medreseden bahsetmektedir. Buralarda görev yapan müderrislerin çoğu ise bahsettiğimiz ana medreselerden yetişmiş daha sonra gittiği yerde kendi medresesini açarak ilmi tedrisat faaliyetinde bulunmuş kimselerdir.²⁰

17 Molla Evliya, tarikat terbiyesini Molla Abdullah Melekanî'den almış, aynı zamanda Şeyh Ali Sebti'den de feyz almış bir zattır. 1892 tarihinde Melekan'da vefat etmiştir. el-Çanî, *Ulemauna min el-Müderrisin*, 327.

18 el-Çanî, *Ulemauna min el-müderrisin*, 327.

19 el-Çanî, *Ulemauna min el-müderrisin*, 329.

20 Söz konusu medreseler ve buralarda müderrislik yapanlar hakkında geniş bilgi için bkz., Abdülaziz Beki, "Klasik Medrese Geleneğinin Bingöl'ün Sosyo-Kültürel Yapısına Katkısı," *II. Bingöl Sempozyumu* (Bingöl: Bingöl Belediyesi Kültür Yayınları, 2014): 700-708; Abdulmuttalip Arpa, "Bingöl'de Medreseler ve Müderrisler," *Bingöl Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1, (Bingöl: Belediyesi Kültür Yayınları 2014): 36-38.

3. Medreselerde Okutulan Dersler

Bingöl Hâlidî medreselerinde okutulan dersler ve bu derslerin işleyiş metodu, İslam tarihindeki klasik medrese geleneği ile hemen hemen aynıdır. Aradaki fark, Bingöl medreseleri veya daha geniş bir ifade ile şark medreseleri olarak da kabul edilen Doğu ve Güneydoğu Anadolu medreseleri, Halidî-Nakşî gelenele beraber hem ilmî tedrisat, hem de irşad merkezleri olarak faaliyet göstermişlerdir.

Buralarda okutulan ders kitapları Arapça olup, hocaların dersi anlatma ve izah etme dili genelde ya Kürtçe, ya da Zaza'ca olmuştur. Medreselerde okutulan ders kitaplarının Arapça olması, İslam tarihinde oluşan medeniyet tasavvurunun bir devamı olarak kabul edilmelidir. Zira Müslümanlar, her ne kadar farklı unsurlardan oluşsalar da mensup oldukları dinin kitabı olan Kur'an-ı Kerim'in Arapça olarak nazil olması, tarihi süreç içerisinde meydana gelen İslam medeniyetinin ortak dilinin de Arapça olmasını da zorunlu kılmıştır. Özellikle de Temel İslam Bilimleri olarak kabul edilen Kelam, Fıkıh, Tefsir, Hadis ve Tasavvuf gibi ilimler, doğrudan Arapça ile ilintili oldukları için, bu ilimlerin tedrisatının yapıldığı medreselerde de eğitim dili Arapça olarak devam etmiştir. Hatta Temel İslâm Bilimleri alanında yazılmış eserlerin dilinin Arapça olmasından hareketle bazı âlimler Arapça öğrenmeyi farz-ı kifâye olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre, Kitap ve Sünneti anlama, bunlardan hüküm çıkarma ve Müslümanların maslahatını koruyup muhafaza etmenin yolu Arapça bilmekten geçer. Bunun için Arapça öğrenmek farz-ı kifâyedir demişlerdir.²¹

Medreselerde okutulan kitapların Arapça olarak yazılmış olmasından dolayı medrese eğitim dilinin Arapça olması da bu şekilde kabul edilmiş ve İslam dünyasında asırlarca eğitim veren medreselerde bu anlayış bir gelenek olarak devam etmiştir. Ülkemizde medreselerin eğitimi her ne kadar Tekke ve Zaviyelerin kapatılması ile resmi olarak sonlandırılmış olsa da genelde şark, özelde Bingöl medreselerinde eğitim gayri resmi olarak günümüze kadar devam etmiştir. Bölgede başta Siirt, Bitlis, Diyarbakır, Urfa, Mardin ve Bingöl olmak üzere hala birçok yerde medreseler varlığını devam ettirmekte ve medrese usulü eğitim devam etmektedir. Genel olarak medreselerde Kur'an-ı Kerim, Fıkıh, Hadis, Tefsir, Kelam, Ferâiz gibi İslâmî; Nahiv, Sarf,

21 Yahya Suzan, "Medreselerde Arapça Öğretimi," *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslamî İlimler Uluslararası Sempozyumu 1*, Editör: İsmail Narin, (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları 2013): 599; Dursun Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları," *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2002/1): 277.

Lûgat, Meânî, Bedi, Beyan gibi lisanî; Hesap, Hendese, Mantık, Hikmet, Tıp, Heyet, Felsefe gibi aklî ilimlere ait olan dersler okutulmaktaydı. Bu bilimlerin birçoğunu bir arada okutan medreseler olduğu gibi, birisi veya bir kaçını okutan medreseler de bulunmaktaydı.²²

Bu eğitim anlayışı, Şark medreselerinde olduğu gibi Bingöl medrese geleneğine de devam etmiştir. Bingöl medrese eğitim programında yer alan dersler, esas itibariyle alet ilimleri kabul edilen belâgat, mantık, kelâm, sarf-nahiv, dil ve edebiyat dersleri ile yüksek ilimler olarak kabul edilen fıkıh, tefsir ve hadis derslerinden oluşmaktadır. Okutulan derslerde belirli kitaplar takip edilir ve kitapların hemen hemen tamamı Arapçadır. Dolayısıyla medreselerdeki ders kitapları, İslam dünyasında meşhur olan ve üzerlerine pek çok şerh ve haşiyenin yazıldığı kitaplardır. Bingöl medreselerinde eğitim dili, duruma göre Kürtçe ya da Zaza'ca olup, dersler takrir metodu ile işlenir ve çoğu kez hoca ile talebeler arasında karşılıklı tartışmalar ve soru-cevaplar şeklinde yürütülür.²³

4. Medreselerin, Bingöl'ün Dinî ve Sosyo-Kültürel Hayatı Üzerindeki Etkileri

Mevlânâ Hâlid'in, Hindistan'dan Irak'a dönmesi ile beraber, bölgede irşad faaliyeti yürüten her cami veya tekke aynı zamanda medrese olarak da hizmet vermeye başlamıştır. Hâlidî tekkeleri, şeriat-tarikat dengesini kurmayı başarmış ve bu dengenin bozulduğu Osmanlı topraklarında medrese ve İslamî ilimlerin yeniden canlanmasına büyük katkıda bulunmuşlardır. Bu nedenle Halidîler, teke yapımı için ayrı bir uğraş içerisine girmemişlerdir. Daha çok görev yaptıkları yerlerde var olan mescit, cami, tekke veya kullanılabilir durumdaki binaları irşad ve İslamî ilimlerin tedrisi için kullanmışlardır. Tasavvufî eğilimlerinin yanında, her biri aynı zamanda icâzetli birer müderris olan Hâlidî halifeleri, günün belli vakitlerinde medrese talebelerine Arapça, fıkıh, hadi, tefsir ve tasavvuf dersleri veririrken, namaz vakitlerinde ve akşamları ise tasavvufî sohbet ve hatme ile meşgul olmuşlardır. Dolayısıyla Mevlânâ Hâlid'in tekke ve medreseyi birleştirme projesi, medrese eğitimi almak isteyenlerle tasavvufî eğitim almak isteyen kesimleri aynı

22 Muhammed Çetkin, "Medreselerde ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları," *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler Uluslararası Sempozyumu 1*, Editör: İsmail Narin, (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları 2013): 376.

23 Muhammed Çetkin, "Hâlidî Medreselerinde Arapça'ya Verilen Önem ve Okutulan Ders Kitapları: Şeyh Ahmed Medresesi Örneği," *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî ve Hâlidîliğin Bingöl Çevresi Üzerindeki Etkisi Sempozyum*, Bingöl: 2017.

ortamlarda ve çoğu zaman tek çatı altında bir araya getirmiş bu birliktelik, toplumun hem dinî hayatı, hem de sosyo-kültürel hayatı üzerinde derin etkiler meydana getirmiştir.²⁴

Aynı süreci ve meydana gelen etkileri, Bingöl Hâlidî geleneğinin medrese boyutunda da görmek mümkündür. Bingöl medreseleri, gerek Hâlidî-Nakşî gelenekten önceki süreçte, gerekse de Hâlidîliğin Bingöl çevresine gelmesinden sonraki süreçte toplumun dinî hayatı ile sosyo-kültürel hayatı üzerinde derin izler bırakmıştır. Hâlidîliğin Bingöl çevresine gelmesinden önceki süreçte de Çapakçur bölgesinde medreselerin varlığı bilinmektedir. Zaten Hâlidîlik de Bingöl çevresine bu medreseler üzerinden gelmiştir. Medreseler, bir taraftan İslamî ilimlerin öğrenildiği kurumlar olarak faaliyet sürdürürken, diğer taraftan da toplumda din hizmeti görevini yapacak kadroların yetişmesini sağlamıştır. Toplumda bu şekilde dinî alanda faaliyetlerini sürdüren bu kurumlar, Hâlidî-Nakşî gelenele birlikte aynı zamanda birer irşad merkezi haline de gelmişlerdir.

Medreselerin ilmî tedrisat yönü ile irşad faaliyeti yönü arasında şöyle bir fark vardır. Sadece ilmi tedrisat faaliyeti yapan medreseler daha çok ilim öğrenmek isteyen talebelere yönelik hizmet vermektedir. İlim öğrenmek ve daha sonra din hizmetleri sınıfında görev almak isteyen talebe medreseye gider, uzun bir süre Arapça ve dini ilimler alanında eğitim görür, ardından hocasından aldığı ilmî icazet ile uygun bir yerde imam-hatiplik veya müderrislik gibi bir görevle topluma din hizmetleri alanında yardımcı olur.

Bahsettiğimiz Hâlidî geleneğin etkili olduğu ve medreselerin irşad faaliyeti görevi de yaptığı dönemlerde, müderris mürşitler sadece medresede talebe okutmakla yetinmemiş, aynı zamanda halka yönelik irşad faaliyeti görevini yapmak suretiyle halkın dini duygu ve heyecan yönünü de güçlü tutmak suretiyle şuurlu ve bilinçli bir dindarlık anlayışı ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunun en güzel örneklerinden birisi de Şeyh Ali Sebti'nin Palu bölgesinde hem medresede müderrislik yapması, hem de Palu ve Çapakçur bölgesinde yapmış olduğu seyahatlerle irşad faaliyetlerinde bulunmak suretiyle topluma yeni bir heyecan ve dinamizm kazandırmasıdır.

Çapakçur medrese geleneğinin faaliyet gösterdiği Bingöl ve çevresi, hem geçmişte, hem de günümüzde sahip olduğu bu müesseseler ve buralarda yetişen müderrisleriyle İslâmî ilimlerin tedris geleneğini sürdüren yerlerin

24 Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016), 200-203.

başında gelmektedir. Bu anlamda Bingöl medreseleri aynı zamanda bölgedeki ilmî hareketliliğin ve tefekkürün önemli vasıtaları arasında yer almaktadır. Bu gün ülkemizde birçok üniversitede farklı akademik unvanlara sahip pek çok akademisyen ve ilim adamı bu medreselerde eğitim görmüştür.²⁵

4.1. Medreselerin, Dinî Hayat Üzerindeki Etkileri

Bingöl medrese geleneğinin oluşturduğu bilgi ve kültür ortamı sayesinde halk, evvela cehalet ve bilgisizlikten kurtulmuş, toplumda, bilgili ve kültürlü insan sayısı artmış, böylece toplumun sosyo-ekonomik ahlakı muhafaza edilmiştir. Bu bilgi ve kültür ortamı, dinî konularda sağlıklı ve doğru bilgilere sahip nesillerin yetişmesini sağlamış, bu durum, inanç esasları ile ilgili bilgilerin yanında aynı zamanda ibadet hayatına da canlılık getirmiştir. Bütün bunlarla beraber, medreseler, bir taraftan üst seviyede bilgili müderrisler yetiştirirken, diğer taraftan toplumun din görevlisi ihtiyacını gidermek için imam-hatiplerin yetişmesine zemin hazırlamış, böylece camisi olan hemen her yerleşim beldesine din görevlilerinin gitmesi sağlanmıştır.²⁶

Bu medreselerde yetişen müderrisler, toplumda meydana gelen arazi anlaşmazlıkları, miras, boşanma ve diğer güncel dinî meselelerde bilgilerine başvurulmuş, fetva sorulan ve hakemlik yapılması istenen önemli şahsiyetler olarak toplumun dinî hayatına katkı sunmuşlardır. Bu yüzden medrese eğitim sisteminde aslî role sahip olan müderris, yalnız Arapça dilbilgisini bilen kişi değil, aynı zamanda Fıkıh ya da bu günkü ifade ile İslam Hukuku başta olmak üzere Temel İslam Bilimleri alanında uzman olan kişi için de kullanılır.

Dolayısıyla Fıkıhın temel konuları arasında yer alan evlenme ve boşanma ile ilgili aile hukuku davaları, arazi anlaşmazlıkları ile ilgili miras hukuku davaları ve ticarî münasebetlerden kaynaklanan borçlar hukuku ile ilgili anlaşmazlıklarının çoğu, resmî mercilere intikal ettirilmeden, çoğu zaman halk arasında haydi "Şeriat'a" gidelim denilerek, dinî bilgi ve birikimi ile tanınmış, Fıkıh bilgisine güvenilen müderris ve hocalara intikal ettirildiği görülmektedir. Ayrıca Cumhuriyet öncesine uzanan gayr-ı menkullerin tapu

25 İslam Hukuku alanında önemli eserler kaleme alan Prof. Dr. Abdülaziz Beki, Arap Dili ve Belagati alanında pek çok esere imza atan Doç. Dr. Nusrettin Bolelli, ile şu anda Diyanet İşleri Başkanlığına Bağlı İstanbul Pendik Eğitim ve İhtisas Kursu Müdürü olarak görev yapan Dr. Adil Bor gibi pek çok akademisyen ve ilim adamı Bingöl'ün bu medrese geleneğinde yetişmişlerdir.

26 Abdülaziz Beki, "Klasik Medrese Geleneğinin Bingöl'ün Sosyo-Kültürel Yapısına Katkısı," *II. Bingöl Sempozyumu*, (Bingöl: Bingöl Belediyesi Kültür Yayınları 2014): 684-685.

kayıtlarının tespiti ve mahkemelerce müftülüklerden talep edilen bilirkişi tayininde de bu hocalardan bilfiil yardım alındığı bilinmektedir.²⁷

Bu medreselerde yetişen din görevlileri ise buldukları yerlerde, başta cami hizmetleri olmak üzere pek çok alanda faaliyet göstermişlerdir. Kendisi de aynı zamanda Bingöl medreselerinde yetişmiş, uzun yıllar Diyanet İşleri Başkanlığının müftü ve vaiz yetiştirme merkezlerinde Arapça ve Fıkıh hocalığı, daha sonra başta Bingöl Üniversitesi olmak üzere, değişik Üniversitelerde İslam Hukuku alanında Öğretim Üyeliği yapmış olan Abdülaziz Beki,²⁸ bu medreselerden mezun olan hocaların, dinî alanda yapmış oldukları faaliyetlerle ilgili olarak şu bilgileri vermektedir:

1. Bu medreselerde yetişen hocalar, camilerde İmam-Hatiplik görevini yapmak suretiyle din hizmetleri alanında herhangi bir boşluğun meydana gelmesine fırsat vermemişlerdir. Zira Anadolu'da köy, kasaba ve mahalle sakinleri için en önemli dinî hizmet, camilerin beş vakit açık olması ve cemaatle namaz kılınması, minarelerden ezanın okunması, Cuma, Bayram ve cenaze namazlarının eda edilmesi ile günlük, haftalık, aylık ve yıllık ibadetlerin sıhhatli bir şekilde organize edilerek yerine getirilmesidir. İşte bahsedilen bu kutsal görevleri, yıllarca bu medreselerden mezun olmuş hocalar yerine getirmiştir.

2. Bu medreselerde yetişen hocalar, topluma inanç ve ibadet esaslarını öğretmişlerdir. Gerçekten, insanlar mensup oldukları inancın esaslarını bilmedikleri zaman, o inanç hakkında şüpheye düşme yahut inancının başkaları tarafından istismar edilmesi gibi pek çok konularda sıkıntılar yaşayabilirler. Diğer taraftan mensup olduğu dinin ibadet esaslarını bilmediği zaman da mensup olduğu inanç ile arasında herhangi bir bağ kalmaz. İşte bu tür tehlikelere karşı medreselerden yetişip camilerde din görevlisi olarak hizmet yapan görevliler, camilerde, Cuma sohbetlerinde, Ramazan Aylarında, Özellikle kış mevsiminde akşam ile yatsı namazları arasında halka sürekli vaaz ve irşad sohbetleri yaparak inanç ve ibadet esaslarını öğretmişler, Namaz, Oruç, Zekât ve Hac gibi ibadetlerin eda keyfiyetleri hakkında halkı bilgilendirmişlerdir.

3. Bu medreselerde yetişen hocalar, isteyen vatandaşlara kendi dinlerinin kitabı olan Kur'an-ı Kerim okumayı öğretmişlerdir. Böylece vatandaş,

27 İsmail Narin, "Bingöl Medreselerinde Fıkıh Eğitimi," *Bingöl Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1, (Bingöl: Bingöl Belediyesi Kültür Yayınları 2014): 12.

28 Abdülaziz Beki'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz., İsmail Narin, "Fıkıh Adanmış Bir Ömür: Abdülaziz Beki, Hayatı, Eserleri ve Fıkıhî Görüşleri," *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4, sy. 12, (Bingöl 2016): 173-192.

kutsal kitabını kendi evinde veyahut kendi köyünde öğrenme imkânını bulmuştur.

4. Bu medreselerde yetişen din görevlileri, halkın, din hakkında bilmediği konularla ilgili sorularına cevap vermek suretiyle hem toplumu bilgilendirmişler, hem de halkın kafasındaki soru işaretleri ve şüpheleri gidermek suretiyle manevi bir doktorluk görevi yaparak toplumu manen tedavi etmişlerdir.

5. Bu medreselerde yetişen din görevlileri, buldukları yerde, evlenme, boşanma, miras, alış veriş ilişkileri, arazi davaları, komşuluk hakkı, kul hakkı, anne baba hakkı, gibi pek çok konuda topluma yardımcı olmak suretiyle adeta bir psikolojik danışmanlık görevini yerine getirmişlerdir.

6. Keza hastaları ziyaret etme, sıkıntıda olanların halini sorma, vefat edenlerin tekfin ve teçhiz işlerini yapma, cenaze namazını kıldırma, cenazeyi kaldırma, taziyelerde cenaze sahiplerinin yanında bulunma, vefat edenin vasiyeti ile mirası konusunda yakınlarına dinin hükümlerini hatırlatma gibi pek çok konuda topluma yardımcı olmuşlardır.²⁹

4.2. Medreselerin, Sosyo-Kültürel Hayat Üzerindeki Etkileri

Şüphesiz Bingöl medrese geleneğinin, toplumun sosyo-kültürel yapısına da pek çok katkıları olmuştur. Zira Cumhuriyet öncesi dönemde Çapakçur bölgesi, Osmanlı Devletinin içinde bulunduğu şartlar ve imkânlar açısından yeterli seviyede etkili hizmet alamamıştır. Bu yüzden toplumda okuma yazma oranı düşük olmuş ve bu durum bölgenin ekonomik ve sosyo-kültürel yapısını olumsuz etkilemiştir. İşte bu olumsuzluğun bölgede kökleşmesini engelleyen en önemli kurumlardan biri şüphesiz İslamî referansları bulunan ve aynı zamanda bir eğitim ve kültür geleneğinin devamı niteliğinde olan medreseler olmuştur. Bu medrese geleneğinin meydana getirdiği bilgi ve kültür ortamı bölge halkının saf ve duru yaratılışlarına uygun olduğundan, yöre halkı uzun süre psikolojik bir huzur ve barış ortamı içerisinde hayatını sürdürmüş, dinî, ahlakî ve ictimai hayatını düzenlemiş, başkasının hak ve hukukunu tanımış, helal ve harama riayet etmiş yine bu sayede uzun süre ateizm ve materyalist felsefenin tahribatından da mahfuz ve masun kalmıştır.³⁰

Bu medreselerde yetişen müderrisler, bir taraftan Bingöl halkının doğru ve sağlıklı dinî bilgiye ulaşması konusunda topluma yardımcı olurken, diğer taraftan da toplumdaki sosyo-kültürel alanlarda ortaya çıkan problemlerle

29 Beki, "Klasik Medrese Geleneği," 698.

30 Beki, "Klasik Medrese Geleneği," 682.

ri çözmek ve sorunları giderme konusunda yol göstericilik yapmışlardır. Medreselerin bu rolü hem bireylerin kendi aralarında birbirleri ile olan ilişkilerinde, hem de toplumla olan ilişkilerinin şekillenmesinde etkin rol oynamıştır. Keza medreselerin bu rolü, toplumun farklı kesimleri arasında da sağlıklı ilişkilerin gelişmesine yardımcı olmuş, farklı inanç ve kültürlerle mensup insanlar bu sağlıklı ilişki ortamının doğurduğu adalet, hakkaniyet ve merhamet ortamında asırlarca huzur içerisinde beraber yaşamışlardır.³¹

Bu medreselerde yetişen ve camilerde hocalık yapan din görevlileri, toplumdaki huzuru ve sosyal barışı temin etmek adına da önemli görevler yapmışlardır. Mesela görev yaptıkları yerlerde vatandaşlar arasında herhangi bir tartışma veya kavga gibi durumlarda derhal olaylara müdahale ederek, olayların büyümesini önlemiş, fitneye fırsat vermemiş ve taraflar arasında barışı temin etmek amacıyla gerekli girişimlerde bulunarak vatandaşları barıştırmışlardır. Hatta denilebilir ki bölgede şimdiye kadar köylerde görev yapan cami hocaları, cami imamlığının yanı sıra, köyün hâkimi ve kadısı sıfatıyla birçok olayın mahkemeye intikalini önleyerek mahkemenin yükünü hafifletmiştir.³²

Yine bu medreselerde yetişen ve camilerde hocalık yapan din görevlileri, topluma sundukları din eğitimi ile İslam dininin, kendi mensuplarına öğretmiş olduğu yeme-içme, giyinme, konuşma, yolda yürüme, uyuma, çocuklara ve büyüklere karşı görev ve sorumluluk bağlamında sevgi ve saygı ile anne-baba, yakın akraba ve komşulara karşı görev ve sorumluluklara kadar pek çok alanda halkı bilgilendirmiş, bahsedilen bu görgü kurallarını halka öğretmiş ve bu sayede doğal konuşma diline dinî ve edebî bir form kazandırmış, böylece bedevî bir yaşam biçimi olan gelenek ve göreneklerine, medenî ve ahlakî bir vechе kazandırmak suretiyle, topluma dinî değerlerini öğretmiş ve İslamî kültürün muhafaza edilmesini sağlamışlardır.³³

Hâlidî medreselerinin Anadolu'da ilim ve irşad faaliyetlerine başlamaları ile beraber, bölgede din hizmetleri başta olmak üzere pek çok alanda hareketlilik başlamış ve bunun bir sonucu olarak da topluma yön verecek seviyede çok sayıda ilim adamı yetişmiştir. Bu medreselerde, aynı zamanda Kur'an öğretiminden, Arap dili ve Edebiyatına, İslamî ilimlerden, Felsefe ve Mantık derslerine kadar pek çok ilim okutulmuştur. Bu medreselerden me-

31 Abdulsasır Süt, "Bingöl'deki Sosyal ve Siyasal Yaşamın Dinî ve Ahlakî Açından Değerle - dirilmesi," *Bingöl Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1, (Bingöl 2014): 73.

32 Beki, "Klasik Medrese Geleneği," 699.

33 Beki, "Klasik Medrese Geleneği," 699.

zun olanların, hem aklî ve naklî ilimlerdeki yeterlilikleri, hem de tasavvûfî terbiyeden kaynaklanan mütevazılıkları, onları halkın nazarında daha saygın bir konuma getirmiştir.³⁴

Aslında Hâlidî gelenekten gelen medreseler sadece Bingöl'ün değil, Anadolu'nun tamamının dinî, tasavvufî, ilmî ve kültürel hayatına katkı sunmuşlar. Bu katkıları kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Hâlidî medreseler, Osmanlının son dönemlerinde Anadolu coğrafyasında faaliyete başlamışlar, böylece artık misyonlarını yerine getiremeyen medrese ve tekkeler, Hâlidî geleneğin sunduğu tasavvûfî neşve ile yeniden canlanmışlardır.

2. Hâlidî gelenekle beraber medrese ve tekkeler bir arada ve uyumlu bir şekilde faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. Bu durumun bir neticesi olarak da Osmanlı Devletinde uzun bir süredir ciddi bir sorun olarak devam eden medrese-tekke çekişmesine son verilmiştir.

3. Bu medreselerde Osmanlının son döneminde etkili olan ve devlet siyasetine yön veren çok sayıda aydın şahsiyet yetişmiştir.

4. Bu medreseler, Anadolu'nun birçok yerinde azınlıklar veya yabancılar tarafından açılan okulların Osmanlı Devleti aleyhtarlığı propagandalarına karşı, İslam ümmetinin birliğini savunmuşlardır.

5. Hâlidî şeyhleri, Osmanlı-Rus savaşında mürid ve muhibbanlarıyla beraber Ruslara karşı Osmanlının yanında savaşa iştirak etmiş ve bir kısmı bu savaşlarda şehit düşmüştür.

6. Hâlidî medreselerinde, Arapça ve İslamî ilimlerin yanı sıra Osmanlıca ve Farsça da okutulmuş ve böylece Anadolu insanının geçmişi ile olan bağının devamına katkı sağlamıştır.

7. Hâlidî medreseleri, Osmanlı döneminde daha çok Saray ve çevresi ile büyükşehirlerde belli bir elit tabaka arasında olan ilim, sanat, kültür faaliyetleri ile eğitim ve öğretim hizmetlerinin, Anadolu'nun birçok köy ve kasabasına ulaştırılmasında büyük rol oynamıştır.

8. Hâlidî şeyhleri, müderrislik ve irşad görevlerinin yanı sıra ihtiyaç anında topluma rehberlik ve öncülük etmiş, bazen de kadılık ve arabuluculuk görevlerini de üstlenmek suretiyle toplumdaki sorunları çözmüş, böylece toplumda şiddetin önlenmesi ve huzur ortamının hâkim olmasında önemli katkılar sağlamışlardır.

34 Abdulcebbar Kavak, "Hâlidîye Medreseleri," 284.

9. Hâlidîyye mensupları, düzenledikleri sohbetlerle insanların zamanlarını ilim, irfan ve ibadetle geçirmelerini sağlamış, bu sayede onların vakitlerini boşa harcamalarına engel olmuşlardır.

10. Bu gelenekten gelen din görevlileri, görev yaptıkları bölgelerde bulunan yıkık cami ve medreseleri yeniden faaliyete sokmuş ve bu alanda ciddi bir boşluğun doldurulmasına katkı sağlamışlardır.³⁵

Sonuç

Bingöl ve çevresinde medrese geleneğinin tarihi, Hâlidîliğin bu bölgeye gelmesinden öncesine dayanır. Bu dönemdeki medreselerin bir kısmı faaliyetlerini klasik şark medrese usulüne göre yaparken bir kısmı da bölgede bulunan Kâdiriyye tarikatı geleneğine bağlı olarak faaliyet göstermişlerdir.

Hâlidî gelenek, Bingöl ve çevresine Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerinden Şeyh Ali Sebtî'nin Çapakçur bölgesine gelmesi ve bu bölgede medrese geleneği üzerinden ilmi tedrisat faaliyetlerinde bulunan ailelerle tanışması ile başlamıştır.

Bingöl Hâlidî geleneğinin medrese boyutu, Melekan, Çan, Halifan, Kur, Hacıyan medreseleri ve bunlara bağlı şubelerle devam etmiştir.

Bunlardan Melekan, Çan, Halifan ve Kur medreseleri, Hâlidîlik bölgeye gelmeden önceki süreçte de medrese geleneği üzerinden ilmi tedrisat faaliyetlerine devam etmişlerdir. Ancak ismi zikredilen bu medreselerin bağlı olduğu ailelerden Melekanlı Şeyh Abdullah Efendi, Çanlı Şeyh Ahmed Efendi, Halifanlı Şeyh Ahmed Efendi ile Kur köyünden Şeyh Süleyman Efendi, Şeyh Ali Sebtî ile tanışıp kendisine intisab ettikten sonra Nakşibendiyye tarikatına geçmişler ve bundan sonraki süreçte bu medreseler, hem ilmi tedrisatlarını, hem de irşad faaliyetlerini Hâlidî-Nakşî geleneğe bağlı olarak devam ettirmişlerdir.

Hacıyan medresesinin tarihi, Molla Feyzullah Hacıyanî ile başlar. Molla Feyzullah, ilmî tedrisatını yine Hâlidî bir geleneğe bağlı olan Melekan medresesinde yapmış, ilmî icazetini, Molla Ahmed Melekanî'den, Hâlidî-Nakşî tarikat icazetnâmesini ise, amcası Molla Evliyadan almış, daha sonra kendi köyüne gelerek medresenin başına geçmiş Molla Evliya ile beraber ilim ve irşad faaliyetlerinde bulunmuştur.

35 Kavak, "Hâlidîyye Medreseleri," 284-285.

Medreselerde, genelde Kur'an-ı Kerim, Fıkıh, Hadis, Tefsir, Kelam, Ferâiz gibi İslâmî; Nahiv, Sarf, Lûgat, Meânî, Bedi, Beyan, gibi lisanî; Hesap, Hendese, Mantık, Hikmet, Tıp, Heyet, Felsefe gibi akîl ilimlere ait dersler okutulmuştur.

Medreseler, toplumun hem dinî hayatı, hem de sosyo-kültürel hayatı üzerinde etkili olmuşlardır. Bu medreselerde yetişen din adamları, İslam dininin inanç, ibadet, ahlak ve muamelatla ilgili prensipleri hususunda toplumu bilgilendirmiş, özellikle hukuk alanında ortaya çıkan birçok problemin çözümünde, sorunun dini esaslar çerçevesinde halledilmesi noktasında yardımcı olmuşlardır.

Bu medreselerde yetişen din adamları, toplumda meydana gelen arazi anlaşmazlıkları, miras, boşanma ve diğer güncel dinî meselelerde bilgilerine başvuru, fetva sorulan ve hakemlik yapılması istenen önemli şahsiyetler olarak toplumun dinî hayatına katkı sunmuşlardır.

Bu medreselerde yetişen din adamları, bir taraftan yöre halkının doğru ve sağlıklı dinî bilgiye ulaşması konusunda topluma yardımcı olurken, diğer taraftan da toplumdaki sosyo-kültürel alanlarda ortaya çıkan problemleri çözmek ve sorunları giderme konusunda yol göstericilik yapmışlardır.

Yine bu medreselerde yetişen din adamları, günlük hayattaki yeme-içme, giyinme, konuşma gibi konulardan, çocuklara ve büyüklere karşı görev ve sorumluluk bağlamında sevgi ve saygı ile anne-baba, yakın akraba ve komşulara karşı görev ve sorumluluklara kadar pek çok alanda halkı bilgilendirmek suretiyle sosyo-kültürel alanlarda da faaliyetlerde bulunmuşlardır.

Hâlidî gelenekten gelen medreseler, geçmişte yukarıda bahsedilen bu görev ve sorumlulukları çok zor şartlar altında yerine getirmelerine rağmen, günümüzde medreselerin bu tür faaliyet ve çabalarından bahsetmek hayli zor görünmektedir. Tabi bunun pek çok farklı sebepleri olabilir. Burada, konumuzun da sınırlarını aşmadan Hâlidî gelenekten gelen medreselerin bölgede geldiği nokta ile ilgili şu tespitler yapılabilir:

Hâlidîlik, tekke ve zaviyelerin kapatılma sürecine kadar bölgenin dinî ve tasavvufî hayatı üzerindeki etkisini sürdürürken, bu tarihten sonra bölge halkının geleneksel yaşam koşullarına uygun bir seyir takip etmiş, bölgenin geleneksel kodlarına bürünmüş ve yerleşmiştir.

Bu süreçte Hâlidîlik, bölgede, bu gelenekten gelen aileler üzerinden devam etmiştir. Bu ailelerin geleneği devam ettirmeleri ise ya bölge halkının ailelere olan teveccühünden dolayı manevî büyüklük ve kanaat önderliği

şeklinde, ya da bu ailelerin kontrolünde devam eden gayrı resmi medrese geleneği üzerinden olmuştur.

Manevî büyüklük ve kanaat önderliği, irşad faaliyetleri ile desteklenmeyince zamanla etkisini kaybetmiş, bu çizgiyi takip ettiren tasavvuf aileleri de daha çok ya siyaset, ya da ticaret gibi alanlara yönelmişlerdir.

Medrese üzerinden bu geleneği devam ettiren aileler ise gayrı resmi medreselerle bu geleneği sürdürmeye çalışmışlar. Ancak medreselerin gayrı resmi olması ve buradan mezun olanların icazetlerinin resmi bir karşılığının olmayışı, halkın bu medreselere olan ilgisini azaltmış ve birçok yerde bu medreseler ya kendiliğinden kapanmış ya da kapanma noktasına gelmiştir.

Bölgedeki Hâlidî gelenele ilgili yapılacak bir diğer tesbit ise, bölge Hâlidî geleneğinin aileler bazında devam etmesinden dolayı kurumsal bir yapıya kavuşamamalarıdır. Bu da Hâlidî geleneğin bölgedeki tükenişini hazırlayan önemli bir başka faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu gün bölge illerinde, apartmanların giriş katlarında gayrı resmi olarak Arapça okutmaya çalışan birçok medrese ehli vardır. Ancak bu kişiler arasında kurumsal bir kimlik olmadığından kendi aralarında bir dayanışma ve işbirliği içerisine girememektedirler. Bu yüzden de istenen anlamda ilim ve irşad faaliyeti yapmaktan imkân ve ortamı da oluşmamaktadır.

Kaynakça

- Akdeniz, Hüseyin Abdullah. *Melekan Şeyhleri*. Malatya: İtaki Kitabevleri, 2009.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Bingöl'de Medreseler ve Müderrisler," *Bingöl Araştırmaları Dergisi* 1, sy: 1 (Bingöl 2014): 29-42.
- Ayış, Mehmet Şirin. "Bingöl ve Çevresinde Hâlidîlik," *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidîliğin Bingöl Çevresi Üzerindeki Etkisi Sempozyumu*, Yayınlanmamış Sempozyum Bildirisi (Bingöl 2017).
- Beki, Abdulaziz. "Klasik Medrese Geleneğinin Bingöl'ün Sosyo-Kültürel Yapısına Katkısı." *II. Bingöl Sempozyumu*, Bingöl Belediyesi Kültür Yayınları, (Bingöl 2014): 673-710.
- Çetkin, Muhammed. "Medreselerde ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları," *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslamî İlimler Uluslararası Sempozyumu*, Editör: İsmail Narin, Bingöl Üniversitesi Yayınları, (Bingöl 2013): 373-398.

- Çetkin, Muhammed.. "Hâlidî Medreselerinde Arapça'ya Verilen Önem ve Okutulan Ders Kitapları: Şeyh Ahmed Medresesi Örneği," *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî ve Hâlidîliğin Bingöl Çevresi Üzerindeki Etkisi Sempozyum*, Bingöl: 2017.
- el-Çanî, Sebahattin. *Ulemauna mine'l-müderresine fi'l-karni'l-işrîne*. İstanbul: Daru'r-Ravda, 2016.
- Hazer, Dursun. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları," *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002): 274-293.
- Kara, Mustafa. *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Sır Yayınları, 2004.
- Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016.
- Kavak, Abdulcebbar. "Hâlidîyye Medreselerinin Anadolu'daki İlmî ve Kültürel Hayata Katkıları," *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslamî İlimler Uluslararası Sempozyum 1*, Editör: İsmail Narin, Bingöl Üniversitesi Yayınları, (Bingöl 2013): 267-287.
- Kavak, Abdulcebbar. Korkutata, Diyadin. *Tasavvufun İçinden Gelen Yol (Şeyh Ahmed Efendi Ailesi)*. Bingöl: 2016.
- Narin, İsmail. "Bingöl Medreselerinde Fıkıh Eğitimi," *Bingöl Araştırmaları Dergisi 1*, sy: 1, (Bingöl 2014): 9-28
- Narin, İsmail. "Fıkıha Adanmış Bir Ömür: Abdulaziz Beki, Hayatı, Eserleri ve Fikhî Görüşleri," *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 4*, sy: 12, (Bingöl 2016): 173-192.
- Suzan, Yahya. "Medreselerde Arapça Öğretimi," *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslamî İlimler Uluslararası Sempozyumu*, Editör: İsmail Narin, Bingöl Üniversitesi Yayınları, (Bingöl 2013): 599-614.
- Süt, Abdulnasır. "Bingöl'deki Sosyal ve Siyasal Yaşamın Dini ve Ahlaki Açından Değerlendirilmesi," *Bingöl Araştırmaları Dergisi 1*, sy: 1, (Bingöl 2014): 73-87.
- <http://elcanihoca.com/yayinlar/CanSeyhleri.pdf> Erişim Tarihi: 12.07.2017.

Mihne Olayı, Cerh-Ta'dîl ve Buhârî

Mustafa TAŞ*

Geliş Tarihi: 17.05.2017, Kabul Tarihi: 30.11.2017

Öz

Bazı Abbâsî halifeleri döneminde halku'l-Kur'ân konusunda bir kısım âlimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen ad olan Mihne sürecinde yaşananların en açık etkisi cerh-ta'dîl ilmi üzerinde olmuştur. Bu dönemde Halku'l-Kur'ân'ı kabul edip etmeme meselesi, cerh-ta'dîl kriterlerinden biri haline gelmiştir. Ricâl kitaplarındaki biyografiler incelendiğinde buna dair sayısız örnekle karşılaşılacaktır. Bu mesele, birçok âlim arasında çeşitli ihtilaf ve düşmanlıkların sebebi olduğu gibi, zamanla isnadların ve hadislerin zayıf sayıldığı cerh sebeplerinden biri haline gelmiştir. Birçok âlim, muhaddis, fâkih, kâdı ve sika râvi, bu konuda bir fikir beyanında bulunmadıkları veya ifrat ve tefrite kaçmadan konuştukları halde bundan dolayı cerh edilmiştir. Bu kriz döneminde Buhârî de haksız yere tenkit edilmiştir. Fakat mihne olayı Buhârî'nin râvileri değerlendirirken objektif davranmasına herhangi bir olumsuz etkide bulunmamıştır. O ricâl tenkidinde âdil, dikkatli, titiz, iyi niyetli, insafı ve tarafsız olmak gibi şartları uygulamıştır.

Anahtar kelimeler: Buhârî, Cerh-Ta'dîl, Ricâl, Mihne, Halku'l-Kur'ân.

* Bu makale hazırlamış olduğumuz Buhârî'nin Cerh-Ta'dîl Metodu isimli doktora tezimizin bir bölümünün yeniden düzenlenmesiyle oluşturulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an'ı Kerim ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (m_tas23@hotmail.com)

The Event of Mihna, al-Jarh wat-Ta'deel and Bukhari

Abstract

In the period of some Abbasid caliphs, the name given to events related to the questioning of some scholars about the Halk al-Qur'an The most apparent effect of the happenings during Mihna period was on the al jarh wa ta'dil method. In this period, accepting / refusing Quranic createdness became one of the al jarh wa ta'dil criteria. When narrating hadiths, a number of muhaddiths and rawis were not regarded as a reference as they had different views on Quranic createdness. This issue has become one of the reasons for the weakness of the traditions and hadiths, as well as the various conflicts and enmities between many scholars. During this crisis period, Bukhari was also criticized unjustly. However, the event of mihna was not among the criteria that Bukhari used to evaluate the rawis. He instead had such criteria as being fair, careful, meticulous, merciful and objective.

Keywords: Bukhari, Al Jarh wa Ta'dil, Rijal, Mihna, Quranic Createdness

Giriş

“Mahn” kökünden türeyen mihne sözlükte “sorguya çekmek, çetin imtihana tabi tutmak, eziyet etmek”¹ anlamlarına gelmektedir. Terim olarak mihne bazı Abbâsî halifeleri döneminde halku'l-Kur'ân konusunda bazı âlimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen bir isimdir.²

Kur'an ayetlerinde ve Hz. Peygamber'in hadislerinde, Kur'an'ın yaratıldığını veya Allah'ın zatı ile birlikte ezelden beri mevcut olduğunu ortaya koyacak açık bir hüküm yoktur. Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde sahâbe arasında Allah'ın zâtı, sıfatları ve Kur'an'ın mahiyeti ile ilgili çok büyük problemler de ortaya çıkmamıştı. Ortaya çıkan bazı problemler için de hemen çözüm imkânı bulunuyordu.

Sahâbeden itibaren ilk Müslümanlar da Kur'an'ın kelâmullah olduğunu söylemiş, mahlûk ya da gayri mahlûk olduğu şeklinde bir problemden bahsetmemiş ve bu konu onlar için bir sorun da oluşturmamıştı. Zaten bu konu

1 Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir, *Muhtârû's-sihâh*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2014/1435), 533; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru-sadr, ts.), 13:401.

2 Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30, (İstanbul 2005), 26; Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 134. Mihne ile ilgili ayrıca bk. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Târîhu't-Taberî Târîhu'l-ümem ve'l-mulûk*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1433/2012), 5:186 vd.; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd., (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1983/1403), 11:237 vd.

bir inanç meselesi de değildi.³ Birinci asrın sonlarına kadar Müslümanlar arasında hâkim olan bu anlayış daha sonra yerini İslamiyet'in dinî ve felsefî çeşitli kültürlerle karşılaşması sonucunda iç ve dış sebeplerin etkisiyle II/ VIII. yüzyılın başlarında halku'l-Kur'an tartışmalarına bırakmıştır.⁴

1. Tarihte Mihne

Bu fikrin İlk defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/741) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745) tarafından ortaya atıldığı ileri sürülmüştür.⁵ Zikredilen bu şahısların ardından onların görüşlerini şiddetle eleştiren muhafazakâr âlimler tarafından halku'l-Kur'an fikri sakıncalı bulunmuş ve bu tutum bir süre probleminden söz edilmemesini sağlamıştır. Ancak yüzyılın sonuna doğru Hişâm b. Hakem gibi Şii âlimlerinin yanı sıra Mu'tezile kelâmcıları meseleyi yeniden tartışma alanına çekmiştir.⁶

Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinin, Mu'tezilenin tevhid anlayışının gereği olduğu ifade edilmiştir. Mu'tezilî düşünceye göre, Allah'ın zatı dışında ezeli bir sıfatı daha kabul edilecek olursa bu, Allah'tan başka kadim varlıkların olması anlamına gelir. Bu nedenle Mu'tezile, Allah'ın kelâmı Kur'an'ın kadim olmayıp hâdis, yani sonradan var olduğunu, aksi halde gayr-i mahlûk sayısının ikiye çıkacağını bunun da şirk sayılması gerektiğini öne sürmüştür. Buna göre, Allah'ın irade sıfatı gibi kelâm sıfatı da kadîm değildir. Dolayısıyla kelâm sıfatının bir tezahürü olan Kur'an da yaratılmıştır.⁷

3 bk. Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, nşr. Ebû Yusuf Bedr b. Abdillâh b. Bedr, (Kuveyt: ed-Dâr li-selefiyye, 1985/1405), 19-20; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: TDV. Yayınları, 1989), 184, 189. Halku'l-Kur'an ile ilgili olarak bazı rivayetlerin olduğu ancak bunların isnad açısından sahîh görülmediği hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, (İstanbul 1997), 371; M. Hayri Kırbaoğlu, "Allah'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudâme el-Makdisî'nin 'Kitâbu'l-Burhân fi Beyâni Hakikatî'l-Kur'an'ı'", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28, (1986), 427.

4 Bu meselenin çıkış sebepleri hakkında bk. Abdüsselâm Mübarekpûrî, *Sîretü'l-İmâmî'l-Buhârî*, Arapçaya çev. Abdul'alîm b. Abdul'azîm el-Bestevî, (Mekke: Dâru'l-'alemi'l-fevâid, 1422), 2/516; Yavuz, "Halku'l Kur'an", 371; Abdurrahim Güzel, "Buhârî ve Halku'l-Kur'an Meselesi", *Büyük Türk İslâm Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyum*, 18-20 Haziran 1987, (Kayseri 1996), 259-260.

5 Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 17; Kırbaoğlu, "Allah'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudâme el-Makdisî'nin 'Kitâbu'l-Burhân fi Beyâni Hakikatî'l-Kur'an'ı'", 427-428; Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6, (İstanbul 1992), 542-543; Şerafeddin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7, (İstanbul 1993), 233-234.

6 Yavuz, "Halku'l Kur'an", 371-372; Abdulfettâh Ebû Gudde, "Halku Kur'an Meselesi", çev. Mücteba Uğur, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20:307.

7 İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Mustafa Saim Yeprem,

Buhârî'nin doğduğu zamana bakılınca Abbâsî halifelerinden Hârûn Reşîd'in (ö. 193/809) ölümünden bir yıl sonra Emîn (ö. 198/813) devrinde dünyaya geldiği görülmektedir. Buhârî doğduğu zaman Emîn ve Me'mûn (ö. 218/833) arasında ihtilaflar başlamıştı.⁸ Hârûn Reşîd ve Emîn devirlerinde Mu'tezilî düşünce açısından ciddi bir ilerleme olmamıştı. Halife Me'mûn ilk başta uzunca bir müddet halku'l-Kur'an konusunda taraf olmamayı tercih etmişti. Ancak Me'mûn etrafında bulunan Bişr el-Merîsî (ö. 218/833),⁹ Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Ahmed b. Ebû Duâd (ö. 240/854),¹⁰ Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. ?235/849) ve Nazzâm (ö. 231/845) gibi Mu'tezilî kimliğiyle ön plana çıkan kimselerin etkisi altında kaldı.¹¹ Daha sonra ise Me'mûn, Mu'tezile ekolünü geliştirmek için elinden geleni yaptı.¹² Me'mûn, Kur'an'ın mahlûk olma fikrini benimsediğini 212/827 yılında resmen açıkladı. Me'mûn resmî ilandan altı yıl sonra 218/833'de Tarsus'a doğru Bizans seferine çıkmış olduğu sırada Bağdat'taki vekili İshâk b. İbrâhim'e

(Ankara: TDV. Yayınları, 2011), 117; Yavuz, "Halku'l Kur'an", 371.

- 8 İbn Kesîr, İmaduddin Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kureşî ed-Dimeşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Dâru-hicr, 1998/1419), 14:51-53; İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Muhammed Yusuf Rekâke, (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010), 5:363 vd.
- 9 Bişr el-Merîsî'nin halku'l-Kur'an fikrinin sistematik bir şekilde ele alınıp, bu anlayışın yayılması, devlet politikası haline gelmesi (212/227) ve mihne uygulamasına başlanmasında (218/833) önemli payı olduğu kaydedilmekle birlikte, onun mihne uygulamalarına doğrudan iştirak ettiğine dair fazla bir bilgi yoktur. Bununla ilgili olarak Süleyman b. Mansûr, babasına Bişr el-Merîsî'nin Kur'an'ın mahlûk olup olmadığına ilişkin görüşünü bildirmesi için bir mektup yazdığını ifade eder. Bu konuyla ilgili olarak bk. Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medinetu's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2001/1422), 7:60 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14:234; Zehebî, *Siyer*, 9:97; 10:201; Cevâbî, Muhammed Tâhir, *el-Cerh ve't-ta'dîl beyne'l-müteşeddîdîne ve'l-mütesâhilîn*, (ed-Dâru'l-Arabiyyeti'l-kitâb, 1997), s. 129; Mehmet Ümit, "Mihne Uygulamaları ve Hanefiler", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 80-83.
- 10 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14:362-363; Cevâbî, *el-Cerh*, 114.
- 11 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14:396; Sübkî, Tacuddin Ebû Nasr Abdülvehhâb Ali b. Abdilkâfî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabî, 1413/1992), 2:37; Abdüsettar eş-Şeyh, *el-İmâmü'l-Buhârî*, (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2007/1428), 114; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 193; Akoğlu, Muharrem, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, (Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2012), 46; Mustafa Öztürk, "Mihne ve Tefsir", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, (Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2012), 122.
- 12 Mübârekpûrî, *Sîret*, 2: 516; Talat Sakallı, "Halife Me'mûn ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri I", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, (Kayseri 1989), 245; Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", 40-41.

gönderdiği mektubunda¹³ Mihne'yi başlatmasını istemiş ve bu doğrultuda da kâdı, fâkih ve muhaddisler “Kur'an'ın yaratılmışlığı” konusunda sorgulanmaya başlanmıştı.¹⁴ Me'mûn aynı zamanda Hz. Ali'nin diğer sahâbeden daha üstün ve faziletli olduğunu da ilan etti. Arkasından kanun ve dinî merasimlerde, Şii uygulamanın telkin ettiği yönde bazı değişiklikler yaptı.¹⁵

Halifelik 218/833'de Me'mûn'dan Mu'tasım'a geçti. Mu'tasım 227/841'ye kadar bu görevde devam etti.¹⁶ Me'mûn'un ölümünden sonra Mu'tasım'ın (218-227/833-842)¹⁷ ve Vâsık'ın (227-232/842-847) yılları arasında süren iktidarları döneminde de Mu'tezilî siyaset devam ettirildi.¹⁸ Mu'tasım, Me'mûn'un vasiyeti doğrultusunda¹⁹ 219/834 yılında Ahmed b. Hanbelî huzuruna getirtti ve onu Kur'an hakkında sorgulamaya başladı. Ahmed b. Hanbel Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmedi, bu yüzden Mu'tasım'ın

13 Me'mûn'un bu konuda yazdığı dört mektup için bk. Taberî, *Târîh*, 5:186 vd.; Mübârekpûrî, *Sîret*, 2:517-519; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 194 vd.

14 Taberî, *Târîh*, 5:188 vd.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6:3; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14:207; Yakubî, Ahmed b. Ebî Yakub b. Ca'fer b. Vehb, *Târîhu'l-Yakubî*, thk. Abdülemir Mehnâ, (Beyrut: Şirketu'l-alam, 2010/1431), 2:426-427; Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *Târîhu'l-Hulafâ*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003/1424), 245 vd.; Nahide, Bozkurt, “Mihne'nin Tarihsel Arka Planı”, *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, (Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2012), 24. Bunun dışında insanların, rü'yetin reddi, cennet ve cehennemin yaratılmadığı, kabir azabının reddi, میزانın iki kefesinin olmadığı, Allah'ın herhangi bir mekanda bulunmasının reddi, teşbih, tevhid ve adâlet, Allah'ın ahirette görülmesi hakkında da soruşturmaya tabi tutuldukları kaydedilir. Bununla ilgili olarak bk. Mehmet Ümit, “Mihne Uygulamaları ve Hanefiler”, *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, (Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2012), 75.

15 Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 193-194.

16 Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *el-Ahbâr et-Tvâl*, thk. Abdülmün'im Amir, (Vizâretu's-sekâfeti ve'l-irşâd, ts.), 406; Taberî, *Târîh*, 5:85 vd.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6:13; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14:286; Ebî'l-Hasan b. Ali el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zehab ve me'âdimu'l-cevher*, nşr. Kemâl Hasan Mer'î, (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2007/1428), 3:321; Yakubî, *Târîh*, 2:387-388; Kerîme el-Mezûdî, “Hayatu'l-İmâmîl-Buhârî”, *Mecelletu's-sünnetu'n-nebeviyye*, sy. 4, 20. Emîn ve Me'mûn arasındaki hilafet mücadelesi için ayrıca bk. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî, *et-Târîhu's-sagîr*, thk. Mahmut İbrahim Zâyed, Hadislerinin Fihristi: Yusuf Mar'âşî, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986/1406), 1:7. (muhakkikîn girişi); Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İlmî Müşavir ve Redaktör: Hakkı Dursun Yıldız, (İstanbul: Çağ Yayınları), 3:171 vd.; Yavuz, “Halku'l Kur'an”, 372; M. Es'ad Kılıçer, “İmâm Ahmed b. Hanbel”, *Diyanet Dergisi*, sy. 84-85, (Mayıs-Haziran 1969), 8:146.

17 bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14:23.

18 Taberî, *Târîh*, 5:178 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14: 311-393; Ebû Gudde, “Halku Kur'an Meselesi”, 310; D. Sourdel, *Abbâsi Hilafeti*, çev. Hamdi Aktaş, (P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Yayın Yönetmeni İsmail Kılıçoğlu), (İstanbul: Kitabevi, 1997), s. 133-134; Güzel, “Buhârî ve Halku'l-Kur'an Meselesi”, 260-261.

19 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6:6-7; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14:231.

emriyle akli başından gidinceye kadar şiddetli bir şekilde dövüldü, kan revan içinde kaldı ve sonra da zincire vurularak hapse atıldı.²⁰

2. Mihne, Cerh-Ta'dîl ve Buhârî

O dönemde yaşamış birçok muhaddisin sırf bu konudaki görüşünden dolayı tenkit edildiği bir gerçektir. Bu dönem içinde başta hadisçiler olmak üzere birçok âlim "Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini" kabul etmedikleri için sorguya çekilmiş, hatta işkence ve eziyet görmüşlerdir. Bu nedenle mihne sürecinden doğrudan etkilenen kesimin hadisçiler olduğu ifade edilmiştir.²¹ Ricâl kitaplarındaki biyografiler incelendiğinde buna dair sayısız örnekle karşılaşılacaktır. Bu mesele, birçok âlim arasında çeşitli ihtilaf ve düşmanlıkların sebebi olduğu gibi, zamanla isnadların ve hadislerin zayıf sayıldığı cerh sebeplerinden biri haline gelmiştir. Birçok âlim, muhaddis, fâkih, kâdı ve sika râvi, bu konuda bir fikir beyanında bulunmadıkları veya ifrat ve tefrite kaçmadan konuştuıkları halde bundan dolayı cerh edilmiştir.²² Bu nedenle Mihne sürecinde yaşananların en açık etkisinin cerh ve ta'dîl ilmi üzerinde olduğu ifade edilmiştir.²³

İslam âleminde sürüp giden bu tartışmalardan Buhârî de zarar görmüştür. Rivayet edildiğine göre Buhârî, Nişâbur'a gelince büyük bir törenle karşılanır. Muhammed b. Yahya ez-Zühî (ö. 258/872) de halkı Buhârî'ye gitmeleri ve ondan hadis dinlemeleri konusunda teşvik eder. Bununla birlikte istenmeyen bir durum ortaya çıkmasını diye önceden talebelerine ona Kur'an hakkında soru sormamalarını da tenbih eder.²⁴ Ancak daha sonra birtakım nedenlerden dolayı bazı şahıslar onu kıskanmaya ve eleştirmeye başlamışlardı. Buhârî'yi kıskanan bazı kişiler onun Kur'an mahlûktur görüşünü benimsediğini iddia ederek hadis talebelerini hocalarının kanaatini

20 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6:17; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14:393, 398; Süyûtî, *Târîh*, 266

21 Ebû Gudde, "Halkı Kur'an Meselesi", 309-311; Hüseyin Hansu, "Mihne Sürecinin Hadis İlimleri Üzerindeki Etkileri", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 175, 178; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 134.

22 Zehebî, *Siyer*, 12:462; Cevâbî, *el-Cerh*, 133; M. Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Arka Planı*, (Ankara: OTTO, 2015), 71 vd.; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, (Ankara: OTTO, 2012), 301-302; Sabri Kızılkaya, *Cerh ve Ta'dîl'de Mezhep Taassubu*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1998, 212-219.

23 Ebû Gudde, "Halkı Kur'an Meselesi", 311; Cevâbî, *el-Cerh*, 133; Ataullah Şahyar, "Bid'at Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/2, sy. 24, 12:30; Hansu, "Mihne Sürecinin Hadis İlimleri Üzerindeki Etkileri", 178.

24 Hatîb, *Târîh*, 2:352.

öğrenmeye teşvik etmiş, ancak Buhârî bu konuda fikrini soran kişiye cevap vermek istememiş, fakat onun üç defa ısrarla sormasından sonra, "Kur'an Allah kelâmıdır, mahlûk değildir; ancak kulların fiilleri (Kur'an'ı okuyuşları) mahlûktur, bu konuda soru sormak ise bid'attır."²⁵ şeklinde cevap vermiş ve bu cevap üzerine ortalık karışmıştır. Başta soruyu soran olmak üzere oradakiler, kendisini protesto ederek meclisi terk etmişlerdir.²⁶

Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen bir kimsenin imandan çıkıp küfre gireceğini, karısının kendisinden boşanmış olacağını, tevbeyle davet edileceğini, tevbe etmemesi halinde öldürüleceğini, mal ve mülkünün Müslümanlar arasında ganimet olarak dağıtılacağını, cenazesinin Müslüman mezarlığına gömülmeyeceğini savunan Zühli, Buhârî'nin dediği gibi kulların lafızlarının yaratılmış olduğunu söylemenin veya bu konuda tevakkuf etmenin bir nevi küfre benzeyeceğini, bu görüş sahibinin bid'atçı olup kendisiyle asla bir mecliste oturulamayacağını ve konuşulamayacağını belirtmiş ve bundan sonra her kim Buhârî'nin yanına giderse onun da töhmet altına alınması gerektiğini cemaatine bildirmiştir.²⁷ Bununla da yetinmeyerek Buhârî'nin derhal Nişâbur'u terk etmesini istemiştir. Muhammed b. Yahya ez-Zühli diğer bölgelere de mektuplar yazmak suretiyle Buhârî aleyhine bir kampanya başlatmıştır. Buhara emiri Hâlid b. Ahmed'e (ö. 269/882) yazılan böyle bir mektup sebebiyle onun Buhara'da kalmasına imkân verilmemiştir.²⁸ Ayrıca yine bu mektuplardan biri sebebiyle Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a er-Râzî, Buhârî'den hadis nakletmeyi bırakmışlardır.²⁹ Buhârî, Zühli'nin yaptığı bu olumsuz pro-

25 İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *Esâmî men revâ anhum Muhammed b. İsmâil el-Buhârî*, thk. Amir Hasan Sabrî, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1994/1414), 54-56; Hatîb, *Târîh*, 2:352; Zehebî, *Siyer*, 12:454; Sübkî, *Tabakât*, 2:228; İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Hedyu's-Sâri Mukaddimetü Fethi'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Dimeşk: Dâru'l-feyhâ, 2000/1421), 684-685; M. Mustafa el-A'zamî, "Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 6, (İstanbul 1992), 369.

26 İbn Hacer, *Hedyu's-sâri*, 684-685; A'zamî, "Buhârî", 369; Ebû Gudde, "Halku Kur'an Meselesi", 311-312.

27 Hatîb, *Târîh*, 2:353-354; İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu Medineti Dimeşk*, thk. Muhibbiddin Ebî Said Ömer el-Umerî, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 42: 94; Zehebî, *Siyer*, 12:456; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Arka Planı*, 76-77; a.mlf., "Zühli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 44, (İstanbul 2013), 543.

28 Zehebî, *Siyer*, 12:464; Ebû Gudde, "Halku Kur'an Meselesi", 312; Şeyh, *el-İmânu'l-Buhârî*, 122-123; Özafşar, "Zühli", 543.

29 İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1953/1372), 7:191; Zehebî, *Siyer*, 12:462; Sübkî, "Kâ'ide Fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl", *Erbe'u resâil*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, (Haleb: Mektebü'l-matbu'âtü'l-İslâmiyye, 1995/1413), 36.

pagandaya rağmen onun otuz dört rivayetini *el-Câmi'u's-Sahîh*'ine almıştır.³⁰ Görüldüğü gibi halku'l-Kur'an meselesi, bir yönüyle dinî bir mesele olduğu kadar diğer yönüyle de siyasî³¹ bir mahiyet taşıyordu. Burada Ahmed b. Hanbel ile Buhârî'nin halku'l-kur'an konusunda yaşadıklarına sebep olan failerin farklı kesimler olduğunu ifade etmek istiyoruz. Ahmed b. Hanbel'i bu konuda sorguya çeken Mu'tezile iken Buhârî'nin aleyhinde kampanya başlatan ise Ehl-i hadisten bir hocasıdır.

Buhârî döneminin önemli hatta belki de en önemli fikir tartışmalarından biri olan Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesi toplumun sosyal ve siyasî bütün kesimlerinde yankı uyandırmıştır. Aktif olarak tartışmanın içinde kendisini bulan Buhârî'nin bu meseleyi sağlıklı bir zemine oturtmak üzere telif ettiği *Halku Ef'âli'l-İbâd* adlı eserinde anahatlarıyla bu itikadın fikrî kökenlerini, Kur'an'ın diğer sıfatlarda olduğu gibi Allah'ın kelâm sıfatının tezahürü olması itibarıyla ezeli olduğunu ve kulların fiillerinin mahlûk olduğu düşüncesini ortaya koymaktadır.³² Buhârî, sözü edilen çalışmasında Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân'ın ortaya attığı halku'l-Kuran fikrini ve hadisçilerin bu iddiayı reddeden değerlendirmelerini zikretmektedir.³³ Buhârî daha sonra hadislere dayanarak kulların yaptığı bütün fiillerin, bu arada Kur'an'ı okuma yazmanın mahlûk olduğunu, ancak ezberlenen, yazı-

30 "Savm", "Cenâiz", "Itk" ve "Tib" gibi bölümlerde yer verdiği bu hadislerde Zühlî'den bazen Muhammed, bazen Muhammed b. Abdillâh, bazen de babasının dedesine nispetle Muhammed b. Hâlid diye söz etmiştir. bk. Bâci, Ebû'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçibî, *et-Ta'dil ve't-tecrîh limen harrece anhu'l Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Ahmed Libzar, (y.y., ts.), 2:752; Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî, *el-Hidâye ve'l-irşâd fi ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd ellezîne ahrece lehüm el-Buhârî fi Câmi'i'h*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife), 1987/1407, 2:687; Şeyh, *el-İmâmü'l-Buhârî*, 238; Özafşar, "Zühlî", 543; Mücteba Uğur, *İmâm Buhârî*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2005), 43.

31 Mihne'nin arka planında Abbâsî siyasi otoritesinin karşı karşıya kaldığı istikbal, iktidar ve egemenlik kaygısı nedeniyle teşebbüs ettiği bir tür güvenlik ve denge unsuruna dayalı bir devlet politikası olduğu ifade edilmiştir. Bu konuyla ilgili olarak bk. Muharrem Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, 28; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Arka Planı*, 56-57; Güzel, "Buhârî ve Halku'l-Kur'an Meselesi", 259. Ayrıca halku'l-Kur'an meselesinin bir yönüyle de Arap-Mevalî çatışmasıyla ilgili olduğu nakledilmiştir. Bununla ilgili olarak bk. Öztürk, "Mihne ve Tefsir", 121 vd.

32 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14:208; Ali Akyüz, "İmâm Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavri ve Bunun Eserlerine Yansımaları", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 11 (2003), 171. Buhârî'nin amelde Şâfiî ayrıca Buhârî'nin Eşârlilik üzerinde önemli bir etkisinin olduğu bu nedenle Eşâriilerin halku'l-Kur'an hakkındaki görüşleri için bk. Güzel, "Buhârî ve Halku'l-Kur'an Meselesi", 261-263.

33 Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-reddu ale'l-cehmiyyeti ve ashâbi't-ta'til*, thk. Fehd b. Süleyman el-Fuheyd, (Riyad: Dâru atlasî'l-hadra, 2005), 1:115 vd.; Şeyh, *el-İmâmü'l-Buhârî*, 623; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 261.

lan ve okunan Kur'an'ın Allah kelâmı olup mahlûk olmadığını belirtir. Ona göre Allah lafzını yazanın bu fiili hâdistir, fakat yazının delalet ettiği mana kadîmdir. Buhârî ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi meşhur muhaddislerin halku'l-Kur'an meselesinde Sünnî kelâmcılarca benimsenen görüşü teyit eden eserler kaleme alarak Sünnî görüşün aynı zamanda sünnî kelâm hareketinin yayılmasına katkıda buldukları nakledilmiştir.³⁴

Sonuç

Emeviler döneminde bir sorgulama yöntemi olarak uygulanan mihne baskı, işkence ve öldürmelere kadar gitmiştir. Siyasi ve fikri muhaliflere karşı geliştirilen mihne, Abbasiler tarafından da devam ettirilmiştir. Döneminin önde gelen hadis otoritelerinden Buhârî de bu konuda haksız yere tenkit edilmiştir. Ancak bu kriz dönemi, Buhârî'nin râvileri değerlendirirken objektifliğine herhangi bir olumsuz etkide bulunmamıştır. Buhârî, bu konuda kendisi aleyhinde bir kampanya başlatan Zühî hakkında herhangi bir cerh ifadesi kullanmamış ve ondan *el-Câmî'u's-Sahîh*'te rivayet etmiştir. Böylece Buhârî, münekkitte aranan vasıflar olan âdil, dikkatli, titiz, iyi niyetli, insafî ve tarafsız olmak gibi şartları tatbik etmiştir. Böylece o, cerh-ta'dîl âlimlerini değerlendirmelerine göre sınıflandıran uzmanlar tarafından mu'tedîl grubuna dâhil edilmiştir.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İ'tikâdî Mezhebler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: TDV. Yayınları, 2011.
- Akoğlu, Muharrem. "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*. Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2012, 27-71.
- Akyüz, Ali. "İmâm Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy.11, (2003), 161-176.
- A'zamî, M. Mustafa. "Buhârî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6:368-372, İstanbul 1992.

34 Buhârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, 1:456-457; İbn Kuteybe, Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985/1405), 53-57; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14:459; Yavuz, "Halku'l Kur'an", 372; a.mlf., "Halku Ef'âli'l İbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 15, (İstanbul 1997), 370; a.mlf., "İbn Kuteybe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 20, (İstanbul 1999), 151; a.mlf., "el-İhtilâf Fî'l-Lafz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21, (İstanbul 2000), 568-569; Nuri Tuğlu, "Mihne Dönemi Tartışmalarının Hadis Rivâyetine Yansıması (Buhârî Özelinde Bir Değerlendirme)", *Dinî Araştırmalar*, sy. 23, 8:153-169.

- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî. *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrece anhu'l Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh*. thk. Ahmed Libzar. (y.y., ts.)
- Bozkurt, Nahide. "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı." *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*. Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2012, 11-25.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî. *et-Târîhu's-sagîr*. thk. Mahmut İbrahim Zâyed. Hadislerinin Fihristi, Yusuf Mar'âşî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986/1406.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî. *Halku Ef'âli'l-İbâd ve'r-Reddu ale'l-Cehmiyyeti ve Ashâbi't-ta'tîl*. thk. Fehd b. Süleyman el-Fuheyd. Riyad: Dâru atlasî'l-hadra, 2005.
- Cevâbî, Muhammed Tâhir. *el-Cerh ve't-ta'dîl beyne'l-müteşeddîne ve'l-mütesâhilîn*. ed-Dâru'l-Arabiyyeti'l-kitâb, 1997.
- Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid. *er-Red ale'l-Cehmiyye*. nşr. Ebû Yusuf Bedr b. Abdillâh b. Bedr. Kuveyt: ed-Dâr li-selefiyye, 1985/1405.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd. *el-Ahbâr et-tvâ.*, thk. Abdülmün'im Amir. Vizâretu's-sekâfeti ve'l-irşâd, ts.
- Ebû Gudde, Abdulfettâh. "Halku Kur'an Meselesi". çev. Mücteba Uğur. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20:307.
- Gölcük, Şerafeddin. "Cehm b. Safvân." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 7:233-234, İstanbul 1993.
- Güzel, Abdurrahim. "Buhârî ve Halku'l-Kur'an Meselesi." *Büyük Türk İslâm Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyum*, (18-20 Haziran 1987, Kayseri 1996), 259-260.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: OTTO, 2012.
- Hansu, Hüseyin. "Mihne Sürecinin Hadis İlimleri Üzerindeki Etkileri." *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012, 175-189.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd ev Medinetu's-Selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2001/1422.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *Esâmî men revâ anhum Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî*. thk. Amir Hasan Sabrî. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1994/1414.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Medineti Dımeşk*. thk. Muhibiddin Ebî Said Ömer el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1953/1372.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Hedyu's-Sâri Mukaddimetu Fethi'l-Bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Dımeşk: Dâru'l-feyhâ, 2000/1421.
- İbn Kesîr, İmaduddin Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kureşî ed-Dımeşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Dâru-hicr, 1998/1419.
- İbn Kuteybe, Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İhtilâf fi'l-lafz*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985/1405.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-Ifrikî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru-sadr, ts.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Muhammed Yusuf Rekâke. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010.
- Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî. *el-Hidâye ve'l-irşâd fi ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd ellezîne ahrece lehüm el-Buhârî fi Câmi'i'h*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1987/1407.
- Kılıçer, M. Es'ad. "İmâm Ahmed b. Hanbel." *Diyanet Dergisi* 8, sy. 84-85, (Mayıs-Haziran 1969), 146-147.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. "Allah'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudâme el-Makdîsî'nin 'Kitâbu'l-Burhân fi Beyâni Hakikati'l-Kur'an'ı." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28, (1986), 427-444.
- Kızılkaya, Sabri. *Cerh ve Ta'dîl'de Mezhep Taassubu*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1998.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDV. Yayınları, 1989.
- Mes'ûdî, Ebî'l-Hasan b. Ali. *Murûcu'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*. nşr. Kemâl Hasan Mer'î. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2007/1428.
- Mezûdî, Kerîme. "Hayatu'l-İmâmîl-Buhârî." *Mecelletu's-sünnetu'n-nebeviyye*, sy. 4, 20-39.
- Mübârekpûrî, Abdusselâm. *Sîretü'l-İmâmî'l-Buhârî*. çev. Abdul'alîm b. Abdul'azîm el-Bestevî. Mekke: Dâru'l-'alemi'l-fevâid, 1422.
- Öz, Mustafa. "Ca'd b. Dirhem." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6:542-543, İstanbul 1998.
- Özafşar, M. Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. "Mihne ve Tefsir" Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi.

- Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2012, 121-152.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir. *Muhtârû's-sihâh*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2014/1435.
- Sakallı, Talat. "Halife Me'mûn ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri I." *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, (Kayseri 1989), 245-270.
- Sübki, Tacuddin Ebû Nasr Abdülvehhâb Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtu's-Şafi'iyeti'l-Kübrâ*. thk. Abdulfettah Muhammed ve Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabî, 1413/1992.
- Sübki, Tacuddin Ebû Nasr Abdülvehhâb Ali b. Abdilkâfi. "Kâ'ide fi'l-cerh ve't-ta'dîl", Erbe'u resâil. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebü'l-matbu'âtî'l-İslâmiyye, 1995/1413.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Târîhu'l-hulafâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003/1424.
- Şahyar, Ataullah. "Bid'at Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dîle Etkisi." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/2, sy. 24, 29-57.
- Şeyh, Abdüsettar. *el-İmâmu'l-Buhârî*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2007/1428.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu't-Taberî Târîhu'l-ümem ve'l-mulûk*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1433/2012.
- Tuğlu, Nuri. "Mihne Dönemi Tartışmalarının Hadis Rivâyetine Yansıması (Buhârî Özelinde Bir Değerlendirme)." *Dinî Araştırmalar* 8, sy. 23: 153-170.
- Uğur, Mücteba. *İmâm Buhârî*. Ankara: TDV. Yayınları, 2005.
- Ümit, Mehmet. "Mihne Uygulamaları ve Hanefiler" *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012, 73-98.
- Yakubî, Ahmed b. Ebî Yakub b. Ca'fer b. Vehb. *Târîhu'l-Yakubî*. thk. Abdulemir Mehnâ. Beyrut: Şirketu'l-alam, 2010/1431.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l Kur'an." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15: 371-375, İstanbul 1997,
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 30:26-27, İstanbul 2005.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd.. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1983/1403.

الكهّان الجاهليّون وبشائرهم بالنبيّ قبل مبعثه (دراسة أدبية تاريخية)

حسين أسود*

ياسين جمول**

Geliş Tarihi: 10.05.2017, Kabul Tarihi: 30.11.2017

الملخص

الكهانة هي الإخبار عن الغيب والتنبؤ بالمستقبل، وهي ظاهرة عرفها العرب قديماً مثلما عرفتها الأمم الأخرى. وتقوم الكهانة في أساسها عند العرب على الإخبار بالغيب. والناس يجولون على حبّ معرفة الغيب، ولا سيما من كان منهم غنياً أو صاحب جاه وسلطان، فيخاف من المستقبل وما يجيئ له؛ لذا كانت العرب تُكثر من مراجعة الكهان وسؤالهم عن المستقبل. فلا غرابة – والأمر كذلك – أن نجد الكهان العرب في الجاهلية يتنبؤون بمبعث النبي محمد صلى الله عليه وسلم. ولا غرابة أيضاً أن نجد كتب السيرة النبوية وكتب التاريخ تخصصُ فصلاً صغيراً أو كبيراً عن بشائر الكهان بالنبي الكريم، مستقلاً.

وسيحب البحث عن هذه الأسئلة التالية :

ما الكهانة عند العرب؟ وما حال الكهان فيهم في الجاهلية؟ وكيف جاءت بشائر الكهان بالنبي ﷺ أديباً وتاريخياً؟ وما صحة تلك النصوص التي وصلتنا في حق النبي صلى الله عليه وسلم؟ وماذا كان من أمر الكهان مع النبي ﷺ وقد علموا بمبعثه؟ وسيعتمد الباحث المنهج التاريخي النقدي في معالجة الأخبار الواردة، مع منهج تحليلي في قراءة النصوص الأدبية.
الكلمات المفتاحية: السجع، الكهان، الأدب، الجاهلي، بشائر.

* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (d.aswad1977@gmail.com).

** Eski Arap Edebiyatı Araştırmacısı (yaseen.jammol@gmail.com).

Cahiliye Dönemi Kâhinleri ve Peygamberimiz Hakkındaki Müjdeleri

Öz

Kâhinlik gaipten haber vermek ve gelecek hakkında öngöründe bulunmaktır. Kâhinlik Arapların diğer milletler gibi aşına olduğu sosyolojik bir olgudur. Araplar da kâhinlik gelecekte haber verme üzerine kurulmuştur. Başta sultanlar, zenginler ve nam sahipleri olmak üzere insanların fitratında geleceği bilme arzusu vardır. Gelecekte ve geleceğin kendisine yapacağı kötü sürprizlerden korkar. Bu yüzden Araplar kâhinlere çokça başvurur ve geleceğe dair bilgi isterlerdi. Durum böyleyken Arap kâhinlerin peygamber hakkında haber vermeleri ve tarih kitaplarının da konuya küçük veya büyük bir bölüm ayırmaları yadırganacak bir durum değildir.

Araştırma şu sorulara cevap verecektir:

Araplarda kâhinlik ve kâhinlerin cahiliye döneminde durumu neydi? Kâhinlerin peygamber hakkındaki haberleri edebi ve tarihi olarak nasıldı? Peygamberin görevlendirildiğini bilen kâhinlerin Peygamber ile ilişkileri nasıldı? Araştırmada olaylar metin ve tarih açısından eleştirel bir yöntemle incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Seci, Kâhinler, Edebiyat, Cahiliye, Müjdeler.

The Ignorant (Al-Jahiliyyīn) Priests' Indications About the Prophet Muhammad Before his Birth

Abstract

Divination is to tell regarding the unseen and to foresee the future, it is a phenomenon known by other nations as previously known by Arabs. According to the Arabs, the divination fundamentally means telling news of the unseen as people like to know about the unknown, especially those who are scared from the future and what it hides to them such as rich people or those who have a prestige and authority. So, The Arabs were consulting the priests and questioning them regarding the future. It is not surprising that the Arab priests in pre-Islamic epoch predicting the appearance of prophet Muhammad. It is also not surprising to find the books of Al-sīra al-Nabawiyya (Prophetic biography) and history separately discussed big or small chapter about priests' indications or signs of the noble prophet Muhammad.

The following questions will be investigated:

What is divination according to the Arabs? What is the status of priests in the period before Islam? How do the priests' signs regarding the prophet Muhammad come in history and literature? How authentic is the news we got about the prophet Muhammad? What was the situation of priests regarding the prophet Muhammad [peace be upon him] when they knew his coming? The researcher will depend on the critical historical approach in dealing with the news received and reading the literary texts by the analytical approach.

Keywords: Assonance, Oracles, Literature, Ignorance, Good news.

الموضوع:

تختلط الكهانة بعلوم أخرى ومهارات قريبة منها، ولذا وجب تمييزها بالصحيح من تعريفها. فقد قال ابن الأثير (ت606هـ): «الكاهن الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان، ويدعي معرفة الأسرار، والعرب تسمي كل من يتعاطى علماً دقيقاً: كاهناً»¹.

وقال ابن تيمية الحرّاني (ت827هـ) في لفظ (كاهن): «وهذا الاسم ليس بدم عند أهل الكتاب، بل يسمون أكثر العلماء بهذا الاسم، ويسمون هارون عليه السلام وأولاده الذين عندهم التوراة بهذا الاسم، والقدر المشترك: العلم بالأمور الغائبة والحكم بها؛ فعلماء أهل الكتاب يخبرون بالغيب ويحكمون به عن الوحي الذي أوحاه الله، وكهان العرب كانت تفعل ذلك عن وحي الشيطان»². وقال محمد بن حبيب (ت245هـ): «ولا يكون كاهناً حتى يكون معه شيطاناً من الجن»³. وقال طاش كبري زادة (ت968هـ): «علم الكهانة: وهو مناسبة الأرواح البشرية مع الأرواح المجردة من الجنّ والشياطين، واستعمالها منها الأحوال الجزئية الحارية في عالم الكون والفساد، لكنها مخصوصة بالأمور المستقبلية»⁴. فالكهانة عند العرب: الإخبار عن الغيب، عن طريق تابع من الجنّ. وهي بهذا التعريف تفتقر عن العيافة التي هي زجر الطير والتفاؤل والتشاؤم بأسمائها وأصواتها وجهة طيرانها، وعن القيافة التي هي تتبع الأثر، وعن العرافة التي هي الاستدلال ببعض الحوادث الحالية على الحوادث الآتية بمناسبة بينها»⁵.

وحيث إن تشوّف الإنسان لمعرفة ما غاب عنه أمر فطري جاءت الشرائع بإجابات للناس

1 ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت606هـ): النهاية في غريب الحديث والأثر ، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1399هـ-1979م- (كهن)، وعنه في: اللسان والتاج (كهن).

2 ابن تيمية، تقي الدين أحمد (ت728هـ): كتاب النبوات، تحقيق: د. عبد العزيز بن صالح الطويان، مطبوعات عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1420هـ-2000م (ص1048).

3 أبو جعفر، محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو الهاشمي البغدادي (ت245هـ)، رواية أبي سعيد السكري: الحبر ، تحقيق: د. إيلزه ليختن شتير، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت. (ص390).

4 ابن مصطفى، أحمد الشهير بطاش كبري زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ-1985م (1/340)، ونحوه في: حاجي خليفة(مصطفى بن عبد الله كاتب جلي: ت1067هـ): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت (2/1524).

5 انظر: جمول، ياسين ، أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم جمع وتحقيق ودراسة: ، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط1، 1434هـ - 2013م: (ص 22-25).

عنها، فكان الكلام في الشرائع عن الموت وما بعد الموت، وعن السماوات وما فيها، وعن العالم الآخر. ولمّا لم يكن للعرب في جاهليتهم شريعةً يحتكمون إليها، ولا رسالةً ورُسُلٌ تجيئهم عما يتطلعون إلى معرفته عَظُمَ فيهم أمرُ الكهانة، وكثُرَ فيهم الكهان، يقول العلامة ابن خلدون: «اعلم أن من خواص النفس البشرية التشوّفُ إلى عواقب أمورهم، وعلم ما يحدث لهم من حياة وموت، وخيرٍ وشرٍّ، سيّما الحوادث العامة كمعرفة ما بقي من الدنيا، ومعرفة مُدَدِ الدول أو تفاوتها، والتطلُّع إلى هذا طبيعةً للبشر مجبولون عليها، ولذلك نجد الكثير من الناس يتشوفون إلى الوقوف على ذلك في المنام، والأخبار من الكهان لمن قصدهم يمثل ذلك من الملوك والسُّوقَة معروفة... وأكثر ما يعني بذلك ويتطلّع إليه الأمراء والملوك في آماذ دولهم، وكل أمة من الأمم يوجد لهم كلامٌ من كاهنٍ أو منجّمٍ أو وليٍّ في مثل ذلك؛ من مُلكٍ يرتقبونه، أو دولةٍ يحدّثون أنفسهم بها...، وكان في العرب الكهان والعرّافون يرجعون إليهم في ذلك، وقد أخبروا بما سيكون للعرب من المُلك والدولة...»، ثم ذكر تأويلَ شِقِّ سَطِيحِ رُؤْيَا ربيعة بن نصر، وتأويلَ سَطِيحِ رُؤْيَا الموبدان.⁶

وعدَّ بعضُ العلماء الكهانةَ من أوابد العرب مما أبطله الإسلام، قال القلقشندي (ت821هـ): «أوابد العرب: وهي أمورٌ كانت العرب عليها في الجاهلية؛ بعضها يجري مجرى الديانات، وبعضها يجري مجرى الاصطلاحات والعادات، وبعضها يجري مجرى الخرافات، وجاء الإسلام بإبطالها، وهي عدة أمور، منها: الكهانة...»⁷، وأخرجها علماء آخرون منها⁸، بل عدّها بعضهم من علوم العرب، قال القاضي عياض (ت544هـ): «ثم إن الله تعالى بعث محمداً ﷺ، وجملة معارف العرب وعلومها أربعة: البلاغة، والشعر، والخبر...، والكهانة؛ فأُنزل عليه القرآن الخارق لهذه الأربعة...»⁹.

6 ابن خلدون، عبد الرحمن (ت808هـ): المقدمة، تحقيق ودراسة وتعليق: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط7، 2014م (763-2/762)، وانظر: الصباغ، ليلى: المرأة في التاريخ العربي؛ في تاريخ العرب قبل الإسلام، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1975م (ص382).

7 القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، (ت821هـ-1418م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م (1/398).

8 انظر مثلاً: الآبي، أبو سعيد منصور بن الحسين (ت421هـ): نثر الدرّ، تحقيق: سيدة حامد عبد العال وآخرين، مراجعة: د. حسين نصار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989م (6/355).

9 عياض، القاضي أبو الفضل بن موسى بن عياض البَحْصِيّ (ت544هـ): الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق: علي محمد البجاوي، الكتاب العربي، بيروت، 1404هـ-1984م (1/526)، وانظر: محاضرات الأدباء (1/312)، يقول د. عبد الرزاق حميدة: «وقد عدَّت الكهانة علماءً، ويُراد بذلك أن لها أصولاً وقواعد يتعلمها الكاهن، ولكنها تصير حرفَةً يزاولها قومٌ من الناس، للتنبؤ بالغيب والإخبار بالمستقبل، يمهّر فيها صاحبها بطول الممارسة والمران» شياطين الشعراء (ص72)، وادّعى جرجي زيدان أن الكهانة علم دخيل على العرب، نقلوه عن الكلدان، وتبعه في ذلك قوم آخرون، انظر: تاريخ آداب اللغة العربية

وليست العرب سواءً في الكهانة؛ فقد قال المسعودي (ت346هـ): «ويقال: إن الكهانة لليمن، والزجرَ لبني أسد، والقيافة لبني مُدَلِّج.. وأهل المياه أكهن، وأهل البرِّ الفائح أقوف»¹⁰ وممن نصَّ العلماء على شهرتهم بالكهانة من اليمن السكاسك من كندة¹¹، على نحو ما اشتهر بها بنو أسد.¹² وقال الماوردي (ت450هـ): «وكانوا يرون الكهانة حقاً».¹³ فلا غرو - والحال هذه - أن يحظى الكاهن في العرب بمكانة لا تقلّ عن مكانة الشاعر، وربما قرنا معاً، حتى ورد عن همدان أنهم كانوا لا يزوجون إلا شاعراً أو عاتفاً؛¹⁴ والأقرب أن يكون المراد بالعائف هنا الكاهن الزاجر، لأنه عند العرب - كما تقدم - أعلى، وحاجتهم إليه أكبر، ولكثرة الكهان في اليمن. وبالغت قبائل في تعظيم كهانهم حتى خاطبُوهم بلفظ (الربِّ) كما في خبر كاهن أسد في مقتل حُجر¹⁵، وحُكي عن كاهنة قريش أنه كان لا يكلمها أحدٌ حتى يقبّل يدها اليمنى، ثم يضع يده على أمِّ رأسها يُبدي حاجته.¹⁶

ولا يبعد أن يكون (حلوان الكاهن)¹⁷ لوناً من ألوان التعظيم، وإن كان لبعض المعاصرين رأي

(1/181)، والتنبؤ بالغيب (ص44)؛ وردَّ زعمه د. عبد الرزاق حميدة في: شياطين الشعراء (ص72).

10 أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت346هـ): مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط4، 1384هـ-1964م (2/169)، والفائح: الواسع الممتد.

11 انظر: الهمداني، الحسن بن أحمد (بعد 345 هـ): صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوغ، دار اليمامة، الرياض، 1974م (ص137)، و الأندلسي، ابن سعيد (ت685هـ): نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب، تحقيق د. نصرت عبد الرحمن، مكتبة الأقصى، عمّان، ط1، 1982م (244).

12 انظر: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت255هـ): رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1399هـ-1979م (1/256)، و ديوان بني أسد أشعار الجاهليين والمخضرمين، جمع وتحقيق ودراسة: د. محمد علي دقّة، دار صادر، بيروت، ط1، 1999م (1/44).

13 الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت450هـ): أعلام النبوة، ضبط نصه وعلق عليه: الشيخ خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، بيروت، ط1، 1414هـ-1994م (ص285).

14 انظر: المفضل، أبو طالب بن سلمة بن عاصم (ت291هـ) أو (ت300هـ): الفاخر، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الجمهورية العربية المتحدة، ط1، 1380هـ-1960م (ص146)، و الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد (ت468هـ): الوسيط في الأمثال، تحقيق: د. عفيف محمد عبد الرحمن، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، 1395هـ-1975م (ص191-190).

15 انظر: الأصبهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت356هـ): الأغاني، إحياء التراث العربي [مصورة عن طبعة دار الكتب]، بيروت، د.ت. (9/84).

16 الأصفهاني، أبو نعيم (ت430هـ): دلائل النبوة، تحقيق: د. محمد رؤاس قلعه جي، وعبد البرّ عباس، دار النفائس، بيروت، ط4، 1419هـ-1999م (1/99).

17 قال أبو عبيد القاسم بن سلام: «قال الأصمعي: الحلوان: هو ما يُعطاه الكاهن ويُجعل له على كهانته،

فيه¹⁸، ولكنه مما لم يختصَّ به الكهان العرب وحدهم.¹⁹

وكان من الكهان الملك والشريف والفرس والحكم والشاعر، من غير أن يشترط في الكاهن أن يكون شريفاً؛ فأشهرُ كاهنين في الجاهلية شق²⁰ وسطيح²¹ لم يُنقل - مع كثرة ما نُقل من أخبارهما - أنهما كانا شريفين، بل هما مشوهان مُعاقان؛ وكان لهما عند العرب ما لا يخفى، وابن خَلَصَة الدوسي كان أَعْصَفَ له أذنان كأذني الكلب، ولما صدق تكهنه عظمه قومه وبنوا عليه بيتاً²²، وكذا من الكواهن كانت زبراء أمةً مولدة²³ فالكاهن يستمدُّ شرفه فيهم - أولاً - من تكهنه وصدقه فيه. واستقرأ أخبار الكهان الجاهليين بيّن حضورهم المميّز في مناحي الحياة كلها، حرّماً وسلّمها، فكانوا حاضرين بأعيانهم لا بأرائهم فحسب في كثير من أيام العرب، ويكفي في ذلك النظر في الأيام التي شهدها عتيبة بن الحارث اليربوعي²⁴ والمأمور الحارثي.²⁵

وقد اشتهر أن لكل ملك كاهناً أو أكثر، إن لم يكن هو كاهناً؛ فذكروا كهّان حسان بن تبع²⁶، وكاهنة الزبراء²⁷، وكاهنة حُجر²⁸، وحكوا عن كسرى من ملوك العجم أنه كان في بلاطه مئات الكهان والعرافين والمنجمين²⁹، بل حكوا عن بعض الفرسان العرب اصطحابهم من يزجر

يقال منه: حَلَوْتُ الرجلَ أحلوه حُلواناً: إذا حَبَوته بشيء... وقال أبو عبيدة: الحلوان: الرّشوة والرّشوة» غريب الحديث (1/181)، وانظر: الحيوان (6/142)، وأمالي القالي (2/275)، والفائق (1/304)، وأمثله كثيرة في أخبار الكهان.

- 18 انظر: علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت. (6/762).
- 19 انظر: بلكا، إلياس: النظرية الإسلامية في الكهانة، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 1424هـ-2003م. (ص43) ومصادره.
- 20 انظر: جمول، ياسين: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم (ص63).
- 21 انظر: المصدر السابق (ص53).
- 22 انظر: المصدر السابق (ص50).
- 23 انظر: المصدر السابق (ص96).
- 24 انظر: المصدر السابق (ص68).
- 25 انظر: جمول، ياسين: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم (ص76).
- 26 انظر: ابن حبيب، محمد (ت245هـ)، أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام وأسماء من قُتل من الشعراء، ضمن (نوادير المخطوطات)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، ط1، 1411هـ-1991م. (2/133).
- 27 انظر: جمول، ياسين: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم (ص110).
- 28 انظر: المصدر السابق (ص109).
- 29 انظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ): تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2، 1387هـ-1967م. (2/188)، والطريف ما نقله

لهم ويتكهن، كُنْفِيد الأَسْدي حازي³⁰ بسطام فارس شيبان.³¹ ولم تكن الكهانة في العرب ديناً يُدان، ولم يَرَوْها تُعارض التدين، لذا تنوّعت مشارب الكهان الدينية؛ فذكروا أن الديان بن قطن³² وأسعد تبع كانا على دين؛³³ ولعلمهم أرادوا بذلك الحنيفية، وزادوا في وكيع صاحب الصرح أنه كان صديقاً³⁴، وفي سطيح - وهو ممّا لا يصح - أنه كان نبياً³⁵، وكان من الكهنة وثنيون وسدنة أصنام ومغالون في ذلك؛ كابن وقشة³⁶، وكاهنة ذي الخلصة³⁷، وعبد الدار بن حديب حازي جهينة³⁸، ولا يغيب عنّا أن عمرو بن لحي كاهن، وهو أول من غيّر دين إبراهيم وبعث الأصنام في العرب.³⁹ وكان فيهم اليهودي كعب بن الأشرف⁴⁰، والمتهود كفاطمة بنت مَرّ الخثعمية⁴¹، والنصراني كالمشردل⁴² والمأمور.⁴³ وليس خطأ أن نعدّ الكهان من الطبقة المثقفة أو المتعلّمة في الجاهلية؛ كما حُكي عن أسعد تبع

الدكتور الأشقر في: عالم السحر والشعوذة (ص292) عن استغلال بعض الساسة ووكالات المخابرات للكهان والمنجمين في تنفيذ مخططاتهم وتحقيق أهدافهم هذه الأيام!؟

30 لا بد من تعريف الحازي لأن كثيراً من القراء لا يعرفونها ... ومعناها الكاهن كما يعلم الباحث

31 انظر: جمول، ياسين: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم (ص79).

32 انظر: الأحمدى، مقبل التام عامر: شعراء مدح أخبارهم وأشعارهم في الجاهلية، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، 1425هـ-2004م (ص450).

33 انظر: الأحمدى، مقبل التام عامر: شعراء حمير أخبارهم وأشعارهم في الجاهلية والإسلام، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ط1، 1431هـ-2010م (ص3/86).

34 انظر: البغدادي: الحبر (ص136).

35 انظر: الجزيري، أبو الفرج المعاني بن زكريا النهرواني (ت390هـ): المجلس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، ج1 + ج2: تحقيق ودراسة: د. محمد مرسي الخولي، ج3 + ج4: تحقيق: د. إحسان عباس، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1413هـ-1993م (4/8)، وابن كثير: البداية والنهاية (3/401).

36 انظر: جمول، ياسين: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم (ص79).

37 انظر: جمول، ياسين: المصدر السابق (ص50).

38 انظر: جمول، ياسين: المصدر السابق (ص67).

39 انظر: جمول، ياسين: المصدر السابق (ص73).

40 انظر: جمول، ياسين: المصدر السابق (ص76)، وشعر يهود في الجاهلية وصدر الإسلام، تحقيق ودراسة: د. عبد الله جبريل مقداد، دار عمار، عمّان، ط1، 1420هـ-1999م (ص305).

41 انظر: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم (ص106).

42 انظر: جمول، ياسين: المصدر السابق (ص88).

43 انظر: جمول، ياسين: المصدر السابق (ص76).

وعلمه⁴⁴، وعن علم سَطِيح⁴⁵، وثقافة عُتَيْبَة⁴⁶، وقراءة فاطمة الخنعمية الكتب⁴⁷.
 وجمع بعض الكهان إلى الكهانة الشعر، فنقل عن بعضهم شعرًا أكثر مما نقل سجع، وقال
 نشوان الحميري في أسعد تبع: «ذهب ملك تبع بشعره، ولولا ذلك ما قدم عليه شاعر من
 العرب»⁴⁸، وجمع آخرون النسب، كما وصف الجاحظ طليحة بن خويلد بقوله: «كان طليحة
 خطيبًا وشاعرًا وسجاعًا كاهنًا ناسبًا»⁴⁹.

وكثرة الكهان في العرب، حتى كان لكل قبيلة كاهن أو أكثر، لا تعني أن الكهان عندهم
 سواء؛ فالجاحظ لما ذكر عزى سلمة قال: «أكهن العرب وأسجعهم»⁵⁰ بصيغة التفضيل، وفي
 خبر رؤيا ربيعة بن نصر: «فجمع كل من كان في اليمن من منجم وكاهن وساحر.. فقال له
 رجل منهم: فإن كنت تريد هذا فابعث إلى سَطِيح وشق؛ فإنه ليس أحد أعلم منهما»⁵¹، وفي
 خبر خطر بن مالك: «أعلم كهاننا»⁵² وتكذيب بعض الجاهليين الكهان⁵³، أو تمردهم على
 أحكامهم كتمرّد خالد النهشلي بعد حكم ربيعة بن حذار للقعقاع⁵⁴، لا ينفيان تصديق العرب

44 انظر: مقبل التام عامر الأحمدى: شعراء حمير (3/86).

45 انظر: جمول، ياسين: المصدر السابق (ص58).

46 انظر: جمول، ياسين: المصدر السابق (ص68).

47 انظر: جمول، ياسين: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم (ص106).

48 الحميري، نشوان بن سعيد (ت573هـ): شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين عبد
 الله العمري، ومظهر بن علي الإيراني، ويوسف محمد عبد الله، دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ-
 1999م. (2/716).

49 الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت255هـ): البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة
 الخانجي، القاهرة، ط4. (1/358).

المصدر السابق (1/358).

51 ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام الحميري (نحو 213هـ): السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا
 وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار الخلود، بيروت، د.ت. (1/16).

52 الصقلي، ابن ظفر المكي الحموي: خير البشر بحير البشر، تحقيق: الشيخ علي أحمد عبد العال آل ناصر،
 دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، (ص90).

53 انظر: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت255هـ): كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون،
 دار الجيل، بيروت، ط2، 1416هـ-1996م. وان (3/449)، وصفة جزيرة العرب (327، 328).

54 انظر: أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي (ت209هـ): كتاب الديباج، تحقيق: د. عبد الله سليمان الجربوع،
 ود. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1411هـ-1991م. (96).

عموماً وطاعتهم أوامر الكهان؛ فحسان بن تبع أطاع كاهنه فيما أخبره عن سبب أرقه طاعةً أظارت رؤوس رؤساء حمير حينها⁵⁵، وضرب النابغة المثلّ بزرقاء اليمامة في دقة الحكم وحسن الرأي⁵⁶، والأعشى ضرب المثلّ بصدق سطيح في سجعه⁵⁷، وسبق أن العرب تضرب المثل بدقة الكاهن وإصابته، وتصوير ما كان يحلّ بهم من مصائب لمخالفتهم كهانهم.

وذكر الجاحظ أن الكاهن كان لا يلبس المصبغ⁵⁸، ولا ندرى أكان هذا لمحض التميّز، أو التعظيم، أو مناسبة الأرواح التي يتصلون بها؟ واشتهار نساء كطريفة الحميرية⁵⁹ وزرقاء اليمامة⁶⁰ وغيرها يبيّن أن الكهانة في العرب لم تكن وقفاً على الرجال؛ فقد اشتهر في العرب كواهن كثيرات، ولا مجال للقطع بأنهنّ كنّ أكثر من الكهان⁶¹، مع ضياع كثير من أخبار الكهان والكواهن، - وقد يسوغ أنهنّ أكثر، ويقويه ما ذكرته أم مرتد - وقد كانت تكهنت؛ فشهادتها شهادة محرّبة - أن توابع الكواهن ألطف من توابع الكهان كما قالت⁶². وكانت منهنّ حكيما؛ كما ذكر عن زرقاء اليمامة التي ضرب المثل بحكمتها⁶³، ومنّ يُتنافر إليها كالعزّ الكاهنة⁶⁴، وأكثر من ذلك أن تقود قومها في الغزو كرقاش الطائية⁶⁵.

فلا عجب والكهان في العرب كما تقدم أن يهرعوا إليهم في أعظم أمر يدهم جزيرتهم العربية؛ عند إشراق الجزيرة بنور نبوة خاتم النبيين صلى الله عليه وسلّم؛ فهم أعلم الناس عندهم، ويعرفون

55 انظر: أسماء المغتالين (ضمن نوادر المخطوطات: 2/133).

56 انظر: الذيباني، النابغة، ديوانه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط3. (ص24).

57 انظر: الأعشى الكبير، ميمون بن قيس، ديوانه، شرح وتعليق: محمد محمد حسين، المكتب الشرقي للنشر والتوزيع، بيروت، د.ت. (ص139).

58 البيان والتبيين (3/96).

59 انظر: جمول، ياسين: المصدر السابق (103).

60 انظر: جمول، ياسين: المصدر السابق (96).

61 البستاني، كرم: النساء العربيات؛ في الأدب، في الغناء، في الحرب، في الكهانة، دار مارون عبود، بيروت، 1979م. (ص205)، وانظر: المرأة في تاريخ قبل الإسلام (373 وما بعدها)، ونثر المرأة (1/101).

62 ابن ظفر الصقلي المكي الحموي: خير البشر (121).

63 العسكري، أبو هلال: جمهرة الأمثال (1/405)، والميداني: جمع الأمثال (1/222).

64 انظر: أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي: الدياج (ص96).

65 انظر: جمول، ياسين: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم (ص95).

ما يجهلون، ويُصرون ما تقصر عنه أبصارهم، ويعلمون حقيقة ما سيكون في مستقبل أيامهم، فكانت بابة بشارات الكهان الجاهليين بالنبي الكريم صلى الله عليه وسلم، وكانت أكبر حافضة لنا لنصوص الكهان.

فقد شغلت البشارةً بالنبي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم المساحة الأوسع في أسجاع الكهان وأشعارهم؛ لاهتمام العلماء المتقدمين منهم والمتأخرين بهذا الأمر، فكتب السيرة النبوية وكتب التاريخ دأبت على أفراد فصلٍ صغيرٍ أو كبيرٍ عن بشارات الكهان بالنبي الكريم، منذ أن سنَّ ابنُ إسحاق هذه السُّنَّة، كما نقل ذلك ابن هشام في تهذيبه، فقال: «قال ابن إسحاق: وكانت الأخبارُ من يهودَ، والرهبانُ من النصارى، والكهَّانُ من العرب قد تحدَّثوا بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه لَمَّا تقارب زمانه...، وأما الكهان من العرب فأتتهم به الشياطين من الجن فيما تسترق من السمع؛ إذ كانت وهي لا تُحجب عن ذلك بالقذف بالنجوم، وكان الكاهن والكاهنة لا يزال يقع منهما ذكرٌ بعض أموره لا تُلقِي العربُ لذلك بالاً، حتى بعثه الله تعالى، ووقعت تلك الأمور التي كانوا يذكرون، فعرَّفوها»⁶⁶، وقد أفرد ابن ظفر الصقلي (565هـ) البشارات في مؤلفه: (خير البشر بخير البشر)، فجعل فيه لبشارات الكهان بالنبي الكريم فصلاً مستقلاً، فقال: «إن المأثور من بشارات الكهان والجان بمبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم يُعجز الإحصاء، ويُعوذ الاستقصاء...»⁶⁷ وتنوعت هذه البشارات بين الكهان والكواهن؛ حتى عزَّ أن نجد أحداً منهم لم يُؤثِّر عنه شيءٌ في ذلك. فنجد في كتب السيرة النبوية خبراً فيه بشارةً بالنبي صلى الله عليه وسلم جرى على لسان كاهن يُعرف بخضر بن مالك اللّهي، قال السُّهيلي: ⁶⁸ «روى أبو جعفر العقيلي في كتاب الصحابة عن رجلٍ من بني لهيب، يقال له: هُبُّ أو هُيبٌ،... قال هُيب: حضرتُ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذكرتُ عنده الكهانة، فقلت: بأبي وأمِّي! نحن أولُ مَنْ عرَفَ حراسةَ السماءِ وزجرَ الشياطين، ومنَعهم من استراق السمع عند قذف النجوم؛ وذلك أننا اجتمعنا إلى كاهنٍ لنا يقال له: خطر بن مالك، وكان شيخاً كبيراً، قد أتت عليه ممثتا سنة وثمانون سنة، وكان من أعلم كهاننا، فقلنا: يا خطر! هل عندك علمٌ من هذه النجوم التي

66 ابن هشام: السيرة النبوية (1/204).

67 ابن ظفر، الصقلي المكي الحموي: خير البشر بخير البشر (90).

68 السُّهيلي، أبو القاسم (ت581هـ): الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، قدّم له وعلّق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، بيروت، 1428هـ-2008م. (1/239).

يُرقى بها؛ فإنّا قد فرعنا لها وخشينا سوءَ عاقبتها؟ فقال...»: «اثنوني بسحر، أخبركم الخبر، أخبر أم ضرر، أو لأمنٍ أو حذر».

قال: فانصرفنا عنه يومنا، فلما كان من غدٍ في وجه السحر أتيناها، فإذا هو قائمٌ على قدميه، شاخصٌ في السماء بعينيه، فناديناه: أخطر يا خطر؟ فأوماً إلينا: أن أمسكوا، فانقضَّ نجمٌ عظيمٌ من السماء، وصرخ الكاهنُ رافعاً صوته: [من منهوك الرجز]

أصابه إصابه⁶⁹ *** خامره عقابه⁷⁰

عاجله عذابه *** أحرقه شهابه

زايله جوابه⁷¹ *** يا ويله ما حاله

بلبله بلباله⁷² *** عاوده خباله

تقطعت حباله *** وغيرت أحواله

ثم أمسك طويلاً وهو يقول: «يا معشر بني قحطان، أخبركم بالحق والبيان، أفسمت بالكعبة والأركان، والبلد المؤمن السدان؛⁷³ لقد منع السمع عتاة الجان⁷⁴، بثاقب بكف ذي سلطان، من أجل مبعوث عظيم الشان، يُبعث بالتنزيل والقرآن، وبالهدى وفاضل القرآن، تبطل به عبادة الأوثان». قال: فقلنا: ويحك يا خطر! إنك لتذكر أمراً عظيماً، فماذا ترى لقومك؟ فقال:

[مشطور السريع]

أرى لقومي ما أرى لنفسي

أن يتبعوا خير نبي الإنس

برهانه مثل شعاع الشمس

69 قال السهيلي: «هكذا قيدته بكسر الهمزة من (إصابه) على أبي بكر بن طاهر، وأخبرني به عن أبي علي الغساني، ووجهه أن تكون الهمزة بدلاً من واو مكسورة، مثل: وشاح وإشاح، والمعنى: أصابه وصابه، جمع: وصب» الروض الأنف (1/241)؛ والوصب: المرض.

70 خامره: خالطه.

71 قال البرهان الحلبي: «زايله جوابه، أي: زال عنه جوابه» السيرة الحلبية: 1/337.

72 بلبله: حركه وهيجه، والبلبال: شدة الهم والوساوس.

73 السدان جمع: سادن، وهو الخادم.

74 عتاة الجان: أشدهم.

يُبْعَثُ فِي مَكَّةَ دَارِ الْحُمْسِ⁷⁵

مُحْكَمِ التَّنْزِيلِ غَيْرِ اللَّبْسِ

فقلنا: يا خطرُ، ومن هو؟ فقال:

«والحياة والعيش؛ إنه لَمِنْ قُرَيْشٍ، ما في حِلْمِهِ طَيْشٌ⁷⁶، ولا في خُلُقِهِ هَيْشٌ⁷⁷، يكونُ في حَيْشٍ، وأَيُّ حَيْشٍ! مِنْ آلِ قَحْطَانَ وَآلِ أَيْشٍ»⁷⁸. فقلتُ له: بَيْنَ لَنَا مِنْ أَيِّ قُرَيْشٍ هُوَ؟ فقال:

«وَالْبَيْتِ ذِي الدَّعَائِمِ، وَالرُّكْنِ وَالْأَحَائِمِ»⁷⁹؛ إِنَّهُ لَمِنْ نَجْلِ هَاشِمٍ، مِنْ مَعْشَرِ كَرَامِ، يُبْعَثُ بِالْمَلَا حِمِّ، وَقَتْلِ كُلِّ ظَالِمٍ». ثم قال: «هذا هو البَيَانُ، أَخْبَرَنِي بِهِ رَئِيسُ الْجَنَانِ». ثم قال: «اللَّهُ أَكْبَرُ، جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ، وَانْقَطَعَ عَنِ الْجَنِّ الْحَبْرُ»⁸⁰.

75 قال البرهان الحلبي: «الحُمسُ بضم الحاء المهملة وإسكان الميم وبالسین المهملة: هم قريش وما ولدت من غيرها؛ فإنهم كانوا لا يزوجهون بناتهم لأحد من أشرف العرب إلا على شرط أن يتحمس أولادهم، فإن قريشاً من بين قبائل العرب دانوا بالتحمس، ولذلك تركوا الغزو لما فيه من استحلال الأموال والفروج، ومالوا للتجارة، ومن ثم يقال: قريش الحُمس؛ مُعْمو بذلك لتشددهم في دينهم، لأن الحماسة هي الشدة» السيرة الخلية: 1/337.

76 البرهان الحلبي: «طَيْشٌ، أي: عدولٌ عن الحق، من قولهم: طاشَ السهم عن الهدف: إذا عدَلَ عنه»؛ وهذا لائق على رواية (حكيمه)، وعلى رواية (حلمه) يكون الطيش: التزق.

77 الهيش: الإفساد والهييج.

78 قال السهيلي: «يعني بآل قحطان: الأنصار؛ لأنهم من قحطان، وأما (آل أيش) فيحتمل أن تكون قبيلة من الجن المؤمنين، يُسببون إلى (أيش)، فإن يكن هذا، وإلا فله معنى في المدح غريب؛ تقول: فلان أيش هو وابن أيش، ومعناه: أي شيء عظيم، فكأنه أراد: من آل قحطان، ومن المهاجرين الذي يقال فيهم مثل هذا، كما تقول: هم، وما هم؟ وزيد، وما زيد؟ وأي شيء زيد؟ (وأيش) في معنى: أي شيء، كما يقال: (ويئله) في معنى: ويئله أمه، على الحذف لكثرة الاستعمال، وهذا كما قال: هو في جيش، وأما جيش، والله أعلم. وأحسبه أراد ب(آل أيش): بني أقيش، وهم حلفاء الأنصار من الجن، فحذف من الاسم حرفاً، وقد تفعل العرب مثل هذا» الروض الأنف (1/241)، وعنه في: تاج العروس (أيش).

79 قال السهيلي: «يجوز أن يكون أراد: الأحوام بالواو، فهمز الواو لانكسارها، والأحوام: جمع (أحوام)، والأحوام: جمع (حوم)، وهو الماء في البئر، فكأنه أراد: ماء زمزم، والحوم أيضاً: إبل كثيرة ترد الماء؛ فعبر بالأحوام عن وُزَادِ زمزم، ويجوز أن يريد بما: الطير وحمم مكة التي تحوم على الماء، فيكون بمعنى: الحوائم، وقلب اللفظ، فصار بعد (فواعل): أفاعل، والله أعلم» الروض الأنف 1/241.

80 قال السهيلي بعد هذا: «ثم سكت وأغمى عليه، فما أفاق إلا بعد ثلاثة، فقال: لا إله إلا الله؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لقد نطق عن مثل نبوة، وإنه ليُبعث يوم القيامة أمةً وحده» الروض الأنف: 1/241. وقال ابن عبد البر: «إسناد هذا الحديث ضعيف، ولو كان فيه حكمٌ لم أذكره؛ لأن رواته مجهولون، وعُمارة بن زيد مُتهم بوضع الحديث، ولكنه في معنى حسنٍ من أعلام النبوة، والأصول في

ومنها قول سطيح لما سأله ربيعة بن نصر عمّن يقطع مُلك الفرس في اليمن: «نبيّ زَكِيّ، يأتيه الوحي من قِبَلِ الْعَلِيِّ»⁸¹. ومن الشّعْر في ذلك قول قُتَيْبَةَ بنتِ نوفل:⁸²

ولا تحسبني اليوم خلواً وليتني
أصبت حبيباً منك يا عبد داركا
ولكنّ ذاكم صار في آل زهرة
به يدعم الله البريّة ناسكا
وكذلك قول سواد بن قارب:⁸³

- ولم يك فيما قد تلوت بكاذب⁸⁴
أتاك رسول من لؤي بن غالب
بي الدعلب الوجناء غبر السباب⁸⁵
وأنت مأمون على كل غائب
إلى الله يا بن الأكرمين الأطياب⁸⁶
- (1) - أتاني نجّي بعد هدء ورفدة
(2) - ثلاث ليال قوله كل ليلة
(3) - فشمرت عن ذيلي الإزار وأدجت
(4) - فأعلم أنّ الله لا رب غيره
(5) - وأنت أدنى المرسلين وسيلة

مثله لا تدفعه، بل تُصَحِّحُه وتَشهد له «الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد البحوي، دار الجليل، بيروت، ط1، 1412هـ/1992م-3/1343.

81 انظر: جمول، ياسين: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم (ص216).

82 جمول، ياسين: المصدر السابق (ص364).

83 قال ابن داود الأصفهاني: «دخل سواد بن قارب الدّوسّي على عمر بن الخطاب، فقال: نَشَدْتُكَ اللهُ يا سواد! هل تحسّ اليوم من كهانتك شيئاً؟ فقال: سبحان الله! والله ما استقبلت أحداً من جلسائك يمثل الذي استقبلتني به؛ فقال: سبحان الله يا سواد! ما كنّا فيه من شركنا أعظم مما كنت عليه من كهانتك، والله يا سواد! لقد بلغني عنك حديث إنه لعجب؛ قال: إي والله لعجب من العجب؛ قال: فحدّثني؛ قال: كنتُ كاهناً في الجاهلية» ثم ذكر أن ربيّه قد أتاه ثلاث ليال في سنّته يضره برجله ويخره بمبعث النبيّ صلى الله عليه وسلم، ويأمره بمتابعته، ثم قال سواد: «فعلمت أن الله عز وجل قد أراد بي خيراً، فقمتم... ثم أقبلت إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم، فعرض عليّ الإسلام، فأسلمت وأخبرته بالخبر؛ فقال: إذا اجتمع الناس فأخبرهم، فلما اجتمع الناس قمت فقلت: أتاني...» أبو بكر محمد بن داود الأصبهاني، الزهرة: 2/840.

84 في جمهرة أشعار العرب (53): (أتاني نجّي)؛ والنّجّي والرّيّ واحد، وهو تابع الكاهن من الجن، وفي هواتف الجنّ وغيره: (فيما قد بلوت)، وفي جمهرة أشعار العرب (فيما قد عهدت)؛ و(تلوت) وجه مقبول، يعني ما أخبر به من قول الجنّي؛ و(بلوت) و(عهدت) أفضل؛ لأن المراد أنّه ما جرّب الكذب على تابعه ولا عهد منه.

85 الدليل: آخر كل شيء، ومن الإزار والثوب: ما جرّ، والدّعلب: الناقة الفتية الشابة، والسباب: الأفضية الواسعة من الأرض، وهي ما كان منها فقراً أملس، واحداها: سبّسب.

86 الوسيلة: المنزلة والدرجة والقربة.

6- فَمُرْنَا بِمَا يَأْتِيكَ يَا خَيْرَ مُرْسَلٍ

7- وَكُنْ لِي شَفِيعًا يَوْمَ لَا ذُو شَفَاعَةٍ

ومن طويل بشارت الكهان سجع كاهنة لبني تميم في كلام طويل لها⁸⁹، وفيه تصريح باسم النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فيما حكاه ابن ظفر الصقلي في خير البشر⁹⁰، تقول: «العزيزُ مَنْ وَالَاهُ، وَالذَّلِيلُ مَنْ خَالَاهُ⁹¹، وَالْمَوْفُورُ مَنْ مَالَاهُ⁹²، وَالْمَوْتُورُ مَنْ عَالَاهُ⁹³». فقال سفيان: مَنْ تَذَكَّرِينَ لِلَّهِ أَبُوكَ؟ فقالت: «صاحب حلِّ وحرم⁹⁴، وَهَدْيٍ وَعِلْمٍ، وَبَطْشٍ وَحِلْمٍ، وَحَرْبٍ وَسِلْمٍ؛ رَأْسُ رُوُوسٍ⁹⁵، وَرَائِضُ شَمُوسٍ⁹⁶، وَسَاحِي بُوسٍ⁹⁷، وَمَاهِدٌ وَعُوسٍ⁹⁸، وَنَاعِشٌ مُتَعُوسٍ⁹⁹». فقال

87 الذوايب جمع: ذؤابة، وهي الناصية أو منبتها من الرأس.

88 قال ابن داود الأصفهاني بعد هذا: «قال: فسّر المسلمون بذلك، فقال عمر: هل تحسن اليوم منها شيئاً؟ قال: أما مُدَّ عَلَمِي اللَّهِ الْقُرْآنَ فِلا» الزهرة: 2/841. قال المُعَاتِي الْجَرِيرِي بعد هذا الخبر: «وفي هذا الخبر ما دل على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم، وصحة دعوته، وهو أحد الأخبار التي تقدمت بالتبشير برسائله والإشارة إلى صفته، والإيماء إلى نجومه ومخرجه، وهو باب واسع كبير جداً، يُتَعَبُ إِحْصَاؤُهُ، وَقَدْ ضَمَّنْتَهُ الْعُلَمَاءُ كَتَبْتَهُمْ وَأَخْبَارَهُمْ»، المجلس الصالح: 2/70. وقد = جاء الحديث في كتب الحديث والأخبار والأدب من طرق متعددة ضعيفة، وقال الحافظ ابن حجر: «وهذه الطرق يَقْوَى بَعْضُهَا بَعْضًا» (فتح الباري: 7/226) ولكنّ الذهبي قَدَّ الطَّرْقَ وقال: «هذا حديث منكر بالمرّة» وتكلم في رجال طَرَقَ الخبر (سير أعلام النبلاء: 167-166/1، وتاريخ الإسلام: 5/123).

89 جمول، ياسين: المصدر السابق (ص371).

90 قال ابن ظفر في حديثه عن (المُبَشِّرَاتِ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَلْسِنَةِ الْكُهَّانِ): «ومنه ما رُوِيَ أَنَّ سَفِيَانَ بْنَ مَجَاشِعٍ بِنِ دَارِمٍ احْتَمَلَ دِيَاتِ كَانَتْ بَيْنَ قَوْمِهِ، فَخَرَجَ يَسْتَعِينُ فِيهَا، فُدْفِعَ إِلَى حَيٍّ مِنْ تَمِيمٍ، فَإِذَا هُمْ بِمَجْتَمِعٍ إِلَى كَاهِنَةٍ لَهُمْ، فَأَتَاهُمْ، فَحَيَّاهُمْ، ثُمَّ جَلَسَ إِلَيْهِمْ، فَسَمِعَ الْكَاهِنَةَ تَقُولُ: الْعَزِيزُ... خَيْرُ الْبَشَرِ (ص105).

91 قال ابن ظفر: «حالاه، بالخاء المعجمة، أي: برئ منه وتركه» خير البشر: (ص105).

92 الموفور: من: الوفر، وهو الغنى، ومالاه: عدل إليه؛ أصله (مالأه) فَسَهَّلَ الْهَمْزَ لِلسَّجْعِ.

93 الموتور: مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ، فَلَمْ يُدْرِكْ بَدْمَهُ، وَالْمَوْتُورُ أَيْضًا: الْمَنْقُوضُ الْمَالِ وَالْأَهْلِي، وَهُوَ الْمَرَادُ هُنَا. وَعَالَاهُ: نَافَسَهُ فِي الْعُلُوِّ وَالرَّفْعَةِ.

94 قال ابن ظفر: «حل وحرم: أي حلال وحرام».

95 قال ابن ظفر: «رأس رؤوس، أي: سيد سادة؛ والرأس السيد».

96 في خير البشر (رأبض شمس)، والصواب المثبت؛ فالرائض: من يروض الفرس، والشَّمُوسُ: الجائحة التي تمنع ظهرها، ورجل شمس: سبي الخلق.

97 قال ابن ظفر: «ساحي بوس: أي مذهبه، والسحو: القشر، وبه سُمِّيَتِ الْمِسْحَاةُ»، والبوس: البؤس.

98 قال ابن ظفر: «الوُعُوسُ جمع: وعس، وهو من صفة الرمل الذي يَشَقُّ السَّيْرَ فِيهِ».

99 قال ابن ظفر: «ناعش... مَنْ نَعَشَهُ اللَّهُ نَعَشًا: رَفَعَهُ، وَالْمَتَعُوسُ: الْعَاثِرُ؛ وَالْمَسْتَعْمَلُ فِي هَذَا: تَعَسَّ وَأَتَعَسَّهُ

سفيان: مَنْ تذكّرني لله أبوك؟ فقالت: «نبيّ مؤيّد، قد أتى حين يُوجد، ودنا أو أن يُولد، يُبعث إلى الأحمر والأسود، بكتاب لا يُفند، واسمه مُحَمَّد»، قال سفيان: لله أبوك! أعربيّ أم عجميّ؟ قالت: «أما والسّماء ذات العنّان¹⁰⁰، والشّجر ذات الأفنان، إنه من ولدِ عدنان، ففدك يا سفيان»¹⁰¹. ومما جاء على ألسنة الكواهن من البشارات بالنبيّ صلى الله عليه وسلم ما حكاه ابن ظفر كذلك عن عفيرة الحميرية في تأويلها رؤيا الملك الحميريّ مُرثد بن عبد كلال في رؤيا رآها ثم أنسيها، فوافق يوماً أن اجتمع بكاهنة اسمها عفيرة الحميرية¹⁰²، عرفت رؤياه وشرعت في تأويلها مبشرة فيها بمبعث النبيّ الكريم وما يكون من أمره، تقول له: ¹⁰³ «الرّوايع ملوك تَباع¹⁰⁴، والنهر علم واسع، والداعي نبيّ شافع، والجارح وليّ له تابع، والكارع عدو له مُنازع». قال الملك: يا عفيرة! أسلم هذا النبيّ أم حرب؟ فقالت: «أقسم برفع السّماء، ومُنزل الماء من العَماء؛¹⁰⁵ إنه لمُبطّل الدّماء¹⁰⁶، ومُنطق العقائل نطق الإمام¹⁰⁷». قال الملك: إلى ماذا يدعو يا عفيرة؟ قالت: «إلى صلاة وصيام، وصلة أرحام، وكسر أصنام، وتعطيل أزلام¹⁰⁸، واجتناب آثام». قال الملك: يا عفيرة! مَنْ قومه؟ قالت: «مُضَرُّ بن نزار، ولهم منه نَقْعٌ مَثار¹⁰⁹، يُجلى عن ذبح وإسار.¹¹⁰» قال: يا عفيرة! إذا ذبح قومه فمن أعضاده؟ قالت: «أعضاده غَطاريفُ يَمَانون¹¹¹، طائرهم به

الله، فجاه على مثال مسعود».

100 العنّان: السحاب، والواحدة: عَنانة.

101 ففدك: حَسْبُكَ وكفأك. وتمتة الخبر أنه أمسك عن سؤالها ومضى إلى أهله، وكانت امرأته حاملاً، فولدت له غلاماً، فسماه: محمداً؛ رجاء أن يكون هو النبيّ الموصوف، وانظر من مُتَمّي (محمداً) في الجاهلية لِمَا بلغهم من أهل الكتاب أنه سيبعث في العرب نبي اسمه محمّد في: طبقات ابن سعد (1/142).

102 جمول، ياسين: أسجاع الكهّان الجاهليين وأشعارهم (ص105، 356).

103 ابن ظفر الحَموي: خير البشّر (ص121).

104 تَباع جمع: تُبّع، وهذا لقب ملوك اليمن، وهو من الاتّباع؛ لأن بعضهم كان يتبع في الملك بعضاً.

105 العَماء: هو السحاب الذي هراق ماءه.

106 لعله من: طُلّ دمه وأُطلّ، أي: أُهدِر، وأُبطِل فلم يُؤخذ بثأره، فيكون (مُطَلّ) و(مُبطّل) بمعنى واحد.

107 قال ابن ظفر: «العقائل: هنّ الكرام من النساء، أي: تسبيهنّ، فيشدون النُّطق على أوساطهن كالإماء للمهنة والخدمة».

108 الأزلام: هي السهام التي كان أهل الجاهلية يستقسمون بها، واحدها: زَم وزَم.

109 النَّقْع: الغبار يُثيره المتحاربون.

110 الإسار: الأسر.

111 الأعضاد: الأنصار، والغطاريف: السادة، الواحد: غَطريف.

ميمون¹¹²، يَغزُو بهم فيَغزُون، وَيُدْمُثُ بهم الحُزُون¹¹³، وإلى نصرِهِ يَعْتَزُونَ». ومن قصيرها قول كاهن جَنْبٍ: ¹¹⁴ «أيها الناس: إن الله أكرم محمداً واصطفاه، وطهر قلبه وحشاه، ومكثه فيكم - أيها الناس - قليلاً.»¹¹⁵

على أننا يجب أن ننتبه للكلام على صحة هذه البشائر وما حمل العلماء على إيرادها؛ فسبب إيراد العلماء هذه البشائر يوضحه قول النويري ت(733هـ): «... وإن كانت نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم أظهر وأشهر وأقطع من أن يحتاج فيها إلى ذكر ما ذكرناه ونذكره؛ وإنما نُورد ما أوردناه ليقف مَنْ لم يتتبع أحواله صلى الله عليه وسلم، ولا طالع سيره، وليعلم أن أمره صلى الله عليه وسلم لم يفحاً للناس، بل جاءهم على بينة واستبصار، وآثار وأخبار»¹¹⁶، قال المعافى الحريري بعد خبر بشارة سواد بن قارب بالنبي صلى الله عليه وسلم: «وفي هذا الخبر ما دل على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم، وصحة دعوته، وهو أحد الأخبار التي تقدمت بالتبشير برسالته والإشارة إلى صفته، والإيماء إلى نجومه ومخرجه، وهو باب واسع كبير جداً، يُتعب إحصاؤه، وقد ضمنته العلماء كتبهم وأخبارهم.»¹¹⁷ ولعل هذا ما حمل أكثر العلماء على ألا ينقدوا أو ينظروا في صحة ما يُوردونه منها، قال الذهبي ت(748هـ) فيما جاء من بشائر الكهان بالنبي صلى الله عليه وسلم: «وقد جاء غير حديث بأسانيدها هية أن غير واحد من الكهان أخبره رثيه من الجن بأسجاع ورجز، فيها ذكر مبعث النبي صلى الله عليه وسلم.»¹¹⁸ ومثل هذا لم يمنع الذهبي من ذكر تأويل سطيح رؤيا الموبدان من طريقتين، قال في إحداهما: «هذا حديث منكر غريب»¹¹⁹، ولم يعلق على الأخرى شيئاً، وهذا يزيد ثقتنا بما يذكره ولا يضعفه. وقريب من نقد الذهبي ما

112 ميمون: مبارك مُتفَعَلٌ به.

113 يُدْمُثُ: يُسَهِّلُ، والحُزُون جمع: الحَزْن، وهو ما غُلِظَ من الأرض.

114 جمول، ياسين: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم (ص296).

115 ابن هشام: السيرة النبوية(1/209).

116 النويري: نهاية الأرب (154-16/153).

117 النهرواني، أبو الفرج المعافى بن زكريا الحريري: المجلس الصالح: 2/70.

118 الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (748هـ): سير أعلام النبلاء، تحقيق: د. بشار عوَّاد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417هـ-1996م. (1/98).

119 الذهبي: سير أعلام النبلاء (1/44).

جاء عند الإمام ابن عبد البرّ (ت463هـ) في نقده خبرَ خطر بن مالك اللّهيّ السابق ذكره في بشارته بالنبي صلى الله عليه وسلم¹²⁰، قال: «إسناد هذا الحديث ضعيف، ولو كان فيه حكمٌ لم أذكره؛ لأن رواته مجهولون، وعمارة بن زيد متّهم بوضع الحديث، لكنه في معنّى حسنٍ من أعلام النبوة؛ والأصول في مثله لا تدفعه، بل تصحّحه وتشهد له»¹²¹، وقال ابن حجر بعد ذكره كلامَ ابن عبد البرّ: «قلت: يُستفاد من هذا أنه تجوز رواية الحديث الموضوع إن كان بمذّين الشرطين: ألا يكون منه حكمٌ، وأن تشهد له الأصول، وهو خلافٌ ما نقلوه من الاتفاق على عدم جواز ذلك، ويمكن أن يقال: ذكر هذا الشرط من جملة البيان.»¹²²

ولم نقصد هنا استيفاء كافة النصوص الواردة عند الكهان والكواهن في البشارة بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم؛ فقد جُمعت وحُققت في رسالة مفردة ضمن: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم - جمع وتحقيق ودراسة.

ويبقى سؤال يخص الكهان الذين عرفوا الحق فيما بشروا به: كيف كان موقفهم من الإسلام عند مبعث النبي صلى الله عليه وسلم؛ وقد كانوا علموا بمبعثه ووصفوه بصفات عرفوها وذكروها للناس؟

انقسم الكهان الذين أدركوا الإسلام قسمين: فمنهم كهانٌ جحدوا الدّين وماتوا على جاهليتهم مثل كعب بن الأشرف)، وكهانٌ اعتنقوا الإسلام، وهؤلاء قسمان: مَنْ أسلم واستقام مثل سواد بن قارب)، ومَنْ أسلم ثم ارتدّ، ومَنْ ارتدّ عن الإسلام قسماً أيضاً: مَنْ ارتدّ ومات على رِدّته مثل (الأسود العنسي)¹²³، ومَنْ ارتدّ ثم تاب وأسلم مثل (طليحة)¹²⁴ و(سجاح التميمية)¹²⁵. قال ابن خلدون: «ثم إن هؤلاء الكهان إذا عاصروا زمنَ النبوة فإنهم عارفون بصدق النبي

120 انظر: جمول، ياسين: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم (ص191).

121 بن عبد البرّ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري الأندلسي (463هـ): الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد الجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م. 3/1343.

122 ابن حجر: الإصابة: 5/689.

123 انظر: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم (ص83).

124 انظر: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم (ص65).

125 انظر: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم (ص111).

ودلالة معجزته؛ لأن لهم بعض الوجدان من أمر النبوة كما لكل إنسان من أمر النوم،... ولا يصدّهم عن ذلك ويوقعهم في التكذيب إلا قوة المطامع في أنها نبوة لهم، فيقعون في العناد، كما وقع لأمية بن أبي الصلت...، فإذا غلب الإيمان وانقطعت تلك الأمانى آمنوا أحسن إيمان...»¹²⁶

ويبدو أن دخول الجنّ على خطّ الكهانة يجعل إيمان الكهان وكفرهم بالدين الجديد يحتمل معني آخر؛ وهو أن الناس الذين بُعث فيهم النبي صلى الله عليه وسلم عامة كانوا بين مصدّق ومكذّب، وهذا من حال الإنس هو حال الجنّ أيضاً؛ فقد كان منهم مؤمن وكافر، بناءً على اتّفاق أهل الإسلام على أن الجنّ مكلفون¹²⁷؛ لذلك لا يمتنع أن يكون موقف الكاهن تابعاً لموقف تابعه الجني الذي هو في الحقيقة متبوع مطاع، وقد روي عن أسلم من الكهان كخنافس وسواد أن إسلامهم كان بأوامر من تابعيهم من مؤمني الجنّ، فلا ضير إذا قيل: العكس صحيح؛ فمنّ أبي وعاند من الكهان، وربما تنبأ وحارب، كان أيضاً بأمر تابعه من كافري الجن، وقول سطيح: «إنه ليزول حيث أزول، ولا أنطق إلا بما يقول»¹²⁸ يُثبت ذلك، إن صحّ أنه قال ذلك؛ ثم إن أمة الإسلام مُطبّقة على أن عمرو بن لُحيّ أول من دعا العرب إلى عبادة الأصنام،¹²⁹ وقد ذكر ابن الكلبي وغيره أن إحضاره الأصنام ودعوته الناس إلى عبادتها كان بأمر شيطانه.¹³⁰

الخاتمة والنتائج:

ما تقدم عن مفهوم الكهانة عند العرب في الجاهلية ومكانة الكهان فيهم يجليّ أنها لم تكن ضرباً من العبادة، ولا ديناً من أديانهم في الجاهلية، بل هي أقرب لما وصفه بعض القدامى أنها من علومهم ومهاراتهم، وللعلماء كلام طويل فيما بقي منها حتى يومنا هذا.¹³¹

ومع كثرة البشارات بالنبي صلى الله عليه وسلم في العرب قاطبة، وفي قريش خاصة مع ما كان له صلى الله عليه وسلم ولوالده في حديث الكاهنة فاطمة بنت مرّ الخنثومية، ولجده عبد المطلب

126 مقدمة ابن خلدون (1/420).

127 انظر: عالم الجن والشياطين للأشقر (ص41)، وعالم الجن (ص175).

128 انظر: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم (ص222).

129 انظر: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم (ص73).

130 انظر: الكلبي: الأصنام (ص54).

131 انظر: النظرية الإسلامية في الكهانة (263-276)، والروض الأنف (1/238).

في حديث الكاهنة التي لجأ إليها عند اكتمال ولده عشرة ذكور؛ لم يكن كافياً لهم من آياتٍ دالّة ليؤمنوا برسالته السماوية، وآخرون سمعوا كلام الله للحظةٍ فوقَ في قلوبهم وشرّح الله صدورهم للإسلام فآمنوا. فالبشائر وكذا المعجزات علامات للنبوّة لكنها ليست شرطاً فيها.

وما جاء عن بشائر الكهّان والكواهن بالنبي صلى الله عليه وسلم لا يمنع العقل والنقل كما تبين، فقد نقل نصوصاً منها كبار العلماء في التاريخ والحديث والأدب، ولم يَمْروها دون نقد وتمحيص، وهذا ما يضيف قيمة تاريخية وأدبية عليها، حتى ما ضعف من نصوصها وردّه العلماء في النقد الحديثي.

على أن بابة من البحث الأدبي والتاريخي تبقى مواربة لأبحاث تالية، للنظر الأدبي الناقد في نصوص هؤلاء الكهّان، ودراسة سجعهم وما تميّز به من خصائص فنية ومعنوية، ومقارنة هذه الأسجاع بما كان من آثار لهم بعد دخول من دخل منهم الإسلام، وللمقارنة من جهة أخرى بما جاء من سجع عند غيرهم؛ لفهم المعنى الدقيق الذي جاء في ذمّ السجع.

فهرس المصادر والمراجع

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1979م.

ابن السائب، أبو المنذر هشام بن محمد الكلبي (204هـ)، كتاب الأضنام، تحقيق: أحمد زكي، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، 1343هـ-1924م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد (728هـ)، كتاب النبوات، تحقيق: د. عبد العزيز بن صالح الطويان، مطبوعات عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1420هـ-2000م.

ابن حبيب، محمد (245هـ)، أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام وأسماء من قُتل من الشعراء، ضمن (نوادير المخطوطات)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، ط1، 1411هـ-1991م.

ابن حبيب، محمد البغدادي (245هـ)، كتاب المنمق في أخبار قريش، صحّحه وعلّق عليه: خورشيد أحمد فارق، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1405هـ-1985م.

- ابن خلدون، عبد الرحمن (808هـ)، تاريخ ابن خلدون تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1408هـ-1988م.
- ابن سعيد، الأندلسي (685هـ)، نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب، تحقيق د. نصرت عبد الرحمن، مكتبة الأقصى، عمان، ط1، 1982م.
- ابن ظفر الحموي (565هـ) خير البشر بجزيرة البشر، سلسلة: من تراثنا الإسلامي، تحقيق: الشيخ عبد الحفيظ فرغلي، ود. حمزة النشري.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شليبي، دار الخلود، بيروت.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (276هـ)، المعارف، تحقيق: د. ثروت عكاشة، دار المعارف، مصر، ط2، 1388هـ-1969م.
- أبو الفداء، الحافظ عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (774هـ) البداية والنهاية، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ط1، 1417هـ-1997م.
- أبو القاسم السهيلي (581هـ)، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، قدم له وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، بيروت، 1428هـ-2008م.
- أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو الهاشمي البغدادي (245هـ)، كتاب المحبر، رواية أبي سعيد السكري، تحقيق: د. إيلزه ليختن شتيتز، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.
- الآبي، أبو سعيد منصور بن الحسين (421هـ)، نثر الدر، تحقيق: سيدة حامد عبد العال وآخرين، مراجعة: د. حسين نصار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989م.
- الأحمدي، مقبل التام عامر، شعراء حمير أخبارهم وأشعارهم في الجاهلية والإسلام، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ط1، 1431هـ-2010م.
- الأحمدي، مقبل التام عامر، شعراء مذحج أخبارهم وأشعارهم في الجاهلية، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، 1425هـ-2004م.
- الأشقر، عمر سليمان، عالم السحر والشعوذة، دار النفائس، الأردن، ط3، 1418هـ-1997م.

الأصبهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (357هـ)، الأغاني، إحياء التراث العربي [مصورة عن طبعة دار الكتب]، بيروت، د.ت.

الأصبهاني، أبو بكر محمد بن داود (297هـ)، الزهرة، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي ود. نوري حمودي القيسي، مكتبة المنار، الزرقاء - الأردن، ط2، 1406هـ-1985م.

الأصفهاني، الحافظ الكبير أبو نعيم (430هـ) دلائل النبوة، تحقيق: د. محمد رؤاس قلعه جي، وعبد البرّ عباس، دار النفائس، بيروت، ط4، 1419هـ-1999م.

الأصفهاني، الراغب: محاضرات الأدباء، تحقيق: رياض عبد الحميد مراد، دار صادر، بيروت، ط1، 2004م.

الآلوسي، محمود شكري البغدادى (1342هـ)، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، عُني بشرحه وتصحيحه وضبطه: محمد بجمحة الأثري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1314هـ.

البيستاني، كرم: النساء العربيات: في الأدب، في الغناء، في الحرب، في الكهانة، دار مارون عبود، بيروت، 1979م.

بلكا، إلياس: النظرية الإسلامية في الكهانة، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2003م.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (255هـ) كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، ط2، 1416هـ-1996م.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (255هـ)، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1399هـ-1979م.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت 255هـ)، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4.

جمول، ياسين، أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم جمع وتحقيق ودراسة: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط1، 1434هـ - 2013م.

حمية، عبد الرزاق، شياطين الشعراء: دراسة تاريخية نقدية مقارنة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت.

الحميري، نشوان بن سعيد (573هـ)، شمس العلوم، تحقيق: حسين عبد الله العمري، ومطهر بن علي الإرياني، ويوسف محمد عبد الله، دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ-1999م.

الحوسني عبد الحيّ : نثر المرأة من الجاهلية إلى نهاية العصر الأموي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1425هـ-2004م.

الحوفي، أحمد محمد: المرأة في الشعر الجاهلي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط.2. خليفة، حاجي: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1410هـ-1990م.

الزخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (538هـ)، المستقصى في أمثال العرب، دار الكتب العلمية، لبنان، مصوّرة عن دار المعارف العثمانية، ط2، 1408هـ-1987م. الزخشري، جار الله محمود بن عمر (538هـ)، الفائق في غريب الحديث، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، 1414هـ-1993م. الزخشري، محمود بن عمّر (538هـ)، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق: د. سليم النعمي، دار الذخائر، قم - إيران، ط1.

الزهرى، محمد بن سعد بن منيع (230هـ)، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق: د. علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1421هـ-2001م.

الشتناوي، أحمد ، التنبؤ بالغيب قديماً وحديثاً، دار المعارف، مصر، 1959م. الصباغ، ليلي: المرأة في التاريخ العربي: في تاريخ العرب قبل الإسلام، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1975م.

طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى: مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ-1985م.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (310هـ) تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2، 1387هـ-1967م.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار السلام - دار الفيحاء، الرياض - دمشق، ط3، 1420هـ-2000م.

علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين بيروت.

فهد، توفيق : الكهانة العربية قبل الإسلام، ترجمة: حسن عودة - رندة بعث، شركة قَدُمس للنشر والتوزيع، بيروت - دمشق، ط 1، 2007م.

الموردي، أبو الحسن علي بن محمد (450هـ)، أعلام النبوة، ضبط نصه وعلق عليه: الشيخ خالد عبد الرحمن العكّ، دار النفائس، بيروت، ط 1، 1414هـ-1994م. النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم (405هـ)، المستدرک علی الصحیحین دار الحرمین للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1417هـ-1997م.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (346هـ)، مروج الذهب تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط 4، 1384هـ-1964م.

المفضل، أبو طالب بن سلمة بن عاصم (291هـ) أو (300هـ)، الفاخر، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الجمهورية العربية المتحدة، ط 1، 1380هـ-1960م.

مقداد، عبد الله جبريل، شعر يهود في الجاهلية وصدر الإسلام، تحقيق ودراسة، دار عمار، عمّان، ط 1، 1420هـ-1999م.

المُرَوِّي، أبو عبيد القاسم بن سلام (224هـ)، غريب الحديث، تحقيق: د. حسين محمد شرف، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1413هـ-1993م.

الهمداني، الحسن بن أحمد (بعد 345 هـ) صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوّ، دار اليمامة، الرياض، 1974م.

Kaynakça

İbnü'l-Esir Mecduddin Ebü's-Saâ'dat el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî (606 h.). *en-Nihâyetü fi ğaribi'l-hadisi ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmed Ez-Zavî ve Mahmud Muhammed et-Tanahî. Beyrut: Dârü'l-fikr, 2. Bsk.1979.

es-Sâib, Muhammed el-Kelbî. *Kitabu'l-esnâm*. thk. Ebü'l-Manzur Hişam b. Ahmed Zeki. Kahire: Dârü'l-kutub, 1924/1343.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed. *Kitabü'n-nübüvvat*. thk. Abdülaziz b. Salih et-Tuyan. Medinetü'l-Münevver: Matbuatu imadetil bahsi'l-ilmî bi'l-camiati'l-İslamiyye, 1420-2000.

İbn Habib, Muhamme. *Esmau'l-muġtâlîn mine'l-eşrâfi fi'l-cahiliyyeti ve'l-islam*

- ve esmau men kutile mine's-şuarâi.* (nevadiru'l-mahtutat içinde). thk. Abdüsselam harun. Beyrut: Dâru'l-cil, 1411/1991.
- İbn Habîb, Muhammed el-Bağdadî. *Kitabü'l-munammek fi ahbari Kureyş.* thk. Hurşid Ahmed Faruk. Beyrut: 1405/1985.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Târihu İbn Haldun.* thk. Halil Şehhâd. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1408/1988.
- İbnu-Said el-Endelüsî, *Neşvetü't-tarab fi tarihi cahiliyyeti'l-Arab.* thk. Dr. Nusret Abdurrahman. Amman: Mektebetü'l-aksa, 1982.
- İbn Zafer el-Hamevî. *Hayru'l-bişer bi hayri'l-beşer silsiletu min turasina el-islamiyye.* thk eş-Şeyh Abdülhafız Farağlı v.dğr.
- İbn Manzûr, Muhammed İbn Mukarrem. *Lisânü'l-'Arab.* Beyrut: Dârü Sâdir, b.t.y.
- İbn Hişam. *es-Sîretu-n Nebevîyye.* thk. Mustafa Saka, İbrahim el-Ebyârî, Abdulaziz eş-Şelbî. Beyrut: Dâru'l Hulûd, Trs.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *el-Meârif.* thk. Dr. Servet Ukkâşe. Mısır: Dârü'l-Mearif, 1388-1969.
- Ebü'l-Fidâ, el-Hâfiz İmaduddîn İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dimaşki, *el-Bidâye ve'n-nihâye.* thk. Abdullah b. abdulmuhsin et-Türkî. Dâru hicr, 1417/1997.
- Ebü'l Kasım, es-Süheylî. *er-Revdu'l Unûf fi Tefsiri Sireti'n Nebeviyye.* thk. Taha Abdur'rauf Sa'd. Beyrut: Dâru'l Fikr, 2008.
- Ebü Cafer, Muhammed İbn Habîb İbn Ümiyye İbn 'Amr el-Hâşimî el-Bağdadî. *Kitâbü'l-muhabbar.* thk. İlze lihten Şitîr. Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, b.t.y.
- el-Abi, Ebû S'ad Mansûr b. El-Huseyn. *Nesrû'd-Dürr.* thk. Seyyide Hamid Abdulâ'l. Kahire: 1989.
- el-Ahmedî, Mukbil et-Tam Amir. *Şû'erâ Himyer.* Dimaşk: Matbûat Mecma' el-Luğatil-Arabiyye, 2010.
- el-Ahmedî Mukbil et-Tam Amir. *Şû'erâ Mezhic.* San'a; Vizâretu's Sekâfe ve-s Siyâhe, 2004.
- el-Eşkar, Ömer Süleyman. *Alemü's-sihri ve's-şü'ûze.* Ürdün: Dârü'n-nefâis, 1997.
- Ebü Bekir, Muhammed b. Davud el-Isbehanî. *ez-Zühre.* Thk. İbrahim Samiraî ve Nuri Hamudî el-Kaysî. Ürdün: Mektebetu'l Menâr, 1975.
- el-İsfehânî, el-Hafiz el-Kebir Ebû Nuaym. *Delailu'n-nubuveti.* thk. D.

- Muhammed revvâsî v.dğr. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 4. Baskı 1519/1999.
- el-İsfehânî, er-Rağıb. *Mühaderatü'l-üdebâ*. thk. Riyâd Abdu'l-hamîd Murad. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- el-Alusî, Mahmud Şikri el-Bağdâdî. *Bulugu'l-ereb fi marifeti ahvali'l-arab*. thk. Muhammed behcet el-esrî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1314.
- el-Büstânî, Kerem. *el Nisâü'l-arabiyyat*. Beyrut: Dâru marun abud, 1979.
- Belka, İlyas. *el Nazariyyetü'l-İslam fi'l-kehaneti*. Beyrut: Müessesetü'r-risaletü en-naşirûn, 2003.
- el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitabu'l-heyevân*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-cil, 1416/1996.
- el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Resâilü'l Câhiz*, thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l Hancî, 1979.
- el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Beyan ve't-tebyîn*, thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: mektebetu'l- hânçî.
- Cemûl, Yasîn. *Escau'l-kühhân el-cahiliyyun ve eşaruhum*. 1434/2013.
- Hamiyye, Abdurrezzak. *Şeyatinu-ş Şû'era*. Kahire: Mektebetu'l Encu'l el-Misriyye, trs.
- el-Himyerî, Nişvan b. Sa'îd. *Şemsu'l Ûlum*. thk. Hüseyin Abdullah el-Ömerî v.dğr. Dımaşk: Dâru'l Fikr, 1999.
- el-Huvasnî, Abdulhay. *Nesrül-Mer'eti mine'l-cahiliyyeti ilâ nihâyeti'l-asri'l-Mevvî*. Abu Zabi: el-Mecmai's-sekafî, 1425-2000.
- el-Hufî, Ahmed Muhammed. *el-Mer'etü fi'ş-şiri'l-câhilî*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî.
- Hâcî halife. *Keşfü'z-zünûn*. Beyrut: Dâru ihyai't-turasi'l-Arabî, b.t.y.
- ez-Zehabî, Şemsuddin b. Ahmed b. Osman. *Tarihu'l-islam ve vefeyati'l-meşâhir ve'l-alam*. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-arabiyyi, 1410/1990.
- ez-Zamahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Müsteksâ Fî Emsâli'l-Arab*. Lübnan: Dâru'l-kütubi'l-ilmiiyye, 1987.
- ez-Zamehşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Fâik fi ğarîbi'l-hadîs*. thk. Ali Muhammed el-Becârî ve Muhammed Ebü'l-fadl İbrahîm. Beyrut: Dâru'l-fikri, 1993.
- ez-Zamahşerî. Mahmud b. Ömer. *Rebî'ul Ebrâr ve Nusûsi'l Ahbâr*. thk. Selim en-Nu'amî. İran: Dâru'l Zehâir.
- Zührî, Muhammed b. Sa'd b. Menî. *Kitâbü't-tabakati'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hanecî, 2011.

- Şentavî, Ahmed. *et-Tenebu bi'l-gayb kadîmen ve hadisen*. Mısır: Dâru'l-mearif, 1959.
- es-Sabbâğ, Leyla. *el-Mer'etü fi-tarîhi'l-Arabî "fi tarîhi'l- 'Arab kable'l-İslâm*. Dımaşk: Vüzâretü's-sakafeti ve'l-irşadi'l-kavmî, 1985.
- Taşküprüzâde, Ahmet b. Mustafa, *Miftahu's-saâ'de*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiiye, 1405-1985.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerir. *Tarihu't-tabarî*. thk. Muhammed Ebu'l-fadl İbrahim. Mısır: Dârü'l-mearif, 1387/1967.
- İbn Hacer, Ahmed İbn 'Ali el-Askalânî. *Fethü'l-bârî şerhü Sahihi'l-Buharî*. Riyad-Dımaşk: Dârü'l-feyha, 2000.
- Ali Cevad. *el-Mufassal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslam*. Beyrut: Dârü'l-ilmî li'l-melâyîn.
- Halebî, Ali b. Burhanuddin. *es-Sîretu'l Halebiyye*. Dârü'l Ma'rife.
- Fahd, Tevfîk. *el-Kehânetü'l-'Arabiyye kable'l-İslam*. çev. Hasan 'Ûde ve Rende Ba's. Beyrut: Şirketü Kadmûs.
- el-Maverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Alamu'n-nubuuvve*. thk. eş-Şeyh Halid Abdurrahman el-Akk. Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1994/1414.
- en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh el-Hâkim. *el-Müstedrek A'le's-Sahihayn*. Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1417-1997.
- el-Mes'udî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Murûcu'z-Zeheb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Mısır: el-Mektebetü't-ticarriyyetü'l-kübra, 1384-1964.
- el-Mufaddal, Ebû Talib b. Salama b. Asım. *el-Fahir*. Birleşik Arap Emirlikleri: Vüzâretü's-sakafeti ve'l-irşadi'l-kavmî, 1960.
- Mekdad, Abdullah Cibril. *Ş'iru Yahudi fi Cahiliyye ve Sadri'l İslâm*. thk. Abdullah Cibril Mikdad. Umman: Dâr'u Ammar, 1999.
- el-Herevî, Ebû Abdillâh el-Kasım İbn Selâm. *Çarîbü'l-hadîs*. thk. Hüseyin Muhammed Şerîf. Kahire: Mecme'ü'l-lüğeti'l-'Arabiyye, 1993.
- el-Hemedanî, Hasan b. Ahmed. *Sifetu Cezireti'l Arabî*. thk. Muhammed b. Ali el-Ekva. Riyad: Dârü'l Yemame, 1974.

علم الفروق وتطبيقاته في علم الحديث النبوي

سعد فجحان الدوسري*

Geliş Tarihi: 16.07.2017, Kabul Tarihi: 30.11.2017

الملخص

من طرق فهم علم الحديث النبوي معرفة الفروق بين المسائل التي بينها تشابه، والتمييز بين مسائله المتقاربة، حيث تكمن أهميتها في معرفة مدارك علم الحديث من خلالها، والعناية التامة بضبط مسائلها، لذا تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على أهمية علم الفروق بشكل عام، وما يتعلق بعلم الحديث بشكل خاص من جانب، ومن جانب ثان إلى بيان المسائل التي بينها فرق يؤدي إلى كامل الفهم للمسألة الحديثية، ومن جانب ثالث إلى بيان وجود كثير من الفروق في مسائل علم الحديث. أما منهج البحث فهو قائم على المنهج الوصفي من حيث وصف المصطلحات والتعاريف، ثم المنهج التحليلي في استخلاص الفروق بينها وبين التمايز فيها، وذلك من خلال ذكر المسألتين المتشابهتين، ثم التنصيص على الفرق بينهما، وعزو الآيات وتخريج الأحاديث، وتوثيق جميع النصوص من مصادرها الأصلية، وقد سار البحث وفق خطة تحوي مقدمة، ومبحثين، حيث كان المبحث الأول فيهما التعريف بعلم الفروق الحديثية وبيان أهميتها، والمبحث الثاني يتعلق بأمثلة على الفروق الحديثية، ثم أعقب ذلك خاتمة عرض فيها الباحث أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها من خلال تعايشه في رحاب البحث.

الكلمات المفتاحية: علم الفروق، المسألة الحديثية، تماثل، تشابه، الحديث النبوي.

* Yrd. Doç. Dr., Kuveyt Üniversitesi Şeriat ve İslâmî Araştırmalar Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (drsaadfd@gmail.com).

Bilimde Farklılıklar ve Hadiste Bilimin Uygulamaları

Öz

Nebevi Hadis ilmini anlama yollarından biri, benzerlikler yoluyla açıklanan konular ve birbirine yakın konuları temyiz etme arasında Furuq ilmini bilmektir. Zira bu ilmin önemi Hadis ilminin algılarını bilmekte ve problemlerini tam bir titizlikle kavramakta yatmaktadır. Bu çalışma genel olarak Furuq ilminin önemi üzerinde durmayı hedeflemektedir. Furuq ilmi bir taraftan özel olarak Hadis ilmiyle diğer bir taraftan da aralarında Hadis konularını tam olarak anlamayı sağlayan fark konularının açıklaması ile ilgilenmektedir. Ayrıca Hadis ilmi konularında bulunan pek çok farkı açıklamakla ilgilenmektedir. Araştırma yönteminde terim ve tarifler açıklanarak tanımlama metodu kullanılacaktır. Hadiste açıklanan farkların (Furuq) seçiminde ve temayüzünü açıklamada analiz metodu kullanılacaktır. Bu yöntemle birbirine benzeyen iki konu ele alınarak aralarındaki farklar alıntı yapılacaktır. Ayet ve hadislere atıfta bulunulacak ve bütün metinler asıl kaynaklarıyla birlikte belgenecektir. Araştırma giriş ve iki kısımdan oluşan bir plana göre hazırlanmıştır. İlk kısımda Hadis'te Furuq ilminin tarifi ve önemi yer alırken ikinci kısımda Furuq ilmi ile ilgili örnekler yer alacaktır. Sonuç kısmında araştırmacı incelediği birçok çalışma neticesinde vardığı sonuçların ve önerilerin öneminden bahsedecektir.

Anahtar Kelimeler: Furuq ilmi, Hadis konuları, Benzeşme, Benzerlik, Hadis ve furuk ilmi.

The Science of Differences and Its Applications in Hadith Science

Abstract

In understanding the way of Prophetic Hadith, it is to know the Furuq science that is differentiating similar topics and explained topics through similarity. In fact, this necessitates to realize the perceptions of Hadith science and carefully to comprehend its problems. This study generally focuses on the importance of Furuq science. Furuq science is related to both especially Hadith science and different topics causing to fully understand Hadith science. In addition, it explains the great difference among the topics of Hadith science. The method of definition will be applied by defining the terms as a research methodology. In selecting the different explanations of Hadith and explaining the difference, method of analysis will be used. In this method, two similar topics will be discussed through different citations. It will refer to ayahs and hadiths and all texts will be certified with original sources. This research prepared as one introduction and two sections. In first section, the importance of definition of Furuq science in hadith and secondly there will related examples from Furuq science. Consequently, it will be mentioned about suggestions obtained from results of many works.

Keywords: Furuq science, Hadith topics, Similitude, Similarity, Prophetic hadith.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف النبيين وإمام المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد، فإن علم السنة النبوية علم شريف، وفن عظيم من فنون المعرفة، شرف بشرف أصله، وعظم بعظم متعلقه.

وهو علم له صنوف متعددة، وأفراد متنوعة، كلها تخدم الحديث النبوي وما يتعلق به من تحقق صحته، واستقامة نضبه.

ومن آلات فهمه وطرق استيعاب دقائقه علم الفروق بين مسائله، ومعرفة ما بين مفرداته المتشابهة من تباين واختلاف، وهو موضوع بحثي هذا الموسوم بـ“علم الفروق وتطبيقاته في علم الحديث النبوي”، حيث يُعنى بالفروق بين مسائل علم الحديث النبوي.

المبحث الأول: التعريف بعلم الفروق في الحديث وبيان أهميته

المطلب الأول: تعريف علم الفروق

الفروق في اللغة: جمع فَرْق، وهو الفصل،¹ وذكر ابن فارس أنَّ مادة الكلمة -الفاء والراء والقاف - أصل صحيح يدلُّ على تمييز وتزييل،² بمعنى التمييز بين الأشياء والفصل بينها. أما في الاصطلاح: فإنَّ أكثر العلماء بياناً لمعنى الفروق هم علماء الفقه والأصول، وذلك بسبب حاجتهم للاطلاع على مدارك المسائل ومآخذها، ومعرفة علل الأحكام فيها، كما أن الفروق من الأمور المتفرعة عن مباحث القياس في الأصول، فالفروق من قوادح العلة المانعة من جريان حكمها في الفرع.³

1 الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مادة فرق، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ص/1183).

2 بالزاي، انظر: ابن فارس أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، مادة ”فرق“، القاهرة، مصطفى الحلبي (4/493)، وابن فارس هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني من مؤلفاته: ”معجم مقاييس اللغة“، ”مجمّل اللغة“، توفي سنة 395هـ. انظر السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، طبع عيسى البابي الحلبي 1964م (1/52).

3 انظر: الرازي، محمد بن عمر بن الحسين المحصول في علم الأصول، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الرياض 1400 (2/360)، والآمدني، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى (4/69)، و ابن الحاجب، أبو عمرو بن عمر بن أبي بكر، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، الرياض، دار ابن حزم، 1427 (2/275)، وابن قدامة، عبد

وقد اختلفت عباراتهم في تعريفها، لكنها بالعموم تعود إلى أن الفرق يعني الأمر المانع من إلحاق الفرع بالأصل في الحكم، مع وجود الوصف المشترك المدعي علة⁴، وهي في المحمل ثلاثة أنواع من التعريفات:

أ- تعريفات تتعلق بالفروق الأصولية⁵

ب- تعريفات تتعلق بالفروق الفقهية⁶

ج- تعريفات عامة للفروق

والذي يمكن أن تشمل في تعريفها الفروق في علم الحديث أو (الفروق الحديثية) هي التعاريف العامة للفروق، ومنها ما ذكره السيوطي في تعريف علم الفروق: (أنه الفن الذي يذكر فيه الفرق بين النظائر المتحددة تصويراً ومعنى، المختلفة حكماً وعلّة)⁷، لكن يؤخذ عليه إدخاله في مادة التعريف ألفاظ المعرف؛ وهو الفرق؛ مما يترتب عليه أن الدور الممنوع، ولهذا يُبدل لفظ الفرق بغيره من الألفاظ التي تؤدي مثل معناه، وتقريه ببيان الفرق بين المتماثلات حتى يسهل التعريف.

المطلب الثاني: تعريف علم الفروق الحديثية

سبق تعريف علم الفروق، أما الحديثية، فهي مأخوذة من الحديث وهو:

في اللغة: الجديد من الأشياء؛ نقيض القديم⁸؛ ويُطلق كذلك على الكلام، قليله وكثيره؛ لأنه

الله بن أحمد، روضة الناظر، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود 1399، (ص/339).

4 الباحثين، يعقوب بن عبد الوهاب، كتاب "الفروق الفقهية والأصولية"، الرياض، مكتبة الرشد، 1998 (ص/14).

5 انظر تعريف الجويني في كتابه الكافية في الجدل، القاهرة، مكتبة عيسى البابي الحلبي، 1979 م (ص/298)، وتعريف القرافي كما في شرح تنقيح الفصول، القاهرة، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1973م، (ص/403).

6 انظر تعريفها للدكتور عمر السبيل في مقدمة تحقيقه لكتاب إيضاح الدلائل في الفرق بين المسائل. الزيرباني، عبد الرحيم بن عبد الله الحنبلي (ص/16) السعودية، دار ابن الجوزي، 1431، وتعريف د. يعقوب باحسين في كتابه «الفروق الفقهية والأصولية» (ص/25).

7 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، بيروت، دار الكتب العلمية بيروت، 1403هـ (ص/7).

8 ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري، لسان العرب، بيروت، دار صادر، مادة "حدث" (2/131)

يحدث ويتجدد شيئاً فشيئاً، وجمعه أحاديث.⁹

في الاصطلاح: هو ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم: من قول أو فعل، أو تقرير، أو وصف خلقي أو خلقي.¹⁰

أما معنى علم «الفروق الحديثية» باعتباره علماً على هذا الفن فلم أجد أحداً عرّفه على وجه الخصوص إلا الباحث بونواشة عبد الرحمن في رسالته الموسومة بـ«الفروق في أصول الحديث»، وذلك بسبب حداثة هذا الفن وقلة الكتابة فيه.

وقد عرّفه الباحث بقوله: «معرفة أوجه الاختلاف بين المصطلحات والقواعد الحديثية المتشابهة في الصورة أو المعنى؛ المختلفة في الحكم؛ من حيث بيان تلك الأوجه صحة وضعفاً، وأثر ذلك على التصحيح والتضعيف».¹¹

وهذا التعريف في الجمل مقبول إلا أن فيه تكراراً وحشواً، كقوله «المصطلحات والقواعد الحديثية»، حيث يغني عنها كلمة المسائل الحديثية، وقوله «وأثر ذلك على التصحيح والتضعيف»، فليس ذلك من القيود التي تمنع وتجمع في التعريف.

اختيار الباحث في التعريف

يمكن اختصار تعريف الدكتور بونواشة فأقول: «هو الفن الذي يُذكر فيه وجوه الاختلاف بين مسائل الحديث المتشابهة في الصورة، المختلفة في الحكم».

شرح التعريف

المقصود بوجوه الاختلاف هي الفروق التي تتحقق عند النظر والمقارنة بين معلومتين حديثيتين جمع بينهما التشابه في الصورة، وميّز بينهما الاختلاف في الحكم، فمثلاً الفرق بين الحديث الشاذ

9 لسان العرب (2/131)، القاموس المحيط (ص/214) مادة «حدث».

10 العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، الرياض، دار ابن حزم، 1427 هـ، (ص/21)، السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، دار الإمام الطبري (112-108/1)، الطحان، الدكتور محمود، تيسير مصطلح الحديث، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع 1425 (ص/9)، والجديع، عبد الله بن يوسف، تحرير علوم الحديث، بيروت، مؤسسة الريان ناشرون 2003 م (1/25).

11 الفروق في أصول الحديث (ص/21).

والحديث المنكر،¹² هو أن الشاذ ما رواه الراوي المقبول مخالفاً لمن هو أولى منه، بينما المنكر ما رواه الضعيف مخالفاً للثقة،¹³ فيجتمع الشاذ والمنكر في صورة واحدة وهي المخالفة والرد، لكنهما يختلفان في الحكم؛ حيث الفارق بينهما أن المخالفة مرة من الراوي المقبول ومرة من الراوي الضعيف، ويترتب على ذلك أيهما أشد ضعفاً من الآخر، فالمنكر أشد ضعفاً من الشاذ، كما أن النكارة إذا كثرت من الراوي الضعيف صارت صفة ملازمة له فيوصف بـ«منكر الحديث»؛ بخلاف الثقة إذا وهم، يسمى وهمه شذوذاً وباقي حديثه يكون مقبولاً.

كما يدخل في التعريف الفروق في النصوص النبوية، حيث يذكر فيها مسائل متشابهة في الصورة، ثم يذكر اختلاف الحكم فيها كما سيأتي بيانه في الأمثلة.

المطلب الثالث: أهمية علم الفروق

إن علم الفروق علم كثير الفوائد، عظيم النفع، حيث يمكن للباحث فيه الاطلاع على مدارك العلم ومآخذه، ومعرفة علل المسائل وأسبابها، وإحاطة المتشابه منها في الصورة ببعضها، والتمييز بين ما يختلف منها، وهذا لا يكون إلا بملكة حاضرة، ودراية تامة بالمسألة وجميع ما يتعلق بها، وقد أشار العلماء قديماً إلى أهمية معرفة هذا العلم وبيان فضله، ويفهم ذلك من قول عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما: «اعرف الأمثال والأشباه، ثم قس الأمور عندك، فاعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق»،¹⁴ وهذا إشارة إلى أن من النظائر ما يخالف

12 على أحد معانيه، حيث يطلق ويراد به في المعنى الآخر "تفرد الضعيف"، فيسمى منكراً، وهذا ليس مجال بحثه هنا، انظر تيسير مصطلح الحديث (ص/50).

13 ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، دمشق، دار الفكر (ص/51)، والعسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، زهة النظر شرح نخبة الفكر، المدينة المنورة، المكتبة العلمية (ص/15)، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي، مكتبة الرياض الحديثة (1/69).

14 هذا الأثر يعود إلى أربعة طرق:
الأولى: طريق سفیان بن عیینة حدثنا إدريس الأودي عن سعید بن أبي بردة وأخرج الكتاب فقال: « هذا كتاب عمر...»، كما عند الدارقطني في السنن(5/369)، والبيهقي في السنن الكبرى (10/135)، والخطيب البغدادي في كتابه الفقيه والمتفقه (2/90)، وابن عساکر في « تاريخ دمشق » (22/71 - 72).
وهذا إسناد رجاله ثقات رجال الشيخين , لكنه مرسل , لأن سعید بن أبي بردة تابعي صغير توفي سنة (130هـ) كما في التهذيب(4/8) ، لذا روايته عن عمر مرسلة .

الثانية: طريق جعفر بن برقان، عن معمر، عن أبي العوام البصري، قال: «كتب عمر، إلى أبي موسى الأشعري...» كما عند البيهقي في معرفة السنن والآثار (14/241)، وابن عساکر في « تاريخ دمشق » (22/71)

نظائره في الحكم لمدرک خاص به، وقد تضافرت نصوص العلماء على بيان أهمية الفروق، وبخاصة علماء الفقه والأصول، فمن هؤلاء الأئمة المجتهدين:

- الإمام الجويني رحمه الله¹⁵ حيث قال: «فإن مسائل الشرع ربما تتشابه صورها، وتختلف أحكامها لعلل أوجبت اختلاف الأحكام، ولا يستغني أهل التحقيق عن الاطلاع على تلك العلل التي أوجبت افتراق ما افترق منها، واجتماع ما اجتمع منها».¹⁶

- الإمام ابن قيم الجوزية رحمه الله¹⁷ حيث قال: «فصل وهذا باب من الفروق مطول، ولعل إن ساعد القدر أن نغرد فيه كتاباً كبيراً، وإنما نبهنا بما ذكرنا على أصوله واللبيب يكتفي ببعض

- 72.

وهذه طريق مرسله وإن كان إسنادها جيداً، فجعفر بن برقان صدوق كما في التقريب (ص/140)، ومعمّر هو ابن راشد الإمام كما في التقريب (ص/ 541)، أما أبو العوام فهو عبد العزيز بن الربيع الباهلي ثقة من الطبقة السابعة كما في التقريب (ص/357) لأنه يروي عن أبي الزبير المكي وعطاء ومن في طبقتهم، مما يعني أنه لم يدرك عمر بن الخطاب قطعاً.

الثالثة: طريق عبيد الله بن أبي حميد عن أبي المليح الهذلي قال: «كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري...» كما عند الدارقطني في السنن (5/368)، والبيهقي في معرفة السنن والآثار (14/240)، وعبيد الله بن أبي حميد متروك الحديث كما في التقريب (ص/370)

الرابعة: عبد الملك بن الوليد ابن معدان عن أبيه قال: «كتب عمر إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما...» كما عند ابن شبة في تاريخ المدينة (2/775)، وعبد الملك ضعيف كما في التقريب (ص/360)، وأبوه الوليد بن معدان، مجهول، وذكره ابن حبان في الثقات (5/493).

هذا الأثر عن عمر بن الخطاب في كتابه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما أثر مشهور معروف عند أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين، وقد صححه شيخ الإسلام ابن تيمية كما في منهاج السنة (6/71)، وابن كثير كما في كتابه مسند الفاروق (2/546)، وقال البيهقي في معرفة السنن والآثار (14/242): «وهو كتاب معروف مشهور، لا بُدُّ للقضاة من معرفته والعمل به».

15 الجويني هو: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني الشافعي الإمام الكبير شيخ الشافعية وصاحب التصانيف القيمة والتي منها كتاب البرهان وكتاب الورقات في أصول الفقه، توفي سنة 478هـ. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة 1413 هـ (18/468).

16 القواعد الفقهية (ص/74).

17 ابن قيم الجوزية: هو الحافظ الفقيه الإمام أبو عبد الله محمد ابن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية، ولد سنة 691 وتوفي سنة 751هـ. العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد 1972م (5/137)، والصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، بيروت، طبع دار إحياء التراث 1420هـ (2/195).

ذلك...، والمقصود أن أرباب البصائر هم أصحاب الفرقان فأعظم الناس فرقانا بين المشتبهات أعظم الناس بصيرة»¹⁸.

- والحافظ بدر الدين الزركشي رحمه الله¹⁹ حيث قال: "من أنواع الفقه معرفة الجمع والفرق وعليه جل مناظرات السلف، حتى قال بعضهم: الفقه جمع وفرق"²⁰.

فمن خلال هذه النصوص و غيرها يمكن أن نحمل أهمية علم الفروق فيما يأتي:

1- الكشف عن الفروق بين المسائل المتشابهة في الصورة والمختلفة في الحكم والعللة يعطي مزيداً من الضبط والاتقان للمسألة

2- دراسة الفروق بين المتشابهات تكسب المتعلم ملكة وذوقاً علمياً يمكن معه الجمع بين المؤلفات في الحكم، والتفريق بين المختلف، والتمييز بين المسائل المتشابهة، وإدراك ما بينها من وجوه الاتفاق والافتراق.

3- الرد على من يتهم الدين الإسلامي بالتناقض بشبهة أنه يُعطي الأمور المؤلفدة أحكاماً متباينة²¹ أو ما يسمى بالتفريق بين المتماثلات.

4- اعتناء العلماء وبخاصة علماء الفقه والأصول بعلم الفروق قديماً وحديثاً، حيث ألفوا فيه المؤلفات المستقلة، مما يدل على أهميته، وحثمية العناية به.

المطلب الرابع: نشأة علم الفروق عموماً وفي الحديث خصوصاً والمصنفات فيه

أولاً: نشأة علم الفروق

نشأ علم الفروق مع نشأة العلوم الشرعية، وذلك لتعلقه بها، فقد جاءت عدة نصوص

18 ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، كتاب الروح، بيروت، طبع دار الكتب العلمية 1975م (ص/260).

19 بدر الدين محمد بن محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي أبو عبدالله المصري أحد علماء الحديث والأصول من كتبه البحر المحيط في الأصول، والتذكرة في الأحاديث المشتهرة، توفي سنة 794هـ انظر شذرات الذهب (6/335) الدرر الكامنة (3/397).

20 الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، المنثور في القواعد الفقهية، طبع وزارة الأوقاف الكويتية، 1405هـ (1/12).

21 ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الجيل 1973 م (1/234) وما بعدها.

في الكتاب والسنة تدل على الفرق بين بعض الأمور المتشابهة، بإيراد الفرق بينهما ، ومن النصوص في ذلك قوله تعالى: { ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا } [البقرة:275]، حيث فرق الله سبحانه بين البيع والربا مع أنهما كلاهما معاوضة مالية، وذلك بإحلال البيع وتحريم الربا.

وقوله سبحانه: «{ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَصَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ } [الأنعام:121]، حيث وردت في اليهود لما خصمت النبي صلى الله عليه وسلم، فقالوا: نأكل مما قتلنا، ولا نأكل مما قتل الله؟ فأنزل الله هذه الآية، وبين وجه التفريق بينهما، وهو التسمية باسم الله عند الذبح.

وورد في السنة النبوية عدة نصوص تدل على أعمال التفريق بين المتشابهات، واستخدام الفرق لكشف اللبس وإزالة الوهم، كحديث البراء رضي الله عنه قال: جاء أعرابي فقال: يا نبي الله! علمني عملاً يدخلني الجنة. قال: «لئن كنت أقصرت الخطبة لقد أعرضت المسألة، أعتق النسمة، وفك الرقبة». قال: أو ليستا واحداً؟ قال: «لا؛ عتق النسمة أن تعتق النسمة، وفك الرقبة أن تُعين على الرقبة»²². فذكر له الفرق بينهما حتى لا يلتبس الأمر.

ولأهمية هذا المجال من البحث أورد السلف كثيراً من الفروق في كلماتهم المنقولة عنهم، وفي مؤلفاتهم، إما بالتخصيص أو في ثنايا الكتاب.

وكما سبق في رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما قوله: «اعرف الأمثال والأشباه، ثم قس الأمور عندك، فاعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى.»

ففي قوله: (فاعمد...) إشارة إلى أن من النظائر ما يخالف نظائره في الحكم ومدرك خاص به، وهذا هو علم الفروق كما نبه على ذلك الحافظ السيوطي رحمه الله عندما علق على هذه النصيحة بقوله: «صريحة في الأمر بتتبع النظائر وحفظها؛ ليقاس عليها ما ليس بمنقول، وأن فيها

22 أخرجه أحمد بن حنبل حديث (18647) والطيالسي حديث (739)، والبيهقي في "السنن" (10/27)، كلهم من طرق عن عيسى بن عبد الرحمن عن طلحة اليامي عن عبد الرحمن بن عوسجة عن البراء بن عازب به، ورجاله كلهم ثقات: عيسى بن عبد الرحمن هو السلمي الجلي ثقة توفي سنة 150هـ، كما في التقريب (ص/768). وطلحة هو ابن مصرف اليامي الكوفي، قال ابن حجر في التقريب (ص/465) ثقة قاريء فاضل. عبد الرحمن بن عوسجة هو الهمداني النهدي الكوفي، ثقة كما في التقريب (ص/593). صحح الحديث ابن حبان كما في الصحيح حديث (374).

إشارة إلى أن من النظائر ما يخالف نظائره في الحكم لمدرِك خاص به، وهو الفن المسمى بالفروق الذي يذكر فيه الفرق بين النظائر المتحددة تصويراً أو معنى المختلفة حكماً و«علة».²³

وقد اعتنى العلماء بعلم الفروق قديماً، لكن عنايتهم كانت متفاوتة بحسب فنوهم التي يتكلمون فيها، وقد ظهر ذلك في كلماتهم التي نقلت عنهم، وفي مؤلفاتهم التي ألفوها في تخصصاتهم.

وكان أكثر من اعتنى بعلم الفروق علماء اللغة والفقه، وعلى وجه البدء والسبق علماء اللغة،²⁴ فمن ألف قديماً في الفروق اللغوية أبو زياد الكلابي المتوفى سنة (200 هـ)²⁵ في كتابه الفروق.²⁶

ومن ألف قديماً في الفروق الفقهية الإمام أبو العباس أحمد بن سريج المتوفى سنة (306 هـ)²⁷ في كتابه الفروق.²⁸

ثم تتابع العلماء بعد ذلك في التأليف فيه، وفي فنون متنوعة.

أما بالنسبة لعلم الفروق الحديثية، فبالرغم من نضج علم الحديث وتعدد فنونه، لم يظهر اعتناء خاص بعلم الفروق في فنون الحديث النبوي، ولعل السبب يعود آنذاك لعدم حاجتهم الماسة لعلم الفروق، حيث كانت معروفة عندهم في الغالب، لذا ظهر كثير من مفردات الفروق الحديثية عندهم لكنها كانت من ضمن مؤلفات أخرى؛ وليست مستقلة بنفسها، فكثيراً ما

23 الأشباه والنظائر (ص/241).

24 آل سيف، عبد الله بن مبارك، علم الفروق الفقهية (ص/6)، موقع شبكة الألوكة. www.alukah.net بتاريخ 2017-6-7

25 هو يزيد بن عبد الله بن الحر، أبو زياد الكلابي، أعرابي بدوي، كان شاعراً، من بني عامر بن كلاب، له عدة مؤلفات منها النوادر، كتاب الإبل، كتاب خلق الإنسان، توفي في حدود عام 200 هـ في بغداد. هداية العارفين (2/466)، البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب، القاهرة، مكتبة الخانجي (6/640)، الأعلام، الزركلي، خير الدين، بيروت، دار العلم للملايين 1989م (8/184).

26 خزانة الأدب للبغدادي (6/640).

27 هو الإمام الفقيه أحمد بن عمر بن سريج القاضي، أبو العباس البغدادي، من أشهر علماء الشافعية في زمانه، بل يعد ناشر مذهب الشافعي، ولد سنة (249 هـ)، وتوفي سنة (306 هـ). له مصنفات كثيرة منها: شرح المهذب، والخصال، والودائع لمنصوص الشرائع، انظر: السبكي، عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، الجزيرة، هجر للطباعة، 1992 (3/21)، سير أعلام النبلاء (27/220).

28 طبقات الشافعية الكبرى (3/21).

يذكر المحدثون الفروق في صيغ التحمل والتحويلات في الأسانيد، وفي تبيين المشتبه في النسبة وغيرها، وفي جرح الرواة وتعديلهم، وسيأتي الأمثلة على ذلك تباعاً في مواضعها إن شاء الله.

ثانياً: المصنفات في الفروق الحديثية:

ظهرت الفروق الحديثية في بدايتها على شكل مسائل متشابهة، وليست استيعاباً لجميع الأمثلة، ومما أُلّف في ذلك:

- 1- كتاب «الفصل بين أخبارنا وحدثنا».
- 2- وكتاب «الفصل بين حديث مكحول الشامى ومكحول الأزدي».
- 3- وكتاب «الفصل بين حديث منصور بن المعتمر ومنصور بن زاذان» الكتب الثلاثة كلها للحافظ ابن حبان البستي (354هـ)، ذكرها مسعود بن ناصر السجزي (477هـ) في مصنفاته كما نقل ذلك عنه الخطيب البغدادي في كتابه الجامع.²⁹
- 4- كتاب «التسوية بين حدثنا وأخبارنا» لأبي جعفر الطحاوي (321 هـ).³⁰
- 5- كتاب «الإنصاف فيما بين الأئمة في حدثنا وأبنا من الخلاف» لمحمد بن الحسن بن خلاد التميمي الجوهري المصري من محدثي القرن الثالث، وقد ذكر كتابه ابن الصلاح في مقدمته.³¹

29 انظر: الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الرياض، مكتبة المعارف عام 1983م (2/469)، والسجزي هو مسعود بن ناصر بن عبد الله بن أحمد، الإمام المحدث، الرجال، الحافظ، أبو سعيد السجزي رحل في الحديث، وسمع الكثير، وجمع الكتب النفيسة، وكان صحيح الخط، صحيح النقل. توفي سنة 477 هـ. سير أعلام النبلاء (18/532)، شذرات الذهب (5/532)، ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي، البداية والنهاية، بيروت، مكتبة المعارف (6/237). والخطيب البغدادي: هو أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، له مؤلفات قيمة وكثيرة في علوم الحديث وفي غيرها منها: الكفاية في علم الرواية، "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع" توفي سنة 463 انظر: السير (18/270)، وفيات الأعيان (1/92).

30 حققه عبد الفتاح أبو غدة، وطبعه من ضمن خمس رسائل في علوم الحديث، طبع مكتب المطبوعات الإسلامية بجلب. والطحاوي هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الحجري المصري الطحاوي الحنفي، ولد سنة 229هـ، وسمع من شيوخ كثيرين، وروى عنه خلق كثير، له عدة مؤلفات منها، شرح مشكل الآثار وشرح معاني الآثار وغيرها، توفي سنة 321هـ. انظر: ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي أبو الفرج، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، 1358هـ (6/250)، سير أعلام النبلاء (15/29).

31 المقدمة (ص/139). وابن الصلاح هو الإمام الحافظ تقي الدين أبو عمرو عثمان ابن الشيخ صلاح

6- الاعتناء في الفرق والاستثناء لبدر الدين محمد بن أبي بكر البكري الشافعي³²

7- كتاب «الفروق في أصول الحديث، جمعاً ودراسة»، تأليف بونواشة عبد الرحمن ، رسالة ماجستير في كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر سنة 2008 م.

المطلب الخامس: كيفية معرفة الفروق في الحديث

يمكن معرفة الفروق بين المتشابهات العلمية في الحديث بما يأتي:

1. بالتصنيف عليها من العلماء تحت مسمى «الفرق» وما تفرع منه، أو «الاختلاف» أو «الغير» أو «البون» كقولهم «كذا وكذا بينهما بون»، أو نفي المساواة والمماثلة والمشابهة كقولهم «ليسا بسواء» أو «لا يتماثلان» أو «لا يشبه» وما شابه ذلك كله، حيث يظهر منه تمييز وتفريق بين متماثلات، وهذا أمثله كثيرة، بل إنك تعرف في كلماتهم أكثر الفروق بذلك.
2. بالاستنباط من كلام العلماء من خلال تصرفاتهم ومقارنتهم بين المسائل والمصطلحات، ومن ذلك مسألة الفرق بين عنعنة المدلسين داخل الصحيحين وبين عنعناتهم خارج الصحيحين، فقد قال الإمام النووي رحمه الله تعالى: «وما كان في الصحيحين وشبههما عن المدلسين بعن محمول على ثبوت السماع من جهة أخرى».³³ فيفهم من كلامه هذا أن بين العنعتين فرقاً مع أنهما خرجتا من المدلسين أنفسهن.

فمثل هذا البيان للفرق لم ينص عليه النووي بنص الفرق، لكنه فهم من كلامه.

3. بطريقة الاستثناء من القواعد أو الأصول العامة. ومن ذلك مسألة قبول رواية المبتدع

الدين عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردي الشهرزوري الشافعي، صاحب كتاب علوم الحديث، المعروف بمقدمة ابن الصلاح، توفي سنة 643هـ. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، دراسة وتحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1998م (4/1430)، طبقات الشافعية الكبرى (8/326)، و السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، طبقات الحفاظ ، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403هـ (ص/503).

32 هو الحافظ محمد بن أبي بكر بن سليمان الشرف بن الإمام الزكي البكري المصري الشافعي، أخذ عنه السخاوي وابن فهد وغيرهم، ومن مؤلفاته كتاب الاعتناء، وإحياء قلوب الغافلين في سيرة سيد الأولين . انظر الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (7/ 196)، معجم المؤلفين (9/110).

33 النووي، محي الدين بن شرف، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، دمشق، دار الكتاب العربي، 1985م، (ص/9) ، والنووي هو الإمام الحافظ شيخ الإسلام محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الحزامي الحوراني الشافعي، صاحب التصانيف النافعة، مولده سنة 631 هـ، وتوفي سنة 676هـ، تذكرة الحفاظ(4/1470) وتحفة الطالبين في ترجمة الإمام محيي الدين لعلاء الدين ابن العطار.

بشرط أنه لا يكون ممن يستحل الكذب في نصرته مذهب أو لأهل مذهبه، سواء كان داعية إلى بدعته أم لم يكن، فقد نُقِلَ ذلك عن الشافعي حيث قال: «أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية من الرافضة؛ لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم».³⁴

وهذا النوع من الفروق كتبت فيه مؤلفات خاصة، منها كتاب «الاعتناء في الفرق والاستثناء» لبدر الدين محمد بن أبي بكر البكري الشافعي.

المبحث الثاني: أمثلة تطبيقية لعلم الفروق في علم الحديث النبوي

المطلب الأول: الفروق الواردة في النصوص النبوية

ورد في السنة النبوية أحاديث كثيرة تدل على تفریق بين متماثلات، وسأضرب مثالين على ذلك، هما كالآتي:

المثال الأول: الأحاديث النبوية الواردة في التفریق بين بول الغلام الرضيع وبين بول الأنثى الرضية³⁵

منها حديث أبي السمع عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يغسل من بول الجارية و يرش من بول الغلام»³⁶ حيث فرق بين بول الصبي وبول الجارية في الحكم بالنضح والغسل مع أنهما كليهما بولان.

34 ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، بيروت، ط دار الكتب العلمية، 1978م، (ص/114).

35 وقد اختلف العلماء في ذلك إذا لم يطعما، فذهب الشافعية والحنابلة إلى أن بول الغلام ينضح وبول الجارية يغسل، وذهب الحنفية والمالكية إلى أنه يغسل من بول الغلام وبول الأنثى على السواء. والراجح هو القول الأول، للأحاديث التي نصت على نضح بول الغلام وغسل بول الأنثى، لأنها خاصة وهذا الحديث عام. انظر: النووي، محي الدين بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، بيروت، دار الفكر (2/289)، وابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي أبو محمد، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1405هـ. (3/253).

36 أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب بول الصبي يصيب الثوب، حديث (376)، والنسائي، كتاب الطهارة، باب بول الجارية، حديث (190)، وابن ماجه، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بول الصبي الذي لم يطعم، حديث (526)، كلهم من طريق مجاهد بن موسى عن عبد الرحمن بن مهدي، عن يحيى بن الوليد عن محل بن خليفة عن أبي السمع به، وهذا إسناد رجاله ثقات إلا يحيى بن الوليد "لا بأس به" كما في التقريب (ص/598) يعني أنه "حسن الحديث". صحح الحديث الحاكم في المستدرک (1/166).

وهذا ما فعله صلى الله عليه وسلم كذلك مع الصغار، فعن أم قيس بنت محسن: «أنها أتت بابتن لها صغير لم يأكل الطعام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجلسه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجره فبال على ثوبه فدعا بماء فنضحه ولم يغسله».³⁷

أما إذا طعم الصبي أو الجارية فلا خلاف بين أهل العلم في غسل بولهما على السواء.³⁸ المثال الثاني: حديث معاذة أنها قالت: سألت عائشة، فقالت: ما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة؟ فقالت: أحرورية أنت؟ قلت: لست بحرورية؛ ولكني أسأل. قالت: كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة».³⁹

وجه الدلالة من الحديث على الفروق أن النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين الصلاة والصيام للحائض في القضاء، مع أنهما كلاهما عبادتان، وجاء العذر في التسوية بينهما في عدم فعلهما حال قيامه، فالتوقع إذن أن يتساويا كذلك في القضاء، لكن تم التفريق بينهما، وسبب هذا التفريق سببان:

1- سبب توقيفي، وهو النص الشرعي في قول عائشة رضي الله عنها: «كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة».

2- سبب تعليلي فيه التماس للحكمة في التفريق بينهما، كبيان بعض العلماء:⁴⁰
أ- أن الصوم لا يقع في السنة إلا مرة واحدة؛ فلا حرج في قضائه، بخلاف الصلاة، فإنها متكررة كل يوم؛ ففي قضائها حرج عظيم.

ب- ومنها ما قالوا: إن الحائض لا تضعف عن الصيام؛ فأمرت بإعادة الصيام؛ عملاً بقوله: {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ

37 أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب بول الصبيان، حديث (223)، ومسلم، كتاب الطهارة، باب حكم بول الطفل الرضيع وكيفية غسله، حديث (693).

38 المغني (3/254)، الحصني، تقي الدين أبو بكر بن محمد الحسيني، كفاية الأختيار في حل غاية الاختصار، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، طبع: دار البشائر، 1422، (ص/68).

39 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحيض، باب لا تقضي الحائض الصلاة، حديث (321)، ومسلم، كتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، حديث (787).

40 انظر العيني، بدر الدين محمود بن أحمد الحنفي، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي (11/57).

مُسَكِّينٍ} [البقرة:184]، والنزف مرض ؛ بخلاف الصلاة، فإنها أكثر الفرائض تردداً، وهي التي حطها الله تعالى في أصل الفرض من خمسين إلى خمس، فلو أمرت بإعادتها لتضاعف عليها الفرض.

ج- ومنها ما قالوا إن الله تعالى وصف الصلاة بأنها كبيرة في قوله سبحانه: «وإنها لكبيرة» [البقرة:45]، فلو أمرت بإعادتها لكانت كبيرة على كبيرة، بخلاف الصوم.

المطلب الثاني: الفروق المتعلقة بالخبر بالنسبة إلى من أسند إليه⁴¹

المثال الأول: الفرق بين القرآن والحديث القدسي

ذكر العلماء فروقاً كثيرة بين القرآن الكريم والحديث القدسي، ويمكن أن نلخص ذلك فيما يأتي:⁴²

1- القرآن الكريم قطعي الثبوت، متواتر كله ، أما الحديث القدسي فمنه الصحيح والضعيف بل والموضوع.

2- القرآن الكريم مُتَعَبَّدٌ بتلاوته، فلكل قارئ حرفاً منه حسنة، والحسنة بعشر أمثالها ، أما الحديث القدسي فغير مُتَعَبَّدٌ بتلاوته.

3- القرآن الكريم مُعْجَزٌ بلفظه ومعناه، تحدى الله به العرب جمعاء، أما الحديث القدسي فليس كذلك.

4- القرآن الكريم جاحده يُكْفِرُ، بل من يجحد حرفاً واحداً منه يكفر، أما الحديث القدسي فإن من جحد حديثاً أو استنكره نظراً لحال بعض روايته فلا يكفر.

5- القرآن الكريم لا تجوز روايته أو تلاوته بالمعنى، أما الحديث القدسي فتجوز روايته بالمعنى.

41 تم اختيار اسم هذا المطلب وما بعده من المطالب بحسب تقسيم الدكتور محمود الطحان لعلوم الحديث في كتابه المشهور "تيسير مصطلح الحديث"، والذي لقي قبولاً في هذا العصر.

42 انظر: القاسمي ، محمد جمال الدين، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث ، تحقيق مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، 2004 (ص/23)، القطان، مناع بن خليل، مباحث في علوم القرآن، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع 1421هـ (ص/23)، تيسير مصطلح الحديث للطحان (ص/67)، نور الدين عتر ، منهج النقد في علوم الحديث، بيروت، دار الفكر، 1997م (ص/324).

6- القرآن الكريم كلام الله لفظاً ومعنى، أما الحديث القدسي فمعناه من عند الله ولفظه من عند النبي صلى الله عليه وسلم.

7- القرآن الكريم نزل به جبريل عليه السلام على نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، والوحي أنواع، أما الحديث القدسي فلا يُشترط فيه أن يكون الوساطة فيه جبريل، بل قد يكون جبريل هو الوساطة فيه، أو يكون بالإلهام، أو بغير ذلك.

8- القرآن الكريم لا يجوز روايته بالمعنى، في الوقت الذي يجوز رواية الحديث القدسي -والنبيي أيضاً- بالمعنى.⁴³

المثال الثاني: الفرق بين تعريف السنة عند المحدثين وعند غيرهم

من المصطلحات المشتركة التي تستخدم بمعاني متعددة وذلك بحسب مستعملها هو مصطلح السنة، فالسنة عند المحدثين: هي ما نُسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلقية أو خَلقية.⁴⁴

وأما عند علماء الأصول فمجال بحثهم في أحوال الرسول صلى الله عليه وسلم التي يُؤخذ منها القواعد للمجتهدين من بعده، لذا عنوا بما يتعلق بذلك، لذا عرفوها بأنها ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير.⁴⁵

أما عند الفقهاء فهم يبحثون عن حكم الشرع على أفعال العباد وجوباً أو حرمة أو استحباباً أو كراهة أو إباحة، ويطلقون عليها النافلة والمستحب والمندوب، ولذلك فإن معنى السنة عندهم: هي ما يقابل الفرض والواجب، بمعنى ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه، أو ما أمر به الشارع لا

43 أجاز جمهور السلف من المحدثين والفقهاء والأصوليين رواية الحديث بالمعنى، ووضعوا لذلك ضوابط وشروطاً، انظر: الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، الكفاية في علم الرواية، المدينة المنورة، المكتبة العلمية (ص/198)، وفتح المغيث (3/49)، وتدريب الراوي (2/151)، أحمد بن محمد شاکر، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، بيروت، دار الكتب العلمية (2/399).

44 فتح المغيث للسخاوي (1/6)، تدريب الراوي (1/194)، تحرير علوم الحديث (ص/19).

45 انظر السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، طبع دار الكتب العلمية بيروت 2003 (2/128)، الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحیط في أصول الفقه، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت (3/236) ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحی، شرح الكوكب المنیر، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد- ط 2، جامعة أم القرى 1413 (2/159)

على سبيل الإلزام.⁴⁶ وأما عند علماء التوحيد والعقيدة فالسنة عندهم تطلق ويراد بها المصدر الرئيسي للتلقي بعد القرآن الكريم، وقد أطلقوها بعد أن ظهر الانحراف عن مصدر التلقي عبر ما يسمى بعلم الكلام والفلسفة والمناهج المنحرفة ذات التوجهات الفكرية الضالة، فأطلقوا لفظ السنة على مؤلفاتهم في العقيدة وبعض المسائل الأخرى، ككتاب السنة للإمام أحمد والسنة لابنه عبد الله،⁴⁷ والسنة للبرهاري⁴⁸ وغيرها. وممن نبّه إلى هذا التخصيص الإمام ابن رجب الحنبلي رحمه الله في كتابه جامع العلوم والحكم حيث قال: « وكثير من العلماء المتأخرين يخص اسم السنة بما يتعلق بالعقائد».⁴⁹

وتطلق السنة أيضاً عند أهل العلم قاطبة على ما يقابل البدعة، فيقال فلان على سنة، إذا عمل على وفق هدي النبي صلى الله عليه وسلم، وفلان على بدعة، إذا عمل على خلاف هدي النبي صلى الله عليه وسلم، ومنه قول الفقهاء: طلاق سنة وطلاق بدعة، وقول علماء التوحيد عقيدة أهل السنة وعقيدة أهل البدعة.

يتبين مما سبق من تعريفات أن اصطلاح المحدثين هو أوسع الاصطلاحات لتعريف السنة، فهو يشمل أقواله صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته، وتشمل أيضاً صفاته الخلقية - وهي هياته التي خلقه الله عليها وأوصافه الجسمية والبدنية -، وصفاته الخلقية - وهي ما جبله الله

46 انظر القونوي قاسم بن أمير علي، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تحقيق: يحيى حسن مراد، دار الكتب العلمية، 2004م (ص/106).

47 هو الحافظ عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل الشيباني البغدادي، ولد سنة 213هـ، وسمع من أبيه وأكثر عنه، وروى عنه مسنده، وتفسيره والناسخ والمنسوخ وغيرها. توفي سنة 290هـ. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، (9/375)، سير أعلام النبلاء (13/516).

48 هو الإمام أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البرهاري البغدادي الحنبلي، سمع من كبار أصحاب الإمام أحمد بن حنبل، ومن أبي بكر المروزي، وسهل بن عبد الله التستري، ومن تلاميذه الإمام ابن بطّة، والإمام ابن سمعون، وغيرهم. توفي سنة 329هـ. أبو يعلى الفراء، محمد بن أبي الحسين، طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي، ط دار المعرفة، بيروت (2/18)، سير أعلام النبلاء (15/90).

49 ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم، تحقيق عبد المنعم إبراهيم، ط 1، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، 1997م (ص/230). وابن رجب هو الحافظ زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السلامي البغدادي، ثم الدمشقي الحنبلي أبو الفرج، ولد عام 736هـ، من شيوخه ابن القيم وابن عبد الهادي، ومن تلاميذه الزركشي وابن اللحام، له مؤلفات كثيرة بدیعة، منها جامع العلوم والحكم وفتح الباري شرح صحيح البخاري وغيرها. توفي سنة 795هـ. انظر شذرات الذهب (6/339)، الأعلام للزركلي (3/295).

عليه من الأخلاق والشمائل -، وتشمل كذلك سيرته صلى الله عليه وسلم وغزواته وأخباره قبل البعثة وبعدها.

المطلب الثالث: الفروق المتعلقة بالخبر بالنسبة لعدد طرقه

المثال الأول: الفرق بين المتواتر اللفظي والمتواتر المعنوي

المتواتر اللفظي: هو ما تواتر الرواة على لفظه، مثل حديث « من كذب عليّ معتمداً فليتبوأ مقعده من النار » رواه بضعة وسبعون صحابياً. والمتواتر المعنوي: هو ما تواتر الرواة على معناه دون لفظه، مثل: أحاديث رفع اليدين في الدعاء. فقد ورد عنه صلى الله عليه وسلم نحو مائة حديث، كل حديث منها فيه أنه رفع يديه في الدعاء، لكنها في قضايا مختلفة، فكل قضية منها لم تتواتر، والقدر المشترك بينها هو الرفع عند الدعاء.⁵⁰

لكن يفهم من كلام الخطيب البغدادي رحمه الله خلاف هذا التفريق، فقد فسّر المتواتر اللفظي والمعنوي بغير ما ذكر، فيقول رحمه الله في كتابه الفقيه والمتفقه: « فأما التواتر: فضربان: أحدهما: تواتر من طريق اللفظ، والآخر تواتر من طريق المعنى، فأما التواتر من طريق اللفظ: فهو مثل الخبر بخروج النبي صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة، ووفاته بها، ودفنه فيها، ومسجده، ومنبره.....، ونحو ذلك، وأما التواتر من طريق المعنى: فهو أن يروي جماعة كثيرون يقع العلم بخبرهم، كل واحد منهم حكماً غير الذي يروي به صاحبه، إلا أن الجميع يتضمن معنى واحداً، فيكون ذلك المعنى بمنزلة ما تواتر به الخبر لفظاً، مثال ذلك: ما روى جماعة كثيرة عمل الصحابة بخبر الواحد، والأحكام المختلفة، والأحاديث متغايرة، ولكن جميعها يتضمن العمل بخبر الواحد العدل، وهذا أحد طرق معجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه روي عنه تسبيح الحصى في يديه، وحنين الجذع إليه، ونبع الماء من بين أصابعه، وجعله الطعام القليل كثيراً، ومجّه الماء من فمه في المزادة، فلم ينقصه الاستعمال، وكلام البهائم له، وما أشبه ذلك مما يكثر تعدادده»⁵¹ أ.هـ.

50 المنهل الروي (ص/31)، تدريب الراوي (2/176)، الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط المكتبة السلفية بالمدينة المنورة (2/233)، تيسير مصطلح الحديث (ص/11).

51 الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، الفقيه والمتفقه، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، ط دار

فيستوحى من كلامه رحمه الله أن المتواتر اللفظي هو أن يرد خبر أو يُروى حدث في قضية واحدة ؛ فيسمى متواتراً لفظياً لأن المضمون واحد، والأمثلة التي ذكرها رحمه الله تدل على ذلك، فتمثيله بخروج الرسول صلى الله عليه وسلم للهجرة ؛ وردت فيه أحاديث كثيرة جداً كلها تؤدي قضية واحدة ؛ هي الهجرة، وإن لم تلتزم كلها في لفظ واحد. ومن باب أولى أن يسمى متواتراً لفظياً ما إذا اتفق جميع الرواة على لفظه المروي به، بأن التزموا بجميع كلماته، لكن هذا نادر جداً، حتى إن ابن الصلاح استبعد وجوده، فقال: «ومن سُئل عن إبرازٍ مثالٍ لذلك فيما يروى من الحديث أعياه تطلبه».⁵²

وأما المتواتر تواتراً معنوياً عند الخطيب فهو أن يوجد جماعة من الرواة كثيرون ؛ كل واحد منهم يروي حديثاً يحوي حكماً وخبراً مغايراً للآخر، إلا أن الجميع تتضمن روايتهم معناً يشتركون فيه دون غيرها من المعاني، يكون ذلك المعنى بمنزلة الخبر الذي اتفقوا على نقله، ومثّل له الخطيب بعمل الصحابة بخبر الواحد، فالأحاديث الواردة فيه متعددة، والأحكام فيها مختلفة شتى، لكنها كلها بطريق الاستنباط يفهم منها أنها تعمل بخبر الواحد⁵³ فالفرق بين المتواتر اللفظي والمتواتر المعنوي يحكمه المعنى المختار لكلا النوعين.

المثال الثاني: الفرق بين المشهور والمشهور غير الاصطلاحي

يُطلق المشهور ويراد به معنيان:

- ابن الجوزي، السعودية، 1417هـ (1/307).
- 52 علوم الحديث لابن الصلاح (ص/268)
- 53 أكثر من تكلم على الحديث المتواتر هم علماء أصول الفقه، وأما المحدثون فبعد بحثي القاصر وجدت أن الخطيب البغدادي (463هـ) هو أول من أطلق تعريف المتواتر، وقسّمه إلى قسمين: لفظي ومعنوي، ولم يتكلم عليه أحد بعد ذلك إلى أن جاء ابن الصلاح (643هـ) الذي اعتمد كثيراً على كتب الخطيب في كتابه علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح، لكنه لم يتابع الخطيب في بيان القسمين، والسبب يعود إلى أن كثيراً ممن تكلم على المتواتر اعتمد في بيانه على كلام الأصوليين، والذي منه بيان قسميه بالمعاني الأنفة الذكر. ومن أوائل من تكلم على المتواتر من الأصوليين وقسّمه إلى لفظي ومعنوي حسب استقرائي لكتبهم الإمام الجصاص (370هـ) في كتابه الفصول في الأصول - تحقيق د. عجيل جاسم الشمسي، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية دولة الكويت، الطبعة الأولى (3/37)، ثم الشيرازي (476هـ) في كتابه اللمع في أصول الفقه، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1985م (ص/38)، ثم الجويني (478هـ) في كتابه البرهان في أصول الفقه، تحقيق د. عبد العظيم محمود الديب، ط4 دار الوفاء المنصورة، مصر. (1/366).

1- المشهور الاصطلاحي وهو: ما رواه ثلاثة فأكثر - في كل طبقة - ما يبلغ حد التواتر.⁵⁴

2- والمشهور غير الاصطلاحي ويقصد به ما اشتهر على الألسنة من غير شروط تعتبر؛ فيشمل:

أ- ما له إسناد واحد ب- وما له أكثر من إسناد ج- وما لا يوجد له إسناد أصلاً.

المثال الثالث: الفرق بين الغريب المطلق والغريب النسبي

من الأسماء المشتركة والتي بينها اختلاف الغريب المطلق والغريب النسبي، فالغربة بحد ذاتها مشتركة بينهما، لكنهما بينهما فرق، وهو ما ذكره الحافظ ابن حجر رحمه الله بقوله: «ثم الغربة إما أن تكون:

1- في أصل السند: أي في الموضوع الذي يدور الإسناد عليه ويرجع، وهو طَرَفُهُ الذي فيه الصحابي.

2- أو لا يكون كذلك، بأن يكون التفرد في أثناءه، كأن يرويه عن الصحابي أو الصحابة أكثر من واحد، ثم ينفرد بروايته عن واحد منهم شخص واحد.

فالأول: الفرد المطلق، والثاني: الفرد النسبي، وسمي بذلك لكون التفرد فيه حصل بالنسبة إلى شخص معين، وإن كان الحديث في نفسه مشهوراً⁵⁵.

فقد أشار بذلك إلى الفرق بينهما وإن اشتركا في لفظ الغربة.

المثال الرابع: الفرق بين الاعتبار والشاهد والمتابع

54 المناوي، عبد الرؤوف بن تاج، اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر، تحقيق المرتضي الزين أحمد، ط1، مكتبة الرشد - الرياض، 1999. (1/50)، تيسير مصطلح الحديث (ص/12).

55 نزهة النظر (ص/64) بتصرف يسير. وابن حجر هو شيخ الإسلام أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد الكنايني العسقلاني المصري، ولد سنة 773هـ، وسمع من العراقي وابن الملقن، ومن تلاميذه السخاوي، له مؤلفات كثيرة بديعة، منها فتح الباري وتهذيب التهذيب وغيرها، توفي سنة 852هـ. انظر السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت، (2/36)، شذرات الذهب (7/270).

الاعتبار هو تتبع طرق حديث انفراد بروايته راو ليعرف هل شاركه في روايته غيره أو لا؟⁵⁶ والاعتبار ليس قسماً للمتابع والشاهد، بل هو الهيئة الحاصلة في الكشف عن المتابعة والشاهد،⁵⁷ وإنما تم ذكره كأنه قسم لها لوجود من لا يفرق بينها، ويقع في الخلط في معانيها. أما المتابع والشاهد فلكل واحد منهما تعريفان متغايران، أما الأول فتعريفه بالنظر إلى السند، و أما الآخر فبالنظر إلى المتن ، وهما كما يأتي:⁵⁸

الأول: بيان المتابع والشاهد بالنظر إلى السند

المتابع: هو الحديث الذي يشارك فيه رواته رواية الحديث الفرد لفظاً ومعنى فقط، مع الاتحاد في الصحابي.

الشاهد: هو الحديث الذي يشارك فيه رواته رواية الحديث الفرد لفظاً ومعنى، أو معنى فقط، مع الاختلاف في الصحابي.

الثاني: بيان المتابع والشاهد بالنظر إلى المتن.

المتابع: أن تحصل المشاركة لرواية الحديث في لفظ المتن، سواء اتحد الصحابي أم اختلف. الشاهد: أن تحصل المشاركة لرواية الحديث في معنى المتن وليس لفظه، سواء اتحد الصحابي أم اختلف. والأشهر هو التقسيم الأول.

قال ابن حجر رحمه الله: «وقد يطلق المتابعة على الشاهد وعكسه، والأمر سهل»؛⁵⁹ لأن التقوية حاصلةٌ بما كليهما، ولا مشاحة في الاصطلاح. لكن الإمام النووي رحمه الله في شرحه على صحيح مسلم أطلق على المتابعة شاهداً ولا عكس⁶⁰ ؛ مما يدل على تحفظ بعضهم من اطلاق المتابعة على الشاهد.

56 ابن الملقن، عمر بن علي الأنصاري، المقنع في علوم الحديث، تحقيق عبد الله بن يوسف الجديع، ط دار فواز للنشر، 1413هـ - (ص/187)، العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر ، النكت على كتاب ابن الصلاح ، تحقيق ربيع بن هادي عمير، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة 1404 هـ (1/109).

57 انظر النكت على كتاب ابن الصلاح (1/109).

58 انظر البواقيت والدرر شرح نخبة الفكر للمناوي (1/105)، تيسير مصطلح الحديث (ص/75).

59 زهة النظر (ص/90).

60 انظر على سبيل المثال شرحه على صحيح مسلم (1/26، 277)، والبواقيت والدرر شرح نخبة الفكر للمناوي (1/105).

المطلب الرابع: الفروق المتعلقة بالخبر المقبول

المثال الأول: الفرق بين الصحيح لذاته والصحيح لغيره

قسّم علماء الحديث الصحيح إلى قسمين: صحيح لذاته، وصحيح لغيره، حيث يشتركان في مسمى الصحيح؛ لكنهما يتغايران في الوصف والمعنى، وذلك كالتالي:

1- الصحيح لذاته هو الحديث الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، ولا يكون شاذاً، ولا معللاً.⁶¹

أما الصحيح لغيره فهو الحسن لذاته إذا رُوِيَ من طريق آخر مثله أو أقوى منه.⁶² وقد عرفهما ابن حجر تعريفاً واحداً جمعتهما فيه؛ ثم مايز بينهما بقوله: « هو الحديث الذي يتصل إسناده بنقل العدل التام الضبط أو القاصر عنه إذا اعتضد عن مثله إلى منتهاه ولا يكون شاذاً ولا معللاً.»⁶³

فهما يشتركان في أربعة شروط إلا في الضبط؛ لأن الصحيح لذاته يكون روايه تام الضبط، وأما الصحيح لغيره -ففي الأصل- يكون روايه خفيف الضبط، لكن هذه الخفة تنجر بورود الحديث من طريق آخر مثله أو أقوى منه.

2- الصحيح لذاته أعلى مرتبة من الصحيح لغيره،⁶⁴ وهذا التفاوت يُحتاج إليه عند التعارض وإرادة الترجيح بين الأحاديث المختلفة.⁶⁵

3- أن أكثر ما في الصحيحين هو من قبيل الصحيح لذاته.⁶⁶

61 علوم الحديث لابن الصلاح (ص/12).

62 علوم الحديث لابن الصلاح (ص/35)، المقنع في علوم الحديث (ص/44)، تيسير مصطلح الحديث (ص/27).

63 النكت (1/417)

64 علوم الحديث لابن الصلاح (ص/35)، زهة النظر في توضيح نخبة الفكر (ص/67)، تيسير مصطلح الحديث (ص/27).

65 التقييد والإيضاح (ص/272)، تدريب الراوي (2/183).

66 الكشميري، محمد أنور، فيض الباري على صحيح البخاري، بيروت، دار الكتب العلمية 2005 (1/50)، الحسيني، الدكتور عبد المجيد، الإمام البخاري محدثاً وفقهياً، مصر، الناشران مصر العربية (ص/132).

المثال الثاني: الفرق بين الحسن لذاته والحسن لغيره

من تقسيم العلماء للحديث الحسن جعلوه على نوعين: حسن لذاته، وحسن لغيره، فوقع الاشتراك في مسمى الحسن؛ لكنهما مختلفان تماماً، وبينهما فروق ظاهرة، منها ما يأتي:

1- الحسن لذاته هو ما اتصل سنده بنقل العدل الذي خَفَّ ضبطه عن مثله إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة، وأما الحسن لغيره فهو الضعيف إذا تعددت طرقه، ولم يكن سببُ ضعفه فسقَ الراوي أو كذبه.⁶⁷

2- الحسن لذاته هو في دائرة القبول، ولم يخرج منها، أما الحسن لغيره فأصله حديث مردود اعتُضد بمجيئه من طريق آخر.

3- الحسن لذاته أعلى مرتبة من الحسن لغيره، وإن كان كلُّ منهما مقبولاً محتجاً به.

4- الحسن لغيره تنازع العلماء في الاحتجاج به وفي تسميته حسناً، بخلاف الحسن لذاته، فلم يُختلف عليه.⁶⁸

المطلب الخامس: الفروق المتعلقة بالخبر المردود

المثال الأول: الفرق بين المرسل والمرسل الخفي

عرّف أهل العلم المرسل بعدة تعريفات، منها:

1- قول التابعي: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يذكر الصحابي.⁶⁹

2- وقيل ما رفعه التابعي الكبير إلى النبي صلى الله عليه وسلم.⁷⁰

3- وقيل ما رفعه التابعي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، سواءً كان ذلك التابعي من

67 علوم الحديث لابن الصلاح (ص/31)، العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح - تحقيق محمد عبد الله شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1996م (ص/43-45)، نزهة النظر (ص/68).

68 مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، تحقيق أنور الباز - عامر الجزائر، طبع دار الوفاء، الطبعة: الثالثة، 1426 هـ (1/251).

69 أحمد بن محمد شاكر، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، بيروت، دار الكتب العلمية (ص/21).

70 ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، مؤسسة قرطبة (1/19)، علوم الحديث (ص/51).

كبار التابعين أو من صغارهم، وسواءً كان المرفوع قولاً أم فعلاً. وهذا التعريف هو المشهور عند أهل الحديث.⁷¹

أما المرسل الخفي فهو أن يروي الراوي عن عاصره ولم يُعرف لقاؤه إياه ما لم يسمعه منه بصيغة موهمة للسمع.⁷²

ويمكن أن نجمل الفروق بين المرسل الظاهر والمرسل الخفي بما يأتي:

- 1- الإرسال الخفي لا يكون فيه إضافة إلى النبي صلى الله عليه وسلم من جهة المرسل.
- 2- الإرسال الخفي يقع في أي جزء من الإسناد، في أوله وأوسطه وآخره، بخلاف المرسل الظاهر فلا بد أن يكون في آخر الإسناد منه بعد التابعي.
- 3- أن المرسل إرسالاً ظاهراً لا بد أن يكون تابعياً، بخلاف الإرسال الخفي فليس شرطاً.
- 4- الإرسال الظاهر ليس فيه إيهام من ناحية السماع من عدمه، بخلاف الإرسال الخفي؛ ففيه إيهام بين في السماع من راوٍ لقيه أو عاصره ولم يسمع منه عن فلان.

المثال الثاني: الفرق بين المدلس والمرسل الخفي

يقوم التفريق بين المدلس والمرسل الخفي على بيان المدلس على وجه الخصوص، لأنه وقع في حده خلاف بين علماء المصطلح، ومن أشهرها قولهم: أن يروي الراوي عن من قد سمع منه ما لم يسمع منه من غير أن يذكر أنه سمعه منه.⁷³

قال ابن حجر رحمه الله: «والفرق بين المدلس والمرسل الخفي دقيق، وهو أن التدليس يختص بمن روى عن عرف لقاؤه إياه، فأما إن عاصره ولم يعرف أنه لقيه؛ فهو المرسل الخفي. ومن أدخل في تعريف التدليس المعاصرة، ولو بغير لقي؛ لزمه دخول المرسل الخفي في تعريفه، والصواب التفرقة بينهما».⁷⁴

71 كما ذكر ذلك ابن الصلاح في علوم الحديث (ص/51) وابن حجر في النزهة (ص/41)، والسخاوي في فتح المغيث (3/85) وغيرهم.

72 النكت (1/102)، نزهة النظر (ص/104)، فتح المغيث (3/86).

73 الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا، فتح الباقي بشرح ألفية العراقي، تحقيق عبد اللطيف الهميم، ماهر ياسين الفحل، بيروت، دار الكتاب العلمية، 1422 (1/196)، تيسير مصطلح الحديث (ص/41).

74 نزهة النظر (ص/20)، وانظر ابن حجر في النكت (1/102)، ومن فرق كذلك بين المرسل الخفي

وقال زكريا الأنصاري رحمه الله: «فالتدليس أن يروي عن من سمع منه ما لم يسمع منه، موهماً أنه سمعه منه، وهذا بخلاف الإرسال الخفي، فإنه، وإن شارك التدليس في الانقطاع يختص بمن روى عن عاصره، ولم يسمع منه».⁷⁵

لكن يشكل على ذلك أن كثيراً من المحدثين يرون أن رواية الراوي عن عاصره ولم يلقه بصيغة إيهام للسامع هي من قبيل التدليس، كما قال ابن الصلاح: «تدليس الإسناد: وهو أن يروي عن لقيه ما لم يسمعه منه موهماً أنه سمعه منه، أو عن عاصره ولم يلقه موهماً أنه قد لقيه وسمعه منه».⁷⁶

وقال العراقي تعليقاً على كلام ابن الصلاح: «وما ذكره المصنف في حدّ التدليس هو المشهور بين أهل الحديث».⁷⁷

وللتفريق بين الإرسال والارسال الخفي والتدليس والانقطاع ما يأتي:

- 1- إذا روى الراوي عن شخص سمع منه ما لم يسمعه منه، بصيغة تحتمل السماع وغيره ك«عن» و«قال» فهذا تدليس اتفاقاً.
- 2- وإذا روى الراوي عن لقيه ما لم يسمعه منه بصيغة تحتمل السماع وغيره فهذا تدليس عند جماهير العلماء.
- 3- وإذا روى الراوي عن عاصره فقط معاصرة بصيغة تحتمل السماع وغيره فهذا ليس من التدليس، وإنما هو الإرسال الخفي 4- أما إذا روى الراوي عن من لم يعاصره بصيغة موهمة ك«عن» و«قال» ؛ فهذا ليس من التدليس في شيء، ولا من إرسال الخفي أيضاً، وإنما هو من الانقطاع الظاهر.

والتدليس الإمام السخاوي في فتح المغيث (3/86)، وظاهر الجزائري في توجيه النظر (2/569).

75 فتح الباقي بشرح ألفية العراقي لزكريا الأنصاري (1/196)، وزكريا الأنصاري هو شيخ الإسلام الحافظ زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري السُنَيْكِي ثم القاهري الأزهري الشافعي، قيل إنه ولد سنة 824هـ، وقرأ على كثير من الشيوخ وأتوا عليه منهم ابن حجر وابن فهد وغيرهم، توفي سنة 926هـ. انظر الضوء اللامع (3/234)، شذرات الذهب (10/186).

76 علوم الحديث (ص/73)، والعراقي هو الحافظ الكبير أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم المصري، المعروف بزَيْن الدين العراقي، حافظ العصر، ولد سنة 725هـ، وتوفي سنة 806هـ، الضوء اللامع للسخاوي (4/171)، وشذرات الذهب (7/55).

77 التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح (ص/98).

ملحق بمسائل حديثية أخرى متشابهة وبينها فروق

- مسائل تختص ببعض أنواع الخبر المقبول

الفرق بين الناسخ والمنسوخ، الفرق بين الحديث والأثر، الفرق بين الحديث والخبر، الفرق بين المصنف والموطأ، الفرق بين الجوامع والسنن، الفرق بين المعاجم والمسانيد، الفرق بين المسند والمسنود، الفرق بين الكتاب والباب، الفرق بين الناسخ والمنسوخ.

- مسائل تختص بالتحمل والأداء

الفرق بين حدثنا وأنبأنا وأخبرنا، الفرق بين الرواية والدراية، الفرق بين الرواية والشهادة، الفرق بين التحمل والأداء، الفرق بين (حدثنا) و(حدثني) و(أخبرنا) و(أخبرني) من ألفاظ الرواية، الفرق بين السماع والعرض، الفرق بين السند والاسناد.

- مسائل تختص بمعرفة الرواة والجرح والتعديل

الفرق بين المؤتلف والمختلف، الفرق بين المتفق والمفترق، الفرق بين الكشط والمشط، الفرق بين السند والاسناد

الفرق بين المحدث والحافظ، الفرق بين العدل والثقة، الفرق بين الجرح والتجريح، الفرق بين البدعة والمبتدع، الفرق بين مجهول العين ومجهول الحال، الفرق بين المحدث والحافظ.

- المسائل التي تختص بالحديث المردود

الفرق بين المتروك والموضوع، الفرق بين الشذوذ وزيادة الثقة، الفرق بين الشاذ والمنكر، الفرق بين المرسل عند المحدثين وعند الأصوليين، الفرق بين مرسل الصحابي ومرسل التابعي، الفرق بين تدليس الإسناد وتدليس التسوية، الفرق بين الإسناد المعنعن والمؤنن.

الخاتمة

الحمد لله أولاً وآخراً، في خاتمة هذا البحث أسجل بعض النتائج والتوصيات التي ظهرت لي من خلاله، وهي كالتالي:

أولاً: النتائج

1- تعريف الفروق الحديثية وأن التعريف المختار الذي توصلت إليه هو: «هو الفن الذي يُذكر فيه وجوه الاختلاف بين مسائل الحديث المتشابهة في الصورة، المختلفة في الحكم».

- 2- تبين لي من خلال الوقوف على الفروق بين المتماثلات أنه يمكن معرفتها بما يأتي:
- أ. بيان الفروق الحديثية بالتنصيص عليها من العلماء تحت ألفاظ «الفرق» وما تفرع منه، أو «الاختلاف» أو «المغايرة» أو «البون» أو «نفي المساواة والمماثلة» وما شابهه.
- ب. استنباط الفروق من كلام العلماء من خلال تصرفاتهم ومقارناتهم بين المسائل والمصطلحات
- ج. بيان الفرق الحديثي على طريقة الاستثناء من القواعد والأصول العامة.
- 3- الوقوف على أهمية علم الفروق الحديثية، وأنه وسيلة مهمة لتقريب علم الحديث ورسوخ الفهم فيه .
- 4- اعتناء المحدثين بعلم الفروق، وهو وإن لم يكن متقدماً من حيث التأليف عندهم لكنه كان موجوداً بكثرة في منشور كلامهم.
- 5- حضور الفروق الحديثية قديماً عند علماء الحديث لكنها كانت على شكل كلام منشور في كتبهم دون جمع مؤلف خاص.
- 6- أول مصنفات الفروق الحديثية كتب ابن حبان، ككتاب «الفصل بين أختينا وحدثنا» وكتاب «الفصل بين حديث مكحول الشامي ومكحول الأزدي» .
- 7- تأخر التأليف في الفروق الحديثية مقارنة بغيرها من الفروق، والسبب يعود لتأخر التأليف في مصطلح الحديث، ولقلة وجود التعريفات والتقسيمات التي تكثر في باقي العلوم.
- ثانياً: وأما التوصيات، فأوصي بما يأتي:
- 1- ضرورة زيادة الجهود العلمية لإثراء هذا الموضوع، فما زال هناك كثير من الفروق في علم الحديث لم تجمع، وقد أشرت إلى بعضها في الملحق.
- 2- عمل موسوعة حديثية لحصر الفروق الحديثية التي درست من قبل الباحثين في مؤلف واحد.
- 3- دراسة الفروق الحديثية بشكل تخصصي، كدراسة الفروق التي أوردها أحد العلماء، ومنهجه في الفروق، أو الفروق التي في مؤلفات خاصة ككتب المصطلح، أو كتب الشروح وغيرها.

المراجع:

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي أبو الفرج، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، دار صادر، الطبعة 1358، 1هـ..

ابن الحاجب، أبو عمرو بن عمر بن أبي بكر، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، الرياض، دار ابن حزم، 1427 هـ.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، بيروت، ط دار الكتب العلمية، 1978 م .

ابن العماد، عبد الحي الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، دار الكتب العلمية (8/51)، كحالة، عمر رضا.

ابن الملقن، عمر بن علي الأنصاري، المقنع في علوم الحديث، تحقيق عبد الله بن يوسف الجديع، الطبعة 1، السعودية، دار فواز للنشر، 1413 هـ.

ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحى، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد- الطبعة 2، جامعة أم القرى 1413 هـ.

ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، دمشق، دار الفكر.

ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم، تحقيق عبد المنعم إبراهيم، الطبعة 1، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، 1997 م.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوى، مؤسسة قرطبة.

ابن فارس أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، مادة «فرق»، القاهرة، مصطفى الحلبي.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، روضة الناظر، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود 1399 هـ.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي أبو محمد، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، بيروت، دار الفكر، الطبعة 1، 1405 هـ.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر ، كتاب الروح، بيروت، طبع دار الكتب العلمية 1975م.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الجيل 1973.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي، البداية والنهاية، بيروت، مكتبة المعارف.

ابن ماجه ، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، طبع دار الفكر.

ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري، لسان العرب، بيروت، دار صادر .

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

أبو زيد، الدكتور بكر بن عبدالله، التأصيل لأصول التخريج وقواعد الجرح والتعديل، الرياض، دار العاصمة 1413 هـ.

أبو يعلى الفراء، محمد بن أبي الحسين، طبقات الحنابلة ، تحقيق محمد حامد الفقي، ط دار المعرفة، بيروت.

أحمد بن محمد بن حنبل، المسند ، تحقيق السيد أبو المعاطي النوري، بيروت، طبع عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1998 م.

أحمد بن محمد شاكر ، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، بيروت، دار الكتب العلمية.

الزركلي، خير الدين، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين 1989 م .

آل سيف، عبد الله بن مبارك، علم الفروق الفقهية (ص/6)، موقع شبكة الألوكة.

الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة 1.

الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا، فتح الباقي بشرح ألفية العراقي، تحقيق عبد اللطيف المميم،

ماهر ياسين الفحل، بيروت، دار الكتاب العلمية، 1422 هـ.

باحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، كتاب «الفروق الفقهية والأصولية»، الرياض، مكتبة الرشد، 1998م.

البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب، القاهرة، مكتبة الخانجي.
 بو نواشة، عبد الرحمن الفروق في أصول الحديث، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 2008م.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة، طبع مكتبة دار الباز، 1414 - 1994.

الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين - ط دار إحياء التراث العربي بيروت.

الجديع، عبد الله بن يوسف، تحرير علوم الحديث، بيروت، مؤسسة الريان ناشرون 2003 م.
 الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الكافية في الجدل، القاهرة، مكتبة عيسى البابي الحلبي، 1979 م.

الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبع الأولى 1990م.

الحسيني، الدكتور عبد المجيد، الإمام البخاري محدثاً وفقهياً، مصر، الناشران مصر العربية .
 الحصني، تقي الدين أبو بكر بن محمد الحسيني، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، طبع: دار البشائر، 1422.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الرياض، مكتبة المعارف عام 1983م.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، الفقيه والمتفقه، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، ط دار ابن الجوزي، السعودية، 1417هـ.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، الكفاية في علم الرواية، المدينة المنورة، المكتبة العلمية.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي، شرح تنقيح الفصول، القاهرة، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1973م.

القطان، مناع بن خليل، مباحث في علوم القرآن، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع 1421هـ.

القونوي قاسم بن أمير علي ، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تحقيق: يحيى حسن مراد، دار الكتب العلمية ط: 2004م-1424هـ.

بتاريخ 7-6-2017 <http://www.alifta.com>

تاريخ 14-6-2017 www.alukah.net

Kaynakça

Ibn al-Jawzi, Abdul Rahman bin Ali Abu al-Faraj. *systematic in the history of kings and nations*. Beirut: Dar Sader, edition 1, 1358 .

Ibn al-Hajib, Abu Amr ibn Umar ibn Abi Bakr. *the author of the ultimate question and hope in the science of assets and controversy*. Riyadh: Dar Ibn Hazm, 1427.

Ibn al-Salah, Uthman ibn Abd al-Rahman al-Shahzouri. *Science of Hadith (Introduction to Ibn al-Salah)*. Beirut: I. Scientific Book House, 1978.

Ibn al-'Ammad, Abd al-Hay al-Hanbali. *gold nuggets in the news of gold*. Beirut: the scientific book house (8/51), Kahala, Omar Reza.

Ibn al-Malqun, Omar bin Ali al-Ansari. *the masked in the science of modernity. the investigation of Abdullah bin Yusuf al-Jedaie*. edition 1. Saudi Arabia: Fawaz Publishing House, 1413.

Ibn al-Najjar, Muhammad ibn Ahmad al-Fotouhi. *Explanation of the planet al-Munir. the investigation of Muhammad al-Zuhaili and Nazih Hammad*-2nd edition. Umm al-Qura University, 1413.

Ibn Gomaa, Badr al-Din Muhammad ibn Ibrahim. *Al-Manhal al-Ruy in the Hadith of the Sciences of the Prophet's Hadith*. Damascus: Dar al-Fikr.

Ibn Rajab al-Hanbali, Abdul Rahman bin Ahmed. *Mosque of Science and Governance*. Investigation of Abdel-Moneim Ibrahim, edition 1, Library Makkah: Nizar Mustafa Baz, 1997.

Ibn Abd al-Barr, Yusuf bin Abdullah al-Nimri. *the preface to what is in the*

- meanings and meanings, the achievement of Mustafa bin Ahmed Alawi.* Foundation Cordoba.
- Ibn Fares Ahmad bin Fares bin Zakaria. *Dictionary of Language Standards, Article "Farq"*. Cairo: Mustafa Halabi.
- Ibn Qudaamah, Abdullah bin Ahmed. *Kindergarten of the Nazer*. Riyadh: Imam Muhammad bin Saud University, 1399.
- Ibn Qudaamah, Abdullah bin Ahmad al-Maqdisi Abu Muhammad. *the singer in the jurisprudence of Imam Ahmad ibn Hanbal*. Beirut: Dar al-Fikr, edition 1, 1405.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Muhammad ibn Abi Bakr. *Kuttab al-Rouh*. Beirut: printed by Dar al-Kut al-Alami, 1975.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub al-Dimashqi. *the media of the signatories of the Lord of the Worlds*. Beirut: Dar al-Gail 1973.
- Ibn Katheer, Isma'il bin Omar al-Dimashqi. *beginning and end*. Beirut: library of knowledge.
- Ibn Majah, Muhammad ibn Yazid al-Qazwini. *Sunan Ibn Majah*. investigation by Mohamed Fouad Abdel-Baqi. Beirut: printed Dar al-Fikr.
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram Afriq Al-Masri. *San Al-Arab*. Beirut: Dar Sader.
- Abu Dawud, Sulayman ibn al-Ash'ath al-Sijistani. *Sunan Abi Dawood*. the investigation of Muhammad Mohieddin Abdul Hamid. Beirut: printed Dar al-Fikr.
- Abu Zeid, Dr. Bakr bin Abdullah. *The Foundation of the Principles of Graduation and Rules of Wound and Modification*. Riyadh: Dar Al-'Amsa 1413.
- Abu Ya'li al-Fur, Muhammad ibn Abi al-Husayn. *Layabat al-Hanbalah*. investigation by Muhammad Hamid al-Faqqi. Beirut: Dar al-Maarifah.
- Ahmed bin Mohammed bin Hanbal. *al-Misnad*. investigation of Mr. Abu al-Maati Nouri. Beirut: printed world books, first edition, 1998.
- Ahmed bin Mohammed Shaker. *a keen promoter explain the abbreviation of modern science*. Beirut: the House of Scientific Books.
- Al-Zarkali, Khair al-Din. *the flags*. Beirut: Dar al-Ilm for millions 1989.
- Al-Saif, Abdullah bin Mubarak. *the science of jurisprudence differences (p / 6), the site of the network Alouka*.
- Al-Amedi, Ali bin Muhammad. *The Rulings in the Origins of Judgments*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1st edition.

- Al-Ansari, Zakaria bin Mohammed bin Zakaria. *open the rest explain the Iraqi millennium*. the investigation of Abdul Latif Al-Humim Maher Yassin Al-Fahal. Beirut: Dar Al-Wakab Scientific, 1422.
- Baasin, Yaqoub Bin Abdul Wahab. *"The Differences of Jurisprudence and Fundamentalism"*. Riyadh: Al-Rashed Library, 1998 (p / 14).
- Al-Baghdadi, Abdel-Qader Bin Omar. *Khuzan al-Adab*. Cairo: Al-Khanji Library.
- Bou Nouasha, Abdel-Rahman. *Differences in the Origins of Hadith*. Master Thesis. Faculty of Islamic Sciences, University of Algiers, 2008.
- Al-Bayhaqi, Ahmed Bin Al-Hussein Bin Ali. *Al-Sunan Al-Kubra*. Investigation of Muhammad Abdul Qader Atta. Makkah Al-Mukarramah: Dar al-Baz Library, 1414-1994.
- Tirmidhi, Mohammed bin Issa. *Sunan*. investigation Ahmed Mohammed Shaker and others. Beirut: Dar Arab heritage revival
- Al-Jedaie, Abdullah bin Yusuf. *Editor of Modern Sciences*. Beirut: Al Rayan Publishers 2003.
- Al-Juwaini, Abu Al-Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf. *Adequate in the controversy*. Cairo: Library of Issa Al-Babi Halabi, 1979.
- Al-Hakim, Muhammad Bin Abdullah Al-Nisabouri. *Al-Mustadrak on the Right*. *Mustafa Abdel-Qader Atta*. Beirut: Dar al-Kuttab al-Alami, 1990.
- Al-Husseini, Dr. Abdul Majid. *Imam Bukhari and its innovators*. Egypt: publishers of Arab Egypt.
- Al-Husni, Taqi al-Din Abu Bakr ibn Muhammad al-Husseini. *Sufficiency of the Good People in a Very Short Solution*. by Abdul Qadir Al-Arnaout, printed by Dar al-Bashaer, 1422.
- Al-Khatib Al-Baghdadi, Ahmed bin Ali. *The Collective of the Ethics of the Narrator and the Literature of the Sage*. Riyadh: Library of Knowledge in 1983.
- Al-Khatib al-Baghdadi, Ahmed bin Ali bin Thabit. *Faqih and Almtafqah*, the investigation of Adel bin Yusuf Al-Azzazi I. Saudi Arabia: Dar al-Jawzi, 1417.
- Khatib al-Baghdadi, Ahmed bin Ali bin Thabit, *enough in the science of the novel*, Medina: the scientific library.
- Al-Qarafi, Shahabuddin Ahmed bin Idris Sanhaji, *Explanation of the revision of chapters*, Cairo: United Technical Printing Company, 1973.

Al-Qattan, Manna bin Khalil, *Research in the Sciences of the Koran*, Riyadh: the Library of knowledge for publication and distribution 1421.

Qunwi Qasim bin Amir Ali, *Anis fuqaha 'in the definitions of the words spoken among jurists*, investigation: Yahya Hassan Murad, Dar al-Kuttab al-Alami (2004).

<http://www.alifta.com> Date 7-6-2017.

www.alukah.net Date 14-6-2017.

Yedinci Haçlı Seferi: el-Melikü'l-Muazzam Tûrânşâh, Saint Louis ve Mansûra Savaşı*

Bedrettin BASUĞUY**

Geliş Tarihi: 09.10.2017, Kabul Tarihi: 30.11.2017

Öz

Franklar'ın 642/1244'te Kudüs'te ve Hiribyâ'da uğradığı ağır yenilgiler sonucunda Bilâdüşşâm'daki varlıklarının yok olmasından korkan Avrupalılar, yeni bir haçlı seferi hazırlığına başladılar. Fransa kralı Saint Louis öncülüğünde düzenlenen Yedinci Haçlı Seferi olarak adlandırılan bu Haçlı seferi, Eyyübî ordusuna sağlanan her türlü lojistik ve askerî yardımın merkezi olan Mısır'ı işgal ederek Kudüs'ü ele geçirmeyi amaçlamıştır. 646/1248 yılında başlayan seferin başlarında önemli başarılar elde eden Haçlılar, Mansûra Savaşı'ndan sonra toparlanan Eyyübî ordusu karşısında tutunamamış ve yenilgiye uğramışlardır. Başarısızlıkla sonuçlanan Yedinci Haçlı Seferi'nden sonra Avrupa'da Haçlı seferlerinin başarısına dâir inanç yerini ümitsizliğe terk ederken Doğu'daki Haçlı Krallıkları güç kaybı yaşamaya devam etmişlerdir. Yedinci Haçlı Seferi'ni Avrupa'daki hazırlık aşamalarıyla birlikte ele alan bu makale, Haçlılar açısından bir kırılma noktası teşkil eden Mansûra Savaşı başta olmak üzere Eyyübî ordusuyla Haçlı ordusu arasında yapılan savaşları ve Eyyübî

* Bu makale, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalında hazırlanan "el-Meliküs-Sâlih Necmeddîn Eyyüb Döneminde Eyyübî Devleti (637-647/1240-1249)" adlı doktora çalışmasından yararlanılarak üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (bedricanan@hotmail.com).

sultanı el-Melikü'l-Muazzam Tûrânşâh ile Fransa kralı Saint Louis'in bu savaşlardaki rolünü irdelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yedinci Haçlı Seferi, Haçlılar, Eyyûbîler, el-Melikü'l-Muazzam Tûrânşâh, Saint Louis.

The Seventh Crusade: al-Malik al-Muazzam Tûranshah, Saint Louis and Battle of al-Mansûrah

Abstract

As a result of the heavy losses of Franks in 642/1244, in Jerusalem and Hiribya (La Forbie) the Europeans began preparations for a new crusade, fearing that their existence in Bilâd al-Sham would disappear. This crusade, led by the King of France Saint Louis and christened as the seventh crusade by historians, aimed to conquer Jerusalem by invading Egypt, the center for all logistical and military provisions for the Ayyûbid army. The crusade started in 1248 and the crusaders who were successful in the initial stages of the war were not able to hold against the Ayyubid army that was built up after the battle of al-Mansûrah and suffered a severe defeat. After the failure of the seventh crusade, the belief in the achievements of the crusades was destroyed in Europe and the Crusader Kingdoms in the east continued to lose their power. The present article, which tackles the Seventh Crusade including the preparatory stages in Europe, aimed to scrutinize the wars between the crusaders and Ayyubid army, primarily the Battle of al-Mansûrah, which was breaking point for the crusaders, and the roles of Ayyubid Sultan al-Malik al-Muazzam Turanshah and French king Saint Louis in these roles.

Keywords: The Seventh Crusade, Crusaders, Ayyubids, al-Malik al-Muazzam Turanshah, Saint Louis.

Giriş

Franklar'ın İslâm dünyasını tehdit ettiği bir dönemde kurulan Eyyûbî Devletinin hâkimiyeti altında bulunan bölgeler Üçüncü, Beşinci, Altıncı ve Yedinci Haçlı seferlerinin ilk hedefi olmuştur. Eyyûbî Devleti'nin kurucusu Salâhaddîn-i Eyyûbî'nin 583/1187'de Taberiye Gölü'nün doğusundaki Hittin Ovası'nda Franklar'a karşı kazandığı zafer ve akabinde Kudüs'ü fethetmesi Batı'da muazzam bir tepki meydana getirmiş, papanın öncülüğünde son derece fanatik dînî motiflerle desteklenen Üçüncü Haçlı Seferi organize edilmiştir. İslam dünyasından umduğu desteği alamadığı halde 100.000'i aşkın Haçlı ordusu karşısında var gücüyle direnen Salâhaddîn, 2 Eylül 1192'de İngiltere kralı Richard ile yapılan beş yıllık barış antlaşmasıyla Kudüs'ü elinde tutmayı başarmıştır.¹

1 Işın Demirkent, "Haçlılar", *DİA*, c. 14 (İstanbul TDV Yay. 1996), 537; Avner Falk, *Franks*

Üçüncü Haçlı Seferi'nden sonra Mısır limanlarını işgal etmeden Kudüs'ü ele geçiremeyeceklerini anlayan Haçlılar taktiksel bir değişikliğe giderek Mısır'a yönelmişlerdir. Papa III. Innocent ve halefi III. Honourous'un çağrılarıyla düzenlenen Beşinci Haçlı Seferi, Yakınoğu'daki müslüman gücün merkezi olarak kabul edilen Mısır'a yönelen ilk saldırı olması bakımından önemlidir. Haçlılar "Mısır'ın başı ve anahtarı" olarak gördükleri Dimyat liman şehrini uzun süren bir kuşatmadan sonra ele geçirmişlerse de Eyyûbî Devleti'nin başına geçen el-Melikü'l-Kâmil ve kardeşlerinin öncülüğündeki birliklerin saldırıları karşısında Dimyat'ı teslim edip Mısır'ı terk etmek zorunda kalmışlardır.² Böylece Kudüs'ü kurtarmak amacıyla düzenlenen Beşinci Haçlı Seferi de başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Üçüncü ve Beşinci Haçlı Seferlerinin uğradığı hezimet, Kudüs'ün ele geçirilememesi ve bunun sonucunda Roma Kilisesi'nin saygınlığını yitirmeye başlaması, Altıncı Haçlı Seferi'nin düzenlenmesine yol açmıştır. Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick'in öncülüğünde gerçekleşen Altıncı Haçlı Seferi, tarafların sıcak bir savaşa yanaşmamaları sebebiyle anlaşmayla sonuçlanmıştır.³ 18 Şubat 1229 yılında el-Melikü'l-Kâmil ile Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick arasında yapılan ve Altıncı Haçlı Seferi'ni sona erdiren Yafa antlaşmasıyla Kudüs, -Kubbetü's-sahra ve Mescid-i Aksâ ile Harem-i Şerif'in müslümanların elinde kalması ve müslümanların serbestçe ibadet etmeleri şartıyla- Haçlılar'a bırakılmıştı.⁴ Bu antlaşmayla Kudüs'te müslümanlar ve hristiyanlar arasında ortak bir yönetim şekli oluşturulmuştur.⁵ Ne var ki Yafa antlaşması ne müslüman ne de hristiyan komuoyunda kabul görmemiş; el-Kâmil Kudüs gibi sembol bir şehri Haçlılar'a teslim etmekten dolayı müslümanların tepkisini çekerken⁶, II. Frederick, Kubbetü's-sahra, Mescid-i Aksâ ve Harem-i Şerif'i müslümanların idaresine bırakması sebebiyle Batı dünyasında şiddetli eleştirilere maruz kalmıştı. Antlaşmayı utanç verici bir uzlaşma ve mutlak bir teslimiyet olarak değerlendiren hristiyanlar

and Saracens: Reality and Fantasy in the Crusades (London: Karnac, 2010), 150.

- 2 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fi ahbâri benî Eyyûb*, thk. Haseneyn Muhammed Rebi' (Kahire: Dârü'l-Kutüb ve'l-Vesâikil-Kavmiyye, 1972), 4:97-98; Claude Cahen, *Haçlılar Zamanında Doğu ve Batı*, çev. Mustafa Daş, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 262.
- 3 Cahen, *Haçlılar Zamanında Doğu ve Batı*, 262-263; Michael J. O'neal, *The Crusades Almanac* (USA: Thomson Gale Publishing, 2005), 110-111.
- 4 İbn Vâsıl, *Müferric*, 4:241-242.
- 5 H. A. Nomiku, *Haçlı Seferleri*, çev. Kriton Dinçmen (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 62.
- 6 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. M. Yusuf ed-Dekâke (Beyrut: Dârü'l-Kütübil-İlmiyye, 2003), 10:481; İbn Vâsıl, *Müferric*, 4:241-252.

Kudüs'ü tamamen müslümanların elinden almak amacıyla yeni bir Haçlı seferi düzenlemenin olanaklarını aramaya başlamışlardır⁷.

Bu makalede Altıncı Haçlı Seferi'nden arzuladıkları başarıyı elde edemeyen Haçlılar tarafından düzenlenen Yedinci Haçlı Seferi'ni ele aldık. Bu bağlamda seferin iki sembol ismi olan Fransa kralı IX. Louis ve Eyyûbî sultanı el-Melikü'l-Muazzam Tûrânşâh'ın savaş stratejilerini ve Haçlılar için bir kırılma noktası olan Mansûra Savaşı'nı irdeledik. Amacımız, İslam tarihi ve Batı kaynaklarındaki rivayetleri mukayese ederek Yedinci Haçlı Seferi'ni irdelemek ve bu alandaki çalışmalara katkıda bulunmaktır.

1. Yedinci Haçlı Seferi'nin Nedenleri ve Fransa Kralı IX. Louis

Altıncı Haçlı Seferi'nin Avrupa'da yarattığı hayal kırıklığı yeni bir Haçlı seferinin psikolojik zeminini oluşturmuştu. 642/1244 yazının başlarında Eyyûbî Devleti'nin son büyük sultanı el-Melikü's-Sâlih'in emri üzerine Hüsâmeddîn Berkehan komutasındaki Hârizmliler'in⁸ Kudüs'ü istila etmesini müteakip yaşanan hadiseler ise düşünülen seferin erkene alınmasını gündeme getirdi. Kudüs'teki Franklar'ı kılıçtan geçiren Hârizmliler, hristiyanlarca Hz. İsa'nın çarmıha gerildiğine inanılan yerde yapılmış Kıyâme/Kumâme Kilisesi'ni (*Church of the Holy Sepulchre/Kutsal Kabir Kilisesi*) tahrip etmiş, Kıyâme kilisesinde bulunan Hz. İsa'nın ve Frank krallarının kabirlerini yıkarak kabirlerden topladıkları kemikleri yakmışlardır.⁹ Böylece 625/1229 yılında el-Kâmil ile II. Frederick arasında yapılan antlaşmayla Franklar'ın eline geçen Kudüs yaklaşık 15 yıl

7 W. B., Stevenson, *The Crusaders in the East* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1907), 313.

8 635/1237 yılında Anadolu Selçuklu Devletinin başına geçen II. Gıyâseddîn Keyhüsrev'in Hârizmlilerin (Hârizmşahlar'ın) lideri Berkehan'ı tutuklaması, Hârizmliler açısından bir kırılma noktası teşkil etmektedir. Berkehan'la aynı akıbeti paylaşmaktan korkan diğer Hârizmli emirler, iktâlarını terk ederek askerleriyle birlikte Eyyûbî hâkimiyetindeki el-Cezîre'ye geçtiler. Bu sırada Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil'in nâibi sıfatıyla Hasankeyf'te ikâmet eden el-Melikü's-Sâlih, Harran'ın da aralarında yer aldığı Diyarımdar'daki bazı yerleri Hârizmlilere iktâ olarak verdi. Böylece Eyyûbî Devleti'nde yeni bir güç unsuru olarak ortaya çıkan ve Harran'ı üs olarak kullanan Hârizmliler, Kudüs'ün yeniden fethi başta olmak üzere çok sayıda tarihi olayda önemli bir rol oynadılar. İbnü'l-Adîm, *Zübbetü'l-haleb min târihi haleb*, thk. Sâmî ed-Dehhân, (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Frensi bi-Dımaşk, 1968), 3:232; M. Fuad Köprülü, "Hârizmşahlar", *İA*, c. 5/1, (İstanbul MEB Yay. 1977), 265-296; Ahmet Demir, *Urfa ve Çevresi Eyyûbüler Tarihi* (İstanbul: Kent Yayınları, 2008), 101-102.

9 Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*, thk. İbrahim ez-Zeybek, (Dımaşk: Dârü-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 22:378; İbnü'l-Amîd, *Ahbârü'l-eyyübiyyîn* (Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 32-33; İbn Vâsıl, *Müferric*, 5:336-337; Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. M. Abdülkadir 'Atâ, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1:419; Steven Runciman, *A History of the Crusades: The Kingdom of Acre and The Later Crusades* (New York, Cambridge University Press, 1995), 3:223-225; Stevenson, *The Crusaders*, 322.

onların elinde kaldıktan sonra yeniden Eyyûbîler'in hâkimiyetine girmiştir.¹⁰ Diğer yandan Kudüs'teki ağır hezimetten sonra intikam duygularına kapılan Franklar'ın 13 Cemâziyelevvel 642/17 Ekim 1244'de Hiribyâ (La Forbie) Savaşı'nda Eyyûbî sultanı el-Melikü's-Sâlih'in emri altındaki Hârizmli-Mısır ordusuna karşı yaşadığı ağır hezimetin önemli sonuçları olmuştur. Bu savaşın en önemli sonucu Franklar'ın bundan sonra ciddi bir ordu toplama imkânını sonsuza dek kaybetmiş olmasıdır. Savaştan sonraki üç yıl içerisinde Franklar daha önce ele geçirdikleri önemli kalelerin çoğunu kaybetmişlerdir. Franklar için neredeyse 1187'deki Hittîn Savaşı¹¹ kadar ağır bir yenilgi olan Hiribyâ mağlubiyetinden sonra Kudüs Latin Krallığı bir daha eski gücüne kavuşamamıştır.¹² Savaşın doğrudan bir sonucu olarak Kudüs Krallığı, 1291 yılındaki yıkılışına kadar yaklaşık elli yıl pasif bir şekilde ayakta kalma mücadelesi vermiştir.¹³ İşte Franklar'ın Kudüs'te ve Hiribyâ'da uğradıkları bu ağır yenilgiler Avrupa'da büyük bir infial meydana getirmiş; Avrupalılar, Şâm Bölgesi'ndeki varlıklarının tamamen yok olmasından korkarak yeni bir Haçlı seferi hazırlığına başlamışlardır. Franklar'ın özellikle Hiribyâ'da uğradığı ağır yenilgi, 1248 yılında başlayan Yedinci Haçlı Seferi'nin en önemli sâiki olmuştur.¹⁴

Yedinci Haçlı Seferi'nin önemli sebeplerinden biri de Mısır'ın ele geçirilmesine yönelik Batı'da ortaya çıkan yaygın kanaatti. Müslümanların Bilâdüşşâm'da Haçlılar'a karşı yaptığı savaşlarda Mısır'ın stratejik konumunun birinci dereceden etkili olduğu düşüncesi Avrupa'da giderek yaygınlaşmıştı. Haçlılar, Mısır'ın İslam ordusuna sağlanan her türlü lojistik ve askerî yardımın merkezi olduğunu, Mısır'ı işgal ettikleri takdirde Şam

10 Sıbt, *Mir'ât*, 22:378; İbnü'l-Amîd, *Ahbâr*, 32-33; İbn Vâsıl, *Müferric*, 5:336-337; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:419; Runciman, *A History of the Crusades*, 3:223-225; Stevenson, *The Crusaders*, 322; Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul İfay Yay. 2011), 897.

11 Hittîn savaşında Franklar'ın kayıpları için bkz. Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Eyyûbî ve Devri* (İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 2000), 116; Abdurrahman Azzam, *Selahaddin Eyyûbi*, çev. Pınar Arpaçay, (İstanbul Alfa Yayınları, 2015), 226-237.

12 Peter Jackson, "The Crusades of 1239-41 And Their Aftermath", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 50, sy. 1 (1987): 32; Bengt Kristian Molin, "The Role of Castles in the Political and Military History of the Crusader States and the Levant" (Doktora Tezi, The University of Leeds, 1995), 14.

13 Shlomo Lotan, "The Battle of La Forbie (1244) and its Aftermath – Re-examination of the Military Orders' Involvement in the Latin Kingdom of Jerusalem in the mid-Thirteenth Century", *Ordines Militares, Colloquia Torunensia Historica* 17, (2012): 67; Hiribyâ (La Forbie) Savaşı hakkında detaylı bilgi için bkz. Runciman, *A History of the Crusades*, 3:225-227; Stevenson, *The Crusaders*, 323.

14 İsmet Ganîm, *ed-Devletü'l-eyyûbiyye ve's-salîbiyyûn* (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmî'iyye, 1990), 102.

Bölgesi'nde daha rahat manevra alanı bulacaklarını düşünüyorlardı. Keza Mısır'daki Eyyûbî saltanatına vuracakları darbe ile Kudüs'ü ele geçirmenin önündeki en büyük engeli de kaldırmış olacaktı. Bu nedenle Yedinci Haçlı Seferi'nin ilk hedefi Mısır'ı ele geçirmek olmuştur.¹⁵

Bunlara ilaveten Papa IV. Innocentius'un 1245 yılında topladığı Lyon Konsili'nde Filistin'den gelen Beyrut piskoposu Galeran ile Antakya patriği Albert'in, Doğu'ya acil yardım gönderilmezse krallığın yok olacağına dair yaptıkları kışkırtıcı konuşmalar yeni bir Haçlı seferinin acilen yapılmasını gündeme getirmiştir. Beyrut piskoposu ile Antakya patriğinin yaptığı ateşli konuşmalar üzerine harekete geçen Papa, Fransa kralı IX. Louis'in¹⁶ daha önceden kendisine bildirdiği Haçlı seferini yapma isteğini kabul etmiş ve psikopos Odo ile birlikte çok sayıda din adamını bütün Fransa'yı dolaşarak halkı yeni bir Haçlı seferine ikna etmekle görevlendirmişti.¹⁷

Öte yandan Papa IV. Innocentius'un, Katolik dünyasında hükmünü pekiştirmek için de böyle bir sefere ihtiyacı vardı. Zira o sıralarda Batı Avrupa'nın önde gelen devletleri arasında ciddi sorunlar vardı ve bu sorunlar Papa'nın da otoritesini tehdit ediyordu. Yeni bir Haçlı seferi düzenlemenin kendisi için acil bir ihtiyaç olduğunu fark eden Papa, radikal dini motiflerle süslediği konuşmalarıyla halkın manevi duygularını galeyana getirmiştir. Nitekim Fransız tarihçi Cahen, Yedinci Haçlı Seferi'nin arka planında o dönemde gün yüzüne yeni çıkmaya başlamış misyonerlik faaliyetlerinin ciddi etkisi olduğunu vurgularken seferin gerçek sebebini, ilk Haçlı seferleriyle mukayese edilebilir bir dindarlık olarak göstermektedir.¹⁸

Yukarıda dile getirdiğimiz nedenlerden dolayı Yeni bir Haçlı Seferi'nin düzenlenmesine yönelik Avrupa'da güçlü bir eğilim oluşmuştu. Ne var ki Batı Avrupa'nın durumu yeni bir seferin düzenlenmesi için büsbütün elverişli değildi. Papa ile Alman İmparatoru II. Frederick arasında çıkan anlaşmazlıklar nedeniyle İtalya ve Almanya savaş halindeydiler.¹⁹ İngiltere'de

15 Ferid Vahid Saydem, "Cihâdî's-sultan Sâlih Necmeddîn Eyyûb ve cuhûduhu fî tevhîd-i Mısır ve'ş-Şâm" (Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2010), 109.

16 İslam tarihi kaynaklarında IX. Louis'in ismi daha çok Rîdîfrens olarak zikredilmektedir. İbn Vâsıl Rîdîfrens'in Fransızca Fransa kralı manasına geldiğini belirtir. Bkz. İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 72; İbnü'l-Furât, *Târîhü'd-düvel ve'l-mülûk*, çev. U.-M. C. Lyons, (Cambridge: W. Heffer and Sons Ltd., 1971), 14. Fransızca kral manasına gelen 'rio' kelimesi muhtemelen Arapça'ya Rîd olarak geçmiştir.

17 Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri* (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997), 211.

18 Cahen, *Haçlılar Zamanında Doğu ve Batı*, 265-266.

19 J. R. Strayer, "The Crusades of Louis IX", ed. Wolff, R. L.-Hazard, H. W., *A History of the*

hüküm süren III. Henry ve baronlarının ise bu kötü koşullarda yoğun bir çaba gerektiren yeni bir Haçlı seferini organize etmeleri neredeyse imkânsız idi. İspanya, her zamanki gibi kendi problemleriyle meşgul iken Norveç Kralığı ise içi boş vaatlerle sefere katkıda bulunmaya çalışıyordu. Bu meyanda yeni bir Haçlı seferi için gerekli iradeyi ve imkânları barındıran yegâne ülke Fransa idi. Bu durumun farkında olan Papa da mutaassıp bir Katolik olan Fransa Kralı Louis'in öncülüğünde bir Haçlı seferi düzenlemek için harekete geçti. 1245 yılının hemen başlarında hazırlıklara başlandı. Tusculum piskoposu Kardinal Odo, Fransız halkını yeni bir sefer için ikna etmekle ve seferi organize etmekle görevlendirildi. Keza İngiltere, Batı Almanya ve İskandinavya ülkelerine çok sayıda hristiyan misyoner gönderilerek Haçlı ordusuna eleman ve para tedarik edilmeye başlandı.²⁰

Papa bir yandan II. Frederick ile mücadelesi için diğer yandan yeni bir Haçlı ordusu kurmak için gerekli parayı toplamaya koyuldu. Lyon konsili kilise gelirlerinin yirmide birinin sefer için hibe edilmesini kararlaştırırken konsile katılan Fransız heyeti gönüllü olarak gelirlerinin onda birini bağışlama sözü verdi. Yemin kefareten elde edilen gelirler, Kutsal Topraklar'a bağışlanmış miras gelirleri gibi kaynakların yanında kral, kardeşleri ve diğer liderlerden de belirli oranlarda yardım sözü alındı. Fakat İngiltere söz verdiği yardımları yapmadı. Norveç Kralı, ülkesinde Haçlı ordusu için toplanan vergileri kendi iktidarını sağlamlaştırmak için kullandı. Almanya'da toplanan yardımlar ise Papa'nın II. Frederick'e karşı yaptığı savaşta kullanıldı. Büyük devletlerin ordunun komutanı olan IX. Louis ve kardeşlerine vermekten kaçındığı parayı, Lorraine ve Burgundy krallıklarındaki piskoposlar verdi. Fransa ise söz verdiği gibi beş yıl boyunca düzenli olarak gelirlerin onda birini Yedinci Haçlı Seferi'ne bağışladı. Bu bağışlar Yedinci Haçlı Seferi gelirlerinin en büyük kısmını teşkil etmektedir.²¹

Fransa'nın Yedinci Haçlı Seferi'nin hâmilliğini yapmasında o sıralarda Fransa tahtında bulunan IX. Louis'in önemli bir rolü vardır. Zira IX. Louis mutaassıp bir hristiyan olarak hayatının en büyük gâyesini müslümanlarla savaşmakta ve onları öldürmekte arıyordu.²² 1244 yılı Aralık ayında ağır

Crusades (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1969), 2:489- 490.

20 Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:490.

21 Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:490-491.

22 IX. Louis'in hayatı ve dönemiyle ilgili geniş bilgi için şu iki kitaba bkz. Frederick Perry, *Saint Louis (Louis IX of France): The Most Christian King* (Newyork: G. P. Puntam's Sons, 1900); Sire de Joinville, *Saint Louis: King of France*, trans. (London: James Hutton, 1870).

bir sıtma hastalığına yakalanan IX. Louis iyileştiği takdirde yeni bir Haçlı seferi yapmaya yemin etmişti. İyileşmesini Tanrı'nın yeni bir Haçlı seferi istediğinin işareti olarak kabul eden IX. Louis²³ aşırı dindar olduğu için daha sonra kilise tarafından aziz olarak ilan edilecekti.²⁴

IX. Louis ağır bir sorumluluk üstlenmişti. Seferin hazırlıkları kralın beklediğinden daha uzun sürdü. Seferin ihtiyaçlarını karşılamak için diğer kaynaklardan elde ettiği gelirleri arttırmaya çalıştı. Kraliyet çevresinin gelirleri sabit idi. Bu yüzden halka bu kutsal vazifede krala yardım etmeleri için baskı yapıldı. Yeni vergiler getirildi. Fakat bu da yeterli değildi. Kral çeşitli hediyeler verdiği baronların da desteğini aldı.²⁵

IX. Louis yeteri kadar para ve malzeme topladıktan sonra bunları taşımak için 1246 yılında Cenova'dan 16, Marsilya'dan 20 gemi kiraladı. Gemilerin ekipmanı, savunması ve denizcilerle ilgili yapılan sözleşmeler büyük bir dikkatle hazırlandı. Paranın toplanması, gemilerin güvenliği ve lojistik temini gibi işlemler kralın umduğundan bir yıl daha uzun sürmüştü. Yaklaşık üç yıl süren hazırlık aşamasından sonra, 25 Ağustos 1248'de IX. Louis'i taşıyan gemi beraberindeki askerlerle birlikte Aigues-Mortes'ten Kıbrıs'a doğru demir almaya başladı.²⁶

Kıbrıs, Yedinci Haçlı Seferi sırasında Fransa Kralı IX. Louis'in Mısır'a karşı mücadelesinde Haçlılar'a destek veren önemli bir üs oldu.²⁷ IX. Louis ile birlikte kaç asker'in denize açıldığı bilinmese de çok sayıda Haçlı askerinin daha sonra farklı limanlardan hareketle Kıbrıs'a vardığını biliyoruz. Akkâ krallığının baronları, Templier ve Hospitalier tarikat şövalyeleri de adaya geldiler. Bu şekilde Kıbrıs buluşma noktası olmuştu. 17 Eylül'de Kıbrıs'a varan IX. Louis, diğer askerleri gelinceye kadar uzun bir süre Kıbrıs'ta beklemek

23 Papa Urban, 28 Kasım 1095 yılında Fransa'nın Clermont şehrinde halkı Haçlı seferlerine katılmaya teşvik etmek için yaptığı ateşli konuşmadan sonra meydana bulunanlar galeyana gelerek "Deus le volt" (Tanrı bunu istiyor) diye haykırmaya başlamışlardı. Daha sonra Haçlı seferlerinin sloganı olarak kullanılan bu söz müslümanlara karşı savaşmayı Tanrı'nın iradesinin tecellisi olarak göstermektedir. Bkz. Runciman, *A History of the Crusades*, 1:108.

24 Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 211.

25 Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:490.

26 Peter Lock, *The Routledge Companion to the Crusades* (Newyork: Taylor&Francis Group, 2006), 177.

27 Lock, *The Routledge Companion to the Crusades*, 177; Demirkent "Kıbrıs", *DİA*, c. 25 (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 373.

zorunda kaldı.²⁸ Kış fırtınaları hem deniz yolculuğu hem de Nil deltasının kıyılarına çıkmak açısından tehlikeli olduğu için kışı Kıbrıs'ta geçirmeye karar verdiler. Haçlılar Kıbrıs'ta buldukları süre zarfında savaş stratejileri üzerinde yoğunlaştılar. İstişareler sonucunda Kudüs'e saldırmak yerine Mısır'ı hedef olarak belirlediler.²⁹ Amaç Dimyat'ı ele geçirdikten sonra Kahire'yi istila etmek, sonra da Kudüs'ü müslümanlardan almaktır.³⁰

IX. Louis, İtalyan şehir devletlerinden ve etraftaki hristiyanlardan gelen son takviyeleri aldıktan sonra 13 Mayıs 1249 tarihinde ordusuyla birlikte gemilere bindi. 30 Mayıs 1249 tarihinde Haçlı ordusu çok sayıda nakliye ve savaş gemisiyle Nil nehrinin Akdeniz'e döküldüğü noktada yer alan Dimyat şehrine hareket etti.³¹

2. Dimyat'ın Düşüşü

Haçlılar'ın Kıbrıs'a geldiğini ve Dimyat'a saldıracağını öğrenen Eyyûbî sultanı el-Melikü's-Sâlih, Hıms kuşatmasını kaldırarak Mısır'a hareket etmiş, ağır hastalığına rağmen ordusuyla Dimyat'ın güneyinde yer alan Uşmûm Tennah'taki ordugâhına gelerek Dimyat'ı savunmak için hazırlıklara başlamıştı.³²

Dimyat Akdeniz'e açılan eski ve stratejik bir limandı. Avrupalı tüccarlara Mısır'a ticaret erişimi sağlayan bu liman, aynı zamanda Akdeniz üzerinden Kahire'ye yapılacak muhtemel bir saldırı için de ilk duraktı. 13. yüzyılda Dimyat Avrupalılar tarafından "Mısır'ın başı ve anahtarı" olarak kabul ediliyordu.³³ Bu nedenle Haçlılar Mısır'ı ele geçirmek için öncelikle Dimyat'ı ele geçirmek zorundaydılar.

el-Melikü's-Sâlih, Haçlılar'ın Dimyat'a geniş çaplı bir saldırıda bulacağına istihbaratını almıştı.³⁴ Bu yüzden Uşmûm Tennah'taki ordugâhına varır varmaz Dimyat'a çok sayıda erzak, cephanelik, harb aletleri göndererek şehrin savunması için önemli hazırlıklar yaptı. Dimyat'a gönderdiği silah-

28 Perry, *Saint Louis*, 158; Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:492-493.

29 Lock, *The Routledge Companion to the Crusades*, 177.

30 James Wesserman, *The Templars and the Assassins: The Militia of Heaven* (Vermont: Inner Traditions, 2001), 206.

31 Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn'den Baybars'a Eyyubiler-Memlûkler (1193-1260)*, (İstanbul: İsar Yay., 2007), 216; Saydem, "Cihâd'ü's-sultan Sâlih", 122.

32 İbnü'l-Furât, *Târîh*, 14.

33 Megan Cassidy-Welch, "O Damietta: War Memory and Crusade in Thirteenth-Century Egypt", *Journal of Medieval History* 40, sy. 3 (2014): 346.

34 Zehebi, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. B. Avvaâd Maruf- M. Hilal es-Serhân (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 23:190.

ların muhafaza edilmesi için bir de Zerdhâne (Zerdhâne-Silah Deposu)³⁵ yaptırdı. Mısır nâibi Hüsâmeddîn el-Hezbânî'ye tersânedeki harp gemilerini donatarak Dimyat'a doğru yola çıkarmasını emretti. Hüsâmeddîn hızlı bir şekilde gemileri hazırlayarak peyderpey göndermeye başladı. es-Sâlih, Fahreddîn b. Şeyhüşşuyûh'u da ordunun başında Dimyat'ın karşısındaki Nil'in batı kıyısında konuşlandırdı. Bu şekilde hazırlıklarını tamamlayan el-Melikü's-Sâlih, hasta yatağında Haçlılar'ın gelişini beklemeye koyuldu.³⁶

Fransa Kralı IX. Louis komutasındaki Haçlı donanması 21 Safer 647/5 Haziran 1249 Cuma günü öğleden sonra Dimyat önüne geldi. Kırmızı renkli kraliyet çadırını kurdu. Sahil bölgesindeki Franklar'ın hemen tamamının katıldığı Haçlı ordusu oldukça güçlüydü. Haçlı ordusu, 6 Haziran Cumartesi günü Fahreddîn b. Şeyhüşşuyûh'un komutası altındaki müslüman askerlerin mevzilendiği bölgeye çıkarma yapmaya başladı. İki taraf arasında çıkan şiddetli çarpışmalarda müslüman ordusu önemli kayıplar verdi. el-Melikü's-Sâlih'in önde gelen emirlerinden Necmeddîn b. Şeyhülislâm ve Sârimeddîn Özbek el-Vezîrî şehid düştüler.³⁷

Fahreddîn b. Şeyhüşşuyûh, Haçlılar'ın bile beklemediği bir şekilde geceleyin ordusuyla beraber Nil'in üzerindeki köprüden geçerek nehrin doğusuna, Dimyat tarafına geçti. Böylece Nil'in batısı Haçlılar'ın kontrolüne geçti. Fahreddîn, askerlerini Doğu yakasında topladıktan sonra da Uşmûm Tennah'a doğru geri çekilmeye başladı.³⁸

Dimyat halkı Mısır ordusunun geri çekildiğini görünce büyük bir korkuya kapıldı. Zerdhâneyi ve çarşıları ateşe veren halk apar topar evlerinden çıkarak Uşmûm Tennah'a doğru kaçmaya başladı. Sabaha doğru Dimyat'ta kimse kalmamıştı. Haçlılar ilkin bunun bir harp taktiği olduğunu düşündülerse de daha sonra müslüman ordusunun gerçekten Dimyat'ı savunmasız bırakıp çekildiğini öğrenince büyük sevinç yaşadılar.³⁹ 23 Safer/7 Haziran'da

35 Hassan Hallâk-Abbas Sabbâğ, *el-Mu'cemü'l-câmi' fi'l-müstalahâtî'l-Eyyûbiyye ve'l-Memlûkiyye ve'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1999), 106-107.

36 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fi ahbâri benî Eyyûb*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 72-73; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:437.

37 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 72-73; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, thk. N. Mustafa Fevzâz-Hikmet Fevzâz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 29:216-217; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:438.

38 el-Yâfi'i, *Mir'atü'l-cenân ve 'ibratü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, thk. Halîl el-Mansûr, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4:90; İbnü'l-Furât, *Târih*, 17.

39 Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, thk. Abdüsselâm Tedmürî, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1998), 47:42.

Dimyat'a giren Haçlılar içeride kalan silahlara ve mallara el koydular.⁴⁰

Dimyat'ın savaştan alınması Haçlılar'ın da beklemediği bir gelişme olmuştu. Şehirdeki erzak ve ganimete el koyan Haçlılar, kolay savunulabilen önemli bir üs elde etmişlerdi. Haçlılar Kudüs'ü savaştan geri almak için Beşinci Haçlı seferinde yaptıkları gibi Dimyat'ı bir pazarlık unsuru olarak kullanabilirlerdi. Bu arada IX. Louis, küçük bir çarpışmadan sonra ufak bir bedelle elde ettiği Dimyat'ın verdiği moral üstünlüğüyle yeni bir hamle için plan yapıyordu.⁴¹

Hüsâmeddîn el-Hezbânî ile birlikte el-Melikü's-Sâlih'in iki büyük komutanından biri olan ve daha önce Haçlılar'la yaptığı savaşlarda önemli başarılar elde eden Fahreddîn b. Şeyhüşşuyûh'un Dimyat'ı savunmasız bırakıp geri çekilmesini izah etmek oldukça güçtür. Zira el-Melikü's-Sâlih, Dimyat'ı ağır bir kuşatmaya karşı oldukça iyi hazırlamış, Dimyat'a çok sayıda erzak, cephanelik, harb aletleri göndererek şehrin savunması için önemli hazırlıklar yapmıştı. Franklar'ın Dimyat'ı istilâ ettiği Beşinci Haçlı seferinde, Dimyat erzak ve ekipman bakımından daha zayıf olduğu halde yaklaşık bir yıl diremişti. 615/1218 yılında başlayan o kuşatma 616/1219 yılına, şehir halkı açlıktan ve salgın hastalıklardan kırılıncaya kadar sürmüştü. O kuşatmada Dimyat halkı John of Brienne komutasındaki Haçlılar'a karşı son ana kadar diremişti.⁴² Ancak bu sefer Mısır askerinin çekilmesiyle korunmasız kalan Dimyat, bir önceki sefere göre daha iyi olanaklara sahip olduğu halde aynı direnişi gösterememişti.

İbn Vâsıl, Dimyat halkının Haçlı istilasına bir yıldan fazla dayanabilecek imkânlarla sahip olduğu halde şehirlerini terk edip kaçmalarını, Mısır ordusunun geri çekilmesine ve sultanın ağır hasta olduğunu öğrenmelerinden kaynaklanan korkuya bağlamaktadır. Buna göre savunmasız kalan Dimyat halkı, Beşinci Haçlı Seferi'ndeki istilada olduğu gibi, kuşatmanın uzun sürmesinden ve açlıktan kırılmaktan korkarak şehirlerini terk etmişlerdir.⁴³ Ne var ki Fahreddîn b. Şeyhüşşuyûh ve maiyetindeki donanımlı ordunun kaçmasını aynı korku duygusuyla açıklamak zordur. Zehebî, Eyyûbî-Haçlı savaşları tarihine "kabih bir fiil"⁴⁴ olarak geçen bu kaçışın sebebini Fahreddîn

40 İbnü'l-Furât, *Târîh*, 18.

41 Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:496.

42 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 74; Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:496.

43 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 74-75.

44 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 74.

b. Şeyhüşşuyûh'un birkaç kez sultana güvercin postasıyla mektup gönderdiği halde ondan cevap alamadığından sultanın öldüğünü zannetmesine bağlamaktadır. Oysa hakikat farklı idi. Mektuplar geldiği sırada sultan yaralarından neşet eden ağrılarının dinmesi için doktoru tarafından uyutulmuştu.⁴⁵

Fahreddîn b. Şeyhüşşuyûh'un Dimyat'ı savunmayı bırakıp, Uşmûm Tennah'a dönüşünü, el-Melikü's-Sâlih'ten sonra Eyyûbî tahtına geçme isteğiyle açıklamak⁴⁶ mümkün olsa bile daha sonraki gelişmeler, bu ihtimali desteklememektedir. Zira el-Melikü's-Sâlih'in ölümünden sonra Fahreddîn, Şeceretüddür ve diğer emirler yaptıkları istişareler neticesinde sultanın oğlu Gıyâseddîn Tûrânşâh'ın tahta geçmesine, Fahreddîn'in ise Tûrânşâh'ın ateyliğini yapmasına karar vereceklerdi.⁴⁷

Kaynaklarımızda Fahreddîn b. Şeyhüşşuyûh komutasında kaç askerîn bulunduğuyla ilgili herhangi bir malumat yoktur. IX. Louis komutasında ise 50 bin savaşçı askerîn bulunduğu zikredilmektedir.⁴⁸ Şayet bu bilgi doğru kabul edilirse⁴⁹ Fahreddîn b. Şeyhüşşuyûh'un sayıca üstün ve donanımlı

45 İbnü'l-Füvâtî, *el-Hawâdisü'l-câmi'a ve't-tecâribü'n-nâfi'a fi'l-mietî's-sâbi'a*, thk. Mehdî en-Necm, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 187; Zehebî, *Târîh*, 47:42.

46 Süheyl Takkûş, *Târîhü'l-Eyyûbiyyîn fi Mısır ve Bilâdişşâm ve İklîmi'l-Cezîre* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1999), 382.

47 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 101.

48 Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, thk. Muhammed Z. Azb, (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1119), 3:216; İbn Haldûn, *Târîh-i İbni Haldûn*, thk. Halil Şahade, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000), 5:415.

49 XI. Louis'in Haçlı seferi ile ilgili önemli çalışmalardan birini yapan Joseph R. Strayer, Haçlı ordusunun sayısı hakkında şu bilgileri vermektedir. "Louis'in uzun süre Kıbrıs'ta kalması daha büyük bir ordu kurmasına sebep oldu. Gecikmiş Frank Baronlarının, Tecrübeli Suriye ve Mora askerlerinin, Temple ve Hospital birliklerinin Kıbrıs'a gelip orduya katılması hastalıklardan ötürü verilen kayıpları telafi etti. 1249 yılının ilkbaharındaki katılımlarla ulaştığı maksimum büyüklüğe rağmen Haçlı ordusu, misyonunu gerçekleştirmek için yeterli sayıya güç bela ulaşmıştı. Mutad olduğu üzere tarihçilerin verdiği 50.000 vb. total rakamlar (İbn Vâsıl ve Ebü'l-Fidâ'nın verdiği sayıya tekâbül ediyor. Bkz. İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 72; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3:216.) bir otoriteye dayanmayan tahminlerden ibarettir. Hristiyan yazarların çoğu, bilgilerini ikinci el kaynaklardan elde etmiş, Araplar (Arap tarihçilerini kastediyor olmalı) ise açık bir şekilde mağlup kuvvetlerin (nihai olarak bozguna uğrayan taraf olduğu için Haçlı ordusunu kastediyor olmalı) sayısını abartma eğilimini göstermişlerdir. Knight şövalyeleri, sergeantlar (Knight şövalyelerinin hemen altında yer alan askerler) ve crossbowmenlerin (sergeantların altındaki askerler) sayısı hakkındaki rivayetler daha çok dikkate değerdir. Bu özel eğitimli askerler birçok açından ordunun gövdesinden ayrıydı ve muhtemelen Sarrasin (Jean Sarrazin Kral IX. Louis'in kâhyası ve biyografi yazarı) ve Joinville tarafından bunların sayıları kabaca hesaplanmıştı. Eğer Sarrazin'in verdiği 2500 knight (Joinville bu sayıyı 2800 olarak vermektedir) ve 5000 crossbowmen sayısını doğru kabul eder ve her knight şövalyesi başına iki sergeant ve dört piyade düştüğünü farz ederseniz Wallon'un (H Wallon, IX. Louis ve dönemiyle ilgili temel

Haçlı kuvvetlerine ordusunu kırdırmamak için geri çekildiği söylenebilir. Böyle olsa bile Fahreddîn b. Şeyhüşşuyûh gibi bir komutanın birkaç çarpışmadan sonra ordusunu geri çekmesi, İslam tarihçileri tarafından “çirkin bir fiil”, “acziyet” ve “kötü bir tedbir” olarak değerlendirilmiştir.⁵⁰

Dimyat'ın Franklar tarafından kolaylıkla ele geçirildiği haberi başta Mısır olmak üzere İslam dünyasında büyük bir hüzne ve hayal kırıklığına sebep oldu. Müslümanlar arasında İslâm'ın Mısır'dan silineceğine dair bir korku oluştu. Sultanın ağır hastalığı da müslümanlar adına ayrı bir talihsizlikti. Savunması için büyük hazırlıklar yaptığı Dimyat'ın bir günde Haçlılar'ın eline geçmesi el-Melikü's-Sâlih'i çok kızdırmıştı. Dimyat'ı savunma görevi verdiği, şecaatiyle meşhur Benî Kinâne Arapları'nın şehri izinsiz terk etmesine öfkelenen sultan, fakihlerden fetva aldıktan sonra onları cezalandırmaya karar verdi. Benî Kinâne Arapları'nın “Bizim günahımız nedir! Sultanın askerleri ve emirleri mühimmat deposunu yakıp kaçıktan sonra biz Dimyat'ı nasıl savunabilirdik!” şeklindeki itirazları sultanı kararından vaz geçirmemiş, sultan onlardan altmış emiri idam ettirmiştir.⁵¹

Fahreddîn b. Şeyhüşşuyûh'u de azarlayan sultan, “Franklar'ın önünde bir saat duramadınız mı? Ordunda zavallı Necmeddîn b. Şeyhülislâm'dan başka kimse öldürülmedi.” diyerek ona olan kızgınlığını ve yakın adamlarından Necmeddîn'in vefatına duyduğu üzüntüyü ifade etti. Diğer emirler, sultanın Fahreddîn'i azarladığını görünce kendilerini de cezalandırmasın-

kaynaklardan biri olarak kabul edilen Saint-Louis et son temps adlı kitabın yazarıdır.) verdiği total sayı olan 25.000 sayısına yaklaşmış oluruz.” (Strayer, “The Crusades of Louis IX”, 2:493.) Strayer'in, Yedinci Haçlı Seferi'ne katılan askerlerin sayısı ile ilgili yaptığı bu değerlendirme İslam/Arap tarihçilerine yönelttiği eleştiri bakımından sorunludur. Hristiyan tarihçilerin Haçlı seferlerinin Batı'daki hazırlık aşamaları dışında, yapılan savaşlarla ilgili verdikleri bilgilerin çoğunu Arap tarihçilerden aldıkları büyük oranda doğru olsa bile İslam tarihçilerinin mağlup orduların sayılarını abartma eğiliminde oldukları tespiti yanlıştır. Şayet böyle olsaydı Fahreddîn b. Şeyhüşşuyûh gibi daha önce Askalan ve Taberiye'de Haçlılar'a karşı büyük başarılar kazanmış bir komutanın Dimyat'ı savunmasız bırakıp geri çekilmesini Haçlılar'ın sayısal üstünlüğüne bağlarlardı. Aksine çoğu İslam tarihçisi Fahreddîn b. Şeyhüşşuyûh'un çekilmesini çirkin bir fiil olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Kral Louis, el-Melikü's-Sâlih'e gönderdiği mektupta onu ordusunun sayısal çokluğuyla tehdit etmektedir. Bu durumda Strayer, Haçlı ordusunun sayısının az olduğunu ispatlamaya çalışmakla Yedinci Haçlı Seferi'nin daha sonra uğrayacağı hezimetle kılıf bulmaya çalışmaktadır.

50 Sibt, *Mir'ât*, 22:408; İbn Vâsil, *Müferric* (Tedmürî), 74; Zehebi, *Siyer*, 23:191; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:438; Ganîm, *ed-Devletü'l-Eyyûbiyye*, 113.

51 Sibt, *Mir'ât*, 22:408; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3:216-217; İbnü'l-Füvâtî, *el-Havâdisü'l-câmi'a*, 188; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:439; Muhammed el-Arûsî el-Matvî, *el-Hurûbus's-salîbiyye fi'l-maşrik ve'l-mağrib* (Beyrut: Dârü'l-Çarbi'l-İslâmî, 1982), 119.

52 Sibt, *Mir'ât*, 22:408.

dan korkarak onu öldürmeyi düşündüler. Fakat Fahreddîn b. Şeyhüşşuyûh sabırlı olmaları gerektiğini, sultanın ölmek üzere olduğunu söyleyerek bu emirleri teskin etti.⁵³

el-Melikü's-Sâlih, Dimyat'ın trajik bir şekilde düşmesini hazmedememiş, güvendiği emirlerin savaşmadan şehri terk etmelerini sindirememişti. Ağır hasta olduğu halde kendi derdini düşünmekten çok, ülkesinin Haçlı istilasına karşı nasıl korunacağını düşünen sultan, kaybedilecek bir dakikanın bile nelere mal olacağını idrakindeydi.⁵⁴ Bir an önce harekete geçmesi gerektiğini düşünen sultan, hasta yatağında Mansûra'ya giderek ordusunu yeniden savaş durumuna hazırlamaya çalıştı.

el-Melikü's-Sâlih, Dimyat'ın düşmesinden sonra 25 Safer 647/9 Haziran 1247'de hasta bir halde Harrâka' denilen bir savaş gemisi ile Mansûra'ya gitti ve babasının Mansûra'da inşa ettiği saraya yerleşti.⁵⁵ Beşinci Haçlı Seferi sırasında Haçlılar'ın Dimyat'ı ele geçirmesi üzerine, 616/1219 yılında el-Kâmil tarafından kurulan Mansûra, Dimyat'ın Doğu yakasında yer alan stratejik bir bölge idi. el-Kâmil, Mansûra'da kendisi ve askerleri için binalar yapmış, Nil nehrinin hemen kıyısına düşman saldırılarını engellemek amacıyla büyük bir sur yaptırmıştı.⁵⁶ Batıdan gelecek saldırılara karşı Nil nehrinin sağladığı avantajla korunan Mansûra, Kuzey'den gelebilecek Frank saldırılarına karşı da Uşmûm Gölü ile korunaklı idi. Mansûra'nın diğer önemli bir özelliği de Haçlılar'ın muhtemel bir saldırısında Kahire yolunun üzerinde kurulmuş olmasından kaynaklanan stratejik konumu idi.⁵⁷

el-Melikü's-Sâlih, Haçlı ordusunun bir sonraki hedefinin Kahire olacağını biliyordu. Bu yüzden Haçlı ordusunu durdurabilecek en uygun noktanın Mansûra olduğunu düşünmüştü. Nitekim babası el-Melikü'l-Kâmil de aynı taktiği uygulayarak Dimyat'ı istila eden Haçlılar'ı yenilgiye uğratmıştı.⁵⁸

el-Melikü's-Sâlih, Mansûra'ya geldikten sonra babası zamanında yapılmış binaları onarmaya ve ordusunu yeniden düzenlemeye başladı. Nil kenarına yapılmış büyük suru tamir ettirdi. Askerleri için çarşılar ve evler yaptırdı.

53 Sibt, *Mir'ât*, 22:408; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:439; Peter Jackson, *The Seventh Crusade, 1244-1254: Sources and Documents* (Surrey: Ashgate Publishing, 1999), 125.

54 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 75.

55 İbnü'l-Furât, *Târîh*, 20.

56 İbn Vâsıl, *Müferric*, 4:32-33; Fatma Zebar Hamdânî, *el-Melikü's-Sâlih Necmeddîn Eyyûb ve incâzâtühü's-siyâsiyye ve'l-askeriyye* (Ürdün Dârü'z-Ziya, 2007), 185.

57 Hamdânî, *el-Melikü's-Sâlih*, 184-185.

58 Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:320-321.

Sultanın geldiğini duyan müslümanlar her taraftan Mansûra'ya geldiler. Kahire'de cihad ilan edildi. Daha sonra Mısır'dan kalkan gemiler Mansûra'ya ekipman ve asker taşımaya başladı. Muhtelif sayıdaki piyadeler, sıradan insanlar, gönüllüler ve bedevî aşiretler kabileler hâlinde gelmeye başladı.⁵⁹

el-Melikü's-Sâlih, Mansûra'da gerekli hazırlıkları yaptıktan sonra ilk iş olarak Frank askerlerinin taciz edilmesini ve ani baskınlar yapılmasını emretti. Müslüman milisler ve keşif birlikleri Dimyat dışına çıkan Haçlı askerlerine baskınlar yapıyor, bir kısmını öldürüyor, bir kısmını da esir alıyorlardı. Bu baskınlar sonucu 30 Rebülevvel 647/ 2 Temmuz 1249 Pazertesi günü ikisi şövalye olmak üzere 36 Frank askerî Kahire'ye getirildi. Bunu, 5 Rebülâhîr/18 Temmuz'da getirilen 39 esir, 7 Rebülâhîr/20 Temmuz'da getirilen 22 esir, 16 Rebülâhîr/29 Temmuz günü üçü şövalye olmak üzere 35 esir takip etti. 25 Rebülâhîr/28 Haziran günü el-Melikü's-Sâlih'in Dımaşk'ta bulunan askerleri, Saydâ'ya çıkarma yaparak burayı Franklar'ın elinden aldı.⁶⁰ Frank esirlerin peyderper Mısır'a getirilmesi ve Saydâ'nın alınması müslümanların moralini düzeltmiş, Dimyat'ın düşüşüyle oluşan karamsarlık dağılmıştı.

3. Kara ve Deniz Savaşları

Haçlılar'ın Kahire'ye saldırıya hazırlandığı bir anda el-Melikü's-Sâlih'in vefat etmesi (14 Şaban 647/22 Kasım 1249) üzerine eşi Şeceretüddür idareyi üstlenmişti. Dirayetli bir kadın olan Şeceretüddür, Fahreddîn b. Şeyhüşşuyûh ve Bahrî Memlûklerin başkanı Cemâleddîn Muhsin ile yaptığı istişareler sonucunda ordunun moralinin bozulmasını önlemek ve muhtemel bir Haçlı saldırısını geciktirmek için sultanın ölümünün gizlenmesine karar vermişti.⁶¹ Şeceretüddür ve Fahreddîn b. Şeyhüşşuyûh'un el-Melikü's-Sâlih'in vefatını saklamaya yönelik aldıkları bütün tedbirlere rağmen Dimyat'ta konuşlanan Haçlılar, sultanın vefat haberini almışlardı. Gerçi Haçlılar haberi alıncaya kadar sultanın vefatından doğan boşluk doldurulmuş ve Fahreddîn orduyu yeniden toparlamıştı. Fakat Haçlılar Hasankeyf'te ikamet eden Eyyûbî tahtının yeni varisi el-Melikü'l-Muazzam Tûrânşâh'ın Mısır'a ulaşmasının zaman alacağını biliyor ve bu durumdan yararlanabileceklerini düşünüyorlardı.⁶² Buna rağmen Haçlılar'ın ani ve geniş kapsamlı bir saldırı yapma olanakları sınırlıydı. Nil deltasının akıntıları üzerinde bir ordu taşımak oldukça zor-

59 İbnü'l-Furât, *Târîh*, 20-21; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:439.

60 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 76-77; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:439-440.

61 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 101; İbn Haldûn, *Târîh*, 5:416.

62 Saydem, *Cihâdü's-Sultan Sâlih*, 134.

du. Karşıya geçmeleri için bir kanal açılması gerekiyordu. Nil'in üzerinden gemileri veya küçük tekneleri geçirmek de aynı derecede güçlü. Bu nedenle Haçlı kuvvetlerinin Mansûra'da savunma pozisyonunda bulunan ve Uşmûm Tannâh gölü ile korunmuş Mısır askerlerine erişmeleri tam bir ayı buldu.⁶³

Haçlılar Dimyat'ı ele geçirdikten sonra ani bir saldırıda bulunmaktansa beklemeyi seçmişlerdi. Yaklaşık beş buçuk ay Dimyat'ta beklemelerinin bazı nedenleri vardı. Kral IX. Louis'in kardeşi Alphonse of Poitiers'in topladığı askerlerle birlikte gelmesi bekleniyordu. Alphonse, papalığın cömert bağışları ve kendisine bağlı bölgelerden topladığı paralarla güçlü bir ordu kurmuştu. Bu ordu, Dimyat'ta bekleyen Haçlı ordusuna taze bir kan olacaktı. Bu sırada Nil nehri taşmak üzereydi ve ani bir yükselmeye Haçlılar'ı Nil deltasının dışına sürükleyebilirdi. Haçlılar için risk büyüktü, yaz mevsimini Dimyat'ta geçirme kararları aleyhlerine işlemeye başlamıştı. Üstelik el-Melikü's-Sâlih, son bir hamleyle ordusunu disipline etmişti. Mansûra'da topladığı birlikler ile Haçlı askerlerine ani baskınlar düzenlemesi Haçlılar'ın moralini bozmuştu. Haçlılar adeta Dimyat'a hapsedilmişti. Haçlı askerleri ihtiyaçlarını gidermek üzere Dimyat'ın dışına çıktıklarında müslüman birliklerinin ani saldırısına uğruyorlardı. Arkadaşlarının esir edilmelerine ve uzun süre beklemeye tahammül edemeyen genç şövalyeleri dizginlemek zordu. Müslüman askerler Haçlılar'ı öldürdükçe şövalyeler intikam duygusuna kapılarak mevzilerini terk ediyorlar bu da ordunun disiplinini bozuyordu.⁶⁴

Kralın kardeşi Alphonse, savaşmak için uygun olarak kabul edilen bir zamanda, Nil sularının çekildiği bir sırada, 24 Ekim'de Dimyat'a ulaştı.⁶⁵ Artık Kahire'ye saldırebilirlerdi. Yaz boyunca yapılan tartışmalarda baronların büyük bir kısmı İskenderiye'ye saldırmayı önermişti. Haçlılar'ın İskenderiye'yi kuşatması için önemli nedenleri vardı. İskenderiye'ye saldırmaları Kahire'ye saldırı bekleyen Mısır'ı şaşırtabilirdi. Haçlıları Nil boyunca İskenderiye'ye taşıyacak yeteri kadar gemisi vardı ve şayet İskenderiye'yi ele geçirebilselerdi Akdeniz'in Mısır kıyısını kontrol altına alabilirlerdi.⁶⁶ Mısır'ın en önemli limanı olan İskenderiye'yi almaları müslümanlar üzerinde ciddi bir baskı oluşturabilirdi. İskenderiye'ye saldırılmasını isteyen Haçlılar, Dimyat'la birlikte İskenderiye'yi bir pazarlık unsuru olarak kullanarak müslümanlardan

63 Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:498.

64 Joinville, *Saint Louis*, 42; Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:496; Perry, *Saint Louis*, 169-170.

65 Runciman, *A History of the Crusades*, 3:264.

66 Runciman, *A History of the Crusades*, 3:264.

Kudüs Haçlı Krallığı'ndan aldıkları yerlerin tamamını geri alabileceklerini düşünüyorlardı.⁶⁷ Haçlılar'ın İskenderiye'yi istemelerinin bir diğer nedeni de zengin olanaklarından yararlanarak orduya erzak temin etmekte.⁶⁸

IX. Louis'in kardeşi Robert of Artois ise İskenderiye'ye saldırı fikrine şiddetle karşı çıkarak, Kahire'nin Mısır'ın kalbi olduğunu, Kahire dışındaki her hedefin yanlış olacağını söyledi. Artois, "Kim bir yılanı tamamen öldürmek istiyorsa onun başını ezmelidir" diyerek Mısır'ı etkisiz hale getirmek için Kahire'nin alınmasının şart olduğunu ileri sürdü. IX. Louis, diğer baronların tavsiyelerini bir kenara iterek, kardeşi Artois'in tavsiyesi üzerine Kahire'ye saldırıyı benimsedi. Böylece Haçlı ordusu Kahire saldırısı için son hazırlıklara başladı.⁶⁹

Dimyat'ta daha fazla beklemek istemeyen Haçlılar savaş gemileri eşliğinde süvari ve piyade kuvvetleriyle harekete geçtiler. 24 Şaban 647/2 Aralık 1249'da Dimyat ile Mansûra arasında bulunan, Dimyat'a yaklaşık 20 km mesafedeki Fâreskûr'a indiler.⁷⁰

Ertesi gün Fahreddîn b. Şeyhüşşuyûh'tan gelen ve bütün insanları Franklar'a karşı cihad etmeye çağıran bir mektup Kahire'ye ulaştı. el-Melikü's-Sâlih'in imzası taklit edilerek düzenlenmiş mektup besmeleden sonra "(Sizin için) kolay da olsa zor da olsa savaşa çıkın ve mallarınızla, canlarınızla Allah yolunda cihad edin. Eğer bilerseniz, bu sizin için daha hayırlıdır."⁷¹ âyetiyle devam etmekteydi. Bahâeddîn Züheyr hattıyla yazılmış mektub, Haçlılar'ı öldürmeye yönelik etkileyici teşvik ve tavsiyeler barındırıyordu. Mektupta; ülkelerine saldıran Franklar'a karşı cihad etmenin her müslümana vâcib olduğu ifade ediliyordu. Cuma günü Kahire Camiindeki minberden okunan mektubun tesiriyle heyecana kapılan müslümanlar Kahire ve Mısır'ın diğer bölgelerinden ayrıлып Franklarla cihada gittiler.⁷²

Franklarla müslümanlar arasındaki çatışmalar 1 Ramazan 647/7 Aralık

67 Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:497.

68 Joinville, *Saint Louis*, 43.

69 Joinville, *Saint Louis*, 43-44; Hamdî Abdülmünim Muhammed Hüseyin, *Dirâsât fi târihi'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlik* (İskenderiye: Dârü'l-Marifeti'l-Câmiyye, 1996), 133-134.

70 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 107; Francesco Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, trans: E. J. Costello, (California: University of California Press, 1978), 288.

71 Tevbe, 113/41.

72 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 107; İbn Aybek, *Kenzü'd-dürrer ve câmi'ül-ğürer*, thk. Said Abdülfettah Âşûr, (Kahire: Merkezü Vudûdli'l-Mahtûtât, 1972), 7:375; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:446; Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, 288; Jackson, *The Seventh Crusade*, 141.

1249 Salı günü başladı. Bu çatışmalarda emîr-i meclis 'Alâî ve bir grup asker şehîd oldu. Franklar bazı kayıplar verdikten sonra Şâremsâh'a ilerlediler.⁷³ 7 Ramazan/14 Aralık Pazartesi günü Baramûn'da kamp kurdular. Haçlılar'ın Mansûra'daki ordugâha yakın olan Baramûn'a gelişleri müslüman askerleri arasında endişeye sebep oldu.⁷⁴

Franklar 13 Ramazan 647/20 Aralık 1249 Pazartesi günü, Dimyat yarımadasının sona erdiği noktaya kadar ilerleyerek müslüman askerlerle karşı karşıya geldi. Bu sırada Eyyûbî ordusunun ana kısmı Nil nehrinin doğu yakasında bulunan Mansûra'da idi. en-Nâsır Dâvûd'un oğulları ez-Zâhir Şâdî, el-Emced Hasan, el-Muazzam İsa ve el-Evhad Yusuf'un da içinde bulunduğu bir grup asker de Nil'in batı yakasında, Franklar'ın karşısında mevzilenmişti. Onlarla Franklar arasında Nil nehri geçmekteydi. en-Nâsır'n kardeşleri el-Melikü'l-Kâhir Abdülmelik ve el-Melikü'l-Mûğîs Abdülazîz de batı yakasında bulunan askerler arasındaydı.⁷⁵

Franklar Dimyat yarımadasının bittiği noktada Mısır askerleriyle karşı karşıya gelip burada kamp kurduktan sonra kampın etrafını hendeklerle ve surla çevirdiler. Müslümanları taş yağmuruna tutacak mancınıklar yerleştirdiler. Franklar'ın gemileri Nil nehrinde, müslüman askerlerin tam karşısında, buna karşın müslümanların gemileri Mansûra'nın karşısında demir atmıştı. İki tarafın kuvvetleri arasında karada ve denizde çatışmalar başladı. 16 Ramazan/23 Aralık Çarşamba günü müslümanların tarafına geçen 6 Frank süvarisi Frank ordusunun zayıf yönleri hakkında bilgi verdi.⁷⁶ 1 Şevval 647/ 7 Ocak 1250 Ramazan Bayramı günü IX. Louis'in yakın adamlarından olan bir kont esir alındı. Bu şekilde süren çatışmalarda istisnasız her gün muhtelif sayıda Frank askeri ya öldürülüyor ya da esir alınıyordu. Müslümanlar düşman ordusunun durumu hakkında bilgi almak için Frank askerlerinin esir alınmasına önem veriyorlardı. Bu amaçla ilginç taktikler geliştirmişlerdi. Harâfişe denilen milis kuvvetlerinden yüzmede mâhir olanlar, başlarına karpuz kabuğu geçirerek Fransız kampına doğru yüzüyor, yaklaşan cismin bir karpuz olduğunu sanıp onu almak isteyen Frank askerlerini yakalayarak ordugâha getiriyorlardı.⁷⁷

73 Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:446.

74 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 107-108; Ganîm, *ed-Devletü'l-Eyyûbiyye*, 118.

75 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 108; İbn Aybek, *Kenzü'd-Dürer*, 7:375; İbnü'l-Furât, *Târîh*, 24;

76 İbnü'l-Furât, *Târîh*, 24; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:446.

77 Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:447.

Müslüman askerler, 7 Şevval 647/13 Ocak 1250 Çarşamba günü içinde bir kontla 200 Frank askerinin bulunduğu büyük bir gemiyi ele geçirdiler. 15 Şevval/22 Ocak Perşembe günü müslüman askerleri Franklar'ın bulunduğu tarafa geçerek göğüs göğüse çarpışıp, 40 şövalyeyi ve atlarını öldürerek geri döndüler. Bir hafta sonra üçü ed-Dâviye (Templer) büyüklerinden olmak üzere 67 kişi esir alınarak Kahire'ye getirildi. 22 Şevval/29 Ocak Perşembe günü müslümanlar lehine hayırlı bir işaret olarak kabul edilen olayda Franklar'a ait büyük bir gemi alev alarak yandı.⁷⁸

3.1. Mansûra Savaşı

Müslüman askerlerin saldırıları karşısında bunalan Haçlılar'ın, topluca saldırıya geçmelerinin önünde ciddi engeller vardı. Nehrin karşı tarafını tutan müslüman askerlerin gücünden çekinen Haçlılar Nil Nehri ile Eşmûn gölü arasındaki üçgende çakılı kalmışlardı. Zaman zaman müslümanlarla girdikleri çatışmalarda önemli kayıplar veriyorlardı. Bazı birlikleri Dimyat'taki ordugâhtan oldukça uzaklaşmış, ordunun ana gövdesinden ayrılmıştı. Diğer bir kısmı, çıkan çatışmalarda öldürülmüş veya esir düşmüşlerdi. Geriye kalan kuvvetler ise süregelen çarpışmaların yıpratıcı etkisi karşısında durmak için yeterli değildi. Ordusunun giderek zayıfladığını gören IX. Louis, birliklerinin savunmada kalması için kesin emirler vermişti. Ne var ki ordusu her zaman ona itaat etmiyordu. Haçlılar açısından diğer önemli bir sorun da Nil üzerinden orduya malzeme getiren gemilerin müslüman askerlerin saldırısına uğramasıydı. Haçlılar Uşmûm Tennah üzerinden bir geçit yapmak için uzun süre uğraşılsa da müslüman askerlerin karşı taraftan Rum ateşiyle yaptıkları saldırılar, Haçlılar'ın bütün çabalarını boşa çıkarmıştı.⁷⁹

Mısır ordusuna saldırı için bir çıkış yolu arayan IX. Louis'in imdadına Salamunlu bir Kıptî yetişti. Zilkade/Şubat 1250'nin başında Salamun'dan gelen bir Kıptî IX. Louis'in kampına giderek 500 altın karşılığında Uşmûm Tennah'ın geçilebilir sığ yerlerini göstermeyi teklif etti.⁸⁰ Haftalarca bekleyen Franklar'ın eline iyi bir fırsat geçmişti. Ani bir saldırıyla Mısır ordusunu dağıtabilir ve böylece kesin bir galibiyet elde edebilirlerdi. Teklifi kabul eden Franklar 5 Zilkade 647/8 Şubat 1250 Salı sabahı erkenden Salamunlu

78 Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:447; Joinville, Jean, and el-Maqrîzî, *Chronicles of the Crusades: Being Contemporary Narratives of the Crusade of Richard Coeur de Lion* (London: HG Bohn, 1848), 547-548.

79 Runciman, *A History of the Crusades*, 3:265-266; Stevenson, *The Crusaders*, 327; Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:498-499.

80 Runciman, *A History of the Crusades*, 3:266.

Kıptî'nin gösterdiği noktalardan müslüman ordugâhına bir saldırı başlattı. Kralın kardeşi Robert of Artois komutasındaki kuvvetlerin, Templierlerin ve William of Salisbury öncülüğündeki bir İngiliz birliğin de dâhil olduğu, en iyi şövalyelerden oluşan 1500 kişilik öncü birlik, nehrin sığ yerlerinden geçerek ordunun geri kalan kısmını beklemeye başladı. Kral Louis ise Haçlı ordugâhının güvenliğini sağladıktan sonra kalan şövalyelerle arkalarından gelecekti.⁸¹

Robert of Artois, Kral Louis'in gelmesini beklemeden Mansûra'nın iki mil uzağında bulunan müslüman ordugâhına ani bir saldırı başlattı.⁸² Müslüman askerleri ise son zamanlarda yıpratıcı saldırılarla bunalttıkları Haçlılar'ın bu çapta büyük bir saldırıda bulunabileceklerini beklemediğinden hazırlıksız yakalanmışlardı. Haçlılar'ın ordugâha girmeleriyle durumun vehâmetinin farkına vardılar. Askerlerin bir kısmı silahlarını kuşanamadan şehid düştü. Diğer bir kısmı ise panik halinde Mansûra'daki surların içine sığındı. Savaşa hazırlıksız yakalananlardan biri de ordu komutanı Fahreddîn b. Şeyhüşşüyûh idi. Fahreddîn banyoda yıkanırken, Haçlılar'ın saldırdığını duymuştu. Silahını ve zırhını kuşanamadan atına binen Fahreddîn, kendisine saldıran bir Frank birliği tarafından şehit edildi.⁸³

Artois, müslüman askerlerin Mansûra surlarının içine doğru çekildiğini görünce Louis'in komutasındaki diğer askerleri beklemeden onları takip etmeye başladı. Mansûra'nın içine doğru çekilen askerler ise aralarında Rükneddîn Baybars el-Bündükdârî'nin de bulunduğu Bahrî Memlüklerinin komutanları eşliğinde Mansûra'nın belirli noktalarında mevzilenerek pusuya yattılar. Artois komutasındaki Haçlı askerleri Mansûra'nın içinde dağılınca onlara saldırmaya başladılar. Kurulan tuzağın farkına varamayan Haçlı askerleri şehrin dar sokakları arasında dağılarak irtibatlarını kaybettiler.⁸⁴ Şehirdeki surlardan ve çatılardan saldıran müslüman askerleri tarafından tek tek öldürüldüler. Komutanları Robert of Artois'in de aralarında bulunduğu 1500 seçkin şövalyenin hemen tamamı bu şekilde öldürüldü.⁸⁵ Savaşın

81 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 111; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:447; Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:499.

82 İbn Vâsıl, Mansûra'daki ordugâha saldıran kişinin Kral Louis olduğunu zikretse de Makrîzî ve Joinville Haçlı ordusunun başında Louis'in kardeşi Robert of Artois olduğunu zikreder. Bkz. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:447; Joinville, *Saint Louis*, 54-55.

83 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 111; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:447; Nüveyrî, *Nihâye*, 29:219.

84 Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:500.

85 Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 283; İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 111-112; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3:218; İbnü'l-Furât, *Târîh*, 2v; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:448; Thomas F. Madden, *The Concise*

başında müslümanlara karşı ani bir baskınla büyük bir başarı kazanan Haçlı ordusu savaşın sonunda imha edilmişti. Mansûra Haçlı askerlerine mezar olmuştu.⁸⁶

Haçlılar'ın öncü birliği Mansûra'da yok olurken Kral Louis yaşanan hezimetten habersiz, emrindeki şövalyelerle karşıya geçmeye çalışıyordu. Robert of Artois komutasındaki şövalyeleri yok eden müslüman askerleri Mansûra'dan Kral Louis'e doğru ilerlerken kral, birliklerine savaş pozisyonunu aldirmekle meşguldu. Haçlılar'ın Uşmûm Tennah üzerindeki kanaldan karşıya geçmeye çalıştığını gören müslüman okçular, saflarını dağıtmak için onları ok yağmuruna tuttular.⁸⁷ Haçlılar'ın karşıya geçişini oldukça zorlaştıran bu ok atışları, etkili bir manevraydı. Haçlılar ok atışında müslüman askerleri kadar mâhir değildi. Geri çekilmeleri de artık mümkün değildi. Geri çekilmeleri durumunda arkadan saldıracak müslüman askerleri tarafından tamamen kılıçtan geçirilebilirlerdi. Bu durumda ilerlemekten başka çareleri yoktu. İlerledikçe de yeni tehlikelere maruz kalıyorlardı. Arkadan gelen yeni birliklerin de takviyesiyle Mısır ordusu onları yakın bir mesafeden sıkıştırıp hareket etme alanlarını daraltmıştı. müslümanların bu esnada kullandığı harp taktikleri Haçlılar'ı yıpratmıştı. Uzak mesafeden yaptıkları ok atışıyla Haçlı birliklerinin düzenini bozmuş, yakın mesafeden ise onları sıkıştırıp manevra alanlarını daraltmışlardı.⁸⁸

Kardeşi Robert of Artois ve öncü birliğinin Mansûra'da sıkıştırıldığı öğrenen Louis, Uşmûm Tennah'ın güneyine güçlkle geçirdiği ordusunu, Cedîle mevkiinde yeniden düzenledi. Öncü bir birliği kardeşini ve askerlerini kurtarmak ümidiyle Mansûra'ya gönderdi. Lois, geri çekilmediği takdirde büyük bir yenilgiye uğrayacağını düşünüp kanalın Dimyat tarafına geçmeleri için mühendislerini göndererek bir köprü yapmalarını emretti. Bu sırada müslüman askerler düşman üzerine saldırıp köprünün yapılmasını engellemeye çalıştılar. Bunun üzerine Haçlılar bütün kuvvetleriyle karşı saldırıya geçip müslüman askerlerin ilerleyişini durdurdular. Sonunda gün batımına doğru kanalı bitirip Dimyat tarafına geçmeye başladılar. Kral Louis, karşıya geçmeye çalışırken kanalda düşme tehlikesi yaşadı. Akşam olunca müslüman askerler Mansûra'daki ordugâha çekilirken, Haçlılar kamplarının

History of the Crusades (Plymouth: Rowman&Littlefield, 2013), 161.

86 Said Abdülfettâh Âşûr, *el-Eyyûbiyyûn ve'l-Memâlik fi Mısır ve's-Şâm* (Kahire: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1996), 133; Takkûş, *Târîhü'l-Eyyûbiyyûn*, 386.

87 Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:500.

88 Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:500.

etrafını sur ve hendeklerle çevirdi. Gece geç saatlerde gelen, kardeşi Robert ve beraberindeki şövalyelerin tamamının öldürüldüğüne dair haber ise Haçlı kampında derin bir şok etkisi yarattı.⁸⁹

Kahire'de ise endişeli bir bekleyiş hâkimdi. Zira Haçlılar'ın Mansûra'ya saldırdığı gün olan 5 Zilkade/8 Şubat Salı günü öğleden sonra Hüsâmeddîn el-Hezbânî'ye Mansûra'dan güvercinle bir mektup gelmişti. Mektupta Haçlılar'ın Mansûra'ya hücum ettikleri, müslümanlarla Franklar arasında şiddetli çarpışmalar yaşandığı ve Franklar'ın güçlü olduğuna dâir ifadeler yer almaktaydı. Bu haber Kahire'de korkuya yol açmış, Mısır halkı İslâm'ın helâk olacağını düşünmeye başlamıştı.⁹⁰

Salı günü akşama doğru Haçlılar'ın saldırılarına maruz kalan bazı gruplar Kahire'ye gelmişti. Çarşamba gecesi boyunca şehirdeki en-Nasr kapısı açık tutulmuştu. Mansûra'da düşmana karşı tutunamayan askerler, siviller, kâtipler ve diğer memurlar gece boyunca en-Nasr kapısından Kahire'ye girmişlerdi. Bunlar, Haçlılar Mansûra'ya saldırır saldırılmaz oradan kaçanlardı ve Mansûra'da ne olup bittiğini bilmiyorlardı.⁹¹ Kahire'ye sığınanlardan biri de o sırada Dîvânü's-Sohbe⁹² kurumunun başkanlığını yürüten Kadı Tâceddîn İbn Bintü'l-A'azz idi. O da Franklar'ın hücumundan hemen sonra Mansûra'yı terk ettiği için olaylar hakkında bilgi sahibi değildi. Gece boyunca devam eden korku ve endişe, Çarşamba sabahı Kahire'ye zafer müjdesinin gelmesiyle birlikte yerini sevince bıraktı. Kahire ve Mısır süslenerek kutlamalar yapıldı.⁹³

Haçlı tarihini yazan batılı tarihçiler müslümanların kazandığı bu zaferi hazmetmekte zorlanmışlardır. Runciman, Haçlılar'ın sonuçta bir zafer ka-

89 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 112; Runciman, *A History of the Crusades*, 3:267-268; Şeşen, *Salâhaddîn'den Baybars'a*, 223.

90 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 112-113; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:448.

91 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 113.

92 Eyyübîler dönemindeki işleyişi ile ilgili malumata rastlamadığımız Dîvânü istifâi's-sohbe, Memlûkler döneminde vezirlik divanına bağlı çalışan divanlardan biridir. Bu dönemde maliyenin genel ve özel hesaplarını tutmak üzere Nâzirü'd-devle'nin yanında çalışan müstevfi'lerin başında bulunan kişiye ise Müstevfi's-sohbe denilmektedir. Müstevfi's-sohbe hiyerarşide Nâzirü'd-devle'den sonra gelmektedir. Memlûkler döneminde Dîvânü istifâi's-sohbenin işleyişi ve Müstevfi's-sohbe'nin görevleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik 1250-1517* (İstanbul: İSAM Yay. 2009), 210, 218, 225.

93 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 112-113; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:448; Jackson, *The Seventh Crusade*, 144-145; Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, 288

zandığını fakat bu zaferin onlara pahalıya mal olduğunu söylemektedir.⁹⁴ Strayer, Haçlı kahramanlığının kazandığı savaşı, şövalye çılgınlığının kaybettiğini belirtir.⁹⁵ Stevenson ise nisbeten daha tarafsız bir değerlendirmeye savaşın sonunda Haçlılar'ın etkin gücü olan şövalyelerin sayısında büyük ölçüde azalma olduğunu, müslümanların ise en azından kısmen kazandığı zaferi sevinç içerisinde kutladıklarını belirtmektedir.⁹⁶ Batılı tarihçiler savaş-taki hezimetin sorumlusu olarak Robert of Artois'i görmekle aslında başarısız olduklarını zımnen kabul etmiş oluyorlar. Onlara göre Artois, geriden gelen Kral Louis öncülüğündeki birlikleri bekleyip Mansûra'ya girmeseydi Haçlılar eksiksiz bir zafer kazanabilirdi.⁹⁷

İslam tarihçileri ise Mansûra savaşını başarının mukaddimesi ve zaferin anahtarı olarak görmüşlerdir.⁹⁸ Bu savaştan sonra moral üstünlüğünü ele geçiren ve Haçlılar'ı yenebileceklerine dair güven tazeleyen müslüman askerler, Haçlılar üzerindeki baskıyı giderek arttırmışlardır. Yeni sultan Tûrânşâh'ın gelmesiyle morali daha da yükselen Mısır ordusu, gücünü arttırarak saldırı pozisyonuna geçmiş, Haçlılar ise savunma konumuna geçmişlerdir.

3.2.el-Melikü'l-Muazzam Tûrânşâh ve Deniz Savaşları

el-Melikü'l-Muazzam Tûrânşâh'ın 21 Zilkâde 647/25 Şubat 1250'de Mansûra'ya gelerek⁹⁹ ordunun başına geçmesi el-Melikü's-Sâlih'in vefatından sonra yaklaşık üç ay süren belirsizliği ortadan kaldırdı. el-Melikü's-Sâlih'in vefatından sonraki üç aylık ara dönem Şeceretüddür ve Fahreddîn b. Şeyhüşşüyûh'un başarılı yönetimiyle sorunsuz olarak atlatılmış, Haçlılar'a karşı önemli başarılar elde edilmişti. Bu ara dönemde Haçlılar'ın, Mısır ordusunun emirleri arasında gerçekleşmesini umdukları bir iç savaş gerçekleşmemiştir.¹⁰⁰ Tûrânşâh'ın Mansûra'ya gelişiyle Haçlılar'ın iç savaş beklentileri tamamen boşa çıkmış, müslüman askerlerin maneviyatı güçlenmiş, müslümanlar onun gelişini uğurlu saymışlardır.¹⁰¹

Diğer taraftan Kral Louis, Mansûra savaşında ordusunun en iyi askerle-

94 Runciman, *A History of the Crusades*, 3:268.

95 Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:501.

96 Stevenson, *The Crusaders*, 327.

97 Runciman, *A History of the Crusades*, 3:268; Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:501.

98 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 112; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:448;

99 Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3:218.

100 Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:501-502.

101 İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fi mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Huseyin Şemseddîn, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 6:322.

rini ve kardeşi Robert of Artois'ı kaybetmişti. Mansûra savaşı Haçlılar için bir dönüm noktası olmuştu. Bu savaştan sonra Haçlı ordusu bir daha eski gücüne kavuşamamış, Mısır'ı ele geçireceklerine dair inançlarını giderek yitirmeye başlamıştı. Savaşlarda verilen kayıpların yanı sıra Haçlı kampında dizanteri, iskorbüt vb. hastalıklar giderek artmaya başlamıştı. Haçlıların erzakı gittikçe azalıyor yeni ekipman temininde ciddi sıkıntılar yaşıyorlardı. Bu durum Haçlı askerlerinin Mısır ordusunun yoğunlaşan saldırılarına karşı dayanma gücünü olumsuz etkilemişti.¹⁰²

Tûrânşâh Mansûra'ya geldikten sonra Haçlılar'la mücadele için yeni hazırlıklara girişti. Haçlı ordusu ihtiyaç duyduğu erzakı Dimyat'tan tedârik ederek Nil nehri üzerinden gönderilen gemilerle ordugâhına taşıyordu.¹⁰³ Müslümanlar Haçlı ordusuna erzak ve mühimmat sevkiyatını engellemek amacıyla hafif gemilerden oluşan bir filo yaptırmıştı. Tûrânşâh bu gemileri develer aracılığıyla Dimyat'tan Haçlılar'a erzak getiren gemilerin rotasında bulunan el-Mahalle kanalına nakledip oraya yerleştirdi. Gemileri Haçlılar'a pusu kuracak askerlerle doldurdu. Dimyat'tan erzak getiren Haçlı filosu el-Mahalle kanalının ağzında görünür görünmez, pusuda bekleyen Mısır filosu saldırıya geçti. İki taraf arasında çıkan çarpışmada Mansûra'dan gelen gemilerin de yardımıyla Mısır filosu Haçlı filosunun etrafını kuşatarak 52 Haçlı gemisini ele geçirdi. Yaklaşık 1000 adamları ya öldürüldü veya esir alındı. Gemilerindeki mallara el konuldu. Esirler develerle ordugâha taşındı. Bu savaşın doğrudan bir sonucu olarak Dimyat'tan yapılan erzak-ekipman sevkiyatı engellenmiş, Haçlı ordusunda kıtlık baş göstermiştir.¹⁰⁴ Bu çarpışmanın hemen akabinde Haçlılar arasında kutlanan Paskalya bayramında Franklar bir öküzü 80, bir koyunu 30, bir fıçı şarabı 10 Fransız livresinden; bir yumurtayı ise 12 denierden alabiliyorlardı ki bu fiyatlar o günün şartlarında oldukça pahalı idi.¹⁰⁵

İki filo arasında çarpışmanın yaşandığı esnada Mansûra'da, Nil nehrinin batı yakasında bulunan ve çarpışmayı bizzat gözlemleyen İbn Vâsıl "O gün, Allah'ın İslâm'ı güçlendirdiği, müşrikleri zayıflattığı görülmeye değer bir gündü. O günden sonra Franklar arasında kıtlık baş gösterdi ve kuvvetleri

102 İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm*, 6:322-323; Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:501.

103 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 120.

104 Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:450; Bedreddîn el-Aynî, *'İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zaman: 'asru salâtimi'l-Memâlik*, thk. Muhammed Muhammed Emîn, (Kahire: Dârü'l-Kutub ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, 2010), 1:17.

105 Joinville, *Saint Louis*, 78; Jackson, *The Seventh Crusade*, 147.

tükenmeye başladı. Buldukları yerde mahsur kaldılar; ne kalıcı bir şekilde yerleşebildiler ne de ayrılabilirler.¹⁰⁶” diyerek Haçlılar’ın içine düştüğü durumu ifade etmektedir.

Bu olaydan sonra Mısır filosu ile Haçlı filosu arasındaki çarpışmalar devam etti. 1 Zilhicce/7 Mart’ta Haçlılar el-Mahalle kanalında bulunan 7 Mısır gemisini ele geçirdi. Gemide bulunan mürettebat kaçarak kurtuldu.¹⁰⁷ 9 Zilhicce/16 Mart Pazertesi günü, Mısır harp gemileri Haçlı ordugâhına erzak taşıyan bir filoyu Nil üzerindeki Mescidü’n-Nasr yakınında kuşattı. 9’u büyük olmak üzere 32 Haçlı gemisi ele geçirildi. Bu son olayla birlikte Haçlılar daha büyük bir sefaletle sürüklendiler, sıkıntıları artarak devam etti. Ümitsizliğe düştüler.¹⁰⁸

el-Melikü'l-Muazzam Tûrânşâh, Haçlılar’a nihaî darbeyi vurmak amacıyla hazîneleri açarak askerlere para ve silah dağıttı. Hemen her yerden aralarında bedevîlerin ve gönüllülerin de bulunduğu çok sayıda asker topladı. Bu hazırlıkları gördükten sonra korkuya kapılan Haçlılar, müslümanlara karşı daha fazla dayanamayacaklarını anlayıp ateşkes talebinde bulundular.¹⁰⁹ Müslümanlar Haçlılar’ın içine düştüğü zor durumun farkındaydılar. Buna rağmen müzakere taleplerini geri çevirmeyerek Haçlılar’la görüşmeyi kabul ettiler. Haçlılar’ın gönderdiği elçilere mukabil, Eyyûbî Devletini, emîr-i candar Zeyneddîn ve Kâdılkudât Bedreddîn el-Sincârî temsil etti. Haçlılar Dimyat’ı restore ederek müslümanlara geri verme karşılığında, Kudüs’ün ve Sâhil bölgesinden bazı yerlerin kendilerine verilmesini teklif etti. Haçlılar’ın denizde ve karada yenilgiye uğradığı, kıtlık ve sefaletle düçar olduğu bir ortamda teklif ettikleri bu önerinin müslümanlar açısından hiçbir cazibesi yoktu. Müslümanlar bu teklifi kesin bir dille reddettiler. Bunun üzerine müzakereler kesildi.¹¹⁰

Müzakereler yapıldığı sırada Haçlı ordusunda bulunan Fransız tarihçi Jean de Joinville, tarafların Dimyat’ın restore edilerek Tûrânşâh’a verilmesi, karşılığında ise Kudüs Krallığı’nın Louis’e teslim edilmesi hususunda mutabakat sağladıklarını belirtir.¹¹¹ Joinville’ye göre müslüman elçiler Dimyat’ın restore edilerek teslim edilmesi sözüne güvence isteyince Haçlı elçiler Kral

106 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 121.

107 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 121; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:450; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3:218.

108 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 122.

109 Sibt, *Mir'ât*, 22:412.

110 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 122; Sibt, *Mir'ât*, 22:412; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:451; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3:218; Joinville, *Saint Louis*, 80-81; Strayer, “The Crusades of Louis IX”, 2:502; Jackson, *The Seventh Crusade*, 147.

111 Joinville, *Saint Louis*, 80.

Louis'in kardeşlerinden Count of Anjou veya Count of Poitiers'i rehin vermeyi teklif etmişlerdir. Bu teklifi kabul etmeyen müslümanlar, Dimyat'ın restorasyonu tamamlanıncaya kadar Louis'i rehin olarak vermedikleri sürece antlaşma yapmayacaklarını bildirmiş, Haçlılar Louis'i teslim etmeyi kabul etmeyince de antlaşma sağlanamamıştır.¹¹² Joinville'nin verdiği bu bilginin doğruluğu kuşkuludur. Mısır ordusunun kara ve deniz savaşlarında üstünlüğü ele geçirdiği bir sırada, Kudüs'ü vermeyi kabul etmesi müslümanlar açısından apaçık diplomatik bir hezimet olurdu. Nitekim Tûrânşâh, daha sonra Dımaşk nâibi Cemâleddîn b. Yağmur'a gönderdiği tebşirnâmede nihai bir saldırı ve zafer için çok sayıda asker topladığını, bunu gören Haçlılar'ın korkuya kapılarak el-Kâmil'le yapılan antlaşmaya benzer bir sulh talebinde bulunduğunu,¹¹³ fakat tekliflerinin kesin olarak reddedildiğini söylemektedir.¹¹⁴

3.3. Fâris-kûr Savaşı ve Haçlı Ordusunun Bozguna Uğratılması

Mısır ordusu her türlü erzak ve teçizat sevkiyatını engellediğinden Haçlılar'ın daha fazla dayanma güçleri kalmamıştı. Haçlı kampında şiddetli açlık ve hastalıklarla birlikte ölümlerin sayısı da giderek artıyordu. Son bir hamle olarak başvurdukları ateşkes girişimi de sonuçsuz kalınca IX. Louis başkanlığında toplanan savaş konseyi Dimyat'a geri çekilme kararı aldı. Buna göre zayıf ve hasta olan askerler gemilerle taşınacak, ordunun geriye kalan kısmı ise karadan çekilecekti.¹¹⁵

1 Muharrem 648/5 Nisan 1250 Çarşamba gecesi Haçlılar Kahire'yi ele geçirmek ümidiyle Mansûra'nın karşısında kurdukları kamplarını terk ederek Dimyat'a doğru yola koyuldular.¹¹⁶ Açlıktan ve hastalıktan bitkin düşmüş Haçlılar kabileler halinde gemilere binerken o ana kadar sakladıkları gerçek

112 Joinville, *Saint Louis*, 80-81.

113 Beşinci Haçlı Seferi sırasında, 616/1219'da Dimyat'ı ele geçiren Haçlılar, el-Melikü'l-Kâmil ve kardeşi el-Melikü'l-Eşref'in birlikleri karşısında hezimete uğrayıp, erzakları tükenince sulh talebinde bulunmuşlardı. Önceleri Dimyat'ın teslimi karşılığında Kudüs'ün de aralarında bulunduğu, Sultan Salâhaddin'in fethettiği Sâhil bölgesinin birçok yerini ve 300.000 dinarı isteyen Haçlılar, müslümanların bu şartları kabul etmeyip saldırılarını arttırmaları üzerine aman dileyip 618/1221'de Dimyat'ı koşulsuz bir şekilde teslim etmek zorunda kalmışlardı. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10:377-380; İbn Vâsıl, *Müferric*, 4: 96-100.

114 Sibî, *Mir'ât*, 22:412.

115 Joinville, *Saint Louis*, 81; Runciman, *A History of the Crusades*, 3:269; Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:502.

116 Sibî, *Mir'ât*, 22:412; Stevenson, *The Crusaders*, 328; Runciman, *A History of the Crusades*, 3:269; Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:502.

hallerini de ifşâ etmiş oluyorlardı. Haçlılar'ın Dimyat'a geri çekildiğini gören Tûrânşâh, ordusuna saldırı emri verdi. Mısır askerleri Nil Nehri'nin doğu kıyısından saldırıya geçerken, milis kuvvetler batı kıyısından Haçlılar'a saldırdı. Haçlılar Uşmûm Tennah kanalını geçtiler, fakat bu kez arkalarında bıraktıkları gemi-köprüyü tahrip etmeyi unuttular. Ertesi sabah Haçlılar neye uğradıklarını anlayamadan etrafları ani bir baskın düzenleyen müslüman askerler¹¹⁷ tarafından kuşatıldı.¹¹⁸ Bu ani baskın Haçlı ordusunda paniğe yol açmış, yaralıları ve hastaları taşıyan gemilerden az bir kısmı kaçarken geride kalanların tamamı ya tahrip edilmiş ya da ele geçirilmişti. IX. Louis komutasındaki Haçlı ordusunun ana gövdesi ise savaşarak Dimyat yakınındaki Fâriskûr'a çekildi. 6 Nisan 1250'de Fâriskûr'da Yedinci Haçlı Seferi'nin seyrini belirleyen büyük bir savaş yaşandı. Haçlılar Yedinci Haçlı Seferi'nin başından itibaren en ağır kayıplarını Fâriskûr Savaşı'nda vermişlerdi. Tûrânşâh'ın Dımaşk nâibine gönderdiği tebşirnâmeğe göre Fâriskûr'da müslümanlar, esirler ve suda boğulanlar hariç 30.000 Frank öldürmüşlerdi. Müslümanlardan şehid olanların sayısı ise 100'ü bulmuyordu.¹¹⁹

Fâriskûr Savaşı'nda kraliyet muhafızlarının komutanı Geoffrey of Sargines tarafından korunan ve ordusunu bırakıp kaçmayı reddeden IX. Louis, Şarımşâh'ın (Şarmüşşeyh) kuzeyinde yer alan Münyetü Abdullah tepesindeki bir kulübeye sığındı. Daha fazla direnemeyeceğini anlayınca önemli komutanlarıyla birlikte teslim oldu ve müslümanlardan amân diledi. et-Tavâşî Cemâleddîn Muhsin, Louis ve beraberindekilere amân vererek Mansûra'ya getirdi. Ayaklarına zincir vurulan Louis, inşâ kâtibi Fahreddîn b. Lokman'ın evine nakledildi. et-Tavaşî, Tûrânşâh'ın hizmetçilerinden biri olan ve Hasankeyf'ten getirdiği Sabîh el-Muazzamî'yi Louis'in muhafazasıyla görevlendirdi.¹²⁰ Daha sonra Tûrânşâh, giymeleri için Louis ve yanındaki asillere 50'den fazla hil'at gönderdi. Louis dışındaki Frank ileri gelenlerinin tamamı bu hil'atları giydiler. Louis ise "Benim ülkem Mısır sahibinin ülkesi kadardır, onun gönderdiği elbiseyi nasıl giyerim?" diyerek sultanın gönderdiği elbiseyi giymeyi reddetti. Ertesi gün sultan büyük bir ziyafet verdi. Louis bu yemeğe katılmayı da reddedip "Onun yemeğini yemeyeceğim. Sultan,

117 Daha sonra esir düşen Joinville, müslüman askerlerin sinekler gibi etraflarını sardığını belirtir. Bkz. Joinville, *Saint Louis*, 82.

118 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 122; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3:219; Zehebî, *Târîh*, 46:49; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:455; el-Aynî, *'İkdû'l-cümân*, 1:17-18; Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 216.

119 Sibî, *Mir'ât*, 22:412; Zehebî, *Târîh*, 46:51; Stevenson, *The Crusaders in the East*, 328.

120 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 124.

beni davet ederek askerlerine maskara yapmayı amaçlamaktadır.” demiştir. Louis ve yanındakiler Tûrânşâh’ın vefatına kadar hapiste kalmış, Dimyat’ın müslümanlara teslim edilmesinden sonra serbest bırakılmışlardır.¹²¹

Zehebî’nin Fâriskûr Savaşı’nın tanıklarından olan Sadeddîn b. Hammûye’nin tarihinden naklen anlattığına göre IX. Louis canını kurtarmak isteseydi bir at veya gemiyle kaçıp kurtulabilirdi. Fakat o, ordusunun gerisinde durup onları korumaya çalıştı. Esir alınanlar arasında çok sayıda prens ve kont bulunmaktaydı. Esirlerin sayısı 20.000 kişiden fazlaydı. Suda boğularak ölenlerin sayısı ise 7.000’di. Sayılarının çokluğundan yerin üstünü boydan boya kaplamış cesetler görülüyordu. Sıradan bir uşak, esir alınan büyük bir şövalyeyi arkasından zillet içinde yediyordu. O gün öyle bir gündü ki müslümanlar benzerini ne görmüş ne de duymuşlardı.¹²²

Dimyat’taki birlikleri dışında, Haçlılar’ın muharip kuvvetlerinin tamamı ortadan kalkmıştı. Dimyat’ta kalan Haçlılar ise büyük bir korkuya kapılmışlardı. Haçlı ordusunun müslümanlar karşısında uğradığı hezimet Dimyat’ta duyulunca denizcilerden bazıları şehri terk edip kaçmayı önermiş, kakat Louis’in Mansûra’ya giderken Dimyat’ta vekili olarak bıraktığı Kraliçe Margaret, bu teklifin önünde durmayı başarmıştı. Kraliçe Dimyat’ı terk ettikleri takdirde Kral’ı kurtarmak için ellerinde kalan son kozu da yitireceklerinin farkındaydı. Bu yüzden Pisa ve Ceneviz’in ileri gelen liderleriyle görüşerek, Dimyat’ta kalmaları durumunda ücretlerine zam yapacağını ve levazımat teminindeki hizmetlerine mukabil aldıkları ücreti fazlasıyla arttıracığını söyledi. Bunun üzerine Haçlılar Dimyat’ı boşaltmaktan vaz geçti.¹²³

Haçlılar karşısında önemli bir zafer elde eden Tûrânşâh, Haçlılar’ın mümkün olan en kısa sürede Mısır’ı terk etmelerini ve ülke dışına çıkmalarını istiyordu. Fransa’da Kral Louis’i ve Haçlı askerlerini kurtarmak veya intikam almak için yeni seferler organize edilebilirdi. Bunun bilincinde olan Tûrânşâh, Kral Louis’le Dimyat’ı teslim etmelerine ve esirlerin serbest bırakılmasına dair görüşmelere zaman kaybetmeden başladı. Bu esnada Mısır ordusunda Tûrânşâh’a yönelik hoşnutsuzluk ve düşmanlık duyguları giderek artıyordu. Tûrânşâh’ın 29 Muharrem 648/3 Mayıs 1250’de babasının Memlûkleri tarafından öldürülmesi üzerine yerine geçen Şeceretüddür

121 Zehebî, *Târîh*, 46:51-52; Jackson, *The Seventh Crusade*, 160.

122 Zehebî, *Târîh*, 46:50-51.

123 Runciman, *A History of the Crusades*, 3:272; Strayer, “The Crusades of Louis IX”, 2:502-503.

döneminde müzakerelere devam edildi. Tecrübesine ve sadakatine binaen Hüsâmeddîn el-Hezbânî Louis'le müzakereleri yürütmekle görevlendirildi.¹²⁴ Sonunda Louis'in 800.000 Bizans altını fidye vermeyi kabul etmesi sonucunda antlaşma sağlandı. Anlaşmaya göre Dimyat müslümanlara teslim edilecek ve fidye bedelinin yarısı (400.000 Bizans altını) Louis Mısır'ı terk etmeden önce ödenecekti. Yine hayatta kalan Haçlı esirleri serbest bırakılacak ve Haçlılar'ın Dimyat'taki malzemelerini yanlarında götürmelerine izin verilecekti.¹²⁵

Louis fidyenin ilk taksidi olan 400.000 dinarı ödedikten sonra serbest bırakıldı. Teslim edilen müslüman esirlere mukabil el-Melikü'l-'Adil döneminden itibâren Kahire'de esir tutulan Franklar'ın tamamı serbest bırakıldı. 3 Safer 648/7 Mayıs 1250'de Franklar Dimyat'ı teslim ederek Mısır'dan ayrıldılar.¹²⁶ Zehebî'nin bildirdiğine göre müslümanlar Dimyat'ı teslim aldıktan sonra Hüsâmeddîn "Şimdi Dimyat'ı aldık. Hristiyanların liderlerinden olan Louis sırlarımızı öğrenmiş bulunmakta. Onu serbest bırakmamak bizim için daha iyi olur" demişe de Hüsâmeddîn'le birlikte Dimyat'ı teslim almaya gelen İzzeddîn Aybek bu teklifi kabul etmemiş ve Louis serbest bırakılmıştır.¹²⁷

Louis fidyeyi ödedikten sonra Akka'ya gitti. Akka'da bulunduğu 4 yıllık süre zarfında doğudaki Franklar arasında barışı tesis etmek için mücadele etti. Kilikya Ermeni monarşisi ile Antakya arasında barışı sağladı.¹²⁸ Akka'da kaldığı 1250-1254 yılları arasında, I. Haçlı seferinden itibâren bölgede bulunan Haçlı devletlerinin liderliğini üstlendi. Akka, Hayfa, Kaysâriyye ve Sidon gibi liman şehirlerini yeni hisarlarla tahkim ettirdi.¹²⁹ Olası bir müslüman veya Moğol saldırısına karşı Haçlı devletlerini birleştirmeye çalıştı. Moğollar ve Haşhaşiler'le müslümanlara karşı yeni bir saldırı düzenlemenin yollarını aradı. İnançları hakkında bilgi toplamak ve onlarla ittifak kurmak için Moğollara ve Haşhaşiler'e elçiler gönderdi. Dönemin Haşhaşî lideri ile hediye ve misyon alışverişinde bulundu. Fakat bu çabalarından bir sonuç elde edemedi, annesinin ölümünü müteakip Fransa'da ortaya çıkan yönetim boşluğu üzerine Fransa'ya dönmek zorunda kaldı. 21 Şubat 1254'te

124 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 128, 133.

125 Strayer, "The Crusades of Louis IX", 2:503.

126 İbn Vâsıl, *Müferric* (Tedmürî), 134; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:460.

127 Zehebî, *Târîh*, 46:52-53.

128 Cahen, *Haçlılar Zamanında Doğu ve Batı*, 266.

129 Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, 898.

en-Nâsır Yusuf ile 2 yıl 6 ay 40 gün sürecek bir antlaşma imzaladıktan sonra 24 Nisan 1254'te Akka'dan Fransa'ya hareket etti.¹³⁰

IX. Louis'in Yedinci Haçlı Seferi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Kutsal Toprakları kurtarmaya gelen Haçlılar bir kez daha bozguna uğramış, amaçlarına ulaşamamıştır. İdealist kral Louis, kendisi ve şövalyeleri için ağır bir fidye ödedikten sonra özgürlüğünü kazanabilmiş, Kudüs'ü uzaktan dahi göremeden mağlup ve ümitsiz bir halde Fransa'ya dönmüştür. Diğer yandan Avrupa'da Haçlı seferlerinin başarısına dâir inanç yerini ümitsizliğe terk etmiş, doğudaki Haçlı krallıkları ise güç kaybı yaşamaya devam etmişlerdir.¹³¹

Kral Louis, Yedinci Haçlı Seferi'nde uğradığı yenilginin intikamını almak için 1267 yılında yeni bir Haçlı seferi için hazırlıklara başladı. Üç yıl süren hazırlıklardan sonra 1270 yılında Tunus'u istila etmek amacıyla Afrika'da Kartaca önünde karaya çıkan Louis, Kuzey Afrika'da bulunan Tunus'u kuşatmaya başladı.¹³² Louis'in amacı Tunus'u ele geçirip burayı Kutsal Topraklar'ı ele geçirmek için düzenlenecek Haçlı seferlerinde bir üs olarak kullanmaktı. Ne var ki Haçlı ordugâhında baş gösteren salgın hastalıklar yüzünden Kral Louis ve oğlunun da içinde bulunduğu binlerce Haçlı askerî bir ay içinde öldü. Kimi tarihçiler tarafından Sekizinci Haçlı Seferi olarak adlandırılan bu saldırının Tunus önlerinde yok olup gitmesi, Avrupa'dan sürekli yardım bekleyen Doğu'daki Haçlılar'ın bütün ümitlerini yıktı. Louis ise Haçlı seferlerindeki fedakarlığına ve ölümünden sonra görüldüğü iddia edilen mucizelerine binâen Roma Katolik Kilisesi tarafından 1297'de kutsanarak aziz (Saint) ilan edildi.¹³³ IX. Louis Haçlı seferlerini komuta etmiş liderler arasında şahsiyet ve inanç yapısı en saf ve en nitelikli lider olarak kabul edilmektedir.¹³⁴

Sonuç

Altıncı Haçlı Seferi'nde istedikleri başarıyı elde edemeyen Avrupalılar, Franklar'ın 642/1244'te Kudüs'te ve Hiribyâ'da uğradığı ağır yenilgilerin

130 Stevenson, *The Crusaders*, 331; Runciman, *A History of the Crusades*, 3:281; Sydney Jones, *The Crusades: Biographies* (USA: Thomsan Gale, 2005), 143-145; Slack, *Historical Dictionary of the Crusades*, 35; Bernard Lewis, *Haşhaşiler: İslâm'da Radikal Bir Tarikat*, çev. Kemal Sansözzen, (İstanbul Kapı Yayınları, 2014), 24.

131 O'Neal, *The Crusades Almanac*, 113-114; Nomiku, *Haçlı Seferleri*, 65.

132 Demirkent, "Haçlılar", 542.

133 Demirkent, "Haçlılar", 542; O'Neal, *The Crusades Almanac*, 145.

134 Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, 899.

de etkisiyle Yedinci Haçlı Seferi'ni düzenledi. Mutaassıp bir hristiyan olan Fransa kralı IX. Louis öncülüğünde gerçekleşen Yedinci Haçlı Seferi'nin ilk hedefi Mısır olmuştur. İslam ordusuna sağlanan lojistik ve askerî yardımın merkezi olan Mısır'ı işgal etmeden Kudüs'ü alamayacaklarını anlayan Haçlılar kısa bir süre içinde "Mısır'ın anahtarı" olarak niteledikleri Dimyat'ı ele geçirmişlerse de bunun sağladığı avantajdan yararlanamamışlardır. Eyyûbî sultanı el-Melikü's-Sâlih'in vefatından sonra idareyi üstlenen eşi Şeceretüddür'ün aldığı tedbirler, Eyyûbî ordusunda baş göstermesi muhtemel bir kaosu engellerken Haçlılar'ın yeni bir saldırı düzenleme olanağını da ortadan kaldırmıştır.

8 Şubat 1250'de IX. Louis'in kardeşi Robert of Artois öncülüğündeki Haçlı birliklerinin baskınıyla başlayan Mansûra savaşı, Yedinci Haçlı Seferi açısından bir kırılma noktası teşkil etmektedir. Savaşın başlarında müslüman ordusuna büyük kayıplar verdiren Haçlı ordusu daha sonra Rükneddîn Baybars el-Bündükdârî ve Fârisüddîn Ebü'l-Heycâ' gibi emirlerin öncülüğündeki Bahrî Memlûklerin kurduğu pusulara düşerek imhâ edilmiştir. Mansûra zaferi büyük Haçlı mağlubiyetinin mukaddimesi olurken, bu savaştan sonra güven tazeleyen müslüman askerler Haçlılar üzerindeki baskıyı giderek arttırmışlardır. Eyyûbî Devleti'nin yeni sultanı el-Melikü'l-Muazzam Tûrânşâh'ın Mısır'a gelişiyle deniz savaşlarında Haçlılara karşı bariz bir üstünlük sağlayan müslümanlar, Fâriskûr Savaşı'nda Haçlı ordusunu bozguna uğratarak IX. Louis ve beraberindekileri esir almışlardır. Fransa Kralı IX. Louis, kendisi ve şövalyeleri için ağır bir fidye ödedikten sonra özgürlüğünü kazanabilmiş, uğruna savaştığı Kudüs'ü göremeden Fransa'ya dönmek zorunda kalmıştır.

el-Melikü's-Sâlih'in kurduğu siyasi birlik sonucunda Mısır ve Şam güçleri arasında gerçekleşen işbirliği, el-Melikü'-Muazzam Tûrânşâh'ın cesareti ve liderliği, müslüman askerleri savaşımaya teşvik eden İzz b. Abdüsselam ve Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî gibi alimlerin etkisi ve askeri birlikler arasındaki olumlu koordinasyon Haçlılar'ın hezimete uğratılmasında önemli bir rol oynamıştır. Haçlılar'ın Mısır'ın coğrafyasına yabancı olmaları, saldırı için uygun zamanı ayarlayamamaları, uzun süren savaşlardan dolayı Haçlı ordugahında baş gösteren açlık ve salgın hastalıklar Yedinci Haçlı Seferi'nin başarısızlıkla sonuçlanmasının diğer nedenlerini teşkil etmektedir.

Yedinci Haçlı Seferi'nden sonra Avrupa'da Haçlı seferlerinin başarısına dâir inanç yerini ümitsizliğe terk ederken Doğu'daki Haçlı Krallıkları güç kaybı yaşamaya devam etmişlerdir.

Kaynakça

- Âşûr, Said Abdülfettâh. *el-Eyyûbiyyûn ve'l-Memâlik fi Mısır ve's-Şâm*. Kahire: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1996.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler Döneminde Vezirlik 1250-1517*. İstanbul: İsam Yay., 2009.
- el-Aynî, Bedreddîn. *'İkdü'l-cümân fi târîhi ehli'z-zaman: el-'asru'l-Eyyûbî*. thk. Mahmûd Rızk Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- Azzam, Abdurrahman. *Selahaddin Eyyûbî*. çev. Pınar Arpaçay, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Cahen, Claude. *Haçlılar Zamanında Doğu ve Batı*. çev. Mustafa Daş, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- Cassidy-Welch, Megan. "O Damietta: War Memory and Crusade in Thirteenth-Century Egypt", *Journal of Mediaval History* 40, sy. 3, (2014): 346-360.
- Demir, Ahmet. *Urfa ve Çevresi Eyyûbîler Tarihi*. İstanbul: Kent Yayınları, 2008.
- Demirkent, Işın. *Haçlı Seferleri*. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997.
- Demirkent, Işın. "Haçlılar". *DİA*, XIV:525-546, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Demirkent, Işın. "Kıbrıs". *DİA*, XXV:371-374, İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Demirkent, Işın. "Kudüs", *DİA*, XXVI:329-332, İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Ebü Şâme, el-Makdisî. *ez-Zeyl 'ale'r-ravzateyn (terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi')*. thk. İbrahim Şemseddîn, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Ebü'l-Fidâ, İmâdeddîn İsmail. *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*. thk. Muhammed Z. Azb, Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1119.
- Francesco Gabrieli. *Arab Historians of the Crusades*. trans: E. J. Costello, California: University of California Press, 1978.
- Ganîm, İsmet. *ed-Devletü'l-Eyyûbiyye ve's-salibiyyûn*. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1990.
- Hallâk-Sabbâğ-Hassan-Abbas. *el-Mu'cemü'l-câmi' fi'l-müstalahâti'l-Eyyûbiyye ve'l-Memlûkiyye ve'l-Osmaniyye*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1999.

- Hamdânî, Fatma Zebâr. *el-Melikü's-Sâlih Necmeddîn Eyyûb ve incâzâtühü's-siyâsiyye ve'l-askeriyye*. Ürdün: Dârü'z-Ziya, 2007.
- Hitti, Philip K.. *Syria: A Short History*. New York: The Macmillan Company, 1959.
- Hüseyin, Hamdî Abdülmünim Muhammed. *Dirâsât fi târîhi'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlik*. İskenderiyye: Dârü'l-Marifeti'l-Câmiyye, 1996.
- İbn Aybek ed-Devâdârî. *Kenzü'd-dürrer ve câmi'ül-ğürer*. thk. Said Abdülfettah Âşûr, Kahire: Merkezü Vudûd li'l-Mahtûtât, 1972.
- İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahmân. *Târîh-i İbni Haldûn*. thk. Halil Şahade, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000.
- İbn Vâsıl, Ebû Abdüllâh Cemâleddîn. *Müferricü'l-kürûb fi ahbâri benî Eyyûb*. (III. Cilt), thk. Cemâleddîn eş-Şeyyâl, Kahire 1960; (IV. ve V. ciltler) thk. Haseneyn Muhammed Rebi', Kahire: Dârü'l-Kutüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1972, 1977; a.e., thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2004.
- İbnü'l-'Amîd, el-Mekîn Cercis. *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn*. Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Sıbt, Ebü'l-Muzaffer. *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*. thk. İbrahim ez-Zeybek, Dımaşk: Dârü-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2013.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzeddîn. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. M. Yusuf ed-Dekâke, Beyrut: Dârü'l-Kütübil-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Furât, Nâsırüddîn Muhammed. *Târîhü'd-düvel ve'l-mülûk*. çev. U. ve M. C. Lyons, Cambridge: W. Heffer and Sons Ltd. 1971.
- İbnü'l-Füvâtî, Kemâleddîn Ebü'l-Fazl. *el-Havâdisü'l-câmi'a ve't-tecâribü'n-nâfi'a fi'l-mieti's-sâbi'a*. thk. Mehdî en-Necm, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddîn. *en-Nüccümü'z-zâhire fi mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Huseyin Şemseddîn, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Jackson, Peter. *The Seventh Crusade, 1244-1254: Sources and Documents*. Surrey: Ashgate Publishing, 1999.
- Jackson, Peter. "The Crusades Of 1239-41 And Their Aftermath", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 50, sy. 1 (1987): 32-60.
- Jackson, Peter. *The Mongols and the West*. New York: Routledge, 2014.

- Joinville, Sire de. *Saint Louis: King of France*. trans. James Hutton, London 1870.
- Joinville-Maqrîzî. *Chronicles of the Crusades: Being Contemporary Narratives of the Crusade of Richard Coeur de Lion*. London: HG Bohn, 1848.
- Jones, Sydney. *The Crusades: Biographies*. USA: Thomsan Gale, 2005.
- Köprülü, M. Fuad. "Hârizmşahlar". *İA*, V/I:265-296, İstanbul: MEB Yayınları, 1977.
- Lewis, Bernard. *Haşhaşîler: İslâm'da Radikal Bir Tarikat*. çev. Kemal Sarısözen, İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Lock, Peter. *The Routledge Companion to the Crusades*, New York: Taylor&Francis Group, 2006.
- Lotan, Shlomo. "The Battle of La Forbie (1244) and its Aftermath – Re-examination of the Military Orders' Involvement in the Latin Kingdom of Jerusalem in the mid-Thirteenth Century". *Ordines Militares, Colloquia Torunensia Historica*, sy. 27 (2012): 53-67.
- Madden, Thomas F.. *The Concise History of the Crusades*. Plymouth: Rowman&Littlefield, 2013.
- el-Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. M. Abdülkadir 'Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- el-Matvî, Muhammed el-Arûsî. *el-Hurûbus's-salibiyye fi'l-maşrik ve'l-mağrib*. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1982.
- Molin, Bengt Kristian. "The Role of Castles in the Political and Military History of the Crusader States and the Levant". Doktora Tezi, The University of Leeds School of History, 1995.
- Nomiku, H. A.. *Haçlı Seferleri*. çev. Kriton Dinçmen, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- en-Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*. thk. N. Mustafa Fevâz-Hikmet Fevâz, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- O'neal, Michael J.. *The Crusades Almanac*. USA: Thomson Gale Publishing, 2005.
- Perry, Frederick. *Saint Louis (Louis IX of France): The Most Christian King*. New York: G. P. Puntam's Sons, 1900.
- Runciman, Steven. *A History of the Crusades: The Kingdom of Acre and The Later Crusades*. New York: Cambridge University Press, 1995.

- Saydem, Ferîd Vahîd. "Cihâdü's-Sultan Sâlih Necmeddîn Eyyûb ve cuhûduhu fî tevhîd-i Mısır ve'ş-Şâm". Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2010.
- Stevenson, W. B.. *The Crusaders in the East*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1907.
- Strayer, J. R.. "The Crusades of Louis IX", Wolff, R. L.-Hazard, H. W. (Ed.), *A History of the Crusades*. II:487-518. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1969.
- Şeşen, Ramazan. *Salâhaddîn'den Baybars'a Eyyubiler-Memlûkler (1193-1260)*. İstanbul: İsar, 2007.
- Şeşen, Ramazan. *Salâhaddîn Eyyûbî ve Devri*, İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 2000.
- Takkûş, Süheyl. *Târîhü'l-Eyyûbiyyîn fî Mısır ve Bilâdişşâm ve İklîmi'l-Cezîre*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1999.
- Wesserman, James. *The Templars and the Assassins: The Militia of Heaven*. Vermont: Inner Traditions, 2001.
- el-Yâfî'i, Abdullâh b. Es'ad. *Mir'atü'l-cenân ve 'ibratü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. thk. Halîl el-Mansûr, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- ez-Zehabî, Şemseddîn Muhammed. *Târîhü'l-İslâm*. thk. Abdüsselam Tedmurî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1998.
- ez-Zehabî. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. B. Avvaâd Maruf- M. Hilal es-Serhân, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.

XVI. Yüzyıl Osmanlı Ahlak Felsefesinin Köklerini İlkçağ'da Aramak: Aristoteles ve Kınalızâde Ali'de Aile Ahlakı*

Süleyman TAŞKIN**

Geliş Tarihi: 23.10.2017, Kabul Tarihi: 30.11.2017

Öz

M.Ö. 384-322 yılları arasında yaşamış bir Antik Yunan filozofu olan Aristoteles, birçok bilimin olduğu gibi ahlak felsefesinin de kurucusu sayılmaktadır. Onun ortaya koyduğu düşünceler kendisinden sonra sadece Batı düşüncesinde değil, Doğu ve özellikle İslam düşüncesinde etkili olmuştur. Söz konusu etkinin varlığı sezilen alanlardan birisi de aile ahlakıdır. Bu bakımdan Aristoteles'in düşüncelerinin kendisinden iki bin yıl sonra yaşamış bir Osmanlı filozofu olan Kınalızâde Ali'nin aile ahlakı düşüncesiyle karşılaştırılması bize bu etkinin niceliği ve niteliği yanında zamansal boyutu hakkında da önemli bulgular sağlayacaktır. Nitekim yaptığımız inceleme sonunda, her iki filozofun da çok farklı bir zaman diliminde yaşamış olma-

* Bu makale "Aristoteles ve Kınalızâde Ali'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması" adlı yayınlanmamış doktora tezimizin ilgili bölümünün geliştirilmesiyle elde edilmiştir.

** Arş. Gör. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı (staskin@bingol.edu.tr).

ları ve aralarında dinî-kültürel büyük farklılıklar olmasına rağmen birçok konuda benzer görüşlere sahip oldukları ve bu düşüncelerin temelinde Aristoteles'in olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Kınalızâde Ali, Aile, Ahlak, Ev yönetimi.

Searching the Roots of the XVI Century Ottoman Moral Philosophy in the First Age: Family Ethics in Aristotle and Kinalizade Ali

Abstract

Aristotle, an ancient Greek philosopher who lived between 384-322 B.C., is considered to be also the founder of moral philosophy as well as of many other sciences. His thoughts have been influential not only in Western thought but also in Eastern and especially in Islamic thought. In this respect, the comparison of Kinalizade Ali's family ethics thought, an Ottoman philosopher who lived after Aristotle about two thousand years, with Aristotle's thoughts has given us important findings about the quality and quantity dimension of this effect as well as its temporal dimension. Indeed, at the end of our examination, although the both philosophers had lived in very different time periods and they had great religious and cultural differences, it was recognized that they have similar views on many subjects and that Aristotle was the basis of these considerations.

Keywords: Aristotle, Kinalizade Ali, Family, Ethics, Home management.

Giriş

Klasik ifadeyle toplumun yapı taşı ya da temeli olarak kabul edilen aile, insanoğlunun kurduğu en değerli ve en küçük doğal yapı/kurumdur. Aile, biyolojik ilişkiler sonucu insan türünün devamını sağladığı gibi, aynı zamanda psikolojik, ekonomik ve sosyal ilişkiler açısından bireyleri birbirine bağlayan önemli bir kurumdur. Bu açıdan, kültürün kuşaktan kuşağa aktarılmasında, bireylerin psikolojik doyularının karşılanmasında ve sosyal ilişkilere dair ilk adımların atılmasında çok önemli görevler icra etmektedir.¹ Bu yönüyle birey ve toplum için vazgeçilmez bir yapı olan aile, tarih boyunca birçok ilim adamı ve filozofun inceleme alanına dâhil olduğu gibi birçok ilim dalının da araştırma konusu olmuştur. Ailenin birey ve toplum ahlakı bağlamında önemli bir yer tutması onun, özellikle genel ahlak ve ahlak felsefesi eserlerinin temel konularından biri olmasını sağlamıştır. Ahlak

1 İbrahim Turan, "Osmanlı Dönemi Ahlak Kitaplarında Aile Ahlakı: Ahlâk-ı Âlâî Örneği", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı*, (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 315.

felsefesinin kurucusu sayılan Aristoteles (384-322) de aile konusuna özel bir kitap ayırmasa da özellikle *Politika* ve *Nikomakhos'a Etik* adlı eserlerinde aile üzerinde durmaktadır. Onun düşüncelerinden hareketle veya ailenin önemine binaen birçok İslam filozofunun da konuya eserlerinde yer verdiği görülmektedir. Özellikle Nasîruddin Tûsî, *Ahlak-ı Nâsırî*² adlı eserinde aile ahlakını özel bir bölümde incelemiş ondan sonra gelen filozoflar da başta Celaleddin Devvânî³ olmak üzere onu takip ederek ve konuyu genişleterek ele almışlardır.

Bu anlamda konuyu eserinde önemle inceleyen âlimlerden birisi de XVI. Yüzyıl Osmanlısı'nda yaşamış olan Kınalızâde Ali Çelebi (1511-1572)'dir. İlk Osmanlı Türkçesiyle yazılmış ahlak kitabı olma özelliği taşıyan *Ahlâk-ı Âlâî*'yi yazan Kınalızâde, kitabını üç bölüme ayırmış ve kitabının ikinci bölümünü *aile ahlakı* konusuna hasretmiştir. Ahlak felsefesi tarzında yazılmış bir eser olarak kabul edilen *Ahlâk-ı Âlâî*, önceki ahlak felsefesi eserlerinden önemli ölçüde faydalanılarak oluşturulmuştur.⁴ Bu eserlere bakıldığında her ne kadar ilkçağ Yunan filozoflarının adları sınırlı sayıda zikredilse de işlenen konularda önemli ölçüde onların düşüncelerinin izlerini görmek mümkündür. Bu bakımdan İlkçağ filozofu olan özellikle Platon ve Aristoteles'in birçok ilim dalında olduğu gibi genel olarak ahlak ve spesifik bazda aile ahlakı konusunda bu düşünürleri etkilediği bir gerçektir. Bu etkinin nitelik ve zamansal boyutunu ortaya çıkarabilmek adına Aristoteles ve ondan yaklaşık iki bin yıl sonra Osmanlı toplumunda yetişmiş Kınalızâde arasında yapılacak bir karşılaştırma bize önemli veriler sağlayacaktır.

1. Aristoteles'te Aile Ahlakı

Aile, Aristoteles düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü devlet içerisinde büyük farklılıklar olmasına karşın aile, birliğin sembolüdür. Ay-

- 2 Geniş bilgi için bkz. Hâce Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, tsh. Siyavuş Hoşdıl, (Tahran: Müesses-e İntişarat-ı Ferâhânî, 1389), 207-252; Nasîruddin Tusî, *Ahlak-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007). Ayrıca bkz. Anar Gafarov, *Nasîruddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 249-261; Murat Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2011).
- 3 Bkz. Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, (Leknev: Matbaa-i Münşi Nevl-i Kışver, 1334); Harun Anay, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk Ve Siyaset Düşüncesi*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1994).
- 4 Bu bağlamda Ahlâk-ı Alâî'nin özgünlüğüne dair bir çalışma için bkz. Murat Demirkol, "Ahlâk-ı Alâî'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri ve Özgünlüğü", *Eskiye*, sy. 33 (2016): 51-78.

rıca aile sevgisi, devlet sevgisinin temelini oluştururken, kamu alanı fikri, kişinin aile içerisinde oluşan özel alan fikrine bağlı olarak gelişmiştir.⁵ Bu yönüyle aile, devletin temeli sayılmaktadır. Aristoteles'e göre aileyi iki temel içgüdü oluşturmaktadır. Erkek ve kadını bir araya getiren *üreme içgüdü*sü ve karşılıklı yardımlaşma için efendi ile köleyi bir araya getiren *varlığını koruma içgüdü*sü. Böylece üç kişiden (erkek, kadın, köle) asgari bir topluluk yani *günlük ihtiyaçların karşılanması için doğa tarafından oluşturulmuş bir topluluk* olan aile meydana gelmiş olmaktadır.⁶

Görüldüğü üzere Aristoteles düşüncesinde aile, doğal bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, bir bakıma insanın sosyal bir varlık (zoon politikon) olarak kabul edilmesinin sonucudur. Çünkü aile, bu sığata sahip insanın oluşturabileceği en küçük sosyal yapıdır. Bu manada çekirdek aile, üreme, korunma ve bağımlılık gibi temel sosyal işlevleri yerine getirmektedir. Bu durum ailenin, temel ve evrensel biyolojik ihtiyaçların bir ifadesi olduğunu göstermektedir. Örneğin üreme için erkek ve kadının birlik olmaları gerekmektedir. Aristoteles'e göre bu eylem düşünülerek yapılmış bir eylem değildir, doğanın insanlarla beraber hayvan ve bitkilere de verdiği üreme isteğinin bir sonucudur. Aynı şeyler insanın kendini koruma isteği için de söylenebilir.

Aristoteles aile incelemesini, *aile ekonomisi/ev yönetimi (oikonomia)*⁷ üzerinden başlatmaktadır. Bu bağlamda o, aileyi oluşturan dört unsurdan söz eder: (i) Efendi ile köle, (ii) koca ile karı, (iii) baba ile çocuklar ve (iv) kazanma sanatı (para işleri). Aristoteles ev yönetimi çerçevesinde özellikle kölelik ve kazanma sanatı üzerinde dururken, evlilik (kocalık) ve babalık hakkında daha az değerlendirme yapar. Ona göre mülk ailenin, mülk edinme de aile ekonomisinin bir parçasıdır. Çünkü belli bir düzeyde servet olmadan ne yaşamın kendisi ne de iyi yaşam mümkün olabilmektedir. Öte yandan herhangi bir sanat açısından uygun araçların var olması o işi yapmak için zorunludur. Araçlar cansız olabileceği gibi canlı da olabilirler. Bu manada

5 Arlene W. Saxonhouse, "Family, Polity & Unity: Aristotle on Socrates' Community of Wives", *Polity*, sy. 15 (1982): 202.

6 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), I, 2; W. D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 369.

7 Ev yönetimi ve ekonomi kavramlarının, Aristoteles'in bu deyiminden türediği ifade edilmiştir. O bu deyimle, bir evin gelirleri ve giderleri bakımından malsal ve parasal yönetimini terimleştirmiştir. Geniş bilgi için bkz. Orhan Hançerlioğlu, "Oikonomia", *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 294.

mülkiyet konusu olan herhangi bir şey, bir kimsenin yaşamasını olanaklı kılan bir araç sayılabilir. Böyle düşünüldüğünde o kimsenin mülkiyeti, köleleri de içinde olmak üzere bu araçların toplamını ifade etmektedir. Köle de işte bu bağlamda canlı bir araç olarak görülmektedir. Hem de toplumun vazgeçemeyeceği bir araç. Bu nedenle Aristoteles'e göre araçsız sanat olamayacağı gibi kölesiz bir toplum da düşünülemez. Aristoteles köleye duyulan ihtiyacı: "*Lirin mızrabı kendiliğinden çalsaydı belki o zaman araca ve köleye ihtiyaç duyulmayabilirdi*"⁸ sözleriyle ifade etmiştir.

Aristoteles'e göre kölelik tabii bir olgudur. Bu, doğa gereği böyledir.⁹ İnsanların kimisi hür kimisi ise köle olarak doğmaktadır, bu bir zorunluluktur ve böyle olması faydalıdır. Yaşamın sağlıklı yürüyebilmesi için bazıları yönetecek, bazıları ise yönetilecektir. Zekâsı sayesinde gereken her şeyi önceden görebilen kişiler, doğa tarafından yönetici ve efendi olarak seçilmişken, bunları yapmak için beden gücünden başka bir şeye sahip olmayan kişiler ise köle olarak seçilmişlerdir. Aristoteles bunları *doğadan köle* olarak adlandırmaktadır. Bunlar, bir başkasına bağlı olan ve akıl yürütme yetisinden ona sahip olacak kadar değil sadece anlayacak kadar pay alan kimselerdir. Onları evcil hayvanlardan ayıran şey, hayvanların içgüdüyle, kölelerin ise eksik akıllarıyla sahiplerine hizmet etmeleridir. Ancak her ikisi de bedensel gereksinimlerin giderilmesinde kullanıldığından bu yönüyle birbirine benzemektedirler. Çünkü "*doğa, özgür kişilerle kölelerin bedenlerini ayrı ayrı yapmayı amaçlamıştır: Köleler, zorunlu kol işleri için yeterince güçlü, özgür kişiler ise bu çeşit işlere yaramayacak şekilde, ama bir yurttaş yaşamına uygun biçimde yaratılmıştır.*"¹⁰

Aristoteles'e göre *ev yönetimi (oikonomia) ile para kazanma (krematistik/kazançbilim)*¹¹ aynı şey değildir. Birinin ödevi malzeme sağlamak diğeri-

8 Aristoteles, *Politika*, I, 3-4; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Bilg - Su Yayınları, 2012), 1161 b.

9 Aristoteles her ne kadar efendinin köleye dost olması gerektiğini söyleyerek düşüncesini yumuşatmaya çalışsa da onun insanları temelden bu şekilde efendi-köle diye ayırması kabul edilebilecek bir düşünce değildir. Yaşadığı toplumda elzem görülen bu ayırımın etkisinde kalması gerçekten Aristoteles adına bir hayal kırıklığıdır. Nitekim modern düşünceye aykırı olarak görebileceğimiz bu düşünceyi John Mcdowell'in *utanç verici* olarak nitelediği ifade edilmiştir. *Doğal Kölelik Teorisi* adı altında yapılan tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Malcolm Heath, "Aristotle on Natural Slavery", *Phronesis*, sy. 53 (2008): 243-270.

10 Aristoteles, *Politika*, I, 5.

11 Krematistik, ticaret yoluyla para kazanma sanatı anlamına gelmektedir ve Aristoteles

ninki ise harcamaktır. Ancak servet ve geçim sağlama anlamındaki sınırlı para kazanma, ev yönetiminin bir parçası iken aşırı kazanca dayalı, üretim amacı olmayan ticari para kazanma ve özellikle de haksız bir kazanç olan faiz (tefecilik), ev yönetiminin bir parçası olarak kabul edilemez. Buna karşın göçebelik, tarım, balıkçılık ve avcılık gibi ticarete bağlı olmayan geçim türleri makul kabul edilmektedir. Bu bağlamda ev yönetimi para kazanma olmadığı için bir sınırı vardır. Çünkü para kazanma onun işi ve amacı değil, yalnızca bir araçtır. Aristoteles'e göre para kazanma iki çeşittir: Biri zorunlu ve kabul edilebilecek niteliktedir ki bunun yönetime ilişkin olduğu söylenebilir. Öteki yani ticari olanı ise kınanabilir, çünkü o doğadan değil insanların alışverişinden kaynaklanmaktadır. Ev idaresinde amaç sınırsız para kazanmak değildir, maalesef bazıları bunu ev idaresinin amacı olarak görmüşlerdir. Oysa ev idaresinin amacı eşya biriktirmek değil, insandır. Zira insanlar, mülkiyetten daha büyük öneme sahiptirler.¹²

Ev yönetiminde bir de karı-koca ve baba-çocuklar arasındaki ilişki söz konusudur. Bunların hepsi hür olmakla beraber, hâkimiyet koca ve babaya aittir. Babanın çocuklar üzerindeki yönetimi bir kralın yönetimidir, kocanın karısı üzerindeki yönetimi ise siyasî yönetim (oligarşi) biçimidir. Bazı istisnalar olsa da erkek yönetim açısından kadına göre daha yetenekli yaratılmıştır. Bu bağlamda söz konusu kişiler arasındaki ilişki, ekonomiden daha önemlidir. Herkesin üzerine düşen görevi yerine getirecek uygunlukta olması gerekir ve bu uygunluk geniş manada erdem sözüyle anlatılır. Ailede herkesin ahlaki erdemlere sahip olması bir gerekliliktir ancak bu, onların ruhun bir bölümü olan düşünce yetisinden aldıkları pay oranında farklı farklı olacaktır. Örneğin köle, ruhun düşünme yetisinden hiç pay almaz, kadın alır ama işlemez, çocukta ise daha gelişmemiştir. Düşünme yetisinden pay alan kişi ise üstün olan ve yönetendir ki ahlaki erdemde onda tam olması gerekir.¹³

Aristoteles evlenme hususunda ise şu hususlara dikkat çekmiştir: Çocuk yapma sürecinin erkekte ortalama yetmiş, kadında elli yaşında sona erece-

tarafından ortaya konulmuş bir kavramdır. Aristoteles onu ekonominin karşısına koymaktadır. Krematistik, amacının saltık olarak zenginleşme olmasıyla ekonomiden ayrılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Orhan Hançerlioğlu, "Krematistik", *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 336.

12 Aristoteles, *Politika*, I, 8-10, 13.

13 Bkz. Aristoteles, *Politika*, I, 12-13.

ği dikkate alınarak, evlenme yaşı buna göre tespit edilmelidir. Buna göre erkekler için otuz yedi, kadınlar içinse on sekiz yaşı ideal evlenme yaşıdır. Daha genç yaşta veya daha ihtiyarlık döneminde yapılan evlilikler, doğacak çocuklar ve annenin sağlığı için sakıncalı olabilmektedir. Birleşme mevsimi için kış öneren Aristoteles'e göre, kuzey rüzgârları çocuğun erkek olmasına, güney rüzgârları ise kız olmasına sebep olmaktadır. Aristoteles devletin nüfus planlaması yapmasını önerir. Nüfus artışı olursa, ya da çocuk yapma sınırı aşılsa ceninde duygu ve hareket başlamadan önce çocuk düşürmeye başvurulabilir. Ayrıca özürülü doğan çocukların yaşatılmaması için kanun olabilir. Hamile kadınlar bu süre zarfında kendilerine dikkat etmeli, iyi beslenmeli ve spor yapmalı. Çünkü çocuklar varlıklarını anadan alırlar. Doğumdan sonra çocuklara iyi bakılmalı bol bol süt verilmelidir. Besinlerine şarap katılması sakıncalı olabilir. Hareket etmesi sağlanarak sağlıklı olması ve varsa çarpıklıkları giderilmesi sağlanır. Bu ilk aşamadır.

Bundan sonraki aşama beş yaşına kadar sürer. Bu dönem boyunca, çocuklara herhangi bir şey öğretmeye kalkılmamalı ya da gelişmelerini engelleyecek işler yaptırılmamalıdır. Tabii hareketsiz de bırakılmamalıdır. Eğitim denetçileri, çocuklara anlatılacak hikâyeye ve masalları denetlemeli ve belirlemelidirler. Bunlar daha sonraki okullar için temel olacaktır. Çocuklar yedi yaşına kadar evde olacaklarından, onların yanında kötü söz ve davranışlardan uzak durulmalıdır. Yine onların çirkin ve hayâsız şeyleri görmelerine ve işitmelerine engel olunmalıdır. Hatta gençlerin bile belli yaşa ulaşınca kadar hayâsızca şeyler izlemeleri ve dinlemelerine engel olunmalıdır. Eğer bir hayâsızlık yaparlarsa cezalandırılmaları gerekir. Çünkü köle gibi davranmışlardır. Bu bağlamda beş ile yedi yaş arasındaki çocuklar soyluluğa aykırı şeyleri kapma ihtimallerinden dolayı, kölelerin yanında fazla tutulmamalıdır. Çocuklar beşinci yaş günü geçince, öğrenmeleri istenen şeyleri yalnızca gözlemlerle öğrenmelidirler.¹⁴

Aile içerisindeki sevgi ve dostluk konusuna gelince, Aristoteles'e göre anne-baba arasındaki duygunun pek çoğu baba sevgisine bağlı gözükmektedir. Gerçekte anne-babalar çocuklarını türsel varlıklarını devam ettirmeleri açısından severler ve çocuklar anne-babalarını kendilerinin varlık nedeni olması açısından bir şey diye severler. Bu bağlamda bir şeyden çıkan, gerçekte çıktığı şeye aittir. Buna bağlı olarak anne ve babanın çocuğuna olan sevgisi daha fazladır. Çünkü çocuk ondan bir parçadır. Ayrıca anne ve ba-

14 Bkz. Aristoteles, *Politika*, VII, 16-17.

banın sevgisi daha uzun sürelidir. Anne-babalar çocuklarını doğar doğmaz severler oysa çocuklar, akılları erdiğinde ya da duyguları geliştiğinde ancak sevmeye başlarlar. Çocuklar anne ve babalarını kendilerinden oldukları için severler, kardeşler de birbirlerini aynı anne-babadan oldukları için severler. Bu bağlamda anne-baba kardeşler arasında özdeşliği sağlar. Kan ve soy bağı ifadesinin nedeni budur. Aradaki bağ açıldıkça sevgi azalmakla beraber genişler ve akraba sevgisi ortaya çıkar. Bu bağlamda nesep birliğine dayanan asabiyet duygusu, akrabalar arasındaki sevgi ve bağlılığı artıran bir olgu olarak hatırlanmalıdır. Nitekim bütün toplumlarda varlığı görülen bu duygu çoğu zaman öyle aşırı bir hal almaktadır ki kişi doğru olsun yanlış olsun ötekiler karşısında kendinden olanı rahatlıkla savunabilmektedir.

Aristoteles anne-baba sevgisini yüce bir sevgi olarak görür. Ona göre, insanların tanrılara sevgisi gibi, çocukların anne-babalarına sevgisi, iyi ve bize üstün olan varlığa hissettiğimiz sevgidir. Çünkü anne-babalar çocuklarına hayat vermekle, büyütmeyle ve eğitmekle onlara iyiliklerin en büyüklerini yaparlar. Dolayısıyla anne-babalar ile çocuklar arasındaki sevgi diğer sevgilerden üstündür ve anne-baba ile çocuklar arasındaki hayat ortaklığı ne kadar sıkıysa, bu üstünlük de o kadar büyüktür. Bu kardeşler arasındaki sevgi için de geçerlidir. Koca ve karı arasındaki sevgi doğaya uygundur. Çünkü insan politik bir toplum oluşturmaktan çok, doğal olarak bir çift oluşturma eğilimindedir; aile siteden daha öncedir ve daha çok zorunludur. Aristoteles'e göre, çocuklar aile'de bir bağ oluştururlar, bu nedenle çocuksuz ailelerde boşanma daha çok olur.¹⁵

2. Kınalızâde Ali'de Aile Ahlakı

Kınalızâde, kitabının ikinci bölümünde aile ahlakını ele aldığını şöyle ifade eder: "*Kitâb-ı sâni, Risâle-i Ahlâk-ı Alâ'î'den ilm-i tedbîrül-menzi'l*"¹⁶

15 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik (Ethika Nikomakhia)*, çev. Zeki Özcan, (Bursa: Sentez Yayınları, 2014), 1161 b-1162 a.

16 *Tedbîrül-menzi'l*, sözlükte bir kimsenin işini çekip çevirmesi, sonunu hesap etmesi anlamına gelen ve ahlâk-siyaset kitaplarında *yönetim*, *siyaset* manasında sıkça geçen *tedbîr* kelimesi ile *ev* anlamındaki *menzil* kelimesinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Kavram bu şekilde daha çok felsefi yöntemle yazılmış ahlâk kitaplarında pratik ahlâkın üç ana bölümünden ikincisi olan aile ahlâkını ifade etmektedir. Ahlâk kitaplarının *tedbîrül-menzi'l (tedbîrül-menâzil, siyâsetül-menzi'l)* başlıklı bu bölümlerinde ev idaresi ve aile ahlâkına dair konulara yer verilmektedir. İslam düşüncesinde ilk defa Fârâbî, *Risâle fimâ yenbağî* başlıklı eserinde *tedbîrül-müdü'n* ve *tedbîrül-menzi'l* şeklinde sıraladığı ahlâk bölümlerine yer vermiştir. Daha sonra Harizmî, İbn Sînâ, Tûsî gibi birçok filozof bu kavrama eserlerinde yer vermişlerdir. Ancak daha eskiye gidilirse, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*

*beyanındadır.*¹⁷ Bu açıklamada bir husus dikkat çekmektedir o da Kınalızâde'nin, başlıkta yer alan *tedbîrû'l-men zil* kavramının başına *ilim* kelimesini getirerek, adeta konunun ontolojik ve epistemolojik bir saptamasını yapmasıdır. Bu bağlamda Kınalızâde, öncelikle *tedbîrû'l-men zil*'in tıpkı *ilm-i ahlâk* gibi başlı başına bir ilim dalı olduğunu, nitekim ilimler sınıflamasında böyle yer aldığını hatırlatmak isterken, diğer taraftan *tedbîrû'l-men zil*'in kapsamına giren her şeyin birer eğitim konusu olduğuna vurgu yapmak istemiştir. Kısacası bu ayrıntı, Kınalızâde'nin konuya bakışını ve ona verdiği değeri açıkça ortaya koyarken, onun edebî yönüne de dikkat çekmektedir.

Kınalızâde'ye göre *aile ahlakî ilmi*, *aile bireyleri arasında düzen ve tertibin nasıl kurulacağını ve aile geçiminin en iyi şekilde nasıl yapılacağını bilmeye yarayan ilimdir*. İnsan, hayvanlardan farklı olarak aile bireyleri ile beraber yaşamak durumundadır. Bu birliktelikle amaçlanan mutlu bir hayatın varlığı, ev içerisinde oluşturulacak bir düzene ve bir takım kurallara uygun yaşama-ya bağlıdır. Söz konusu kuralları, herkesin kolayca belirleyip uygulama yetkinliği yoktur. Bunu ancak filozoflar, yaptıkları çalışmalar sonucunda ortaya koyabilirler. İşte *aile ahlakî ilmi*, böyle bir çalışmanın ürünüdür. O halde mutluluğu amaçlayan herkes bu ilmin kurallarına göre hareket etmek durumundadır.¹⁸

adlı eserinde *oikonomia* (*ev ekonomisi*, *ev idaresi*) terimi geçmekle birlikte *tedbîrû'l-men zil* kavramının ilk defa Yeni Pisagorcü Bryson'a (ö. M.Ö. II. Yüzyıl) ait kitabın adı olduğu belirtilen *Oikonomikos*'un karşılığı olarak kullanıldığı, yine amelî felsefenin üçlü tasnifinin bu eserden alındığı ifade edilmiştir. Bu kitap, Luvîs Şeyho tarafından 1921'de *Kitâbü Birisîs fî tedbîrî'r-recül li-men zilihî* adıyla yayımlanmıştır. Konuya dair geniş bilgi için bkz. Mustafa Çağrı, "Tedbîrû'l-Men zil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15 (Ankara: TDV Yay., 2011), 260-261; Hasan Ocak, "İslâm Ahlâk Felsefesinde Et-Tedbîrû'l-Men zil/Ev İdaresi Kavramı", *Journal of Intercultural and Religious Studies*, sy. 6 (2013): 85-118; Sabri Orman, "İlm-i Tedbîr-i Men zil Oikonomia ve İktisat", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi 1*, (Ankara: Aile Araştırma Kurumu, 1992), 255-300. Ayrıca, *Tedbîrû'l-men zil* adıyla bir eserin Aristoteles'e de nisbet edildiği ancak bunun doğru olmadığı ifade edilmiştir. Bkz. Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 302-303.

17 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Âlâî*, haz.: Mustafa Koç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 158^a. Latince olarak basılmış olan bu eser yakın zamanda sadeleştirilerek okurların hizmetine sunulmuştur. Sadeleştirmenin çalışmamızın son dönemlerine rastlamasından dolayı eserden faydalanma imkânımız az oldu ancak bu çalışmanın alana önemli katkısı olacağı açıktır. Bkz. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Âlâî (Günümüz Türkçesiyle)*, sad. Murat Demirkol, (Ankara: Fecr Yayınları, 2016).

18 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 158^a.

Toplumun vazgeçilmez bir kurumu olan aile, yaratılışı itibariyle medeni bir varlık (medeniyün bi't-tab) olan insan için büyük öneme sahiptir. Gıda, giyecek, korunma, barınma, cinsellik ve en önemlisi eğitim gibi en temel ihtiyaçları olan insanın bu isteklerini en temel düzeyde karşılayan kurum ailedir. Örneğin, insanın temel ihtiyaçlarından birisi olan gıda, hayvanların elde ettiği yiyecekler gibi basit değildir. İnsan çiğ et yemediği gibi otla da beslenmez. O yiyeceğini ancak toplama, birleştirme, pişirme vb. işlemler yoluyla elde eder. Bu işlemler ise tek başına yapılabilecek şeyler değildir. İnsan bu durumda başkalarına ihtiyaç duyar. Aynı durum giyecek ve korunma için de geçerlidir. Bunu sağlayan en temel ve kolay yapı ailedir. Yine barınma ihtiyacı, insanın kendisi ve ailesini sıcak-soğuk, yağmur-kar gibi afetlerden, hırsızlık ve saldırı gibi kötülüklerden koruyacak olan bir ev sayesinde giderilebilecektir.¹⁹

Ailenin önemli faydalarından birisi de neslin devamını sağlamasıdır. Bunun için kadın ve erkeğin bir arada bulunmalarına ihtiyaç vardır. Nikâhlı bir birliktelik sonucu doğan çocuklar sayesinde nesil garanti altına alınmaktadır. Aile içerisinde yönetici durumunda olan baba, yiyecek ve barınma gibi ihtiyaçları karşılarken, kadının aile içerisindeki görevi sadece çocuk yapmak değil aynı zamanda erkek evde olmadığı zamanlarda ona vekâlet etmek, evi korumak ve çocuklarla ilgilenmektir. Bedenen yeterli olmadığı için onun ağır işlerde çalışması veya uzaklara gitmesi mümkün değildir. İş bölümünde kadın, ev içerisinde yer alır. Bununla birlikte aile görevleri noktasında çocukların eğitimi önemli yer işgal eder. Çünkü çocuklar küçükken anne ve babalarının terbiye ve desteklerine ihtiyaç duyarlar. Ebeveyne bu sorumluluklar ağır geldiğinde onlara yardımcı olacak hizmetçiler de evin önemli bir parçasını oluşturmaktadırlar. Bütün bunlar bir araya geldiğinde, artık bir aileden ve geçimden söz edilebilmektedir. Bu bağlamda Kınalızâde'ye göre aileyi oluşturan esaslar yani *erkân-ı menzil* beş tanedir: *Baba, anne, çocuk, hizmetçi ve gıda (servet, mal)*. Dolayısıyla bu ilimde kastedilen ev, sadece taş ve ağaçtan ibaret olan bina değil, söz konusu beş rüknü içinde barındıran yerdir.²⁰

19 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 158^a-158^b. Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 207-208.

20 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 158^b. Krş. İbn Sînâ, *es-Siyâsetü'l-Menziliyye*, Abdülemir Z. Şemse - din (Ed.), *El-Mezhebü't-Terbevî 'inde İbn Sînâ*, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Alemî), 237-238; Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, (Leknev: Matbaa-i Münşi Nevl-i Kişver, 1334), 192.

Aileyi oluşturan esaslar dikkate alındığında bunların aynı zamanda aile bireylerini de içerdiği görülmektedir. Bu bağlamda gıda dışarda tutulursa baba, anne, çocuklar ve hizmetçilerin aileyi oluşturan zorunlu bireyler oldukları açıktır. Şüphesiz aileyi oluşturan bu bireylerin her birinin aile içerisinde bir takım sorumlulukları vardır. Çünkü mutlu bir ailenin imkânı, bu sorumlulukların titizlikle yerine getirilmesine bağlıdır.

Baba ve yönetim: Aile bireylerinin yönetiminden birinci derecede sorumlu olan baba, ailenin doğal başkanıdır. Bu bağlamda babanın ilk ve en başta gelen görevi *aile reisliği* yani *yöneticiliktir*. Aile bireylerini dışardan gelebilecek zararlara ve tehlikelere karşı korumak veya aile bireylerini kötü ve zararlı eylemlerden uzaklaştırmak babanın sorumluluğundadır. Nasıl bir çoban sorumluluğunda olanları koruyor ve gözetiyorsa baba da öyle davranmalıdır. Öte taraftan baba, tıpkı bir doktorun bünyeyi dengede (itidal) tutmak için hasta uzuvları tespit ve tedavi etmek için uğraştığı gibi, evde dengenin korunmasına gayret göstermelidir. Aile içerisinde oluşan hastalıkları tespit edip hemen tedavi etmeli, eğer tedavisi mümkün değilse kesip atmalıdır ki diğer bireylere zararı dokunmasın.²¹

Babanın ikinci görevi, *barınma ihtiyacını gidermektir*. Ailenin bu tür ihtiyacını karşılayacak özelliklere sahip bir evi bulmak ve düzenlemek babanın görevidir. Evin, hem hane halkı hem de misafirlerin birbirlerini rahatsız etmeyecek şekilde yapılması gereğinden bahseden Kınalızâde, ev inşa ederken savurganlığa kaçmayı, aşırı ve lüks harcamalar yapmayı doğru bulmadığını ifade eder. Ev yaparken ya da alırken dikkat edilmesi gereken bir husus da komşuluktur. Bu bağlamda komşunun iyi, samimi ve güvenilir kişilerden seçilmesi önemlidir. Günahkâr ve zalim insanlardan ise uzak durmak gerekir.²²

21 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 159^b. Kınalızâde'nin burada verdiği iki örnekten biri olan doktor benzetmesi Tûsî'de de vardır. Bunun kaynağı İbn Sînâ gibi gözükmektedir. Çoban örneği ise eserinde "hepiniz çobansınız ve sürümüzden sorumlusunuz" (*Buhârî, Cum'a, 11*) hadisini kaynak gösteren Tûsî'den alınmıştır. Bkz. İbn Sînâ, *es-Siyâsetü'l-Menziliyye*, 237; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî* 208-211.

22 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 160^a-161^a. Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 212, Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 193-194. Kınalızâde, israf ve komşuluk konularında farklı örnek ve hikâyelerle konuyu açıklamaya çalışır. Çalışmamızın hacmini düşünerek bunlara yer vermedik. Ancak bu konuda *ev alma, komşu al* atasözü ve komşunun neredeyse mirasçı kılınacağını ifade eden hadis dikkate alındığında Kınalızâde'nin endişelerine ve sözlerine katılmamak mümkün değildir.

Babanın üçüncü görevi, *ailenin geçimini sağlamaktır*. Onun, helal kazanç yollarından en az birisi vasıtasıyla para ve mal kazanıp aile bireylerinin rızıkını temin etmesi gerekir. Bu, babanın hem kendini hem de soyunu koruması için gereklidir. Aynı zamanda iyi bir geçim, ailede var olması amaçlanan mutluluğun bir parçasıdır.²³ Babanın dördüncü görevi ise, *aile bireylerinin eğitimidir (ehl-ü iyâl terbiyesi)*. Ailenin reisi olan baba, ailede düzen ve mutluluğun tesisi için aile bireylerinin, üzerlerine düşen görev ve sorumlulukları bilip ona göre hareket etmeleri adına gerekli olan eğitimi sağlamakla görevlidir.²⁴

Anne ve evlilik: Kınalızâde'ye göre anne/kadın, aile ve özellikle neslin devamı için ailenin ayrılmaz bir parçasıdır. Bunun yanında o, eşi olmadığı zaman evde ona vekâlet etme, o varken ise yardımcılığını yapma gibi görevleri dolayısıyla ailede önemli bir yer işgal eder. Diğer taraftan neslin devamı için çocuğun doğması bunun için de nikâh ve evliliğin gerçekleşmesi gerekir. Bu çerçevede nikâh, evlilik ve boşanma gibi konular, bu bölümde değinilmesi gereken konular halini almaktadır.²⁵

Şüphesiz ailenin kurulabilmesi için ilk şart evliliktir. Evliliğin ise iki temel amacı vardır. Bunlar, (i) neslin/insan türünün devamı ve (ii) nefsin günah işlemekten korunmasıdır.²⁶

Kınalızâde'ye göre evlenirken bir takım hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir. Buna göre, (i) hür kadınla evlenmek cariye ile evlenmekten daha iyidir. Çünkü hür kadın, iffet, akıl, yönetim, namusunu koruma ve çocuk terbiyesi açısından daha üstündür. Hür kadınla evlenmek onun akraba ve aşiretlerinin dayanışma ve yardımını da kazandırır. (ii) Bekâr ile evlenmek, dul ile evlenmekten daha iyidir. Bekârın eşine uyum sağlaması ve onun sözünü dinlemesi daha kolaydır. Dul kadın, yaşadığı tecrübeler sebebiyle eşine zorluk çıkarabilme potansiyeline sahiptir. (iii) Makam ve mevkide kendisine eşit olunmayan kadınla evlenilmemelidir. Yine malı mülkü çok olduğu için bir kadına talip olunmamalıdır. Bu durum, kadının üstünlük

23 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 161^a.

24 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 168^a.

25 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 168^a; Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, (İ - tanbul: İz Yayıncılık, 2015), 346.

26 Kınalızâde'nin bu iki maddeyi Devvânî'den almadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca O, Devvânî'nin üçüncü madde olarak verdiği *malı korumak* maddesine de eserinde yer vermemiştir. Tûsî ise iki amaç sayar: *malı korumak* ve *neslin devamı*. Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 219; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 200; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 168^a.

kurmaya çalışmasına neden olabilir. (iv) Evlenirken hem çok güzel ve alımlı, hem de çok çirkin ve itici kadından uzak durmak gerekir. Biri çok dikkat çekerken diğeri kişiyi evden uzaklaştırabilir. (v) Bunlara dikkat ettikten sonra evlenilecek olan kadının düzgün şekilli, güler yüzlü, ince, nesebi muteber ve zengin olması iyidir. Buna kavuşan kimsenin çok şükretmesi gerekir. Bunların bir kısmı yoksa akıllı ve iffetli olan tercih edilmelidir. Sadece güzellik, soy veya mal-mülk için evlenmek birçok zarara sebep olabilir.²⁷ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, "Bir kadınla ya malı ya güzelliği ya nesebi ya da dindarlığı sebebiyle evlenilir, sen dindar olanı seç" (Buhâri, Nikâh, 15) hadisi unutulmamalıdır.²⁸

Aile içerisinde düzenin sağlanması, birlik, beraberlik ve sevginin oluşması için eşlerin birbirlerine karşı olan görev ve sorumluluklarının belirlenmesi ve buna göre hareket edilmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda Kınalızâde, erkek ve kadının birbirlerine karşı olan sorumluluklarını eserinde biraz dağınık ve karışık şekilde vermiştir. Biz bunları bir araya getirerek, maddeler halinde toplu olarak vermeye çalışacağız.

Erkeğin karısına karşı sorumlulukları: (1) Erkek heybetli ve otorite sahibi olmalıdır. Bu, kadının ona saygı duyması ve itaat etmesi için çok önemlidir. Aksi takdirde evin düzeni ve idaresi bozular. (2) Karısına değer verip ilgi göstermeli, onun sevgisini kazanmaya çalışmalı ve haklarına riayet etmelidir. Ona ilgi ve iltifatını şu yollarla göstermelidir: (a) Gücü ölçüsünde ona

27 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 168^b-170^a. Kınalızâde bu bölümde Tûsî ve Devvânî'nin yanı - da Mâverdi'den de yararlanmıştı. Bazen alıntıyı onun ismiyle verirken bazen de isim vermeden yapmıştır. Özellikle Mâverdi'nin nikahda aranması gereken şartları işlediği bölümü eserinde zikretmiştir. Bu bağlamda aranacak şartlar, din, akıl ve denklik olarak belirtilmiştir. Bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 173b. Krş. Mâverdi, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, şerh. Muhammed Kerim Racih, (Beyrut: İkra Yayınları, 1985), 171-174.

28 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 174^b. Kınalızâde, bunlara ek olarak kendilerinden sakınılması gereken beş tür kadından bahseder. Bunlar; *hannâne* (eski kocasını anan), *mennâne* (malı ve makamı ile minnette bulunan), *ennâne* (sürekli sızlanan), *keytü'l-kafa* (iffetsiz, kocasına laf getiren), *hadrâü'd-dimendir* (aşlı ve nesebi değersiz). Tûsî'den alındığı anlaşılan bu sınıflamanın yanında bir de hadis kaynaklı sınıflama yapılmıştır. Buna göre Hz. Peygamber, Zeyd b. Hâris'e yaptığı evlilik tavsiyesinde şu beş tür kadından sakınmasını istemiştir: *Şehbere* (mavi gözlü ve dilli), *lehber* (uzun boylu zayıf), *nehber* (yaşlanmış), *hendere* (kısa boylu çirkin) ve *legut* (başkasından çocuğu olan). Kaynaksız olarak verilen bu hadisin, yaptığımız araştırmada sadece Ebu Hanîfe'nin *Müsned'*inde geçen ve hüküm itibarıyla zayıf olarak nitelenebilecek bir hadis olduğu tespit edilmiştir. Maalesef bu tür zayıf hadislerin her ne kadar alıntı olsa da Kınalızâde tarafından bazı bölümlerde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu konuda yapılacak geniş bir değerlendirme, çalışmamızın amacını aşacağından bu kadarıyla yetiniyoruz.

hediye almak. (b) Onu ev işlerine ortak etmek ve ona sorumluluk yüklemek. (c) Akraba ve dostlarına ikramda bulunmak. (d) Ondan başka kadınla ya da cariye ile evlenmemelidir. Yani çok eşlilikten kaçınmalıdır (bu konu ayrıntılı olarak işlenecektir). (3) Karısını bir işle meşgul edip boş bırakmamalı, ev işleri ve ibadetlerden sonra, uğraşabileceği değerli sanatlarla ilgilenmesini sağlamalıdır. Çünkü boş kalan insanın fikri uygun olmayan şeyleri düşünüp, kötü çağrılara maruz kalabilir.²⁹ Kınalızâde kadınların, erkeklerin ortamına girmesinin zaten doğru olmadığını hatta döneminde kötü olarak bilinen kadın toplantı ve düğünlerine gitmelerini engellemenin gerekliliğinden bahseder.³⁰

Buraya kadar sayılanlar erkeğin eşine karşı yerine getirmesi gereken işlerdir. Bir de erkeğin kaçınması ve yapmaması gereken kurallar söz konusudur:³¹ (1) karısına aşırı sevgi göstermemeli, sevse bile gizlemelidir. Çünkü kadın bu durumdan yararlanmak isteyebilir. (2) Bütün gizli işleri ve sırlarını karısına söylememelidir. (3) Karısını kötü fikir ve eylemlere düşecek yer ve olaylara maruz bırakmamalı, kötü insanlarla arkadaşlık etmesine müsaade etmemelidir. Yine onların aşk hikâyeleri dinlemelerine izin vermemelidir. Bir de onları şarap içmekten sakındırmalıdır.³²

29 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 170^a-171^a.

30 Kınalızâde, yaşadığı dönemde kadınlar arasında düzenlenen düğün ve eğlence programlarında var olan lezbiyenlikten yakını ve kadınların buna karşı korunmasını tavsiye eder. Bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 171^a-171^b.

31 Kınalızâde burada, Tûsî'den aldığı anlaşılan bir rivayetten bahseder. Buna göre, kadının kötü düşüncelere dalmamaları adına gerekirse Yusuf suresini öğrenmemeleri istenir. Bkz. Tûsî, s. *Ahlâk-ı Nâsirî*, 222; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 171^b. Doğrusu yasaklamanın bu dereceye ulaşması ilginçtir. Eğer bu söylenenler, müelliflerimizin yaşadıkları dönemde kadınlara dair var olan veya tespit edilen gerçeklere dayalı bir endişeden kaynaklanıyorsa, ancak şöyle açıklanabilir: Bu durum, günümüz toplumunun, namusunu korumayı, iffetli ve ahlaklı olmayı sadece kadına has kılan çarpık anlayışının bekranduru olarak görülmelidir. Aksi takdirde içerisinde iyi niyet de olsa insanlara ibret olarak sunulan Kur'an'ın bir suresini onlara yasaklamanın izahı mümkün değildir.

32 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 171^b. Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 222-223; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 202-204. Kınalızâde'nin bir kadı olarak, şarabın haramlığına hiç değinmeden sadece sakındırmadan bahsetmesi dikkat çekici bir husustur. Buna benzer bir görüş çocuk eğitimi bölümünde de gelecektir. Orada biraz daha katı tutum takınıldığı görülse de haramlıktan yine söz edilmez. Bu durumu, seleflerinin Kınalızâde üzerindeki etkisi olarak düşünmek mümkündür. Öte taraftan onun burada içkiden sakınma hususunu sadece kadınlara veya çocuklara özgü bir durum gibi gösterdiğine dair yapılan eleştirilere katılmak mümkün değildir. Çünkü Kınalızâde, çocuk eğitimi bölümünde şöyle der: "Ve müskiratın eğerçi her kimesneye ictinâb vaciptir." Yani sarhoş edici şeylerden herkesin kaçınması gerekir. Bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 177^a. Konuya dair benzer ve eleştirel görüşler için

Kadının kocasına karşı sorumlulukları: (1) İffetli olması ve namusunu koruması.³³ (2) Tutumlu olması. Kocasının malına sahip çıkıp, onu israf ve teleften koruması. (3) Kocasına karşı kalbi saygı (korku) ile dolu olmalıdır. (4) Evlilik işlerinde kocasına itaat etmeli, ona isyan etmemeli ve onunla inatlaşmamalıdır. Kocasının isteklerini yerine getirmeye gayret etmelidir. (5) Kocasına karşı yersiz naz ve cilveden kaçınmalıdır. Çünkü naz uzayınca sevgi ve samimiyet azalmaya başlar.³⁴

Çocuklar ve eğitim: Kınalızâde, çocuk eğitimi konusunu işlerken her ne kadar tasnif ve başlıklandırma yapmasa da konuyu doğum öncesinden başlatıp doğum sonrası, çocukluk ve gençlik dönemi sıralamasıyla ele alarak kendine özgü bir düzen içerisinde aktarmaya çalışmaktadır.³⁵ Bu şekilde o, çocuk eğitiminde birçok etmenin rolü olduğunu ortaya koymaktadır. Kınalızâde özellikle konuyu sunarken, etkinliği büyük oranda aileye vererek anne-babanın sorumluluklarına dikkat çekmektedir.

Ailenin önemli bir parçası olan çocukları, ilâhi bir lütuf ve şükür sebebi olarak değerlendiren Kınalızâde, önemli bir konuya değinerek çocuğun kız olmasının bir üzüntü veya huzursuzluk sebebi olmaması gerektiğinin altını çizmektedir.³⁶ Kınalızâde'nin bu sözleri, günümüzde de kısmen var olan, kız çocuğunu olumlu karşılamama anlayışının, o dönemde de olduğunu göstermektedir. Ne yazık ki aynı bakış açısının, tarihin ilk dönemlerinden beri çoğu toplumlarda varlığını koruyarak günümüze geldiği bilinen bir gerçektir.³⁷

bkz. Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Âlâî*, 366; Mehmet Şevki Aydın, "Kınalızâde Ali Efendiye Göre Kız Çocuklarının Eğitimi", *Osmanlı Dünyasında Bilim Ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*, (İstanbul: IRCICA, 2001), 180.

33 Bu madde, 29'uncu dipnotta yaptığımız değerlendirmeye iyi bir örnektir.

34 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 171^b-172^b. Krş. Tûsî, s. *Ahlâk-ı Nâsrî*, 223-224; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâî*, 205.

35 Kınalızâde'nin eğitim anlayışı üzerine yapılan bazı çalışmalarda Kınalızâde'de yer a - mamasına rağmen bir takım tasniflerin ve başlıklandırmaların yapıldığı görülmektedir. Doğumdan önce, doğumdan sonra veya doğal, iradi, bedeni eğitim vb gibi. Bunlar, konunun daha iyi anlaşılması için çalışmacılar tarafından yapılan tasnifler olarak görülmelidir. Bkz. Ali Köse, "Ahlâk-ı Âlâî'nin İkinci Kitabı İlmü Tedbîri'l-Menzil'de Eğitim" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998), 42-55; Yusuf Ziya, "İstanbul'da Yetişen İlk Filozoflarımızdan Kınalızade Ali Efendinin "Terbiye/Eğitim" Hakkında Ki Fikir Ve Görüşlerine Bir Bakış", sad. Mustafa Bulut, *Hikmet Yurdu*, sy. 8 (2015): 298-299.

36 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 175^a-175^b.

37 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Şevki Aydın, 175-183. Her ne kadar bildiri ba - lığı Kınalızâde'ye özel olsa da burada Aydın, kızların eğitimine bakış noktasında farklı dönemlerden örnekler vermektedir.

Kınalızâde doğrudan ifade etmese de dolaylı olarak, bir alıntı³⁸ vesilesiyle çocuk eğitiminin, eş seçimiyle daha o doğmadan başladığına dikkat çeker. Bu bağlamda evlenilecek kadın, hür ve asil soylu biri olmalı, hafif meşrep ve düşkün olmamalıdır. Bu durum, ilerde çocuğun aşığılanmaması ve yerilmemesi için gereklidir.³⁹ Doğumundan hemen sonra öncelikle çocuğa zamanına uygun, güzel bir isim verilmesi gerekmektedir. Çünkü uygun ve güzel olmayan isimler ileriki yaşlarda çocuğa sıkıntı yaratmakta, bazılarının ismini değiştirmesine sebep olmaktadır.⁴⁰

Sonra çocuk için iyi bir sütanne tutulmalıdır ki bedeni düzgün, kuvvetli, hastalıklardan uzak ve güzel huylu olsun. Filozoflar süt emmeye ikinci doğum demişlerdir. Çünkü sütannenin huy ve karakterinin süt yoluyla çocuğa aktarıldığına inanılmaktadır. Kınalızâde bu aktarımın sınırını bedensel değişime kadar götürür ve göz renginin değişebileceğini buna örnek olarak verir.⁴¹ Kınalızâde kan yoluyla ahlak ve karakter

38 Kınalızâde, *efâıldan birisi* diyerek isim vermeden alıntıyı aktarır. Söz konusu kişinin Ebu Esved ed-Düeli olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Süleyman Ateş, *Kur'an'a Göre Evlenme Ve Boşanma*, Yeni (İstanbul: Ufuk Neşriyat, 1998), 5.

39 Buradan hareketle, Kınalızâde'nin aile veya eğitim anlayışı üzerine yapılan bazı çalmalarda onun, çocuk eğitiminde kalıtımın etkisine dikkat çektiği vurgulanmıştır. Oysa Kınalızâde'nin böyle bir amacı sezilmemektedir. Onun, konuyu asabiyet, çocuğun sosyal statüsü ve belki psikolojisi açısından değerlendirdiği sözlerinden anlaşılmaktadır. Söz konusu yanlış değerlendirmenin sebebi, Yusuf Ziya'nın ilgili makalesinde yer alan ve Kınalızâde'ye atfen söylediği şu sözlerdir: "O'na göre çocuk, anne karında iken asil bir kadının kanıyla beslenmelidir." Kınalızâde'ye ait böyle bir sözü tespit edemedik. Anlaşıyor ki yazar kendi görüşlerine temel olması adına, Kınalızâde'nin sözlerini yorumlayarak kullanmıştır. Kalıtımın ahlak üzerinde birçok etkisinin olduğu herkes tarafından kabul edilen bir husustur ancak söylemek istediğimiz; Kınalızâde'nin böyle bir sözü ve amacının olmadığıdır. Krş. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 175^b; Yusuf Ziya, "İstanbul'da Yetişen İlk Filozoflarımızdan Kınalızade Ali Efendinin "Terbiye/Eğitim" Hakkında Ki Fikir Ve Görüşlerine Bir Bakış", 298; Köse, *Ahlâk-ı Âlâî'nin İkinci Kitabı İlmü Tedbiri'l-Menzil'de Eğitim*", 42; Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile*, (Ankara: Aile Araştırmaları Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990), 115. Kalıtımın ahlak ve karakter üzerine etkisi hakkında bkz. Ragıp el-İsfahanî, *İnsan/İki Hayat İki Saadet*, çev. Mevlüt F. İslamoğlu, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), 104; Bayraktar Bayraklı, *İslâm ve Eğitim*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 130; Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1998), 14; Mustafa Şengün, "Ahlak Gelişimin Psiko-Sosyal Dinamikleri", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 23 (2007), 201-221.

40 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 175^b. Krş. Tûsi, s. *Ahlâk-ı Nâsırı*, 227.

41 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 175^b. Bu düşünce, zorlama bir yorum olarak gözükmektedir. Her ne kadar karakter oluşumunda anne sütünün etkisi kabul edilse de fiziksel bir değişime neden olabileceği konusunda bir bilgi yoktur. Ancak tip çevreleri tarafından normal geli-

aktarımına değinmemişti ancak görüldüğü üzere süt yoluyla aktarımına değinmiştir.

Süt emme döneminden sonra, günümüz pedagoji anlayışına uygun olarak çocuğun ahlak eğitimi başlamaktadır. Kınalızâde'ye göre bu dönemde, çocuğun eğitimiyle ilgilenmek, iyi ve güzel eylemleri ona tavsiye etmek, kötü ve çirkin işlerden alıkoymak gerekir. Ahlak dışı bir davranışta bulunduğu anda, yaptığı eylemin doğru olmadığı, yanlış ve ayıp olduğu hususunda uyarılmalı ve kınanmalıdır. “*Etfâlın levh-i idrâkleri⁴² sâde olmakla her canibe kâbildir*”,⁴³ dolayısıyla yapılan telkinlere kolaylıkla uyarlar. Bu dönem telkin metodunun tavsiye edildiği bir dönem olarak öne çıkmaktadır. Çocuğun kötülüklerden sakınması ve iyiliklere yönelmesi için yanında daima iyi insanlar ve onların davranışları övülmeli, kötü insanlar ve davranışları ise eleştirilmeli ve kınanmalıdır. Bununla birlikte çocuğun ahlakı bozuk ve erdemsiz kimselerle birlikte olmasına ve arkadaşlık etmesine izin verilmemelidir. Çünkü çocuk tabiatı hırsızdır (*tabî'at sâriktir*).⁴⁴ Bu ifadeler, karakter oluşumunda çevrenin etkisine dikkat çekmesi yönüyle önemlidir.

Sarhoş edici şeylerden kaçınmak herkes için gerekli olsa da özellikle çocukların küçüklükten itibaren bu tür içeceklerden ve içki meclislerinden uzak tutulmaları ailelere düşen önemli bir görevdir. Çünkü çocuklar hem beden hem de ruhen çok hassas bir dönemdedirler ve bu tür zararlı içeceklerden çok etkilenirler. İçki onlarda öfke, saldırganlık, hoppalık, edep-

şim süreci içerisinde değerlendirilen bebeklerdeki göz veya saç rengi değişimi, filozofları bu düşünceye sevk etmiş olabilir. Karakter gelişiminde anne sütünün önemi dair geniş bilgi için bkz. Hüseyin Doğan, *Karakter ve Kişilik Oluşumunda Anne Sütünün Rolü*, 2016, http://www.tavsiyedyorum.com/makale_17206.htm (25.05.2017); İsfahanî, *İnsan/İki Hayat İki Saadet*, 104.

42 *Levh-i idrâk (idrak levhası)*, John Locke'un *tabula rasa* kavramını akla getirirse de Kınalızâde'nin kastı tamamen boş bir zihin değil, telkine açık temiz bir zihindir. Çünkü o, bu dönemde hayvânî tabiatın etkisiyle zihinde kötü olsa da bir takım düşüncelerin varlığından bahseder. Bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 76^a.

43 Bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 176^a.

44 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 176^b. Kınalızâde'nin bu ilginç ifadesi adeta, günümüzde *rol model alma* olarak ifade edilen, çocukların ve insanların başkalarını taklit etme veya örnek alma durumuna işaret eder. Aynı gerçeği çağdaş eserlerde de görmek mümkündür. Nitekim Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* adlı eserinde şöyle der: “Okulöncesi dönemde çocuk, sosyal bir birey olmayı öğrenirken, aynı zamanda en küçük ayrıntısına kadar taklit edeceği bir modele gereksinim duyar.” Bkz. Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, (İstanbul: Remzi Yayınları, 2012), 129. Ayrıca bkz. Bozkurt Koç, “Çocuğun Dini Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba”, *Dinî Araştırmalar*, sy. 11/31 (2008), 49-60.

sizlik ve ahlâkî bozukluğa neden olur. Bu kötülüklerden onu kurtarmak zor hale gelir. Kınalızâde ayrıca, günaha ve aşka sürükleyen şiirlerin çocuklara dinlettirilmemesini tavsiye eder.⁴⁵ Çünkü bu tarz şiirler çocuk ve gençlerin ahlâkî karakterini bozmaktadır.⁴⁶

Hizmetçiler ve yardımcıları (köle-cariye): Kınalızâde konuya, hizmetçi ve kölelere duyulan ihtiyaç ve onların gerekliliğini ifade eden şu sözlerle başlar: “*Evvelâ ma'lûm olsun ki hukemâ, 'Abîd ve imâ ve hadem ü haşem, insana el ve ayak ve göz ve kulak mesâbesindedir' demişler. Zira insân kendi eliyle tutacağı nesneyi anlar eliyle tutar ve ayağı ile varacak yere anın ayağıyla varır ve terakkub edecek nesneye onların gözüyle terakkub eder ve alâ hâze'l-kıyas.*”⁴⁷ Buna göre hizmetçiler ile aile arasındaki bağ, insan ile organı arasındaki bağ gibidir. Dolayısıyla onlar da ailenin doğal bir üyesi olmaktadır. Bu durum aynı zamanda hizmetçilik ve kölelik kurumunun doğal bir yapı olarak kabul edildiğini göstermektedir. Diğer taraftan hizmetçilerin aileye katkısı ve faydası o kadar fazladır ki insanın eli, ayağı veya gözü, kulağının sağladığı yarara denktir. Çünkü onlar insanların mutluluğuna sebep olmakta, zor ve meşakkatli işleri üstlenerek hayatın sıkıntılarını hafifletmektedirler. Bu sebeple, hizmetçilerin büyük bir nimet olduğu ve şükürünün de büyük olması gerektiği daima hatırlatılan bir husustur.

Bütün bunlar düşünüldüğünde, onlara karşı merhametli olunmalı ve iyi muamelede bulunulmalıdır. Dinlenmeleri ve kendi ihtiyaçlarını gidermeleri için müsaade edilmeli, onların da insan olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Onlara nazik davranmak ve kötü sözler söylememek gerektiği gibi hata yaptıklarında da aşırı cezalar vermekten kaçınılmalıdır. Yiyecek ve elbise ihtiyaçları doğrudan karşılanmalı ve bu konuda ihmale veya cimriliğe yer verilmemelidir.⁴⁸ Hizmetçilerle alakalı bu bilgileri veren Kınalızâde,

45 *Ahlâk-ı Âlâî*, 177^a. Tûsî eserinde *ıçkı içme adabı* adıyla bir başlık açmış ve görüşlerinin bir kısmını burada açıklamıştır. Müslüman bir ahlak filozofunun böyle bir konuya adab-ı muâşeret içerisinde yer vermesi ilginçtir. Kınalızâde, bu bölümü eserine almamıştır. Ancak daha önce ifade ettiğimiz gibi, biraz etkilendiği görülmektedir. Bkz. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 240-242.

46 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 229. Ayrıca ahlâk eserlerinde çocuk eğitimi için bkz. Hatice Toksöz, “Osmanlı Klasik Dönem Ahlâk Eserlerinde Çocuk Eğitimi”, *Osmanlı Dünyasında Çocuk Olmak*, Haşim Şahin-Nurdan Şafak (Ed.), (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 53-94.

47 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 189^a. Söz konusu alıntı Tûsî yoluyla İbn Sînâ'ya dayanmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *es-Siyâsetü'l-Menziliyye*, *Ahlâk-ı Âlâî*, 256-257.

48 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 189^a-190^b. Krş. İbn Sînâ, *es-Siyâsetü'l-Menziliyye*, s. 257; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 248.

köle ve cariye satın alınırken bazı hususlara dikkat edilmesi gerektiğini vurgular.⁴⁹

Görüldüğü üzere Kınalızâde, köle ve cariye konusunda seleflerini takip ederek, genel hatlarıyla onlardan aldığı görüşlerle yetinmiş, konuya dair kendine özgü düşüncelere pek yer vermemiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Kınalızâde'nin bu görüşlere itirazı yoktur. Neredeyse insanlık tarihinin ilk dönemlerinden bu yana, çoğu toplumun vazgeçemediği ya da vazgeçmek istemediği bir olgu olan köleliğin, Kınalızâde'nin yaşadığı Osmanlı toplumunda da var olduğu bilinmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla Kınalızâde'nin, refah seviyesi yüksek bir hayat sürmesinin de etkisiyle yaşadığı toplumda var olan genel kabulün etkisinden kurtulamadığı anlaşılmaktadır. Ancak bu gerçeğin, insanlık onuru ve saygınlığına yakışmayan kölelik ve cariyelik uygulamalarını ve bu uygulamaların meşru ve olağan bir şeymiş gibi özellikle de ahlâk kitaplarında işlenmesini kabul edilebilir kılması mümkün değildir. Kölelere çok iyi muamelede bulunulması veya Osmanlı toplumunda olduğu gibi onların neredeyse ailenin bir ferdi olarak kabul edilmesi gibi müspet tutum ve davranışlar ne yazık ki bu olumsuz tabloyu değiştirmemektedir. Çünkü insanın sahip olduğu en temel değer ve haklardan bir tanesi özgürlüktür. Bu bağlamda, bazı hassas konularda genelin aksine kendi görüşlerini açıkça ifade eden Kınalızâde'den beklenen, köleliği normal bir durum gibi karşılayıp onun daha uygulanır hale gelmesi adına tavsiyelerde bulunmak değildir. Aksine bu tür uygulamaların insana reva görülemeyeceği, nitekim Kur'an ve sünnetin kölelik ve cariyeliği bir realite olarak kabul etmekle birlikte bu uygulamaların ortadan kaldırılması için tavsiyelerde bulunduğunu aktarmasıydı. Ancak Kınalızâde için böyle bir tutum söz konusu değildir.

Yönetimi itibariyle babanın sorumluluk alanı içinde değerlendirilen *servet (mal ve para)*, ailenin rükünlerinden biri olarak kabul edilmekte ve devamı açısından zorunlu sayılmaktadır. Bu bağlamda daha önce geçtiği üzere gıda maddesi biriktirmenin gerekliliği ve paranın ekonomideki yeri ve öneminden bahseden Kınalızâde, servet konusunu *gelir, koruma* ve *harcama* olmak üzere üç açıdan incelemektedir.

49 Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 191^a-192^b. Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 249-252; Devvânî, s. 223-228.

50 Konuya dair bilgi için bkz. Mehmet Akif Aydın, Muhammed Hamidullah, "Köle," *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2002), 26:237-246; Nihat Engin, "Köle (Osmanlılar'da Kölelik)," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2002), 26:246-248.

Gelir açısından: Kınalızâde, gelir kaynağı olarak görülen mesleklerin üç farklı tasnifinden bahsetmektedir. Birinci tasnifte bir tarafta kazanma ve seçimle elde edilen meslekler olarak *ticaret* ve *sanat* yer alırken, diğer tarafta kazanma ve seçimin etkisinin olmadığı *hibe* ve *miras* gelir kaynağı olarak yer almaktadır. İkinci tasnife göre *ticaret*, *ziraat* ve *sanat* gelir kaynağı olan meslekler iken, üçüncü tasnifte bunlara ek olarak *memurluk* (*imâret*) eklenmiştir. Bu gelir yollarından hangisinin daha iyi olduğu ayrı bir ihtilaf konusu olmuştur. Bazıları ticaret derken, özellikle son dönemlerde ziraatın ön plana çıkarıldığı ifade edilmiştir. Hatta bir dönem Osmanlı toplumunda ticaret ve sanatla uğraşmanın iyi karşılanmadığı aktarılmıştır.⁵¹ Kınalızâde, gelir elde edilirken şu üç şarta dikkat edilmesi gerektiğini söylemiştir: (i) Haksızlık ve zulümden kaçınmak. Başkasını oyuna getirerek malını almak bunun örneğidir. (ii) Utanç verici işlerden uzak durmak. Örneğin maskaralık ve oyunculukla mal kazanmak. (iii) Zillet kabul edilebilecek işlerden sakınmak. Tuvalet temizliği buna örnek olarak verilmiştir.⁵² Kınalızâde'nin saydığı bu üç kısmın ilk ikisi gerçekten de ahlâkî açıdan doğru gözükmektedir. Ancak üçüncü şıkta verdiği maddeye tuvalet temizlikçilerini örnek olarak vermesi sorunlu gözükmektedir. Her ne kadar Kınalızâde'nin bu tarz işleri Müslüman kişinin saygınlığına ters düştüğünden dolayı doğru görmediği hüsnü zannı yapılsa da günümüzde bu alanlarda çalışan, ev temizliği yapan ya da belediyelerde temizlik işçisi olarak çalışanlar göz önüne alındığında, elinin emeğini yeme noktasında belki de en önde sayılması gereken insanlara haksızlık olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan verilen örneğin tartışmalı olduğu kabul edilmelidir.

Koruma açısından: Malın korunması öncelikle artmasına yani kâr getirmesine bağlıdır. Aksi takdirde zorunlu harcama ve yapılacak yardımlar malın bitmesine ve ailenin sıkıntıya girmesine sebep olur. Bu bağlamda malın korunması için bir takım hususlara dikkat etmek gerekmektedir. *Birincisi*, gelirin giderden çok olması gerekir. Çünkü gelir her zaman elde edilemeyebilir, bu nedenle arta kalan bir kısmın olması iyidir. *İkincisi*, korumaya gücünün yetmediği veya kâr getirmeyecek nitelikte olan malları saklamamak. *Üçüncüsü* ise sürekli kâr getirici ve rağbet gören malları tercih etmek.⁵³

51 Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 161^b; Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, 336-337.

52 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 161^b-162^a. Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 214.

53 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 162^b-163^b. Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 216.

Gider açısından: Şüphesiz servetin elde edilmesi ve korunması kadar nereye harcanacağı ya da harcarken nelere dikkat edileceği önem arz etmektedir. Bu açıdan Kınalızâde öncelikle harcama yapılırken şu davranışlardan uzak durulması gerektiğini hatırlatır: (i) Cimrilik, (ii) israf, (iii) gösteriş, şöhret, kibir ve (iv) insanları minnet altında bırakmak. İster bu, kişinin ailesi isterse başkası olsun.

Karşılaştırma ve Sonuç

Aile ahlakı kavramı her ne kadar Kınalızâde odaklı olsa da İslam ahlak felsefesindeki meşhur kullanımına binaen başlık *aile ahlakı* şeklinde adlandırılmıştır. Zira Aristoteles'in literatüründe böyle bir kullanım yoktur. Hatta onun, aile konusuna ayırdığı bir kitap ya da bölüm de mevcut değildir. Bu bağlamda sadece onun, eserlerinde dağınık halde bulunan aileye ilişkin görüşlerinden bahsedilebilir ki burada yapacağımız değerlendirmeler de bu bilgiler üzerinden olacaktır. Bu kısıtlılığa rağmen çalışmamız açısından önemli çıkarımların yapılabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Kınalızâde'ye dönüldüğünde, Aristoteles'in aksine onun aile ahlakı konusunda özel bir kitap olmasa da uzunca bir bölüm kaleme aldığı görülmektedir. Bu farklılık bağlamında çalışmanın daha sistematik olması için yapılacak karşılaştırma da Aristoteles'in görüşleri çerçevesinde olacaktır. Bu çerçevede öncelikle, *aile ahlakı* bağlamında Aristoteles'in, İbn Sînâ ve Tûsî üzerinden Kınalızâde üzerindeki dolaylı etkisinin varlığını ortaya koyacağını umduğumuz *benzer görüşleri* ortaya koyalım.

Ailenin doğal bir yapı olması: Aristoteles ve Kınalızâde'nin görüşleri incelendiğinde ilk olarak aileyi, insanın *üreme, beslenme ve kendini koruma* gibi içgüdülerin ortaya çıkardığı doğal ve sosyal bir yapı olarak kabul ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda Aristoteles aileyi, *günlük ihtiyaçların karşılanması için doğa tarafından oluşturulmuş topluluk*⁵⁴ olarak tanımlamaktadır. Bu yapının altında bulunan erkek, kadın ve köle, üreme ve kendini koruma içgüdüsünün gereği olarak ailede bulunmaktadır. Kınalızâde ise bu konuda, neslin devamı bağlamında üreme ve yiyecek ihtiyaçlarının karşılanması için beslenme içgüdüleri üzerinde durmaktadır. Ayrıca barınma ihtiyacına da vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda iki düşünürde de aile, insanın sosyal bir varlık (zoon politikon) olmasına dayanmaktadır.

54 Aristoteles, *Politika*, I, 2; Ross, *Aristoteles*, 369.

Ailenin unsurları (erkân-ı menzil): Aristoteles aileyi oluşturan dört unsurdan bahsetmektedir. Bunlar; *Efendi ile köle, koca ile karı, baba ile çocuklar ve para işleridir.* Aristoteles ev yönetimi çerçevesinde özellikle kölelik ve aile ekonomisi üzerinde dururken, evlilik (kocalık) ve babalık hakkında daha az değerlendirme yapmaktadır. Kınalızâde'de ise küçük farklar olmakla beraber Aristoteles'in saydığı unsurların beş madde halinde ifade edildiği görülmektedir: *Baba, anne, çocuk, hizmetçi ve gıda (servet, para).* Görüldüğü üzere adlandırmalar farklı olsa da temelde bir aynılığın olduğunu söylemek mümkündür. Eğer farklılık olarak kabul edilecekse sadece, Aristoteles'te sayılan kölenin yerini burada hizmetçinin aldığı söylenebilir. Kınalızâde ailenin unsurları olarak saydığı bu maddeleri, Aristoteles'in aksine görevleri ve gereklilikleri bağlamında geniş bir şekilde ele almıştır.

Baba ve ev yönetimi: Aristoteles ve Kınalızâde evin yönetimini babaya vermiştir. Aristoteles'e göre aile bireyleri hür olmakla beraber, hakimiyet koca ve babaya aittir. Kadına yönetimde yer yoktur. Erkek kadına göre bu konuda daha yetenekli ve üstün yaratılmıştır. Kınalızâde ise yönetici olarak erkeğe öncelik verse de kadına yönetimde yer vermiştir. Kadın, kocası olmadığı zaman onun vekili, diğer zamanlarda ise danışmanı olarak aileye karşı sorumludur. Dolayısıyla anne (kadın) Kınalızâde'ye göre ailenin önemli bir üyesi ve parçasıdır. Aristoteles anne sevgisi bağlamında kadına dair bazı olumlu düşüncelere sahip olsa da genel itibarıyla Kınalızâde'nin düşüncelerinin gerisinde kalmıştır. Diğer taraftan bu farklılığa rağmen Aristoteles ve Kınalızâde'nin anne-baba sevgisinin en yüce sevgi olduğu ve Tanrı sevgisine yaklaştığı yönündeki benzer düşünceleri dikkat çekicidir.⁵⁵

Köle ve hizmetçiler: Aristoteles'te köle üzerinden giden düşüncelerin Kınalızâde'de genel olarak hizmetçi kavramı üzerinden işlendiği görülmektedir. Aslen bir farkın olmadığını düşündüğümüz bu durumu, hukukî bir takım farkları göz önüne alarak kesin bir şekilde ifade etmekten kaçınıyoruz. Ayrıca hizmetçi dışında zaten köle ve cariyelerin de bu kapsamda örtülü olarak değerlendirildiği gerçeğini kaçırmamak gerekmektedir. Bu çerçevede adı ne olursa olsun Aristoteles ve Kınalızâde'nin köleliği tabii bir olgu olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Gerçi Kınalızâde ifadelerinde Aristoteles kadar keskin ve aşırı değildir. Aristoteles köleliğin gereği noktasında çok katıdır ve onları insan olarak da görmez. Ona göre köleler canlı araç olarak

55 Özellikle İslam düşüncesinde ailede sevgi konusuna dair geniş bilgi için bkz. Hatice To - söz, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2016).

mal-mülk statüsündedirler. Bundan kurtulamazlar da. Çünkü doğa onları böyle yaratmıştır. Ne zaman ki kölelerin yaptığı işleri makinalar yapmaya başlar, o zaman kölelik sona erer. İfade edilen bu düşüncelerin biraz daha yumuşak ifadelerle Kınalızâde'de yer aldığını söyleyebiliriz. Onları ailenin birer üyesi olarak görmek ve iyi davranmak gerektiği gibi. Gerçi Aristoteles de arada böyle cümleler sarf etmektedir. İlgi çekici olan, Aristoteles'in köleler için kullandığı *canlı araç* kavramının, Kınalızâde'de ve dolayısıyla selef ve kaynaklarında da yer almasıdır. Bu açık bir şekilde Aristoteles'in kölelik konusundaki etkisini göstermektedir.

Ortaya konan bu düşüncelerin ortaklığında Aristoteles ve Kınalızâde'nin soylu ve zengin bir aile ve yaşantıya sahip olmalarının etkisi olduğunu düşünüyoruz. Nitekim hizmetçilik ya da kölelik yapan ya da bunlarla yakınlığı olan birisinin bu konularda bu kadar rahat konuşması mümkün gözükmemektedir. Kölelik her ne kadar bir olgu olarak önümüzde dursa da böyle büyük filozof ve âlimlerin yaşadığı toplumun etkisinden kurtulamamış oldukları ve köleliği içselleştirdikleri söylenebilir.

Para ve aile: Aristoteles'in aile konusunda üzerinde durduğu en dikkat çekici şey paraya dair görüşleridir. Bu nedenle o, aile incelemesini *oikonomia* (ev yönetimi/aile ekonomisi) üzerinden başlatmıştır. Aristoteles'e göre mülk ailenin, mülk edinme de aile ekonomisinin bir parçasıdır. Çünkü belli bir düzeyde servet olmadan ne yaşamın kendisi ne de iyi yaşam mümkün olabilmektedir. Ancak Aristoteles *oikonomia* ile *krematistik*'i (kazançbilim) birbirinden ayırmaktadır. Oikonomia amacı ailenin geçimi ve mutluluğu olan masum bir faaliyeti ifade ederken krematistik, amacı zenginlik olan aşırı para ve mal hırsına dayalı ticarettir. Burada faiz ve tefeciliği örnek olarak veren Aristoteles'in aslında kötü ve haksız kazanç sağlayan ve belki aşırı kârla yapılan ticaretten muzdarip olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda para kazanma ev yönetiminde bir araç iken, diğerinde amaç haline gelmiştir. Oysa ailede önemli olan para değil insandır.

Aristoteles için ifade edilen bu görüşlerin büyük bir kısmı Kınalızâde'nin görüşleri olarak da sayılabilir. Bu açıdan yeniden onun görüşlerini ortaya koymaya gerek yoktur. Belki Kınalızâde sadece ailenin, ekonomiye bu kadar dayandırılmasına itiraz edebilirdi diye düşünüyoruz. Ancak onun parayı (gıda) ailenin beş unsurundan biri olarak sayması ve aile ahlakı

ilminin tanımına katması⁵⁶ yine de ekonomiyi ailenin önemli bir parçası olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Aristoteles'e nazaran para konusuna *gelir*, *koruma* ve *harcama* başlıkları altında geniş yer veren Kınalızâde, her ne kadar ticaret ve para kazanma hususunda Aristoteles'ten ayrılmış gözükse de bunları amaç değil araç olarak görmesi ve daima dürüstlüğü ve haklı kazancı tavsiye etmesi görüşlerin birleştiğine işaret etmektedir. Bunun ötesinde yapılan geniş açıklamalarda bir takım farklılıkların olduğu da bir gerçektir. Verilen bu bilgileri çalışmamız açısından değerlendirirsek bu düşünceler, bazı hususlarda Aristoteles'in Kınalızâde üzerinde dolaylı bir etkisinin olduğunu göstermektedir.

Buraya kadar saydıklarımız ortaya konan benzer düşünceleri ifade ediyordu. Bununla beraber bazı farklılıklar yeri geldikçe yukarda ifade edildi. Şimdi ise aile ahlakı noktasında uygulanan yöntem farklılığını izah edelim. Aristoteles'in aile ahlakına dair ortaya koyduğu sınırlı bilgilerin bir benzerinin Kınalızâde'de olduğu bu karşılaştırmalarla birlikte anlaşılmıştır. Onların asıl ayrıldığı nokta konunun yöntem ve hacmine dairdir. Bu bağlamda Kınalızâde'nin İslam ahlak felsefesinde önemli yer etmiş olan aile ahlakı konusuna selefleri gibi büyük önem verdiği görülmektedir. Özellikle onun aile ahlakını *ilm-u tedbîri'l-menziel* olarak ifade etmesi ve görmesi konuya verdiği önemi ve değeri göstermesi açısından önemlidir. Kınalızâde Aristoteles'in eserinde çok az değindiği evlilik ve babalık konularına ve bunlarla beraber aile bireyleri konusuna uzun bir şekilde değinmiştir. Yine aile bireylerinin birbirlerine karşı sorumluluk ve hakları İslam ahlak anlayışı çerçevesinde ayrıntılı olarak işlenmiştir.

Son olarak *çocuk eğitimi* açısından Aristoteles ve Kınalızâde'yi değerlendirecek olursak, konuya ayrılan yer ve içerik bakımından aile ahlakı adına söylenen farklılıkları aynen tekrar etmek gerekmektedir. İslam çocuk eğitimi anlayışının etkin olduğu Kınalızâde düşüncesinde konu, geniş bir şekilde ve dini referanslarla ele alınırken, Aristoteles'te konu sınırlıdır. Kınalızâde, çocuk eğitimi konusunu doğumdan başlatmak üzere, doğum sonrası, çocukluk ve gençlik olarak dönemler itibariyle geniş bir şekilde işlemiştir. Çocuğun giyim kuşamından, yeme-içme adabına ve konuşma adabına kadar birçok konuya yer vermiştir. Aristoteles ile Kınalızâde'nin eğitim konusun-

56 Kınalızâde'ye göre aile ahlakı ilmi; "aile bireyleri arasında düzen ve tertibin nasıl kurulacağını ve aile geçiminin en iyi şekilde nasıl yapılacağını bilmeye yarayan ilimdir." Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 158°.

da ayrıldığı en temel nokta, Aristoteles'te eğitimin devlet eliyle yapılması gerektiği düşüncesidir. Ona göre çocuk eğitimini devlet üstlenmeli ve denetçiler yoluyla eğitimler sıkı takip edilmelidir. Çünkü eğitim, bireylere ve ailelere bırakılamayacak kadar önemli bir konudur. Kınalızâde'de ise eğitim aileden başlar ve en büyük sorumluluk anne ve babaya aittir. Daha sonra ise iyi bir öğretmen eşliğinde devam eder. Son olarak, Aristoteles'te yer alan nüfus planlaması ve sakat ceninin alınması düşüncesinin Kınalızâde'de yer almadığını bir farklılık olarak ifade edebiliriz. Bu farklılıkların belirlenmesinden sonra Aristoteles ve Kınalızâde'nin çocuk eğitimi konusundaki ortak görüşlerine bakalım.

Aristoteles'te evlilik konusuyla iç içe işlenen çocuk eğitimi ve sağlığı, eş seçimi ve evlilik yaşının tespitiyle başlatılmaktadır. Uygun yaşlarda yapılmayan evliliğin çocuklarda sorun yaratabileceğini belirtmiştir. Coğrafi şartların (rüzgârlar) çocuk cinsiyetini belirlediği yönündeki düşüncesini toplum etkisine bağlamak mümkündür. Kınalızâde'ye bakıldığında onun da eş seçiminin önemine değindiği görülmektedir. Ona göre bu husus, çocuğun sonraki eğitimi açısından önemlidir. Sonraki dönemde çocuğun iyi beslenmesi gerektiği ve şarap gibi içeceklerden uzak tutulması gerektiği fikri benzer görüşler olarak dikkat çekmektedir. Yine çocuklara kötü şeylerin seyrettirilmemesi veya izlettirilmemesi iki filozof tarafından önerilmektedir. Kötü davranış sergiledikleri takdirde uygun bir şekilde cezalandırılmaları gerektiği fikri de ortak gözükmektedir. Kınalızâde çocuğun kötü insan ve ortamlardan uzak tutulması gerektiğini ifade ederken, Aristoteles bu noktada kölelere işaret eder ve belli yaşlarda çocukların onlardan etkilenmemesi için kölelerden uzak tutulması gerektiğini ifade eder.

Sonuç olarak aile ahlakı bağlamında iki filozof arasında özellikle çocuk eğitimi, aile bireylerinin görevleri gibi konularda bir takım farklar olsa da başta ailenin doğal bir yapı olması, ailenin unsurları (erkân-ı menzil), ailede kölelerin durumu gibi pek çok konuda gerçekten de çok dikkat çekici düşünce benzerliklerine rastlanmaktadır. Bu benzerliklerin en büyük nedenlerinden birisi Kınalızâde'ye, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, ve Tûsî üzerinden tevarüs eden Aristoteles düşünceleridir. Bu bağlamda Aristoteles her ne kadar Kınalızâde'nin doğrudan kaynağı olmasa da onun görüşlerinin sayılan filozoflar yoluyla dolaylı bir etkide bulunduğu açıktır. Ancak bu Kınalızâde'nin tamamen önceki fikirlerden beslendiği ve özgünlük taşımadığı anlamına gelmemelidir. Bu surum diğer ahlak filozofları için de

geçerlidir. Bu bağlamda *Ahlâk-ı Âlâ'î* üzerinde çalışmış olan Koç'un ifadeleri dikkate alınmalıdır:

“Şark ahlak literatürü daima önceki metinleri sarmalayarak teşekkül etme sistemine sahiptir. Miras sürekli tasfiye edilir, ilâvelerle tekmil edilir. Müşterek bir miras telakkisi, bu tür metinlerde müellifler tarafından kaynaklara sürekli atıflar yapmayı lüzumsuz kılar. Müellif, farklı düşündüğü takdirde ayrıldığı noktayı tebarüz ettirir. Bu tür metinler üzerinde yürürken, modern referans sistemini aramak beyhudedir ve bu klasik metinlerin geldiği geleneği dikkate almamaktır. Şüphesiz orijinalite, terkipte, ifade ve ilavededir.”⁵⁷

Kaynakça

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik (Ethika Nikomakheia)*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Sentez Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2012.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014.
- Arlene W. Saxonhouse. “Family, Polity & Unity: Aristotle on Socrates' Community of Wives”, *Polity*, sy. 15 (1982).
- Ateş, Süleyman. *Kur'an'a Göre Evlenme Ve Boşanma*. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1998.
- Aydın, Mehmet Akif; Hamidullah, Muhammed. “Köle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 237-246. Ankara: TDV Yay., 2002.
- Aydın, Mehmet Şevki. “Kınalızâde Ali Efendiye Göre Kız Çocuklarının Eğitimi”. *Osmanlı Dünyasında Bilim Ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*. İstanbul: IRCICA, 2001.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslâm ve Eğitim*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Çağrı, Mustafa. “Tedbîrü'l-Menzil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 260-261 Ankara: TDV Yay., 2011.
- Demirkol, Murat. “Ahlâk-ı Alâ'î'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri ve Özgünlüğü”. *Eskiyeni*. sy. 33 (2016): 51-78.
- Demirkol, Murat. *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.

57 Mustafa Koç, *Giriş (Ahlâk-ı Alâ'î İçerisinde)*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 8.

- Devvâni, Celâleddin. *Ahlâk-ı Celâli*. Leknev: Matbaa-i Münşi Nevl-i Kışver, 1334.
- Doğan, Hüseyin. *Karakter ve Kişilik Oluşumunda Anne Sütünün Rolü*. 2016. http://www.tavsiyeediyorum.com/makale_17206.htm(25.05.2017)
- el-İsfehanî, Ragıp. *İnsan/İki Hayat İki Saadet*. çev. Mevlüt F. İslamoğlu. İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.
- Engin, Nihat. "Köle (Osmanlılar'da Kölelik)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 246-248. Ankara: TDV Yay., 2002.
- Gafarov, Anar. *Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Güngör, Erol. *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998.
- Hançerlioğlu, Orhan. "Krematistik". *Felsefe Ansiklopedisi*. 3: 336. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Hançerlioğlu, Orhan. "Oikonomia". *Felsefe Ansiklopedisi*. 4: 294. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Heath, Malcolm. "Aristotle on Natural Slavery". *Phronesis*. sy. 53 (2008): 243-270.
- İbn Sînâ. *es-Siyâsetü'l-Menziliyye*. Abdülemir Z. Şemseddin (Ed.). El-Mezhebü't-Terbevü'inde İbn Sînâ. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Alemî.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Âlâ'î*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî* (Günümüz Türkçesiyle). sad. Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Koç, Bozkurt. "Çocuğun Dini Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba". *Dinî Araştırmalar*. sy. 11/31 (2008): 49-60.
- Koç, Mustafa. *Giriş (Ahlâk-ı Alâî İçerisinde)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Köse, Ali. "Ahlâk-ı Âlâ'î'nin İkinci Kitabı İlmü Tedbîri'l-Menzil'de Eğitim". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.
- Mâverdi. *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*. şerh. Muhammed Kerim Racih. Beyrut: İkra Yayınları, 1985.

- Ocak, Hasan. "İslâm Ahlâk Felsefesinde Et-Tedbîru'l-Menzil/Ev İdaresi Kavramı". *Journal of Intercultural and Religious Studies*. sy. 6 (2013): 85-118.
- Oktaç, Ayşe Sıdıka. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Orman, Sabri. "İlm-i Tedbîr-i Menzil Oikonomia ve İktisat". *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi 1*. Ankara: Aile Araştırma Kurumu, 1992.
- Öztürk, Hüseyin. *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile*. Ankara: Aile Araştırmaları Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990.
- Ross, W. D.. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011.
- Şengün, Mustafa. "Ahlak Gelişimin Psiko-Sosyal Dinamikleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 23 (2007): 201-221.
- Toksöz, Hatice. *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Toksöz, Hatice. "Osmanlı Klasik Dönem Ahlâk Eserlerinde Çocuk Eğitimi". *Osmanlı Dünyasında Çocuk Olmak*. edt. Haşim Şahin-Nurdan Şafak. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.
- Turan, İbrahim. "Osmanlı Dönemi Ahlak Kitaplarında Aile Ahlakı: Ahlâk-ı Âlâî Örneği". *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı*. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Tûsî, Hâce Nasîruddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*. tsh. Siyavuş Hoşdıl. Tahran: Müessesesi-İ İntişarat-ı Ferâhânî, 1389.
- Tûsî, Hâce Nasîruddin. *Ahlak-ı Nâsırî*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Yayınları, 2012.
- Ziya, Yusuf. "İstanbul'da Yetişen İlk Filozoflarımızdan Kınalızade Ali Efendinin "Terbiye/Eğitim" Hakkında ki Fikir ve Görüşlerine Bir Bakış". sad. Mustafa Bulut. *Hikmet Yurdu*. sy. 8 (2015): 298-299.

el-İhbâr bi'l-lezî Metodu ve Arap Dili Gramerindeki Yeri

Selman YEŞİL*

Geliş Tarihi: 08.10.2017, Kabul Tarihi: 30.11.2017

Öz

Hedef kitlenin bilgi ihtiyacının belirlenmesinin yanı sıra eğitim sürecindeki kazanımlarının ortaya konulmasını ve pekiştirilmesini de amaçlayan sınav, eğitim sürecinin önemli bir parçasıdır. Bu önemin farkında olan Arap dili gramercileri muhatabın gramer konularına hâkimiyetini ve ihtiyacını belirlemek amacıyla lugaz, şifahî soru, muğlak ibarelerin çözümlenmesi gibi farklı metotların yanı sıra *el-İhbâr bi'l-lezî* adıyla anılan bir metot geliştirmişlerdir.

Söz konusu metot yaygın olarak; “*Vurgulanmak istenen öğeyi, ana unsuru ellezî olan ism-i mevsûllara veya elif lâm’a haber yapmaktır.*” şeklinde tanımlanmıştır. Gramerin birçok konusuyla ilişkili olan bu metotta (الذيان، الذين، التي، اللتان، الذي)nin yanı sıra (الذيان، اللتان، التي، اللتان، الذي) gibi diğer ism-i mevsûllar da kullanılır.

Bu çalışmada, bir dönem yaygın olarak kullanılan ve klasik eserlerin önemli bir kısmında yer alan ancak bir takım nedenlerden dolayı ehemmiyetini kaybeden ve modern dönem gramer eserlerin genelinde yer edinemeyen “*el-İhbâr bi'l-lezî*” adlı sistemin tanıtılması, dil eğitimine katkısının belirlenmesi, ehemmiyetini kaybetme-

* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (syasil4@hotmail.com).

sindeki nedenlerin ortaya koyulması ve son olarak konuyla ilgilenenlerin bilgilendirilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: el-Ihbâr bi'l-lezî, İsm-i mevsûl, Ellezî, Arapçada klasik sınav yöntemleri, İbn Mâlik.

The Style of Ihbâr bi al-Lathy and it's Importance in Arabic

Abstract

The examination is an important part of the education process, which aims to determine the informational needs of the target group as well as to identify and reinforce the achievements of the process. Arabic language grammarians, who were aware of this significance, have developed a method called *el-ihbâr bi'l-lezi* in addition to different methods such as *luğaz*, oral questions and analysis of ambiguous phrases to determine the grammatical dominance and needs of the subjects.

This method was commonly defined as "to inform the *ism-i mevsûl* or *elif lam*, whose main element is *ellezi*, about the element that is desired to be emphasized" In this method, which is associated with several aspects of grammar, other familiar *ism-i mevsûl* such as (اللات، اللتان، التي، الذين، اللذان) in addition to (الذي) are also used.

The aim of the present study was to introduce the system called "*al-ihbar bi'l-lezî*" which is widely used in a certain period and which could be found in a significant section of classical works but lost its significance due to certain reasons and could not be found in contemporary literary works, to determine its contribution to language education and the above mentioned reasons to inform those interested in the topic.

Keywords: el-Ihbâr bi'l-lezî, İsm-i mevsûl, Ellezî, Classical examination methods in Arabic language, İbn Mâlik.

Giriş

Eğitimde sözlü anlatımın önemli bir yeri vardır. Sözlü anlatımın şekillenmesinde de hedef kitlenin ihtiyacı, belirleyici rol oynar. Hedef kitlenin arzulanan seviyeye gelip gelmediğinin takibi ve bilgilerin uygulamalı olarak pekiştirilmesi de eğitim sürecinin önemli bir aşamasıdır. Her bilim alanında bu süreç farklı metotlarla yapılır. Arap dili gramercileri gramerin öğretilmesinde ve öğrenilen bilgilerin pekiştirilmesinde bazı metotlar geliştirmişlerdir. Örneğin sarf ilminde öğrenciyeye Arapça kelime türetme kalıpları ve fiil çekimleri öğretildikten sonra uygulama ve pekiştirme amacıyla verilen kelimelerden yeni kelime türetmesi veya herhangi bir fiilin çekimini yapması istenir. Aynı şekilde nahiv ilminde de gramer kurallarının uygulamalı olarak

öğretilmesi, öğrencinin bilgisinin test edilmesi¹ ve cümlelerin herhangi bir ögesine vurgu yapılması amacıyla *el-İhbâr bi'l-lezî* metodu geliştirilmiştir.

Bahse konu metodun kurucusuna dair kesin bir kanıta sahip değiliz. Ancak konu hakkında el-Muberred (ö. 286/900) ve İbnu 's-Serrâc (ö. 316/929) gibi erken dönem Arap dilcilerden alıntılar yapılması, sistemin en az hicrî üçüncü yüzyılda kurulduğunu ve bilindiğini göstermektedir. Bununla birlikte sisteme en büyük katkının İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274) tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. Arapça gramerinin önemli temsilcilerinden ve Mısır ekolünün önde gelen simalarından olan İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) ise söz konusu metoda eserlerinde yer vermeyerek önemsemediği görülmüştür.

Bu metot, günümüz gramer eserlerinde ve uygulama sahasında yer edinememiştir. Öyle ki birçok kişi klasik dönemde hakkında müstakil eserler yazılacak kadar önemsenen söz konusu metot hakkında bir bilgiye sahip değildir. Bu metodun tanıtılmasının ve eğitimdeki rolü ile kullanım alanından çekilmesindeki nedenlerin belirlenmesinin, Arap dili grameri açısından önemli olduğu kanaatindeyiz.

1. el-İhbâr bi'l-lezî

1.1. Tanımı ve Şartları

el-İhbâr bi'l-lezî (الإخبار بالذي) adıyla meşhur olan bu metot, cümleyi farklı versiyona çevirdiği için *bâbu's-sebk*, alıştırma amacı güttüğü için *bâbu't-temrîn*, muhataba soru yöneltildiği için de *babu'l-hitâb* gibi kavramlarla da isimlendirilmiştir.² Farklı tanımları bulunmakla birlikte yaygın olarak; '*Vurgulanmak istenen öğeyi, ana unsurunu ellezî olan ism-i mevsûllara veya eliflâma haber yapmaktır.*' şeklinde tanıtılmıştır. Tanımından anlaşıldığı üzere (الذي)'nin yanı sıra (ال، اللتان، اللات ال، اللذان، اللذين، التي، اللتان، اللات ال) gibi diğer ism-i mevsûllar da kullanılır. Ancak (الذي) ve türevleri hem isim hem de fiil cümlelerinin öğelerinden yapılacak ihbarda kullanılabilirken 'el takısı' sadece fiil cümlelerinin öğelerinin ihbârında kullanılmıştır.

1 Bahâuddîn 'Abdullâh b. 'Akîl el-Hemedânî el-Mısırî, *Şerhu Elfiyeti İbn Mâlik*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye), 2005, II, 366.

2 Hâlid b. 'Abdillâh b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Cercâvî el-Ezherî el-Vakkâd, *Şerhu't-tasrîh 'ale't-tavdîh*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2000), 2:433; Celâluddîn es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'il-cevâmi'*, thk. Mabdulhamîd el-Hendâvî (Mısır: el-Mektebetu't-tevfikiyye, ts.) 3: 246-150.

(الإخبار بالذي) ifadesinde geçen (الإخبار) kelimesi, (خَبَرَ) fiilinin hemze eklenerek if'âl babına çevrilmesiyle elde edilmiş sülâsî mezîd bir masdar olup, *bilgilendirmek, haber vermek, yargıda bulunmak* gibi anlamlar taşır.³ Mute'addî bir fiil olan bu kelimeden sonra kullanılan (بالذي)'deki cer harfi, müte'addîlik için değil sebebiyet⁴ veya "عن" anlamındadır.⁵ Bu açıdan bakıldığında (الإخبار بالذي) ifadesinde ilk bakışta akla gelen (الذي)'nin haber olduğu vehmi de ortadan kalkmış olur.⁶ Uygulamada tüm ism-i mevsûllar kullanılmakla birlikte isimlendirmede sadece (الذي)'nin kullanılması, ism-i mevsûlların ana unsuru olmasından kaynaklanmaktadır.

Metodun uygulanmasında takip edilmesi gereken aşamaları şu şekilde özetlemek mümkündür:⁷

a. Öncelikle "(أخبر عن كلمة... في جملة... بالذي) *Falan cümlede geçen falanca kelimededen ellezî ile haber verir misin?*" sorusu muhataba yöneltilir.

b. Bu soruya cevap olarak ihbâr edilmesi istenen kelimeye erillik/dişilik ve sayı açısından uyumlu bir ism-i mevsûl, mübteda olarak başta zikredilir.

c. Kendisinden haber verilmek istenen kelime, haber olarak sona bırakılır.

d. Sona bırakılan bu kelimenin yerine kendisiyle uyumlu bir zamir, sıla cümlesinden mevsûla dönen zamir olarak getirilir.

e. Cümlelerin kalan öğeleri de ism-i mevsûla sıla cümlesi olarak orta kısımda zikredir.

Uygulamada önemli bir diğer husus da cümlelerin hangi öğelerinin *el-İhbâr bi'l-lezî'* de kullanılabileceği hususudur. Esasen öğrencinin kabiliyetini ortaya

3 Cemâlüddîn Muhammed b. Mukrim b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Daru sâdir, ts.) 4: 227.

4 Ebû Muhammed Bedruddîn Hasen b. Kâsim b. 'Abdillâh b. 'Alî el-Murâdî, *Tavdîhu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. 'Abdurrahmân 'Alî Suleymân (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 2008), 3: 1311.

5 İbn 'Akîl, *Şerhu'l-Elfiyyet*, 2: 366.

6 Farklı yorumlar için bkz. Ebû Amr Cemâlüddîn 'Usmân b. 'Umer b. Ebî Bekr b. Yûnus b. Hâcib, *Emâli İbn Hâcib*, thk. Fahr Sâlih, Suleyman Kudâre, (Beyrut: Dâru'l-cil, 1989), 2: 706-708; el-Vakkâd, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavdîh*, 2: 435.

7 el-Vakkâd, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavdîh*, 2: 434; 'Îsâ b. 'Abdilazîz el-Cezûlî el-Berberî, *el-Mukaddîmetu'l-Cezûliyye fi'n-nahv*, thk. Şa'bân 'Abdulvahhâb Muhammed (Mekke: Matbaatu Ummi'l-kurâ), s. 288; İbnu'l-Hâcib, *Emâli İbni'l-Hâcib*, thk. Fahr Sâlih Suleymân (Beyrut: Dâru'l-cil, 1989) 2: 706; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî Esîruddîn el-Endelûsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, thk. Ramazan Abduuttevâb, (Beyrut: mektebetu'l-hâncî 1998), 3: 1070-1080.

çıkaran can alıcı nokta da hangi ögenin bu şartları taşıdığını belirleyebilmesidir. Söz konusu şartlar şunlardır:⁸

a. Kendisinden ihbârda bulunulacak öge, cümlelerin son ögesi olabilmelidir. İstifham edatları gibi “sadâret” cümle başı olmaları zorunlu olan öğeler *el-İhbâr bi'l-lezî*'de kullanılamamaktadır. Örneğin; (أيهم في الدار) cümlesindeki (أي) soru edatından ihbârda bulunularak (الذي هو في الدار أيهم) denilemez.

b. Cümlelerin söz konusu ögesi marife olmaya uygun olmalıdır. Dolayısıyla hâl ve temyîz öğeleri gibi nekre olmaları zorunlu olan öğeler, *el-İhbâr bi'l-lezî*'de kullanılamaz. Mesela; (جاء زيد ضاحكاً) cümlesinde hâl olan (ضاحكاً) kelimesinden ihbârda bulunularak (الذي جاء زيد إياه ضاحك) demek, nekre olması zorunlu olan hal ögesinin zamirle gösterilmesini gerektireceğinden ihbârda kullanılamaz.

c. Kendisinden ihbârda bulunulacak kelimenin farklı bir kelimeyle değiştirilebilecek durumda olması gerekir. Şöyle ki; (ضربت عمراً) cümlesinde (عمراً) yerine (زيداً) kelimesi getirilerek (ضربت زيداً) şeklinde de kullanılması mümkündür. Ancak (زيد ضربته) cümlesindeki zamir için böyle bir durum söz konusu değildir. Zira zamirin yerine farklı bir kelimenin getirilerek (زيد ضربتُ عمراً) denilmesi durumunda mübtedaya dönen zamir ortadan kalmış olur. Bu yüzden (زيد ضربته) cümlesindeki zamirden ihbâr edilmez.

d. İhbâra konu olacak ismin yerine zamir gelebilmelidir. Yerine zamir gelemeyen isimlerden ihbârda bulunulamaz. Meselâ (أكلت السمكة حتى رأسها) cümlesindeki (رأسها) kelimesi ihbâra konu olmaz. Zira cer harfi olan (حتى) sadece açık isimlerle kullanılmaktadır.

e. Cümlelerin inşâ cümlesi olmaması gerekir. İnşâ cümlesinin hiçbir ögesinden *ellezî* ile ihbârda bulunulmaz.⁹ Zira inşâ cümlelerinin ism-i mevsûllara sıla olamayacağı hususu dilcilerin geneli tarafından kabul edilmiştir.¹⁰ Bu yüzden (اضرب زيداً) cümlesindeki (زيداً) kelimesinden ihbârda bulunmak mümkün değildir. Zira bu durumda (الذي اضربه زيد) denilmesi gerekecek ve inşâ cümlesi sıla yapılmış olacaktır.

8 İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye*, 4:1770, İbn 'Akîl, *Şerhu Elfiyeti İbn Mâlik*, 2: 368-369; el-Vakkâd, *Şerhu't-tasrih 'ale't-tavdih*, 2: 437-443; el-Murâdî, *Tavdihu'l-mekâsid*, 3: 1311-1320.

9 Muhammed 'Abdulazîz en-Neccâr, *Diyâu's-sâlik ilâ Evdahi'l-mesâlik*, (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 2001), 4: 92.

10 Ebu'l-İrfân Muhammed b. 'Alî b. es-Sabbân, *Hâşyetu's-Sabbân alâ Şerhi'l-Uşmûnî*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997), 1: 212.

f. Öğenin tek başına kullanılması durumunda anlam kaybına uğramalıdır. Dolayısıyla mevsuf olmadan sıfat, sıfat olmadan mevsuf, muzafun ileyh olmadan muzaftan ihbârda bulunulamaz.

Anılan bu şartların dışında bazı dilciler tarafından dile getirilen bir takım şartlar da bulunmaktadır. Ancak dilcilerin geneli tarafından kabul edilmedikleri için ele almamayı tercih ettik.

1.2. Tarihsel Süreci ve Hakkındaki Çalışmalar

Yapılan araştırmalara rağmen bu sistemin kuruluşu hakkında kesin bir tarih ve kurucu şahsa dair somut deliller elde edilememiştir. Ancak konunun ele alındığı eserlerin telif tarihleri baz alındığında söz konusu sistemin gramerin oluşum aşamasının tamamlandığı hicrî üçüncü asır sonrasında geliştirildiğini söylemek mümkündür. Zira (الإخبار بالذي) ifadesinin, İbnu 's-Serrâc, tarafından cümlenin ism-i mevsûllara sâla cümlesi olması anlamında kullanıldığına şahit olmaktayız.¹¹ Konuyu detaylıca ele alan es-Suyûtî'nin, (ö. 911/1505) el-Muberrred (ö. 286/900) ve İbnu 's-Serrâc (ö. 316/929) gibi erken dönem gramercilerine atıfta bulunması¹² ve meşhur tefsirci Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 437/1045) *Kitâbun fi mesâilî'l-ihbâr bi'llezî* adıyla konu hakkında eser kaleme alması¹³ sistemin tarih olarak en az hicrî üçüncü asra kadar geriye gittiğini göstermektedir.

Sistemin yaygınlaşmasında en büyük pay şüphesiz İbn Mâlik'indir. İbn Mâlik bizzat eserlerinde sistemi detaylıca ele aldığı gibi İslam âleminde büyük bir rağbet gören manzum gramer kitabı olan *Elfiyye*'ye yapılan şerhlerde de konunun işlenmesine aracı olmuştur. Başta İbnu 'n-Nâzım olarak bilinen oğlu Ebû Abdillâh Bedruddîn b. Abdillâh b. Mâlik (ö. 686/1287) olmak üzere, Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdullâh b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî (ö. 769/1367) Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) 'Alî b. Sâlih el-Mekûdî, (ö. 807) Ebu'l-Hasen Nûruddîn 'Alî b. Muhammed b. Îsâ b. Yûsuf el-Üşmûnî (ö. 918/1513) ve es-Suyûtî gibi âlimler tarafından yazılan bu şerhlerde *el-İhbâr bi'l-lezî* detaylı bir şekilde işlenmiştir. Ayrıca Ebu'l-İrfân Muhammed b. 'Alî es-Sabbân el-Mısrî (ö. 1206/1792) ve Muhammed el-Hudarî ed-Dimyâtî (ö. 1143/1721) tarafından bu şerhler üzerine yazılan haşiyelerde de konu etraflıca ele alınmıştır.

11 Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl b. Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, (Beirut: Muessesetu'r-risâle, ts.) 2: 261-266.

12 es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3: 246-248.

13 Cemâluddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabîyyi, 1982) 3: 317.

Konu hakkında müstakil başlıklar açan çalışmalara Mecduddîn İbnu'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *el-Bedî' fi 'ilmi'l-'Arabiyye*,¹⁴ İbnu'l-Hâcib'in (ö.664/ *Emâli İbnu'l-Hâcib*,¹⁵ Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin (ö. 745/1344) *İrtişâfu'd-darab*,¹⁶ es-Suyûtî'nin, *Cem'u'l-cevâmi'* ve şerhi *Hem'u'l-hevâmi'* adlı eserlerini örnek olarak vermek mümkündür.

Ulaşabildiğimiz eserlerinden tespit edebildiğimiz kadarıyla ez-Zamahşerî ve takipçisi İbn Ya'îş gibi bazı önemli dilciler ile klasik dönemin son temsilcisi sayılabilecek önemli Arap gramercisi İbn Hişâm el-Ensârî (ö. 761/1360) söz konusu sisteme yer vermemiştir. Bu da sistemin tüm dilciler tarafından aynı ilgiyi görmediğini göstermektedir.

el-İhbar bi'l-lezi sistemi çok yaygın olmamakla birlikte Osmanlı döneminde de varlığını sürdürmüştür. Osmanlı ulemâsı içerisinde Hisarardılı Hacı İbrahim b. Muhammed Yalvâcî (ö. 1810/1876) gibi söz konusu sisteme verdiği önem nedeniyle *el-İhbar bi'l-lezi* adıyla şöhret bulan dilciler ortaya çıkmıştır.¹⁷

1.3. Gramer Eğitime Katkısı

el-İhbâr bi'l-lezî, Arapça gramerinin öğretilmesinde yardımcı bir metot olarak inşa edilmiştir. Söz konusu metodun uygulama şekline bakıldığında gramerin birçok konusuyla ilişkili olduğu görülür. Öğrencilerin yetişmesinde de etkin bir role sahiptir. Zira bu sistem sayesinde öğrenci gramerin birçok meselesini zihninde canlandırıp çok yönlü düşünerek cevap vermeye sevk edilmektedir. Örneğin istifham edatlarından ihbâr edilememesi öğrenciye bu edatların cümle başında gelmelerinin zorunluluğunu hatırlatmaktadır. Modern dönem dilcilerden İbn Hâzîmî'nin (Ö. konu hakkındaki şu sözleri kayda değerdir:¹⁸

14 Ebu'l-Hasen Mecduddîn 'Alî b. Muhammed b. 'Abdulkerîm İbnu'l-Esîr, *el-Bedî' fi 'ilmi'l-'Arabiyye*, 2 cilt. thk. Fethî Ahmed 'Aliyyuddîn, (Mekke: Câmîatu Ummi'l-kurâ, 1420), 2:253-258.

15 İbnu'l-Hâcib, *Emâli İbni'l-Hâcib*, 2: 206-208.

16 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Hayyân Esiruddîn el-Endelûsî'nin *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, thk. Receb 'Usmân Muhammed, (Kahire: Mektebetu'l-hâncî, 1998), 3:1049-1078.

17 el-Yalvâcî'nin konu hakkında yazdığı risale, İsmail Erken tarafından Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2015 yılında tamamlanan yüksek lisans çalışmasına konu edilmiştir.

18 Ebû 'Abdillâh Ahmed b. 'Umer b. Musâ'id İbn Hâzîmî, *Şerhu Elfıyyeti İbn Mâlik*, 115. bölüm, s. 17.

هذا الباب ليس من باب النَّحو في شيء لا من قريب ولا من بعيد، وإنما هو بابٌ وضعه النَّحاة .. موضوع، ولذلك لا يذكر في المختصرات وإنما يذكر في المطولات، وله خلاصة وزبدة وله توسُّع وتكليف، خلاصته ما ذكره النَّاطم هنا والشَّارح، ولذلك ذَكَر الأشموني أَنَّهُ طویل الذَّيل، يعني: له فروع كثيرة جداً، لأنَّه يَتعلَّق بالنَّحو كله من أوله إلى آخره.

Bu sistem, nahiv konularıyla yakından uzaktan bir ilişkisi olmayan, sadece gramerciler tarafından oluşturulmuş bir sistemdir. Bu yüzden sadece hacimli eserlerde zikredilir. Onun özeti mahiyetinde bazı bilgiler vardır. Hakkında aşırıya kaçmak zorlama olur. Özeti de nâzım ve şârihin zikrettiğinden ibarettir. Nahiv ilminin baştan sona tüm konularıyla ilgili olduğundan el-Eşmûnî (1087/1673), bahse konu sistemi, sonu olmayan derin bir konu olarak nitelemiştir.

2. Örnek Uygulamalar

Sistemin anlaşılması adına örnek uygulamalara yer vermek gerektiği kanaatindeyiz. Bu örnekleri de *el-İhbâr bi'l-lezî*'ye uygun olanlar ve olmayanlar olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Söz konusu sistemin cümlelerin hangi öğelerinde uygulanabildiği ve hangilerinde uygulanamadığını ve uygulanamamasının nedenlerini ele alacağız.

2.1. Ellezî ile İhbar Edilebilen Öğeler

2.1.1. Mübteda

Arapça cümlelerde ilk öğe olması nedeniyle birinci sırada yer verilen mübteda *ellezî* ile ihbâr edilebilen öğelerdendir. Zira mübteda, *el-İhbâr bi'l-lezî*'nin için gerekli şartları taşımaktadır. Söz konusu öğeden *ellezî* ile ihbârda bulunmak için takip edilmesi gerekenleri şöyle izah edebiliriz:

Öncelikle muhataba (زيدٌ منطلق، ماذا تصنع؟) *cümlesinde bulunan (زيدٌ) öğesinden el-lezî ile ihbârda bulunursan nasıl yaparsın?* sorusu yöneltilir. Muhatabın da söz konusu öğenin tekil ve eril bir kelime olmasına dayanarak tekil ve eril bir ism-i mevsûl ve zamir seçerek soruya şu şekilde cevap vermesi gerekir: (الذي هو منطلقٌ زيدٌ)

Bu cümlelerin gramer açısından çözümlenmesi de şu şekildedir: (الذي) birinci mübteda, (هو) zamiri sıla ile mevsûl arasındaki bağlantıyı kurduğu gibi gramer olarak ikinci mübtededir. (منطلقٌ) kelimesi ikinci mübteda olan (هو) zamirinin haberi olup lafzen merfû'dur. İkinci mübteda ve haberi ise bir bütün olarak i'râbtan mahalli olmayıp birinci mübteda olan (الذي) nin silasıdır. Kendisinden ihbârda bulunulan (زيدٌ) ise birinci mübtedanın haberi. *el-İhbâr bi'l-lezî*'de sorulan sorulara karşı verilen cevap cümlelerinde genel olarak gramer açısından yapılacak çözümler bu şekildedir.

Yöneltilen soruda öğenin müennes olması durumunda ise cevap formatında değişiklik olmamakla birlikte kullanılacak ism-i mevsûlde ve zamirde gerekli uyum sağlanmalıdır. Müennes bir öğeye de şu örneği vermek mümkündür:

(أخبر عن فاطمة بالَّذي من قولك: فاطمة منطلقاً) bu soruya karşılık verilecek cevap (التي هي منطلقاً فاطمة) şeklinde olur. Cümlelerin gramer açısından analizi de bir önceki örnek ile aynıdır.

2.1.2. Haber

el-İhbâr bi'l-lezî de kullanılabilen öğelerin ikincisi haberdir. Haber de mübteda gibi hem marife hem de nekre kullanılabilirdiği için ihbâr için gerekli şartları taşımaktadır. Haber öğesinin ellezî ile ihbâr edilmesine şu örnek verilebilir:

Öncelikle muhataba (أخبر عن منطلق بالَّذي من قولك زيدٌ منطلق) *cümlesinde bulunan (منطلق) öğesinden ellezî ile ihbâr eder misin?* sorusu yöneltilir. Bu durumda verilmesi gereken cevap (الذي زيد هو منطلق) şeklinde olur. Bu cümlede geçen (منطلق) kelimesi ellezî'nin haberi olur. Cümlelerin tesniye olan kelimelerden oluşması durumunda ise getirilecek ism-i mevsûlün tesniye kipinde olması gerekir. Örneğin; (الزيدان منطلقان) cümlesindeki (منطلقان) kelimesinden ihbârda bulunulacak olsa (اللذان زيدان هما منطلقان) şeklinde söylenmelidir. Tesniye kipinde yapılması gereken söz konusu değişiklik, müenneslik ve çoğulluk kiplerinde de yapılmalıdır.

2.1.3. Fail

Fiil cümlesinin bir öğesi olan fail ihbâr konusunda mübteda ve haberden farklı bir duruma sahiptir. Zira fail, ellezî ile ihbâr edilebildiği gibi mübteda ve haberin aksine mevsûl olan el takısı ile de ihbâr edilebilir.¹⁹ Failin her iki ihbâr şeklini şu şekilde izah etmek mümkündür:

(ضرب زيدٌ) cümlesindeki failden ihbâr edilmesi durumunda ism-i mevsûl ile yapılacaksa, (الذي ضرب زيدٌ) denilir. Cümlelerin gramer açısından tahlili de şu şekildedir: (الذي) mebnî olduğundan mahallen merfû' olup mübtedadır. (ضرب) fiili barındırdığı gizli zamirle birlikte fiil cümlesi olup sıra olduğundan i'râbtan mahalli yoktur. (زيدٌ) ise lafzen merfu olup (الذي)'nin haberidir.

Failin tesniye, çoğul veya müennes olması durumunda uyum için gerekli değişiklikler yapılır. Örneğin eğer (ضربت فاطمتان) cümlesinde (فاطمتان) kelimesinden ihbâr edilecekse (اللثان ضربتا فاطمتان) şeklinde söylenmelidir. Cümlelerin gramer açısından çözümünü bir önceki örnek ile aynıdır.

¹⁹ en-Neccâr, *Diyâu's-sâlik*, 4: 84.

Eğer el takısı ile ihbârdan bulunulacaksa (الضاربُ زيدٌ) denilir. Bu durumda da cümlelerin gramer olarak çözümlenışı şu şekilde olur: الضاربُ mübtedadır. زيدٌ ise haberidir. Failin müennes olması durumunda ise cevap (الضاربتان فاطمتان) formuna çevrilir. Ayrıca failin bitişik zamir olması durumunda bitişik zamir açık zamire dönüşür. Örneğin; (ضربتُ زيداً) cümlesindeki zamirden el takısı ile ihbâr yapılacaksa munfasıl zamire dönüştürülerek (الضاربُ زيداً انا) denilmektedir.

2.1.4. Meful

Meful öğeleri de tıpkı fail gibi hem ellezî hem de el takısı ile kendisinden ihbâr edilebilen bir öğedir. Ancak tüm mefuler ihbârda kullanılmaz. Zira ilerde değinileceği gibi söz konusu mefulün (مع) gibi sürekli zarf olarak kullanılan meful olmaması gerekir.

Bilindiği üzere mefuler beş kısma ayrılır. (ضربتُ زيداً) cümlesinde bulunan mefulden ihbâr edilirse (الذي ضربتُهُ زيداً) şeklinde yapılmalıdır. Bu cümlelerin gramer olarak çözümlenışı de şu şekilde yapılır: (الذي) mübteda, (ضربتُهُ) sıla cümlesi, (زيداً) ise mübtedanın haberidir. Söz konusu mefulün tesniye, çoğul ve müennes olması durumunda kullanılan ism-i mevsûl ve zamirde de gerekli değişiklikler yapılmalıdır.

Meful fihe de (ضربتُ زيداً يومَ الجمعة) cümlesindeki (يومٌ) kelimesini örnek olarak verebiliriz. (الذي ضربتُ زيداً فيه يومَ الجمعة) şeklinde yapılır. Buradaki en bariz fark, meful fihte gizli olan (في) harfinin sıla cümlesinin ism-i mevsûlla bağlantısını kurulurken ortaya çıkmasıdır.

Meful leh örneği olarak da (ضربتُ زيداً تأديباً) cümlesindeki (تأديباً) kelimesini verebiliriz. Bu öğeden ihbâr, (الذي ضربتُ زيداً لأجله تأديباً) şeklinde yapılır.

Meful mutlak için de örnek olarak (ضربتُ زيداً ضرباً شديداً) cümlesindeki (الذي ضربتُهُ) kelimesini vermek mümkündür. Bu kelimedenden ihbârda bulunurken (ضرباً شديداً) şeklinde ifade edilir. Ancak ihbâra konu olan meful mutlakın tekîdî değil, nev'î veya 'adedî olması gerekir.²⁰

Sayılan söz konusu öğeler ellezî ile ihbâra konu olabilen öğelerdir. Bir takım nedenlerden dolayı ellezî ile ihbâra konu olamayan bazı öğeler de bulunmaktadır. Bu öğeleri ve ellezî ile ihbâra konu olamama nedenlerini şu şekilde ifade etmek mümkündür.

20 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî, *el-Mekâsîdu's-şâfiyye fi şerhi'l-Hulâseti'l-kâfiyye*, (Mekke: Ma'hedî'l-buhûs el-İslâmiyye, 2007) 6: 205.

2.1. Ellezî ile İhbâr Edilemeyen Öğeler

2.2.1. Hal

Fâil veya mefulün fiilin icrası esnasındaki durumunu bildiren hal ögesi gramercilerin kahir ekseriyetine göre sürekli nekre olmalıdır.²¹ Bu yüzden hal ögesinin ihbâra konu olması uygun değildir.²²

2.2.2. Temiz

Cümlede mübhem kelimelerin izahına yönelik getirilen mansûbâtan olan temiz öğeleri de marife kullanılmadıkları için kendilerinden ihbârda bulunulmaz.²³

2.2.3. Gayr-i mutasarrıf zarflar

Arapçada; مَعَ \ دُونَ \ حَيْثُ gibi bazı kelimeler sürekli zaman zarfı olarak kullanılmıştır. Bu kelimeler gayr-i mutasarrıf zarflar olarak isimlendirilir. Daha önce de belirtildiği gibi ellezî ile ihbâr edilecek öğeler cümle sonunda haber olarak zikredilir. Bu yüzden zarf olma dışında başka bir anlamda kullanılmayan bu kelimeler ihbârda kullanılamaz.²⁴

2.2.4. Nefi anlamı taşıyan kelimeler

Arapçada (عَرِيبٌ \ دِيَارٌ) gibi sürekli olumsuz ifadelerde kullanılan ve müspet cümlelerde kullanılmayan bir takım kelimeler vardır. Bu kelimeler de tıpkı gayr-i mutasarrıf kelimeler gibi ellezî ile ihbârda kullanılamaz.²⁵

2.2.5. Sadâret hakkına sahip kelimeler

Arapçada istifhâm, şart edatları ve zamirü'ş-şan gibi bazı kelimeler sadâret hakkına sahiptir. Yani cümlenin başında yer almaları zorunludur. Bu kelimeler sahip oldukları bu kullanım şekline dolayı ellezî ile ihbârda kullanılamazlar. Zira ihbârda kullanılmaları durumunda cümlenin son ögesi olarak kullanılmaları gerekir ki bu da sahip oldukları sadâret ilkesine aykırıdır.²⁶

21 es-Sabbân, *Hâşiyetu's-sabbân*, 2: 255.

22 Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî, *Şerhu'ş-Şâfiye el-kafiye*, thk Abdulmunim Ahmed el-Herîmî, (Mekke: câmiatu ummi'l-kura, ts.) 4: 1775; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zurâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî, *İrşâdu's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Malik*, (Riyad: Edvâu's-selef, 1954), 2: 821.

23 İbn Mâlik, *Şerhu'ş-Şâfiye*, 4: 1775.

24 İbn Mâlik *Şerhu'ş-Şâfiye*, 4: 1773.

25 İbn Mâlik *Şerhu'ş-Şâfiye*, 4: 1774-1775.

26 el-Vakkâd, *Şerhu't-tasrîh 'ale't-tavdîh*, 2: 433;

3. Günümüzde el-İhbâr bi'l-lezî

Klasik dönemde İbn Mâlik ile zirveyi bulan el-İhbâr bi'l-lezî, İbn Mâlik'ten sonra gözden düşmüş ve çok ilgi görmez olmuştur. İlk başlarda hakkında müstakil eserler yazılan bu metot zamanla ihmal edilmiş ve ferdî çabalar dışında hakkında pek çalışma yapılmamıştır. Günümüzde nerdeyse tamamen unutulmuş; gerek Arap ülkelerinde gerekse ülkemizde ders müfredatından çıkarılmış durumdadır. Bununun bir takım nedenleri olabilir. Bunları kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Sistem öğrencinin pratiğini ciddi manada geliştirmekten uzaktır.
2. Sistemin uygulanması ve öğrenilmesi basit ve tekrardan ibarettir.
3. Gramer açısından teferruat konumundadır.
4. Metnin anlaşılmasına doğrudan bir katkıdan uzaktır.

Sonuç

el-İhbâr bi'l-lezî adıyla meşhur olan ancak cümleyi farklı versiyona çevirdiği için *bâbu's-sebk*, alıştırma amacı güttüğü için *bâbu't-temrîn*, muhabata soru yöneltildiği için de *bâbu'l-hitâb* gibi isimlerle de anılan sistem, "Vurgulanmak istenen öğeyi, ana unsuru ellezî olan ism-i mevsûllara veya elif lâma haber yapmaktır." şeklinde tanıtılmıştır.

Gramer kurallarının öğretilmesi ve kalıcılığının sağlanması adına geliştirilen sistem, barındırdığı kaideler sayesinde gramerin ekser konularıyla ilgili olup öğrenciyi çok yönlü düşünmeye sevk eder. Ayrıca eğitim sürecinde öğrenilen gramerin pratiğe aktarılmasına geniş bir imkân sunar.

Bu metodun cümlelerin hangi öğelerinde uygulanabileceği hususu bir çok yerde gramerciler arasında tartışılmıştır. Arap dili gramercileri hal ve meful maa gibi bazı öğelerin ihbar edilebilmesi hususunda farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Bunun temelinde de dilcilerin söz konusu öğeler hakkında sahip oldukları ekolün görüşlerinin etkisi olduğu söylenebilir.

Dilcilerin eğitim sürecinde öğrencinin sınanmasında ve gramer kurallarının geliştirilmesindeki yeteneğinin artırılmasında yararlandığı sınav sistemlerinden olan el-İhbâr bi'l-lezî'nin kurucusu hakkında kesin bir bilgiye ulaşılmamakla birlikte, tarih olarak hicrî üçüncü yüzyıla kadar geriye gittiği anlaşılmıştır. İbnu'l-Hâcib gibi önde gelen dilcilerin önemseydiği bu metot İbn Mâlik ile zirveye çıkmış ve Ebû Hayyân el-Endelûsî gibi gramerciler tarafından etraflıca işlenmiştir.

Ancak söz konusu sistemin pratikte karşılığının bulunmaması, teferruata sahip olması ve metnin anlaşılmasında ve çözümlenmesinde doğrudan bir etkiye sahip olmaması gibi nedenlerle geri plana düşmüş ve zamanla ilginin azalmasıyla eğitim sürecindeki varlığı neredeyse nihayete ermiştir. Günümüzde eğitim kurumlarında ve gramere dair kaleme alınan eserlerde ise pek bahse konu edilmemektedir.

Kaynakça

- el-Cezûlî, 'Îsâ b. 'Abdilazîz el-Berberî. *el-Mukaddîmetu'l-Cezûliyye fi'n-nahv*. thk. Şa'bân 'Abdulvahhâb Muhammed. 2 cilt. Mekke: Matba'atu Ummi'l-kurâ, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî Esîruddîn el-Endelûsî. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*. thk. Ramazan Abdu'ttevâb. 5 cilt. Beyrut: Mektebetu'l-hâncî, 1998.
- el-Hâzimî, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. 'Umer b. Musâ'id. *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*. 115. Bölüm.
- İbn 'Akîl, Bahâuddîh Abdullâh b. 'Akîl el-Hemedânî el-Mısırî. *Şerhu elfiyetî İbn Mâlik*. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 2005.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. 'Abdillâh et-Tâî el-Endelûsî el-Ceyyânî. *Şerhu'l-Kâfiye eş-şâfiyye*. thk. 'Abdulmunim Ahmed el-Herîmî. 5 cilt. Mekke: Câmîatu Ummi'l-kurâ, ts.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Daru sâdir, ts.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl. *el-Uşûl fi'n-nahv*. 3 cilt. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, ts.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Mecduddîn 'Alî b. Muhammed b. 'Abdulkerîm. *el-Bedî' fi 'ilmi'l-Arabiyye*. thk. Fethî Ahmed 'Aliyyuddîn. 2 cilt. Mekke: Câmîatu Ummi'l-kurâ, 2000.
- İbnu'l-hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn 'Usmân b. 'Umer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Emâlî İbni'l-Hâcib*. thk. Fahr Sâlih Suleymân. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-cil. 1989.
- el-Kıftî, Cemâluddîn Ebu'l-Hasen 'Alî b. Yûsuf. *İnbâhu'r-ruvât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1982.
- el-Murâdî, Ebû Muhammed Bedruddîn Hasen b. Kâsim b. 'Abdillâh b. 'Alî. *Tavdîhu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. 'Abdurrahmân 'Alî Suleymân. 3 cilt. Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 2008.

- en-Neccâr, Muhammed Abdulazîz. *Diyâu's-sâlik ilâ Evdahu'l-mesâlik*. 4 cilt. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 2001.
- es-Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. 'Alî. *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Uşmûnî*. 3 cilt. Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1997.
- es-Suyûtî, Celâluddîn. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Mabdulhamîd el-Hendâvî. 3 cilt. Mısır: el-Mektebetu't-tevfîkiyye, ts.
- eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Mekâsidu's-şâfiyye fî şerhi'l-Hulâseti'l-kâfiyye*. 5 cilt. Mekke: Ma'hedu'l-buhûs el-İslâmiyye, 2007.
- el-Vakkâd, Hâlid b. 'Abdillâh b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Cercâvî el-Ezherî. *Şerhu't-tasrîh 'ale't-tavdîh*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2000.
- ez-Zurâî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Hanbelî ed-Dımaşkî. *İrşâdu's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Malik*. 2 cilt. Riyad: Edvâu's-selef, 1954.

Muhammed Âbid el-Câbirî'ye Göre İrfânîlerin Nübüvvet Anlayışları

Erkan BAYSAL*

Geliş Tarihi: 17.10.2017, Kabul Tarihi: 30.11.2017

Öz

İslam düşüncesinin en önemli konularından biri nübüvettir. Bu nedenle kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıflar, nübüvete dair konuları derinlikli bir şekilde incelemişlerdir. Nübüvvetle yakından ilgisi bulunan, İslam kültür mirasının önemli halkalardan birisi olan irfânın, teorik ve pratik olmak üzere iki ana boyutu bulunmaktadır. Teorik irfân, nübüvvetin mahiyetini, nübüvvet-velâyet ilişkisini ve velâyetin kısımlarını bütün yönleriyle tartışmıştır. Bütün irfânî akımlarda velâyet, merkezî bir konuma sahiptir. İrfânîlerde nübüvvet, Velâyet-i âmmenin bir kısmıdır. İslam ilim, kültür ve felsefe birikimini yapısal bir okumaya tabi tutan Câbirî, söz konusu mirası üç başlık altında değerlendirmektedir. Bunlar; "beyân", "burhan" ve "irfân"dır. Câbirî'ye göre mezkûr kavramlardan hem sünî hem de şîî düşüncede önemli bir yere sahip olan irfân düşüncesinin İslam'dan başka kaynakları da vardır. Bunların başında Hermetizm ve kadîm kültürler gelmektedir. Câbirî'ye göre epistemolojik olarak Sünî irfânla Şîî irfânın nübüvvet anlayışları benzerdir. O, bu iki anlayış arasındaki farkın ideolojik ve siyasi olduğunu düşünmektedir. Bu çalışmada

* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı (baysal-85@hotmail.com).

Câbirî'nin irfân kavramsallaştırması merkezinde Sünni ve Şii irfânları karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İrfân, Hermetizm, Nübüvvet, Velâyet, Sünnî, Şîî.

The Understanding of Being of a Messenger of Allah in the Muslim Gnostic Movements to Muhammed Abed Al Jabri

Abstract

One of the most important topics in Islamic thought is being a messenger of Allah. Thus, the theologians, philosophers and the Sûfis have thoroughly examined the issues of being a messenger of Allah. The irfaan, which is one of the important links of the Islamic cultural heritage and closely related to the being a messenger of Allah, is have two aspects as theoretical and practical. Theoretical irfaan discussed all aspects of the nature of being a messenger of Allah, the relation between being a messenger of Allah and walayah and the sections of the being a messenger of Allah. However, in all gnostic movements, the valayet occupies a central position. Being a messenger of Allah is a part of the public valayet according to the Gnostics. Al-Jabri, who applied a new reading and classification to the Islamic scientific, cultural and philosophical experience, evaluated the said heritage in three main titles. These were profession, evidence and irfaan. Al-Jabri considered that irfaan as a whole was not originated in Islam. According to him, the source of irfaan was pre-Islamic cultures, especially Hermeticism. According to Al-Jabri, epistemologically the Sunni irfaan and Shi'i irfaan on being a messenger of Allah were the same. He thinks that the distinction between these two concepts was ideological and political. The present study aimed to scrutinize Al_jabri's approach to irfaan, its origins and his similarities and differences with the Gnostics and the approaches of Sunni and Shi'i irfaan to being a messenger of Allah.

Keywords: İrfaan, Hermeticism, Being a messenger of Allah, Walayah, Sunni, Shiite.

Giriş

İslam düşüncesinin en önemli halkalarından biri olan irfân, teorik ve pratik olarak İslam düşüncesini derinlikli bir şekilde etkilemiştir. İslam Dünya'sında irfânı savunan, onun epistemolojisi, esasları ve diğer ilimlerle ilişkisini ele alan birçok büyük ârif yetişmiştir. Buna örnek olarak Sühreverdî, (ö. 586/1191) İbnü'l-Ârabî, (ö. 637/1240) İbn Sab'în, (ö. 668/1270) ve Molla Sadra (ö. 1050/1641) verilebilir. İrfânın filozof teorisyenleri ile birlikte ahlâkî, sosyolojik ve politik olarak İslam Dünyası üzerinde derin izler bırakan muta-savvî şahsiyetler de bulunmaktadır. Abdulkadir-î Geylânî, (ö.560/1165), Şeyh

Ahmet er-Rifâ'î, (ö.577/1182) Behâeddîn Nakşibend, (ö.791/1389) ve Mevlânâ Hâlid eş-Şehrezûrî (ö. 1242/1827) buna örnek verilebilir. Bidâyetinden günümüze irfân, epistemolojisi ve esasları bakımından tartışılmaktadır. Onun dayanaklarının İslâmî olup olmadığı, İslam Dünyası'na katkısının olup olmadığı gibi hususlar günümüzde de bütün boyutları ile tartışılmaktadır.¹ Bununla birlikte irfânın, düşünce dünyamızın kurucu en önemli halkalarından biri olduğu vakıdır. Dolayısıyla her türlü değerlendirme, bu realiteyi de mutlaka göz önünde bulundurmalıdır.

Başta İslam olmak üzere, vahiy geleneğine sahip dinlerde nübüvvet ve vahiy kavramları önemli bir konuma sahiptir. Dinleri, diğer beşeri düşüncelerden ayıran en temel hususların başında onların Allah ve ahiretle ilgili yaklaşımları gelmektedir. Yani metafiziksel bakış açıları gelmektedir. Söz konusu dinlerde metafizik alan hakkında bilgi edinmek temelde nübüvvetle mümkün görülmüştür. Dolayısıyla bu dinlerde nübüvvet olmaksızın Allah, ahiret ve ibadet konularında bilgi elde etmek mümkün değildir.²

İrfân düşüncesinin temel kaynaklarına bakıldığında onun büyük ölçüde nübüvvet-velâyet ekseninde oluştuğu görülmektedir. Aslında sadece irfân düşüncesi değil; Henry Corbin'in (ö. 1978) ifade ettiği gibi bir bütün olarak İslam felsefesinin tamamı nübüvvet ekseninde oluşmuştur. Ona göre İslam felsefesinin en önemli konusu, "nübüvvet", "nebevî vahiy" ve onun içerdiği sorunlardır. Bu açıdan İslam felsefesi "nebevî felsefe" veya "ledünnî hikmet" şeklini almaktadır.³

Çağdaş İslam düşüncesinin önemli simalarından biri olan Câbirî'nin en fazla üzerinde durduğu konu, Arap-İslam aklıdır. Yapısalcılıktan da istifade ederek Arap/İslam aklının kaynaklarını, metodolojisini, aklî ve naklî zeminini ortaya koymaya çalışan Câbirî, Arap/İslam aklını analiz etmekte ve onu yeni bir tasnife tabi tutmaktadır. O, bütün İslam ilim, felsefe ve düşüncesini üç ana başlık altında ele almaktadır. Bunlar; beyân, irfân ve burhandır. İrfân epistemolojisi, *Gnostik* ve *Hermenistik* kültürlerden beslenerek "keşif ve ilham"ı esas alırken, beyan epistemoloji naslardan beslenerek "dil" ve

1 Geniş bilgi için bkz. Ali Sâmî en-Neşâr, *Neşetü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-me'ârif, 1988),III, 21-43; İhsân İlahî Zahîr, *et-Tasavvuf el-menşe ve'l-mesâdir* (Pakistan: idâretü terecemâni's-sünne, 1989), 39-79.

2 Bkz. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (Ankara: Ötüken Neşriyat, 2002), 13; S - lih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012, 42, 43.

3 Henry Corbin, *Târihü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, çev. Nesîr Mürüvve ve Hasan Kabîsî (Beirut: 'Uveydât 1998), 32.

“kıyası” esas almaktadır. Burhan epistemoloji ise Yunan felsefesi ve Aristo mantığından beslenerek “akıl ve mantığı” merkeze almaktadır.⁴ Arap/İslam aklından kastı, İslam tarihi boyunca Müslümanlar tarafından ortaya konulan ilim, düşünce ve kültürün tamamıdır.⁵ Bu çalışmamızda önce Câbirî'nin nazarında irfânı, daha sonra ona göre irfânîlerin nübüvete dair anlayışlarını ele almaya çalışacağız.

1. İrfân

İrfân sözlükte, عرف fiilinin mastarı olup *bilmeyi* ifade etmektedir. İsmi fâili, عارف *bilen* demektir. Çoğulu ise عرفاءdır.⁶ Bilme dışında irfân sözcüğünün birkaç anlamı daha bulunmaktadır.⁷ Ancak sözlükle terminoloji arasındaki anlam ilişkisi dikate alındığında irfânın kavramsallaştırılmasında onun bilme anlamının daha çok esas alındığı görülmektedir. İrfân veya mârifet, “bir şeyi olduğu gibi bilmek”,⁸ “kalbin Yüce Allah'ın vahdaniyeti, isim ve sıfatlarının kemâlini pekiştirmesi”,⁹ “bâtının inkişafı ile bir şeyin belirgin hale gelmesi”¹⁰ ve “eserini düşünmek yoluyla bir şeyi idrak etmek”¹¹ gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Tasavvuf literatüründe genel olarak irfânın, başta Yüce Allah olmak üzere şeylerin asıl hakikatini filozofların yolu ile değil; işrak, keşif ve şühûd yolu ile idrak etmek olduğu söylenebilir.¹² *Tasavvuf* kavramı ile *irfân* kavramı arasında şu şekilde fark konulmuştur; عرف ve onun çoğulu olan عرفاء

4 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî* (Beyrut: Merkezü's-sekafi'l-Arabî, 1991), 383-384; *İşkâliyyâtü'l-fikri'l-Arabiyyi'l-mu'âsir* (Beyrut: Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, 1990), 59.

5 Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları 2001), 9-12; Dücan Cündioğlu, *Felsefenin Türkçesi* (İstanbul: Kapı Yayınları), 2010, 72.

6 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, tsh. Emin Muhammed Abdülvehhab ve Muhammed es-Sâdık el-'abîdî (Beyrut: Dârü İhyai't-turasi'l-arabî, b.t.y.), 9: 153.

7 Bkz. Fîrûzâbâdî, Meccü'd-dîn Muhammed İbn Ya'kûb, *el-Kamûsü'l-muhîd*, edt. Muhammed en-Na'îm el-'arksâsi (Beyrut: Müessesetü'r-risâle), 2005, 875, 876.

8 Cürçânî, Muhammed Şerîf, *Kitabü't-târîfât* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985), 236.

9 Tûsî, Ebü'n-Nasr es-Serrâc, *el'luma'*, thk. Dr. Abdulhalim ve Taha Abdulkaki (Mısır: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1960), 63.

10 Kelâbâzî, *Kitâbü't-ta'arrüf li-mezhebi ehli't-tasavvüf* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1993), 40.

11 İsfahânî, Rağîb, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan (Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1997), 560.

12 Kemâl el-Haydarî, *el-'irfânü's-Şi'î*, edt. Halil razak (Bağdat: Müessesetü'l-imâm el-Cevâd, 1329), 9; Bkz. Kelâbâzî, *Kitâbü't-ta'arrüf li-mezhebi ehli't-tasavvüf* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1993), 37,38.

kavramlarının söz konusu fırkanın teorik ve felsefî yapısına متصوفة ise onun toplumsal ve ahlâkî yapısına işaret ettiğini söylenmiştir.¹³

Câbirî, irfân konusunu ele alırken birçok batılı kaynakları referans almakla birlikte İslâm irfânını kendine has aklî ve naklî zemininde ele almak için zahir-bâtın ile nübüvvet-velâyet kavramlarını kullanmaktadır. İslam irfânını söz konusu kavramlar altında enine boyuna işlemeyi daha uygun görmektedir.¹⁴ Burada Cabirî'nin irfânîlerden kimleri kasettiğine gelince, onun epistemolojik tasnifinde yer alan irfânîler, metodolojik olarak keşif ve ilhamı esas alan Şîî-İsmâîlî, bâtinî ve sûfî akımlardır. Ona göre teorik ve pratik bir sistem olarak irfân, hayatın birçok alanını kapsayan psikolojik, düşünsel ve varoluşsal bir tutumu da ifade etmektedir.¹⁵ *İrfânın kendine has bir dünya bakışı vardır. Söz konusu bakışın esası, ortaklık ve ittisal (Yüce Allah ile doğrudan iletişim) üzere kurulmuştur. Epistemolojik olarak da irfân, doğrudan obje ile tinsel iletişimi esas almaktadır.*¹⁶

Câbirî, büyük irfânî eğilimlerden üç şeyin anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir: *Birincisi, başta şatâhât ve ahvâl sahipleri olmak üzere mutasavvıfların temsil ettiği ve معاناة (meşakkat, zorluk) olarak kabul edilen irfân; ikincisi, Farâbî'nin (ö. 339/951) mutluluk teorisi ile İbn Sina'nın (ö. 428/1037) işrak felsefesinde görülen, aklî tasavvuf tarafından temsil edilen ve felsefî karakterin egemen olduğu irfân; üçüncüsü ise İsmâîlî ve bâtinî mutasavvıflarda görülen mitolojik anlatımın hâkim olduğu irfândır.* Câbirî, irfânla ilgili yaptığı değerlendirme ve çalışmalarında mezkûr üç irfân akımını kastetmektedir.¹⁷

Metot (منهج) ile vizyon (رؤية) açısından irfânı birbirinden ayıran Câbirî, metodolojik irfânla vizyoner irfân arasında girişkenliğin olduğunu da kabul etmektedir. Metodolojik olarak irfânı “zahir-batın”, vizyon olarak da “nübüvvet-velâyet” ekseninde incelemektedir.¹⁸ Ona göre bir tutum olarak

13 Bkz. Mürteda Mutaharî, *et-Ta'arrüfü 'alâ'l-'ulûmi'l-İslâmiyye el-'irfân*, çev. Abbas Nureddîn (Beyrut: Dârü'l-mehaccetü'l-beyda, 2002), 12; Kemâl el-Haydarî, *el-'irfânü 'ş-Şî'î*, 9.

14 Câbirî, *Bünye*, 371.

15 Câbirî, *Bünye*, 255.

16 Câbirî, *İşkâliyât*, 59.

17 Câbirî, *Bünye*, 269.

18 Câbirî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun *metodolojik irfândan* kastı, irfânın bir bilgi kaynağı ve epistemolojik bir araç olarak algılanmasıdır. Bu metot, hemen hemen bütün irfânîler tarafından kabul edilmektedir. Vizyoner irfândan kastı ise velâyet ve nübüvvet ilişkisi ekseninde irfâna bir vizyonun biçilmesidir. Bu da daha çok felsefî ve nazarî irfan tarafından kabul edilmektedir.

irfân, genelde bütün mutasavvıflar özelde ise hâl sahipleri mutasavvıflarda temsil edilmektedir. Teorik irfân ise genelde Şîî özelde ise İsmâîlîler ve bâtinî filozoflar tarafından temsil edilmektedir. Ayrıca O, bu ayrımın mutlak olmadığını da dile getirmektedir.¹⁹

1.1. İrfânın Kaynağı ve Metodolojisi

İslam düşüncesinin önemli bir halkasını oluşturan irfânın kaynağı konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bazı kesimlere göre onun İslam'la yakından ya da uzaktan bir ilgisi yoktur. İrfânîlerin Kur'an ve sünneti esas aldıkları iddiaları doğru değildir. Bu iddia, kendilerini kamufle etme ve halka kabul ettirme gayesini taşımaktadır.²⁰ Müslüman irfânîler ise, bu iddiayı şiddetle reddetmektedirler. Gerek pratik gerekse teoride irfânın kitap, sünnet, Hz. Peygamber, büyük imamlar ve sahabenin siyerine dayandığını savunmuşlar, irfân ehlinin hakikati diğerlerinden daha iyi keşfettiklerini iddia etmişler ve kendilerini hakiki Müslüman olarak kabul etmişlerdir.²¹ Kısacası onlara göre irfân, İslam kültürünün bünyesinde ortaya çıkan, gelişen ve tekâmüle ulaşan bir ilim geleneğidir. Buna karşılık birçok araştırmacı ise, irfânın temelde İslâmî olmadığını ifade etmektedir. Onun Hristiyanlık, Yeni Eflatunculuk, Psagorculuk, Gnostizm ve Yahudiliğe dayandığını düşünmektedir.²²

İrfânın İslâmî kaynaklı olmadığını düşünen Câbirî, onun İslam tarihinde ilk Hermes geleneği temelinde şekillenen Şîî-İsmâîlî akım başta olmak üzere birçok felsefî ve tasavvufî ekol üzerinden İslam ilim ve kültür dünyasına taşındığını düşünmektedir.²³ Bu da Şîî düşünce, İsmâîlî felsefe, tasavvuf ve işrakî akımların Arap İslam kültüründe önemli bir yer işgal etmesiyle gerçekleşmiştir. İrfânın kadim kaynakları, Abbasi devletinin kuruluşundan itibaren ²⁴ başta Mısır, Suriye, Filistin ve Irak olmak üzere yakın doğudan İslam dünyasına aktarılmıştır.²⁵ Câbirî, özellikle Gnostizmin Sünnî tasavvuf

19 Câbirî, *Bünye*, 371.

20 Mürteda Mutaharî, *et-Ta'arrüfü 'ala'l-'ulûmi'l-İslâmiyye (el-'irfân)*, çev. Abbas Nüreddîn, (Beyrut: Dârü'l-mehaccetî'l-beyda, 2002), 24, 25.

21 Mutaharî, *et-Ta'ârrüf*, 24, 34; Bkz. el-Haydarî, *el-'irfân*, 26, 27.

22 Mutaharî, *et-Ta'ârrüf*, 34.

23 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînü'l-'akli'l-'arabî* (Beyrut: el-Merkezü's-sekâfî'l-'arabî, 1991), 199, 200, 212; Câbirî, *İşkâliyât*, 59.

24 Câbirî, *İşkâliyât*, 59.

25 Câbirî, *Bünye*, 253.

yolu ile Arap İslam kültür sahasına girdiğini ve ²⁶ irfânın, sadece Hermetizm değil İslam öncesi bütün kadim düşüncelerden yararlandığını ileri sürmektedir.²⁷

Câbirî'ye göre irfân veya Hermetizm, zirveye ulaşan Yunan rasyonalizmine karşı irrasyonel tepkiyi ifade etmektedir.²⁸ Câbirî, irfânın İslam kültür sahasına taşınmasından bahsederken işlevsel olarak *Felsefi Hermetizm* ile *Tasavvufi Hermetizmi* birbirinden ayırmaktadır. Buna göre felsefi Hermetizm daha çok İsmâilî filozoflar tarafından kullanılırken tasavvufi Hermetizm ise daha çok mutasavvıflar tarafından kullanılmıştır. Ancak her ikisi arasında benzerlik hatta örtüşme bulunmaktadır. Söz gelimi Cüneyt el-Bağdâdî'nin (ö. 297) kitap ve sünnet hassasiyetine rağmen onun *tevhîd, nefis, nefsin tabiatı, kaynağı* ve *sonu* hakkındaki düşünceleri Hermetizmle örtüşmektedir.²⁹ Bunun gibi mutasavvıfların *ittihat, hulûl, fenâ, vahdet-i-şühûd, vahdet-i vücûd, nefsin hakikati, kaynağı* ve *varacağı yer* hakkındaki bütün görüşleri Hermes edebiyatından alınmıştır. Nitekim Câbirî, sadece Kur'an'ın lafzından yola çıkarak yukarıda ifade edilen düşüncelere ulaşmanın mümkün olmadığını düşünmektedir.³⁰

İrfânın epistemolojik olarak doğrudan ittisalı esas aldığını düşünen ³¹ Câbirî, onun keşif veya ilham vasıtasıyla naslardan bir bilgi veya hüküm çıkarmak yerine kadim kültürden aldığı bilgileri naslara yüklediğini ve nasları mezkûr bilgiler kapsamında yorumladığını düşünmektedir. Bu nedenle Kur'an'ın irfânî yorumu, temelde keşif veya ilhama değil beslendiği İslam öncesi kadim kültüre dayanmaktadır.³² Açıkçası irfânın, fıkıh yerine akidede te'vîle başvurduğunu düşünen Câbirî, *beyânî te'vîlin lafızdan hazinayı çıkardığını, irfânî te'vîlin ise hazır madenleri lafza yüklediğini* ifade etmektedir.³³ Bu ifadeden kastı, işaret ettiğimiz üzere İrfânîlerin İslam öncesi kadim kültürü naslara yüklemeye çalıştıkları ve bunun için de te'vili bir araç olarak

26 Câbirî, *Tekvîn*, 341.

27 Muhammed Âbid el-Câbirî, *et-Turâsû ve'l-hedâsetû* (Beirut: Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, 1991), 172.

28 Câbirî, *Bünye*, 252, 253.

29 Câbirî, *Tekvîn*, 207.

30 Câbirî, *Tekvîn*, 213.

31 Câbirî, *İşkâliyât*, 59.

32 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 372, 374.

33 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Silsiletü hevâdisi'l-müstekbeli'l-Ârâbi* (1), *el-islâm ve'l-hedâse ve'l-ictimâu's-siyâsi* (Lübnan: Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, 2004), 13.

kullanmalarındır. Câbirî'ye göre irfânîler, bunu yaparak aslında Kuran'ın kutsiyetine halel getirmişlerdir. Çünkü Kur'an, insana hitap etmek üzere indiğinden ötürü onun anlayacağı dili ve üslubu kullanmıştır. Bu vakıa, lafza bağlı kalmayı, dolayısıyla lafzın taşımadığı anlamları ona yüklememeyi zorunlu kılmaktadır. Çünkü Kur'an metni diğer dini metinlerden farklı olarak tamamen ilâhî ve kutsaldır. Bu nedenle lafzın sınırlarını aşarak ona yeni anlamlar yüklemek, doğrudan Kur'an'ın kutsallığını ihlal etmektedir.³⁴

Din ve felsefe tarihinden anlaşıldığı gibi irfân, sadece İslam'a has bir düşünce değildir. Bilakis İslam dışında da birçok din ve düşüncede irfânın izlerini bulmak mümkündür.³⁵ Câbirî, özellikle Müslüman irfânîlere bazı ortak özellikleri atfetmektedir. Bunlardan nübüvvet anlayışı ile yakından ilgili olduğu düşündüğümüz özelliklere değinmeyi uygun görmekteyiz. Çünkü söz konusu özellikler, daha sonra görüleceği gibi İrfânîlerin nübüvvet anlayışlarıyla da yakından ilgilidir.

Câbirî'ye göre irfân sistemindeki zahir-batın ikilisi, beyan sistemindeki lafız-mana ikilisine tekabül etmektedir. İrfânîler, bir taraftan başta Hermes dinî felsefesi olmak üzere Helen çağından gelen irfân mirasını dini naslara yüklemeye çalışmışlar diğer taraftan ise siyasetle doğrudan ilişki içine girmişlerdir. Bundan ötürü mezhep, inanç ve siyaset düzlemlerinde bâtnı kullanmışlardır. Bunu da kendi siyasi ve mezhebi yapısını başta Hermes felsefesi olmak üzere klasik irfânların kaynağı olan metafiziksel alt yapıyla uyarlayarak yapmışlardır. İrfânîler, üç farklı düzeyde zahir-batın ayrımını kullanmışlardır. Bunlar; "hitabın yorumlanması", "hitabın intâcı (bilgi ve hüküm üretmesi)", siyasi, etnik ve mezhebi boyut olan "toplumsal yapı" düzeyleridir.³⁶ Hitabın yorumlanması düzeyi, zahir-batın ikilisi ekseninde üç farklı düzeyde kullanılmıştır. Bunlar; "siyasi", "ideolojik ve mezhebi" ile "dinî ve metafizik" düzeyleridir.³⁷

İrfânîlerin şeriatın üstün hakikat ve zahirden üstün batın aradıkları bilinen bir husustur. Câbirî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere onların yaptıkları kadim dinsel mitolojilere dinî bir kılıf giydirmektir. Çünkü onların kadim dinsel mitolojileri, zahirin ötesindeki *bâtın* ve şeriatın ötesindeki *hakikata* dönüştürdükleri düşünmektedir. Dolayısıyla *irfânîlerde hakikat, fel-*

34 Bkz. Câbirî, *Silsiletü hevâdisi'l-müstekbeli'l-Ârâbi*, 15, 16.

35 Câbirî, *Bünye*, 252, 253, 254.

36 Câbirî, *Bünye*, 271, 272.

37 Câbirî, *Bünye*, 281.

*sefi, bilimsel veya dinî hakikat değildir. Bilakis evrene sihirselsel bir bakış olan ve mitolojinin temellendirdiği hakikattir. Çünkü irfân tutumu, bütün evreni yok sayarak ve hepsini negatif bir şekilde değerlendirerek ârifi mutlak ve tek hakikat kılmaktadır.*³⁸

İslam'da irfânî eğilimlerin misyonunu kolaylaştıran hususlar arasında Kur'an'da yer alan *zahir-batın* ve *tenzîl-te'vîl* gibi kavramların gelmektedir.³⁹ Bununla birlikte siyasi hususlar da söz konusudur. Çünkü Câbirî'nin aktardığına göre İslam tarihinde Hermesçi geleneği bünyesine katan ilk grup Şia'dır.⁴⁰ Zaman içerisinde kendine özgü inanç ve hukuk sistemi oluşmuşsa da Şia'nın temelde siyasi bir hareket olduğu bilinen bir husustur. Bu durumların Câbirî'ye göre dinî ve felsefî Hermes kültürünün bâtın adı altında İslam kültür sahasına sokulmasını kolaylaştırdığı anlaşılmaktadır. Daha sonra Kur'an metni ile ilgili olan *zahir-batın* ikilisi, bir adım ötesine taşınarak *zâhir ilm-i* ve *bâtın ilm-i* arasında kesin bir ayırım yapılmıştır.⁴¹ Zahir ilimden kasıt, namaz, oruç ve zekât gibi ibadetlerdir. Batın ilminden ise makamât ve ahvâl kastedilmektedir. İşte tam burada da şeriat-hakikat ayırımına gidilmiştir.⁴²

Câbirî'ye göre İrfânîlerdeki nübüvvet-velâyet ayırımı, beyânilerdeki asıl-fer' ayırımına tekabül etmektedir.⁴³ Dolayısıyla irfândaki nübüvvet/velâyet ikilisi, oynadığı rol itibarı ile beyânilerdeki asıl/fer' ikilisine karşılık gelmektedir. Ancak beyanda epistemolojik olarak lafızdan manaya ve asıldan fer'e doğru gitmek söz konusu iken irfânda ise manadan lafıza ve velâyatten nübüvvette gitmek söz konusudur. Hatta irfânîlere göre lafız nübüvveti, velâyet ise manayı ifade etmektedir. Bu meyanda birçok irfânî, velâyetin nübüvvetin bâtını olduğunu söylemiştir. Bu yaklaşım, aynı zamanda İsmail'i, Şii ve mutasavvıfların başta Hermes olmak üzere İslam öncesi irfân mirasına İslâmî bir kılıf uydurma çabasını da göstermektedir. Çünkü İslam irfânının evren, insan, zaman ve tarih anlayışı, velâyet/nübüvvet ikilisi çerçevesinde oluşsa da bu çerçevede kullanılan unsurlar bu veya şu şekilde Hermes kültürüne dayanmaktadır.⁴⁴

38 Câbirî, *Bünye*, 378, 379.

39 Câbirî, *Bünye*, 272.

40 Bkz. Câbirî, *Tekvîn*, 200.

41 Câbirî, *Bünye*, 276.

42 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 277.

43 Câbirî, *Bünye*, 317.

44 Câbirî, *Bünye*, 317-318.

1.2. İrfânın Rasyonelitesinin İmkânı

İrfânla ilgili yapılan en önemli tartışmalardan biri, bir düşünce sistemi olarak onun rasyonel olup olmaması konusudur. İrfânın aklî, naklî ve tecrübî olarak rasyonel bir yapı olduğunu savunanlarla birlikte onun irrasyonel bir yapı olduğunu, İslam Dünyası'na hâkim olduktan sonra İslam bilim ve medeniyetini gerilettiğini düşünenler de bulunmaktadır. Câbirî, irfân düşüncesini irrasyonel görmekte ve onun dinî kaynaklara dayanmadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre irfân düşüncesi, İslam öncesi irfânî akımlarda zaten bulunmaktaydı. Daha sonra bazı siyasi akımlar mevcut duruma karşılık bir ideoloji olarak onu benimsemiş ve te'vîl yolu ile ona İslâmî bir kılıf uydurmuşlardır.⁴⁵

Câbirî, epistemolojik, metodolojik ve ahlâkî açılardan irfân sistemini ve İrfânîleri eleştirmektedir. Şöyle ki; irfânîler, Kur'an hitabını yorumlamada ve birçok konuda *benzerlik* (mümâsele) yöntemini esas almışlardır.⁴⁶ Câbirî, bu yöntemi doğru görmediği gibi yetersiz de görmektedir. Çünkü birçok sosyal, dinî ve doğa bilimlerinde zihinsel bir mekanizma olarak kullanılan *benzerlik* yöntemi, önemli bir aklî eylem olsa da, bilginin elde edilmesinde sadece birinci adımı ifade etmektedir. Bu yöntemin daha sonra epistemolojik bir değer kazanması akıl, deney, sebr ve taksimle teyit edilmesi gerekmektedir. Bu açıdan ona göre irfânî kıyas, orta terime sahip olmayan dolayısıyla aklî denetimden yoksundur. Söz konusu denetimde aklın asıl misyonu sorgulayıcı olmasıdır.⁴⁷

Câbirî, irfân akımının epistemolojik olarak keşfi akıldan daha üstün tutmasını da eleştirmektedir. Zira keşif, İrfânîlerin ifade ettikleri gibi olağan üstü değildir. Rasyonel veya somut verilere dayanan deneysel bir bilgiyi de ortaya koymamaktadır. Bilakis hayalden ibaret olup düşünce eyleminin en alt düzeyini ifade etmektedir.⁴⁸

İrfân akımını bencillikle suçlayan Câbirî, bu durumun irfânın akıl konusundaki tutumundan kaynaklandığını düşünmektedir. Çünkü akıl, evrenin bütün sırlarını henüz çözmediği gibi günün birinde çözmesi de beklenmemektedir. Nitekim bilimin ilerlemesi, yeni sırları da beraber getirmektedir. Dolayısıyla aklın açıkladığı her bir sır başka bir sırrı ortaya koymaktadır.

45 Bkz. Câbirî, *Silsiletü hevâdisi'l-müstekbeli'l-Ârâbi*, 15.

46 Câbirî, *Bünye*, 305, 313.

47 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 314, 315.

48 Câbirî, *Bünye*, 378.

Bu nedenle bilimsel keşiflerin sonu gelmemektedir. Buna karşılık cahilin duyumsadığı ve ârifin keşfettiği “esrar” ise belli bir çerçeve ile sınırlı kalmaktadır. Ancak Câbirî, burada bilim adamı ile ârif arasında önemli bir farka işaret etmektedir: Şöyle ki, bilim adamı, ulaştığı sonuçları mutlak bir bilgi olarak değil, ilerleyen zamanlarda tam bilgisini elde edebileceği bir sır olarak telakki etmektedir. Ârif ise ulaştığı sonuçları sadece kendisinin ulaşabileceği nihâî bir bilgi olarak kabul etmektedir. Ona göre ârifin egoizmi ve elit tavrı, tam da buradan kaynaklanmaktadır.⁴⁹ Bunun gibi ârifin arayışı ve âleme karşı geliştirdiği tutum da bireysel ve elit bir yaklaşımı ifade etmektedir. Çünkü ârife göre kurtuluş veya onun yolları herkes için değil sadece Allah'ın seçtiği azınlık bir grup için geçerlidir. İnsan ârif olduğunda saf bir ruha dönüşür ve seçkin ruhânî grubuna mensup olmaktadır. Böylelikle nefsânî (psychiques), mâddiyûn (hyliques) ve cismânilerden (charnels)lerden ayrılmaktadır. Bu nedenle onlara göre sadece belli bir kesim onu anlayabilmektedir.⁵⁰

2. İrfânîlerin Nübüvvet Anlayışları

Teorik irfânın ilk ve en temel ilkesi velâyettir.⁵¹ Velâyete ilgili en önemli konu ise nübüvvet-velâyet ilişkisine dairdir. Çünkü irfânî literatür, velayeti nübüvvetle ilişkilendirerek temellendirmektedir.⁵² Hatta onun bir bütün olarak nübüvvet-velâyet ekseninde oluştuğunu söylemek abartı olmaz. Bu nedenle Câbirî, irfân düşüncesini ele alırken bir bakış açısı olarak onu nübüvvet-velâyet ekseninde ele almaktadır.

Câbirî'nin yaptığı felsefî ve kelâmî analizlere bakıldığında irfânın temel karakteri ile onun nübüvvet-velâyet anlayışı arasında ciddi bir ilişkinin bulunduğu görülmektedir. Çünkü İrfânîlerin gerek Yüce Allah bilgisi gerekse kendileri hakkındaki geliştirdikleri tasavvur, onlardaki nübüvvet-velâyet anlayışını zorunlu olarak doğurmaktadır. Şöyle ki;

Câbirî'ye göre mutasavvıfların Allah tasavvuru, kelamcılar ve filozofların Allah tasavvurundan farklıdır. Kelamcı, Yüce Allah'ı zât ve sıfatlardan ibaret bir varlık olarak kabul etmektedir. Buna da *el-istişhâd bi's-şâhid 'alâ'l-ğâib* (Görünmeyeni görünene kıyas etmek) yolu ile ulaşmaktadır. Söz konusu

49 Câbirî, *Bünye*, 374-375.

50 Câbirî, *Bünye*, 258.

51 Bkz. el-İsfehânî, Hâfız Ebû Na'ım Ahmet İbn Abdullah, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakatü'l-esfiyâ*, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1988), I, 23.

52 Geniş bilgi için Bkz. Abdülhasır Süt, “Mevlânâ'da Nübüvvet ve Velâyet”, *Ekev Akademi Dergisi*, 66, sy. 20, (2016): 4-7.

kıyas, *benzerlik* üzerine değil tamamen *muhalefet* üzerine kurulmaktadır. Çünkü kelimcilerin tasavvuruna göre Yüce Allah eksikliklerden uzak, zât, sıfât ve fiilleri ile insanlara benzememektedir. Dolayısıyla kelimci ve filozofların Allah-insan ilişkisi bağlamında yararlandıkları kıyas, Allah'ın diğer şeylerle benzerliği üzerine değil onlardan tamamen farklı olması üzerine inşa edilmiştir. Sözgelimi insan, muhdes, zât ve sıfatlarında eksik bir varlık iken Yüce Allah kadim, mutlak kemâl ve mutlak kudret vasıflarına sahip bir varlık olarak telakki edilmiştir. Bu yaklaşıma karşılık sûfiler ise Allah'ı akıl ve duyu verileri ile tasavvur edilemeyen, hiçbir şekilde tanımlanmayan, mutlak bir hakikat olarak telakki etmektedirler. Onlardaki tevhidin anlamı tam olarak da budur. Câbirî'ye göre bu tasavvur, irfânî yaklaşımın birinci çıkış noktası oluşturmaktadır. İkinci çıkış noktası ise irfânîlerin Allah ile doğrudan iletişimin imkânına inanmalarıdır. Bu da dünya ile ilgilerin tamamen koparılması ve Allah'a yönelmekle mümkün görülmüştür. Câbirî, bundan ötürü Sûfî, Şîî ve İsmâîlî fark etmeksizin bütün İrfânîlerin, akli bir engel olarak gördüklerini ifade etmektedir. Onlara göre akıl, Allah ile itti-hat veya en azından onu hakiki ve kesin bir şekilde bilinmesine manidir. Çünkü onların tasavvurlarında Allah, mutlak bir hakikattir. Ona ulaşmanın ve onu idrak etmenin yolu, maddi sıfatlardan arınarak mutlak bir hakikat durumuna ulaşmaktır. Bu durumda sûfinin maddi sıfatlardan arınan nefsi ile tanımlanmayan, akıl ve duyu verileri ile tasavvur edilemeyen Allah arasında tam bir benzerlik meydana gelmektedir.⁵³ Kısacası sûfilerin Allah tasavvuru, kelimci ve filozofların Allah tasavvurundan tamamen farklıdır. sûfinin tasavvurunda Allah mutlak bir hakikat olduğundan tanım veya vasıflarla sınırlandırılmaz. Bu nedenle onunla doğrudan iletişimin kurulması gerekir. Bu da vahiy ve nübüvvetin, farklı isim veya şekillerde devam etmesini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla Câbirî'nin aktardığı bu bilgilerden yola çıkarak sûfilerin nübüvvet-velâyet anlayışlarının, onların Allah tasavvurunun zorunlu bir sonucu olduğu söylememiz mümkündür.

Câbirî, ârifin kendisi ve evrenin içindeki konumu hakkında geliştirdiği tasavvuru şöyle açıklamaktadır: Ârif, kendini bir bütün halinde bu evrende yalnız görmektedir. Gerek kendisinin maddi varlığı gerekse âlem, saadet, kemâl ve mutlak hakikati elde etmesine engel teşkil etmektedir. Ârif, irfânî aşamalar boyunca kendisi hakkında oluşturduğu imajı reddederek hakiki varlığını keşfetmeye çalışmaktadır.⁵⁴ Ârifin bu arayışı üç temel soruyu daha

53 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 313, 314, 315.

54 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 256.

beraberinde getirmektedir. Bunlar; “nereden geldim”, “şu an neredeyim” ve “nereye gideceğim” sorularıdır. Ancak ârife göre bu soruların cevapları akıl ve duyularla verilemez. Çünkü bu iki unsur âlemle ilgilidir. Âlem ise bir bütün olarak kötüdür. Ârif bu çıkış noktasından dolayı din ve dinî bilgileri kullanarak doğrudan âli güçlerden bilgiler almaya başlamaktadır. Çünkü din, ârifin tarih öncesi, zaman ve mekânla ilgisi olmayan bir yerden geldiğini ifade etmektedir.⁵⁵ Câbirî'nin aktardığı bu bilgilerden yola çıkarak denebilir ki, ârifin kendisi ve evren hakkında geliştirdiği tasavvur, onun hem özünü aramayı hem de Allah ile doğrudan iletişimi zorunlu kılmaktadır.

2.1. Sünnî İrfânın Nübüvvet Anlayışı

Câbirî, irfânî düşüncelerini ifade etmeleri bakımında filozof mutasavvıfların üç kısma ayırmaktadır. Birincisi, İbnü'l-Ârabî gibi irfânî düşüncesini Sünnîliğe uyarlamak için Ehl-i Sünnetin kavramlarını kullananlar; ikincisi, Sühreverdi gibi İbn Sîna'cı-Şîî ve İşrakî irfân ufkuna meyledenler; üçüncüsü ise İbn Seb'în gibi salt irfânî çizgide kalanlardır. Ona göre bâtinî kültürü benimseyenlerin tümü ortak bir zeminden hareket etmektedirler. Çünkü İrfânîlerin düşünce ve ilkelerine bakıldığında Sünnî tasavvufun diğer batınî akımlarla aynı kaynaktan birleştiği görülecektir.⁵⁶

Câbirî'ye göre Sünnî mutasavvıflar, konum bakımından velilerin peygamberlerden sonra geldikleri hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak onların nebî ile resûl arasına koydukları fark, velâyet ile nübüvveti bir nevi eşitlemektedir.⁵⁷ Mutasavvıfların nübüvveti velâyetten daha üstün gördüklerini ifade etmeleri, beyanî epistemolojik bakışı içerisinde velâyeti meşrulaştırarak peygambere nispet edilen mucizeleri keramet adı altında velilere nispet etmek amacını taşımaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşım, peygambere ait özelliklerin velilere nispet edilmesine bir köprü işlevini görmektedir.⁵⁸ Buna örnek olarak Câbirî, miraç, ismet ve mucizeyi vermektedir.⁵⁹ Sözelimi mutasavvıflar, peygamberlerin nübüvvetin başında Allah'ı gördüklerini, buna karşın velilerin ise seyr ve sülûkün sonunda O'nu gördüklerini ifade etmişlerdir. Câbirî'ye göre bu yaklaşım, peygamberlerin nübüvvetini fitrî velilerin nübüvvetini ise kesbî kılmaktadır. Ancak ona göre bütün mutasavvıflar, bu

55 Câbirî, *Bünye*, 257.

56 Bkz. Câbirî, *Medhal ilâ'l-Kur'ani'l-Kerim* (Beyrut: Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, 2006), 135, 137; *Bünye*, 287, 343; *Tekvîn*, 275.

57 Câbirî, *Medhal*, 132; *Bünye*, 349, 350.

58 Câbirî, *Bünye*, 350.

59 Câbirî, *Bünye*, 350.

sonucu kabul etmiş değıller. Bu meyanda verdiğı ikinci örnek ise miraçtır. Çünkü mutasavvıflara göre peygamberlerin miracı bizzat bedenle gerçekleşirken velilerin miracı ise himmetle gerçekleşmektedir.⁶⁰ Bunun gibi Sünnî mutasavvıflar peygamberlerin ismetine karşılık velilere büyük ve küçük günahlardan korunduklarını ifade eden "hıfız"ı atfetmişlerdir. İsmetle hıfız arasına fark koyulmakla birlikte Câbirî, her ikisinin aynı anlama geldiğini ifade etmektedir.⁶¹ Ona göre ismet anlayışı, siyasi, ahlâki ve epistemolojik bir çok boyutu bulunan bir meseledir. Bu nedenle Sünnî mutasavvıflar, ismet kavramı yerine hıfız kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir.⁶² Aynı zamanda mutasavvıflar, peygamberlerin mucize gösterdikleri gibi velilerin de keramet gösterdiklerini kabul etmişlerdir.⁶³

Câbirî, mutasavvıfların velâyeti zorunlu gördüklerini ifade etmektedir. Çünkü onlarda velâyet, haber ve akli burhanlardan sonra üçüncü *ayan* (gözle görülen, apaçık) *burhan*dır. Bu nedenle velâyet, ümmetin bekası ve dininin korunması için vazgeçilmezdir. Sûfî velâyet, sadece irfânı değil aynı zamanda kerameti de ifade etmektedir. İrfân, vahiy açısından nübüvvettin devamı olduğu gibi keramet de mucize açısından nübüvvettin devamıdır. Bunun doğal bir sonucu olarak mucize nübüvvettin kanıtı olduğu gibi keramet de velâyetin kanıtıdır.⁶⁴

Câbirî, Sünnî irfânın en önemli teorisyenlerinden biri olan İbnü'l-Ârabî'nin nübüvvet ve velâyet konusundaki yaklaşımlarını aktararak değerlendirmektedir. Ona göre İbnü'l-Ârabî'nin velâyeti ifade eden *nübüvvet-i âmme* ile risâleti ifade eden *teşr-i nübüvveti* arasında yaptığı ayırmadan üç şey anlaşılmaktadır: Birincisi, nübüvvetin kesbî olmasıdır. Çünkü nübüvvettin, kesbî olan velâyetin üzerine inşa edilmesi, onu da kesbî kılmaktadır. İkincisi, velilerin sadece "nübüvvet" vasfında değil aynı zamanda "risalet" vasfında da peygamberlerin varisleri olmalarıdır. Üçüncüsü ise söz konusu verasetin doğal bir sonucu olarak velilerin zahirî ilimlerle uğraşan âlimlerin ulaşamayacakları bilgilere ulaşabilmeleridir.⁶⁵

60 Câbirî, *Medhal*, 132, 133; *Bünye*, 350, 351.

61 Câbirî, *Medhal*, 132, 133.

62 Câbirî, *Bünye*, 351.

63 Câbirî, *Medhal*, 133; *Bünye*, 351, 352.

64 Câbirî, *Bünye*, 349.

65 Câbirî, *Bünye*, 361, 362.

Câbirî'ye göre İbnü'l-Ârabî, *irfân alanını şeriat ve hakikati kapsayacak şekilde genişletmekte ve keşfi de sadece Yüce Allah'ın zatını keşf etmeye yarayan bir araç olarak değil aynı zamanda şeriattaki sahîh olan ile sahîh olmayanı kesin olarak birbirinden ayıran bir araç olarak telakki etmektedir.*⁶⁶ Söz gelimi İbnü'l-Ârabî'ye göre veliler, Allah ve peygamberlerden keşif yolu ile bilgi almaktadırlar. Hatta veli, Hz. Peygamber'e inen şeriatı ikinci defa Hz. Cebrail'den almaktadır. Bu nedenle veli, hiçbir araca başvurmaksızın bir hadisi tashih edebilmektedir. Kısacası ona göre İbnü'l-Ârabî, *Şîî irfânın imama verdiği her yetkiyi veliye vermektedir.*⁶⁷

Câbirî, zamanın başlangıcı ve nihayeti hakkındaki irfânın bakış açısı ile ilgili birkaç önemli hususu daha belirtmektedir. Birincisi, İbnü'l-Ârabî'nin *velâyet-i âmme* ile *velâyet-i hasse* arasında yaptığı ayrıma ilişkindir. İbnü'l-Ârabî'ye göre *velâyet-i âmme* Hz. Âdem'le başlamış Hz. İsa ile son bulmuştur. Hz. Peygamber'in velâyeti ise *velâyet-i hâssedir*. Onun da Velâyet-i âmme gibi son bulması gerekir. İbnü'l-Ârabî, kendisini de Hz. Muhammed'in has velâyetinin sonucusu olarak görmektedir.⁶⁸ İkincisi İbnü'l-Ârabî, velilerin yeryüzündeki sistemi ile semâvî akıllar, felekler ve yıldızlar arasında benzerlik kurmaktadır. Câbirî, bunu "velâyet kozmolojisi" olarak isimlendirmektedir. Sözelimi İbnü'l-Ârabî on akıl kozmolojisinde yer alan akıllara karşılık kutup, ğavs ve ebdâl gibi velâyet sisteminde yer alan şahısları yerleştirmiştir. Bu benzerliğin doğal bir sonucu olarak bütün evren büyük bir insan konumunda olmakta ve onun parçaları da birbirlerini etkilemektedir.⁶⁹ Bazı mutasavvıflara göre velilerin konumu, sadece Yüce Allah'tan doğrudan bilgi alan özel bir sınıf olmakla sınırlı değildir. Bununla birlikte onlara göre Yüce Allah, kozmik sistemi onların sayesinde ayakta tutmaktadır.⁷⁰

Yukarıda verilen örneklerde açıkça görüldüğü gibi Sünnî irfân, nübüvvet ve velâyete ilişkin konularda bu veya şu şekilde naslarda dayanak bulmaya çalışmıştır. Câbirî'ye göre Sünnî irfân, içerik bakımından beyan sistemini etkilediği halde biçimsel olarak beyandan etkilenmiş ve ondan bazı şekilsel özellikleri almıştır. Câbirî'nin aktardığı bilgilerden bu durumun iki temel nedeni olduğu söylenebilir: Birincisi, Sünnî irfânın beyanla fikrî mücadele

66 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 364.

67 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 363, 364.

68 Câbirî, *Bünye*, 365, 366.

69 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 366, 367.

70 Câbirî, *Bünye*, 364.

yürüttüğü esnada beyanın epistemolojik bir yapı olarak inşasını tamamlamış olmasıdır. Bu da kuşkusuz Sünnî tasavvufun beyandan etkilenmesine yol açmıştır. Bu nedenle Sünnî irfân, Şîî te'vîlden farklı bir te'vîl yöntemini izleyerek Sünnî kelamın içinde yer almıştır. Bununla birlikte kelamın sorunlarını ve epistemolojik mekanizmalarını kendi çıkarları için kullanmıştır.⁷¹ İkincisi ise Şia dışındaki İslâmî irfânın Kur'an ve sünnete dayanarak kendini şer'î olarak tesis etmesi doğal bir durumdur. Çünkü birinci derecede beyan ikinci derecede ise irfân sistemleri, Arap aklının ilk epistemolojik kaynağı olan dile dayanmışlardır.⁷² Dolayısıyla Kur'an'da yer alan velî ve evliyâ gibi kavramlar, onların bu kelimelere yükledikleri anlamı taşımasa da Sünnî irfânın düşüncelerini meşrulaştırmasını kolaylaştırmıştır.

Burada dikkat çeken en önemli husus, Câbirî'nin nübüvvet ve velâyet konularında mutasavvıflar arasında bir fark görmemesidir. Ona göre Sünnî mutasavvıflarla aşırı giden irfânîler arasındaki fark, aslında inanılan şeylerde değil; bilakis inandıklarını açıkça ifade edip etmemesindedir. Daha doğrusu Sünnî mutasavvıfların meramlarını gizlemelerine karşılık aşırı gidenler ise bunu açıkça ifade etmişlerdir.⁷³

2.2. Şîî İrfânın Nübüvvet Anlayışı

Câbirî'ye göre gerek İmâmiyye gerekse İsmâîlîye Şia'sının nübüvvet-velâyet teorisi, insan, evren ve onların tarih üstü konumlarına ilişkin bir bakış açısını ifade etmektedir. Bu bakış açısında lâhûtî olan kozmolojiyle iç içe geçmektedir. Daha doğrusu siyaset, ahlak ve ruhî boyutlarla harmanlanmaktadır. Bu bakış açısı, iki ana eksen etrafında şekillenmektedir: Epistemolojik nazariyenin ekseni olan *imamın şahsiyeti* ile gerek tabîi gerekse ruhânî ontolojik nazariyenin çerçevesi olan *mebde ve meâddır*. Câbirî'ye göre Bu iki nazariye, rasyonel bir zeminde inşa edilmekle beraber aklın rolünü veya gücünü temellendirme amacını gütmemektedir. Bilakis akli ihmal ederek onun yerine başka bir epistemolojik kaynak olan irfânı yerleştirmeyi hedeflemektedir.⁷⁴

Câbirî, nübüvvetin Şia'da iki kısma ayrıldığını ifade etmektedir; Birincisi, varlığa sirayet eden *nûr-ı Muhammedî* ya da *hakikat-ı Muhammedî* olan *mutlak ve âmm* nübüvvettir. Peygamberler, nübüvvet nurunu oradan almışlardır.

71 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 347, 348.

72 Câbirî, *Bünye*, 348.

73 Bkz. Câbirî, *Tekvîn*, 275; *Bünye*, 287, 343.

74 Câbirî, *Bünye*, 342, 343.

İkincisi ise nübüvvetin ruhunu teşkil eden *mukayyet ve has nübüvvettir*. Bunun gibi velâyet de iki kısımdır. Birincisi, Hz. Ali ile biten *mutlak velâyettir*. İkincisi ise her peygamberin özel rolünü kapsayan ve gelecek olan son imamla bitecek olan *has velâyettir*. Hz. Peygamber'in rolüne nispeten has velâyetinin sonuncusu gelecek olan on ikinci imamdır. Hz. Ali'nin mutlak velâyetinin sonuncusu olması, Hz. Muhammed'le aynı nurdan olması nedeniyledir. Şii kaynakların Hz. Ali'ye verdikleri konum, Hz. Fatma yolu ile diğer imamlara da sirayet etmektedir. Çünkü hakikat-i Muhammedî Fatma yolu ile nûr-ı Muhammedî ise Ali yolu ile onlara geçmektedir.⁷⁵ Ayrıca İmâmiyye Şia'sındaki nûr-ı Muhammedî, ilk hakikati teşkil etmektedir. Onlara göre bütün peygamberler nurlarını oradan almışlardır. Daha sonra söz konusu nur, Şîî imamlara sirayet etmiştir. Bu da *imamın velâyeti* anlamına gelmektedir. Söz konusu nur, iki şekilde imamlara geçmektedir: Birincisi, hakikat-ı Muhammedî yolu ile ikincisi ise Hz. Peygamber'in soyu üzerinden geçmektedir. Bu nedenle onlara göre imamların bilgisi Hz. Peygamber öncesi peygamberlerin bilgisinden daha mükemmeldir. Câbirî'ye göre İmamiye'deki velâyetin felsefi arka planı burada yatmaktadır.⁷⁶

Câbirî'ye göre feyiz düşüncesi, Şîî düşüncesini beslemektedir. Çünkü Şîîlerdeki imamların bilgisi, sadece Hz. Peygamber'den tevarüs ettikleri ilimlere değil aynı zamanda Şîî ve Sünnî irfânın *nûr-ı Muhammed-î* veya *hakikat-i Muhammedî*ye olarak isimlendirdikleri sisteme de dayanmaktadır. Bu da feyiz anlayışında yer alan ve birinci akıldan feyiz yolu ile ortaya çıkan ikinci akla tekabül etmektedir.⁷⁷ Ayrıca Câbirî, *nûr-ı Muhammedî* ve *hakikat-ı Muhammedî* ile Hermes edebiyatında yer alan *küllî akıl* arasında da açık bir uyum görmektedir.⁷⁸

Câbirî, Şii irfân tasavvurunda velâyetin ilahî bir merci olduğunu ifade etmektedir. Hem velî hem de nebî, söz konusu yetkiye sahip olmaktadır. Öyle ki Cafer'i Sadık'tan (ö. 147/765) rivayet ettikleri bilgiye göre ikisi arasındaki en temel fark; nebînin dörtten fazla kadınla evlenmesinin helal olduğu halde velî için bunun helal olmamasıdır. Bunun dışında ise velî, peygamber makamına ulaşır, onun adına konuşur ve onun talimatları peygamberlerin talimatlarına eşdeğerdir.⁷⁹ Câbirî, İmâmiyye'nin nebî ve velî ile resûl arasına

75 Câbirî, *Bünye*, 330, 331.

76 Câbirî, *Medhal*, 135; Bkz. *Bünye*, 329.

77 Câbirî, *Medhal*, 133, 134.

78 Câbirî, *Bünye*, 329.

79 Câbirî, *Bünye*, 320; Câbirî, *Medhal*, 131.

koyduğu farka da dikkat çekmektedir. Şöyle ki, onlara göre nebî ile veli yeni bir şeriati teklif etmekle mükellef olmadıkları halde resûl ise yeni bir şeriati teklif etmekle mükelleftir. Câbirî'ye göre bu fark, aslında *imamın nübüvveti* anlamına gelmekte ve on ikinci imamın gelmesine kadar devam edecektir. Hz. Muhammed'in nübüvveti ile son bulan ise *teşri nübüvvetidir*. Yüce Allah'tan bilgi alma anlamındaki nübüvvet ise hala devam etmektedir.⁸⁰

Câbirî'ye göre, Şîî İmâmiyye ile Şîî İsmâîlîler, nübüvvet konusunda aynı bakış açısını paylaşmaktadırlar. Her ikisi de *mümaselet* (benzerlik) yöntemini izleyerek Hermes mirasından geniş bir şekilde yararlanmış ve nübüvvet-velâyet anlayışlarına teorik kılıf giydirmeye çalışmışlardır.⁸¹ Ayrıca İmâmiyye'nin nübüvvet-velâyet anlayışı, Cafer es-Sadık'ın emri altında olan Hişam ibn Hakem'in (ö. 198/795) reisi olduğu gruba dayanırken İsmâîliyye'nin nübüvvet-velâyet anlayışı ise Ebi'l-hattab (ö.?) ve Cafer es-Sadık'ın kölesi Me'mûn el-Kaddâh (ö. 197/813) önderlik ettiği fırkaya dayanmaktadır.⁸² Dolayısıyla onun aktardığı bilgilerden anlaşıldığı üzere her iki yaklaşım tarihsel olarak aynı şahıslara çıkmaktadır. Naklî düzeyde de ona göre İsmâîlîlerdeki nübüvvet-velâyet teorisini inşa eden ile İmâmiyye'deki nakillerle ortakır.⁸³

Son olarak Câbirî'ye göre İsmâîlî düşüncesi, dinî bir felsefe olup bir bütün olarak nübüvvet-velâyet ilkesi etrafında şekillenmektedir.⁸⁴ Gerek İmâmiyye gerekse İsmâîlî Şia'da inanç, felsefe, tarih ve siyaset her şey imam ekseninde şekillenmektedir. Şia'nın bütün yaşadıkları, imamla yaşadıkları ruhî bağa dayalıdır. Dolayısıyla Şia'daki irfânî zaman, esasî imamla irtibat kurmak olan ruhsal ve batınî bir zamandır. Zamanın aşamaları ise imama giden aşamalardır. Bu nedenle Şîî şahıs, imamı kalbinde var etmeden manevi hayatını inşa edemez.⁸⁵

2.3. Şîî ve Sünnî İrfânın Birleştikleri ve Ayrıldıkları Noktalar

Politik ve ideolojik olarak Şîî irfân ile Sünnî irfânın farklı olduğu tarihsel olarak bilinen bir husustur. Çünkü İslam tarihi boyunca Sünnî irfân, iktidar geleneğinin yanında dururken Şîî irfân ise muhalefet geleneğinin bir parçası olmuştur. Bu nedenle Sünnî irfân, Şîî irfândan daha fazla yayılmış ve İslam

80 Câbirî, *Medhal*, 131.

81 Câbirî, *Bünye*, 331, 332.

82 Câbirî, *Bünye*, 332.

83 Câbirî, *Bünye*, 332.

84 Câbirî, *Bünye*, 332.

85 Câbirî, *Bünye*, 337.

Dünyası'nda daha fazla teveccüh görmüştür. Burada özellikle üzerinde durulması gereken ise Şîî ve Sünnî irfânın kaynak, anlayış ve epistemoloji olarak aynı menba'dan beslenip beslenmediği meselesidir.⁸⁶ Bu konu, yeni bir tartışma da değildir. Söz gelimi, Gazzâlî (ö. 505/1111), sûfî irfân ile İsmâilî irfân arasında epistemolojik olarak fark gördüğünü ortaya koymaktadır. Çünkü *el-Munkız* isimli eserinde hak taliplerini dört sınıf olarak belirlemektedir. Bunlar, kelimciler, filozoflar, sûfîler ve bâtînîlerdir. Bu tasnif, onun sûfîler ile bâtînîleri epistemolojik olarak farklı gördüğüne işaret etmektedir.⁸⁷ Her ikisi arasındaki benzerliğe dikkat çeken alimler de vardır. Söz gelimi, İbn Haldûn (ö. 808/1406) Sünnî tasavvuf ile Şîî ve İsmâilî tasavvuf arasındaki benzerliği dile getirmektedir. Özellikle hulûl, ittihad, zahır-batın gibi ayrımı konularda onları eleştirmektedir.⁸⁸

Câbirî, Sünnî irfânla Şîî irfân arasında epistemolojik olarak bir fark görmemektedir. Çünkü her ikisinin aynı kaynaktan beslendiğini düşünmektedir. Bu nedenle epistemolojik olarak bu iki akım arasında bir fark bulunmamaktadır. Aralarındaki fark ise siyasal ve metodolojik duruş (hermetizmin kullanımı) açısından ortaya çıkmaktadır.⁸⁹ Daha önce belirtildiği üzere Câbirî, Şîî irfân ile Sünnî irfânı başta Hermetizm olmak üzere kadîm kültürde birleştirmektedir. Diğer taraftan Câbirî, Sünnî tasavvuf ve Şia'daki nübüvvet-velâyet tasavvurunun, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerindeki vahiy ve nübüvvet algıları ile benzeştiğini ifade etmektedir. Çünkü hepsi de dinî Hermetizmden beslenmişlerdir.⁹⁰ Anlaşıldığı üzere Câbirî'ye göre bu anlayışlar açısından birinci kaynak Hermes kültürü ve tasavvurudur. Yahudilik ve Hıristiyanlık ise söz konusu kaynaktan beslendiğinden ötürü ikinci kaynak konumundadır. İrfân epistemolojisi için işaret ettiği bir başka asılda da *feyiz* anlayışıdır. Çünkü irfân akımında önemli bir yere sahip olan "hâkikat-i Muhammedîye" ve "nûr-ı Muhammedî" anlayışlarının ana kaynağı, sudur teorisinde yer alan feyiz düşüncesidir. Bu iki kavram, sudur teorisinde yer alan ikinci akla tekabül etmektedir.⁹¹

86 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 347, 348.

87 Gazzali, *el-Munkız mine'd-dalâl*, thk. Cemîl Salîbâ ve Kâmil 'Îyâd (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1967), 69.

88 Bkz. İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddime ibn Haldûn* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), 386, 387.

89 Bkz. Câbirî, *Tekvîn*, 275; *Bünye*, 287, 343, 372.

90 Câbirî, *Medhal*, 136.

91 Câbirî, *Medhal*, 134.

Câbirî'ye göre gerek tutum gerekse epistemoloji olarak İslam irfânı ile İslam öncesi irfân arasında açık bir ilişki bulunmaktadır. Öyle ki İslam kültüründe keşif adı altında dile getirilen her düşüncenin aslını İslam öncesi kadîm kültürde bulmak mümkündür. Sözgelimi gerek Sünnî gerekse Şîî irfânda bulunan *makâmât*, birebir aynı olmasa da anlam ve içerik bakımından Hermes kültüründeki *miraca* tekabül etmektedir. İrfânîler, makâmât ve ona ilişkin bilgileri kadim irfân kültüründen alarak onu Kur'an'a uyarlamaya çalışmışlardır. Câbirî, irfânîlerin bunu yapmakla yöntem ve bakış açısı olarak Arap İslam kültüründe irrasyonelliği kökleştirdiklerini düşünmektedir.⁹²

Bütün bu bilgiler ışığında Câbirî'nin irfânî bakıştaki nebî ile veli, ilham ile vahiy arasında yapısal bir fark görmediği söylemek mümkündür. Ancak ona göre İsmâîlî irfân ekolü, velâyeti Ehl-i beyt ile sınırlı tutarken, Sünnî irfân ekolü onu, ümmette teşmil etmektedir. İkinci ise İsmailî irfân ekolünde veli hem dinî hem siyasî bir lider iken Sünnî irfân ekolünde ise veli genel olarak dinî ve toplumsal bir lider olarak telakki edilmektedir.⁹³ Ayrıca Sünnî mutasavvıflar, Şîî imamlarla irtibat kurarak velâyet nazariyelerini geliştirmişlerdir. Söz gelimi, onlara göre de tasavvufun kaynak kişisi Hz. Alî'dir. Sünnî tasavvuf sadece bununla yetinmemiş aynı zamanda genel yapısını Şîî imamiyesinden kopyalamışlardır. Çünkü Sünnî mutasavvıflar, İmâmiyye'nin rivayetlerinden beslendikleri gibi batınî mutasavvıflar da felsefi-İsmâîlîye'den ana esasları almışlardır. Söz gelimi sûfî velâyet, Şîî velâyet/imamet üzerine kurulmuş ve ondan kopyalanmıştır. Câbirî, bunu şüphe kabul etmeyen tarihi bir vakıa olarak kabul etmektedir.⁹⁴

Câbirî, Sünnî ve Şîî irfân arasında kavramsal olarak da ilişki kurmaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere ona göre "velâyet" kavramı, Sünnî irfânla Şîî irfân geleneğinde en temel kavramdır. Velâyet, ona göre aynı zamanda riyâseti de ifade etmektedir. Ancak bir farkla ki, Şîa'daki riyâset genel olarak siyasi olduğu halde Sünnîlerdeki riyâset ise dinidir.⁹⁵ Bunun gibi Şîa'da aklın yerine ikame edilen irfân, mutlak olmayıp sadece imamın irfânını esas almaktadır. İrfânın kaynaklığına ilişkin söz konusu yaklaşım, aynı zamanda Şîî irfânı, sûfî irfândan ayırmaktadır. Çünkü sûfîlerde irfân, riyazetle elde edilirken Şîa'da ise veraset yolu ile elde edilmektedir. Tekrar

92 Câbirî, *Bünye*, 329, 372-374; *Medhal*, 135.

93 Câbirî, *Bünye*, 345.

94 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 346,347.

95 Câbirî, *Medhal*, 130, 131.

belirtmek gerekir ki Câbirî, Allah insan-evren tasavvuru ve ayrıca metafizik alana ilişkin yaklaşım bakımından Şîî irfân ile Sünnî irfân arasında her hangi bir ayırım görmemektedir. Bunun nedeni ise her iki bakış açısının aynı kaynaktan beslenmesidir. Her ikisi de İsmâilî filozoflar, İbnü'l-Ârabî, Sühreverdî, İbn Seb'in gibi mutasavvîf filozofların açıkça intisap ettikleri Hermetizm'e dayanmaktadır.⁹⁶ Câbirî'ye göre Sünnî mutasavvıfların, filozof mutasavvıflara nisbeti, İmâmîyye'nin İsmâilîyye'ye nisbeti gibidir.⁹⁷ Bu nedenle politik farklılıklar dışında Şîî-İmâmîyye, Şîî-İsmâillî ve batınî mutasavvıflar aynı noktada birleşmektedir. Çünkü hepsinin felsefî arka planı aynıdır. Bu da Hermes kültürüdür.

Sonuç

Câbiri, İslam kültür mirasını beyan, irfân ve burhan olmak üzere üç ana başlık altında değerlendirmektedir. Cabirî'nin epistemolojik tasnifinde irfânîler, epistemolojik olarak keşif ve ilhamı esas alan Şîî-İsmâilî, bâtınî ve sûfî akımlarıdır. Pratik ve teorik olarak irfân, İslam düşüncesinin kurucu unsurlarındandır. İrfânın kaynağı, İslam kültür ve medeniyetine katkısı farklı şekillerde değerlendirilmektedir.

Câbirî irfânı, İslâmî kaynaklardan daha çok gayri İslâmî kaynaklara dayandırmaktadır. Bunun başında Hermetizm ve kadîm kültür gelmektedir. Câbirî, Sünnî ve Şîî irfânın Allah, insan ve aleme ilişkin yaklaşımlarını mezkûr kaynaklarla ilişkilendirmektedir.

Câbirî, irfânî yaklaşımı metodolojik, epistemolojik ve ahlâki olarak eleştirmekte ve yetersiz görmektedir. Câbirî, irfânı rasyonel bir yapı olarak görmediği gibi onu inşa eden nakilleri de ya lafız ve içerik ya da sadece içerik bakımından İslâmî görmemektedir. Bilakis söz konusu nakillerin, Hermetizm ve kadîm kültürden alınarak te'vil yolu ile İslam kültür sahasına sokulduğunu öne sürmektedir. İrfânın irrasyonel yapısını ise onun akıl yerine sübjektif karakter arz eden keşif ve ilham gibi kaynakları esas almasına bağlamaktadır.

Câbirî'nin irfân veya irfânîlerle ilgili aktardığı bazı hususlar, irfânın velâyet-nübüvvet anlayışı ile yakından ilgili olduğu görünmektedir. Bunun başında ârifin Yüce Allah ve kendisi hakkında geliştirdiği tasavvur gelmektedir.

96 Câbirî, *Bünye*, 343.

97 Câbirî, *Bünye*, 342-343.

Câbirî, velâyet-nübüvvet konusunda Sünni ve Şii irfânı kaynak, metod ve tasavvur bakımından benzer görmektedir. Bu iki yapı arasındaki temel farkın ideolojik, formel ve siyasi olduğunu düşünmektedir. Onun dışında epistemolojik ve metodolojik olarak birini diğerinin kopyası olarak görmektedir.

İrfânilerdeki velâyet-nübüvvet yaklaşımlarını, Hermetizm, kadîm kültür ve feyiz düşüncesine dayandıran Câbirî, aynı zamanda onu Yahudi ve Hıristiyan geleneğindeki vahiy anlayışları ile benzer görmektedir. Başta Hermetizm olmak üzere kadîm kültürle irfânın velâyet-nübüvvet anlayışları arasında ilişki kurmasında “külli akıl”, “makâmât”, “miraç”, “Hakikat-i Muhammedî” ve “nûr-ı Muhammedî” gibi kavramlar anahtar rol oynamaktadır. Aynı zamanda her iki yapının merkezinde velâyet ve velinin yer aldığını nebî ve nübüvvetin ise velâyete ilişkin konularda meşrulaştırıcı bir araç işlevi gördüğüne işaret etmektedir.

Siyasi karakterin Şii irfândaki gayri İslâmî kaynakları kamufle ettiğini düşünen Câbirî, beyânî formun da Sünni irfândaki söz konusu kaynakları kamufle ettiğini düşünmektedir.

Câbirî'nin irfân ve irfânın velâyet-nübüvvet yaklaşımı hakkındaki düşüncesi, kendi içinde büyük ölçüde tutarlı görünmektedir. Ancak irfân kültüründeki metodolojik ve düşünsel yaklaşımları, irfânın içinde neşvü nema bulunduğu kültür coğrafyası ve dinî kaynaklarından daha çok Hermetizm ve kadîm kültürle daha fazla ilişkilendirmesi objektif bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Câbirî'nin irfânla ilgili verdiği örnek ve yaptığı değerlendirmenin önemli bir kısmı, nazarî ve felsefî irfânla ilgili olması, daha sonra bunu bütün irfâna teşmil etmesine ima etmesi de bir eksiklik olarak görülmektedir. İrfânın İslam öncesi kaynakları ile birlikte İslâmî kaynakları da bulunduğu gibi ilk dönem züht ve takva hareketi olarak başlayan irfânî yaklaşımların İslâmî karakteri daha belirgindir. Ayrıca Câbirî irfânla Hermetizm veya kadîm kültürle kurduğu ilişkiyi daha çok modern kaynaklar üzerinden yapması da dikkatlerden kaçmamaktadır. Aynı zamanda irfânın, İslam öncesi kaynakları bulunsa da diğer ilimlerde olduğu gibi İslâmî irfân veya Müslüman irfânîlerin mezkûr kaynaklara karşı tamamen mukallid konumunda olmadıkları bilinmektedir. Dolayısıyla Câbirî'nin İslâmî irfânın katkıları ve tashihine pek vurgu yapmaması da dikkatlerden kaçmamaktadır.

Bütün bunlarla birlikte Câbirî'nin gerek irfân gerekse irfânın nübüvvet-velâyet hakkındaki yaklaşımı kendi içinde büyük ölçüde tutarlı bir yaklaşım

olarak görülmektedir. Bazı metodolojik eksikliklerle birlikte irfân ve irfânın nübüvvet-velâyet ilişkisi konusundaki yaklaşımı dikkate değer ve önemli unsurlar içermektedir.

Kaynakça

- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*. Beyrut: Merkezü's-sekâfî'l-Arabî, 1991.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *et-Turâsû ve'l-hedâsetû*. Beyrut: Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, 1991.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Medhal ilâ'l-Kur'ani'l-Kerim*. Beyrut: Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, 2006.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Silsiletü hevâdisi'l-müstekbeli'l-Ârâbî, el-islâm ve'l-hedâse ve'l-ictimâu's-siyâsî*. Beyrut: Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, 2004.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Tekvînü'l-akli'l-arabî*. Beyrut: el-Merkezü's-sekâfî'l-arabî, 1991.
- Cürcânî, Muhammed Şerîf. *Kitabü't-târîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Dücan Cündioğlu. *Felsefenin Türkçesi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.
- Fîrûzâbâdî, Mecdû'd-dîn Muhammed İbn Ya'kûb. *el-Kamûsü'l-muhît*. edt. Muhammed en-Na'im el-'arksâsî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005.
- Gazzali, Muhammed Ebû Hamid. *el-Munkız mine'd-dalâl*. thk. Cemîl Salîbâ ve Kâmil 'Îyâd. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1967.
- Haydarî, Kemâl. *el-'irfânü's-Şî'î*. Der. Halil razak, Bağdat: Müessetü'l-imâm el-Cevâd, 1329/1911.
- Henry Corbin. *Târihü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, çev. Nesîr Mürüvve ve Hasan Kabîsî, 'Uveydât, Beyrut: 1998.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddime ibn Haldûn*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l'ilmîyye, 2003.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. tsh. Emin Muhammed Abdulvehhab ve Muhammed es-Sâdık el-'Abîdî, 9 cilt. Beyrut: Dârü lhyai't-turasi'l-'arabî, b.t.y.
- İsfehânî, Hâfız Ebû Na'im Ahmet İbn Abdullah. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakatü'l-esfiyâ*. 1. cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l'ilmîyye, 1988.

- Mutaharî, Mürteda. *et-Ta'arrüfü 'ala'l-'ulûmi'l-İslâmiyye el-'irfân*. çev. Abbas Nureddîn, Beyrut: Dârü'l-mehacceti'l-beyda, 2002.
- Neşâr, Ali Sâmî. *Neşetü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-me'ârif, 1988.
- Süt, Abdulnasır. "Mevlânâ'da Nübüvvet ve Velâyet", *Ekev Akademi Dergisi*, 66, sy. 19 (2016): 1-20.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. Ankara: Ötüken Neşriyat, 2002.
- Tûsî, Ebü'n-Nasr es-Serrâc, *el'Luma'*, thk. Dr. Abdulhalim ve Taha Abdulkaki, Mısır: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1960.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Zahîr, İhsân İlâhî. *et-Tasavvuf el-menşe ve'l-mesâdir*. Pakistan: İdâretü terecemâni's-sünne, 1989.

Tabakat Kitapları ve Hadis İlmine Sağladıkları Faydalar

Muhammed ASLAN*

Geliş Tarihi: 24.10.2017, Kabul Tarihi: 30.11.2017

Öz

Aynı ya da yakın asırda veya mekânda yaşayıp önemli bazı durumlar ve vasıflar bakımından ortak özellikleri bulunan insan topluluğu anlamındaki tabaka, İslâm âlimleri tarafından oluşturulup geliştirilen bir telif türünün adı olmuştur. Bu telif türünün oluşmasına Peygamber Efendimizin “*İnsanların en hayırlıları asırında yaşayanlardır, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir*” sözü, esas teşkil etmiştir. Bu söze binaen İslâm âlimleri hicri birinci ve ikinci asırdaki kişileri vasıflarına göre sahâbe, tâbiîn ve etbâu’t-tâbiîn şeklinde gruplara ayırarak ele almış, onları detaylı incelemiş ve elde ettikleri bilgileri kitaplarda kayıt altına alarak bu telif türünün ilk örneklerini vermişlerdir. Tabakat ilmi bu aşamadan sonra daha da önem kazanmış ve farklı alanlarda pek çok tabakat eseri yazılmıştır.

Tabakat kitapları Müslümanlar tarafından oluşturulması hasebiyle bütün İslâmî ilimlere bilgi sağlamaktadır. Bu önemli telif türünün bunun dışında daha pek çok faydası bulunmaktadır. Bu makalemizde öncelikle tabakat kavramı tanıtılacak, tabakat kitaplarının ortaya çıkışından ve ilk örneklerinden bahsedilecektir. Son olarak tabakat kitaplarının önemi ve hadis ilmi açısından tabakat kitaplarının (ilk nesilleri

* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı (abirisebil_21@hotmail.com).

tanıma, sahâbe ve tâbiîn nesli gibi nesillerin yayıldıkları bölgeleri öğrenme, önce geleni sonra gelenden ayırma gibi) faydalarından bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tabakat, Ricâl, Râvi, Sahâbe, Tâbiîn, Tarih.

Strata (Tabakat) Books and Benefits of Tabakat Books to Hadis Science

Abstract

Tabakat (strata) that means a group of people close to one another in terms of age, place or qualities is a type of writing created and developed for the first time by Islamic scholars. The promise of the Prophet; *“the most auspicious of mankind are those who live in my era, and then those who follow them, and then those who follow them”* was the basis of this genre. Based on that statement, the Islamic scholars scrutinized His companions, subjects and proselytes in detail and recorded the information they collected in the books they authored, providing the first examples of this genre. The science of tabakat achieved more significance after this period and works were written in different fields of tabakat.

Tabakat books contributed to history and science as well as providing knowledge about all Islamic sciences, especially hadith. Apart from the above mentioned benefits, this important writing genre provided other benefits as well. In this article, we will first introduce the concept of Tabakat, the emergence of Tabakat books and the first examples to about that. Finally, we will put forward that significance of Tabakat in the science of Hadith (learning about first generations and the regions where his companions, and subjects prevailed and distinguish the first comers from the latter ones).

Keywords: Tabakat, Ricâl, Râvi, Sahâbe, Tâbiîn, History.

Giriş

Hicri ikinci asır gibi İslâm'ın çok erken dönemlerinde yazılmaya başlanan tabakat kitapları, kendilerine has özellikleri olan biyografi türü eserlerdir. Tabakat kitapları, yazıldıkları ilk dönemden günümüze kadar önemini korumaktadır. İslâmî ilimlerle başlayan serüveni, diğer sosyal ve fen ilimlerinde yazılan tabakat kitapları ile sürmüştür. Günümüzde pek çok alanda yazılmış tabakat kitabı bulunmaktadır.

Tabakat kitaplarının önemine ve günümüzde aktif olarak kullanılmasına binaen bu konuda müstakil eserler ve pek çok makale yazılmıştır. Yazılan müstakil eserlerin başında el-Mühendis Es'ad Sâlim Teyyim'in hadisçilerin tabakaları üzerine yazdığı *İlmü tabakâti'l-muhaddisîn*¹ adlı kitabı gelmekte-

1 Es'ad Sâlim Teyyim, *İlmü tabakâti'l-muhaddisîn*, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1994).

dir. Bu kitap günümüzde -özellikle hadis râvilerini içeren tabakat kitapları üzerine- yazılmış en kapsamlı çalışmadır. Yazılan makalelerin başında ise Emin Âşıkutlu'nun *Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı*² adlı makalesi, Arap dünyasında Nâfiz Hüseyin Hammâd tarafında yazılan *İlmü tabakâti'l-muhaddisîn musannefât ve-menâhic*³ adlı makalesi ile Mesut Kaya'nın *Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme*⁴ adlı makalesi gelmektedir. Tabakat kitapları hakkında ayrıca *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde "Tabakat" adıyla geniş bir madde yazılmıştır.

Tabaka kavramı ile tabakat kitapları hakkında yazılan bu ve benzer çalışmalarını incelediğimizde tabakat kitaplarına dair bazı konuların yeterince işlendiğini diğer bazı konuların ise yeterince işlenmediğini fark ettik. Bu anlamda örneğin Teyyim, çalışmasında tabakat kitaplarının faydalarından ayrıntılı bir şekilde bahsederken tabakat kitaplarının oluşum süreci ile ilk tabakat eserlerinden yeterince bahsetmemektedir. Yine Âşıkutlu makalesinde muhaddislerin tabaka anlayışından ayrıntılı olarak bahsederken tabakat kavramı, ilk tabakat eserleri ve tabakat kitaplarının faydaları hakkında verdiği bilgiler yeterli gözükmemektedir. Tabakat kitapları üzerine yazılan diğer çalışmalar da benzer durumdadır.

Tabakat kitapları üzerine yapılan çalışmalardaki söz konusu eksikleri tespit ettikten sonra bu eksikleri gidermek amacıyla elinizdeki çalışmayı yazmaya karar verdik. Bütün eksikleri giderecek iddiasında değiliz. Çünkü kul işi eksikten hali olmaz. Ancak elimizden gelen bütün çabayı sarf ederek en güzelini ortaya çıkarmaya çalıştık. Böylece makalede önce tabakat kelimesi ile tabakat kitaplarının oluşumunu tetikleyen argümanlar hakkında bilgi verilecektir. Ardından tabakat kitaplarının ilk örneklerinden bahsedilecektir. Son olarak da tabakat kitaplarının önemi ve hadis alanına sağladığı faydalar üzerinde durulacaktır.

1. Bir Kavram Olarak Tabakat

Tabakat sözcüğü, Arapça bir kelime olup "طَبَقَة/tabaka" kelimesinin çoğuludur. Sözlükte: "bir nesnenin dış tarafını örten örtü, kaplayan şey, bir

-
- 2 Emin Âşıkutlu, "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı," *Marmara Ünive - sitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 32 (2007/1): 5-18.
 - 3 Nâfiz Hüseyin Hammâd, "İlmü Tabakâti'l-Muhaddisîn Musannefât ve Menâhic," *Macalle-i Câmiü'l-azher bi Gazze, Silsiletu'l-ulûmi'l-insâniyye*, sy. 12 (2010/2): 221-270.
 - 4 Mesut Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme," *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 31 (2014): 33-65.

birine uyan, uyuşan, anlaşan, denk olan, hal, durum, konum, katman, grup, topluluk"⁵ gibi anlamlara gelmektedir.⁶

Sözlük anlamından da anlaşıldığı üzere daha önce Araplar arasında yaygın olarak kullanılan tabaka sözcüğü, İslâmî ilimlerin tedvin ve teşekkül etmeye başladığı dönemde kâtipler arasında gündelik hayatta kullanılan sözlük anlamından farklı olarak yeni anlamlar kazanmış ve yeni bir telif türünün adı olarak kullanılmıştır.⁷ Kelimenin sözlük anlamına yakın olan bu yeni anlam, sözlük anlamına göre çerçevesi daha dar olup benzer özellikleri olan bir grubu ya da genel anlamında biyografi telif türünü ifade etmek için kullanılmıştır.

Mütekaddimûn dediğimiz ilk dönem hadis usulü ve biyografi eserlerinde tabaka teriminin tanımı yer almamaktadır. Ancak tabakat adıyla telif edilen eserlerin içerikleri göz önünde bulundurulduğunda tabaka kavramıyla zaman, mekân ya da özellikleri açısından ortak yönleri bulunan insanların oluşturdukları kümelerin kast edildiği görülmektedir. Bu anlamda mesela günümüze ulaşan ilk tabakat eserlerinden olan *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*'de İbn Sa'd (ö. 230/845), sahâbeyi İslâmiyet'e giriş tarihlerini ve katıldıkları savaşları dikkate alarak, tâbiîni ise yaşlarını ve yaşadıkları şehirleri dikkate alarak gruplandırmıştır. Böylece İbn Sa'd, zamanı, mekânı ya da kişilerin özelliklerini dikkate alarak oluşturduğu gruplara tabaka ismini vermiştir. Aynı şekilde Halife b. Hayyât (ö. 240/854-55) *Kitâbü't-tabakât* adlı eserinde, Müslim b. Haccâc (ö. 261/875) *et-Tabakât* adlı eserinde zamanı veya mekânı dikkate alarak oluşturdukları gruplara tabaka ismini vermişlerdir. Benzer durum diğer tabakat müelliflerinde de görülmektedir. Örneğin *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn* müellifi Ebû Bekir Zübeydî (ö. 379/989), kitabının mukaddimesinde nahiv ve dil âlimlerini, yaşadıkları zaman ve beldeleri dikkate alarak ekol ve ilim mertebelerine göre tabakalara ayırdığını belirtmektedir.⁸ Aynı şekilde *Tabakâtü's-sûfiyye* müellifi Sülemî (ö. 412/1021) de kitabını oluş-

5 Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dârü'l-fikr, 1399/1979), 3:439-440. Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrer İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâr Sâdır, t.y.), 10: 209-211.

6 Tabaka kelimesinin sözlük anlamının detayları için bkz. Âşıkutlu, "Muhaddislerîn Tab - ka Anlayışı," 6-7; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: TDV Yay., 1992), 380.

7 Muhammed b. Sellâm Cümahî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ'*, nşr. Mahmûd M. Şâkir (Kahire: Matba'atü'l-medenî, t.y.), 1:66.

8 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, (Kahire: Dârü'l-maârif, 1984), 17.

tururken sûfilerin yaşadıkları zamanı dikkate alarak tabakalara ayırdığını belirtmektedir. Sülemî, sûfileri beş tabakaya ayırdığını her tabakada birbirine yakın ya da aynı zamanda yaşamış yirmi sûfiyi zikrettiğini ifade etmiştir.⁹ Böylece tabakat teriminin tanımını yapmayan ilk dönem tabakat müellifleri, kişi gruplarını oluştururken dikkate aldıkları unsurlar vasıtasıyla adeta tabaka kavramını da tanımlamıştır.

Bir terim olarak tabaka sözcüğünün tanımına ilk olarak Zeynüddin Irâkî'de (ö. 806/1404) rastlanmaktadır. Tabakat kitaplarının yazılmaya başlanmasından yaklaşık dört asır sonra tanımının yapılmış olması, tabaka kavramının sözlük anlamından uzak olmayan bir anlamda kullanılması ile tabakat kitaplarının oluşum şekillerinin tanıma ihtiyaç duymayacak açıklıkta olmasından kaynaklandığı kanaatindeyiz.

Irâkî, tabakayı: “yaş ve isnâdda (öğrenimde) ya da sadece isnadda benzer olan kişilerin oluşturduğu grup”¹⁰ şeklinde tanımlamıştır. Irâkî'den sonra gelenler -arada farklı lafızlar kullanmışlarsa da- genel olarak aynı tanıma yapmışlardır. Örneğin Irâkî'nin öğrencisi olan İbn Hacer (ö. 852/1449) aynı tanıma kullanmakla birlikte benzer isnad yerine ortak hoca tabirini kullanmıştır.¹¹ İbn Hacer'in öğrencisi olan Süyûtî (ö. 911/1505) ise; Irâkî'nin tanımını verdikten sonra hocası İbn Hacer'in yaptığı tanımında kullandığı “ortak hoca” tabirini açıklama olarak tanıma eklemiştir.¹² Yine İbn Hacer'in öğrencilerinden olan Sehâvî (ö. 902/1497) de Irâkî'nin tanımını kullanarak tanımda geçen yaş benzerliğinden kastın mu'âsarât, isnad benzerliğinden kastın ise hocası İbn Hacer'in yaptığı tanımda kullandığı aynı hocadan rivayette bulunma (ortak hoca) olduğunu söylemiştir.¹³ Görüldüğü gibi Irâkî'den sonra gelenler de aynı tanıma yapmış, ancak yeri geldiğinde tanıma birtakım açıklamalar eklemiştir.

9 Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemi, *Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Ahmed Şîrbâsî, (Kahire: Müessesetü dârü's-sa'b, 1998), 10.

10 Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *Şerhü't-tebsıra ve't-tezkire*, thk. Abdullatîf el-Hümeym ve Mâhir Yâsîn Fahl, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye 2002), 2:342-343.

11 İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tavzihi Nuḥbeti'l-fiker*, thk. Nüreddin Itr, (Dimaşk: Matba'atü's-sabâh, 2000), 134.

12 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-nevevî*, thk. Muhammed Eymen eş-Şebrâvî, (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2010), 637.

13 Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân es-Seḥâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Abdülkerim b. Abdullah el-Hudayr, Muhammed b. Abdullah Al-Fuhayd, (Riyad: Mektebetü dâri'l-minhâc, 2005), 4:499.

Tabakat adıyla yazılan kitaplar dikkate alındığında bu tanımın eksik olduğu görülmektedir. Çünkü bu tanım, yaş benzerliği vurgusuyla genel bir anlam ifade ediyorken isnad benzerliği vurgusuyla anlam daraltılarak tanım hadis alanına hasredilmiştir. Ayrıca bu tanımda sadece zaman ve isnadda benzerliğe işaret edilmiştir. Ancak tabakat adıyla yazılan kitaplara bakıldığında yukarıda da belirttiğimiz gibi bu kitaplarda bazen ortak mekân ve ortak özelliklere sahip kişiler de tabaka sayılmıştır. Dolayısıyla bu tanım hadis alanına hasredilmekle birlikte hadis alanında yazılan tabakat kitapları için dahi yeterli olmadığı görülmektedir. Çünkü hadis alanında yazılan tabakat kitaplarının sadece yaş ve isnad benzerliği dikkate alınarak yazılmadıkları, aynı zamanda mekân ve vasıfların da dikkate alınarak yazıldıkları bilinmektedir. Bu durum, tabaka kavramı için daha kapsamlı bir tanım ihtiyacını doğurmaktadır.

Es'ad Sâlim Teyyim, tabakat kitapları hakkında yazdığı *İlmü Tabakâti'l-Muhaddisîn* adlı eserinde tabaka kavramını: “yeterli sayılacak miktarda beraber kalıp aralarında mekân, ilim ya da kabile açısından bağ bulunan, râvi ya da âlimler grubu” şeklinde tanımlamıştır.¹⁴ Bu tanım daha önceki tanımlara göre daha isabetli olmakla beraber tanımdaki ortak vasıf kısmının mekân, ilim ve kabile bağı ile sınırlandırılması tanımı eksik hale getirmiştir. Çünkü tabakat alanında bu üç vasfın dışında ortak özelliği bulunan kişileri ele alan tabakat kitapları bulunmaktadır. Örneğin Süyûtî'nin (v. 911/1505) *Tabakâtü'l-hattâtîn* adlı eseri hattatlık bağı olanları ele aldığından bu tanımın dışında kalmaktadır. Bu yönüyle Teyyim'in tanımı eksik gözükmektedir.

Ricâl İlmîne Giriş adlı kitabında tabaka bilgisine bölüm ayıran Emin Âşikkutlu, tabaka kavramının tanımıyla ilgili iki anlamdan bahsetmektedir. Bu iki anlamın birinde Irâkî'nin yaptığı tanımı zikretmektedir.¹⁵ Bu tanımda mekân ve vasıf benzerliğine değinilmediğinden yetersiz olduğunu belirtmiştik. Âşikkutlu, diğer tanımda ise tabakanın “aynı asırda veya devirde yaşayıp önemli bazı durumlar ve vasıflar bakımından ortak özellikleri bulunan insan topluluğu”¹⁶ olduğunu ifade etmektedir. Gerek temel İslâm bilimleri gerekse diğer bilimler açısından tabaka kavramına uygun düşen bu tanım, mekânlar dikkate alınarak oluşturulan tabakalar için uygun görünmemektedir. Yapılan tanım “aynı ya da yakın asırda veya mekânda yaşayıp önemli bazı durumlar

14 Teyyim, *İlmü tabakâti'l-muhaddisîn*, 7.

15 Emin Âşikkutlu, *Ricâl İlmîne Giriş*, (İstanbul: İFAV Yay., 2007), 52.

16 Âşikkutlu, *Ricâl İlmîne Giriş*, 51.

ve vasıflar bakımından ortak özellikleri bulunan insan topluluğu” şeklinde olsaydı tabaka kavramı için başka bir tanıma gerek kalmazdı.

Sonuç olarak tabaka kavramı için yapılması gereken tanımın “aynı ya da yakın asırda veya mekânda yaşayıp önemli bazı durumlar ve vasıflar bakımından ortak özellikleri bulunan insan topluluğu” şeklinde olması gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü bu tanım tabaka kavramını açık bir şekilde ifade ettiği gibi İslâmî ilimlerin dışında yazılan kitaplarda oluşturulan tabaka usullerini de kapsamaktadır.

Buraya kadar tanımını verdiğimiz tabaka kavramının çoğulu olan tabakat sözcüğü, İslâm telif geleneğinde kişilerin hayatlarını tabakalara ayırarak ele alan bir çeşit biyografi türünün adı olmuştur. Böylece aynı ya da yakın asırda veya mekânda yaşayıp önemli bazı durumlar ve vasıflar bakımından ortak özellikleri bulunan insan topluluklarının biyografilerini bir arada veren esarlere İslâmî ilimler literatüründe “Tabakat Kitapları” adı verilmiştir.

2. Tabakat Kavramının Farklı Kullanımları

Tabakat kavramı bazen bilinen anlamın dışında da kullanılmıştır. Bu kullanımlardan biri tabakat kavramının, genel biyografi anlamında kullanılmasıdır. Tabakat kavramının bu anlamdaki kullanımı Muhammed b. Yûsuf el-Cenedî'nin (ö. 732/1332) *Kitâbü's-sülûk fî tabakâti'l-ulemâ ve'l-mülûk (Tabakâti'l-Cenedî)*¹⁷ adlı eseriyle benzer diğer bazı eserlerde görülmektedir. İçeriği incelendiğinde kitabın tabakat kitabı olmadığı aksine genel biyografi eseri olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatından başlayarak halifelerin, devlet adamlarının ve âlimlerin biyografilerini içermektedir. Ancak buna rağmen Cenedî kitabına tabakat ismini vermiştir. Böylece Cenedî'nin tabakat kavramını genel biyografi anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.

Tabakat kavramını genel tarih anlamında kullananlar da olmuştur. Tabakat kavramının bu anlamdaki kullanımı el-Melikü'l-Eşref İsmâil b. Abbas el-Gassânî'nin (ö. 803/1400) *el-'Ascedü'l-mesbûk ve'l-cevherü'l-mahkûk fî tabakâti'l-hulefâ' ve'l-mülûk*¹⁸ adlı eserinde görülmektedir. Bu kitabın içeriği incelendiğinde kitabın tabakat kitabından ziyade genel tarih kitabı olduğu

17 Muhammed b. Yûsuf el-Cenedî, *Kitâbü's-sülûk fî tabakâti'l-ulemâ ve'l-mülûk (Tabakâti'l-Cenedî)*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî, (San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1993).

18 el-Melikü'l-Eşref İsmâil b. Abbas el-Gassânî'nin, *el-'Ascedü'l-mesbûk ve'l-cevherü'l-mahkûk fî tabakâti'l-hulefâ' ve'l-mülûk*, thk. Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, (Bağdat: Dârü'l-Beyân, 1975).

anlaşılmaktadır. Çünkü yıllara göre tarihî olayları ve kişileri anlatmaktadır. Ancak buna rağmen Gassânî kitabına tabakat ismini vermiştir. Bu durumda Gassânî'nin tabakat kavramını genel tarih anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.

Tabakat kavramının genel biyografi ya da genel tarih anlamında kullanılması hicri sekizinci asır gibi geç dönemlerde olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, tabaka kavramının anlam kayması yaşadığını göstermektedir. Hicri ilk dönemlerde daha çok nesil anlamında kullanılan tabaka, daha sonra terim haline gelmiş ve artık tabakat kitaplarında oluşturulan grupları ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Kanaatimizce özel bir biyografi türü olan tabakat kitaplarının çok yaygınlaşması, tarihe dair zengin malzeme içermesi ve dolayısıyla tarih kitaplarını aratmayacak seviyeye gelmesi tabakat kavramının genel biyografi kitaplarını ya da genel tarih kitaplarını ifade etmek için kullanılmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum kitap isimlendirmelerine yansımış ve böylece ismi tabakat olmakla birlikte içeriği genel biyografi ya da genel tarih olan kitaplar ortaya çıkmıştır.

3. Tabakat Kitaplarının Ortaya Çıkışı

İslâm telif geleneğinin ilk örneklerinden¹⁹ sayılan tabakat eserleri, bir tür olarak ortaya çıkışı Müslümanlara dayanmaktadır. Daha önce her ne kadar tarih kitaplarında biyografiler mevcut olsa da tabakat kitaplarında olduğu gibi insanları zaman, mekân veya vasıflarına göre gruplara ayırarak biyografilerini vermek Müslümanlara has bir yöntemdir.²⁰ Alman oryantalist Franz Rosenthal; "tabakat denilen tasnif türü, İslâm düşünce tarihinde zamana dayalı en eski tasnif türü olmanın yanında daha önce mevcut olan ve erken dönemlerde Arap edebiyatına giren, Grek biyografileriyle hiç bir ilişkisi bulunmayan İslâmî ve özgün bir türdür"²¹ ifadesiyle bu durumu vurgulamaktadır.

İslâm telif geleneğinde bu türün oluşumunu tetikleyen, öncülük eden dinî ve ilmî etkenler olmuştur. Bu etkenler birbirinden kopuk olmayıp aksine birbirini destekleyen ve tamamlayan niteliktedir. Tabakat kitaplarının oluşumunu tetikleyen -aynı zamanda tarihî etken de diyebileceğimiz- ilmî etkeni şu şekilde özetleyebiliriz:

19 Subhî es-Sâlih, *Ullümü'l-hadîs ve mustalahuhu*, (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1974), 337.

20 Âşikkutlu, "Muhaddislerin Tabaka Anlayışı," 7.

21 Franz Rosenthal, *İlmü't-târîh inde'l-Müslimîn*, çev. Salih Ahmed el-İllî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1983), 133-134.

Hicri birinci asırda İslâm topraklarının genişlemesi neticesinde farklı kültürlerle mensup, art niyetli kişiler de İslâm'a girmiştir. Bu kişiler, İslâm'a zarar vermek için İslâm'ın temel kaynaklarından olan hadise uydurma rivayetler eklemeye çalışmıştır. Bunun akabinde Müslümanlar, hadis rivayet edenlerden sened sormaya başlamış ve buna bağlı olarak râvilerin durumunu tespit etmek için onlar hakkında bilgi toplama ihtiyacı doğmuştur.²² Sonraları hadis nakli esnasında râvilerle ilgili bilgiler de nakledilmiştir. Ancak hadisler müstakil eserlerde yalın olarak tedvin edilmeye başlanmasından itibaren râvilerin durumunu açıklayan bu bilgilerin de ayrı eserlerde bir araya getirilmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Böylece hadis kitaplarının yanında tabakat (biyografi) türü kitaplar yazılmıştır.²³ Dinî dayanaklarla şekillenen tabakat kitapları, hadis ilmi içinden özellikle de hadis ilminin dirâyetu'l-hadis kısmı içinden doğmuştur.²⁴

Tabakat kitaplarının oluşumunu tetikleyen dinî etken ise tarihî ya da ilmî dediğimiz etkenin tamamlayıcısı niteliğindedir. Yukarıda bahsettiğimiz sebepten dolayı biyografi eserlerinin yazılma ihtiyacı duyulduktan sonra bu eserleri oluşturmada izlenecek ve takip edecek usûl noktasında dinî etkenler yol gösterici olmuştur.

Tabakat kitaplarının oluşumuna etki eden dinî etkenleri ise şu şekilde sıralayabiliriz. Bilindiği üzere İslâmî ilimlerin tamamı hiç şüphesiz dinî bir asla yani Kur'an ve sünnette dayanmaktadır. Bu anlamda tabakat kitapları da her ne kadar bir ihtiyacın ürünü olsa bile yöntem ve usûl açısından dinin asıl kaynakları dediğimiz Kur'an ve sünnete dayanmaktadır. Çünkü bizzat Allah Teâlâ dinin asıl kaynağı olan Kur'an'da genelde müminleri, özelde ise sahâbeyi bazı kriterlere göre tasnif etmektedir. Örneğin Nisâ Sûresi'nde cihad katılan-katılmayan,²⁵ Hadîd Sûresi'nde Mekke'nin fethinden önce infakta bulunan-infakta bulunmayan²⁶ ve Haşr Sûresi'nde cennetlik-cehennemlik²⁷ şeklinde ayırmalar yapmaktadır. Bu üslup tabakat müelliflerine ilham kaynağı olmuş ve eserlerini yazarken kişileri gruplara ayırarak biyografilerini vermeye çalışmışlardır.

22 Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 7.

23 Mehmet Efendioğlu, "Tabakat," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 291.

24 İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, (İstanbul: İFAV Yay., 1996), 247.

25 Nisâ Sûresi 4/95.

26 Hadîd Sûresi 57/10.

27 Haşr Sûresi 59/20.

Kur'an'da, tabakat müelliflerine ilham kaynağı olan ikinci bir nokta ise oluşturulan grupların üstünlüklerine göre sıralamaya tabi tutulmuş olmasıdır. Bu konuda Yüce Allah Tevbe Sûresi'nde "*muhâcir ve ensardan ilk Müslümanlar ile onlara güzellikle tabi olanlardan Allah razı olmuştur*"²⁸ ve Fetih Sûresi'nde "*o ağacın altında sana yeminle bağlılık sözü verirlerken bu müminlerden Allah razı olmuştur*"²⁹ buyurarak bu kimseleri kendilerinden razı olmadığı kimselere göre önclemiştir. İlk tabakat eserlerinin müellifleri buradan yola çıkarak yine Kur'an ve sünnetten deliller getirmek suretiyle kendilerini Yüce Allah'a daha yakın gördükleri kişileri önceye almış ve bazen eserlerini fazilet sırasına göre kaleme almışlardır.

Tabakat müelliflerinin muhteva ve usûl açısından dinî etkenlerden ilham aldığı noktalardan bir diğeri ise İslâm'ın ilk nesillerini gruplara ayırmada izlenecek yöntem konusunda olmuştur. Bu anlamda sahâbeden sonra gelecek olan nesli öven Fetih Sûresi ile Haşr Sûresi'nin yukarıdaki âyetleri müelliflere yol gösterici olmuştur. Çünkü bu iki âyette "ilk nesli tabi olanlar" ya da "ilk nesilden sonra gelenler" demek suretiyle ilk nesli ve onlardan sonra gelen ikinci nesli ayrı değerlendirmiştir. Bu durumda gruplara ayırmada izlenen yöntemin nesiller olduğu görünmektedir. Dolayısıyla ilk dönem tabakat müellifleri nesilleri bir birinden ayırarak her nesli bir tabaka kabul etmek suretiyle kitaplarını oluşturmuşlardır.

Önceki paragrafta geçen âyetlere ek olarak bu durumu destekleyen ve açıklığa kavuşturan hadisler de bulunmaktadır. İmrân b. Husayn'dan rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber: "*Ümmetimin en hayırlıları, asırında yaşayanlardır. Sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir*"³⁰ buyurmak suretiyle çağdaşlarını sonra gelenlerden, onları da daha sonra gelenlerden ayrı değerlendirmiştir. Ayrıca nesilleri faziletli olma konusunda da sıralamaya tabi tutmuştur. İslâm âlimleri bu hadisi tabakat kitaplarının oluşumuna temel dayanak kabul etmiştir.³¹

Tabakat müellifleri, yukarıda aktardığımız âyet ve hadislerden yola çıkarak, İslâm'ın ilk nesillerini benzer bir usûl ile yani nesillere ayırarak değerlendirmiş ve neticede önceki nesli görüp onlarla karşılaşma şartına

28 Tevbe Sûresi 9/100.

29 Fetih Sûresi 48/18.

30 Buhârî, Fezâ'ilü Ashâbi'n-Nebî, 1; Müslim, Fezâ'ilü's-Sahâbe, 52.

31 Muhammed b. Matâr ez-Zehrânî, *İlmü'r-ricâl neşetüh ve tetavvürüh*, (Riyad: Dâr İbnü'l-Kayyim, 2005), 38.

bağlayarak “sahâbe, tâbiîn, etbâu't-tâbiîn...” şeklinde bir tasnife tabi tutmuşlardır. Tabakat kitapları ortaya çıkmadan önce yapılan bu tasnif tabakat kitaplarının oluşumunu etkilemiştir. İlk dönem tabakat müellifleri kitaplarını oluştururken sahâbe, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîni bu usule göre ele almışlardır. Kabul gören bu usul sonraki müellifler tarafından sahâbe, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn dışındaki kişiler için de uygulanmıştır.

Bütün bu dinî ve ilmî etkenler sonucunda Müslüman âlimlerin eliyle tabakat adında telif türü ortaya çıkmıştır. Tabakat kitaplarının ortaya çıkmasında etkili olan bu dinî ve ilmî etkenlerin yanında tabakat yazarlarının İslâm dinine, İslâmî ilimlere hizmet etme amaçlarını da unutmamak gerekir.

Netice itibariyle İslâmî ilimlerin ortaya çıktığı ilk dönemlerde hadis ilmi içerisinde neşve eden ve kısa sürede pek çok ilim alanıyla irtibatlı hale gelen tabakat eserleri, bu çeşitlilik sayesinde gelişimini tamamlayıp başlı başına bir alan haline gelmiştir.

4. Tabakat Kitaplarının İlk Örnekleri

Kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre tabakat kitaplarının ilk örnekleri hicri ikinci asrın ilk çeyreği gibi çok erken dönemde yazılmıştır. Ancak bu dönemde yazılan tabakat kitapları maalesef günümüze kadar ulaşmamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla tabakat ismiyle yazılan ilk kitap Vâsıl b. Atâ'ya (v. 131/748) nispet edilen *Tabakâtü ehli'l-'ilm ve'l-cehl'* adlı eserdir.³² Kaynaklarda eserin adı geçmekle birlikte eserin içeriği hakkında hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bu durum eserin usul ve üslubunu öngörmeyi zorlaştırmaktadır. Ancak müellifin uzmanlık alanı ve itikadî görüşleri göz önünde bulundurulduğunda eser o dönemin itikadî fırkaları üzerine yazılmış olmalıdır.

Burada “*tabakat kitaplarının hadis alanından başka bir alanın âlimleri tarafından mı başlatıldı?*” gibi bir soru akla gelebilir. Öncelikle Vâsıl b. Atâ'nın kitabının tabakat alanında yazılan ilk kitap olduğu bilgisi kesin değildir. Çünkü ileriki zamanda yeni bulunan tarihî belgelerde daha erken tarihte yazılmış tabakat kitapları tespit edilebilir. Vâsıl b. Atâ'nın eseri ilk tabakat eseri kabul edildiği takdirde ise şöyle bir durum ortaya çıkar. Vâsıl b. Atâ'nın eserinin ilk tabakat eseri kabul edilmesi tabakat kitaplarının hadis alanının dışından çıktığı anlamına gelmez. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi

32 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ' irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1993), 6:2795; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâr Sâdir, 1978), 6:11.

sahâbe, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn ayrımı daha erken tarihlerde hadisle ilgilenen âlimler tarafından yapılmaktaydı. Aynı dönemde yaşayan biri olarak Vâsıl b. Atâ'nın ilk nesilleri ayrı değerlendiren hadisi duymamış olması ve bu hadisten esinlenen bu ayırmadan etkilenmemiş olması imkânsızdır. Dolayısıyla bu durum ilk nesillerin tabakalara ayrılarak değerlendirilmesinin ilim alanına etkisini göstermektedir.

Hicri ikinci asırda yazılıp günümüze ulaşmayan başka tabakat kitaplarından da söz edilmektedir. Bu anlamda kaynaklarda Muâfâ b. İmrân'a (ö. 185/801) *Kitâbü Tabakâti'l-muhaddisîn*³³ ya da *Târîhu'l-Mevsil*³⁴ adında bir eser nispet edilmektedir. Yine çağdaş olan ve aynı tarihte vefat eden Heysem b. Adî (ö. 207/822) ile Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî'ye (ö. 207/822) de tabakat kitapları nispet edilmektedir. Heysem b. Adî'ye *Tabakâti men ravâ ani'n-Nebiyi (s.a.s.) min ashâbihi* ile *Kitâbü tabakâti'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* adında iki eser nispet edilirken³⁵ çağdaşı Vâkîdî'ye *et-Tabakât* adındaki eser nispet edilmektedir.³⁶ Günümüze ulaşmayan bu ilk eserlerin daha sonra tabakat adıyla kitap yazan müelliflere öncülük ettiği söylenebilir.³⁷

Günümüze, hicri üçüncü asrın başlarında yazılan tabakat kitapları ulaşmıştır. Bu anlamda bize ulaşan ilk tabakat kitabı İbn Sa'd'ın (ö. 230/844) *et-Tabakâtü'l-kübrâ* adlı eseridir.³⁸ Hicri üçüncü asırda yazılıp günümüze ulaşan diğer önemli tabakat kitapları ise Halîfe b. Hayyât'ın (ö. 240/854) *Kitâbü't-tabakât*'ı³⁹ ile İmam Müslim'in (ö. 261/875) *et-Tabakât* ıdır.⁴⁰

Hadis alanında râvilerle ilgili tabakat kitapları yazıldıktan çok kısa süre sonra hadis dışındaki alanlarda da tabakat eserleri yazılmaya başlanmıştır. Hadis ilminin dışında tabakat kitaplarının yazılmasıyla tabakat türünün alanı da genişlemiştir. Böylece gerek İslâmî gerek sosyal gerek fen ilimleri ve

33 Efendioğlu, "Tabakat," 291.

34 İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâr Hecer, 2008), 8:325; İbrahim Hatipoğlu, "Muâfâ b. İmrân," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: TDV Yay., 2005), 305.

35 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6:2792.

36 İbnü'n-Nedîm Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *el-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd, (Tahran: 1971), 111. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6:2792; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Mevâridü'l-Hatîb el-Bağdâdî fi Târîhi Bağdâd*, (Riyad: Dâr Taybe, 1985), 386.

37 Ömerî, *Mevâridü'l-Hatîb el-Bağdâdî*, 386; Âşıkutlu, "Muhaddislerin Tabaka Anlayışı," 10.

38 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 111.

39 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 288.

40 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 286.

gerekse siyaset ilmi ile ilgilenen kişilerin hayatını ele alan tabakat kitapları yazılmıştır. Tabakat türü eser yazımı hicri dokuzuncu asrın sonlarına kadar devam etmiştir.⁴¹

5. Tabakat Kitaplarının Önemi

Tabakat kitapları gerek İslâmî ilimler açısından gerekse fen ve sosyal ilimler açısından önemlidir. Her şeyden önce tabakat kitapları İslâm ilim geleneği içinden çıkmış nevi şahsına münhasır bir telif türü olması hasebiyle önemlidir.

Bilindiği üzere ilim adamları, yetenek, beceri ve özellikleri nispetinde ilgilendikleri ilme katkı sunmaktadırlar. Her ilim, kendisiyle ilgilenen ilim adamlarının bu katkı ve çabaları üzerine inşa edilmektedir. İlimlerin inşasını beraberinde getiren bu katkı ve çabalar o ilim dalı ile ilgilenenler tarafından kayıt altına alınarak sonraki nesillere aktarılmaktadır. Sonraki nesiller bu kayıtlar sayesinde o ilimde elde edilen başarılarla ulaşma imkânı bulmaktadır. Tabakat kitapları bu anlamda bir köprü görevi görmektedir. Yani ilimlere katkı sunan unutulmaz şahsiyetleri sonraki nesillere tanıtarak bu iki nesil arasında köprü görevi üstlenmektedir. Bundan dolayı her hangi bir ilim dalında o ilim dalına katkı sağlayan kişilere ulaşım onları tanımaya, örnek almaya imkân tanıdığı için tabakat kitapları çok önemlidir.

Tabakat kitapları, İslâm dinin temel kaynaklarından ikincisi olan sünnet konusunda hataya düşmekten korumada ve sahih hadislerle zayıf hadisi tespit etmede ciddi katkılar sağladığından önemlidir. Hadis rivâyetinde uydurmalar baş gösterdiğinde hadisçiler uydurma hadislerin sahiplerini tanıyıp onlardan sakınmak için râvilerin durumları hakkında bilgi toplama başlamışlardır. Toplanan bilgiler çoğalıp yazma imkânları da artınca bu bilgiler ricâl ve tabakat kitaplarında bir araya getirilmiştir. Öte yandan güvenilir kişilerden hadis almak, hadisin sağlamlığı açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü güvenilir olmayan kişilerden alınan hadisler kişiyi hataya düşürebilmektedir. Dolayısıyla râvilerin biyografilerini ele alan ve râvilerin güvenilirlik durumlarını ortaya koyan tabakat kitapları bu konuya açıklık getirmektedir. Bu anlamda tabakat kitaplarındaki bilgilerin bilinmemesi, sahih hadis alma konusunda büyük hatalara düşmeye neden olabildiğinden tabakat kitaplarının bilinmesi hadis ilmi açısından hayati önem taşımaktadır.⁴²

41 Zehrânî, 'İlmü'r-ricâl, 39.

42 İbnü's-Salâh Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, 'Ulûmu'l-hadis (Mukaddime), thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Matba'atu's-sabâh, 1984), 242.

Tabakat kitapları kişilerden bahsederken onların güvenilirlik durumlarının yanı sıra yaptıkları faaliyet ve hizmetleri de ele almaktadır. Ve bu sayede bizlere belli dönemlerde yapılan faaliyetleri bir arada görme imkânı tanımaktadır.⁴³ Bu durum tabakat kitaplarının önemini bir kat daha artırmaktadır.

Tabakat kitapları kişilerin yaşadığı dönem hakkında da bilgi vermektedir. Dolayısıyla tabakat kitaplarının önem arz ettiği noktalardan birisi de geçmişte yaşananları bize aktarmasıdır. Tabakat kitapları bu yönüyle adeta bir tarih kitabı görevini görmektedir. Tabakat kitapları kişilerin özel durumları, faaliyetleri ve tanıklık ettikleri zaman dilimi hakkında detaylı bilgiler içerdiğinden kendisine sürekli başvurulmuş kitaplardır.

Tabakat kitapları içerikleri gereği başta tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi İslâmî ilimler olmak üzere tarih, Arap edebiyatı, felsefe ve tıp gibi sosyal ve fen ilimleri de dâhil hemen hemen bütün ilimlerle ya doğrudan ya da dolaylı olarak ilişki içerisindedir. Aynı zamanda onlara kaynaklık etmektedir. Bu durum tabakat kitaplarını bütün ilim dalları nezdinde önemli kılmaktadır.

Tabakat kitaplarında kişilerin tabakalara ayrılması, her birinin yaşadığı devirde görüştükleri kişileri tespit etmeyi de kolaylaştırmaktadır. Tabakat kitapları bu yönüyle de büyük önem taşımaktadır.⁴⁴

6. Tabakat Kitaplarının Hadis İlimine Sağladıkları Faydalar

İslâmî ilimlerden hadis ilminde temeli atılan ve sonraları başlı başına bir alan haline gelen tabakat türü, ilimler arasında en çok hadis ilmi ile bağlantılı ve yine en çok hadis ilmine katkı sunmaktadır. Tabakat kitaplarının çok erken dönemde ortaya çıkıp kısa sürede birçok ilim dalında telif örneklerinin oluşması pratik faydasının yanında pek çok kolaylıkları da getirdiğini göstermektedir. Aynı şekilde tarih, Arap edebiyatı, felsefe ve tıp gibi sosyal ve fen ilimlerine de bilgi sunmak ve kaynak teşkil etmek suretiyle fayda sağlamaktadır. Tabakat kitaplarının sosyal ve fen ilimlerine bunların dışında daha pek çok faydası bulunmaktadır. Ancak makalemizin bağlamı hadis alanı olduğundan tabakat kitaplarının hadis dışındaki diğer İslâmî ilimler ile sosyal ve fen ilimleri açısından faydaları değerlendirilmeyecek, sadece hadis alanını kapsayan faydaları mülâhaza edilmeye çalışılacaktır.

43 Efendioğlu, "Tabakat," 291.

44 Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 380.

Bu bölümünde tabakat türü eserlerin hadis ilmine sağladıkları katkılar üzerinde duracağız. Makalemizin girişinde tabakat türü hakkında yazılan çalışmalardan bahsederken, Arap dünyasında tabakat türü üzerine Teyyim'in yazdığı *İlmü Tabakâti'l-Muhaddisîn* adlı eserden bahsetmiştik. Bu eser, tabakalara ayırma ile tabakat ilminin faydalarını detaylı olarak ele almaktadır.⁴⁵ Ancak ülkemizde tabakat türü eserlerin faydaları üzerine yapılmış böyle bir çalışma bulunmamaktadır. Âşıkutlu *Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı* adlı makalesinde konuya kısmen değinmişse de⁴⁶ onun yazdıkları konunun bütün yönleriyle anlaşılması için yeterli görünmemektedir. Bu eksikliği gidermek amacıyla gerek Teyyim'in eserinde ele aldığı gerek başka müelliflerin çalışmalarında bahsettiği gerekse bizim tespit ettiğimiz faydaları başlıklar halinde sıralayıp değerlendirmeye çalışacağız.

1- Senedde râvi düşmesinden kaynaklanan kopukluğun tespitini yapmaya yardımcı olur:

Hadisin senedinde birbirinden rivayeti olmayan kişiler bulunduğu takdirde bu sened râvi düşmesinden kaynaklı kopuk sened sayılmaktadır. Hadisin senedinde kopukluğun olup olmadığının tespiti, seneddeki kişilerin çağdaş olup olmadıkları, çağdaş oldukları takdirde görüşüp görüşmedikleri, görüştükleri takdirde ise aralarında hadis rivayetinin olup olmadığı gibi bilgilerin bilinmesiyle anlaşılmaktadır. Râvilerin yaşadıkları çağ, zaman dilimi, doğum ve ölüm tarihleri gibi bilgilerin mevcut olduğu tabakat kitapları sayesinde senedinde râvi düşmesinden kaynaklı kopukluk bulunan hadisler tespit edilebilmektedir. Bu anlamda tabakat kitapları, râvi düşüşünün olduğu yere göre mürsel, münkati', mu'dal ve mu'allak gibi hadislerinin tespitinde yardımcı olur.⁴⁷

2- Senedde zayıf râvinin bulunmasından kaynaklanan kopukluğun tespitini yapmaya yardımcı olur:

Senedinde zayıf râvi bulunan hadislerde kopuk senedli sayılmaktadır. Tabakat kitapları râvilerin yaşadıkları zaman dilimi hakkında bilgi vermenin yanında bazen râvilerin güvenilir olup olmadıkları ve özel durumları hakkında da bilgi vermektedirler. Tabakat kitaplarında geçen bu bilgiler sayede zayıf râviler tespit edilip senedde zayıf râvinin olup olmadığı ortaya çıkartılmaktadır.

45 Teyyim, *İlmü tabakâti'l-muhaddisîn*, 79-117.

46 Âşıkutlu, "Muhaddislerin Tabaka Anlayışı," 10-11.

47 Teyyim, *İlmü tabakâti'l-muhaddisîn*, 92; Âşıkutlu, "Muhaddislerin Tabaka Anlayışı," 10; Efendioğlu, "Tabakat," 291.

3- Müdelles ve mürsel-i hafî hadislerinin tespitinde yardımcı olur:

Senedteki inkıtadan kaynaklanıp gizli kusur sayılan ve tespiti uzmanlık isteyen müdelles ve mürsel-i hafî türü hadisler tabakat kitaplarında, râvilerin görüşüp görüşmedikleri, bir birinden hadis rivayet edip etmedikleri ile ilgili bulunan bilgiler sayesinde tespit edilebilmektedir.⁴⁸

4- Sema' ya da 'an'ane ile rivayet edilen hadiste bu lafızlar ile ne kast edildiğinin tespitinde yardımcı olur:

Her sema' lafzı hadisin doğrudan alındığını ifade etmediği gibi her 'an'ane lafzı da hadisin dolaylı olarak alındığını ifade etmemektedir. Aralarında hadis rivayeti bilinmeyen kişilerin sema' lafzını kullanmaları o kişilerin doğrudan hadis aldığını ifade etmemektedir. 'An'anede durum bunun tersidir. 'An'anede aralarında hadis rivayeti olduğu bilinen kişilerin 'an'ane lafzını kullanması o kişilerin doğrudan hadis aldıklarını ifade etmektedir. İşte sema'ın ya da 'an'enenin gerçek anlamda kullanılıp kullanılmadığı tabakat kitaplarındaki bilgiler sayesinde tespit edilebilmektedir.⁴⁹

5- En sağlam senedi tespit ve tercih etmede yardımcı olur:

Senedin durumu, râvilerin durumu hakkında bilgi verdiğinden bu bilgilerden yola çıkarak en sağlam senedin hangisi olduğu tespit edilebilmektedir. Bazı tabakat kitapları râviler arasında mukayese etmektedir. Yine bazıları da râvileri ilmî ve ahlâkî mertebelerine göre mukayese etmektedir. Bu kitaplar sağladıkları bilgiler vasıtasıyla senedler arasında mukayese ve en değerlisini seçme imkânı tanımaktadır.⁵⁰

6- Râvilerden önce geleni sonra gelenden ayırmada yardımcı olur:

Tabakat kitapları râvileri tabakalara ayırıp hangilerinin önce hangilerinin sonra geldiğini belirtir. Râvilerden hangisinin önce gelip hangisinin sonra geldiğini bilmek, hangi râvinin kimden hadis almış olabileceği noktasında bize yardımcı olur ki bunu bilmek hadislerin sıhhati noktasında hayati önem taşımaktadır.

7- Râvilerin vefat yıllarının takdir edilip düzeltilmesinde yardımcı olur:

Tabakat kitapları genellikle râvileri dönemlere ayırıp işledikleri için vefat tarihleri konusunda çok hassas davranmaktadırlar. Bu anlamda bir râvinin

48 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 4:498; Efendioğlu, "Tabakat," 291.

49 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 4:498; Teyyim, *İlmü tabakâti'l-muhaddisîn*, 86.

50 Âşikkutlu, "Muhaddislerin Tabaka Anlayışı," 10-11.

vefat tarihi düzeltileceği vakit tabakat kitaplarında verilen bilgilere göre takdir edilmektedir.⁵¹

8- Yanlış tabakada zikredilip o tabaka ile meşhur olan râvilerin tabakalarının düzeltilmesinde yardımcı olur:

9- Birçok ismi bulunan râvinin aslında aynı râvi olduğunun tespitinde yardımcı olur:

Birçok ismi bulunan ya da rivayetlerde bazen adı bazen de lakap veya künyesiyle zikredildiği için birçok adı varmış gibi görünen bazı râviler farklı senedlerde kendilerinden değişik isimlerle rivayette bulunulduğu takdirde bu isimler farklı râvilere ait olduğu düşünülerek hataya sebep olmaktadır. Tabakat kitapları râvilerin isim, künye ve lakaplarını tespit etmede çok hassas davranıp isim künye ve lakapları bir arada vermektedirler. Bu gibi durumlarda tabakat kitapları birçok ismi bulunan râvinin aslında aynı râvi olduğunu tespit etmemize yardımcı olmaktadır.⁵²

10- Aynı ismi taşıyan râvilerin aslında farklı râviler olduğunun tespitinde yardımcı olur:

Bazen birçok râvinin isim, künye, lakap ya da nispetleri birbirine benze-
mekte hatta aynı olabilmektedir. Bu durum râvilerin karıştırılmasına sebep
olmaktadır. Bu karışıklığı gidermek için tabakat kitaplarına başvurmak
gerekmektedir. Çünkü tabakat kitapları râvileri hem yaşadıkları dönemle-
re hem de memleketlerine göre tasnif etmektedirler. Ayrıca râvilerin isim,
künye, lakap ve nisbeleri konusundaki karışıklığı gidermek için özel ilgi
göstermektedirler. Tabakat kitapları aynı ismi taşıyan râvileri tespit etmek
için bazen bölgelere dayalı, bazen dönemlere dayalı türleri ile yardımcı
olmaktadır.⁵³

11- Hadis metinlerinde geçen kişilerin tanınmasında yardımcı olur:

Tabakat kitapları hadis metinlerinde râvilerin ismini zikretmeyip varlığından bahsettiği ya da ismini zikrettiği halde tanınmayan kişileri de konu edinir ve bu kişileri tespit eder.⁵⁴

51 Teyyim, *İlmü tabakâti'l-muhaddisîn*, 106.

52 Teyyim, *İlmü tabakâti'l-muhaddisîn*, 96.

53 San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm, *Tavzîhü'l-efkâr li me'ânî tankihü'l-enzâr*, 2 cilt, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), 2:283; Teyyim, *İlmü tabakâti'l-muhaddisîn*, 100.

54 Teyyim, *İlmü tabakâti'l-muhaddisîn*, 98.

12- Cerh ve ta'dil konusundaki rivayetlerde söylenen hikâyelerin düzeltmesinin yardımcı olur:

Tabakat kitapları cerh ve ta'dille ilgili bilgiler de içerdiğinden, cerh ve ta'dil için söylenmiş bir rivayetin hatalı olup olmadığı tabakat kitapları ile karşılaştırılarak tespit edilebilmektedir.⁵⁵

13- Hadis alanında matbu kitaplarda râvilerle ilgili yapılan hataların düzeltilmesinde yardımcı olur:

Râvilerin hangi dönemlerde yaşadıkları bilgisi olmadığından matbu eserlerde farklı dönemlere ait kişiler aynı dönemdenmiş gibi gösterilebilmektedir. İşte bu tür hataların tespiti ve düzeltilmesi noktasında tabakat kitapları yardımcı olmaktadır.⁵⁶

14- Bir yerde belli dönemlerde hadis alanında yapılan faaliyetlerin tespitinde yardımcı olur:

Tabakat kitapları dönemin usûlüne göre yazıldığından ve râvilerin yaptıklarını içerdiğinden belli dönemlerde yapılan faaliyetleri bir arada vererek bu faaliyetlerin rahatça tespit edilmesine imkân sağlamaktadır.

Görüldüğü üzere tabakat kitapları seneddeki pek çok hatayı düzeltmenin yanında senedin sahihliğini tespit etme imkânı tanımaktadır. Bunun yanında râvilerin ismi, yaşı, vefat tarihi, tabakası vb. hataları düzeltmemize de yardımcı olmaktadır. Kısacası tabakat kitaplarının hadis ilminin hemen hemen her alana faydası dokunmaktadır. Bu açıdan tabakat kitapları hadis ilmi açısından vazgeçilmez bir değere sahiptir.

Sonuç

Sözlükte "kapak, konum, mertebe, katman, peş peşe gelen nesillerden her biri, benzer özellikleri olan grup" gibi anlamlara gelen tabaka kelimesinin sözlük anlamından farklı olarak yeni anlamlar kazandığı ve "tabakat" adıyla hadis ilminin içinden çıkan yeni bir telif türünün adı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Tabakat kavramının terim anlamı ile ilgili farklı tanımlar yapılmıştır. Bu tanımlar arasında "aynı ya da yakın asırda veya mekânda yaşayıp önemli bazı durumlar ve vasıflar bakımından ortak özellikleri bulunan insan topluluğu" şeklindeki tanımın daha uygun olduğu görülmektedir. Tanımda geçen

55 Teyyim, *İlmü tabakâti'l-muhaddisîn*, 102.

56 Teyyim, *İlmü tabakâti'l-muhaddisîn*, 104.

bu esaslar üzerine yazılan eserlere ise İslâmî ilimler literatüründe “Tabakat Kitapları” adı verilmiştir.

Tabakat kavramı hicri sekizinci asır gibi geç dönemde anlam kayması yaşayarak tanıda verdiğimiz anlamdan farklı olarak genel biyografi ya da genel tarih anlamında da kullanılmıştır. Bu durum tabakat kitaplarının çok yaygınlaşması ve tarihe dair zengin malzeme içermesinden kaynaklanmış olmalıdır.

Tabakat telif türünün temeli, Müslümanlara dayanmaktadır. İslâmî ilimlerden hadis ilmi içerisinde neşve eden ve başlı başına bir ilim haline gelen bu özgün türünün ilk örnekleri İslâm âlimleri tarafından verilmiştir.

Tabakat kitaplarının oluşumunu tetikleyen, öncülük eden dinî ve ilmî etkenler olmuştur. Bunlardan ilmî etken hadis ilminin tabakat türüne duyduğu gereksinimdir. Dinî etken ise, Kur’an ve sünnette bulunan ve tabakatın yapısını belirlemede etkili olan delillerdir. Buradan yola çıkarak bütün İslâmî ilimlerde olduğu gibi tabakat kitaplarının da temelini Kur’an ve sünnete dayandığı söylenebilir.

Tabakat kitaplarının ilk örnekleri hicri ikinci asrın ilk çeyreği gibi çok erken dönemde yazılmıştır. Tabakat türünün bilinen ilk örneği Vâsıl b. Atâ’ya (v. 131/748) nispet edilen *Tabakâtü ehli’l-‘ilm ve’l-cehl’* adlı eserdir. Ancak hicri üçüncü asra kadar ki dönemde yazılan tabakat kitapları ne yazık ki günümüze kadar ulaşmamıştır. Bu anlamda günümüze ulaşan ilk tabakat kitabı İbn Sa’d’ın (ö. 230/844) *et-Tabakâtü’l-kübrâ* adlı eseridir. Hicri üçüncü asırda yazılıp günümüze ulaşan diğer önemli tabakat kitapları ise Halîfe b. Hayyât’ın (ö. 240/854) *Kitâbü’t-tabakât’ı* ile İmam Müslim’in (ö. 261/875) *et-Tabakât’ı* olmuştur.

Tabakat kitapları birçok faydasının yanında pratik bilgi ve kolaylıklar getirdiğinden kısa sürede pek çok ilim dalının vazgeçilmezi haline gelmiştir. Ayrıca içerikleri gereği başta tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi İslâmî ilimler olmak üzere tarih, Arap edebiyatı, felsefe ve tıp da dâhil hemen hemen bütün ilimlerle ya doğrudan ya da dolaylı olarak ilişki içerisinde olduğundan ve onlara kaynaklık ettiğinden bütün ilim dalları nezdinde büyük önem taşımaktadır. Bunun yanında önceki nesillerle sonraki nesiller arasında köprü görevi gördüğünden önceki nesilleri tanımaya, geçmişte yaşanan tarihi olayları bilmeye ve hadis rivayetinde bulunan kişileri öğrenmeye imkân tanıdığından önemlidir.

Tabakat kitapları başta İslâmî ilimler olmak üzere diğer bütün ilimler açısından pek çok faydaları bulunmaktadır. Bu ilimler arasında en çok hadis

ilmine yarar sağlamaktadır. Bu anlamda başta sened kusurlarının giderilmesi, bazı hadis çeşitlerin tespit edilmesi, eda lafızlarının anlamlarının tespit edilmesi olmak üzere daha birçok noktada hadis ilmine yardımcı olmaktadır. Yine bunun yanında râvilerin isim, yaş, tabaka, vefat tarihi gibi hadis alanı için hayati önem taşıyan bilgilerinin tespitine imkân tanımaktadır.

Bin yıldan fazla bir geçmişe sahip olan tabakat türü kitaplar, geçmişte olduğu gibi günümüzde de önemini korumakta ve hâlâ pek çok araştırmacının elinin altından düşürmediği başucu eserler olmaya devam etmektedir.

Kaynakça

- Âşikkutlu, Emin. "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerîn Tabaka Anlayışı." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 32 (2007/1): 5-18.
- Âşikkutlu, Emin. *Ricâl İlmîne Giriş*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîh-i Buhârî*. Dımaşk: Dâr İbn Kesîr, 2002.
- Cümahî, Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ'*. nşr. Mahmûd M. Şâkir. 2 cilt. Kahire: Matba'atü'l-medenî, t.y.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Efendioğlu, Mehmet. "Tabakat." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 291-292. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Muâfâ b. İmrân." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30:305-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Hammâd, Nafiz Hüseyin. "İlmü Tabakâti'l-Muhaddisîn Musannafât ve Menâhic." *Macalle-i Câmîü'l-ezher bi Gazze, Silsiletü'l-ulûmi'l-insâniyye*, sy. 12 (2010/2): 221-270.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin. *Şerhü't-tebsıra ve't-tezkire*. thk. Abdullatîf el-Hümeym ve Mâhir Yâsîn Fahl. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1399/1979.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzihî Nuhbeti'l-fiker*. thk. Nüreddin İtr. Dımaşk: Matba'atü's-sabâh, 2000.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-İsâbe fî*

- temyîzi's-sahâbe*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâr Hecer, 2008.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâr Sâdir, 1978.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, t.y.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb. *el-Fihrist*. thk. Rızâ Teceddüd. Tahran: 1971.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *'Ulûmu'l-hadis (Mukaddime)*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Dımaşk: Matba'atu's-sabâh, 1984.
- Kaya, Mesut. "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histogramik Bir İnceleme." *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 31 (2014): 33-65.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. 2 cilt. Riyad: Dâr Taybe, 2006.
- Ömerî, Ekrem Ziyâ. *Mevâridü'l-Hatîb el-Bağdâdî fi Târîhi Bağdâd*. Riyad: Dâr Taybe, 1985.
- Rosenthal, Franz. *İlmü't-târîh inde'l-müslimîn*. çev. Salih Ahmed el-İllî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1983.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm. *Tavzîhü'l-efkâr li me'ânî tankihü'l-enzâr*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*. 5 cilt. thk. Abdülkerim b. Abdullah el-Hudayr, Muhammed b. Abdullah Al-Fuhayd. Riyad: Mektebetü dârü'l-minhâc, 2005.
- Subhî es-Sâlih. *Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuhu*. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1974.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemi. *Tabakâtü's-süfiyye*. thk. Ahmed Şirbâsî. Kahire: Müessesetü dârü's-şâ'b, 1998.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî. *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-nevevî*. thk. Muhammed Eymen eş-Şebrâvî. Kahire: Dârü'l-hadîs, 2010.
- Teyyim, Es'ad Sâlim. *İlmü tabakâti'l-muhaddisîn*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1994.

- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Yâkût, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî. *Mu'cemü'l-üdebâ' irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1993.
- Zehrânî, Muhammed b. Matâr. *'İlmü'r-ricâl neş'etüh ve tetavürüh*. Riyad: Dâr İbnü'l-Kayyim, 2005.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dârü'l-maârif, 1984.

İlk Dönem İslâm Medeniyeti ve Dayandığı Birtakım Temel Dinamikler

Hakan CAN*

Geliş Tarihi: 08.06.2017, Kabul Tarihi: 30.11.2017

Öz

Medeniyet, çeşitli halkların ve çeşitli kültürlere sahip toplumların maddî-manevî olarak ortaya koyduklarının toplamını ifade eder. İslâm medeniyeti de İslâm'ı kabul eden farklı kültür ve yaşayışlara sahip olan halkların maddî ve manevî müktesebatından teşekkül etmiştir. Temel dinamiği tevhid olan ve bu dinamik etrafında şekillenen İslâm medeniyeti, getirdiği öğretisi ile evrenselliği yakalayabilmiştir. İslâm medeniyeti; vahye dayanmış olması, bireyler arası ilişkilerde adaleti temel referans alması, maddî-manevî dengeyi gözetmesi, özgür ve eşitlikçi bir yaklaşım sergilemesi, din, dil ve ırk ayrımı yapmadan insana değer vermiş olması açısından diğer medeniyetler (Çin, Hint, Mısır, Yunan, Pers) karşısında ayrı bir konuma sahip olmuştur. Bu çalışmada ilk dönem İslâm medeniyetinin doğuşu ele alınmış ve bu medeniyette temayüz eden birtakım temel değerler ve dinamikler konu edinilmiştir. Sonuç bölümünde ise genel bir değerlendirmeye gidilmiştir.

* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı (ilahiyathakan21@gmail.com)

Anahtar Kelimeler: İslâm, Medeniyet, İslâm medeniyeti, Tevhid, Adalet.

Early Islamic Civilization and Certain Basic Dynamics It Depended

Abstract

Civilization refers to the sum of the pecuniary and non-pecuniary products of various peoples and societies. Islamic civilization is also consisted of material and spiritual acquisitions of societies of different cultures and lifestyles who accepted Islam. The Islamic civilization with a monotheistic fundamental dynamics and which was shaped around this dynamic, was able to become universal thanks to the teaching it introduced. Islamic civilization was unique against other civilizations (Chinese, Indian, Egyptian, Greek, Persian) since it was based on revelation and based on basic reference of justice in interpersonal relations, observed the balance between the material and spiritual, exhibited a liberal and egalitarian approach and valued humans without discriminating between their religions. In the present study, the emergence of Islamic civilization in the early Islamic period was scrutinized and certain fundamental values and dynamics that emerged in Islam were discussed. In the conclusion section, a general assessment was presented.

Keywords: Islam, Civilization, Islamic civilization, Oneness, Justice.

Giriş

Medeniyet Kavramı Üzerine

“Medeniyet” kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı Latince şehirli manasına gelen “civil” kökünden türetilmiş olan “civilisation”dur.¹ Bu kelime dilimizde, XIX. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır.² ‘Civis’ kelimesi ise site ve vatandaş anlamına gelen *civitas*’tan türetilmiştir.³ Devlet ve yönetim anlamına gelen ve aynı zamanda Eflatun’un diyaloglarından birinin adı olan *politeia* kelimesi de “es-siyasetü’l-medeniyye” tabiriyle ifade edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında medeni kavramı hem sosyal hem siyasal bir nitelik

1 İlhan Kutluer, “Medeniyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 28 (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 296; Şevki Ebu Halil, *İslâm ve Dünya Medeniyetleri Tarihi*, çev. Atik Aydın ve Abdulhadi Timurtaş (İstanbul: Bilge Adam Yayınları, 2015), 31.

2 Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2015), 17; İsmet Özel, *Üç Mesele* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2008), 125; Rene Guenon, *Doğu ve Batı*, çev. Fahrettin Arslan (İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980), 22-23.

3 Ali Şeriati, *Medeniyet Tarihi*, çev. İbrahim Keskin (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 1:13; A - met Coşkun, *İslâm Medeniyeti*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 46.

taşımaktadır.⁴ Yine medeniyet kavramı kentleşmeyi ifade etmekte olup ayrıca belli bir yerde ikamet etmek manasına da gelmektedir.⁵ Arapçada medeniyet; şehir anlamına gelen *me-de-ne* sözcüğünden türetilmiş olup “*meskûn, göçebe olmayan*” anlamındaki “*el-Hadara*” kelimesi de aynı manayı ifade etmek için kullanılmıştır. Medeniyet kavramının “*dâne yedînu deynun dînun*” kökünden geldiği kabul edilir; yönetmek, velayet etmek ve malik olmak anlamlarına geldiği görülmektedir.⁶ Yani köy, kasaba ya da şehir hayatı sürene medeni, şehir de yaşamayıp çölde göçebe bir şekilde yaşamını sürdürene ise bedevi denilmiştir.⁷ Türkçede ise “medeniyet” kavramı; “şehirli, şehirde ikame eden” anlamında kullanılmakla birlikte “uygarlık” kavramı da bu anlamı ifade etmek için kullanılmıştır. Ayrıca Osmanlı müellifleri; medeniyet anlamına gelen *imar* (bir yeri bayındır hale getirmek), *umran* (ilerleme, refah, bayındırlaştırma) ve *mamur* kelimelerini de kullanmışlardır.⁸ Yine günümüzde medeniyeti karşılayan çağdaşlaşma kavramı da iktisadî, siyasî ve içtimaî alanlarda gelişmişliği, bilim ve kültürde ilerleyişi, yani hem maddî hem manevî gelişmişlik düzeyini ifade etmektedir. Her ne kadar medeniyet kavramı üzerine farklı tanımlamalar yapılmış ise de üzerinde uzlaşa sağlanmış ve genel kabul görmüş bir medeniyet tanımlaması yoktur. İbn-i Haldun medeniyet kavramı üzerine şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur; “*Medeniyetleri inşa eden insandır. İnsan kültürü aklıyla bina eder. Aklıyla kültürü ve medeniyeti inşa eden insan organik bir varlıktır. Organik bir varlık olan insan nasıl ki doğar, büyür ve ölürse; insanın inşası olan medeniyetler de doğar, büyür, gelişir ve ölür. Bir medeniyetin ölmesi yerine bir başkasının geçmesi demektir. Hâkim medeniyetin iktidarını, meşruiyet gerekçesini kaybetmesi, var olan insan ihtiyaçlarına kurum ve kuruluşlarıyla artık cevap veremez olmasıdır.*”⁹ Ziya Gökalp’e göre ise

4 Kutluer, “Medeniyet,” 296; Kasım Şulul, *İbn-i Haldun’a Göre İslâm Medeniyeti* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 23.

5 İbrahim Sarıçam ve Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 1.

6 Ebu'l- Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beirut: Dar'us-Sâdir, 1994), “m-d-n” md., 13:402; Râğib el-İsfahânî, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdullbaki Güneş ve Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), “m-d-n” md., 994 ; Sarıçam ve Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 1.

7 Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 17-18.

8 Sarıçam ve Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 1.

9 İbn-i Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1989), 1:202.

“Medeniyet, kültürün yükselmesiyle oluşan ve evrensel nitelik taşıyan olgudur”.¹⁰ Ali Şeriatî de medeniyeti “Geçmişten ve diğerlerinden hazır bulunan maddî-manevî eserlerden ve tasarruflar toplamından ibarettir.” diye yorumlamıştır.¹¹ Fernand Braudel de medeniyetin tanımının tam bir şekilde yapılabilmesinin zor olduğuna dikkat çeker ve şu yargıya varır; “Keşke mümkün olabilseydi de bir doğru parçasını, bir üçgeni, kimyasal bir cisimi tarif edebildiğimiz gibi medeniyet kavramını da açık, seçik ve basit bir tarzda tanımlayabilseydik.”¹²

Bu anlatım ve tariflere göre; medeniyet, sosyal hayat içerisinde yer edinmiş birtakım içtimaî, siyasî, kültürel, maddî ve manevî etkileşimler içinde bulunmuş ve toplumsal olarak örgütlenmiş olanı ifade eden bir kavramdır. Medeniyet, insanların bir nesilden diğer bir nesle aktardıklarının bütününe karşılık gelir. Bunlar sosyal, siyasal, kültürel, entelektüel, ve sanatsal birikimler olabileceği gibi adalet, müsamahakârlık, ahlâk gibi etik değerler de olabilmektedir.¹³ Yine bir başka deyişle; medeniyet, gelişmişlik veya az gelişmişlik yönünden herhangi bir toplumda insan hayatının her türlü organizasyonunu, düzenini ya da bir milletin din, düşünce, bilim, sanat, ahlâk ve yaşam tasavvurunu yahut o toplumun maddî ve manevî varlığına ait olan özelliklerin ve niteliklerin tümüne karşılık gelmektedir.¹⁴ Tarih boyunca dünya üzerinde birçok medeniyet hayat bulmuştur. Bu medeniyetlerin ortaya çıkışında, kök salıp yerleşmesinde ve gelişmesinde etkili olan bir takım temel faktörler bulunmaktadır. Bunları aşağıdaki başlıkta bir arada toplamak mümkündür.

1. Medeniyetlerin Doğuşunda Etkili Olan Faktörler

1. 1. Doğal Çevre (Coğrafi Yapı) Unsuru

Bir topluluğun yaşamında ve kültürünün oluşumunda fizikî çevre denilen jeoloji ve coğrafya oldukça önemli bir yere sahiptir. Nitekim fizikî çevrenin yaşama elverişli olması, ilerleme ve gelişmeye açık oluşu medeniyetleri

10 Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet* (Ankara: Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayını - rı, 1972), 15.

11 Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, 1:18.

12 Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, çev. M. Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi Y - yınları, 1996), 27.

13 Bkz: Ömer Demir ve Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 1993), 365.

14 Bayram Dalkılıç, “Bertrand Russell’in İslâm Kültürü, Medeniyeti ve Felsefesine Yaklaş - mı,” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18 (2004): 63.

tarih sahnesinde bir üst seviyeye taşımıştır. Medeniyetlerin suya yakın yerlerde kurulması ve toprağın işletilmesinin kolay olduğu yerlerde filizlenip gelişmesi ve ilerleme sağlanması, doğal çevre uyumunun medeniyetler üzerinde oldukça etkili bir faktör olduğunu bizlere göstermektedir.¹⁵ Doğal yaşam koşulları ve şartları, medeniyetlerin teşekkül sürecinde ve ilerleme aşamasında hem büyük avantajlar ve hem de dezavantajlar sağlamıştır. Örneğin; bir bölgenin sulak olması o bölgenin tarıma elverişli olduğunu göstermekte olup bu da orada kurulacak medeniyete büyük bir maddi avantaj sağlamaktadır. Dağlık ve sarp kayalıkların bulunduğu bölgelerde, buzullarla kaplı alanlarda ise medeniyet inşa etmek kolay olmamıştır. Mezopotamya ve Mısır medeniyetlerinin kurulduğu muhit incelendiğinde bu medeniyetlerin uygun bir ortamda gelişip ilerledikleri görülecektir. Yine doğal çevre koşulları, bir medeniyetin başka bir medeniyet ile tanışıp etkileşim içerisine girmesi ve intişarı yönünden de büyük öneme haiz olmuştur. Bundan ötürü fizikî çevre, doğal yaşam koşulları, iklim, ve yer şekilleri bir medeniyetin kurulmasında, tutunmasında ve gelişip ilerlemesinde oldukça önemli rol oynamıştır.¹⁶

1. 2. Sosyal Çevre (Toplum) Unsuru

Medeniyetler, birbirleriyle yaşama bilincinde ve etkileşim halinde olan insan topluluklarının bulunduğu yerlerde doğarlar. Sosyal bir çevre meydana getiremeyen ve bu sosyal çevrede birtakım etkileşimlerde bulunamayan, ortak bir amaca ve ülküye sahip olamayan ve birbirleri ile çatışma ve savaş halinde olan toplulukların medeniyet inşa etmeleri oldukça güçtür.¹⁷ Sosyal çevre olgusuna sahip insanlar ise hangi ırktan, hangi milletten olurlarsa olsunlar medeniyet inşa etme potansiyeline sahip olurlar ve bu inşa sürecine kolektif bir şekilde katılırlar. Toplumda gerçekleştirilen sosyal ilişki ve etkileşimler, fikir alışverişini ve değerlerin toplumca kabul görmesini sağlar. Böylelikle kazanılan bilgi ve birikimler gelecek nesillere aktarılabilir ve bir medeniyet adını tarih sahnesinde daha uzun bir süre tutabilir.¹⁸ Toplum bu noktada adeta bir kontrol mekanizması işlevi görüp, yeni değerler karşısında hassaslaşarak, kendi yapısına, karakterine ve genel algılarına uygun olanları

15 Cahit Baltacı, *İslâm Medeniyet Tarihi* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2016), 31.

16 Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 18; Sarıçam ve Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 3; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998), 27.

17 Baltacı, *İslâm Medeniyet Tarihi*, 32.

18 Sarıçam ve Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 3; Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 18; Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, 30-31.

kabul, aykırı olanları ise reddeder. Böylelikle hem gelişime açık bir toplum meydana gelir hem de yozlaşmanın önüne geçilmiş olur.¹⁹

1. 3. İnsan Unsuru

İnsanın biri maddî diğeri manevî iki yönü vardır ve bu yönleriyle insan, fizikî antropoloji tarafından ırk konusu olarak mütalaa edilmiştir. İnsanın beden yapısı, ten rengi, kafatası biçimi vb. birtakım fiziksel durumların medeniyet inşa etmede etkili olduğu fikri bugün ilmi açıdan tutarsız görülmüş ve bu tez çürütülmüştür. Medenileşmenin, millî kültür unsurlarının; din, dil, örf, davranış vb. şeylerin bir nesilden diğerine aktarılmasının, aile eğitimi ve genel eğitim sayesinde gerçekleştiği ortaya konulmuştur. Yapılan inceleme ve araştırmalarla üstün ırk, seçilmiş ırk, kendisine hizmet edilen ırk, geri kalmış köle ırk, ve yeteneksiz ırk ayrımı ortadan kaldırılmıştır.²⁰ Ancak şu da inkâr edilemez bir gerçekliktir ki milletleri birbirinden ayıran bir soy faktörü mevcuttur. Nitekim bazı sosyologlar, fizikî yapı ve hayat şartları açısından binlerce kişi üzerinde gerçekleştirdikleri deney ve gözlemlerde bazı soy özelliklerinin babadan çocuğa geçtiği, soylar arası birleşme ve karışmalarında, toplulukların karakter değişikliğine uğradığı sonucuna varmışlardır. İşte bundan dolayı toplumlar, atalarından aldığı maddî mirasın yanında bir de biyolojik kalıtları alırlar ki bu da genlere yerleşip farklı kişilikler kazandırır. Asırlar boyunca yan yana, iç içe, komşu olarak birbirleriyle yaşayan halkları birbirinden ayıran, farklı özellikler kazandıran, farklı fikir ve düşüncelere iten, farklı duygu ve ruh dünyalarına sahip kılan temel faktör işte bu karakter ve kişilik farklılığı olmuştur.²¹

1. 4. Manevî Çevre Unsuru

Din, kültür ahlâk, gelenek ve görenekler, toplumları şekillendiren, renk katan, biçim verip yoğuran değerlerdir. Toplumda fertlerin birbirleri ile olan ilişkilerini, etkileşimlerini ve davranışlarını tanzim eden bir takım kurallar bulunmaktadır. Bu kurallar ve düzenlemeler olmaksızın sağlam ve istikrarlı siyasî, içtimai, askerî ve ekonomik bir sistemin teşekkül etmesi zordur. Nitekim siyasî bir kaos/kargaşa ortamında bir medeniyetin oluşumundan bahsedilemez. Yine aynı şekilde askerî bir vesayetin, ekonomik krizlerin olduğu bir ortamda bir medeniyetin inşasından bahsetmek elbette

19 Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, 31.

20 Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, 27.

21 Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 28.

güç olacaktır.²² Özgür düşünceye ve bilime karşı çıkılan bir ortamda herhangi bir medeniyetin doğması, yetişip kök salması mümkün görünmemektedir. Örneğin; kilisenin tahakkümü altında Ortaçağ skolastik düşüncenin hâkim olduğu bir ortamda her türlü özgür düşünce, ilmi gelişme ve bilimsel çalışma engellenmiştir. Burada bir medeniyetin doğuşu ve adını uzun süre muhafaza edişi elbette kolay olmayacaktır. Yine aynı dönemde bilimi, özgür düşünceyi, ürün ortaya koymayı teşvik eden ve bunu ilerlemenin ve gelişmenin temel dinamiği sayan İslâm, büyük bir medeniyet inşa etmiştir.²³

1. 5. İktisadî Faktörler

Medeniyetlerin inşası sırasında birtakım maddî değerler, bu medeniyetlerin sağlam bir zeminde yükselmesine ve ilerlemesine büyük katkılar sağlar. Nitekim üretim araçlarına sahip olma ve onları işletme insanları uygarlık seviyesine taşımıştır. İktisadî açıdan yeterli bir seviye ulaşamayan topluluklar ise kalıcı bir medeniyet inşa edememiştir. Üretim, tüketim ve ticaret medeniyetlerin gelişip ilerlemesinde önemli unsurlardan olmuştur.²⁴ Bunun yanı sıra Ali Şeriatî de medeniyete tesir eden faktörleri şöyle sıralamaktadır/ belirtmektedir; *Sosyal hayatın kendi iç dinamiğinde var olan zorunluluklar*; yani oluşan toplumda fertlerin isteği dışında toplum tekâmül etmekte ve ilerleme sağlamaktadır. *Sosyal anlaşmalar*; insanlar sosyal bir biçimde topluluk halinde yaşam sürmek için birbirleriyle anlaşır ve bu anlaşma üzerine yaşamlarını sürdürürler. İşte medeniyet de bundan neş'et etmektedir. *Aşk ve Açlık*; insanın maddî ve manevî ihtiyaçları onu harekete mecbur kılar. Medeniyetin iki cephesi işte bu faktörlerden neş'et etmiştir. Bazı eserler sadece aşktan bazı eserler ise sadece maddî ihtiyaçları karşılamaktan doğmuştur. *Savunma ve Saldırı*; insan, yaşamı boyunca ya saldırı halinde olur ya da savunma pozisyonunda bulunur. Tabiata ve düşmanın saldırılarına karşı kendini müdafaa etme durumunda kalan insan bu saldırıları önleme adına buluşa ve yaratıcılığa yönelir. Buna bir çeşit sosyal diyalektik de denmektedir. Yani saldırı tez, savunma antitez ve medeniyet de sentez olmuş olur.²⁵ Bu faktörlerin yanında ayrıca şunları da zikretmek gerekir; göç, şehirleşme, siyasal sistem, hukuk sistemi, eğitim, ihtiyaçlar, mirasın sonraki nesle aktarımı, medeni-

22 Baltacı, *İslâm Medeniyet Tarihi*, 32.

23 Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 18.

24 Sarıçam ve Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 3-4.

25 Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, 1:20, Daha geniş bilgi için; Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, 1:59-91; Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, çev. Ahmet Yüksek (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1998), 53-90.

yetlerin karşılıklı iletişim ve etkileşimleri vb. birçok faktör de medeniyete tesir eden unsurlardandır.²⁶

2. İslâm Medeniyetinin Kaynakları

Din, birçok medeniyete temel dinamikler sağlamış, onları şekillendirmiş ve onları birtakım ahlakî değer ve yargılarla donatmıştır. Nitekim kadim medeniyetlerden Mısır, Hind, Yunan ve Mezopotamya medeniyetleri incelendiğinde dinin hâkim olduğu görülmektedir.²⁷ Dinin etkisini; bir medeniyetin bilim anlayışında, siyasî-içtimaî durumlarında, kültür, sanat ve mimarî alanlarında rahat bir şekilde görebilir ve hissedebiliriz. İslâm dini de Müslümanların medeniyetine etki etmiş ve bu medeniyetin teşekkülünde ana bir rol oynamıştır. Müslümanların tarihte kaydettikleri başarılar İslâm dini sayesinde elde edilmiştir. Bu kaynaklardan ilk sırayı teşkil eden Kuran'dır.

2. 1. Kur'an-ı Kerim

Kur'an, vahiy yoluyla Hz. Muhammed (sav)'e 23 yıl gibi bir süre zarfında Arapça olarak indirilen, 114 sureden meydana gelen, ilk suresi Fâtiha, son suresi Nâs olan ilahi bir kitaptır. Kendine özgü belağat, fesahat, üslup ve biçimi ile diğer beşeri kitaplarla karşılaştırılmayacak kadar zenginliğe ve kapsayıcılığa sahiptir. Kur'an, sadece bir inanç ve ahlâk kitabı olarak değerlendirilmemeli, bunun yanında birçok bilim dalı ile ilgili bilgiler, kozmolojik ve içtimaî yasalar, hukuk, ekonomi, siyaset, birey-toplum ilişkisi, eğitim, sağlık vb. alanlarla ilgili birçok malumatı bünyesinde barındırır. Düne ışık tuttuğu gibi bugüne ve yarına da ışık tutmaktadır.²⁸ İslâm medeniyetinin doğuşunda, gelişip büyümesinde Kur'an'ın bu teşvik edici ve motor gücü rolü yadsınamaz. Nitekim Kur'an'ı hayatlarının her alanında tahakkuk ettiren toplumlar hem maddî hem manevî atılımlar gerçekleştirmişlerdir. Aksi durumda ise toplum daha fazla ayakta tutunamamış, aşınmaya ve nihayetinde çöküntüye yüz tutmuştur. Bütün İslâmî ilimlerin ana kaynağı olan Kur'an, bu ilimlerle ilgili hükümleri, bilgileri ve prensipleri ihtiva eder. Geçmiş milletlerden, medeniyetlerden ve onların inanç ve ahlakî durumlarından söz eder. Kur'an bunlardan bahsederken ibret, tecrübe ve gözlem metodunu kullanır. İnsana; anlatılanlardan ders alma, geçmişi okuyarak

26 Sariçam ve Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 4.

27 Baltacı, *İslâm Medeniyet Tarihi*, 40; Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 40.

28 Baltacı, *İslâm Medeniyet Tarihi*, 40-41; Sariçam ve Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 33.

geleceği inşa etme misyonu yükler. İnanç, ibadet ve ahlak ile ilgili temel ilkeler koymanın yanında, insanın hayatını sürdürebilmesi için kural ve kaideleri belirler.²⁹

Yine Kur'an'da, milletlerin inanç, ahlâk, sosyal ve ekonomik durumlarından bahsedilirken günümüzde yaşayan milletlere de bunlardan ders çıkarma bilinci aşılır. Allah'ın çağrısına kulak veren milletlerin ve kavimlerin kurtuluşu, bu çağrıya kulak asanların ise helake sürüklendiğini çarpıcı bir üslup ile ortaya koyar. Allah tarafından indirilen ve daha sonra tahrife uğrayan Tevrat ve İncil, yeni bir medeniyet inşa etmede, yeni bir düşünce tarzı getirmede, yeni bir dünya görüşü kazandırmada herhangi bir başarı sağlayamadı. Nitekim Yahudiler, kendilerine indirilen Tevrat'ı millî ve ırkî bir paradigmayla okuyup anlamış, dinin yalnız kendilerine indirildiğine, Tanrı'nın sadece kendilerinin Tanrısı olduğuna inanmış ve Tevrat'ı sadece tek ırka hitap eden bir kitap olarak algılamışlardır.³⁰ Oysa Kur'an, tek bir ırka ve bir millete hitap etmeyip insanlığın tümüne gönderilmiş ve Kur'an, Müslümanların hem dünya hayatını hem de âhîret hayatını şekillendirmiş, onları vahyin ruhuyla yoğurmuş ve medeniyet kurmalarında asli bir rol oynamıştır. Kur'an'da; içtimaî kurallar, bireyler arası ilişki, birey toplum ilişkisi ve devlet-birey ilişkisi ile ilgili karşılıklı hak ve görevler açıkça tayin edilmiştir. Akla, tefekküre, düşünceye büyük önem veren Kur'an, Müslümanları, siyaset, edebiyat, felsefe, sosyoloji, sanat, hukuk, dinler tarihi ve medeniyetler tarihi gibi alanlarda çalışmaya sevk ve teşvik etmiştir. Bu incelemeler ve çalışmalar neticesinde birçok müessesese teşekkül etmiştir.³¹ İslam medeniyetine kaynaklık teşkil etmiş ikinci büyük güç Sünnet'tir.

2. 2. Sünnet

Kur'an'dan sonra Müslümanların dünya ve âhîret hayatlarını şekillendiren ikinci muharrik güç sünnettir. Sünnet, Peygamber efendimizin söz, fiil ve takrirlerinden ibarettir.³² Peygamber gerek vahyin açıklanması, gerek tatbikî noktasında İslâm toplumu için eşsiz bir örnek olmuştur. Bu noktada O, Rabbinin ona çizdiği yoldan ayrılmamış ve söylemleri ve uygulamaları

29 Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihçiliği Üzerine* (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 147-150.

30 Atay, Hüseyin, "İslâm Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları", *İslâm ve Modernleşme* (II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı, 1997), 192.

31 Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 41-42.

32 Yusuf el-Karadavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayınları, 2014), 29; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2012), 37.

ile vahyin dışına çıkmamıştır.³³ O'nun ortaya koyduğu yaşam pratiği, dini ve Kur'an'ı açıklamak ve tatbik etmektir.³⁴ Nitekim Peygamberin ahlâkı hakkında soranlara cevap olarak Hz. Aişe "Siz hiç Kur'an'ı okumuyor musunuz? Onun ahlakı Kur'an'dı." demiştir.³⁵ Yani Sünnet, İslâm'ın ve Kur'an'ın Peygamber şahsında tahakkuk ettiği somut delilidir. İslâm medeniyeti, teoriğini vahiyden, pratiğini ise Peygamber'in sünnetinden almıştır. Bir başka deyişle Peygamber teorik ve pratiği kendi şahsında bir araya getirmiş ve gerçekleştirmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ortaya koyduğu ve Müslümanların hem pratik olarak gördüğü hem de bu pratiği hayatlarına uyguladığı sünnet, Müslüman toplumunun hayatını inşa etmede büyük rol oynamıştır. Bu örnekliliği, Müslüman'ın hayatının her alanında görmek mümkündür. Örneğin; Müslümanların dinî, ahlakî, siyasî, içtimaî ve iktisadî yaşamlarında, kültür, sanat ve mimarî alanlarında bu örneklik bariz bir şekilde kendini göstermektedir. Peygamber, Müslümanların ilim ve hikmeti gördükleri yerde almalarını, sanat ve sanatkârı korumalarını, yabancıların bulup kullandıkları, geliştirdikleri araç ve gereçleri kullanmalarını, insan yaşamı kolaylaştıran ve fayda sağlayan yeniliklere kapalı olmamalarını Müslümanlara buyurmuş ve onları bu noktada teşvik etmiştir.³⁶ Kur'an ve Sünnet'in yanında şu kaynaklar da zikredilebilir. Bunlar; Müslüman milletlerin kültürleri, kadîm kültür ve medeniyetler, ilim ve teknoloji,³⁷ genel tarih kitapları, edebiyat ve kültür kitapları, fütuhât kitapları, divanlar, mahalli tarihler ve şehir tarihleri, haraç ve emval kitapları, coğrafya kitapları, teracim ve tabakat kitapları, sanat eserleri ve tercümelere dir.³⁸ Şimdi de aşağıda İslam Medeniyetinin doğuşu, gelişimi ve bu medeniyette ön plana çıkan temel birtakım değer ve ilkeler ele alınacaktır.

3. İslâm Medeniyetinin Doğuşu ve Gelişimi

Birçok medeniyet bir takım maddî ve manevî değerler üzerine inşa edilmiş ve yükselmiştir. Kimileri bu değer ve yargılarla adını geleceğe taşımış, böylelikle kalıcılığı yakalamış ve evrensel olma misyonunu (amacını) yüklen-

33 en- Necm, 53/3-5.

34 Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 42-43.

35 Müslim, "Salât," 746.

36 Baltacı, *İslâm Medeniyet Tarihi*, 43.

37 Baltacı, *İslâm Medeniyet Tarihi*, 43-48.

38 Sarıçam ve Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 34-35.

miştir. Yine bazı medeniyetler ahlakî ve sosyal çözülme ve çöküntülerle zamanın sert esen rüzgârları karşısında tutunamamış ve kısa sürede yerini bir başka medeniyete bırakmıştır. İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde, Yunan-Bizans Medeniyeti ve İran-Sasani Medeniyeti, yeni doğan bu medeniyet karşısında çaresiz kalmış ve sahneyi yeni doğan bu medeniyete bırakmıştır. Her medeniyette olduğu gibi İslâm medeniyetinin de doğuş, gelişme, ilerleme ve duraklama dönemleri olmuştur. Bu aşamaları şöyle sıralayabiliriz.

3. 1. Doğuş ve Gelişim

Allah'ın Hz. Muhammed (s.a.v)'i peygamber olarak seçip tebliğle görevlendirmesiyle başlayan, Emeviler'in yıkılışına kadar olan ki bir buçuk asırlık süre zarfını kapsamaktadır. Bu dönem vahiy ilkelerinin, ahlakî ve manevî değerlerin toplum yapısını şekillendirdiği dönemdir. Vahiy ve sünnetle yoğrulan İslâm toplumu bu dönemde sağlam bir kök salmış ve temellerini sağlam atmıştır. Peygamber efendimiz döneminde İslâm, Arap Yarımadasının tümüne, ardından Raşid Halifeler dönemlerinde ise yapılan fetihlerle birlikte, Suriye, Filistin, Irak, Mısır, Kuzey Afrika, Doğu Akdeniz, İran ve Horasan bölgelerine yayılmıştır. Bu bölgelerde yapılan fetihlerle birlikte İslâm'ı kabul eden halklar İslâm'ın ruhuna aykırılık teşkil etmeyecek kültür, gelenek ve göreneklerini devam ettirmiştir. İslam Medeniyeti bu zenginlikleri ve farklılıkları bünyesine katarak çok kültürlü bir medeniyet olma özelliği kazanmıştır. Peygamber döneminde inşa edilen Mescid-i Nebevî,³⁹ çok yönlü ve çok amaçlı bir mescid görevi icra etmekteydi. Bu mescitte dinî eğitim ve öğretimin yapılmasının yanı sıra, siyasî yönetim, devletlerarası ilişkilerin düzenlenmesi, elçilerin kabul edilmesi, ganimetlerin toplanılması ve dağıtılması, savaş kararlarının alınması gibi görevler de yerine getiriliyordu.⁴⁰ Peygamber efendimiz döneminde yapılan bir diğer önemli icraat ise Medine Anayasa'sının imzalanmasıdır.⁴¹ Medine'ye hicretle birlikte burada yaşayan

39 Ebi Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l Kübra*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l Hanci, 2001), 1:205-206; İsmail b. Ömer İbn-i Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, (Beyrut: Mektebetu'l Mearif, 1990), 3:214-218 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 1:158; Ahmed Güner, "Asr-ı Saadet'te Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları" (Editör: Vecdi Akyüz), *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2007), 3:225-226; Mevlana Şibli Numani, *Peygamberimizin Hayatı*, çev. Ahmet Karataş (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 115-116.

40 Güner, "Asr-ı Saadet'te Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları", 3:230-238; İbrahim Sarıçam, "Hz. Peygamber Dönemi", (Editör: Eyüp Baş), *İslâm Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 121-122.

41 Ebu Muhammed Cemalüddin Abdülmelik İbn-i Hişam, *Siretu-n Nebeviyye*, thk. Ömer

Yahudi, Hıristiyan ve diğer halklarla yapılan Medine sözleşmesi, bu halkları tek bir çatı altında toplamış, karşılıklı hak hukuka dayalı bir yönetim benimsenmiştir. Peygamberin eğitime verdiği önemi ve savaş esirlerine nasıl muamele edilmesi ile ilgili tavrını Bedir savaşında(624) görmekteyiz. O, Bedir savaşında tutsak edilen ve okuma-yazma bilen esirlerin, bunu başkalarına da öğretmek şartıyla serbest bırakılmasını ve tutulan esirlere iyi muamele edilmesini ve onlara eziyet edilmemesini buyurmuştur.⁴² Ayrıca Medine'deki Ensar ve Muhacir arasında gerçekleştirilen muahata (kardeşleştirme) İslâm medeniyetinin içtimaî, ahlakî ve insani yönünü temsil etmektedir.⁴³ Daha sonra Hz. Peygamberin vefatının ardından devleti yöneten halifeler de İslâm medeniyeti binasına tuğlalar eklemekle aynı misyonu(amacı) yüklenmiş ve devam ettirmişlerdir.

Hz. Ebubekir döneminde (632-634), birtakım kabileler dinden dönmüş, zekât vermemeye başlamış ve yine birtakım kimseler Peygamberlik iddiasında bulunmuştur.⁴⁴ Hz. Ebubekir bunlarla mücadelede büyük bir gayret ve çaba sarf etmiş, merkezî yönetimi ve istikrarı sağlamıştır.⁴⁵ Bizans ve Sasanîlere karşı mücadelelere girişmiştir.⁴⁶ Savaşta uygulanacak İslâm

Abdusselam et-Tedmuri (Beyrut: Daru'l Kitab'il Arabi, 1990), 2:143-146; Ebu'l Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el Ya'murî İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l Eser fi Fünûnü'l Megazî ve's Şemâil ve's-Siyer*, thk. Muhammed el-İd el-Hatravi-Muhyiddin Meto (Beyrut: Dar'u İbn-i Kesir, 1992), 1:119; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1:166-168; Munir Muhammed Ğadban, *Fikhu's-Siretin-Nebeviyye* (Mekke: Ummu'l Kura Üniversitesi Yayınları, 1994), 367 vd.; Ali Muhammed Sallabi, *Siyer-i Nebi*, çev. Mustafa Kasadar-Sadullah Ergin-Şerafettin Şenaslan (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 1:588.

42 İbn-i Sa'd, *et-Tabakatul' Kübra*, 2:16-19; Abdilkadir b. Muhammed el-Makrizi, *İmtâ'ül-Esma' Bimâ Li'n-Nebiyi Mine'l-Ahvâli Ve'l Hedefeti Ve'l Metâi*, thk. Muhammed Abdulhamid en-Numeysi (Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1999), 1:119; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1:192-193; İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarihi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 2:239.

43 İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l Eser*, 1:321-322; Ebu'l Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbü'l Eşrâf*, Thk. Suheyl Zekkar-Riyaz Zerkeli (Beyrut: Daru'l Fikr, 1996), 1:318-319; Nuri Ünlü, *İslâm Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 1:37; Adnan Demircan, *Tarihin Akışını Değiştiren Son Peygamber* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 82-102.

44 Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitabu'r-Ridde*, Thk. Yahya el Ceburi (Beyrut: 1990), 49-50; Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l Mülük*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Daru'l Me'arif, 1967), 3:227-240, 249-252, 267-275.

45 Ahmed b. Yahya el-Belazuri, *Fütühu'l Buldân*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 111-124; Ahmet b. Ebi Ya'kub b. Ca'fer, *Tarihu'l Ya'kubî* thk. Abdul Emir Mihna (Beyrut: Şeriketu'l a'lamî li'l Matbuât, 2010), 2:13-15; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 2:57-62; Ramazan el- Bûti, *Fikhu's Siyre*, çev. Atik Aydın (İstanbul: Bilge Adamlar Yayınları, 2012), 453-454; Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 3:54-59.

46 Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi*, 2:69-77.

hukukunu savaşa gidecek olan Müslümanlara sürekli hatırlatmış, haksız yere kimsenin malına, canına ve ırzına zarar verilmemesini telkin etmiştir.⁴⁷ Dağınık ve parça parça olan Kur'an-ı Kerim'i bir araya toplamış, Mushaf haline getirmiştir.⁴⁸ Ülkeyi vilayetlere bölmüş, memurlarla maaş bağlanılmasını kararlaştırmıştır.⁴⁹ Böylelikle Peygamber öğretisinin ölümünden sonra devam ettiricisi olmuştur.

Hiz. Ömer devri (634-644), fetih hareketlerinin en yoğun olduğu dönemdir. Bizans'a ve Sasaniler'e ağır darbelerin vurulduğu bu dönemde Medâin,⁵⁰ Horasan, Kafkasya bölgeleri, Şam, Kudüs,⁵¹ Mısır fethedilmiştir.⁵² Devlet teşkilatlanması ve birçok müessesenin kurulması da bu dönemde olmuştur. Divan, adliye ve askerî teşkilatın kurulması, yeni medeniyet merkezlerinin inşa edilmesi bunlara örnektir.⁵³ Yine bu dönemde takvim başlangıcı olarak Peygamber (s.a.v.)'in Medine'ye hicreti kabul edildi.⁵⁴ Hiz. Ömer, toplumda gerçekleştirdiği uygulamalarla, adil yaklaşım ve yargılamalarıyla adeta adaletle özdeşleşmişti. O, muhtaç ve yoksul kimselerin gözetilmesi için büyük çabalar harcamış ve bu noktada din ayrımı yapmamış, Hıristiyan olsun ve Yahudi olsun onun yanında belirleyici unsur muhtaçlık olmuştur. Yine ona göre, sosyal statüsü olmayan bir kişi ile siyasî nüfuza sahip biri arasında bir fark yoktu. O Hakk'ın ve adaletin üstünlüğüne inanıyordu. Bu yüzden O'nun halifeliği döneminde halk istikrarı yakalamış, toplum maddî ve manevî huzuru bulmuştur. Onun döneminde yapılan bir başka yenilik de fetihlerde elde edilen arazileri devlet malı haline getirmiş ve olası bir toprak ağalığının önüne geçmiş olmasıdır.⁵⁵

47 Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi*, 2:55-56.

48 Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyutî, *Tarihu'l Hulefâ* (Katar: Vizâretu'l Evkâf ve's Şuunil İslâmiyye, 2013), 163; Ünlü, *İslâm Tarihi*, 1:90-91; Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 3:70-71.

49 Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 57.

50 Ebû Ahmed b. Davud ed-Dineverî, *el-Ahbârü't Tivâl*, nşr. Ömer Faruk Tabba, Beyrut: Dâru'l-Erkam, trs.), 120-121.

51 İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Abdusselam et-Tedmurî (Beyrut: Daru'l Kitab' il Arabi, trs.), 2:329.

52 es-Suyutî, *Tarihu'l Hulefâ*, 237-238; el-Bûti, *Fıkhü's Siyre*, 459-460; Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi*, 2:113-144; Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 3:93-120.

53 es-Suyutî, *Tarihu'l Hulefâ*, 254; Yakubî, *Tarihu'l Ya'kubî*, 2:44-46; Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi*, 2:152-162.

54 Yakubî, *Tarihu'l Ya'kubî*, 2:35.

55 Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Muhammed Amâre (Kahire: 1989), 157;

Hız. Osman (644-656) devri ise bir yandan fetihlerin devam ettiği, İslâm'ın yayıldığı, diğer yandan ise fitnelerin yaşandığı, İslâm toplumun elde edilen maddî refah ile maneviyatının zayıfladığı, siyasî ve içtimaî çalkantıların baş gösterdiği bir dönemdir. Bu dönemde İran, Kafkasya, Afrika'da fetihler devam etmiş, ilk donanma oluşturularak, Akdeniz'de stratejik açıdan büyük bir öneme sahip olan Kıbrıs İslâm topraklarına katılmıştır.⁵⁶ Yine bir diğer gelişme eldeki Kur'an nüshaları toplatılarak tek bir nüshada karar kılınmış ve bu nüshalar çoğaltılarak çeşitli bölgelere gönderilmiştir.⁵⁷ Hız. Osman dönemine yapılan eleştirilerden biri de onun yönetimdeki zayıflığı, kendi soyuna öncelik vermesi ve devletin en üst kademelerine kendi soyundan olanları getirmesi olmuştur.⁵⁸ Böylelikle toplumda bir huzursuzluk meydana gelmiş ve siyasi olarak ilk ayrılıklar başlamıştır. Bu da mezhepsel bölünmenin alt yapısını hazırlamıştır.⁵⁹ Tüm bu sorunların ve kargaşaların neticesinde Hız. Osman, 18 Zilhicce 35/17 Haziran 656' da evininin etrafını saran isyancılar tarafından katledildi.⁶⁰

Hız. Ali devri (656-661) devlete karşı ayaklanmaların ve Müslümanların birbirleriyle savaşa tutuğuğı bir dönemdir. Hız. Osman'ın öldürülmesinden sonra Halife seçilen Hız. Ali'den Müslümanlardan bir grup öldürülen Halifenin kanının alınmasını istediler.⁶¹ O da bunun zor olduğunu, bu öldürme işinin kimler tarafından gerçekleştirildiğini tespit etmenin kolay bir iş olmadığı söyleyince Hız. Ali'ye karşı cephe almalar başladı. Hız. Ali, ilk iş olarak valilerin yerlerini değiştirmiş, siyasî birliği sağlama yoluna gitmiş ancak bu muhaliflerinin daha da çoğalmasına sebep olmuştur.⁶² Şam valisi Muaviye de öldürülen halifenin kanını sorma noktasında Hız. Ali'ye muhalefet etmeye başlamış ve bunun sonucunda Cemel ve Sıffın savaşları ve Hakem olayı

Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi*, 2:94-111.

56 Yakubî, *Tarihu'l Ya'kubî*, 2:58-63; es-Suyutî, *Tarihu'l Hulefâ*, 267-240.

57 Yakubî, *Tarihu'l Ya'kubî*, 2:66; Ünlü, *İslâm Tarihi*, 1:129-133; Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 3:171-180.

58 Yakubî, *Tarihu'l Ya'kubî*, 2:58.

59 Ünlü, *İslâm Tarihi*, 1:133-135; Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi*, 2:207-215.

60 Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tarihu'l İslâm*, thk. Beşşar Avvad Mahmud (Beyrut: Dar'ul Ğarbi'l İslam, 2003), 2:266-268; Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi*, 2:250.

61 el- Bûti, *Fıkhü's Siyre*, 475.

62 Ebu'l Hasan b. Ali el-Mes'udî, *Murucu-z zeheb ve Meadinu'l Cevher* (Beyrut: el- Mektebetu'l Asriyye, 2005), 2:277-278; Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 3:224-225.

vuku' bulmuştur.⁶³ Hakem olayını kabul etmeyen birtakım kimseler 661'de Hz. Ali'yi şehit etmişlerdir.⁶⁴

Şam Emevileri (661-750) devri iç karışıkların yaşandığı, siyasî istikrarsızlığın yoğunlaştığı, halkın farklı gruplara ayrıştığı bir dönem olmuştur. Bunun yanında fetihlerin devam ettiği de görülmektedir. İlk Halife Muaviye, Hz. Ali'ye sevgi besleyen, onun tarafında saf tutanlarla, ayrılıkçı bir hareket olan Harihîlerle ve Abdullah b. Zübeyr ile mücadelelere girişmiş ve merkezî otoriteyi sağlamaya çalışmıştır. Bu dönemde Horasan, Maveraünnehir, Sistan, Kuzey Afrika ve Anadolu'ya fetihler düzenlenmiştir.⁶⁵ Tüm bu kötü havaya rağmen birtakım ilmî, kültürel ve sanatsal gelişmeler de yaşanmıştır. Hadis ve fıkıh dallarında Hasan-ı Basri, Şihab ez- Zuhri, Şabi gibi, şiir, edebiyat ve belağat alanında Ömer b. Ebi Rebia, Cemil Ferezdak gibi, tarihte, Ubeyd b. Şerye, Vehb b. Münebbih, Ka'b gibi şahsiyetler yetişmiştir. II. Ömer Yunan tıbbını İskenderiye'den Harran'a taşımış, Halid b. Yezid b. Muaviye de İskenderiye okulunda Arapça bilen ilim adamlarını Şam'a çağırarak tıp, kimya ve astronomi alanlarında yazılmış kitapları Yunanca ve Kıptç'a'dan Arapçaya tercüme ettirmiştir. Yine I. Mervan'ın tabibi Maserceuy el-Basri, Ahron'un tıbbı dayalı eseri "*Künnas'ı*" Arapçaya çevirmiştir. Yine bu dönemde cami ve mescid inşaları ön plana çıkmaktadır. Mimarî alanda Greko- Romen, Sasanî ve Hindu mimarî teknik ve yapılarından esinlenilmiş, ilk defa minare, mihrap ve minber inşası bu dönemde görülmektedir.⁶⁶

Endülüs Emevileri, iç ve dış ayaklanmalara rağmen Avrupa'da bir devlet kurabilmiş ve İslâm medeniyetinin zirvesine ulaşabilmişlerdir. Bu dönemde fıkıh, tarih, felsefe, edebiyat, astronomi, coğrafya kimya, tıp, mimarî ve musikî alanlarında birçok gelişmeler yaşanmış ve yaşanan bu gelişmeler İslâm'ın Avrupa tarafından tanınmasını ve incelenmesini sağlamıştır.⁶⁷ Kurtuba Kütüphanesinin, dört yüz bin veya altı yüz bin kitabı bünyesinde barındırdığı rivayetleri ilmin ne düzeyde olduğunu açık bir kanıttır. Bu

63 el-Mes'udî, *Murucu-z zehab ve Meadinu'l Cevher*, 2:275-279, 305-311; Yakubî, *Tarihu'l Ya'kubî*, 2:90-91.

64 el-Mes'udî, *Murucu-z zehab ve Meadinu'l Cevher*, 2:320-321; Yakubî, *Tarihu'l Ya'kubî*, 2:119; es-Suyutî, *Tarihu'l Hulefâ*, 295-296; el- Bûtî, *Fıkhü's Siyire*, 475-483; Adnan Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 178-182.

65 İrfan Aycan-İbrahim Sarıçam, *Emeviler*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 21.

66 Baltacı, *İslâm Medeniyet Tarihi*, 59-60.

67 S. Muhammed İmamüddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, çev.Yusuf Hazar (Ankara: Rehber Yayınları, 1990), 229.

medeniyet İslâm âlemine birçok âlim yetiştirmiştir. İbn-i Rüşd, İbn-i Hazm, İbn-i Bacce, İbn-i Tufeyl ve İbn-i Haldun gibi büyük şahsiyetler bu medeniyetin yetiştirdiklerinden bir kaçıdır.⁶⁸ Eğitim alanında büyük gelişmeler yaşanmış, sadece Kurtubada 800 okulun olduğu rivayet edilmiştir. Kurtuba, Gırnata ve İşbiliye medreselerinde Avrupa'dan gelen birçok öğrenci ders görmüştür.⁶⁹ Sanat ve mimarî alanında, Kurtuba Cami,⁷⁰ Medinetü'z Zehra şehri ve Camisi, el-Hamra sarayı bu medeniyetin ulaştığı yüksek seviyeyi gösteren eserlerdendir.⁷¹

Abbasiler dönemi (758-1258), İslâm medeniyetinin en parlak ve verimli olduğu dönemlerden biridir. 750-800 yılları arasında farklı kültürlerle karşılaşılması sonucu doğan ihtiyaçlara bağlı olarak yoğun bir tercüme faaliyetinin yapıldığı görülür. Bu dönemde İran, Grek ve Hint medeniyetlerinin birçok alandaki eserleri Arapçaya tercüme edilmiş,⁷² mezhep ekolleri ortaya çıkmış, İslâmî ilimlerin temelleri atılmıştır. Yaşanan diğer gelişmeler arasında Emevîler'in Arapçılık politikasının aksine Abbasî devletinin tüm ırkları ve kesimleri kucaklayıcı bir yol benimsemesini, akademik müessesene niteliğindeki Beyt'ul Hikme'nin kurulmasını,⁷³ halifenin otoritesinin zayıflaması sonucu, iktidar kavgalarının önüne geçme amacıyla emirul-ümeralık müessesesinin kurulmasını, toprak hukuku ve vergiler alanındaki düzenlemelerin yapılmasını zikredebiliriz.⁷⁴

Aşağıda İslam medeniyetinin birtakım özellikleri, ilkeleri ve dayandığı dinamikler maddeler halinde ortaya konulacaktır.

4. İslâm Medeniyetinde Birtakım Temel Dinamikler

Medeniyetler, kendi bünyesinde barındırdığı birtakım değerler ve özelliklerle birbirlerinden ayrılırlar. Kimi medeniyetlerde akıl, bilim ve teknoloji gibi özellikler ön plana çıkarken kimi medeniyetlerde ise ziraat ve üretim ön plandadır. Yine bazı medeniyetler maddi yönden ilerleme sağlarken, kimi

68 Baltacı, *İslâm Medeniyet Tarihi*, 61.

69 Sırrı Üçer, "İslâm Medeniyeti", *İslâm Medeniyeti Mecmuası 1*, sy. 8 (1968): 25.

70 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları I*, (Ankara: TDV. Yayınları, 1994), 1:67.

71 Baltacı, *İslâm Medeniyet Tarihi*, 62.

72 Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 3:459-460; Ünlü, *İslâm Tarihi*, 1:298.

73 Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, çev. Orhan Bahaeddin (Ankara: Elips Yayınları, 2004), 65.

74 Baltacı, *İslâm Medeniyet Tarihi*, 62-65.

medeniyetler ise ahlakî, ruhî ve manevî açılardan gelişme sağlamıştır. İslâm medeniyetinde de birtakım temel dinamikler mevcut olup bu dinamikler İslâm medeniyetini asırlarca ayakta tutmuş, dinamiklerin dinç ve güçlü olduğu dönemlerde ilerleme sağlanmış, dinamiklerin zayıfladığı zamanlarda ise gerileme yaşanmıştır. Şimdi bu temel dinamiklere bir göz atalım.

4. 1. Tevhit Eksenli Oluşu

Tevhid, Allah'ı rab ve ilâh olarak tanımak, onun birliğini ikrar ve onun ortağının veya denginin olmadığını kabul etmeye denir. İslâm medeniyetinin esasını ve özünü oluşturan Tevhid, şirkin zıddı olup Allahın yüceliğini ve birliğini ifade eder. Sadece inançsal düzeyde kalmayan hayatın her alanına nüfuz edip kuşatan Tevhid, bir yaşam biçimini, dünya görüşünü temsil eder. Tevhid, Allahın sonsuz güç ve kudreti karşısında kişinin kendi acziyetinin ve zayıflığının farkına varmasıdır. Tevhide inanan bir insan, Allah'ın ona çizdiği çizgileri aşmaz, aykırı hareket ortaya koymaz. Bütün yapıp ettiklerinin Allah'ın rızasına uygun olmasına riayet eder, böylelikle yaşamını anlamlı ve değerli kılar. Yine tevhid inancı insanı diğer insanlara⁷⁵ ve tabiata karşı özgür kılar, kula kulluktan kurtarıp Allah'a kulluğa çağırır, tabiatın boyunduruğu altına girmeyi yasaklayıp büyü, sihir ve ruhçuluğu reddeder. Batıl inanış ve hurafelerden zihinleri, kalpleri ve ruhları arındırır, berraklık ve sadelik kazandırır.⁷⁶ Tevhit inancı, vahiy, akıl ve duygu uyumundan, maddî-manevî dengeye, bireysel ve toplumsal dengeye kadar hayatın her alanını ihata etmiştir. Adeta bir eleme-dokuma işi gören tevhid, İslâm'ın ruhuna ve bünyesine aykırı olan şeyleri ayıklamış ve devre dışı bırakmıştır, bu ruha ve yapıya uygun olanları ise almış ve işlemiş ve İslâm medeniyetine kazandırmıştır. İslâm medeniyetinin muharrik gücü olan Tevhid, ilim, sanat,⁷⁷ düşünce ve toplumsal hayatın her alanında etkisini bariz bir şekilde göstermiştir.⁷⁸ İnsanlığa gönderilen tüm peygamberler, onları şirkin karanlığından, putperestliğin çarpık ilah anlayışından bir olan Allah'a davet etmişlerdir. Nitekim şu ayetleri birçok Peygamber kavmine okumuş ve onları bir olan Allah'a ibadete çağırılmışlardır. "Sizin ilahınız tek bir ilahdır. O'ndan

75 Yusuf el-Karadavî, *Tevhidin Hakikati*, çev. İshak Turgut ve M. Recai Gündüz (İstanbul: Nida Yayınları, 2014), 90.

76 Şulul, *İbn Haldun'a Göre İslâm Medeniyeti*, 38-43.

77 Şulul, *İbn Haldun'a Göre İslâm Medeniyeti*, 49-52; Bayram Ali Çetinkaya, *Medine*, "Medeniyet ve İslâm Medeniyeti -Medine'den Medeniyete", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 22 (2010): 41.

78 Baltacı, *İslâm Medeniyet Tarihi*, 50-51; Sarıçam ve Erşahin, *İslâm Medeniyet Tarihi*, 46-47.

başka ilah yoktur. O Rahman'dır, Rahimdir."(Bakara, 2/163) "Ey kavmim! Allaha ibadet edin, sizin ondan başka ilahınız yoktur."(A'raf, 7/59)

4. 2. Adalet Temelli Oluşu

İçinde yaşam sürdürdüğümüz bu hayat, karşılıklı hak ve görevlere dayanır. Sosyal hayatı yaşanılır kılan, birey ve toplum arasındaki ilişkileri sağlıklı bir zemine oturtan bir takım evrensel değerler bulunmaktadır. Bu noktada ilişkilerin sağlıklı bir zemine oturtulması da temelde adalet ilkesine bağlıdır. Zira İslâm'ın adalet mekanizması, sosyal hayat içerisinde meydana gelebilecek haksızlık ve zulümlere meydan vermeyen, imkân ve fırsat eşitliği sunan bir niteliktedir.⁷⁹ Bu adalet mekanizması sayesinde haksızlıkların önüne geçilir, zulüm ortadan kaldırılır, yozlaşan birtakım manevi değerler tekrar canlandırılır, sınıflar arası maddî dengesizlik en alt seviyeye indirilir, din, dil, ırk ve mezhep ayrımı gözetilmeden insanlık ve değerler üzerine bir yapı tesis edilir. Böylelikle İslâm dinini hâkim kılmak, insanları akide, manevi ve ahlakî değerler etrafında bir araya getirmek, ideal ve yaşanılabilir bir toplum inşa etmek adalet ilkesi sayesinde gerçekleşebilir. İslâm'da soy, nesep, ırk, zenginlik, sosyal statü ve kişisel imtiyazlar bir üstünlük göstergesi değildir. Üstünlük takvaya, Allah'tan sakınmaya bağlanmıştır.⁸⁰ Adil bir yönetim, toplum oluşturmak İslâm'ın öncelikleri arasındadır. Nitekim menfaatten, kişisel çıkardan, kin, nefret ve öfkeden uzak bir toplum inşa etmek adalet prensibine bağlıdır.⁸¹ Kur'an-ı Kerim'de adaleti emreden onlarca ayet vardır. Bunlardan birkaçını burada zikrederim. "Ey inananlar! Allah için adaleti yerine getirmede, adalet ve dürüstlüğün tanıkları olarak, adaleti gerçekleştirenlerden olun / adaleti yerine getirmede örnek olun. Bir topluluğun çirkinlik ve kötülüğü / bir topluluğa olan kininiz sizi adaletli davranmaktan alıkoymasın. Adaletli olun / adil davranın. Allah'ı dinleyin."(Mâide 5/8), "Ey inananlar! Kendiniz, ananız, babanız ve yakınlarınız aleyhinde bile olsa, Allah için tanıklık ederken adaleti gözetin. Şahitlik yaptığınız kimseler, ister varlıklı olsun, ister yoksul olsun, Allah her iki tarafa da sizden daha yakındır. Öyleyse, kişisel çıkar ve duygularınıza uyarak, taraflı davranmayın. Gerçeği çarpıtırsanız veya tanıklık etmekten çekinirseniz, bilirsiniz ki Allah yaptıklarınızı haber alır." (Nisa 4/135), "Allah, sorumluluklarınızı yürütürken, insanlara karşı adil davranmanızı öğütler. Allah size ne güzel öğüt veriyor." (Nisa

79 Mustafa Kara, "Kuran'da Adalet Kavramı ve Güncel Değeri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 34 (2013): 138.

80 Hucurât 49/13.

81 Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 51.

4/58) “Allah adaleti, iyilik yapmayı ve akrabaya yardım etmeyi emreder.” (Nahl 16/90) “Yetimin malına, o erginlik çağına erişinceye kadar -o en güzel (şeklin) dışında- yaklaşmayın. Ölçüyü ve tartıyı doğru olarak yapın. Hiç bir nefse, gücünün kaldırabileceği dışında bir şey yüklemeyiz. Söylediğiniz zaman -yakınız dahi olsa- adil olun. Allah’ın ahbine vefa gösterin. İşte bunlarla size tavsiye (emr) etti; umulur ki öğüt alıp düşünürsünüz.” (En’am 6/152)

Ayetlerden de anlaşıldığı üzere, Yüce Allah hem bireyden hem de bireylerden meydana gelen toplumdaki adil olmalarını istemektedir. Nitekim adalet, Hakka ulaşmada en temel prensiplerdendir. Toplumsal hayatın her alanında adaleti gözetmek, haksızlıktan imtina etmek gerekir. Çünkü adalet, tarih boyunca toplumları ayakta tutan, sosyal yapıyı sağlam zemine oturtan ve geleceklerini belirleyen temel yapı taşı olmuştur.

4. 3. İnsanı Merkeze Almış Oluşu

Yüce Allah dünyayı insan için yaratmış ve birçok şeyi onun hizmetine sunmuştur.⁸² İnsanın değeri ve saygınlığı ortaya koyduğu eylemlerle belirlenir. Allah’a isyan, insanı dalalete, itaat ise hidayete götürür. İçinde bulunduğu dünya insan için bir mücadele sahasıdır. Ya bu mücadeleden zaferle ayrılarak ebedi mutluluğa kavuşur ya da kaybedip sonu hüsrana, nedamet ve yenilgi olan ebedi azaba ve mutsuzluğa duçar olur. İnsan denilen varlık zaafiyet ve bir takım güçlerle donatılmıştır. Sahip olduğu bu güçlerle zayıf yönlerini kuvvetlendirir ve zayıflığın kendisini muhasara altına almasını engeller. İnsana yeryüzünü imar ve ıslah etme görevi verilmiş ve bu görevi ifa ederken kendisine gerekli olan tüm özellikler bahşedilmiştir. İslâm’da insana, insan olduğu için değer verilmiş, din, dil ve ırk ayrımı yapılmamış, sırf insan oluşu esas alınmıştır. Yaşlılar, kadınlar, çocuklar, zayıf bırakılmışlar ve bedensel rahatsızlıkları bulunanlar birtakım hukukî haklarla korunma ve güvence altına alınmıştır. Nitekim İslâm’ın amacı insanın, inanç, can, mal, nesil ve akıl gibi aslî değerlerini ve kişisel haklarını koruma altına almak ve onlara bu noktalarda güvence sağlamaktır.⁸³ İslâm, kan bağına dayalı kardeşlik yerine inanca dayalı bir kardeşliği esas almıştır. Nitekim bu da kan bağına dayalı kardeşlikten alan ve imkân itibarıyla daha geniştir. İslâm’ı kabul eden kişi, büyük İslâm ailesine dâhil oluyor ve tevhit çatısı altında akide kardeşliğine katılıyordu. Kan bağına, soy ve nesep bağına bağlı

82 el-Bakara 2/29; Lokman 31/20; Çetinkaya, “Medine, Medeniyet ve İslâm Medeniyeti -Medine’den Medeniyete”, 42-43.

83 Sarıçam ve Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 47.

kardeşlik ise yerel ve bölgesel kalmakta, oysa inanç bağı dünyanın farklı bölgelerindeki insanları bir ülkü, bir gaye etrafında inançsal, düşünsel ve duygusal birliktelikle bir araya getirebilmektedir.⁸⁴ İslâm insanı, kula kulluk etme, ona boyun eğme zilletinden kurtarıp bir olan Allah'a kulluk etme, ona bağlanma ve ona itaat etme yüceliğine çıkarır.

4. 4. İlme Büyük Önem Vermiş Oluşu

İnsanı ilme, öğrenmeye, üretmeye teşvik etmede İslâm, oldukça hassas davranmıştır. İman ve amel başta olmak üzere konulan bütün şer'î hükümlerde aklilik ilkesi esas alınmıştır.⁸⁵ Nitekim inen ilk ayetler ilme verilen önemi ortaya koymaktadır. *"Oku, yaratan Rabbinin adıyla, O insanı embriyodan yarattı. Oku. Rabbin nihayetsiz kerem sahibidir. Ki O, kalemlle öğretendir. İnsana bilmediğini O öğretmiştir."* (Âlak 96/1-5) Kuran'da yaklaşık 750 ayet ilimden ve onunla eş anlamlı kelimelerden bahseder. Bu ilme verilen önemin bariz bir göstergesidir.⁸⁶ İlme yapılan vurgular ve teşvikler, Müslümanların karşılaştıkları yeni kültür ve medeniyetlerle kolay bir ilişki kurmasını sağlamış ve bu medeniyetlerin bilgi, birikim ve tecrübelerinden faydalanılmıştır. İlme verilen bu denli önem neticesinde evren okunmaya başlanmış, kâinatın ayetleri üzerine etütler yapılmaya başlanmıştır. Bizzat Hz. Peygamber ilme önem vermiş ve onu elde etme noktasında teşvik etmiştir. Örneğin; Bedir esirlerini on Müslüman'a okuma yazma öğretme karşılığında serbest bırakması, Zeyd b. Sabit'ten Aramice veya Süryanice öğrenmesini istemesi bu noktada zikredilmeye değer örneklerdir. Yine bu teşvikler neticesinde Abdullah b. Amr b. As Tevrat üzerine incelemelerde bulunmuş, Abdullah b. Abbas da Tevrat ve İncil üzerine çalışmalar yapmıştır.⁸⁷ İlme verilen değeri anlama adına Peygamberin şu hadislerini de zikretmekle yetinelim. *"Eviden ilim tahsil etmek maksadıyla çıkan bir kimseye melekler yaptığı işten hoşnutlukları sebebiyle kanatlarını onun için yayarlar."*⁸⁸ *"Hikmetli söz, müminin yitiğidir; her nerede onu bulursa onu almaya en layık kimse odur."*⁸⁹

Müslüman bilginler, ilim öğrenme noktasında seçici olmuşlardır. İlim-

84 Sarıçam ve Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 47; Bayram Ali Çetinkaya, *Medine'den Medeniyete* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 59.

85 Baltacı, *İslâm Medeniyet Tarihi*, 53.

86 Sarıçam ve Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 48; Bkz. Ankebût 29/20, A'râf 7/185, Bakara 2/73, En'âm 6/50.

87 Abdülhuseyin Zerrinkub, *Karnâme-i İslâm*, çev. Abuzer Dişkaya (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009), 45-46.

88 Müsned, 30/16-17 (18093).

89 Tirmizî, *İlim*, 39/19.

leri kritiğe tabi tutmuş, faydalı olanlar alınmış, zararlı olanlardan ise uzak durulmuş veya terk edilmiştir. Birtakım ihtiyaçlara binaen, astronomi, tıp, matematik, miras, kelam, felsefe bilimleri öğrenilmiş ve bu alanlarda eserler verilmiştir. Bu da göstermektedir ki İslâm'ın ruhuna aykırı olmayan, tevhidî anlayışa hâlel getirmeyen her bilim İslâm tarafından kabul görmüş ve üzerine çalışılması teşvik edilmiştir.⁹⁰ İslâm'da ilmin bu denli gelişmesi, bu dinin kendi içerisindeki dinamizmiyle alakalıdır. Nitekim bu dinde özgür düşünceye oldukça önem verilmiş ve birtakım akidevî sınırlar ihlal edilmedikçe yelpaze olabildiğince geniş tutulmuştur. İşte bu yüzden İslâm medeniyetini bir ilim medeniyeti olarak tanımlamamızda herhangi bir engel yoktur.

4. 5. Evrensellik Arz Edişi

İslâm, sınıf, ırk ve cinsiyet ayrımı yapmaksızın bütün kesimlere hitap eder. Nitekim İslâm, sadece belli bir kavme, topluluğa, aileye, hanedana değil, tüm insanlığa gönderilmiştir. Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de, "Ey İnsanlar" hitabıyla başlayan birçok ayet ile din, dil, ırk, sınıf, cinsiyet ve kavim ayrımı yapmaksızın mesajının kıyamete kadar tüm insanlara olduğunu açıkça ifade etmiştir. İslâm medeniyeti, dışlayıcı, ötekileştirici, ayrıştırıcı olmayıp aksine kucaklayıcı, birleştirici ve kuşatıcıdır. İslâm medeniyeti ortaya koyduğu değerler itibarıyla bir kesimi muhatap almaz aksine daveti tüm insanlara olup bu davet çağlar üstüdür.⁹¹ İslâm son ilahi din olduğu için, kendisinden önceki dinlerin tamamlayıcısı olmakta ve mesajı da evrensel bir nitelik taşımaktadır. İslâm'ın ahlaki ve manevi değerleri, dünya ve hayat anlayışı, ortaya koyduğu hukukî ve toplumsal kurallar kendi nevi şahsına münhasır olup hedef kitlesi tüm insanlıktır.⁹² Bu evrensellik iddiası sayesinde kısa bir süre içerisinde Arap yarımadası dışına yayılmış ve tüm Dünya'ya adını duyurmuştur. Ayrıca temel birtakım değerler sayıldıktan sonra İslâm medeniyeti hakkında şunları da zikretmek gerekir. İslâm medeniyeti; hoşgörü ve müsamaha, sentezci, birçok ırk ve kültürü barındıran, maddî ve manevî dengeyi gözetken, gücünü hukukun üstünlüğünden alan bir medeniyettir. Sömürgeciliğe, asimilasyona karşı duran, güveni esas alan, inanç ve düşünce özgürlüğü sağlayan, barış temel alan, toplumsal tabakalaşmayı önleyen, yardımlaşma ve dayanışmayı emreden kendine has bir dünya görüşü olan çağlar üstüne hitap eden bir medeniyettir.⁹³

90 Zerrinkub, *Karnâme-i İslâm*, 46-48.

91 Sarıçam ve Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 49.

92 Sarıçam ve Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 49.

93 Sarıçam ve Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 48-51; Baltacı, *İslâm Medeniyet Tarihi*, 51-55; Zerrinkub, *Karnâme-i İslâm*, 39-44; Ziya Kazıcı, *İslâm Kültürü ve Medeniyeti* (İstanbul: Kayı-

Sonuç

Tarihte birçok medeniyet inşa edilmiştir. Bu medeniyetler bir takım maddî-manevî değerler açısından birbirinden farklılık arz etmiştir. Kimi medeniyetler maddî açıdan ilerlemişken, kimi medeniyetler ise bazı ahlakî değer ve hasletler üzerinden yükselişe geçmiştir. Yine bazı medeniyetler bu maddî ve manevî dengeyi bünyesinde bir araya getirebilmeyi başarmıştır. İşte bu başarıyı sağlayan İslâm medeniyeti, on iki asır boyunca adını Dünya'ya duyurmuş ve getirdiği ahlakî ve manevî değerlerle tarihe yeni bir soluk kazandırmıştır. Hz. Muhammed(s.a.v.) ile temeli atılan İslam medeniyeti, dört halife döneminde kurumsallaşma yoluna gitmiştir. Daha sonra bütün siyasi ve fikrî anlaşmazlıklar ve karışıklıklara rağmen Emeviler, Abbasiler ve Endülüs Emevileri ile bu medeniyet zirve dönemini yaşamıştır. İslâm, vahye dayalı bir medeniyet inşa etmiş, tevhid eksenli ideal bir toplum meydana getirmiş, Kur'an ve Sünnet merkezli bir dünya görüşü sunmuştur. İslâm medeniyeti sahip olduğu evrensel değerler ile her dönemde çağlar üstü olmayı başarabilmiş, insanlığın kurtuluşu için her zaman bir reçete sunabilmiştir. Tevhid merkezli olması, karşılıklı hak ve özgürlükleri adalet temeline oturtmuş olması, din, dil ve ırk ayrımı yapmaksızın insanları ötekileştirmemiş olması, ilme büyük önem vermesi, ilerlemeyi ve gelişmeyi öngören bir dünya görüşü sunması açısından İslâm medeniyeti diğer medeniyetler karşısında büyük bir başarı ihraz etmiştir.

Kaynakça

- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi*. 4 cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Aycan, İrfan-Sarıçam, İbrahim. *Emeviler*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Baltacı, Cahit. *İslâm Medeniyet Tarihi*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2016.
- Braudel, Fernand. *Uygurlukların Grameri*. trc. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996.
- Coşkun, Ahmet. *İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Medine, Medeniyet ve İslâm Medeniyeti -Medine'den Medeniyete", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 22 (2010): 5-50.

- Çetinkaya, Bayram Ali. *Medine'den Medeniyete*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Dalkılıç, Bayram. "Bertrand Russell'in İslâm Kültürü, Medeniyeti ve Felsefesine Yaklaşımı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sy.18* (2004): 55-90.
- Demir, Ömer ve Mustafa Acar. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 1993 .
- Demircan, Adnan. *Tarihin Akışını Değiştiren Son Peygamber*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demircan, Adnan. *Ali-Muaviye Kavgası*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Dineverî, Ebû Ahmed b. Davud. *el-Ahbâru't Tivâl*. nşr. Ömer Faruk Tabba. Beyrut: Dâru'l-Erkam, trs.
- Durant, Will. *İslâm Medeniyeti*. çev. Orhan Bahaeddin. Ankara: Elips Yayınları, 2004.
- Ebu Halil, Şevki. *İslâm ve Dünya Medeniyetleri Tarihi*. çev. Atik Aydın ve Abdulhadi Timurtaş. İstanbul: Bilge Adam Yayınları, 2015.
- Ebu Ubeyd, Kasım b. Sellam. *Kitâbu'l-Emvâl*. thk. Muhammed Amâre. Kahire: 1989.
- el-Belâzurî, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l Buldân*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- el-Belâzurî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbü'l Eşrâf*. thk. Suheyl Zekkar-Riyaz Zerkeli. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l Fikr, 1996.
- el- Bûti, Ramazan. *Fıkhu's Siyre*. çev. Atik Aydın. İstanbul: Bilge Adamlar Yayınları, 2012.
- el-İsfahânî, Râğıb. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. trc. Abdalbaki Güneş ve Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- el-Karadavî, Yusuf. *Sünnet'i Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayınları, 2014.
- el-Karadavî, Yusuf. *Tevhidin Hakikati*. çev. İshak Turgut ve M. Recai Gündüz. İstanbul: Nida Yayınları, 2014.
- el-Makrizi, Abdilkadir b. Muhammed. *İmtâ'ül-Esma' Bimâ Li'n-Nebiyi Mine'l-Ahvâli Ve'l Hedefeti Ve'l Metâi*. thk. Muhammed Abdulhamid en-Numeysî. 15 cilt. Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1999.
- Guenon, Rene. *Doğu ve Batı*. çev. Fahrettin Arslan. İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980.

- Güner, Ahmed, "Asr-ı Saadet'te Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları" *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm* içinde, 4 cilt. Editör. Vecdi Akyüz, 3:211-256. İstanbul: Ensar Yayınları, 2007.
- Ğadban, Munir Muhammed. *Fıkhu's-Sireti'n-Nebeviyye*. Mekke: Ummu'l Kura Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. 2 cilt. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. 14. Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.
- Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihçiliği Üzerine*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- İbn Esîr, İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Tarih*. thk. Abdusselam et-Tedmurî. 11 cilt. Beyrut: Daru'l Kitab'il Arabi, trs.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. 3 cilt. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1989.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemalüddin Abdülmelik. *Siretu-n Nebeviyye*. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmuri. 4 cilt. Beyrut: Daru'l Kitab'il Arabi, 1990.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. 15 cilt. Beyrut: Mektebetu'l Mearif, 1990.
- İbn Manzûr, Ebu'l- Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisanü'l-Arab*. 15 cilt Beyrut: Dar'us-Sâdır, trs.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemalüddin Abdülmelik. *Siretu-n Nebeviyye*. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmuri. 4 cilt. Beyrut: Daru'l Kitab'il Arabi, 1990.
- İbn Sa'd, Ebi Abdillâh Muhammed. *et-Tabakatu'l Kübra*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 cilt. Kahire: Mektebetu'l Hanci, 2001.
- İbn Seyyidinnâs, Ebu'l Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el Ya'murî. *Uyûnü'l Eser fi Fünûni'l Megazî ve's Şemâil ve's-Siyer*, thk. Muhammed el-İd el-Hatravi-Muhyiddin Meto. 2 Cilt. Beyrut: Dar'u İbn-i Kesir, 1992.
- İmamüddin, S. Muhammed. *Endülüs Siyasi Tarihi*. çev. Yusuf Hazar. Ankara: Rehber Yayınları, 1990.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998.
- Kara, Mustafa. "Kur'an'da Adalet Kavramı ve Güncel Değeri", *Ondokuz*

- Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sy. 34 (2013): 137-172.*
- Kazıcı, Ziya. *İslâm Kültürü ve Medeniyeti*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2010.
- Kazıcı, Ziya. *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV, 2015.
- Mes'udî, Ebu'l Hasan b. Ali. *Murucu-z zeheb ve Meadinu'l Cevher*. 4 Cilt. Beyrut: el- Mektebetu'l Asriyye, 2005.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. 2 cilt. Riyad: Dârüt-taybe, 2006.
- Numanî, Mevlana Şibli. *Peygamberimizin Hayatı*. çev. Ahmet Karataş. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüslü Müslümanları I*. Ankara: TDV. Yayınları, 1994.
- Özel, İsmet. *Üç Mesele*. İstanbul: Şûle yayınları, 2008.
- Sarıçam, İbrahim ve Seyfettin Erşahin. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Sarıçam, İbrahim. "Hz. Peygamber Dönemi", *İslam Tarihi*. Editör. Eyüp Baş. 43-215. Ankara, Grafiker Yayınları, 2012.
- Sallabî, Ali Muhammed. *Siyer-i Nebi*. çev. Mustafa Kasadar-Sadullah Ergin-Şerafettin Şenaslan. 2 cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Müslümanların Tarihi*. 5 cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Suyutî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Tarihu'l Hulefâ*. Katar: Vizâretu'l Evkâf ve'ş Şuunil İslâmiyye, 2013
- Şeraiti, Ali. *Medeniyet ve Modernizm*. çev. Ahmet Yüksek. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1998.
- Şeraiti, Ali. *Medeniyet Tarihi*. çev. İbrahim Keskin. 3 cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Şulul, Kasım. *İbn-i Haldun'a Göre İslâm Medeniyeti*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Tarihu'l-Ümem ve'l Mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 11 cilt. Mısır: Daru'l Me'arif, 1967.
- Üçer, Sırrı. "İslâm Medeniyeti" *İslâm Medeniyeti Mecmuası 1 sy. 8 (1968): 23-25.*

- Ünlü, Nuri. *İslâm Tarihi*. 3 cilt. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2012.
- Vâkıdî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer. *Kitabu'r-Ridde*. thk. Yahya el Ceburi. Beyrut: 1990.
- Ya'kubî, Ahmet b. Ebi b. Ca'fer. *Tarihu'l Ya'kubî*. thk. Abdul Emir Mihna. 2 Cilt. Beyrut: Şerîketu'l a'lâmî li'l Matbuât, 2010.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2012.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarihu'l İslâm*. thk. Beşşar Avvad Mahmud. 17 cilt. Beyrut: Dar'ul Ğarbi'l İslam, 2003.
- Zerrinkub, Abdilhuseyin. *Karnâme-i İslâm*. çev. Abuzer Dişkaya. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009.

Fahreddîn er-Râzî'nin Kelâm İlmine Dair Risalesi*

Çev.: Hüsnü TURGUT**

Geliş Tarihi: 23.10.2017, Kabul Tarihi: 30.11.2017

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.

Salât ve selâm Hz. Muhammed, ehli ve ashabı üzerine olsun.

Büyük âlim ve imam Fahreddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Razî (Allah rahmet eylesin) şöyle dedi:

Tek olan Allah Teâlâ'dan başka her varlık zâtı gereği mümkündür.

Her mümkün de zâtı gereği hâdistir.

O halde, Allah'ın dışında bütün varlıklar hâdistir.

Birinci öncülün açıklaması şöyledir: Şayet zâtı gereği iki vâcib varlığın olduğunu farz edersek, bunlar “zâtî vucûb” sıfatında ortak olmakla beraber

* Bu tercüme, Nizâr Hamâdî'nin tahkiki esas alınmakla birlikte Tunus'ta yer alan Darü'l-Kütübü'l-vataniyye'deki mevcut 4897 nolu mahtut nüshasıyla karşılaştırılarak yapılmıştır. Tahkikli nüshayı, <http://www.aslein.net/showthread.php?t=8045>, bulmak mümkündür. Ayrıca muhakkikin dipnotlarda verdiği gerek nüsha farklılıkları gerekse yaptığı açıklamaları tercümeğe yansıtmadık.

** Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Ana Bilim Dalı
(h.turgut_1980@hotmail.com)

taayyünde birbirinden farklı olacaktır. Onunla ortaklığın hâsıl olduğu şey, farklılaşmanın hâsıl olduğu şeyle aynı değildir. Dolayısıyla söz konusu iki vâcib varlıktan her biri, onunla ortaklığın hâsıl olduğu *vucûb* ile onunla farklılaşmanın hâsıl olduğu *taayyünden* mürekkebe olacaktır. [Bilindiği gibi]¹ Her mürekkebe mümkündür bu nedenle mürekkebe, her bir parçasına muhtaçtır. Mürekkebin her bir parçası ise mürekkebin kendisinden [tamamından] farklıdır. Her mürekkebe başkasına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan her şey de zâtî gereği mümkündür. Sonuç olarak söz konusu iki vâcipten her biri zâtî gereği mümkün olacaktır. Bu ise hulf/çelişkidir.

Vucûb ve taayyün olmak üzere iki cüz'e gelince; şayet ikisi vâcib olursa tekrar birinci taksime dönülmüş olacaktır. Dolayısıyla iki cüzden her biri diğer iki cüzden mürekkebe olması gerekir. Bundan da teselsül meydana gelir. Zikredilen iki vâcipten her biri, sonsuz parçalardan meydana gelmiş olacaktır. Bu da muhaldir. Çünkü her çokluğun içinde mutlaka birlik de vardır. Bu çokluğun her bir bireyi vâcib olsa birinci taksime tekrar dönülmüş olur. Dolayısıyla vâcib birden fazla olur. Bu ise hulfur. [Bunun gibi] söz konusu parçalardan hiç biri veya bazıları vâcib değilse, varoluşsal olarak bütün parçalara muhtaç olan mürekkebin vâcib olmaması daha evladır. Bu burhanla sabit oldu ki, zâtî gereği vâcibü'l-vücûd, birden fazla değildir. Öyleyse tek varlığın haricindeki bütün mevcûdlar, zâtî gereği mümkündür.

[Birinci soru] Şayet denilirse ki; neden zâtî vucûbun selbî bir sıfattan ibaret olması mümkün olmasın? Böylece iştirak/ortaklık, selbî bir sıfatta gerçekleşmiş olur. Tebâyün/farklılıkta mahiyetin tamamında gerçekleşmiş olur ki bu durumda da terkip lazım gelmez.

[İkinci soru] Vucûbün selbî bir sıfat olmadığını kabul ettik diyelim. Fakat taayyün neden selbî bir sıfat olmasın. Çünkü taayyünü subûtî bir sıfat olarak kabül edersek, onun taayyünü de birinci taayyün üzerine zait bir sıfat olacaktır. Böylece teselsül gerekli olur ki bu ise muhaldir. [Buna karşılık] taayyün selbî olursa, o zaman mahiyetin tamamında gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla tebâyün de selbî bir şeyden dolayı meydana gelmiş olacaktır. Bu durumda terkip söz konusu olmaz.

Birinci soruya cevap: iki nedenden ötürü vucûbun selbî bir sıfat olması mümkün değildir: Birincisi, vucûbun, lâ vucûbun/vâcib olmayanın zıttı olmasıdır. Vâcib olmayan ise hem mümteni hem de ma'dûmluğu mümteni

1 Köşeli parantezler tarafımızdan eklenmiştir (mütercim).

olmayan özel mümkününe hamledilir. Ma'dûm ve ma'dumluğu mümteni olmayana yüklem olanın da ma'dum olması gerekir. Aksi takdirde mevcûd sıfatının ma'dumla kaim olması gerekir ki bu da muhaldir. Vâcib olmayan ademî olunca vucûb subûtî olur. Zira birbirinin zıttı olan iki şeyden birisinin sübûtî olması zorunludur. İkincisi ise, Vucûb, vücûdun pekiştirme-sidir. Bir şey zıttı ile pekiştirilemez. O halde vucûbun selbî bir sıfat olması muhaldir.

İkinci soruya cevap: "İnsan" kelimesinin mefhumu, ortaklığın ihtimalini ortadan kaldırmıyor. Buna karşılık "bu insan"ın mefhumu, ortaklığın ihtimalini ortadan kaldırıyor. "İnsan" kelimesinin tam mefhumu, "bu insan"ın mefhumu içinde mevcuttur. Dolayısıyla "bu insan"ın mefhumu, "insan" kelimesinin mefhumundan zait bir kayıtle daha fazladır. İşte bu fazlalığın ademî olması mümteni'dir. Nitekim bu fazlalık, herhangi bir şeyin yokluğundan ibaret değildir. Bilakis bu öteki şey olmadığından ibaret olduğu içindir. [Sonuç olarak] söz konusu taayyün selbinin selbi olunca -ki selbin selbi sübûtur- kendisi de sübût olur. Diğer taayyün de, taayyün olma açısından bu taayyüne eşittir. Dolayısıyla diğer taayyün de subûtî olmuş olur. Diğer taayyün subûtî olunca bu taayyünün de subûtî olması gerekli olur. Çünkü tek bir mahiyetin fertlerinde farklılık söz konusu değildir. Böylece taayyünün subûtî bir sıfat olduğu ortaya çıktı.

İtiraz edenin "teselsül gerekir" itirazı [şu açıdan] geçersizdir; çünkü siyah, siyah olması itibariyle bir mahiyettir. Taayyün de taayyün olması itibariyle bir mahiyettir. Her birisinin taayyünü diğeri iledir. Bu durumda devir de gerekmez. Çünkü bu mahiyetin şu mahiyetin taayyününe illet olması ve şu mahiyetin de bu mahiyetin taayyününe illet olması devri gerektirmez. Böylece itiraz ortadan kalkmış olur.

Bu ifade ettiklerimizin tamamı "Tek olan Bari'nin dışındaki bütün mevcûdlar, zâtî olarak mümkündür" birinci öncülünün açıklamasıdır. "Zâtî olarak mümkün olan her şey, hâdistir" şeklindeki ikinci öncülün açıklaması ise şöyledir; "her mümkün bir müessire muhtaçtır, müessire muhtaç olan her şey de hâdistir".

Her mümkün için bir müessirin gerekliliğine gelince; zira mümkünün mahiyeti, mahiyeti itibariyle varlık ile yokluğa eşit derecede kabildir. Bu eşitlik meydana geldikten sonra ikisinden birinin tercihi ancak munfasıl/ ayrı bir şeyle olmalıdır. Böylece her mümkünün bir müessire muhtaç olduğu ortaya çıktı.

Bizim “müessire ihtiyaç duyan her şey hâdistir” dememizin nedeni, mümkünün müessire ihtiyaç duymasının ya vücûd ya da adem esnasında olmasıdır. Vücûdu esnasında olması durumunda söz konusu ihtiyaç, ya hudûs ya da bekâ esnasında olur. Bekâ halinde ihtiyaç duyması mümkün değildir. Aksi takdirde söz konusu müessirin tesiri daha önce bulunması gerekir ki bu da var olanı yeniden var etmek anlamına gelir. Bu ise muhaldir.

Şayet dense ki; “neden müessirin tesiri mümkünün devam ettirmesinde olmasın? Ki mümkünün devam etmesi de zat üzere zait bir durumdur.

Şöyle cevap veririz; müessirin tesiri onun bâkî kılmasında olduğundan ötürü –ki onun bâkî kılınması da hâdis bir hükümdür- söz konusu müessirin tesiri, bâkî olmasında değil hâdis hükmünü edinmesinde olur. Oysa biz müessirin bâkî olanda tesir ettiğini farz etmiştik. Bu da çelişkidir.

Sonuç olarak; bekâ halinde eserin müessire ihtiyacının mümkün olmadığı ortaya çıktı. Dolayısıyla söz konusu ihtiyaç, ya eserin hudûsu ya da ademi durumundadır. Her iki durumda da müessire ihtiyaç duyanın hâdis olması gerekir. Böylelikle tek olan Allah’tan başka her şeyin mümkün olduğu kesinleşti. Bunun gibi her mümkünün muhtaç olduğu ve her muhtaç olanın da muhdes olduğu sabit oldu. Bu kesin kanıtla sabit oldu ki tek olan Allah’tan başka her şey hâdistir.

Yukarıda ifade edilen burhanın, cisim ve arazların muhdes olduklarını gerektirdiğini bilmelisin. Ayrıca bu burhan, mütehayyiz olmayan ve bir mütehayyizle kaim olmayan varlıkların olduğu kabul edildiğinde bile onların da muhdes olduklarını ifade etmektedir. Vâcibü’l vücûdun bir olduğu, ortağı, zıddı ve benzeri olmadığı gibi zâtında kesret, sınırlama ve aklîliğin olmadığını da ifade etmektedir. Kelâm kitaplarına göz atan herkesin, kelâmcıların bu önermeleri dillendirmede zorlandıklarını, onları temellendirirken bırakın yakinî delili, iknaî bir delili bile zikredemediklerini görecektir. Burhanları ikame etmemde bana yol gösteren ve doğruyu bulmamda yardımcı olan Allah’a hamd olsun.

Şayet denilse ki; tek olan Allah’tan başka her şey muhdestir. Bu tek olan, kendinden başka her şeyden öncedir. Bu öncelik ise ancak zaman açınsındır. O halde zaman da kadîmdir. Bu söylem, “tek olan Allah’ın dışında kadîm yoktur” söylemiyle çelişiyor mu?

Şöyle cevap veririz; dünün bugüne önceliği, ona illet olması veya tabiatı

açısından değildir. Aksi takdirde her ikisinin beraber bulunması gerekirdi. Söz konusu önceliğin şeref/konum ve mekânla olmadığı açıktır. Bunun gibi zamanla da olması mümkün değildir. Eğer bu öncelik zaman açısından olsaydı aksi takdirde zaman denen şey de zamansal olurdu [yani bir zamanın diğer bir zamana ihtiyaç duyardı]. Böylece sonsuz zamanların bir anda teselsülü lazım gelirdi. Bu ise muhaldir. Sonuç olarak, bir kısım zamanın diğer bazı kısımlara tekaddüm etmesi zaman açısından olmadığı ortaya çıktı. Öyleyse neden vâcibin mümkününe tekaddümü bu türden olmasın? Böylece bütün itirazlar ortadan kalkmış olur. Yukarıda ele aldıklarımızdan ortaya çıktı ki, akıl, nefis, heyûlâ, tabiat gibi nesnelere varlığı ispat edildiği takdirde bunların muhdes, yaratılmış ve yokluğun onları öncelemiş olması gereklidir. Böylece Ahad ve Samed olan Allah'tan başka kadîmin olmadığı da ortaya çıktı.

[Havadislerin Başlangıcı Vardır]

Havadislerin başlangıcı olduğuna ilişkin çeşitli deliller vardır.

1) Hareketin mahiyeti başka bir şeyle öncelenmeyi gerektiriyor. Çünkü onun hakikati, bir durumdan başka bir duruma intikalden ibarettir. Dolayısıyla "hareketin mahiyeti" söz konusu ilke [hareketin mahiyeti başka bir şeyle öncelenmeyi gerektiriyor] ile öncelenmiş olmasını gerektirdiği halde "ilk olmanın mahiyeti ise öncelenmeyle çelişmektedir". Bu ikisinin bir araya gelmesi muhaldir.

2) Şayet hâdisler toplamından her bir hâdisin, sonsuza dek başka bir hâdisle öncelendiğini farz edersek, her birisi sonsuz bir yoklukla öncelenmiş olacaktır. Kuşkusuz söz konusu yokluklar da sonlu değildir bilakis onlar bir bütündür. Dolayısıyla mezkûr yoklukların toplamı ezelde bir araya gelmiştir. İmdi mevcûdlardan bir şey ezeli ise önceleyen ile öncelenenin bir arada bulunması gerekir. Bu da muhaldir. Buna karşılık mevcûdlardan bir şey ezeli değilse o zaman mevcûdların toplamı için bir başlangıcın olması gerekir. Temellendirilmek istenen de budur.

3) Varlıklardan bir şey ezeli değilse varlıkların toplamı için bir başlangıcın olması gerekir. Buna karşılık ezelde bir şey bulunup ve başka bir şeyle öncelenmişse, ezeli olanın başka bir şeyle önlenmiş olması gerekir. Bu ise muhaldir. Başka bir şeyle öncelenmemişse söz konusu şey, hâdislerin ilki olacaktır. Oysa biz, hâdisleri önceliksiz farz etmiştik. Bu da çelişkidir.

[Allah'tan Başka Her Şey Muhdestir]

Tek olan Allah'tan başka her şeyin muhdes; O'nun vâcib ve kadîm olduğu kesinleştikten sonra deriz ki; O vâcibin, muhdeslerdeki etkisi ya ihtiyarîdir ya da ihtiyarî değildir. Onun etkisi, ihtiyari değil îcâbî/iztirari bir etki olursa ya söz konusu vâhidin kıdeminden eserlerin kıdemi ya da eserlerin hudûsundan söz konusu kadimin hûdusu gerekecektir. Bu da imkânsızdır. Bu ihtimal geçersiz olunca, vâhid'in mümkünlerdeki etkisinin ihtiyarî olduğu, âlemin yaratıcısı failî muhtâr olduğu ve mücibün bi'z-zât olmadığı ortaya çıktı.

Bunlar sabit olunca vâhidin söz konusu mahiyetlerin hakikatlerini de bilen olduğu sabit oldu. Çünkü mahiyetlerden birini var etmeye yönelmek ancak onun farkına varmak ve onu tasavvur ettikten sonra mümkün olur. Çünkü bir mahiyeti tasavvur etmeyenini onu var etmeye yönelmesi imkânsızdır. Böylece mahiyetlerin tasavvurunun, Vâcibü'l-vucûtta var olduğu sabit olur. Bu tasavvurlar Allah'ın zâtında hâsıl olunca, bedihî tasdiklerin de mevcûd olması gerekli olur. Zira bedihî tasdikler, salt iki taraftan birinin tasavvur edilmesi, zihnin birinin diğerine kesin bir şekilde isnat edilmesine hüküm vermesi için yeterlidir. İki tarafın tasavvuru olduğu sürece tasdik de olmak zorundadır. Ayrıca bedihî tasdikler, ilk mükteseb bilgiye zatî olarak gereklidir. Dolayısıyla ilk mükteseble birlikte meydana gelen bedihî bilgiler, ikinci müktesebi zorunlu kılar. Bu durum enine ve dikine ilk müktesebten inen son mümkünü kadar devam eder. Dolayısıyla yüce Allah'ın, yaratılması mümkün olan her şeyi bilen bir zât olduğu böylece kesinleşti.

Şayet denilirse; "Allah kadîm olduğu halde, eşyaya dair bilgisi zâtı üzerine zaittir. Böylece ezelde iki kadîm meydana gelmiş olur.

Şöyle deriz: insanların, Allah'ın zâtı gereği âlim olduğu görüşü, meşhurdur. Bu konuda düşünölsün.

Allah'ın kâdir, âlim olduğu sabit olunca, hay/diri olduğu da sabit oldu. Çünkü hay sıfatının anlamı, bilmesi ve güç yetirmesinin mümteni olmaması demektir. Âlim ve kâdir olduğu sabit olanın, bu iki sıfatın da hakkında mümteni olmadığı ortaya çıktı. Böylece onun diri olduğu kesinleşti.

[Allah'ın Zâtı Başka Zâtlara Muhaliftir]

Allah'ın zâtı, zâtı gereği tüm zâtlara muhaliftir. Çünkü Allah'ın zâtı diğer zâtlara eşit olsaydı, ya hiçbir sıfatta zıt olmazdı. Bu durumda imkâna gerekli olan mahiyette de eşit olurdu. Ya da bir hususta zıt olurdu. Bu da iki nedenden ötürü muhalidir.

1) Şayet eşitlik, zâtta, zıtlık ise zâtın vasfında meydana gelseydi, -ortak olunan unsur farklı olan unsurla aynı olmadığı malumdur- Allah'ın zâtı, mürekkebe ve mümkün olur. Bu ise çelişkidir.

2) Zât-ı ilâhî, zâtlık açısından sair zâtlara eşit olduktan sonra, onu diğer zâtlardan farklı kılan vasıflara sahip olması bir nedene dayanmazsa bu durumda müreccih olmaksızın mümkün tercih edilmiş olacaktır. Bu ise muhaldir. Şayet bir nedene dayansa ya devir ya da teselsül lazım gelir. Her ikisi de muhaldir.

[Allah Mütehayyiz Değildir]

Allah mütehayyiz değildir. Aksi takdirde kısımlara ayrılan şey dolayısıyla mürekkebe olurdu. Mütehayyiz olmadığından ötürü kendisine işaret de edilemez. Bundan dolayıdır ki kesinlikle her hangi bir cihette de değildir. Aksi takdirde bir mekâna ihtiyaç duyar ve zatı gereği mümkün olurdu. Her hangi bir yer edinene de mahal değildir. Aynı zamanda bir durumdan ötekine bir sıfattan diğerine de intikal etmez.

[İlahî Azameti Akılla Ölçmek Cehalettir]

İlahî azameti beşer akli ile ölçmek cehalettir. Zira hayal ile sınırları çizilen ve anlamayla kuşatılan her şey sonludur. Zâtı gereği Vâcibul vücûd olan bundan münezzehtir.

Akıl ve idrak ona işaret etmede hayrete düşmüşlerdir. Zira O'ndan her bahsedildiğinde mutlaka özne ve yüklem bulunması gerekir. Kuşkusuz bu ikisi, birbirinden farklıdır. Çünkü bir şeyin kendine isnad edilmesi aklen muhaldir. Ayrıca özne ile yüklem toplamı da söz konusudur. Onların toplamı bir değil üçtür.

Şayet "O birdir", "orada O vardır", "ondan başka birisi yoktur" ve "bunların toplamı" vardır [şeklinde bir söylem öne sürülse ki bunlar] bir değil üçtür?

Buna şöyle cevap veririm: "O", odur, ondan başkası yoktur. Bu selb/olumsuzluk bir nevi teksir/çokluktur [yani ondan başkası yoktur dediğin zaman bu söylem bir şekilde çokluğa işaret eder]. O, odur diğer şeylerden tecrit/soyutlama ise bir nevi ilhaktır. Bizim elimizde kalan tek şey "Hüve"/"O" demek. Bu aşamadan sonra akıl, Allah'ın azametinde sönüp tükenecektir. Son derece açık olduğundan mahlûkattan gizlenen Allah'ı, tüm noksanlıklardan tenzih ederim.

Buraya kadar ifade ettiklerimiz dar yolların hakkında irticalen söylenen bazı parıltılardır. Tevekkül; doğmayan, doğurmayan ve ona hiçbir şeyin denk olmadığı Vâhid, Ahâd, Ferd, Samed Allah'a mahsustur. Hamd, tek olan Allah'a olsun. Salât ve selam resulü ve kulu Muhammed'e (s.a.s), ehli ve ashabı üzerine olsun.

Allâme Ebû Bekr es-Sûrî'nin “el-Luma' fî 'İlmi'l-Vad” Adlı Risalesinin Notlandırılmış Çevirisi*

Çev.: Sahip AKTAŞ**

Geliş Tarihi: 25.10.2017, Kabul Tarihi: 30.11.2017

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.

Vaz' İlminin Tanımı, Konusu ve Gayesi

Hamd, Allah'a olsun. Öyle bir Allah ki; varlığının zorunlu oluşuna,¹ devrin/kısır döngünün muhal² oluşu ve eserin müessire etkide bulunması-

* Bu çeviri, Hâşimî Yayınevi tarafından 2015 yılında neşredilen “Mecmû'a teştemil 'alâ hams-i resâil” adlı eserdeki metin esas alınarak hazırlanmıştır. Metnin çevirisinde anlam kapalılığını gidermek için yer yer lafızların birebir çevirisi yerine mefhumu aktarılmaya çalışıldı. Yine metindeki anlama katkı sağlamak üzere bazen dipnot şeklinde notlar eklendi. Aynı şekilde risalede verilmek istenen konu taksimine dikkat çekmek üzere ilgili yerlere başlıklar eklendi.

** Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı (s-saktas@hotmail.com).

1 Şayet Allah zorunlu varlık olmasaydı, mümkün varlık olurdu. Bu takdirde varlığı için başka bir varlığa, onun varlığı için de başka varlığa, bu iş bu şekilde sonsuza kadar devam ederdi. İş bu şekilde sürekli başka varlığa değil de başa döndürürsek; bu takdirde de devir gerekirdi. Bu iki yol da imkânsızdır. Alternatifleri imkânsız olunca varlığının zorunlu olması kaçınılmazdır.

2 Devir düşüncesi; bir şeyin varlığını hem kendi varlığından önce hem de kendinden sonra gerekli kılar. Bu yaklaşım, Ömer'in varlığını Zeyd'e; Zeyd'in varlığını Ömer'e bağlamamız gibi çelişkili bir varsayım ortaya çıkarır.

nın imkânsızlığı delalet etmekte ve tatbik deliliyle³ ispatlandığı üzere teselsülün batıl oluşu da itiraf etmektedir. Salat, doğru yola ve yolun doğrusuna ileten kişiye olsun. Selam da hakikatin dizginini elinde tutan ailesine ve dostlarına olsun.

Konumuzu dönecek olursak; vaz' ilmi, vaz' edilmesi bakımından lafızların durumlarını inceleyen kurallardır. Vaz' ilminin konusu ise vaz' açısından lafızlardır ve amacı da vaz' bilgisidir.

Sözlükte vaz', bir şeyi bir yere koymaktır. İstılahta ise vaz', bir lafzı ya bizzat veya bir karine aracılığıyla kendisini göstermek üzere bir anlama tayin etmektir. Vaz'ın ıstilahî tanımını oluşturan unsurlardan ilkine/lafza, mevdû'(موضوع); ikincisine/anlama, mevdû'u leh(موضوع له) ismi verilmiştir. Vaz'ın, bu iki unsur arasında nispet tesisi olmasından dolayı bunların ondan önce ya bizzat veya kendilerinden daha kapsayıcı olan bir şeyle düşünülmesi gerekmektedir.

1. Lafız Açısından Vaz'⁴

1.1. Şahsî Vaz'

Vaz', eğer mevdû', kendi maddesiyle düşünülen⁵ tek bir lafız ise -burada aletü'l-vaz'ın veya mevdû'u lehin özel veya genel olması ya da aletü'l-vaz'ın, genel; mevdû'u lehin özel olması durumu değiştirmemektedir⁶-şahsîdir.

3 Teselsül, her birinin varlığı daha öncekinin varlığına bağlı olarak birbirine dayanan ve ezele doğru uzandığı varsayılan sonsuz bir silsiledir. Sonsuz olduğu ileri sürülen olaylar silsilesinin, sonlu olduğu, dolayısıyla teselsülün batıl ve muhâl olduğunu ispat eden akli ve mantıkî delile burhan-ı tatbik denir.

4 Vaz' olgusu, dört temel kavram etrafında gerçekleşmektedir. Bunlar, Vâzî'(واضع), Mevdû'(موضوع), Mevdû'u leh(موضوع له) ve Aletü'l-vaz'(ألة الوضع)dir. Vâzî', dilin kurucusunu ifade etmektedir. Mevdû', bir manaya karşılık olarak vaz' edilen lafzı ifade etmektedir. Mevdû' leh, lafzın kendisi için vaz' edildiği manayı ifade etmektedir. Aletü'l vaz' ise vaz'a aracı olan manaya denir. (Özel isimler ve cins isimler gibi lafız türlerinde mevdû' leh ve âletü'l-vaz' bir iken işaret isimleri, zamirler vb. müphem isimlerde mevdû' leh ve âletü'l-vaz' birbirinden ayrılmakta; ikincisi küllî/tümel anlamı karşılarken ilki de cüzî/tikel anlamı karşılamaktadır.) Vaz'a dair yapılan taksimler, bu dört temel kavramın ilk üçünden hangisi açısından ele alındığına bağlı olarak değişmektedir: Vâzî'a / faile nispetle vaz' kendi arasında lugavî, örfî, ıstilahî ve şer'î olmak üzere dörde ayrılır. (Vaz'ın bu taksimi bu risalede konu edinilmemiştir.) Mevdû'a/lafza nispetle vaz', şahsî ve nev'î kısımlarına ayrılır. Mevdû' lehe/anlama nispetle vaz', hâs/özel ve âm/genel kısımlarına ayrılır.

5 Kaynak dildeki "bi-husûsihi" ifadesi, sadece kelimeyi oluşturan harflerin kendisiyle/kelimenin maddesiyle düşünülen anlamına gelmektedir. Örneğin Zeyd'in isimnin Zeyd'in şahsına delaleti, sadece kelimeyi oluşturan harflerin kendisinin düşünülmesiyle gerçekleşmektedir.

6 Zira bu unsurlar vaz'ın lafız tarafıyla değil; anlam tarafıyla ilişik kısımlardır.

1.2. Nev'î Vaz'

Vaz', eğer mevdû', genel bir kuralla düşünülen⁷ birçok lafızdan oluşursa nev'îdir.

2. Mana Açısından Vaz'⁸

2.1. Özel Mevdû'u leh Özel Vaz'⁹

Vaz', mevdû'u leh, eğer kendi bireyselliğiyle düşünülen tek başına özel bir durumsa özel bir mevdû'u leh için özel bir vaz'dır.

2.2. Özel Mevdû'u leh Genel Vaz'¹⁰

Vaz', eğer mevdû'u leh, genel bir kuralla düşünülen çeşitli durumlardan oluşuyorsa özel bir mevdû'u leh için genel bir vaz'dır. Bu genel kural, mütekellim ve muhatap zamiri ve işaret ismi gibi cüzi anlamlara veya türemiş isimler ve lâmu'l-cins takısıyla marife olan isimler gibi genel anlamlara veya ilgi zamirleri, gaip zamiri ve lâmu'l-'ahd takısıyla marife olan isimler gibi hem cüzi hem de genel anlamlara uygulanabilmelidir.

2.3. Genel Mevdû'u leh Genel Vaz'¹¹

Vaz', eğer mevdû'u leh, genelliği üzerine düşünülen külli bir anlamsa genel mevdû'u leh için genel bir vaz'dır. Ancak genel mevdû'u leh için özel vaz' düşünülmesi şeklindeki vaz' olgusuna gelince Arapların dillerinde bulunmamaktadır.

3. Hem Lafız Hem de Mana Açısından Vaz'

7 "Fail veznindeki her isim, mastar anlamına ve onu gerçekleştiren özneye delalet eder" gibi genel bir kuralla düşünülen. Örneğin "katib" kelimesinin "yazma eylemine ve onu gerçekleştiren bir özneye delaleti, kelimenin maddesini oluşturan harflerle birlikte fail manası yüklenen heyetinin/formunun da düşünülmesiyle gerçekleşmektedir.

8 Vaz'/âletü'l-vaz' ve mevdû'u lehin özelliği ve genelliği göz önünde bulundurulduğunda mana açısından akli taksimle vaz', dört grup olarak kategorize edilir. Bunlar; 1) Özel Vaz' - Özel Mevdû'u leh (الوضع الخاص لموضوع له خاص), 2) Genel Vaz' - Genel Mevdû'u leh (الوضع العام لموضوع له عام), 3) Genel Vaz' - Özel Mevdû'u leh (الوضع الخاص لموضوع له خاص), 4) Özel Vaz' - Genel Mevdû'u leh (الوضع العام لموضوع له عام). Bu dördüncü grup dilde bulunmadığı gibi aklen de imkansızdır. Dolayısıyla mana açısından vaz' üç gruptan oluşmaktadır.

9 Aletü'l-vaz' ve mevdû'u lehin her ikisinin özel ve aynı şey olduğu kısımdır. Örneğin Zeyd'in şa - sıyla Zeyd'i ifade eden mefhum düşünülüp bu mefhuma, Zeyd ismi vaz' edilir.

10 Bu kısımda aletü'l-vaz' genel iken mevdû'u leh özeldir. Örneğin tekaddümü'z-zikr gibi genel bir mefhumla "هو" lafzı, bu genel mefhumun kapsamına giren "القلم" kalem gibi özel bir mevdû'u leh/ anlam için istimal edilir.

11 Aletü'l-vaz' ve mevdû'u lehin her ikisinin genel ve aynı şey olduğu kısımdır. Örneğin "الحيوان ناطق" gibi genel bir mefhumla "انسان" lafzı, dış varlıktaki herhangi bir insan için değil; bütün insana doğru bir şekilde yüklenebilen genel bir mevdû'u leh/anlam için istimal edilir.

3.1. Şahs'î Vaz'- Özel Vaz' Özel Mevdû'u leh

Özel isimler, şahsî vaz' olarak özel bir mevdû' leh/cüzi¹² bir anlam için özel bir vaz'/la/âletü'l-vaz'/la konulmuş lafızlardandır. Bu durum şöyle gerçekleşmektedir: Kendi bireyselliğiyle/maddesiyle cüzi bir lafız ve belirli bir anlamın bizzat kendisi birlikte düşünülüp sonra bu lafız, bu anlam için vaz' edilmiştir denilir.¹³

3.2. Şahs'î Vaz'- Genel Vaz' Özel Mevdû'u leh

Zamirler, şahsî vaz' olarak cüzi bir anlam için genel bir vaz'/la konulmuş lafızlardandır. Şöyle ki; vâzı'/dilin kurucusu, kendi maddesiyle "هو" gibi cüzi bir lafız ve aralarında "sözü geçen eril birey (المفرد المذكّر المتقدّم ذكره)" gibi ortak bir anlamın olduğu husûsiyyât/bireyleri birlikte düşünür. Ardından "هو" lafzında bu bireylere bakıp bu cüzi lafız bu bireylerden her birinin bizzat kendisi için vaz' ettim der.

İşaret isimleri de bu tür lafızlardandır. Dilin kurucusu, kendi maddesiyle "هذا" gibi bir lafız ve "hissî bir işaretle kendisine işaret edilen eril birey (المفرد المذكّر المشار إليه بالإشارة الحسية)" anlamını birlikte düşünür. Ardından "هذا" lafzında onun kapsamına giren bireylere bakıp bu cüzi lafız, bu bireylerden her birinin bizzat kendisi için vaz' ettim der.

İsm-i mevsûller de bu türdendir. Dilin kurucusu, "الذي" gibi tek başına cüzi bir lafız ve "akli işaret yoluyla kendisine işaret edilen eril birey (المفرد العقليّة المشار إليه بالإشارة العقلية)" gibi genel bir anlamı birlikte düşünür. Ardından "الذي" lafzında onun kapsamına giren cüzi anlamları göz önünde bulundurarak bu lafız, bu cüzi anlamlardan her birinin bizzat kendisi için vaz' ettim der.

Harfler de bu lafızlardandır. Dilin kurucusu, kendi maddesiyle "من" gibi bir lafız ve "mutlak başlangıç (الابتداء المطلق)" gibi mutlak bir anlamı birlikte düşünür. Devamında "من" lafzında birlikte kullanıldığı kayıtlara(kayıtlar sonucu oluşan sayısız cüzi anlamlara/başlangıçlara) yönelir ve bu lafız, bu bireylerden her biri için bizzat vaz' ettim der.

12 Burada ve devamında kullanılacak cüzi kelimesi, mantıkçıların tanımladıkları anlamda değil -ba -ka herhangi bir sebeple değil- sadece mefhumunun tasavvur edilmesinin bu mefhumun pek çok mevcutta ortak bir mana olarak bulunmasına mâni olduğu şey anlamında kullanılmıştır.

13 Dilin kurucusunun dış varlıkta mevcut bulunan herhangi bir canlı veya cansız nesneyi zihinde cüzi bir mana olarak tasavvur edip bunun için cüzi bir lafız tayin eder. Örneğin Abdullah'ın şahsını zihinde tasavvur edip zihinde oluşan bu tasavvura Abdullah lafzını tayin etmek özel bir manaya özel bir vaz'da bulunmaktır.

Aletü'l-vaz', harf grubunda zatî ve kendi mefhumuna dâhildir; zamirler ve müphem isimler(ism-i işaretler ve ism-i mevsûller)de ise arizî ve kendi anlamının haricindedir.¹⁴ Bu zikredilen dört grup, vaz' ile isimlendirilen şeyler arasındaki nispetin eşit olmasından dolayı ancak kendisini belirli kılan bir karineyle birlikte bir anlam ifade eder. Bu karine de birincisinde; "zikrinin geçmiş olması (تقدّم الذكر)"; ikincisinde "hissî yolla işaret edilmiş olma (الإشارة الحسية)"; üçüncüsünde "aklî yolla işaret edilmiş olma (الإشارة العقلية)" yani ism-i mevsûlün sıla cümlesiyle belirgin hale getirilmesi ve dö - düncüsünde "mute'allakının söylenmiş olması (ذكر المتعلق)"¹⁵dır.

3.3. Nev'î Vaz' - Genel Vaz' Özel Mevdû'u leh

Fiiller, nev'î vaz' olarak özel bir anlam için genel bir vaz'la konulmuş lafızlardandır. Dilin kurucusu, ilk önce "fe'ale kalıbında gelen her şey (كَلَّ مَا كَانَ عَلَى فَعَلٍ)" gibi genel bir kavramla bir grup lafızları düşünür. Aynı z - manda genel bir kavramla birtakım anlamları düşünür. Burada fiilin kendisinden türediği mastarın ifade ettiği olaydan, "Zeyd (زيد)" gibi şahsî bir vaz'a sahip veya "recul (رجل)" gibi nev'î bir vaz'a sahip bir faile nispet edilmekten -bu nispet olay tarafında bulunduğu kabul edilir- ve bu nispetin gerçekleştiği zamandan oluşmuş olma gibi bir genel kavram kastediliyor. Sonra da "fe'ale (فَعَلٍ)" kalıbında gelen her şeyi, geçmiş zamanda Zeyd'e nispet edilen darp ve geçmiş zamanda Zeyd'e nispet edilen yardım vb. gibi söz konusu genel kavramın kapsamına giren anlamlara vaz' ettim der.

Türemiş isimler de bu tür lafızlardandır. Dilin kurucusu, "fâil kalıbında gelen her şey (كَلَّ مَا كَانَ عَلَى فاعل)" gibi bir kavramla lafızların bir kısmını düşünür. Aynı zamanda herhangi bir zattan/öznenen, fiilin kendisinden türediği mastarın ifade ettiği olaydan ve aralarındaki nispetten -özne tarafında bulunduğu kabul edilir- oluşan bir kavramla anlamların bazısını düşünür. Sonra her mastarın failinin siygasını, bu mastarın ifade ettiği anlamın kendisiyle kaim olduğu kimselere, yani: kendisi için darbın/vurmanın sabit ol-

14 Harf, "سرت من البصرة إلى الكوفة" örneğinde görüldüğü gibi iki muayyen şey arasında söz konusu olan cüzi bir nispet için vaz' edildiğinden "muta'allak" diye ifade edilen başka lafızlar yardımıyla ancak kendi vaz'ı anlamına delalet edebilmektedir. Bu yüzden "aletü'l-vaz'" harfde zatî ve kendi mefhumuna dâhildir. Ancak diğer üç lafız türü, başka lafızlara ihtiyaç duymadan kendi anlamlarına delalet etmektedir. Bu lafız türlerinin karineye ihtiyaç duyması ise onların anlamca müstakil olmadığını göstermez. Çünkü bu karine onların delalet etmesini sağlayan değil, delalet ettiği anlamı belirleyen bir karinedir. Bu yüzden bu lafız türlerinde "aletü'l-vaz'" zatî değil, arizîdir.

15 "من" lafzı mutlak başlangıç anlamını ifade eder. Dolayısıyla tek başına/mute'allıksız olarak kull - nıldığında mefhumu tam olarak anlaşılır. Ancak "خرجت من المدرسة" örneğinde olduğu gibi "من" lafzı "خرج" gibi bir mute'allık ile birlikte kullanıldığında "...çıkmanın başlangıcı" anlamını ifade edeceğinden anlaşılır hale gelir.

duğu kişi, kendisi için nasrın/yardımanın sabit olduğu kişi ve sayısız benzeri durum gibi söz konusu genel kavramın kapsamına giren cüzi anlamlara vaz' ettim der.

Fiilde yer alan nispetin iki tarafı, fiilin mefhumunda yer alan olay ve fiilin haricinde yer alan/ondan ayrı olan zat/öznedir. Türemiş isimde yer alan nispetin iki tarafı, bu türemiş ismin mefhumunda yer alan özne ve olaydır.¹⁶ Öte yandan ilki bağımsız bir hüviyete sahip değilken, ikincisi bağımsız bir hüviyete sahiptir.

Tesniyeler, çoğul isimler, ism-i taşğirler ve ism-i mensûplar da bu türdendir. Dilin kurucusu, örneğin sonuna, makabli fethalı "vav/," veya "ya /ي" ile kesreli "nun/ن"un ekli olduğu şey şeklindeki bir kavramla birçok lafzı düşünür. Bununla birlikte aynı cinste birbirinin eşiti olan iki fert kavramıyla birçok anlamı düşünür. Ardından makabli fethalı "vav" veya "ya" ile kesreli "nun"un ekli olduğu her şey, aynı cinste birbirinin eşiti olan iki fert için vaz' edilmiştir der.

Lâmu'l-cins ile marife olan isimler de bu lafızlardandır. Dilin kurucusu, lâmu'l-cinsin eklendiği isim adı altında bazı lafızları düşünür. Beraberinde bu lâmun kendisine eklendiği anlam olması bakımından dinleyici tarafından bilinen cins isim kavramıyla bazı genel anlamları da düşünür. Ardından lâmu'l-cinsin eklendiği her şeyi, lâmun eklenmiş olması bakımından bilinen cins isim anlamının kendisine şamil olduğu cüzi anlamlar için, yani: lâmu'l-cinsin eklendiği bu ismi, bu anlam için; şu ismi, şu anlam için vs. vaz' ettim der.

Lâmu'l-ahd takısıyla marife olan isimler de bunlardandır. Dilin kurucusu, isim ve lâmu'l-ahddan oluşan bir kavramla birtakım lafızları düşünür. Aynı zamanda bu lâmun eklendiği lafzın anlamlarından mütekellim ve muhatap arasında bilinen orandaki bir mefhumla birtakım anlamları (da beraberinde) düşünür. Ardından ilk mefhumun kendisine uygun düşeceği her şeyi, ikinci mefhumun kendisine uygun düşeceği şeyler için vaz' ettim der.

Mürekkep ifadeler de bu gruptandır. Dilin kurucusu, iki isimden oluşan bir formdaki anlam aracılığıyla iki isimden oluşan bütün lafız formularını düşünür, aynı şekilde -ister tam ister eksik olsun- belirli bir grup arasındaki nispet aracılığıyla bütün nispetleri düşünür. Ardından bu şekildeki

16 Nispetin iki tarafını oluşturan zat ve olay unsurları türemiş lafızlarda vaz'î anlamın bir cüzü olurken fiillerde ise olay vaz'î anlam, zat ise istilzami/aklî anlam olmaktadır.

bütün formları, söz konusu nispetin kendisine uygun olacağı şeyler için vaz' ettim der.

Mecazî anlamlar da bu kısımdandır. Dilin kurucusu, lafızları kendi aslî anlamları için vaz' ettikten sonra herhangi bir anlam için vaz' edilmiş lafız kavramıyla mecazî anlamdaki lafızları düşünür. Aynı zamanda bilinen münasebetlerden biriyle gerçek anlamla arasında bağ bulunan herhangi bir anlam kavramıyla mecazî anlamları düşünür. Ardından her lafzı, bilinen münasebetlerden biriyle gerçek anlamla arasında bağ bulunan herhangi bir anlam için vaz' ettim der.

3.4. Şahsî Vaz'-Genel Mevdû'u leh Genel Vaz'

Cins isimler, şahsî bir vaz' olarak genel bir anlam için genel bir vaz'la konulmuş lafızlardandır. Dilin kurucusu, kendi maddesiyle bireyselliği olan "recul (رجل)" gibi bir lafzı ve çocukluk çağını aşmış büyüklük çağına erişmiş insan türünden bir erkek gibi genel bir anlamı düşünür. Ardından birincisini, ikincisi için vaz' eder. "Usâme (أسامة)" ve "Subhân (سبحان)" gibi 'alemu'l-cins/bir cinse özel ad olmuş kelimeler de böyledir.

Masterlar da bu kısımdandır. Dilin kurucusu, ilk önce örneğin "darp (ضرب)" gibi bir lafzın kendisini ve aynı şekilde vurma anlamını düşünür. Ardından bu lafzı, bu anlam için vaz' ettim der. "Kelâm (كلام)" ve "selâm (سلام)" gibi ism-i masterlar da bu şekildedir.

Mütekkaddimûn/ilk dönem dilciler¹⁷ ve et-Taftâzânî (ö.792/1390); zamirlerin, müphem isimlerin, fiillerin, türemiş isimlerin ve lam takısıyla marife olan isimlerin şahsî bir vaz' olarak genel bir anlam için genel bir vaz'la konulmuş lafız türlerinden olduğunu düşünmektedir.¹⁸ Onlar, muteahhirûn/sonraki dönem dilcilerin âletü'l-vaz' olarak saydıkları şeyi, cüzi anlamlarda kullanılması koşuluyla mevdû'un leh saymışlardır. el-Kâdî 'Adudu'l-mille ve'd-dîn (ö.756/1355), es-Seyyîd Şerîf (ö.816/1413) gibi sonraki dönem dilciler, onlara (bu durumun) hakikati olmayan mecazların gerekliliği, vaz'ın fayda içermemesi ve harflerin müstakil bir anlama sahip olması gibi sonuçlara yol açacağını belirterek karşı çıkmışlardır. Nev'î vaz'a itibar edilen yerlerin tümünde kendisine itibar edilmiş olmakla az çabayla çok

17 Bu ifadeyle İcî(ö.756/1355) öncesi dilciler kastedilmiştir.

18 Örneğin "hüve"(هو) zamiri, "müfret, müzekker ve gaip şahıs" şeklindeki küllî bir anlamın karşılığı olarak tayin edilmiştir. Ancak dilin kurucusu, bu lafzı kullanımı esnasında bu genel anlamın karşılığı olarak değil; bu genel anlamın dış varlıktaki karşılığı fertlerden sadece birini göstermek üzere kullanımını şart koşmuştur.

sayıda vaz' gerçekleştirme amaçlanmıştır. Bu amaç olmasaydı bu yerlerde de şahsî vaz'a itibar edilirdi, dahası olması gereken de zaten buydu. İşte o zaman da vaz'ın iki grubunun onda birleşmesi gerekmezdi. Örneğin fiiller ve türemiş isimler, ilkinine göre(nev'î vaz' varsayıldığında) özel bir anlam için genel bir vaz' türündenken; ikincisine göre(şahsî vaz' varsayıldığında) genel bir anlam için genel bir vaz' türünden olurdu.

Sonuç: Anlam bakımından müşterek/eş seslilik, "el-insan (الإنسان)" lafzında olduğu gibi tek bir lafzın, aklın birçok şeye(mevdû'un lehe) karşılık olarak kullanılmasını doğru karşıladığı tek bir anlam için vaz' edilmesidir. Lafız bakımından müşterek/eş seslilik, bir tek lafzın, "Zeyd (زيد)" gibi iki cüzi anlam için veya "el-'ayn (العين)" gibi iki külli anlam için ya da özel isim ve cins isim olarak kullanılan "el-insan (الإنسان)" gibi iki karşıt anlam için vaz' edilmesidir.

Müteradif/eş anlamlılık ise müşteregin zıddıdır. Şöyleki; eş anlamlılık, "Ebû Hafs ve 'Omer (أبو حفص وعمر)" gibi cüzi tek bir anlam için veya "leys ve esed (ليث وأسد)" gibi külli tek bir anlam için vaz' edilmiş birçok lafzı ifade eder.

Allah'a hamd olsun.

"el-Lum 'a fî 'ilmi'l-vad'" isimli bu risale, Mevlânâ Mollâ Ebû Bekr es-Sûrî'ye aittir. –Yüce Allah ona rahmet eylesin-

Fıkhü'l-umrânî'l-İslâmî min hilâli'l-arşifi'l-Osmâniyyi'l-Cezâirî (956-1246/1549-1830)

Mustafa Ahmed b. Hamûş, Dârü'l-buhûs, Dubâi
1421/2000, 314 s.

Muhittin ÖZDEMİR*

KİTAP TANITIMLARI • BOOK REVIEWS

Osmanlı arşivleri, tasnif edilmemiş belgeleri ve işlenmemiş konularıyla yeni ilmi çalışmalar için önemli bir kaynak olma özelliğine sahiptir. Arşiv belgeleri ışığında yapılan yeni araştırmalar, bunların içerik açısından zenginliğini ortaya çıkarması bakımından kayda değerdir. Henüz tasnif edilmemiş ve dolayısıyla ilmi çalışmalara konu olmamış arşivlerin bulunuyor olması, bu belgesel kaynağın öneminin bir başka teyidini oluşturmaktadır. Osmanlı arşivlerinde yer alan mevzuların bir kısmının, çeşitli yönleriyle planlama ve tasarım, medeniyet açısından yönetim, yapılar ve eserlerin oluşturduğunu, Cezayirli araştırmacı Mustafa Ahmed b. Hamuş'un '*Cezayir Osmanlı Arşivi Ekseninde İslâm Ümrân Fıkhı*' adındaki -aslında bir doktora tezi olan- eserinden öğrenmekteyiz. Yazar, Cezayir'de bulunan Osmanlı arşivlerinden hareketle, '*ümrân*' ile '*fıkh*' arasındaki ilişkiyi, orijinal bir bakış açısıyla tetkik etmeye çalışmıştır. Bir yönüyle arşiv belgelerine dayanıyor olması, diğer yönüyle de ilmi araştırmalardan uzak kalmış olan imar, iskân ve mimari ilişkiler üzerinden '*medeniyet*' ile '*fıkh*' arasındaki irtibatı irdeliyor olması bakımından önemli gördüğümüz bu eseri, araştırmacılar için tanıtmakta faydalar mülâhaza ediyoruz.

Yazarın, '*Padişah emirnameleri ve şer'î mahkeme sicillerine göre*' alt başlığını

* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (mozdemir@bingol.edu.tr).

kullandığı eser; takdim, mukaddime, dört ana başlık ve eklerden teşekkül etmiştir. Eserde, Barbaros Hayrettin Paşa'nın Cezayir beylerbeyi tayin edilmesinden (1530), Fransa'nın Cezayir'i işgal etmesine (1830) kadar geçen süre zarfındaki Osmanlı sicilleri esas almıştır.

'*Takdim*'deyazar, Cezayir'in el-Harraş (el-Harrach) şehrinde mühendislik-mimarlık eğitimi alırken, özellikle Fransız şarkiyatçı bilim adamlarından aldığı derslerin ve onların eserlerinin etkisiyle, genel olarak İslâm medeniyeti özelde de İslâm imarına duyduğu ilgi neticesinde, doktora tez konusu olarak İslâm ümrânını çalışmaya karar verdiğini kaydetmiştir. Roma medeniyetinin satranç tahtası gibi düzgün caddeleri ve düzenli yapılarına karşı, müslüman şehirlerinin düzensizliğinin ve mühendislik sisteminin üzerine oturacağı herhangi bir prensipten yoksun oluşunun verdiği endişeleri, şer'î hükümlerden ve İslâm fihından esinlenerek sistematize edeceği ilkelerle gidereceğini düşündüğünü belirtmiştir. Bu düşüncesinin, Fransa Anadolu Araştırmaları Enstitüsü müdürlüğünü yapan hocası Stefanos YERASİMOS (1942-2005) tarafından statik bulunduğunu ve onun önerisiyle İslâm imarını, Osmanlı arşivi belgeleri ışığında Cezayir özelinde çalışmaya ikna olduğunu belirtmiştir. Eserin akademik bir çalışma olmanın yanı sıra, normal okuyucular için, onların genel fikhî malumatının ötesinde bir takım bilgiler ve tespitler ihtiva ettiğini vurgulamıştır (s. 7-11).

'*Mukaddime*'de, Osmanlı arşivlerinin İslâm ve Arap toplumu için ne denli ehemmiyete haiz bir kaynak olduğuna, 1908 yılında kurulan Osmanlı Tarihi Cemiyeti'ne ve II. Dünya Savaşı'ndan sonra Ömer Lütfi BARKAN (1903-1979) ve Halil İNALCIK (1916-2016) gibi Türk, Lajos FEKETE (1891-1969) gibi Macar, Bernard LEWIS gibi İngiliz araştırmacıların çalışmaları'nın önemine temas edilmiştir (s. 13-14).

'*Cezayir Osmanlı Arşivleri*' bölümünde, Cezayir Osmanlı arşivlerinin tasnifi, şer'î mahkeme sicilleri, mühimme defteri, beylik ve hazine sicilleri başlıkları altında Cezayir'deki arşivler hakkında genel bilgiler işlenmiştir. Bu belgelerin çoğunluğunun, Cezayir'in idari merkezi olan Kuzey Afrika'nın orta kısmıyla alakalı olduğu, az bir kısmının diğer bölgelerle alakalı olduğu ve bunların kaybolmaya yüz tutmuş olabileceği belirtilmiştir (s. 15-20). Fransa'nın Cezayir'i 1830 yılında işgal etmesinden sonraki ilk beş yılda, çeşitli yollarla arşiv vesikalarında büyük bir itlafın yaşandığı, ancak daha sonra bu vesikalara önem verilmeye başlandığı ve 40 binin üzerinde vesikanın kayıt altına alındığı belirtilmiştir. Cezayir bağımsızlık savaşından sonra Fransa yönetiminin aldığı bir kararla yaklaşık olarak 600 tona

tekabül eden 200 bin koli vesikanın Fransa'ya taşındığı kaydedilmiştir. Fransa'nın Cezayir'i işgal ettiği ilk yıllarda evrakların itlaf edilmesine rağmen Fransa'ya taşınan bu büyük oran, Cezayir'de bulunan Osmanlı arşivi vesikalarının ne denli fazla olduğunu göstermektedir (s. 15-17).

Yazar, Cezayir'in coğrafi özellikleriyle de dikkat çektiğini kaydetmiştir: Cezayir, Akdeniz boyunca uzayan toprak parçasıyla, haçlılara karşı yapılan savaşlarda Kudüs'ün sahip olduğu konuma sahip oluşuyla, özellikle Endülüs'ün düşmesinden sonra Müslümanların sığınağı haline gelmesinden dolayı vesikalarda geçtiği ifadelerle *dâru'l-cihâd* olarak isimlendirilmesiyle, orta yükseklikteki platolarından gelen özel doğal konumuyla ve deniz boyunca uzamasıyla dikkatleri celp etmiştir.

Hanefî mezhebini Kuzey Afrika'ya Osmanlıların getirdiği, Osmanlı yönetimi boyunca yargılamada Mâlikî mezhebinin yanında Hanefî mezhebini de ve esas alındığı, *es-siyâsetu's-şeriyede* Hanefiliğin mihver alındığı, mahkemelerde müftünün ve hâkimin bağımsız olduğu iki mezhepli bir yargılama sisteminin benimsendiği önemli bir tespit olarak vurgulanmıştır.

'*Osmanlı dönemi boyunca orta Mağrip'te siyâsî, idârî ve kazâî birimler*' başlığı altında yüksek siyâsî kurum (beylerbeyi), yargıyla ilgili birimler, mahalli idareler, sosyal ve mesleki kuruluşlar incelenmiştir (s. 21-28).

Yazara göre arşiv belgelerinde en çok dikkat çeken unsur, kadim şehirlerdeki medeniyetin çeşitli veçhelerinin, namaz, zekât, alış-veriş, mülkiyet, evlilik, boşanma, vefat ve miras gibi ibadet ve muamelat konularıyla olan irtibatıdır. Bu irtibat, medeniyetle ilgili temel mevzuların şer'î yargılama müesseselerine havale edilmesi çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Bu da aslında medeniyetin, fert ve toplum hukukunun harmanlandığı, devamlı bir huzurun gerektirdiği mesâlihın savunulduğu bir alan olma özelliğinden kaynaklanmıştır. Seküler niteliğinin ağır bastığı günümüz medeniyetinin aksine, İslâm medeniyetine kendi hususiyetlerini, bu medeniyetin akideden ve hukuktan ayrılmasının mümkün olmadığı metafizik boyut kazandırmıştır. Bir diğer ifadeyle, dinî ve dünyevî yönleriyle insanın bütün realitesi için var olan İslâm mesajı, medeniyet ile şer'î hükümler arasındaki ilişkilerde tezahür etmiştir. Bunun için, Osmanlı arşivi üzerinden oluşacak mimari ve planlama bilinci, ilmi ve mesleki hayatımızda şu an için kayıp bulunan İslâm kültürüyle donatılacak, maddi ve seküler yönüyle dikkat çeken batı mimârî anlayışından bizleri kurtaracaktır. Bundan tam anlamıyla yararlanmak, şehrin mimarî ve medeni özellikleriyle irtibatlı bulunan İslâm hukuk kavramları üzerinde yoğunlaşmakla mümkün olacaktır. Bunun en bariz

örneklerini vakıf, hapis, şü'fa, farâiz, irtifak, istimal ve suiistimal yönleriyle mülkiyet prensipleri ile kamu menfaati gibi çerçevesi oturmuş kavramlar oluşturmaktadır. Bu, mimariyle ilgili terminolojinin ve epistemolojik dağarcığın zenginleşmesinde, uzmanların müslüman toplumun maddi, sosyal ve kültürel taleplerini anlamalarını sağlamada rol oynayacaktır.

Yazarın geliştirdiği teze göre; arşiv belgelerinin tahlili aynı zamanda, kadim şehirlerin kentsel ve mimarî mühendislik açısından doğuşu, gelişimi, tahlili, terkibi ve nizamı için yeni vasıtaların icadını da sağlayacaktır. Mühendisliğin kompleks sorunlarının pek çoğu, fikhî hükümler ile şehirdeki herhangi bir konumla ilgili özel veriler arasındaki bağ sayesinde çözülebilir. Kibleye yönelme, komşunun arazisine ağaç dikme, binalarda yükseklik ve özel hayatı gözetmenin yasaklanması gibi fıkıh, nevâzil ve fetvâ kitaplarında bulunan bir takım konular burada örnek olarak zikredilebilir. Bu belgelerin tahlili bunlarla beraber, toplumun gündelik hayatına fikhî hükümleri tatbik görevini deruhte eden kaza ve hisbe teşkilatlarını idrak aracılığıyla uzmanları için kanunî ve idarî bilgi alanını genişletmeyi sağlayacaktır. Zira meslek erbabı, yasama, yürütme ve yargının destekçileriydi. Belge eksenli tahlil aynı zamanda, mimarî eserlerin ve medeniyet kültürünün tetkikinden çıkan ve eski şehirlere önem veren modern düşünce okullarına, kadim (atik) şehirlerimizin medeniyet tarihi eğitimi için yeni yönelişler geliştirecek, yeni ve köklü buutlar kazandıracaktır. Belgeler vasıtasıyla, şehrin tarihi dökümüne ve zaman içinde inşa merhalelerine muttali olma imkânı elde edilecektir. Vasıflı vesikaların dakik incelenmelerinin tabiatı gereği, çoğunlukla bu metinlerde yer alan tarihi bilgiler, mekân isimleri, binaların konumları, caddeler vb. medeniyet konularıyla ilgili bilgiler taşımaktadır (s. 29-31).

'*Ümrân Fıkhnın Konu Tasnifi*' bölümünde; belgeler fıkıh ve ümrân ekseninde muhteva bakımından incelenmiştir. Bunun için konu tasnifinde, fıkhnın ümrânla doğrudan alakalı olan kavramları esas alınmıştır. Şeriyeye sicillerinde, yargıya intikal eden davalarda Hanefî ve Mâlikî kadıların kararlarının bulunmasından ve iki mezhepli bir yargı sisteminin olmasından dolayı, konunun ilgili kavramları bu iki mezhebin eserlerinden alınmıştır. Yazar eğer eserde, konuların alfabetik tertibi esas alınsaydı, bu durumda uzmanlık gerektirip de ele alınmamış maddeleri bir araya getiren eser için, basit bir yöntem olacaktı kaydını düşmüştür. Yazarın yaklaşımına göre konular, aynı öneme sahip değildir. Ümrân fıkhnın mevzularının ekseriyeti, aslında birkaç mihver konu etrafında dönmektedir. Örneğin âm ve hâs

kısımlarıyla *velâyet*, *kazâ* ve *zararın nefyi*, bunların bir kısmıdır. Bir başka ifadeyle, bu tasnifte yer alan konuları; 'İslâm ümrânına ait fıkhî nazariyeleri tesis etme'yi gerektiren mihver konulardan biri kapsamında değerlendirmek mümkündür. Bunun için bu bölümde, fıkhî kavramların ve arşiv belgelerinden elde edilen konuların, alfabetik olarak ele alınmasıyla yetinilmiştir (s. 35-36).

Yazar bu bölümde, kısa bir girişten sonra ümrânla alakalı olan fıkhî kavramları alfabetik olarak tahlil etmiştir. Çalışmasına esas aldığı belgelerde geçen fıkhî kavramları, önce fıkıh ilmindeki terim anlamıyla tanıtmış sonra numarasını belirttiği belgenin içeriğini ve ümrânla ilişkisini izah etmiştir. Yazarın ele aldığı kavramları, şu şekilde kaydedebiliriz:

ا : *İcâre, icbâr, ihyâu'l-mevât, irtifâk, arz, istisnâ, istisnâ', istitân, iştirâk, iâre, ikâme, iktâ', i'timâr.*

ب : *Binâ (müdâhale), beytu'l-mâl, bey'.*

ج : *Câmi' (cum'a),*

ح : *Habs (vakf), harîm, hisbe, hadar, hukûk, hiyâze (havz).*

خ : *Hiyâr.*

ذ : *Zimme (ehlu'z-zimme).*

س : *Sultan.*

ش : *Süf'a, şehâde.*

ص : *Sulh.*

ض : *Zarar (İdrâr).*

ع : *Âriye (iâre), âdet (örf), akd (ukûd), umrâ, Anâ (haker).*

غ : *Gasb (teaddi).*

ق : *Kible, kaseme, kazâ.*

م : *Mülk (mülkiyye), mevârîs.*

هـ : *Hibe, hava (ulv).*

و : *Velâyet (s. 37-102).*

Konunun sonunda, eserinde yer verdiği vesikalarda geçen bir takım rumuzları ve istilâhları kısaca tanıtmıştır.

'Ümrânla Alakalı Padişah Emirleri (Mühimme Defteri, Hümayun)' bölümünde, vesikalar verilmiştir. Önce vesikanın künyesi, sonra da içeriği verilmiştir.

Yazar son bölümde, 'Ekler, Kaynaklar ve Fihrist' başlığına yer vermiştir (s. 265-315). 'Birinci ek'te, belgelerde geçen terimlerin tanımını vermiştir.

Arâzî'l-mîrî, i'timâr, ağavât, efendi, el-emlâku'l-mahzeniyye örneklerinde olduğu gibi, belgelerde geçen ve büyük çoğunluğunun Osmanlıca olduğu terimleri, alfabetik olarak kısaca tanıtmıştır. 'İkinci ek'te yer, şehir ve bölgelerin, 'üçüncü ek'te özel isimlerin, 'dördüncü ek'te mimarlık ve imarla ilgili kavramların, 'beşinci ek'teyse meslek ve iş gruplarının belge numaralarını vermiştir. Eser, kaynaklar ve fihristle son bulmuştur.

Yazarın, Osmanlı tarih ve kaynaklarını, Arap ve Fransız çalışmalar üzerinden araştırmasından kaynaklanan bir takım müphemliklerin olduğu görülmektedir. Örneğin 1908 yılında kurulduğunu belirttiği Osmanlı Tarihi Cemiyeti (*el-Cemiyetu't-Târîhiyyetu'l-Osmâniyye*)'ne kaynak olarak, Kamil Cemil el-Aslâ'nın '*Vesâiku makdisiyye târîhiyye*' eserini göstermiş ve bundan hangi cemiyetin kastedildiği kapalı kalmıştır. Yazarın verdiği tarihle Osmanlı kaynaklarında geçen tarihler arasında zaman zaman farklılıklar baş göstermiştir. Örneğin yazar Cezayir'in Osmanlıya iltihakını 1530 olarak verirken, Osmanlı kaynaklarında bu tarih 1534 olarak yer almaktadır. Eserin, akademik çalışmalarda bulunması gereken giriş, bölümler, ana ve alt başlıklar, sonuç şeklindeki konu sistematüğinden uzak olduğu gözlemlenmiştir. Bununla beraber, İslâm hukuku ile imar, mimari ve yapı arasındaki ilişkiyi dile getirmiş olması açısından kayda değer bir çalışma olduğunu vurgulamak gerekir. Eser, arşiv belgeleri özelinde tarihi vâkıalardan hareket etmiş olsa da, İslâm hukuku ile ümrân arasındaki ilişkiyi konu edinecek çalışmalar için bir örnek teşkil etmektedir.

Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi

Abdullah Kartal, Emin Yay., Bursa 2015, 272 s.

Süleyman Arif ORAN*

Sûfiler, farklı bir taife olarak ortaya çıkmaya başladığından itibaren daima dini gruplar tarafından eleştirilene maruz kalmış ve kendilerini diğer gruplara karşı savunmak zorunda olmuşlardır. Tasavvufun bir bilgi sistemine sahip müstakil bir ilim olup olmama hadisesi, bu mücadelenin temelini oluşturmaktadır. Bu eser, tasavvufun, İslam Düşüncesi içerisinde derin bir meşruiyet sorunu yaşamasının tarihi sürecini “şeriat-hakikat” perspektifinden incelemektedir. Bilinenin aksine, tasavvuf tarihini bu yönüyle iki dönemde ele alan yazar, taksimi şu şekilde yapmaktadır; birinci dönem, tasavvufun oluşumundan İbnü'l-Arâbî'ye kadar süre gelen şer'î ilimler arasında meşruiyet arayan tasavvuf, ikinci dönem ise İbnü'l-Arabî ile başlayan ve tasavvufun metafizik bir ilim olarak meşruiyeti meselesine odaklanmıştır. Birinci dönemde fakih ve hadisçiler muhatap alınırken ikinci dönemde felsefe ve kelam ilimleri karşıt eksenin muhatabı olmuştur. Her ne kadar muhatap kitle değişse de, değişmeyen tek şey tasavvufun bir yer bulma çabası ve mücadelesidir.

Müellif Abdullah Kartal, birinci dönemi de kendi içerisinde iki döneme ayırmıştır. Bu eserde sadece birinci dönemin inceleyeceği kitabın önsözünde dile getirmiştir. Hakikatın eksen alındığı birinci dönem beyan alanıyla ilişkisi açısından iki sürece evrilmiştir. Bu süreç, tasavvufun yaygınlaştığı

* Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı
(suleyman_arif@hotmail.com)

H. 350 yılına kadar ki dönemi kapsamaktadır. İkinci süreç ise tasavvuf klasiklerinin kaleme alınmaya başladığı h. 370'li yıllarda başlayıp Gazzâlî'ye kadar devam etmiştir. İlk sürecin temel özelliği tasavvufun, şeriate karşı hakikat alanı olarak oluşturmayı amaçlama iken diğer süreçte temel özellik hakikat ile özdeşleşen tasavvufun şeriat alanıyla uzlaşma arayışı olmuştur. Bu süreci takiple kitap iki ana kısma ayrılmıştır. "Tasavvufun Oluşumu: Şeriate karşı Hakikat", ikinci bölüm ise, "Tasavvufun İnşâsı: Şeriat ile Uzlaşan Hakikat" başlıklarını taşımaktadır.

Yazar, önsözün ardından birinci bölüme geçmeden önce, giriş mahiyetinde "Tasavvuf İlminin ortaya çıkışı ve tarihi seyri; iki dönem iki tanım" başlığıyla başlamıştır. Yazar bu kısımda bir ilmin oluşum sürecinde belirleyici üç ana unsurun olduğunu vurgulamaktadır. Bunlar, o ilmin içinde çıktığı dinî metinlerle ilişkisi, bu ilmin kendi iç tarihsel gelişimi ve bu gelişim sürecinde diğer bilgi sistemleriyle etkileşimdir. Bunlar tespit edildiğinde o ilmin tarihiyle ilgili tam bir kanaate sahip olunabilmektedir. Konu tasavvuf olunca da bu durum geçerlidir. Sûfilerden sâdır olan alanın dinin temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet ile irtibatı, sûfi söylemin tarihsel gelişim ve kırılma noktaları ve bu süreçte özellikle yazarın girişinde üstünde durduğu Kuşeyrî'nin tasnifiyle burhan ve beyan alanlarıyla etkileşimi, tasavvufun içeriğini idrak edebilme açısından önemli mihenk taşlarıdır. Bu ilmin tarihsel arka planını belirlemek ve tanımlamak bu üç unsurunda incelenmesi aynı derecede öneme sahiptir. Ancak müellif bu çalışmasında tasavvufun Kur'an ve Sünnetle ilişkisini bir kenara bırakarak ikinci ve üçüncü yönü üzerine yoğunlaşmıştır. Başka bir deyişle tasavvufun tarihsel gelişim süreci, diğer bilgi sistemleriyle irtibatı dikkate alınarak incelenecektir.

Müellif, İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası olarak yaptığı dönemlendirmeyi genişleterek giriş bölümünde izah etmiştir. İbnü'l-Arabî'yle beraber tasavvufun yeni bir sürece gireceğini belirten yazar bu konuya giriş bölümünde kısa açıklamalarda bulunarak yetinmiştir. İbnü'l-Arabî ile beraber değişen şeyin, fıkıh, kelam gibi dini ilimlerle sınırlı bir ilişki kuran ve onlara göre kendini tanımlayan tasavvuf anlayışı yerine, islam ilimlerinin merkezine yerleşen ve kendi alanını tanımlayan bir tasavvuf anlayışını ortaya çıkardığını vurgulamaktadır. Başka bir ifadeyle kendini fıkıh, hadis, kelam gibi ilimler ile aynı düzlemde gören ve konumlandırılan tasavvufu İbnü'l-Arabî ile birlikte yön veren, varlığı izah eden hatta meşruiyetin kaynağı olan bir anlayış haline dönüşmüştür.

Birinci bölümde sufi ve tasavvuf kelimelerinin filolojik tartışmalarıyla başlamıştır. Tasavvufun yapısının incelenmesi "Tasavvuf nedir?" sorusu-

nun cevabıyla doğrudan irtibatlı sayılmıştır. Dilsel araştırmalar bu nokta da önem kazanmıştır. Burada esas olan kelimenin İslam tarihinde ne zaman ortaya çıktığını, yaygınlaştığını ve bir grubun ortak ismi olduğunu tespit etmektir. Daha sonra büyük sufilerin bu kavramlara verdiği anlam ve dolayısıyla tasavvuf tariflerini dikkate alarak tasavvufun mahiyeti hakkında bir inceleme yapılmıştır. Kuşeyrî, Hücvîrî, Serrâc ve Kelabâzî'nin bu konudaki görüşleri filolojik araştırmaların temelini oluşturmuştur. Kavramsal çerçevenin ardından eksen olarak şeriat-hakikat ilişkileri belirlenmiştir. Zühd ve tasavvuf hareketlerinin bir birinden farklı olduğu ispatlanmıştır. Tasavvufu ortaya çıkararak temel tarihsel nedenin fıkıh-hadis ilim geleneğine olan tepki ve eleştiri kabul edilmiştir. Bu yönüyle ilk olarak karşıt eksenin fıkıh-hadis ilim geleneği olan tasavvuf karşıt eksenini dünyevileşme olan zühdden farklı bir görünüm ve yapı arz etmiştir. Dolaylı olarak tasavvufun yapısının tahlili ilk olarak çatışma ve karşıtlık söylemini gündeme getirmiştir. Nitekim sufilerin söylem alanları incelendiğinde bu durum ortaya çıkmıştır. Şeriat-hakikat, zahir-batın, ilim-marifet, kâl ehli-hâl ehli, ilme'l-yakîn-hakka'l-yakîn-ayne'l-yakîn, avam-havas, zahiri ilim-batını ilim, rüsum ehli- hakikat ehli gibi karşıt kavramlarda bizzat müşahede etmekteyiz.

Muhaddis ve fakih sufilerden bahseden yazar, sufilerin fıkıh ve hadis ilimlerinden kopmalarının nedenini, bu ilimlerin dini hakikatleri anlama ve yorumlamadaki yetersizliğine dair derin inançları olduğunu ispatlamıştır. Dinin formel yönünü temsil etmişler asıl olan ibadetlerin bâtın ve hakikate işaret eden vechesini göz ardı etmişlerdir. Bu nokta da tasavvufu, basit bir zühd hayatı olmanın ötesinde bir bilgi sistemi olarak marifeti, vecdi, müşahedeyi, ilahi aşkı kavramlarla ifade edilen batinî bir hareket olarak ortaya çıkardıklarını vurgulamıştır.

Zühd hareketini aşır tasavvuf adıyla yeni bir ilim ortaya koyan sûfîler daha sonraki süreçte kendi dilini oluşturmaya başlamıştır. Yazar, sufilerin ortaya koydukları söylemi sayısız kavramı tasniflendirece açıklamıştır. Nitekim bir ilmin ortaya çıkmasında kendi terminolojisini kullanması kaçınılmazdır. Tasniflendirmeyi iki maddede toplamıştır. Birincisi, mevcut dini söylemin yeniden yorumlanması ikincisi ise, yeni söylem üretilmesidir. Tasavvuf, İslam kültürü içerisinde çıkmış bir ilim olarak, bizzat Kur'an'dan, dini kavramları ve kendi epistemolojik sistemlerin kaynağı olarak aldılar. Nitekim zâhir, bâtın, kalp, lüb, ilme'l-yakîn, hakikat, marifet gibi kavramların bu bağlamda örneklendirmeleri elimizde ki kitapta mevcuttur.

Müellif tasavvuf disiplinin, hal, makam, levâih, remz, fevâid, cem, fark, gaybet, huzur, sahv, sekr, fena, beka gibi ürettiği kavramlarla İslam dü-

şüncesine ciddi katkıda bulunmuştur. Çalışmanın ana yapısı hasebiyle bu kavramları derin analizlere tabi tutmamış katkısını ispatlamaya ve tarihsel arka planını ortaya koymaya çalışmıştır. Bununla birlikte kavramların İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası farklı okuma alanı olduğuna dikkat çekmiştir. Kavramların ilk dönemde insanı esas alırken, İbnü'l-Arabi ile birlikte genel anlamda varlığı özel anlamda Allah'ı esas aldıklarını vurgulamıştır. Böylece kavramları, sadece sufinin durumunu anlatan kavramlar olmaktan ziyade Allah-âlem ve insan ilişkisinin belirlendiği kavramlara dönüştüğü gözlemlenmektedir.

Tasavvufun söylem dili ve anlatımı ibâre diline karşı işaret diline dönüşmüştür. Her şeyden önce tasavvuf, zâhir-bâtın ayrımını esas almıştır ki, bu lafız-mana sonucuna evrilmiştir. Yazar sufilerin işaret dilini benimsemede iki amacının olduğunu bildirmiştir. Birincisi mutasavvıfların kendi aralarında anlaşabileceği ortak bir dil ortaya koymak, ikincisi ise işaret dilini kullanmak suretiyle sahip oldukları manaları, tasavvufî yöntemi benimsemiş ve bu anlamlara vakıf olmayan diğer kesimlerden gizlemelelidir. Dolayısıyla sufiler, ürettikleri işaret diliyle lafzın ve ibarenin belirleyiciliğine bağlı kalmamışlardır. Hem sahip oldukları mananın sınırsızlığını korumuşlar, hem de bir şekilde dilin sınırlığına mahkum olmadan kendi tecrübelerini aktarma yolu bulmuşlardır.

Bir ilmin yapısının oluşması, o ilmin temsilcileri olan kişilerden bağımsız olarak düşünülemez. Yazar birinci bölümün sonunda tasavvuf ilminin kurucu düşünürlerinden ve ortaya koydukları sistematik yapılarından bahsetmiştir. Zunûn Mısırî'nin muhabbet ve marifet söyleminin kurucusu olarak zikretmiş ve düşüncelerini incelemiştir. Bayezid Bistâmî'den sekrin dili ve şathiye nazariyesini değerlendirmiştir. Cüneyd Bağdada'den sahvın dili ya da oluşum döneminde beyan alanıyla uzlaşma çabalarının perspektifini kısaca açıklamıştır. Son olarak Hallac'ı başlıklandırmış, tasavvufun ilk kurbanı ya da beyan alanının tasavvufa açık sert bir uyarısı olarak vermiştir.

Kitabın ikinci bölümü birinci kısmında, şeriat ile uzlaşan hakikat etrafında tasavvufun inşa sürecidir. Bu bağlamda ilk olarak değerlendirilmesi gereken söylemin ortaya çıkardığı problemlerdir. Bu söylemin öncelikli sorununu tasavvufun İslâmî bir ilim olduğunu ispatlama çabası oluşturdu. Sufiler dinî ilimler içerisinde yer alan kavramlara yeni anlamlar yüklediği gibi dini düşünce içerisinde yer almayan sayısız kavramda gündeme getirmiştir. Şüphesiz bu tavır zahir ulemanın eleştirilerine maruz kalmıştır. Daha sonraki süreç şeriat-hakikat çatışmasına dönüşmüştür.

Tasavvufî söylemin sınırlarının belli olmaması tasavvufun içinde ilhâdî ibâhî akımların yer almasına sebep olmuştur. Serrac, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-

Mekkî, Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi tasavvuf teorisyenleri tasavvufun oluşmasıyla ortaya çıkan bu sorunları aşma görevini üstlenmiştir. İlhâdî ve ibahî akımlar sufilerin mücadele etmek zorunda kaldığı en sorunlu kesim haline gelmiştir. Eserde tasavvufî söylemin ürettiği bir diğer problem “şathiyeler” kısaca açıklanmıştır. Tasavvuf ehlinin oluşumunda ortaya çıkan e önemli sorulardan birini yazar bu bölümde incelemiştir. “Tasavvuf, dini düşünceye ait sorunları çözecek epistemolojik bir alt yapıya sahip miydi?”, “Tasavvuf, fıkıh ve kelam ilminin verilerinin yalnızca tahkik edilmesinden mi ibaretti ya da bağımsız bir bilgi sistemine sahip miydi?” Yazar, hiç kuşkusuz ilk tasavvuf teorisyenlerinin eserlerine baktığımızda tasavvufun bağımsız bir bilgi üretim alanıyla karşılaşacağımızı belirtmektedir. Zahir ulemanın ve devlet adamlarının sufilere yönelik tepkisi de bu bölümde bahsedilen bir diğer önemli mevzudur.

Kitabın ikinci bölümünün ikinci kısmında tasavvufun dinî ve şer’î bir ilim olarak meşruiyetinin zemini incelenmiştir. Değerlendirme perspektifi farklı amaçları bünyesinde barındıran Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib Mekkî ve Kuşeyrî gibi tasavvuf teorisyenlerinin bakış açılarıdır.

Serrac, dini ilimler içerisinde tasavvufun alanını, ihsan ya da fıkıh-ı zâhire karşılık fıkıh-ı bâtın kavramını savunmuştur. Kelâbâzî sufilerin akidesinin ehl-i sünnet akidesiyle aynı olduğunu ispatlama yoluna gitmiştir. Ebû Talib Mekkî, fıkıh-ı bâtının uygulama denemesini ya da furûunu meydana çıkartmıştır. Bununla beraber Gazzâlî gibi bir düşünürün öncüsüdür. Kuşeyrî, tasavvuf ilminin kavramsal bir çerçeveye oturtulmasını savunmuştur. Genel hatlarıyla bakıldığında ortaya çıkan neticenin temel hedefi tasavvufun dinî ve şer’î bir ilim olarak meşruiyetinin zemini mahiyetindedir.

Tasavvufun inşa aşamasında meydana çıkan söylemin oluşturduğu “şathiyeler” iç çatışma uyarısıyla kitabın ikinci bölümünün önemli bir konusudur. Bununla birlikte şathiyelerin şeriat ölçüsünde yorumlanması değerlendirilmiştir. Yazar, dönemlendirmesinde ikinci dönem tasavvufu olarak şathiyeler konusunu şeriatle uzlaştırma noktasında anahtar kavram niteliğinde kabul etmiş ve ele almak kaçınılmaz olmuştur.

Kitabın ana konusu tasavvufun dini ilimler içerisinde meşru bir ilim olarak ispat edilmesi meseleydi. Bir diğer yandan da tasavvufun alanı olan hakikatin sınırlarının belirlenerek şeriatle ilişkisinin kurulmasıydı. Bu tasavvufun yapısal açıdan şeriat ekseninin de kurulması manasına gelmektedir. Bu durumda başı çeken problem şathiyeler meselesidir. Tasavvuf geleceğinde dışlanmaz bir yere sahip öyle sufiler vardır ki, bunların bir kısım ifadeleri, yalnızca zahir ehlinin değil bazı sufilerin bile kabullenmesi güç

ifadelerdir. Sufi yazarlar, hem söz konusu şathiye yapan sufileri korumak, hem de problem teşkil eden sözlerini, zahir ulemasının kabul edebileceği bir zemine yerleştirmek için mücadele etmişlerdir. Yazar şathiye konusunu Serrac'ın açıklamaları üzerinden değerlendirmiş kavram haritasını tahlil etmiş izini sürmüştür.

Tasavvuf teorisyenlerinin şathiye ile ilgili açıklamalarına bakıldığında göze çarpan iki temel unsur vardır. Birincisi sufilerin garip ifadeler kullandığı ikincisi ise bu sözlerin vecd haliyle irtibatlandırılması durumudur.

Tasavvufî söylemin ürettiği nübüvvet-velâyet meselesi ve fenâ-bekâ kavramları tartışılan önemli konular olarak kabul görmüştür. Velayet-nübüvvet meselesi bağlamında tartışılan önemli konular; velilerden zuhur eden kerametın imkânı, veli-nebi ilişkisi, velinin veli olduğunu bilip bilemeyeceği, velilerin birbirini tanıyıp tanıyamayacağı, velilerin masum olup olmadıkları gibi hususlardır. Sufileri itham altında bırakan meselesi ise velinin mi yoksa nebinin mi üstün olduğu mevzudur. Yazar tasavvufî kaynaklarda büyük sufilerden hiç birisinin velayetin nübüvvetten üstün olduğunu söylediğine dair rivayetin mevcut olmadığını ifade etmiştir. Yine yazarın ifadesiyle, sufiler, kesin bir dille nebinin veliden üstün olduğunu ispatlayarak zahir ile batın ya da şeriat ile hakikat arasındaki derin çatışmayı ortadan kaldırmış ve uzlaşmayı sağlamışlardır.

Yazar, kitabın ikinci bölümünün son kısmını Gazalî üzerinden kurgulamıştır. Tek cümle ile ifade etmek gerekirse, Gazalî'yi tasavvufun bir ilim olarak ispatı ya da meşrulaşma sürecinin son halkası olarak nitelendirmiştir. Gazalî genelde dini ilimleri, özelde fıkıh ile tasavvufu birleştirmeyi amaçlayan ihya projesini sunmuştur. Yer yer bir takım çatışmalara ve tartışmalara sebebiyet versede bu proje tasavvufun meşrulaşması adına büyük katkı sağladığı inkâr edilemez bir gerçektir.

Sonuç olarak, diğer ilimlerle irtibatı dikkate alınmadan tasavvufun tarihsel gelişimini tam olarak ortaya koymak çok güç gözükmektedir. Başka bir ifadeyle, tasavvuf, daima yatay ve dış unsurların etkisinde kronolojik gelişimini sürdürmüştür. Bu bakımdan, İbnü'l-Arabî'ye kadarki ilk dönem tasavvufunun yatay ilişkilerinde belirleyici olan iki unsur daima şeriat ve beyan alanı olmuştur. Bu çalışma hacimli bir eser olmasa da kısa ve öz bir biçimde bunu açıkça göstermeyi hedeflemiştir. Konularına, üslubuna ve içeriğine bakıldığında bunun başarılı olduğu fark edilecektir. Ayrıca bu çalışma diğer İslâmî ilimlerinde birbiriyle iç içeliğini gösterme adına önem arz etmektedir. Kanımca, bu irtibatın ortaya çıkarılması tasavvufun dinamizmini vurgulama açısından da başarılı kabul edilmelidir.

İslam Felsefesi Tarihi

H. Ömer Özden, Bilge Kültür Sanat Yay.,
İstanbul 2017, 200 s.

Süleyman TAŞKIN*

Uzun yıllardır Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı başkanlığı yapan yazar, diğer eser ve çalışmaları göz önüne alındığında çok yönlü bir akademisyen-yazar olarak karşımıza çıkmaktadır. Akademik birçok eseri yanında kültürel konular üzerine de epeyce kitap ve makale çalışması vardır. Ayrıca uzun yıllardır bir yandan da televizyon ve radyo programları yapmaktadır. Bu çok yönlü kişiliğin bir sonucu olarak yazar, akademik alanda da sadece Felsefe Tarihi değil Düşünce Tarihi ve İslam Felsefesi Tarihi alanlarına yakın ilgi duymakta ve bu alanda eserler kaleme almaktadır. Bu ilginin bir sonucu olarak yazarın son çıkan kitabı, *İslam Felsefesi Tarihi* adını taşımaktadır. Elbette bu ilgiye, alanda bu tür kitaplara duyulan ihtiyacı da katmak gerekmektedir. Çünkü İslam Felsefesi Tarihi alanında yazılmış eserlere dair kısa bir araştırma yapıldığında önümüze çok da seçenek çıkmamaktadır. Bu yönüyle eserin alanda önemli bir boşluğu dolduracağını söylemek mümkündür.

Çalışmasında İslam düşüncesi alanına dair var olan bu eksikliğe dikkat çeken yazar, bununla birlikte kitabın, konuya ilgi duyan felsefe meraklılarına ve birçok fakültede eğitim gören üniversite öğrencisi ve hocalarına

* Arş. Gör. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı (staskin79@hotmail.com).

İslam felsefesinin doğuşu, gelişimi ve batı dünyasındaki izlerine dair bir görüş açısı kazandırma amacıyla kaleme alındığını belirtmektedir.

Ayrıca kitabın yeni okuyuculara ulaşması ve toplumumuzda eksikliği hissedilen kitap okuma alışkanlığının artmasına vesile olması yazarın arzusu olarak belirtilmektedir. Ayrıca kitabın önsözünde, eserde özellikle İslam felsefesi alanında meşhur olmuş filozofların ele alındığı ancak gün yüzüne çıkmayı bekleyen ya da İslam felsefesi ve düşüncesi içerisinde sayılması gerektiğine inanılan, örneğin, Yusuf Has Hâcib ve Yunus Emre gibi bazı şahsiyetlerin sonraki baskılarda eserde yer alması gerektiği vurgulanmaktadır.

Yazar kitabın giriş bölümünde, genel olarak felsefe kavramının kökeni ve anlamı üzerinde kısaca durduktan sonra felsefi bilginin nelik ve özelliklerine değinmektedir. Felsefe-bilim arasındaki ilişkiye yer verilen bu bölümde, bilimin felsefeye veri sağladığı, felsefenin de bilime yol gösterip yöntem kazandırdığı gerçeği üzerinde durmaktadır. İlkçağda matematik, fizik, coğrafya, astronomi ve mantık gibi birçok ilim dalının felsefe kavramı altında işlendiğine dikkat çekildikten sonra günümüzde felsefenin özellikle, varlık, bilgi ve değer alanları ile uğraşan müstakil bir disiplin halini aldığı belirtilmektedir. Giriş bölümünün değinilen diğer bir tartışma konusu olarak da *felsefenin başlangıcı* sorunsalı ifade edilebilir. Burada özellikle felsefenin doğu kaynaklarına dikkat çekilmekte ve felsefenin insanla birliğine vurgu yapılmaktadır.

Giriş sonrası eser iki ana başlık altında ele alınmıştır. Birinci ana başlık *İslam Felsefesi* adını taşımaktadır. Bu başlık altında öncelikle *İslam Felsefesinin Tanımı* işlenmiştir. Yazar, İslam felsefesi tabirinin, tıpkı *İlkçağ felsefesi* veya *Yeniçağ Felsefesi* gibi bir adlandırma olup, İslam dinin felsefesi manasında kullanıldığını belirtmektedir. Çünkü İslam felsefesi terimi ile anlatılmak istenen, bir din felsefesi değil bir aidiyet olmaktadır. Yazara göre, bunun dışında nasıl felsefenin tek yönlü bir tanımı yapılamıyorsa İslam felsefesinin de tek bir tanımından bahsedilemez.

Bu başlık altında yer verilen ikinci konu *İslam Felsefesinin Doğuşuna Etki Eden Faktörler*dir. Bu başlık altında öncelikle *Yerli Kaynaklar* adı verilen İslam dininin iki temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve hadisler üzerinden durulmaktadır. İslam'ın akıl ve düşünceye verdiği ehemmiyette bu başlık altında önemle üzerinde durulan konulardan biri olarak gözükmektedir. İkinci faktör olarak ise *Yabancı Kaynaklar Ve Felsefenin İslam Dünyasına Girişi* gösterilmektedir. Özellikle *Sokrates sonrası Yunan filozoflarının İslam düşüncesi üzerindeki etkisi* konusu detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu başlık al-

tında Platon, Aristoteles ve Yeni Eflatunculuk İslam düşünürlerine en çok etki eden kişi ve görüşler olarak verilmiş ve konu örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Yabancı kaynaklar altında yer verilen diğer düşünceler olarak, *Eski İran Düşüncesi*, *Eski Hint Kültürü*, *Arap Kültürü* ve dikkat çekici bir başlık olarak *Eski Türk Kültürü* sayılmaktadır.

Bu bilgilerden sonra *İslam Felsefesinin Orijinalliği* üzerinde değerlendirilmelerde bulunan yazar, burada öncelikle yabancı dillerden Arapçaya yapılan tercüme faaliyetleri üzerinde durmaktadır. İlk yapılan tercümelerde var olan bazı önemli hatalardan bahseden yazar sonraki dönemlerde yapılan tercümelerin daha sağlıklı olduğunu belirtmektedir. Yazara göre İslam felsefesi, birçok yabancı kaynaktan beslenmesi ve eklektik bir karakter taşımasına rağmen özgün bir felsefe olarak kabul edilmektedir. Onun özgünlüğü birkaç açıdan ifade edilebilir. Bunlar;

(i) İslam felsefesi içerisinde yeni sistemlerin kurulmuş olması, (ii) varlık, bilgi ve değer alanında yeni metodik düşüncelerin ortaya konulması, (iii) yeri geldikçe Yunan düşünürlerin ortaya koyduğu fikirlerin eleştirilmesi veya reddedilmesi ya da Müslüman filozofların birbirlerini eleştirmeleri ve (iv) İslam felsefesi adına yeni teorilerin ortaya konması olarak zikredilebilir. Yazar birinci ana bölümün son başlığında ise *İslam Felsefesinin Genel Özelliklerine* yer ayırmıştır. Konuyu üç bağlamda ele alan yazar bu bölümde İslam felsefesini, zamansal, ülke ve millet bir de işlenme sahası itibarıyla değerlendirmektedir.

Eserin ikinci ana başlığı *İslam Felsefesinde Ekoller Ve Şahsiyetler* adını taşımaktadır. Burada yazar daha önce de belirtildiği üzere özellikle İslam felsefesinin meşhur filozoflarını bağlı buldukları ekoller bağlamında ele almakta, onların hayatı ve eserleri yanında ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji alanında öne çıkan felsefi görüşleri hakkında detaylı bilgiler vermektedir.

Bu bölümde *Tabiat Felsefesi* başlığı altında *Dehriyyûn* (Yahya b. İshak er-Râvendî/ ö. 910) ve *Tabiiyyûn* (Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî/865-925); *Meşşâi Felsefe* başlığı altında ise Kindî (796-873), Farâbî (870-950) ve İbn Sînâ (980-1037) ele alınmaktadır. *Eklektik Felsefe* ve İhvân- Safâ (X. Yüzyıl) ile *Meşşâi Felsefeye Reaksiyon* başlığı altında Gazâlî (1058-1111) ve Şehabeddin Sühreverdî (1155-1191)'ye yer verilmiştir. Yine *Tasavvuf Felsefesi* altında İbnü'l-Arabî (1165-1240); *Endülüste Felsefe Hareketleri* başlığı altında ise İbni Bâcce (1077-1138), İbni Tufeyl (1105-1185) ve İbni Rüşd (1126-1198) geniş biçimde eserde işlenmiştir. Son olarak ise *Tarih Felsefesi* başlığı altında İbni Haldun (1332/4-1404/6)'un ayrıntılı bir şekilde işlendiği görülmektedir.

Görüldüğü üzere yazar, yaptığı bu tasnif şekliyle sadece filozoflar ve görüşleri değil aynı zamanda onların mensup oldukları ekoller hakkında da okuyucuya bilgi sahibi olma imkânı sunmuş olmaktadır.

Yazarın bu başlık altında yer verdiği son konu ise *İslam Filozoflarının Batı'ya Tesiri* meselesidir. Eserin bu bölümünde öncelikle düşünceler arası iletişim ve etkileşimin kaçınılmazlığı üzerinde durulmaktadır. Dünya üzerinde birbirinden etkilenmeyen hiçbir düşüncenin olmadığını ifade eden yazara göre ortaya konan her fikir, kendisinden önceki bilgilerden istifade edilerek üretilmektedir. Dolayısıyla yeryüzünde üretilen her bir düşüncenin diğerini etkilemesi ya da etkilenmesi kaçınılmazdır. Nasıl Antik Yunan filozofları felsefelerini kurarken Hint, İran ve Mısır uygarlıklarının ortaya koyduğu bilgi ve birikimden faydalanmışlarsa İslam filozofları da Yunan felsefesinden etkilenmiş ve yararlanmışlardır. Bu bilgi ve birikimle büyük bir medeniyet inşa eden ve birçok alanda değerli ürünler ortaya koyan İslam düşüncesi ve filozoflarının da kendilerinden sonraki Batı dünyasına etki etmesi gayet doğaldır ve açık bir gerçektir. Söz konusu bu etki sadece felsefe alanında değil ilim alanında da kendini göstermiştir.

Yazara göre, Batı'da kilise tarafından felsefi eserlerin okunmasının yasaklandığı yıllarda Doğu'da felsefe zirve dönemini yaşamaktaydı. Oluşan bu birikim özellikle Endülüs yoluyla Batı dünyasına aktarılmıştır. Bu bağlamda yazar, İslam ilim ve felsefesinin Batı'ya intikal ve tesirinin üç şekilde olduğunu vurgulamaktadır: (i) İtalya, İspanya ve Güney Fransa'daki pek çok kişinin İslam medreselerine gelerek matematik, tıp ve astronomi gibi alanlarda tahsil görmeleri. (ii) Batı'da İslam medreselerinin taklit edilerek benzer kurumlar oluşturulması. (iii) İslam bilim ve felsefesinin İtalya ve İspanya yoluyla Batı'ya aktarılması.

Bu bağlamda Kindi, Farâbî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd gibi filozofların eserleri Latince'ye çevrilerek Batı üniversitelerinde okutulmuştur. Özellikle İbn Sînâ'nın Avrupa üzerindeki etkisi üzerinde geniş bir şekilde duran yazar, etkileri üç safhaya ayırmakta ve açıklamaktadır. Yine Gazâlî'nin şüphecilik anlayışının Batı'da geniş yankı uyandırdığı ve Descartes'in ortaya koyduğu teorilerin temelini onda yer aldığı ifade edilmektedir. Gazâlî ile Kant arasında varlığı kabul edilen benzer bir takım düşünceler de burada zikredilen örneklerden sadece bir kaçıdır. Yine İbn Haldun- Machiavelli benzerliği ve musiki alanında ortaya çıkan etkiler de burada zikredilmiştir.

Son olarak eserin kaynakçasına bakıldığında İslam felsefesi alanında çalışma yapacak araştırmacılar için değerli ve farklı kaynaklar sunduğu

açıkça ifade edilmelidir. Çünkü her bir düşünce ve şahıs için yeterince taramanın yapıldığı ve bunlardan yararlanıldığı görülmektedir.

Tüm bu bilgilendirmelerden sonra genel bir değerlendirme yapılacak olursa yazarın diğer çalışmalarından aşına olduğumuz akademik dil ve sade üslûbu bu çalışmada da kendini göstermektedir. Bu yönüyle yazarın da ifade ettiği gibi sadece felsefeciler için değil felsefe okumalarına yeni başlayanlar için tercih edilebilecek bir eser olacağı benzetmektedir. Yine eserin farklı fakültelerde okutulan İslam felsefesi dersleri için de iyi bir kaynak özelliği taşıdığı söylenebilir.

İslam Felsefesi ve Problemleri

Fazlur Rahman, (çev. Ömer Ali Yıldırım-Mehmet Ata İz), Otto Yay., İstanbul 2015, 261 s.

Sadi YILMAZ*

Müstakil bir eser olmayan bu çeviri eser, Fazlurrahman'ın İslam Felsefesi alanında farklı tarihlerde yayınladığı makalelerden oluşturulmuştur. Mütercimler böyle bir çalışmayı yapmaktaki amaçlarını Fazlurrahman'ın İslam Felsefesi Tarihi açısından önemini ortaya koymak olduğunu ifade ederler.

Eser; takdim, giriş, dört bölüm, mütercimlerin sonuç yazısı, kaynakça ve dizinden oluşmaktadır. Takdim bölümü, İslam düşüncesi alanında önemli çalışmaları olan Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç tarafından yazılmıştır. Bu bölümde Açıkgenç, Fazlurrahman'ın genel olarak İslam'a dair çağdaşlık yönüyle bilinen bir düşünür olduğuna işaret ederek, onun felsefi yönünün ihmal edildiğinden vurgu yapar. Açıkgenç, düşünürün öğrencilik hayatı, akademik hayatı, yaptığı çalışmalar, felsefeden İslamî ilimlere geçişi, McGill Üniversitesindeki görevinden ayrıldıktan sonra Pakistan'a dönüşü, daha sonra Pakistan'da yazmış olduğu eserlerden dolayı gördüğü tepki üzerine ülkesini terk etmek zorunda kalıp Amerika'ya gitmesine kadarki serüveni hakkında kısaca bilgi verir. Kitapta yer verilen makalelerin çoğunluğunun düşünürün Chicago'daki akademik hayatı döneminde yapılan çalışmalar olduğuna değinir. Her bir bölümde yer alan makaleler

* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı (sadiyilmaz@bingol.edu.tr).

hakkında kısa değerlendirmeler yapan Açıkgenç, müsteşriklerin İslam Felsefesi alanında yapmış oldukları çalışmalarda sadece Antik Yunan felsefi geleneğine benzer gördükleri Meşşâî okulu bir felsefe okulu olarak gördüklerini belirtir. Bu yaklaşımın yanlış olduğunu savunan Açıkgenç, İslam Felsefesi Tarihi'nde Meşşâî okul dışında kalan diğer felsefi okullarla birlikte kelam ve tasavvuf alanlarında ortaya çıkmış okulların da önemine işaret eder. Daha bütüncül bir yaklaşım içinde olarak bu okullara da hak ettikleri ilgiyi göstermenin gerekliliğini savunur. Bu bağlamda Henry Corbin'in eserlerini sınırlı bakış açısı nedeniyle eleştiren Açıkgenç, H. Ziya Ülken ve Ali Sami Neşşar'ın bu alandaki eserlerinin nisbeten daha iyi nitelikte olduğunu belirtir (s.9-11). Açıkgenç İslam Felsefesinin temel kaynağının Kur'an ve hadis olduğuna vurgu yapmakla birlikte Antik Yunan Felsefesinin etkisini kabul eder. Takdimin sonunda Fazlurrahman'ın İslam ve çağdaşlık meselesi üzerinden indirgemeci yaklaşımla değerlendirildiğine değinen Açıkgenç, düşünürün temel gayesinin İslam düşünce ve bilim geleneğini uyandırmak olduğuna vurgu yapar (s.13-15).

Eserin *Giriş* bölümü tercüme olmayıp mütercimler tarafından kaleme alınmıştır. Bu bölümde *Fazlurrahman ve İslam Felsefesi* başlığı altında düşünürün İslam felsefecisi olarak akademik hayata başladığı belirtilerek, onun bu alanda yazdığı eserler, akademik yaşamını sürdürdüğü üniversiteler ve ülkeler dikkate alınarak üç dönem olarak değerlendirilmiştir. I. İngiltere yılları (1946-1958), II. Pakistan yılları (1961-1968) ve III. A.B.D. yılları (1968-1989), mütercimler düşünürün bu üç dönemde yazmış olduğu kitaplar, makaleler ve ansiklopedi maddelerinin listesine yer verir (s.21-24). Daha sonra Fazlurrahman'ın makaleleri içerisinden seçilerek bu kitabın bölümlerinde yer verilen makalelerin İngilizce orijinal başlıkları, basım yılı, basım yeri ve basıldığı akademik dergiler hakkında kısa bilgilere yer verilir. Ayrıca makaleleri seçim aşamasında her bölüm içerisinde konu bütünlüğü sağlanmasına dikkat edildiğine işaret eden mütercimler, her makalenin İngilizce orijinal başlığı, yayınlandığı akademik dergi, yayın yeri ve yılına dair bilgilere yer verir. Mütercimler, kitaptaki makalelerin içeriğine dair genel değerlendirme yaparak akademik alandaki ilk çalışması sayılan doktora tezi İslam Felsefesi alanında yapan Fazlurrahman'ın hayatının sonuna kadar felsefi çalışmalarını sürdürdüğünü belirtirler (25-49). Giriş bölümünün sonunda düşünürün hayatına ve yazmış olduğu kitap, makale, ansiklopedi maddeleri gibi çalışmalarına dair kronolojik bir listeye ve vefat ilanına dair yazıya yer verilir (s.50-59).

İslam'da felsefi düşüncenin doğuşu ve gelişimi başlığını taşıyan birinci bölümde Fazlurrahman'ın *Felsefenin Klasik Dönemi Sonrası İslam Dünyasındaki Gelişmeler-II*¹ isimli makalesine yer verilmiştir. İslam'daki felsefi hareketi hicri II-IV. yüzyıllar arasındaki Mutezilî rasyonel düşünme tecrübesinin devamı olarak gören düşünür, filozofların sahip olduğu özgür aklın, yaşamın ve varlığın tüm alanlarını ele aldığına değinir. Beşeri bilimler, fizik, biyoloji, zooloji, matematik, müzik, astronomi, metafizik ve tıbbın İslam filozoflarının ilgilendiği başlıca alanlar olduğunu belirtir. Fazlurrahman filozofların öğretilerinin dini etkileyen boyutuna odaklanarak, özellikle felsefi öğretiler ve Sünnî akide arasındaki etkileşimin, felsefe için doğrudan; söz konusu akide için de uzun vadede trajik sayılan sonuçlar ortaya koyduğuna vurgu yapar. Düşünür, din-felsefe ilişkisi bağlamında Fârabi, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün düşüncelerine değinerek, Gazâlî ve İbn Teymiyye gibi din bilginlerinin felsefe karşıtlığı konusundaki düşüncelerine yer verir. Bu bağlamda Sünniler tarafından felsefeye karşı yapılan genelleyci saldırının, yerinde bir tavır olmadığına dair kanaatini ortaya koyar. Fazlurrahman, dini ilkelerle ahlakî bilîşi uzlaştıracak bir bilgi teorisi geliştirme konusunda filozofları başarısız gördüğü gibi, Gazâlî ve sonrası Sünniliğin de aklı ihmal ettiğine işaret eder (s.61-67). Felsefeye karşı çıkılmasının nedenlerine yer veren düşünür, İslam'da felsefenin hiçbir zaman bir gelenek haline gelmediğini vurgulayarak Sünniliğin eğitim sisteminin olumsuz etkisi yüzünden felsefenin İslam âleminde meşruiyetini yitirdiğini ifade eder. İlim teriminin rasyonel değil geleneksel bir anlam ifade ettiğini belirten Fazlurrahman, eğitim sisteminin genel bir değerlendirmesine yer verip eğitimin okul merkezli değil de şahıs merkezli olduğunu ifade ederek İslam'ın ilk asırlarında sistematik yükseköğrenimin olmadığını değinir. Abbasî halifesi Me'mun döneminde Beytu'l-Hikme'nin, Fatımiler ve Eyyubiler döneminde Ezher'in ve Selçuklular döneminde ise Nizamiye Medresesi'nin başlıca eğitim kurumları olduğunu ifade eder. Fazlurrahman, Sünnî itikad bağlamında Gazâlî, Şâtıbî, İbn Teymiyye ve Ahmed Sirhindî gibi önemli din bilginlerinin farklı açılardan ortaya koydukları pozitif düşünce, bilim ve felsefe karşıtlığından dolayı İslam dünyasında felsefenin yer altına inerek teosofik sufilik içinde yer bulduğunu belirtir. Sufiliğin ise 12. yüzyıldan itibaren büyük bir harekete dönüşerek İslam'ın entelektüel yaşamı üzerinde tahrip

1 Burada tercümesi verilen makalenin orijinali "*The Post Formative Developments in Islam, II: IV: The Philosophical Movement*" başlığını taşımakta olup *Islamic Studies*, 2/3 (September 1963)'de 297-316 sayfaları arasında yayınlanmıştır.

edici bir rol oynadığını ifade eder. Son olarak İslam dünyasındaki mevcut entelektüel kısırlığın, modern araştırmacılar tarafından İslam'ın doğal bir sonucu olup olmadığı bağlamında sorgulandığına işaret ederek bu bölümü genel bir değerlendirme ile tamamlar (s.68-76).

İbn Sînâ Felsefesi başlığını taşıyan ikinci bölümde Fazlurrahman'ın *İbn Sînâ'nın Varlık Felsefesi*² adını taşıyan makalesine yer verilmiştir. Düşünür, İbn Sînâ'nın düşüncesi bağlamında varlık-mahiyet probleminin kaynağına değinerek, konuyla ilgili Aristoteles ve Fârâbî'nin görüşlerine ele alır ve İbn Sînâ'nın varlık öğretisinin mantıksal bakış açısıyla değerlendirilmemesi gerektiğine vurgu yapar. Bu bağlamda filozofun varlık öğretilerine dair görüşlerini inceleyenlerin mantıksal ve metafiziksel ayırım konusunda kafa karışıklığı yaşayarak yanlış yorumlar ve eleştiriler ortaya koyduklarını belirtir. İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı konusundaki görüşlerine dair İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın eleştirileriyle birlikte modern araştırmacıardan Gilson, Manser, Goichon ve P. Geny'nin değerlendirmelerine yer veren Fazlurrahman, *varlık-mahiyet ayrımı ve varlığın mahiyetin bir arazi olarak görülmesi* şeklindeki düşüncenin aslında İbn Sînâ'ya ait olmadığını, bu konuda bir yanlış anlaşılma olduğuna dikkat çeker (s.81-88).

Daha sonra İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı bağlamında tümel-tikel ve heyula-suret arasındaki ilişkiyi inceler. O, bu bağlamda İbn Sînâ'ya nisbet edilen *mahiyetin asıl olduğu* görüşünün bir yanlış anlaşılma olduğuna vurgu yaparak bu konudaki tezini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar (s.96-99). Ayrıca filozofun *mahiyet ve imkân* konusundaki görüşlerine yer veren Fazlurrahman, filozof için ne mantıksal ne de gerçek anlamda hiçbir şeyin varlığı öncelemediğini belirtir. İbn Sînâ'nın varlığa karşı mahiyeti öncelediği şeklindeki yanlış anlamının doğuda Sühreverdi, batıda ise İbn Rüşd tarafından ileri sürüldüğüne işaret eden düşünür, bu yanlış anlamının İbn Rüşd'ün etkisinde kalan Thomas Aquinas üzerinden batı geleneğine geçerek bir mit şeklinde günümüze kadar geldiğine dikkat çeker. Bu nedenle o, bütünüyle bir yanlış anlama kaynaklı ibaret olan bu mitin ortadan kaldırılması için filozofun metafizik tezinin dikkatli ve uygun bir şekilde değerlendirilmesinin zorunluluğuna vurgu yapar. (s.100).

2 Burada tercümesi verilen makalenin orijinali "Essence and Existence in Avicenna" başlığını taşımakta olup *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4(1958)'de 1-16 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

Aynı bölümde *İbn Sînâ'nın Tanrı-Âlem İlişkisi Nazariyesi*³ adını taşıyan ikinci makalede Fazlurrahman, İbn Sînâ'nın bu konu bağlamında mümkün kavramını formüle eden ilk filozof olduğuna işaret ederek, filozofun varlık konusunda yaptığı zorunlu, mümkün ve imkânsız varlık ayırımına dair görüşlerine ayrıntılı olarak yer verir. Filozofun; *zorunlu-mümkün* varlık ayırımı bağlamında var olanları sırasıyla (1)-zorunlu varlık (Tanrı) (2)- yüksek mümkünler olan akıllar ve felekler (3)-zaman akışına tabi olan varlıklar şeklinde üç türe ayırdığı; buna paralel şekilde zamanı da 1-sermed 2-dehr 3-zaman şeklinde üç kategoriye ayırdığına dair ayrıntılı açıklamalara yer verir (111-117). Makalenin devamında Fazlurrahman üçlü varlık ve zaman ayırımı bağlamında İbn Sînâ'nın mümkün (varlık) görüşünün orijinalliğine işaret ederek, onun felsefe ve Sünnilik arasında sistematik bir uyum için çaba göstermesi, gök cisimlerinin ezeliği problemi, Tanrı'nın bilmesi-insanın bilmesi ve âlemin kıdemi konusundaki genel görüşlerini ortaya koyar.

*İbn Sînâ ve Sünni İslam: Onun Sisteminin Yapısı Hakkında Yorumlayıcı Bir Not*⁴ başlığını taşıyan bölümün son makalesinde Fazlurrahman; Müslüman filozoflar arasında tamamen başarılı bir felsefi sistem ortaya koyan yegâne filozofun İbn Sînâ olması ve onun felsefi sisteminin Sünniler tarafından da ciddiye alınmasından hareketle onun düşüncelerini özet bir şekilde değerlendirerek filozofun Yunan felsefesi üzerine temellendirdiği sistemi ile İslam geleneği arasında gerçek bir ilişkinin var olup-olmadığını tespit etmeye çalışır. Filozofun dini ve eğitim hayatı hakkında kısa bilgilere yer veren düşünür, onun sufilik nazariyesi, nübüvvet öğretisi ve nebevi vahiy konusundaki görüşlerine değinir. Fazlurrahman bu bağlamda filozofun nübüvvet öğretisinin; epistemoloji ve metafiziğinin bir uzantısı olarak kabul edilmesi gerektiğine dikkat çekerek, bu konudaki esin kaynağının İslam olduğuna vurgu yapar (128-134).

İbn Sînâ Sonrası İslam Felsefesi başlığını taşıyan üçüncü bölümde Fazlurrahman'ın *Sühreverdî'de Rüya, Hayal ve Âlem-i Misâl Nazariyesi*⁵ isimli makalesine yer verilmiştir. Düşünür bu makalede, *âlem-i misâl* öğretisinin

3 Burada tercümesi verilen makalenin orijinali "*Ibn Sinâ's Theory of the God-World Relationship*" başlığını taşımakta olup *God and Creation*, ed. David Burrell and Bernard McGinn (University of Notre Dame Press, 1990)'da 38-52 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

4 Burada tercümesi verilen makalenin orijinali "*Avicenna and Orthodox Islam: An Interpretative Note on the Composition of his System*" başlığını taşımakta olup *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, English Section, C. II, (Jerusalem 1965)'de s. 667-767 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

5 Burada tercümesi verilen makalenin orijinali "*Dream Imagination and Alam al-Mithal*" başlığını taşımakta olup *Islamic Studies*, III/2 (June 1964)'de 167-180 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

ortaçağ Müslüman mutasavvıflarının özgün bir nazariyesi olduğuna dikkat çekerek, bu öğretinin Müslüman filozofların felsefi nübüvvet nazariyesi ve dini eskatolojik öğretilerini açıklama isteğinden hareketle ortaya çıkıp şekillendiğine değinir. Bu bağlamda Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî'nin görüşlerine işaret edildikten sonra Sühreverdî'nin ruhsal, misal ve fiziksel şeklindeki üçlü âlem tasnifine ayrıntılı şekilde yer verilerek misâl âleminin varlığını dile getiren ilk filozofun o olduğuna dikkat çekilir. Sühreverdî'nin âlem-i misâl öğretisinin, şarihi Kutbeddin eş-Şirazî tarafından da kabul edildiğini belirten Fazlurrahman, İbn Arabî'nin âlem-i misâli fiziksel ve ruhsal âlem arasında bir berzah olarak görmeye birlikte cennet-cehennem tasavvurundan daha büyük olarak gördüğünü ifade eder(s.137-147). Bu öğretilerde yer alan üç âlem arasındaki organik ilişkinin Molla Sadrâ tarafından formüle edildiğini belirtip filozofun konuyla ilgili görüşlerini ayrıntılı şekilde ele alan Fazlurrahman, İbn Arabî, Kutbeddin Şirazî ve Molla Sadrâ'nın görüş farklılıklarına yer verdikten sonra Ahmed Sirhindî ve Şah Veliyyullah Dehlevî'nin bu konudaki görüşleriyle makaleyi bitirir.

*Mîr Dâmâd'ın Hudûsu Dehrî Görüşü*⁶ başlığını taşıyan bu bölümün ikinci makalesinde Fazlurrahman, büyük bir yenilikçi filozof-kelamcı olarak kabul ettiği Mîr Dâmâd'ın meşhur teorisi olan *hudûsu dehrî* nazariyesini ayrıntılı bir şekilde ele alır. Bu bağlamda Proclus, İbn Sînâ, Sühreverdî ve Ebu'l-Berekât Bağdadî'nin görüşlerine yer veren düşünür, özellikle Mîr Dâmâd'ın *hudûsu dehrî* nazariyesinin arka planını oluşturan İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşleri üzerinde çokça durarak Mîr Dâmâd'ın görüşlerinin anlaşılması, takdir edilmesi ve değerlendirilmesinin mümkün olabileceğine vurgu yapar. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın yaratma ile sermed, dehr ve zaman şeklindeki üçlü zaman ayrımı arasındaki ilişkiye dair görüşlerini ayrıntılı şekilde açıklayan Fazlurrahman, böylece Mîr Dâmâd'ın söz konusu nazariyesini açıklamayı kolaylaştırmış olur. Düşünür, bu nazariyede Mîr Dâmâd'ın bütün çabasının, Tanrı ve akıllar arasındaki salt itibari bir ayrıma dönüşüp yok olma tehdidi ile yüz yüze gelen İbn Sînâ'nın zâtî yaratma (*hudûs-u zâtî*) görüşünün dehr ya da süreklilik seviyesinde gerçek bir yaratmayı içerdiğini ispatlamaya odaklanmak olduğuna dikkat çeker (s.155). Makalenin devamında Mîr Dâmâd'ın *hudûsu dehrî* nazariyesinin taklit olduğu gerekçesiyle Celaleddin Aştîyânî tarafından eleştirildiğine de-

6 Burada tercümesi verilen makalenin orijinali "*Mîr Damad's Concept of Hudûth Dahri: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran*" başlığını taşımakta olup *Journal of Near Eastern Studies*, 39/2 (April 1980)'de 139-151 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

ğinen Fazlurrahman, Aştîyânî'nin âlemin gerçek yaratılmasına dair Molla Sadrâ'nın daha doğru bir nazariye ortaya koyduğu düşüncesinde olduğuna işaret eder. *Hudûsu dehrî* nazariyesinin Mîr Dâmâd'ın kelami bilincinin baskın olduğunu ifade eden düşünür filozofun Kabasât adlı eserini incelemesi sonucunda müstakil olarak çalışılmaya layık birçok engin düşünce taşıdığına ikna olduğunu belirtir.

*Molla Sadrâ Felsefesi: Molla Sadrâ'da Tanrı-Âlem İlişkisi*⁷ adlı bu bölümün üçüncü makalesinde ise Fazlurrahman, Molla Sadrâ'nın varlık kavramını zihnin sahip olduğu en temel kavram olarak kabul ettiğini ifade ederek, filozofun düşüncesinde nesnel varlık-kavramsal varlık ayrımının belirginliğine işaret eder. *Varlık-mahiyet* ayrımı bağlamında Sadrâ'nın varlığın mahiyete önceliği görüşünü savunduğuna değindikten sonra konuyla ilgili İbn Sînâ, Sühreverdi, İbn Rüşd, İbn Kemmune ve Devvanî'nin görüşlerine yer verir (s.178). Varlık öğretisini dereceli varlık düşüncesi bağlamında ortaya koyan Sadrâ'nın öğretisini *teşvik* kavramı temelinde şekillendirdiğine işaret eden Fazlurrahman, filozofun gerçek varlığın düşünce ile değil sezgi ile bilinebileceğini savunduğuna vurgu yapar. Düşünür, filozofun *varlık-mahiyet ilişkisi* konusundaki görüşlerine değindikten sonra Tanrı-âlem konusuna yer vererek onun bir ve varlığın özdeşliği düşüncesinde olduğuna işaret eder. Mümkünlerin varlığının Tanrı ile var oluşsal bir ilişkiye dayanmakta olduğu düşüncesini taşıyan Sadrâ'nın, *teşvik* düşüncesiyle çokluktaki birlik fikrinin birlikteki çokluk fikrine dönüştüğüne dikkat çekilir.

*Molla Sadrâ'nın Bilgi Nazariyesi*⁸ başlığını taşıyan makalede ise Fazlurrahman, Sadrâ'nın bilgi teorisini genel hatlarıyla ele alarak bu teoride önemli bir yeri olan bilen ile bilinen yani varlık ile düşünce özdeşliği görüşüne yer verir. Bilginin soyutlama ile elde edildiğini savunan Meşşâî yaklaşım hakkında Sadrâ'nın ortaya koyduğu eleştirilere ayrıntılı bir şekilde yer veren Fazlurrahman, filozofun bilgiyi maddeden ari/saf varlık olarak değerlendirdiğini ve bilme sürecinde ruhun dışardan suret almayıp suretleri kendisinin yarattığını savunduğunu vurgular (s.197). Sadrâ'nın suretin maddeden ari olmasını mahiyet değil de varlık olarak gördüğünü belirten Fazlurrahman, filozofa göre varlıkların suret aracılığı ile değil sezgisel

7 Burada tercümesi verilen makalenin orijinali “*The God-World Relationship in Mulla Sadra*” başlığını taşımakta olup *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani, (Albany, State University of New York Press, 1957)’de 238-253 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

8 Burada tercümesi verilen makalenin orijinali “*Mulla Sadra’s Theory of Knowledge*” başlığını taşımakta olup *The Philosophical Forum, A Quarterly*, IV/1 (Fall.,1972)’de 142-152 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

kendi öz kimlikleriyle bilindiğine işaret eder. Makalenin son kısmında ise Sadrâ'nın bilgi ve varlık öğretilerinde önemli bir yer verdiği zihinsel varlık konusuna yer verilmektedir.

Üçüncü bölümün *İbn Sînâ Sonrası Felsefede Âlemin ve Semavî Cisimlerin Kıdemî*⁹ başlığını taşıyan son makalesinde, İbn Sînâ'nın görüşlerine özet şekilde değindikten sonra konuyla ilgili olarak İbn Sînâ sonrası Gazâlî, Sühreverdî, Fahreddîn Râzî, Ebu'l-Berekât ve Molla Sadrâ'nın görüşlerine yer verilir. Bir yönüyle aynı konunun felsefî ve kelamî bakış açılarıyla değerlendirmesi olarak görebileceğimiz bu makalede Fazlurrahman, akış felsefesinin kurucusu olarak gördüğü Molla Sadrâ'nın özellikle tabiat nazariyesi temelinde İslam Felsefesi'nin ezeli sorunu olan Tanrı-âlem ilişkisini çözdüğüne dikkat çeker.

Son Dönem İslam Felsefesi başlığını taşıyan dördüncü bölümde ise ilk olarak Fazlurrahman'ın *Son Dönem İslam Düşüncesine Genel Bir Bakış*¹⁰ isimli makalesine yer verilmiştir. Doğuda ileri düzeyde felsefî araştırmaların Gazâlî'den sonra durgunlaştığını ifade eden Fazlurrahman, bu makalede, modern dönemde İslam Felsefesi'nin göreceli yokluğu konusunda genel değerlendirme yaptıktan sonra söz konusu felsefenin mevcut durumuna dair betimleyici ve eleştirel bir analize yer verir. İslam'ın modern çağının 19. yüzyılın son çeyreğinde başlatılabileceğini ifade eden Fazlurrahman, bu gelişmenin ortaya çıkmasında siyasi etkenlerin belirleyici rolünün olmasıyla birlikte misyonerlik ve oryantlizmin Müslümanların dînî uyanışlarına büyük katkı sağladığına işaret eder. Bu bağlamda dini ve düşüncel sorunlara dikkat çekme ve araştırma konusunda Müslüman yenilikçiliğinin dikkat çeken bir özelliğinin acizyet olduğuna değinir. Batılı düşünce ile karşılaşp onları ciddiye alan Müslüman aydınlar arasında saydığı Namık Kemal, Ziya Gökalp, Muhammed Abduh, Seyyid Ahmet Han, Şiblî Numanî, Ferid Vecdi ve Muhammed İkbâl gibi başlıca isimlerin temel düşüncelerine yer veren Fazlurrahman, bu aydınlar arasında Muhammed İkbâl'i modern İslam'ın tek filozofu olarak görür. İkbâl'in düşüncesinin temel yönünün Bergson'un sezgiciliğinde ve yaşam felsefesinde bulunduğunu belirten düşünür, filozofun şair yönünün ön plana çıkarılması sebebiyle onun felsefi

9 Burada tercümesi verilen makalenin orijinali "*The Eternity of the World and Heavenly Bodies in Post-Avicenna Philosophy*" başlığını taşımakta olup *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani, (State University of New York Press, Albany 1957)'de 222-237 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

10 Burada tercümesi verilen makalenin orijinali "*Modern Muslim Thought*" başlığını taşımakta olup *Muslim Word*, 45(1955)'de 16-25 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

yönünün ihmal edildiğine dikkat çeker. Daha sonra İkbâl'in düşünce ve sezgiye vurgu yaptığına işaret eden Fazlurrahman, filozofun tanım ve formülasyon yönünden yoksunluğuna dikkat çekerek akıl ve dinamizmi uzlaştırma konusunda başarısız olduğuna değinir. İkbâl'in Kur'an'a referansla bulunmasının da ikna edici olmadığını belirten düşünür, yine de onun çalışmalarının İslam'ın felsefi yönünü yeniden ortaya koyma konusunda tek ciddi çaba olmaya devam ettiğine dikkat çeker.

*Bilginin İslamileşmesi*¹¹ başlığını taşıyan kitabın son makalede Fazlurrahman, İslam ve Batı öğretilerindeki tecrübelerinden hareketle konuya dair yeni bir bakış açısı geliştirmeye çalışır. İlk olarak insan için ilmin varlık kadar önemli olduğuna vurgu yapan düşünür, insanın bilgi yeteneğine sahip olması dolayısıyla sorumluluğu olduğuna dikkat çeker. Daha sonra insanın sahip olduğu bilgi ve ahlaki sorumluluk bağlamında modern dünyada bilginin yanlış kullanıldığına değinerek bilginin kendisinin kötü değil, yanlış kullanımının kötü olduğuna işaret eder. Erken dönem İslam tarihi ve geleneği bağlamında fikri alanda önemli gelişmelerin gerçekleştiğini belirten Fazlurrahman, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi önemli filozofların felsefe alanındaki katkılarına işaret ederek Gazâlî ve Fahreddîn Râzi gibi kelimacıların dini kaygı ile ortaya koydukları düşüncelerine değinir. Kur'an'ın rehberliğinin ihmal edildiği düşüncesinden hareket eden Fazlurrahman, bu bağlamda İslam geleneğinin yeniden incelenmesinin gerekliliğine vurgu yapar. Düşünür sonuç olarak bilginin İslamileştirilmesinin gerçekleştirilebilmesi için yapıcı ve pozitif şekilde düşünme kapasitesine sahip olan düşünürler yetiştirme önerisinde bulunur. Kitabın sonunda yer alan mütercimlerin sonuç yazısında ise Fazlurrahman'ın düşüncelerine dair genel bir değerlendirme yapıldıktan sonra onun felsefeci yönüne dikkat çekilmektedir.

Sonuç olarak ülkemizde indirgemeci yaklaşımla sadece İslam dini geleneğinin yenilenmesi bağlamında İslam ve çağdaşlık konusundaki görüşleriyle tanınan Fazlurrahman'ın felsefi yönünün göz ardı edildiği açıktır. İşte bu eser Fazlurrahman'ın göz ardı edilen felsefi yönünün anlaşılması adına önemli bir çalışma sayılmaktadır. Mütercimlerin Fazlurrahman'ın makalelerine yer vermeden önce düşünürün akademik hayatı ve çalışmaları içerisinde İslam Felsefesinin yerini ve önemi hakkında giriş bölümünü oluşturmaları önemli bir katkı sayılabilir. Ayrıca bölümlerin konu bütünlüğü

11 Burada tercümesi verilen makalenin orijinali "Islamization of Knowledge: A Response" başlığını taşımakta olup *The American Journal of Islamic Social Science*, 5/1 (1963)'de 3-11 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

dikkate alınarak seçilen makalelerle bölümlerin oluşturulması bir anlamda çalışmaya müstakil bir eser havası vermiştir. Bununla birlik tercümede felsefi kavramların içeriğinin dikkate alınarak gerekli yerlerde parantez içinde açıklamalara yer verilmesi ve üslubun akıcı olması eserin okunmasını kolaylaştırmaktadır.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIM İLKELERİ

Tanım:

1. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), 25 Haziran ve 25 Aralık tarihlerinde yılda iki sayı olarak Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından basılı yayımlanan akademik, ulusal hakemli bir dergidir.

Amaç:

2. BÜİFD, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanının bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Kapsam:

3. BÜİFD, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında hazırlanan ve bu alanların temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren makaleler, çeviriler, olgu sunumlar, araştırma notları, tebliğ ve konferans metinleri, kitap, kongre, sempozyum ve panel tanıtımları, kitap ve tez değerlendirmeleri, literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtımlar vb. akademik çalışmalara yer verir.
4. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
5. Dergide yayımlanacak çalışmalarda, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış, alanında bir boşluğu dolduracak özgün ve akademik çalışma olma şartı aranır.
6. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.
7. BÜİFD’de gönderilen çalışmalar, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

Yayım Değerlendirme Süreci:

8. Yayınlanması istenen yazılar, bingolilahiyatdersisi@hotmail.com e-posta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilir.
9. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
10. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen ve ön incelemesi tamamlanan çalışmalar, yayın kurulu tarafından belirlenen ve her birisinin farklı kurumlardan olmasına özen gösterilen, konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakemden birinin olumsuz değerlendirmede bulunması halinde ise editör veya üçüncü bir hakemin görüşü alınır. Editör ya da üçüncü hakemin olumlu raporu doğrultusunda dergide yayımlanır.
11. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
12. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
14. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
15. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir. Hakemli çalışmaların dışındakiler (tanıtımlar, bilimsel röportajlar, biyografiler vb.) buna dâhil değildir.

Telif Hakkı:

16. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden üç adet gönderilir.
17. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazara ya da yazarlarına aittir.
18. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
19. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

YAZIM KURALLARI/WRITING RULES

1. Yayınlanmak üzere gönderilen çalışmalar, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.
2. Dergiye gönderilen çalışmalarda ulusal ve uluslararası geçerli etik kurallar ile araştırma ve yayın etiğine uyum şartı aranır. Ayrıca ICMJE (International Committee of Medical Journal Editors) tavsiyeleri ile COPE (Committee on Publication Ethics)'un "Editör ve Yazarlar için Uluslararası Standartlar"ı dikkate alınmalıdır.
3. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır.

Başlık:

4. İçerikle uyumlu olmalı, koyu ve küçük harflerle Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

Yazar Bilgisi:

5. Yazarın adı-soyadı makale başlığının altında ve koyu yazılmalıdır. Yazarın unvanı, görev yaptığı kurumu, adresi ve e-postası yıldızlı dipnotta belirtilmelidir.

Özet:

6. Her makalenin başında, konuyu kısa ve özet biçimde ifade eden, en az 150 en fazla 200 kelimededen oluşan ve 9 punto Palatino Linotype ile yazılan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Arapça ve Osmanlıca özetler 13 punto olmalıdır. Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.
7. Özeti altında 5 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Özet ve anahtar kelimeler uluslararası standartlara uygun olmalıdır. Örnek: TR Dizin Anahtar Terimler Listesi, Medical Subject Headings, CAB Thesaurus, JISCT, ERIC v.b. gibi kaynaklar kullanılabilir.
8. Anahtar kelimelerden bir satır sonra başlık, özet ve anahtar kelimelerin İngilizceleri de bulunmalıdır.
9. Özet kelimesi Öz, İngilizcesi Abstract şeklinde, Keywords ise bitişik yazılmalıdır.

Ana Metin:

10. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda yazılmalıdır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı paragraf aralığı ve girinti şu şekilde olmalıdır: Üst: 5.4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4.5 cm; Karakter:

Palatino Linotype (Öz: 9, ana metin: 10, dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk (Dipnot: Tam, Değer 12 nk); Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk (Dipnot: önce: 0 nk, sonra: 0 nk) kullanılmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti (Dipnot: Yok) olmalıdır.

11. Arapça ve Osmanlıca makalelerde Traditional Arabic yazı tipi (Özet: 13, ana metin: 14, dipnot: 12 punto) kullanılmalıdır. Satır aralığı: Tek (Dipnot: Birden çok, Değer: 0,8); Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk (Dipnot: önce: 0 nk, sonra 0 nk) kullanılmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti (Dipnot: Yok) olmalıdır. Türkçe makalelerdeki Arapça ibarelerde ise Traditional Arabic yazı tipi (ana metin 14, dipnot 12 punto) kullanılmalıdır.
12. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, eğik harflerle yazılmalıdır. Koyu (bold) ya da altı çizili yazılmamalıdır.
13. Sayfa Numarası 1'den başlamak suretiyle ilk sayfadan verilmelidir.

Bölüm Başlıkları:

14. Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere harf kullanmadan başlıklar numaralandırılabilir ya da ana, ara ve alt başlıklar şeklinde kullanılabilir. Birincil (ana) başlıklar koyu; ikincil (ara) başlıklar koyu ve italik; üçüncül (alt) başlıklar sadece italik yazılmalıdır.

Tablolar, Şekiller ve Resimler:

15. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12x18 cm ebadını taşmaması gerekir.
16. Tablo ve şekillerin numarası ve başlığı bulunmalı ve altta ortalanmış olmalıdır. Başlıklar her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere italik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller ise siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır.
17. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
18. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirilmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
19. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörün vereceği karar geçerlidir.
20. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam kün-

yesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.

21. Dipnotlar sayfa altında baştan sona sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve The Chicago Manual of Style dipnot gösterme usullerine uyulmalıdır.
22. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konmalıdır.
23. Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
24. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "İman", 1.
25. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
26. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
27. Dergiye gönderilen çalışmaların sonunda "Kaynakça"sı bulunmalı, kaynaklar Latin Alfabesi ile yazılmış olmalı ve ulaşılabilirliğine özen gösterilmelidir.
28. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
29. Dipnot ve kaynakça gösteriminde The Chicago Manual of Style Dipnot ve Kaynakça Sistemi kullanılmalıdır.

THE CHICAGO MANUAL OF STYLE DİPNOT VE KAYNAKÇA SİSTEMİ

a) Kitap (Tek yazarlı):

İlk kullanım: Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 15.

Tekrarı halinde: Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 65.

Kaynakça: Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

b) Kitap (İki yazarlı):

İlk kullanım: Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 57.

Tekrarı halinde: Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 67-69.

Kaynakça: Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

c) Kitap (Çok yazarlı):

İlk kullanım: Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 1998), 25.

Tekrarı halinde: Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 75.

Kaynakça: Topaloğlu, Bekir, Y. Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

d) Çeviri:

İlk kullanım: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 21.

Tekrarı halinde: Dvornik, *Konsiller Tarihi*, 55.

Kaynakça: Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

e) Tez örneği:

İlk kullanım: İsmail Akyüz, "Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008), 45.

Tekrarı halinde: Akyüz, "Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları," 49.

Kaynakça: Akyüz, İsmail. "Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları." Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.

f) Yazma eser:

Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

İlk kullanım: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.

Tekrarı halinde: Neccarzade Rızâeddin, *Beyâni'l-i'tikâdât*, vr. 26b.

Kaynakça: En-Nakşbendî, Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali. *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*. A. Tekelioğlu, 85: varak aralığı. Süleymaniye Ktp.

g) Makale (Telif makale):

İlk kullanım: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 19 (2009): 47.

Tekrarı halinde: Çapak, "İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı," 50-52.

Kaynakça: Çapak, İbrahim. "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 19 (2009): 47-68.

i) Makale (Çeviri makale):

İlk kullanım: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu," çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy. 13 (2004): 443.

Tekrarı halinde: Meier, "Klâsik Tasavvufun Sonu," 445.

Kaynakça: Meier, Fritz. "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu," çev. Ramazan Muslu. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy. 13 (2004): 443-468.

j) Kitap Bölümü:

İlk kullanım: Hişam İbrahim Mahmud, "Mukaddime," *Telhîşü'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd* içinde, thk. Hi âm İbrâhim Mahmûd (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1:14.

Tekrarı halinde: Mahmud, "Mukaddime," 1:34.

Kaynakça: Mahmud, Hişam İbrahim. "Mukaddime." *Telhîşü'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd* içinde, thk. Hi âm İbrâhim Mahmûd, 1:5-44. Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010.

k) Ciltli Eserler:

İlk kullanım: Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadis, 1968), 3:142.

Tekrarı halinde: Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, 2:162.

Kaynakça: Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3 cilt. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadis, 1968.

l) Hadisler:

Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve Muvatta'da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî'de kitap adı ve bab numarası, Müsned'de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Romen rakamı kullanılmaz.

Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4:289.

Ebû Dâvud, Muvatta, "İlim," 18.

Buhârî, "İlim," 12.

Müslim, "Ticârât," 45.

m) Ansiklopedi Maddesi:

İlk kullanım: Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yay., 1989), 416.

Tekrarı halinde: Akün, "Âlî Mustafa Efendi," 416.

Kaynakça: Akün, Ömer Faruk. "Âlî Mustafa Efendi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2:416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

n) Yayımlanmış **sempozyum bildirileri** makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

o) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

p) Âyetler *italik* karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.

- r)** İnternet kaynaklarında erişim tarihi belirtilmelidir ve link verilmelidir.
Örnek: <http://web.sakarya.edu.tr/~scebeci/Rapor.pdf> (01.02.2011).
- s)** Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır. Örnek: Yazar 1932'de İstanbul'da doğdu.12
- u)** Kitap veya dergilerin cilt numarasını gösterirken Romen rakamı ve (c) kısaltması kullanılmaz. Mesela, sekizinci cildin 124. sayfası için c.VIII, s.124 yerine 8:124 formunu kullanınız. Bunun bir istisnası ansiklopedi maddesine atıf yapılacağı zaman dipnotta c. kısaltması kullanılır fakat kaynakça kısmında yine c. kullanılmaz.

The Chicago Manual of Style hakkında daha detaylı bilgi almak için:

<http://dergipark.gov.tr/uploads/submissionfiles/05c1/0002/1e27/5950173e7825c.pdf>

