
HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YIL: 19

SAYI: 32

TEMMUZ-ARALIK 2014

ŞANLIURFA

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.

ISSN: 1303–2054

Sahibi

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR

Editör

Doç. Dr. Atilla YARGICI

Editör Yardımcıları

Arş. Gör. Hasan KARACA, Arş. Gör. Selim YILMAZ

Bilim Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Mesut ERDAL Dicle Ü. Tefsir
Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE İğdır Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Muhit MERT Hitit Ü. Kelâm
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN Harran Ü. İslâm Tarihi	Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ Harran Ü. Tefsir
Prof. Dr. Ahmet BEDİR Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Musa YILDIZ Gazi Ü. Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL Cumhuriyet Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Osman GÜNER 19 Mayıs Ü. Hadis
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ Selçuk Ü. İslâm Tarihi ve S.	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Ali BAKKAL Akdeniz Ü. İslâm Hukuku	Prof. Dr. Recai DOĞAN Ankara Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ Çukurova Ü. Hadis	Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ Atatürk Ü. Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Ali YILMAZ Ankara Ü. Türk İslâm Edebiyatı	Prof. Dr. Suat CEBECİ Sakarya Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Baki ADAM Ankara Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM Cumhuriyet Ü. Hadis	Prof. Dr. Şamil DAĞCI Ankara Ü. İslâm Hukuku
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU Ankara Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Turan KOÇ Erciyes Ü. Din Felsefesi
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN Harran Ü. Hadis
Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İslâm Mez. Tarihi	Prof. Dr. Ziya KAZICI Marmara Ü. İslâm Tarihi
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM Selçuk Ü. Din Felsefesi	Prof. Dr. Selçuk COŞKUN Atatürk Ü. Hadis
Prof. Dr. Hüseyin PEKER 19 Mayıs Ü. Din Psikolojisi	Prof. Dr. Nevzat TARTI Yüzüncü Yıl Ü. Hadis
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN Dicle Ü. Kelâm	Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ Harran Ü. İslâm Mez. Tarihi
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL Ankara Ü. Tefsir	Doç. Dr. Atilla YARGICI Harran Ü. Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER Marmara Ü. İslâm Felsefesi	Doç. Dr. Müfit SARUHAN Ankara Ü. İslâm Felsefesi
Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA Marmara Ü. İsl. Mez. T	Doç. Dr. Mehmet KATAR Ankara Ü. Dinler Tarihi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ Ankara Ü. Türk İslâm Edb.	Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY Çukurova Ü. Arap D ve Ed.
Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT Selçuk Ü. Din Sosyolojisi	Doç. Dr. Cevher ŞULUL Harran Ü. İslâm Felsefesi

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Dr. Kasım ŞULUL, Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ,
Doç. Dr. Atilla YARGICI, Doç. Dr. Namık Kemal KARABİBER, Yrd. Doç. Dr. Gül GÜLER,
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT, Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR

Adres

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa
hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

HAKEMLER / REFEREES

Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE	İğdır Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Ahmet BEDİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL	Cumhuriyet Üniv.	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ	Selçuk Üniversitesi	İslam Tarihi ve Sanatları
Prof. Dr. Ali BAKKAL	Harran Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ	Çukurova Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ali YILMAZ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Baki ADAM	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU	Ankara Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. H. Hüseyin BİRCAN	Yüzüncüyıl Üniversitesi	İslam Felsefesi
Prof. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK	Harran Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. Hasan ONAT	Ankara Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM	Selçuk Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	Ondokuz Mayıs Üniv.	Din Psikolojisi
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	Dicle Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL	Ankara Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER	Marmara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Kadri YILDIRIM	Dicle Üniversitesi	Arap Dili ve Belağatı
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA	Marmara Üniversitesi	İslâm Mezhepleri tarihi
Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞIT	Selçuk Üniversitesi	Din sosyolojisi
Prof. Dr. Mesut ERDAL	Dicle Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Muhit MERT	Hitit Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Musa YILDIZ	Gazi Üniversitesi	Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Nevzat AŞIK	Dokuz Eylül Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman BİLEN	Dokuz Eylül Üniversitesi	İslam Felsefesi
Prof. Dr. Osman GÜNER	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman TÜRER	Atatürk Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	Selçuk Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Recai DOĞAN	Ankara Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniversitesi	Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Atatürk Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Suat CEBECİ	Sakarya Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK	Selçuk Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. Turan KOÇ	Erciyes Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ziya KAZICI	Marmara Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mehmet ATALAN	Fırat Üniversitesi	Mezhepler Tarihi
Prof. Dr. Müfit SARUHAN	Ankara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM	Harran Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Şahin GÜRSOY	Gazi Üniversitesi	Sosyoloji
Doç. Dr. İsmail TAŞ	Selçuk Üniversitesi	İslam Felsefesi
Doç. Dr. Mehmet KATAR	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ	Harran Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY	Çukurova Üniversitesi	Arap Dili ve Belağatı
Doç. Dr. Ahmet TAŞĞIN	Dicle Üniversitesi	Din Sobyolojisi
Doç. Dr. Cevher ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslam Felsefesi

32. Sayıda Katkısı Bulunan Diğer Hakemler

Prof. Dr. Adem DÖLEK	Erzincan Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ali BAKKAL	Akdeniz Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM	Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ramazan AYVALLI	Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Selahattin EROĞLU	Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Atilla YARGICI	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Salih TUR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Cüneyd GÖKÇE	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Yasin KAHYAOĞLU	Harran Ü. İlahiyat Fak.

İÇİNDEKİLER

Editörden.....	6
Bediüzzaman Said Nursî'nin Din Hizmetlerindeki İhlâsı	7
Doç. Dr. Abdülvahap YILDIZ	
Örfün Tanımı, Delil Oluşu ve İmam Ebû Hanîfe'nin Bazı Konuları Örfle Çözümlemesi	26
Yrd. Doç. Dr. Musa GÜNAY	
Medine Tarihçisi Ebu'l-Hasen Nûrüddin Alî b. Abdullah el- Hasenî es-Semhûdî eş-Şâfiî'nin Hayatı ve Eserleri	50
İbrahim BARCA	
Eski ve Yeni Ahid'in Kadın Anlayışına Mukabil Kur'an'ın Medeniyeti.....	78
Ahmet GÜNDÜZ	
Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'ne Göre Anadolu'da Sahâbîler ..	104
Bilal GÜLER	
Seyfeddin Âmidî'nin Hayatı, Kelamî Görüşleri ve Eserleri	131
Fatma PINAR	
المذهب النقدي عند "الدكتور نصر حامد أبو زيد" وموقفه من الاحتجاج بالسنة رؤية نقدية	151
الدكتور: علي صالح مصطفى	
السردية في شعر محمود درويش	188
الدكتور: رمضان عمر	

Editörden

Kıymetli Okurlar,

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin Temmuz-Aralık 2014 tarihli 32. sayısı yayınlanmıştır. Bu sayıda, tasavvuf, fıkıh, İslam tarihi, tefsir, hadis, kelam, Arap dili ve belağatı alanlarında sekiz telif makale bulunmaktadır. Telif makaleler arasında Yrd. Doç. Dr. Ali Mustafa ile Yrd. Doç. Dr. Ramazan Ömer'in de Arapça makaleleri bulunmaktadır. Dergimizin Arapça makale yayınlama geleneği de devam etmiş olmaktadır. Bundan sonraki sayılarımızda da akademisyenlerin özgün makalelerine yer verilecektir.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle...

Doç. Dr. Atilla YARGICI

Bediüzzaman Said Nursî'nin Din Hizmetlerindeki İhlâsı*

Doç. Dr. Abdülvahap YILDIZ**

Özet

Mü'min, yaptığı dinî hizmetleri şüphesiz sırf Allah (c.c) emrettiği için yapar. Bediüzzaman Said Nursî dinî hizmetler, uğruna bütün dünya makamlarını, terk ettiği gibi uhrevî makamları da terk etmiştir. Bu düşüncesini hem eserlerinde hem de hayatında göstermiştir. Bediüzzaman'ın kendisi için değil, davası için yaşadığı söylenebilir. Zirâ kendisi Van kalesinde bulunan mağaraların üst kısmında ayağı kayıp aşağıya düşerken, ölüm ile burun buruna geldiğinde canını bile düşünmeden davasını düşünmüş ve "Ah dâvâm" dediği eserlerde kaydedilmiştir.

Bediüzzaman'ın imân Ku'rân hizmetlerinde üzerinde en çok durduğu konulardan biri hiç şüphesiz ihlâstır. İman ve Kur'ân'a hizmet için son derece önemli düsturlar ortaya koymuştur. Kendisi bu konuda "ihlâs" adında müstakil bir eser kaleme aldığı gibi, eserlerinin bir çok yerinde ihlâs üzerinde de çok durmuştur. Maksada varmada en büyük etkenlerden biri de ihlâs olduğunu belirten Bediüzzaman, bunu talebelerine de sıkı sıkıya tavsiye eder. İhlâsı kazanmanın önemli olduğu kadar, onu muhafaza etmenin daha da önemli olduğunu eserlerinde izah eder. Talebelerine ihlası kazanmak ve muhafaza etmek için "İhlâs Risâle"sini en az on beş günde bir defa okumalarını tavsiye etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İhlâs, Din hizmeti, İmân Ku'ân hizmeti, samimiyet, sadakat.

Abstract

The believer fulfills religious services undoubtedly just because God has ordered. Bediuzzaman Said Nursi rejected all worldly attractions, as he

* Bu makale, özet olarak 13 Mart 2015 tarihinde Adıyaman'da yapılan *Din Hizmetleri ve İhlâs Sempozyumunda* sunulmuştur.

** Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri Bölümü Öğretim Üyesi.

rejected otherworldly attractions, for the sake of religious services. He reflected this idea of him on his works and life. It is possible to say that Bediuzzaman lived not for himself but for his case. This is because it was recorded in his writings that he did not even think of his life but his case and cried “My case !” while he was falling down after slipping from the caves in Van castle and then had a close brush with death. One of the topics on which Bediuzzaman put particular emphasis about services of Quran is, with no doubt, sincerity. He presented critically important principles for service of faith and Quran. He wrote an independent book called “sincerity” about this topic and he also mentioned sincerity very often in many parts of his writings. Bediuzzaman, who claimed sincerity was one of the greatest factors for reaching the goal, also advises this very often to his students. He explains in his works that achieving sincerity is important but what is more important is to maintain it. He advised his students to read “Book of Sincerity” at least once in fifteen days to achieve sincerity and to keep it.

Key Words: Sincerity, Religious Service, Faith, Service for Quran, Truthfulness, Loyalty

Giriş

Dinin özü samimiyet, ihlâs ve niyettir. İhlâs, yapılan bütün ibadet ve işlerde gösterişi bir tarafa bırakıp, hiçbir karşılık ve menfaat beklemeksizin sadece Allah rızasını esas ve gaye edinmektir. Kısacası yaratanına karşı samimi olup dünyevî çıkarları bir tarafa bırakmak, ne makam ne mevki ne teşekkür, ne takdir beklemeden her türlü işinde yalnızca Cenab-ı Hakk’a yönelmek ve özün söze, sözün öze uyması, riyakar ve iki yüzlü olmamaktır. Hulûs-i kalple yapılan iş ve eylem, iyi niyetli olmak, samimi olmak, içten pazarlıklı olmamaktır. İhlâsın girmediği yerde İslâmî vasıflardan eser kalmaz.¹

Ayet-i kerîmede Peygamberimiz ve O’nun şahsında bizler için şöyle buyrulur: **“Ey Muhammed! De ki; Şüphesiz benim namazım, ibadetlerim, yaşamım ve ölümüm Âlemlerin Rabbi olan Allah**

¹ İhlâs konusunda geniş bilgi için bkz. Kuşeyrî, Ebu’l-Kasım Abdülkerîm, *er-Risâletü ’l-Kuşeyriyye*, Daru’l-Hayr, Matbaası, Beyrut, 1413/1993, s. 207; Muhasibî, *Adabu’n-Nufus ve Yelihi Kitabu’t-Tevehhum*, Beyrut, 1408, s. 89; Kelabazî, Ebu Bekr Muhammed, *et-Taaruf*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1994, s. 117; Gazalî, *İhyau Ulumiddîn*, 3.basım, Daru’l-Kalem, Beyrut, tarihsiz, IV, s. 33; Muhasibî, Ebu Abdillâh el-Haris, *Riâye*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz, s. 152; Herevî, *Menâzilu’s-Sarîn*, Kahire, 1908, s. 31; Said Nursî, *Lem’alar*, Yeni Asya Neşriyat, 2011, s. 370-404; Abdolvahap Yıldız, *Meybudî’nin Tefsirinde Tasavvuf*, Sır Yayıncılık, Bursa, 2012, s. 164; Yıldız, *Ahmed-i Câmî Nâmekî*, Semerkand, İstanbul, 2013, s. 158.

içindir.” (En’am, 6/162) Yine başka bir âyet-i kerîmede şöyle buyrulmaktadır: “Muhakkak ki biz sana kitabı hak ile indirdik, ibadetini ihlâs ile Ona yönelterek sadece Allah’a kulluk et. Bilin ki, şirkten ve riyâdan uzak hâlis din Allah’a mahsustur.” (Zümer Suresi, 39/2-3) İhlâs bedendeki ruh gibidir. Nasıl ki bir bedende ruh olmazsa, beden hiçbir uzvu fonksiyonunu yerine getiremiyorsa, ihlas ve samimiyet olmazsa hiçbir amelimiz makbûl olmaz. İhlâs, Rabbanî bir sır ve Sübhanî bir özdür, kişinin güç, kuvvet ve isteyişi ile elde edilmez.¹ İhlâs, dostluğun neticesi, kulluğun eseridir. Kim muhabbet elbisesini giyer, kulluk hil’atına bürünürse Allah Teâlâ ona ihlâsı verir ve o da yaptığı her şeyi ihlâs ile yapar.² Yani ihlâs, kulun istek ve çalışması ile verilmez. İhlâs, ancak sırf Allah rızası için kulluk edenlere ve kalbinde Cenâb-ı Hakk’ın sevgisinden başka hiç bir şey bulunmayanlara verilir. Nitekim hadiste, şöyle denilmiştir: Sahabe-i kirâmdan Hz. Huzeyfe (r.a.) şöyle buyurdu: “Resulullah’a ihlâsın ne olduğunu sordum. Buyurdu ki: “Ben de Cebrâil’e ihlâs nedir ? diye sordum” O şöyle dedi: “Ben de Âlemlerin Rabbına ihlâs nedir?” diye sordum.” Cenâb-ı Hakk şöyle buyurdu: “İhlâs benim sırlarımdan bir sırdır. Onu kullarımdan sevdiklerimin kalbine emanet eder, yerleştiririm buyurdu”³

Bediüzzaman, seksen küsur senelik hayatının tamamını ihlâs ve samimiyetle dinî hizmetlere adanmıştır. Bu sebeple, O’nun din hizmetlerindeki ihlasını ve samimiyetinin tamamını bu çalışmaya sığdırmak mümkün olamayacağı aşikârdır. Bu çalışmada, din hizmetlerindeki ihlâs ve samimiyetini özet şeklinde sunup, kendi eserlerindeki ifadelerine de sık sık yer vermeye çalışacağız. Kendisinin dinî hizmetlerindeki ihlâsını kısaca şu başlıklar altında sunmak mümkündür:

A. İman ve Ku’rân Hizmetindeki İhlâsı

Büyük âlim ve müceddid Bediüzzaman Said Nursî (1878-1960), bütün ömrünü samimiyet ve ihlas ile dinî hizmetlere vakf ve tahsis etmiştir. İhlâsa tam muvaffak olmak için de, masivadan tam manasıyla istiğna ederek, mücerred yaşamış, dünyanın bütün meşru zevklerinden de mahrum kalmıştır. İman ve Kur’ân hizmetinde öyle bir sıdk ve sadâkati, öyle bir sebat ve metâneti, öyle bir ihlâsı vardır ki, ona karşı yapılan şiddetli zulüm ve istibdatlar dahi, onu dâvâsından hiç vazgeçirememiş ve küçük bir tereddüde dahi düşürememiştir.⁴

¹ Meybudî, Ebu’l-Fazl Reşidu’d-dîn, *Keşfu’l-Esrâr ve Uddetu’l-Ebrâr*, Kebir Matbaası, Tahran, I, 328, 1361, I, 328; Yıldız, *Meybudî’nin Tefsirinde Tasavvuf*, s. 164.

² Meybudî, a.g.e., VIII, 387; Yıldız, *Meybudî’nin Tefsirinde Tasavvuf*, s. 164.

³ Zebîdî, Muhammed b. Muhammed, *İthâfu’s-Sa’deti’l-Muttakîn*, Beyrut, 1989, XII, 80-81.

⁴ Nursî, *Sözler*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2009, s. 712.

İman ve Kur'ân hizmetini, hayatının asıl vazifesi olarak bilen Bediüzzaman, bu konuda ihlâslı hareket etme gereğini altı bin sayfalık Risâle-i Nur adlı külliyyatında sık sık vurgulamıştır. Asıl vazifesinin, iman hizmeti olduğunu her fırsatta dile getirmiş ve bu hizmeti ihlâsla yapmaya çalışmak gerektiğinin üzerinde de çokça durmuş ve özellikle muvaffakiyetin yalnız Allah'ın elinde olduğunun altını çizmiştir.¹ Kendisi eserlerinde bu konuda şu çarpıcı misali vermektedir: “Meşhurdur ki, bir zaman İslâm kahramanlarından ve Cengiz'in ordusunu defalarca mağlûp eden Celâleddin-i Harzemşah savaşa giderken, vezirleri ve etbâı ona demişler: ‘Sen muzaffer olacaksın. Cenâb-ı Hak seni galip edecek.’ O demiş: ‘Ben Allah'ın emriyle, cihad yolunda hareket etmeye vazifeliyim. Cenâb-ı Hakk'ın vazifesine karışmam. Muzaffer etmek veya mağlûp etmek Onun vazifesidir.”²

Bediüzzaman'a göre, niyet bir ruhtur. O ruhun ruhu da ihlâstır. Manevî kurtuluş da ancak ihlâs ile olur.³ Kur'ân hizmetinde bulunan, kalbinden mâsivâyı tamamen çıkarmalıdır. Aksi taktirde ihlâsla, ciddiyetle Kur'ân hizmetinde bulunamaz.⁴ Bu sebepten İhlâsı kazanmak çok önemlidir. Bir zerre ihlâslı amel, batmanlarla hâlis olmayan amelden üstündür. İhlâsı kazandıran, harekâtındaki sebebi sırf Allah'ın bir emri ve neticesi, Allah rızası olduğunu düşünmeli ve Allah'ın vazifesine karışmamalıdır.⁵

Bediüzzaman, daha gençlik yıllarında iman ve Kur'ân hizmetinde kendisini vazifeli bilmiştir. Kendisi birinci dünya savaşından önce, kendi ifadesiyle, sadık bir rüya görür. Rüyada Ağrı dağının altında bulunmaktadır. Aniden o dağ infilak eder ve dünyanın dört bir tarafına dağılır. Bu dehşet içindeyken annesini yanında görür ve annesine şöyle seslenir: "Ana, korkma. Cenâb-ı Hakkın emridir; O Rahîmdir ve Hakîmdir." O durumdayken, yanında mühim bir zat peyda olur ve kendisine âmirâne diyor ki: "İ'câz-ı Kur'ân'ı beyan et." Uyandığında anlar ki büyük bir infilak olacak, o infilak ve inkılaptan sonra Kur'ân etrafındaki surlar yıkılacak, Kur'ân doğrudan doğruya kendini müdafa edecek ve Kur'an'a hücum edilecek, i'câzı onun çelik bir zırhı olacak. Ve şu i'câzın bir nevini şu zamanda izharına, kendisinin aday olduğunu anlar.⁶ Bu zatın Hz. Peygamber (s.a.v) olması muhtemeldir. Kur'an etrafındaki surlar kırılacak”

¹ Nursî, *Şuâlar*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2001, s. 414.

² Nursî, *Lemalar*, s. 135.

³ Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2001, s. 61.

⁴ Nursî, *Barla Lahikası*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 1996, s. 203.

⁵ Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, s. 146.

⁶ Nursî, *Mektubat*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 624. *Barla Lâhikası*, s. 11; *Sikke-i Tasdik-i Gaybi*, s. 201; *Tarihçe-i Hayat*, s. 44.

Yani surlardan maksat; Kur'an'ı talim ve ders veren, aynı zamanda Kur'an'a gelen hücumlara set çeken; tekke ve medreselerdir. Bunlar yeni rejimin ihdası ile kapatılmış ve Kur'an'ı ders verecek ve müdafaa edecek kurumlar kalmamıştır. Maksat, iman, Kur'ân hakkında şüpheler uyandırarak imanları sarsmak ve tahrip etmektir.¹

Bediüzzaman, imân Kur'an hizmetinde gece gündüz yılmadan, usanmadan ihlas ve samimiyetle çalışmış ve en sıkıntılı ve zor zamanlarda bile daima çevresine umut aşılamıştır. Zirâ O, İslam aleminin en sıkıntılı günlerinde bile bütün dünyaya şöyle seslenir: “İslâmiyet güneş gibidir, üflemeyle sönmez; gündüz gibidir, göz yummakla gece olmaz. Gözünü kapayan, yalnız kendine gece yapar.” “İstikbâl, yalnız ve yalnız İslâmiyet'in olacak; ve hâkim, hakaik-i Kur'aniye olacak.” “Ey Âlem-i İslâm! Uyan, Kur'an'a sarıl, İslâmiyet'e maddî ve manevî bütün varlığınla müteveccih ol!” (Nursî, Tarihçe, s. 71, 80, 140)

Yine gençlik yıllarında karşılaştığı şu hadisenin çok tesirinde kalmış ve ihlâs ve samimiyet ile iman ve Kur'ân hizmetini hayatının asıl gayesi yapmıştır. Gençlik yıllarında Van Vâlisi Tahir Paşa'nın konağında ikamet eden Bediüzzaman'a, Tahir Paşa, bir gün ona konağa gelen gazetelerin birinde, İngiltere'nin Sömürgeler Bakanı Gladstone'un Avam Kamarasında yaptığı şu dehşetli konuşmayı gösterir: Gladstone, elinde Kur'ân-ı Kerîm'i göstererek, “Bu Kur'ân, Müslümanların elinde bulunduğu müddetçe, biz onlara gerçekte hâkim olamayız. Ne yapıp yapmalıyız, bu Kur'ân'ı onların elinden almalıyız. Yahut, Müslümanları ondan soğutmalıyız” diye hitabede bulunmuş. Bu haber ilim, irfân, ihlâs ve cesarete mazhar olan Bediüzzaman'ın ruhunda büyük bir fevverana sebep olur. Bunun üzerine, O, “Ben de Kur'ân'ın sönmez ve söndürülemez ebedî bir mu'cize olduğunu dünyaya ilân ve ispat edeceğimim”² “Dinsiz bir dünyada hayır yoktur.”³ deyip tam bir ihlâs ve samimiyetle yeni bir manevî mücadele başlatmıştır.

Bediüzzaman “davam” dediği iman Kur'ân davasını canından, hayatından daha üstün tutmuştur. Tahminen 1900 senesinde iki minare yüksekliğinde ve sırf dağ gibi bir taştan ibaret olan, Van kalesindeki mağaraya inerken birden ayağı kayar. Ayağını koyacak, eliyle tutunacak bir yer bulamaz. Boşlukta kalır. Tehlike yüzde yüz. Ölümün ona yüzünü gösterdiği o an bile kendi canı ve hayatı aklına gelmez. Kendisinin kardeşi Abdulmecid Efendi'nin bildirdiğine göre, Sesinin çıktığı kadar bağırır: “Davam, Ah Davam!” Düştüğü yer, altı metre yüksekliğinde bir kayalıktır;

¹ Şaban Döğen, *Risâle-i Nur ve Tarikat*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 90. <http://www.sorularlarisale.com/26.02.2015>.

² Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2001, s. 43-44.

³ Nursî, *Hutbe-i Şamiye*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2011, s. 227.

fakat sanki gizli bir el onu iter ve O, üç metrelik bir kavis çizerek aşağıdaki mağaranın kapısının önüne düşer.¹ Görüldüğü gibi O, ölümle burun buruna geldiğinde bile, davasını unutmamış “ah davam ne olacak” diyerek asıl üzüntüsünü dile getirmiştir.

Her yerde ihlâs ve samimiyet içinde dinî tebliğ etmekten geri kalmayan Bediüzzaman, özellikle iman hakikatlerini tebliğ ederken namaz kılmamanın ehemmiyeti üzerinde da çok durmuştur. Resmi makamlar tarafından Ankara’ya davet edilen, Said Nursî 9 Kasım 1922’de TBMM’de düzenlenen resmî tören ile karşılaşır. Milletvekillerinin çoğunun namaz kılmadığını görünce, namazın önemini ve onları dinî emirlere uymaya davet eden bir beyanname yayınlayıp milletvekillerine dağıtır ve bu gayretinin sonucu olarak 60 milletvekilinin daha namaz kılanlar arasına katıldığı kaydedilmiştir.² Kendisi, imanı kurtarma davası uğruna maddî ve manevî her türlü fedakarlığı da göze almıştır. Bu konuda şöyle seslenir: Ben cemiyetin iman selâmeti yolunda âhiretimi de feda ettim. Gözümde ne Cennet sevdası var, ne Cehennem korkusu. Milletin imanı namına bir Said değil, bin Said feda olsun. Kur’ân’ımız yeryüzünde cemaatsiz kalırsa, Cenneti de istemem; orası da bana zindan olur. Milletimizin imanını selâmette görürsem, Cehennem alevleri içinde yanmaya razıyım. Çünkü vücudum yanarken, gönlüm gül-gülistan olur.” (Nursî, Tarihçe, s. 544)

Kendisi, sırf Allah rızası için iman hakikatlerinin ihlas ile her yere ulaşması uğruna her musibete katlanmış, her fedakârlığı göze almış ve hayatı boyunca yılmadan usanmadan bütün mesaisini iman Kur’ân hizmetine adanmıştır. Bu konudaki ateşli ifadeler ona aittir: Ben maddî ve mânevî herşeyimi feda ettim, her musibete katlandım, her işkenceye sabrettim. Bu sayede hakikat-i imaniye her tarafa yayıldı ve Nur mekteb-i irfanının yüz binlerce, belki de milyonlarca talebeleri yetişti. (Nursî, Emirdağ Lahikası, 620) “Bana ıztırıp veren,” dedi, “yalnız İslâmın mâruz kaldığı tehlikelerdir. İşte benim ıztırâbım, yegâne ıztırâbım budur. Yoksa, şahsımın mâruz kaldığı zahmet ve meşakkatleri düşünmeye bile vaktim yoktur. Keşke bunun bin misli meşakkate mâruz kalsam da, îman kalesinin istikbâli selâmette olsa!” İman kalesini küfrün çürük direkleri tutamaz. Onun için, ben yalnız îman üzerine mesâimi teksif etmiş bulunuyorum.” (Nursî, Tarihçe, s. 542-543)

Bediüzzaman, iman Kur’an hizmetine, ihlâsına zarar gelmesin diye halkın teveccühünden hatta kardeşlerinin hüsn-ı zannından ve medihlerinden de kaçmış,³ Kur’ân’ın emriyle ehl-i imanı kurtarmak

¹ Abdulkadir Badıllı, *Mufasssal Tarihçe-i Hayat*, İttihad Neşriyat, I,120.

² Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, s. 124-128.

³ Nursî, *Emirdağ Lahikası*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 247-248.

mecburiyetinden ve ihlas ile hizmet-i imaniyeye zarar gelmesin diye her çeşit siyasetten uzak durmuş ve yirmi beş sene zarfında bir gazeteyi okumamış. Yine iman vazifesinin noksanlaşmaması ve ihlasın kırılmaması için siyasete bulaşmamak için on sene ikinci dünya savaşıyla da ilgilenmemiştir.¹

İnsanlara ulaştırmaya çalıştığı, elmas değerindeki iman hakikatlerini cam parçalarına düşürmemek ve hizmetindeki ihlasa zarar gelmemek için kimsenin hediyelerini kabul etmediği gibi, yakın talebelerinin bile hediyelerini kabul etmemiş, mecburiyetten kabul ettiği hediyelerin ise de fazlasıyla karşılığını vermiştir. Hediyelerini kabul etmediği kişilerin güvenmemesi için de çok ilginç ve gerçekte altın değerinde prensipler sunmuştur. Bu gerçekler aslında hepimiz için ibret alınacak çok önemli hususlardır. Bediüzzaman'ın yakın talebelerinden Nuh Bey, kendisine Van'dan bir hediye gönderir, fakat O, bu hediyeyi kabul etmez. Nuh Bey'in de güvenmemesi için özetle konuyu kendisine şöyle izah eder: "Çok rica ederim, güvenmeyiniz, hediyeyi kabul edemedim. Kabul etmememin önemli sebepleri çoktur. En önemli bir sebep, benim kardeşlerim ve talebelerimle olan münasebetin samimiyetini ve ihlâsı zedelememektir. Bir misalle ince bir sebebi anlatacağım: Mühim bir tüccar dostum otuz kuruşluk bir çay getirdi, kabul etmedim. "İstanbul'dan senin için getirdim, beni kırma" dedi. Kabul ettim. Fakat iki kat fiyatını verdim. Dedi: Niçin böyle yapıyorsun, hikmeti nedir? Dedim: Benden aldığın dersi, elmas derecesinden şişe derecesine indirmemektir. Senin menfaatin için, menfaatimi terk ediyorum. Çünkü, dünyaya tenezzül etmez, tamah ve zillete düşmez, hakikat mukabilinde dünya malını almaz, tasannua mecbur olmaz bir üstattan alınan ders-i hakikat elmas kıymetinde ise, sadaka almaya mecbur olmuş, ehl-i servete tasannua muztar kalmış, tamah zilletiyle izzet-i ilmini feda etmiş, sadaka verenlere hoş görünmek için riyakârlığa temayül etmiş, âhiret meyvelerini dünyada yemeye cevaz göstermiş bir üstattan alınan aynı ders-i hakikat, elmas derecesinden şişe derecesine iner. İşte, sana manen otuz lira zarar vermekle, otuz kuruşluk menfaatimi aramak, bana ağır geliyor ve vicdansızlık telâkki ediyorum. Sen madem fedakârsın; ben de o fedakârlığa mukabil, menfaatinizi menfaatime tercih ediyorum, güvenme. O da, bu sırrı anladıktan sonra kabul etti, güvenmedi." (Nursî, Barla Lahikası, s. 85-86.)

B. Risale-i Nur'u Telifindeki İhlâsı

Bediüzzaman, tam bir ihlas ve samimiyetle telif ettiği altı bin sayfalık Risale-i Nur Külliyyâtı ve neşrettiği İmân ve İslâmiyet dersleriyle,

¹ Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, s. 359-340.

Kur'ân'a ve dine hizmet etme şerefine hakkıyla nail olmuştur. Kur'ân'ın tefsiri olan bu eserlerde özellikle iman esasları izah ve ispat edilmiştir. Risale-i Nur, bu gün onlarca dünya diline çevrilmiş ve dünyanın her tarafında yayılmış olup, milyonlarca insan tarafından okunup istifade edilmektedir. Yalnız kendisi Risale-i Nur'un neşredilmesinin ve bütün dünyaca tanınıp bilinmesinin nefesine verebileceği memnuniyetin enâniyete yol açacağı ve ihlâsı kıracağı ihtimaline binaen bu eserlerin kaynağının kendisi değil Kur'an olduğunu, kendisinin bu Kur'an hazinesinin ancak bir dellalı olduğunu şu ifadelerle beyan eder.¹ Bunu katiyen ilan ediyorum ki, Risâle-i Nur Kur'ân'ın malıdır. Benim ne haddim var ki, ona sahip olayım. Belki ben o nurun kusurlu bir hadimi ve o elmas mücevherat dükkanının bir dellahıyım.” (Nursî, Tarihçe, s. 416)

1925 senesinde Burdur'a oradan da Isparta'nın Barla nahiyesine nefyedilen Bediüzzaman, eserlerinin çoğunu, hayatının bir kısmını geçirdiği sürgünlerdeki zorluk, sıkıntı ve hastalıklara aldırış etmeden, durmadan dinlenmeden, ihlâs, samimiyet, sadakat ve fedakarlıklarla kaleme almıştır. Kendisi, üç yüz lira maaş karşılığında Şark'ta, Şeyh Sinûsî yerine vâiz-i umumî yapılmak için yapılan teklifi reddetmiştir. “Neden kabul etmedin? Eğer kabul etseydin, ihtilâl yüzünden kesilen yüz bin adamın hayatlarını kurtarmaya sebep olurdu” ifadesine kendisi özetle şöyle cevap vermiştir: “O insanların yirmişer, otuzar senelik dünya hayatlarını kurtarmadığıma karşılık yüz binler vatandaşa, her birisine milyonlar sene ahiret hayatı kazandırmaya sebep olan Risale-i Nur, o zararın yerine binler derece iş görmüştür. Eğer o teklifi kabul etseydim, ihlâs sırrını taşıyan Risale-i Nur meydana gelmezdi.”²

Bu gün Üniversitelerde ders kitabı olarak okutulan İşaratu'l-İ'câz adlı Arapça tefsirini birinci dünya savaşında Ruslarla çarpışırken harp meydanında, at sırtında ve yanında herhangi bir kaynak olmadan kaleme almıştır.³ Böylece harp meydanlarında eser telif eden müelliflerden belki ilki olma şerefine nail olmuştur. Bazı eserlerini ise hapisanede, hücre hapsinde, baskı, şiddet ve kağıdın yokluğuna aldırış etmeden sigara kağıtlarına yazarak telif etmiştir. Bediüzzaman'ın âlim talebelerinden, Ahmet Feyzi Kul hatıralarında özetle şöyle anlatır: “Ben altı eserin yazılmasına şahit oldum. Biri Denizli, diğeri Afyon hapsinde, her iki hapisanede de bir kelime bile yazılmaması için şiddetli bir baskı vardı. Ve hiçbir yazının içeri girmesine, dışarı çıkmasına, imkân yoktu. Bu şartlar

¹ Musa Kazım Yılmaz, “Bir Temel Ahlak Teorisi Olarak Bediüzzaman'ın Gözüyle İhlâs”, *Köprü Dergisi*, sayı 90 (2005), s. 69.

² Nursî, *Şuâlar*, s. 258.

³ Nursî, *İşaratu'l-İ'câz*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2001, s. 9.

altında altı eser şöyle yazıldı: “Denizli’den başgardiyan yardımcılarıyla”, Ustad ayrı tek hücrede, biz de ayrı ayrı koşullardayız. Kâğıt yok, bir şey yok, imkân yok. Mahkûmlar tabi sigara içiyor. Paketlerin kâğıdını atıyorlar. O kâğıtlar alınıyor, üç satır yazı yazılıyor. Gardiyan, başgardiyan ‘Hafız Ali’ diyor. Hafız Ali çıkıyor, yazıyı alıyor. Üç satır, ertesi gün beş satır daha. Mesela Meyve Risâlesi böyle telif edilmiştir.”¹

Yine kendisi, Eskişehir hapisanesinde hücre hapsinde iken bile boş durmamış bazı eserlerini burada telif etmiştir. İkinci Şua’yı buna örnek verebiliriz.² Bazı eserlerini ise hastalığına aldırış etmeden bağda, bahçede, dağda, yanında hiçbir kitap ve kaynak bulunmadan telif etmiştir. On Dokuzuncu Mektup iki üç günde ve her günde üç dört saat zarfında toplamı on iki saatte, dağda, bağda, Otuzuncu Söz; hastalıklı bir zamanda, Beş Altı saatte, Yirmi Sekizinci söz olan cennet bahsi bir veya iki saatte, Süleyman’ın dere bahçesinde telif edilmiştir.³ İşte samimiyet, ihlas, sadakat, feragat budur.

Telif edilen Risâle-İ Nur Külliyyatı, imkansızlıklar içinde çevre köylerdeki kadın, erkek, çoluk çocuk genci, yaşlısı tarafından ihlas ve samimiyet içinde durmadan yazılıp çoğaltılmıştır. talebelerinden bayram yüksel’in anlattıklarına göre, üstad’ın bir kısım eserleri de iman kur’ân hizmetinde buldukları için hapse atılan talebeleri tarafından hapisanelerde ihlâs ve samimiyetle gece gündüz el ile yazılıp çoğaltılmıştır.⁴

Sıkıntı zorluk ve yokluklar içerisinde eserlerini kaleme alan Bediüzzaman bütün bunlara rağmen, kendisini idam ile mahkum edenlerin, Risâle-i Nur ile imanlarını kurtarmaları halinde onlara hakkını helal edeceğini belirtir: Risale-i Nur için beni idama mahkûm eden zâtlar, Risale-i Nur ile imanlarını kurtarıp idam-ı ebedîden necat bulsalar, siz şahit olunuz, ben onları da ruh u canımla helâl ederim.⁵ (Nursî, Şuâlar, s. 258.)

C. Dinî Hizmetlerde İhlâs Konusunda Yaptığı Bazı Tavsiyeler

Samimiyet ve ihlâs, bütün Müslüman kardeşler arasında olması gereken en temel özeldir. Samimiyet, birlik ve beraberliğin en temel özü ve ümmet olabilmenin kaynağıdır. İslam dininde, dünyanın neresinde olursa

¹<http://www.yeniasya-international.de/2011/10/nur-risaleleri-nasil-yazildi/#sthash.aPybqLyH.dpuf>

² Nursî *Şuâlar*, s. 11.

³ Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, s. 177.

⁴ Necmeddin Şahiner, *Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursî’yi Anlatıyor*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1994, s. 33.

⁵ Nursî, *Şuâlar*, s. 258.

olsun rengi, ırkı, milliyeti, cinsiyeti ne olursa olsun bütün Müslümanlar kardeşlerdir. Kardeşler arasında samimiyet ve ihlâs en temel davranış modelidir.¹ Nitekim hadis-i şerifte şöyle buyrulmaktadır: Müminler birbirlerini sevmekte, birbirlerine acımakta ve birbirlerini korumakta bir vücuda benzerler. Vücudun bir uzvu hastalandığı zaman, diğer uzuvlar, da bu sebeple uykusuzluğa ve ateşli hastalığa tutulurlar.²

Bediüzzaman, ihlâs ve samimiyete önem verdiği gibi talebelerinin arasındaki irtibata da çok önem vermiş ve bu konuda şu ikazda bulunmuştur: Aziz, sıddık, muhlis kardeşlerim, bizler imkan dairesinde bütün kuvvetimizle lem'a-i ihlâsın düsturlarını ve hakiki ihlasın sırrını aramızda ve birbirimize karşı istimal etmek, vacip derecesine gelmiştir.³ (Nursî, Şuâlar, s. 430.) Fevkalade sadakat ve sebat ve müfritane irtibat ve ihlâs lazımdır.⁴ (Nursî, Kastamonu Lâhikası, s. 61.)

Özelikle ihlâsa dair telif ettiği “İhlâs risâle”sinde bütün Müslüman kardeşlerimiz ile bir ve beraber olmamız ve Müslümanlar arasındaki ihlâs ve kardeşliğin bozulmaması için bazı esaslara dikkat etmek gerektiğini vurgular. Aksi takdirde Müslümanlar arasındaki ayrılıklar daha da derinleşecek ve Müslümanlar daha da sıkıntı içine gireceklerdir. Bu esasları şöyle özetleyebiliriz:

1. Müsbet hareket etmek, yani, kendi mesleğinin muhabbetiyle hareket etmek ve başka mesleklerin düşmanlığı ve başkalarının noksanlığı ile meşgul olmamak,

2. İslâmiyet dairesi içinde, hangi meşrepte olursa olsun, muhabbete sebep ve uhuvvet ve ittifak olacak çok birlik bağlarının bulunduğunu düşünüp ittifak etmek,

3. Müslüman, "Mesleğim haktır," yahut "daha güzeldir" diyebilir. Ancak başkasının mesleğinin haksızlığını veya çirkinliğini ima eden "Hak yalnız benim mesleğimdir" veyahut "Güzel benim meşrebimdir" diyemez olan insaf düsturunu rehber etmek,

4. Ehl-i hak ile ittifak etmenin, tevfik-i İlâhînin bir sebebi ve diyanetteki izzetin bir esası olduğunu düşünmek,

5. Ehl-i dalâlet cemaat şeklinde ve kuvvetli bir şahs-ı manevî dehasıyla birleşip hücum ettiği için, o şahs-ı manevîye karşı her türlü şahsî dayanmanın zayıf düştüğünü anlayıp, ehl-i hak ile ittifaktan bir şahs-ı manevî çıkarıp hakkaniyeti muhafaza ettirmek,

6. Hakkı, bâtılın saldırısından kurtarmak,

¹ Ahmet Ünal, “Din Samimiyettir”, www.guncelvaaz.com. Erişim, 11.03.2014.

² Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buharî*, Beyrut, 1991, Edeb, 27.

³ Nursî, *Şuâlar*, s. 430.

⁴ Nursî, *Kastamonu Lâhikası*, s. 61.

7. Nefsini ve enâniyetini,
8. Yanlış düşündüğü izzetini,
9. Ehemmiyetsiz, rekabetkârâne hissiyatını terk etmekle ihlâsı kazanır, vazifesini hakkıyla ifa eder.¹

Bediüzzaman'a göre, kardeşlerimizin nefislerini nefsimize şerefte, makamda, teveccühte, menfaat-ı maddiye gibi nefsin hoşuna giden şeylerde tercih etmeliyiz.² Hadis-i şerifte şöyle buyrulmuştur: Bir gün Allah Resulü (s.a.v.), ashab-ı kirâma hitap ederken, üç kez tekrar ederek şöyle buyurur: "Dîn samimi olmaktır. Dîn samimi olmaktır. Dîn samimi olmaktır." Ashab-ı kirâmdan bazıları: Din kime karşı samimi olmaktır. Ya Resulullah? Diye sordular. Sevgili peygamberimiz (s.a.v.) Allah'a karşı, kitabına karşı, peygamberine karşı, Müslümanların meşru idarecilerine karşı, ve bütün Müslüman kardeşlerine karşı samimi olmaktır.³

İçten olmayan bir inançta nifak, halisane yapılmayan bir ibadet ve amelde riya vardır. Kâmil bir Müslüman inancı, yaşantısı ve ahlakıyla sadece ve sadece Cenab-ı Hak'ın rızasını ve hoşnutluğunu gözetir.⁴ Said Nursî'ye göre de, yapılacak amel Allah rızası için yapılmalı, zirâ Cenâb-ı Hak bir âmeli kabul etmi mi bütün dünya küsse de önemi olmaz. O kabul etse bütün dünya red etse tesiri olmaz. Allah razı olur ve kabul ederse isterse, sizler istemezseniz de insanlara da kabul ettirir onları da razı eder. Onun için iman, Kur'ân, hizmetinde yalnız Cenâb-ı Hakk'ın rızasını esas gaye yapmak gerekir. Cenâb-ı Hakk'ın rızası da taraftarların çokluğu ve başarı ile değil, ihlas ile kazanılır. Başarı ve etrafına fazla insan toplamak da Allah'ın iradesi ile olur. Bazen bir kelime kurtuluş sebebi ve Allah rızasını kazanmaya, Hatta bazen bir adamın irşadı, bin adamın irşadı kadar Allah rızasına sebep olabilir. O halde Mümin kendi vazifesini yapıp Yüce Allah'ın vazifesine karışmamalıdır.⁵ İman, Kur'ân hizmetinde bulunan talebeler sadakat, takva, ihlas ve büyük günahlardan kaçınmak derecesine göre manevî kazanç elde eder. Bu sebepten, bu büyük kazancı kaçırmamak için, takvâda, ihlasta, sadakatte çalışmak gerektir.⁶

Bediüzzaman, talebelerinin birbirleri ile mübareze etmemeleri, birbirlerini tenkit etmemeleri, mecbur olmadan dünya ve sosyal hayata karışmamaları ve daima ihlaslı davranmaları gerektiği konusunda şu

¹ .Nursî, *Lem'alar*, s. 374-376

² .Nursî, *Lem'alar*, s. 394.

³ .Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, Beyrut, 1983, iman, 95; Ebû Davûd es-Sicistanî, *Sünen*, Beyrut, 1989, *Edeb*, 59.

⁴ Salman, Yüksel, "Editörden", *Diyanet Aylık Dergi*, sayı 278 (2014), s. 1.

⁵ Nursî, *Lem'alar*, s. 376- 391.

⁶ Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 67.

ikazlarda bulunur: “Mesleğimiz olan iman hakikatleri ihlâs sırrına dayandığı için dünya hayatına ve sosyal hayata mecbur olmadıkça karışmamak, rekabet, tarafgirliğe ve mübarezeeye sevk eden durumlardan kaçınmaya mesleğimiz itibarıyla mecburuz. Ne yazıktır ki şimdi müthiş yılanların hücumuna maruz kalan zavallı ehl-i ilim ve ehl-i diyânet, sineklerin ısırması gibi cüz’î kusurları bahane ederek, birbirini tenkitle, yılanların ve zındık münafıkların tahribatlarına ve kendilerini onların eliyle öldürmesine yardım ediyorlar.”¹

D. İman ve Kur’ân Hizmetinde Kısaca İhlâs Düsturları

Bediüzzaman, eserlerinde ihlası kazanmanın önemi üzerinde çok durduğu gibi ihlasın muhafaza edilmesinin önemi üzerinde de çok durmaktadır. Bu konuda İhlas adında bir eser de telif etmiştir. Kendisine göre, İhlası kazanmak ve muhafaza etmenin düsturlarını kısaca şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Amelimizde Cenâb-ı Hak’ın rızası dışında hiçbir şeyin olmaması,
- 2- İman ve Kur’an hizmetinde bulunan kardeşlerimizi tenkit etmemek ve onlara karşı üstünlük taslama yoluna gitmemek,
- 3- Bütün kuvvetinizi ihlasta ve hakta bilmek,
- 4- Kardeşlerinizin meziyetlerini ve faziletlerini kendinizin meziyet ve faziletleriymiş gibi düşünüp iftihar etmek ,
- 5- Rabîta-i mevt yani ölümünü düşünüp dünyanın fani olduğunu mülahaza edip nefsin hile ve oyunlarından kurtulmak,
- 6- Tahkikî İmanın kuvvetiyle ve Hak Teâlâ’nın marifetini netice veren varlıklardaki iman-i tefekkürden gelen parıltılar ile bir nevi huzur kazanıp, Hâlık-ı Rahîmin hazır, nâzır olduğunu düşünüp, Ondan başkasının teveccühünü aramamak,²

O, İman hizmetindeki ihlasın muhafazası, kendisine yapılan zulmü hiçe indirdiğini ve hatta hastalığı kendisine sevdirdiğini, sabır ve tahammül verdiğini de eserlerinde kaydetmiştir.³ Yine kendisi ihlası muhafaza etmek için, dünya siyasetine bakmamış, ilgi duymamış ve bütün talebelerine de ihlâsı muhafaza etmek için dünya siyasetine karışmamalarını tavsiye etmiştir.⁴ İman ve Kur’ân hizmetinde bulunan Nur talebeleri, ihlâs ve sıdk derecesine göre, diğer talebelerin yaptığı iman Kur’ân hizmetinden de manevî hisse alırlar.⁵

¹ Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 191.

² Nursî, *Lemalar*, s. 370-402.

³ Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, 119-120.

⁴ Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, s. 423-424.

⁵ Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 65.

E. İman ve Kur'ân Hizmetinde İhlâsın Kırılması

Bediüzzaman, ihlasın kırılmamasına ve ihlâsa azami dikkat gösterme hususuna, iman ve Kur'ân hizmetini samimiyet, ihlas ile yapma gereğine dair Risâle-i Nur Külliyyatının bir çok yerinde bilhassa İhlâs Risalesinde çokça vurgu yapmıştır. Ona göre İhlâsı kıran manîleri kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Maddî menfaat cihetinden gelen rekabet: Said Nursî, "Benim ayetlerimi az bir dünya menfaatiyle değiştirmeyin" (Bakara, 41) âyetini delil getirerek, maddî menfaatten kaynaklanan rekabetin ihlâsı kırdığını ve manevî hizmetin neticesini zedelediği gibi maddî menfaati da kaçırdığını zikretmiştir. Ona göre, maddî menfaati arzu edip beklemek, Müslüman kardeşine karşı bir rekabet damarı uyandırır. Böylece iman ve Kur'ân hizmetinde kudsiyetini kaybeder, ihlası kırılır.¹ Özellikle eserlerinde ve talebelerine gönderdiği mektuplarda dinî hizmetlerde de rekabet edilmemesi gerektiğini şu ifadelerle vurgular: Dünya da yapılan ibadetlerin semeresi öteki alemde görüldüğüne nazaran, ibadetlerde rekabet edilmemelidir. Olduğu takdirde ihlası kaybolur. Ve o rekabeti yapan, halkın takdir ve tahsinleri gibi dünyevi bir mükafatı düşünür. Zavallı düşünmüyor ki, o düşünceyle amelini adem-i ihlasla iptal eder. (Nursî, Mesnevi-i Nuriye, s. 192)

2- Şöhret ve Makam sevgisi: Şöhretperestliğin, şan ve şeref perdesi altında insanlara hoş görünmenin ve onların teveccühünü kazanmanın ve insanların dikkatlerini kendine çekmenin benliği okşadığını ve nefse bir makam verdiğini, bu durumun riyâkarlığa bir kapı açtığını ve ihlâsı zedelediğini belirten Bediüzzaman, bu durumun Nur mesleğine aykırı olduğuna ve Nur mesleğinin kardeşlik mesleği olduğuna dikkat çekerek,² ihlasın kırılmasına sebep olan; halkın teveccühünü ve Müslüman kardeşinin de hüsn-i zannını kazanma arzusundan talebelerini men etmiştir.³

3- Korku: Bediüzzaman'a göre insanda en mühim ve esaslı bir his, korku hissidir. Aldatıcı zâlimler, bu korku damarından çok istifade etmektedirler; onunla korkakları tuzağa düşürüyorlar. Ehl-i dünyanın ajanları ve ehl-i dalâletin propagandacıları, halkın ve bilhassa alimlerin bu damarından çok istifade ediyorlar, korkutuyorlar, evhamlarını tahrir ediyorlar.⁴

¹ Nursî, *Lem'alar*, s. 398; Yılmaz, *a.g.m.*, s. 71.

² Nursî, *Lem'alar*, s. 400-401; Yılmaz, *a.g.m.*, s. 72.

³ Nursî, *Emirdağ Lahikası*, s. 359-340.

⁴ Nursî, *Mektubat*, s. 704.

4- Cimrilik: Kuşkusuz insanın önünde bekleyen önemli tuzaklardan birisi de cimriliktir. Rızkın mahlûkat arasındaki ilâhî taksimatını anlamayan insan genellikle rızkından endişe etmeye başlar. Bu da, insanın rızık arama çabasında hırs ve tamah göstermesine sebep olur.¹ Tamah ve maaş yüzünden bid'alara giren kişi ihlâsı da kaybeder. Bediüzzaman, Emirdağ'ında iken kendisine maaş teklif eden hükümetin teklifini red etmiştir. "Eğer kabul etsem yetmiş senelik hayatım gücenecek ve bu ahir zamandan haber verip tamah ve maaş yüzünden bid'alara giren ve ihlâsı kaybeden âlimleri tokatlayan Hz. Ali (r.a) dahi benden küsecek ihtimali var ve Risale-i Nur'un hakiki ve safî olan ihlâsı beni de ihlâssızlıkla itham etmek ciheti var." (Nursî, Emirdağ Lahikası, s. 60-61) der. İnsanın en zayıf damarı geçim sıkıntısı ve tamahdır. Ehl-i dünya, bu damardan istifade ederek, Said Nursî'yi çürütmek istemişlerse de, başarılı olamamışlardır. Kendi ifadesiyle "Nihayetinde o zayıf damardan bir şey çıkaramadılar. Sonra onlarca tahakkuk etti ki, onların mukaddesatlarını dahi feda ettikleri dünya malı nazarımızda hiç ehemmiyeti yoktur" (Nursî, Emirdağ Lâhikası, s. 212.)

5- Enaniyet (Benlik): Said Nursî'nin Risâle-i Nur'da üzerinde en çok durduğu konulardan biri de, insanda en tehlikeli ve en zayıf damar olan enaniyettir. O'na göre, Ehl-i dalâlet ve taraftarları o damarı okşamakla insanlara çok fena şeyleri yaptırabilirler. Ehl-i Hak ancak benliği terk etmekle hakka hizmet edebilir. İman ve Kur'an hizmeti benliği kabul etmiyor, "ben demeyiniz biz deyiniz" diyor. Kendisini methetmek ihlâsı kırar. Zira âyet-i kerîmede şöyle buyrulmuştur: "Allah, kendini beğenmiş övünüp duran kimseleri asla sevmez" (Lokman,31/18) nefsinin seven kendisini beğenen insan, başkalarını samimi olarak sevmez sürekli kendini beğendirmeye çalışır. Hatta mübalağa ve yalanlarla daima kendi nefsinin meth ve takdis eder. Böylece ihlâsı da kaybeder.²

Kendi şahsına karşı fazla alaka gösteren talebelerini ikaz eden Bediüzzaman, "Bu zaman cemaat zamanıdır. Ehemmiyet ve kıymet, şahs-ı maneviye göre olur. Maddî ve fanî şahsın mahiyeti nazara alınmamalı"³ Risale-i Nur mesleğinin esasını "azami ihlâs ve terk-i enaniyettir."⁴ der. Yine kendisini methetmek isteyen bazı talebelerine gönderdiği mektuplarda, Şan ve şereften, kendine güvenmek ve şahsını beğendirmekten korktuğunu, kendisine yapılan övgülerden asla hoşlanmadığını yazarak şu ikazlarda

¹ Yılmaz, a.g.m, s. 74.

² Nursî, *Lem'alar*, s. 274.

³ Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 8.

⁴ Nursî *Tarihçe-i Hayat*, s. 606.

bulunur: "İki ihlâs lem'ası ve mesleğimizin ihlâs, uhuvvet ve hillet esasları bu tarz medihlere müsaade etmez." (Nursi, Emirdağ Lahikası, s. 145.)

6- Maddî ve Manevî Makamlar: Ona göre, maddî veya manevî makamlar ihlâsı kırabilir, bu sebepten siyasetten ve maddî ve manevî bütün makamlardan kaçınılmalıdır. Bu konuda şu ifadeleri sarf eder: " Nurdaki ihlası bozmamak için, uhrevî makamat dahi bana verilse, bırakmaya kendimi mecbur bilirim."¹ Yine kendisine göre, Sadece maddi, manevî makamları değil uhrevî makamları bile iman Kur'an hizmeti için feda etmek lazımdır.² Enâniyet çağı olan bu zamanda, büyük makamlar her şeyi kendisine tabi kılar. Hatta dünyevî makamlar için mukaddesatı dahi feda ettirir. Bir adama manevî bir makam verildiği zaman, halkın nazarında kendini muhafaza etmek ve o makama kendini yakıştırmak için bazı kudsî hizmetlerini o makama basamak ve vesile yapar.³ Böyle bir durumda olan bir kimsenin ihlâsı koruması mümkün değildir. Bu konuda şöyle der: "Hakikat-i ihlâs, benim için şan ve şerefe ve maddî ve manevî rütbelere vesile olabilen şeylerden beni men ediyor. Kemiyet keyfiyete nispeten ehemmiyetsiz olduğundan halis bir hadim olarak hakikât-i ihlâs ile, her şeyin fevkinde olan hakaik-i imaniyeyi on adama ders vermeyi, büyük bir kutbiyetle binler adamı irşat etmekten daha ehemmiyetli görüyorum." (Nursî, Tarihçe-i Hayat, s. 424.)

7- Dünya Hayatını Âhîret Hayatına Tercih Etmek: "Onlar dünya hayatını seve seve âhîret hayatına tercih ederler." (İbrahim 14/73) âyet-i kerîmesi, pek çok insan ahirete inandığı halde dünyayı ona tercih ettiğini bildirir. Bediüzzaman'a göre, dünya hayatının muhafazası için, zaruret derecesinde olmak şartıyla, bazı uhrevî işlerde geçicici olarak tercih edilmesine şer'i izin var. Fakat, yalnız bir ihtiyaca binaen helâkete sebebiyet vermeyen bir zarara göre tercih edilmez, ruhsat yoktur. Maalesef bazı insanlar kolay bir şekilde ahreti dünyaya tercih eder. Bu hastalığın çaresi; ciddiyet, İhlas ve samimiyetle Risale-i Nur'a yapışmaktır.⁴

F. Kısaca Nur Talebelerinin İman ve Kur'ân Hizmetindeki İhlâsları

Bediüzzaman, talebelerine gönderdiği mektuplarda "Ahiret kardeşlerim, hizmet-i Kur'âniyede arkadaşlarım, hakikat yolunda arkadaşlarım, ebed ve Hak yolunda hakikatli arkadaşlarım, aziz, sıddık, sebatkar, cefakar, vefakar, sarsılmaz ,mübarek, halis, muhlis, kahraman"

¹ Nursî, *Şualar*, s. 390.

² Nursî, *Emirdağ Lahikası*, s. 119.

³ Yılmaz, a.g.m, s. 70.

⁴ Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 74.

diye hitap ettiği talebeleri için yazdığı Yirmi Birinci Lem'a'nın başına ihlâsa çok önem verdiği şu nottan anlaşılmaktadır: "Bu lem'a la'akal her on beş günde bir defa okunmalıdır." (Nursî, Lemalar, 389) Kendisi bu sözüyle ihlâsın "Nur Talebeleri" için de ne kadar önemli olduğunu vurguladığı gibi, onların başarılarının sırrının da ihlâs olduğuna işaret etmiştir. Bu sözler aslında Kur'ân'a hizmet etmeyi amaç edinen bütün herkes için de geçerlidir.¹ Yine O, Yirmi birinci Lem'a'nın hemen başında, insan hayatında ve özellikle uhrevî hizmetlerde gerekli olan ihlâsın temel özelliklerini şu şekilde sıralamıştır: En mühim bir esas, en büyük bir kuvvet, en makbul bir şefaathçi, en mühim bir dayanak noktası, en kısa bir hakikat yolu, en makbul bir manevî dua, en kerametli bir vesile-i makasid, en yüksek bir haslet ve en sâfi bir ubudiyet. (Nursî, Lem'alar, s. 389.)

Bediüzzaman'a göre, tahkikî iman taşıyan hâlis ve sadık talebeler, buldukları kasaba, köy ve şehirlerde, iman hizmeti itibarıyla âdetâ birer gizli kutup gibi mü'minlerin mânevî birer dayanak noktasıdır. Yine bu talebeler, bilinmedikleri ve görünmedikleri ve görüşülmedikleri halde, bunların inanç güçleri, cesur birer zâbit gibi, manevî kuvveti ehl-i imanın kalblerine verip mü'minlere mânen güç ve cesaret veriyor.²

O, talebelerinin ihlaslı hareketlerini sevinçlerle adeta alkışlar: Aziz, sıddık, mübarek kardeşlerim ve hizmet-i Kur'aniye ve imaniyede ihlaslı ve kuvvetli ve şanlı arkadaşlarım.³ Bin barekallah! Böyle bir zamanda böyle ihlaslı sadakat, liveçhillâh uhuvvet ve fisebîlillâh muavenet, ancak âlî-himmet sıddîkinlerde bulunur. Hâlık-ı Zülcelâle hadsiz hamd ve şükür olsun ki, sizin gibileri, Kur'an-ı Hakime hâdim ve Risale-i Nur'a şakirt eylemiş. (Nursî, Kastamonu Lâhikası, s. 20.)

Said Nursî, Risale-i Nur'a ciddi sahip, muhafız, vâris, gerçekleri gören ve değerli talebelernin, kendisinin yerinde, kendisinden daha kuvvetli, ihlaslı olarak iman ve Kur'ân hizmetinde çalıştıklarını bu sebepten, sevinçle tam bir huzur-i kalp ile ecelini beklediğini talebelerine gönderdiği mektuplarda ifade etmiş,⁴ ve vefatından sonra da iman ve Kur'ân hizmetini ihlas ve samimiyetle ve Allah rızası için bu talebelerinin yapacağını eserlerinde zikretmiştir: Nur mekteb-i irfanının yüz binlerce, belki de milyonlarca talebeleri yetişti. Artık bu yolda, hizmet-i imaniyede onlar devam edeceklerdir. Ve benim maddî ve mânevî herşeyden ferağat

¹ Yılmaz, a.g.m., s. 61.

² Nursî, *Şuâlar*, s. 645.

³ Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 7.

⁴ Nursî, *Kastamonu Lâhikası*, s. 7.

mesleğimden ayrılmayacaklardır. Yalnız ve yalnız Allah rızası için çalışacaklardır.¹ (Nursî, Emirdağ Lahikası, s. 620.)

Bediüzzaman talebelerinin birbirlerinin meziyetleri ile iftihar ettiklerine, manevî hizmetler namına çok sevindiğini bir mektubunda şöyle izah eder: Kardeşlerimizden İslâm Köylü Hâfız Ali Efendi, kendine rakip olacak diğer bir kardeşimiz hakkında gösterdiği kardeşlik hissini, çok kıymetli gördüğüm için size beyan ediyorum: O zat yanıma geldi; ötekinin hattı, kendisinin hattından iyi olduğunu söyledim. "O daha çok hizmet eder" dedim. Baktım ki, Hâfız Ali tam bir samimiyet ve ihlâsla, onun tefevvukuyla iftihar etti, sevindi. Onun kalbine dikkat ettim, gösteriş değil, samimî olduğunu hissettim. Cenab-ı Allah'a şükrettim ki, kardeşlerim içinde bu âli hissi taşıyanlar var. İnşallah bu his büyük hizmet görecektir. Elhamdülillâh, yavaş yavaş o his bu civarımızdaki kardeşlere sirayet ediyor. (Nursî, Barla Lahikası, s. 87.)

Sonuç

Büyük İslam âlimi ve müceddidi Bediüzzaman Said Nursî, ihlâs konusuna ayrı bir önem ve anlam atfetmiştir. İhlâsa atfettiği bu önemi kalıcı kılmak için de, bu konuya eski tabirle, etraf-ı erbaasıyla "efradını cami ağyarını mani" umdeler halinde müstakil bir eser telif ederek ortaya koymuştur. Bunun adına da İhlâs Risâlesi demiştir. Geçmişte bu konuda müstakil bir eser yazma ihtiyacını hisseden herhangi bir maneviyat büyüğünü varsa da bilmiyor ve hatırlamıyorum. Bediüzzaman, İhlâs Risalesi ile ortaya koyduğu bu altın değerindeki prensipleri teoride bırakmamış, bütün hayatı boyunca büyük bir titizlikle uygulamaya çalışmıştır. Büyük başarı ve fütuhatının sırrı, ihlas düsturlarına gösterdiği azami hassasiyettir.

Bediüzzaman, seksen küsur senelik ömrünün tamamını, her türlü zorluk ve sıkıntılara rağmen ihlas ve samimiyetle iman ve Kur'an'ın manevî hizmetine adanmış, yaptığı iman ve Kur'an hizmetini sebebiyle kendisine yapılan hiçbir zulüm ve tazyike boyun eğmemiştir. Kendisi bir beldeyi, bir şehri değil; Anadolu'nun, hatta bütün İslâm aleminin manen tamiri için çalışmıştır. Bu manevî mücadeleyi yaparken asla Kur'an ve sünnet çizgisinden de ayrılmamıştır. Telif ettiği Risâle-i Nur adlı külliyyatı ile imanı olmayanlara iman, imanı olanlara ise tahkiki imanı kazandırmıştır. Bu sebepten yediden yetmişe herkes özellikle ilim ve fikir adamları bu eserlere sahip çıkarak, okuyup istifade etme yoluna gitmelidir. Bediüzzaman, Risale-i Nur Külliyyatında iman Kur'an hizmetinde bulunanların muvaffak

¹ Nursî, Emirdağ Lahikası, s. 620.

olmaları için de ihlas düsturlarını kaydetmiştir. Dinî hizmetleri ifa edenler, bunları hayat düsturu edinmelidirler. Aksi takdirde muvaffak olmaları zor olacaktır.

Kaynakça

- Badıllı, Abdulkadir, Mufassal Tarihçe-i Hayat, İttihad Neşriyat, 1998.
 Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, Sahihu'l-Buharî, Beyrut 1991.
 Döğen, Şaban, Risâle-i Nur ve Tarikat, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 1998.
 Ebû Davud, es-Sicistanî, Sünen, Beyrut 1989.
 Gazalî, İhyau Ulumiddîn, 3. basım, Daru'l-Kalem, Beyrut, tarihsiz.
 Herevî, Menâzilu's-Sarîn, Kahire 1908.
 Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerîm, er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, Daru'l-Hayr Matbaası, Beyrut, 1413/1993.
 Kelabazî, Ebu Bekr Muhammed, et-Taarruf, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1994.
 Muhasibî, Ebu Abdillâh el-Haris, Riâye, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz.
 _____, Adabu'n-Nufus ve Yelihi Kitabu't-Tevehhum, Beyrut, 1408.
 Müslim b. el-Haccac, Sahihu Müslim, Beyrut, 1983.
 Nursî, Said, Barla Lahikası, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 1996.
 _____, Emirdağ Lahikası, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2012.
 _____, Hutbe-i Şamiye, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2011.
 _____, İşaratu'l-İ'câz, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2001.
 _____, Lem'alar, Yeni Asya Neşriyat, 2011.
 _____, Mektubat, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2004.
 _____, Mesnevî-i Nuriye, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2001.
 _____, Sözler, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2009.
 _____, Şuâlar, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2001.
 _____, Tarihçe-i Hayat, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2001
 Şahiner, Necmeddin, Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursî'yi Anlatıyor, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1994.
<http://www.sorularlarisale.com>. (erişim),26.02.2015.
<http://www.yeniasya-international.de/2011/10/nur-risaleleri-nasil-yazildi/#sthash.aPybqLyH.dpuf>
 Ünal, Ahmet, Din Samimiyettir, www.guncelvaaz.com. Erişim, 11.03.2014.
 Yıldız, Abdulvahap, Meybudî'nin Tefsirinde Tasavvuf, Sır Yayıncılık, Bursa, 2012.
 _____, Ahmed-i Câmî Nâmekî, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2013.

Yılmaz, Musa Kazım, “Bir Temel Ahlak Teorisi Olarak Bediüzzaman’ın Gözüyle İhlâs”, Köprü Dergisi, sayı 90 (2005),
Yüksel, Salman, “Editörden”, Diyanet Aylık Dergi, sayı 278 (2014)
Zebidî, Muhammed b. Muhammed, İthâfu’s-Sa’deti’l-Muttakîn, Beyrut, 1989.

Örfün Tanımı, Delil Oluşu Ve İmam Ebû Hanife'nin Bazı Konuları Örfle Çözümlemesi

Yrd. Doç. Dr. Musa GÜNAY*

Özet

Bu çalışmada, İmam Ebû Hanife'nin hukuk metodolojisinde örfün yeri ele alınmıştır. İlk olarak örf teriminin tanımına yer verilmiş; İslam hukukçularının sıkça kullandığı bu terimin ilk olarak ne zaman tanımlandığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra örfün sosyal hayattaki işlevine yer verilmiştir. Kur'an ve sünnette örfün etkinliğini gösteren örnekler yer verildikten sonra, Ebû Hanife'nin örf deliline dayalı olarak ulaştığı fikhî hükümlerden örnekler verilmiştir. Son olarak da, başta öğrencileri olmak üzere İslam hukuk tarihinde Hanefî mezhebi usulünü benimseyen hukukçuların örf delilini nasıl kullandıklarına dair örnekler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İmam Ebû Hanife, örf, âdet, sosyal hayat, şer'î deliller.

Abstract

In this research, the place of 'urf in the islamic law methodology of Imam Abu Hanifa has been dealed. Firstly the whole term of 'urf (customary practies) has been mentioned; this term wich Islamic juristics frequently use, was tried to determine when it was defined first time. After the function of 'urf in social life was mentioned. The examples wich show the effective of 'urf in the Quran and Sunnah was mentioned, then Abu Hanifa's legal judgement wich he reached against 'urf document was exemplified. And finally, examples were given how they use the evidence of 'urf, foremost students and jurists who interiorize the process of Hanafi sectarian in the history of Islamic law.

Keywords: Abu Hanifah, 'urf (customary practies), social life, sources of Islamic law.

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Giriş

Örfün Tanımı

Örf kelimesi irfan ve marifet anlamlarını içerecek şekilde “bir şeyi, onun eseri üzerinde derinlemesine düşünerek kavrama, idrak etme” anlamına gelmektedir.¹ Bu kelime ayrıca ism-i mef’ûl anlamında, yani “marûf” olarak da kullanılmaktadır.² Tâbiîn imamlarından Katâde ve Urve, örfün marûf ile eş anlamlı olduğunu belirtmektedir.³ Buna göre örf veya marûf sözcükleri, “güzelliği akıl veya şerîat aracılığıyla bilinen her türlü fiil” anlamına gelmektedir.⁴

Hanefî mezhebinin usulünü öğrenme bakımından önemli bir isim olan Ebû Mansûr el-Mâturidî (v. 333), A’râf suresinde yer alan “Sen af ve müsamaha yolunu tut; iyiliği emret; cahillere aldırış etme.” ayetinin⁵ tefsirinde “el-urf” sözcüğünün marûf anlamına geldiğini ve marufun her hayrın adı olduğunu belirtmiştir.⁶ Mâturidî’nin, maruf kelimesini daha detaylı olarak ele aldığı asıl bölüm ise, Âl-i İmran suresinin 110. ayetinde geçen maruf kelimesinin tefsiri olmuştur. Marûf sözcüğünün muhtemel

¹ Râğib el-İsfahanî, Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’an, thk. İbrahim Şemsuddin, 1. Baskı, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997, s. 370.

² İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, Beyrut, Dâru Sâdır, a-r-f maddesi.

³ Cessâs, Ahkâmü’l-Kur’an, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, 1. Baskı, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994, III, 50. Ayrıca bkz. Kiyâ el-Herrâsî, Ahkâmü’l-Kur’an, thk. Musa Muhammed Ali ve İzzet Abdu Atıyye, 2. Baskı, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1405, III, 142; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Ahkâmü’l-Kur’an, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, 3. Baskı, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003, II, 359; Kurtubî, el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an, Riyad, Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003, VII, 346.

⁴ Râğib el-İsfahanî, Müfredât, s. 371; Benzer bir tanıma yer veren İbn Manzûr, örfü nükr sözcüğünün zıddı olarak görerek “İnsanın hayır olarak bildiği, yakınlık kurduğu ve itminan bulduğu her şey” olarak tarif etmiştir (Lisânü’l-Arab, a-r-f maddesi).

⁵ A’râf, 7/199.

⁶ Mâturidî, Te’vilâtü’l-Kur’an, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005, V, 120. İlgili ayette geçen “el-urf” sözcüğünün ilk dönemlerden itibaren maruf olarak tefsir edildiğini görmekteyiz. Mamer b. el-Müsennâ (v. 209), Mecâzü’l-Kur’an adlı eserinde (thk. M. Fuad Sezgin, Kahire, Mektebetü’l-Hancî, 1381, I, 236), büyük müfessir ve fakih İbn Cerir et-Taberî (v. 310) tefsirinde (Câmiu’l-Beyan an Te’vili Âyi’l-Kur’an, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 2001, X, 644), Ebû İshak ez-Zeccâc (v. 311), Meâni’l-Kur’an ve İ’rabuh adlı eserinde (thk. Abdülcelil Abduh Şelebi, Beyrut, Âlemü’l-Kütüb, 1988, II, 396), İbn Ebu Hâtim (v. 327), tefsirinde (thk. Esad Muhammed Tayyib, Suudi Arabistan, 1419, V, 1638), Sa’lebî (v. 427), el-Keşf ve’l-Beyan an Tefsiri’l-Kur’an adlı eserinde (thk. Muhammed b. Âşûr, Beyrut, Dâru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, 2002, IV, 388) örf sözcüğünü maruf olarak tefsir etmişlerdir. Sa’lebî, buna ek olarak örfü “Aklın emrettiği ve nefsin de hoşnut olduğu her türlü güzel ve övülesi haslet” olarak tanımlamıştır.

bütün anlamlarını derleyerek sunan İmam Mâturidî; akıl, delil ve vahiy merkezli kuşatıcı bir açıklama yapmıştır:

المعروف: هو المعروف في العقول، أي الذي تستحسنه العقول. والمنكر: هو الذي
قبخته العقول وأنكرته

ويحتمل أن يكون المعروف: هو الذي عرف بالآيات والبراهين أنه حسن، والمنكر: ما
عرف بالحجج؛ أي: أنه قبيح.

ويحتمل أن المعروف: هو الذي جاء على ألسن الرسل أنه حسن، والمنكر:، هو الذي
أنكروه ونهوا عنه.

“Marûf, akıl tarafından uygun bulunan, yani aklın güzel gördüğü şey demektir. Münker ise aklın çirkin gördüğü ve reddettiği şey demektir. Marûfun muhtemel bir diğer anlamı ise, ayet ve deliller aracılığıyla güzel olduğu bilinen şeydir. Münker de, delillerin kötü olduğunu bildirdiği şey demektir. Ayrıca marûf kelimesi, bütün peygamberlerin mesajlarında güzel olduğu bildirilen şey anlamına da gelir. Münker de, onların getirdiği mesajlarda yasakladıkları ve reddettikleri şeylerdir.”¹

Hanefî usulcülerden Cessâs (v. 370) başta olmak üzere, Ahkâmü'l-Kur'an müelliflerinden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (v. 543) ve Kurtubî (v. 671), A'râf suresinde yer alan “Sen af ve müsamaha yolunu tut; iyiliği emret; cahillere aldırış etme.” ayetindeki² “el-urf” sözcüğünü tanımlarken aklın veya şeriatın güzel gördüğü fiillere vurguda bulunmuşlardır. Cessâs, örf ile marûfu aynı anlamda kullandıktan sonra marufu “Akıl tarafından yapılması güzel görülen ve akl-ı selim sahibi insanlar tarafından münker kabul edilmeyen şey” olarak tanımlamış,³ İbnü'l-Arabî değişik tevcihlere yer verdikten sonra marûfu, “Bütün dinlerin üzerinde ittifak ettiği, insanların yadırgamadığı iyilik ve güzellikler” olarak tarif etmiştir.⁴ Kurtubî ise Cessâs'ın tanımında olduğu gibi akla vurguda bulunmuş ve örf, marûf ve ârife sözcüklerini “Bütün akılların hoşnut olup kabullendiği ve insanların da itminan bulduğu her türlü haslet” olarak tarif etmiştir.⁵

Ayrıca Hanefî mezhebinin önemli isimlerinden ve aynı zamanda müfessir olan Ebu'l-Leys es-Semerkindî, (v. 373) Bahru'l-Ulûm adlı tefsirinde, A'râf suresinin ilgili ayetini tefsir ederken, örf ile marûfu eş anlamlı olarak değerlendirip daha sonraları örf için yapılan tanıma benzer

¹ Mâturidî, Te'vilâtü'l-Kur'an, II, 455.

² A'râf, 7/199.

³ Cessâs, III, 50.

⁴ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, II, 259.

⁵ Kurtubî, VII, 346.

bir tanım yapmıştır: “Marûf, her insanın bildiği/tanıdığı ve kalblerin de itminan bulduğu şeydir.”¹

Sem’ânî de (v. 489) yukarıda zikri geçen ayette yer alan “el-urf” sözcüğünü “İnsanların bildiği ve kendi aralarındaki muamelelerinde yaygınlık kazanmış ve kabul görmüş şey” olarak tanımlamaktadır.²

Takiyyüddin es-Sübki ise (v. 756) el-Mecmû’a yazdığı tekmilede örf ve âdet sözcüklerinin farkına ve kullanım alanlarına dikkat çekerek bu terimleri şöyle tanımlamıştır:

وَعَلِمَ أَنَّ هَهُنَا أُمُورًا أَرْبَعَةً يَجِبُ التَّمْيِيزُ بَيْنَهَا (أَحَدُهَا) الْعُرْفُ (وَالثَّانِي) (الْعَادَةُ وَبِنَقْسِمِ كُلِّ مِنْهُمَا إِلَى عَامٍّ وَخَاصٍّ وَالْعُرْفُ غَيْرُ الْعَادَةِ فَإِنَّ الْمُرَادَ بِالْعُرْفِ مَا يَكُونُ سَبَبًا لِتَبَادُرِ الدَّهْنِ مِنْ لَفْظٍ إِلَى مَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ كَمَا تَقُولُ الدَّابَّةُ حَقِيقَةً عُرْفِيَّةً عَامَّةً فِي ذَوَاتِ الْأَرْبَعِ وَالْجَوْهَرُ حَقِيقَةً عُرْفِيَّةً خَاصَّةً فِي الْمَعْنَى الْمُصْطَلَحِ عَلَيْهِ بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَالْمُرَادُ مِنَ الْعَادَةِ مَا هُوَ مَأْلُوفٌ مِنَ الْأَفْعَالِ وَمَا أَشْبَهَهَا فَهَذَا قِسْمَانِ مُتَغَايِرَانِ الْعَادَةُ وَالْعُرْفُ وَقَدْ تُجْعَلُ الْعَادَةُ أَعْمٌ وَتُقَسَّمُ إِلَى عَادَةٍ قَوْلِيَّةٍ وَهِيَ مَا سَمَّيْنَاهُ بِالْعُرْفِ وَعَادَةٍ فِعْلِيَّةٍ وَهِيَ مُقَابِلُهُ وَقَدْ يُطْلَقُ الْعُرْفُ عَلَى الْجَمِيعِ.

“Burada aralarındaki farklılığın ortaya konması gereken dört mesele vardır. Örf ve âdet, ikisi de âmm ve hâss şeklinde ikiye ayrılır. Örf, âdetten farklı bir şeydir. Örfle kastedilen, anlamın zihne hemen düşmesine sebep olan lafızdır. Mesela “dâbbe” kelimesi, dört ayaklılar için kullanılan genel örfî hakikattir; “cevher” sözcüğü de kelimacılar arasında özel olarak kullanılan bir örfî hakikattir. Âdetle kastedilen ise, alışlagelen fiiller ya da onlara benzeyen şeylerdir. Bu ikisi birbirinden farklıdır. Bazen âdet, daha genel anlamda kullanılır ve kavli ve fiilî kısımlarına ayrılır. Kavli olan, örf olarak tanımlanan kısımdır. Fiilî olan, bunun zıddıdır. Zaman zaman da örf, bütün bu bölümler için kullanılır.”³

Seyyid Bey, örfün sözlük anlamını “Beyne’n-nas tanınmış olan, hüsn-i telakki olunan ve red ve inkar olunmayan” şeklinde verdikten sonra terim anlamı için de benzer bir tanımlamayı vermekte ve hüsn ve kubuh konusunda akla yer veren Hanefî fakihlerinin, örfü “Aklen veya şer’an müstahsen olan ve ukûl-ı selime ashabı indinde münker olmayan şey”

¹ Semerkandî, Bahru’l-Ulûm, I, 577.

² Sem’ânî, Kavâtu’l-Edille, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999, I, 29. Cessâs’tan itibaren verdiğimiz örf tanımları, konunun erken dönemde ele alındığını göstermektedir. Bu bakımdan, fıkıh âlimleri tarafından yapılan en eski örf tanımını Ebu’l-Berekât en-Nesefî’ye nispet etmek (İbrahim Kafî Dönmez, “Örf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXIV, 88; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, s. 251) isabetli gözükmemektedir.

³ Takiyyüddin es-Sübki, *Tekmiletu’l-Mecmû Şerhu’l-Muhezzeb*, Dâru’l-Fikr, XI, 416.

olarak tarif ettiklerini aktarmaktadır.¹ Örfün zıddı olan nükır ise münker anlamına gelmektedir. Münker de “ sahil aklın kötülüğüne hükmettiği her türlü fiil ya da aklın iyiliği veya kötülüğü hakkında tevakkuf ettiği, ancak şeriatın kötü olduğuna hükmettiği fiil” olarak tanımlanmaktadır.²

Örfle Bağlantılı Terimler

Klasik fıkıh kitaplarına baktığımızda örfle bağlantılı olarak müteâref, teâruf, âdet (çoğulu avâid), mutâd, itiyâd, sünnet, sünen, amel, şerîat, istimal ve teâmül sözcüklerinin de kullanıldığını görmekteyiz.³ Bu kelimelerin kapsam ve tanımları arasında fark olduğunu ileri sürenler olduğu gibi, aynı anlama geldiği kanaatinde olanlar da vardır. Seyyid Bey, örfün yalnız iyi şeyler için söz konusu olduğunu, âdet ve teâmülün ise hem iyi hem de kötü ve bâtil şeyler için kullanıldığını belirttikten sonra, zamanla fakihlerin bu kelimeler arasında fark gözetmeksizin kullanmaya başladıklarını ifade eder.⁴

¹ Seyyid Bey, Medhal, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1333, s. 96.

² Râğib el-İsfahanî, Müfredât, s. 561.

³ Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'an, Cüveynî, Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb, thk. Abdülazim Mahmud, Dâru'l-Minhac, 2007, VI, 289; Serahsî, el-Mebsût, Beyrut, Dâru'l-Marife, 1993, VIII, 133; Mevsilî, el-İhtiyâr, Kahire, Matbaatü'l-Halebî, 1937, II, 31 ve III, 93; Merginânî, el-Hidâye, thk. Tallal Yusuf, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, III, 49; Karâfî, Şerhu Tenkihi'l-Fusûl, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Şirketü't-Tıbaati'l-Fenniyye, 1973, I, 211 ve el-İhkâm fi Temyizi'l-Fetavâ ani'l-Ahkâm ve Tasarrufati'l-Kâdî ve'l-İmam, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, Halep, Mektebu'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1967, s. 231-243; Ebu'l-Meâlî Burhanuddin el-Buharî, el-Muhitu'l-Burhanî fi'l-Fikhi'n-Numanî, thk. Abdülkerim Sami, Beyrut, 2004, V, 354 ve VI, 371; Kâsânî, Bedâiu's-Sanâi, 2. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, VI, 201; Nevevî, el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb, Dâru'l-Fikr, XI, 417; Seyyid Bey, s. 95-96; Hayreddin Karaman, “Âdet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, I, 369.

⁴ Bu iki sözcüğün yakın anlamlı kullanımı için bkz. Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'an, II, 106; Semerkandî, Tuhfetü'l-Fukahâ, 2. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, II, 320; Merginânî, el-Hidâye, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, II, 326; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid, Kahire, Dâru'l-Hadis, 2004, II 56; İbn Hümâm, Fethu'l-Kadir, Dâru'l-Fikr, VI, 482. Günümüz İslam hukukçuları arasında da bu iki sözcüğün aynı anlama geldiğini belirtenler olmuştur. Bkz. Muhammed Ebû Zehra, Ebû Hanîfe, çev. Osman Keskiöglü, 2. Baskı, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 367; Subhi Mahmesani, Felsefetü't-Teşrî fi'l-İslam, 2. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Keşşaf, 1952, s. 182; Abdülaziz Hayyât, konuyla ilgili çalışmasında klasik dönem ve çağdaş müelliflerin yaklaşımlarına yer vermiş; Mustafa Ahmed Zerka'nın da örf ve âdeti eşanlamlı olarak kullandığını belirtmiştir. Ancak müellif, bu iki sözcüğün farklı anlamlara geldiği kanaatinde (Nazariyyetü'l-Urf, Amman, Mektebetü'l-Aksa, 1977, s. 23-29). Osmanlı son döneminde ictimâi usul-i fıkıh tartışmalarını başlatan sosyolog Ziya Gökalp de, örf müstakil bir değer attikten sonra, örfle âdetin farklı anlamlara geldiğini belirtmiştir (İslam Mecmuası, “Örf Nedir”, Cilt 1, sayı 10, s. 291). Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Abdülkadir Şener, “İctimâi Usul-i Fıkıh Tartışmaları”, s. 240. Günümüz hukuk sistemlerinde de aynı anlamda kullanıldığı

Ona göre, bu durumda bile aralarında bir kapsam farkı söz konusudur ki, örf hem sözleri hem de davranışları ihtiva ederken âdet ise yalnız davranışlarla sınırlıdır; dolayısıyla âdet yalnızca örf-i amelî için kullanılır.¹ Belirtmek gerekir ki, buradaki tartışma lafzî olmanın ötesinde usûl açısından önemli farklılıkların ortaya çıkmasına da sebep olmaktadır. Mesela Hanefî ve Malikî mezheplerine göre, örf, ister lafzî ister amelî olsun âmmı tahsis ederken Şafî mezhebinde amelî örf –ki bu da yukarıda yer alan tanıma göre âdet demektir- âmmı tahsis etmez.² Klasik fıkıh usulü kitapları ile fıkıh kitaplarını incelediğimizde bu iki terimin aynı anlamda kullanıldığına daha sık rastlamaktayız.³ İster delil olma açısından kullanılırken,⁴ ister âmmın tahsisi ve mutlakın takyidi konusunda seçilen sözcükler açısından, isterse insanlar arasında yaygınlık kazanmış davranışların ifade edilmesinde bu iki sözcüğün eş anlamlı olarak ya da birbirine izafe edilerek⁵ kullanıldığı görülmektedir.

1. Kur'an ve Sünnette Örf Delili

Fıkıh usulünde bir konunun şer'î delil/kaynak statüsünü kazanmasının önemli metodolojik sonuçları olduğu için, müctehidler bir terimi şer'î delil olarak kabul edebilmek adına iki aslî delile, Kur'an ve Sünnet'e başvurmayı gerekli görmüş; bu kaynaklardan hareket ederek yeni delillere meşrûiyet kazandırma cihetine gitmişlerdir. Bu durum, son derece tabîîdir; zira, Şâri' Teâla, Kur'an'da her şeyi açıkladığını bildirmiştir. Allah Rasulü'nün (sav), Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken izleyeceği yöntemle ilgili sorgulaması da⁶ fıkıh usulünün en önemli dayanaklarından birini oluşturmuştur. Bu sebeple de Müslümanlar ihtiyaç duydukları ve

görülmektedir (Necip Bilge, Hukuk Başlangıcı, 13. Baskı, Ankara, Turhan Kitabevi, 1999, s. 28).

¹ Seyyid Bey, s. 96-98. Mecellede konuyla ilgili maddede (md. 36) hem örf hem de âdet sözcükleri kullanılarak aralarında bir fark olmadığı kabul edilmektedir (Âdet muhakkemdir; yani hükm-i şer'îyi ispat için örf ve âdet hakem kılınır).

² İbrahim Kafî Dönmez, "Örf", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXIV, 90.

³ Muhammed eş-Şeybanî, el-Câmiu's-Sağir, I, 271; Tahâvî, el-Muhtasar, IV, 194; Serahsî, Şerhu's-Siyerî'l-Kebir, V, 180; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, el-Mutemed, I, 278; Gazzalî, el-Mustasfâ, I, 161; Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 18; Kâsânî, Bedâiu's-Sanâi', III, 40; Karâfî, Envâru'l-Burûk fi Envai'l-Furûk, III, 29 ve 31; I, 45; III, 288; Karâfî, el-İhkâm fi Temyizi'l-Fetavâ ani'l-Ahkâm, s. 227-243; İbn Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmü'l-Muvakkîin, II, 297; Ebu Ya'la İbnü'l-Ferrâ, el-Udde fi Usuli'l-Fıkh, II, 593; Şirâzî, el-Mühezzeb, II, 237; Cessâs, el-Fusûl fi'l-Usul, II, 101; Hatib el-Bağdadî, el-Fakih ve'l-Mütefakkih, I, 166;

⁴ Bağdadî, el-İşrâf alâ Nüketi Mesâilî'l-Hilâf, II, 597.

⁵ Şirâzî el-Mühezzeb, II, 131; Yahya b. Hübeyre eş-Şeybanî, İhtilâfü'l-Eimmeti'l-Ulema, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, I, 360; Şâtübî, el-Muvafakât, III, 444.

⁶ Tirmizî, Ahkâm 3.

karşılaştıkları problemlerin çözümünü Kur'an'a ve sünnete bakarak bulmaya çalışmıştır. Kur'an'ı bütün delillerin temeli ve kapsayıcısı olarak gören yaklaşım tarzı,¹ mezkur anlayışın bir yansıması olarak karşımızda durmaktadır.

Kur'an'da örf sözcüğünün geçtiği ayetler–az da olsa- bulunmakla birlikte,² örfe dayalı olarak hüküm verildiğini gösteren çok sayıda örnek bulunmaktadır. Cahiliyye dönemi uygulamalarının önemli bir kısmı kaldırılırken bir kısmına da muvafakat edilerek onay verilmesi³ aslı kaynakların örfe yaklaşımını göstermektedir.

Allah Rasulü'nün (sav) içtihadlarında da örfe dayalı olarak hüküm verildiğini görmekteyiz. İbn Abbas'tan rivayet edilen bir hadise göre, Hz. Peygamber (sav) Medine'ye geldiği zaman, halkın bir iki yıllığına meyvede selem yaptıklarını gördü ve “Selem yapan kimse belli ölçekte, belli ağırlıkta ve belli bir süreye kadar selem yapsın” buyurdu.⁴ Ebû Hanîfe de mezkûr hadise dayanarak selem akdinin cevâzını şu şartlara bağlamıştır: Cinsinin belirlenmesi, türünün belirlenmesi, miktarının belirlenmesi, niteliklerinin belirlenmesi, vâdenin belirlenmesi. Ayrıca taşınması masraf ve külfet gerektiren malların teslim yerinin belirtilmesi ve akdin miktarla tespit edilen bir bedel üzerine kurulması durumunda satış bedelinin belirlenmesi.⁵

Örfe dayalı olarak verilen hükümlerden birisi de hamile kadınla cinsel ilişki konusunda gelen rivayetlerdir. Bu rivayetlerin bir kısmında Allah Rasulü'nün (sav) şöyle buyurduğunu görmekteyiz: “Çocuklarınızı gizlice öldürmeyin. Allah'a yemin ederim ki, hâmile kadınla ilişki süvariye atından yere düşürür.”⁶ Ancak daha sonra gelen rivayetlerde bu hadisin neshedildiğini görmekteyiz: “Hâmile kadınla ilişkiyi yasaklamayı

¹ Sem'ânî, Kavâtu'l-Edille, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, I, 29:

“إن الكتاب أمثل الدلائل والسنة مأخوذة منه والقياس مأخوذ من الكتاب والسنة والاجماع مأخوذ من الكتاب والسنة والقياس.”

² A'râf, 7/199: “Sen af ve müsamaha yolunu tut; iyiliği emret; cahillere aldırış etme.” Ayrıca Mürselât suresinde de örf sözcüğü geçmektedir (77, 1).

³ Muhammed b. İbrahim, el-İctihad ve Kadâya'l-Asr, Tunus, Dâru't-Türkî, 1990, s. 181; Hamdi Döndüren, Aile İlmihali, İstanbul, Altınoluk Yayınları, 1995, s. 170-171; İbrahim Kafi Dönmez, el-Urf fi'l-Fıkhî'l-İslamî, Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslamî, 1988, s. 3347 (Abdülkerim Zeydan'ın eş-Şeriatü'l-İslamiyye ve'l-Kanunu'd-Düveliyyu'l-Âmm adlı eserinden naklen); Muhammad Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence, Cambridge, 1991, s. 185.

⁴ Mâlik, Muvatta, Buyû', 772.

⁵ Serahsî, el-Mebsût, XII, 227-228.

⁶ Ebû Dâvud, Tıb, 29; İbn Mâce, Nikâh, 61.

düşündüm. Ancak bana, İranlılar ve Rûmlar'ın bunu yaptıkları ve çocuklarına bir zararı olmadığı hatırlatıldı.”¹

Gerek zekat mallarına ilişkin nisabın tespiti gerekse fitır sadakasında belirlenen yiyeceklerin nelerden olacağı konusu da yine örfe dayalı hükümler arasında sayılabilir. Konuyla ilgili hadislerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda önemli bir çalışması bulunan Yusuf el-Kardâvî, aslında Allah Rasulü'nün (sav) zekat için iki nisap koymak amacı gütmeyeceğini ve nisap için altın ve gümüşün takdir edilmesinin o gün geçerli olan örf ve teamüle göre olduğunu belirtmiştir.² Fıtır sadakasıyla ilgili olarak Ebu Said el-Hudrî'nin “Biz Allah Rasulü döneminde fitreyi yiyeceklerden bir sâ' olarak verirdik. O zaman bizim yiyeceklerimiz de arpa, kuru üzüm, hurma ve keş (çökelek) idi.” ifadesi de³ yaygın yiyecek maddelerini göstermekte, dolayısıyla örfe istinad etmektedir. Bu sebeple olmalıdır ki, İmam Ebû Hanîfe, fıtır sadakasını bu hadiste geçen yiyecek maddeleriyle sınırlama cihetine gitmemiş; hatta onların kıymetinin verilmesinin de caiz olduğunu belirtmiştir.⁴

Allah Rasulü'nün hata ile veya kasta benzer öldürmelerde diyeti katilin âkilesine yüklemesi de örfe bağlı naslardan kabul edilmiştir. Hz. Ömer kendi döneminde diyeti divan ehline yüklemiştir. Bu sebeple Hanefî mezhebine göre âkilenin, zamana göre değişiklik gösteren bir muhtevası olmuştur.⁵

Örfe ilgili bir başka hadiste ise Allah Rasulü (sav) şöyle buyurmuştur: “Tartı Mekkeliler'in tartısıdır; ölçü de Medineliler'in ölçüsüdür.”⁶ Burada da Allah Rasulü'nün (sav) amacı, tartı ve ölçü birimlerinde bir standart oluşturmaktır; yoksa bu, taabbüdî bir emir olarak düşünülmemelidir.⁷

¹ Ebû Dâvud, Tıb, 29; Tahâvî, konuyla ilgili hadisleri değerlendirdikten sonra, Cüdâme'den rivayet edilen hadisin birincisini neshettiğini belirtir. Bununla ilgili bir karşılaştırmaya da yer veren Tahâvî, hurma ağaçlarının aşılınması konusunda Allah Rasulü'nün (sav) tavsiyesini, onun kalbine doğan zannî bilgi olarak değerlendirir; ğile hadisini de bu çerçevede ele alır. Ayrıca Tahâvî; İmam Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in bu görüşte olduğunu belirtir (Şerhu Meâni'l-Âsâr, III, 431-432).

² Yusuf el-Kardâvî, Sünneti Anlamada Yöntem, 3. Baskı, Rey Yayıncılık, çev. Bünyamin Erul, Kayseri, 1998, s. 209.

³ Buhârî, Zekat 74.

⁴ Yusuf el-Kardâvî, s. 211.

⁵ Yusuf el-Kardâvî, s. 210.

⁶ Ebû Dâvud, Büyû 8.

⁷ Yusuf el-Kardâvî, s. 220. İmam Şafîî, bu konuda Allah Rasulü (sav) döneminde Hicaz örfünün esas alınması gerektiğini belirtirken, İmam Ebu Hanîfe, her bölgenin kendi âdetini esas almaktadır (İbn Kudame el-Makdisî, el-Muğnî, Mektebetü'l-Kahire, IV, 16). Ayrıca Hattâbî ilgili hadisin şerhinde ölçü ve tartıların hangi bölgede kullanılıyorsa o

2. Sahabe ve Tâbiinde Örfün Kullanımı

Sahabenin de icthad ve uygulamalarına baktığımızda nasları örften bağımsız düşünmediklerine tanık olmaktadır. Örfün maslahatla sıkı ilişkisini dikkate aldığımızda,¹ onların örfü dikkate almamalarını elbette düşünemeyiz. Abdullah b. Mesud'dan mevkuf olarak rivayet edilen – Muhammed Ebû Zehra bu hadisin merfû olarak da rivayet edildiğini ileri sürmektedir²- “Müslümanların güzel ve iyi olarak gördüğü şey, Allah nezdinde de güzel ve iyidir; onların kötü gördükleri de Allah katında kötüdür” sözü³ de örfün delil olması çerçevesinde başvuru kaynağı olmuştur.

Kadı Şüreyh'in kendisine intikal eden bir anlaşmazlıkta, bir grup yün esnafının durumu netleştirme adına “Bizim kendi aramızdaki sünnetimiz/âdetimiz şöyle şöyle.” dediklerinde Şüreyh, “Öyleyse aranızdaki bu sünnet/âdet muteberdir.” şeklindeki cevabı örfün geçerliliğini göstermektedir.⁴

3. İmam Ebû Hanife ve Delilleri Hakkında

İmam Ebû Hanife'nin icthad ederken hangi delillere başvurduğu ve deliller için ileri sürdüğü şartlar konusunda başta Hanefî usul eserleri olmak üzere diğer mezheplere ait usul eserlerinde de farklı yaklaşımlar dile getirilmiş ve onun icthadlarında izlediği yöntem tespit edilmeye çalışılmıştır.⁵ Hanefî mezhebine ait usul eserlerini incelediğimizde, İmam Ebû Hanife'nin herhangi bir konuya ilişkin ortaya koyduğu çözümün farklı şekillerde gerekçelendirildiğini görmek mümkündür. Bu da Ebû Hanife'nin herhangi bir usul eseri yazmamasıyla –ya da yazmış ise günümüze ulaşmamasıyla- ilgili kaçınılmaz bir durumdur. Onun izlediği yöntem ve istinbat metodları, bu sebeple tam bir vuzûha kavuşturulamamıştır.

bölgede yaşayan insanların örfünün dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir (Meâlimü's-Sünen, Halep, el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932, III, 61).

¹ İbrahim Kafi Dönmez, İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve 8. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları, basılmamış doktora tezi, İstanbul, 1981, s. 226-227.

² Muhammed Ebû Zehra, s. 368.

³ Ahmed b. Hanbel, Müsned, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire, Dâru'l-Hadis, 1995, III, 505-506; Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Müsned, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Mısır, Dâru Hicr, 1999, I, 199; Hâkim en-Nîsabûrî, el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, III, 83.

⁴ Aynî, Umdetü'l-Kârî, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, XII, 16.

⁵ Abdülaziz Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, III, 26-27; Cessâs, el-Fusûl fi'l-Usûl, II, 3; Debûsî, Takvîmü'l-Edille, s. 196; Serahsî, Usûl, s. 281; Pezdevî, Usûl, III, 24-25; İbn Hazm, el-İhkâm, II, 151. Karâfî, Nefâisü'l-Usûl, VII, 3145; Gazzâlî, el-Mustasfâ, I, 135; Şirazî, el-Lüma fi Usûli'l-Fıkh, I, 39.

Re’y ekolünün öncüsü olarak kabul edilen Ebû Hanife’nin, aslı delillere ek olarak istihsanı, maslahatı ve örfü de kaynak olarak kabul ettiğini görmekteyiz. Muvaffak Mekkî şöyle diyor: “Ebû Hanîfe’nin yöntemi, güvenilir olanı almak, çirkin olandan kaçınmaktır. İnsanların muamelâtına, doğru olan işlerine bakıp onları dikkate almaktır. İşleri kıyasla çözer; kıyasın uygun olmadığı durumlarda istihsan delilini kullanır. İstihsan da yeterli olmazsa, o zaman Müslümanların muteber tuttukları muamelelere bakar.”¹ Çağdaş İslam hukukçularından Muhammed Ebû Zehra da İmam Ebû Hanife üzerine yaptığı çalışmasında, onun fıkıh delillerini sıralarken örfü de yer vermiş;² mezhep usulcülerinin bazı prensipleri ile Ebû Hanife’nin izlediği yöntem arasında farklılıklar bulunduğu dikkat çekmiştir.³ Ancak aktarılan bu bilgilerden, Ebû Hanife’nin insanlar arasında yaygın olan her şeyi muteber tuttuğunu düşünemeyiz. İmam Ebû Hanife ile Evzaî arasındaki ihtilaflara yer verip çoğunlukla Ebu Hanife’nin görüşlerini savunan Ebû Yusuf, er-Redd alâ Siyeri’l-Evzâî adlı eserinde, yaygınlık kazanmış davranışları kategorize etmiş; bütün davranışların hükme esas teşkil etmeyebileceğini belirtmiştir. İmam Evzâî, esirlerin daru’l-harbte satılmasını kerih gören Ebû Hanife’nin icihadını doğru bulmamış; delil olarak da insanların yapageldikleri uygulamayı göstermiştir. Ebû Yusuf ise bunun doğru bir yöntem olmadığını, bir hükmün helal veya haram olmasının ancak sünnetle, sahabenin veya fakîh bir topluluğun uygulamasıyla mümkün olacağını ileri sürmüştür. Ona göre insanların yapageldikleri pek çok şey, helal ve uygun değildir.⁴

4. Örfün İşlevi

Hukuk kurallarının hangi amacı gerçekleştirmeye çalıştığı sorusuna verilen cevaplar, genel olarak toplum hayatını düzenleme, toplumun ihtiyaçlarını karşılama ve adaleti sağlama üzerinde odaklanmıştır. Kimi hukukçular, bu amaçların gerçekleştirilmesi için hukukun en uygun ve tek kaynağının örf ve âdet olması gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü bu kaynak, toplumun eğilimlerini en iyi şekilde yansıttığı gibi, sosyal ihtiyaçları

¹ Mekkî, Menâkıb, s. 82.

² Muhammed Ebû Zehra, s. 265

³ Muhammed Ebû Zehra, s. 370.

⁴ Ebû Yusuf, er-Red alâ Siyeri’l-Evzâî, Thk. Ebu’l-Vefa Efganî, Mısır, ty, s. 75-76

“قال الأوزاعي لم يزل المسلمون يتبايعون السبائيا في أرض الحرب ولم يختلف في ذلك اثنان حتى قتل الوليد قال أبو يوسف ليس يؤخذ في الحكم في الحلال والحرام بمثل هذا أن يقول لم يزل الناس على هذا فأكثر ما لم يزل الناس عليه مما لا يحل ولا ينبغي

karşılımda da en etkin araç olarak düşünölmüştür.¹ Buna karşın örf ve âdetin kaynak olması durumunda, birçok sakıncalarına dikkat çekenler de olmuştur. Bu durumda, örf ve âdetlerin hukukun biricik kaynağı olması yerine, müstakil kaynaklarından birisi olması daha doğru bir tercih olacaktır. İslam hukukunda örfün müstakil bir kaynak olup olmaması yönündeki tartışmalarda, onun müstakil ve doğrudan kaynak olduğunu ileri süren araştırmacılar da olmuştur.²

Örfe dayalı olarak ictihadda bulunma, sadece bir toplumun yaygın alışkanlıklarını dikkate alarak hüküm vermek anlamına gelmez. Re'yn kapsamına dahil edilen örf, nassların lafız ve anlam açısından yorumlanması, nassların bıraktığı boşluğun doldurulması ve İmam Ebû Hanife'nin sıkça başvurduğu bir delil olan istihsanın bir türü olarak etkinliğinin olması açısından da önemli bir yere sahiptir.³ Örfün istihsanla ilgisine dikkat çeken Ali Bakkal, örfün hemen bütün istihsan türlerinin en önemli dayanaklarından biri olduğunu görüşündedir.⁴ Bu öneminden ötürüdür ki, müctehidin sahip olması gereken şartlar arasında insanların örfünü bilmek de zikredilmektedir. Hatîb el-Bağdadî, fakîhin dünya ve ahiret

¹ Necip Bilge, Hukuk Başlangıcı, s. 32.

² Dönmez, Kaynak, s. 208 (Chahata'dan naklen); örfün müstakil bir delil değil, tâli ve tâbi bir kaynak olduğunu belirten araştırmacılar da vardır (Ali Bakkal, İslam Fıkıh Mezhepleri, 2. Basım, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2012, s. 85-86).

Osmanlı son döneminde fıkıh ile sosyoloji arasında kurduğu sıkı irtibat sayesinde usul-i fıkıhta da yeni metodlar öneren Ziya Gökalp, fıkıhın kaynaklarını nass ve örf olarak ikiye indirmiştir. (Abdülkadir Şener, İctimâî Usul-i Fıkıh Tartışmaları, s. 239). Gökalp, ayrıca İmam Ebû Hanife'nin ve Hanefî mezhebinin belirleyici bir kaynağı olan istihsanı da sadece örfle ilişkili olarak değerlendirerek –aslında bu, İzmirli İsmail Hakkı'nın da kaydettiği üzere, istihsan prensibinin alanını daraltan eksik bir yaklaşım tarzıdır- şöyle demektedir: “İmam-ı Âzam, örfün müstakil bir esas olarak nazara alınması lüzumunu hissederek, insanların ihtiyaçlarına daha uygun olan ciheti kıyasa tercihten ibaret bulunan istihsan kaidesini vaz etmiştir. İmam Ebû Yusuf Hazretleri ‘Nass ile örf tearuz ederse bakılır. Eğer nass, örften mütevellid ise örfte itibar edilir’ kaidesini kabul etti.” (İslam Mecmuası, “İctimâî Usul-i Fıkıh”, Cilt 1, sayı 3, s. 85). İzmirli İsmail Hakkı'nın konuyla ilgili yaklaşımları için bkz. Abdülkadir Şener, “İctimâî Usul-i Fıkıh Tartışmaları”, s. 238-246; Kerime Cesur, “Modernleşme Sürecinde ‘Fıkıhın ve Fıkıh Usulünün İhyası’ Söylemine Karşı Bir Duruş”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 6, 2005, s. 275.

³ Mustafa Ahmed Zerka, İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi, Haz. Ali Pekcan, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2007, s. 76; Hayreddin Karaman, İslam Hukukunda İctihad, 2. Basım, İstanbul, MÜİFV Yayınları, 1996, s. 93; Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XVI, 17; İbrahim Kafî Dönmez, “İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, Makâsıd ve İctihad, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2010, s. 252; Ali Bakkal, İslam Fıkıh Mezhepleri, s. 86.

⁴ Ali Bakkal, “İstihsanın Mahiyeti ve Çağdaş Problemlere Çözüm Getirmedeki Önemi”, İslamî İlimlerde Metodoloji/Usul Problemi-II, İstanbul, 2009, s. 48.

işlerinin tamamıyla ilgili bilgi sahibi olması gerektiğini belirttikten sonra, insanlar arasındaki yaygın ve bilinen âdetleri de zikrederek müftî olma şartlarından birinin de bunların tamamını birden nazara almak olduğunu belirtir.¹ Karâfî, müftînin fetva verirken dikkat etmesi gereken noktalardan birinin de müstefînin yaşadığı bölgenin örfünü bilmesi olduğunu, farklı bölgelerin âdetleri farklı ise, hükümlerinin aynı olmasının söz konusu olamayacağını belirtir.²

4.1. Örfle İlgili Bazı Usûl ve Fürû' Meseleleri

İmam Ebû Hanife'nin bazı fürû meseleleri ile ilgili olarak ortaya koyduğu ictehadlar, onun örfle ilgili usulüne dair bilgiler de içermektedir. Fıkıh usulü kitaplarında hem şer'î deliller ele alınırken hem de bazı kurallar tespit edilirken örf yer verildiği görülmektedir. Mesela icmâın müstenedi olarak örf, istihsan türleri içerisinde örf sebebiyle istihsan, maslahata dayalı örf, âmın tahsisinde müstakil bir muhassıs olarak örf ya da örfî hakikat gibi konular, bu çerçevede değerlendirilebilir. Fürû-ı fıkha dair kitaplarda da, sayılamayacak derecede fazla konular, örf ve âdete dayalı olarak izah edilmiştir. Aşağıda İmam Ebû Hanife'nin birtakım konulardaki yaklaşım tarzlarını ele alacağız.

4.1.1. Yeminler

Yemin kelimesi sözlükte “kuvvet, sağ taraf, sağ el, kalem” anlamlarına gelmektedir.³ Fikhî bir terim olarak ise yemin, “Bir kimsenin bir işi yapıp yapmaması veya bir olayın doğru olup olmaması konusunda söylediği sözünü Allah'ın adını veya sıfatını zikrederek kuvvetlendirmesi” anlamına gelir.⁴

Fıkıh kitaplarının hemen tamamında gördüğümüz en önemli kural, yeminlerin örfeye dayalı olduğu şeklindedir.⁵ Dolayısıyla hangi ifadelerin yemin kapsamına gireceğine karar verilirken ya da yemine konu olan şeyin

¹ Hatîb el-Bağdadî, el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh, II, 35.

² Karâfî, el-İhkâm, s. 249. İbn Âbidîn, Mecmûatü Resâili İbn Âbidîn, s. 123; İzmirli İsmail Hakkı, İlm-i Hilâf, Haz. Sırrı Fuat Ateş, Konya, Hüner Yayınları, 2010, s. 132-133.

³ Muhammed b. Ebu Bekir er-Razî, Muhtâru's-Sihâh, thk. Yusuf Şeyh Muhammed, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999, y-m-n maddesi; Zebidî, Tâcu'l-Arûs, Dâru'l-Hidaye, y-m-n maddesi.

⁴ Ali Bardakoğlu, İlmihal II, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, II, 25

⁵ Muhammed eş-Şeybanî, el-Câmiu's-Sağîr, I, 271; Cessâs, Ahkâmu'l-Kur'an, III, 240; Serahsî, el-Mebsût, VIII, 133; Kâsânî, Bedâiu's-Sanâi', III, 38; Merginânî, el-Hidâye, II, 79 ve 92; İbnu'l-Hümâm, Fethu'l-Kadir, V, 96; Karâfî, Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk, I, 177; Zıyauddîn el-Malikî, et-Tavzih, III, 352.

tam olarak ne anlama geldiği de örf'e dayalı olarak belirlenir.¹ İmam Ebû Hanife'nin yeminle ilgili olarak ortaya koyduğu ictihadlarında örfün etkisini bütün açıklığıyla gördüğümüz gibi, ondan sonra gerek talebelerinin gerekse Hanefî müctehidlerinin aynı konu ile ilgili değişen ictihadlarında da örfün yerini görmekteyiz. Belirtmek gerekir ki, değişen ictihadlar farklı bir usul takip edildiği için ortaya çıkmış değildir. Aksine, bu farklılık, sonraki dönem müctehidlerinin, mezhep imamlarının izinden gittiklerinin bir göstergesidir. Çünkü ortaya çıkan yeni örfler, yeni ve farklı ictihadların oluşmasına zemin hazırlamıştır. İbn Âbidîn, örf ile ilgili risalesinde, konuyu ele almasının temel gerekçesini, müftî ya da hâkimin, yeni bir örfün ortaya çıkması durumunda nasıl davranması gerektiğini tespit etmek olarak sunmaktadır. Ona göre yeni bir örf ortaya çıktığında, mezhebin fıkıh kitaplarında yer alan bilgilere göre değil, yeni örf'e göre bir ictihad ortaya koymak gerekir. Çünkü, esas itibarıyla, mezhep imamı muahhar dönemde yaşamış olsaydı, zamanın ve örfün değişmesinden ötürü, onların görüşünü benimserdi.² Biz bu başlık altında birtakım yemin ifadelerinin kapsamı ile ilgili örfün etkisine yer verecek, ardından da Kur'an'da yemin keffaretiyle ilgili ayette yer alan "kisve"nin tanımını örf'e dayalı olarak açıklayacağız.

4.1.1.1. Yemin İfadelerinin Kapsamına Dair Örnekler

Bu örnekte umum lafzın örf sebebiyle tahsisi üzerinde durulmuştur. İmam Ebû Hanife, et yememeye yemin eden bir kimsenin balık eti yemesi durumunda ya da koyun kuyruğu yemesi durumunda yeminini bozmamış olacağı kanaatindedir. Çünkü bunlar örfte et olarak isimlendirilmez. Her ne kadar Nahl suresinde yer alan "Yine Odur ki, denizi sizin hizmetinize verdi; oradan taptaze et yiyesiniz ve takınıp kuşanacağınız zinet eşyası çıkararsınız."³ ayeti, umûm ifade etse de örf sebebiyle "et" sözcüğü balık etini kapsamamaktadır. Serahsî, bir şeyin adlandırılmasında örfün etkin olduğunu vurgulamaktadır.⁴ Merginânî, konuyla ilgili olarak kıyasın yerine istihsan prensibinin işletildiğini, bu sebeple de balık etinin "et" olarak

¹ Bununla ilgili olarak önemli bir uyarıda bulunan İbn Kayyım el-Cevziyye, fetva verecek olan bir kimsenin, ikrar, yemin ve vasiyet gibi lafza taalluk eden konularda insanların örfünü bilmeden hüküm veremeyeceğini belirtir. Bu örf, asıl hakikatlere aykırı bile olsa sonuç değişmez. Müftî, buna dikkat etmediği takdirde, doğruyu bulması mümkün olmaz; başkalarını da yanılığa sevk eder (İ'lâmu'l-Muvakkîn, II, 297).

² İbn Âbidîn, Mecmûatü Resâil, s. 126.

³ Nahl, 16/14.

⁴ Serahsî, el-Mebsût, V, 69.

adlandırılmadığını belirtir.¹ Bu ictehad, aynı zamanda umûm lafzın örf sebebiyle tahsis edileceği disiplinine dayanmaktadır.² Ancak hayvanın sakatât olarak adlandırılan iškembe, karaciğer, yürek, böbrek, kelle, paça ve dalak gibi parçaları Ebû Hanife'ye göre et sayılır. Çünkü bunlar etle beraber satılır. Ebû Hanife'nin bu ictehadını değerlendiren Mevsilî, hükmün örf'e göre değişebileceğini de belirtmektedir: “Bunlar (sakatât) etle beraber satılır. Ebû Hanife'nin döneminde Kufe'de yaygın olan örf bu şekildedir. Bunların etle birlikte satılmadığı yerlerde yaşayan bir kimse, et yememeye yemin edip bunlardan birini yerse, kendi bölgesinde ve zamanında var olan örf'e göre yeminini bozmuş olmaz.”³

İmam Ebû Hanife, yaşadığı şehir Kûfe'de insanların nehirden su içmek için herhangi bir araç kullanmadıklarına da tanık olmuş ve “nehirden su içmek” deyimini kişinin nehre eğilip doğrudan doğruya su içmek olarak ele almıştır. Bu durumda ona göre, bir kimse nehirden su içmemeye yemin etse, ancak bu suyu bir kaba koyarak içse yeminini bozmuş olmaz. Oysa İmam Ebû Yusuf ve Muhammed, bu deyim daha kapsamlı olarak düşünmüş ve böyle bir kimsenin yeminini bozmuş olduğuna hükmetmişlerdir.⁴

4.1.1.2. Yemin Keffaretinde “Kisve”

Kur'an'da yemin etmenin keffaretine ilişkin olarak şöyle buyrulmaktadır: “Böyle bir yemini bozarsanız onun kefareti, çoluk çocuğunuza yedirdiğiniz orta halli yemek çeşidinden on fakiri doyurmak, yahut on fakiri giydirmek veya bir köleyi hürriyetine kavuşturaktır. Bunlara gücü yetmeyen kimse, üç gün oruç tutsun. İşte yemin ettiğinizde, yemin bozmanın kefareti budur.”⁵ Ebû Hanife, ayette geçen fakirlerin giydirilmesi ile ilgili olarak, “kisve”nin, bedeninin tamamını örten bir giysi olması gerektiğini belirtir. Ona göre, bedeninin bir kısmını örten bir giysinin –sirvâl gibi-⁶ kisve kapsamına girmesi söz konusu değildir; çünkü sirvâl giyen bir kimse, örfte çıplak olarak adlandırılır. Ebû Yusuf da bu kanaatte

¹ Merginânî, el-Hidâye, thk. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut, Dâru'l-Erkam, II, 367. İmam Mâlik ise aynı örnekte balık etini “et” kapsamına dahil ederek sözcüğün hakikat anlamını esas almıştır (Abdülaziz Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, II, 145).

² Cüveynî, el-Burhân, I, 297; Sem'ânî, Kavâtu'l-Edille, I, 193; Karâfî, el-Furûk, I, 171, 173 ve 318; Abdülaziz Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, II, 145; el-İsnevî, et-Temhid, I, 380; İbn Âbidîn, Reddu'l-Muhtâr, X, 174.

³ Mevsilî, el-İhtiyâr, IV, 67.

⁴ Mevsilî, el-İhtiyâr, IV, 297.

⁵ Mâide, 5/89.

⁶ Sirvâl, bedeninin alt kısmını örten bir giysidir (el-Müncid fi'l-Luğa ve'l-A'lâm, Beyrut, Dâru'l-Maşrık, 1986)

olmakla birlikte İmam Muhammed, kisvenin en alt sınırını namazın caiz olabileceği bir miktar olarak tespit etmiştir.¹ Zikredilen bu örnekte örf, kisvenin sınırlarını tayin ve beyan etmektedir.

4.1.2. Ölü Arazinin Tanımı

Allah Rasulü'nün (sav) hadislerinde geçen “ölü arazi”,² herhangi bir şekilde yararlanılmayan toprağı ifade eder. Allah Rasulü (sav) “Kim ölü bir toprağı ihya ederse, artık o toprak onun olur. Haksız dökülen ter ve verilen emek için bir hak yoktur.” buyurmuş ve toprak mülkiyeti edinme adına teşride bulunmuştur. Bir araziden faydalanmada en önemli unsurlardan biri su olduğu için ve arazinin en önemli özelliği insanların yiyeceklerine zemin olması sebebiyle, Kur'an'da ölü toprak ve ölü bölge/belde ifadelerinin geçtiği hemen her yerde, o bölgelerin su ile ihya edildiğinden ve çeşit çeşit yiyeceklerden bahsedilir.³

Fakîhler, ölü arazinin tanımı ile böyle bir araziye sahip olurken yönetici izni konusunda farklı ictehadlar ortaya koymuştur. Biz bu ihtilaflar içerisinde örfeye dayalı olarak ortaya çıkan ölü arazinin tanımı üzerinde duracağız. İmam Ebû Hanife, ölü araziye susuz, bataklık ya da taşlık olduğu için ziraate elverişli olmayan arazi olarak tanımlar. Bu tanımı tamamlayıcı bir unsur olarak da, bu özelliklere sahip arazinin yerleşim bölgesine uzak olması zikredilir. Çünkü genellikle (âdeten) yerleşim bölgesinden uzak olmayan yerlerden insanlar bir şekilde faydalanabilirler. İmam Muhammed ise, arazinin yukarıda zikredilen özellikte olmasını yeterli görmüş ve yerleşim bölgesine yakınlığını dikkate almamıştır.⁴

¹ Mevsilî, el-İhtiyâr, IV, 277.

² Mâlik, Muvatta, Akdiye 26; Buharî, Hars 15; Ebû Dâvud, İmâre 37; Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, III, 268; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, VI, 164.

³ Yasin, 36/33-34: “İşte ölmüş toprak! Hayatı ona biz veriyoruz. Oradan onların yiyecekleri habbeleri çıkarıyoruz. Kendileri de ondan yeyip dururlar. Orada üzüm bağları ve hurmalıklar yaptık; pınarlar fişkirttik. Ta ki onun meyvelerinden yesinler. O meyveleri onlar yapmadı; şükretmezler mi hâlâ?” Kâf suresinde de şöyle buyrulur: “Gökten bereketli bir su indirdik. Onunla bahçeler ve biçilen ekinler, salkım salkım meyveleriyle ulu hurma ağaçları yetiştirdik. Bütün bunlar kullarımıza rızık vermek içindir. Hem o su ile ölü toprağı hayata verdik.” (Kâf, 50/9-11).

⁴ Mevsilî, el-İhtiyâr, III, 83. İmam Mâlik de arazinin yakın olması durumunda yönetici iznini şart koşmuştur (Tahâvî, Muhtasarı İhtilâfi'l-Ulema, III, 518). Mecelle'nin konuyla ilgili düzenlemeleri İmam Ebû Hanife'nin ictehadları çerçevesinde olmuştur: “Arazi-i mevât ol yerlerdir ki, kimsenin mülkü ve bir kasaba ve karyenin merası ya muhtetabı, yani baltalığı olmadığı halde, aksâ-yı umrandan baîd ola. Yani, kasaba ya karyenin en kenarındaki hanelerden, cehiru's-savt olan kimsenin sadâsı istimâ olunmaya.” (Madde 1270).

4.1.5. İstisnâ’ (Sipariş) Sözleşmesi

Bir kimsenin, bir sanatkârla belli bir bedel karşılığında bir şey yapması için sözleşmesi anlamına gelen ıstisnâ’, sözleşme konusu henüz mevcut olmadığı için kıyasa göre geçersiz olması gerekir. Nitekim İmam Ebû Hanîfe’nin öğrencilerinden Züfer, bunu akit esnasında mevcut olmayan (madûm) bir şeyin satışı olduğu gerekçesiyle caiz görmemektedir. Ancak bu sözleşme, Allah Rasulü (sav) döneminden itibaren insanlar arasında yaygınlık kazanmış bir uygulama olduğu için kıyas bir tarafa bırakılmış ve cevazına hükmedilmiştir.¹

İmam Ebû Hanîfe’nin icthadlarını derleyen Mevsilî, konuyla ilgili ihtilaflara yer verdikten sonra, hangi malların sipariş edilebileceği konusunda da bilgi vermiştir. Yine örfe dayalı olarak sipariş edilebilen ve edilmesi caiz olmayan ürünleri saymış; örfün etkisini vurgulamıştır.

İmam Ebû Hanîfe, istisnâ’ akdi için bir süre belirlendiği takdirde, bunun selem akdine dönüşeceğini ve selem akdinin şartlarının aranacağını belirtmiştir.² Sipariş akitleri olarak bilinen selem ve istisnâ’ akitlerinin cevazında en önemli noktayı, zarar olasılığını ortadan kaldıracak ya da en aza indirecek tarzda bir bilgilendirme yapılması oluşturmaktadır. İbn Abbas’tan rivayet edilen bir hadise göre, Peygamber (sav) Medine’ye geldiği zaman, halkın bir iki yıllığına meyvede selem yaptıklarını gördü ve “Selem yapan kimse belli ölçekte, belli ağırlıkta ve belli bir süreye kadar selem yapsın” buyurdu.³ Ebû Hanîfe de mezkûr hadise dayanarak selem akdinin cevâzını şu şartlara bağlamıştır: Cinsinin belirlenmesi, türünün belirlenmesi, miktarının belirlenmesi, niteliklerinin belirlenmesi, vâdenin belirlenmesi. Ayrıca taşınması masraf ve külfet gerektiren malların teslim yerinin belirtilmesi ve akdin miktarla tespit edilen bir bedel üzerine kurulması durumunda satış bedelinin belirlenmesi.⁴

İstisnâ’ akdinde müşteriye görme muhayyerliğinin tanınması ve satıcıya da, müşterinin görmesinden önce satma imkanı tanınması,⁵ tarafların zarara uğramasını engellemeye matuf olmalıdır. Ancak belirtmek gerekir ki, İmam Ebû Hanîfe ile Muhammed’in bu icthadlarından daha isabetli gözüken yaklaşım tarzını İmam Ebû Yusuf sergilemiştir. Ona göre, sipariş edilen ürün, müşterinin istediği nitelikte ise, müşterinin muhayyerlik

¹ Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 294.

² Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 294.

³ Mâlik, Muvatta, Buyû’, 772.

⁴ Serahsî, el-Mebsût, XII, 227-228.

⁵ Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 294.

hakkı olamaz. Böyle bir hak tanınması, satıcının zarara uğramasına sebep olur.¹

4.1.6. Alış-verişte İrade Beyanı ve Ödenecek Para Birimi

Fıkıh kitaplarında büyü' (alış-veriş) ile ilgili icthadlara baktığımızda, en önemli konunun, alış-verişte tarafları herhangi bir münakaşa ve tartışmaya itmeyecek şekilde belirlilik olduğunu görmekteyiz. Bu belirliliği sağlamada yardımcı unsurların başında da örf gelmektedir.

Alış-verişte irade beyanı sözlü olabileceği gibi, başka araçlarla da olabilir. Teâtî de (bedeli verip malı satın almak) bu sözlü olmayan beyan vasıtalarından biridir. Gerek değerli eşyalarda gerekse basit ürünlerin alım satımında, icap ve kabule delalet ettiği için teâtî, bir beyan aracı kabul edilir. İmam Muhammed bu konuda satılan eşya ile ilgili değerli veya değersiz şeklinde herhangi bir sınırlama getirmemiş; ondan sonraki Hanefî fukahâ içerisinde Kerhî, âdete dayalı bir ayrıma giderek değersiz eşyada bu akdin geçerli olacağını belirtmiştir.²

Alış-verişte herhangi bir nitelik belirlemeksizin mutlak bir paradan söz edilmişse, bu paranın cinsi, o bölgede en çok kullanılan ve bilinen para olarak yorumlanır; örf bu mutlak ifadeyi sınırlandırarak ona netlik kazandırır.³ Buna karşın, bir bölgede çeşitli para birimleri kullanılıyorsa, taraflardan biri para birimini belirtmediği takdirde alış-veriş fâsid olur; çünkü böyle bir belirsizlik, tartışmaya sebep olur.

Yukarıda verilen örnekler, İmam Ebû Hanife'nin örfü dikkate alarak ortaya koyduğu icthadları içermektedir. Ancak onun örfe yaklaşımını tam olarak ortaya koyabilmek için, örfü dikkate almadığı icthadları ve bir de kendisinden sonra aynı usulü takip eden müntesiplerinin ortaya koyduğu yaklaşım farklılıklarını da incelemek gerekir. Biz bu bölümde sözünü ettiğimiz konulara ilişkin örnekler vereceğiz.

¹ İsmail Bilgili, *İslam Hukukunda Madumun Satımı*, Desen Matbaacılık, 2011, s. 247. Mecelle'nin konuyla ilgili düzenlemesi de muhayyerliği kabul etmeme yönünde olmuştur: "İstisnâ' münakit olduktan sonra, tarafeyn pazarlıktan dönemez. Fakat masnû' eğer tarife muvafık olmazsa, mustasni' muhayyerdir." (Madde 392).

² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 252. Hayreddin Karaman'ın, teâtînin Hanefî mezhebi içerisindeki kabul ediliş seyrini dile getirirken belirttiği "Hanefilerde bu akdin caiz görülmesi bütünüyle ilk anda olmamış, bir gelişme çizgisini takip etmiştir. Önceleri basit ve küçük eşyada caiz görülürken sonradan bu ayrımdan vazgeçilmiştir." tespiti, (Mukayeseli İslam Hukuku, İstanbul, Nesil Yayınları, 1991, II, 70) yukarıdaki bilgiler çerçevesinde isabetli gözükmemektedir.

³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 253; Merginânî, *el-Hidâye*, III, 24.

4.1.7. Hutbenin Tanımı

Cuma namazında hutbe okunmasının şart olduğu ve hutbesiz cumanın sahih olmayacağı konusunda fukahâ ittifak etmiştir.¹ Ancak Ebû Hanife, hutbenin tanımı ve içeriğine ilişkin olarak hem kendi öğrencileri olan Ebû Yusuf ve Muhammed'den hem de diğer mezhep imamlarından farklı düşünmektedir. Ona göre imam, Cuma namazında hutbede sadece Allah'ı zikretmekle yetinse, bu caizdir. Allah'ı tesbih etmekle yetinmek de aynı hükme tâbidir; ancak herhangi bir gerekçeye dayalı olmadan böyle yaptığı takdirde, sünnete aykırı davranmış olacağı için mekruhtur. İmam Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre ise, hutbe olarak nitelendirilebilecek kadar uzun bir zikrin olması gerekir; sadece tesbih ve tahmid ise hutbe olarak adlandırılmaz.² Ebû Hanife, bu ihtilafta örfü değil, kelimenin anlamını esas alarak tesbih ve tahmid içeren hutbenin birçok anlamı barındırdığını ve bu konuda dikkate alınması gereken noktanın da “anlamlar” olduğunu belirtir.³

Gerek İmam Şâfiî⁴ gerekse İmam Ahmed b. Hanbel, hutbeyle ilgili ihtihadlarında örfü dikkat çekerek sadece tesbih ve tahmidin hutbe şartını yerine getirmeyeceği görüşündedir. Hanbelî mezhebindeki yaklaşım tarzı da örfü dayalı olarak, tesbih ve tehlile hutbe denilemeyeceği yönündedir.⁵

4.1.8. Müzâraa, Müsakât ve Değirmencinin Ölçeği

Müzâraa, elde edilecek toprak ürününün bir kısmı üzerine yapılan akittir. Bu sözleşmede, toprak sahibi, arazisinden çıkacak ürünün bir kısmını o araziye eken kimseye vermek üzere anlaşma yapar. İmam Ebû Hanife, bu şekilde belirsizlik içeren bir akdin fâsid olacağına hükmederken İmam Ebû Yusuf ve Muhammed, bunun caiz olduğunu belirtir.⁶ Konuyla ilgili ihtilafta her ne kadar sünnetten deliller getirilse de, bununla ilgili teâmüle ve insanların ihtiyacına dikkat çekilmesi, Allah Rasulü'nün (sav) nehyinin maslahata dayalı olduğunu göstermektedir.⁷ Râfi' b. Hadic'ten (ra) rivayet edildiğine göre, Allah Rasulü (sav), ashabına, onlara yararı olan bir durumu, yani bir toprağı, çıkacak mahsulünün bir kısmını çalışana vermek üzere anlaşma yapmayı yasaklamıştır.⁸ Konuyla ilgili sünnette yer alan bu delilden başka, çalışanın elde edeceği ücretin henüz mevcut olmaması ve belirsizliği de, bu sözleşmenin fasid oluşuna delil olarak getirilmiştir.

¹ Vehbe Zuhaylî, İslam Fıkhı Ansiklopedisi, Feza Yayıncılık, İstanbul, 1994, II, 385.

² Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 124; Merginânî, el-Hidâye, I, 98.

³ Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 124.

⁴ Merginânî, el-Hidâye, I, 99.

⁵ Zuhaylî, İslam Fıkhı Ansiklopedisi, II, 390.

⁶ Mevsilî, el-İhtiyâr, III, 92-93; Merginânî, el-Hidâye, IV, 332.

⁷ Mevsilî, el-İhtiyâr, III, 92-93.

⁸ Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebir, IV, 263.

İmam Ebû Yusuf ve Muhammed'in ichtihadının tercih edilmiş olması, insanların arasında yaygınlık kazanmış bu uygulamanın kaldırılmasının sıkıntıya yol açacağını göstermektedir. Her ne kadar İmam Şâfiî de müzâraayı caiz görmese de,¹ fakihlerin büyük bir kısmı bu akdi caiz görmektedir. Çoğunluk müctehidler, bununla ilgili olarak Allah Rasulü'nün (sav) Hayber arazisi ile ilgili tatbikatını delil getirdikten sonra, maslahata da vurguda bulunur: "Diğer taraftan bu, mal ile çalışma (emek) arasındaki bir ortaklık akdidir. Bu da ihtiyacı karşılamak adına mudarebe akdi gibi caizdir. Çünkü mal sahibi bazen ziraati beceremeyebilir; buna karşılık âmil, bu işi güzel yapabilir. Onların dayanışması ile birlikte güzel bir üretim ve mahsul gerçekleşir. Hanefilerce amel ve fetva, Ebû Yusuf ile Muhammed'in görüşüne göredir. Çünkü insanların bu akitlere ve bu şekildeki uygulamalara ihtiyacı vardır."²

Mevsilî'nin, İmam Ebû Yusuf ve Muhammed'in görüşlerinin fetvaya esas olduğunu belirtmesinden sonra açıkladığı gerekçe de örf-ihtiyaç ilişkisini göstermektedir:

وَالْفَتْوَى عَلَى قَوْلِهِمَا ؛ لِحَاجَةِ النَّاسِ . وَقَدْ تَعَامَلُ بِهَا السَّلْفُ ، فَصَارَتْ شَرِيعَةً مُتَوَارِثَةً ،

وَقَصِيَّةً مُتَعَارَفَةً .

"Fetva, Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre verilmiştir. Çünkü insanların ihtiyaçları bunu gerekli kılmıştır. Ayrıca selefın yaygın uygulaması, sonraki dönemde artık aktarılagelen, yerleşik bir davranışa ve herkes tarafından bilinen bir hükme dönüşmüştür."³

Müsakât da –aynı zamanda muamele olarak da adlandırılır- ağacın aşılınması, temizliği, korunması ve buna benzer işlerin yerine getirilmesi demektir. Fıkhî olarak müsakât, meyvenin aralarında bölüştürülmesi şartıyla meyve ağaçlarının ıslahını ve bakımını yapacak olan bir kimseye verilmesi demektir. Bu akit, ayrıca, elde edilecek ürünün bir kısmını vermek koşuluyla, ürünün yetiştirilmesi ve korunması üzerine bir kimseyle yapılan sözleşmedir.⁴

Tanımdan da anlaşılacağı üzere müzâraa akdine benzeyen müsakât, hüküm ve ihtilafları bakımından da aynı özelliktedir.⁵ İmam Ebu Hanife, bu akdi bâtil kabul ederken, iki öğrencisi ve müctehidlerin büyük bir kısmı -

¹ Kâsânî, Bedâiu's-Sanâi', VI, 175.

² Zuhaylî, İslam Fıkhı Ansiklopedisi, VII, 117.

³ Kâsânî, Bedâiu's-Sanâi', VI, 175; Mevsilî, el-İhtiyâr, III, 93.

⁴ Zuhaylî, İslam Fıkhı Ansiklopedisi, VII, 130.

⁵ Mevsilî, el-İhtiyâr, III, 98.

buna müzâraa konusunda cevaz vermeyen İmam Şâfî de dahildir- bu akdi birtakım şartlarla caiz kabul etmektedir.¹

Son olarak bu iki uygulamaya benzeyen değirmencinin ölçüğü (kafizü't-tahhân) örneği üzerinde duracağız. Allah Rasulü (sav), bir değirmencinin buğdayı öğütmesi karşılığında bir ölçek (kafiz) buğday almasını ya da öğütülen buğdayın unundan bir miktar almasını yasaklamıştır.² İmam Muhammed, bu konuyu fâsid kiralama örnekleri arasında saymıştır.³ Bu akit de belirsizlik içerdiğinden ötürü fâsiddir. Ancak sonraki dönem Hanefî fukahâsı içerisinde, değişik bölgelerde –Nesef'te ve Belh'te- yaygın ve yerleşik örften dolayı bunu tecviz eden fakîhler olmuştur.⁴

4.1.9. Kiraya Verilen Ziraat Arazisinin Öşrü

İmam Ebû Hanife, kiraya verilen bir arazinin zekatını toprak sahibinin vermesi gerektiğini belirtir. İmam Ebû Yusuf ve Muhammed, bu konuda Ebu Hanife'den farklı bir icthadda bulunarak zekatı, kiralayan kimsenin vermesi gerektiğini söylemiştir. Müctehidlerin büyük bir kısmı, bu durumda zekatı kiralayan kimsenin vermesi gerektiğini söylemiştir.⁵

İbn Âbidîn de örfle ilgili risalesinde bu konuya dikkat çekmiş; vakıf arazilerinin kiralınması ile ilgili yaygın uygulamadan ötürü, vakfın zarar görmemesi adına zekatın kiralayan kişi tarafından ödenmesinin daha uygun olacağını belirtmiştir. O, özellikle kendi dönemlerindeki çarpık bir âdete vurguda bulunarak, vakıf arazilerinin emsallerinden çok düşük miktarlarda kiralandığını, buna bir de arazinin zekatının eklenmesi durumunda zararın daha da artacağını dile getirir. Bu sebeple, mevcut âdetin devam etmesi durumunda İmam Ebû Yusuf ve Muhammed'in yaklaşımının daha isabetli olduğunu belirtir.⁶

4.1.10. Nassla Belirlenmiş Ölçü ve Tartının Değişebilirliği

İmam Ebû Hanife'nin, nassla belirlenmemiş konularda örfü dikkate aldığını, daha önce zikredilen örneklerde gördük. Onun, nassla belirlenmiş olan konularda, örfü itibar etmediğini biliyoruz. Bu, aynı zamanda örfü delil

¹ Zuhaylî, İslam Fıkhı Ansiklopedisi, VII, 130.

² Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, II, 186; Dârekutnî, Sünen, III, 468; Beyhakî, Sünen, V, 554.

³ Muhammed eş-Şeybanî, el-Câmiu's-Sağir, I, 439.

⁴ Serahsî, el-Mebsût, XV, 89-90 ve XXII, 35; Kâsânî, Bedâiu's-Sanâi', IV, 192.

⁵ Vehbe Zuhaylî, İslam Fıkhı Ansiklopedisi, III, 319-320. Zuhaylî, konuyla ilgili olarak ihtilafları gerekçeleriyle açıkladıktan sonra, fakirler için en elverişlisi hangisi ise ona göre icthadda bulunmak gerektiğini dile getirir (İslam Fıkhı Ansiklopedisi, III, 320).

⁶ Ebû Zehra, Ebû Hanife, s. 372-373 (İbn Âbidîn'in Resâil'inden naklen).

olarak kabul eden müctehidlerin ortak görüşüdür. Ancak, nassla belirlenmiş olan bir konu, o zamanın örfü dikkate alınarak teşri' kılınmışsa, nassın ebediyen değişmezliğine mi hükmedilecektir yoksa örfe mi itibar edilecektir? Ribânın yasak edildiği ve eşya-yı sitte hadisi diye meşhur olan rivayette Allah Rasulü (sav), altın ve gümüş için vezn; buğday, arpa, hurma ve tuz için ise keyl ölçülerini beyan etmiştir.¹ Dolayısıyla nassta bu şekilde belirlenmiş olan nesnelere ölçü ve tartısı, değişmez bir nitelik kazanmıştır.² İmam Ebû Hanife'nin bu yaklaşımına karşın, İmam Ebû Yusuf, nassta belirtilmiş olsa da örfe itibar edilmesi gerektiğini, nassın örfe göre belirlenmiş olduğunu dile getirir. Ebû Yusuf, bu durumda esas alınması gereken şey değişirse, hükmün de değişeceğini düşünmektedir.³

Sonuç

İslam hukuk tarihinde gerek usul kitaplarında gerekse fûrû' kitaplarında yer alan bilgilere baktığımızda örf sözcüğü, genellikle âdet ile yakın anlamli olarak kullanılmıştır. Günümüzde kimi usulcülerin bu terimler arasında gözettiği ince farklılıklar, konunun ele alınışını değiştirecek bir özellik arz edebilmektedir.

Gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse sünnette insanların yapageldikleri birtakım davranışların dikkate alındığına dair pek çok örnek bulunmaktadır. Ayrıca örf sözcüğü ve onunla ilintili farklı sözcükler, bu aslî kaynaklarda sıkça geçmektedir.

Örfün fıkıh usulünde sıkça başvurulan bir kaynak olması, tanımının da erken dönemlere ait olması gerektiği konusunda bir fikir vermektedir. Bu çalışmada, örfün en erken tanımına ilişkin olarak yaygın bir şekilde dile getirilen, hicrî 8. asra kadar örfün tanımının yapılmadığına dair iddianın doğruluğu konusunda farklı bilgilere ulaşılmış; gerek Hanefî mezhebinde gerekse Malikî ve Şafî mezheplerinde yazılan eserlerde bu sözcüğün tanımına erken dönemde yer verildiği görülmüştür. Dolayısıyla örfün tanımını daha erken dönemlere kadar götürmek mümkün olmuştur.

İmam Ebû Hanife'nin fıkıh usulünde önemli bir yere sahip olan örf, gerek çeşitleri gerekse diğer şer'î kaynaklara etki etmesi bakımından farklı

¹ Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, IV, 4.

² Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 284; Merginânî, el-Hidâye, III, 63.

³ Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 284; Merginânî, el-Hidâye, III, 63. Bu konuyla ilgili yaklaşım farklılıklarını ele alan Zuhaylî, Ebû Yusuf'un ichtihadının daha güçlü bir delile dayandığını ifade eder: "Ebû Yusuf'un görüşünün delili, daha güçlü görünmektedir. Çünkü ribevî mallarda ölçek yahut tartı itibarıyla eşitliğin lüzumuna dair varid olan nassta, Peygamber (sav) döneminde örfen kabul edilen miyasa (ölçüye) riayet edilmiştir. Nassa kıyas edilen şeyde illetin tespit edilmesi ise, burada örf ile idrak edilebilecek şeylerdendir." (İslam Fıkıh Ansiklopedisi, V, 505).

yaklaşımlara konu olmuştur. Biz bu çalışmada Ebû Hanife'nin örfü müstakil bir şer'î delil olarak ele aldığını, icthadlarından örnekler vererek ortaya koymaya çalıştık. Müctehidlerin büyük çoğunluğunun üzerinde ittifak ettiği şer'î delillerden biri olan kıyasın, örf sebebiyle terk edildiğine ilişkin örnekler, bu kanaatimizi desteklemektedir.

Ebû Hanife'nin öğrencileri başta olmak üzere, onun usulünü benimseyen Hanefî mezhebi müctehidleri, muahhar dönemde bazı furû' meselelerinde ona muhalefet etmiş; bu da bir yönüyle örfün, hüküm istinbatında önemli bir delil olduğunu göstermiştir. Değişen zaman ve şartların icthada etkisini gösteren bu örneklerde, gerçekte fakihler, imamlarına aykırı bir icthadda bulunmaktan daha çok, onun usulünü kendi dönemlerine uyarlayarak aynı usulle farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Ebû Hanife'nin bazı konularda örfü dikkate almaması ise, onun örfün etkinliği konusundaki icthad farkından ve örfün delil olması için taşıması gereken şartlara sahip olmadığını düşünmesinden kaynaklanmış olmalıdır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire, Dâru'l-Hadis, 1995.
- Aynî, Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa, *Umdetü'l-Kârî*, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Tarihsiz.
- Bakkal, Ali, "İstihsanın Mahiyeti ve Çağdaş Problemlere Çözüm Getirmedeki Önemi", *İslamî İlimlerde Metodoloji/Usul Problemi-II*, İstanbul, 2009.
- , *İslam Fıkıh Mezhepleri*, 2. Basım, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2012.
- Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 16.
- , *İlmihal II*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, 13. Baskı, Ankara, Turhan Kitabevi, 1999.
- Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü'l-Esrâr*, Yayın Yeri Yok, Tarihsiz.
- Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, 1. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Cesur, Kerime, "Modernleşme Sürecinde 'Fıkıhın ve Fıkıh Usulünün İhyası' Söylemine Karşı Bir Duruş", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, 2005.
- Cüveynî, *Nihayetü'l-Matlab fî Dirayeti'l-Mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud, Dâru'l-Minhac, 2007.
- Döndüren, Hamdi, *Aile İlmihali*, İstanbul, Altınoluk Yayınları, 1995.

Dönmez, İbrahim Kafi, “İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, Makâsîd ve İctihad, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2010.

-----, “Örf”, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 34.

-----, *el-Urf fi'l-Fikhi'l-İslamî*, Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslamî, 1988.

-----, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve 8. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, basılmamış doktora tezi, İstanbul, 1981.

Ebû Dâvud et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Mısır, Dâru Hicr, 1999.

Ebu Yusuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzaî*, thk. Ebu'l-Vefa Efganî, Mısır, ty.

Ebu'l-Meâlî Burhanuddin el-Buharî, *el-Muhitu'l-Burhanî fi'l-Fikhi'n-Numanî*, thk. Abdülkerim Sami, Beyrut, 2004.

el-Kardâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 3. Baskı, Rey Yayıncılık, çev. Bünyamin Erul, Kayseri, 1998.

el-Müncid fi'l-Luğa ve'l-A'lâm, Beyrut, Dâru'l-Maşrık, 1986.

Gökalp, Ziya, *İslam Mecmuası*, “Örf Nedir”, Cilt 1, sayı 10.

Hâkim en-Nîsabûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Hayyât, Abdülaziz, *Nazariyyetü'l-Urf*, Amman, Mektebetü'l-Aksa, 1977.

İbn Âbidîn, *Mecmûatü Resâili İbn Âbidîn*, Yayın Yeri Yok, Tarihsiz.

İbn Kudame el-Makdisî, *el-Muğnî*, Mektebetü'l-Kahire, Tarihsiz.

İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır, Tarihsiz.

İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, Kahire, Dâru'l-Hadis, 2004.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, 3. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

İsmail Bilgili, *İslam Hukukunda Madumun Satımı*, Desen Matbaacılık, 2011.

İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, Haz. Sırrı Fuat Ateş, Konya, Hüner Yayınları, 2010.

Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Şirketü't-Tıbaati'l-Fenniyye, 1973 ve el-İhkâm fi Temyizi'l-Fetavâ ani'l-Ahkâm ve Tasarrufati'l-Kâdî ve'l-İmam, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, Haleb, Mektebu'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1967.

Karaman, Hayreddin “Âdet”, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 1.

-----, *İslam Hukukunda İctihad*, 2. Basım, İstanbul, MÜİFV Yayınları, 1996.

-----, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul, Nesil Yayınları, 1991.

- Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 2. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Musa Muhammed Ali ve İzzet Abdu Atıyye, 2. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Riyad, Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Mâturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Merginânî, *el-Hidâye*, thk. Tallal Yusuf, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Tarihsiz.
- Mevsilî, *el-İhtiyâr*, Kahire, Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge, 1991.
- Muhammed b. Ebu Bekir er-Razî, *Muhtâru's-Sihâh*, thk. Yusuf Şeyh Muhammed, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Muhammed b. İbrahim, *el-İctihad ve Kadâya'l-Asr*, Tunus, Dâru't-Türkî, 1990.
- Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskioglu, 2. Baskı, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Tarihsiz.
- Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, Tarihsiz.
- Râğib el-İsfahanî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, thk. İbrahim Şemsuddin, 1. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Semerkindî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 2. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut, Dâru'l-Marife, 1993.
- Seyyid Bey, *Medhal*, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1333.
- Subhi Mahmesani, *Felsefetü't-Teşri' fi'l-İslam*, 2. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Keşşaf, 1952.
- Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulema*, Yayın Yeri Yok, Tarihsiz.
- Takıyyüddin es-Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr.
- Yahya b. Hübeyre eş-Şeybanî, *İhtilâfü'l-Eimmeti'l-Ulema*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, Dâru'l-Hidaye, y-m-n maddesi.
- Zerka, Mustafa Ahmed, *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, Haz. Ali Pekcan, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2007.
- Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, Feza Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Medine Tarihçisi Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh El-Hasenî Es-Semhûdî Eş-Şâfiî'nin (v. 911/1506) Hayatı ve Eserleri

İbrahim BARCA*

Özet

Bu makalenin konusu, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ* adlı eseri sayesinde Medine tarihçisi diye meşhur olmuş Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh el-Hasenî es-Semhûdî eş-Şâfiî'dir. Makalede öncelikle es-Semhûdî'nin hayatı, ardından şehirlere göre hocaları ve talebeleri, son olarak da ilgili olduğu alanlara göre eserleri incelenmiştir. Çalışmanın amacı, üzerinde ülkemizde kapsamlı bir çalışma henüz yapılmamış olan es-Semhûdî'yi hayatı, hoca-talebeleri ve eserleri bağlamında tanıtmaktır.

Anahtar Kelimeler: Şehir ve Bölge Tarihi, Medine Tarihi, es-Semhûdî, Fıkıh, Hadis.

Abstract

The topic of this article is Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh el-Hasenî es-Semhûdî eş-Şâfiî. He was Medine historian and became famous with *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*. In this article primarily was examine es-Semhûdî's life, teachers, students and works. Aim of the study is introduce es-Semhûdî within the context of his life, teachers, students and works. Because did not sufficiently and extensively tackle es-Semhûdî in our country.

Keyword: Regional and Urban's History, History of Medina, es-Semhûdî, Islamic Law, Hadith

A. Hayatı

Nûrüddîn Ebü'l-Hasen Alî b. el-Kâdî Afîfiddîn Abdillâh b. Ahmed el-Kâhirî el-Hasenî eş-Şâfiî es-Semhûdî,¹ 844/1440 yılı Safer ayında

* Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi

Mısır'ın güney bölgesinde Nil nehrinin batısında bulunan Semhûd şehrinde doğmuştur. es-Semhûdî, kendisinden bahseden kaynaklarda, bu lakabının yanında soyu Hz. Hasan'a ulaştığı için “eş-Şerîf” ve “es-Seyyîd” unvanlarıyla da anılmıştır.²

Çocukluğunu doğduğu yer olan Semhûd'ta³ geçiren es-Semhûdî, babasının yanında bazı temel eserleri okumuştur. es-Semhûdî, eğitimine devam etmek amacıyla babasıyla ve tek başına olmak üzere birkaç kez -ilk kez 858/1454 yılında olmak üzere- Kahire'ye yolculuk yapmıştır. Kahire'de Şerefüddîn el-Münâvî, el-Mahallî, eş-Şeyh Zekeriyâ, eş-Şemsü'l-Bâmî, en-Necm b. Kâdî Aclûn, eş-Şems eş-Şirvânî, el-Bulkînî, es-Sa'd b. ed-Dîrî, eş-Şihâb eş-Şâremsahî, Ahmed b. İsmâîl el-İbşîtî ve Ebü'l-Ferec el-Merâğî gibi âlimlerden dersler almıştır. Erken yaşlardan itibaren ders ve fetva vermeye başlayan es-Semhûdî, bir süre sonra Kahire'nin Şafîî fikhındaki saygın âlimlerinden birisi haline gelmiştir.

Hocası Şerefüddîn el-Münâvî, talebesi es-Semhûdî'yi torunu olan Ahmed el-Mısırî es-Sabbâr'ın kızıyla evlendirmiş ve onu İbn Tolun Camii'nde hadis, Sâlihiyye Medresesi'nde fıkıh derslerinde kendisine mü'îd yapmıştır.⁴ Bunlarla yetinmeyen Hocası Şerefüddîn el-Münâvî, es-Semhûdî'ye tasavvuf hırkası giydirmiş, es-Sâlihiyye Medresesi'ndeki mahkemelerde kadıların oturduğu yerde onu oturmuş ve ona diğer bazı görevler de teklif etmiştir. Ancak es-Semhûdî, onun teklif ettiği yargıçlık vekilliği gibi bazı görevleri kabul etmemiştir.⁵

es-Semhûdî, 870/1465 yılının Zilkade ayında hanımını, Kahire'deki görev ve gelirlerini terk ederek annesiyle beraber hac farızasını eda etmek niyetiyle Mekke'ye gider; fakat hac dönemine yetişemez. O yıl Mekke'den

¹ Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. eş-Şeyh Zeynüddîn Abdîrrahmân b. Muhammed es-Sehâvî el-Kâhîrî eş-Şafîî, *et-Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, Beyrut 1993, II, 280.

² es-Semhûdî'nin Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği de ileri sürülmüştür. Bkz. Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsine men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Kahire 1348, II, 470.

³ Semhûd, Güney Mısır'da Nil'in batısında yer alan ve şeker kamışlarının sıkıldığı yerlerin sıklığıyla meşhur bir yerleşim yerinin adıdır. Bkz. Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I-V, Beyrut 1977, III, 255.

⁴ Mü'îd; medrese ve camilerde bir eğitim-öğretim kadrosu olup görevi muderris veya fakihin anlattıklarını tekrar etmek ve derslerin öğrenciler tarafından anlaşılmasını sağlamak için açıklamalar yapmaktır. Bkz. Makdisî, *Ortaçağ'da Yükseköğretim İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu, İstanbul 2012, 284.

⁵ eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsine men ba'de'l-karni's-sâbi'*, II, 470; es-Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 282; Mustafa Sabri Küçükaşçı, “es-Semhûdî”, *DİA*, XXXVIII, 489.

ayrılmayarak orada ikamet eden es-Semhûdî, Mekke’de ikamet eden veya hac ve umre ibadetlerini eda etmek için oraya gelen âlimlerden dersler aldığı gibi, başkaları da bu dönemde ondan dersler almıştır. Ayrıca bu süre zarfında es-Semhûdî, Mekke ve Medine ile ilgili rivayetleri toplamaya başlamıştır. Hac ibadetini eda etme zamanı geldiğinde ise geçen yıl gerçekleştiremediği hac farızasını eda etmiştir.¹

Hac farızasını eda ettikten sonra 873/1468 yılında henüz 29 yaşındayken Medine’ye gidip yerleşen es-Semhûdî, 874/1469 yılında kardeşlerine baksın diye annesini memleketine göndermiştir. es-Semhûdî, önceleri Hz. Peygamber’e yakın olmak için Mescid-i Nebevî’nin yanında bir hücrede, sonraları ise Hz. Alî’nin Basra’ya giderken Medine valisi olarak atadığı Temîm ed-Dârî’nin evi diye bilinen evde ikamet etmiş,² kitaplarını ve eşyalarını bu eve taşımıştır. O, Memlûk Sultanı Kayıtbay’ın³ verdiği parayla bu evi sonradan satın alıp tamir etmiştir.⁴ es-Semhûdî, Muhammed b. Ömer b. el-Muhibbî’nin kızkardeşiyle evlenerek Medine’deki ez-Zerendî ailesiyle akraba olmuştur.⁵ Bir süre sonra bu hanımdan da boşanan es-Semhûdî, Şeyh Muhammed el-Merâğî’nin kızkardeşi ve aynı zamanda Şeyh Nâsirüddîn Ebü’l-Ferec’in kızıyla evlenmiştir.⁶ es-Semhûdî, bu hanımın kardeşinin vefatından sonra ondan da boşanmıştır. Bu evliliklerinden sonra artık bir daha evlenmeyen es-Semhûdî’nin hayatı boyunca hiç çocuğu olmamıştır.⁷

es-Semhûdî, bir süre sonra Medine’nin önemli âlimlerinden birisi haline gelmiştir. Medine’de ikamet edip de ondan ders almayan neredeyse

¹ es-Sehâvî, o yıl Mekke’de es-Semhûdî’yle beraber olduklarını ve onun kendisinden *el-İbtihâc* ve diğer birçok eserini -bazısını el yazısıyla yazıp kendisi için çoğalttığını dinlediğini ve aynı yıl hac ibadetini beraberce eda ettiklerini ifade etmiştir. Bkz. es-Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’ li-ehli’l-karni’t-tâsi*, Beyrut, V, 246; es-Sehâvî, *et-Tuhfetü’l-latîfe fî târihi’l-Medîneti’s-şerîfe*, II, 282.

² es-Sehâvî, *et-Tuhfetü’l-latîfe fî târihi’l-Medîneti’s-şerîfe*, II, 225; Nûrüdîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed el-Hasenî eş-Şafiî es-Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ bi-ahbâri dâri’l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, Cidde 2011, III, 18.

³ Hayatı için bkz. es-Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’ li-ehli’l-karni’t-tâsi*, VI, 201-211, es-Sehâvî, *et-Tuhfetü’l-latîfe fî târihi’l-Medîneti’s-şerîfe*, II, 382-383; İsmâil Yiğit, “Kayıtbay”, *DİA*, XXV, 80.

⁴ es-Semhûdî, bununla ilgili olarak “Medine’de bir evimin olacağını hayal bile edemezdim” der. Bkz. es-Semhûdî, *Cevâhirü’l-ikdeyn fî fazli’s-şerefeyn şerefi’l-ilmî’l-celî ve’n-nesebi’l-alî*, thk. Mûsâ Benây el-Alilî, Bağdat 1984, s. 172.

⁵ Bu hanımın adı Rukayye idi. Bkz. es-Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’ li-ehli’l-karni’t-tâsi*, XII, 35.

⁶ Bu hanımın adı Fâtıma idi. Bkz. es-Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’ li-ehli’l-karni’t-tâsi*, XII, 102.

⁷ Bkz. es-Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’ li-ehli’l-karni’t-tâsi*, V, 246.

hiçbir kimse kalmamıştı.¹ es-Semhûdî'nin hac farizasını eda etmek için Mekke'de bulunduğu 13 Ramazan 886 (5 Kasım 1481) tarihinde, Mescid-i Nebevî'de çıkan bir yangında kütüphanesindeki tüm kitaplar yanıp kül olmuştur. O, bu yangında yaklaşık 300 ciltlik kütüphanesinin zayi olduğunu belirtmiştir. es-Semhûdî'nin Medine tarihine dair en hacimli eseri olan *İktidâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ* adlı eseri de bu yangında yok olmuştur.²

es-Semhûdî, Medine ahalisine hizmet götürülmesi ve onların yaşam standartlarının iyileştirilmesi için civar belde ve ülkelerin sultan ve onların eşleriyle iyi geçinmiş ve bunun karşılığını hem o, hem de Medineliler fazlasıyla görmüştür. Sultan Kayıtbay, 884/1479-80 yılındaki hac ibadeti sırasında Medine'ye geldiğinde es-Semhûdî tarafından hoş bir şekilde karşılanıp ağırılanmasından bir hayli memnun kalmış ve sadece o yıl Medine ehline dağıtılmak için 6000 küsür dinar hibe etmiştir.³ es-Semhûdî'nin isteği üzerine o, Medine emirini görevinden almış ve Medine emirlerinin Medine ahalisinden aldıkları bütün vergileri kaldırıp kendisi bizzat o emirlere yıllık bin irdeb (66000 litre) buğday göndermeyi taahhüt etmiştir. Bir başka defasında ise es-Semhûdî'nin isteği ve ricası sonucu Sultan Kayıtbay, 881/1477 yılında -Mescid-i Nebevî ve Hane-i Saadetleri onarması için görevlendirdiği Şeyhülharem Şemsüddîn İbnü'z-Zemen'in muhalefet etmesine rağmen- Mescid-i Nebevî'de eskiden kalma bir kapıyı ve onun ardındaki tüneli kapattırmıştır. Zira bu kapı önünde bekleyen bazı kimseler, hacılara bu kapıdan Hz. Fâtıma'nın evine çıkıldığı yalanını uydurarak hem haksız kazanç elde ediyor hem de erkek ve kadınların birbirleriyle ihtilatına ve izdihama sebebiyet veriyorlardı.⁴ Sultan Kayıtbay, es-Semhûdî'ye verdiği atıyye ve hediyelerin yanında ona maaş bağlamış, Rûm memleketinden gelen sadakalardan kadınlara verilen miktar kadar -yıllık 100 dinar- ona verilmesini emretmiş⁵ ve yaptırdığı medrese ve kütüphanenin

¹ Abdurrahmân b. Abdilkerîm el-Hanefî el-Medenî el-Ensârî, *Tuhfetü'l-muhibbîn ve'l-ashâb fî ma'rifeti mâ li'l-Medeniyîn mine'l-ensâb*, thk. Muhammed el-Arvîsî el-Matvî, Tunus 1970, I, 271.

² es-Semhûdî'nin anlattığına göre, onun bütün kitapları Mescid-i Nebevî'nin arka taraflarında ikamet ettiği ve halvetim dediği yerdeydi. O, içinde bizzat kendisinin telif ettiği eserler de bulunan yaklaşık 300 ciltlik eserinin bu yangında yanıp kül olduğunu zikretmiştir. Bkz. es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, II, 416.

³ Bu ziyaret, es-Semhûdî tarafından detaylı bir şekilde *Vefâ*'da kaydedilmiştir. Bkz. es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, II, 394.

⁴ es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, III, 34, 35.

⁵ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, V, 247, VI, 207-208; es-Semhûdî, Mısır sultanları arasında Mescid-i Nebevî'ye en büyük hizmeti Kayıtbay'ın yaptığını

yöneticilik görevini de yine ona tevdi etmiştir. Bu görevinin yanında es-Semhûdî, ez-Zeyniyye el-Mazhariyye adlı medresenin kurucusunun inşaata henüz başlamadan vefat etmesi üzerine bu medresenin inşa sorumluluğu görevini de yerine getirmiştir.¹

es-Semhûdî, hac farızasını eda ederken karşılayıp iyi bir şekilde ağırlamış olduğu Hevvâre bölgesi emiri Emîr Dâvûd b. İsâ'nın Haremeyn halkına -tasarruf yetkisi es-Semhûdî'ye ait olmak üzere- yüksek meblağlarda sadaka vermesini ve kitaplar satın alıp Medine'deki kütüphaneye vakfetmesini sağlamıştır. Emir Şâhîn Celâlî ile Ahsâ, Bahreyn, el-Katîf ve Necd bölgelerinin sultanı Ecved b. Zâbil el-Cebrî gibi bazı mahallî liderler de es-Semhûdî'nin iyi ilişkiler içerisinde olduğu diğer bazı yöneticilerdendi.²

es-Semhûdî, 13 Ramazan 886 (5 Kasım 1481) tarihinde İbnü'l-İmâd'la beraber Mekke'ye gidip hac farızasını eda ettikten sonra baba ocağına gitmek üzere yola koyulmuştur. Medine'deki ikametinin ikinci yılında memleketine gönderdiği annesini ziyaret için Semhûd'a gelen es-Semhûdî, evine gelişinin henüz onuncu gününde annesini kaybetmiştir. Ardından Kudüs'e de bir ziyaret gerçekleştiren es-Semhûdî, önce Kahire'ye ardından Medine'ye dönmüştür.³

Bir hayli geniş mal varlığına rağmen es-Semhûdî, ticaret yapıp bizzat kendi elleriyle çalışmaktan yüksünmemiştir. Onun bazen Medine emiri için çalıştığı bile vaki olmuştur. Geride bazı ev, hurmalık, çiftlik, arazi ve bahçeler bırakan es-Semhûdî'nin vefat anında evli olmaması ve önceki evliliklerinden hiçbir çocuğunun bulunmamasından dolayı bütün serveti Semhûd'ta yaşayan üç kardeşine miras olarak kalmıştır. Sonraları Medine'ye yerleşen Âl-i Semhûd (Semhûd ailesi) şehrin önemli ailelerinden biri haline gelmiştir.⁴

Bütün ömrünü ilim ve ibadetle geçiren es-Semhûdî, kitap toplama ve telif etme hususlarında gayet azimliydî. İlmî araştırma ve tartışmalarda ikna kabiliyeti yüksek olan es-Semhûdî, fıkıh, fıkıh usûlü, din usûlü, hadis ve

belirtmiştir. Bkz. es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, II, 429, III, 39.

¹ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, V, 247; Eyyûb Sabrî, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, Kostantiniyye 1304, s. 714; es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, II, 40, 395, 426-427; es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fi târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 382.

² es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, IV, 87; es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, I, 190.

³ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, V, 247.

⁴ el-Medenî el-Ensârî, *Tuhfetü'l-muhibbîn ve'l-ashâb fi ma'rifeti mâ li'l-Medeniyyîn mine'l-ensâb*, s. 272; es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fi târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 284.

tarih ilimlerinde derin bir ilim sahibi olup bu dallarda birçok eser telif etmiştir. Şafî mezhebine mensup olan es-Semhûdî, Medine’de bulunduğu süre içinde bu mezhebin fetva makamı olmuştur.

es-Semhûdî, üç günlük bir hastalıktan sonra 18 Zilkade 911 (12 Nisan 1506)¹ Perşembe günü sabah vakitlerinde Medine’de vefat etmiştir. Ravza-i Şerîf’te ikinci namazını müteakip cenaze namazı kılınan es-Semhûdî, Bakî mezarlığına defnedilmiştir. Kabri, Hz. Peygamber’in oğlu Seyyîd İbrahim ile İmam Malik’in kabirleri arasında bulunmaktadır.²

B. Hocaları

es-Semhûdî’nin ilk hocası olan babası Abdullâh b. Ahmed b. Ebi’l-Hasen, 804/1401 yılında Semhûd’ta doğmuştur. el-Celâl Bulkînî’nin yerine kendi şehrinin kadılığını yapmış olan Abdullâh es-Semhûdî, kaynaklarda mütevazı ve daima ibadet ve ilimle meşgul biri olarak nitelendirilmiştir. O, 16 Safer 866/20 Kasım 1461 günü akşam namazını kıldıktan ve el-Vâkıa Sûresi’ni okuduktan sonra, evinin yıkılmasıyla enkazın altında kalıp vefât etmiştir. es-Semhûdî, babasından okuma yazma ve Arapça dersleri aldığı gibi onun yanında Kur’an-ı Kerîm ve İmam en-Nevevî’nin *Minhâc* adlı eserini ezberlemiştir. Onun babasının yanında okuduğu diğer eserler şunlardır: el-Mahallî’nin *Şerhu Minhâci’t-tâlibîn*’i, Velîdüddîn Ahmed b. Abdurrahîm el-İrâkî’nin (v. 826/1422) *Şerhu’l-Behceti’l-verdiyye*’si, *Cem’u’l-cevâmi*’, *Elfiyyetü İbn Mâlik*, *Sahîhu’l-Buhârî* ve el-Münzirî’nin *Muhtasaru Müslim*’i.³

¹ es-Semhûdî’nin yaklaşık h. 912 yılında vefat ettiği de kaydedilmiştir. Bkz. eş-Şevkânî, *el-Bedrü’t-tâli’ bi-mehâsine men ba’de’l-karni’s-sâbi*’, II, 471.

² es-Semhûdî’nin hayatı ve eserleri için bkz. Abdülkâdir b. Şeyh b. Abdillâh el-Ayderûs (v. 1038/1628), *en-Nürü’s-sâfir ‘an ahhârî’l-karni’-l-âşir*, thk. Ahmed Hâlû vd., Beyrut, 2001, 94-98; İbnü’l-İmâd Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü’z-zeheb fî ahhârî men zeheb*, thk. Mahmûd Arnâvût, Beyrut 1986, X, 73-74; es-Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’ li-ehli’l-karni’t-tâsi*’, V, 245-248; es-Sehâvî, *Tuhfetü’l-latîfe fî târihi’l-Medîneti’s-şerîfe*, II, 280-285; Ebü’l-Me’âlî Muhammed b. Abdurrahmân el-Ğazzî, *Dîvânü’l-İslâm*, thk. Seyyîd Kistrâvî el-Hasen, Beyrut 1990, II, 101; Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A’lam*, Beyrut 2002, IV, 307; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, Beyrut, trz., II, 2016; Ömer Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn*, Dimaşk 1957, II, 463; Abdurrahmân el-Medenî el-Ensârî, *Tuhfetü’l-muhibbîn ve’l-ashâb fî ma’rifeti mâ li’l-Medeniyyîn mine’l-ensâb*, s. 271-273; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü’l-ârifîn*, Beyrut, 1951, I, 740; Muhammed eş-Şevkânî, *el-Bedrü’t-tâli’ bi-mehâsine men ba’de’l-karni’s-sâbi*’, II, 470-471; Bekir b. Abdillâh, *Tabakâtü’n-nessâbîn*, Riyad 1457, s. 159; C. Edmund Bosworth, “al-Samhûdî”, *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1995, VIII, 1043; Krenkow, “Semhûdî”, *MEB İA*, X, 472-473; Küçükaşçı, “es-Semhûdî”, XXXVIII, 489-491.

³ es-Semhûdî’nin babası hakkında geniş bilgi için bkz. es-Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’ li-ehli’l-karni’t-tâsi*’, V, 5-6; *Tuhfetü’l-latîfe fî târihi’l-Medîneti’s-şerîfe*, II, 280.

a. Kahire'deki Hocaları

a-) Muhammed b. Abdülmün'im b. Muhammed eş-Şems el-Cevcerî (v. 889/1484): es-Semhûdî'nin ilk hocalarından birisidir. Ondan Arapça, fıkıh ve fıkıh usûlü dersleri alan es-Semhûdî, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, İbn Hişâm'ın *et-Tavzîh 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, *Hâşiyetü'l-İbşitiyye*, *el-Hazreciyye*, *Şerhu'l-Behceti'l-verdiyye*, *Cem'u'l-cevâmi'* ve el-Mahallî'nin *Şerhu'l-Minhâci't-tâlibîn* adlı eserleri onun yanında ders olarak okumuştur. el-Müeyyediyye Camii'nde el-Cevcerî'nin *Ravzatü't-tâlibîn* derslerine katılmış olan es-Semhûdî'ye onun tarafından tedaris için icazet verilmiştir. *Teshîlü'l-mesâlik ilâ 'umdeti's-sâlik* ve *Şerhu'l-İrşâd*, el-Cevcerî'nin kaleme almış olduğu eserlerinden bazısıdır.¹

b-) Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî (v. 864/1459): Celâl el-Mahallî, 791/1389 yılında Kahire'de doğmuştur. es-Semhûdî, Celâl el-Mahallî'nin yanında onun *Minhâcü't-tâlibîn* ve *Cem'u'l-cevâmi'* eserleri üzerine yazdığı şerhlerin bazı bölümlerini okumuştur. Celâl el-Mahallî de es-Semhûdî'ye tedaris için icazet vermiş âlimlerdendir.²

c-) Ebû Zekeriyâ Şerefüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Muhammed el-Haddâdî el-Münâvî (v. 871/1467): Şerefüddîn el-Münâvî, 798/1396 yılında Kahire'de doğmuştur. es-Semhûdî, onun yanında birçok ilim dalına ait eserler okumuş ve onun elinden tasavvuf hırkasını giymiştir. *Minhâcü't-tâlibîn*, *Tenbîh*, *el-Hâvî* ve *Behceti'l-verdiyye* gibi eserlerin büyük kısmını ondan ders almıştır. O, hocası Şerefüddîn el-Münâvî'nin yazmış olduğu *Şerhu'l-Behceti'l-verdiyye*, *Hâşiyetü şerhi'l-Behceti'l-verdiyye*, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'* ve *Şerhu Muhtasari'l-Müzenî* adlı eserlerin bazı bölümlerini bizzat kendisinden ders almıştır. Bunun yanı sıra es-Semhûdî, Zeynüddîn el-İrâkî'nin *Şerhu'l-Elfiyye*, İmam en-Nevevî'nin *Büstânü'l-'ârifîn* adlı eserlerinin bazı kısımlarını; *Sahîhu'l-Buhârî*'nin tamamını, *Sahîhu Müslim*'in bir bölümünü, *Tefsîrü'l-Beyzâvî*'nin son bölümünü, el-Bârizî'nin *Muhtasarü Câmi'i'l-usûl*'unun bir bölümünü, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*'nin tamamını onun yanında ders olarak okumuştur. Şerefüddîn el-Münâvî, es-Semhûdî'ye iftâ ve tedaris için icazet vermiştir.³

ç-) Şeyhülislâm Ebû Yahyâ Zeynüddîn el-Hâfiz Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî eş-Şafîî (v. 926/1520): Zekeriyâ el-Ensârî, 826/1423 yılında Senîke'de doğmuştur. es-Semhûdî, onun yanında -onun teliflerinden birisi olan- *Şerhu Manzûmeti İbni'l-Hâim'in* büyük bir kısmını,

¹ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, VIII, 123; *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti'ş-şerîfe*, II, 280.

² el-Ayderûs, *en-Nürü's-sâfir 'an ahbâri'l-karni'l-'âsir*, s. 90.

³ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, VII, 312, es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, X, 254; *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti'ş-şerîfe*, II, 280.

el-Esnâî'nin *Şerhu'l-Minhâci'l-aslî*'sini ders olarak okumuştur. es-Semhûdî'ye onun tarafından tedris için icazet verilmiştir.¹

d-) Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Bâmî (v. 885/1480): Şemsüddîn el-Bâmî, 810/1407-8 yılında Kahire'de doğmuştur. es-Semhûdî, onun yanında *Şerhu'l-Behceti'l-verdiyye*'nin bir bölümünü okumuş olduğu gibi onun *Minhâcü't-tâlibîn* derslerine katılmıştır. Şemsüddîn el-Bâmî, es-Semhûdî'ye tedris için icazet vermiştir.²

e-) İzzüddîn Abdülazîz b. Muhammed b. Muhammed el-Vefâî el-Mîkâtî (v. 876/1471): İzzüddîn Abdülazîz el-Vefâî, 811/1409 yılında doğmuştur. Astronomi ilminde uzman olan bu zat, bu dalda birçok eser telif etmiştir. es-Semhûdî; el-Mardaniyye, el-Müeyyediyye ve el-Ezher gibi camilerde yöneticilik yapmış olan bu hocasından mikât vb. konularda dersler almıştır.³

f-) Ebü'l-Fazl Necmüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Abdirrahmân ez-Zer'î İbn Kâdî Aclûn (v. 876/1472): İbn Kâdî Aclûn, 831/1428 yılında Dımaşk'ta doğmuştur. es-Semhûdî, bu hocasının yanında *Tashîhu'l-Minhâci't-tâlibîn* eserinin bir kısmını okumuştur.⁴

g-) Şemsüddîn Muhammed b. Merhemüddîn eş-Şafîî eş-Şîrvânî (v. 873/1468): Şemsüddîn eş-Şîrvânî, 780/1379 yılında doğmuştur. es-Semhûdî, Sa'düddîn et-Taftazanî'nin *Şerhu'l-'Akâid*, *Muhtasarü't-Telhîs*, *el-Mutavvel*, Şemsüddîn eş-Şîrvânî'nin *el-İlâhiyyât* ve el-İsfahânî'nin *Şerhu't-Tevâli'* adlı eserlerini bu hocasının yanında okumuştur. Bunun yanı sıra es-Semhûdî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*'ın bir bölümünü, el-Adûd'un *Şerhu İbn Hâcîb* ve es-Seyyîd Aberî'nin *Şerhu'l-Minhâci'l-aslî* eserlerinin tümünü ondan ders almıştır.⁵

ğ-) Şeyhülişlâm Ebü'l-Bekâ Alemüddîn Sâlih b. Ömer b. Reslân el-Bulkînî (v. 868/1464): 791/1389 yılında Kahire'de doğmuş olan el-Bulkînî, hadis ve fıkıh âlimidir. es-Semhûdî, onun yanında el-Esnâî'nin *Şerhu'l-Minhâci'l-aslî* eserinden dersler almıştır. el-Bulkînî'nin telif ettiği

¹ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, III, 234; *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 281.

² es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, VII, 48; *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 281.

³ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, IV, 232; *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 281.

⁴ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, VII, 322; es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, VIII, 96; *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 281.

⁵ es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 281; *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, X, 48.

eserlerden bazısı şunlardır: *el-Kavlü'l-müfid fî iştirâti't-tertib beyne kelimeteyyi't-tevhûd ve et-Tezkire*.¹

h-) İbnü'd-Deyrî Sa'düddîn Sa'd b. Muhammed b. Abdillâh (v. 867/1462): Mısır'da Hanefî kadılığı ve el-Müeyyediyye Camii yöneticiliğini yapmış olan İbnü'd-Deyrî, 768/1367 yılında doğmuştur. es-Semhûdî, onun yanında *'Umdetü'l-ahkâm* eserini okumuştur. İbnü'd-Deyrî, es-Semhûdî'ye tedris için icazet vermiştir.²

ı-) Osmân b. Sadaka b. Alî eş-Şihâb eş-Şâremsahî (v. 889/1484): Osmân eş-Şâremsahî, es-Semhûdî'yi imtihana tabi tuttuktan sonra ona iftâ ve tedris için icazet vermiştir.³

i-) Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Kemâl İmâmü'l-Kâmiliyye (v. 864/1459): Şemsüddîn Muhammed, 808/1406 yılında Kahire'de doğmuştur. es-Semhûdî'ye tasavvuf hırkası giydirmiş olan bu hocası, el-Beyzâvî'nin tefsiri üzerine bir şerh kaleme almıştır. *Bastü'l-keff fî tefsîri sûreti's-saff* adlı eser de onun tefsir konulu eserlerinden birisidir. es-Semhûdî, *Vefâ*'da bu eserden istifade etmiştir.⁴

j-) Necmüddîn Abdurrahmân b. Abdilvâris b. Muhammed el-Kureşî el-Mısırî el-Mâlikî (v. 868/1463): Necmüddîn Abdurrahmân Mâlikî, 783/1381 yılında doğmuştur. es-Semhûdî, *el-Muvattâ* ve *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*'nın bazı bölümlerini ondan ders almıştır.⁵

k-) Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutlubuğâ b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî (v. 879/1474): Zeynüddîn Kâsım b. Kutlubuğâ, 802/1399 yılında Kahire'de doğmuştur. Birçok alanda âlim olan bu zat, özellikle muhaddis ve fakihliğiyle tanınmaktadır. Onun eserlerinden bazıları şunlardır: *Şerhu kasîde İbn Ferâh*, *Şerhu Manzûme İbni'l-Cezerî* ve *Takvîmü'l-lisân fî'd-du'afâ*.⁶

¹ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, III, 312; *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 281.

² es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, III, 249; *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 281.

³ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, V, 129; *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 281.

⁴ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, V, 246, IX, 93; *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 281; es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâi, I, 96.

⁵ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, V, 246, IV, 90; *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 284.

⁶ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, VI, 184-189; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, II, 1119; eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsine men ba'de'l-karni's-sâbi'*, II, 45-47.

b. Medine'deki Hocaları

a-) Şihâbüddîn Ahmed b. İsmâîl b. Ebî Bekir el-İbşîhî (v. 883/1479): Şihâbüddîn el-İbşîhî, 802/1399 yılında doğmuştur. es-Semhûdî, Mekke ve Medine'de ondan dersler almış ve onun *Minhâcü't-tâlibîn* ve diğer derslerine katılmıştır. Buna ek olarak es-Semhûdî, *Tefsîrü'l-Beyzâvî* ile *Şerhu'l-Behceti'l-verdiyye*'nin bazı kısımlarını ondan işitmiştir.¹

b-) Nâsirüddîn Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Bekir b. el-Hüseyin el-Merâğî el-Medenî eş-Şâfiî (v. 880/1475):² Nâsirüddîn Ebü'l-Ferec el-Merâğî, 806/1403 yılında doğmuştur. es-Semhûdî, bu hocasının ismini *Vefâ*'da zikretmiştir.³

c-) Nâsirüddîn İbnü's-Sâlih el-Kâdî Abdullâh b. Abdirrahmân b. Muhammed (v. 884/1479): es-Semhûdî, bu hocasının ömrü sekseni geçmişken, ondan dersler almış ve tasavvuf hırkasını onun elinden alıp giymiştir.⁴

d-) Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. eş-Şeyh el-Müfessir el-Mukrî Zeynüddîn Abdurrahmân es-Sehâvî el-Kâhirî eş-Şâfiî: es-Sehâvî Rebûlevvel 831'de (Aralık 1427) Kahire'de Şeyhülislâm el-Bulkînî'nin Medresesi'nin yakınındaki Bahâüddîn Mahallesi'nde doğmuştur.⁵ es-Sehâvî'nin vefat tarihi hakkında çeşitli rivayetler olmakla birlikte 28 Şaban 902'de (1 Mayıs 1497) Medine'de vefat ettiği görüşü yaygın olarak kabul edilmiştir.⁶ Bir çok ilim dalında alim olan es-Sehâvî'nin 200'e yakın eseri zikredilmiştir. es-Semhûdî, es-Sehâvî'den -onun teliflerinden olan- *el-İbtihâc bi-ezkâri musâfiri'l-hac* ve diğer bazı eserlerini dinlemiştir.⁷

c. Mekke'deki Hocaları

a-) İbnü'l-Mercânî Muhammed el-Kemâl Ebü'l-Fazl b. Muhammed b. Ebî Bekir ez-Zerevî (v. 876/1471): İbnü'l-Mercânî, 796/1393 yılında doğmuştur. es-Semhûdî'nin bu hocası diğer bir hocası olan Kemâliyye binti Muhammed'in ağabeyidir.⁸

b-) Zeyneb binti Ahmed b. Muhammed eş-Şübekiyye (v. 886/1481): 799/1396 yılında Mekke'de doğmuş olan Zeynep binti Ahmed; el-İrâkî, el-Heysemî ve el-Merâğî gibi âlimlerden icazet almıştır. Kaynaklarda daima

¹ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, I, 235.

² es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, VII, 165.

³ es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, II, 353-356.

⁴ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, V, 24; *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti'ş-şerîfe*, II, 52, 283.

⁵ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü*, VIII, 2.

⁶ Cengiz Tomar, "Sehâvî", *DİA*, XXXVI, , Ankara 2013, s. 313-316.

⁷ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, V, 246, VIII, 2.

⁸ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, IX, 67.

ibadetle meşgul olan birisi olarak nitelendirilmiş olan Zeynep binti Ahmed'in çocuklarının tümünü elim bir olayda kaybettiği ve örnek alınacak bir şekilde bu olay karşısında sabrettiği kaydedilmiştir.¹

c-) Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Muhammed b. Fehd el-Kureşî el-Hâşimî el-Mekkî (v. 885/1480): Necmüddîn Ömer b. Fehd, 812/1409 yılında Mekke'de doğmuş ve yine Mekke'de vefat etmiştir. Tarihçiliğiyle meşhur olan bu âlim, *Zeylü Târîhi Mekke* ve *İthâfü'l-verâ bi-ahbâri Ümmi'l-kurâ* gibi Mekke şehir tarihi ile ilgili meşhur eserlerin müellifidir.²

d-) Kemâliyye binti Muhammed b. Ebî Bekir b. Alî ez-Zerevî (v. 880/1476): Kemâliyye binti Muhammed, 794/1392 yılında doğmuştur. es-Semhûdî'nin bu bayan hocası, onun diğer bir hocası olan İbnü'l-Mercânî Muhammed'in kızkardeşidir.³

C. Talebeleri

a-) Şeyhülislâm Ahmed b. Muhammed b. Abdülazîz et-Tayyîb et-Tenbezâvî (v. 948/1541): 870/1465 yılında Zebîd'de doğmuş olan Şeyhülislâm Ahmed b. Muhammed, zamanının en büyük âlimlerindendi. Onun eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Fetâvâ*, *Şerhu't-Tenbîh* ve *Hâşiyetü'l-Ubâb*.⁴

b-) Ebü'l-Fazl Mühîbüddîn Cârullâh Muhammed b. Abdilazîz b. Ömer el-Hâşimî el-Mekkî (v. 954/1547-8): Cârullâh İbn Fehd, 891/1486 yılında Mekke'de doğmuştur. es-Semhûdî, bu talebesine tasavvuf hırkası giydirmiştir. *et-Tuhfetü'l-latîfe fî binâi'l-Harem* ve *'l-Ka'beti's-şerîfe* ve *Tuhfetü'l-îkâz tetimmetü zeyli Tabâkâti'l-huffâz* onun eserlerinden bazılarıdır.⁵

¹ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, XII, 39-40; *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 283.

² İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, X, 73; es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, VI, 126.

³ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, XII, 121.

⁴ el-Ayderûs, *en-Nürü's-sâfir 'an ahbâri'l-karni'l-âşir*, s. 306; es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, II, 124; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, X, 390-391.

⁵ el-Ayderûs, *en-Nürü's-sâfir 'an ahbâri'l-karni'l-âşir*, s. 323; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, X, 433; es-Sehâvî, *el-İ'lân bi't-tevbîh limen zemme et-târîh*, thk. Franz Ruzensal, Beyrut trz., s. 273-275, 279-282; Abdullâh b. Abdirrahîm Useylân, *el-Medînetü'l-münevvere fî-âsâri'l-müellifin ve'l-bâhisîn kadîmen ve hadîsen*, Medine 1418, s. 65.

c-) Burhânüddîn İbrâhim b. Muhammed el-Hacendî el-Medenî el-Hanefî (v. 957/1550): Burhânüddîn İbrâhim el-Hanefî, 883/1478 yılında Dımaşk'a bağlı Kâbûn köyünde doğmuş ve Halep'te vefat etmiştir.¹

ç-) Ebû Fâris Abdülazîz b. Ömer b. Muhammed (v. 921/1515): Mekke'de doğmuş olan Ebû Fâris Abdülazîz, es-Semhûdî'nin yanında nahiv ilmine ait *Elfıyye* ve İmam en-Nevevî'nin *el-İzâh* eserlerinden dersler almıştır.²

d-) İbnü'l-Celâl Muhammed b. Ahmed b. Tâhir el-Hacendî: Medine'de doğan bu zat, es-Semhûdî'den fıkıh usûlü ve akâid dersleri almıştır.³

e-) İbnü'l-Avfî el-Miskîn Muhammed b. Muhammed: Medine'de doğmuş olan İbnü'l-Avfî, uzun bir süre es-Semhûdî'nin öğrenciliğini yapmış ve eserlerinin birçoğunu onun yanında okumuştur. Ayrıca ondan fıkıh, fıkıh usûlü ve Arapça dersleri almıştır.⁴

f-) Muhammed b. Muhammed el-Kâzrûnî el-Medenî eş-Şafîî: 863/1459-58 yılında Medine'de doğmuş olan Muhammed el-Kâzrûnî, aynı zamanda Ebü'l-Ferec el-Merâğî'nin torunu ve es-Semhûdî'nin üvey evladıdır.⁵

g-) Muhammed b. Muhammed el-Kâzrûnî el-Medenî eş-Şafîî: 871/1467 yılında doğmuş olan Muhammed el-Kâzrûnî, es-Semhûdî'nin bir önceki talebesinin kardeşidir.⁶

ğ-) Muhammed b. Abdülvehhâb b. Muhammed b. Ya'kûb: es-Semhûdî'nin talebelerinden olan Muhammed b. Abdilvehhâb, 851/1448 yılında Medine'de doğmuştur.⁷

h-) Muhammed b. Abdilazîz b. Abdisselâm el-Kâzrûnî el-Medenî eş-Şafîî: 850/1447 yılında Medine'de doğmuş olan Muhammed b. Abdilazîz, es-Semhûdî'den *Şerhu'l-Akâid* dersleri almıştır.⁸

ı-) İbnü'l-Ğuleyf Ahmed b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Mekkî eş-Şafîî (v. 926/1519): Geçimini kitap istinsah ederek sağlayan İbnü'l-Ğuleyf, es-Semhûdî'den aruz ve Arapça dersleri almıştır.⁹

¹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, X, 452.

² es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, IV, 224.

³ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, VI, 313.

⁴ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, IX, 234; *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 284.

⁵ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, IX, 272.

⁶ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, IX, 285.

⁷ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, VIII, 136.

⁸ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, X, 50.

⁹ es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, I, 106.

i-) İbnü'r-Rîs Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (v. 922/1517): 886/1481 yılında Medine'de doğmuş olan İbnü'r-Rîs Ahmed b. Muhammed, es-Semhûdî'nin daimi talebelerindendi. İbnü'r-Rîs; Beytü'l-Makdis'i ziyaret ederken deniz yolunda vefat etmiş ve denizdeki bir adaya gömülmüştür.¹

j-) İzzüddîn Abdüsselâm b. eş-Şeref Muhammed b. et-Takî b. Sâlih el-Medenî: 846/1443 yılında Medine'de doğmuş olan İzzüddîn Abdüsselâm'ın önemli bir özelliği, diğer bazı İslâm âlimleri gibi hiç evlenmemiş olmasıdır.²

Yukarıda zikredilenlere ek olarak es-Semhûdî'nin diğer bazı talebeleri şunlardır: Yahyâ b. Ömer b. Muhammed el-Hâşim el-Mekkî eş-Şâfiî (v. 885/1481),³ Ebû Sa'îd Halîfe b. Abdirrahmân b. Halîfe b. Selâme el-Buhârî el-Mâlikî,⁴ Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Medenî eş-Şâfiî (v. 892/1486),⁵ Alî b. Muhammed el-Kâzrûnî el-Medenî (v. 892/1487),⁶ İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim el-Hucendî el-Medenî (v. 897/1491),⁷ İbn Celâl Muhammed b. Ahmed b. Tâhir el-Hucendî el-Medenî el-Hanefî (v. 899/1493),⁸ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Hucendî el-Medenî el-Hanefî,⁹ Şerefüddîn Muhammed b. Ahmed b. eş-Şufterî el-Medenî eş-Şâfiî (v. 923/1518),¹⁰ Muhammed b. Sa'îd b. Ebî Bekir,¹¹ Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed ez-Zerendî el-Medenî el-Hanefî,¹² İbnü'l-Kattân Muhammed b. Abdirrahmân b. Abdillâh el-Medenî eş-Şâfiî (v. 930/1523),¹³ İbnü'l-Kâsım Muhammed b. Abdilazîz el-Mağribî el-Medenî et-Temîmî el-Mâlikî,¹⁴ İbn Ya'kûb Muhammed b. Abdilvehhâb el-Mağribî el-Medenî el-Mekkî el-Mâlikî,¹⁵ Muhammed b. Alî b. Ömer b. el-Bennâ,¹⁶ İzzüddîn Abdülazîz b. Ömer b. Muhammed b. Fehd el-Hâşimî el-

¹ es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, I, 134.

² es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 175.

³ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, X, 239

⁴ es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, I, 320.

⁵ es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 298.

⁶ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, VI, 8.

⁷ es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, I, 83.

⁸ es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 416.

⁹ es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 430.

¹⁰ es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 436.

¹¹ es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 479.

¹² es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 500.

¹³ es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 510.

¹⁴ es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 522.

¹⁵ es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 532.

¹⁶ es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 546.

Mekkî eş-Şâfî,¹ Salâhuddîn Muhammed b. İbrâhim b. Abdirrahmân,² Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ebi'l-Hüdâ,³ Mes'ûd b. Alî er-Rakrakî el-Masmûdî el-Mağribî el-Mâlikî⁴ ve Muhammed b. Muhammed.⁵

D. Eserleri

es-Semhûdî, birçok ilim dalında eser vermiş bir İslâm alimidir. Eserlerinin çeşitliği ve içerikleri, onun birçok ilim dalında mahir olduğunu göstermektedir. Eserlerinden bazıları basılmış olan es-Semhûdî'nin hala yazma halinde olan telifatı da bulunmaktadır. Aşağıda es-Semhûdî'nin eserleri konularına göre tasnif edilerek incelenmeye çalışılmıştır.

a. Medine ve Medine Tarihi ile İlgili Eserleri

Medine tarihi denilince akla ilk gelen âlimlerin başında es-Semhûdî gelir. Onun Medine tarihine ait eserleri diğer eserler arasında içerik, kapsam ve yöntem bakımından öne çıkar.

Bu türden eserlerinde Medine tarihine dair telif edilmiş önceki eserlerden istifade eden es-Semhûdî, coğrafya, seyahatname, akaid, fıkıh, lügat ve dil alanlarına ait eserlerden de yararlanmıştır. es-Semhûdî, Medine tarihine dair beş eser kaleme almıştır. Bunlardan *-Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, onun özeti *Hulâsatü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ* ve *Zirvetü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*- yazma ve basılı halde mevcuttur. Aşağıda onun Medine tarihi ile ilgili eserlerinden başlamak üzere ulaşılan tüm eserleri tanıtılmaya çalışılmıştır.

a-) *Zirvetü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ* (*Vefâü'l-vefâ bimâ/limâ yecibu li hazreti'l-Mustafâ/Zirvetü'l-vefâ bimâ yecibu li-hazreti'l-Mustafâ*): es-Semhûdî, bu eserini 876/1471 senesinde telif etmiştir. O, bu eserini 654/1256 yılında meydana gelen Mescid-i Nebvî'deki yangından sonra Hane-i Saadet'te Hz. Peygamber'in de kabrinin bulunduğu kabirlerin üzerinde biriken yangın artıklarının temizlenmesi ile ilgili olarak kaleme aldığını belirtmiştir. Eserde Hz. Muhammed'e karşı edebli olmanın vacip olduğu, onun Kabr-i Şerîf'ini yüceltmenin gerekliliği ve peygamberlerin kabirlerindeki hayatları gibi hususlar yer almaktadır. es-Semhûdî, *Vefâü'l-*

¹ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, IV, 224.

² es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, VI, 253.

³ es-Sehâvî, *Tuhfetü'l-latîfe fi târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 284.

⁴ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, X, 156.

⁵ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, IX, 198.

vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ adlı eserinde bu eseri yazma sebebi ve onun içeriği ile ilgili bilgiler vermiş ve yer yer ona göndermelerde bulunmuştur.¹

Biri İspanya, diğeri Suudi Arabistan'da olmak üzere iki ayrı yazması bulunan eseri, Hamed el-Câsir Medine tarihi ile ilgili yazmış olduğu risalelerin bünyesinde yayımlamıştır. Abdürrezzâk İsâ tarafından edisyon kritiği yapılan eserin müstakil bir kitap olarak basımı 2008 yılında Kahire'de gerçekleşmiştir.²

b-) *en-Nasîhatü'l-vâcibetü'l-kabûl fî beyâni mevdi'î minberi'r-Rasûl*: Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'de bulunan minberinin yerinin tayini hususunda kaleme alınmış bir eserdir. es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*'da bugün için kayıp olan bu risalesine göndermelerde bulunmuştur.³

c-) *İktidâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ (el-Vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ)*: es-Semhûdî'nin Medine'ye dair oldukça kapsamlı bir eser olmasını istediği, ancak Mescid-i Nebevî'de çıkan yangından dolayı diğer kitaplarıyla beraber müsveddesi yanan eseridir.⁴

es-Semhûdî, *Vefâ*'da “aslında beyan ettiğim üzere”, “aslında açıklamışım” gibi cümleler kullanarak yer yer bu eserine göndermelerde bulunmuştur.⁵

¹ Bkz. es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, II, 376, 378, III, 28, V, 41.

² Alî Rıza Karabulut, Ahmet Turan Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, Kayseri trz., 2084; es-Semhûdî, *Zirvetü'l-vefâ bimâ yecibu li-hazreti'l-Mustafâ*, thk. Abdürrezzâk İsâ, Mısır 2008; Eyyüb Sabrî, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, s. 502, Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, II, 2016; Hamed el-Casir, *Resâil fî târihi'l-Medîne* adlı eserinde sayfa 46'dan başlayarak bu eseri incelemiş ve 95 ile 179 sayfaları arasında eserin kendisine yer vermiştir. Bkz. el-Câsir, *Resâil fî târihi'l-Medîne*, s. 46-57.

³ es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, II, 136; es-Semhûdî, *el-İkdü'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd*, Beyrut 2011, s. 345.

⁴ Bazı kaynaklarda bu eserin adı *İktifâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ* olarak geçmektedir (Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, II, 2016; el-Ayderûs, *en-Nürü's-sâfir 'an ahabâri'l-karni'l-âşir*, s. 96; Küçükaşçı, “es-Semhûdî”, XXXVIII, 490), diğer bazı kaynaklarda *İktinâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ* diye geçmektedir (el-Bağdâdî, *İzâhu'l-meknûn fî'z-zeyl 'alâ Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut trz., II, 417). Hamed el-Câsir, eserin isminin başındaki kelimenin “İktifâ” yerine “İktidâ” olmasının daha uygun olacağını dile getirmiştir. O, buna gerekçe olarak “izinden gitmek” anlamında olan “İktifâ” kelimesinin yerine “gerektirmesi/gereği ve uymak” anlamında olan “İktidâ” kelimesini kullanmanın daha uyumlu olacağını ileri sürmüştür. Bkz. el-Câsir, *Resâil fî târihi'l-Medîne*, s. 34. Bu çalışmada da “İktifâ” yerine “İktidâ” kelimesi tercih edilmiştir.

⁵ es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, I, 122.

d-) *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*: Birçok defa basımı yapılan *Vefâ*'nın, 1326/1908 yılında ilk kez Kahire'de iki cüz olarak tıpkıbasımı yapılmıştır.¹ 1346 yılında aynı şekilde ikinci kez basılan eser, 1373/1954 yılında Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd tarafından edisyon kritiği yapılarak 4 cilt halinde Kahire'de basılmıştır. 1393/2006 yılında Beyrut'ta Halid Abdülğani Mahfûz tarafından edisyon kritiği yapılarak 2 cilt ve 4 cüz halinde basılan *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, 2001 ve 2011 yılında Kâsım es-Sâmerrâî tarafından edisyon kritiği yapılmış ve 5 cilt olarak basılmıştır.²

Sekiz bab ve bir mukaddimeden oluşan *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*'da, toplam 89 fasıl bulunmaktadır. Birinci bölüm, Medine'nin isimleri; ikinci bölüm onun faziletleri ve tarihsel süreçteki gelişimi ile ilgili konuları; üçüncü bölüm hicretten önce ve hicret yıllarında Medine sakinlerini konu edinmiştir. Dördüncü bölümde Mescid-i Nebevî, Hz. Peygamber'in evi, bu ikisinin çevresindeki diğer yerleşim alanları, Medine pazarı, muhacirlerin evleri; beşinci bölümde Hz. Peygamber'in bayram namazgâhı, Medine'nin diğer mescidleri, Bakî mezarlığı, buraya defnedilen meşhur şahsiyetlerin kabirleri ve Uhud dağı ile orada şehit olanlar; altıncı bölümde Medine'nin bereketli kuyuları, Hz. Peygamber'e nisbet edilen kaynak suları, ağaçlık ve hurmalıklar ile onun sefer ve gazvelerinde namaz kıldığı mescidler; yedinci bölümde Medine'deki vadi, dağ, tepe, koru vb. yerler ele alınmıştır. Son bölüm olan sekizinci bölümde ise Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin önemi ve adabı anlatılmıştır.³

e-) *Hulâsatü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*: Bu eser, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*'nın oldukça kısa bir özeti olarak kaleme alınmıştır. es-Semhûdî, önemli noktalara dokunmadan *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*'nın neredeyse yarısından fazlasını eksilterek bu eserini meydana getirmiştir. es-Semhûdî, eserin bazı nüshalarında kaydedildiğine göre, eserini 893/1488 yılında tamamlamış ve ona *Hulâsatü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ* adını vermiştir.⁴

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Revan Kitaplığı, İzmir Milli Kütüphanesi, Mevlana Müzesi, Şam Zahiriyeye ve Balıkesir Kütüphanelerinde yazmaları bulunan eser, ilk kez 1868 yılında Mısır'daki

¹ es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, Kahire, Matbaatü'l-âdâb ve'l-Müeyyed, 1326.

² Karabulut, s. 2084; Son üç baskı için bkz. es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1955; es-Semhûdî, *Vefâ*, Mahfûz; es-Semhûdî, *Vefâ*, es-Sâmerrâî.

³ es-Semhûdî, *Vefâ*, es-Sâmerrâî, I, 52-60.

⁴ es-Semhûdî, *Hulâsatü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Hamed el-Câsir, Dimaşk 1972, s. 2.

Bulak Matbaası'nda, 1316 yılında Kahire'de, 1972 yılında Dımaşk'ta basılmıştır. 1983 yılında Cidde'de de basımı yapılan eseri, Aşkî Muhammed Efendi (h. 1011 yılında yaşıyordu)¹ ve Abdullâh b. Mehmed Sâlih Eyyübî (v. 1252/1836) Osmanlıcaya tercüme etmiştir.² Abdullâh el-Hemedânî ve Aşkî Muhammed Efendi'nin babası Hafız Ömer er-Rûmî ise bu eseri Farsça'ya tercüme etmişlerdir.³

b. Fıkıh ve Usûlü'l-Fıkıh ile İlgili Eserleri

a-) *Dürerü's-sümût fîmâ li'l-vudû mine'ş-şurût*: es-Semhûdî, Abdestin şartlarını anlattığı bu eseri 891/1486 yılında kaleme almıştır. Eserin mukaddimesinde abdestin 23 şartının bulunduğu zikredilmiştir. İlk kez Mısır'daki Bulak Matbaası'nda yayımlanan eserin başka baskıları da mevcuttur.⁴

b-) *Sadhü's-sevâci' 'alâ şerhi Cem'i'l-cevâmi'*: Bu eser, Celâlüddîn el-Mahallî'nin *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'* adlı eseri üzerine yazılmış bir haşiyedir.⁵

c-) *Şifâü'l-eşvâk li-hükmi mâ yeksüru bey'uhü fi'l-esvâk*: Çarşı ve pazarda çokça alınıp satılan ticaret mallarına dair fikhî hükümleri içeren bir eserdir. Müellif bazı eserlerinde bu eserine göndermelerde bulunmuştur.⁶

Eserin Hollanda'daki Leiden Akademisi'nde, Yemen'in başkenti Sana'daki Mektebetü'l-Câmi'i'l-Kebîr'de ve Riyad Üniversitesi Kütüphanesi'nde yazma nüshaları mevcuttur.⁷

ç-) *Tayyibü'l-keîâm bi-fevâidi's-selâm*: es-Semhûdî, bu eserinde hocası Kâsım b. Kutlubuğâ tarafından selam verme ve alma ile alakalı 30 sorunun toplandığını, fakat onun bu sorulara cevap vermeden vefat ettiğini zikretmiştir. O, bu eseri sözü edilen o sorulara cevap babında yazdığını

¹ Aşkî Muhammed Efendi, *Ahbârü'l-Mekkiye ve tercemetü muhtasari hulâsati'l-vefâ*, Riyad, Câmî'atü'r-Riyâd Kısmü'l-Mahtûtât, Mahtûta nr. M. 50/1, vr. 1a; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I, 719.

² Useylân, *el-Medînetü'l-münevvere fî-âsâri'l-müellifîn ve'l-bâhisîn kadîmen ve hadîsen*, s. 162.

³ Abdullâh el-Hemedânî, *Tercemetü Hulâsati'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, İstanbul, TSMK Revan Kitaplığı, nr. 1524; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I, 719; Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, s. 2083.

⁴ es-Semhûdî, *Dürerü's-sümût fîmâ li'l-vudû mine'ş-şurût*, thk. Abdurraûf b. Muhammed, Beyrut, 2008, s. 17; Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, s. 2083.

⁵ es-Semhûdî, *el-İkdü'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd*, s. 33 (Mukaddimeden naklen).

⁶ es-Semhûdî, *el-İkdü'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd*, s. 31 (Mukaddimeden naklen), s. 164.

⁷ el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 740.

kaydetmiştir. 892/1487 yılında kaleme alınan eser, Enver b. Ebî Bekir eş-Şeyhî ed-Dâğistânî tarafından edisyon kritiği yapılmış olarak basılmıştır.¹

d-) *Risâletün fi şurûti/mesâili imâm ve mesbûk*: Eserin 24 varaklık bir yazma nüshası Ezher Üniversitesi Kütüphanesi'nde 336685 numara ile kayıtlıdır.² Bu eserde imam namaza başladıktan sonra ona yetişen kişilerin yapmaları gereken hususlar anlatılmıştır. Konusu bakımından bu eser es-Semhûdî'nin *Mevâhibü'l-Kerîmi'l-Fettâh fi'l-mesbûki ve'l-müşteğili bi'l-istiftâh* ve *İkmâlü'l-mevâhibi'l-Kerîmi'l-Fettâh fi'l-mesbûki ve'l-müşteğili bi'l-istiftâh* adlı eserleriyle benzerlik arz etmektedir.

e-) *Keşfü'l-cilbâb ve'l-hicâb 'ani'l-kudve fi'ş-şübbâk ve'r-rihâb*: Mescid-i Nebevî'deki balkon ve eklentilerden imama uymanın hükümlerini ele alan bir eserdir. es-Semhûdî, bu eserini *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*'da zikretmiştir.³

f-) *el-Fevâidi'l-cemme fi'l-mesâili's-selâsi'l-mühimme*: Bu eserde, fikhın muamelat kısmına ait olan boşama üzerine yemin etmekle ilgili üç konu ele alınmıştır.⁴

g-) *el-İfsâh fi şerhi'l-Îzâh fi menâsiki'l-hac (el-Ğurarü'l-behiyye fi şerhi'l-Menâsiki'n-Neveviyye)*: Bu eser, İmam en-Nevevî'nin hac menasikini anlatan *el-Îzâh fi menâsiki'l-hac* adlı eserinin şerhidir. Eserin Şam'daki Zahiriyye Kütüphanesi'nde bir yazması mevcuttur.⁵

ğ-) *el-İkdü'l-ferid fi ahkâmi't-taklîd*: es-Semhûdî, eserinin mukaddimesinde bazılarının isteği üzerine bu eseri kaleme aldığı zikreder. Klasik fıkıh ve fıkıh usûlü eserleri arasında taklid gibi önemli bir konuyu müstakillen inceleyen eser sayısı pek fazla değildir. Taklîd konusunu 10 bölümde örneklerle etraflıca ele alan eser, bir mezhepten başka bir mezhebe geçiş ve mezhepler arası ihtilaflar hakkında önemli malumatlar içermektedir. Eserin edisyon kritiğini yapan Enver b. Ebî Bekir eş-Şeyhî ed-

¹ el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 740; es-Semhûdî, *Şifâü'l-eşvâk li-hükmi mâ yeksüru bey'uhü fi'l-esvâk*, Riyad Üniversitesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, Mahtûta nr. 2762; Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, s. 2084; es-Semhûdî, *Tayyibü'l-keâm bi-fevâid'is-selâm*, thk. Enver b. Ebî Bekir eş-Şeyhî ed-Dâğistânî, Beyrut 2009; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, II, 1119.

² es-Semhûdî, *el-İkdü'l-ferid fi ahkâmi't-taklîd*, s. 34 (Mukaddimeden naklen).

³ es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, II, 96; es-Semhûdî, *el-İkdü'l-ferid fi ahkâmi't-taklîd*, s. 34 (Mukaddimeden naklen).

⁴ es-Semhûdî, *el-İkdü'l-ferid fi ahkâmi't-taklîd*, s. 33 (Mukaddimeden naklen).

⁵ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, V, 247; el-Ayderûs, *en-Nürü's-sâfir 'an ahabâri'l-karni'l-âşir*, s. 97; Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, s. 2084; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I, 210.

Dâğıstânî, girişte müellif ve eser hakkında genişçe bilgi vermiştir.¹ Kâtip Çelebi, sehven olsa gerek bu eserde görevlendirmelerden bahsedildiğini ifade etmiştir.²

h-) *el-Fetâvâ*: Bu eser, Medine'nin kendi zamanındaki en büyük Şafîî âlimlerinden olan es-Semhûdî'nin değişik fikhî meselelerle ilgili vermiş olduğu fetvalardan meydana gelmiştir. Basımı henüz yapılmamış olan eserin Kahire'de bir yazma nüshası bulunmaktadır.³

ı-) *Ümniyetü'l-mü'tenîn bi-Ravzati't-tâlibîn*: Bu eser, es-Semhûdî'nin İmam Nevevî'nin fikhî kitabı olan *Ravzatü't-tâlibîn* üzerine yazmış olduğu bir haşiyesidir. Bu haliyle eser, ribâ (faiz) babına kadar telif edilmiş görünmektedir. Şu an için basılmamış olan eserin Suudi Arabistan ve Mısır'daki bazı kütüphanelerde yazmaları mevcuttur.⁴

i-) *Mevâhibü'l-Kerîmi'l-Fettâh fi'l-mesbûki ve'l-müşteğil bi'l-istiftâh*: Eserin Ezher Üniversitesi Kütüphanesi'nde bir yazma nüshası mevcuttur. Günlerden bir gün es-Semhûdî, yatsı namazında cemaatin sonunda imama uymuş, namazda başına gelen bir durum üzerine de namaza sonradan yetişmiş kişinin ne yapması gerektiğini içeren bu eseri telif etmiştir. es-Semhûdî bu eser ve onun zeyli olan *İkmâlü'l-mevâhibi'l-Kerîmi'l-Fettâh fi'l-mesbûki ve'l-müşteğili bi'l-istiftâh* eserlerini *Cevâhirü'l-ikdeyn fi fazli's-şerefeyn şerefi'l-ilmî'l-celî ve'n-nesebi'l-ali* adlı eserinde kaleme alınma sebepleri ile beraber zikretmiştir.⁵

j-) *İkmâlü'l-mevâhibi'l-Kerîmi'l-Fettâh fi'l-mesbûki ve'l-müşteğil bi'l-istiftâh*: Bu eser, es-Semhûdî'nin önceden telif etmiş olduğu *Mevâhibü'l-Kerîmi'l-Fettâh fi'l-mesbûki ve'l-müşteğili bi'l-istiftâh* adlı eserinin zeylidir.⁶

k-) *el-Lü'lü'ü'l-mensûre fi nasîhati'l-vülâti'l-umûr*: Suudi Arabistan ve İrlanda'da yazma nüshaları olan eser, henüz basılmamıştır. Eser, devlet idarecilerine öğütler içeren siyasetname türü eserlerdendir.⁷

¹ es-Semhûdî, *el-İkdü'l-ferîd fi ahkâmi't-taklîd*, Beyrut 2011.

² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, II, 1151.

³ ez-Ziriklî, *el-A'lam*, IV, 307; Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, s. 2084.

⁴ el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 740. el-Ayderûs, *en-Nürü's-sâfir 'an ahbâri'l-karni'l-âşir*, s. 97; el-Bağdâdî, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I, 127.

⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, II, 1896; es-Semhûdî, *Cevâhirü'l-ikdeyn fi fazli's-şerefeyn şerefi'l-ilmî'l-celî ve'n-nesebi'l-ali*, s. 169.

⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I, 144; el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 740; es-Semhûdî, *Cevâhirü'l-ikdeyn fi fazli's-şerefeyn şerefi'l-ilmî'l-celî ve'n-nesebi'l-ali*, s. 169.

⁷ el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 740; el-Bağdâdî, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, II, 417.

l-) *el-Muharrer fî ta'yîni't-talâk*: es-Semhûdî, eserinin mukaddimesinde bu eseri özellikle Mekke ve Medine'de yaygın olan “ibrâ ile boşanma” hususunda kaleme aldığını ve eserinde bu konuyu yedi kısımda incelediğini dile getirmiştir. Eserin, Ezher Üniversitesi Kütüphanesi'nde bir yazma nüshası mevcuttur.¹

m-) *Risâletün fî hükmi'l-ihsâr mine'l-hac*: Bu eserde, hac veya umre ibadetine başladıktan sonra -fıkıh kitaplarında açıklandığı üzere- ortaya çıkan bazı engellerden dolayı bu ibadetlerin rükunlerinden bazılarını yapamama hususu ve bunun üzerine terettüb eden hükümler ele alınmıştır.²

n-) *Şerhu Minhâcî't-tâlibîn*: Bu eser, İmam en-Nevevî'nin meşhur fıkıh eseri *Minhâcî't-tâlibîn*³ üzerine telif edilmiş bir şerhtir.⁴

o-) *Meseletü fîrûşî'l-büsüti'l-menkûşe*: Bu eser, Mescid-i Nebevî'ye işlemeli kilim ve halıların serilmesi ile ilgili olarak kaleme alınmış bir reddiyedir. es-Semhûdî'nin yaşadığı dönemde Kahireli âlimler bu kitap için takrizler yazmışlardır.⁵

ö-) *Def'ut-ta'arruz ve'l-inkâr li-büsüti Ravzati'l-Muhtâr*: es-Semhûdî, bu reddiyesinde Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî er-Raymî'nin (v. 791/1388) *Delâletü'l-müsterşidîn 'alâ enne'r-Ravzete mine'l-Mescid* adlı eseriyle Safiyyüddîn el-Kâzrûnî Ahmed b. Muhammed tarafından yazılan reddiyesini özetlemiştir. es-Semhûdî, *Vürüdü's-sekîne 'alâ büsüti'l-Medîne* adlı eserinin mukaddimesinde, *Def'ut-ta'arruz'u* üzerinde “vakıftır” yazısı nakşedilmiş kilim ve halıların Ravza-i Mutahhara'ya serilmesine itiraz edip onları kaldırtan birilerine reddiye olarak yazdığını belirtmiştir. Ayrıca es-Semhûdî *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*'da bu esere göndermelerde bulunmuştur.⁶

p-) *el-İntisâr li-büsüti Ravzati'l-Muhtâr*: Eser, *Def'ut-ta'arruz ve'l-inkâr li-büsüti Ravzati'l-Muhtâr* eserinden sonra aynı konuda ve yine bazılarına reddiye olarak kaleme alınmış bir eserdir.⁷

¹ el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 740; es-Semhûdî, *el-Muharrer fî ta'yîni't-talâk*, Kahire Ezher Kütüphanesi, Mahtuta nr. 337228, vr. 1a.

² es-Semhûdî, *el-İkdü'l-ferid fî ahkâmi't-taklîd*, s. 34 (Mukaddimeden naklen).

³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcî't-tâlibîn*, Beyrut 2011.

⁴ Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, s. 2084.

⁵ Şemsüddîn es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, V, 246.

⁶ es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, II, 160, 170, 290; el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 740; es-Semhûdî, *el-İkdü'l-ferid fî ahkâmi't-taklîd*, s. 32 (Mukaddimeden naklen).

⁷ es-Semhûdî, *el-İkdü'l-ferid fî ahkâmi't-taklîd*, s. 34 (Mukaddimeden naklen).

r-) *Vürûdü's-sekîne 'alâ büsüti'l-Medîne*: Bu eser, *Def'ut-ta'arruz ve'l-inkâr li-büsüti Ravzati'l-Muhtâr* ve *el-İntisâr li-büsüti Ravzati'l-Muhtâr* adlı eserlerinin bir özeti olarak kaleme alınmıştır.¹

s-) *el-Kavlü'l-müstecâd fi şerhi Kitâbi Ümmehâti'l-evlâd*: Bu eser fikhî bir tabir olan “ümmü'l-veled”e (sahibinden çocuk doğurmuş cariye) dair hükümleri içeren *Kitâbu Ümmehâti'l-evlâd* adlı eserin üzerine yazılmış bir şerhtir.²

ş-) *Mesâbihu'l-kıyâm fi şehri's-siyâm*: es-Semhûdî, *Vefâ'da* kendisine atıfta bulundu bu eseri Ramazan ayında kılınan teravih namazlarına ayırmıştır.³

c. Hadis ile İlgili Eserleri

a-) *el-Ğummâz 'ale'l-lümmâz fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'ât*: Eserde halk arasında yaygın olan zayıf, uydurma ve aslı olmayan hadisler alfabetik bir sırayla toplanmıştır. Beyrut'ta Muhammed Abdülkâdir Atâ tarafından; Riyad'ta Muhammed İshâk es-Selefî tarafından edisyon kritiği yapılmış olarak basılmış olan eserin Dünya'nın değişik kütüphanelerinde birçok yazması mevcuttur.⁴ Bazı hadis araştırmacıları, bu eseri kendi türündeki en eski eserler arasında değerlendirmiştir.⁵

b-) *Hatmü İbn Mâce*: Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâci'l-Ârifîn b. Nüriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî (v. 1031/1622), *Fezû'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* adlı eserinde cennetin gökyüzünde olduğuna dair bir hadisi ele alırken bu esere değinmiştir.⁶

d. Din Usûlü ve Kelam ile İlgili Eserleri

a-) *İzâhu'l-beyân li-mâ'fîmâ erâdehü'l-hüccce min 'leyse fil-inkân ebde'a mimmâ kân*: Eser, İmam el-Ğazâlî'nin kelâm ilminin önemli bir tartışma konusuyla ilgili zikrettiği “varolandan daha mükemmeli mümkün değildir” sözünü konu edinmiştir. Onun bu sözünü ne anlatmak istediği ve

¹ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, V, 247; *Tuhfetü'l-latîfe fi târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, V, 284.

² Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, s. 2084.

³ es-Semhûdî, *Vefâ'u'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâi, I, 182.

⁴ es-Semhûdî, *el-Ğummâz 'ale'l-lümmâz fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'ât*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1986; *el-Ğummâz 'ale'l-lümmâz, fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'ât*, thk. Muhammed İshâk es-Selefî, Riyad, 1981.

⁵ Yûsuf Abdurrahmân el-Mer'âşlî, *İlmü fehreseti'l-hadîs*, Beyrut trz., s. 24.

⁶ Zeynüddîn el-Münâvî'nin sözkonusu eseri dışında bu esere dair bir bilgiye ulaşamadık. Zeynüddîn Abdurraûf b. Tâci'l-Ârifîn el-Münâvî, *Fezû'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Beyrut 1994, III, 476.

bu sözden ne anlaşılması gerektiğine dair bazı akidevî meseleleri içeren eserin Süleymaniye, Ayasofya, Almanya Kraliyet ve Ezher Üniversitesi gibi Dünya'nın değişik kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır.¹

b-) *el-Envârü's-seniyye fî ecvibeti es'ileti'l-Yemeniyye*: es-Semhûdî, bu eserinde Şeyh Ebû Abdillâh el-Yemenî tarafından sorulan sekiz soruya cevaplar vermiştir. 907/1502 yılında kaleme alınmış olan bu eserin bir yazma nüshası Fas'ın Rabat şehrindeki Medresetü'l-'Ulyâ Kütüphanesi'nde 530/5 numara ile kayıtlıdır. Eserin diğer bir yazma nüshası ise Tunus'ta Hasen Hasenî Abdülvehhâb'ın özel kütüphanesinde bulunmaktadır.²

c-) *Tahkîku'l-makâle fî 'umûmi'r-risâle*: Eser, peygamberliğin sadece belli bir zaman ve bir kavim ile sınırlandırılmayacağını, aksine bütün zaman ve milletler için geçerli olduğuna dair delilleri içermektedir.³

3.5.5. Fezâil ile İlgili Eserleri

a-) *el-Cevherü's-şeffâf fî fezâili'l-eşrâf*: Seyyîd ve şerîflerin faziletlerini konu edinen eserin el-Haremü'l-Mekkî Kütüphanesi'nde 39 numarada kayıtlı bir yazma nüshası mevcuttur.⁴ Bu eserin es-Semhûdî'nin kardeşinin oğlu İbrâhim es-Semhûdî tarafından kaleme alınan, *el-İşrâf 'alâ fezâili'l-eşrâf* adlı eserin aynısı olması muhtemeldir. Çünkü es-Semhûdî'nin bu isimde bir eseri olmuş olsaydı yeğeni İbrâhim es-Semhûdî, içeriği ve adı neredeyse onun eseriyle aynı olan bu eserden mutlaka bahsedirdi.⁵

b-) *Cevâhirü'l-'ikdeyn fî fazli's-şerefeyn şerefi'l-'ilmî'l-celî ve'n-nesebi'l-'alî*: Hayrüddîn ez-Ziriklî, bu eserin bir nüshasını Manisa'da gördüğünü ve bu nüshanın 930/1524 yılında yazıldığını belirtir.⁶ İbrâhim es-Semhûdî, sözü geçen eserinin mukaddimesinde, eserini amcası Nûreddîn es-Semhûdî'nin *Cevâhirü'l-'ikdeyn fî fazli's-şerefeyn şerefi'l-'ilmî'l-celî ve'n-nesebi'l-'alî* adlı eserinden özetleyerek yazdığını belirtmiştir.⁷

Adından anlaşılacağı üzere eserde evvela ilim ve âlimlerin önemi; ilmin nasıl ve hangi şartlarla tahsil edilebileceği gibi hususlar zikredilmiştir. Buna, kütüphaneler ve oralardan nasıl kitap alınacağı; ders çalışma vakitleri ve ders çalışmanın önemi gibi konular da eklenmiştir. Eserin ikinci kısmında Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'inin nesebi ve konumu anlatılmıştır.

¹ el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-'arîfin*, I, 740; es-Semhûdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd*, s. 31 (Mukaddimeden naklen).

² el-Câsir, *Resâil fî târihi'l-Medîne*, s. 34; Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, s. 2083.

³ es-Semhûdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd*, s. 34 (Mukaddimeden naklen).

⁴ es-Semhûdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd*, s. 34 (Mukaddimeden naklen).

⁵ İbrâhim el-Hüseynî eş-Şafî es-Semhûdî, *el-İşrâf 'alâ fezâili'l-eşrâf*, Kahire Mahtûta nr. 5/28, vr. 2 a, vr. 109 a.

⁶ ez-Ziriklî, *el-A'lam*, IV, 307.

⁷ İbrâhim es-Semhûdî, *el-İşrâf 'alâ fezâili'l-eşrâf*, vr. 2a, vr. 109a.

Şam'daki Zâhiriye Kütüphanesi'nde bir yazma nüshası bulunan eser, Mustafa Abdülkâdir Atâ tarafından edisyon kritiği yapılmış olarak Beyrut'ta; Musâ Benây el-Alilî tarafından edisyon kritiği yapılmış olarak Bağdat'ta basılmıştır.¹

c-) *Erbe'ûn hadîsen fî fazli'r-remyi bi's-sihâm*: Ok atmanın faziletine dair kırk hadis içeren bir eserdir.²

e. Nahiv ve Lügat ile ilgili Eserleri

a-) *Şerhu'l-Âcurrûmiyye*: Nahiv dalında meşhur bir metin olan *Metnü'l-Âcurrûmiyye* üzerine yazılmış bir şerhtir.

b-) *Şerhu Müsellesi Kutrub*: Bir lügat kitabı olan *Müsellesi Kutrub*'un şerhidir. Metin eserin sahibi Kutrub, büyük nahiv âlimi Sibeveyh'in öğrencilerindedir.

c-) *Tahmîsü Müsellesi Kutrub*: Müselles Kutrub'un her bir beytinin başına aynı ölçüde üç dize eklenerek oluşturulmuş bir nahiv eseridir.³

f. Günahların Affedilmesi ile ilgili Eseri

a-) *Akvâlü'l-müsfire 'an delâili'l-mağfire*: 880/1475 yılında kaleme alınmış olan eserin Basra'daki Abbâsiye Kütüphanesi'nde bir yazma nüshası mevcuttur.⁴ Üç bölümden meydana gelen eserin ilk bölümünde, beş vakit namazın günahlara kefaret olmasıyla ilgili hadis; ikinci bölümünde bazı salih ameller neticesinde tevbe edilmemiş olursa da bütün günahların affedileceği hususu; üçüncü bölümünde ise geçmiş ve gelecek günahların nasıl affolunacağı gibi konular ele alınmıştır. Eserin Ezher Üniversitesi, Almanya Kraliyet ve Princeton Kütüphanelerinde yazma nüshaları mevcuttur.⁵

g. Hz. Peygamberi Rüyada Görmeye Dair Eseri

a-) *Nasihatü'l-lebîb fî mer'a'l-Habîb*: Hz. Peygamber'i rüyada görmeye dair bir eserdir. es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*'da bu eserini zikretmiştir.⁶

¹ es-Semhûdî, *Cevâhirü'l-'ikdeyn fî fazli's-şerefeyn şerefi'l-'ilmî'l-celî ve'n-nesebi'l-'alî*, I, 30-32; Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, s. 2083.

² es-Semhûdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd*, s. 33 (Mukaddimeden naklen).

³ Nahiv ve lügat ile ilgili eserleri için bkz. es-Semhûdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd*, s. 33 (Mukaddimeden naklen).

⁴ Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, s. 2083.

⁵ es-Semhûdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd*, s. 31 (Mukaddimeden naklen).

⁶ es-Semhûdî, *el-'İkdü'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd*, s. 35 (Mukaddimeden naklen).

h. Kıraat İlimine Dair Eseri

a-) *el-Mevahibü'r-rabbâniyye fî vakfi'l-Osmâniyye*:¹ Bu eserle ilgili kaynaklarda -ismi ve es-Semhûdî'ye nisbeti dışında- bir bilgiye rastlanılmamıştır. Adında geçen “vakıf” ve “Osmaniyye” sözcüklerinden yola çıkarak bu eserin kıraat ilmine ait olabileceği düşünülebilir. Ancak ikinci ve uzak ihtimal ise bu eserin Osmanlı hâkimiyetinde yaşamamış es-Semhûdî'ye ait olmadığıdır.

i. Şiirleri

a-) *Kasîdetün fî medhi'n-nebevî*: es-Semhûdî, bir defasında başına gelen bir olaydan dolayı sıkıntı yaşadığını ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in huzuruna çıkıp 60 beyitten fazla olan kasidesini okuduğunu zikretmiştir. Ayrıca o, bu kasideyi okuduğu gece büyük bir yardımcı müjdeleyen bir rüya gördüğünü, rüyadaki yardımın gerçek hayatta da aynen gerçekleştiğini zikretmiştir.²

Sonuç

Klasik Medine tarihi eserleri arasında en kapsamlısı olan *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-mustafâ* adlı eserin müellifi es-Semhûdî, başta Medine tarihi olmak üzere, fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, din usûlü, kıraat, nahiv, kıraat, fezâil ve tasavvuf konularında sayısı 42 olarak tesbit edilen önemli eserler telif etmiştir. es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-mustafâ* dışında Medine tarihiyle ilgili dört eser telif etmiştir. *Zirvetü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, *en-Nasihatü'l-vâcibetü'l-kabûl fî beyâni mevdi'i minberi'r-Rasûl*, *Vefâ'nın aslı İktidâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, *Vefâ'nın özeti olan Hulâsatü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*.

Medine, Mekke, Kahire ve Kudüs'te bulunan -araştırma neticesinde sayısı 23 olarak tesbit edilen- birçok âlimden dersler alan es-Semhûdî, ilim tahsil ederken sadece kendisinin mezhebi olan Şâfiî mezhebine mensup âlimlerden ders almakla kalmamıştır. O, Necmüddîn Abdurrahmân b.

¹ es-Semhûdî, *el-İkdü'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd*, s. 35 (Mukaddimeden naklen).

² es-Semhûdî, *Cevâhirü'l-ikdeyn fî fazli's-şerefeyn şerefi'l-ilmî'l-celî ve'n-nesebi'l-alî*, s. 169; es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, V, 84-85; es-Semhûdî nin bütün eserleri için bkz. el-Ayderûs, *en-Nürü's-sâfir 'an ahbâri'l-karni'l-âşir*, s. 97; ez-Ziriklî, *el-A'lam*, IV, 307; es-Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, II, 283-284; *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, V, 246-247; el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 740; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, II, 2016; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, X, 74; es-Semhûdî, *el-İkdü'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd*, s. 29-34 (Mukaddimeden naklen); Muhammed Muhammed Muhammed Sâlim, *Mu'cemü hüffâzi'l-Kur'ân 'abre't-târîh*, Beyrut 1412, II, 266.

Abdülvâris el-Mâlikî, Zeynüddîn Kâsım b. Kutlubuğâ el-Hanefî ve İbnü'd-Deyrî Sa'düddîn Sa'd b. Muhammed b. Abdillâh gibi zamanının büyük Malikî ve Hanefî âlimlerinden de dersler almıştır. Onun talebeleri arasında da değişik mezheplere mensup âlimler mevcuttu. es-Semhûdî, sadece erkek âlimlerden ders almakla yetinmemiştir. Zeynep es-Süveykiyye ve Kemâliyye binti Muhammed b. Ebî Bekir b. Alî ez-Zerevî onun bayan hocalarından bazılarıdır. Ondandır sayı 30'a varan âlim dersler almış ve istifade etmiştir.

Eserleri incelendiğinde görüleceği üzere o, İslâmi ilimlere ait genel içerikli eserler yazmaktansa özel konular ile ilgili eserler yazmayı yeğlemiştir. Örneğin fıkıh usûlünün bütün konularını içeren bir eser yazmayıp bunun yerine fıkıh usûlünün bir konusu olan taklîd ile ilgili *el-İkdü'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd* adlı bir eser kaleme almıştır; genel tarih kitabı yazmayıp bunun yerine Medine tarihi eserleri telif etmiştir. O, özel sayılabilecek bir konu olan “selam verme ve alma” ile ilgili soruları cevaplayan *Tayyibü'l-keîâm bi-fevâ'idi's-selâm* adlı bir eser kaleme aldığı gibi; genel hadis kitapları yazmak yerine sadece mevzû hadisleri toplayan *el-Gummâz 'ale'l-lümmâz fî'l-ehâdisi'l-mevzû'ât* adlı bir hadis kitabı telif etmiştir. Hacimli fıkıh kitapları yazabileceği halde ibrâ ile boşanma konulu *el-Muharrer fî ta'yîni't-talâk*, imamdan sonra namaza gelip imama uyma konulu *Risâletün fî şürûti/mesâili imâm ve mesbûk* ve mescide nakışlı halı serilmesinin hükmü gibi konuları içeren *Meseletü fîrûşi'l-büsüti'l-menkûşe* adlı eserleri telif etmiştir.

Haremeyn'e, Mısır ile Suriye bölgelerine Memlûklerin hakim olduğu bir dönemde yaşamış olan es-Semhûdî, dönemindeki sultan ve emirlerle iyi geçinmiş ve bunun semeresi olarak özellikle Medine ve ahalisi için onlardan birçok yardım almış ve onlar sayesinde özellikle Medine'de birçok medrese, ribât ve vakıf kurdurtmuştur. 884/1479-80 yılındaki hac ibadeti sırasında es-Semhûdî ile tanışan ve onun dostluk ve mihmandarlığından bir hayli memnun olan Memlûk Sultanı Kayıtbay, es-Semhûdî'nin hem kendisine hem de onun aracılığıyla Medine'ye ve ahalisine birçok maddi destekte bulunmuş ve Medine'de birçok ilim ve hayır kurumu açtırmıştır.

Kaynakça

- Abdillâh, Bekir b. Abdillâh, *Tabakâtü'n-nessâbîn*, Riyad 1457.
 Aşkî Muhammed Efendi, *Ahbârü'l-Mekkiye ve tercemetü Muhtasari hulâsati'l-vefâ*, Riyad Mahtûta nr. M. 50/1.
 Aşkî Mustafa Efendi el-Kilisî, *Ta'tîru ercâi'd-devleti'l-mecâdiyye bi-tayyîbi ahbâri beledi hayri'l-beriyye*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar, nr. 1488-1490.

- el-Ayderûs, Abdülkâdir b. Şeyh b. Abdillâh, *en-Nûrû's-sâfir 'an ahbâri'l-karni'l-âşir*, thk. Ahmed Hâlû vd., Beyrut 2001.
- el-Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, I-II, Beyrut 1951.
-, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, Beyrut trz..
- Bosworth, C. Edmund “al-Samhûdî”, *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1995.
- el-Câsir, Hamed, *Resâil fi târihi'l-Medîne*, Riyad 1885.
- el-Ensârî el-Medenî, Abdurrahmân b. Abdilkerîm el-Hanefî, *Tuhfetü'l-muhibbîn ve'l-ashâb fi ma'rifeti mâ li'l-Medeniyyîn mine'l-ensâb*, thk. Muhammed el-Arvîsî el-Matvî, Tunus 1970.
- el-Ğazzî, Ebü'l-Me'alî Muhammed b. Abdurrahmân, *Dîvânü'l-İslâm*, thk. Seyyîd Kısra'vî el-Hasen, I-IV, Beyrut 1990.
- el-Hamevî, Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-büldân*, I-V, Beyrut 1977.
- el-Hemedânî, Abdullâh, *Terçemetü Hulasâti'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustâfâ*, İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Revan Kitaplığı, Mahtûta nr. 1524.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-zeheb fi-ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd Arnâvût, I-X, Beyrut 1986.
- Karabulut, Alî Rıza ve Ahmet Turan Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi İle İlgili Eserler Ansiklopedisi*, Kayseri trz..
- Kâtip Çelebi, Mustafa, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut trz..
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I-IV, Dımaşk 1957.
- Krenkow, F., “Semhûdî”, *MEB İA*, İstanbul 2001.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, “es-Semhûdî”, *DİA*, İstanbul 1991.
-, *Abbâsîler'den Osmanlılar'a Mekke-Medine Tarihi*, İstanbul 2007.
- Makdisî, George, *Ortaçağ'da Yükseköğretim İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, trc. Alî Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu, İstanbul 2012.
- el-Mer'aşlî, Yûsuf Abdurrahmân, *İlmü fehreseti'l-hadîs*, Beyrut trz..
- el-Mühibbî, Muhammed Emîn b. Abdillâh el-Hümâm, *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*, I-IV, Beyrut trz..
- Mühaysin, Muhammed Muhammed Muhammed Sâlim, *Mu'cemü hüffâzi'l-Kur'ân 'abre't-târih*, I-II, 1. baskı, Beyrut 1412.
- el-Münâvî, Zeynüddîn Abdurraûf b. Tâci'l-Ârifîn, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, I-VI, Beyrut 1994.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Minhâcü't-tâlibîn*, Beyrut 2011.
- Sabrî, Eyyüb, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, Kostantiniyye 1304.

- es-Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. eş-Şeyh Zeyniddîn Abdîrrahmân b. Muhammed es-Sehâvî el-Kâhirî eş-Şafîî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, I-VI, Beyrut.
-, *et-Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
-, *et-Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, I-III, Kahire: Matbaatü Dâru Neşri's-Sekâfe, 1979.
-; *el-İ'lân bi't-tevbîh limen zemme et-târîh*, thk. Franz Rüzensal, Beyrut trz..
- es-Semhûdî, Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed el-Hasenî eş-Şafîî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, I-IV, Beyrut 1955.
-, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Hâlid Abdülğanî Mahfûz, I-II, Beyrut 2006.
-, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, Cidde 2011.
-, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, Kahire 1326.
-, *Hulâsatü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Hamed el-Câsir, Dimaşk 1972.
-, *el-İkdü'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd*, Beyrut 2011.
-, *Cevâhirü'l-ikdeyn fî fazli's-şerefeyn şerefi'l-ilmî'l-celî ve'n-nesebi'l-alî*, thk. Mûsâ Benây el-Alîlî, Bağdat 1984.
-, *Dürerü's-sümût fîmâ li'l-vüdü mine's-şurût*, thk. Abdurraûf b. Muhammed, Beyrut 2008.
-, *el-Ğummâz 'ale'l-lümmâz fî ehâdîsi'l-mevzû'a*, thk. Muhammed İshâk es-Selefî, Riyad 1981.
-, *el-Ğummâz 'ale'l-lümmâz fî ehâdîsi'l-mevzû'a*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1986.
-, *Tayyîbü'l-keâm bi-fevâidi's-selâm*, thk. Enver b. Ebî Bekir eş-Şeyhî ed-Dâğistânî, Beyrut 2009.
-, *el-Muharrer fî ta'yîni't-talâk*, Mısır Mahtûta nr. 337228.
-, *Şifâü'l-eşvâk li-hükmi mâ yeksüru bey'uhü fî'l-esvâk*, Riyad Mahtûta nr. 2762.
-, *Zirvetü'l-vefâ bimâ yecibu li-hazreti'l-Mustafâ*, 1. baskı, thk. Abdürrezzâk İsâ, Mısır, 2008.
- Şemsüddîn, İbrâhim el-Hüseynî eş-Şafîî es-Semhûdî, *el-İşrâf 'alâ fezâili'l-eşrâf*, Mısır Mahtûta nr. 5/28.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî, *el-Bedri't-tâli' bi-mehâsine men ba'de'l-karni's-sâbi'*, I-II, Kahire 1348.

- Useylân, Abdullâh b. Abdirrahîm, *el-Medînetü'l-münevvere fî âsâri'l-müellifîn ve'l-bâhisîn kadîmen ve hadîsen*, Medine 1418.
- Tomar, Cengiz, “Sehâvî”, *DİA*, XXXVI, Ankara 2013.
- Yiğit, İsmâîl, “Kayıtbay”, *DİA*, Ankara 2013.
-, “Memlükler”, *DİA*, Ankara 2013.
- ez-Ziriklî, Hayrüddîn, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut 2002.

Eski ve Yeni Ahid'in Kadın Anlayışına Mukabil Kur'ân'ın Medeniyeti

Ahmet GÜNDÜZ*

Özet

Mevcut bütün dinlerin kutsal kitaplarında kadınlara ilişkin ifadelere rastlamak mümkündür. Bu kitaplarda kadının konumuna dair olumlu şeyler olduğu gibi olumsuz bazı şeyler de bulunmaktadır. Çoğu zaman kadın cephesinden İslam'a saldıran batının kendi kitaplarında kadına reva görülen şeyleri görmezlikten gelmeleri önemli bir husustur. Bu iki kutsal metinde kadının durumuna dair yer alan şeyler Cahiliyye dönemindekilerle kıyaslandığı zaman birçok noktada benzerlikler olduğu görülmektedir. Bu da Cahiliyye döneminde kadına yapılan haksız davranışların temelinde bu inanışların yattığını göstermektedir. Gayemiz Eski ve Yeni Ahid'de kadına ilişkin bütün hukuku ortaya koymak değildir. Amacımız söz konusu kutsal metinlerde genel anlamda kadın anlayışıyla bu konuda Kur'ân'ın inşa ettiği medeniyeti kıyaslama imkânı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Eski Ahid, eni Ahid, Cahiliyye, Kur'ân, Dul, Asli suç, Zinâ, Hz. Havva, Hz. Âdem.

Summary

It is likely to find statements on women in all holy books of the known religions. In these books, although there are positive remarks on the position of women there are some others telling negative about them, as well. It is a significant point that the West generally attacking Islam over women doesn't see what is deemed proper for women in their own books. Once the things regarding the position of women included in these two holy texts are compared to those in Days of Ignorance (pre-islamic age of ignorance), it is sure there are many similarities. And this shows us that such behaviors are in the ground of the unfair attitudes against women during the Days of Ignorance. Our purpose is not to put forward the whole legal order for women in the Old and New Testament. But, it is to provide the

* Dr. Ahmet GÜNDÜZ, gunduzahmet63@hotmail.com

opportunity to compare the general women approach in the relevant holy texts with the civilization established by Koran within this regard.

Key Words: Eski Ahid, eni Ahid, Cahiliyye, Kur’ân, Dul, Asli suç, Zinâ, Hz. Havva, Hz. Âdem.

Giriş

İnsan nesli içerisinde en fazla mağdur edilen sınıf çocuklar ve kadınlardır. Ancak ataerkil toplum anlayışının egemen olduğu toplumlarda cinsiyet olarak da en fazla mağdur edilen sınıf ise daha çok kadınlar olmuştur. Bunun en büyük sebeplerinden biri de Eski ve Yeni Ahid mensuplarının dini anlayışlarıdır. Çünkü Yahudi bilginlerinin bu dönemdeki toplulukları ne denli etkilediği unutulmaması gereken bir hakikattir. Öbür yandan Hıristiyan âlemi ise kıtalara yayılmıştır. Nihayetinde her iki kesim de bu güne kadar varlığını sürdürmüştür. İşte bu kitlelerin kutsal metinlerinde yani Eski ve Yeni Ahid’de Hz. Havva üzerinden kadın, insanlığın asli bir suçlusu ve suçun ilk miras bırakanı olarak ilan edilmiştir.¹ Bu durum söz konusu metinlerde kadının konumu ile birlikte hak ve hukukunu da etkilemiştir. Böylece kadın bazen dulluk vasfı, bazen de erkeğin küfüvvet statüsü sebebiyle rencide edilmiştir. Kur’ân ise her konuda olduğu gibi kadına ilişkin bu anlayışları da bertaraf etmeye çalışıp medenî bir kadın anlayışı oluşturmuştur.

1. Eski Ahid’de Kadın

a. Eski Ahid’de Kadına İlişkin Müspet İfadeler

İbranice’de “işşa” kelimesi “kadın” kelimesinin karşılığı olarak kullanılmakla beraber, genel olarak “eş” anlamına da gelmektedir.² Tevrat’ta kadınlara ilgili ilk ifadeler insanın yaratılışı bahsinde geçmektedir. Elohist yani tanrının “Elohim” ismiyle zikredildiği metinde şöyle denilmektedir: “*Tanrı, ‘Yeryüzü çeşit çeşit canlı yaratık, evcil ve yabanıl hayvan, sürüngen türetsin’ diye buyurdu ve öyle oldu. Tanrı çeşit çeşit yabanıl hayvan, evcil hayvan, sürüngen yarattı. Bunun iyi olduğunu gördü. Tanrı, ‘İnsanı kendi sûretimizde, kendimize benzer yaratalım’ dedi. ‘Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun.’ Tanrı insanı kendi sûretinde yarattı. Böylece insan Tanrı sûretinde yaratılmış oldu. İnsanları erkek ve dişi olarak*

¹ Tekvin, 3:17; Romalılar, 5:12.

² Sent Antuan Kilisesi, <http://sentantuan.com/dosyalar/ayetler/ibrahani.htm> (Erişim, 19 Ağustos 2015/15.25); Kutsal Kitap, <http://www.kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?id=6&mc=1&sc=4> (Erişim, 19 Ağustos 2015, 15.30).

yarattı. Onları kutsayarak, ‘Verimli olun, çoğalın’ dedi. ‘Yeryüzünü doldurun ve denetiminize alın; denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara egemen olun. İşte yeryüzünde tohum veren her otu, tohumu meyvesinde bulunan her meyve ağacını size veriyorum. Bunlar size yiyecek olacak.’¹ Burada yaratılıştan bahsedilirken kadın erkek ayrımı yapılmaksızın yaratılan insanın Tanrının sûretinde olduğu belirtilmektedir. Erkek nasıl Tanrının sûretinde yaratılmışsa kadın da Tanrının sûretinde yaratılmıştır. “Yeryüzüne egemen olun...” ifadesinde de kadın erkek ayrımına gidilmemiş, egemenlik vasfı her ikisine teşmil edilmiştir. Tevrat’ta kadına verilen en büyük pâyeye burada zikredilmiştir. O da onun Tanrı sûretinde yaratıldığı ifadesidir. Bunun dışında Yahvist metinde de bir paye verilmektedir: “Rab (Yahve) göğü ve yeri yarattığında, yeryüzünde yabani bir fidan, bir ot bile bitmemişti. Çünkü Rab Tanrı henüz yeryüzüne yağmur göndermemişti. Toprağı işleyecek insan da yoktu. Yerden yükselen buhar bütün toprakları suluyordu. Rab Tanrı Âdem’i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluşunu üfledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu.”² “Sonra, Rab: ‘Âdem’in yalnız kalması iyi değil’ dedi, ‘Ona uygun bir yardımcı yaratacağım.’³ “Rab Tanrı Adem’e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, Rab Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Âdem’den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem’e getirdi. Âdem, ‘İşte bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir.’ dedi, Ona ‘kadın’ denilecek, çünkü o adamdan alındı. Bu nedenle Âdem annesini babasını bırakıp karısına bağlanacak, ikisi tek beden olacak.”⁴ Bu ifadelerle göre Havva, Âdem’in bir parçasıdır ve Âdem’in adeta bir tamamlayıcısıdır. Çünkü hem bedeninden bir parçası ve sahibi⁵ hem de toprağı işleme yardımcısıdır. Bunun farkında olan Âdem, Havva’ya içten bağlanmıştır. Elohist metinlerde Havva’nın, Tanrının sûretinde olduğu ifade edilirken, Yahvist yani tanrının “Yahve” ismiyle zikredildiği metinlerde ise Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığı söylenmektedir.

Musa’ya (a.s) iman edep O’nunla birlikte hicret edenler erkeklerden ibaret değildir. Bunların içerisinde kadınlar da bulunmaktadır. Tevrat genel olarak kadının zihni yapısı ve anlayışında bir sıkıntı

¹ Tevrat, İncil, *The Bible Society in Turkey*, 2001, Tekvin, 1: 24-29.

² Tekvin, 1:4-7.

³ Tekvin, 2:18.

⁴ Tekvin, 2:21-24.

⁵ “Erkek karısına, kadın da kocasına hakkını versin. Kadının bedeni kendisine değil, kocasına aittir. Bunun gibi, erkeğin bedeni de kendisine değil, karısına aittir.” 1 Korintliler: 3-5

görmemiştir.¹ Onun için dini mevzularda yapılacak izahatlarda erkekler gibi kadınların da davet edildiğine atıfta bulunmaktadır.² Hatta Eski Ahid’de; Miryam³, Debora⁴, Hulda⁵, Noadya⁶ gibi risâlet görevi üstlendiği söylenen kadınlara rastlamak bile mümkündür.⁷

Bazı kadınların dürüst, erdemli, faziletli, saygın kimseler olduklarına dair⁸ atıflar vardır. Ancak bir insan olarak kadına verilen en önemli değerlerden biri annelik vasfı ile sahip olduğu kutsal konumdur. Çocukların annelerine karşı isyan etmeleri, hor görmesi, sövmesi affedilmemektedir.⁹ Annenin bu saygınlığı sebebiyle annesine lanet edene¹⁰ veya itaatsizlik edene¹¹ ölüm cezası verilmiştir. Bu hususta baba da aynı saygınlığa sahiptir.

Tevrat’taki İbrahim’in ölüm döşeğinde iken evindeki uşağına yaptığı: “*Oğlum İshak’a kız almak için benim ülkeme, akrabalarımın yanına gideceksin.*”¹² sözünden hareketle Yahudi olabilmek için Yahudi bir annenin çocuğu olmak zorunludur. Bu kadına bir saygınlık katabilir ancak dinin yayılması için bir engel teşkil etmektedir.

Tevrat; anneyi,¹³ kız kardeşi,¹⁴ halayı,¹ teyzeyi,² amcanın eşini,³ kişinin gelinini,⁴ üvey kızı⁵ yakın akraba saymış ve bunların iffetlerine leke

¹ Hakkı Şah Yasdıman, “Yahudilikte Kadınlı İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler”, *D.E. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 15, İzmir, 2002, s. 128-129.

² Tesniye, 31:11-13, Yeşu,8:35.

³ Çıkış, 15:21.

⁴ Hakimler, 4:4-5.

⁵ 2 Krallar, 22:14-20.

⁶ Nehemya, 6:14.

⁷ Yasdıman, “Yahudilikte Kadınlı İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler”, *D.E. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 15, s. 130.

⁸ Ruth, 1:2, 4, 14-22; 3:1, 11; 4:14-17; Süleymanın Meselleri, 11:16, 22; 12:4; 14:1; 31:10-30; Hakimler, 13:23; I. Samuel, 1:9-18, 24-28; I. Kırallar, 17:8-24; II. Kırallar, 4:8-38; Ester, 1: 11-12; 4:15-17; 5: 1-8; 7:1-6; 8:1-8.

⁹ Yasdıman, “Yahudilikte Kadınlı İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler”, *D.E. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 15, s. 140.

¹⁰ “*Annesine ya da babasına lanet eden herkes kesinlikle öldürülecektir. Annesine ya da babasına lanet ettiği için ölümü hak etmiştir.*” Levililer, 20:9; Tesniye 27:16.)

¹¹ «*Eğer bir adamın dik başlı, başkaldıran, annesinin ve babasının sözünü dinlemeyen, onların tedibine aldırmayan bir oğlu varsa, annesiyle babası onu tutup kent kapısında görev yapan kent ileri gelenlerine götürecekler. Onlara şöyle diyecekler: ‘Oğlumuz dik başlı, başkaldıran bir çocuktur. Sözümüzü dinlemiyor. Savurgan ve içkicidir.’ Bunun üzerine kentin bütün erkekleri onu taşıyarak öldürecekler.*” Tesniye, 21:19-21

¹² Tekvin, 24:3.

¹³ Levililer,18:7

¹⁴ Levililer,18:9.

sürülmemesi konusunda tembihte bulunulmuş,⁶ annesi ile yatana lanet etmiştir.⁷ “*Zina etmeyeceksin.*”⁸ diyerek zinayı suç sayan Tevrat anne, kız kardeş vb. yakın akraba ile yapılan cinsel ilişki için de recim cezasını ön görmektedir.⁹ Evli olanların zina yapması durumunda hem erkek hem de kadın recim cezasına çarptırılmak sûreti ile adil bir uygulama emredilmiştir.¹⁰ İffet ve namusu koruma altına alınan kadınlardan biri de komşunun eşi olup onun için: “*Komşunun karısına kötü gözle bakmayacaksın. Komşunun evine, tarlasına, erkek ve kadın kölesine, öküzüne, eşeğine, hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin.*”¹¹ denilmektedir.

Kadın zekât ve sadaka gibi bazı maddi mevzularda korunmaya çalışılmış, zekâtlık şeylerin veya devşirilen bahçelerde geriye kalan şeylerin dullara da verilmesi emredilmiştir: “*Tarlanızdaki ekini biçtiğinizde gözden kaçan bir demet olursa almak için geri dönmeyin. Onu yabancıya, öksüze, dul kadına bırakın. Öyle ki, Tanrınız Rab el attığınız her işte sizi kutsasın.*”¹², “*Üçüncü yıl, ondalığı verme yılı, bütün ürününüzün ondalığını bir yana ayırın. Ayırma işini bitirdiğinizde, ondalığı Levililer’e, yabancılara, öksüzlere ve dul kadınlara vereceksiniz. Öyle ki, onlar da kentlerinizde yiyip doysunlar.*”¹³ Eski Ahid’de zikredilen bazı olaylardan

¹ Levililer,18:12; Hala ile evlenmek de yasak olmasına rağmen söz de Musa ve Harun’un babası Amram halası Yokebed ile evlenmiş ve Musa ile Harun bundan dünyaya gelmiştir. Bkz. Çıkış, 6:20.

² Levililer,18:3.

³ Levililer,18:14.

⁴ Levililer,18:15; Bir peygamber olan Yahuda’nın geliniyle yattığı ve onun ikiz çocuk doğurduğu iddia edilmektedir. Bkz. Tekvin, 38:6-27.

⁵ Levililer,18:17.

⁶ Yakın akrabanın namusuna leke sürülmesi konusunda tizitz davranan Tevrat ne tuhaf ki Lut peygamberin kızlarının babalarını sarhoş edip onunla zina yaptıklarını iddia etmekte onların namusuna leke sürmektedir. Bkz. Tekvin, 19:30-38.

⁷ “*Babasının karısıyla yatana lanet olsun! Çünkü o babasının evlilik yatağına leke sürmüştür.*” Tekvin, 27:20; Benzeri ikazlar için bkz. Tekvin, 27:21-23.

⁸ Tekvin, 5:18.

⁹ Levililer, 20:11-13, Benzeri konularda recim cezası verilen durumlar için bkz. Levililer, 20:14-16; Tekvin, 22:23-27.

¹⁰ “*Eğer bir adam başka birinin karısıyla yatarken yakalanırsa, hem kadınla yatan adam, hem kadın ikisi de öldürülecek.*” Tekvin, 22:22; Levililer, 20:10.

¹¹ Tekvin, 5:21.

¹² Tekvin, 24:19.

¹³ Tekvin, 26:12.

kadınların mal sahibi olabildikleri, ticaret yapabildikleri, diledikleri zaman bunu bağışlayabildikleri anlaşılmaktadır.¹

b. Eski Ahid’de Kadına İlişkin Menfi İfadeler

Eski Ahid’de Âdem ve Havva’nın Aden bahçesinden çıkarılmasının nedeni için anlatılan şeyler tarih boyunca kadına bakış açısını değiştiren temel etmen olmaktadır. Burada anlatılanlara göre Rab, bahçenin ortasındaki ağacın meyvesini yemeyi yasaklamış² ancak şeytan bir gün yılan sûretinde gelip o meyveden yemesi için Havva’yı kandırmıştır.³ Havva ise ilahi emre isyan ve ona güvenmeme gayesinden öte bir amaçla bu ağacın meyvesinden yemiştir ve yemesi için Âdem’e de vermiştir.⁴ Âdem’e de vermesindeki gayesi bu suça O’nu da ortak etmek değildir. Kendisi ne için yediye kocasına da onun için yedirmiştir. Ancak Tevrât Rab’in sorgulamasında olan Âdem’in: “*Yanıma koyduğün kadın ağacın meyvesini bana verdi, ben de yedim.*”⁵ şeklinde cevap verdiğini naklederek Âdem’in Havva’yı azmettirici olarak gösterdiğini anlatmaktadır. Bu cümleden hareketle Yahudi geleneğinde Havva’ya isyana azmettirici gözüyle bakılmıştır. Tevrat bile ona bu gözle bakmış ki bunun karşılığında ona şu cezaları reva görmüştür:

a. Doğurmak ve sancı çekmek: “*Rab Tanrı kadına: ‘Çocuk doğururken sana çok acı çektireceğim, ağrı çekerek doğum yapacaksın!’*”⁶ dedi.

b. Kocasını hep arzulamak ve onun emrinin altında olmak: “*Kocana istek duyacaksın, seni o yönetecek.*”⁷

Tevrat’a göre Havva’nın bu tasarrufu yüzünden toprak bile lanetlenmiştir: “*Rab Tanrı, Adem’e, ‘Karının sözünü dinlediğin ve sana, meyvesini yeme dediğim ağaçtan yediğin için toprak senin yüzünden lanetlendi’ dedi.*”⁸ Durum bu kadarlık bir kınama ile kalmamış kadın bir

¹ Yasdıman, “Yahudilikte Kadınlı İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler”, *D.E. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 15, s. 134. İlgili ayetler için bkz. Rut, 4:3-9; Süleyman’ın Meselleri 31:14-18, 24; Çıkış, 35:22.

² Tekvin, 3:3.

³ “*Yılan, ‘Kesinlikle ölmezsiniz’ dedi, ‘Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız.*” Tekvin, 3:4-6

⁴ “*Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi, o da yedi.*” Tekvin, 3:7.

⁵ Tekvin, 3:12.

⁶ Tekvin, 3:16.

⁷ Tekvin, 3:16.

⁸ Tekvin, 3:17.

günah keçisine dönüştürüldüğü için sosyal hayatta tahkir edilmiş ve çeşitli cezalara layık görülmüştür.

Bir kadının evlenmesi esnasında özgür bir iradeye sahip olması tabii bir durum iken¹ buna karşılık çocuğu olmadan kocası ölen bir kadının böyle bir hakkı bulunmamaktadır. Böyle bir kadın kayınbiraderi ile evlenmek ve onunla gerdeğe girmek zorundadır.² Fıtrat olarak kayınbiraderin bunu kabul etmeme gibi bir hakkı olması gerekirken, onun da bu hakkı engellenmiştir. Kayınbiraderin bunu red etmesi durumunda kadının kayınbiraderini muhakeme ile buna razı etmesi istenmektedir.³ Eski Ahid’de çocuğu olmayan ve eşi öldüğü için kayınbiraderiyle evlenmek mecburiyetinde bırakılan kadın anlayışı Cahiliyye kültüründe de benzer anlayışlara sebebiyet vermiştir.⁴ Ülkemizde de bazı yörelerde bu tür anlayışlar bulunmaktadır. Üç kıtaya yayılan ecdadımızın bu konuda birlikte yaşadıkları Eski Ahid mensuplarından etkilenmiş olmaları muhtemeldir.

Dul bir kadına ilk kocası ile evlenme şansı verilmemektedir. Bunun sebebi ise kadının kirlendiği ve böyle bir evlilikle ülkenin günaha sürükleneceği inancıdır.⁵ Böyle bir inanç makul bir hikmet olarak görülemez. Zira evlilik kirlenmemek için bir çözüm olduğu kadar ülkenin fuhşiyata sürüklenmemesi için de bir çözümdür.

“Başkâhinin evleneceği kadın bakire olmalıdır. Dul, boşanmış, kirlenmiş ya da fahişe bir kadınla evlenemez, yalnız kendi halkından bakire

¹ İbrahim’in oğluna kız almak için giden uşağının bu talebi karşısında, “ ‘Kızı çağırıp ona soralım!’ dediler, Rebeka’yı çağırıp, ‘Bu adamla gitmek istiyor musun?’ diye sordular. Rebeka, ‘İstiyorum.’ dedi.” Tekvin, 24:57-58.

² “Birlikte oturan kardeşlerden biri oğlu olmadan ölürse, ölenin dulu aile dışından biriyle evlenmemeli. Ölenin kardeşi dul kalan kadına gidecek. Onu kendine karı olarak alacak, ona kayınbiraderlik görevini yapacak. Kadının doğuracağı ilk oğul, ölen kardeşin adını sürdürsün. Öyle ki, ölenin adı İsrail’den silinmesin.” Tekvin, 25:5-6.

³ “Ama adam kardeşinin dul karısıyla evlenmek istemiyorsa, dul kadın kent kapısında görev yapan ileri gelenlere gidip şöyle diyecek: ‘Kayınbiraderim İsrail’de kardeşinin adını yaşatmayı kabul etmiyor. Bana kayınbiraderlik görevini yapmak istemiyor.’ Kentin ileri gelenleri adamı çağırıp onunla konuşacaklar. Eğer adam, ‘Onunla evlenmek istemiyorum’ diye üstelerse, kardeşinin dul karısı ileri gelenlerin önünde adamın yanına gidecek, onun ayağındaki çarığı çıkaracak, yüzüne tükürecek ve ‘Kardeşine soy yetiştirmek istemeyen adama böyle yapılır.’ diyecek. Adamın soyu İsrail’de ‘Çarığı çıkarılanın soyu’ diye bilinecek.” Tekvin, 25:7-10.

⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-Azîm*, c. 2, s. 209-210; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-U‘câb fî Beyâni’l-Esbâb*, thk. Abdulhakim Muhammedu’l-Enîs, Dammâm, Dâr-u İbni’l-Cevzi, 1997, c. 2, s. 846.

⁵ “İkinci kocası da ondan hoşlanmaz, boşanma belgesi yazıp verir, onu evinden kovarsa ya da ikinci adam ölürse, kadını boşayan ilk kocası onunla yeniden evlenemez. Çünkü kadın kirlenmiştir. Bu Rab’in gözünde iğrençtir. Tanrınız Rab’in mülk olarak size vereceği ülkeyi günaha sürüklemeyin.” Tekvin, 24:3-4.

bir kızla evlenebilir. Böylece halkının arasında çocuklarına leke sürmemiş olur. Onu kutsal kılan Rab benim.”¹ denilmekle dul kadınlar rencide edilmektedir. Zira Başkâhinin evlenemeyeceği iki gurup kadından bahsedilmektedir. Bunların biri kirlenmiş olanlar, diğerleri ise dul olanlardır. Dul bir kadının toplumun en nezih insanı olan Başrahib ile evlenmesinin yasaklanmasında kadının şahsiyetine alenen bir hakaret söz konudur. Dul kadının şahsiyetine böyle bir yakıştırmada bulunan Tevrat’ın başka bir yerinde ise “Dul kadına haksızlık edene lanet olsun!”² denilmektedir. Bu durum ise tam bir tezat teşkil etmektedir.

Bakire her ne kadar statü olarak duldan daha önde ise de bakire olmadığı iddiası ile karşı karşıya kaldığı zaman bundan kendini temize çıkarması oldukça zor görünmektedir. Kendisine verilen kıymet sebebiyle sözüne itibar edilmesi veya bu konuda yemin ettirilmesi gibi daha kolay bir çözüm dururken ancak nezaketten yoksun bir toplumun yapabileceği bir çözüm yolu önerilmektedir. Problem ancak bayanın gerdek gecesi kullanılan kanlı çarşafı anne ve baba mahkemeye götürmesi ile çözülmeye çalışılmaktadır.³ Tevrat’da bu durum şöyle izah edilmektedir: “*Bir adam bir kadın alır, yattıktan sonra ondan hoşlanmazsa, ona suç yükler, adını kötüler, ‘Bu kadınla evlendim ama onunla yatınca bakire olmadığını gördüm.’ derse, kadının annesiyle babası kızlarının bakire olduğuna ilişkin kanıtı alıp kapıda görevli kentin ileri gelenlerine getirecekler. Kadının babası ileri gelenlere, ‘Kızımı bu adamla evlendirdim ama o kızımın hoşlanmıyor.’ diyecek, ‘Şimdi kızımı suçluyor, onun bakire olmadığını söylüyor. İşte kızımın bakire olduğunun kanıtı!’ Sonra anne-baba kızlarının bakire olduğunu kanıtlayan yatak çarşafını ileri gelenlerin önüne serip gösterecekler. Kentin ileri gelenleri de adamı cezalandıracaklar.*”⁴ Bayanın suçsuz olduğunu göstermesi için kendisinden kanıt olarak en mahrem şeylerinden biri istendiği halde, erkeğin sadece sözü yeterli olmakta, onun doğru söylediğini ispatlaması için kendisinden herhangi bir kanıt istenmemektedir. Çünkü Tevrat kadın ve erkeğin muhakemesinde genelde erkeğe suçsuz gözü ile bakmaktadır.⁵ Erkeğin her halükârda suçsuz ve haklı olduğu zihniyeti yaratılıştaki meyve yeme hadisesinden hareketle ortaya konmaktadır. Yaptığı ithamın çirkeflğine rağmen suçsuzluğunu kanıtlayan

¹ Levililer, 21:13-15.

² Tekvin,27:19

³ Ne enteresandır ki adetli kadınla cinsel ilişkide bulunanlar için şöyle denilmektedir: “*Adam kadının akıntılı yerini açığa çıkarmış, kadın da buna katılmış olur. İkisi de halkın arasından atılacaktır.*” Levililer, 20:18.

⁴ Tekvin, 22:13-18.

⁵ “*Kocası herhangi bir suçtan suçsuz sayılacak, kadınsa suçunun cezasını çekecek.*” Sayılar, 5:31.

bir kadının kocasına verilen yüz gümüşlük maddi ceza kadının kirletilen namusunun maddî bir bedelle örtbas edilebilecek kadar basit bir şey olarak görüldüğü anlayışını ortaya çıkarmaktadır.¹ Art niyetle ve sırf boşamak gayesiyle yapılan böyle bir itham neticesinde “*Kadın adamın karısı kalacak ve adam yaşamı boyunca onu boşayamayacaktır.*” şeklinde bir ceza aile birliğinin saadeti açısından ne kadar iyi bir çözüm sağlayacağı tartışmalıdır. İffetine leke sürülen kadın maddi şeylerle teskin edilmeye çalışılmakta iken, bir yandan da savaşın neticesinde galip gelme durumunda yapılacak tasarruf için, “*Kadınları, çocukları, hayvanları ve kentteki her şeyi yağmalayabilirsiniz. Tanrınız Rab’in size verdiği düşman malını kullanabilirsiniz.*”² şeklinde kullanılan ifadeler kadının bir meta konumunda görüldüğünü teyit etmektedir.

“*Âdet gördüğü için kan kaybeden kadın yedi gün kirli sayılacak. Ona dokunan da akşama kadar kirli sayılacak. Âdet gördüğü günlerde kadının üzerinde yattığı ya da oturduğu her şey kirli sayılacaktır. Kim kadının yatağına dokunursa, giysilerini yıkayacak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır. Kim kadının üzerine oturduğu herhangi bir şeye dokunursa, o da giysilerini yıkayacak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır. Kadının yatağındaki ya da oturduğu şeyin üzerindeki herhangi bir eşyaya dokunan herkes akşama kadar kirli sayılacaktır. Âdet gören kadının kirliliği onunla yatan adama da bulaşır. Adam yedi gün kirli kalır ve yattığı her yatak kirli sayılır.*”³ Buradan anlaşıldığı kadarıyla adet gibi tabii bir süreç yaşayan ve bunda hiçbir dahli olmayan kadın bu süreçte dokunduğu her şeyi kirletebilecek bulaşıcı bir necaset gibi görülmektedir.

Bir şükran ifadesi olan adağı yerine getirmede bayanlar başkasına bağlı konumdadırlar. Her ne kadar adak adayabiliyorlarsa da bekâr kadının adağını yerine getirebilmesi babasının iznine, evli kadının adağını yerine getirmesi ise kocasının iznine bağlıdır.⁴ Çünkü onların maddî açıdan sahip oldukları bir şey yoktur. Bayanlar bekârken babasının, evliken de kocasının mülküdür ve hiçbir şeye sahip değildirler. Koca karısına köleye sahip olduğu gibi sahip olur.⁵

¹ “*Ceza olarak ondan yüz gümüş alıp kadının babasına verecekler. Çünkü adam İsraili bakire bir bayanın adını kötülemiştir.*” Tekvin, 22:19; Nişanlı olamayan bir kızla zina yapan kişi için de elli gümüş ceza biçilmektedir. Bkz.; Tekvin, 22:28.

² Tekvin, 20:14.

³ Levililer, 15:19-24.

⁴ Sayılar, 30:10-16

⁵ Vâfi, Ali Abdulvâhid, *el-Müfredât*, Kahire, Dâr-u Nahdati Mısır, t.y., s. 15.

Miras taksiminde de mağdur edilen yine kadındır. Zira kadınların babalarının terekesinden pay almaları erkek kardeşlerinin olmamasına bağlıdır. Erkek kardeşi olan kadın babasının terekesinden pay alamaz.¹

“*Annesine, babasına saygısızca davranana lanet olsun!*”² demek sûretiyle annelik yüceltilmektedir. Burada annenin kız veya erkek çocuk annesi olması gibi bir ayırım gözetilmemiştir. Ancak erkek çocuk doğuran kadının temizlik süresi yani nifâs süresi kız çocuğu doğuran anneninkinden daha kısa addedilmektedir: “*İsrail halkına de ki, ‘Bir kadın hamile kalıp erkek çocuk doğurursa, âdet gördüğü günlerde olduğu gibi yedi gün kirli sayılacaktır... Kadın kanamasından paklanmak için otuz üç gün bekleyecek.’*”³ “*Ancak, kız çocuk doğurursa, âdet gördüğü günler gibi iki hafta kirli sayılacaktır. Kanamasından paklanmak için altmışaltı gün bekleyecektir.*”⁴ Kız çocuğu doğurunca daha fazla kirli kalmasının altında yatan mantık acaba “Âdem’i aldatan bir Havva’nın daha doğmasına vesile olması mıdır?” şeklinde bir soru akla gelmektedir.

Tevrat’ta kadına suçsuz yere verilen cezalara da rastlamak mümkündür. Örneğin: “*Eğer iki adam kavgaya tutuşur da birinin karısı kocasını dövenin elinden kurtarmak için gelip elini uzatır, öbür adamın erkeklik organını tutarsa, kadının elini keseceksiniz; ona acımayacaksınız.*”⁵ denilmektedir.

Tevrat’ın yer yer kadını övmesine rağmen yaratılış esnasında Adem’e yasak meyveyi yemesi için azmettiren kişi olmasının bir sonucu olarak Talmud’da erkeğin her gün üç kere “Kadın olarak yaratılmadığı için şükretmesi gerektiği”nin söylenmesi Yahudilerin kadınına bakış açısının vahametini göstermektedir.⁶ Bu durum Tevrat’ın kadınlar için sarf ettiği; saygın, faziletli, erdemli, dürüst⁷ söylemlerin⁸ samimiyeti noktasında şüpheler doğurmaktadır.

¹ Sayılar, 27:8.

² Tekvin, 27:16.

³ Levililer, 12:2-4.

⁴ Levililer, 12:5.

⁵ Tekvin, 25:11-12.

⁶ Daha geniş bilgi için bkz. el-Hârisî, Ebû Muâz Talâl İbn Mui’d, *Ekseru min Elfi Ma’lûmatin ve Delilin ala Misdâkiyyet’l-İslâmi’l-Celîl*, Suudi Arabistan, İtrâk li’-Tibaa’ti ve’n-Neşri, 2008, s. 321-326.

⁷ Ruth, 1:2, 4, 14-22; 3:1, 11; 4:14-17; Süleymanın Meselleri, 11:16, 22; 12:4; 14:1; 31:10-30; Hakimler, 13:23; I. Samuel, 1:9-18, 24-28; I. Kırallar, 17:8-24; II. Kırallar, 4:8-38; Ester, 1: 11-12; 4:15-17; 5: 1-8; 7:1-6; 8:1-8.

⁸ Yasdıman, “Yahudilikte Kadınlı İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler”, *D.E. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 15, s. 132.

2. Yeni Ahid’de Kadın

Mevcut İncil genel olarak bir hukuk kitabı olma özelliğine sahip değildir. Bunun yanı sıra sadece Hz. İsa’nın anlattıkları ile sınırlı bir kitap olması gerekirken, büyük bir kısmı azizlerden ve onların mektuplarından oluşan bir kitap niteliğindedir. Hıristiyanlıkta kadının durumunu belirleyen de Hz. İsa’dan çok Pavlus’un mektupları ve Resûller’in İşleri’dir.¹

a. Yeni Ahid’de Kadına İlişkin Müspet İfadeler

Roma’da Yeni Ahid’in davasına iman eden birçok kadın vardır.² Mesih bunlara selamının iletilmesini istemiştir.³ O, kadınlarla konuşmuş; onları dinlemiş; kötü yola düşmüş olanlardan bile ilgi ve alakasını esirgememiştir. Hatta kötü yola düşen bir kadının günahlarını bağışlamıştır.⁴ O’nun “*Oğullarım, kızlarım*”⁵ şeklinde hitabı; Pavlus’un da “*Vaftizde Mesihle birleşenlerinizin hepsi Mesih’i giyindi. Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayırımı var. Hepiniz Mesih İsa’da birsiniz.*”⁶ şeklinde sözleri vardır. Bu erkek ve kadın için eşitlik bildirmektedir.⁷ Yeni Ahid’de Filipus’un peygamber olan evlenmemiş dört kızından bahsedilmektedir.⁸ Ancak Hıristiyan dünyasında bazı düşünürler bu ibareyi de hazmedememiş birçok teville başvurmuşlar⁹ ve bütün bunlara rağmen Mesih’in kadını da kurtarıp kurtarmayacağını tartışmışlar.¹⁰ Orta çağda kadın siyasi, ekonomik, eğitim ve hatta dini anlamda birçok haktan yoksun bırakılmış, kadınlar kilisede icra edilen görevlerden uzaklaştırılıp manastırlara yönlendirilmişler.¹¹

¹ M. Cengiz Yıldız ve Mehmet Şimşek “Süryani Cemaatinde Kadın Olmak”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1, (2006), s. 343.

² Ömer Faruk Harman, Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Merkezi Faaliyetleri Kur’ân ve Kadın Sempozyumu, 45- Haziran 2010, Ankara, s. 60.

³ Romalılar, 16: 1-16.

⁴ Harman, Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Merkezi Faaliyetleri Kur’ân ve Kadın Sempozyumu, s. 58. İlgili ayetler için bkz. Luka, 7: 48-50.

⁵ Elçilerin İşleri, 2: 16-18.

⁶ Galatyalılar, 3:28-29.

⁷ Cengiz Baruk, “İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı?”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, Sayı 31, Mayıs- Ağustos, İstanbul, 2008, s. 18-19.

⁸ “*Bu adamın peygamberlik eden, evlenmemi dört kızını vardı.*” Elçilerin İşleri, 21: 9.

⁹ Baruk, “İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı?”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, s. 31, s. 41.

¹⁰ Baruk, “İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı?”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, s. 31, s. 18-19.

¹¹ Harman, Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Merkezi Faaliyetleri Kur’ân ve Kadın Sempozyumu, s. 64.

Hiristiyanlıkta kadının konumunun ne olduğunu ortaya koymaya çalışan bazı Müslüman araştırmacılar Hz. İsa'nın annesini umursamadığını yani ona kıymet vermediğini İncil'den şunu delil göstererek ispat etmeye çalışmaktadırlar: Hz. İsa vaaz ederken “*Daha sonra İsa'nın annesiyle kardeşleri geldi. Dışarıda durdular, haber gönderip O'nu çağırđılar. İsa'nın çevresinde oturan kalabalıktan bazıları, 'Bak, annenle kardeşlerin dışarıda, seni istiyorlar.'* dediler. İsa buna karşılık onlara, ‘*Kimdir annem ve kardeşlerim?*’ dedi.”¹ İncilin bu ifadelerinden hareketle “Hz. İsa'nın vaazını kesip onlarla ilgilenmeyişinin annesine kıymet vermediğini, Hiristiyanların nazarında da annenin kıymeti olmadığını göstermektedir.” şeklindeki bir iddia doğru değildir. İncil'den yukarıdaki satırları kanıt olarak öne sürenler bir satır daha ilerde olan: “*Sonra etrafına, çevresinde oturanlara bakıp şöyle dedi: 'İşte annem, işte kardeşlerim! Tanrı'nın isteğini kim yerine getirirse, kardeşim, kız kardeşim ve annem odur.'*”² sözlerini görmezlikten gelmektedirler. Hz. İsa'nın, mümin ve takva sahibi olanları annesi ve kız kardeşi konumunda gördüğünü söylemesi annesinin ve kardeşlerinin kendi nazarında ne denli kıymetli olduğunu göstermektedir.

Tevrat, Yahudi birine ancak Yahudi olan bir kadınla evlenmeyi mübah görürken İncil'de böyle bir zorunluluk yer almamıştır. Kadının evleneceği erkeğin mutlaka Hiristiyan olması gerektiği konusunda ısrarcı bir tutum sergilememektedir.³ Amaç iman etmemiş olan kocanın eşi aracılığıyla kutsanmasını sağlamaktır. Çünkü imanı sebebiyle kadının kocasını kurtarabileceği ümidi bulunmaktadır.⁴

İncil evli çiftlerin kurdukları ailenin idaresini erkeğe tevdi etmiş, kadınların da Tanrıya bağlı oldukları gibi kocalarına bağlı olmaları istenmiştir.⁵ Sebebi ise İncil'deki şu cümlelerdir “*Mesih, bedeninin kurtarıcısı olarak kilisenin başı olduğu gibi, erkek de kadının başıdır.*”⁶ Bu cümleden hareketle İncil'e göre kadının saygınlığı konusunda menfi düşünceler ortaya çıkabilir. Ancak hemen akabinde gelen “*Ey kocalar, Mesih kiliseyi nasıl sevip onun uğruna kendini feda ettiyse, siz de karılarınızı öyle sevin.*”⁷ ibareleri bu anlayışı ortadan kaldırmaktadır. İncil her ne kadar ev idaresini erkeğe vermişse de karı-kocanın birbirlerinin haklarını gözetmesini

¹ Matta, 12: 48.

² Matta, 12: 48-49.

³ “*Bir kadının kocası iman etmemişse ama kendisiyle yaşamaya razıysa, kadın onu boşamasın.*” 1.Korintliler, 7:13.

⁴ Bkz. 1 Korintliler, 7:14,16.

⁵ “*Ey kadınlar, Rab'be bağımlı olduğunuz gibi, kocalarınıza bağımlı olun.*” Bkz. Efesliler, 5:22.

⁶ Efesliler, 5:23-24.

⁷ Efesliler, 5:25.

söylemiş; kadın ve kocanın hayatları gibi bedenlerinin de müşterek olduğuna vurgu yapılmıştır: “Erkek karısına, kadın da kocasına hakkını versin. Kadının bedeni kendisine değil, kocasına aittir. Bunun gibi, erkeğin bedeni de kendisine değil, karısına aittir.”¹ “Çünkü kadın erkekten yaratıldığı gibi erkekte kadından doğar.”² “Bunun gibi, Ey kocalar! Siz de daha zayıf varlıklar olan karılarınızla anlayış içinde yaşayın. Tanrı’nın lütfettiği yaşamın ortak mirasçıları oldukları için onlara saygı gösterin. Öyle ki, dualarınıza bir engel çıkmasın.”³ Kocaya hanımı için sevmesini vasiyet eden İncil, çocuklara da anne konumunda olan kadınlar için: “Ey Çocuklar! Rab yolunda anne babanızın sözünü dinleyin. Çünkü doğrusu budur. İyilik bulmak, yeryüzünde uzun ömürlü olmak için annene babana saygı göstereceksin. Vaat içeren ilk buyruk budur.”⁴ nasihatinde bulunmuş böylece annelik haklarını gözetmiştir.

Hıristiyanların ilk din adamları, Roma toplumunda fuhşiyâtın yayılma sebebi olarak yine kadını görmekteydiler. Onlara göre kadın güzelliğinden hayâ etmesi gerekir. Zira onlar insanları aldatmanın yolarından birinin kadının güzelliği olduğu kanaatindedirler. Bu düşüncede olan Hıristiyan azizlerden Tertolyan: “Kadın insanın nefesine giriş kapısıdır, Tanrının yasalarını iptal eden, erkeğin çehresini bozan iğrenç bir mahlûktur.” derken, Aziz Sustam ise; “Kadın gerekli olan bir kötülüktür. İstenen bir beladır. Evin ve ailenin en büyük tehlikesidir. Ahlaksız ve edepsiz bir sevgilidir. Yaldızlı, aldatıcı bir musibettir.” demiştir.⁵ Azizlerin bu düşüncelerine karşılık İncil’de Hz. İsa’nın kadınlara karşı tavrına baktığımız zaman O’nun şefkat ve merhamet içeren çok daha ılımlı bir tavır sergilediğini görmekteyiz: “Tam o sırada, on iki yıldır kanaması olan bir kadın İsa’nın arkasından yetişip giysisinin eteğine dokundu. İçinden, ‘Giysisine bir dokunsam kurtulurum.’ diyordu. İsa, arkasına dönüp onu görünce ‘Cesur ol kızım! İmanın seni kurtardı.’ dedi ve kadın o anda iyileşti.”⁶ Yahudi inancında adet kanaması gören bir kadın necis olup yattığı yatağı bile kirlettiği halde Hz. İsa, kendisine dokunmak isteyen kadını azarlamak yerine cesaretlendiriyor ve hatta bir mükâfat niteliğinde

¹ 1Korintliler, 7:3-4.

² 1Korintliler, 11:12.

³ 1 Petrus, 3:7.

⁴ Efesliler, 6:1-3.

⁵ Sıbâî, Mustafa, *İslam’da Kadın Hakları*, çev. H. Hüseyin Ceylan, Ankara, Rehber Yayınevi, 1993, c. 117, s. 23.

⁶ Matta, 9:20-22.

iyileşmesine vesile oluyor. Hz. İsa, diriltme mucizesini bir keresinde de bir kız çocuğunun üzerinde göstermiştir.¹

Kur’ân ve Tevrat’ta zina yasaklandığı gibi İncil’de de “*Zina etme!*”² şeklinde kesin bir emirle zina yasaklanmıştır. “*Ama ben size diyorum ki, bir kadına şehvetle bakan her adam, zaten yüreğinde o kadınla zina etmiştir.*”³ uyarısı ile erkeğe bakışlarına dikkat etmesini söyleyerek kadının tacize uğramasına engel olmaktadır.

b. Yeni Ahid’de Kadına İlişkin Menfi İfadeler

Hıristiyanlıkta günahın anne babadan mirasılmış gibi doğumla beraber geldiği düşüncesi hâkimdir. Bunun temelinde ise Tevrat’ın Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın yasak meyveden yemeleri ve bunun akabinde gelişen olaylarla ilgili anlattığı şeyler vardır. Bu düşüncenin etkisi o kadar büyüktür ki bu olay Hz. İsa’nın dünyaya gönderiliş sebebi olarak bile kabul edilmektedir. Tanrı Hz. Âdem ve Havva’yı bağışlamadığı için onların nesilleri de dünyaya günahkâr olarak, günah mirasını devralarak gelmişlerdir. Havva’nın günahı bütün insanların aslî günahı niteliğindedir ve her kadın bir Havva’dır.⁴ Havva, hatası sebebiyle insanlığın dünyaya gelişinden sorumlu olduğu⁵ gibi Tanrının oğlunun hayatını kaybetmesinden de sorumludur. Zira O kendini insanlığın günahından arınması için feda etmiştir.⁶

Bazı kiliselerde çocukların vaftiz edilmeleri sürecinde kız ile erkek çocuklar arasında aleni bir farklılık ve kayırma görülmektedir. Vaftiz edilmiş olan yeni doğmuş erkek çocuk alınıp kilise mihrabının iç kısmında bulunan Kudskudsın’e doğru götürülür ve dua edilir. Ancak bu kız çocuğu

¹ Bu olay Matta’da şöyle geçmektedir: “İsa, onlara bu sözleri söylerken bir havra yöneticisi gelip O’nun önünde yere kapanarak, ‘Kızım az önce öldü. Ama sen gelip elini onun üzerine koyarsan, dirilecek’ dedi. İsa kalkıp öğrencileriyle birlikte adamın ardından gitti... İsa, yöneticinin evine varıp kaval çalanlarla gürültülü kalabalığı görünce, ‘Çekilin!’ dedi. ‘Kız ölmedi, uyuyor.’ Onlar ise kendisiyle alay ettiler. Kalabalık dışarı çıkarılınca İsa içeri girip kızın elini tuttu, kız ayağa kalktı. Bu haber bütün bölgeye yayıldı.” Bkz. Matta, 12:18-26.

² Matta, 5:27.

³ Matta, 5:28.

⁴ Baruk, “İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı?”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, Sayı 31, s. 28.

⁵ Yıldız ve Şimşek, “Süryani Cemaatinde Kadın Olmak”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1, s. 346.

⁶ “Nitekim, Mesih de bizleri Tanrı’ya ulaştırmak amacıyla, doğru kişi olarak doğru olmayanlar uğruna, günahlar için kurban olarak ilk ve son kez öldü.”, 1. Petrus, 3:18. Benzer ifadeler için bkz. 2. Korintliler 5:19; 1. Yuhanna 4:10.

ise mihrap basamakları aşılmadan dışarıda durulup dua edilir.¹ Oysa kız çocuğu da mabede konulabilecek kadar nezihdir. Kadın her ne kadar Âdem'i aldatan ve ayartan olarak görülse de doğan çocuğun anneyi arındırdığını İncil'in bizzat kendisi ikrar etmektedir: "*Aldanan da Âdem değildi, kadın aldanıp suç işledi. Ama doğum yapıp kurtulacaktır; yeter ki, sağduyuyla iman, sevgi ve kutsallıkta yaşasın.*"² Çocuk kadın için bir saadet kaynağı ve sıkıntılarını unutmaya için bir vesiledir.³ Pavlus ise bunları görmezlikten gelerek kadının doğum sancısının aslı günahtan dolayı kendisine bir ceza olarak verildiği düşüncesindedir.⁴

Meryem'in bakire olması Hıristiyanlıkta evlilik konusuna bakışın şekillenmesine etkili olmuş, bu sebeple sosyal bir varlık olan kadın ruhbanlığa teşvik edilmiştir. İncil'in içerdiği anlayışa göre asıl olan bakire kalmak ve kendini Tanrıya adamaktır. Kendini Tanrıya adayabilmek için bekârlık şart değil ama evli olana göre daha müsait bir durumdur: "*Evli olmayan kadın ya da kız hem bedence hem de ruhça kutsal olmak amacıyla Rab'in işleri için kaygı çeker. Ama evli kadın, kocasını nasıl hoşnut edeceğini düşünerek dünya işleri için kaygı çeker.*"⁵ "*Bir kız da evlenirse günah işlemiş olmaz. Ne var ki, evlenenler bu yaşamda sıkıntılarla karşılaşacak. Ben sizi bu sıkıntılardan esirgemek istiyorum.*"⁶ İncil'in bu anlayışı kadın için zahiri olarak en iyisini arzulamak gibi görünse de ailenin rüknü olan kadının fitratına, hatta yaratılma sebebine aykırıdır.

Evlilikten ziyade bekârlığı teşvik eden İncil, evlenenlere de boşanmamayı tavsiye etmektedir.⁷ Hz. İsa boşanmaya karşıdır.⁸ Hatta eşi zina etmemişse boşanmayı kesinlikle yasaklamaktadır: Hz. İsa diyor ki: "*Ama ben size diyorum ki, karısını cinsel ahlaksızlıktan başka bir nedenle boşayan her adam, onu zinaya itmiş olur.*"⁹ Burada açıkça ifade edildiği gibi kocanın eşini boşamasının yasaklanmasının sebebi, boşanan kadının zinaya

¹ Mehmet Şimşek, *Süryaniler ve Diyarbakır*, İstanbul, Chivi Yazıları Yayınları, 2003, s. 121.

² 1Timoteus, 2:15.

³ "*Kadın doğum yapacağı zaman ağrı çeker. Çünkü saati gelmiştir. Ama doğurunca, dünyaya bir çocuk getirmenin sevinciyle çektiği acıyı unuttur.*" bkz. Yuhanna, 16:21.

⁴ Yıldız, Şimşek, "Süryani Cemaatinde Kadın Olmak", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1, s. 343.

⁵ 1. Korintliler, 7:34.

⁶ 1. Korintliler, 7:25-28.

⁷ "*Rab'in merhameti sayesinde güvenilir biri olarak düşündüklerimi söylüyorum. Öyle sanıyorum ki, şimdiki sıkıntılar nedeniyle insanın olduğu gibi kalması iyidir. Karın varsa, boşanmayı isteme. Karın yoksa kendine eş arama.*" 1. Korintliler, 7:25-28.

⁸ Harman, Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Merkezi Faaliyetleri Kur'an ve Kadın Sempozyumu, s. 58.

⁹ Matta, 5:32.

itilmiş olacağı endişesinden kaynaklanmaktadır. Ancak sanki bu günahı sadece kadın yapar anlayışı ile erkek için aynı ihtimalden bahsedilmemektedir. Sürdürülemeyen evlilikler erkek kadar kadın için de büyük bir sorun olunca Hıristiyan dünyası zamanla boşanmaya izin vermek zorunda kalmıştır. “Kocasını boşayıp başkasıyla evlenen kadın da zina etmiş olur.”¹ hükmü ile dulların evlenmesine engel olmak isteyen İncil kadınların dul kalmasının tehlikelerini de fark etmiş olacak ki bir başka yerde şöyle demiştir: “Yine de evli olmayanlarla dul kadınlara şunu söyleyeyim: Benim gibi kalsalar kendileri için iyi olur. Ama kendilerini denetleyemiyorsa evlensinler. Çünkü için için yanmaktansa evlenmek daha iyidir.”²

Zina etmiş olanlara verilecek cezalar konusunda caydırıcı bir şey yoktur. Suçüstü yakalanmış olsa bile durum değişmemektedir. Nitekim böyle bir kadın Hz. İsa’ya getirilmiş o da, “Ben de seni yargılamıyorum. Git artık bir daha günah işleme.”³ diyerek onu affetmiştir. Caydırıcı bir cezanın olmayışı neticesinde o toplum içinde babasının eşiyle birlikte olanlar bile olmuştur. Bunun üzerine Pavlus, Korintliler’e yazdığı mektupta şöyle demiştir: “Aranızda fuhuş olduğu söyleniyor, üstelik putperestler arasında bile rastlanmayan türden bir fuhuş! Biri babasının karısını almış. Siz hâlâ böbürleniyorsunuz! Oysa yas tutup bu işi yapanı aranızdan atmanız gerekmez miydi?”⁴ “Mektubumda size fuhuş yapanlarla arkadaşlık etmemenizi yazdım.”⁵

İncil kadına örtünmesi emredilmiştir: “Eğer kadın örtünmüyorsa, saçını kestirsin. Ama kadının saçını kestirmesi ya da tıraş etmesi ayıpsa, başını örtsün.”⁶ Örtünme emrine bakıldığı zaman bunun kadını muhafaza etmek için Sedd-i zerâyi⁷ kabilinden bir şey olduğu sanılsa da aslında hiç de öyle değildir. Bir sonraki yerde İncil’in: “Erkek başını örtmemelidir. Çünkü erkek Tanrı’nın benzeşişinde olup Tanrı’nın yüceliğini yansıtır. Kadın ise erkeğin yüceliğini yansıtır.”⁸ İfadelerden açıkça anlaşıldığı kadarıyla kadının örtünme sebebi kadının mahremiyetiyle alakalı olmayıp

¹ Markos, 10:12.

² 1 Korintliler, 7:8-9.

³ Kissanın tamamı için bkz., Yuhanna 8:1-11.

⁴ 1 Korintliler, 5:1-2.

⁵ 1 Korintliler, 5:9.

⁶ 1 Korintliler: 11:6.

⁷ Sedd-i zerâyi’: Bu terkip; engellemek, kapatmak anlamlarına gelen “sed” kelimesi ile vesile, sebep manalarına gelen “zerâ” kelimelerinden meydana gelmiştir. Fıkhî olarak, harama sebep olan şeylerin yasaklanması manasına gelmektedir. Bkz. İbrahim Paçacı, “Sedd-i Zerâi’” *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, D.İ.B Yay., 2006, s. 583.

⁸ 1 Korintliler: 11:7.

erkek ve kadının statüsü ile alakalıdır.¹ Görüldüğü gibi kadın erkekten sonra gelmektedir. Ancak Tanrının, erkeğin ve kadının statüsü konusunda giyim üzerinden nasıl böyle bir irtibat kurulabildiği anlaşılması zor bir olaydır.

“Kadınlar, kutsalların bütün topluluklarında olduğu gibi, toplantılarınızda sessiz kalsın konuşmalarına izin yoktur. Kutsal Yasa'nın da belirttiği gibi, uysal olsunlar. Öğrenmek istedikleri bir şey varsa, evde kendi kocalarına sorsunlar. Çünkü kadının toplantı sırasında konuşması ayıptır.”² İncil'in içerdiği bu cümlelerde her ne kadar kadınların bu toplantılarda konuşmalarının yasaklanmasının sebebi olarak “Çünkü kadının toplantı sırasında konuşması ayıptır.” diye bir neden ileri sürülse de asıl sebep bu değildir. Zira İncil'in bir başka yerinde geçen “Kadın sükûnet ve tam bir uysallık içinde öğrensün. Kadının ders verip erkeğe egemen olmasına izin vermiyorum.”³ şeklindeki ifade işin iç yüzünü ortaya koymaktadır. Buna göre asıl amaç kadının erkeğin gerisinde kalmasını ve kadının erkekten daha bilgili olma çabasına girmesini engellemektir.⁴

3. Kur'ân'da Kadın

Kur'ân'da kadına ilişkin bütün ifadeleri göz önüne getirmekten ziyade Eski ve Yeni Ahid'in yukarıda temas ettiğimiz ifadelerine mukabil Kur'ân'ın neler söylediğini dile getirmek kıyas imkânı sunacak ve Kur'ân medeniyetinin kadına bakış farkını ortaya koyacaktır.

Eski ve Yeni Ahid'de olduğu gibi⁵ Kur'ân'da da yaratılışı hatırlatan ifadeler bulunmaktadır: “Ey İnsanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan, ondan eşini var eden ve ikisinden pek çok erkek ve kadın meydana getiren

¹ Baruk, “İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı?”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, Sayı 31, 2008, s. 21.

² 1 Korintliler: 11:33-33.

³ Bkz. 1Timoteyus, 2:11-12.

⁴ Baruk, “İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı?”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, Sayı 31, s. 22, 27.

⁵ “Rab (Yahve) göğü ve yeri yarattığında, yeryüzünde yabancı bir fidan, bir ot bile bitmemişti. Çünkü Rab Tanrı henüz yeryüzüne yağmur göndermemişti. Toprağı işleyecek insan da yoktu. Yerden yükselen buhar bütün toprakları suluyordu. Rab Tanrı Âdem'i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu.” (Tekvîn, 1:1-4); “Sonra, Rab: ‘Âdem'in yalnız kalması iyi değil’ dedi, ‘Ona uygun bir yardımcı yaratacağım.’ (Tekvîn, 2:18); “Rab Tanrı Adem’e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, Rab Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Âdem’den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem’e getirdi. Âdem, ‘İşte bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir.’ dedi, Ona ‘kadın’ denilecek, çünkü o adamdan alındı. Bu nedenle Âdem annesini babasını bırakıp karısına bağlanacak, ikisi tek beden olacak.” (Tekvîn, 2:21-24)

Rabb'inize hürmetsizlikten sakının."¹ Kur'ân'da yasak olan şeyden yenilmesine ilişkin bilgiler de yer almaktadır. Fakat Âdem ve Havva'dan hangisinin önce bundan yediği teferruatı bulunmamaktadır.² Kur'ân'ın, "*Herkesin kazandığı kendisinedir, kimse başkasının yükünü taşımaz.*"³ ifadesi gereğince suçlar şahsidir. Bu durum İslam hukukunun da genel bir prensiptir. Aksi takdirde evladın işlediği suçtan dolayı anne-babayı ve başka bir akrabayı, anne-babanın işlediği suçtan dolayı da evladı veya diğer yakın akrabayı cezalandırmak gerekir ki bu ve buna benzer bir uygulamanın mantıkta yeri olamaz.

Kur'ân'da asli suç sebebiyle kadının hemcinslerine bir ceza verilmesi söz konusu değildir. Ancak hem Hz. Havva'nın hem de Hz. Âdem'in dünyaya gönderildiğini haber vermektedir. Hz. Havva'yı ve hemcinsini bağışlayamayan Eski ve Yeni Ahid mensuplarının bu anlayışının aksine Kur'ân ceza olarak dünyaya gönderilmelerini haber verdikten⁴ hemen sonra yüce Allah'ın her ikisini de bağışlayacağı yolu gösterdiğini ve buna tabi olanları bağışlayacağını haber vermektedir.⁵ Böylece Eski ve Yeni

¹ Nisâ, 4/1. Ayrıca bkz. "O, sizi tek bir nefisten yarattı ve kendisiyle durulup-yatışması için ondan eşini var etti." Arâf, 7/189.

² "Ey Adem! Sen ve eşin cennette kalın ve istediğiniz yerden yiyin, yalnız şu ağaca yaklaşmayın yoksa zalimlerden olursunuz. Şeytan, ayıp yerlerini kendilerine göstermek için onlara fısıldadı: 'Rabbinizin sizi bu ağaçtan menetmesi melek olmanız veya burada temelli kalmanızı önlemek içindir.Doğrusu ben size öğüt verenlerdenim.' diye ikisine yemin etti. Böylece onların yanılmalarını sağladı. Ağaçtan meyve tattıklarında kendilerine ayıp yerleri görüldü, cennet yapraklarından oralarına örtmeğe koyuldular. Rableri onlara, 'Ben sizi o ağaçtan menetmemiş miydim? Şeytanın size apaçık bir düşman olduğunu söylememiş miydim?' diye seslendi. Her ikisi, 'Rabbimiz! Kendimize yazık ettik; bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen biz kaybedenlerden oluruz.' dediler." Arâf, 7/19-23.

³ Enâm, 6/164. Benzer ayetler için ayrıca bkz. İsrâ, 17/15; Fâtır, 35/18; Zümer, 39/7; Necm, 53/38.

⁴ "Şeytan oradan ikisinin de ayağını kaydirttı, onları buldukları yerden çıkardı, onlara 'Birbirinize düşman olarak inin, yeryüzünde bir müddet için yerleşip geçineceksiniz' dedik." BYıldırıakara, 2/36. Ayrıca bkz. "Birbirinize düşman olarak inin, siz yeryüzünde bir müddet için yerleşip geçineceksiniz. Orada yaşar, orada ölür ve oradan dirilip çıkarılırsınız' dedi." Arâf, 7/24-25.

"Ey İnsanogulları! Şeytan, ayıp yerlerini kendilerine göstermek için elbiselerini soyarak ananızı babanızı cennetten çıkardığı gibi sizi de şaşırtmasın." Arâf, 7/27.

⁵ "Adem, Rabbi'nden emirler aldı; onları yerine getirdi. Rabb'i de bunun üzerine tevbesini kabul etti. Şüphesiz o tevbeleri daima kabul edendir, merhametli olandır. İnin oradan hepiniz, tarafımdan size bir yol gösteren gelecektir; Benim yoluma uyanlar için artık korku yoktur, onlar üzölmeyeceklerdir.' dedik." Bakara, 2/37-38.

"Rabbi yine de onu seçip tevbesini kabul etti, ona doğru yolu gösterdi. Onlara şöyle dedi: "Birbirinize düşman olarak hepiniz oradan inin. Elbet size Benden bir

Ahid'in vicdanlarda Hz. Havva'yı ve kadın cinsini mahkûm etmesine karşın; Kur'ân, bağışlandıklarını ifade ederek Hz. Havva'nın vicdanlardaki mahkûmiyetini kaldırmış, sicilini temize çıkarmıştır.

Eski Ahid, kadının yaratılışındaki tabiatı görmeksizin adetli kadını necis saymakta, sırf kız çocuğu doğurduğu için bu necaset hali erkek çocuk doğurmasına nispeten iki misline çıkarılmaktadır.¹ Bu da gösteriyor ki Yahudî bir kadın her ay necis olmaktadır. Böyle bir hükme karşılık Yahudî olabilmek için Yahudî bir anneden doğmuş olunması şartı birlikte nasıl izah edilecektir? Zira bir şey annesine tabi ise, bu kadından olanın da tabii olarak necis olması gerekmez mi? Oysa Kur'ân insanın mükerrem bir varlık olduğu vurgusunu yapmakta², âdet halinin Kur'ân bunun kadın için bir eza olduğunu ve bu süre zarfında kendisinden uzak durulacak tek şeyin cinsel münasebet olduğunu söylemektedir.³

Hangi kadınlarla evlenilemeyeceğini belirleyen Kur'ân bu çerçevede şunları zikretmektedir: “Sizlere, analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, kardeşlerinizin kızları, kız kardeşlerinizin kızları, sizi emziren sütanneleriniz, sütkardeşleriniz, karılarınızın anneleri, kendileriyle gerdeğe girdiğiniz kadınlarınızın yanınızda kalan üvey kızlarınız ki onlarla gerdeğe girmemişseniz size bir engel yoktur, öz oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi bir arada almak suretiyle evlenmek, - geçmişte olanlar artık geçmiştir- size haram kılındı. Doğrusu Allah bağışlar ve merhamet eder.”⁴ Ama Ehl-i Kitâb kutsal kitaplarında Hz. Lut'a (a.s) ilişkin şu kıssanın nakledilmesinde bir beis görmemektedirler: “Lut ve kızları? Lut Soar'da kalmaktan korkuyordu. Bu yüzden iki kızıyla kentten ayrılarak dağa yerleşti, onlarla birlikte bir mağarada yaşamaya başladı. Büyük kızı küçüğüne, 'Babamız yaşlı' dedi, 'Dünya geleneklerine uygun biçimde burada bizimle yatabilecek bir erkek yok. Gel, babamıza şarap içirelim, soyumuzu yaşatmak için onunla yatalım.' O gece babalarına şarap içirdiler. Büyük kız gidip babasıyla yattı. Ancak Lut yatıp kalktığıнын farkında değildi. Ertesi gün büyük kız küçüğüne, 'Dün gece babamla yattım' dedi, 'Bu gece de ona şarap içirelim. Soyumuzu yaşatmak için sen de onunla yat.' O gece de babalarına şarap içirdiler ve küçük kız babasıyla yattı. Ama Lut yatıp kalktığıнын farkında değildi. Böylece Lut'un iki kızı da

yol gösteren gelir; Benim yoluma uyan ne sapar ve ne de bedbaht olur.” Tâhâ, 20/122-123.

¹ Levililer, 12:5.

² “And olsun ki, biz insanoğullarını şerefli kıldık, onların karada ve denizde gezmesini sağladık, temiz şeylerle onları rızıklandırdık, yaratıklarımızın pek çoğundan üstün kıldık.” İsrâ, 17/70.

³ Bakara, 2/222.

⁴ Nisâ, 4/23.

öz babalarından hamile kaldılar. Büyük kız bir erkek çocuk doğurdu, ona Moav adını verdi. Moav bugünkü Moavlular'ın atasıdır. Küçük kızın da bir oğlu oldu, adını Ben-Ammi koydu. O da bugünkü Ammonlular'ın atasıdır.”¹ Eski Ahid'in aktardığı bu kissanın ismet sıfatına haiz biri için kabul edilmesi imkânsız bir şeydir. Böylesi bir insanın kendi kızları üzerinden kirletilmesinin de izahı mümkün değildir. Kur'ân'da, herhangi bir peygamber ailesine dair buna benzer tek bir itham dahi yoktur.

Yeni Ahid, Hıristiyan bir erkeğin Hristiyan olmayan bir kadınla evlenebileceği serbestliğini tanımakla birlikte, bekârlığı evliliğe tercih ettirmektedir. Buna mukabil Eski Ahid kendisine tabi olanların ancak Yahudî biriyle evlenebileceğini söylemektedir. Çocuğu olmadan kocası ölen bir kadını kayınbiraderiyle evlenmeye zorunlu kılmaktadır. Orta bir çizgi benimseyen Kur'ân ise kayınbiraderle evlenme zorlaması getirmediği gibi evlenilebilecek bir bayanın Ehl-i Kitab'tan da olabileceğini² söylemek suretiyle kolaylık sağlamaktadır.

Eski ve Yeni Ahid gibi Kur'ân da zinayı yasaklamaktadır. Eski Ahid'in recim cezası uygulanmasını isterken; Yeni Ahid, yaptırım uygulamada biraz daha müsamaha sergilemektedir. Kur'ân ise bekârlığı hafifletici sebep olarak görmüş, zina eden bekârlara yüz sopa had cezası getirmiştir. Evlilere recim cezası ise sünnetle sabittir.³ Söz konusu zina iftirası olunca Eski Ahid bu tip bazı olayları gerdek gecesi yatak çarşafı ile çözmeye çalışmaktadır.⁴ Oysa Kur'ân medeniyetinin hukukunda iddianın haklılığını ispat için dört şahit istenmektedir. Aksi halde iddia sahibine Hadd-i Kazif yani seksen sopa vurma cezası uygulanacağı ve mahkemelerde

¹ Bkz. Tekvin, 19:30-38.

² “İnanan hür ve iffetli kadınlar ve sizden önce kitap verilenlerin hür ve iffetli kadınları - zina etmeksizin, gizli dost tutmaksızın ve mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helaldir. Kim imanı inkâr ederse, şüphesiz amelleri boşa gider. O, ahirette de kaybedenlerdendir.” Mâide, 5/5.

³ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Muğîra, *el-Câmi'u's-Sahîh el-Muhtasar*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut, Dâr-u İbn Kesîr, 1987, Muhâribîn 5, 6, 15, 23; Müslim, İbn Haccâc Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, Beyrut, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l- Arabî, t.y., Hudûd 1691; Müslim, Hudûd 1701; Ebu Dâvud, Hudûd 24.

⁴ “Bir adam bir kadın alır, yattıktan sonra ondan hoşlanmazsa, ona suç yükler, adını kötüler, ‘Bu kadınla evlendim ama onunla yatınca bakire olmadığını gördüm.’ derse, kadının annesiyle babası kızlarının bakire olduğuna ilişkin kanıtı alıp kapıda görevli kentin ileri gelenlerine getirecekler. Kadının babası ileri gelenlere, ‘Kızımı bu adamla evlendirdim ama o kızımın hoşlanmıyor.’ diyecek, ‘Şimdi kızımı suçluyor, onun bakire olmadığını söylüyor. İşte kızımın bakire olduğunun kanıtı!’ Sonra anne-baba kızlarının bakire olduğunu kanıtlayan yatak çarşafını ileri gelenlerin önüne serip gösterecekler. Kentin ileri gelenleri de adamı cezalandıracaklar.” Tekvîn, 22:13-18.

şahitliklerinin geçersiz kılınacağı tehdidi vardır.¹ Zina isnadı evli çiftin kendi aralarında cereyan etmişse ve iddia sahibinin dört şahit getirme gibi bir imkânı yoksa o zaman mülâane² zorunluluğu getirilmek suretiyle medenî bir muhakeme usulü ve çözümü sunulmaktadır.

Eski Ahid, bir beşer olarak kadının evlilik akdinde hata yapmasını, boşanmasını adeta imkânsız kılmaktadır. Zira boşanan kadının eski eşiyle evlenmesini yasaklamaktadır. Bunu yaparken de gerekçe olarak kadının dul olmakla artık kirlendiği iddia etmektedir.³ Yeni Ahid de benzer hükümler koymaktadır.⁴ Bütün bunlara karşılık Kur’ân bu konuda hem irade hürriyetini hem de beşeri vasıfları dikkate alarak çiftlere boşanma konusunda üç şans⁵ vermiş ve kadınların eşlerine dönmelerine engel olunmamasını istemiştir.⁶ İncil ve Tevrat’ın kıskacında kalan İtalyanların,

¹ “İffetli kadınlara zina isnat edip de, sonra dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun; ebediyen onların şahitliğini kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkmış kimselerdir.” Nur, 24/4.

² “Hanımlarına zina isnat edip de kendilerinden başka şahitleri olmayanların şahitliği, kendisinin doğru sözlülerden olduğuna Allah’ı dört defa şahit tutmasıyla olur. Beşincisinde, eğer yalancılardan ise Allah’ın lanetinin kendisine olmasını diler. Kocasının yalancılardan olduğuna Allah’ı dört defa şahit tutması, cezayı kadından savar. Beşincisinde, kocası doğrulardan ise kendisinin Allah’ın gazabına uğramasını diler.” Nur, 24/6-9.

³ “İkinci kocası da ondan hoşlanmaz, boşanma belgesi yazıp verir, onu evinden kovarsa ya da ikinci adam ölürse, kadını boşayan ilk kocası onunla yeniden evlenemez. Çünkü kadın kirlenmiştir. Bu Rab’in gözünde iğrençtir. Tanrınız Rab’in mülk olarak size vereceği ülkeyi günaha sürüklemeyin.” Tekvin, 24:3-4.

⁴ “Kocasını boşayıp başkasıyla evlenen kadın da zina etmiş olur.” Markos, 10:12;

⁵ “Boşanma iki defadır. Ya iyilikle tutma ya da iyilik yaparak bırakmaktır. İkiisi Allah’ın yasalarını koruyamamaktan korkmadıkça kadınlara verdiklerinizden (mehirden) bir şey almanız size helal değildir. Eğer Allah’ın yasalarını ikisi koruyamayacaklar diye korkarsanız, o zaman kadının fidye vermesinde (mehrinden vazgeçmesinde) ikisine de günah yoktur. Bunlar Allah’ın yasalarıdır, onları bozmayın! Allah’ın yasalarını bozanlar ancak zalimlerdir. Bakara, 2/229. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmail b. Hâtib Ebû Hafs b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Bennâ ve Muhammed Ahmed Aşûr, Kahraman Yay., İstanbul, 1984, c. 1, s. 399; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşâ’s es-Sicistânî, *Sünen Ebî Dâvûd*, thk. Muahammed Muhyiddin Abdulhamid; tlk. Kemâl Yusuf el-Hût; zyl. Elbânî, Beyrut, Dâru’l-Fikr, t.y., Talâk 10 (c. 1, s. 666), Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahman, *Sünenü’n-Nesâî el-Kübrâ*, thk. Abdulğaffâr Süleyman el-Bendârî; Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1991, Talâk 75 (c.6, s. 212).

⁶ “Kadınları boşadığımızda, müddetleri sona ermişse, kocaları ile güzellikle anlaşmışlarsa evlenmelerine engel olmayın. İçinizden Allah’a ve ahiret gününe inanan kimse bundan ibret alır. Bu sizin için daha nezih ve daha paktır. Allah bilir, siz bilmezsiniz.” Bakara 2/232. Daha geniş bilgi için Bkz. el-Cassâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut, Dâru’l-İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, H.1405, c. 2, s. 100; er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasan,

parlamentonun 1978 yılında boşamayı meşru bir hak olarak görmesi karşısında sevinçlerinden oynadıkları unutulmaması gereken bir gerçektir.¹

Bekâr kalmayı teşvik eden Yeni Ahid'in² zinayı yasaklaması bir tezattır.³ Zira cinsel duygular aynı zamanda bir dürtüdür yani fizyolojik bir ihtiyaçtır. Hal böyle olunca bu ihtiyacın da belli kaideler çerçevesinde karşılanması gerekir. Bunun en tabii yolu ise evlilik akdi ile mümkündür. Bu sebeple Kur'ân evliliği teşvik etmektedir.⁴ Aksi takdirde Pavlus'un da kınadığı türden hayâsızlıklar ortaya çıkacaktır.⁵ Bu da gösteriyor ki İncil'in bekârlığı teşviki kadının insan olarak fizyolojisine ve tabiatına aykırıdır.

Eski Ahid zekât mevzuunda kadınları gözetmektedir.⁶ Ancak öbür taraftan kadınları ve çocukları kazanılan savaşta yağmalanabilecek şeyler arasında bir malmış gibi görmesi⁷, miras gibi tabii yoldan mal edinme mevzuunda zorluk çıkarması⁸, adak vecibesini ifa etmesini babasının iznine tabi kılması, İslam dinine nispeten kadının mal edinebilme özgürlüğünü kısıtlamakta hatta baltalamaktadır. Kur'ân'ın ortaya koyduğu hukukta yukarıda bu konulardan ne miras⁹ ne de diğer hususlarda bir zorluk yoktur.

Mefâtihu'l-Ğayb, thk. İ'âmâd Zekî el-Bârûdî, Mısır, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, 2003, c.6, s. 102-104; İlkıyâ'l-Harrâsî, İ'âmâduddîn et-Taberî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Musa Muhammed Ali, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, H.1405, c. 1, s. 185.

¹ Nureddîn I'tr, *Mezâ'ani'l-Mareti*, Beyrut, el-Yemâme li't-Tibâa'ti ve'n-Neşr, 2003, s. 208-209.

² “Evlî olmayan kadın ya da kız hem bedence hem de ruhça kutsal olmak amacıyla Rab'in işleri için kaygı çeker. Ama evli kadın, kocasını nasıl hoşnut edeceğini düşünerek dünya işleri için kaygı çeker.”² Buna karşılık evlenenler de kınanmamaktadır: “Kızlara gelince, Rab'den onlarla ilgili bir buyruk almış değilim. Ama Rab'in merhameti sayesinde güvenilir biri olarak düşündüklerimi söylüyorum. Öyle sanıyorum ki, şimdiki sıkıntılar nedeniyle insanın olduğu gibi kalması iyidir. Karın varsa, boşanmayı isteme. Karın yoksa kendine eş arama.” 1. Korintliler, 7:25-28.

³ Matta, 5:27.

⁴ “İçinizdeki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden iyi olanları evlendirin. Eğer yoksul iseler, Allah onları lütfü ile zenginleştirir. Allah lütfü bol olandır, bilendir.” Nur, 24/32.

⁵ 1 Korintliler, 5:9.

⁶ “Tarlanızdaki ekini biçtiğinizde gözden kaçan bir demet olursa almak için geri dönmeyin. Onu yabancıya, öksüze, dul kadına bırakın. Öyle ki, Tanrınız Rab el attığımız her işte sizi kutsasın. Tekvin, 24:19.

⁷ Tekvin, 20:14.

⁸ Sayılar, 27:8.

⁹ “Allah çocuklarımız hakkında, erkeğe iki dişinin hissesi kadar tavsiye eder. Eğer kadınlar ikinin üstünde ise, bırakılanın üçte ikisi onlarındır; şayet bir ise yarısı onundur. Ana babadan her birine, ölenin çocuğu varsa yaptığı vasiyetten veya borcundan arta kalanın altıda biri, çocuğu yoksa, anası babası ona varis olur, anasına üçte bir düşer. Kardeşleri varsa, altıda biri annesindedir; babalarınız ve oğullarınızdan menfaatçe hangisinin size

Kur’ân¹ ve Yeni Ahid² örtünmeyi emretmekle ortak bir paydaya sahipler. Fakat ikisinin sebep-i hikmeti bir birinden farklıdır. Zira Kur’ân kadının kendini muhafazasını kolaylaştırmak için bunu yaparken, Yeni Ahid bunu erkeğin statüsü için yapmaktadır.³ Erkeğin statü kaybı sebebiyle Yeni Ahid’in diğer emri ise şudur: “*Kadın sükûnet ve tam bir uysallık içinde öğrensün. Kadının ders verip erkeğe egemen olmasına izin vermiyorum.*”⁴ Kur’ân da erkeğin statüsüne ilişkin olarak “*Allah'ın kimini kimine üstün kılmasından ötürü ve erkeklerin, mallarından sarfetmelerinden dolayı erkekler kadınlar üzerine hakimdirler.*”⁵ demiş; ancak buradan anlaşılabilir ifrat ve tefriti başka yerlerde şunları buyurarak izale etmiştir: “*Kadınların hakları, örfü uygun bir şekilde vazifelerine denktir.*”⁶ “*Onlar sizin örtünüz, siz de onların örtülerisiniz.*”⁷ “*Ey insanlar! Doğrusu Biz sizleri bir erkekle bir diğiden yarattık. Sizi milletler ve kabileler haline koyduk ki birbirinizi kolayca tanıyasınız. Şüphesiz, Allah katında en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınanıdır. Allah bilendir, haberdardır.*”⁸

daha yakın olduğunu siz bilmezsiniz. Bunlar Allah tarafından tespit edilmiştir. Doğrusu Allah bilendir, Hakîm olandır.” Nisâ, 4/11.

¹ “*Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına, dışarı çıkarken üstlerine örtü almalarını söyle; bu, onların hür ve namuslu bilinmelerini ve bundan dolayı incitilmemelerini daha iyi sağlar. Allah bağışlar ve merhamet eder.*” Ahzab,33/59.

² “*Eğer kadın örtünmüyorsa, saçını kestirsin. Ama kadının saçını kestirmesi ya da tıraş etmesi ayıpsa, başını örtün.*” 1 Korintliler: 11:6.

³ “*Erkek başını örtmemelidir. Çünkü erkek Tanrı'nın benzeşiğinde olup Tanrı'nın yüceliğini yansıtır. Kadın ise erkeğin yüceliğini yansıtır.*” 1. Korintliler: 11:7.

⁴ Bkz. 1Timoteyus, 2:11-12.

⁵ Nisâ, 4/32.

⁶ Bakara, 2/228.

⁷ Bakara, 2/187.

⁸ Hucurât, 49/13.

Tevrat ve İncil¹ gibi Kur'ân'ın inşa etmek istediği medeniyette de evlatlara emir mahiyetinde tavsiyeler bulunmaktadır. Kur'ân bir yandan, “*Biz insana, annesine babasına iyi davranmasını emrettik. Zira annesi onu nice zahmetlerle karnında taşımıştır...*”² ifadeleriyle bu saygı ve kıymetin gerekçesini açıklarken bir yandan da “*Eğer onlar seni, şerik olduğuna dair hiçbir bilgin olmadığı şeyleri, Bana ortak saymaya zorlarsa sakın onlara itaat etme! Ama o durumda da kendileriyle iyi geçin, makul bir tarzda onlara sahip çık!*”³ ifadeleriyle bunun sınırlarını belirlemiştir.

Sonuç

Hem Tevrat'ta hem de İncil'de kadının dini ve dünyevi anlamdaki yerine ve uyması gereken emirler bulunmaktadır. Söz konusu kitapların mevcut halleri mensupları açısından kutsal birer kitap olması sebebiyle bu son derece tabii bir durumdur. Eski Ahit'teki ifadelerde kadının bir beşer olarak kendisine verilen değer en büyük payesi, onun yaratılırken Tanrının suretinde yaratıldığını dile getiren ifadelerdir.

Eski ve Yeni Ahid'de kadına kadının beşeri yönü, statüsü ve hukuku alanında birçok menfi ifadeler bulunmaktadır. Bu sözlerin temelinde yatan şey kadın cinsinin ilki olan Havva'nın erkek cinsinin ilki olan Âdem'i suça azmettirici olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Hz. Havva ve Hz. Adem'in yaşadıkları sebebiyle Eski ve Yeni Ahid, bir türlü kadının varlığını hazmedemekte; ona hoşgörü ile yaklaşmamaktadır. Talmud'da erkeğin her gün üç kere “Kadın olarak yaratılmadığı için şükretmesi gerektiği” dile getiren cümleler eski Ahid mensuplarının kadına bakışını özetleyecek mahiyettedir. Eski Ahid'in bazı kadınlar için saygın, faziletli, erdemli, dürüst söylemleri ile İncil'in “*Ey kocalar, Mesih kiliseyi nasıl sevip onun uğruna kendini feda ettiyse, siz de karılarınızı öyle sevin.*” (Efesliler, 5:25) vb. ifadeleri bu kitapların içerdikleri menfi kadın algısı sebebiyle çok da inandırıcı gelmemektedir. Eski ve Yeni Ahid'in menfi kadın anlayışından etkilenen Aziz Tertolyan'ın: “Kadın insanın nefesine giriş kapısıdır, Tanrının yasalarını iptal eden, erkeğin çehresini bozan iğrenç bir mahlûktur.” sözü ile Aziz Sustam'ın; “Kadın gerekli olan bir kötülüktür, istenen bir beladır. Evin ve ailenin en büyük tehlikesidir, ahlaksız ve edepsiz bir sevgilidir, yaldızlı ve aldatıcı bir musibettir.” sözleri Ehl-i Kitâb'ın kutsal kitaplarından

¹ “*Annesine, babasına saygısızca davranana lanet olsun!*” Tekvin, 27:16; “*Ey Çocuklar! Rab yolunda anne babanızın sözünü dinleyin. Çünkü doğrusu budur. İyilik bulmak, yeryüzünde uzun ömürlü olmak için annene babana saygı göstereceksin. Vaat içeren ilk buyruk budur.*” Efesliler, 6:1-3.

² Lokmân, 31/14.

³ Lokmân, 31/15. Ayrıca bkz. Ankebût, 29/8.

edindikleri menfi kadın algısını özetlemektedir. Kur’ân, Cahiliyye dönemine de sirayet eden bu tür anlayışları ıslah edip gerekli değişimleri sağlamıştır. Eski ve Yeni Ahid’in kadına ilişkin menfi ifadeleri ile Kur’ân’ın kadına kazandırdığı statü kıyası imkânsız bir fark içermektedir. Kadın Allah’ın kulu ve medeniyetin parçası olması münasebetiyle Kur’ân ve sünnet ile ifrat ve tefritten uzak bir şekilde hak ettiği değeri bulmuş, hak ve hukuku muhafaza altına alınmıştır.

Kaynakça

- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Muğîra, *el-Câmi’u’s-Sahîh el-Muhtasar*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut, Dâr-u İbn Kesîr, 1987.
- Baruk, Cengiz, “İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı?”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, Sayı 31, Mayıs- Ağustos, İstanbul, 2008.
- el-Cassâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut, Dâru’l-İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, H.1405.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşâ’s es-Sicistânî, *Sünen Ebî Dâvûd*, thk. Muahammed Muhyiddin Abdulhamid; tlk. Kemâl Yusuf el-Hût; zyl. Elbânî, Beyrut, Dâru’l-Fikr, t.y.
- el-Hârisî, Ebû Muâz Talâl İbn Muî’d, *Ekseru min Elfi Ma’lûmatin ve Delîlin ala Misdâkiyyet’l-İslâmi’l-Celîl*, Suudi Arabistan, İtrâk li’-Tibaa’ti ve’n-Neşri, 2008.
- Harman, Ömer Faruk, *Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Faaliyetleri Merkezi Kur’ân ve Kadın Sempozyumu*, 4-5 Haziran, Ankara, 2010.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-U’câb fî Beyâni’l-Esbâb*, thk. Abdulhakim Muhammedu’l-Enîs, Dammâm, Dâr-u İbni’l-Cevzi, 1997.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmail b. Hâtib Ebû Hafs b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Bennâ ve Muhammed Ahmed Âşûr, Kahraman Yay., İstanbul, 1984.
- İlkiyâ’l-Harrâsî, İ‘mâduddîn et-Taberî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Musa Muhammed Ali, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, H.1405.
- Kutsal Kitap, <http://www.kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?id=6&mc=1&sc=4> (Erişim, 19 Ağustos 2015, 15.30).
- Müslim, İbn Haccâc Ebû’l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, Beyrut, Dâr-u İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, t.y.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahman, *Sünenü’n-Nesâî el-Kübrâ*, thk. Abdulğaffar Süleyman el-Bendârî; Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1991.
- Nureddîn I’tir, *Mezâ ani’l-Mareti*, Beyrut, el-Yemâme li’t-Tibâa’ti ve’n-Neşr, 2003.

- Paçacı, İbrahim “Sedd-i Zerâi’” *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, D.İ.B Yay., 2006.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin b. el-Hasan, *Mefâtihu'l-Ğayb*, thk. İ‘mâd Zekî el-Bârûdî, Mısır, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, 2003.
- Sent Antuan Kilisesi, <http://sentantuan.com/dosyalar/ayetler/iayet/ibrani.htm> (Erişim, 19 Ağustos 2015/15.25).
- Sıbâî, Mustafa, *İslam'da Kadın Hakları*, çev. H. Hüseyin Ceylan, Ankara, Rehber Yayınevi, 1993.
- Şimşek, Mehmet, *Süryaniler ve Diyarbakır*, İstanbul, Chivi Yazıları Yayınları, 2003.
- Tevrat, İncil, *The Bible Society in Turkey*, 2001.
- Vâfî, Ali Abdulvâhid, *el-Müfredât*, Kahire, Dâr-u Nahdati Mısır, t.y.,
- Yasdıman, Hakkı Şah, “Yahudilikte Kadınla İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler”, *D.E. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 15, İzmir, 2002.
- Yıldız, M. Cengiz; Mehmet Şimşek “Süryani Cemaatinde Kadın Olmak”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1, (2006).

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'ne Göre Anadolu'da Sahâbîler

Bilal GÜLER*

Özet

Bu makalede, Evliyâ Çelebi'nin meşhur Seyahatnâme'sine göre Anadolu'daki sahâbîler ele alınacaktır. Evliyâ Çelebi XVII. yüzyılda yaşamış ve dünyaca tanınmış önemli bir gezgindir. Kendi dönemindeki Osmanlı topraklarının büyük bir bölümüne seyahatler gerçekleştirmiş, gördüklerini on ciltlik eserinde bir araya getirmiştir. Bu Seyahatnâme'de, gezdiği beldelerin ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasî yapıları yanında; dönemin dinî yaşantısını, örf, adet, gelenek ve göreneklerini de kaleme almıştır. Bu arada gezdiği beldelerdeki önemli türbeleri ziyâret etmiştir. Bu türbelerden bazıları halkın sahâbe türbesi olarak ziyâret ettikleri yerlerdir. Evliyâ Çelebi hem bu türbeler hem de burada yattığına inanılan sahâbîler hakkında önemli bilgiler vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme, Sahâbe, Türbe, Ziyâret.

Abstract

In this article it will be placed on the expressions of Companions in Anatolia Evliyâ Çelebi's famous book of travels. Evliyâ Çelebi, who lived in the 17th century and has been recognized by major world traveler. He had visited a large part of the territory of the Ottoman Empire in his time and brought together the things he saw on these trips in a ten volume work called Seyahatnâme. In this book, in addition to economic, social, cultural and political structures of places where he visited, he wrote religious life, customs, and traditions in that time period too. Meanwhile he visited important shrines in the towns during his visits. Some of these shrines are places that people visit as tomb of Companions. Evliyâ Çelebi gave

* Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

important information about both these tombs and Companions who believed to be there.

Keywords: Evliyâ Çelebi, Book of travels (Seyahatnâme), Companions, Tomb, Visit.

Giriş

Evliyâ Çelebi'nin hayatı hakkındaki bilgiler, seyahat hatıralarını topladığı on ciltlik *Seyahatnâme*'ye dayanmaktadır. Kırk yıldan fazla bir sürede neredeyse tüm Osmanlı Devleti topraklarını ve diğer ülkeleri dolaşarak meydana getirdiği eserdeki bilgilere göre 10 Muharrem 1020'de (25 Mart 1611) İstanbul'da Unkapanı'nda doğmuştur.¹ Kendisi eserinde seyahatlerinin sebebini, 1040 (1630-1631) Muharrem'inin aşure gecesi gördüğü bir rüyaya bağlamaktadır. Buna göre İstanbul'da Yemiş İskelesi² civarında Ahî Çelebi Camii'nde³ Hz. Peygamber'i (sav) kalabalık bir cemaatle birlikte görür, heyecana kapılıp Resûl-i Ekrem'in (sav) elini öperken, "Şefaati yâ Resûlallah" diyecek yerde "Seyahat yâ Resûlallah" der. Hz. Peygamber (sav) tebessüm ederek şefaati, seyahati ve ziyâreti ona müjdelir. Cemaatte bulunan ashâbın duasını alır. Sahâbeden Sa'd b. Ebî Vakkâs da ona gördüklerini yazması temennisinde bulunur.⁴

Evliyâ Çelebi 1040/1630-1631 yılında İstanbul'dan seyahatlerine başladı. Ardından Bursa ve Trabzon'u gezdi. On yıl boyunca başta Erzurum olmak üzere Gümüşhane, Sivas, Tebriz, Bakü ve Tiflis gibi dönemin önemli şehirlerini dolaştı. Osmanlı ordularıyla birlikte pekçok sefere katıldı ve bu seferler sırasında gördüklerini kaleme aldı.⁵

¹ Mücteba İlgürel, "Evliyâ Çelebi", *DİA*, İstanbul, 1995, 1. Baskı, XI, 529.

² Haliç'in deniz taşımacılığındaki ilk noktası olan bu iskele, Eminönü'nde Galata Köprüsü'nün hemen solundadır. Haliç'e ilk vapur işlemeye başladığı yıllarda eski Galata Köprüsü'nün üzerindeki dubalardan birinde hizmet verirken, köprünün artık iyice eskimesi nedeniyle 1981'de Eminönü'ne nakledildi. Yeni Galata Köprüsü'nün şantiye alanı içinde kaldığından, Ağustos 1986'da biraz daha sola, eski Yemiş İskelesi yakınına nakledildi ve prefabrik olarak yeniden inşa edildi. Önüne de bir duba bağlandı. İstanbul'a dışarıdan gelen sebze ve meyveler, Haliç'te aynı adla anılan iskeleye yanaşan gemilerden indirilirdi. İskelenin bu amaçla kullanılması; "Yemiş" adını almasına yol açmıştır. Eski dilde meyveye, "yemiş" adı verilirdi. İskelenin bugünkü halini gösteren bir fotoğraf, çalışmanın sonunda sunulmuştur.

³ Eminönü'nde, sahil şeridinde, Eminönü otobüs durakları ile İstanbul Ticaret Üniversitesi arasında, Rüstem Paşa Camii karşısında yer almaktadır. Caminin bugünkü halini gösteren bir fotoğraf, çalışmanın sonunda sunulmuştur.

⁴ İlgürel, "Evliyâ Çelebi", *DİA*, XI, 530.

⁵ İlgürel, "Evliyâ Çelebi", *DİA*, XI, 531.

Bu çalışmamızda Evliyâ Çelebi'nin meşhur *Seyahatnâme*'sinde yer alan Anadolu'daki sahâbîlerle ilgili bilgiler incelenmiştir. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*'de, gezdiği beldelerin ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel hayatı, örf, adet ve gelenekleri kadar dinî yaşantısına da yer vermiştir. Camilerden, tekke, zâviye ve türbelerden, bu türbelere yapılan ziyâretlerden bahsetmiştir. Özellikle halkın sahâbe türbesi olarak ziyâret ettiği mekânlar hakkında kayda değer bilgiler/rivâyetler/efsaneler paylaşmıştır. Kaydettiği bu bilgilerin, yaklaşık 400 yıl önce hangi belde de hangi sahâbîlerin türbelerinin varlığını bilmemize katkı sağladığı unutulmamalıdır. Şimdi bu bilgileri, ilgili beldelerin sahâbe dönemindeki durumları hakkında bilgiler vererek, ayrı başlıklar halinde sunuyoruz.

A. Diyarbakır

'İyâz b. Ganm el-Fihri, 18/639-640 tarihinde, İslâm ordusunun başında Âmid'e geldiğinde, şehir Bizans'a tabi olan Meryem adında bir vali tarafından idare ediliyordu.¹ Şehir kuşatma altındayken vali kiliseye giderek devletin ileri gelenlerini toplamış ve onlara şu konuşmayı yapmıştır: "Araplar yurdunuza geldiler. Şehrin önünde karargah kurdular. Bunlar şehrimizi almaya tamah ettiler. Siz iyi biliyorsunuz ki bu şehir Diyâr-ı Bekr bölgesinin kilididir. Onu ele geçiren, bütün bölgeyi almış olur ve İsa Mesih'in hakimiyeti son bulur. Onun dini bu ülkede desteksiz kalır..."² Buna karşılık İslâm ordusu komutanı 'İyâz b. Ganm Âmid'deki yönetimin kendileriyle savaşma kararını öğrenince askerlerine şu konuşmayı yapmıştır: "Biliniz ki bu şehir çok iyi bir korumaya sahiptir. Burası Diyâr-ı Bekr'in gözüdür. Allah buranın fethini bize nasip ettiğinde Müslümanlar bütün bölgeye hâkim olacaklardır..."³

Evliyâ Çelebi'nin seyahatleri sırasında uğradığı yerlerden biri Diyarbakır'dır. Evliyâ Çelebi, günümüzde "27 Şehid Sahâbe" olarak bilinen ziyâretgâhtan bahseder ve buraya yaptığı ziyâreti şöyle anlatır: "İç Kale'de,

¹ el-Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (207/822), *Fütûhu's-Şâm*, Dâru'l-Ceyl, t.y., II, 154.

² el-Vâkıdî, *Fütûhu's-Şâm*, II, 155.

³ el-Vâkıdî, *Fütûhu's-Şâm*, II, 155; Abdurrahman Acar, "Âmid (Diyarbakır) Şehrinin Fethi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, I, 198-199; Âmid önlerine gelen İslâm ordusu komutanları arasında vazife taksimi yapıldı. Şehrin kapıları komutanlar arasında şu şekilde paylaştırıldı: Komutan 'İyâz b. Ganm, Bâbu't-Tell (Mardin Kapı); Saîd b. Zeyd, Bâbu'r-Rûm (Urfa Kapı); Muaz b. Cebel, Bâbu'l-Cebel (Dağ Kapı); Hâlid b. Velîd, Bâbu'l-Mâ (Yeni Kapı).³ Müslüman ordusunun Âmid kuşatması beş ay kadar sürmüş, bu süre içerisinde yürütülen diplomatik faaliyetler sonuçsuz kalmıştır. Bkz. Abdurrahman Acar, "Diyarbakır'ın Sahâbeye/İslâm'la tanışması", *I. Uluslar arası Nebîler, Sahâbîler, Azizler ve Krallar Kenti Sempozyumu*, 25-27 Mayıs 2009, İstanbul, 2010, s. 66.

Paşa Sarayı yanında, Hz. Hâlid Camisinde zevk sahiplerinin pîrî, şevk erbabının şeyhi Gazi Şehid b. Hâlid b. Velîd. Hz. Hâlid, pençesi ile Diyarbakir’i Kayserlerin elinden almak için çabalayıp sonunda almış ve oranın hâkimi iken oğlu vefat etmiş ve İç Kale’deki camiye defnolunmuştur. Halen herkes tarafından ziyâret olunur. Ben saadetlü türbesine yüz sürüp şu beyt’i yazdım: Ecel suhânı hak eyler hadîdi, dahî Hâlid Velîd b. Velîdî”¹

27 Şehid Sahâbe Türbesi, Diyarbakır şehir merkezinde, sur dibinde bulunan İç Kale Camii bitişiğindedir. Türbe 1631 yılında Diyarbakır valisi Silahtar Mustafa Paşa tarafından yaptırılmıştır. Türbede, başta Hz. Halid b. Velîd’in oğlu Hz. Süleyman olmak üzere Diyarbakır’ın fethi sırasında şehid düştüğüne inanılan 27 sahâbenin kabirleri vardır.² Bugünkü şeklini Osmanlı dönemindeki ekleme ve onarımlarla alan Merkez Sur İlçesi’nde, İçkale’de bulunan Hz. Süleyman Camii haziresinde 20’den fazla şehid sahâbî medfûndur. Âmid’in fethine katılıp şehid düşen sahâbîlerin, fetih sonrası Hz. Süleyman Camii ve türbelerin bulunduğu alana defnedildikleri, bu alana fetih sonrası Diyarbakır’ın ilk camisinin inşa edildiği aktarılmaktadır.



Hz. Süleyman Camii ve sahâbe türbeleri-Diyarbakır

¹ Evliyâ Çelebi, *Tam Metin Seyahatnâme*, Üçdal Neşriyat, Sad. Tefik Temelkuran-Necati Aktaş, t. y, III, 457. (Çalışmamızda istifade ettiğimiz bu kitap, bundan sonraki dipnotlarda sadece *Seyahatnâme* olarak geçecektir.)

² Altan, s. 115.

B. Kilis

Kilis, Türkiye-Sûriye sınırına çok yakın bir noktada, şehirle aynı adı taşıyan bir ovanın kuzeybatı köşesinde Kefiz Dağı eteğinde, deniz seviyesinden 650 m. yükseklikte yer alır. Bölge, Hz. Ömer zamanında (13-23/634-644) Ebû Ubeyde b. Cerrah (v. 18/639640) tarafından İslâm topraklarına katıldı (15/636-637). Kilis, Avâsım¹ denilen, Bizans'a karşı teşkil edilen sınır hattı içinde yer aldı. Araplar şehrin adını "Killiz" olarak telaffuz ediyorlardı.²

a. Şeyh Muhammed Bedevî

Evliyâ Çelebi, şehrin kiblesinde (güneyinde) aydınlık bir türbe içinde, Şeyh Muhammed Simatî isminde bir zâttan bahsetmektedir. Hz. Peygamber'in (sav) sofrasını (simatını) döşediği için kendisine bu ismin verildiğini söylemektedir. Yine bu zâtın Hz. Peygamber'in (sav) ashâbından olduğunu ve Hz. Ebû Bekir döneminde şehid olduğunu ilave ederek şöyle demektedir: "Şeyh Muhammed Simatî, şehrin kiblesi tarafında aydınlık ve nurlu bir kubbe içindedir. Hz. Resul'ün Çeşnigirbaşısı idi. Simat (sofra) döşediği için Şeyh Muhammed Simatî derler. Her vakit tekkesinde fakire nanopareleri mevcuttur. Açlığı gidermek isteyen fakirler oraya gelip karınlarını doyurup rızıklanırlar. Elhâsıl ulu sultan ahir zaman Peygamberi'nin (sav) sahâbesidir. Bu sultanın yakınında Şeyh İzzeddîn ve Şeyh Yusuf ikisi bir küçük kubbe altında gömülüdürler. Hz. Ebubekir'in halifeliliği zamanında şehit olmuşlardır."³

Evliya Çelebi'nin bahsettiği bu türbe günümüzde de sahâbe türbesi olarak ziyâret edilmekte olan bir türbedir. Ancak türbede yattığına inanılan zâtın kimliği meçhuldür. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kilis'in İslâm orduları tarafından fethi Hz. Ebû Bekir zamanında değil, Hz. Ömer zamanında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Evliya Çelebi'nin bahsettiği şekliyle sahâbeden birilerinin bu tarihten önce -Hz. Ömer'in zamanından önce- bu topraklara gelmiş olduğunu teyid edemiyoruz.

b. Şurahbil b. Hasene

Evliyâ Çelebi, sahâbeden Şurahbil b. Hasene'nin türbesinin Kilis şehrinde olduğunu ve bu burasını ziyâret ettiğini şu sözlerle anlatmaktadır:

¹ Sözlükte "korumak, sığınmak" anlamındaki "asm" kökünden türemiştir. "Koruyanlar, müstahkem mevkiiler" anlamındadır. Literatürde, İslâm Devletleriyle Bizans İmparatorluğu arasındaki müstahkem sınır bölgelerine verilen addır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Avâsım", *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 111-112.

² Metin Tuncel, "Kilis", *DİA*, İstanbul, 2002, 1. Baskı, XXVI, 5.

³ *Seyahatnâme*, IX, 52.

“Şehrin kuzeyinde, bir kurşun menzili uzakta, kayalı bayır üzerinde bir büyük tekke vardır. Bütün şehir buradan görülür. Bir irfan kaynağıdır. Orada bir nurani kubbe içinde Hz. Şurahbil gömülüdür. Hz. Peygamberin (sav) akrabasındandır. Allah tarafından nâzil olan âyet-i kerimeyi ve rahmânî vahyi, Muâviye hazretleriyle yazarlardı. Vahiy kâtibiydi. Nice kere üzerlerine nur indiği vardır. Çok yüksek emsalsiz bir tekkedir.”¹

Evlîyâ Çelebi'nin bu tekke ile ilgili olarak kitabına aldığı anlatımların, tekkenin günümüzdeki hali dikkate alındığında, doğru bilgiler içerdiği görülecektir. Ancak tekkede bulunan türbenin sahâbeden Şurahbil b. Hasene'ye ait olması mümkün değildir. Şurahbil b. Hasene'nin bölgenin fethinde görev alan ordulara komutanlık ettiği bilindiğinden dolayı, Kilis ve civar beldelere gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarımızda Şurahbil b. Hasene'nin Kilis ve civarına gelmiş olduğuna dair bir bilgi yoktur. Öte yandan onun Kilis'te vefat etmediği ve dolayısıyla türbesinin Kilis'te olmadığı kesin olarak bilinmektedir. Şurahbil b. Hasene'nin tam adı, Ebû Abdullah Şurahbil b. Abdullah Muta' b. Katan el-Kindî'dir.² Hasene, annesinin adıdır. Annesinin adıyla tanınmıştır.³ Künyesi Ebû Abdullah'tır.⁴ İslâm'ın ilk zamanlarında Müslüman oldu. İkinci Habeşistan hicretinde yer aldı.⁵ Hz. Ebû Bekir onu Şâm'a gönderdi. Şâm fetihlerinde görev alan ordunun dörtte birine komuta etti. Hz. Ömer Zamanında da bu görevini sürdürdü. Hicretin 18. yılında Şurahbil b. Hasene, Ebû Ubeyde b. el-cerrâh ve Mâlik el-Eş'arî Amvas taunundan dolayı⁶ hastalanarak vefât ettiler.⁷ Vefât ettiğinde altmış yedi yaşındaydı.⁸

¹ *Seyahatnâme*, IX, 52.

² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 94; ez-Zehebî, *Tecrîdu Esmâi's-Sahâbe*, I, 274;

³ İbn Abdilber, Ebû 'Umer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed (463/1071), *el-İsti'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut 1412/1992, II, 255.

⁴ İbn 'Abdiberr, *el-İstiâb*, II, 255; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, II, 419.

⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 95.

⁶ İbn Hibbân, Ebû Hâşim Muhammed (354/965), *Târîhu's-Sahâbe*, nşr. Bevrân Dennâvî, Beyrut, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998, s. 132.

⁷ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, II, 420; İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fi't-Tarih*, I-IX, Beyrut, 1986, VIII, 401; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-menâr, 1. Basım, Kâhire 1421/2001, VII, 100.

⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 95; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî (852/1448), *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, I-VII, 8. cilt fihrist, Darü'l-Fikr, Beyrut 1421/2001, III, 265-266; İbn 'Abdiberr, *el-İstiâb*, II, 255.

c. Şeyh Muhammed Arabî (Muhammed Rıttalî)

Evliyâ Çelebi, Şeyh Muhammed Arabî adında bir zâtın türbesinden bahsetmekte ve bu zâtın da sahâbeden olduğunu söylemektedir: “Şehrin batısında bir büyük tekke daha vardır. Buradaki Şeyh Muhammed-i Arabî ve Rıttalî diye meşhurdur. Sahâbe-i kirâmdandır.”¹ Muhammed isimli sahâbîlerin var olduğunu bilmekle birlikte, bu türbede yattığına inanılan zâtın sahâbî olup olmadığı konusunda kesin bir hükme varmak zordur.

d. Meşhedlik

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’nde meşhedlikle ilgili olarak şunlar anlatılmaktadır: “Evvela Şehid Mahallesi (odun pazarı) kabristanında üç bin sahâbe-i kirâm ismiyle mezar-ı şeriflerinin taşlarında yazılıdır. Hâlid b. Velîd’le birlikte bu şehri muhasara eden sahâbelerdir. Şehid olmuşlardır.”²

Ancak Evliyâ Çelebi’nin *Seyahatnâme*’sinde naklettiği şekliyle meşhedlikteki mezarlar ve isimleri günümüze ulaşmamıştır. Ayrıca “ismiyle mezar-ı şeriflerinin taşlarında yazılıdır.” ifadesi de açık bir ifade değildir. Bu isimlerin her mezar taşında ayrı ayrı yazılı olup olmadığı bilinmemektedir. Eğer böyle ise bahsedilen yerde 3 bin sahâbe kabri var demektir. Bu kadar çok sahâbe kabrinin aynı yerde -üstelik Kilis gibi Hicaz Bölgesi’ne uzak bir muhitte- bulunması imkân dâhilinde olmadığı gibi; böyle önemli bir bilginin başka bir kaynakta yer almamış olması da izah edilebilecek bir durum değildir. O zaman geriye iki ihtimal kalmaktadır; ya ortada 3 bin sahâbenin isimlerinin yazılı olduğu bir levha vardır -ki bu levhanın kim tarafından ve hangi bilgiye dayanılarak yazılmış olduğu meçhuldür- ya da Evliyâ Çelebi’nin bu anlatımları sadece o gün için de konuşulan birtakım efsanelerden ibarettir.

¹ *Seyahatnâme*, IX, 52.

² *Seyahatnâme*, IX, 52.



Şeyh Muhammed Bedevî Türbesi'ne ait resimler-Kilis



Şurahbil b. Hasene makamına ait resimler-Kilis

C. Şanlıurfa

Şanlıurfa, Anadolu toprakları içinde, sahâbenin de yer aldığı ordular tarafından ilk fethedilen yerlerin başında gelir. Bölgenin fethi 18/639 yılında gerçekleştirildi.¹ Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, Hz. Ömer'in emriyle 'İyâz b. Ganm'i el-Cezîre'ye gönderdi.² Ebû Ubeyde'nin vefatından sonra 'İyâz b.

¹ İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, I, 255.

² Halîfe b. Hayyât (160-240/776-854), *et-Târîh*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1993, s. 139.

Ganm buraya vali olarak tayin edildi.¹ ‘İyâz, Rakka’nın fethinden sonra Harran’a yürüdü. Şehri kuşattı. Harrânîler ona bir elçi gönderdiler. Müslüman ordusunun önce er-Ruhâ’ya gitmesini, onlarla hangi şartlarda antlaşma yaparlarsa kendilerinin de aynı şartlara tabi olacaklarını bildirdiler.² Bu öneriyi kabul eden ‘İyâz, er-Ruhâ üzerine yürüdü. Küçük çaplı bir direnişle karşılaşmasına rağmen şehri fethetmeyi başardı (18/639).

a. Seçkin ve Keremli Sahâbenin Ziyâret Yerleri

Şanlıurfa’da günümüzde sahâbe türbesi olarak ziyâret edilen bazı türbeler (makamlar/kabirler) vardır. Ancak Seyahatnâme’de bu türbeler hakkında herhangi bir anlatıma rastlanmamaktadır.³ Evliyâ Çelebi, Seyehatnâme’sinde Urfa’dan bahsederken, “Seçkin ve Keremli Sahâbenin Ziyâret Yerleri” diye bir bölüm açar ve şu bilgileri verir: “Bu yerler, gerçekte mukaddes topraklardır. Seçkin sahâbenin bu yerlerde defnedilmiş

¹ el-Belâzurî, *Fütûhu’l-Buldân*, s. 177.

² el-Belâzurî, *Fütûhu’l-Buldân*, s. 178.

³ Şanlıurfa’da günümüzde sahâbe türbesi olarak ziyâret edilen yerler şunlardır:

Abdurrahman b. ‘Avf türbesi: Şanlıurfa merkeze bağlı Abdurrahman Dede Köyü’nde, köy camisi içinde. Abdurrahman b. ‘Avf türbesi olarak ziyâret edilen türbenin bir makam olduğu kesindir. Çünkü Abdurrahman b. ‘Avf ‘ın Medine’de vefat ettiği ve cenaze namazının Hz. Osman tarafından kılındığı bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Önkal, “Abdurrahman b. Avf”, *DİA*, İstanbul, 1988, 1. Baskı, I, 157-158.

Câbir el-Ensârî türbesi: Şanlıurfa merkeze bağlı Yardımcı Köyü’nde, Hz. Câbir el-Ensârî Camii içinde. el-İstiâb’da 18 tane “Câbir” isimli sahâbe geçmektedir. Câbir b. Hâlid el-Ensârî, Câbir b. Abdullah es-Sülemî, Câbir b. Abdullah er-Râsîbî, Câbir b. Abdullah, Câbir b. Süfyân ez-Zerkî, Câbir b. Nu’mân es-Sevâdî, Câbir b. Umeyr el-Medenî, Câbir b. Zâlim el-Buhterî, Câbir b. Hâbis, Câbir b. Ubeyd el-‘Abdî, Câbir b. Ebî Sabra el-Kûffî, Câbir b. Üsâme el-Cühenî, Câbir el-Ahmesiyî ve Câbir b. Süleym el-Huceymî’nin vefat yerleri ve vefat târihleriyle ilgili herhangi bir bilgi söz konusu değildir. Câbir b. Abdullah es-Sülemî’nin h. 74 yılında Medine’de vefat ettiği anlatılmaktadır. Câbir b. Atîke el-Muâviye’nin ise h. 61 yılında vefat ettiği belirtilmiş ancak vefat yeri ile ilgili olarak herhangi bir bilgi verilmemiştir. Yine Câbir b. Sa’sa’ hazretlerinin 8 yılında Mu’te Savaşı’nda şehid olduğu anlatılırken; Câbir b. Semra es-Sevâî hazretlerinin Kûfe’de vefat ettiği anlatılmıştır. (bkz. *el-İstiâb*, I, 298 arası.) Dolayısıyla bu türbede yatan zâtın bir sahâbe mi yoksa sahâbe olarak kabul edilen başka bir zât mı olduğu konusunda net bir karar vermek zordur. Kanaatimizce sonradan sahâbe türbesi olarak kabul edilip ziyâret edilmiş bir yer olabileceği gibi; kaynaklarımızda vefat yeri hakkında bilgi verilmemiş Câbir el-Ensârîlerden biri de olabilir.

Kaplan Baba türbesi (Kaplan Baba ziyâreti): Bozova ilçesine 5 km. uzaklıkta, Kaplan Dağı’nda etrafı ağaçlarla çevrili 4 kabir bulunmaktadır. Halk arasında yaygın olan bir kanaate göre, Halid b. Velîd komutasındaki ordu buradan Samsat’a (Sümeysat) doğru geçerken Hâlid b. Velîd’in oğlu Muhammed ile birlikte birkaç sahâbe daha şehid olmuş ve buraya defnedilmişlerdir.

olmalarının sebebi şudur: Hz. Ali ile Hz. Muâviye, bu Ca’ber Kalesi¹ karşısında büyük bir savaş yapmıştır. Her iki taraftan binlerce sahâbe, Suffe Erbâbı, Muhâcirîn, Ensâr, Tâbiîn ve Tebe-i Tâbiîn şehid olmuştur. Hâlâ o Ca’ber sahasında nurlu kabirleri ve mezar raşları vardır. Her tarafta yüzlerce kubbe ve kabirleri görülmektedir. Başlıca bilinenleri şunlardır; Beşîr b. Hâtem Tâi, Musa b. Zübeyr, Zeynüddîn b. Âkil b. Ebî Tâlib, İsmâil b. Huzeyme, Serâceddîn b. Hâlid, Sâlih Berkî b. Abd Rey. Bunlardan başka daha nice sahâbe-i kirâm vardır.²

D. Bayburt

Bayburt’un kurulduğu mevki 395’te imparatorluğun ikiye ayrılması üzerine Doğu Roma (Bizans) toprakları içinde kaldı. Bizans döneminde Bayburt “Haldia Teması”na (eyalet) bağlıydı ve bu eyaleti meydana getiren yedi piskoposluğun dördüncüsünü teşkil etmekteydi.³ İmparator Justinianos tarafından kalesinin esaslı şekilde tahkim ve tamir edildiği bilinen şehir, İslâm fetihlerinin başladığı sırada Bagrat sülâlesinin hâkimiyeti altında bulunmaktaydı.⁴

a. Erenli Tepe

Bayburt da Erenli Tepe’de, Duduzar Köyü’nde bulunan bir türbenin, sahâbeden Abdulvahab Gazi’ye ait olduğu, bu zâtın fetih için Anadolu’ya gelen İslâm ordularından birinde yer aldığı ve burada şehid olduğu anlatılmaktadır.⁵ Basit yapılı, duvarları kara taşlarla örülü, çatılı bir türbedir. Türbenin girişinde; “Anadolu’da ilk gazi ünvanı alan büyük komutan” yazılıdır. Mezarın başında ise; “Hz. Muhammed’in (sav) sancaktarı, sahâbe-i kirâm Hz. Abdulvahab Gazi” yazmaktadır. Evliyâ Çelebi’nin seyahatnâmesinde bu türbenin varlığından bahsedilmektedir. Ancak bu türbenin bir sahâbe kabri olduğuna dair bir bilgi söz konusu değildir. Evliyâ Çelebi şöyle demektedir: “Bayburt’un ziyâret yerlerinden biri de

¹ Ca’ber Kalesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın Taneri, “Ca’ber Kalesi”, *DİA*, İstanbul, 1992, 1. Baskı, VI, 525-27.

² *Seyahatnâme*, III, 130.

³ Thema/Themata; Yaklaşık yedi yüz yıllık bir dönem için Bizans İmparatorluğu’nun ana yörel idarî birimlerine verilen isimdir. Thema sistemi VII. yüz yılda Bizans topraklarının Müslüman orduları tarafından zapt edilmeye başlanması ile oluşturulmuş ve daha önceki ana yörel birim olan ve Roma imparatorları Diokletian ve I. Konstantin tarafından kurulmuş olan Roma diokas sistemi yerine geçirilmiştir.

⁴ İsmet Miroğlu, “Bayburt”, *DİA*, İstanbul, 1992, V, 226.

⁵ Altan, s. 380; Anadolu’nun farklı beldelerinde; Sivas, İznik, Elazığ ve Bayburt’ta yani dört farklı yerde bu zât adına türbeler/makamlar vardır. Bu türbeler, buraların halkı tarafından sahâbe türbesi olarak ziyâret edilmektedir.

Abdolvahab Gazi türbesidir. Çoruh'un karşı mahallesindeki caminin arkasında bir dağ vardır ki adına 'Dutlar Dağı' derler. Orada lalelik bir yer var. Abdolvahab Gazi'nin mezarı oradadır. Herkesin ziyâret ettiği bir yerdir.”¹

Ancak yaptığımız araştırmada gördük ki, sahâbe arasında Abdolvahab isminde bir sahâbe yoktur. Binlerce sahâbenin biyografilerinin yer aldığı sahâbe tabakât kitaplarında bu isimde bir sahâbenin varlığını teyid edemiyoruz. Üstelik türbenin girişinde ve mezar başında bulunan levhalardaki bilgiler de farklılık arz etmektedir. Bu zât için bir yerde, “Anadolu’da ilk gazi ünvanı alan büyük komutan” yazılıyken; bir başka yerde ise, “Hz. Muhammed’in (sav) sancaktarı, sahâbe-i kirâm Hz. Abdolvahab Gazi” şeklinde ifadeler kullanılmıştır. Anadolu’da farklı beldelerde bulunan ve sahâbe türbesi olarak ziyâret edilen kimi türbelerde de benzer şeyler görmek mümkündür. İlgili türbede yattığına inanılan zât hakkında -üstelik aynı yerde- bu zâtın hem sahâbî olduğu hem de ünlü bir Türk komutanı olduğu şeklinde farklı bilgilerin bulunduğu yazılara/levhalara rastlanmaktadır.



Abdolvahab Gazi Türbesi'ne ait resimler-Bayburt

E. İstanbul

Sahâbe asrında gerçekleşen ancak sonuç alınamayan seferler ve kuşatmalar esnasında İstanbul'a birçok sahâbe gelmiş, bir kısmı burada

¹ Seyahatnâme, II, 647.

şehid düşmüş, bir kısmı ise geriye dönmüştür.¹ Şehid düşen sahâbîlerin her ne kadar buraya defnedildikleri düşünülmüş olsa da bunların yerlerini bilmek/bulmak kolay değildir. Böyle olmasına rağmen bugün İstanbul'da sahâbe kabri olarak ziyâret edilen 30 kadar ziyâretgâh/türbe (kabir ya da makam olarak) vardır.² Son zamanlarda bu ziyâret yerleri hakkında bilgi veren bazı kitaplar/kitapçıklar hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışmalarda genelde bu kabirlerin gerçek sahâbe kabri olduğu varsayımından hareket edilmiştir.

Özellikle İstanbul'daki sahâbe türbeleriyle ilgili çalışmaları bulunan Mehmet Efendioğlu, İstanbul'da sahâbe kabri olarak ziyâret edilen türbeleri üç başlık altında sınıflandırmaktadır. Bu üç başlık şu şekildedir:

- 1- Sahâbe olduğu, İstanbul'a geldiği ve burada şehid düştüğü kesin olanlar.
- 2- Sahâbe olduğu kesin olarak bilindiği halde İstanbul'a gelmemiş olanlar.
- 3- Sahâbe arasında ismi geçmediği halde sonradan sahâbe olarak değerlendirilmiş olanlar.³

Efendioğlu'na göre; sahâbe olduğu, İstanbul'a kadar geldiği ve burada şehid düştüğü kesin olarak bilinen tek zât Hz. Eyyûb el-Ensârî'dir. Yine mevcut türbeler arasında yer alan ve sahâbe olduğu kesin olmakla birlikte ilk İstanbul kuşatmasından yıllar önce vefât etmiş olmasından dolayı İstanbul'a gelmesi mümkün olmayan zât da Hz. Ebû'd-Derdâ'dır. Diğer türbelerin hiçbirisinin bir sahâbeye ait olması mümkün değildir.

Süheyl Ünver de İstanbul'daki sahâbe türbelerinden bahsederken şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bunların hepsi Fatih (Fatih Sultan Mehmed) zamanından beri gelmez. Tarihlerimizin zayıf devirlerinde ve padişahların müşkil rûhî durumlarında da güya ilham olmuş veya rüyada görmüşler gibi birçok türbeler yapılmıştır. Bu suretle kendi ve halkının maneviyatını böyle tutmak istemişlerdi.”⁴

a. İstanbul Kuşatmaları

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi incelendiğinde sekiz tane İstanbul kuşatmasından bahsettiği görülmektedir. Evliyâ Çelebi'ye göre birinci kuşatmanın tarihi h. 43, ikinci kuşatma h. 92, üçüncü kuşatma ise h. 92 tarihinde yapılmıştır. Sonraki yıllarda h. 97, h. 100 ve h. 160 da üç kuşatma

¹ Mehmet Efendioğlu, “Eyüp'de Bulunan Sahâbe Kabirleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Târîhi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu-IX*, İstanbul, Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2005, s. 22.

² Necdet İşli, *İstanbul'da Sahâbe Kabir ve Makâmları*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, t.y. s. 23.

³ Efendioğlu, s. 22-30.

⁴ Süheyl Ünver, *İstanbul'da Sahâbe Kabirleri*, İstanbul: İstanbul Fethi Derneği Yayınları, 1953. s. 9.

daha yapılmıştır. Son iki kuşatmanın tarihi ise seyahatnâmede geçmemektedir.

Evliyâ Çelebi'nin anlattığına göre, 43/663-664 yılında mü'minlerin emiri Hz. Muâviye kumandasında 100 bin kişilik bir ordu hazırlandı. Dört yüz parça gemi ve çok sayıda savaş malzemesi de gönderildi. Yapılan bu ilk seferde İstanbul alınmadı ancak Rodos, İstanköy, Sakız, Midilli ve Bozcaada fethedildi.¹

İkinci kuşatma ise 52/672 yılında, Hz. Peygamber'in (sav) sancaktarı olan Eyyüb Ensârî hazretleri ile Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Yezid ve binlerce sahâbe ile 50 bin seçkin İslâm askeri, 200 parça gemi ile yola çıktı. Muzaffer kumandan Eyyüb Ensârî bir kazaya uğrayıp okla vurularak şehid oldu. Fakat doğrusu ishal hastalığından vefât etmiş olmasıdır.²

Evliyâ Çelebi'ye göre İstanbul'a yapılan üçüncü kuşatmanın tarihi ise 92/710-711 senesidir. Yine Emevî halifelerinden Süleyman b. Abdümelik'in fermanı ile kız kardeşinin oğlu Ömer b. Abdülaziz, karadan 87 bin asker ile gelip İstanbul'u kuşatmıştır.³ Dördüncü kuşatma ise 97/715-716 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Emevî halifesi Süleyman b. Abdümelik, kız kardeşinin oğlu Ömer b. Abdülaziz kumandasında, 120 bin kişilik bir orduyu karadan, ayrıca 300 parça gemiyi de denizden İstanbul üzerine göndermiştir.⁴

İslâm tarihinin ilk dönem kaynakları incelendiğinde, Evliyâ Çelebi'nin İstanbul kuşatmalarıyla ilgili verdiği kimi tarihlerin, fetih ordularına katılan asker sayılarının, orduları idare eden komutanların ve kuşatmaların gerçekleştiği dönemlerdeki halifelerin isimlerinin tarihî verilerle uyuşmadığı görülecektir. Evliyâ Çelebi bir tarihçi değildir ve muhtemelen eserinde kullandığı bu bilgileri o dönemin genel anlatımlarını dikkate alarak kaleme almış olmalıdır. Kanaatimizce seyahat hatıralarının anlatıldığı bir eserde böyle anlatımlar son derece normal karşılanmalıdır. Evliyâ Çelebi'nin tüm bu bilgileri bir tarihçi gibi ele alması ve kaynaklarla mukayese etmesi beklenmemelidir. Ancak verilen bu bilgileri bir tarihçi olarak değerlendirmek ve özellikle sahâbe döneminde İstanbul kuşatmaları hakkında daha doğru bilgileri ortaya koymak gerekmektedir.

Muaviye döneminde Bizans üzerine yapılan seferlerin en önemlisi İstanbul'un fethi girişimidir. Bu sefer, hem ilk sefer olması hem de ordu

¹ *Seyahatnâme*, I, 49.

² *Seyahatnâme*, I, 50.

³ *Seyahatnâme*, I, 51.

⁴ *Seyahatnâme*, I, 51.

içinde bazı sahâbîlerin yer almış olması bakımından son derece önemlidir.¹ Taberî, İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr gibi tarihçilere göre ilk sefer 49/669 tarihinde yapılmıştır.² Ya'kûbî ise 50/670 tarihinde gerçekleştiğini kaydetmektedir.³ Dolayısıyla Evliyâ Çelebi'nin vermiş olduğu 43/663-664 tarihi doğru bir tarih değildir. Yine bu sefer sırasında Rodos, İstanköy, Sakız, Midilli ve Bozcaada gibi önemli adaların fethedildiği anlatılmaktadır. Oysa bu adaların fetihleri de ancak 53/673 yılında, Cünâde b. Ebû Ümeyye komutasındaki donanma tarafından gerçekleştirilmiştir.⁴ Bu donanma, sözkonusu adaları fethettikten sonra 54/674 yılı baharında Çanakkale Boğazı'nı geçerek ikinci büyük İstanbul kuşatmasını başlatmıştır.⁵ Çanakkale boğazını geçen gemiler Haliç yakınlarına kadar gelerek karaya asker çıkardılar. Hem karadan hem de denizden yapılan saldırılardan sonuç çıkmadı ve İslâm ordusu bir sonuç alamadan kuşatmayı kaldırdı.

Yine Evliyâ Çelebi'nin üçüncü kuşatma için verdiği 97/710-711 senesi de tarihî verilerle örtüşmemektedir. İstanbul'a yapılan üçüncü seferin tarihi 58/678'dir.⁶ bu tarihte, Cünâde b. Ebû Ümeyye komutasındaki donanma bir kez daha İstanbul önlerine geldi ve kara komutanlarından Mâlik b. Abdullah da donanmaya destek oldu.⁷ Ancak kuşatma yine sonuçsuz kaldı. Ordu komutanlarından Yezid b. Şecerred'in çarpışmalar sırasında ölmesi, ordunun ağır kayıplar vererek geri çekilmesine yol açtı. Muaviye, Bizans ile anlaşma yapmak zorunda kaldı. Bu anlaşmayla birlikte Muaviye döneminde başka bir İstanbul seferi yapılmamış oldu. Yani 58/678

¹ Yezîd b. Muaviye, 50/670 yılında harekete geçen yardımcı ordunun komutanlığını yapmıştır. Bu orduya Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr ve Ebû Eyyûb el-Ensârî gibi sahâbenin büyükleri de katılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I-IX, Beyrut, Dâru's-Süveydân, t.y, V, 234; İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1232), İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fi't-Tarih*, I-IX, Beyrut, 1986, VIII, 32.

Evliyâ Çelebi de kaynaklarda isimleri geçen bu sahâbîlerden bazılarının isimlerini saymıştır. Ancak onun iddia ettiği gibi bu seferde binlerce sahâbenin olup olmadığını teyid etmek zordur. Kanaatimizce bu sayı oldukça abartılı bir sayıdır. Özellikle ilk sefere katılan orduda çok sayıda sahâbe olması mümkündür. Ancak bunun binlerle ifade edilmesi pek mümkün görünmemektedir.

² Taberî, *Tarih*, V, 232; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 227; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 32.

³ Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Abbâsî (284/897), *Tarih*, I-II, Beyrut, 1960, II, 240.

⁴ Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Fütûhu'l-Buldân*, thk. Abdullah Enis et-Tabbâ-Ömer Enis et-Tabbâ, Beyrut, 1987, s. 330; Taberî, *Tarih*, V, 288; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 244.

⁵ Ebu'l-Ferec, Gregory, *Ebu'l-Ferec Tarihi I*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara, 1945, s. 181; George Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, 1995, s. 115.

⁶ Taberî, *Tarih*, V, 315; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 253; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 81-82.

⁷ Taberî, *Tarih*, V, 315; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 253; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 81-82.

yılındaki kuşatma, Muaviye döneminde yapılan son kuşatma olarak tarihe geçti.¹

Evliyâ Çelebi'nin, 92/710-711 tarihi olarak verdiği ve üçüncü kuşatma olarak anlattığı olay ise aslında dördüncü kuşatmadır ve 98/716-717 yılında gerçekleştirilmiştir. Halife Süleyman b. Abdülmelik'in emriyle, kardeşi Mesleme b. Abdülmelik² karadan, Ömer b. Hübeyre de denizden Bizans'ın başkentini ele geçirmek için harekete geçmiştir.³ Ancak İstanbul yine alınamamış, ordu o kışı İstanbul surları yakınında geçirmek zorunda kalmıştır.⁴ 99/71 yılında hem asker hem de erzak takviyesi gelmiş olmasına rağmen istenilen sonuç alınamadı.⁵ Bu kuşatma, 99/717 yılında halife Süleyman b. Abdülmelik'in vefatından sonra Emevî halifesi olan Ömer b. Abdülaziz'in emriyle kaldırıldı.⁶

Evliyâ Çelebi'nin İstanbul seferlerinde ismini zikrettiği Ömer b. Abdülaziz'den de bahsetmeden geçemeyeceğiz. Çünkü *Seyahatnâme*'de, Ömer b. Abdülaziz'in iki defa İstanbul'u fethetmek için yola çıkan orduları komuta ettiği ve bu şekilde bizzat İstanbul önlerine kadar geldiği anlatılmaktadır. Ancak bu bilgiler tarihî verilerle çelişmektedir. Ömer b. Abdülaziz, 99/717 yılında halife olmuş ve halifeliği 101/720 yılına kadar üç yıl sürmüştür. Kaynaklarımızda bu tarihler arasında (99-101/717-720) İstanbul'a herhangi bir sefer düzenlenmiş olduğuna dair bir bilgi mevcut değildir. Yine Ömer b. Abdülaziz'in halifeliğinden önce herhangi bir ordu ile İstanbul'a kadar gelmiş olduğuna dair elimizde bilgi yoktur. Evliyâ

¹ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 116; Robert Mantran, *İstanbul Tarihi*, çev. Teoman Tunçdoğan, İstanbul, 2001, s. 66.

² Mesleme b. Abdülmelik, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın oğludur. 63/682'de Medine'de dünyaya gelmiştir. Babası Abdülmelik'in sağlığında Bizans cephesine komutan olarak tayin edildi. 91/710 yılında kardeşi I. Velîd tarafından el-Cezîre, İrmîniye ve Azerbaycan valiliğine getirildi. Kardeşi Süleyman b. Abdülmelik tarafından, Bizans'ın başkenti Kostantiniyye'nin fethi için hazırlanan yaklaşık 100 bin kişilik bir ordunun başına getirildi (97/715). Kuşatma iki yıl sürdü ve 99/717 yılında yeni halife Ömer b. Abdülaziz tarafından kuşatmaya son verildi. Mesleme'nin, bu kuşatma sırasında İstanbul'da bulunan Müslümanlar için bir cami ve müslüman esirler için bir bina yaptırdığı rivâyet edilmektedir. Sonraki yıllarda yine özellikle Anadolu ve Azerbaycan'da önemli fetihlerde bulundu. Askerî ve idarî görevler üstlendi. Hayatının son yıllarını Dımaşk'ta geçirdi. 120 ya da 121 (738-739) yılında Dımaşk'ta vefat etti. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Kurt, "Mesleme b. Abdülmelik", *DİA*, İstanbul, 1. Baskı, 2004, XXIX, 318-319.

³ Taberî, *Tarih*, VI, 530-531; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 167-170.

⁴ Philip Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, I-IV, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1980, II, 322.

⁵ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 146; Şahin Uçar, *Anadolu'da İslâm-Bizans Mücadelesi*, s. 108-119.

⁶ Taberî, *Tarih*, VI, 546, 553; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 151; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 174, 184.

Çelebi'nin aktardığı ve içinde Ömer b. Abdülaziz isminin geçtiği kuşatma bilgilerine ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini söylemek durumundayız.

b. İstanbul'a Gizlice Giren Müslüman Askerler

Seyahatnâme'de, fetih için İstanbul surlarına kadar gelen ancak amaçlarına ulaşamayan Müslüman askerlerin bir yolunu bulup gizlice şehre girdiklerine dair şöyle bir olay anlatılır: “Bazı sahâbe de ‘ah bari gelmişken, kaleye girip Ayasofya’da iki rekât namaz kılalım’ deyip kraldan izin istediler. Bu izin ile haraçları alıp savaştan vazgeçtiler. Mesleme ve Ebû Eyyûb Ensârî, 1000 kadar silahlı adamları ile kalenin altına geldiler. Kâfirlerden rehin almadan gayet rahat ve kuşkusuz olarak kaleye girdiler. Doğru Ayasofya kilisesine geldiler. İkişer rekât hâcet namazı kılıp, ‘İlâhi! Burayı İslâm ibadetgâhı eyle’ diye dua ettiler. Sonra Ayasofya’nın dört tarafını gezip seyrederken, papaz ve keşişlerin kışkırtmasıyla onlara saldırdılar.”¹

c. Hz. Ebû Eyyûb el-Ensârî

Seyahatnâme'de Hz. Eyyûb el-Ensârî'nin nasıl defnedildiği de şöyle anlatılır: “...Kâfirler Ebû Eyyûb’un şehid olduğunu işitince, ‘Ey garip Müslümanlar! Allah’ın kulları! Hemen hepiniz sağ iken kalkın, yoksa İsa uğruna cümlelerinizi kırıp o zaman kumandanınızı² bulup ateşte yakarız.’ diye haber gönderdiler. İslâm askeri de; ‘kumandanımızın ölüsünü ateşte yakarsanız biz de sizin esirlerinizden yüz bin esiri ve geçen yıldan halife yanında bulunan kralınızın oğlunu ateşe veririz’ diye haber gönderdiler. İslâm askerleri Ebû Eyyûb el-Ensârî hazretlerini Eğrikapı yakınında bir meşelik içinde defnettiler ve bir granit taşına tarih yazarak koydular.”³ Kaynaklarımızda Hz. Eyyûb el-Ensârî'nin vefatı ve defnedilmesiyle ilgili bazen birbirini destekleyen bazen de farklılıklar içeren rivâyetler nakledilmiştir. Bu rivâyetlerin bir kısmı Evliyâ Çelebi'nin kaydettiği bilgileri doğrular niteliktedir.⁴

¹ *Seyahatnâme*, I, 50.

² Hz. Ebû Eyyûb el-Ensârî kastedilmektedir.

³ *Seyahatnâme*, I, 50.

⁴ Hz. Ebû Eyyûb’un vefatı ve defnedilmesiyle ilgili farklı rivâyetler için bkz: İbn Sa‘d, Muhammed (230/844), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir ‘Atâ, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998, III, 485; İbn Abdilber, Ebû ‘Umer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed (463/1071), *el-İsti‘âb fî Ma‘rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut 1412/1992, IV, 1606-1607; Hüseyin Algül, “Ebû Eyyûb el-Ensârî”, *DİA*, X, 124; Marus Canard, “Tarih ve Efsaneye Göre Arapların İstanbul Seferleri”, *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, 1956, s. 219.

Seyahatnâme'nin bir başka yerinde, Fatih Sultan Mehmed zamanında bu mezarın yerinin nasıl tespit edildiği de şöyle anlatılmaktadır: “857/1453 senesinde Hz. Fatih Sultan Mehmed Han Gazi, İstanbul’u fethederken, yetmiş yedi büyük velî, Ebû Eyyûb’un kabrini aramaya koyuldular. Sonunda Akşemseddîn hazretleri, ‘müjdelersun beyim! Resulullah’ın (sav) bayraktarı Ebû Eyyûb Ensârî burada gömülüdür” diye sık bir ormanlığa girdi. Bir seccade üzerinde iki rekât namaz kılarak selamdan sonra bir secde daha yapıp, sanki rahat bir uykuya dalmış gibi, öylece kaldı. Birçokları; ‘efendi, Ebû Eyyûb’un kabrini bulamadığı için utancından uykuya daldı’ diye dokunaklı konuşmalarda bulundular.

Bir saat sonra Akşemseddîn hazretleri seccadeden başını kaldırarak, mübarek gözleri kan çanağını andırır bir halde Fatih’e hitaben; ‘Beyim! Allah’ın hikmeti. Seccademizi tam Ebû Eyyûb’un kabri üzerine sermişler. Hemen şurayı kazsınlar.’ deyince, Akşemseddîn’in dervişlerinden üç kişi Fatih ile beraber Akşemseddîn’in seccadesinin altını kazmaya başladılar. Üç zira‘ derinliğe inilince, dört köşe somaki yeşil bir mermer ortaya çıktı. Üzerinde kûfî yazı ile ‘Hâzâ kabri Ebû Eyyûb Ensârî’ diye yazılmış olduğu görüldü. O taş kaldırılınca, Ebû Eyyûb’un vücudu safran ile boyanmış kefen içinde taptaze olduğu görüldü. Sağ ellerinde tunçtan yapılmış bir mühür vardı. Yine olduğu gibi bırakılarak, o yeşil taşın üstü örtüldü. Bunu gözleri ile gören İslâm askerleri, toprağını tevhid ve tezkîr ile doldurdular. Sonra hazır olan bütün Müslümanlar ziyâret ederek, nurlu türbelerinin temeline başladılar.”¹ Bulunan bu kabrin üzerindeki nurlu kubbe, cami, mescid, mederese, han, hamam, imâret, çarşı, pazar hepsi Fatih’in binalarıdır. Ama Fatih’ten sonra gelen padişahların her biri teberrüken Eyüp yakınlarına bir güzel bina yaparak, oralarını cennete benzeyen bir yer haline getirdiler.²

Yine başka bir yerde Hz. Eyyûb el-Ensârî’nin İstanbul kuşatmasına katılmasıyla ilgili olarak şunlar anlatılmaktadır: “Ebû Eyyûb Ensârî, Peygamberin (sav) sahâbesinden ve hadîs rivâyet edenlerdendir. Kendisi Ensârdandır. Hz. Peygamber (sav) Mekke’den Medine’ye hicret ettikleri zaman, Cibril-i Emîn, Hz. Peygamberin (sav) devesinin yularından tutup çeke çeke cömert Ebû Eyyûb’un evinin önüne çöktürmüştür. Bu işaret üzerine Hz. peygamber (sav) de Ebû Eyyûb’un evinden başka bir yere misafir olmamıştır. İşte Ebû Eyyûb, Hz. Peygamberin (sav) candan sevdiği dostudur. Emevilerden Muâviye’nin hilafeti sırasında Ebû Eyyûb, Mesleme ile iki kere Kostantiniyye üzerine serdar olmuş, birinci sulh ile kral Kostantin’den hazineler alarak Şâm’a gelmiş, ikinci defa serdar olan Ebû

¹ *Seyahatnâme*, I, 307-308.

² Cemal Anadol, *Anadolu’yu Aydınlatanlar-Peygamber Mucizeleri Evliyâ Menkıbeleri*, İstanbul, Melda Yayınevi, 1984, s. 38.

Eyyûb İstanbul’u kuşatarak Galata’yı fethetmiştir. Kâfirler taşa tutup şehid etmişler ya da ishalden vefât etmiştir.¹

d. Arap Camii

Evliyâ Çelebi’ye göre İstanbul’un beşinci kuşatmasında Ömer b. Abdülaziz vardır: “Ömer b. Abdülaziz 100/718-719 yılında, Şâm halifesi iken, 100 bin asker ile gelip karadan ve denizden İstanbul’u kuşattı.”² Galata’da “Arap Camii” adı ile tanınan camiyi bu (Ömer b. Abdülaziz) yaptırdığı için, Arap Camii denmiştir.³

Seyahatnâme’de Arap Camii ile ilgili olarak bir başka yerde de şu ifadeler rastlanır: “Hz. Peygamber’in (sav) hadîs-i şeriflerine uyarak, Emevîler’den Muâviye’nin saltanatı zamanında ve 43/663-664 senesinde İstanbul kuşatıldı. Fakat sadece ganimetle yetinilerek fethedilmeden geri dönüldü. Sonra 53/673-674 senesinde yine Emevîler’den Abdülmelik zamanında, Mesleme ve Ebû Eyyûb ve Ömer b. Abdülaziz hazretleri birer orduya başkumandan tayin olunarak, karadan ve denizden 200 bin askerle Karadeniz Boğazı’ndan Kostantiniyye tarafına geçtiler. Aman verilmeden Galata zapt edildi. Galata’nın kuzey tarafında, Ömer b. Abdülaziz bir kale yaptırdı. Adını “Kal’a-i Kahr” koydu. Bunun için bazıları Galataya kahr şehri anlamına gelen “Medînetu’l-Kahr” dediler. Şimdi Kurşunlu Mahzen’in bulunduğu yeri de onlar yaptırmışlardır. Sonra da Galata içinde, o civarda bir cami yaptırdılar. Bu camiye halen “Arap Camii” derler. İşte bu şekilde Galatayı tamir ve hudut kâğıtlarını mühürlediler.”⁴

Evliyâ Çelebi’nin Arab Camii ile ilgili olarak kitabına aldığı bilgiler, tarihî rivâyetlerle uyuşmamaktadır. İslâm Ansiklopedisinin “Arap Camii” maddesini yazan Semavî Eyice’ye göre, bu caminin Emevî komutanı Mesleme b. Abdülmelik tarafından 97-99/716-717 yılında gerçekleştirilen kuşatma sırasında inşâ edilmiş olduğuna dair rivâyetlerin aslı yoktur.⁵ Burası, Fatih Sultan Mehmed’in İstanbul’u fethettiği zaman bir kilisedir. Fatih Sultan Mehmed vakfi olarak 1475’de camiye çevrilmiştir. Vakfiyede adı “Galata Camii” olarak geçmektedir. İspanya’daki Benî Ahmer-Benî

¹ *Seyahatnâme*, I, 307.

² *Seyahatnâme*, I, 52. Beşinci kuşatmadan sonra altıncı kuşatmanın tarihi olarak h. 160 tarihini veren Evliyâ Çelebi (ki Mervan b. el-Hakem’in, yüz elli bin kişilik bir ordu ile bu kuşatmayı gerçekleştirmiş olduğu anlatılmıştır), diğer iki kuşatmanın tarihlerinden bahsetmez.

³ *Seyahatnâme*, I, 328-329; Ömer b. Abdülaziz’in İstanbul kuşatmalarına katılmamış olduğunu daha önce belirtmiştik. Dolayısıyla bu caminin Ömer b. Abdülaziz ile bir alakası olduğunu düşünmek tarihî verilere aykırı olacaktır.

⁴ *Seyahatnâme*, I, 328-329.

⁵ Semavî Eyice, “Arap Camii”, *DİA*, İstanbul, 1991, III, 326.

Nasr İslâm Devleti'nin 1492'de sona ermesi üzerine, oradan göç eden müslümanların bu cami çevresine iskân edilmeleri üzerine burası Arap Camii adını almıştır. Bundan dolayı bu caminin müslüman araplar tarafından (yani sahâbe tarafından) fetihten önce kurulduğu efsanesi doğmuştur.¹ Eyice'ye göre, kilisenin kare planlı çan kulesinin Şâm'daki Emevî Camii minarelerine benzemesi de bu efsaneyi destekleyen bir unsur olmuştur.²

e. Koca Mustafa Paşa Sementi

Seyahatnâme'de İstanbul'daki sahâbe izleriyle ilgili anlatımlar sadece Hz. Eyyûb el-Ensârî ile ilgili olan anlatımlar değildir. Özellikle Koca Mustafa Paşa Sementi ve oradaki sahâbe varlığıyla ilgili bazı bilgilere de ulaşma imkânı vardır. Evliyâ Çelebi'ye göre Koca Mustafa Paşa Sementi'nde üç sahâbe kabri bulunmaktadır. Evliyâ Çelebi, bu sahâbe türbeleri hakkında şöyle bir bilgi vermektedir: “Koca Mustafa Paşa Sementi'ne üç sahâbe defnedilmiştir. Diğer binlerce şehid, kayıklar ile İstanbul'un kuzey tarafında eski bir mezarlık olan ve Tersane Ardı denilen yere götürülüp büyük mağaralar içinde defnolundular. Ömer b. Abdülaziz zamanından beri nice sahâbe-i kiram İstanbul ve Galata'dan sonra hepsi bu mezarlıkta gömülüdür. Şeyh Maksut da kayıklarla getirdiği ve buraya defnettiği şehidler için mezarlığa bir büyük sert taş diktirdi. Üzerine de kendi el yazısı ile şu beyiti yazdı:

*“Bunlar anlar kim gelup gittiler
Gelup de iş bu fenâda nittiler
Geldiler ve gittiler ve yittiler
Âkıbet dâr-ı bekâya gittiler.”³*

Burada şehid oldukları söylenen sahâbe ve yapılan savaşla ilgili olarak da yine aynı yerde şu bilgilere yer verilmiştir: “Bir grup Müslüman Yedikule yakınında Koca Mustafa Paşa mahallesinde Hârun Reşid'in sığır postu dilimleri genişliğindeki sahaya yaptırdığı kaleye sığındılar. Üç gün üç gece savaştılar. Kâfirler, Müslümanları buldukları yerde şehid ettiler. Hâlâ İstanbul'da Saraçhâne'de, Seksen Dede yakınında, Kâriye ve Fethiye yolları üzerinde, Şehzâde Camii avlusu içinde, Zeyrekbaşı Sementinde, Unkapanı tarafında ve çoğunlukla yeniçerilerin yeni odaları içinde bazı mezarlar

¹ Eyice, “Arap Camii”, *DİA*, III, 326.

² Eyice, “Arap Camii”, *DİA*, III, 326.

³ *Seyahatnâme*, I, 57.

vardır.¹ Bunların hepsi o zamanlardan şehid olmuş sahâbe-i kirâm ve onların soyundan olan kimselerdir.”²

f. Kasımpaşa Senti

Seyahatnâme’ye göre Kasımpaşa senti de sahâbe-i kirâm hazretlerinin kabirlerinin bulunduğu İstanbul’un başka bir bölgesidir. Bu bölgede, içinde sahâbe kabirlerinin de bulunduğu büyük bir mezarlığın varlığından şöyle bahsedilir: “Bu Kasımpaşa eski zamanda bir manastır olup, kâfirler arasında ‘Ayalonka’ adı ile meşhur imiş. Fetihden sonra ise Müslüman Mezarlığı olması ferman olmuş. Çünkü halife Abdülmü’min Melik zamanında Mesleme ve Ebû Eyyûb Ensârî vasıtasıyla, sonraları Harun Reşîd ve Yıldırım Bayezid zamanında İstanbul’un bir kısmı ve Galata’nın yarısı fethedildiği zaman, yine bu tersane arkası tamamen mezarlık olarak kullanılmıştır. Sahâbe-i kirâm ve değerli evlatlarının burada gömülü oldukları sabittir. Hâlâ mezarlıktaki mezar taşlarında Kûfi yazı ile yazılmış alametleri vardır.”³

¹ Evliya Çelebi’nin, isim vermeden, sadece semt ismiyle bahsettiği türbeler günümüzde de bilinmektedir. Günümüzde İstanbul’da sahâbe türbesi olarak ziyâret edilen 30’a yakın türbe vardır. Bu türbelerden bazıları şunlardır: Ebu’d-Derdâ Türbesi; İstanbul Eyüp ilçesinde, Nişancı mahallesinde, Zalmahmutpaşa Caddesi üzerindedir. Zalmahmutpaşa Camii ile Cezerî Kasımpaşa Camii arasındadır. Ebû Saîd el-Hudrî Türbesi; Fatih ilçesinde, Atik Ali Paşa Mahallesi, Kariye-türbe sokağı üzerindedir. Ebû Şeybe el-Hudrî Türbesi; Ayvansaray’da, Fatih ilçesinde, Tokludedede sokağının bitimindeki surlar arasındaki Tokludedede Haziresi’nde. Hamdullah el-Ensârî Türbesi; Ayvansaray’da, Fatih ilçesinde, Atik Mustafa Paşa Mahallesi’nde Toklu İbrahim Dede Sokağı’nın bitimindeki surlar arasında, sur duvarına bitişiktir. Câbir b. Abdullah el-Ensârî Türbesi; İstanbul’un kara tarafı surları ile haliç kıyısı arasında kalan sahada, Ayvansaray’da, Atik Mustafa Paşa Camii içerisinde mihrabın yanında yer almaktadır. Ca’fer b. Abdullah el-Ensârî Türbesi; Fatih ilçesinde, Hoca Kâsım Günani Mahallesi, Sultañçeşme Caddesi’nde Hoca Kâsım Günani Camii’nin mihrabı önünde. Ka’b Türbesi; Eyüp Sultan sınırları dâhilinde, Anadolu yakasına geçerken Haliç Köprüsü’nün sağında kalan bir türbedir. Köprüden kuşbakışı görülebilen bu türbe, Ayvansaray Caddesi’nin sağında, çevre yolu ile surların arasında yemyeşil çimlerle kaplı bir alanda yer almaktadır. Şu’be Türbesi; Fatih İlçesi, Avcıbey Mahallesi, Şişhane Caddesi 35 numaradadır. Muhammed el-Ensârî Türbesi; Fatih İlçesi’nde, Ayvansaray’da, Ayvansaray Caddesi üzerinde bulunmaktadır. Hafir Türbesi; Edirnekapi’dan sur dibinden Eyüp’e inerken Eğrikapı girişinin hemen solunda, sura bitişik vaziyette ve yüksek bir set üzerindedir. Abdüssadık Amir Türbesi; Eğrikapı suru ve kapısının dışında, Edirnekapi’dan, sur dibinden, Eyüp’e inen yolun sağındaki mezarlık içinde açık bir türbedir. Abdullah el-Ensârî Türbesi; Fatih İlçesi’nde, Hoca Kasım Günani Mahallesi’nde, Sultan Çeşmesi Sokağı’nda. Abdullah el-Hudri Türbesi; Fatih İlçesi’nde, Atik Mustafa Paşa Mahallesi Kandilli Türbe Sokağı üzerinde, İvazefendi Camii civarında. Abdurrahman eş-Şâmi Türbesi; Eminönü İlçesi’nde.

² *Seyahatnâme*, I, 56.

³ *Seyahatnâme*, I, 319.

g. Kurşunlu Mahzen Camii

Evliyâ Çelebi, döneminin Kurşunlu Mahzen Camii'nden de bahsetmektedir. Yer altı Camii olarak da bilinen Kurşunlu Mahzen Camii, Beyoğlu İlçesi'nde, Karaköy'de, Kemankeş Mustafa Paşa Mahallesi'nde vapur iskelesini geçtikten sonra sola sapınca, Kemankeş Caddesi üzerinde bulunmaktadır. Bu cami içinde üç türbe vardır. Bir rivâyete göre, İstanbul'un, Mesleme b. Abdülmelik komutasındaki ordu tarafından kuşatılması esnasında, şehrin önünde şehid düşen Vehb b. Huşeyre ile Süfyan b. Üveyne hazretleri buraya defnedilmişlerdir.

Caminin içinde demir parmaklıklarla bölünmüş olan iki ayrı bölüm bulunmaktadır. Bu bölümlerden birisi içinde iki, diğesinde bir tane türbe yer almaktadır. İki kabri barındıran bölüm içindeki kabirlerden birisi Vehb b. Huşeyre'ye aittir. Bu kabir, 'Amr b. As'a ait olan makâm ile aynı mekânı paylaşmaktadır. Yeraltı Camii aslen dört kapılı olup bugün bunlardan ikisi açık bulunmaktadır. Makâm/kabirler bu girişe göre hemen sağda kalmaktadır. Caminin diğeri kapısı ise deniz tarafına açılmaktadır.

Süfyan b. Üveyne'nin makâmı da adı geçen cami içerisinde bulunan iki bölümden birisinde tek başına bulunmaktadır. Türbe kubbeli ve tavandan ışıklandırılan bir dehliz, bir mahzen şeklindedir. Girişi dar ve üzeri kemerlidir. Giriş kapısı üzerinde tahtadan bir kitabe bulunmakta olup şöyledir: *"Bu Cami-i Şerif'de medfûn ashâb-ı kiramdan Süfyan İbni Üveyne, 'Amr İbnü'l As, Vehb İbni Huşeyre hazretleridir. Rıdvanullahi teala aleyhim ecmain."* Seyahatnâme'de bu caminin içindeki üç sahâbe türbesi hakkında şunlar anlatılmaktadır: "Kurşunlu Mahzen, 1725 yılında Sadrazam Mustafa Bahir Paşa tarafından camiye çevrildi. Cami içinde, Emeviler zamanında İstanbul'un fethi için gelip esir edilen ve burada zindan hayatına mahkûm olunan ve sahâbe 'Amr b. el-Âs,¹ Vehb b. Huşeyre ve Süfyan b. Üveyne'ye isnat edilen makâmlar da yer almaktadır."

¹ Evliya Çelebi'nin bahsettiği yer, 'Amr b. el-Âs'ın makamıdır. 'Amr b. el-Âs b. Vâil b. Haşim b. Sueyd b. Sehm b. 'Amr b. Musays b. Ka'b b. Lueyy b. Gâlib el-Kureşî es-Sehmî. Kureys'in ileri gelenlerinden Âs b. Vâil'in oğludur. Müslüman olmadan önce ticaret ve siyaset hayatında önemli bir yeri vardı. Mekkeliler tarafından Habeşistan'a hicret eden Müslümanların iadesi için Necâşi'ye elçi olarak gönderildi. Mekke'nin fethinden önce 8/629-630 yılında Müslüman oldu. 43/663-664 yılında Mısır'da vefat etti ve buraya defnedildi. Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, III, 384; İbn 'Abdiberr, *el-İstiâb*, III, 266; İbn Sa'd, *et-Tabakât* IV, 196; Kasım Şulul, *Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 341; Ahmet Önkal, "'Amr b. Âs" *DİA*, III, 80.

Sonuç

Anadolu -belli bölümleri itibariyle- sahâbe döneminde fethedilmiş olan ve Bizans'ın başkentine kadar seferlerin gerçekleştirildiği bir coğrafyadır. Fetih ordularıyla birlikte bu topraklara çok sayıda sahâbenin geldiği, bir kısmının bu fetihler sırasında şehid olduğu, yine bir kısmının bu topraklara yerleştiği ve nesillerinin devam ettiği bilinen bir gerçektir. Günümüzde bazı şehirlerimizde sahâbe türbesi olarak ziyaret edilen mekanlar olduğu gibi; içinde sahâbe anlatımlarına yer verilen hikâyeler ve baş kahramanları sahâbiler olan pekçok menkıbe anlatılmaktadır.

Başta Anadolu toprakları olmak üzere, Osmanlı Devleti sınırları içinde hemen her yeri gezen ve gördüklerini/tecrübelerini Seyahatnâme'sinde bir araya getiren Evliyâ Çelebi, özellikle dönemin sosyal ve siyasî hayatı için önemli bir bilgi kaynağıdır. Hemen her beldenin dinî yaşantısı hakkında hatırı sayılır bilgiler içeren eserinde, Anadolu toprakları içinde kalan beldelerdeki sahâbe türbeleri/mezarlarıyla ilgili bilgiler de önem arz etmektedir.

Çalışmamızda gördük ki, Evliyâ Çelebi, başta İstanbul olmak üzere bazı şehirlerimizdeki sahâbe türbelerinden ve sahâbîlere ait olduğuna inanılan meşhedliklerden bahsetmiştir. Bunların bir kısmı günümüzde unutulmuş olan mekanlar olduğu gibi; bir kısmı itibariyle de halen ziyaret edilmekte olan yerlerdir. Özellikle İstanbul kuşatması ve Hz. Eyyûb el-Ensârî ile ilgili pekçok rivâyetin de o tarihlerde bilindiği ve anlatıldığı tespit edilmiştir.

Ancak Evliyâ Çelebi'nin özellikle İstanbul kuşatmaları ile ilgili verdiği tarihlere, bu ordulardaki abartılı asker sayılarına ve ordu komutanı olarak zikrettiği şahıslara ihtiyatlı yaklaşmamız gerektiğini hatırdan çıkarmamak gerekir. Çünkü bu konularda kaleme aldığı kimi haberlerin İslâm tarihi kaynaklarında nakledilen rivâyetlerle uyuşmadığını gördük. Bu konudaki hatalı ya da eksik bilgilerin varlığını, onun bir tarihçi olmaması ve döneminde anlatılagelen haberleri nakletmekle yetinmiş olmasıyla izah edebiliriz.



Eyüp Sultan Camii ve Hz. Eyyûb el-Ensârî Türbesi-Eyüp Semsî/İstanbul



Arap Camii-İstanbul.



Yemiş İskelesi-Eminönü/İstanbul



Vehb b. Huşeyre Türbesi-İstanbul



Yer altı Camii içi-Karaköy/İstanbul



Amr b. el-Âs makamı-Karaköy/İstanbul



Safvân b. Üyeyne türbesi-Karaköy/İstanbul



Ahî Çelebî Camii-Eminönü/İstanbul

Kaynakça

- Acar, Abdurrahman, “Âmid (Diyarbakır) Şehrini Fethi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999.
- Algül, Hüseyin, “Ebû Eyyûb el-Ensârî”, *DİA*, c. 10.
- Altan, Bayram, *Kutsal Mekânlar ve Dini Ziyâret Yerleri*, İstanbul: Milliyet Gazetesi Yayınları, 2008.
- Anadol, Cemal, *Anadolu'yu Aydınlatanlar-Peygamber Mucizeleri Evliyâ Menkıbeleri*, İstanbul, Melda Yayınevi, 1984.
- Apak, Âdem, “Anahatlarıyla İslâm Tarihi”, I-IV, İstanbul, Ensar Yayınları, 2011.
- el-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), “*Fütûhu'l-Buldân*”, thk. Radvân Muhammed Radvân, Beyrût 1312/1991.
- Canard, Marus, “Tarih ve Efsaneye Göre Arapların İstanbul Seferleri”, *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1956.
- Diyarbakır Salnameleri (1869-1905)*, Haz: Ahmet Zeki İngüer, İstanbul, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1999.
- Efendioğlu, Mehmet, “*Eyüp'de Bulunan Sahâbe Kabirleri Üzerine Bir Değerlendirme*”, “Târîhi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu-IX”, İstanbul, Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.
- Evliyâ Çelebi, *Tam Metin Seyâhatnâme*, Üçdal Neşriyat, Sad. Tevfik Temelkuran-Necati Aktaş, Yayın Yeri Yok, Tarihsiz.
- Eyice, Semavî, “Arap Camii”, *DİA*, İstanbul 1991.
- George Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, ç. Fikret Işıltan, Ankara, 1995.

- Gregory Abu'l-Farac, Bar Hebraeus, *Abu'l-Ferec Târihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1945.
- Göyünç, Nejat, “Diyarbakır”, *DİA*, İstanbul, 1994.
- Halîfe b. Hayyât (160-240/776-854), *et-Târîh*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1993.
- İbn Abdilber, Ebû ‘Umer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed (463/1071), *el-İsti‘âb fi Ma‘rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut 1412/1992.
- İbn A‘sam el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed, (v. 314 veya 320/ 926 veya 932), *el-Fütûh*, Beyrut 1986.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-‘Askalânî (852/1448), *el-İsâbe fi Temyîzi’s-Sahâbe*, I-VII, 8. cilt fihrist, Darü'l-Fikr, Beyrut 1421/2001.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtşm Muhammed (354/965), *Târîhu’s-Sahâbe*, nşr. Bevrân Dennâvî, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-menâr, 1. Basım, Kâhire 1421/2001.
- İbn Sa‘d, Muhammed (230/844), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir ‘Atâ, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fi't-Tarih*, I-IX, Beyrut 1986.
- İşli, Necdet, *İstanbul'da Sahâbe Kabir ve Makâmları*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, t.y.
- Karakaş, Mahmut, *Urfa'nın Kültür ve İnançlar serüveni*, Şanlıurfa Valiliği İl Kültür Ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Ankara, ty.
- Kurt, Hasan, “Mesleme b. Abdülmelik”, *DİA*, İstanbul 2004.
- Miroğlu, İsmet, “Bayburt”, *DİA*, İstanbul.
- Önkâl, Ahmet, “Abdurrahman b. Avf”, *DİA*, İstanbul 1988.
- “Amr b. Âs” *DİA*.
- Philip Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, I-IV, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I-IX, Beyrut, Dâru's-Süveydân, t.y.
- Tuncel, Metin, “Kilis”, *DİA*, İstanbul 2002.
- Şulul, Kasım, *Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Ünver, Süheyl, *İstanbul'da Sahâbe Kabirleri*, İstanbul: İstanbul Fethi Derneği Yayınları, 1953.
- el-Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (207/822), *Futûhu's-Şâm*, Dâru'l-Ceyl, t.y.

Ya‘kûbî, Ahmed b. Ebî Ya‘kûb el-Abbâsî (284/897), *Tarih*, I-II
Beyrut,1960.
Yıldız, Hakkı Dursun, “Avâsım”, *DİA*, İstanbul 1991.

Seyfeddin Âmidî; Hayatı, Eserleri ve Bazı Kelami Görüşleri

Fatma PINAR*

Özet

Müteahhirün dönemi Eş'ari kelamcılarının önde gelen isimlerinden biri olan Âmidî, birçok alanda ilim tahsil etmiş ancak kelam, felsefe ve mantık ilimleriyle özellikle ilgilenmiş, bu yönüyle eleştirilmiş ve Ehli Sünnet olmamakla suçlanmıştır. Mantık ve felsefeye hâkim olması nedeniyle kelami konuları, mantık ve felsefe ışığında, farklı bir bakış açısıyla ele almıştır. Mevcut klasik kelam delillerini eleştirmiş ve o zaman kadar hiç duyulmamış olan “İsbat-ı Vacip” adını verdiği bir delili kelam ilmine kazandırmıştır. Ayrıca onun delil olmadığı halde bu ilme sokulan delilleri ayıklama çabası, kelam ilmine büyük bir katkı olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Delil, Kur'an, Mantık, Felsefe.

Abstract

Müteahhir the period Ashari was Amina, one of the leading names of the theologians, has been collected in many areas of science but theology, was particularly interested in the philosophy of science and logic, has been criticized this aspect and has been accused of being the People of the Sunnah. Because of the dominant philosophy of logic and theological issues, in light of logic and philosophy, dealt with a different perspective. Criticized the current classical theology evidence and then ever so unheard "Its proof-i wajib" has given evidence of what he called the science of theology. Although these provinces also introduced his evidence is not evidence of the debugging effort is considered to be a major contribution to the science of kalam.

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.
e-posta: fatmapnar1453@gmail.com

Keywords: Kalam, Evidence, Quran, Logic, Philosophy.

Giriş

Seyfeddin Âmidî kalam ilminin en büyük temsilcilerinden biridir. “Ebkar’ul-Efkar” ve “Ğayetu’l-Meram fi İlmi’l-Kelam” adlı eserleri sayesinde Gazâlî sonrası, felsefe ile mecz olunmuş dönem olarak da bilinen müteahhirün dönemi kalamcıları arasında yer almıştır.¹ Mantığa ve felsefeye tam olarak hâkim olması ve zekâsının da çok kuvvetli olması sebebiyle felsefe ve mantık ilmini büyük bir ustalıkla kelami meseleleri açıklamada kullanmış ve kelami meselelere çözümler üretmiştir. O, meşhur bir Eş’ari kalamcısı ve aynı zamanda şafi fıkıhçısı olup, hayatı boyunca Ehl-i Sünnet çizgisinde yürümeyi gaye edinmiştir.² Bu çizgiden çıkmayı büyük bir yanlış olarak değerlendirmiş ve bu noktada Mutezile ve bazı ilahiyatçı taifeleri Ehl-i Sünnet çizgisinden çıkmak ve ilhada düşmekle suçlamıştır.³

Ehl-i Sünnet âlimlerinden olmasına rağmen zaman zaman hakkında dedikodular çıkmış ve inancının bozuk olduğunu söyleyenler olmuştur. Buna mukabil birçok İslâm âlimi ise onu övgü dolu sözlerle met etmiştir. Örneğin İbn Kesir, onun hakkında yapılan eleştirilerin doğru olmadığını ifade etmiştir. Aynı zamanda İbn-i Teymiye de, onun devrinde felsefe ve kelamda Âmidî’den daha üstün bir âlim olmadığını, bu ilimlerle uğraşanların itikat yönünden en güzeli olduğunu beyan etmiştir. Tıpkı bu şahıslar gibi daha birçok İslâm âlimi onun inancı sağlam, ameli salih, ince kalpli, merhametli ve gözü yaşlı bir insan olduğunu söylemişlerdir.⁴

Âmidî’nin hayatından bahseden tarihçiler onu usulcü, mantıkçı ve cedelci olarak nitelemişlerdir. Aynı zamanda onun çok üstün bir zekâyâ sahip olduğu, çağının zeka yönüyle en önde gelen isimlerinden biri olduğu ve aklî ilimlerde imam olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Âmidî özellikle kalam ilmine getirdiği yeniliklerle, kendine has değerlendirmeleri ve çözümleriyle müteahhirün dönemi kalamcıları arasında anılmayı hak etmiş bir âlimdir. Bu sebeple Âmidî hakkında böyle bir çalışma yapmayı uygun bulduk. Bu çalışmada konuyu, Âmidî’nin hayatı, kelami görüşleri, kelami metodu ve eserleri olmak üzere toplam dört kısımda ele aldık.

¹ Cemalettin Erdemci, *Kelam İlmine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2012, s. 77.

² Vezir Harman, *Seyfeddin Amidi’nin Kelam Sisteminde Usûlü’l-Din ve Usûlü’l-Fıkıh*, İstanbul, 2012, s. 4.

³ İsa Yüceer, *Ehl-i Sünnet İnancı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Van, 1995, s. 122.

⁴ Yüceer, *a.g.e.*, s. 122.

1. Hayatı Ve Eserleri

1.1. Hayatı

Asıl adı Ali b. Ebu Ali b. Muhammed b. Salim olan Âmidî, hicri 551/1156 yılında, Âmid adı verilen Diyarbakır'da doğmuştur. XII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır.¹ Memleketi olan Diyarbakır'ın eski ismi Âmid'e nisbetle Âmidî ismini almıştır. Seyfüddin ise onun künyesidir. Kelamcı filozoflardan biri olarak da değerlendirilen Âmidî ilk tahsilini kendi memleketinde yapmıştır.² Kur'ân-ı Kerim ezberlemiş, kıraat ilmi, Arapça ve İmam Ahmed bin Hanbel'in mezhebi üzere fıkıh okumuştur. Gençliğinde devrinin ilim merkezi olan Bağdat'a gitmiş, orada Hanbelî âlimlerinden fıkıh dersleri almış ve bir yandan da hadis ilmi tahsil etmiştir.³

Bağdat'a gidişinden bir müddet sonra da şafî mezhebine geçmiştir. Şafîî ulemasından olan Ebu'l Kasım Yahya b. Fadıl'dan ders okumuştur. Yahya b Fadıl, onun üzerinde büyük etkiye sahip hocalarından biridir. O, Âmidî'nin akli ilimlerde derinleşmesine sebep olmuştur. Âmidî hocasından ilm-i hilaf okumuş ve bu ilimde de temayüz etmiştir. Bu arada Yahudi ve Hıristiyan âlimlerden felsefe dersleri almış, gerek kelam gerekse felsefe alanında kendini geliştirmiş, nihayetinde Felsefe ve kelamda zamanının en salâhiyetli kişilerden biri olmuştur. Ancak felsefe ile meşgul olması bazı kimselerin ona karşı cephe almasına sebep olmuş, onun başarısının artması, şöhretinin yayılması ve insanların ondan istifade etmeleri bazı insanların onu kıskanmasına sebep olmuştur. Bu kesimler onu inancının bozukluğuyla itham etmiş, felsefe ile uğraşmasını eleştirmiş ve akidesinin bozuk olduğunu ileri sürmüşlerdir. Âmidî, karşılaştığı bu olumsuz durumdan rahatsız olarak hicri 582/1186'da Şam'a giderek Hama şehrine yerleşmiş ve aklî ilimler ile ilgili eğitimini burada tamamlamıştır.⁴

Âmidî'nin özellikle Şam'ı tercih etmesi bir tesadüf değildir. Burası Selahaddin Eyyubî ve hanedanının hüküm sürdüğü bir yer olup, ilmî hareketlilik açısından canlılık arz eden bir yerdir. Daha önceleri Şam ve Mısır'da Müslümanların ilmi hayatı, Moğol istilası, haçlılar ve Şîî fitnesi sebebiyle zayıflamıştı. Musul atabeyi Nureddin Zengi siyasi birliği tekrar sağlamak ve Ehl-i Sünnet çizgisini korumak için çok çaba sarf etmiş, önce

¹ Şerafeddin Adsoy, *Seyfüddin el-Âmidî'nin Değişiklikleri ve Hakaik Fi'l-Mantık Adlı Eserini Tercüme, Tahkik ve Değerlendirmesi*, Sakarya Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Sakarya, 2009, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 6.

² Saadetin et-Teftazani, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2010, s. 15.

³ Emrullah Yüksel, Seyfeddin Âmidî, *TDV*, III, 1991, s. 57-58.

⁴ Cafer Karadaş, Eşari Kelam Okulu, *Kelam*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 141.

haçlılarla mücadele edip başarılar kazanmış, sonra da medreseler kurarak İslam inancını korumaya çalışmıştır. Onun yerine geçen Selahaddin Eyyubî de onun yolunu takip etmiştir. Eyyubîler’de gerek ilimle iştiğal etme, gerekse ilim adamlarını koruma yaygın bir gelenektir. Selahaddin Eyyubî birçok medrese açıp, hocaların ve talebelerin barınması ve geçimlerinin temin edilmesi için vakfiyeler kurmuştur. O’nun bu gayretleri Şam ve Mısır’ı âlimler ve talebeler için cazip hale getirmiştir. Böylece İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden talebeler ve ilim adamları Şam ve Mısır’a gelerek, yerleşmeye başlamışlardır.¹

Baskı ve hakkında söylenen birçok asılsız iddiadan dolayı bulunduğu yeri terk etmek zorunda kalan Seyfeddin Âmidî de bu şahıslar arasındadır. Âmidî bu sebeple ilmi çalışmalar yapmak için uygun bir yer olan Şam’a gidip akli ilimler üzerindeki çalışmalarına orada devam etmiştir. Bir müddet sonra kelim, felsefe ve fıkıh usulünde devrin en büyük otoriteleri arasında yer almıştır. 592/1196 yılında Eyyübilerden Aziz b. Selahaddin’in idaresi altındaki Mısır’a gitmiştir. İmam Şafii’nin kabri yanındaki Nasırıyye Medresesi’nde müderrisliğe başlamıştır. Ayrıca Kahire’nin Zafir Camii’nde ders okutmuştur. Fakat Mısır fakihleri de onu inanç bozukluğu ve felsefi fikirleri yaymaya gayret göstermekle itham etmişler ve katledilmesi için fetva vermişlerdir. Bunun üzerine o, tekrar Hama’ya kaçmak zorunda kalmıştır.²

Şam’da Hama’nın âlim ve emîri olan Melik el-Mansur onu himaye etmiş, Âmidî’yi Mansuriyye medreselerinde ders okutmakla görevlendirmiştir. Âmidî, onun yanında hayatının en istikrarlı dönemini yaşamış, en önemli eserlerini burada kaleme almıştır. Bunlar kelama dair “Ebkâru’l-Efkâr”, mantığa dair “Dekâiku’l-Hakâik”, felsefeye dair “el-Mübin fi Elfâzı’l-Hukemâ ve’l-Mütekellimin” ve “Keşfü’t-Temvihât fi Şerhi’l-İşârat” tır. Bu eserlerle ismini duyuran Âmidî, Melik el-Mansur ölünce Hama’dan ayrılıp Dimeşk’e yerleşmiştir. Burada Dimeşk emîri Melik el-Muazzam bazı dostlarının tavsiyesi neticesinde Âmidî’yi Aziziye medreselerinin başına getirmiştir.³

O, Melik el-Muazzam’ın vefatına kadar orada ders okutmuş, ayrıca camilerde ilim meclisleri kurup münazaralar yapmayı âdet haline getirmiştir. Bu arada sayısız talebe okutmuş ve birçok âlimin yetişmesine vesile olmuştur. Melik el-Muazzam’ın ölümünden sonra Dimeşk emîri olan Melik el-Eşref, medreselerde tefsir, hadis ve fıkıhtan başka ilim

¹ Yüksel, a.g.m., s. 57.

² Yüksel, a.g.m., s. 57.

³ Yüksel, a.g.m., s. 57.

okutulmamasına ve felsefe ile meşgul olanların sürülmesine dair bir ferman çıkarmış ve Seyfüddin Âmidî'yi de Aziziye medresesi müderrisliğinden azletmiştir. Âmidî hayatının bu son anlarını evinde geçirmiş ve 631/1234 senesinde, tam seksen yaşındayken hayata gözlerini yummuştur.¹

1.2. Eserleri

Âmidî'nin yazmış olduğu eserlere gelince, aslen Arap olmadığı halde, onun çeşitli ilim alanlarında güzel ve ileri bir Arapça ile eserler verdiği görülmektedir.² Eserleri özetle şunlardır:

1-Ebkarü'l-Efkâr: Âmidî'nin kelama dair olan bu hacimli eseri henüz basılmış değildir. Günümüzde bu eserin çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (örneğin: Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5452, Süleymaniye, nr. 747; Köprülü Ktp., nr. 794). Bu eser, mantığın olduğu gibi kelamın deliller bölümüne eklenmesine sebep olmuştur.³

2-Gâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm: Bu eseri Âmidî'nin kendi ifadesi ile “Ebkarü'l-Efkar”ın bir özeti mahiyetindedir.⁴ Bu eser Hasan Mahmud eş-Şafî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır.⁵

3-el İhkâm fi Usûli'l Ahkâm: Onun bu eseri mütekellimlerin metoduna göre yazılmış en önemli fıkıh usulü kitaplarından biridir. Aynı zamanda bu eser Gazzâlî'nin “el-Müstasta”, Kadi Abdülcebbar'ın “el-Umed”, Cüveynî'nin “el-Burhan” ve Ebü'l-Hüseyn el-Basri'nin “el-Mu'temed” adlı eserlerinin mükemmel bir hulasası mahiyetindedir. 1332 senesinde ilk olarak Kahire'de basılmış, son olarak da 1985 senesinde İbrahim el-Acuş'un eklediği haşiyelerle birlikte dört cilt olarak Beyrut'ta yayımlanmıştır.⁶

4-el-Mübin fi Meani Elfazı'l-Hukema ve'l-Mütekellimin: Felsefe ve mantıkla ilgili terminolojik bir sözlük mahiyetindedir ve Hasan Mahmud eş-Şafî'nin tahkikiyle Kahire'de 1983 senesinde yayımlanmıştır.⁷

5- Keşfü't-Temvihât: İbn Sina'nın “el-İşarat” adlı eserinin şerhidir.⁸

6-el-Me'ahiz Ale'r-Razi: Âmidî bu eserinde Fahreddin er-Razi'nin “el- Metalibü'l-Aliye” adlı eserini tenkide tabi tutmuştur.¹

¹ Yüksel, a.g.m., s. 57.

² Dilek, a.g.t., s. 1.

³ Seyyid Şerif Cürçani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Çev. Ömer Türker), Kırk Gece Yayınları, İstanbul, 2011, s. 17.

⁴ Ulvi Murat Klavuz, *Kelama Giriş*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 58.

⁵ Yüksel, a.g.m., s. 58.

⁶ Yüksel, a.g.m., s. 58.

⁷ Yüksel, a.g.m., s. 58.

⁸ Yüksel, a.g.m., s. 58.

7-el-Bâhir fi Ulûmi'l-Eva'il ve'l-Evahir: Âmidî'nin felsefeye dair en hacimli eseridir.²

8-Rumûzü'l-Künûz: Bu eserin konularının büyük çoğunluğu mantık, cedel ve tabiat felsefesine ayrılmıştır. Sonuna ise sıfat, nübüvât, ahiret ve imamet bahislerinden oluşan çok kısa bir ilahiyat kısmı eklenmiştir. Böylece kelami bir kitap havası verilmeye çalışılmıştır.³

2. Bazı Kelami Görüşleri

Müteahhirün dönemi kelim âlimlerinden biri olarak Âmidî'nin kelami konular hakkında kapsamlı görüş beyan ettiği görülmektedir. Onun özellikle üzerinde durduğu kelami konulardan biri Allah'ın sıfatları meselesidir. Kelam ilminde sıfatlar Allah'ın zatına nispet edilen, yaratıcıyı nitelendiren ve onu insan anlayışına yaklaştıran, diğer varlıkların özelliklerinin mahiyetine özdeşlik bakımından zıt olan kavramlardır.⁴ Kur'an'da Allah'ın sıfatlarından bahsedildiğinden, O'na nispet edilen sıfatların varlığında ve bu sıfatların ezeli ve ebedi olduğunda şüphe yoktur.⁵ Ehli Sünnete göre sıfatlar konusunda takınılması gereken tavır, Allah'ın kendisi hakkında ispat ettiğinin kabullenilmesi, nefyettiğinin reddedilmesi, şanına layık olan bütün kemal sıfatları ile nitelendirilmesidir. İslâm filozofları, kelimciler, Cehmiye, Mutezile, Eş'ariyye, Maturidiyye gibi çeşitli ekollere mensup Müslümanlar, Allah'ın zati ve subûti kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğunda ittifak etmişlerdir.⁶ Bu konuda ayrışmalara sebep olan konu ise, sıfatların Allah'ın zatıyla münasebeti noktasındadır. Bu yönü ile sıfatlar konusu kelim ilminde ayrışmalara neden olan bir konu olmuş, ekoller bu konuda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir.⁷

¹ Yüksel, a.g.m., s. 58.

² Yüksel, a.g.m., s. 58.

³ Yüksel, a.g.m., s. 58.

⁴ Fahreddin Razi, *El-Muhassal*, (Çev.: Hüseyin Atay), Öncü Yayınları, Ankara, 2002, s. 157; a.y., *Allah'ın Aşkınılığı*, (Çev.: İbrahim Çoşkun), İz Yayınları, İstanbul, 2006, s. 12; Seyyid Şerif Cürçani, *Kitabu't-Tarifât*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1998, s. 96.

⁵ İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm'ın Temel Bilgileri*, AİF Yayınları, Ankara, 1971, s. 13; K. Güneş, *İman ve Yorumu*, Hüner Yayınları, Konya, 2010, s. 62; H. Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 270; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2000, s. 114.

⁶ Mehmet Saim Yeprem, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1981, s. 235.

⁷ H. Austyn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, (Çev.: Kasım Turhan), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 553; Erkan Yar, Eşari'nin Teolojik Görüşleri, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1, Urfa, 2006, s. 3; Ömer Neseî, *Metni Hakakiki Akaidi'l İmam en Neseî*, Sahafiye-i Osmaniyye, İstanbul, 1293, s. 123; Nureddin Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, Külliyyete bi Cemaati Marmara, İstanbul, 2011, s. 26; Ebu'l Hasan

Âmidî de bu konuyla yakından ilgilenmiştir. Âmidî Allah'ın zatı ve sıfatları arasındaki ilişki konusunda ispat içinde nefiy, nefiyde ispat metodunu uygulamaya çalışmış, teşbih ve tenzihten birine ağırlık vererek, bu konuda aşırılığa gidilmesini doğru bulmamıştır. Onun genel eğilimi tenzihten yanadır. O haberi sıfatları yorumlamada Fahreddin Razi metodunu takip etmiş, mümkün olan mecazi anlamları tercih etmiş, bunun yanı sıra dilin yetersizliğinin farkında olarak sıfatları ispatlamada belli bir noktadan sonra susmak gerektiğine dikkat çekmiştir. Netice olarak da, ispat ve tenzihte aşırılığa kaçmamış ve bu konuda hataya düşmemek için dikkatli davranmıştır.¹

Ona göre Allah'ın sıfatları akli delillerden ziyade üzerinde icma edilen nakli sem'i delillerle bilinir. O, kelamcılarının bu noktadaki gayretlerini yetersiz bulmuştur. Özellikle vahdaniyet delilini yetersiz görmüş ve orijinal bir delil getirerek, sıfat-ı sübutiyyeye “nefsiyye” adını vererek sıfat-ı haliyyeyi reddetmiştir. Kur'an'da haber verilen ve Allah'ın yaratılmışlara benzerliğini çağrıştıran haberi sıfatlar² konusunda ise tevile gitmiş ve bu sıfatları Allah'ın şanına yakışır şekilde yorumlamıştır.³

Âmidî'nin farklı bir bakış açısıyla yaklaştığı ve kendine has tespitlerde bulunduğu konulardan biri de Allah'ın varlığının ispatıdır. Âmidî'nin Allah'ın varlığını ispat konusunda kelamcılarının ve filozofların kullandığı delilleri birleştirerek orijinal bir delil ortaya koyduğu görülmektedir. Kelamcılar ve filozoflar Allah'ın varlığını ispatlamada hudus ve imkân delillerini kullanmışlardır. “Sonradan meydana gelmek”⁴ anlamına

el-Eşari, *El İbane an Usulü 'd-Diyane*, Medine, 1410, s. 234; Eş'ari, *Makalatül İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, Mektebetü'n-Nehda, Kahire, 1979, s. 143; Teymiyye, *er-Risaletü't-Tedmiriyye*, Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, Riyad, trs., s. 521; Ebu Mansur el-Matridi, *Kitabü't-Tevhid*, Darü'l Cemiyeti Katr, Kahire, trs., s. 44-45; Abdülkahir Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Darü'l-Marife, Beyrut, 1987, s. 334; Fahreddin Razi, *Şerhu Esmailahi'l-Hüsna li'r-Razi*, Mektebetü Ezheri'ş-Şerif, Kahire, 1420, s. 45.

¹ İ., S. Çoşkun, Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III-1, Urfa, 2001, s. 58.

² İbrahim Çelik, Kur'an'da Haberi Sıfatlar ve Mukatil bin Süleyman'a İsnat Edilen Teşbih Fikri, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/2, Bursa, 1987, s. 155; Ömer Aydın, Haberi Sıfatları Anlama Yolları, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, İstanbul, 1999, s. 133; Yüksel, a.g.m., s. 57; Metin Yurdağür, Haberi Sıfatları Anlamada Metod, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, Kayseri, 1983, s. 263; Ali Rabbani Gülpâyigâni, *Kelami Mezhepler ve Fırkalar*, (Çev.: Sedat Beren), Önsöz Yayınları, İstanbul, 2014, s. 36; A. Nar, *Akaid Risaleleri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 68.

³ Yüksel, a.g.m., s. 57.

⁴ Cürcani, a.g.e., s. 82.

gelen hudus kelimesi, Allah'ın dışında kalan tüm varlıklar için kullanılır. Allah ise sonradan var olmadığı için hudus, Allah hakkında muhaldir. Eş'ari, Maturidi ve Mutezili âlimlerinin de kullandığı bu yöntem özetle şöyledir: Âlem bütün parçalarıyla sonradan var edilmiştir yani hadistir. Her sonradan olan hadis, bir sonradan var edene yani muhdise muhtaçtır. Âlem de sonradan var edildiğine göre onun da bir var edicisi, yaratıcısı vardır ki, O da yüce Allah'tır.¹ Allah'ın varlığını ispat etmede kullanılan diğer bir delil ise genelde filozofların ve müteahhirün dönemi kalamcılarının da kullandığı imkân delilidir. Bu delinin özü varlığın vacip ve mümkün şeklinde iki kısma ayrılmasıdır. Vacip varlık, varlığı zorunlu olan ve yokluğu hiçbir şekilde düşünülmemeyen varlıktır. Mümkün varlık ise varlığı ve yokluğu eşit olan varlıktır. Yani Allah zorunlu varlıkken, Allah'ın zati dışında kalan her şey mümkün varlıktır. Bu mümkün varlıklar, varlık sahasına çıkabilmek için varlıklarını yokluklarına tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç duyarlar ki, o da yüce Allah'tır.²

Âmidî'nin ise bu delillerden yalnızca birine dayanmadığı, hudus ve imkân delillerini bütünleştirerek mümkün varlıkların sonlu ve sınırlılığı üzerine kurulu bir akli delil geliştirdiği görülmektedir. Onun İslam filozofları ve mütekellimlerin çokça kullandıkları sadece hudus veya sadece imkân delillerini kullanmadığı, bu delillerde sık sık kullanılan cevher ve araz kavramlarına iltifat etmediği anlaşılmaktadır.³ Âmidî İslam filozoflarının ve mütekellimlerin kullandıkları delileri geniş bir şekilde inceledikten sonra bunlara ciddi eleştiriler getirmiştir. O, klasik delileri değerlendirirken, bu delillerden en sağlam olanın imkân delili olduğunu, bununla birlikte bu deliller arasında en faydalı olanın ise en İbn Rüşd'ün savunduğu ihtira ve inam delili olduğunu söylemektedir. Âmidî'ye göre bu delilin en faydalı delil olmasının sebepleri akli olmaktan ziyade psikolojiktir. Çünkü ona göre bu delilin örnekleri insanın gözü önünde gerçekleşmekte ve insan psikolojisi üzerinde bir etkiye neden olmaktadır. Yine Âmidî'ye göre bu delili farklı kılan diğer bir özellik ise Kur'an'da seksenden fazla yerde tekrarlanmasıdır.⁴

Âmidî, Kur'an delilini istidale dayalı bir delil haline getirmeyi hedeflemiştir. Bu sebeple öncelikle delilini üç aşamadan geçirmiş,

¹ Erdemci, *a.g.e.*, s. 143.

² Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1992, s. 96.

³ Seyfeddin Âmidî, *Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, (thk. Mahmud Abdullatif), Kahire, 1971, s. 15.

⁴ İbrahim Çoşkun, *Âmidî'nin İspat-ı Vâcip Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler*, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/VIII, 2006, s. 26.

sonrasında ise sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Bu aşamalardan ilki yokluktan sonra fiilen mevcut haline gelen ve duyularla algılanabilen hadis şeyleri müşahede ettikten sonra bunlar üzerinde düşünmektir. Bu aşama, delile ihtiyaç duymayan hissi bir aşamadır. İkinci aşama ise yapılan tefekkür sonucu hadislerin madum ve yok iken ortaya çıkmalarından, onların mümkün şeyler olduğu fikrini elde etmektir ki, bu aşama, açıklama gerektiren akli bir adımdır. Üçüncü aşama ise hadis ve mümkün olan şeylerin, başkasıyla değil, kendi zatiyle mevcut ve vacip olan ilk mevcuda dayanmaları için, devir ve teselsül fikrinin çürütülmesidir.¹

Âmidî, bu delilinin ilk aşamasına insanın biyolojik yapısını örnek vermekte ve insan vücudunda görülen hayret uyandırıcı mekanizmanın her şeye kadir ve alim bir fail bulunmadan oluşmasının muhal olduğunu belirtmektedir. Âmidî, delilini oluştururken daha evvel mevcut olmadığı halde icat edilen ve ortada müşahede ettiğimiz şeyleri mülhaza etmekle işe başlamıştır. Onun bu noktada delilini gerçek müşahedelerden ve hissi olaylardan meydana gelen sağlam bir temel üzerine oturttuğu görülmektedir. Âmidî'nin bu yöntemi onu, kelamcı filozofların âlemin hudusu ve imkânı gibi ispatı zor olan mukaddimelere dayanmak riskinden uzaklaştırmıştır. Âmidî, ikinci aşamada ise akli mülhazalara yer vermektedir. O bu aşamada hadis varlıklara değinmekte ve hudus fikrinden imkân düşüncesine ulaşmaktadır. Hadisler yok iken var olmak, var iken de yok olmak suretiyle mümkün hükmünü alırlar. Akıl, bu mümkün olan hadislerin, varlıklarını kendisinden aldıkları bir sebebe dayandıklarına hükmeder. Çünkü mümkünlerin kendi kendilerine varlık sahasına çıkması mümkün değildir ve var olabilmeleri için bir müreccihe ihtiyaç duyarlar.²

Kelamcılar hudus delilinden yola çıkarak hareket etmişler sonra buna imkân delilini de eklemişler ve en sonunda da yalnızca imkân fikrine dayanmamayı tercih etmişlerdir. Amidi'nin Allah'ın varlığını delillendirmede ortaya koymuş olduğu bu yöntemin ise delilleri birleştirdiğini göstermektedir. Çünkü o, mümkün hadislerin var olabilmeleri, varlık sahasına çıkabilmeleri için vacip olan bir muhdise ihtiyacını ispatta, his ve müşahede edilen hudus ile işe başlamış ve buradan da imkâna intikal etmiştir.³

Âmidî'nin Allah'ın varlığını ortaya koymaya çalıştığı ispat-ı vacip delilinin önemli bir bölümünü, mümkün varlıkların varlık sahasına çıkmalarını ve var olduktan sonra da varlıklarını devam ettirmelerini,

¹ Âmidî, *Gayetül Meram*, s. 26.

² Hasan Mahmud eş-Şafii, *el-Amidi ve Arauh'ul Kelamiyye*, Daru's-Selam, Kahire, 1998, s. 183.

³ Coşkun, a.g.m., s. 14.

yakın/önceki sebeple sonucu birbirinin varlık sebebi olarak kabul eden devir düşüncesinin ve sebepleri sonsuza kadar götürmeye çalışan teselsül fikrinin yanlışlığı oluşturmaktadır. Âmidî'ye göre illet ve malûllerin sonsuza kadar teselsülü, eşyanın hiç vücut bulmaması sonucuna götürür. Hâlbuki vücut hissi bir bedahettir. Âmidî bu görüşünü illet ve malûllerin arka arkaya ve toplu halde vücutta iken teselsülünün mümkün olmadığını ispatlayarak iptal etmeye çalışmıştır.¹

Âmidî'nin, kelimcilerin sem'iyat alanında ele aldıkları ba's konusu üzerinde de özellikle durduğu görülmektedir. Ba's kelimcılara göre dirilişi yani ruhların bedenlere iadesini ifade etmektedir.² Âmidî'nin yaşadığı dönemde felsefenin İslam dünyasına girmesiyle birlikte gelişen felsefi anlayışlara karşı, onların metodunu kullanarak felsefecileri eleştirmek, yeni bir felsefi kelam oluşmasına vesile olmuştur. Bu yeni felsefi kelam özellikle Gazzâlî tarafından başlamış, Razi ile geliştirilmiş ve Âmidî ile de daha ileri boyutlara taşınmıştır. Filozoflar ahrette dirilişin bedenlen değil de sadece ruhen olacağını, beden yok olurken ruhun ebediliğini iddia etmişler, bu konuda görüşlerini teyid edecek deliller sunmuşlardır.³

Felsefeciler, insanın aslının yani özünün nefis olduğu düşüncesinden hareketle, gerek idrak ve gerekse lezzet ve elem bakımından asıl olanın ruh olduğu düşüncesine varmışlardır. Bu sebeple beden arızidir, geçicidir. Filozoflara göre beden fonksiyonu sadece ruha vasıta olmaktan ibarettir. Nefis yaşadığı bedende iyi ameller işlemişse, bedenden ayrıldıktan sonra ebedi huzura kavuşur ve ilahi nurla birleşerek lezzetlerin en büyüğü ile nimetlenir. Aynı şekilde nefis, şayet Allah'ın emri doğrultusunda hareket etmeyip, dünya hayatını ona başkaldırarak ve emirlerini çiğneyerek geçirmişse, bedenden ayrıldıktan sonra, ulaşması gereken mertebelere ulaşamamanın ve ilahi nura kavuşamamış olmanın ızdırabıyla en büyük sıkıntıları yaşar ve en büyük cezayı çeker demişlerdir.⁴

İslâm filozoflarının bu konudaki görüşlerinin kaynağı olarak Yunan filozoflarından özellikle Eflatun ve Aristo gösterilebilir. Onların gerek nefis ve mahiyeti ve gerekse tekrar diriliş konusundaki görüşleri, İslam filozofları üzerinde ciddi bir etkiye sebebiyet vermiştir. Kindi başta olmak üzere

¹ Şafii, *a.g.e.*, s. 191.

² Cafer Sadık Yaran, *Death and Immortality in Islamic Thought, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10, Samsun, 1998, s. 103; Nesefi, *a.g.e.*, s. 236; Sâbuni, *a.g.e.*, s. 177; Eş'ari, *a.g.e.*, s. 265, Teftazani, *a.g.e.*, s. 47; Ebu Hamid Gazzâlî, *İhya-u Ulumiddin*, Daru's-Selam, Kahire, 2003, s. 134.

³ Seyfeddin Âmidî, *Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, (thk. Mahmud Abdullatif), Kahire, 1971, s. 285.

⁴ Ahmet Erkol, *Seyfeddin Âmidî'ye Göre Cismani Haşr*, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, Urfa, 2000, s. 206.

Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd, bu konuda Aristo ve Eflatun'un düşüncelerine katılmış ve haşrin cismani değil ruhani olacağını söylemişlerdir. Ayrıca Kur'an'da geçen cennet-cehennem tasvirleri ve ahiret ile ilgili ayetlerin hakiki anlamda olmayıp mecazi olduğu ifade etmişlerdir.¹ Filozoflara göre elemi ve lezzeti hissedecek olan ruh olduğundan, cesedin tekrar yaratılmasına gerek yoktur.²

Kelamcılar ise felsefecilerin cismani haşrı kabul etmeyip, ruhani haşrı gündeme getirmelerini eleştirmiştir.³ Âmidî de çağında tartışılan konulardan biri olması nedeniyle bu konu üzerinde özellikle durmuştur. Âmidî'den önce Gazzâlî filozofların bu görüşlerini çürütmek adına adeta onlara karşı savaş açmış ve filozofların ruhani haşr iddialarından dolayı küfre düştüklerini iddia etmiştir.⁴

Âmidî de Gazzâlî'nin izinden giderek bu konuyu felsefi bir üslup ile ele almış, filozofların haşrin cismani olmayıp, ruhani olduğu iddialarını çürütmeye çalışmıştır. Âmidî önce filozofların bu konudaki görüşlerini aktarmış, sonra aynı felsefi metotla onların görüşlerin çürütmeye çalışmıştır. O kendisinden önceki kelamcılarının izinden giderek, Kur'an'da cennet, cehennem, ahiret ile ilgili zikredilen şeylerin mecazi değil de hakiki anlamda olduğunu söylemiştir. Âmidî, "ba's" kavramını öldükten sonra yeniden dirilmek, asli parçaları bir araya getirerek ve ruhları da buna iade ederek Allah'ın ölüleri tekrar yaratması şeklinde tanımlamıştır. O filozofların bu konuda yanlış düşündüklerini Kur'an'dan ve Hz. Peygamberden gelen haberlere muhalefet ettiklerini ileri sürmüştür.⁵

Ehl-i Sünnet kelamcıları, ölümle birlikte toprağa karışan bedeninin tamamen çürümesi ve ortadan kalkması halinde bile, ölümden önceki haliyle yani cevher ve arazlarıyla yeniden diriltilebileceğini iddia etmişlerdir. Bazı Mutezile âlimleri ise arazların iade edilmesini imkânsız görmüşlerdir. Kerramiye fırkası ise tamamen yok olan hiçbir nesnenin aynen iade edilmesi mümkün görmemişlerdir. Bu sebeple onlar ölümlerin bedenlerinin yok olmayacağını, sadece parçalanıp, bu parçaların dağılacığını, diriliş esnasında ise dağılan parçaların bir araya getirilerek, bedenen dirilişin gerçekleşeceğini savunmuşlardır.⁶ Âmidî ise Ehl-i Sünnet kelamcılarının, bir şeyin tamamen yok olması durumunda bile tekrar iadesinin aklen caiz olduğu görüşünü benimsemiştir. Ona göre tekrar diriliş

¹ Erkol, *a.g.e.*, s. 206.

² Âmidî, *Gayetü'l-Meram*, s. 289.

³ Abdüllatif Harputi, *Kelam Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, s. 121.

⁴ Ebu Hamid Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s. 8.

⁵ Âmidî, *Gayetül-Meram*, s. 285.

⁶ Erkol, *a.g.m.*, s. 200.

için yok olanın cevher veya araz olması arasında bir fark yoktur. Âmidî bu konuda başlangıçta olmayan bir şeyin yoktan var edilmesinin, yaratılan bir şeyin, yok olduktan sonra tek yaratılmasının daha kolay olduğunu ifade etmekte ve ilgili Kur'an ayetlerini¹ delil olarak sunmaktadır.²

Âmidî'nin nübüvvet konusunda da görüş beyan etmiş, nübüvveti ispatta genellikle akli delilleri kullanmış, insanların peygamber olmadan huzur ve saadet içinde yaşamalarının mümkün olamayacağını, peygamber olmadan medeniyetlerin kurulamayacağını, kâinatta var olan zararlı ve yararlı şeylerin bilinemeyeceğini, gayba ait haberlerin ancak peygamberler aracılığıyla bilinebileceğini, ibadetlerin yapılaş şekillerinin ve Allah'ın rızasını kazanmanın peygamberlerin vasıtasıyla mümkün olabileceğini söylemiştir. Âmidî'nin bu konuda da kelim ilmine büyük katkısı olduğu görülmektedir. Âmidî, o güne kadar yapılan nübüvvetle alakalı ne kadar itiraz varsa, hepsini en ince ayrıntılarına kadar tespit etmiş, sonra kapalı hiçbir husus kalmayacak şekilde onları açıklamaya çalışmıştır. O, yapılan itirazlara cevap verirken aklî ve naklî delillerden olabildiğince istifade etme yoluna gitmiştir.³

Nübüvvet konusunda Hz. Peygamber'in peygamberliğine de değinen Âmidî, nübüvvet noktasında sahip olduğu bilgilerden yola çıkarak Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispata çalışmıştır. O, Peygamberimizin nübüvvetinin en büyük delili olarak Kur'an-ı Kerim'i işaret etmektedir. O burada Kur'an-ı Kerim'in i'cazına ve onun bir benzerinin asla getirilemeyeceğine değinmiştir. Hz. Peygamber'in geçmiş ve gelecekte vermiş olduğu haberleri ve şahsi kişiliğini onun peygamberliğinin delili olarak sunmuştur. Âmidî Hz. Muhammed'in peygamberliğine yapılan itirazları da en ince ayrıntısına kadar ele alarak, kendine has yöntemiyle çürütmeye çalışmıştır.⁴ Örneğin Âmidî Gayetü'l-Meram'ında Peygamber'in peygamberliğinin delili olan hissi mucizelerin aslında bir delil teşkil etmediği, çünkü bu hadiselerin hiç birisinin kesin malum olmamakla birlikte tamamının ahad yolla geldiğini iddia edenlere karşı bir savunuda bulunur. Âmidî, bu tür haberlerin rivayet edilmesinde yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan büyük kalabalıkların, siyercilerin ve tarihçilerin bu konuyu ittifaken nakletmiş olduklarını, dolayısıyla bunun artık ahad haber olmaktan çıkıp mütevatir haber hükmüne girdiğini ve ilk asırdan

¹ Yasin, 36/79; Hac, 22/66.

² Âmidî, *Gayetül-Meram*, s. 300.

³ Osman Turgut Dilek, *Seyfüddin Âmidî'de Nübüvvet Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Kayseri, 2009, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 109.

⁴ Dilek, *a.g.t.*, s. 109.

zamanımıza kadar bunun rivayet edildiğini söylemek suretiyle bu itirazın doğru olamayacağını vurgulamaktadır.¹

Âmidî'nin görüş beyan ettiği kelami hususlardan bir diğeri ise nesih meselesidir. Her ne kadar nesih konusu, fıkıh usulünün tartışmalı kadim problemlerinden bir olsa ve kelim eserlerinde belli bir başlık altında ele alınmasa da özellikle be'dâ düşüncesiyle ilgisi noktasında incelenmektedir. Nesih kavramı Kur'ân'da ve hadislerde geçmektedir. Sahabe ve tabiin dönemindeki kullanımlardan o sıralarda neshin fıkıh usulündeki teknik anlamını aşan bir kavramsal çerçeveye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nesih, şer'i bir hükmün daha sonra gelen başka bir şer'i delille ortadan kaldırılmasıdır.² Be'dâ ise sözlükte, gizli bir şeyin ortaya çıkması, bilinmezken bilinir hale geldikten sonra tasvip edilmesi, bir şeyin doğrusunun önceden bilinmeyip sonradan bilinmesi, zihinde bir konuda farklı bir görüşün belirmesi manalarına gelir. Yani Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesidir.³ Bedâ, Allah'a bilgisizlik ve eksiklik nispet etmeyi gerektirdiği için Ehl-i Sünnet, Mutezile ve Zeydiyye tarafından reddedilmiştir. Ancak Ehli Sünnet âlimlerine göre nesih, şer'î delille sabit olmuş bir hükmün yeni şer'î bir delille yürürlükten kaldırılması demek olup, kaldırılan hükmün müddeti ve bitiş zamanı önceden Allah nezdinde bilindiğinden, nesihle değişiklik Allah'ın ilminde değil, insanların bilgi ve uygulamalarında meydana gelmektedir.⁴

Âmidî neshi, "Önceki şer'î hitabın hükmünden sabit olanların devam etmesine mani olan Şâri'in hitabı" şeklinde tarif etmiştir.⁵ Bedâ'nın manasının ise cehaletten sonra ilmi, gizlenmeden sonra açığa çıkmayı gerektirdiğini, bunun ise Allah Teâlâ hakkında muhal olduğunu söylemiştir. Hâlbuki nesih böyle değildir. Çünkü nesih, ezelde Allah Teâlâ'nın muayyen bir vakitte maslahatın gerçekleşmesi için bir fiili emretmesini gerektirir ve bu, başka bir vakitte onun nesh edileceğini bilmeyeceği anlamına gelmez. Onun için Allah Teâlâ, bildiği bir vakitte bir şeyi neshettiği zaman, bundan, gizli olan bir şeyin Ona zahir olduğu anlamı çıkmaz. Ondaki bir mefiseden dolayı onu emretmiş olmayacağı gibi, ondaki bir maslahattan dolayı da

¹ Âmidî, *Gayetü'l-Meram*, s. 357.

² Abdurrahman Çetin, *Nesih*, TDV, XXXII, 2006, s. 579.

³ Avni İlhan, *Be'dâ*, TDV, V, 1992, s. 290.

⁴ Bekir Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, s. 44.

⁵ Seyfeddin Âmidî, *El İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, (thk. Abdurrezzak el Afifi), Riyad, 2003, s. 131.

nehyetmiş olmaz. Bu, Ramazanda gece yemeyi mubah kılması, gündüz ise haram kılması gibidir.¹

Bazıları be'dâ düşüncesine yol açacağı için neshi inkâr etmişleridir. Buna karşı Gazzâlî ise Allah hakkında cehli ifade eden bedâ anlayışına götüreceği için neshe karşı çıkmamanın yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Âmidî de bu konuda yine Gazzâlî'nin izinden gitmiş ve neshi inkâr edenlerin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. O, be'dâ düşüncesine karşı çıkarken, aynı zamanda nesih savunmuştur. Çünkü ona göre nesihde değişiklik Allah'ın ilminde değil, insanların bilgi ve uygulamalarında meydana gelmektedir. Bu nedenle İslam âlimlerinin bir kısmı Kur'an'ın tilavet ve hükmünün birlikte nesh edilmesine karşı çıkarken, Gazzâlî ve Âmidî bunu caiz görmüşlerdir.²

Âmidî'nin kelâm ilminde kullanılan kelami delillere bakışı ve bu delilleri değerlendirişi de yine kendine has bir özellik arz etmektedir. Âmidî'ye göre kullanılan delillerin bir kısmı hakikate ulaştırıcı deliller değildir. O, kendi döneminde delil olmadığı halde delilmiş gibi kabul edilen delilleri ayıklama faaliyetinde bulunmuştur. Onun bu gayreti dinin doğru anlaşılması adına atılan çok önemli bir adım olarak değerlendirilmiştir. Kelâm ilminin kuruluş aşamasında deliller Kur'an'dan ibarettir. Sünnet ise özellikle fikhî konularda kitabı açıklayıcı olarak kullanılmıştır. Sünnet, yaşayan Kur'an olarak değerlendirilmiştir. Zira namazın nasıl kılınacağı ve haccın nasıl ifa edileceği gibi fikhî hususlar sünnet ile izah edilmiştir. Kelâmî konularda zaman geçtikçe insanlar kendi görüşlerini ispatlamak için yeni delil aramaya, hatta deliller uydurmaya başlamışlardır. İhtilafların ve delillerin artmasıyla beraber Kur'an da daha farklı yorumlanmaya başlanmıştır. Bundan dolayı kelâm ilminde bir akideleşme sürecine girilmiştir. Bu noktada Âmidî'nin en büyük hizmetlerinden biri, sonradan kelâm ilmine bulaştırılmış ve hakikatle ilgisi olmayan delillerin kelami deliller arasından çıkarılması noktasındadır. Ne var ki Âmidî'nin kelamcılarının dayandıkları delilleri tenkit edip, bunları yeniden ele alması, kelama muhalefet edenler için bir dayanak noktası olmuştur. Örneğin İbn Teymiye bu durumu kelamcılarının aleyhinde bir delil olarak görmüş ve kelamcılarını eleştirisinde Âmidî'nin deliller konusundaki bu görüşlerini malzeme olarak kullanmıştır.³

¹ Âmidî, *El İhkam*, s. 136.

² Aydın Taş, Gazzâlî ve Âmidî'nin Nesih Problemi, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV-2, 2010, s. 124-125.

³ Teymiyye, *er-Risaletü't-Tedmuriyye*, s. 280.

Âmidî'ye göre kendisi ile başka bir şey hakkında bilgi edinmeye yarayan deliller,¹ medlûle ulaşmak açısından yalnız akıl ile bilinenler, yalnız nakil ile bilinenler ve hem akıl hem de nakil ile bilinenler olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Âmidî'ye göre tüm öncülleri aklî olan sonuçlara aklî delil denir. Ona göre sadece aklî delil ile bilinen meselelerden bazıları ilahi hitap ulaşmadan önce bir yaratıcının varlığını ve âlemin hudusunu bilmek, nübüvvetin sıhhati, cevher ve araz ile ilgili hükümleri bilmek gibi konulardır. Âmidî, aklî delili mana ve şekil açısından ele almaktadır. Aklî delilin kat'î olması için hem mana hem de şekil açısından doğru ve sahih olması gerekir. Bunların her ikisi veya birisi yanlış olursa sonuç da yanlış olur. Âmidî'ye göre aklî delil, bilinmeyenden bilinene ulaşma yolu değildir. Bilakis bilinenden başka bir bilinene ulaşma yoludur. Bunu yapmanın sebebi de bilginin testini gerçekleştirmektir. Bir ikna çabası ve bilginin sağlamasını yapmaktır. Fıkhî kıyasta da bu nokta önem arz etmektedir.²

Âmidî, aklî delili inceledikten sonra sem'î delili incelemeye tabi tutmuştur. Âmidî'ye göre sem'î deliller, yüce Allah'ı, kelâmını ve elçisini kabul eden kimseler için delil teşkil eder. Âmidî, bunları kabul etmeyene sem'î delil ile ispata kalkışmanın kişiyi kısır döngüye düşüreceğini savunur. Ayrıca Âmidî, fiillerin yüce Allah'a ve kullara nispeti gibi kat'î ve yakînî meselelerde kitabın ve sünnetin zâhiriyle delil getirmenin yeterli olmadığını ileri sürmektedir. Çünkü herkes kendi usûlü çerçevesinden âyet ve hadislere bakıp farklı yorumlar getirerek kendi savunduğu fikri haklı çıkarmaya çalışmaktadır. Sem'î delil, kitap, sünnet, ümmetin icmâsı, kıyâs ve istidlâl olmak üzere beş kısma ayrılmasına rağmen, mütekellimlerin örfünde sem'î delil sadece üç kısma ayrılır: Kitap, sünnet ve ümmetin icmâsı. Âmidî'ye göre kıyâs, fıkhî usûlünde amelî meselelerin çözümünde delildir. Fakat usûlü'd-dînde itikâdî meselelerin çözümünde delil değildir. Özellikle "kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid" istidlâlini kabul etmemesinin temel sebebi budur.³ Üçüncü delil ise akli ve sem'î delillerin birleşmesinden oluşan delillerdir. Öncüllerin biri aklî, diğeri ise sem'î delilden oluşan sonuçlar bu kısma girer⁴ Âmidî'nin delilleri tasnifi kısaca böyledir.

¹ Ramazan Altıntaş, Delil ve Delillendirme Yöntemleri, *Kelam*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 317.

² Vezir Harman, *a.g.t.*, s. 133.

³ Harman, *a.g.t.*, s. 140.

⁴ Harman, *a.g.t.*, s. 145.

3. Kelami Metodu

Âmidî Eş'âri kelim kolünün gelişip, yayılmasında etkili olan isimlerden biridir. O Eş'ari kolünün son dönem kelimcilerindendir¹ ve felsefi kelim döneminin en parlak simalarından birisidir. Bu yüzden kelim eserlerinde felsefi konular ağır basmaktadır. Mantığı da eserlerinde çok güzel kullanmıştır. O, eserlerini yazmadan önce derin araştırmalar yapmış, sonra telif etmiştir. Mükemmel ve kusursuz bir eser meydana getirme ve kelami meselelere açık ve anlaşılır çözümler üretebilmek amacıyla, uzun bir inceleme ve araştırmadan sonra eserlerini kaleme almıştır. Hacimli mantık ve felsefe eserleri sebebi ile onu İbn Sina takipçisi ve yorumcusu olarak gösterenler olmuştur. Çünkü onun felsefi eserlerinin tamamı şekil ve içerik olarak İbn Sina'nın eserlerine çok benzemektedir. Hatta birçok makale ve fasıl başlığı aynıdır.²

Âmidî bir meseleyi ele almadan önce, o mesele ile ilgili ittifak ve ihtilaf edilen noktalar hakkında toplu bilgiler vermiş, sonra muhaliflerinin iddialarını sıralamış, onları tahlil etmiş, iddiaların bâtıl olduğunu söyledikten sonra hak olan görüşleri sunmuş ve ardından bu görüşlerin doğru olduğunu ispata çalışmıştır. Ara sıra şüphelere ve o konuyla alakalı suallere cevaplar vermiştir. Âmidî, sem'î delilleri sadece sem'iyat bahislerinde kullanma yoluna gitmiştir. İlahiyat bahislerinde ender olarak naklî delil kullanmıştır. Nübüvvet bahsinde yine aklî izahlar ağırlıklı yer tutmaktadır. Haşre ait mevzularda ise nasları çokça kullandığı görülmektedir.³

Âmidî kullandığı ifadelerde selefi olan kelimcılara çok yaklaşmış, bazen aynı ifadeleri kullandığı da olmuştur. Onda Bakillânî, Cüveynî, Gazzâlî, Şehristânî ve Râzî gibi kelimcilerin tesirleri görülmektedir. Fakat Ehl-i Sünnet kelimcilerinin bazı izahlarına itiraz ettiği ve farklı izahlar getirdiği de görülmektedir. Âmidî kendi zamanına kadar gelen Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik gibi dinlerin mensuplarının, Mutezile, Batıniye, Şia ve Cebriye gibi fırkaların ve felsefecilerin görüşlerini açık bir şekilde eleştirmiştir. Yanlış görüş sahibi her grubu eleştiriye tabi tutmuştur. Sahabelerin kendi aralarında cereyan eden görüş ayrılıklarında ise onları eleştiriye tabi tutmamış, onların kendi aralarında ortaya çıkmış anlaşmazlıklarda olayları en güzel şekilde hamletmek gerektiğini savunmuştur.

¹ Hasan Mahmud eş-Şafi, *Kelama Giriş*, (Çev.: Süleyman Akkuş), İstanbul, 2009, s. 142.

² Hakan Coşar, *Keşfü't-Temvihât'ta Seyfeddin Amidi'nin Felsefi Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Ankara, 2009, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 186.

³ Coşar, *a.g.t.*, s. 186.

Sonuç

Seyfeddin Âmidî küçük yaşlardan itibaren ilimle meşgul olmuş, kendini özellikle kelim, felsefe, mantık gibi ilimleri öğrenmeye vermiştir. Ancak onun felsefi ilimlerle uğraşması bazı kesimler tarafından eleştirilmesine sebep olmuştur. Aldığı bu eleştiriler nedeniyle sürekli olarak yer değiştirmek zorunda kalmıştır. Zaman zaman bu kesimler tarafından Ehli Sünnet çizgisinden çıkmakla itham edilmiştir. Âmidî mantığa ve felsefeye tam olarak hâkim olması ve zekâsının da çok kuvvetli olması sebebiyle, felsefe ve mantık ilmini büyük bir ustalıkla kelami meseleleri açıklamada kullanmıştır. Kelami meselelere kapsamlı çözümler üretmeyi gaye edinmiştir. Allah'ın zatı ve sıfatları arasındaki ilişki konusunda ispat içinde nefiy, nefiyde ispat metodunu uygulamaya çalışmış, teşbih ve tenzihten birine ağırlık vererek, bu konuda aşırılığa gidilmesini doğru bulmamıştır. O haberi sıfatları tevile gitmiş ancak dilin sıfatları açıklamadaki yetersizliği nedeniyle bir noktadan sonra susmak gerektiğini söylemiştir.

Âmidî Allah'ın sıfatlarının akli delillerden ziyade nakli delillerle bilineceğini söylemiş ve kelamcıların bu noktadaki gayretlerini yetersiz bulmuştur. Allah'ın varlığını ispat konusunda ise kelamcıların ve filozofların kullandığı delilleri yani hudus ve imkân delilini birleştirerek orijinal bir delil ortaya koymuştur. Âmidî ayrıca delil olmadığı halde bir şekilde kelam ilmine sonradan sokulmuş delilleri ayıklama çabasında olmuş ve bu çabasıyla kelam ilmine büyük katkıda bulunmuştur. Âmidî döneminde özellikle kelamcılar ve filozoflar arasında çokça tartışılan haşr konusu üzerinde de durmuş, haşrın cismani değil, ruhani olacağını iddia eden filozofların delillerini özellikle Kur'an ayetleri doğrultusunda çürütmeye çalışmıştır. Âmidî üzerinde muhalefet edilen bir konuyu ele almadan önce, o mesele ile ilgili ittifak ve ihtilaf edilen noktalar hakkında toplu bilgiler vermiş, sonra muhaliflerinin iddialarını sıralamış, onları tahlil etmiş, iddiaların bâtil olduğunu söyledikten sonra hak olan görüşleri sunmuş ve ardından bu görüşlerin doğru olduğunu ispata çalışmıştır. Ara sıra şüphelere ve o konuyla alakalı suallere cevaplar vermiştir. Sem'î delilleri sadece sem'iyat bahislerinde kullanma yoluna gitmiştir. İlahiyat bahislerinde naklî delili kullandığı çok az olmuştur. Nübüvvet bahsinde yine aklî izahlar ağırlıklı yer tutmaktadır. Bu yöntemle Âmidî'nin özellikle felsefe ve kelam ilmine dair hacimli eserler verdiği görülmektedir.

Kaynakça

- Adsoy, Şerafeddin, *Seyfuddin el-Âmidî'nin Dekaike'l-Hakaik Fi'l-Mantık Adlı Eserini Tercüme, Tahkik ve Değerlendirmesi*, Sakarya Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Sakarya, 2009, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Altıntaş, Ramazan, *Delil ve Delillendirme Yöntemleri, Kelam*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 317-331.
- Âmidî, Seyfeddin, *El İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, (thk. Abdurrezzak el Afifi), Riyad 2003.
- , *Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, (thk. Mahmud Abdullatif), Kahire 1971.
- Aydın Ö., *Haberi Sıfatları Anlama Yolları, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, İstanbul 1999, s. 133-158.
- Coşar, Hakan, *Keşfü't-Temvihât'ta Seyfeddin Amidi'nin Felsefi Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Ankara 2009, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Coşkun, İbrahim, *Âmidî'nin İspat-ı Vâcip Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, I/VIII*, 2006, s. 2-20.
- , *Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, III-1*, Urfa 2001, s. 58-59.
- Cürçani, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Tarifât*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1998.
- , *Şerhu'l-Mevâkif*, (Çev. Ömer Türker), Kırk Gece Yayınları, İstanbul 2011.
- Çelik, İbrahim, *Kur'an'da Haberi Sıfatlar ve Mukatil bin Süleyman'a İsnat Edilen Teşbih Fikri, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, II/2*, Bursa 1987, s. 151-159.
- Çetin, Abdurrahman, *Nesih, TDV, XXXII*, 2006, s. 579-581.
- Çubukçu, İbrahim Agah, *İslam'ın Temel Bilgileri*, AİF Yayınları Ankara, 1971.
- Dilek, Osman Turgut, *Seyfuddin Âmidî'de Nübüvvet Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Kayseri 2009, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Erdemci, Cemalettin, *Kelam İlmine Giriş*, Dem Yayınları, Ankara, 2012.
- Erkol, Ahmet, *Seyfeddin Âmidî'ye Göre Cismani Haşr, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, II*, Urfa, s. 200-218.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan, *El İbane an Usulü'd-Diyane*, Medine, 1410.
- , *Makalatül İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, Mektebetü'n-Nehda, Kahire 1979.
- Gazzâlî, Hamid, *Filozofların Tutarsızlığı*, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
- , *İhya-u Ulumiddin*, Daru's-Selam, Kahire, 2003.

- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2003.
- Gülpâyigâni, Ali Rabbani, *Kelami Mezhepler ve Fırkalar*, (Çev.: Sedat Beren), Önsöz Yayınları, İstanbul 2014.
- Güneş, Kamil, *İman ve Yorumu*, Hüner Yayınları Konya, 2010.
- Harman, Vezir, Seyfeddin Âmidî'nin Kelam Sisteminde Kat'ilik ve Zannilik Açısından Deliller, *Kelam Araştırmaları*, X/2, 2012, s. 133-154.
- , *Seyfeddin Amidi'nin Kelam Sisteminde Usûlü'd-Din ve Usûlü'l-Fıkıh İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Ankara 2012, (Basılmamış Doktora Tezi).
- Harputi, Abdüllatif, *Kelam Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- Humeyyis, Muhammed, *Ebu Hanife'nin İtikat Esasları*, (Çev.: Ahmet İyibildiren ve bşk.), Guraba Yayınları, İstanbul 2002.
- İlhan, Avni, Be'dâ, *TDV*, V, 1992, s. 290-291.
- Karadaş, Cafer, Eşari Kelam Okulu, *Kelam*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1995.
- Klavuz, Ulvi Murat, *Kelama Giriş*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- Maturidi, Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, Darü'l Cemiyeti Katr, Kahire trs.
- Nar, Ali, *Akaid Risaleleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998.
- Nesefi, Ömer, *Metni Hakakiki Akaidi'l İmam en Nesefi*, Sahafiye-i Osmaniyye, İstanbul 1293.
- Razi, Fahreddin, *Şerhu Esmailahi'l-Hüsna li'r-Razi*, Mektebetü Ezheri'ş-Şerif, Kahire 1420.
- RAZİ Fahreddin, *El-Muhassal*, (Çev.: Hüseyin Atay), Öncü Yayınları, Ankara 2002.
- , *Allah'ın Aşkınlığı*, (Çev.: İbrahim Çoşkun), İz Yayınları, İstanbul 2006.
- Sâbuni, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, Külliyyete bi Cemaati Marmara, İstanbul 2011.
- Şafii, Hasan Mahmud, *Kelama Giriş*, (Çev.: Süleman Akkuş), İstanbul 2009.
- , *el-Amidi ve Arauh'ul Kelamiyye*, Daru's-Selam, Kahire 1998.
- Taş, Aydın, Gazzâlî ve Âmidî'nin Nesih Problemi, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV-2, 2010, s. 124-125.
- Teftazani, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2010.
- Teymiyye, *Mecmûu'l-Feteva*, (Haz.: Amir Cezzar-Enver Baz), Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1997.

- , *er-Risaletü't-Tedmuriyye*, Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, Riyad, trs.
- Topaloğlu B., *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1992.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010.
- Wolfson H. A., *Kelam Felsefeleri*, (Çev.: Kasım Turhan), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Yar, Erkan, Eşari'nin Teolojik Görüşleri, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1, Urfa 2006, s. 1-23.
- Yaran, C. S., Death and Immortality in İslamic Thought, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10, Samsun 1998, 103-124.
- Yeprem, M. S., *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981.
- Yurdagür, M., Haberi Sıfatları Anlamada Metod, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, Kayseri 1983, s. 249-264.
- Yüceer, İsa, *Ehl-i Sünnet İnancı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Van 1995.
- Yüksel, Emrullah., Seyfeddin Âmidî, *TDV*, III, 1991, s. 57-58.

المذهب النقدي عند "الدكتور نصر حامد أبو زيد" وموقفه من الاحتجاج بالسنة رؤية نقدية

د. علي صالح مصطفى*

ملخص

وجه عدد من أساتذة العلوم الشرعية في جامعة القاهرة نقدا لآراء الدكتور نصر حامد أبي زيد بسبب آرائه المخالفة لثوابت الإسلام وقواعده المستقرة، لكن هذا النقد توجه إلى النتائج التي وصل إليها الدكتور أبو زيد دون الدخول معه في نقاش حول مذهبه النقدي وجذوره الفلسفية التي اعتمد عليها للوصول إلى النتائج المثيرة للجدل. وتحاول هذه الدراسة أن تسد هذه الثغرة فتناقش الدكتور نصرا في مذهبه النقدي وجذوره الفلسفية من أجل بيان قيمة مذهبه هذا في ميزان البحث العلمي، ثم اخترت أهم آرائه في حجية السنة النبوية لمناقشتها وبيان القيمة العلمية لها.

Summary

A number of professors, specialists in forensic science at the University of Cairo criticized the opinions of Dr. Nasr Hamed Abu Zeid because of his contrary views to the fundamentals and stable rules of of Islam. Nevertheless, this criticism is directed to the same results adopted by Dr Abu Zeid without engaging him in a discussion about his doctrine of monetary and philosophical roots leading to controversial results. This study attempts to fill the gap by discussing critical doctrine and philosophical roots of Dr. Nasra's in order to show the value of this doctrine in the balance of scientific research. Then, and then the most important views in

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Öğretim Üyesi.

the Prophetic Sunnah inference for discussion and scientific value was chosen.

Keywords: Prophetic Sunnah inference, the Islamic left, modernity of Prophetic Sunnah, Prophetic Sunnah criticism.

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

وبعد، فقد ظهر قوم هم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا، نعرف منهم وننكر. انبروا للدعوة إلى فهم الإسلام فهماً معاصراً يقوم على أساس حاكمية العقل تطبيقاً لصلاحية الإسلام لكل مكان وزمان؛ من أجل النهوض بالأمة واللحاق بركب المدنية الحديثة، لكن كثيراً من المتخصصين في العلوم الشرعية والباحثين والمفكرين الإسلاميين رموا هؤلاء بأنهم نقضوا أصول الإسلام، وقلبوا حقائقه، وفرغوه من مضمونه، وابتدع كل منهم بعقله ديناً لا يشبه الإسلام إلا في اسمه، وصار القرآن لا يشبه القرآن إلا في رسمه.

ومن هؤلاء الحدائين الذين ذاع صيتهم، وتبوؤوا منصب التنظير للعصرنة، وانبرى المتخصصون والمفكرون الإسلاميون للرد عليهم وبيان زيف منطقتهم. الدكتور نصر حامد أبو زيد. ولم يتبوأ أبو زيد هذه المنزلة بين الحدائين بسبب نبوغه أو قوة حجته أو سبقه في محيطه، وإنما اشتهر بعد رفض مجلس البحث العلمي في جامعة القاهرة ترقيته إلى درجة أستاذ في اللغة العربية بناءً على أن أبحاثه التي قدمها لنيل الترقية تفتقر إلى شروط البحث العلمي، فهي لا تصلح أن تكون أبحاثاً علمية؛ لأنها مجموعة مغالطات، تنفصم فيها النتائج عن المقدمات، يخرج فيها الباحث بنتائج لا سند علمياً لها، وإنما هي أوهام سطرها، وحاول أن يلتمس لها أدلة، فأخفق، وامتألت كتاباته بالأخطاء العلمية التي تنقض أصول الإسلام باسم فهمه.

ولم يرض الدكتور وأنصاره اليساريون "السابقون" هذه النتيجة؛ لأنها تتجاوز أبحاث الدكتور نصر لتحكم على أفكار الحدائين جميعاً بالإعدام، فسارعوا إلى نقل هذه المسألة العلمية

إلى الشارع، فصار يحكم فيها الدهماء بعد أن بتّ فيها العلماء، وتجاوزت الضجة حدود مصر، وتباكى الحقوقيون والإعلاميون الغربيون على حرية الرأي المهضومة على يد التيار "الماضوي".
ثم دخل الخلاف أروقة المحاكم بعد أن رفعت ضد الدكتور نصر دعوى تفریق بينه وبين زوجته بسبب ردّته عن الإسلام معتمدين على قرار مجلس البحث العلمي؛ فعلت أصوات أنصاره داعين إلى إنصاف "شهيد الفكر الحر"، وانتهى الأمر باحتضان بعض الجامعات الغربية له.
أقول: لقد تولى الرد عليه عدد كبير من العلماء، وهاك ما وقفت عليه :

- (1) قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة للدكتور عبد الصبور شاهين، أورد فيه نقد مجلس البحث العلمي لأبحاث الدكتور نصر، ثم أورد عدداً من الردود الأخرى لعدد من العلماء والمفكرين.
- (2) نقض كتاب نصر أبو زيد ودحض شبهاته للدكتور رفعت فوزي عبد المطلب، وهو رد على كتاب الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية.
- (3) أقطاب العلمانية في العالم العربي والإسلامي لابن الشاطئ طارق منينه، نقد المؤلف أفكار عدد من الحداثيين منهم أبو زيد في الجزء الأول.
- (4) نصر حامد أبو زيد والهرمنيوطيقا لسليمان بن صالح الخراشي، وقد اعتمد على دراسة ابن الشاطئ السابقة.

وقد تناولت الردود السابقة آراء الكاتب بالتحليل والنقد، وتقويم الأخطاء التي وقع فيها،

وتميزت بما يلي:

- (1) تحليل النص الذي اعتمد عليه الكاتب، ثم تحليل فهم الكاتب للنص ونقده.
- (2) تعجب النقد من طريقة فهم الكاتب للنصوص، واتهامه بليّ أعناق النصوص لتقرير ما يريد.
- (3) رمى كثير من النقاد الكاتب بالجهل بالعلوم التي يتولى نقد نصوصها؛ لأنه يقرر فهمه الخاص لأصولها واتجاهات علمائها، ويعرض عن الفهم المتفق عليه بين العلماء لتلك المصطلحات والاتجاهات.

(4) اهتم النقاد الذين وقفت على دراساتهم بالرد على نماذج متعددة من أفكاره التي طرحها، تشمل علوم القرآن، والتفسير، والحديث، والفقه، وأصول الفقه، والعقيدة، وغيرها.

أما دراستي هذه فليست تكرارا لما خطّه السابقون، وإنما هي تصويب للطريقة التي سلكوها في النقد؛ فقد اتجهت هذه الدراسات إلى نقد مخرجات أبحاث أبي زيد مباشرة دون البحث في منهجه الفكري وجذوره الفلسفية، وفي النتيجة حصل فصام شديد بين الطرفين، واتهم كل طرف الآخر بالجهل وجمود الفكر، وانقطع حبل التواصل بين الأفكار؛ لأن أبا زيد ينطلق من نظريات النقد اللغوي ذات الجذور الفلسفية الغربية، أما ناقده فيعتمدون على التراث اللغوي والشرعي المستمد من الحضارة الإسلامية، وكل طرف يرفض أن ينتقل إلى ساحة الآخر ليحاوره في منهجه الفكري، ويصرّ على فهم مصطلحات الآخر بعيدا عن بيئتها الفكرية. وقد رأيت أن أفضل طرق نقد المخالف فهم نظرياته ومصطلحاته بناء على المعنى الذي يقصده هو حسب بيئته الفكرية، وبعد ذلك يمكن محاكمته إلى المنهج الإسلامي كونه النصوص الإسلامية وسلط عليها فهمه ونقده المستمد من بيئة أخرى. اقتحم وبناء على هذا فقد قصدت في هذا البحث تحقيق الأهداف التالية:

(1) بيان المنهج الفكري الذي يعتمد عليه الدكتور أبو زيد في التحليل والنقد

والاستنتاج.

(2) نقد طريقته في التفكير.

(3) إبراز أهم آرائه في علوم السنة، ونقدها.

وقد تضمن البحث مقدمة وتمهيدا وعدداً من المطالب وخاتمةً وفهرساً للمراجع وآخر

للموضوعات .

المقدمة: ذكرت فيها موضوع البحث، والدراسات المتصلة به، وسبب اختياره، والإضافة

التي أرجو تحقيقها .

التمهيد: وهو مدخل إلى البحث، عرّفت فيه اليسار الإسلامي كتيار حدائي يطرح فهماً

جديداً للإسلام، ثم عرّفت الشخصية العلمية للدكتور نصر حامد موضوع الدراسة.

المطلب الأول: المذهب النقدي عند الدكتور " نصر حامد أبو زيد."

المطلب الثاني : نقد المذهب النقدي عند الدكتور " نصر حامد أبو زيد "

المطلب الثالث: نقد موقفه من الاحتجاج بالسنة .

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

فهرس المراجع.

تمهيد

قبل البدء بالدراسة ينبغي التعريف بتيار الحداثة أو اليسار الإسلامي كما يحب الدكتور أبو زيد أن يسميه، ثم التعريف بالدكتور نصر حامد كونه موضوع هذه الدراسة.

● أولاً: التعريف باتجاه اليسار الإسلامي.

انبهر كثير من المثقفين بالتيار الشيوعي في ستينات القرن العشرين، وصاروا يدافعون عن النظرية المادية في تفسير حركة التاريخ التي من أسسها الإلحاد وازدراء الدين والاشتراكية بين الناس في تقاسم حاجاتهم المعيشية، وبلغ الأمر أن صار بعضهم يروجون لاشتراكية الإسلام؛ تجميلاً لوجه الإسلام في عيون الشباب!

ولما سقطت الشيوعية في أرضها وبين أهلها، ولم تحقق في أرضنا شيئاً مما وعدت، وصار روادها يتحررون من رقها، وجماهيرها يعلنون براءتهم منها، أسقط في أيدي من ظلت الشيوعية منهجهم اعتقاداً أو انتفاعاً؛ فلم يجد هؤلاء تياراً أقوى من الإسلام في حس الجماهير الثابتة، فصاروا يروجون الفكر المادي باسم الإسلام، وتحولوا من ازدراء الدين إلى ادعاء اعتناقه واحترامه والنطق باسمه¹، وانضم إلى هؤلاء العلمانيون على اختلاف مرجعياتهم الفكرية.

وهؤلاء جميعاً رغم الاختلافات العميقة بينهم إلى حد التناقض إلا أنهم يروجون أفكارهم من خلال الإسلام بادعاء تجديد فهم الإسلام ليكون قادراً على حل " إشكاليات النهضة"، وذلك بعد تفرغ النصوص الشرعية من مضامينها، بل ينكرون أن يكون لها مضامين ثابتة أصلاً، ثم يفسرها كل حسب مرجعيته الفكرية، ويجمعهم أيضاً التعالم على علماء المسلمين الذين أفنوا أعمارهم في تأصيل العلوم الشرعية، ومما يلفت النظر أن " الإسلاميين الجدد " ينظرون بعين الشك والريبة إلى كل ما أبدعه علماؤنا، وينظرون بعين التقدير والاحترام والتسليم لنظريات

¹ انظر، مصطفى محمود، أكذوبة اليسار الإسلامي، ص. (10)

الغربيين؛ فنقض هؤلاء المتفق عليه والثابت من الأصول الشرعية كي لا تتعارض مع ما عليه الغربيون.

إذن ليس من قبيل الصدفة أن يصنف هؤلاء أنفسهم في الاتجاه " الليبرالي"¹، فهم يفسرون الإسلام تفسيراً متحرراً من الإسلام، ومن الشعارات التي رفعها هؤلاء شعار الحداثة التي تعني عندهم الانقلاب على الماضي وليس الاستفادة منه في النهوض بالحاضر. ومن هؤلاء الدكتور نصر حامد موضوع هذه الدراسة، وقبل البدء بها يحسن الوقوف على أبرز محطات حياته العلمية؛ علماً تكشف جذوره الفكرية، ودوافعه المخبوءة.

● ثانياً: التعريف بالدكتور " نصر حامد أبو زيد"²

ولد في (10/7/1943م) في طنطا التابعة للمحافظة الغربية في مصر، حصل على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية من قسم اللاسلكي عام (1960م)، وحصل على الليسانس والماجستير والدكتوراه في اللغة العربية وآدابها من كلية الآداب في جامعة القاهرة، وقد حصل على الدكتوراه عام (1972م).

تلقي عدة منح دراسية وجوائز وزيارات علمية، وهي :

- (1) منحة من مؤسسة فورد للدراسة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة 1976-1977م.
- (2) منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط، جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية 1977-1980م.
- (3) جائزة عبد العزيز الأهواني للعلوم الإنسانية من جامعة القاهرة 1982م.
- (4) أستاذ زائر بجامعة أوساكا للغات الأجنبية باليابان 1985 - 1989م.
- (5) وسام الاستحقاق الثقافي من رئيس جمهورية تونس 1993م.
- (6) أستاذ زائر بجامعة ليدن بهولندا بدءاً من أكتوبر 1995م.
- (7) جائزة اتحاد الكتاب الأردني لحقوق الإنسان، 1996.

¹ أصل الكلمة في الإنجليزية تعني التحرر .

² انظر موقع جوائز الإلكتروني ودراسة سليمان الخراشي في موقع صيد الفوائد الإلكتروني " نصر حامد أبو زيد والهرمينوطيقا . "توفي أبو زيد عام 2010م، وقد كتبت هذا البحث قبل وفاته بثلاث سنوات، عام 2007م.

- (8) كرسى " كليفرينخا " Cleveringa للدراسات الإنسانية - كرسى فى القانون والمسئولية وحرية الرأى والعقيدة- بجامعة ليدن بدءا من سبتمبر 2000م.
- (9) ميدالية " حرية العبادة"، مؤسسة " إيلانور وتيودور روزفلت"، 2002.
- (10) كرسى " ابن رشد " لدراسة الإسلام واليهومانيزم"، جامعة الدراسات الهيومانية فى أوترخت، هولندا 2002.
- للكاتب عشرات الأبحاث من كتب ومقالات ومحاضرات باللغة العربية وغير العربية، عدد منها ترجم إلى لغات أوروبية، هاك أهمها¹:
- (1) ابن رشد: التأويل والتعددية، مجلة العربي، الكويت.
 - (2) الاتجاه العقلي فى التفسير، دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة.
 - (3) الأرثوذكسية المعممة، مجلة الناقد، لندن.
 - (4) إشكاليات القراءة وآليات التأويل.
 - (5) الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية .
 - (6) تجديد الفكر الإسلامى: أسئلة واقتراحات، جريدة الحياة، لندن.
 - (7) ترجمة هولندية لمختارات من كتابي " مفهوم النص " و" نقد الخطاب الدينى " ترجمة: فريد وروبي ليمهاوس.
 - (8) التفكير فى زمن التكفير.
 - (9) التلقينية فى التجديد الإسلامى (قراءة نقدية لكتاب محمد شحرور)، مجلة الهلال، القاهرة.
 - (10) الخطاب والتأويل.
 - (11) الخلافة وسلطة الأمة.
 - (12) دوائر الخوف: دراسة فى خطاب المرأة .
 - (13) عصيان الدين أم عصيان الدولة، مجلة الناقد، لندن.
 - (14) فلسفة التأويل، دراسة فى تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربى.
 - (15) القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديما وحديثا، مجلة الكرمل، فلسطين.

¹ انظرها مجموعة فى موقع جوائز الإلكتروني.

- (16) قراءة التراث وعدسة الناقد الحدائثي، مجلة القاهرة.
- (17) القول المفيد في قصة أبي زيد .
- (18) الكشف عن أقنعة الإرهاب، مجلة أدب ونقد، القاهرة.
- (19) كلام ليس جديدا تماما عن الإسلام والشعر، مجلة أدب ونقد، القاهرة .
- (20) اللغة//الوجود//القرآن: دراسة في الفكر الصوفي، مجلة الكرمل، فلسطين.
- (21) محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي، مجلة الهلال، القاهرة.
- (22) المرأة في خطاب الأزمة.
- (23) مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن.
- (24) المقاصد الكلية للشريعة: قراءة جديدة، مجلة العربي، الكويت .
- (25) من علمانية بداية القرن إلى أصولية نهايته، حرية، لجنة الدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد .
- (26) المنهج النفعي في فهم النصوص الدينية (رد على شحرور)، مجلة الهلال، القاهرة.
- (27) النص، السلطة، الحقيقة.
- (28) نصوص مختارة، ترجمة: محمد شاريت.
- (29) نقد الخطاب الديني، ترجم إلى الألمانية.
- (30) هكذا تكلم ابن عربي .
- (31) اليسار الإسلامي: إطلالة عامة.
- بالنأمل في قوائم المنح الدراسية والجوائز والأبحاث التي قام بها المؤلف وتلك التي ترجمت- تظهر النتائج التالية:
- (1) اهتمام الأقسام الاستشرافية في الجامعات الأمريكية بالدكتور نصر في بداية مشواره العلمي، وسيتبين في هذه الدراسة مدى تأثره بآراء المستشرقين والفكر الغربي عموماً في آرائه التي تبناها فيما بعد.
- (2) بعد تعرّض الدكتور نصر لحملة نقد عنيفة من قبل المؤسسات الإسلامية والعلماء امتدت أيادي المؤسسات الاستشرافية في الغرب لتبني الدكتور ودعّمه ونشر أبحاثه وترجمتها، وصوّرت بصورة المفكر الإسلامي المضطهد بسبب آرائه الإصلاحية.

- (3) حذت المؤسسات العلمانية في العالم الإسلامي حذو المؤسسات الاستشراقية، فمنحت الدكتور الجوائز التقديرية، واستضافته لإلقاء المحاضرات، وروجت أبحاثه بصفتها تمثل "الفكر الإسلامي المستنير."
- (4) يحاول الدكتور إبراز نفسه بصورة الباحث عن الحقيقة من غير التزام بتيار فكري معين؛ لذلك فهو ينقد زملاءه في تيار الحداثة، ويختلف معهم إلى حد التناقض أحياناً، ويتكلم عن تيار اليسار الإسلامي وكأنه لا ينتمي إليه، ونظرة إلى مسرد مؤلفاته تدل على هذا.
- (5) جلّ مؤلفات الدكتور تدور حول نقد التراث الإسلامي، سواء كانت النصوص الشرعية أو اجتهادات العلماء المتفق عليها أو المختلف فيها.
- (6) يلاحظ من يتأمل مسرد المؤلفات ظاهرة التكرار في مضمون عناوينها مع اختلاف قالب الشكلي، وأقصد بالتكرار أنه يجتر أفكاره في كتبه في قوالب لغوية شتى، وكذا مضامين كتبه عند تأملها، فجمل مؤلفاته تدور حول فكرة رفض اجتهادات العلماء السابقين المتفق عليها والمختلف فيها سواء، وتأسيس فهم جديد للنصوص على ضوء المذاهب الغربية في النقد الأدبي مما يؤدي إلى إنتاج إسلام معاصر يقوم على الأسس الفكرية الغربية، ولا عيب أن يخدم الكاتب فكرته في عدة مؤلفات شرط أن يطرقها في كل مرة من جانب مختلف، أما التكرار غير المفيد الذي ليس فيه جديد فهو المعيب.

المطلب الأول

المذهب النقدي عند "الدكتور نصر حامد أبو زيد"

اتسم النقد الموجه لفكر الدكتور نصر بالاهتمام بالنتائج التي توصل لها؛ فانصبت محاولات النقاد على تحليل آرائه في العقيدة وعلوم القرآن والحديث والأصول والفقه، وبيان مخالفتها للأصول المتفق عليها عند العلماء المتخصصين قديماً وحديثاً، وعزوا هذا إلى سوء فهم الباحث لكلام العلماء وجهله باتجاهاتهم النقدية وأصولهم المنهجية في العلوم التي قاموا بتأصيلها، وصاروا يردون عليه بالآيات والأحاديث وكلام العلماء معتمدين على وضوح دلالات هذه

النقول متعجبين من جرأة الدكتور على مخالفتها متسائلين عن السبب هل هو الجهل أم الإنكار؟ وأحلاهما مر¹.

أما الدكتور أبو زيد فقد رد على منتقديه، وأخذ عليهم التفكير السطحي، والسداجة في النقد، وعدم إمعان النظر في دلالات كلامه، وعدم فهم النصوص الشرعية التي يستدلون بها في الرد عليه، وصار يفسر هذه النصوص تفسيراً موافقاً لأطروحاته، ووصف الحقائق العلمية والثوابت الشرعية التي ذكروا أنه خالفها بأنها "محفوظات" تلقوها من أساتذتهم تقليداً، وهم الآن يلتقونها طلبتهم اليوم، وأنهم لا يحسنون النقد أو التفكير العلمي².

من الواضح أن اختلاف الدكتور مع منتقديه أشبه بحوار "الطرشان"، والمتابع لما صدر من نقد ونقد مضاد تبين له الحاجة إلى فرز نقاط الاتفاق والافتراق، وتأجيل نقد النتائج الفكرية إلى مرحلة لاحقة، والاهتمام بنقد المنهج الفكري الذي أنتج هذه الآراء؛ لأن نقض القواعد والأصول سيؤدي بالضرورة إلى نقض الفروع الناتجة عن هذه الأصول.

وقد أفصح الدكتور عن منهجه في النقد، وكرر توضيحه والاستدلال عليه في عدة مؤلفات كعادته، ثم طبق منهجه هذا على النصوص الشرعية وكلام المجتهدين، فأنتج آراء جديدة لا تتناقض مع المجمع عليه عند العلماء فقط، وإنما تختلف مع زملاء الدكتور في التيار الحدائثي. وعلى الرغم من هذا فقد اتجه النقد - في حدود ما اطلعت عليه - إلى الأمثلة التطبيقية التي قدمها الدكتور بصفتها فهماً جديداً معاصراً للإسلام، وأغفل نقد النظرية ذاتها التي أنتجت هذه الآراء.

هذه السمة العامة التي اتسمت بها الردود التي جمعها الدكتور عبد الصبور شاهين في كتابه "قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة"، وكذا رد الدكتور رفعت فوزي على كتاب "الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية"، وقد حاول ابن الشاطي في كتابه

¹ انظر، الدكتور عبد الصبور شاهين، قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة.

² انظر، الدكتور نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، ومقدمة الطبعة الثانية لكتابه الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية.

"أقطاب العلمانية في العالم العربي والإسلامي"¹ أن يسلط النقد على نظرية النقد عند الدكتور، ولعلي أحاول إكمال النقص، وتطوير الطرح للخروج بنقد مقنع لمذهبه النقدي. وبعد جمع كلام الدكتور المتعلق بتأصيل مذهبه النقدي الذي فرقه بين ثنايا كتبه يمكن توضيح المذهب الذي يعمله في نقد النصوص في النقاط التالية :

(1) لا يجهل الدكتور منهج العلماء المسلمين في تفسير النصوص ونقدها، والتميز بين دلالاتها اللغوية، لكنه يرفض الاعتماد عليه؛ لأن التطور في البحث العلمي في مجال علم اللغة الحديث والمذاهب النقدية الحديثة في اللغويات قد تجاوزه؛ لذلك فهو يعتمد نظريات النقد الأدبي الحديث في تفسير النصوص الشرعية ونقدها، يقول الدكتور² " : إن قراءة التراث من منظور المنهجيات الحديثة هي الاحترام الحقيقي؛ لأنها تفترض قدرة هذا التراث على الاستمرار والتطور، لكن هذه القراءة لا تقف عند حدود الاحتفال والتوقير الزائف، بل تتجاوز ذلك إلى النقد الذي يكشف عن ما في هذا التراث من جوانب ضعف منبعا لا تاريخيته، إن الدرس العلمي الحقيقي يكشف الإيجابي كما يكشف السلبي دون تعصب أو حمية زائفة أو تقديس لفكر بشري واجتهاد إنساني" ، وقد صرح باعتماده على نظرية الفيلسوف الأمريكي "هيرش"³ في التفريق بين المعنى والمغزى للنصوص اللغوية⁴، وبناء عليه قد عد الأحكام الشرعية تاريخا مضى لا يصلح لحكم الواقع المعاصر. واعتمد على نظرية "دي سوسير"⁵ في إنكار دلالة المفردات اللغوية على حقائق موجودة في الواقع⁶،

¹ انظر، ابن الشاطي، أقطاب العلمانية في العالم العربي والإسلامي. (1/63)

² د. نصر أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية، ص(9)

³ هو الناقد الأمريكي أربك دونالد هيرش، ولد في عام (1928م)، انظر ويكيبيديا، النسخة الإنجليزية.

⁴ انظر، د. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص(217)

⁵ هو فرديناند دي سوسير (1857-1913م)، عالم لغويات سويسري، من أهم أعلام اللسانيات الحديثة والنظرية البنيوية في تحليل النص، تلك النظرية التي تقوم على تفسير النص بمعزل عن قائله، وأن وظيفة النص ليست الإخبار عن الحقيقة، انظر، ويكيبيديا، موسوعة إلكترونية على شبكة المعلومات الدولية، وانظر، رمان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، ص(88).

⁶ انظر، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص(207).

- وإنما تدل على مفاهيم ذهنية لا تدل بالضرورة على وجودها واقعاً، ويصرّح أيضاً
 باعتماد " الهرمنوطيقية الجدلية"¹ أساساً لتفسير القرآن² .
- (2) ادعاء الدكتور أن القرآن " منتج ثقافي"³، أو قوله " بشرية النصوص"⁴، وغيرها
 من العبارات المشابهة، لا يقصد بها إنكار الوحي الإلهي المتمثل في نصوص
 القرآن، لكنه يرى أن فهم النصوص وتطبيقها جهد بشري يخضع للمعايير
 الاجتماعية والثقافية السائدة في زمن المفسّر، وهذا التأويل يختلف من زمن لآخر،
 بناءً على النظريات الغربية في النقد التي يحتكم لها، وقد أشار الدكتور إلى قول
 المعتزلة بخلق القرآن⁵ للدلالة على وجود الفكر التحرري العقلي عند المسلمين،
 يقول الدكتور:⁶ " إن النصوص الدينية نصوص لغوية، شأنها شأن أية نصوص أخرى
 في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات
 ذات طبيعة خاصة تناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة."⁷
- يتبين أن هذه الألفاظ لا تدل على إنكار الوحي الإلهي صراحةً خلافاً لما ألمح
 إليه الدكتور شاهين⁷، ولا تناقض في كلامه خلافاً لما صرّح به الدكتور مصطفى
 الشكعة⁸، وأن موقفه المتذبذب من مصدر الوحي له تفسير آخر .
- (3) يفرّق الدكتور بين الدين والفكر الديني أو الخطاب الديني فيقول⁹ " :ولا بد هنا
 من التمييز والفصل بين الدين والفكر الديني، فالدين هو مجموعة من النصوص

¹ الهرمنوطيقا: علم العلاقة بين النص واللغة والمؤلف، وقد أصبح علماً في عصر النهضة الأوروبية لمواجهة

احتكار الكنيسة لتفسير الكتاب المقدس، انظر، مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص(665)

² انظر، د. نصر أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص(49).

³ انظر، د. عبد الصور شاهين، قصة أبو زيد، ص(66)

⁴ انظر، د. أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص(198).

⁵ انظر، المصدر السابق، ص(195)

⁶ المصدر السابق، ص(197).

⁷ انظر، د. شاهين، قصة أبو زيد، ص(29).

⁸ انظر، المصدر السابق، ص(67).

⁹ د. نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص(185).

المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها، ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضاً أن تختلف من بيئة . واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدد . إلى بيئة في إطار بعينه، وأن تتعدد الاجتهادات بنفس القدر من مفكر إلى مفكر داخل البيئة الواحدة" ، ثم أنكر محاولة الخطاب الديني المعاصر ادعاء قداسة فهمه للدين حتى صار فهمه للدين هو الدين ذاته .

وهذا التفريق بين الدين والفكر الديني هو الفرق بين النصوص وسلطة النصوص، يقول الدكتور¹ : " من هنا تصح التفرقة بين النصوص والسلطة التي يضيفها عليها العقل الإنساني ولا تتبع من النص ذاته، ومن هنا تكون الدعوة إلى التحرر من سلطة النصوص هي في حقيقتها دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضيف على النصوص دلالات ومعاني خارج الزمن والمكان والظروف والملابسات، إنها دعوة للفهم والتحليل وللتفسير العلمي القائم على التحليل اللغوي للنصوص . "... لكن الذين تصدوا لنقده اتهموه بالدعوة إلى نبذ النصوص الشرعية²، ولم يقدموا تفسيراً لعدم تفريقهم بين النص وسلطة النص مما جعل الكاتب يتهمهم بعدم فهم كلامه والتقول عليه³ .

(4) يقول الدكتور⁴ : " ولعلنا نستطيع أن نقول: إن النصوص في ذاتها لا تمتلك أي سلطة " ، ويقول أيضاً⁵ : " والسؤال الذي يثار عادة من جانب بعض المدافعين عن سلطة النصوص هو: أليس هناك من سبيل لإبقاء العقل إلا برفض النصوص؟ وهو سؤال ماكر خبيث؛ لأنه لا أحد يرفض النصوص، بل الرفض موجه إلى سلطة النصوص، وهي السلطة المضافة على النصوص من جانب أتباع النقل، والحقيقة أنه ليس هناك تصادم بين العقل والنص لسبب بديهي وبسيط، هو أن العقل هو الأداة

¹ د. نصر أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية، ص(15)

² انظر، د. شاهين، قصة أبو زيد، ص(13).

³ انظر، د. أبو زيد، الإمام الشافعي، ص (12 .)

⁴ المصدر السابق، ص(15)

⁵ المصدر السابق، ص(16).

الوحيدة الممكنة والفعالية الإنسانية التي لا فعالية سواها لفهم النص وشرحه وتفسيره، ولدينا هؤلاء المدافعون عن النقل بتشويه العقل والتقليل من شأنه، كيف يتلقى الإنسان النص ويتفاعل معه؟ لقد قام الإمام علي بن أبي طالب في رده المعروف جداً والمشهور على الخوارج حين قالوا: "لا حكم إلا لله" بتأسيس هذا الوعي الذي نحاول شرحه فقال " : القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال " ، والدلالة الواضحة لهذا المبدأ المهم جداً والخطير والمغيب تماماً في الخطاب الديني المعاصر أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى، وهذا كله ينفي وجود تصادم بين العقل والنص، وإنما ينشأ التصادم بين العقل وسلطة النصوص،... يصبح التقليل من شأن العقل مؤدياً مباشرة إلى إلغاء النصوص، والنصوص في هذه الحالة تصبح مملوكة ملكية استثمار لبعض العقول التي تمارس هيمنتها باسم النصوص. " قلت: بعد التأمل في المقولات السابقة يتبين أن الكاتب لا يرى لأي نص من النصوص الشرعية أي مضمون ثابت أو معنى مستقر لا يتغير بتفاوت العقول أو تغير الظروف .

(5) يقوم المذهب النقدي في تأويل النصوص الشرعية عند الدكتور نصر على الاعتماد على فكرة " تاريخية النصوص " التي تقوم على التفريق في دلالات النص بين المعنى والمغزى، وهي ترجمة حرفية لكلام " هيرش " و " سوسير " الباحثين في مجال النقد اللغوي الحديث. يقول الدكتور¹ " : المعنى يمثل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه، وبعبارة أخرى يمكن القول إن المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها، وهي الدلالة التي لا تثير كثير خلاف بين متلقي النص الأوائل وقرائه، لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محددة وتحويله إلى أثر أو شاهد تاريخي " ، ويقول² " : والفرق بين المعنى والمغزى من منظور دراستنا هذه يتركز في بعدين غير

¹ د. نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص(217)

² المصدر السابق، ص(218)

منفصلين :البعد الأول أن المعنى ذو طابع تاريخي، أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي، والمغزى . وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه . ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص... البعد الثاني للفرق بين المعنى والمغزى . وهو يعد بمثابة نتيجة للبعد الأول . أن المعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي، والمغزى ذو طابع متحرك مع تغيّر آفاق القراءة، وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها¹ ، ويزيد الأمر توضيحاً فيقول¹ : "إن عدم التفرقة بين ما هو تاريخي وما هو دائم مستمر في دلالة النصوص الدينية يؤدي إلى الوقوع في كثير من العثرات والمتاهات، وإذا كان الأمر - أمر التفرقة بين الخاص والعام - في دلالة النصوص عموماً أمراً هاماً، فإن الشأن في دلالة النصوص الدينية خطير لارتباطه بالعقائد والقيم... والذي نعنيه بالخصوص والعموم هنا هما جانباً الدلالة في النصوص: فالخاص هو ذلك الجانب الدلالي المشير إشارة مباشرة إلى الواقع الثقافي التاريخي لإنتاج النص، والعام هو الجانب الحي المستمر القابل للتجدد مع كل قراءة، إنه بعبارة أخرى الفرق بين الدلالة الجزئية الوقتية وبين الدلالة العامة الكلية... وقد سبق لنا بيان أن الجزئي والخاص يمكن أن يتحول بالتأويل المجازي إلى الكلي والعام، لكن بعض الدلالات الجزئية . خاصة في مجال الأحكام والتشريع . يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتتحول من ثم إلى شواهد دلالية تاريخية ."² ثم يقرر الدكتور أن مستويات الدلالة في النصوص الدينية ثلاثة، فيقول² : "المستوى الأول: مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره، والمستوى الثاني: مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي، والمستوى الثالث: مستوى الدلالات القابلة للامتداد على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي / الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص،

¹ المصدر السابق، ص(202).

² المصدر السابق، ص(203).

ومن خلاله تعيد إنتاج دلالاتها"¹

ثم انتقل إلى مرحلة التطبيق على النصوص، فهناك أهم الأمثلة التي ضربها:

المثال الأول: مسألة العلاقة بين المسلمين وغيرهم القائمة على أساس الجزية والخضوع أسقطها التطور الاجتماعي عندما استقر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس، وذكر أن المسلمين طبقوا هذا المبدأ عندما قاسوا المجوس على أهل الكتاب في حقن دمايهم بالجزية اجتهاداً منهم في إسقاط النصوص الآمرة بقتل المشركين عوضاً عن ارتكاب مذابح جماعية للقوى المنتجة في المجتمعات المفتوحة².

المثال الثاني: يقول:"الحسد والسحر والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني... وليس ورود كلمة الحسد في النص الديني دليلاً على وجودها الفعلي الحقيقي، بل هو دليل على وجودها في الثقافة مفهوماً ذهنياً... يرى علم اللغة الحديث أن المفردات اللغوية لا تشير إلى الموجودات الخارجية ولا تستحضرها، ولكنها تشير إلى المفاهيم الذهنية؛ لذلك قد تشير اللغة إلى مدلولات ليس لها وجود عيني"³.

المثال الثالث: يقول:" ومن مظاهر تثبيت المعنى الديني الخطورة في الخطاب الديني المعاصر استدعاء كلمة الربا - وهي كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها من المعاملات الاقتصادية - للدلالة على نمط من التعامل الاقتصادي يختلف في بنيته وفي مستوى تعقيده عن النمط الذي يدخل الربا في تركيبه... إن استدعاء كلمة الربا للدلالة على ما يسمى في النظام الاقتصادي الحديث والمعقد باسم الأرباح أو الفوائد إنما هو بمثابة الإصرار على ارتداء الجلباب في وسائل المواصلات المزدهمة ذات الإيقاع السريع والتعرض من ثم لخطر

¹ لعل الفرق بين المستويين الأول والثاني حسب فهمي لكلامه أن الأول كان حقيقة واقعة في زمن النص مثل العبودية والحاكمية لكن التطور التاريخي تجاوزه، أما الثاني فذكره في القرآن لا يدل على وجوده في الواقع زمن النص وإنما يدل على وجوده في الثقافة، والنص يحمل في طياته رفضه لكنه رفض مسكوت عنه، مثل الجن والحسد.

² انظر، المصدر السابق، ص(204)

³ المصدر السابق، ص(205. 207)

الوقوع تحت عجلات السيارات في الطريق العام¹... استخدام كلمة الربا للدلالة على أرباح النظم الاقتصادية الحديثة وفوائدها ليس مجرد حكم فقهي موضوعي مجرد؛ فلا وجود لأحكام فقهية من هذا النوع، بل هو جزء من آلية الخطاب الديني لإعادة صياغة الحاضر في قوالب الماضي... فإن الخطاب الديني في سعيه لإحياء اللغة القديمة - لغة النص - التي تجاوزها تطور الواقع يتناقض مع النص ذاته، وإن بدا على السطح أنه يحاول التوافق معه"².

المثال الرابع: يطالب الدكتور بإلغاء التفريق بين الذكر والأنثى في الميراث استناداً إلى مغزى نصوص الميراث؛ لأنه " من الطبيعي أن تكون حركة النص التشريعية غير مصادمة للأعراف والتقاليد والقيم التي تمثل محاور أساسية في النسق الثقافي والاجتماعي، وليس معنى عدم التصادم أن النصوص لا تحدث خلخلة في نسق تلك القيم خلخلة تكشف المغزى المستكن خلف المعنى، لكنها خلخلة لا تحدث نتائجها إلا من خلال حركة الواقع بما ينتظم في هذه الحركة من صراع اجتماعي فكري" ، ويرى أن ثقافة مجتمع النص كانت تهين المرأة وتنظر إليها على أنها شيء يورث كالأشياء لا إرادة لها ولا رأي، فجاء التشريع ليساويها مع الرجل في جميع التشريعات، أما في الميراث فكانت العصبية الأبوية هي المعيار، فكان الذكر هو محور عملية التوريث؛ لأنه محور العملية الإنتاجية، والمضمر المسكوت عنه المستفاد من سائر النصوص المساوية بين الرجل والمرأة هو مغزى النص الذي يلغي حرفيته بالتطور الثقافي الاجتماعي³.

المثال الخامس: ينكر الكاتب وجوب التحاكم إلى القرآن والسنة ونبذ القوانين الوضعية؛ لأنه يرى الفصل بين الدين والحياة، فلا يجوز توسيع دلالة النصوص لتشمل أنظمة الحياة المختلفة، أما آيات الحاكمية الواردة في سورة المائدة والنساء فدلالاتها جزئية وقتية خاصة، يقول⁴ " :النصوص التي تؤسس الحاكمية طبقاً لتأويل الخطاب الديني تتحدث عن الحكم بمعنى الفصل بين المختلفين في قضية جزئية... ويتم الوثب الدلالي من الحكم بمعنى الفصل في الوقائع

¹ العجيب! أن أعداداً كبيرة من الناس لا يزالون يرتدون الجلابيب في المواصلات السريعة، ولا يزالون على قيد الحياة

² المصدر السابق، ص(208 . 209).

³ انظر، المصدر السابق بتصرف، ص (219 . 221)

⁴ المصدر السابق، ص(215 . 216).

الجزئية بين المتخصصين للدلالة على الحكم بالمعنى السياسي والاجتماعي، إن الدعوة إلى تحكيم الرسول - عليه الصلاة والسلام - في أي خلاف يشتجر بين اثنين أو بين جماعتين أمر طبيعي في بنية المجتمع العربي آنذاك، ألم يختلفوا في شأن الحجر الأسود فاتفقوا على أن يرضوا بحكم أول الداخلين، ولم يكن ذلك يعني إعطائه أية صلاحيات خارج إطار الخلاف موضوع الحكم، النص لم يتحدث عن الحكم بالمعنى الشامل الواسع الذي يطرحه الخطاب الديني."

المطلب الثاني

نقد المذهب النقدي عند " نصر حامد أبو زيد "

حاولت في المطلب السابق إبراز أهم ملامح المذهب النقدي الذي أعمله الدكتور نصر في نقد النصوص الشرعية، وراعت توضيح أهم النقاط التي أظنها تحتاج إلى بيان؛ بسبب التباسها على بعض النقاد الذين تصدوا له دفاعاً عن دينهم.

وسأحاول في هذا المطلب نقد أصول المذهب الذي تبناه الدكتور في فهم النصوص الشرعية في إطار النقاط التي أشرت لها في المطلب السابق.

أولاً: يتهم الدكتور ما يسميه بالخطاب الديني بتقديس التراث وعدم الجرأة على نقده، ويدعو إلى التحرر من أسر الثوابت والأصول الموروثة دون التمييز بين العقائد القطعية والاجتهادات البشرية؛ لأن التطور التاريخي لا يسمح بالثبات على شيء، لكن كثيراً من الباحثين يرون أن الدكتور لم يلتزم ما دعا إليه؛ فهو ينظر بعين التقديس والتقليد لمذاهب الغربيين وفلسفتهم، وبعدها أصلاً يجب اعتماده في النقد، أما منجزات العلماء المسلمين في المجال الشرعي واللغوي فهو يرميها بالتخلف، ويرى أن التطور العلمي قد تجاوزها، ولا يجد حرجاً في نقض ما أجمع عليه العلماء لأنه يخالف ما قاله أحد النقاد الغربيين خالفه فيه غيره، بل شذ فيه عن جمهور نقادهم، ولا ينقضي عجب القارئ عندما يقف على عدم تسليم الكاتب لدلالات النصوص الشرعية وصرفها عن حقائقها الصريحة، ثم يقف بالمقابل على تعامل الكاتب مع كلام الفلاسفة والنقاد الغربيين، فيجده يسوق كلامهم مسلماً به لا يجرؤ على مناقشته، فهل يستوي من يسلّم لكلام الله مع من يسلّم لكلام ناقد شتّع عليه غيره؟ فالكاتب إذن ليس سوى ناقل لأفكار نقاد اللغة الغربيين، وليس مفكراً حراً يبحث عن الحقيقة خلافاً لما يدعي.

وليس الكاتب ناقلاً أميناً؛ لأنه يدعي أن ما نقله عن نقاد الغرب هو قمة التطور في الدرس اللغوي النقدي، لكن الواقع أن المذاهب التي اختارها تمثل أكثر المذاهب تطرفاً كونها تعد المذهب المادي أساساً فلسفياً لبنائها؛ لذلك فهي تتعرض لحملات النقد اللاذعة من قبل المذاهب النقدية الأخرى، وتعتمد المذاهب التي اختارها الكاتب على إلغاء دور قائل النص في التفسير " أنسنة النص "خلافاً للسائد في الدراسات العلمية التي تؤكد على أن لفهم شخصية قائل النص دور أساس في تفسير كلامه¹.

إذن ليست هذه الطريقة في النقد هي نتاج التطور في الدرس اللغوي النقدي، وإنما هي رأي قاله صاحبه وخضع للنقد فوافقه البعض وخالفه الأكثرون، لكن الدكتور يجعله أصلاً ينقض به كلام الله ورسوله وإجماع المسلمين.

واختيار الدكتور النقد المعتمد على المادية الجدلية دليل على وقوعه في الإسقاط الأيديولوجي والقراءة المغرضة التلويبية التي اتهم بها " الخطاب الديني "؛ فهو يريد من النصوص أن تنطق بما يريد لا بما أراد القائل.

قال² "وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامر³ بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن لنرى كيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير كل عصر من خلال ظروفه في النص القرآني " ، انظر إليه وهو يريد نقض تراث المسلمين قاطبة من أجل شيوعي رأى رأياً.

ويخبرنا أبو زيد عن الأصل الفلسفي للهرمنيوطيقا فيقول⁴ " :يركز بول ريكور⁵ اهتمامه على تفسير الرموز، وهو يفرق بين طريقتين للتعامل مع الرموز، الأولى هي التعامل مع الرمز

¹ انظر السجال بين الرأيين في كتاب من صيد الخاطر في النقد الأدبي، وليد قصاب، ص(19)

² د. أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص(49)

³ هانز جورج غادامر، من فلاسفة الهرمنيوطيقا في القرن العشرين، فيلسوف ألماني (1900-2002)م، من أهم كتبه الحقيقة والمنهج، بداية الفلسفة، انظر سيرته الذاتية في كتابه التلمذة الفلسفية.

⁴ المصدر السابق، ص(45.44)

⁵ بول ريكور من أبرز الفلاسفة الفرنسيين في القرن العشرين (1913-2005)م، اهتم بفلسفة اللغة وركز على الرمز والأسطورة في اللغة، انظر اللغة والخطاب في فلسفة بول ريكور، يونس رابح، ص(7).

باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعنى، والرمز في هذه الحالة وسيط شفاف عما وراءه، هذه الطريقة يمثلها بولتمان في تحطيمه للأسطورة الدينية في العهد القديم والكشف عن المعاني العقلية التي تكشف عنها هذه الأساطير...والطريقة الثانية يمثلها كل من فرويد وماركس ونييتشه وهي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق به، بل يجب إزالتها وصولاً إلى المعنى المختبي وراءها، إن الرمز في هذه الحالة لا يشف عن المعنى، بل يخفيه وي طرح بدلاً منه معنى زائفاً، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولاً إلى المعنى الصحيح. لقد شككنا فرويد في الوعي باعتباره مستوى سطحيًا يخفي وراءه اللاوعي، وفسر كل من ماركس ونييتشه الحقيقة الظاهرة باعتبارها زائفة ووضعاً نسقاً من الفكر يقضى عليها ويكشف زيفها، وإذا كان تفسير الرموز عند بولتمان¹ أو فرويد² أو نييتشه³ أو ماركس⁴ ينصب على الرموز بمعناها العام اللغوي والاجتماعي، فإن تعريف ريكور للرمز معبراً عنه باللغة، ومن ثم ينصب التفسير عنده على تفسير الرموز في النصوص اللغوية، وهذه هي غاية الهرميوطيقا.⁵

والسؤال الذي يلح على القارئ ما هذه الرموز التي يريد أبو زيد تحطيمها في النص القرآني؟ هذه الرموز الوهمية! الزائفة! التي تشف عن الحقيقة أو تخفيها؟! يجب أبو زيد نفسه فيقول⁵ " :رغم هذا الإنجاز المتحقق في تراثنا الفكري والعقلي⁶، يصر الخطاب الديني على التمسك بما قبله في الوعي الإسلامي، هذا الما قبل الذي صاغه أبو الحسن الأشعري في القرن

¹ هو رودولف بولتمان، فيلسوف ألماني (1884-1976م)، ناصبه البروتستانت والكاثوليك العداء بسبب دعوته إلى إلغاء الأساطير الموجودة في الكتاب المقدس، فقد دعا إلى عقلنة الكتاب المقدس. انظر، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (207-208)

² هو سيجموند فرويد طبيب نمساوي من أصل يهودي (1856-1939م)، مؤسس علم النفس الحديث ونظرية التحليل النفسي، وقد عرف بتفسير الدوافع النفسية على أساس غريزة الجنس، انظر ويكيبيديا، موسوعة على شبكة المعلومات الدولية.

³ هو فريدريك نييتشه، فيلسوف ألماني (1844-1900م)، تقوم فلسفته على إعلاء شأن الإنسان بديلاً عن الدين والنبوة، ومن أشهر كتبه هكذا تكلم زرادشت، انظر، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص(677).

⁴ كارل ماركس فيلسوف ألماني (1818-1883)، هو مؤسس النظرية الشيوعية التي تقوم على التفسير المادي للتاريخ وإنكار الحائق والأديان، انظر، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص(622)

⁵ د. أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص(135)

⁶ يقصد الفكر الاعترالي.

الرابع¹ صياغة لم تفد من النهج الاعتزالي إلا في بعض الإجراءات الجزئية، ما زال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفي للنص، وما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال، والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط... إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية."

قلت: إن تفسير القرآن ذي الأصل الغيبي على ضوء مذاهب نقدية تقوم على إنكار الغيب وعدم الاعتراف بالله الذي يعترف أبو زيد أنه أنزل القرآن - يعد إسقاطاً أيديولوجياً صارخاً، وهو يمثل أشنع درجات القراءة التلويبية المغرضة والتأويل المستكره الذي رمى به "الخطاب الديني"، لكن شتان بين القراءة المستمدة من دلالة النص الصريحة التي يسميها حرفية النص والقراءة المستمدة من الأيديولوجية المناقضة.

ثانياً: ينفي أبو زيد عن نفسه إنكار الوحي الإلهي²، وأن مصطلح "أنسنة النصوص" و"بشرية النصوص" والتعبير عن القرآن بأنه "منتج ثقافي" يراد بها معنى النص وتفسيره وليس أصله، لكن كلامه عن الوحي ملغز وهو قريب من الإنكار³، فإذا أضيف هذا إلى الجذور الفكرية المادية لطريقة التفكير عنده، تبين أنه لا يؤمن بحقيقة الغيب، وأن دفاعه عن نفسه من باب التقية التي يقوم على أساسها اليسار الإسلامي⁴ بكافة أطرافه، ومن باب التقية أيضاً لا يصرح الكاتب بأن وجود الله وجود ذهني لا واقعي؛ لأنه إن قال هذا ظهر إلحاده، لكنه يجرؤ على الزعم أن ذكر الجن والشياطين والحسد والسحر في القرآن لا يدل على وجودها في الواقع وإنما على وجودها في الثقافة التي تجاوزها التطور المعرفي، مع العلم بأن عالم الغيب كله "رموز دينية زائفة" تسعى الهرمنيوطيقاً إلى تحطيمها كما صرح به الكاتب .

¹ هذه إحدى مغالطاته الكثيرة؛ فهو يوهم القارئ أن هذه العقيدة من ابتكار الأشعري، والمتفق عليه الذي لا يجهله صغار الطلبة خلاف ذلك، ويوهم أن المعتزلة على خلاف هذه العقيدة، وهو باطل؛ لأن المعتزلة لا يتأولون نصوص المعاد ولا الكونيات الغيبية .

² انظر ص(11)

³ انظر، د. أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص(67)

⁴ اعترف أبو زيد بممارسة المفكر اليساري مبدأ التقية، انظر كتابه نقد الخطاب الديني، ص(124)

ثالثاً: ينفي الكاتب عن نفسه إنكار الدين والتنكر للنصوص الشرعية، ويدعي أنه متدين ومفكر إسلامي، وهو يفرق بين الدين والفكر الديني، وبين النص وسلطة النص كما تبين في المطلب السابق¹، لكن نقاده لا يصدقونه لأنه ينكر أصول الدين القطعية. والحقيقة أن الكاتب يصرح أنه يؤمن بالدين وبالنص، لكنه يؤمن بجسد بلا روح ولفظ بلا معنى، فهو يصرح أن النص ذاته لا يملك أية سلطة، وسلطة النص عند النقاد الغربيين تعني الدور الأساسي والأحقية في تفسير النص، هل هي للقائل أم للقارئ؟ والمذاهب النقدية في هذا طرفان ووسط²، والكاتب -كعادته- تبنى أكثر المذاهب تطرفاً وبعداً عن الحقيقة، وأكثر النقاد على خلافه، ثم يتعالم على المتخصصين في العلوم الشرعية، ويزعم أن ما اختاره هو أحدث ما توصل إليه الدرس اللغوي النقدي الحديث، فالنص الشرعي عنده قالب فارغ ينطق بما يشاء القارئ، وهذه هي القراءة التلوينية المغرضة بعينها .

ثم يحاول الكاتب مخاطبة خصومه بلغتهم، فيستدل بكلام علي بن أبي طالب عندما رد على الخوارج رفضهم التحكيم بقولهم " لا حكم إلا لله " ، يقول . رضي الله عنه . " : القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال"³، وقد فهم الدكتور أن الإمام يرى أن نصوص القرآن ليس لها معنى في ذاتها، وإنما يفسرها القراء حسب ثقافتهم، وهو أبعد ما يكون عن قصده؛ لأن دلالة الاستفادة من السياق التاريخي تبين بوضوح أنه يقصد ما فهمه ابن عباس . رضي الله عنهما . عندما بعته علي بن أبي طالب . رضي الله عنه . إلى الخوارج، فبين لهم أن آيات القرآن تحتاج إلى من يتلوها ويفهم قصد منزلها ليحكم بها في الخصومات؛ فرجع كثير منهم . لكن الدكتور لا يعنيه ما سبق؛ لأنه يرى أن من حقه أن يفهم كما يشاء لا كما شاء القائل. ولازم قوله هذا إنكار مستويات الدلالة: دلالة النص والمحكم والظاهر والقطعي والظني، فالنصوص كلها سواء، وهو خلاف الواقع الذي لا ينكره إلا السفسطائية، ويؤيد هذه النتيجة قوله أن العقل لا يتعارض من النص، وإنما يتعارض مع سلطة النص، لأن النص لا سلطة له أي لا مفهوم ذاتياً له،

¹ انظر ص(12).

² انظر، وليد قصاب، من صيد الخاطر في النقد الأدبي، ص (19).

³ انظر، الطبري، تاريخ الأمم والملوك (5/66).

ويسبب تعارض بعض المذاهب النقدية مع مستويات الدلالة السابقة الذكر رفضها كثير من النقاد الغربيين¹.

يتبين مما سبق أن لا فرق بين الدعوة إلى التحرر من النص أو من سلطة النص؛ لأن كليهما رفض لحقائق الدين لا اتباعاً للعقل، وإنما تقليداً لأصحاب المذهب المادي، ويتبين أيضاً خطأ نقد الفكر الديني جملة؛ لأنه ليس كله اجتهادات بشرية يسوغ فيها الخلاف، فمنها ما هو قطعي صريح أنه مراد الله جل جلاله.

وبعد، فالإسلام الذي يؤمن به الرجل ألفاظ وكلمات لا معنى لها، قد تفسر في عصر ما بما يناقض تفسيرها في عصر آخر، فهل " الاحترام الحقيقي " للنصوص إفراغها من معانيها وجعلها أوعية للإلحاد ؟ !

رابعاً • تاريخانية النصوص التي تقوم على أساس إهمال المعنى وإعمال المغزى تقوم على أساس الفلسفة المادية التاريخية التي تقرر نسبية القيم وعدم ثباتها على مر العصور، فالتطور المادي يلغي بعض القيم الاجتماعية ويستحدث قيماً أخرى تناسب مع الواقع الجديد، فضلاً عن اختلاف القيم بين الطبقات القائمة على أساس اقتصادي².

وقد حاول الكاتب أن يثبت أن هذه النظرية نتاج غربي خالص وأن الفقهاء المسلمين لم يتوصلوا إلى ما توصل هؤلاء إليه من تطور في النقد، ثم فرّق تفریقاً جذرياً بين التاريخانية والقياس الفقهي والمقاصد الشرعية الكلية³.

والمأمل في القياس الفقهي يعلم أنه قائم على الاجتهاد العقلي في استنباط العلة إذا لم ينص عليها؛ من أجل تعدية حكم الأصل إلى الوقائع المستجدة، وكذا الاجتهاد العقلي في استنباط المقاصد الكلية التي راعتها النصوص المختلفة من أجل ضبط عملية الاجتهاد في إطار مراد الله جل جلاله.

أقول: المتأمل في ما أبدعه الفقهاء يتبين له أن " هيرش " أستاذ صاحينا لم يأت بجديد في نظريته القائمة على اكتشاف المغزى، وأنه لم يفعل شيئاً سوى أنه ترجم الفكرة الإسلامية، ثم

¹ انظر المصدر السابق، ص (22)

² انظر، محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص(298،297،293).

³ انظر، د. أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص.(219،218)

أخضعها لنظريته المادية التاريخية الجدلية ففقدت ضوابطها العلمية وغدت شوهاء تفقد النص مضمونه وتفرغه من محتواه، فالإبداع الفكري في أصل نظرية المغزى بضاعتنا ردت إلينا، أما ما اعتورها من تشوهات جدلية فلا حاجة لنا بها.

وقد أصاب الكاتب عندما قال: إن الفرق بين نظرية "هيرش" والقياس والمقاصد الشرعية فرق جوهري؛ لأن الفقهاء كانوا يستنبطون مراد الشارع كي لا يخرجوا عنه في اجتهاداتهم، أما "هيرش" وأتباعه فهم ينكرون منزل النص، ولا يعترفون له بسلطة.

ثم يحاول الكاتب مخاطبة خصومه بلغتهم، فيستدل ببعض دلالات النصوص الشرعية واجتهادات الصحابة؛ من أجل إثبات نظرية "هيرش" وكأنها مستنبطة من القرآن ذاته، لكنه يبين أن هذا الاستدلال ليس حقيقياً، وإنما هو من باب السجال مع الخصوم والتنزل معهم، لا قناعة بصحة الاستدلال بالنصوص ذاتها¹، يقول² في معرض رده على الأساتذة الذين منعه الترقية: "وعلى سبيل السجال - ليس إلا - ما رأي محمد بلتاجي في عدم انصياع عمر بن الخطاب لبعض أوامر القرآن الكريم وممارسات النبي - صلى الله عليه وسلم - في إعطاء المؤلفلة قلوبهم نصيبهم من الزكاة، والمنصوص عليها في القرآن نصاً لا يحتمل التأويل؟ وما رأيه في اجتهاده - رضي الله عنه - في عدم إقامة حد السرقة المنصوص عليه في القرآن كذلك نصاً لا يحتمل التأويل عام الرمادة؟ وهل كان عمر بن الخطاب ينكر النصوص، كما اتهم بلتاجي الباحث في حكم متسرع خطير بأنه يعرف النصوص وينكرها؟ ولماذا لم ينهض له باقي الصحابة والمسلمون جميعاً ليكفروه على تعطيل النصوص، وهي التهمة التي لا يكف هويدي عن ترديدها ضد اجتهادات الباحث كلما وجد فرصة لذلك؟ أغلب الظن أنه لا بلتاجي ولا هويدي يستطيع أن يخرج من هذا المأزق إلا بالتسليم بحق الاجتهاد مع متغيرات الزمان والمكان، وبكل ما يترتب على هذا التسليم من أن سلطة النصوص سلطة مضافة وليست ذاتية."

أقول: لا يدل اجتهاد عمر - رضي الله عنه - أنه يرفض أوامر القرآن والسنة، وحاشاه وهو الذي يقرب اسمه بعبودية الله وهو أمير المؤمنين اعتزازاً بمقام العبودية، وإذا كان الدكتور يعطي لنفسه الحق في تفسير كلام الله كما يشاء، فليس غريباً أن يفسر موقف عمر على هواه لا كما

¹ انظر مثلاً على هذا في نقد الخطاب الديني، ص(101)

² د. أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص(18)

قصد عمر " فإن عمر إنما حرم قوماً من الزكاة كانوا يتألفون في عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - ورأى أنه لم يعد هناك حاجة لتأليفهم، وقد أعز الله الإسلام وأغنى عنهم، ولم يجاوز الفاروق الصواب فيما صنع؛ فإن التأليف ليس وضعاً ثابتاً دائماً، ولا كل من كان مؤلفاً في عصر يظل مؤلفاً في غيره من العصور. وإن تحديد الحاجة إلى التأليف، وتحديد أشخاص المؤلفين أمر يرجع إلى أولي الأمر وتقديرهم لما فيه خير الإسلام ومصلحة المسلمين. لقد قرر علماء الأصول أن تعليق الحكم بوصف مشتق يؤذن بعلية ما كان منه الاشتقاق، وهنا علق صرف الصدقة بالمؤلفة قلوبهم، فدل على أن تأليف القلوب هو علة صرف الصدقات إليهم، فإذا وجدت هذه العلة. وهي تأليف قلوبهم. أعطوا، وإن لم توجد لم يعطوا. ومن الذي له حق تأليف هؤلاء أو أولئك أو عدم التأليف؟ إنه ولي أمر المسلمين أولاً: إن له الحق في أن يترك تألف قوم كان يتألفهم حاكم مسلم قبله، وله الحق في أن يترك تأليف القلوب في عهده بالمرّة إذا لم يوجد في زمنه ما يدعوا إليه؛ فإن ذلك من الأمور الاجتهادية التي تختلف باختلاف العصور والبلدان والأحوال. وعمر حين فعل ذلك لم يعطل نصاً ولم ينسخ شريعاً؛ فإن الزكاة تعطى لمن يوجد من الأصناف الثمانية التي جعلها الله تعالى أهلها، فإذا لم يوجد صنف منهم سقط سهمه، ولم يجوز أن يقال: إن ذلك تعطيل لكتاب الله أو نسخ له. فإذا لم يوجد صنف العاملين عليها لعدم قيام حكومة مسلمة تجمع الزكاة وتوزعها على مستحقيها، وتوظف من يقوم بذلك؛ فقد سقط سهم العاملين عليها. وإذا لم يوجد صنف في الرقاب كما في عصرنا الذي ألغى الرق الفردي، فقد سقط هذا السهم، ولا يقال في سقوط هذا السهم أو ذاك: إنه نسخ للقرآن أو تعطيل للنص" ¹.

بعد هذا البيان ينبغي أن ندرك أن ما فعله عمر - رضي الله عنه - إنما هو تطبيق للنص وليس إلغاءً له؛ لأن الأحكام الشرعية لها ضوابط وشروط يجب أن تتوافر كي يجب تطبيقها، وتوافر هذه الضوابط رهن بفقده واقع الحادثة الجزئية المراد النظر فيها، فعدم تطبيق الحكم عند تخلف أحد شروطه هو إعمال للنص وليس " رفضاً له " ، كأن يثبت أن رجلاً سرق مالاً من آخر ثم تبين أن المال دون ربع دينار، أو أن السارق والد المسروق منه، أو كان للسارق دين على المسروق منه بقيمة المبلغ المسروق أو يزيد، فكل هذه شبهات تمنع إقامة الحد على الجاني؛

¹ د. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة (2/601).

لأن الحدود تدرأ بالشبهات كما قرر الفقهاء في القواعد الكلية¹، ومن هذا الباب عدم تطبيق عمر حد السرقة عام الرمادة، لأن المجاعة شبهة تسقط حد السرقة .

لكن الكاتب يرى أن الحكم الشرعي ذاته يسقط ويستبدل بما يناسب القيم الجديدة التي يفرضها التاريخ الجدلي للمادة، وشتان بين الأمرين، وبما أن الكاتب يرى أن من حقه أن يفهم كما يشاء لا كما يقصد عمر، فيسقط الخطاب معه.

ولا يكتفي الكاتب بإلغاء منطوق النصوص وإسقاطها لمصلحة التطور فحسب، إنما يستطيع أن يستنبط المسكوت عنه من السياق اللغوي للمنطوق، فيكون المسكوت عنه هو المراد من السياق اللغوي المنطوق، لكن العجيب أن يكون المسكوت عنه يتناقض مع المنطوق بشكل تام، ثم يزعم أن المراد من المنطوق ما يناقضه من مفهوم سكت عنه النص مراعاة لثقافة البيئة، فهو يعترف أن سياق سورة الجن يدل على وجود الجن، وأن وجوده لا يحتاج إلى إثبات، لكنه يستنبط من تقسيم القرآن الجن إلى مؤمن وكافر نتيجة استماعهم للقرآن أنه يؤنسهم فهو يؤسس لنفي وجودهم حقيقة مخالفة للمعرفي الثقافي².

أقول: لقد تنبه العلماء إلى وجود المنطوق والمفهوم في دلالة النص، وضبطوا الإفادة من المفهوم بعد تقسيمه إلى مستويات دلالية متفاوتة، لكن الاهتمام بقصد قائل النص جعلهم يرتبون المستويات الدلالية عند تعارضها فيقدمون الأوضح وهو المنطوق على غير الصريح وهو المفهوم، وعند إعمال المفهوم يراعى تقديم المفهوم الأقرب، أما عند الدكتور فقد انقلبت الموازين، فجعل العربية أمام الحصان، فخالف المعقول، ولم يوافق المنقول.

وبعد ثبوت بطلان القول بتاريخية النصوص كمبدأ نقدي مادي، يحسن أن نناقش بعض نتائج تطبيق هذه النظرية من خلال الأمثلة التي ضريها الكاتب نفسه.

(1) أخطأ الكاتب في قوله بسقوط عقد الذمة عن أهل الكتاب مرتين :

الأولى : عندما قال: إن الفقهاء قاسوا المجوس على أهل الكتاب لحقن دمائهم، والصواب أن مستند الفقهاء هو النص عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال ابن القيم³ : "أجمع

¹ انظر، السيوطي، الأشباه والنظائر، ص(84)

² انظر، د. أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص(109).

³ ابن القيم، أحكام أهل الذمة (79/1)

الفقهاء على أن الجزية تؤخذ من أهل الكتاب ومن المجوس. وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد توقف في أخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذها من مجوس هجر، ذكره البخاري¹. وذكر الشافعي أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم. فقال له عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (سنوا بهم سنة أهل الكتاب)².

الثانية: زعمه أن المساواة بين الناس قد استقرت، وهو غير صحيح؛ لأنها لا تزال حبراً على ورق لم تدخل حيز التطبيق رغم مرور أكثر من نصف قرن على إعلانها، وهذه الصراعات بين الشمال والجنوب في المجالات السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية شاهد على ذلك.

(2) أما ما يتعلق بالربا، فإن الكاتب يرى سقوط حكمه لعدم وجوده في الواقع الحديث، لأن الفوائد البنكية الحديثة تقوم على حسابات معقدة لا تمت بصلة للربا القديم الذي يتصف بالبساطة والسذاجة، ولا أدري ما الذي جعل الدكتور يغفل عن اتفاق الفائدة البنكية والربا في الحقيقة، إلا أن تكون البنائيات الشاهقة والمكاتب الفخمة والمصطلحات الجديدة قد عطلت قدرته على اكتشاف "المغزى"، فوقع في السطحية الفكرية التي يرمي خصومه بها.

(3) وكلامه عن إلغاء التفريق بين الرجل والمرأة في الميراث فيه عدة مغالطات، منها:

أولاً: ليس صحيحاً أن الإسلام لا يصطدم مع أعراف المجتمع وقيمه الجاهلية، وأنه يخلخلها شيئاً ليغيرها فيما بعد، والصحيح أنه صدم المجتمع بتشريعاته في الأصول والفروع، كرفض الشرك والتعصب القبلي وإهانة الأنثى والربا، إلخ...، ولولا هذا الاصطدام لما قاومه أهل مكة أكثر من عشرين سنة.

ثانياً: ليس صحيحاً أن الإسلام ساوى بين الذكر والأنثى في كل شيء، والصحيح أن كثيراً من الأحكام فرق فيها بين الرجل والمرأة؛ كالقوامة في الأسرة وما يتبعها من حق الطاعة وقرارها في البيت دونه والطلاق، وفرق بينهما في الوظيفة الاجتماعية واللباس، إلخ...، لكنه ساوى بينهما في الكرامة الإنسانية والثواب والعقاب، فالتفريق في الميراث ليس تشريعاً شاذاً.

¹ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الجزية، باب الجزية والموادعة مع أهل الحرب.

² حسنه الحافظ في التلخيص، كتاب النكاح، باب موانع النكاح (3/353).

ثالثاً : نظام الميراث في الإسلام ينبثق عن نظرتة للمرأة التي صاغها في عشرات النصوص والأحكام، وهو يختلف عن نظرة الغرب إلى حد التناقض، فالمرأة في الإسلام ليست مصدرًا اقتصاديًا، وإنما هي مصرف اقتصادي في جميع أحوالها بنتاً وأختاً وأماً وزوجة؛ فكان من الطبيعي أن يختلف نصيبها عن نصيب الذكر المنفق عليها في جميع أحوالها، وبعد طرح التزامات الرجل من نصيبه في الميراث ومقارنته بنصيب المرأة الخلية عن الالتزامات يكون نصيبها أكثر بلا شك، مع العلم أنهما يتساويان في بعض الحالات الأخرى لحكم أخرى .

(4) تظهر " القراءة التلوينية المغرضة " جلياً في تأويل الكاتب آيات الحاكمية، فالآيات تأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يحكم بين الناس بما أنزل الله، وتحذره من العدول عنه، وتحكم بالكفر على من يترك حكم الله ورسوله، فلا فرق بين القرن الأول والخامس عشر في وجوب ذلك، لكن مذهب الدكتور العلماني الذي يرفض التحاكم للدين في سياسة شؤون الدنيا يأبى هذا التفسير الواضح؛ فيلجأ إلى قصر هذا الحكم على عصر النبوة دون غيره، من غير أن يقدم لنا دليلاً واحداً على هذا التخصيص، فالتحاكم إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان مطلوباً في حياته، أما بعد موته فكل أحد حاكم بنفسه؛ لأن نص الحكم ليس له معنى نحتكم إليه، فانظر كيف يرفض حكم الله وهو يدعي احترامه !؟

المطلب الثالث

نقد موقفه من الاحتجاج بالسنة

لا تشغل السنة حيناً كبيراً في اهتمامات الدكتور أبي زيد وكتاباتة؛ لأنه فرغ منها مبكراً: فهو لا يقيم لها وزناً، ولا يقدر جهود علمائها، وينظر إليها كما ينظر إلى كلام أي رجل قال كلاماً تجاوزه الارتقاء المعرفي بفعل التطور. وفي هذا المطلب سوف أبرز أهم آراء الدكتور فيما يتعلّق بمكانة السنة والاحتجاج بها، ثم أناقشه فيها.

- المسألة الأولى: إنكاره أن تكون السنة وحياً من الله أو مصدرًا للتشريع.

يطلق الكاتب على السنة مصطلح النص الثانوي، ويرى أنها في جوهرها شرح وبيان للنص الأصلي الأول¹، يقول² " : إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود هذه الدلالة الذاتية، إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك من حيث أنه يطابق بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغير، حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول، إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً، والكشف عن حقيقة كونه نبياً بالتركيز عليها وحدها."

ويزيد الكاتب الأمر وضوحاً فيقول³ " : إن الرسول - صلى الله عليه وسلم - حامل رسالة بلغها عن ربه هي القرآن وفي هذا البلاغ يكمن الوحي، أما سنته - صلى الله عليه وسلم - فمنها ما هو شرح وبيان، ومنها ما هو اجتهاد، وفي هذا القسم الأخير اختلف المختلفون. وما فعله الإمام الشافعي إزاء هذا الاختلاف هو أنه أدمج كل العناصر في مفهوم كلي وضعه في المستوى نفسه المقدس للوحي؟ أي لكلام الله سبحانه وتعالى، وبهذا الصنيع صار كل ما ينطق به محمد وكل ما يفعله وحياً، واختفت الحدود والفواصل بين الإلهي والبشري، ودخل الأخير دائرة المقدس"، ويقول⁴ " : الإمام الشافعي بما قام به من إدماج السنة في الوحي حول التقاليد والأعراف والعادات القرشية إلى وحي"، ولا ينسى أبو زيد أن يؤكد أن من أبرز هموم الشافعي كانت تأسيس السنة كوحي ومصدر ثانٍ للتشريع⁵.

ويمكن تسجيل المؤاخذات التالية على ما سبق:

الأولى : لا تلازم بين الفهم عن الله وادعاء الألوهية، وإلا لكان كل من فهم عن الله شيئاً صار جزءاً من إله بقدر ما فهم، وينبغي عليه أن الدكتور له نصيب الأسد من الألوهية كونه اكتشف "المغزى المسكوت عنه" الذي عجز الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن فهمه!!!

¹ انظر، د. أبو زيد، الإمام الشافعي، ص(13)

² د. أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص(93)

³ د. أبو زيد، الإمام الشافعي، ص(35)

⁴ المصدر السابق، ص (44)

⁵ انظر، المصدر السابق، ص (54)

لا أدري من أين جاء بهذا التلازم الذي يرفضه العقل ويكذبه الواقع، والمسلمون عندما يعتقدون مطابقة السنة للقرآن لا يعتقدون بألوهية النبي - صلى الله عليه وسلم - وإنما يعتقدون أنه يوحى إليه بالقرآن ويوحى إليه بالسنة، فلم يتجاهل الدكتور هذا التفسير؟

الثانية: عرض الدكتور بعض أدلة الإمام الشافعي على أن السنة وحي، لكنه لا يناقشها من حيث الدلالة، فيكتفي بكونها غير مقنعة أو أنه يقول النص ما ليس فيه انتصاراً لأيدولوجيته¹، مع أن الإمام الشافعي حرص على الاستدلال الواضح الصريح من القرآن، كقوله تعالى: "وأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ"²، فضلاً عن الأحاديث الصريحة الصحيحة، لكنه يفر من الجواب كعادته إذا دخل ميدان الدلالات الحقيقية المنضبطة .

الثالثة: يزعم الكاتب أن الإمام الشافعي أول من أسس السنة وحيًا ومصدرًا ثانياً للتشريع، وأن الناس كانوا مختلفين في عصره في هذا الأمر، ولولا هذا الاختلاف لم يكثر من الاستدلال والمناقشات، وسبب هذا الزعم عدم إيمانه بالدلالات الصريحة للنصوص القرآنية والحديثية الناطقة بوحى السنة، ولما أراد الشافعي تأصيل قواعد الاجتهاد كان لا بد من الاستدلال على صحة كل أصل على انفراد، فليس كل مسألة استدلل لها يوجد من يخالفها من المسلمين.

● المسألة الثانية: إنكاره أن تستقل السنة بالتشريع

قال الإمام الشافعي رحمه الله³ " :وسن رسول الله مع كتاب الله وجهان: أحدهما نص كتاب، فاتبعه رسول الله كما أنزل الله، والآخر: جملة بين رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة وأوضح كيف فرضها عاما أو خاصا، وكيف أراد أن يأتي به العباد، وكلاهما اتبع فيه كتاب الله، فلم أعلم من أهل العلم مخالفا في أن سنن النبي من ثلاثة وجوه فاجتمعوا منها على وجهين، والوجهان يجتمعان ويتفرعان؛ أحدهما: ما أنزل الله به نص كتاب، فبين رسول الله مثل ما نص الكتاب، والآخر مما أنزل الله فيه جملة كتاب، فبين عن الله معنى ما أراد، وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما، والوجه الثالث: ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب، فمنهم من قال: جعل الله له بما افترض من طاعته وسبق في علمه من توفيقه لرضاه أن يسن فيما ليس فيه نص

¹ انظر، المصدر السابق، ص (85)

² سورة النساء، الآية (113)

³ الإمام الشافعي، الرسالة، ص (92.91)

كتاب، ومنهم من قال: لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها على أصل جملة فرض الصلاة: وكذلك ما سن من البيوع وغيرها من الشرائع، لأن الله قال: (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) (وقال: (وأحل الله البيع وحرم الربا)، فما أحل وحرم فإنما بين فيه عن الله كما بين الصلاة، ومنهم من قال: بل جاءته به رسالة الله فأثبت سنته بفرض الله، ومنهم من قال: ألقى في روعه كل ما سن: وسنته الحكمة الذي ألقى في روعه عن الله فكان ما ألقى في روعه سنته."

نقل الكاتب الكلام السابق ثم قال¹ " : وإذا كان الوجهان الأولان ليسا محل خلاف، فإن الوجه الثالث محل الخلاف. وهو استقلال السنة بالتشريع. يكشف عن طبيعة الموقف الذي أهيل عليه تراب النسيان في ثقافتنا وفكرنا الديني. وطبقاً لهذا الموقف ليست السنة مصدراً للتشريع، وليست وحياً، بل هي تفسير وبيان لما أجمله الكتاب. وحتى مع التسليم بحجية السنة، فإنها لا تستقل بالتشريع. ولا تضيف إلى النص الأصلي شيئاً لا يتضمنه على وجه الإجمال أو الإشارة. ولا شك أن ذلك الموقف يختلف إلى حد كبير عن الموقف الذي جعله الشافعي يسود، وهو اعتبار السنة وحياً من نمط مغاير عن وحي الكتاب. إن وحي السنة هو "الإلقاء في الروع" أي الوحي بالمعنى اللغوي الذي هو الإلهام، وليس بالمعنى الاصطلاحي أي عن طريق الملك جبريل."

ويمكن تسجيل المؤاخذات التالية على فهم الكاتب للنص الذي نقله عن الإمام

الشافعي، هاك أهمها :

ـ الأولى : حكى الإمام الشافعي أوجه الاتفاق والاختلاف، وسكت، لكن الدكتور يقوله ما لم يقل، فمن أين له أن الشافعي رجح رأياً على آخر؟!

ـ الثانية : لم يقصد الشافعي أن يقول إن العلماء مختلفون في استقلال السنة بالتشريع، الذي يبنى عليه رد كل حديث يتضمن حكماً زائداً على القرآن، وإنما يبين أن العلماء مختلفون في تكييف الأحكام الشرعية التي جاءت بها السنة ولم توجد في القرآن: فمنهم من قال: هو تشريع آخر غير القرآن، ومنهم من قال: جميع التشريعات التي جاءت في السنة لها أصل كلي في القرآن، والسنة تلحق فرعاً بأصل ولا تنفرد بتأصيل أصل كلي لا يوجد في القرآن، "أرأيت أن

¹ د أبو زيد، الإمام الشافعي، ص (83)

الشافعي حكى اتفاق أهل العلم على الأوجه الثلاثة للسنة بما فيها السنة التي ليس فيها نص كتاب، وأن خلافهم كان حول أصلها إنما هو اتفاق عليها. وأن الشافعي قد حكى الخلاف، ولم يدل بدلو، وكأنه رأى أنه لا أثر لهذا الخلاف ولا طائل، ولكن المهم هو ما اتفق عليه، وهو طاعة الرسول لله في هذا الوجه من السنن كالوجهين الآخرين¹.

الثالثة: يقرر الكاتب أن وحي السنة هو الإلهام فقط، وظن أنه بهذا الترجيح يقضي تماماً على أصله الإلهي، وهو جهل أو تجاهل؛ لأن أهل العلم قرروا أن لوهي عدة صور منها إرسال الملك والرؤيا المنامية، والإلهام...، وكونها إلهاماً لا يعني أنها ليست من الله.

● المسألة الثالثة: اتهام علماء الجرح والتعديل بعدم الموضوعية في نقد الرجال

قال الكاتب " : ولم يكن علماء الحديث، بحكم غلبة الطابع النقلي التوثيقي على عملهم، وبحكم الارتباط بين أغلبهم وبين جهاز السلطة في أكثر العصور، يتمتعون باتساع الأفق العقلي القابل للخلاف والنقاش مثل المتكلمين أو الفقهاء أو علماء القرآن، بل كانوا أقرب إلى الوعاظ في تصور الحقيقة، وفي التعصب ضد أي اجتهاد ليس له سند مباشر من النقل، لذلك ليس غريباً في كتب علم الرجال أن يستبعد من مجال الرواة العدول كل من كان من أصحاب المقالات، وهي توصيف لكل الفرق، عدا تلك التي تعاطف معها المحدث، ومن السهل على من يقرأ هذه الكتب أن يلاحظ تناقض الأحكام على الراوي الواحد، فبينما يوثقه البعض يرى آخرون أنه مدلس كذاب، وإذا وصفه البعض بالحفظ والاستيعاب نجد البعض الآخر يضعه في دائرة المغفلين الذين يغلب عليهم النسيان، وليست تلك الأحكام المتناقضة ناشئة عن الحب والكراهية، أو الإعجاب والاحتقار، بل ناشئة عن اختلاف المعايير نتيجة لاختلاف المواقف الأيديولوجية. لن نشير هنا لرفض علماء السنة لروايات الشيعة، ولا لرفض علماء الشيعة روايات أهل السنة، وهو شديد الدلالة في ذاته، إنما نشير إلى رفض كل فرقة من فرق السنة روايات أتباع الفرق الأخرى. ثم استأثرت إحدى الفرق باسم أهل السنة والجماعة واحتكرته لنفسها بتأييد من سلطة الدولة بعد القضاء على الاعتزال، وأصبحت هي الحكم والفيصل في قبول المرويات أو رفضها، بل واكتسبت بحكم تأييدها للسلطة السياسية والتمتع بحمايتها سلطة مرجعية في كل ما يتعلق بشؤون الدين والعقيدة " ا. هـ.

¹ د. رفعت فوزي، نقض كتاب نصر أبو زيد ودحض شبهاته، ص (58)

زخرت الفقرة السابقة المنقولة عن الدكتور نصر بكثير من المغالطات العلمية والتاريخية،

أشير إلى أهمها :

الأولى : لا يقصد الكاتب بكلامه عامة الرواة، وإنما يقصد العلماء والأئمة من المحدثين، وإذا كان كذلك، فإن الطابع النقدي بكل أشكاله هو الغالب عليهم، أما الحفظ فهو الأرضية التي ينطلقون منها، ومن عانى نقد الروايات واكتشاف أوهام الثقات يدرك هذا، لكن من جهل شيئاً عاداه.

الثانية : لعل الكاتب لم يطلع على اختلاف النقاد في قبول رواية من يغشى السلطان، ويقبل جوائزه، ولم يقرأ في سير النقاد وجفائهم عن ملازمة السلطان¹، لكن الكاتب يحلو له أن "يصنع من الحبة قبة"، فرأى أن رفع المتوكل العباسي محنة خلق القرآن مدخل لإثبات التهمة.

الثالثة : أما تفسير اختلاف النقاد في الجرح والتعديل بالاختلاف المذهبي فقط، فهو قصور شديد ومسلك معيب، وهو يدل على استقراء قاصر يدل على قراءة "تلوينية مغرضة" لنصوص النقد وملايساته؛ لأن أسباب اختلاف النقاد في الحكم على الرواة تعود إلى معطيات علمية منهجية كثيرة² يجهلها الكاتب وأمثاله، ولو تأمل الصحيحين لوجدنا زاخرين بروايات أصحاب المقالات، وهما أصح كتابين في الحديث، ولو طالع كتب أصول النقد لرأى اختلاف الأئمة في قبول روايات أهل البدع³، وكلهم يحرص على انتقاء الصدوق الحافظ منهم .

الخاتمة

بعد هذه الجولة، يمكن تسجيل أهم النتائج، وهي :

¹ انظر كتاب ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين للسيوطي، فقد ذكر الأحاديث في هذا الأمر، وكلام العلماء ومواقفهم الواقعية من فتنة السلطان.

² انظر كتاب أسباب اختلاف المحدثين، خلدون الأحذب.

³ انظر، تحرير علوم الحديث، عبد الله يوسف الجديع (397/1)، فيه مقارنة بين آراء العلماء في الراوي المبتدع من الناحية النظرية والتطبيقية، وقد خلص إلى أن الصدق في الرواية هو ضابط قبول الرواية عند أئمة النقد جميعاً، وإن اختلفوا في تحقق هذا الضابط في التنظير والتطبيق.

- (1) يحاول الدكتور أبو زيد تفسير النصوص الشرعية تفسيراً يتوافق مع المادية الجدلية والمادية التاريخية .
- (2) يستخدم أبو زيد في سبيل هذا بعض المذاهب النقدية اللغوية، خاصة نظرية "هيرش" القائلة بتاريخية النصوص بناء على التفريق بين المعنى الثابت والمغزى المتغير، ونظرية "دي سوسير" التي تنكر الوجود الحقيقي لمعاني مفردات اللغة، ويستعمل النظرية الهرمنيوطيقية التي تفسر النصوص تفسيراً مادياً جدلياً يقوم على إنكار علم الغيب.
- (3) يختار أبو زيد أكثر المذاهب النقدية تطرفاً وبعداً عن الحقيقة ليفسر بها النصوص الشرعية، ليخرج بنتائج تتناقض مع ثوابت الأمة، ويدعي أن هذه المذاهب تمثل التقدم العلمي في نقد اللغة الحديث.
- (4) يرى أبو زيد أن سلطة تفسير النص للقارئ وليست للقائل، لذلك فهو لا يرى للنصوص سلط ذاتية، أي أن النصوص قوالب فارغة يملؤها القارئ حسب عصره وثقافته.
- (5) ويرى أن كل العقائد والأفكار والمفاهيم والأحكام قابلة للتطور، والقول بثبات شيء منها يعده أبو زيد تخلفاً ورجعية، وهذا عين نظرية نسبية القيم التي تقوم عليها النظرية المادية؛ لهذا يرى أبو زيد وجوب إسقاط العقائد والمفاهيم والأحكام التي كانت سائدة في الماضي كونها لا تتناسب مع الارتقاء المعرفي والتطور الاجتماعي المعاصر.
- (6) يرى أبو زيد أن الوحي هو القرآن فقط، وأن أقوال الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأفعاله ليست وحيًا، وإنما صدرت منه كونه شراً يعيش في بيئة ثقافية محددة.
- (7) يعتقد أبو زيد أن السنة شارحة ومفسرة للقرآن فقط، وليس بالضرورة أن يكون تفسير الرسول - صلى الله عليه وسلم - للقرآن هو التفسير الصحيح، والقول بخلاف هذا تأليه للرسول - صلى الله عليه وسلم - وشرك بالله.

- (8) يقلل أبو زيد من قيمة السنة لأسباب كثيرة منها عدم الموضوعية عند نقاد الحديث في نقد الرجال، وتناقض أحكامهم بسبب التعصب المذهبي، وضيق أفقهم العقلي بسبب اشتغالهم بالحفظ دون النقد .
- (9) تحتاج الردود العلمية الصادرة من المتخصصين التي تتناول الفكر الحدائى . إلى العمق في التحليل، والاطلاع على الجذور الفلسفية والنقدية لرموز هذا التيار؛ حتى يكون النقد أكثر إقناعاً.
- (10) ينبغي على المتخصصين في العلوم الشرعية أن يتنبهوا لخطورة الفكر الحدائى، ويعملوا على توسيع دائرة الاهتمام بأطروحاته ونقدها بشكل مؤسسي فاعل؛ لأن الجهود الفردية لا تستطيع مقاومة تيار يجد العم في الداخل والخارج .

فهرس المصادر

- أحكام أهل الذمة، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، توفي عام (751)هـ، تحقيق شاکر العاروري ويوسف البكري، رمادي للنشر، الدمام، ط1418، 1، 1997م.
- أسباب اختلاف المحدثين؛ دراسة نقدية مقارنة حول أسباب الاختلاف في قبول الأحاديث ووردها، خلدون الأحذب، الدار السعودية للنشر، جدة، 1984م.
- الأشباه والنظائر في الفروع، جلال الدين السيوطي، توفي عام (911)هـ، دار الفكر، شركة نور الثقافة، جاكرتا.
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط4، 1995
- أكذوبة اليسار الإسلامي، د. مصطفى محمود. بلا معلومات طبع.
- أقطاب العلمانية في العالم العربي والإسلامي، ابن الشاطئ طارق منينة، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1421هـ، 2000م.
- الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية، د. نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1996م.

- تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبري، توفي عام (310)هـ، دار التراث، بيروت، ط2، 1387هـ.
- تحرير علوم الحديث، عبد الله يوسف الجديع، دار الريان، بيروت، ط1، 1424هـ، 2003م.
- التفكير في زمن التكفير، د. نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1995م.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن حجر، توفي عام (852)هـ، تحقيق حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، مصر، ط1، 1416هـ، 1995م.
- التلمذة الفلسفية، هانز جورج غادامر، توفي عام (2002)م، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2013م.
- الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، توفي عام (256)هـ، تحقيق محمد بن زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
- الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، توفي عام (204)هـ، بلا معلومات نشر، تحقيق وتعليق أحمد شاكر.
- فقه الزكاة، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية والعشرون، 1417هـ، 1996م.
- قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة، د. عبد الصبور شاهين، الناشر: العرب، الرياض.
- اللغة والخطاب في فلسفة بول ريكور، يونس رابح، رسالة ماجستير في كلية العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2007م.
- ما راوه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين، جلال الدين السيوطي، توفي عام (911)هـ، تحقيق محمد فتحي السيد، دار الصحابة، مصر، ط1، 1411هـ، 1991م.
- مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، دار الشروق .

- النظرية الأدبية المعاصرة، رمان سلدن، ترجمة جابر عصفور، دار قباء، القاهرة، 1998م.
- معجم الفلاسفة، جورد طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ط3.
- المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط5، 2007م.
- مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ط2، 1994. والمركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط3، 1996.
- من صيد الخاطر في النقد الأدبي، وليد قصاب، دار البشائر، دمشق، الطبعة الأولى، 1424هـ، 2003م .
- النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1995م .
- نصر حامد أبو زيد والهرمينوطيقا، سليمان بن صالح الخراشي، موقع صيد الفوائد الإلكتروني.
- نقد الخطاب الديني، د. نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، مصر، الطبعة الأولى، 1992م .
- نقض كتاب أبو زيد ودحض شبهاته ن د. رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1417 هـ، 1996م .
- موقع جوائز الإلكتروني.
- موقع صيد الفوائد الإلكتروني.
- ويكيبيديا، موسوعة على شبكة المعلومات الدولية.

السردية في شعر محمود درويش
لماذا تركت الحصان وحيدا أنموذجا؟

د. رمضان عمر*

Abstract

Mahmud Darwish was able to mix lyrics with narratives after the convergence of each of dramatic, lyric and narrative poetry especially when literary genres began to quote each other's various techniques. This resulted in Darwish's complex poetic forms that combine both subjective and objective poetry. Such combination was obvious in his latest collections of poems in the mid eighties when his poems began transformation from direct revolutionary lyric form into a semi prose state with a patent dramatic trend.

This study will analyse one of Darwish's late poem "Why Did You Leave the Horse Alone" in order to examine one of the techniques which formed a phenomena in Darwish's late production—the narrative.

However, Darwish's poetry was not only narrative, but also it was addressed by various techniques merged together in a formation of modern text which integrates most of the modern poetry techniques combing disguise, irony, drama, conversation, etc.

This was divided into: Terminology and criticism of: Modern poetry and narration "Abadu al-Sabbar" narrative literature Dramatical conversation and its relation to Sabbar narrative literature Character building Conclusion Addressing any kind of poetry would be biased to the common poetic experience in forming poetic texts.

Keywords: narrative, poetic, Abadu al-Sabbar. Modern poetry, Mahmud Darwish

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Öğretim Üyesi.

ملخص

استطاع محمود درويش أن يفتح بوابة الشعر الغنائي على بوابة السرد الحكائي، بعد أن انزاحت المسافات بين كل من الدرامي والغنائي والسردى، وبعد أن أخذت الأجناس الأدبية تقتبس من بعضها البعض تقنيات عديدة، فتشكلت له قصائد ذات بنى تركيبية، تمزج بين الذاتي والموضوعي. وقد اتضح ذلك - جليا - في دواوينه الأخيرة، منذ منتصف الثمانينات، حين بدأت القصيدة الدرويشية تنتقل من شكلها الغنائي الثوري المباشر الى حالة شبه نثرية تمثل النزعة الدرامية جانبا واضحا فيها.

وستتقف هذه الدراسة وقفة تحليلية مع واحد من نصوص درويش المتأخرة " لماذا تركت الحصان وحيدا"¹ لتطال تقنية من التقنيات التي شكلت ظاهرة بارزة في نتاج درويش المتأخر، اعني بذلك السردية.

غير أن القصيدة الدرويشية لم تكن سردية التكوين فقط، بل عولجت بتقنيات متعددة؛ امتزجت امتزاجا لتشكّل نصا حدثيا، اجتمعت فيه أكثر تقنيات الشعر الحديث من قناع ومفارقة ودرامية وحوارية... الخ.

وقد قسمت الدراسة الى

1. عتبة اصطلاحية ومحطات نقدية طالت:
2. القصيدة الحديثة والسرد
3. سردية أدب الصبار
4. الحوار الدرامي وعلاقته بالبنية السردية
5. بناء الشخصية
6. الخاتمة

الكلمات الافتتاحية: محمود درويش، السردية، لماذا تركت الحصان وحيدا، أبد الصبار.

¹ لم أتناول الديوان كاملا، بل اكتفيت بنص واحد من نصوصه "أبد الصبار" لاكتمال البنية السردية من حدث، وشخص، وحوار، وقص فيه، ولأني اريد التركيز على التقنية لا دراسة الديوان.

1- عتبة اصطلاحية:

السردُ: الخرز في الأديم، وسرد بالكسر، صار يسرد صومه¹، والسرد: تقدمه شيء إلى شيء تأتي به متسقا بعضه في إثر بعض².
 أما علم السرد فهو: العلم الذي يقبل صياغة النصوص السردية في بنيتها السردية³.
 والسردية: هي الأسلوب أو الطريقة التي تفك بها شفرات النص⁴.

2- القصيدة الحديثة والسرد:

لم تخل القصيدة العربية القديمة من بنية سردية تنكئ على المنطق الحكائي، وإن كانت الحكاية - نفسها - لم تكن مقصودة في النص كتقنية إبداعية، بل تجلب في سياق شعري؛ لنقل صورة الحدث نقلا غنائيا، يتفق ومنطق البنية الشعرية العربية .
 ويبدو أن السرد -صيغة - قد "رافقت القصيدة الغنائية منذ أقدم العصور، إذ تشير شعريات كل من أفلاطون وأرسطو إلى أن هذه الصيغة ليست وفقاً على الملحمي والقصصي، بل وتشمل الجنس الغنائي الذي أهمل التفصيل فيه، فأفلاطون يشير وهو بصدد الحديث عن طرائق المحاكاة الثلاث إلى نمط من السرد يدعوه بـ "السرد البسيط" ويمثل له بخمريات "باخس"⁵.

¹ - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي، القاموس المحيط، دار الحديث القاهرة، 2008، ص762.

² - ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2003، ج7، مادة سرد.

³ - انظر 13 p. mqiI bakKnrratoljje.Paris.1977. نقلا عن د. دفة القاسم، بنية الخطاب السردية في سورة يوسف، الملتقى الوطني الرابع، جامعة محمد خيضر بسكرة،

⁴ - نفسه، ص3.

⁵ - برز السرد بشكل واضح في القصيدة الغنائية مع ظهور المذهب الرومانسي، وقد اقترن هذا النزوع إلى القص في القصيدة الرومانسية بتغليب، "الأسلوب الثري في الشعر" .. ويلهجة فيها من الكلام ملامح كثيرة" وهو أمر - أي الأسلوب الثري - لم يقتصر على المذهب الرومانسي، أو الواقعي من بعده، بل هو اتجاه ميز العصر الحديث كله.. أنظر في هذا: من الذي سرق النار، خطرات في النقد والأدب، د. إحسان عباس، جمع وتقديم د. وداد القاضي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص82.

أما في موروث العرب الشعري، فلعل وقفة واحدة مع واحدة من معلقات الشعر الجاهلي تبيّنك عما كانت عليه القصيدة العربية من غنى أسلوب في مجال السردية الشعرية؛ ففي معلقة امرئ القيس انقسم الخطاب الشعري بين مشهدين: مشهد تصويري تقف فيه عين الشاعر في مكان علوي، لتنقل لك مناظر التجلي التي رسمتها يد الفنان الشاعر، بينما يتحرك الفعل الدرامي ليرسم معالم البنية الحكائية في ثلاث قصص متتالية، تتجلى معهن قصة الحدث الشعري، تقول القصيدة في معزوفتها السردية الأولى:

كَدَأَبِكَ مِنْ أُمِّ الْخَوْبِرِثِ قَبْلَهَا
وَجَارَتِهَا أُمُّ الرَّبَابِ بِمَأْسَلِ
إِذَا قَامَتَا تَضَوَّعَ الْمِسْكُ مِنْهُمَا
نَسِيمَ الصَّبَا جَاءَتْ بِرِيًّا الْقَرْنُفَلِ
فَقَاصَتْ دُمُوعَ الْعَيْنِ مِنِّي صَبَابَةً
عَلَى النَّحْرِ حَتَّى بَلَ دَمْعِي مِحْمَلِي
أَلَا رَبُّ يَوْمٍ لَكَ مِنْهُنَّ صَالِحٍ
وَلَا سِيِّمًا يَوْمٌ بِدَارَةِ جُلْجُلِ¹.

أما اللوحة الثانية فتاتي مباشرة لتسرد قصة مغامرات الشاعر في اللهو والصيد والمغازلة:

وَيَوْمَ عَقَرْتُ لِلْعَدَارِي مَطِيَّتِي
فَيَا عَجَباً مِنْ كورها الْمُتَحَمِّلِ
فَظَلَّ الْعَدَارِي يَرْتَمِينَ بِلَحْمِهَا
وَشَحْمِ كَهْدَابِ الدَّمِّمَسِ الْمُفْتَلِ².

وبنفس المنطق السردية ينقل لنا لوحة شبيهة مع أخرى من صويحاته وهي عنيزة:

وَيَوْمَ دَخَلْتُ الْخَدْرَ خَدْرَ عُنَيْزَةٍ
فَقَالَتْ: لَكَ الْوَيْلَاتُ!، إِنَّكَ مُرْجَلِي
تَقُولُ وَقَدْ مَالَ الْغَيْبُطُ بِنَا مَعاً :

¹ – الزوزني، شرح المعلقات السبع، دار صادر بيروت، د.ت، ص 10.

² – نفسه، ص 10.

عَقَرْتُ بَعِيرِي يَا امْرَأَ الْقَيْسِ فَأَنْزِلْ
 فَقُلْتُ لَهَا: سِيرِي وَأَرْحِي زَمَامَهُ
 وَلَا تُبْعِدِينِي مِنْ جَنَّاكِ الْمُعَلَّلِ
 فَمِثْلِكَ حُبْلَى قَدْ طَرَقْتُ وَمُرْضِعِ
 فَأَلْهَيْتُهَا عَنْ ذِي تَمَائِمٍ مُحْوِلِ
 إِذَا مَا بَكَى مِنْ خَلْفِهَا انْصَرَفَتْ لَهُ
 بِشَقِّ، وَتَحْتِي شَقُّهَا لَمْ يُحْوَلِ
 وَيَوْمًا عَلَى ظَهْرِ الْكَثِيبِ تَعَدَّرْتُ
 عَلَيَّ، وَأَلْتِ حَلْفَةً لَمْ تَحَلَّلِ.¹

هذا الدفق الشعري المنسرد في لوحات متتابعة يستكمل مشروع قصة انعقدت أحداثها في ثلاث مشاهد لبطل واحد- هو الشاعر نفسه - لكنها لا تخلو من طرافة وعذوبة، تشكلت من انسيابية الإيقاع، ولا تخلو من سردية مشهدية، تشكلت من اتساق الجمل الفعلية، وارتباطها ارتباطا تنابعا يحفظ للزمن رتابته، وللحدث تطوره، وللمشهدية مقصدها، في حكاية تحمل حبكة متواضعة في ثنايا غنائية متراقصة.

أما استعارة القصيدة الحديثة لتقنيات الرواية، وعلى رأسها السردية، فتلك حكاية لا خلاف عليها؛ حيث استعارت من الرواية القص أو الحكاية، الذي يمثل جوهر الرواية، بل ان القصيدة الحديثة لم تقف عند هذا الحد من الاستعارة بل تجاوزته لتأخذ من الرواية أدق تفصيلاتها أعني المنولوج، وتيار الوعي، والاسترجاع، وأخذت- أيضا- من السينما والمسرح؛ أخذت الحوار والكومبرس وما سوى ذلك.²

¹ - نفسه الصفحات: 11، 12، 13، 14.

² - انظر في هذا، علي عشري زايد، عن بناء القصيدة العربية الحديثة، ابن سينا للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2002، 4، الصفحات: 193- 215.

3- سردية أدب الصبار:

لم تكن هذه القصيدة الأولى لدرويش التي يستخدم فيها السردية في شعره؛ بل إن الطبيعة الشعرية الدرويشية تنحى هذا النحو منذ بدايتها ، غير أن نص " ابد الصبار" من ديوان الشاعر، بني بناء سرديا ؛ بحيث يفتح النص على مشهد مسرحي، فالنص لوحة متكاملة اتخذت شكل الحكاية، وهي حكاية الذات/الوطن/النكبة؛ فدرويش يحاول كتابة سيرته أو سيرة شعبه، معتمدا على التذكر؛ فيرتد الزمن الحكائي إلى الماضي البعيد، حيث درويش ووالده يعتسفان جبال شمال فلسطين إلى دولة الريح:

. إلى أين تأخذني يا أبي؟

. إلى جهة الريح يا ولدي.¹

هذا هو المشهد الافتتاحي لرحلة التشريد، يتجلى في هذا السؤال الحائر "أين؟" مما يسمح للشاعر بالتنبؤ من نحو، وفتح مجالات التعديد الرؤيوي في بناء متن الحكاية عبر حوارية مفترضة؛ أي أن البنية السردية-هنا- تفتح على حوارية؛ ولد يسأل وأب يرد. حوار يبنى عن رؤية ذات دلالات بعيدة، لم تأت جزافا ولا عبثا؛ فلم يكن رد الأب محايداً موضوعياً، يقول ما يوافق العالم الخارجي، بل كان خطاباً متلبساً بوعيه، ومتأثراً بمنظومة القيم التي تحكمه؟.

وهذه البنية السردية ليست سوى خطاب شعري بامتياز، وظف فيها درويش الشخصية توظيفا فنيا منسجماً مع النفس الشعري، ثم جلب للشخصيات عبارات شعرية خاصة، عبر اسقاطه الزمني الذي الزم به الشخصيات؛ لتتطوّر بمنطق درويش الشعري، لا بعفويتها المتوقعة، فالأب يجيب ابنه الصغير بعبارة فلسفية؟ إلى جهة الريح؟ وهي عبارة شعرية بامتياز مثقلة بالقيم الرمزية؛ فقد تكون الريح عنوانا للتغيير، أو الثورة، أو بداية التشرد والضياع، وكل ذلك منسجم مع دلالة النص الكلية.²

هذه هي البداية إذا، قصة حكاية الرحيل والتشريد، وهي حكاية الذات والجمع معا، حكاية درويش الطفل، وحكاية شعبه المنكوب.

¹ - محمود درويش، الاعمال الجديدة الكاملة ، ج1، دار الريس ، بيروت ، 2009.ص298.

² - يرى رولان بارت أن الشخصية عمل تألفي وأنها مفهوم تخيلي تدل عليه التعبيرات المستخدمة في الرواية. انظر: رولان بارت وزميلاه، شعرية السرد، باريس، 1977، ص32.

الراوي وتوجيه النص

عند تأمل البنية السردية، فإن الطابع العام لهذه البنية ينحى منحى رمزياً فلسفياً، يُوَطر علاقة جدلية بين المكان والزمان، يبدو ذلك واضحاً منذ العبارة الأولى "إلى أين تأخذني؟" لك أن تتساءل عمن يقف وراء هذا الصوت: أهو صوت الابن فعلاً؟ أم الشاعر، أم الراوي؟ فإن ذلك سيكون مفتاحاً لدراسة طبيعة التشكيل الهندسي لهذا النص. ولك أن تتساءل -أيضاً- ما قيمة هذا الاستفهام في سياق المشهد الافتتاحي؟ وما أثره في تطور الحدث ودلالاته؟

الراوي هنا هو من يقول على لسان الأب: "إلى جهة الريح"؛ لأن منطق التلقي الواعي يرفض قبول فكرة أن تكون إجابة الأب هذه: "إلى جهة الريح" قد حصلت فعلاً؛ ذلك أن هذه العبارة شعرية فعلاً، ورمزية إلى حد الاعتقاد بأن درويشا هو من أنتجها، ثم أسلمها إلى راو كلي المعرفة؛ ليوزع الأدوار بعدها؛ فيجعل هذه العبارة من نصيب الأب، نعم لقد استخرجها درويش من قاموسه، وأسلمها لراو اتكأ عليه النص، ثم أجراها الراوي على لسان والد درويش الحقيقي، وما يدعو إلى هذا الزعم أنه: لم يحصل أن جاء في حوارات درويش أن أباه قال له هذه العبارة، وهما يغادران فلسطين إثر النكبة الأولى.

ومن هنا؛ فإن استحضار فكرة الراوي كلي المعرفة هي التي جعلت النص بوحياً إلى درجة استخراج كافة التفاصيل الممكنة في المقاطع الحوارية. لقد وقف الراوي هنا على مقربة من الأب وابنه، واستمع إلى ما يدور بينهما. ولو شئت رصد مكانه، في هذه اللحظة، لرأيت شبحاً واقفاً في بؤرة اللوحة، أو في المنتصف منها، لا يراه أي من الأب أو الابن. فمن هو هذا؟.. ربما يمكن القول: إنه جهاز تسجيل. أو آلة تصوير تنقل الحدث كما هو، دون حذف أو زيادة.

وتأتي أهمية الراوي في هذا النص من خلال قدرته على تحديد هوية النص، ورؤية صاحبه؛ فالبنية السردية - في أصلها تقنية - روائية، لكن استعارتها لتشكيل نص شعري، تعتبر محاولة للخروج من الذاتي إلى الموضوعي، أي الاقتراب من الدرامي؛ أما أن يكون الشاعر متخفياً وراء راو يدير دفة السرد، فهذا يخفف كثيراً من الحرج المتوقع إثر عملية السرد، ويجعل المتلقي أكثر ثقة في تقبل الأحداث.

"وَهُمَا يَخْرُجَانِ مِنَ السَّهْلِ، حَيْثُ

أَقَامَ جَنُودٌ بُونَابَرْتٍ تَلًّا لِرِصْدِ

الظلال على سور عكا القديم.

يقولُ أبُّ لابنِه...¹

ربما كانت هذه هي المحطة الأساسية التي ينطلق منها السرد لبناء الحدث الدرامي، وهي نقطة توتر حقيقية، تمثل أزمة الخروج من الوطن الفسيح الذي دلت عليه عبارة "السهل"، وهو خروج يحمل في ثناياه أعباء التاريخ، وأوزار الماضي، وصراع (الهويات)؛ فالنكبة لم تكن مجرد انتقال من مكان إلى آخر، بل كانت انهياراً حضارياً لكيان أمة، والصورة هنا تحمل ثنائية تناقضية سياسية، خروج الأب وابنه من نحو، وإقامة جنود بنايرت معسكراتهم على جراح النازحين، لا لرصد العابرين إلى جهة الشمال أو من جهة الشمال، بل لرصد الظلال على سور عكا، وهي مهمة أعقد وأبعد من مهمة المراقبة العادية.

4- الحوار الدرامي وعلاقته بالبنية السردية

لكن العودة مرة أخرى من أسلوب السرد التتابعي إلى أسلوب الحوار الثنائي، على شكل وصايا يقدمها الأب، وتساؤلات يثيرها الابن، تجعل الحدث بحثاً عن أسئلة غائبة، أو متخفية، تكشف عنها القراءة الواعية للتاريخ؛ ألا تراه قد خفف من ثورة الحوار، ومهد له بفعل مضارع" يقول " وكأنه أمام إخبار لا حوار
"يقول أب لابنه: لا تخف،
لا تخف من أزيز الرصاص! التصق
التصق بالتراب لتنجو"²

فالمشهد تراجمي من خلال دلالة "أزيز الرصاص"، ومن خلال طبيعة السؤال الذي يكشف عن حجم الكارثة التي خلفتها مأساة النكبة:
"ومن يسكن البيت من بعدنا يا أبي؟
-سيبقى على حاله مثلما كان يا ولدي!"³

¹ - درويش، الاعمال الشعرية الجديدة الكاملة، ص298.

² - نفسه، 298.

³ - نفسه 299.

وهو فلسفي من خلال القيمة الرمزية المتمثلة في الالتصاق بالأرض، وما حملته عبارة السارد من قبل، حينما قص علينا لحظة الرحيل، وكشف لنا عن معسكر لجنود بونابرت لرصد الظلال، مع العلم أن الرجوع الحقيقي للحظة الرحيل لن تصادف هذا المشهد؛ إلا أن يكون هذا التصوير ينطلق من رؤية فكرية، تحاول محاكمة التاريخ، والوقوف على محطاته الكبرى التي أدت إلى ضياع فلسطين، وتشريد أهلها المظلومين.

ثم يتوقف الحوار لحظة؛ فيسمح الدفق السردى للتصوير السينمائي أن يأخذ مداه في نقل صورة الحركة؛ فينقل لنا السارد مشاهد الرحيل، في أدق تفصيلاتها، بعد أن يكون النص قد تحرر من ضمير المتكلم في الأسلوب الاستفهامي، وانتقل إلى ضمير الغائب، وهو ضمير يناسب القص والوصف:

"تحسس مفتاحه مثلما يتحسس

أعضائه واطمأن، وقال له

وهما يعبران سياجا من الشوك:

يا ابني تذكر! هنا صلب الإنجليز

أباك على شوك صبارة ليلتين"

مشهد يكتنز دلالات إيحائية عميقة، تكشف عن رؤية سردية تحيل النص إلى وثيقة تاريخية، تتجاوز حدود السرد التقريرى، إلى نوع من التفسير المقصود لحقائق التاريخ، مع إشعاعات تفرضها اللغة الإيحائية. فالحديث عن الإنجليز في هذا المقطع؛ حديث عن مسببات الاحتلال، وحلقاته الممتدة، فالإنجليز كانوا سببا رئيسيا في تمكين اليهود من فلسطين، من خلال الانتداب، والقرارات الصادرة، والوعود السخية، والدعم منقطع النظر، وتسهيل الهجرة، وتمكين الصهاينة من العرب.

وإذا ما حاول القارئ الربط بين هذا المشهد والمشهد السابق الذي تمثل في عبارة الشاعر "وهما يخرجان من السهل، حيث/ أقام جنودُ بونابرت تلاً لرصدِ/ الظلال على سور عكا القديم". فإن جنود (بونابرت) يعودون مرة أخرى بثوب استعماري جديد "الإنجليز" أي أن ثمة إصرارا من الشاعر لربط التشريد بمسبباته، وهنا تكمن الرؤية في توجيه دفة السرد. ورغم سوداوية هذه الرؤية إلا أن استحضارها يؤكد عزم وحتمية الأب على الرجوع، وهنا تتجلى دلالة الصبار في المقطع الأخير"

أباك على شوك صبارة ليلتين
ولم يعترف أبدا".¹

هذا الموقف البطولي المشرف، بل التاريخ الوطني المشرق لأب صبر على المحن، واجتاز امتحان السجن دون أن يعترف، تحت وطأة التعذيب؛ سيمتد إلى الابن، وريثه الذي سيسير على دربه؛ لينجو من محنته القادمة- أيضاً- كما نجا والده؛ ليعود مرة أخرى إلى بلده الأصلي فلسطين:

"سننجو ونعلو على/ جبل في الشمال، ونرجع حين/ يعود الجنود إلى أهلهم في البعيد".²
إذا هي إرادة حقيقية يجسدها البناء الدرامي من خلال تعانق السرد مع الحوار الثنائي، "ولكي لا يترك الراوي، في صدورنا، أثارت من شك في يقين الفتى بالعودة؛ نراه ينزوي، ليفتح المجال للابن لكي يفصح عن مكنونه. ونحن من جهتنا، عندما نتأمل خطاب الفتى، فسوف لن نرصد فيه أدنى أثر من قلق، بل على العكس من ذلك: سنرى فهماً تاريخياً، يورث يقيناً بالعودة. ومع ذلك فلا بد من مراعاة البنية السردية للقصيدة. نرى ذلك في هذا الالتفات من الأهم إلى الأقل أهمية، اعتماداً على ما كان قد تقرر من ضمان حدوث الأهم، إلى درجة تسمح بمناقشة التفاصيل".³

"ومن يسكن البيت من بعدنا/ يا أبي؟

. سيبقى على حاله مثلما كان/ يا ولدي!"⁴

إذن، فالعودة حاصلة بالتأكيد. ولكن ما يناقشه الفتى هنا هو صحة البيت، طوال فترة الغياب. والأب، المظمن إلى الغد، يؤكد للولد أن البيت . بما هو معادل للوطن . سيبقى في انتظار أصحابه. ها هنا درس جديد: الولد يسأل عن البيت المنزل. والوالد يجيب عن البيت الوطن. سيبقى الوطن على حاله في انتظار عودة الأبناء. هذا بعض مما تريد القصيدة أن تقوله.

¹ - نفسه، 299.

² - نفسه، 299.

³ - خضر محجز، محمود درويش في ابد الصبار، لن يموت البيت، الحوار المتمدن، العدد 2225، 2008/3/19، رابط الموقع على الشبكة: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=128432#>

⁴ - درويش، الاعمال الشعرية الجديدة الكاملة، 299.

لكن هذا الوعي الفكري الذي تمثل في عبقرية الأسئلة من طفل صغير يؤكد وجود تدخل خفي من الشاعر نفسه، لبناء حبكة الفعل بناءً فنياً متناعماً مع طبيعة المشهد المتشكل من العبارات الشعرية المتعاقبة في سمتين متلازمين: حوارى ووصفى.

ولو تأمل القارئ المقطع الرابع لوجد عين الراوي الفاحصة نرصد حركة الشخص، وهي تراقب الأب، وتنقل حركاته وانفعالاته:

"تحسس مفتاحه مثلما يتحسس/ أعضاءه، واطمأنً.

وقال له/ وهما يعبران سياجاً من الشوك...¹"

لكن هذا الرصد يخفي دلالات رمزية؛ فالمفتاح يرمز لحق العودة أو للعودة نفسها، واستخدام الفعل "تحسس" تؤكد حرص الشعب على العودة، والاحتفاظ بذاكرة حية، وهذا يتأكد من الربط بين المفتاح وباقي أعضاء الجسم.

وبعد أن يطمئن الأب إلى المفتاح، وأنه ما زال في مكانه، يلتفت إلى الولد المشدود إلى جهة الجواب، بصفته وارث الحلم، والمنوط به الانبعاث المتجدد. وهنا تدخل جديد من الشاعر، إذ رسم لنا شخصية الطفل من خلال إسقاط زمني واضح، أسقطه الشاعر الذي كتب النص عن الطفل الذي سيقوم بدور الوريث في رحلة الرجوع. مستنداً إلى الأسطورة القديمة "أسطورة الفتيق" ولكي يبعث طائر الفينيقي الفلسطيني، فلا بد له من الرماد. ولكي لا يكون التجدد المأمول مجرد هيام في فضاء لا أرض من تحته، كان لا بد للأب من تمهيد التربة تحت قدمي الولد. هذا التمهيد يمثل وعياً درویشياً بكيفية بناء الحدث الدرامي بعيداً عن مطابقتة للواقع المحكي عنه؛ إذ يجب أن يكون نهوض الولد أصيلاً، مستنداً إلى مجد كل من الأرض وسكانها. وكما يبقى الإنسان بالأرض، فإن الأرض تبقى بالإنسان، في علاقة جدلية لا يقوم ركن منهما إلا بالآخر، كل منهما يهب الآخر الحياة. ولكي يكون ذلك كذلك، نرى الأب يقول للولد، خلال عبورهما سياجاً من الشوك:

"يا ابني تذكّر!

هنا صلب الانجليز/

أباك على شوك صُبارة ليلتين، /

¹ - نفسه، ص 299.

ولم يعترف أبداً. سوف تكبرُ يا/

ابني، وتروي لمن يرثون بنادقهم/

سيرة الدم فوق الحديد"¹.

لكي تعود يا ولدي، فلا بد لك من الصبر والتعب والكفاح. ستعيش يا ولدي، حتى تدرك جيلاً قادمًا، يرث بنادقه ليستعيد الوطن. ومهمتك حينئذ هي أن تروي لهم قصة الأرض، أو تاريخ أجدادك؛ قصة كل هذا الدم، وكل هذا الحديد. ستروي يا ولدي للجيل القادم. جيل النصر. قصة مسيرة الدم الفلسطيني فوق حديد بني صهيون. ألا ترى كيف ينتصر الدم في قصيدة محمود درويش على الحديد! أما الانتقال من الزمن الماضي إلى المستقبل الواعد، فتلك تقنية أخرى يستخدمها درويش - هنا - كي لا يبقى الحدث حبيس مأساة كَبَلت المشاعر، وعمقت الأسى في داخله:

"سوف تكبر يا

ابني، وتروي لمن يرثون بنادقهم سيرة الدم فوق الحديد"²

في خضم هذا الصراع تأتي وصية الأب لابنه، لتستكمل رحلة الصبر، وتصل إلى غاياتها في قطف الثمار، حينها فقط سينتصر الدم على زرد الحديد.

لكن حتمية العودة ستتحقق من خلال سنة التاريخ، و"تلك الأيام نداولها بين الناس"³، فكما رحل الجنود من قبل سيرحلون في القريب العاجل أو البعيد المنتظر..

رحلة الصعود إلى الشمال في حادثة التشريد التي تناولتها قصيدة "ابد الصبار" لم تكن كافية لاستكمال محطات الوجد، ولم يشأ النص أن ينغلق على نهاية معروفة كما ذكرت سابقاً، بل بقي المشهد مفتوحاً ليرتبط بمشاهد أخرى تجود بها قصائد الديوان المعالجة لسيرة الشاعر، ومن هنا؛ فإن انتقالاً من القارئ إلى قصيدة أخرى سيكشف له كيف أن الحدث يتشكل من خلال تشابكات فكرية وتاريخية، تسبك بواسطة رؤية سردية متنوعة، تتراوح بين المشهدية والحوارية، ولعل الحوارية تتجلى بوضوح في قصيدة "إلى آخري وإلى آخره"

¹ - نفسه، ص 299.

² - نفسه، ص 299.

³ - آل عمران، 140.

إذا، هنا، يمكن لنا رؤية نوع من السرد المشهدي. لكنه سرد يتشكل من خلال رؤية الشخصيات ذاتها للحدث، " ولئن كانت تدخلات الراوي متعددة ومتكاثرة في (أبد الصبار) كما رأينا؛ فلقد يغيب الراوي هنا عن المشهد، مفسحاً المجال للشخصيات لتعبر عن ذواتها، في حوار يدور بين أب وابنه، ويستغرق القصيدة كلها. لكأننا نجلس في صالة مسرح، يعرض علينا مشهداً تديره شخصيتان، على هذه الشاكلة"¹

. هل تَعِبْتَ من المشي

يا ولدي، هل تعبت؟

. نعم، يا أبي

طال ليّلك في الدرب،

والقلبُ سألَ على أرضِ ليّلكِ

. ما زلتَ في خِفةِ القَطِّ

فاصعدْ إلى كَتْفِي.²

لماذا المشهدية السردية:

الزمن السردية في النص بقي واقفا عند لحظة الصعود ليستفرغ درويش فيها كل مخرجات التكوين الحكائي، وكان المشهد التصويري، ظل واقفا لتأخذ نقطة الانطلاق مداها في تصوير رحلة الصعود. صحيح أن المشهد لم يخل من ارتدادات زمنية من مثل قوله:

وهما يعبران سياجا من الشوك :

يا ابني تذكر ! هنا صلب الانجليز

أباك على شوك صبارة ليلتين³

لكن وقوف المشهد التصويري عند لحظة الصعود منح الشاعر فرصة أوسع لنبس حيثيات القضية، وربط جدلياتها المعقدة بدلالات تشكلها؛ فالانجليز هم من جاءوا بالصهاينة الى بلادنا، فهم الخنجر الأول، ولذا كانت لحظة التذكر - هنا - مرتبطة بوجع دام.

¹ - خضر محجز، من أوراق مؤتمر محمود درويش: البنية السردية في قصيدة محمود درويش، مرجع سابق.

² - الأعمال الجديدة الكاملة لمحمود درويش، ج1، ص306، مرجع سابق.

³ - نفسه، ص 299.

فوقوف درويش عند هذا المنعطف في نقطة وسط بين الوصول والبدء تدل على أن درويش لم يشأ أن يقص حكاية بكل تفصيلاتها بحيث يتصاعد الزمن تصاعدا كلاسيكيا ليشكل حبكة تبحث عن حل ، بل إن القصيدة استفادت من بنية السرد لتعمق القيم الدلالية المثبوتة في رحمانص التراجمي ؛ أو لاعادة تشكيل هوية النص تشكيلا ينسجم مع منطق درويش في استنطاق دلالة النزف الشعري استنطاقا حواريا ، فالنص اقرب الى الحوارية منه الى البناء الدرامي القائم على بناء حدث. حتى إن الشخصيات الدرويشية بما فيها الابن والأب بقيت مغيبة لتجلب أصواتها أو أخبارها دون أن تقوم بدور يعكس وجودها الفعلي وتماها في النص؛ ذلك ان درويش كان يكتب شعرا لا يؤلف قصة..

5- بناء الشخصية:

منذ السطر الأول من قصيدة "أبد الصبار" خلت القصيدة من كافة التقاليد المرجوة لصناعة الشخصية الروائية المفترضة، حتى إن العنوان- نفسه- لم يتضمن أية إشارة إلى عالم الشخصية، مما يؤكد أننا لسنا إزاء نص روائي تخلق فيه الشخصيات وتوصف ملامحها الخارجية منها والداخلية لتوظف توظيفا إبداعيا في تطور الحدث.

بيد أن السطر الأول في القصيدة تشكل عبرغياب هوية الشخصيتين الأساسيتين اللتين لم نعرف عنهما سوى أنها ابن وأبيه " ، فهل كانت الشخصية عند درويش تنسجم مع رؤية اليونانيين القدماء الذين رأوا في الشخصية" قناعا أو وجها مستعارا يضعه الممثل على وجهه من أجل التكرار وعدم معرفته من قبل الآخرين، ولكي يمثل دوره المطلوب في المسرحية فيما بعد.¹ ويبدو القناع واضحا في استخدام ضمير الغائب ، لكن هذا القناع سرعان كان قد خرق من خلال قول الشاعر: " إلى أين تأخذني يا أبي؟! " لنعرف أن الضمير في النص يحال إلى الابن وأبيه ، ويبدو أن الشخصية في نص درويش لم تكن سوى صوت يوجه في كثير من الأحيان عبر الراوي الذي يحكي قصة الحوار في أغلب الأحيان ، فترى درويش يصدر الحوار بقوله: " يقول أب لابنه"

¹ دعلي عبد الرحمن فتاح ، تقنيات بناء الشخصية في رواية ثرثرة فوق النيل ، جامعة صلاح الدين ، مجلة كلية الآداب ، العدد 102 ، ص 46

دون أن يسمح للشخصية أن تقوم بدورها على خشبة المسرح ، أو تتشكل على صورة كائن فاعل يصنع الحدث ويتدخل في أدق تفاصيله، لكنه الحوار الذي يجريه درويش على لسان الشخصيات المفترضة، المقدمة من قبل راو كلي المعرفة، هو الذي سيقدم لنا بعض السمات المتواضعة عن عالم تلك الشخصيات المفترضة، وغالبا ما تكون هذه السمات نفسية: فمثلا نعرف أن الطفل كان خائفا من خلال قول الأب لابنه:

لا تخف من أزيز الرصاص !

التصق

بالتراب لتنجو !

ستنجو ونعلو

على جبل في الشمال ، ونرجع حين

يعود الجنود إلى أهلهم في البعيد.

ويبدو أن درويش أراد أن (ينمذج) شخصياته؛ فلم يحملها أي سمات خاصة، بل ربطها بالتاريخ ربطا تصبح فيه شخصيات رمزية أكثر من كونها شخصيات عتيادية، وهذا منطبق كلاسيكي، حيث تميزت الشخصيات الكلاسيكية بشخصية النموذج البشري الخالد، ليصبح لها وجود مستقل، وكأنها شخصيات تاريخية، لا مجرد شخصيات روائية محبوسة داخل الأعمال الأدبية التي صورت فيها¹؛ فحينما ارتدت الذاكرة لمحمود درويش لينقل لنا ما جرى بين أب وابنه، جاءت هذه الذاكرة محملة بتاريخ القصة البعيد، ومآسيها الاليمة :

يا ابن تذكر هنا صلبا الانجليز

اباك على شوك صبارة ليلتين.²

فالحادثة التي أشار إليها النص لتتقل شيئا من ذاكرة الاب لابنه ليست سوى حادثة رمزية لمحطات التاريخ التي شكل التاريخ القضية الفلسطينية لتكشف لنا عن جذور هذا الصراع ومدخلاته

¹ انظر دكتور محمد منظور، الكلاسيكية والاصول الفنية للدرامة ، مصر ، د.ت ، ص84

² نفسه، ص300.

وبنفس السياق يأتي الحديث عن المعدل التاريخي الذي يشكل ضداً لذلك العدو الانجليزي
المجرم الذي صلب اياه على شجرة الصبار لينقلنا عن حديث الاب وأجداده الاشاوس الأباة
الذين صبروا تحت وطأة ذلك الظلم والجبروت
يقول اب لابنه :

كن قويا كجدك !

واصعد معي تلة السنديان الاخيرة

يا النبي ، تذكر :

هنا وقع الانكشاري

عن بغلة الحرب ؛ فاصمد معي

لنعود .¹

أما الشخصيات التاريخية الأخرى التي مرت مع ذاكرة النص فجاء وجودها ليكمل معالم
الصورة السياسية لصورة الصراع التاريخي بين ملتي حيث :

وكان جنود يهوشع بن نون يبنون

قلعتهم من حجارة بيتهما.²

واذا كانت اليهودية - في ذاكرة الشاعر - قد عبرت بهذا الصلف والإعداد للحرب؛ فإن
المسيحية ستأتي حاملة لواء الحب والأمل، وكأن الشاعر اراد أن يقول: أن المنطق الغربي
الاستعماري الذي اسس لدولة الاحتلال لم يكن حاملا لرسالة المحبة لرسالة المسيح
وهما يلهثان على درب قانا هنا:

مر سيدنا ذات يوم هنا

جعل الماء خمرا . وقال كلاما

كثيرا عن الحب ، يا ابني تذكر

غدا . وتذكر

وتذكر قلاعا

¹ نفسه ، ص 299

² نفسه "ص 300

صليبية قضمتهها
حشائش نيسان بعد
رحيل الجنود.¹

النتيجة:

لا شك ان تناول أي نص شعري مهما كانت طبيعته سيقى منحازا لمنطق التجربة الشعرية المعهودة في تشكيل النصوص الشعرية، وأن التقنيات المستخدمة في النص والتي استعيرت من حقول ادبية أخرى كالحقل الروائي مثلا لا بد أن تخضع لشيء من التطويع والمعالجة بما ينسجم مع الطبيعة الشعرية .

وهذا ما حصل -فعلا- مع نص درويش "أبد الصبار " من ديوان "لماذا تركت الحصان وحيدا" ؛حيث تم توظيف البنية السردية في النص توظيفا يتفق والنسق التعبيري الشعري، وقد خلصت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج، يمكن حصرها في النقاط التالية:

1- البناء السردى للجملة الشعرية في هذا النص لم ينسف ايقاعية الشعر أو غنائيته ، بل التحم معه التحاما عضويا تكوينيا يسمح للدفق الشعري أن يتحرك حركة انسيابية تحافظ على جمالية الإيقاع وشعرية التشكيل.

2- اعتمدت البنية السردية في هذا النص على الحوارية المباشرة بتوجه من قبل سارد كلي المعرفة، يتحكم بكل معطيات النص؛ مما أتاح للشاعر- اي السارد الفعلي - أن يحمل النص جزءا كبيرا من فلسفته وآرائه عبر تلقينها للشخص، وجعلهم ينطقون بها عبر عفوية الحوار، وكأننا أمام شخصية قناعية تؤدي دورا ما على المسرح.

3- بقيت شخصيات درويش بسيطة لم يحملها سوى أصوات وتعبيرات تخدم النص الشعري، لكنه استفاد من هذه الشخصيات بأن جعلها محطات منتجة لأفكاره الفلسفية والسياسية والفكرية.

4- البنية السردية أتاح للشاعر أن يقدم -عبر نص شعري- قصة شعب، وتاريخ أمة ؛فيحفر في البعيد عن أبجديات التشكل السياسي للهوية الفلسطينية الجديدة وتداعياتها المختلفة

¹ نفسه، ص300

على مستوى الذات والجمع معا.ومن هنا قد يعد هذا النص من هذا النحو رؤية سياسية تطال موضوع النكبة والتشريد.

5-اخيرا سردية الخطاب الشعري في هذا النص لخصت مساحة التداخل والامتزاج في تعانق النصوص الأدبية لتشكيل نص حدائي جديد يجمع أكثر من لون، لكنه لا ينفلت من تراثيته، بل يتزيا بهذه التراثية مضيغا اليها تشكيلا جديدا من حقول النثر البديعة ، حينما يستعير من هذه الحقول أدق تقنياتها "السرد" ثم يوظفها توظيفا ابداعيا في حقل آخر من الحقول الأدبية الأخرى "الشعر" دون أن تفقد خصائصها الموروثة من حقلها الذي استعيرت منه "الرواية".

المراجع والمصادر

- القرآن الكريم
- .mqil bakKnrratologie.Paris.1977.p 13
- ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم،لسان العرب، دار صادر، بيروت .2003
- إحسان عباس، جمع وتقديم د.وداد القاضي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- خضر محجز، محمود درويش في ابد الصبار، لن يموت البيت، الحوار المتمدن، العدد 2225، 2008/3/19، رابط الموقع على الشبكة: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=128432#>
- دفة القاسم،بنية الخطاب السردى في سورة يوسف،الملتقى الوطني الرابع، جامعة محمد خيضر بسكرة.
- رولان بارت وزميلاه، شعرية السرد،باريس، 1977.
- الزوزني، شرح المعلقات السبع، دار صادر بيروت، د.ت.
- علي عبد الرحمن فتاح ، تقنيات بناء الشخصية في رواية ثرثرة فوق النيل ، جامعة صلاح الدين ، مجلة كلية الآداب ، العدد 102 .
- علي عشري زايد، عن بناء القصيدة العربية الحديثة،ابن سينا للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2002،4.
- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي،القاموس المحيط،دار الحديث القاهرة،2008.

- محمد منظور، الكلاسيكية والأصول الفنية للدراما ، مصر ، د.ت .
- محمود درويش، الأعمال الجديدة الكاملة ، دار الرئيس ، بيروت ، 2009.