



ilahiyat

SAYI: 5 ARALIK 2020



ilahiyat Dergisi

Yıl: 2021 Sayı: 5

Sahibi/Owner:
Dr. Muhammet Sacit KURT

Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief:
Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN

Editör/Editor:

Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN

Editör Yardımcısı/Editor Assistant:

Dr. Muhammet Sacit KURT

Alan Editörü/Field Editor:
Arş. Gör. Osman Curuk

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ

Prof. Dr. Fahrettin ATAR

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

Doç. Dr. Sinan YILMAZ

Doç. Dr. Ayhan AK

Doç. Dr. Yasin YILMAZ

Doç. Dr. Halim GÜL

Doç. Dr. Hamdi KIZILER

Doç. Dr. Harun SAVUT

Dr. Tuğrul TEZCAN

Dr. Muhammet Sacit KURT

Dr. Bekir ÖZÜDOĞRU

Dr. Harun ABACI

Dr. Hasan YÜCEL

Danışma Kurulu:

Prof. Dr. Mehmet OKUYAN

Doç. Dr. Faruk SANCAR

Doç. Dr. Mehmet TIRAŞÇI

Doç. Dr. Mustafa KARA

Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN

Dr. Öğr. Üyesi Mürsel AHISKALI

Sayının Hakemleri:

Prof. Dr. Ahmad KHARRAT

Doç. Dr. Halim GÜL

Doç. Dr. Hamdi KIZILER

Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ

Doç. Dr. Aladdin GÜLTEKİN

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ

Dr. Öğr. Üyesi Aaitmamat KARIEV

Dr. Öğr. Üyesi Sehil DERŞEVİ

Dr. Öğr. Üyesi Hossam Moussa Mohamed SHOUSHA

Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT

İÇİNDEKİLER

MAKALELER/ARTICLES

FATİMA ELİF KAVASOĞLU

TEVEKKÜL KAVRAMININ TASAVVUF TARİHİNDEKİ İZLERİ 129-141

THE TRACES OF THE CONCEPT OF TRUST IN THE HISTORY OF SUFISM

İSMAİL TEMİZ

FONETİK BİR OLGU OLARAK ARAP DİLİNDE HARF HAREKE İLİŞKİSİ 143-158

LETTER DIACRITICAL MARK RELATIONSHIP IN THE ARABIC LANGUAGE
AS A PHONETHIC PHENOMENON

MERVE AR

İSLAMOFOBİK KURGUDA ORYANTALİZMİN ROLÜ 159-175

THE ROLE OF ORIENTALISM IN ISLAMOPHOBIC FICTION

MOHAMMED NADER ALİ

أثر الدلالات اللغوية في الأحكام الشرعية 177-194

DİLSEL DELÂLETLERİN ŞERİAT HÜKÜMLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

EFFECTS OF THE LANGUAGE SIGNS IN THE ISLAMIC SHARIA

MOHAMMED NADER ALİ

الأدب العربي بين الجاهلية والإسلام

İSLÂMİYET VE CÂHİLİYE DÖNEMİNDE ARAP EDEBİYATI 195-115

ARABIC LITERATURE THAT IS BETWEEN ISLAM AND BEFORE ISLAM
TIME



TEVEKKÜL KAVRAMININ TASAVVUF TARİHİNDEKİ İZLERİ

THE TRACES OF THE CONCEPT OF TRUST IN THE HISTORY OF SUFISM

FATİMA ELİF KAVASOĞLU

ARAŞTIRMA GÖREVLİSİ
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
f_elif@hotmail.com



Öz:

İslâmî ilimlerden biri olan tasavvuf, ilim ile amelin, teori ile pratiğin en çok kaynaştığı disiplindir. Tasavvufta ilim ameli değil, amel ilmi doğurmuştur denilebilir. Nitekim tarih boyunca sūfler ameli olmayan ilmi, yani pratik hayata yansımaya bilgiyi değersiz görmüşlerdir. Öyle ki tasavvufun bütün kavramlarının tecrübî bir alt yapısı olduğu söylenebilir. Üstelik bu tecrübe psikolojideki gibi ilaçlar kullanılarak, deneyler yapılarak dışarıdan bir etkenle elde edilen bir tecrübe değil tamamıyla insanın kendi öz dinamiğiyle elde ettiği içsel bir tecrübedir.

Kelâm ve felsefe gibi diğer İslâmî ilimlere nazaran tasavvufta amel vurgusu çok daha fazla ön plana çıkmaktadır. Böylece bu ilmin nazarı yönü olduğu kadar ve hatta ondan da öte pratik yönünün de olduğu gözler önüne serilir. Bu duruma bağlı olarak tasavvuf kavramlarının da pek çoğu pratikten teoriye, genel anlamdan ıstılahî anlama doğru bir süreç izleyerek var olmuştur. Öncesinde belli bir fiile verilen isim zamanla anlam dairesini de genişleterek zihinsel bir kavram haline almış, ilk başta daha geniş bir kitlenin anlayabileceği kavramın anlam alanı daralmıştır. Makalede de bu kavramlardan biri olan tevekkülün geçirdiği sürecin zikredilen genel teoriye uygun olup olmadığını incelenmeye, tasavvufun pratiğe olan eğilimi nedeniyle ve sūflerin kavramları daha içsel bir süreçte değerlendirdikleri göz önüne alınarak, tevekkülün tasavvuf içerisinde anlamsal dönüşümünün izlerini aranmaya çalışılacaktır. Bu sayede sūfî düşüncenin gelişim izlerine dair bazı yeni açılımlar bulabilme imkanı da elde edilebilir.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Tevekkül, Dönüşüm, Somut, Soyut.

Abstract:

Sufism, which is one of the Islamic sciences, is the discipline where science and deeds, theory and practice fuse together mostly. In Sufism, it can be said that science reveals deeds, not deeds reveal the science. As a matter of fact, throughout history, Sufis have regarded the non-operative knowledge, that is, knowledge that is not reflected in practical life as worthless. So much so that all subjects of Sufism which developed after Ibn Arabi are fixed with experience except metaphysical subjects. Moreover, this experience is not an experience that is obtained from external factors by using drugs and experiments like in psychology, it is an internal experience that is obtained entirely by human dynamics.

Compared to other Islamic sciences such as kalam and philosophy, the emphasis on verb is much more prominent in Sufism. Thus, it is revealed that there is a practical as well as theoretical aspect of this science. Depending on this situation, most of the concepts of Sufism existed following a process from practice to theory, that is, from concrete to abstract. The name given to a particular verb before time expanded into the circle of meaning and became a mental concept. In the article, it will be tried to examine whether the process of trust, which is one of these concepts, is in accordance with the general theory mentioned, and because of the tendency of Sufism to practice and considering that the Sufis evaluate the concepts in a more internal process, the traces of the semantic transformation of trust in Sufism will be sought. In this way, it is possible to find some new expansions regarding the development traces of Sufi thought.

Keywords: Sufism, Trust, Transformation, Concrete, Abstract.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	12.12.2020	12.05.2021	30.06.2021	0000-0002-0634-4950
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Kavasoglu, Fatıma Elif. "Tevekkül Kavramının Tasavvuf Tarihindeki İzleri / The Traces of the Concept of Trust in the History of Sufism". <i>ilahiyat 5</i> (Aralık/December 2020): 129-141.				



GİRİŞ

Yaygın kanaate göre tasavvuf disiplini zühd, tasavvuf ve tarikatlar dönemi olmak üzere üç dönemde incelenir. Bu dönemlerin her birinin kendine has özellikleri, her dönemin ön plana çıkan simaları, eserleri ve kavramları vardır. Bununla birlikte mevcut kavramlar da zaman içinde anlamsal genişleme yahut daralmaya uğrar. Aslında bu sadece tasavvuf disiplini için değil tüm disiplinler için geçerlidir. Fakat tasavvufta pratikten teoriye geçiş ve hâlden kâle aktarım sebebiyle bu değişim daha belirgin olarak gözlemlenmektedir.

Mevcut hâl ve kâl ikiliği tasavvuf diline yansımıştır. İslam düşünce geleneğinde sûfiler kendilerini ifade edebilmek için zâhirî ve batınî dil olmak üzere iki farklı dil kullanmışlardır. Zâhirî dilden maksat özellikle fıkıh ve kelâm âlimleri olmakla birlikte tüm insanlığın anladığı ve kullandığı dil iken; batınî dilden maksat ise işâret dili olup, mutasavvıflar tarafından keşfe dayalı anlamlar için kullanılan dildir. Bununla birlikte zâhirî dili ve batınî dili desteksiz dil oyunları ya da söylemler değildir. Söz konusu işâretî dil ilâhî âlemdeki hakîkatin, fizikî âlemde ona denk gelen başka bir hakikat ile ifadesidir.¹ Eğer bu hakikatler, şehâdet âlemine olduğu gibi yansımış olsaydı, işâretî dile de ihtiyaç duyulmayacaktı. Sûfilerin farklı dil arayışlarının bir diğer sebebi öznel bir zeminde gerçekleşen ve dış dünyadaki gerçeklikle çelişen bilgi ve tecrübesini aktarma problemidir. Onlar hem bunu aşmak, hem de normatif geleneğin temsilcileri olan fıkıh kelâm âlimleriyle çatışmamak için de sembolik bir dil geliştirmişlerdir.²

Zikredilen bu hâl-kâl ikiliğinden ötürü bazı kelimeler tasavvuf ilminde kullanıldığında somuttan soyuta, zâhirî anlamdan batınî anlama, genel kullanımdan ıstılah kullanımına gibi farklı boyutlara taşınmıştır. Bu semantik dönüşüm, bir sistem ya da ilmin bir kelimeyi kendi tasarrufuna aldığı anda onun terim olarak ne kadar değişebileceğini göstermektedir.³ Tasavvuftaki pek çok kavram gibi tevekkül kavramı da bu dönüşümün bir nesnesi olmuştur. Bu makalede de kavramların dönüşümü tevekkül kavramı özelinde incelenmeye gayret gösterilecektir.

1. KAVRAMLARIN SEYRİ

Materyalistler ve rasyonalistler, tarihi doğru bir çizgi üzerinde seyreden bir gelişme olarak anlamlandırır. Tarih zikzaklar çizmesine ve bazen gelgitler halinde seyretmesine rağmen onlara göre devamlı bir ilerlemeyi ifade eder. Sema'daki prolog ile başlayan insanlık tarihi ise, sıfırdan başlayıp doğru bir çizgi üzerinde ilerlemez. Kültür de bir anlamda tarihdışı sayılabilir ve onun da yükseliş ve düşüşleri vardır.⁴ Dil ise kültür öğelerinden biridir ve gelişmesi onun gibi tarihdışı olduğu için ilerleme ve gerilemeleri barındırmaktadır.

Dili oluşturan kelimeler tarihî süreç içerisinde anlamsal genişleme ve daralmalara uğrar. Toshihiko Izutsu, kelimelerin kültür sisteminden ne kadar çok etkilendiği konusunda kelimelere yüklenen mânâların tek başına değil, sistem içinde değer kazanacağını vurgulamaktadır. Semantik yani anlambilim yöntemi açısından büyük bir problem olarak gördüğü esas mânâ ile izâfî mânâ ayırımına değinen Izutsu, esas mânânın kelimenin her zaman taşıdığı asıl mânâyı, izâfî mânânın ise, kelimenin içinde bulunduğu özel sistemden ve bu sistemdeki diğer kelimelerle ilişkisinden kaynaklanan mânâ olduğunu dile getirmektedir.⁵ Dolayısıyla izâfî mânâ kelimenin ıstılâha dönüştüğünün işâretidir.

¹ Cenan Kuvancı, *Din Dili Dil Oyunu Mu?* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 83-84.

² Ekrem Demirli, "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-'Arabî'de Harf Sembolizmi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2009), 225-226.

³ Betül İzmirli, "Tasavvuf Terimlerini Anlamada Semantik Yöntem ve Din Diliyle İlişkisi" (I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim" 10-12 Ekim, Eskişehir, 2019), 154.

⁴ Aliya İzzetbegović, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban (İstanbul: Yarın Yay., 2011), 201-207.

⁵ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Kevser Yayınları, ty.), 21-22.





İzâfî mânâ tasavvufu işâret kavramına dönüşmüştür. Tasavvufî düşünce açısından din dili, zâhir boyutundan bakıldığında, sadece dış dünyada bir işâret olarak işlev üstlenir.⁶ Tasavvufu işârete, mânâsı latif olduğu için sözle açıklanması, konuşan tarafından gizli tutulan şey anlamı verilir.⁷ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, bu ilmi bilene sahib-i işâret dendiğini dile getirmekte; Kelabâzî, Hücvirî gibi sûfîlerin tanımlarında da işâretin keşf yöntemine dayandığı, ehlinde başkasına kapalı olduğu göze çarpmaktadır. Bu bakımdan işâret, ıstılahî mânâyâ göre daha dar bir anlam alanı içindedir.

Söz konusu tasavvufa özgü dilin oluşmasında etkili olan belli başlı etmenler bulunmaktadır. Tasavvufun başlı başına bir ilim olması, bunun doğal sonucu olarak resmî dilini kurma fikri, aynı yolda yürüyen insanların aynı tecrübeler için ortak kavram kullanma ihtiyacı, bu kavramları ehil olmayandan gizleme isteği, muhatap olduğu kitlenin entelektüel seviyesi, Arap dilinin kendi yapısı ve Arapların kelimelere yeni anlamlar yüklemeyi seven tavırları, birtakım gerçekliklerin ancak dilin sınırı aşıldığında kendini göstermesi ve özellikle batılı oryantalistler tarafından iddia edilen yabancı tesir meselesi mezkûr etkenlerden sayılabilir.⁸

Yaşadıkları tecrübeleri dile aktararak tasavvufun ilme dönüşmesini sağlayan sûfîler, bunu bazen tevbe, sabır, şükür, rızâ gibi halihazırda kullanılmakta olan kelimelere yeni anlamlar yükleyerek bazen de vecd, sema', âyân-ı sâbite gibi yeni kavramlar üreterek yapmışlardır. Dolayısıyla dili semantik olarak genişletmişlerdir. Bu dönüşümlerle de kelime salt betimleyici olmaktan çıkıp anlam ve değer katıcı bir illete sahip terime evrilir. Tevekkül kavramı ise daha önceden kullanılan ve zaman zaman bazı sûfîler tarafından ıstılah olarak kullanılan kavramlar kategorisinde zikredilebilir. Mevcut literatürde bulunan fakat sûfîler tarafından da kullanılan bu kavramın da tasavvuf düşüncesi içerisinde bir seyri vardır. Kavramların seyrini görmek açısından iyi örneklerden biri olmakla birlikte, tasavvufî kavramları ve tasavvuf düşüncesini daha iyi anlamak için bu kavramı incelemek faydalı olacaktır.

2. TEVEKKÛL KAVRAMININ ANLAMSAL ÇERÇEVESİ

Kavramın anlamsal çerçevesi belirlenirken öncelikle hem tevekkül kavramının sabit ilkelerinin tesbitinin yapılması hem de tasavvufî düşüncenin, bu kavrama neler kattığının da daha net bir şekilde ortaya çıkarılabilmesi açısından, genel olarak tevekkülün İslâm düşüncesinde nasıl algılandığını ifade etmeliyiz. Arapça v-k-l kökünden gelen tevekkül, kelime anlamı itibarıyla başkasına güvenip dayanmak, acziyetini göstermek demektir.⁹ Dinî terminolojide ise gereken sebepleri hazırladıktan yani sebepleri vesile kıldıktan sonra işi Allah'a bırakmak¹⁰, her hususta Allah'a güvenip teslim olmak, işlerini Allah'a havale etmek¹¹, insanların elinde bulunandan ümidi kesip Allah'ın katında olana güvenmek¹², Hakk'ın inayet ve vaadini yeterli görüp nefsin tedbiri terk etmesi¹³ gibi anlamlara gelmektedir. Kâşânî (v. 736/1335) tevekkülü açıklarken onun avâm için en zor makam olduğunu, kendilerini sevmeleri, hazlarının ve dünyevî amaçlarının dışına çıkmayışlarının, gerçek sebep olan Hakk'a dayanarak diğer sebepleri göz ardı etmelerine engel olduğunu ifade etmektedir. Seçkinler için ise en kolay yoldur, çünkü Hakk eşyaya ortaksız olarak sahip olduğu için o vekâleti başkasına bırakmaya imkân vermediğini bilirler. Nitekim bunu

⁶ Burhanettin Tatar, "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", *Din Dili* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015), 37.

⁷ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' fî Târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, thk. Kamil Mustafa Hindavî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2001), 289.

⁸ Mehmet Uyar, "Tarihatlar Öncesi Dönemde Tasavvufî Dilin Oluşum ve Gelişim Süreci" (I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim" 10-12 Ekim, Eskişehir, 2019), 157-160.

⁹ Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arabu'l-Muhît* (Beyrut: Dâru Lisâni'l-Arab, 1970), "vkl", III/278.

¹⁰ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 576.

¹¹ Fikret Karaman - vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 658-659.

¹² Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1990), 74.

¹³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabaalçı Yayinevi, 2001), 357-358.





bilmek Kâşânî'ye göre kulluğun zorunlu şartıdır.¹⁴ Tevekkül edene ise mütevekkil denilir. Tevekkel kelimesi de Arapça'dan Türkçe'ye geçmiş ve yine her şeyi oluruna bırakan, kadere rızâ gösteren anlamında kullanılmıştır. "Tevekkelin gemisi batmaz" sözü de bu manaya işaret eder.¹⁵ Bu aynı zamanda dayanağın insana vereceği manevî gücü de bildirir.¹⁶ Tüm bu tanımlarda üç husus dikkati çekmektedir. Birincisi kulun acizliğini itiraf etmesi, bununla birlikte Allah'a güvenip onu kendine vekil kılması; ikincisi tevekkülün tedbirden sonra gelmesi gerektiği; üçüncüsü ise tüm bunlar olurken kalbin ıztırsız yani mutmain olmasıdır. Bu üçü tevekkülü meydana getiren unsurlar yahut olmazsa olmaz şartlardan sayılabilir. Dolayısıyla kavram bu üçlü sacayağına oturur. Bunlardan biri olmazsa tevekkül eksik kalır.

Tevekkül kavramı aynı zamanda sabır, kesb ve rızâ kavramlarıyla da ilintilidir. Bilindiği gibi sabır başa gelen bela ve sıkıntılara dayanmak anlamına gelir. Tevekkül de insanın başına olağan dışı bir hal geldiği zaman kulun göstermesi gereken bir çabadır. Kulun belaya karşı acizliğini itiraf etmesi yönüyle sabırla benzeşir. İslam toplumunda alın teriyle çalışıp helalinden kazanmak, harama meyl etmemek mühimdir. Bu nedenle insanın dünyadaki maişetini temin amacıyla çalışması yani kesb emredilir. Tevekkül kişinin tüm tedbirleri aldıktan ve elinden gelen her şeyi yaptıktan sonra gerçekleşen bir hal olduğu için kesb kavramıyla da bağlantılıdır. Rızâ ise sözlüklerde kalbin, kazânın akışı altında sükûnet halinde olması, kazâ ve hükme itiraz etmemek anlamlarıyla geçer. Bu da tevekkülde kalp itminanı şartıyla örtüşmektedir. Bazı kimseler tevekkül ile tevâkülü birbirine karıştırdığı için çalışıp kazanmayı, tedavi olmayı olumsuzlamışlardır.¹⁷ Oysa tevâkül insanların birbirine güvenmesi iken tevekkül Allah'a güvenmektir ve kişi sebeplere sarıldığında da Allah'a güveninden bir şey kaybetmez.

Esasında kalbin ameli olan tevekkül "...Müminler yalnız Allah'a tevekkül etsinler."¹⁸, "... Allah'a tevekkül et, şüphesiz Allah tevekkül edenleri sever."¹⁹, "Vekil olarak Allah yeter."²⁰ ve benzeri şekillerde âyetlerde ve hadislerde çokça zikredilmiştir. Devesini bağlayarak mı yoksa salıvererek mi tevekkül etmesi gerektiğini soran bir adama Hz. Peygamber'in (sav) "Deveni bağla sonra tevekkül et."²¹ demesi de tevekkülün sınırını göstermesi, daha doğrusu onun sebeplere sarıldıktan sonra geleceğini belirtmiş olması açısından önemlidir.

Teslim ve tefviz kavramlarıyla da bağlantısı olan tevekkül, İslâm'ın ana ilkelerinden kabul edilmiş, İbn Teymiyye (v. 728/1328), İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751/1350) gibi Selefi âlimler de bu kanaati benimsemiştir. İbn Teymiyye tevekkülde tedbiri elden bırakmayı ve işleri tamamıyla Allah'a havale etmenin çalışma düzenini bozacağını, bilgiyi yararsız hale getireceğini ve doğru-yanlış gibi kavramları yok edeceğini iddia eder. İbnü'l-Cevzî, tevekkülün tedbirden sonra kulun gücünü aştığı noktada işini yaratıcısına havale etmesi olduğunu söylerken²²; İbn Kayyım el-Cevziyye ulemânın tevekkülde sebeplere sarılmanın onu zedelemeyeceği hususunda görüş birliği içinde olduklarını ifade eder.²³ Hanefiyye mezhebinin imamı Ebû Hanife (v.150/767) inananların Allah sevgisi ve mârifetullah konusunda olduğu gibi tevekkül yönünden de eşit sayıldıklarını fakat bunun ötesinde derece farklılıklarının olduğunu belirterek inanç boyutunu gözler önüne serer.²⁴

¹⁴ Abdürrezzak el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-A'lâm fi İşarâti Ehli'l-İlhâm* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 164.

¹⁵ Hamza Ermiş, *Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 674-675.

¹⁶ Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2015), 313.

¹⁷ Mustafa Utku, *Rızık Anahtarları ve Tevekkül* (İstanbul: Uludağ Yay., 2001), 31.

¹⁸ Teğâbun 64/13.

¹⁹ Âl-i İmran 3/159.

²⁰ Nisâ 4/132.

²¹ Tirmizî, "Kıyamet", 60.

²² Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblis* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1989), 348-349.

²³ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Tehzibu Medâricü's-Sâlikîn*, nşr. Abdulmenam Salih el-Âli el-İzzî (Suriye: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 538-539.

²⁴ Numan b. Sabit Ebû Hanife, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: MÜFAV Yay., 2011), 75.





İslâm düşüncesinde tevekkülün imanla doğrudan bir bağlantısı vardır. Tevekkül imanın meyvesi sayılır. Âyetlerin bazılarında iman kavramıyla birlikte geçmesi bu gerçeği vurgular. Onun iman boyutu, kulun Allah'a güvenini göstermesi açısından önem arz eder. Kul elinden geleni yaptıktan sonra işinin olumsuz sonuçlandığını görse bile, tevekkül ehlinen ise bunun da Allah'tan geldiğini bilir ve isyandan kendini korumuş olur. Hz. Yakub'un (as) Hz. Yusuf'u (as) kaybetmesine rağmen tevekkül edip metanetini koruduğundan bahsedilmesi buna örnek teşkil eder.²⁵ Söz konusu durum psikoloji ve pedagoji disiplinlerinde de mühim bir yer işgal eder. Tevekkülün insan hayatında meydana gelebilecek olayların rûhî karışıklık veya bunalımlara yol açmasını önlemesi bu disiplinlerin ilgisini çekmektedir.²⁶ Kavram bir anlamda toplumun güvenliğini sağlar. Nitekim bir toplumun isyankâr şahıslardan meydana gelmesi ve toplumda kargaşa ortamının oluşması ile mütevekkil kimselerden meydana gelip hayatın huzur ortamında sürüp gitmesi birbirinden oldukça farklıdır. Bu açıdan kavram, sosyoloji ilminin de ilgi sahasına girer.

Allah'a inananların O'na tevekkül etmesi gerektiğine dair âyetler tevekkülün imanla ilişkisini, müminlerin Allah'a tevekkül ederek inkârcılardan gelen baskılara karşı direnmesini isteyen âyetler ise kavramın amelî boyutunu göstermektedir. Kelâm, fıkıh gibi disiplinler kavramın daha çok iman boyutuyla ilgilenirken tasavvuf amelî yönüne eğilir. Bu durum tasavvufun amelden ayrılamamasından da kaynaklanır.

Mârifetullahı ulaşma yolculuğunda belli başlı duraklar bulunur. Tevekkül de sûfî için bu duraklardan yalnızca biridir. Tasavvufta makam/hal nevinden sayılan tevekkülün pek çok çeşidi ve kendi içinde dereceleri bulunmaktadır. Tevekkül konusunda konuşan sûfîler de tıpkı diğer konularda olduğu gibi kendi hal ve makamlarına göre konuşmuşlardır. Bu nedenle ana mesaj bir olmakla birlikte farklı tanımlar ve bakış açıları gelişmiştir. Buraya kadar tevekkül kavramının anlamsal zemini, temel dayanak noktaları anlatılmıştır. Bu anlamda tasavvufî tecrübenin getirdiği anlamsal derinliğin de İslam düşüncesine katkıları olacaktır. İlerleyen bölümde tasavvufun bu anlamsal zemin üzerinde, kavramı ne şekilde ele aldığı, İslâm düşüncesine neler kattığının anlaşılması adına, tasavvuf disiplininde kavramın nasıl bir seyir izlediği, sûfîlerin sözleri takip edilerek ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2.1. TASAVVUF ÖNCESİ VE TASAVVUFUN ERKEN DÖNEMİNDE TEVEKKÜLÜN SEYRİ

Tevekkülün hayat tarzı bağlamında tarihi, İslam öncesi devirlere dayanmaktadır. Mefhum Hz. Peygamber'in (sav) şahsiyetinde mündemiç olmakla birlikte, kendisinden evvelki peygamberlerin hayatlarında da gözle görülür boyuttadır. Hz. Nûh'un (as) kavmine karşı Allah'a dayanması²⁷, Hz. Ya'kub'un (as) oğulları için tavsiyesinde kendisinin yalnızca Allah'a tevekkül ettiğini belirtmesi²⁸, Hz. Şuayb'ın (as) kavmine karşı Rabb'ine yönelmesi²⁹, Hz. Eyyûb'un (as) rahatsızlığı boyunca sadece Allah'a dua etmesi³⁰ buna örnek olarak zikredilebilir. Tevekkül mefhumu Hz. İbrahim'le de özdeşleşmiş bir anlayıştır. O'nun hem kavmine hem babasına hakîkati anlatırken sergilediği duruş, putları devirirken ve Nemrud'a karşı gelirken ölümü göze alıp sadece Allah'a dayanması, kavminin kendisine inanmayacağını ve Allah'a iman etmeyeceğini anladığında hicret edişi, eşi Hz. Hacer'i çölde bırakması, oğlu İsmail'le olan sınavını başarması hep bu anlayışın semereleridir.

³¹ Lokman'ın (as) da oğluna verdiği öğütler arasında tevekkülün imanın şartı olarak zikrettiği rivayet

²⁵ Mustafa Çağrı, "Tevekkül", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2012), XLI/2.

²⁶ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: MÜİFAV Yay., 2014), 167.

²⁷ Yûnus 10/71.

²⁸ Yusuf 12/67.

²⁹ Hûd 11/88.

³⁰ Enbiyâ 21/83.

³¹ Ahmet Akbaş, "Hz. İbrâhim'de Rıza ve Tevekkül Ahlakı", *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 2019, II/279.





edilir. Ona göre imanın dört esası bulunmakta ve iman bu dört esasla tam olmaktadır: Allah'a tevekkül etmek, hükmüne teslim olmak, işlerini O'na havale etmek ve takdîrine râzı olmak.

Hz. Peygamber'in (sav) ve sahabenin hayatında tevekkülün örnekleri bulunmaktadır. Rasûlullah (sav) Taif'te taşlanmış olmasına rağmen, Mekke'ye dönüldüğünde tebliğ'e devam etmesi, Medine'ye hicreti esnasında tüm tedbirleri alış ve Hz. Ebûbekir'le Sevr Mağarası'na sığındıklarında endişelenen arkadaşına "Üzülme, şüphesiz Allah bizimle beraberdir." deyişi, katıldığı tüm gazvelerde yine tüm tedbirleri aldıktan sonra Rabb'ine sığınması bu örneklerden bazılarıdır.

Hicrî II. asırda tasavvufun henüz adının konulmadığı dönemde yaşamış olan sûfîlerden Hasan-ı Basrî'ye göre de (v. 110/728) tevekkül rızâdan ibarettir.³² Bu düşünce Allah'tan gelen iyi ya da kötü her şeye râzı olmak anlamını taşır. Kesb konusunda ise kendine yetecek miktarda malla kanaat etmeyi tavsiye eder. Yine Basralı zâhidlerden olan Habib el-Acemî (v. 130/747-48 [?]) ticareti terk ederek bunun nedenini kendisine soranlara "Çünkü Allah kefil olarak güvenilirdir." cevabını vermiştir.³³ Mâlik b. Dînâr'ın (v. 131/748'den önce) da "Yalnız sana kulluk eder ve ancak senden yardım dileriz." âyeti ile ilgili olarak "Yalnız senden yardım istiyorum diyorum fakat başkalarının kapısına gidiyor, onlara teşekkür ediyorum."³⁴ diyerek üzümlü hayıflanması, onun elinin emeğinden kazandığını ve bunu önemseydiğini belirtmektedir.

Tevekkül erken dönemde Horasan ekolünün hâkim söylemi olmuştur. Ekolün temsilcilerinden biri olan İbrahim b. Edhem (v. 161/777) hayatını bizzat çalışarak idame etmiş, gerçek asilliği kazancın helal olmasında arandığını ifade etmiştir. Yine bu ekolün temsilcilerinden Abdullah b. Mübarek (v. 181/797) ise tevekkülü mal ve mülkün haramlardan uzak olması olarak görür. Ona göre kişinin kendini mütevekkil görmesinden daha önemli olan Allah'ın onu mütevekkil bilmesidir.³⁵ Özetle ilk dönemde tevekkül kavramı daha çok klasik anlamıyla razı olmak, helal kazanmak bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde kavram daha somut, herkesin anlayabileceği şekilde kullanılmış gözükmektedir.

2.2. TEVEKKÜL KAVRAMININ DÖNÜŞÜMÜ

Tasavvuf kavramlarının dönüşümünde Râbiatü'l-Adeviyye (v. 185/801 [?]), Şakîk-i Belhî (v. 194/810) ve Bayezîd-i Bistâmî (v. 234/848[?]) gibi isimler daima ön plandadır. Nitekim bu isimler zühd döneminden tasavvuf dönemine geçişte köprü vazifesi gören, tasavvuf klasiklerinin yazılmasından evvel kavramsal zemin oluşmasına katkıda bulunmuş isimlerdir. Basra ekolünün sevgi ayağını oluşturan Râbiatü'l-Adeviyye iplik eğirip satarak kendi geçimini temin etmiştir. Bununla birlikte Allah'a tevekkül ederek kendisine yardım etmek isteyenleri geri çevirdiği de vakidir.³⁶ Tevekkülün mahiyetini, hikmetlerini, tevekküle ulaşmanın yollarını inceleyerek bunun mürîdin sülûkuna yapacağı etkiden bahseden ilk zâhid ise Horasanlı Şakîk-i Belhî'dir. Onun tevekkül anlayışında Râbia'nın aksine çalışıp kazanç elde etmeye karşı olumsuz bir bakış vardır.³⁷ İbrahim b. Edhem ile aralarında geçen meşhur diyalogunda eline bir şey geçince şükredip geçmediğinde sabretmesine karşılık "Biz bulunca dağıtır, bulamayınca şükrederiz." cevabını vermiştir.³⁸ Ona göre tevekkül, kalbin Allah'ın vaadiyle mutmain olmasıdır.³⁹ Anlayışında mârifet,

³² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, nşr. Said Nasîb Mekârim (Beirut: Dâru Sâdır, 2007), II/21.

³³ Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Halil el-Mansûr (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 208.

³⁴ Ferîdüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, nşr. Reynold Nicholson (Leiden: E. J. Brill, 1905), 46.

³⁵ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 186.

³⁶ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 61.

³⁷ Ali Bolat, "Şakîk-i Belhî", *DîA* (İstanbul: TDV Yay., 2010), XXXVIII/305.

³⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1996), VIII/37-38.

³⁹ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 64.





rızâ ve tevekkül birbiriyle ilişkilidir. Tevekkülün mala, nefse, insana ve Allah'a dönük olmak üzere dört yönü bulunduğu söyler. Ona göre îmânın kemâli tevekkülün bu dört sahadaki tezâhürüyle gerçekleşir.⁴⁰ Böylece kavram yavaş yavaş önceki anlam alanından daha soyut bir alan içine girmeye başlar.

Kavramların teşekkülünde etkin bir rol oynayan Şakîk'ten bir sonraki asırda yaşamış Nişabur sûfîlerinden Bayezîd-i Bistâmî ve onun gibi şahsiyetlerle birlikte kavramsal bir dönüşüm başlayarak tevekkülün tasavvufî manası ortaya çıkmaya başlamıştır. Zira bu dönemde artık tasavvufun tahalluk boyutundan ziyade tahakkuk boyutu öne geçmiş, tasavvuf hayatı zâhirden bâtına, somuttan soyuta çekilmeye başlamıştır. Bistâmî, tevekkülü cennet ehli ile cehennem ehli arasında fark görmemek olarak tanımlayıp daha spesifik bir tevekkülden bahsetmiştir.⁴¹ İlk devre Melâmîlerinden Ahmed b. Hadraveyh (v. 240/854) sebeplere tevessülü tedbir sayarak ıskat-ı tedbir edenlere katılmakta ve tevekkülü farklı bir şekilde yorumlamaktadır.⁴² Ebû Tûrab Nahşebî (v. 245/859) ise tevekkülü kalbin Allah'tan emin olması şeklinde tanımlarken Allah'a ulaşmanın derecelerinden en yücesinin tevekkül olduğunu ifade eder.⁴³ Serî es-Sakatî ise tevekkülü güç ve kuvvet sahibi olma düşüncesinden uzaklaşmak olarak tanımlar.⁴⁴ Yahya b. Muaz er-Râzî (v. 258/871)'ye bir kimsenin ne zaman mütevekkil olacağı sorulduğunda, "Vekil olarak Allah'tan razı olduğu zaman" diye cevap vermiştir. Ayrıca tevekkülü tenkid edenin imanı tenkid etmiş olacağını ifade ederek onun kalbi bir amel olduğunu vurgulamış ve imana yakın boyuta taşımıştır.⁴⁵ Ebû Said el-Harrâz (v. 277/890 [?]) kavramı "Sükûnu olmayan bir ıztırab, ıztırabı olmayan bir sükûn" yani durmaksızın hareket etmek, hareket etmeksizin durmak şeklinde tanımlayarak⁴⁶ Hakk'a ve halka bakan iki vecheden bahsetmektedir. Onun tevekkül anlayışının, zühd anlayışı ile iç içe geçtiği söylenebilir.⁴⁷ Nitekim Hücvîrî (v. 465/1072[?]) de daha sonra zühdden uzak kalarak tevekkül iddia etmenin caiz ve mümkün olmadığını dile getirmiştir.⁴⁸ İlk dönem sûfîlerin sözlerinde görüldüğü gibi tevekkül hem zamanın geçmesi hem dönemin şartlarıyla somuttan soyuta dönüşmeye başlamıştır.

Bağdat ekolü temsilcilerinden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (v. 283/896), tevekkülde ilk makamın ölünün gassala teslim edildiği gibi kulun Allah'a teslim olduğunu ifade etmesi, daha sonraları tasavvufu bilmeyenlerce yanlış anlaşılacak tasavvufun miskinlikle özdeşleştirilmesi problemini doğurmuştur. Ayrıca o, tevekkülün artabileceğini ama eksilemeyeceğini ve zühdüden tevekkülden bir bölüm olduğunu söyler.⁴⁹ Bu hali taşıyana yakînî bir hakikat, gaybî bir mükâşefe ve Hakk'ın yakınlığını müşâhede verileceğini⁵⁰ dile getiren Tüsterî'ye göre tevekkül, başkasına bağlanmaksızın Allah'la yaşayan bir kalbin halidir diyerek onu huzur haline benzetmektedir. Tevekkülü tenkid edenin kadere imanı tenkid etmiş olacağını dile getiren Tüsterî de onu soyut bir boyuta taşımıştır.⁵¹ Tarîkatlarda ser-halka kabul edilen Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909) ise daha genel bir tanımla kavramı kalbin Allah'a güvenmesi diye tanımlar.⁵² O tevekkülü, Allah'a karşı

⁴⁰ Nedim Tan, "Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-İbâdât", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 172.

⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 200.

⁴² Şemsüddin ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmî'n-Nubelâ* (Suriye: Müessesetü'r-Risale, 2008), XI/488.

⁴³ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 127.

⁴⁴ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 54.

⁴⁵ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 305.

⁴⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 203.

⁴⁷ Ali Bolat, *Ebû Said el-Harrâz Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Samsun: E Yazı Yayınları, 2016), 87.

⁴⁸ Ebu'l-Hasan Ali İbn Osman el-Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ed. Mahmud Abedî (Tahran: Sürüş (İntişârât-ı Sadâ ve Sîmâ-yi Cumhûriyy-i İslâmî-i İrân), 1392), 274.

⁴⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 200.

⁵⁰ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 264.

⁵¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 204.

⁵² Tûsî, *el-Lüma' fi Târihi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, 50.





kulun var olmadan evvelki gibi olması, kula karşı da Allah'ın o kul mevcut olmadan evvelki gibi olmasıdır diye tanımlayarak, kavramı bu dünyadan alıp daha metafizik bir boyuta taşımıştır.⁵³

Tüsterî'nin öğrencisi Hallâc-ı Mansur (v. 309/922) ile İbrahim Havvâs (v.291/904) arasında geçen diyalog tevekkülün henüz fenâdan ayrı görüldüğüne işaret eder. Bununla birlikte fenâ ile kıyaslanması ya da mârifetle birlikte zikredilmesi kavramın felsefî bir boyuta evrilmeye başladığının da bir göstergesidir. Hallâc, İbrahim Havvâs'a ömrünü ne ile geçirdiğini sorması ve tevekkül cevabını alması üzerine "Bâtınının umrânı için ömrünü zayı etmiş bulunuyorsun. Tevhidde fenâ nerede kaldı?" diye sormuştur.⁵⁴ Hicrî IV. yüzyıl sûfîlerinden Ebû Bekir b. Tâhir el-Ebherî (v. yaklaşık 330/941), tevekkül vaktinin gerektirdiğini yerine getirmekten aciz kalmaman, mârifet vaktinin gerektirdiği şeyi zayı etmemendir diyerek onu yine mârifetle bir nevi ilişkilendirmiştir.⁵⁵ Aynı dönemde yaşamış olan İbrâhim b. Şeybân el-Kırmîsînî (v. 330/941) ise tevekkülü kul ile Allah arasında kalması gereken bir sır olarak görmüş, hiç kimsenin ona vâkıf olmaması gerektiğini ifade ederek⁵⁶ kavramın sadece bizzat yaşayanlar tarafından anlaşılır boyutunu gözler önüne sermiştir. Hicrî IV. asırda vefat eden Câfer el-Huldî (v. 348/959) bir seviye daha ileri giderek tevekkülün yokluğa sevinmek, varlıkta üzülmek olduğunu söylemiştir.⁵⁷

Kavram klasik eserlerde artık derecelerinden bahsedilerek ayrıntılandırılmış ve son şeklini almaya başlamıştır. Tasavvufla ilgili yanlış anlaşılımları giderme amacıyla kaleme alınan klasik eserlerden biri olan *Lüma'* müellifi Serrâc et-Tûsî (v. 378/988), tevekkülün derecelerini ortaya koymuştur. Ona göre avâm, havâss ve havâssu'l-havâssın tevekkülü birbirinden farklıdır. İlkinde sebepleri Allah'a dayandırma, ikincisinde sebeplerden yüz çevirme söz konusudur. Üçüncüsünde ise kalp tamamıyla Allah'a yönelip tevekkülü dahi göremez olur. Tevekkül de rızâyı gerektirir.⁵⁸ Böylece tevekkülün sistematığı de ortaya çıkarılmıştır. Tûsî'den sonra Kuşeyrî (v. 465/1072) de *Risâle*'sinde üstadı Ebû Ali Dekkak'tan naklen tevekkülün üç derecesinden bahseder.⁵⁹ Tasavvuf makamlarının müstakil olarak ilk kez ele alındığı eser olan Menâzilü's-Sâirîn'in müellifi Hâce Abdullah Herevî (v. 481/1089) tevekkül kavramını tefviz, sika ve teslim şeklinde derecelendirerek tevekkülün avâma ait olduğunu belirtmektedir. Bu konuda Allah'ın bütün işleri kendi üzerine almış olduğunu ifade etmesi, tevhid-i ef'alle ilişkilendirdiğini göstermektedir.⁶⁰

İslam düşüncesindeki ilimler sınıflandırmasında tasavvufun yerini belirlemede mühim rol oynayan Gazzâlî (v. 505/1111) tevekkül konusunu tevhid konusuyla birlikte ele alır. Burada kavramın tevhid gibi îmânla ilgili bir konuyla birlikte işlenmesi de kendisine ciddî önem atfedilmesi açısından dikkat çekmektedir. O, tevekkülün üç derecesinden bahsederek bunu seviyeler halinde avukata, anneye ve gassala benzetmeyle açıklamıştır. İlk seviyede kişi avukat yani vekilinden son derece doğruluk, bilgi, fesahat ve şefkat ister. Bunlardan birinde eksiklik gördüğünde ise güveni sarsılır. İkinci makam bundan daha kuvvetlidir. Çocuk annesine tevekkül ederken şuuruzca bunu yapar fakat insan Allah'a tevekkül ederken onda şuur vardır. Son makamda ise kişi gassal önündeki meyyit gibi talepte bulunmayacak seviyeye gelmiştir.⁶¹ Gazzalî'nin tevekkül anlayışı daha nalaşılır ifde edilebilir Bu benzetme daha evvel Tüsterî tarafından da yapılmıştır. Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdi (v. 632/1234) ise *Avârifte* tevekkülü

⁵³ Ebûbekir Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-Tasavvuf*, nşr. Arthur John Arberry (Kahire: Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, 1980), 120.

⁵⁴ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 417.

⁵⁵ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 298.

⁵⁶ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 305.

⁵⁷ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 328.

⁵⁸ Tûsî, *el-Lüma' fi Târihi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, 49-50.

⁵⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 203.

⁶⁰ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn -Tasavvufta Yüz Basamak-*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yay., 2008), 95.

⁶¹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Ihyâu Ulûmi'd-Dîn* (Kahire: Dâru's-Şa'b, ty.), IV/2010-2015.





mârifetle ilişkilendirir. Ona göre tevekkülü tam olan, Hakk'ın müşâhedesinde kaybolur. Nefs kaybolunca cahillik de yok olacağı için kul sağlam bir tevekküle bu şekilde ulaşmış olur. Mârifet ehlerinden seçilmiş olanlar, sebeplerin hayatiyet taşımadığını görür ve onlara sadece tevekkülün icabı olarak varlık atfeder.⁶²

Tasavvuf metafiziğinin en önemli sîması olan İbnü'l-Arabî (v. 638/1240) ise tevekkülün insanda tam olarak ve hiçbir kayıt olmaksızın gerçekleşmeyeceğini söyler. Çünkü fitratından kaynaklanan yoksunluk onda hükümandır. İnsanlar eşyaya değil, bizzat Allah'a muhtaçtır, çünkü eşya da yaratılmıştır ve O'ndan bağımsız değildir. Vahdet-i vücûd düşüncesinin etkisi tevekkül kavramını açıklarken de görülmektedir. Tevekkülde iddia ve sahibinde sorumluluk olduğunu ifade eden İbnü'l-Arabî tevekkülün derecelerini daha da artırarak bu sayıyı âriflerde dört yüz yetmiş yedi, melâmîlerde dört yüz elli altıya kadar çıkarmış; onun mülk, melekût ve ceberût âlemlerine dönük nispetleri olduğunu dile getirmiştir. Ona göre âlemdeki her şey tevekkül edicidir ve bir kimse Allah'ın zaten yaratıklarının yararlarını en iyi bilen ve her şeye yaratılışını veren olduğunu bildiğinde tevekkülü terk eder. İbnü'l-Arabî tevekkül konusunu halifelik ve vekillikle de ilişkilendirerek insanların vekilliği için birtakım sınırlar belirlendiğinden bahsetmektedir.⁶³ Onun keşf özelliğine sahip olduğunu belirtmesi de meseleyi farklı bir boyuta taşıdığını göstermektedir. Vahdet-i vücud düşüncesini vahdet-i şuhûd fikri ile tamamlama cihetine giden İmam Rabbânî (v. 1034/1624) ise tevekkülün ve diğer makamların mükemmelliğinin ancak yakîn ile sağlanabileceğini iddia eder.⁶⁴

Tevekkülün tasavvufun esasları olarak bilinen ve daha sonra Necmeddin Kübrâ (v. 618/1221) ile adı konulan usûlü'l-aşere (on asıl) arasında zikredilmesi de onu bu ilme ait başlıca istilahlardan biri haline getirir. Necmeddin Kübrâ tasavvufta üç mertebe ve on ilkedden bahsettiği aynı isimli mezkûr eserinde üçüncü mertebe olarak tevekkülü zikreder ve onu Allah Teâlâ'ya güvenerek, tıpkı bir ölü gibi bütün sebeplerden ve bunlarla tesebbüb etmekten tamamen uzak kalmak şeklinde tarif etmektedir.⁶⁵ *Usûlü'l-Aşere* şerhlerinden *Arâisü'l-Vusûl*'de de tevekkül, kulun hiçbir şeyde Allah'ın iradesi olmaksızın tasarrufta bulunmaması ve bunu dahi kendi fiili olarak görmemesi olarak açıklanmıştır.⁶⁶ Böylece fenâ haline bir atıf yapılmaktadır.

XIII. yüzyıla gelindiğinde ise, Mevlânâ (v. 672/1273) tevekkülü teslimle anarak "Üzüntü ya da rahatlıkta da olsa Allah'a teslimiyetten başka her şey insan için tuzaktır." der. Bununla birlikte çabasız tevekkül fikri ise ona göre suçtur. Burada zit gibi görünen iki görüşü artarda zikrederek zıtlıkların sadece görünüşte olduğuna fakat hakikatte olmadığına vurgu yapmaktadır. Av hayvanları ile ilgili aktardığı hikayede de aslanı nefsi emmâreye benzeterek onun çalışmayı tevekküle tercih edişini anlatan Mevlânâ, tevekkülün çalışıp kazanmanın zıddı olmadığını, önce çalışmanın sonra tevekkül etmenin lüzûmunu ifade eder ve o da Gazzâlî gibi bunu îmânla ilişkilendirir.⁶⁷

Tevekkülün makamların en kapsamlısı olduğunu ifade eden İbn Kayyım el-Cevziyye'ye (v. 751/1350) göre dinin yarısının tevekkül, diğer yarısının da inâbe olduğundan bahseder. Gökte ve yeryüzünde yaratılmış her ne varsa, tevekküllerinin bağlandıkları konu farklı olsa da bu makamdadırlar. Bu makam yedi dereceye sahiptir: Allah'ın ilim, kudret gibi sıfatlarını bilmek, sebep ve neticeleri gerçekleştirmek, tevekkülün tevhidî makamına kalbin ulaşması, kalbin Allah'a güvenmesi, O'na iyi zan beslemek, teslim ve tefvîzdir. Dolayısıyla tevekkül teslim ve tefvîzi de içine almaktadır. Kul

⁶² Abdulkâhir b. Abdullah el-Sühreverdî, *Kitâbu Avârifü'l-Maârif* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb'il-Arabî, 1966), 500.

⁶³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), VII/265-269.

⁶⁴ İmâm Rabbânî, *Mektubât*, çev. Metin Zirek (İstanbul: Yenişafak, 2006), 310.

⁶⁵ Necmeddin Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere Şerhleri -Tasavvufta On Esas-*, haz. Süleyman Gökbulut (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 55.

⁶⁶ Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere Şerhleri -Tasavvufta On Esas-*, 221-222.

⁶⁷ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Külliyât-ı Mesnevî-i Ma'nevî*, nşr. : Reynold Nicholson (yy., ty.), 25.





son dereceye gelince, rızâ makamına geçer ve bu makam tevekkülün meyvesidir. Tasavvufta haller ve makamların ilâhî isimlerin insandaki yansımaları olduğu hatırlandığında tevekkül esmâ-i hüsnâ ile irtibat bakımından makamların en kapsamlısıdır. İbn Kayyım tevekkül ilminin, tevekkül hâliyle karıştırıldığına işaret ederek kavramın ilim boyutunu da vurgulamıştır.⁶⁸

Anadolu sûfî geleneğinin temsilcilerinden Eşrefoğlu Rûmî (v. 874/1469-70 [?]) *Müzekki'n-Nüfûs*'ta tevekkül beyânında, onu rızık konusunda Allah'a güvenmekle irtibatlandırarak ele almıştır. Bu minvalde aktardığı hikayelerin sonunda tevekkül için sabrın gerektiğini, sabrı olmayanın tevekkül edemeyeceğini ifade eder.⁶⁹ İsmail Rusûhî Ankaravî (v. 1041/1631) tevekkülün avâm için zor havâs için kolay olduğunu dile getirir. Çünkü avâm için muhabbet duydukları sebepler Allah'a perdedir ve onu geçemezler.⁷⁰ Erzurumlu İbrahim Hakkı (v. 1194/1780) ise Gazzâlî'nin izinde tevekkülün derecelerini anne-evlat, gassal-meyyit ilişkilerine benzeterek açıklar. Tevekkül mârifetin ilk aslıdır ve kişi Allah'ı tanıdığı, O'ndan râzı olduğu ölçüde tevekkül eder, dolayısıyla kişinin mârifetiyle tevekkülü doğru orantılıdır.⁷¹ Müellifin *Tevfîznâme* isimli şiiri de baştan sona tevekkülden bahseder ve irfan vurgusu vardır.⁷²

Son olarak anlamı tamamlamak adına Cumhuriyet dönemindeki dönüşüme yer vermek gerekir. Ceride-i Sûfiyye, Muhibban, Tasavvuf dergileri yazarlarınca tarikatların ıslahının yahut Abdullah Cevdet gibi kimseler tarafından ilgasının konuşulduğu, tasavvufun gerilemenin sebebi olarak görüldüğü Cumhuriyet döneminde tevekkül, zühd, rızâ gibi kavramlar farklı bir bakış açısıyla tanımlanmıştır. Sırât-ı Müstakîm, Sebîlürreşâd yazarları ıslah-ılgâ meselesinde sessiz kalmayı tercih etmiş olsalar da Mehmet Âkif Ersoy'un (v. 1936) eserlerinde tasavvufun yansımaları görülmektedir. Tevekkülü meşrû bir maksada doğru yürürken hiç fütur getirmemek, tevfik-i ilâhînin tecellisinden emin olarak muttasıl ilerlemek⁷³ şeklinde tanımlarken azim olmaksızın tevekkülün yeterli olmayacağını da ekler. Fakat hem bu tanımın Allah'a teslim olma manasının ötelenerek insan odaklı yapılması, hem Âkif'in diğer sözlerinde tevekkülün atâlet olmadığına vurgu yapması kavramın o dönemde klasik dönemden farklı olarak olumsuz algılandığını göstermektedir. Bu dönemde sadece tevekkül değil, kanaat, îsâr, fakr, tevazu gibi islâm ahlâkının müsbet kavramları yeniden tanımlanmaya çalışılırken ya deformasyona uğratılmış ya da menfileştirilerek açıklanmıştır.⁷⁴

SONUÇ

Dil, kültürün bir parçası olarak medeniyetin gelişim ve değişimine tanıklık eder. Tasavvuf kültüründe de bu değişimin, tasavvuf dilinde kullanılan kavramlara yüklenen manalara bakılarak dönemsel takibi yapılabilir. Tevekkül kavramı bu dönüşümün izlenebildiği bir kavram olarak seçilmiştir. İlk sûflerden bir kısmının nazarında tevekkül, dünya işlerinde sebeplere sarılmak olarak görülmüşken, bir kısmı kavramı kulun fâni varlığının bilincinde olup Hakk'ın varlığında bekâsı olarak algılamıştır. İlk kavramın somut boyutunu gösterirken, ikincisi soyut boyuta işaret eder. Ayrıca sûfîler arasında tevekkülün farklı izdüşümleri de bulunmaktadır. Kimine göre çalışıp kazanmak yahut hastalıkla başa çıkmak için tedavi olmak tevekküle dâhilken, kimisi için tevekküle aykırıdır.

⁶⁸ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Tehzibu Medâricü's-Sâlikîn*, 535-546.

⁶⁹ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 267-286.

⁷⁰ İsmail Ankaravî, *Minhâcî'l-Fukarâ* (İstanbul: Vefa Yay., 2008), 317.

⁷¹ İbrahim Hakkı Erzurumî, *Mârifetnâme*, haz. Ahmet Davutoğlu (İstanbul: Çelik Yayınları, 2019), 598-608.

⁷² Erzurumî, *Mârifetnâme*, 647-650.

⁷³ Mehmed Âkif Ersoy, *Sebîlürreşâd*, "Tefsîr-i Şerîf" X/258 (1331), 381.

⁷⁴ İsmail Kara, "Yeni Zamanların İki Muhataralı Kavramı: İslah ve Taklit", *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 208.





Tasavvuf ıstılahları bazen sūfiden sūfiye bazen de her bir sūfi için bir vakitten diğeri vakte değışik anlamlar içerebilir. Fakat bu değışiklik sistemsizlik anlamına gelmemektedir. Her insan gibi her sūfinin de hayatının belli dönemleri ve bu dönemlerde geliştirdiğı belli bakış açıları vardır. Dolayısıyla bir terimin tam anlamıyla düz bir seyrini takip etmek oldukça zordur. Ele alındığı kadarıyla sūfilerin sözleri, diğeri kavramlar gibi bu kavramın da hem soyut hem somut boyutunun olduğunu göstermektedir. Tarihî süreç içerisinde tevekkül kavramının istisnaları bulunmakla birlikte somuttan soyuta bir süreç izlediğini söylenebilir.

Özetle tevekkül kavramı, zühd döneminde ilk akla gelen klasik anlamıyla kullanılmıştır. Farklı gruplarda farklı şekillerde tezâhür ederek zamanla sistematik hale gelmiş, halkın tevekkülünün derecesi ile velînininki aynı olmadığı gibi konular ele alınarak kavramın ayrıntılarına inilmiş ve tasavvuftaki pek çok terim gibi ıstılahâ dönüşmüştür. İbnü'l-Arabî ile birlikte ise metafizik boyut kazanmıştır. Öncesinde kıvamını bulmuş olan kavramın İbnü'l-Arabî sonrasında, tekrara düşülerek spesifik bir tanımlamasının yapılmadığı ve önceki üç dönemden herhangi birine uyum sağlayacak şekilde kullanıldığı görülmüştür. Kavramların dönüşümünü izlemek, tasavvuf tarihinin ve sūfi karakterlerinin de dönüşümüne dair ipuçları da barındırmaktadır. Bu dönüşümler sufilerin manevî tekamülleriyle de bağlantılı görülebilir. Bu anlamda tevekkül gibi diğeri kavramların da dönüşümünü izlemek yerinde olacaktır.

KAYNAKÇA

Akbaş, Ahmet. "Hz. İbrâhim'de Rıza ve Tevekkül Ahlakı". *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. II/255-282, 2019.

Ankaravî, İsmail. *Minhâcü'l-Fukarâ*. İstanbul: Vefa Yay., 2008.

Attar, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l-Evliya*. nşr. Reynold Nicholson. Leiden: E. J. Brill, 1905.

Bolat, Ali. *Ebû Saîd el-Harrâz Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Samsun: E Yazı Yayınları, 2016.

Bolat, Ali. "Şakîk-ı Belhî". *DİA*. XXXVIII/305-306. İstanbul: TDV Yay., 2010.

el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1990.

Çağrı, Mustafa. "Tevekkül". *DİA*. XLI/1-2. İstanbul: TDV Yay., 2012.

Demirli, Ekrem. "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-'Arabî'de Harf Sembolizmi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2009), 223-236.

Ebû Hanife, Numan b. Sabit. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: MÜİFAV Yay., 2011.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: MÜİFAV Yay., 2014.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Ermış, Hamza. *Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.

Ersoy, Mehmed Âkif. *Sebülürreşâd*. "Tefsîr-i Şerîf" X/258 (1331).

Erzurumî, İbrahim Hakkı. *Mârifetnâme*. haz. Ahmet Davutoğlu. İstanbul: Çelik Yayınları, 2019.

Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfûs*. İstanbul: İnsan Yayınları, 7. Basım, 2019.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. IV Cilt. Kahire: Dâru's-Şa'b, ty.





Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2015.

el-Herevi, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-Sâirîn -Tasavvufta Yüz Basamak-*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yay., 2008.

el-Hücvirî, Ebu'l-Hasan Ali İbn Osman. *Keşfu'l-Mahcûb*. ed. Mahmud Abedî. Tahran: Sürûş (İntişârât-ı Sadâ ve Sîmâ-yı Cumhûriyy-i İslâmî-i İrân), 1392.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Kevser Yayınları, ty.

İbn Kayyım el-Cevziyye. *Tehzibu Medâricü's-Sâlikîn*. nşr. Abdulmenam Salih el-Ali el-İzzî. Suriye: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

İbn Manzur, Cemâlüddin. *Lisanü'l-Arabu'l-Muhît*. Beyrut: Dâru Lisâni'l-Arab, 1970.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. XVIII Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Telbîsü İblis*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1989.

İmâm Rabbânî. *Mektubât*. çev. Metin Zirek. İstanbul: Yenişafak, 2006.

el-İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. X Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1996.

İzmirli, Betül. "Tasavvuf Terimlerini Anlamada Semantik Yöntem ve Din Diliyle İlişkisi". 144-155. Eskişehir, 2019.

İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. çev. Salih Şaban. İstanbul: Yarın Yay., 2011.

Kara, İsmail. "Yeni Zamanların İki Muhataralı Kavramı: İslah ve Taklit". *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Karaman, Fikret - vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

el-Kâşânî, Abdurrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-A'lâm fi İşarâtı Ehli'l-İlhâm*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

el-Kelâbâzî, Ebûbekir Muhammed. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-Tasavvuf*. nşr. Arthur John Arberry. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1980.

el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. haz. Halil el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Kuvancı, Cenân. *Din Dili Dil Oyunu Mu?* İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Kübrâ, Necmeddin. *Usûlü'l-Aşere Şerhleri -Tasavvufta On Esas-*. haz. Süleyman Gökbulut. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

el-Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtu'l-Kulûb*. nşr. Said Nasîb Mekârim. II Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2007.

Mevlânâ Celâleddin Rûmî. *Külliyât-ı Mesnevî-i Ma'nevî*. nşr. : Reynold Nicholson. yy., ty.

Serrâc et-Tûsî, Ebû Nasr. *el-Lüma' fi Târihi't-Tasavvufi'l-İslâmî*. thk. Kamil Mustafa Hindavî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

el-Sühreverdî, Abdulkâhir b. Abdullah. *Kitâbu Avârifü'l-Maârif*. Beyrut: Dâru'l-Kitâb'il-Arabî, 1966.

es-Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtü's-Sûfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Tan, Nedim. "Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhînin Âdâbü'l-İbâdât'ı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 155-190.





Tatar, Burhanettin. "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar". *Din Dili*. 19-62. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.

Utku, Mustafa. *Rızık Anahtarları ve Tevekkül*. İstanbul: Uludağ Yay., 2001.

Uyar, Mehmet. "Tarikatlar Öncesi Dönemde Tasavvufi Dilin Oluşum ve Gelişim Süreci". 156-165. Eskişehir, 2019.

ez-Zehebî, Şemsüddin. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. Suriye: Müessesetü'r-Risale, 2008.





FONETİK BİR OLGU OLARAK ARAP DİLİNDE HARF HAREKE İLİŞKİSİ LETTER DIACRITICAL MARK RELATIONSHIP IN THE ARABIC LANGUAGE AS A PHONETHIC PHENOMENON

İSMAİL TEMİZ

DR. ARAŞTIRMA GÖREVLİSİ
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ismailtemiz@gmail.com



Öz:

Bu makalede fonetik bir olgu olarak Arapçada harf hareke ilişkisine dair İbn Cinnî'nin görüşleri onun *Sırru sinâ'atî'l-i'râb* isimli eseri bağlamında incelenmekte ve müellifin izahları ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Çalışmada ele alınan konular *Sırru sinâ'atî'l-i'râb*'in yanı sıra müellifin diğer eserlerine de müracaat edilmek suretiyle incelenmeye gayret edilmiştir. Bunun yanında konuyla alakalı ilk dönem eserler ile günümüzde yapılan çalışmalardan da faydalanılmıştır. Yürütülen bu çalışmada İbn Cinnî'nin, harf hareke ilişkisini ortaya koyarak *Sırru sinâ'atî'l-i'râb*'i telife başladığı ve mezkur eserin bir çok yerinde harf hareke ilişkisi üzerinden pek çok konuyu izah ettiği görülmüştür. Bu bağlamda çalışmada öncelikle müellife göre hareketin harfteki yeri ele alınmıştır. Müellif hareketin harften sonra olduğu görüşünü benimseyerek bunu delilleriyle açıklama yoluna gitmiştir. Çalışmanın son kısmında ise harf ve hareketin birbirlerine meyli konusu üzerinde durulmuştur. Çalışma sonunda Arap dilinde harf ile hareketin farklı şekillerde birbiriyle mütemadiyen bir etkileşim hâlinde olduğu gözlemlenmiştir. *Med / lin* harflerinin hareketlerin işb'â edilmesi ile ortaya çıktığını temel varsayımı olarak kabul eden İbn Cinnî'nin harf hareke ilişkisini teorik bir zemine oturtmaya çalıştığı tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: İbn Cinnî, *Sırru sinâ'atî'l-i'râb*, Arap Dili, Fonetik, Harf, Hareke

Abstract:

In this article the relationship between letter and diacritical mark in Arabic as a phonetic phenomenon are examined. In this context Ibn Jinni's views are presented within the framework of his work named *Sırru sinaat al-i'râb*. The author's explanations are tried to be exhibited. The subjects examined in the study were addressed by referring to *Sırru sinaat al-i'râb* as well as other works of the author. In addition, the first period studies on the subject and the studies conducted today were also benefited. In the study carried out, it was seen that Ibn Jinni started to compile *Sırru sinaat al-i'râb* by placing the relationship between letter and diacritical mark on the ground. In many parts of the aforementioned work, it was seen that he explained many subjects through the letter-diacritical mark relationship. In this context, first of all, the place of the diacritical mark in the letter according to the author is discussed. The author adopted the view that the diacritical mark is after the letter and tried to explain it with evidences. In the last part of the study, the subject of the inclination of letters and the diacritical mark to each other is emphasized. At the end of the study, it was observed that the letter and the diacritical marks in the Arabic language are in constant interaction with each other in different ways. It has been determined that Ibn Jinni, who accepts as his basic assumption that the letters of *med / lin* are formed by the *isb'a* of the diacritical marks, tried to put the letter-the diacritical mark relationship on a theoretical basis.

Keywords: Ibn Jinni, *Sırru Sinaat al-i'râb*, Arabic Language, Phonetic, Letter, Diacritical Mark.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	09.01.2021	24.04.2021	30.06.2021	0000-0002-7949-8635
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Temiz, İsmail. "Fonetik Bir Olgu Olarak Arap Dilinde Harf Hareke İlişkisi / Letter Diacritical Mark Relationship in the Arabic Language As a Phonetic Phenomenon". <i>ilahiyat</i> 5 (Aralık/December 2020): 143-158.				

* Bu makale "İbn Cinnî'nin *Sırru Sinâ'atî'l-i'râb* Adlı Eserinde Mu'cem Harflerine Dair Görüşleri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.



GİRİŞ

Ses bilimi Arap filolojisinde “savtiyye, ilmu’l-asvât, ilmu’s-savtiyyât”¹; batı dillerinde “fonetik” ve “fonoloji” karşılığı olarak müstakil bir bilim dalı hüviyetinde modern zamanlarda ortaya çıkmıştır. Dil biliminin de bir dalı olan ses bilimi (fonetik) dildeki seslerin oluşumunu, çıkış yerlerini, niteliklerini ve seslerle ilgili diğer konuları inceleyen² bir disiplin olarak ifade edilir. Dilciler ilk zamanlardan itibaren sesler üzerinde durmuş ve Arapçanın ses özelliklerini konu edinen eserler kaleme almışlardır. Bu bağlamda h. II. asırda yazılan Halil b. Ahmed el-Ferâhidî’nin (ö. 175/791) *el-Ayn*’ı isimli kitabı mahreç esasına dayalı bir sözlük olmasının yanında Arap dilinin ses özelliklerini konu edinen ilk eser olarak da kabul edilmektedir.³ İlerleyen dönemlerde ise gerek dil bilginleri gerekse kıraat âlimleri eserlerinde seslere dair bilgilere yer vermişlerdir.⁴

Arap dilindeki sesleri bir bilim dalı olarak ele alıp ilk inceleyen ve bu konuda *Sırru sinâ’ati’l-i-râb* adlı eseri telif eden Ebu’l-Feth Osman b. Cinnî (ö. 392/1002) fonetiğin kurucusu ve öncüsü kabul edilmiştir. Çalışmamızda mezkûr eseri bağlamında İbn Cinnî’nin harf hareke ilişkisine dair görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. İbn Cinnî’nin bu konudaki görüşlerinin tespit edilip değerlendirilmesinin, *Sırru sinâ’ati’l-i-râb* başta olmak üzere eserlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Yürütülen bu çalışmada müellifin mezkûr eseri bağlamında harf ile hareketin hangi özellikleri bakımında birbirileriyle ilişki içerisinde olduğu ve buna İbn Cinnî’nin ne gibi izahlar getirdiği ele alınmıştır. Bu amaçla müellifin açıklamaları yer yer farklı kaynaklardan elde edilen bulgularla desteklenerek değerlendirilmiştir. Bunun yanında İbn Cinnî’nin diğer eserlerine de müracaat edilmiştir.

1. HAREKENİN HARFTEKİ YERİ

Görebildiğimiz kadarıyla İbn Cinnî’den önceki dil âlimleri harf hareke ilişkisinde hareketin harfteki yerine dair konuyu doğrudan ele alıp görüş belirtmemişlerdir.⁵ es-Suyûtî (ö. 911/1505) haricinde İbn Cinnî’den sonra yaşamış dilciler ise bu konuda müstakil bir başlık altında açıklama yapmak yerine özellikle de idgâm ile hususlarda onun görüşleri doğrultusunda değerlendirmelerde bulunmakla yetinmişlerdir.⁶ es-Suyûtî ise ‘محلّ الحركة’ başlığı altında İbn Cinnî’nin bu husustaki görüşünü iktibas etmiştir.⁷

Arap dilinde harflerle birlikte kullanılan birtakım işaretler olarak ifade edilen hareketin harfteki yerine dair üç ihtimalin bulunduğunu dile getiren İbn Cinnî’ye göre, hareke ya harften önce ya harf ile birlikte ya da harften sonradır.⁸

Harfin hareketin mahalli olması nedeniyle İbn Cinnî hareketin harften önce olmasının imkânsız olduğu kanaatindeydi. Diğer bir ifadeyle hareke harfin bir arazi mesabesindeydi. Bu nedenle

¹ Mısırlı dil âlimi Abduh er-Râcihî (1937-2010) Savtiyyât’ı dilin oluştuğu ilk unsur olan salt müfret sesi ve sesin kendi haricindekilerle olan ilişkisini inceleyen bir bilim olarak tarif eder. Abduh er-Râcihî, *et-Tatbîku’s-sarfî* (Beyrut: Dâru’l-Nahdati’l-Arabiyye, 2014). 7.

² Ahmet Yüksel - İsmail Durmuş, “Savtiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009). 36: 204.

³ Ahmet Yüksel, “İlk Dönem Arap Dilcilerinde Fonetik Çalışmalar: el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24-25 (2007), 133-149. 133-134.

⁴ İlgili eserler için bkz: Yüksel - Durmuş, “Savtiyye”. 36: 205.

⁵ İbn Cinnî’ni bu konuda üç farklı tutumun / kimsenin olduğunu belirterek Sîbeveyhi’nin (ö. 180/796) ismini zikreder. Ebu’l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002) İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, 1952). 2: 323.

⁶ Bkz. Ebu’l-Bekâ el-Esedî el-Halebî (ö. 643/1245) İbn Yaîs, *Şerhu’l-mufasssal li’z-Zemahşerî*, thk. Emîl Bedî Ya’kûb (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001). 5: 197, 416, 513; İmâduddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî Ebu’l-Fidâ, *el-Kunnâş fi fenneyi’-nahvi ve’s-sarf*, thk. Riyad b. Hasan el-Havvâm (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 2000). 2: 306.

⁷ Ebu’l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ fi şerhi cem’i’l-cevâmi’*, thk. Abdulhamîd Hindavî (Mısır: Mektebetu’l-Tevfikîyye, ts.). 1: 76-77.

⁸ İbn Cinnî’nin bu konudaki görüşlerini *Sırru Sinâ’ati’l-i-râb* bağlamında ele aldık. Bunun yanında o, meşhur eseri *el-Hasâis*’te ‘باب محلّ الحركات من الحروف’ başlığı altında konuyu izah etmiştir. İbn Cinnî, *el-Hasâis*. 2: 323-329.



hareke harfe muhtaçtır. Dolayısıyla harekenin harften önce olması mümkün değildir. Şayet hareke harften önce (bir yerde) olsaydı kelimeye idgâm yapmak mümkün olmazdı. Örneğin ‘فَطَعَ’ fiilinde ilk ‘ط’ (tâ) ikinci tâ’da idgâm edilmiştir.⁹ İkinci tâ’nın harekesi kendisinden önce olsaydı birinci ile ikinci tâ harfi arasında engel oluşturur ve birinci tâ’nın ikincisine idgâmı olmazdı. Oysa kelimeye idgâmın gerçekleşmesi harekenin kendisiyle müteharrik olan harften önce olmadığını göstermektedir. Bu bakımdan harekenin harften önce bir yerde olması mümkün değildir.¹⁰

İbn Cinnî’ye göre aynı mahrece sahip iki harften ilki müteharrik olduğunda harekenin iki harf arasında fâsıla (engel) olması merteye bakımından harekenin harften sonra olduğunu gösterir.¹¹ Nitekim ¹²‘فَصَصْ . مَضَضْ . طَلَّلْ . سُرُرْ . قَدَدْ’ sözcüklerinde aynı harften birincisi harekeli olduğu için hareke iki harf arasında fâsıla olmuştur. Bu ise harekenin konumunun harekesi olduğu harften sonra olduğunu göstermektedir. Ancak aynı harften birincisinin harekesi o harften sonra olmasaydı, kendisi ve kendisinden sonra gelen harfin arası ayrılmayarak iki harfi idgâm yapmak zorunlu hâle gelirdi. Çünkü iki harf arasında bir fâsıla bulunmamış olurdu. Bu bakımdan aynı iki harfin yan yana gelip birincisinin ikincisine idgâm edilmemesi iki harf arasında bir fâsılanın mevcut olduğunun delilidir. Müellife göre bu fâsıla ise ilk harfin harekesidir.¹³

İlk harfin harekesi fâsıla olduğu halde neden ikincinin harekesinin fâsıla olmadığı sorusu akla gelmektedir. Müellife göre mezkûr kelimelerde ikinci harfin harekesinin fâsıla olması durumunda ‘مَدَّ’ ve ‘شَدَّ’ fiillerinde¹⁴ de ikinci harfin harekesinin fâsıla olması gerekir. Zira aynı harften ikincisi müteharriktir. İkinci harfin harekesine rağmen idgâmın varlığı, harekenin birinci ile ikinci harfi ayırmadığını (ve ikinci harfin harekesinin fâsıla olmadığını) göstermektedir. Ayrıca merteye itibari ile ikinci harfin harekesi onun öncesinde olsaydı ancak o zaman birinci harf ile ikincisi arasında fâsıla olurdu. Bunun yanında ‘شَدَّدْتُ’ ve ‘حَلَلْتُ’ fiillerinde aynı harften ikincisinin sâkin olduğu gözükmektedir. Nitekim ikinci harfin sâkin olması harekesinin fâsıla olmadığı anlamına gelmektedir.¹⁵

İbn Cinnî, harekenin mertebesi konusunda mahreci yakın olan iki harfin birbirine idgâm edilmesi yönünden örnek olarak ‘وَتَدَّ’ “direk, kazık” kelimesini ele alır. ‘وَتَدَّ’ lafzında idgâm yapılmak istendiğinde ‘ت’ harfi sâkin yapılarak dâl’de idgâm edilirse sözcük ‘وَدَّدُ’ hâline gelir. Müellife göre tâ harfi sâkin olmadan önce onun harekesi kendisi ile dâl arasında fâsıla oluşturur. Nitekim bu fâsıla ‘وَتَدَّ’ kelimesinde tâ’nın görünür olmasını da sağlayan unsurdur. Ancak hareke tâ’dan giderildiğinde onun tâ ve dâl arasında fâsıla olması ortadan kalkar. Şu halde birincisi sâkin olan yakın mahrece sahip iki harf yan yana geldiğinde ilki ikincisinde idgâm etmek için birinci harf

⁹ Fiilin idgâm edilmemiş halini şöyle belirtebiliriz: ‘فَطَطَعَ’

¹⁰ Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002) İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, thk. Hasan Hindâvî (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 1: 28.

¹¹ Harekenin harften sonra olduğu konuda İbn Cinnî, Sîbeveyhi (ö. 180/796) ile aynı görüştedir. O, Sîbeveyhi'nin de bu konuda böyle düşündüğünü dile getirerek hem onun görüşüne katılmakta hem de kendi kanaatini güçlendirmektedir. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2: 324; es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1: 76.

¹² ‘فَصَصْ’ hikâyeler, kıssalar; ‘مَضَضْ’ ekşi süt, elem, acı; ‘طَلَّلْ’ harabe, kalıntı; ‘سُرُرْ’ kelimesi ‘سَرِيرٌ’ “yatak, tabut, taht” kelimesinin cemisidir. ‘قَدَدْ’ kelimesi de parça, cüz vb. anlamlarına gelen ‘قَدَّةٌ’ isminin çoğuludur.

¹³ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1: 29.

¹⁴ Fiillerin idgâmsız hallerini şöyle gösterebiliriz: ‘مَدَدٌ’ ve ‘شَدَدٌ’

¹⁵ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1: 29-30.



ikinci harfe dönüştürülür. Bu nedenle tâ harfi dâl'e kalbedilir ve ortaya çıkan birinci dâl ikincisinde idgâm edilir. İbn Cinnî'ye göre 'وَتَدُّ' sözcüğünde müteharrik tâ'nın sâkin yapıp idgâm edilmesi onun harekesinin dâl ve tâ arasında bulunduğunu gösteren bir delildir.¹⁶ Bu durumda hareke, dâl ve tâ arasında olduğuna göre tâ'dan sonradır.¹⁷

Harekenin harften sonra olduğunu gösteren diğer bir delil de harekenin işbâ edilerek med harfine dönüşmesidir. Örneğin 'ضَرَبَ', 'ضُرِبَ' ve 'ضِرَابٌ' sözcüklerinin ilk harflerinin harekesi işbâ edildiğinde bu kelimeler 'ضَارَبَ', 'ضُورِبَ' ve 'ضِيرَابٌ' hâlini alırlar. Görüldüğü üzere dâd'ın harekelerinin işbâ'ından sonra elif, vâv ve yâ harfleri oluşur. Buna göre fetha, kesra ve damme de dâd'dan sonra gelir. Harekelerin uzatılması sonucu ortaya çıkan bu harfler, ilgili harekelerin kendisiyle müteharrik olduğu harflerden sonra olduğuna göre med harflerinin cüzlerini teşkil eden harekeler de kendileriyle müteharrik olan harften sonradır.¹⁸

Bu bağlamda İbn Cinnî, nahiv âlimlerinin¹⁹ 'hareke harfe hulûl eder' şeklindeki görüşlerini *hakikati olmayan mecaz* olarak nitelendirir. Çünkü ona göre harf de hareke de arazdır.²⁰ Arazlar arazlara hulul etmez. Müellif, nahiv âlimlerinin görüşünü "harfin harekeden daha güçlü olması, harfin harekesiz olarak kendi başına var olup ve harekin yalnızca harf varken bulunması, gerçek olmasa bile mecazen harekenin harfe hulûl, harfin de harekeyi tazammun etmiş gibi olduğu anlamına gelir" şeklinde değerlendirir.²¹

Diğer taraftan Ebû Ali el-Fârisî'ye (ö. 377/987) göre sâkin nûn harekelendiğinde genizden gelen sesin ağza gelerek oradan çıkması ve elif'in harekelenince hemzeye dönüşmesi harekenin harf ile birlikte olduğuna delâlet eder. İbn Cinnî, hocasının bu görüşünün güçlü bir istidlâl olduğunu belirtir. Ancak el-Fârisî'nin bu görüşünün doğru olmadığını ifade ederek onu kabul etmez.²²

¹⁶ Müellif, 'وَتَدُّ' kelimesini mahreçleri yakın harflerin idgâm edilmesine örnek vermiştir. Yakın mahreçli iki harfin birbirine idgâm edilmesinde harekenin varlığının bir engel olduğunu ortaya koymak ve harekenin harften giderildikten sonra harflerin idgâm yapılacağını göstermek suretiyle harekenin harfteki yerine dikkat çekmek istemiştir. Onun kanatının Arapların mezkûr kelimeye idgâm yaparak sözcüğü 'وَدُّ' biçimde kullandıklarını ortaya koymak olmadığını ifade edebiliriz.

Nitekim içerisinde tâ harfinin de bulunduğu (ن، م، ل، ك، ق، ض، ش، س، ر، د، ذ، ر، س، ش، ض، ق، ك، ل، م، ن) harfleri kendilerinden sonra gelecek mütecânis veya mütekârib harfe göre sâkin yapılarak idgamla okunur. Kur'an kıraatinde "tâ'nın kendisine ve ط" harflerine idgamı câiz görülmüştür. Bkz: Mehmet Ali Sarı, "idgam", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000). 471-472; İsmail Durmuş, "Tâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010). 281-282.

¹⁷ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 30.

¹⁸ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 31.

¹⁹ Kanaatimizce nahiv âlimlerinin kastı mertbe olarak harekenin harfle birlikte olmasıdır.

²⁰ İbn Cinnî'nin harf-hareke münasebetine dair önce 'فمجال أن تكون الحركة في المرتبة قبل الحرف، وذلك أن الحرف، وهي كالعروض فيه، فهي لذلك محتاجة إليه، فلا يجوز وجودها قبل وجوده'

şeklindeki açıklamalarından hareketle harekenin harfteki bir araz gibi olduğu anlaşırken devamında ise müellif hem hareke hem de harfin birer araz olduğunu söylüyor. Araz kavramının sözlük anlamı olarak 'sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum' manalarına gelmesi ve İslam filozoflarının arazi "Cevherin zıddı olup bizzat var olmayan, ancak herhangi bir konuya (mevzu) dayanan ve onunla birlikte var olabilen, onun yok olmasıyla ortadan kalkan şey." şeklinde tanımlamalarından hareketle hareke, varlığı zorunlu olmayan ve sonradan ortaya çıkan ancak harfin varlığında kendisini gösteren dolayısıyla varlığı harfe bağlı olan bir araz şeklinde ifade edilebilir. (Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991). 337-338.) Müellifin harfin de araz olduğuna dair beyanı ise harfin boğazda nasıl olduğundan hareketle anlaşılabilir. Zira boğazda sesin kesintiye uğraması sonucu harf oluşmaktadır. Dolayısıyla harfi de sesin bir arazi olduğu şeklinde anlamak mümkündür. Boğazda ses ve harfin oluşumu için bkz: İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 6; Yüksel - Durmuş, "Savtiyye". 204.

²¹ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 32.

²² İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 32-33. Ayrıca bkz: İbn Cinnî, *el-Hasâis*. 2: 324-325.



2. HARFLERİN SÂKİN VE HAREKELİ OLMASI

Harflerin sâkin ve harekeli (müteharrrik) olmak üzere iki şekilde bulunduğunu belirten İbn Cinnî harfin sakin olma hâlinin o harfin üç harekeyi de alabilmesine imkân tanıdığını söyler. Bu doğrultuda 'بَكْرٌ' lafzındaki kâf ile 'عَمْرُو' ismindeki mîm harfleri (. عَمْرُو . عَمْرُو .) 'بَكْرٌ . بَكْرٌ . بَكْرٌ' üç harekeyi de alabilirler. İbn Cinnî bu ilişkiyi herhangi bir harfin üç harekeyi de alabilmesi o harfin daha önce sâkin olduğunu gösterir şekilde de yorumlar.

Ayrıca müellif, harfin müteharrrik olmasının iki harekeden daha fazla hareke almayacağı anlamına geleceğini ifade eder ve bunun nedenini harfteki harekenin varlığının harfin kendisiyle müteharrrik olduğu o harekeyi almayı gerektirmeyeceği biçiminde açıklar. Örneğin 'عُمْرُ' isminde mîm'in kesra (عُمْرُ) ve damme (عُمْرُ) ile harekelenmesi mümkün iken ilk durumda harekesi fetha olduğu için onun (tekrar) fetha ile harekelenmesi mümkün değildir. Zira harf daha önce sakin dışında bir hareke almış ise, bu hareke dışında kalan iki harekeyi alabilir ki o da yukarıda verilen örnek için damme ve kesradır.²³

Bu bağlamda müteharrrik olma durumunu harf hareke ilişkisinin diğer bir göstergesi olarak da ifade edebiliriz. İbn Cinnî harekelerin üç tane (fetha, kesra ve damme) olması nedeniyle müteharrrik olmanın da *meftûh*, *meksûr* ve *madmûm* üç şekilde olduğunu dile getirir. Meftûhun harekesi işbâ edildiğinde harekeden elif meydana gelir. Örneğin, 'ضَرَبَ' fiilinde dâd'ın fethası işbâ edilirse elif oluşarak kelime 'ضَارَبَ' halini alır. Meksûrun harekesi işbâ edilirse kesradan yâ ortaya çıkar. Buna göre 'ضِرَابَ' kelimesinde dâd'ın kesrası işbâ yapıldığında kesradan yâ neşet ederek sözcük 'ضِيرَابَ' olur. Madmûn harfin harekesi işbâ edildiğinde ise dammeden vâv ortaya çıkar. Şöyle ki 'ضَرَبَ' sözcüğünde dâd'ın dammesinin işbâ yapılması hâlinde vâv zuhur ederek kelime 'ضُورَبَ'ye dönüşür.²⁴ Harekenin işbâsı nedeniyle harfin meydana gelmesi harf- hareke ilişkisinin diğer bir boyutudur.

3. HARFİN HAREKEDEN ORTAYA ÇIKMASI

Müellife göre med ve lîn harfleri harekelerden ortaya çıkar.²⁵ Harekeler ise harflerin cüzleri olup onların ilk halleridir. Fetha, kesra ve damme harekelerinin uzantıları olarak da kabul edilen²⁶ elif, yâ ve vâv sırasıyla işbâ edilmiş fetha, kesra ve dammedir. Bunun yanında İbn Cinnî, Arapların vezin ikame etmek için harfe ihtiyaç duymaları nedeniyle fetha, kesra ve dammeyi uzatarak elif, yâ ve vâv harflerini oluşturmuş olabilecekleri kanaatindedir. Nitekim Arap şiirinde bu tür

²³ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 27.

²⁴ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 27-28.

²⁵ Bu konuda ayrıca bkz: İbn Cinnî, *el-Hasâis*. 3: 123-125.

²⁶ Ahmet Yüksel - Soner Gündüzöz, "Arap Filolojisindeki İştikâk-ı Ekber-Sünâiyye Kuramları ve Müsellest Olgusuna Courtenay'ın Fonem Kuramı Çerçevesinde Yeni Bir Yaklaşım Denemesi", *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler* 9/22 (2005), 211-224. 219.



kullanımlara çok rastlanılır. Örneğin aşağıdaki beyitte²⁷ şâir 'بَيْنَا' zarfında nûn'un fethasını işbâ ederek elifi meydana getirmiştir. Zira aslı 'بَيْنٌ' dir.²⁸ [Vâfir]

فَبَيْنَا نَحْنُ نَرْقُبُهُ أَنَا
مُعَلَّقٌ وَفُصَّةٌ وَزَنَادٌ رَاعِي

Biz yolunu gözleyip dururken sırtında azık torbası ve ateş yakmak için kullandığı sopasıyla çikageldi.

Ayrıca müellif, şiirde vezin ikamesi için kesranın işbâsına Ferezdak'ın (ö. 114/732) şu beytini²⁹ örnek verir: [Basîl]

تَنْفِي يَدَاهَا الْحَصَى فِي كُلِّ هَاجِرَةٍ
نَفْيِ الدَّرَاهِيمِ تَنْقَادُ الصَّيَارِفِ

Devem ögle sığağında bile, sarrafların para sayarken dirhemleri peş peşe attığı gibi ayaklarının altındaki taşları saçarak gider.

Beyitte 'الصَّيَارِفِ' kelimesiyle 'الصَّيَارِفُ' kastedilmiş olup râ harfinin kesrasında işbâ yapılıncâ yâ harfi meydana gelmiştir.³⁰

İbn Cinnî dammenin işbâsı için İbn Hirme'nin şu beytini³¹ örnek olarak zikreder. [Basîl]

وَأَنبِي حَوْثَمَا يُشْرِي الْهَوَى بَصْرِي
يَوْمَ الْفِرَاقِ إِلَى أَحْبَابِنَا صُورٍ
اللَّهُ يَعْلَمُ أَنَا فِي تَلْفِئَتِنَا
سَلَكُوا أَنَّنِي فَأَنْظُرُ

Ayrılık gününde sevdiklerimizin ardından hiçbir şey yapamadan nasıl kalakaldığımı da,

Onlar giderken arkalarından onları seyrettiğimi de Allah biliyor.

Beyitte 'أَنْظُرُ' kelimesinin aslı 'أَنْظُرُ' olup şâir zâ harfinin dammesini işbâ yapmak sûretiyle vâv'ı meydana getirmiştir.³²

4. HARF İLE HAREKENİN İŞLEVSEL BENZERLİĞİ

İbn Cinnî'ye göre hareke ve med / lîn harfleri birbirlerinin cüzleri olmalarının yanında işlev yönüyle de benzeşirler. Buna göre harf harekenin, hareke de harfin fonksiyonunu üslenir. Müellif, harfin harekenin görevini üslenmesine 'لَمْ' edatını örnek verir. Şöyle ki 'لَمْ'in muzâri fiilin sonunu cezme etmesi nedeniyle 'لَمْ يَخْشَ', 'لَمْ يَرْمِ' ve 'لَمْ يَعْزُ' cümlelerinde med harfleri hazfedilirken 'لَمْ

²⁷ Beyit, isim belirtilmeksizin Kays Aylân kabilesinden bir kişiye nisbet edilmiştir. Bkz: Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796) *Sîbeveyhi, el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988), 1: 171; Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Şerhu Ebyâti's-Sîbeveyhi*, thk. Muhammed Ali Hâşim (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1974), 1: 267; Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Şerhu şevâhidi'l-Muğnî* (Beyrut: Lecnetü't-Turâsî'l-Arabî, 1966), 2: 798.

²⁸ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1: 23-24.

²⁹ Ayrıca beytin nisbesi için bkz: Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmet Hasan Mehdilî - Ali Seyyid Ali (Beyrut: Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 1: 203; Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr Ebû Ali el-Fârisî, *el-Mesâilu'l-halebiyyât*, thk. Hasan Hindavî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1987), 115.

³⁰ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1: 25.

³¹ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Mesâilu'l-halebiyyât*, 113; es-Suyûtî, *Şerhu şevâhidi'l-Muğnî*, 2: 285.

³² İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1: 26.



'يُقْعَدُ' cümlesinde ise 'لَمْ' nedeniyle hareke hazfe uğrar. Zira sâlim bir fiil olan 'قَعَدَ'nin muzârîsi 'يُقْعَدُ' olup 'لَمْ' nedeniyle hareke hazfedilir. Bunun yanında 'خَشِيَ' fiili mu'tel olduğu için muzârîsi 'يَخْشَى' biçiminde gelir. Dolayısıyla fiilin son harfi müteharrik olmaz. 'لَمْ يَخْشَى'nın başına 'لَمْ' geldiğinde fiilin sonundaki illet harfi düşerek ibare 'لَمْ يَخْشَ' halini alarak 'لَمْ' nedeniyle hareke değil harf hazfedilir. Dolayısıyla harf, harekenin hazfedilme işlevini üslenerek hareke mecrasında hareket eder.³³

Harekenin harfin işlevini üslendiğinin örneği ise kadın ismi olan 'هِنْدٌ'³⁴ sözcüğüdür. Bu kelimenin mârîfe olarak munsarif olmasına cevaz verildiğini aktaran İbn Cinnî orta harfinin hareke aldığı (هِنْدٌ) mârîfe olarak gayr-i munsarif olduğuna hükmedildiğini belirtir. Ona göre hareke munsarif bir kelimeyi gayr-i munsarif yapmıştır. Bu yönüyle hareke, 'عِنَاقٌ'³⁵daki yâ ve 'زَيْنَبٌ' ismindeki elifin fonksiyonunu icra eder. Zira 'زَيْنَبٌ' isminde yâ ile 'عِنَاقٌ'daki elif, bu kelimelerin gayr-i munsarif olma nedenidir. Nitekim 'هِنْدٌ' lafzının ayne'l-fiilin harekesi sözcüğün gayr-i munsarif olmasında 'زَيْنَبٌ' kelimesindeki yâ ve 'عِنَاقٌ' elif'e benzer. Müellife göre med harfleri ile harekelerin benzer meselelerde âmîl olmaları, bu harflerin kendilerinin ilk kısımları olan harekelerden neşet ettiklerini ve birbirlerinin cüzleri olduklarını da gösterir.³⁶

5. HARF HAREKE İLİŞKİSİNDE İSTİSKÂL

İbn Cinnî'ye göre harflerden kaynaklanmamasına rağmen kesradan dammeye geçmek Araplara (telaffuz olarak) ağır geldiği için kelimenin binâsı nedeniyle (binâ-ı lâzım) de olsa onlar bunu çirkin bulurlar. Müellif kesradan dammeye yönelmeyi ağır olandan çıkıp daha ağır olana geçmek anlamında bir istiskal olarak tanımlar. Harf hareke ilişkisi açısından eliften önce kesra ya da damme getirilmesi mümkün değilken sâkin vâv'dan önce kesra ve sâkin yâ'dan önce dammenin gelmesi telaffuz meşakkatine yol açar. Örneğin 'قَوْلٌ' ve 'طَوْلٌ' kelimeleri 'فِعْلٌ' veznine aktarıldığında 'قَوْلٌ' ve 'طَوْلٌ' şeklinde telaffuz edilmeleri dile ağır gelir. Bu durumda her iki sözcükte yer alan vâv, kendisinden önceki kesra nedeniyle yâ'ya dönüştürülerek³⁷ (قِيلٌ ve طِيلٌ) lafızlarının telaffuzu kolaylaşır.

Kökünü 'وَقْتُ' . وَعَدٌ . وَزَنٌ' masterlarının teşkil ettiği 'مَوَاقِتٌ' . مَوَاعِدٌ . مَوْزَانٌ' isimleri de böyledir. Sâkin vâv'dan önce kesranın gelmesi telaffuzu ağırlaştırdığı için Araplar bu şekilde okumayı kerih görüp

³³ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 26.

³⁴ Sözcük hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Udayme (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1994). 3: 350-351; Ahmet Şen, *Ebü'l-Abbâs el-Müberred'in el-Muktedab Adlı Eserinde Nahiv İlmîne Ait Görüşleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016). 109.

³⁵ Keçinin dişi yavrusuna verilen isim. Bkz: Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî ve İbrâhim es-Sâmerrâî (Bağdat: Dâru'l-Hilâl, 1985). 2: 249; Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414). 1: 568.

³⁶ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 26.

³⁷ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 18-19.



vâv'ı yâ'ya kalbederek kelimeleri 'مِيقَاتٌ . مِيعَادٌ . مِيرَانٌ' şeklinde kullanırlar. Benzer bir uygulama da aslı 'مُيسِرٌ' ve 'مُيَقِنٌ' olan 'مُوسِرٌ' ve 'مُوقِنٌ' isimleri için geçerlidir. Dammeden sonra yâ'nın gelmesinin telaffuz güçlüğü oluşturması nedeniyle Araplar bunu kabîh görerek yâ'yı vâv'a kalbeder.³⁸ Şu halde telaffuzu kolaylaştırmak adına kesranın varlığının vâv'ın yâ'ya kalbedilmesine; sâkin yâ'dan önce gelen dammenin de yâ'nın vâv'a kalbedilmesine zemin hazırladığını ve bu durumda hareketin belirleyici bir fonksiyonunun olduğunu ifade edebiliriz.

Harf hareke ilişkisine göre telaffuz istiskâli olarak da tanımlayabileceğimiz bu fonetik olgunun diğer bir çeşidi de eliften önce kesra ve dammenin gelmesidir. Eliften önce kesranın gelmesi halinde elif yâ'ya kalbedilir. Örneğin 'قِرَاطِسٌ' "kâğıtlar" kelimesindeki yâ 'قِرَاطِسٌ' sözcüğündeki elifin bedelidir. Eliften önce dammenin gelmesi durumunda ise elif vâv'a dönüştürülür. Buna göre 'صُؤِيرِبٌ' ismindeki vâv 'صَارِبٌ'daki elifin bedelidir.³⁹ Elif'in yâ ve vâv'a tebdil edilmesi telaffuz meşakkatine çözüm bulma olarak yorumlanabilir.

İbn Cinnî'ye göre kesranın mevcudiyeti yâ'nın bir kısmının ortaya çıktığını gösterir ve geriye kalanının da geleceğini haber verir. Fakat kesra ile başlayıp vâv'a yönelinmesi durumunda kesra ile vâv arasında uyumsuzluk oluşur. Damme ile başlayıp yâ'ya yönelmek de böyledir. Nitekim her iki uygulama da beklenilenin dışında olan şeyi yapmak anlamına gelir. Zira dammenin varlığı, vâv'ın geleceği beklentisini oluştururken vâv'dan vazgeçilip yâ'ya yönelme vâv beklentisini atıl kılar. Kesra ve dammeden sonra elifin gelmesinin imkânsız olmasına rağmen dammeden sonra yâ'nın gelmesi istiskâl oluşturmakla birlikte mümkündür.⁴⁰

Diğer taraftan 'عُيْبَةٌ . طُولٌ . عَوْضٌ'⁴¹ kelimelerinde dammeden sonra yâ ile kesradan sonra vâv harfleri gelmiştir. İbn Cinnî'ye göre bu isimlerdeki yâ ve vâv harfleri müteharrik oldukları için kuvvetli hâle gelerek güçlü olmaları yönüyle kendilerinden sonraki sahih harflere yaklaşmışlardır. Böylece kendilerinden önceki hareketlere karşı koymaları câiz olmuş ve kalbedilmemişlerdir.⁴² Yukarıdaki örneklerde hareke harfin kalbedilmesine yol açan bir etkenken bu isimlerde hareketin varlığı buna mâni olmuştur.⁴³

İbn Cinnî, 'مِيرَانٌ' ← 'مُوزَانٌ' örneğinde vâv'ın sâkinken öncesinde kesra bulunması nedeniyle yâ'ya ve 'طُوبَى' ← 'طُوبَى' sözcüğünde de yâ'nın sâkin olup öncesinde damme olduğu için vâv'a

³⁸ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 19.

³⁹ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 19. 'قِرَاطِسٌ' kelimesini 'فَوَاعِيلٌ' ve 'صَارِبٌ' kelimesi de 'فُعَيْعَلٌ', veznine aktarıldığı için vezinden ötürü elif kalbedilmiştir.

⁴⁰ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 19.

⁴¹ 'عُيْبَةٌ' kelimesi 'عُيُورٌ' "kıskaç, kiskan" kelimesinin cemisidir. 'عُيْبَةٌ' ise çok ayıplayan anlamına gelmektedir.

⁴² İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 19-20.

⁴³ İbn Cinnî harfin harekeyle güçlendiği gibi idgâmla da kuvvetli hale gelerek kalbedilmekten uzaklaştığını belirterek 'إِجْلَوَادٌ' 'إِخْرَوَاطٌ' ve 'إِجْلَوَادٌ' "tuzak kurarak avladı" fillerini örnek verir. 'إِخْرَوَاطٌ . إِخْرَوَاطٌ' "hızlıca yürüdü" ve 'إِجْلَوَادٌ' kelimelerindeki ilk vâv ikincisinde idgâm edildiği için güçlenerek sahih harflere benzemiştir. Dolayısıyla öncesindeki kesranın varlığına rağmen kalbedilmeye maruz kalmamıştır. Benzer şekilde 'فُرُونٌ لِيٍّ' "eğri boynuzlar" terkipteki 'لِيٍّ' sözcüğü de böyledir. 'لِيٍّ' lafzında birinci yâ sâkin olup öncesinde damme olmasına rağmen idgâm nedeniyle yâ güçlü hâle gelerek kalbedilmekten kurtulmuştur. Dolayısıyla idgâm kalbe mâni olmuştur. İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 20.



dönüştürüldüğünü belirterek ⁴⁴‘شَيْخٌ . قَيْدٌ . بَيْتٌ . نَوْبٌ . حَوْضٌ . سَوْطٌ’ isimlerinde sâkin vâv ve yâ’dan önce fetha olmasına rağmen yâ ve vâv harflerinin niçin elif’e tebdil edilmediği sorusuna cevap arar. O göre yâ ve vâv arasında bir yakınlık söz konusu olup bu yakınlık elif ile bu harfler arasında yoktur. Nitekim harfler üzerinde vakıf yapıldığında bu kurbiyyet kendini gösterir. Örneğin ‘هَذَا زَيْدٌ’ ve ‘مَرَرْتُ بِرَيْدٍ’ cümlelerindeki ‘زَيْدٌ’ ile ‘رَيْدٍ’ lafızlarında vakıf yapıldığında (رَيْدٌ / زَيْدٌ) damme ve kesra hazfe uğrar. Ancak ‘صَرَبْتُ زَيْدًا’ ibaresinde ‘زَيْدًا’ isminde vakıf durumunda fetha hazfedilmez. Ayrıca aşağıdaki beyitte⁴⁵ olduğu gibi yâ ve vâv *ridf harfi*⁴⁶ olarak kullanılırken elif, aynı yerde yâ ve vâv ile ridf harfi olarak kullanılmaz. [Basît]

قَدْ أَشْهَدُ الْعَارَةَ الشَّعْوَاءَ تَحْمِلُنِي جَرْدَاءُ مُعْرُوقَةَ اللَّحْيَيْنِ سُرْحُوبٌ
 كَالدَّلْوِ بُتَّتْ عُرَاهَا وَهِيَ مُثْقَلَةٌ وَخَانَهَا وَدَمَّ مِنْهَا وَتَكْرِبُ

Ben kısa tüylü, ince yüzlü, güçlü, atik bir at üzerinde o kadar çok şiddetli savaşa katıldım ki.

O at, tıpkı ipi kopan dolu bir kovanın kuyuya düştüğü gibi hızlıca avına saldıran bir kartala benziyordu.

İbn Cinnî’ye göre vâv ile yâ arasındaki ilişki bu harfleri eliften uzaklaştırarak birbirlerine yaklaştırır. Buna göre vâv ile yâ bir nevi yakın mahreçli harfler (‘د . ط . ذ . ظ’) mesabesindedir.

Nitekim vâv kendinden önceki kesra, yâ da makablindeki damme nedeniyle kalbedilir. Elif ise ikisinden (vâv ve yâ) uzaklaştığı için elif’e bağlı olarak fetha da kesra ve dammeden uzaklaşır. Bu nedenle ‘سَوْطٌ . حَوْضٌ . نَوْبٌ . بَيْتٌ . قَيْدٌ . شَيْخٌ’ kelimelerinde fetha vâv ve yâ’yı elif’e kalp etmeye güç yetiremez. Fethanın hafif bir hareke olması ve vâv ile yâ arasındaki yakınlık nedeniyle fethadan sonra vâv ve yâ’nın sâkin kalması mümkün olur.⁴⁷

İbn Cinnî, harf hareke ilişkisinde harekenin harfi güçlendirip onun kalbedilmesine mâni olmasına rağmen ⁴⁸‘هَابٌ . سَارٌ . بَاعٌ . خَافٌ . طَالَ . خَافٌ . بَاعٌ . سَارٌ . هَابٌ’ fiillerinde fethanın mı, hareke ile güçlenen vâv ve yâ’yı elif’e kalbettiği sorusu üzerinde durarak fethanın bunu yapabilme imkanına göre niçin onun ‘سَوْطٌ . حَوْضٌ . نَوْبٌ . بَيْتٌ . قَيْدٌ . شَيْخٌ’ kelimelerinde müteharrik olmadığı için zayıf olan sâkin vâv ve yâ’yı kalb etmediği sorusuna cevap arar. Müellife göre mezkûr fiillerde müteharrik olduğu hâlde vâv ve yâ’nın elif’e dönüştürülmesi fethanın bu harfleri kalbetmeye güç yetirebilmesiyle ilgili değildir. Çünkü fetha müteharrik harfi kalbedecek güce sahip bir hareke değildir. Hareke olması yönüyle fethanın böyle bir gücü olsaydı ‘حَوْلٌ’ ve ‘عَوْضٌ’ “ayrılma, uzaklaşma; başka bir hâle dönüşme” kelimelerinde kesranın müteharrik vâv’ı yâ’yâ; ‘عَيْبَةٌ’ ve ‘سَيْرَةٌ’ “çok yürüme, gezme”

⁴⁴ ‘سَوْطٌ’ kamçı, karbaç; ‘حَوْضٌ’ havuz, havza; ‘نَوْبٌ’ elbise; ‘قَيْدٌ’ bağ (ip), kayıt.

⁴⁵ Müellif iki beyti de İmruûl-Kays b. Hucr’a nisbet eder. Ayrıca bkz: Ebu’l-Hâris Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkîlu’l-Murâr İmruûl-Kays, *Divânu İmruûl-Kays*, thk. Abdurrahman el-Mustafî (Beyrut: Dâru’l-Ma’arife, 2004). 81.

⁴⁶ Revî harfinden önce gelen med veya lîn harflerine *ridf harfi* denir. Bkz: İskender Pala vd., “Kafiye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001). 24: 150.

⁴⁷ İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*. 1: 21.

⁴⁸ ‘هَابٌ’ korktu, sakındı.



kelimelerinde de dammenin müteharrik yâ'yı vâv'a kalb etmesi gerekirdi. Damme ve kesraya rağmen bu kelimelerde vâv ve yâ harflerinin kalbedilmemesi daha uygundur. Zira iki harf de hem güçlü hem de ağırdır.⁴⁹

'قَوْمَ . طَوْلَ . حَوْفَ . بَيْعَ . سَيْرَ . هَيْبَ' fiillerinin aslının 'طَالَ . خَافَ . بَاعَ . سَارَ . هَابَ' belirten İbn Cinnî'ye göre bu sözcüklerde *fetha*, *vâv* ve *vâv'ın harekesi*; *fetha*, *yâ* ve *yâ'nın harekesi* şeklinde olmak üzere aynı cins üç şey yan yana bulunur. Mütekârib üç şeyin yan yana gelmesi hoş karşılanmadığı için Araplar harekenin kendisini güvende hissedeceği harfe iltica ederek vâv ve yâ'yı elife kalbederek eliften önceki harfin fethalı olmasını câiz görürler. Müellife göre fiillerde vâv ve yâ'nın elif'e dönüştürülmesinin illeti budur.⁵⁰

İbn Cinnî çıkarımda bulunarak 'قَوْمَ' de vâv'ın harekeli olarak ağırlığı ve kendisinden önceki fethanın varlığı nedeniyle elif'e tebdil edildiği gibi 'طَوْلَ . حَوْلَ . عَوْضَ' isimlerinde de müteharrik vâv'ın kalbedilmesi durumunda yâ'ya dönüştürülebileceğini belirtir.⁵¹ Ancak bunun vâv'dan önceki harekenin güvende olduğu (sağlam kaldığı / değişime uğramadığı) bir harfe kalbedilmediği anlamına geldiğini zikreder. Zira yâ'nın harekelenmesi mümkün iken 'قَوْمَ' deki elifin harekelenmesi mümkün değildir. Çünkü harekenin güvende olduğu (korunduğu) bir harfe kalbedilmiştir.

Yukarıda *fetha*, *vâv* ve *vâv'ın harekesi*; *fetha*, *yâ* ve *yâ'nın harekesi* şeklinde üç yakın durumun bir arada bulunması nedeniyle müteharrik yâ ve vâv'ın kalbedildiğini dile getiren müellif, 'عَيْبَةَ' ve 'عَوْضَ' kelimelerinde müteharrik yâ ile vâv harflerinden önce *fetha* bulunmadığı için bu harflerden önceki harekelerin değişmeyeceği harf olan elif'e tebdil edilmesini gerektirecek bir sebep olmadığını belirterek müteharrik vâv ve yâ'nın bu nedenle kalbedilmediğini zikreder. Ona göre bu yönüyle 'عَيْبَةَ' kelimesindeki yâ 'عَوْضَ' daki vâv'a benzer.⁵² Nitekim bu hususiyet de vâv ile yâ harflerinin yakınlığına dair bir delil olarak kabul edilebilir niteliktedir.

Diğer taraftan Araplar kimi zaman 'طَائِيٌّ ← طَائِيٌّ' ve 'حَيْرَةٌ ← حَارِيٌّ' örneklerinde olduğu gibi kendinden önceki *fetha* nedeniyle sâkin vâv ve yâ'yı elif'e kalbetmiştir. Ayrıca Halîl b. Ahmed dışındakiler 'آيَةً' kelimesinin aslının 'آيَةً' olduğuna ifade ederek 'آيَةً' deki birinci yâ'nın kendinden önceki *fetha* nedeniyle elif'e kalbedildiğini ifade etmişlerdir.⁵³ Bunun yanında İbn Cinnî 'أَرْضٌ دَاوِيَّةٌ' 'çöl, sahra' terki bindeki 'دَاوِيَّةٌ' kelimesinin 'الدَّوُ' "geniş arazi" ismine mensup kılınarak aslının 'دَوِيَّةٌ' şeklinde olduğunu belirtmiştir. Bu görüşe göre sâkin olan ilk vâv kendisinden önceki *fetha* nedeniyle elif'e kalbedilmiştir. İbn Cinnî, bu tür örneklerin az olması nedeniyle bunlara kıyas yapılamayacağı görüşündedir.⁵⁴

⁴⁹ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 21-22

⁵⁰ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 22.

⁵¹ Buna göre kelimeler 'عَيْبَةَ . حَيْبَ . طَيْبَ' şeklinde olur.

⁵² İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 22.

⁵³ Bkz: Sîbeveyhi, *el-Kitâb*. 4: 398.

⁵⁴ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 23.



6. HARFLERE BAĞLI OLARAK HAREKELERİN BİRBİRİNE MEYLETMESİ

İbn Cinnî, fetha ve onu takip eden elifte ortaya çıkan telaffuz değişikliği anlamında dil ve kıraat terimi⁵⁵ olarak kabul edilen imâle⁵⁶ konusunda harflerin birbirine benzemesi (yaklaşması) gibi hareketlerin de birbirine meylettiği görüşündedir. Ona göre hareketler arasında da yakınlık vardır. Fetha, kesra ve dammeye; kesra dammeye⁵⁷; damme kesraya meyleder. Ancak kesra ve damme fethaya meyletmez / karışmaz.⁵⁸

6.1. FETHANIN KESRAYA MEYLETMESİ

Müellife göre imâle elifi⁵⁹ fethayla birlikte kesraya meylettiği için imâle elifinden önce gelen fetha kesraya yönelir. Bu durumda fetha salt (mutlak) bir fetha olmaz. Bu bakımdan 'عَارِفٌ' ve 'عَابِدٌ' sözcüklerindeki ayn'ın fethası salt bit fetha olmaz. Seslerin karışması (benzeşmesi) nedeniyle fethadan sonra gelen elif yâ'ya meyleder. Bu halde fethanın salt bir fetha olmadığı gibi fethadan sonra gelen elif de salt bir elif değildir zira elif fethaya tâbi olur. Başka bir ifadeyle fetha nasıl kesraya karışır ise fethayı takip eden elif de yâ'ya karışır.⁶⁰

İbn Cinnî, Arapların fethadan sonra elif gelmediği hâlde bile fethayı kesraya meylettirerek 'مِنْ' ibaresindeki ayn'ın fethası ile 'رَأَيْتُ حَبَطَ رِيَّاحٍ' "Rüzgâr çarpması gördüm" cümlesindeki tâ'nın (ط) fethasını kesraya meylettirerek okuduklarını dile getirir. Ayrıca bazılarının 'فَإِنَّهُمْ لَا [61] "Biz O'na döneceğiz." ayetindeki lâm ve 'رَأَى الْقَمَرَ [63] "Ay'ı gördü." ayetindeki râ'nın fethalarını kesra ile karışık (kesraya meylettirerek) okuduklarını kaydeder.⁶⁴

6.2. FETHA VE KESRANIN DAMMEYE MEYLETMESİ

Dammeye meyleden fetha tefhîm elifi⁶⁵nden önce gelmektedir. Örneğin 'عَزَا . دَعَا . الزَّكَاةُ . دَعَا . عَزَا' الصَّلَاةُ . الزَّكَاةُ . دَعَا . عَزَا' kelimelerinde tefhîm elifi'nden önce gelen fethalar dammeye meyleder ve onunla karışmaktadır. Müellife göre tefhîm elifi'nden önce gelen fethalar salt fetha olmayıp damme ile

⁵⁵ Mehmet Ali Sarı, "İmâle", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000). 22: 117.

⁵⁶ İmâle kavramı ve bu konuda nahiv âlimlerinin görüşleri için bkz: Doğan Fırınç, "İmâle Kurallarını İnşasında Müberred'in Kullandığı Bazı Kavramlar", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 147-166. 149-151.

⁵⁷ İbn Cinnî, el-Hasâis'te 'باب في كمية الحركات' başlığında hareketlerin damme, kesra ve fetha olarak zahiren üç tane olduğunu ancak bu hareketlerden elde edilenlerle birlikte hakikatte altı tane olduklarını ifade eder. Hareketlerin etkileşiminden ortaya çıkan bu üç hareke fetha-kesra; fetha-damme ve kesra-damme arası okunan hareketlerdir. İbn Cinnî, *el-Hasâis*. 3: 122.

⁵⁸ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 51-52.

⁵⁹ İbn Cinnî imâle elifini, elif ile yâ arasında telaffuz edilen elif olarak belirtir: İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 50.

⁶⁰ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 52.

⁶¹ En'âm, 6/33.

⁶² Bakara, 2/156.

⁶³ En'âm, 6/77.

⁶⁴ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 52.

⁶⁵ Tefhîm elifi elif ile vâv arasında olup buna göre telaffuz edilir. İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 50.

⁶⁶ Bu kelimelerde fethanın dammeye meyletmesinin nedenini sâkin elifin aslının vâv olması olarak belirtebiliriz. İmâle'yi elifin yâ'ya yaklaştırılarak okunması şeklinde tanımlayan el-Müberred aslı vâv olan 'عَزَا . دَعَا . عَزَا' gibi illetli fiillerde imâlenin (elifin yâya meyletmesi) kabîh olduğu görüşündedir. Bkz: Fırınç, "İmâle Kurallarını İnşasında Müberred'in Kullandığı Bazı Kavramlar". 151-153.



karışmış fethadır. Benzer şekilde fethaya tâbi olan elif de damme ile karışmış olan fethadan sonra geldiği için salt elif değildir. İbn Cinnî'ye göre bunun nedeni elifin fethaya tâbi olmasıdır.⁶⁷

Müellife göre ⁶⁸سَيْقٌ . غِيضٌ . بَيْعٌ . قَيْلٌ sözcüklerinde kesra dammeye meyleder ve onunla karışır.

Nitekim kelimelerde yâ'dan önce gelen kesranın damme ile ihtilâtı nedeniyle yâ harfine de vâv'ın kokusu sirayet eder.⁶⁹ Buna göre yâ'nın da salt bir yâ olmadığını ifade edebiliriz.

6.3. DAMMENİN KESRAYA MEYLETMESİ

İbn Cinnî, 'مَرَزْتُ بِمَدْعُورٍ' ve 'هَذَا إِنْ بُوْرٍ' cümlelerinde⁷⁰ ayn ve bâ harflerinin dammesi râ'nın kesrasına meylederek onun kokusuna büründüğünü belirtmektedir. Bundan ötürü her iki harfin dammesi salt bir damme ve de dammenin meylettiği kesra da salt bir kesra değildir. Ayrıca harekeden sonra vâv da yâ'nın kokusu karışmış bir vâv'dır. Çünkü bu harfler (med ve lîn harfleri) kendilerinden önce gelen harekeye tâbidir. Nitekim harekeler salt hareke olmadığı için harekeleri takip eden harfler de salt harf değildir. Diğer bir ifadeyle harekenin meyli nedeniyle harf hem kendi hem de diğer harfin kokusunu taşımaktadır.

Diğer taraftan Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]) 'مَرَزْتُ بِمَدْعُورٍ' ve 'هَذَا إِنْ بُوْرٍ' cümlelerinde vâv'dan önce gelen dammenin kesraya meyletmesine rağmen vâv'ın salt bir vâv olduğu görüşündedir. İbn Cinnî'ye göre Ahfeş'in görüşü telaffuz yönüyle meşakkat oluştururken kıyas bakımından da zayıftır. Çünkü bu tür uygulamalar ancak dudak talimi (dudaktan işitme) ile ortaya çıkmaktadır (öğrenilmektedir). Dolayısıyla ancak o zaman vâv'ın salt bir vâv olmadığı anlaşılmaktadır.⁷¹

Fethanın kesra ve dammeye, kesranın dammeye ve dammenin kesraya meyletmesine karşın niçin kesra ve dammenin fethaya meyletmediği (karışmadığı) sorusu akla gelir. İbn Cinnî'ye göre harekelerin ilki olmasının yanında fetha, boğaza giren ilk harekedir. Boğazda fethadan sonra kesra, son olarak da damme ortaya çıkar. Fethayla başlanılıp ağız ile dudaklara doğru ilerleme gereksinimi ortaya çıktığında, fetha ağız ve dudağa doğru ilerlerken yâ ve vâv'ın mahrecinden geçer. Yâ ve vâv'ın mahrecinden geçen fethanın bunlara temas etmesi nedeniyle fetha, kesra ve dammenin kokusuna bürünür. Ancak kesra ve damme fethanın kokusuyla kokulandırılmak istenildiğinde boğazın alt tarafına (başlangıcına) dönmek zorunda kalınır. Bu durum ise sesin doğal akışına aykırı hareket etmek anlamına gelir ki sesin akışı bozulur. Böylece sesin ağza doğru ilerleyip dudaklara nüfuz etmesi ortadan kalkar. Nitekim kesra ve damme fethanın kokusuna büründüğünde bozulma ve geriye dönme durumu hâsıl olur ki bu da gereksiz bir meşakkate katlanmak anlamına gelir.⁷²

Diğer taraftan boğazda dammenin kesradan sonra ortaya çıkmasına rağmen Araplar 'مَدْعُورٌ' "paniklemiş, korkmuş" ve 'مَنْقُورٌ' "kazılmış, oyulmuş" örneklerinde dammeyi kesraya meylettirmişlerdir. Dolayısıyla bu uygulama dammeden kesraya dönmenin câiz olduğunu

⁶⁷ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 52.

⁶⁸ Buna göre سَيْقٌ . غِيضٌ . بَيْعٌ . قَيْلٌ kelimelerinin ilk harfinin harekesi kesra ile damme arasında telaffuz edilir. Zira bu sözcükler meçhul sığada bulunmaları nedeniyle ilk harflerinin harekesi aslı itibarla dammedir. Ayn'î fillerinin illetli harflerden oluşmasından ötürü birtakım değişimlere maruz kalmışlardır ki ilk harfin harekesinin kesra olması bunlardan biridir. Bu nedenle İbn Cinnî kesranın dammeye meyledeceği kanaatini taşır.

⁶⁹ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 52.

⁷⁰ 'مَرَزْتُ بِمَدْعُورٍ' ve 'هَذَا إِنْ بُوْرٍ' cümlelerindeki vâv'dan önce gelen dammenin kesraya benzediğini göstermek için burada dammeyi kesra olarak yazdık. Her ne kadar hareke ile göstermeye çalışsak da dammenin kesraya benzemesi / karışması telaffuzda ortaya çıkan bir durumdur.

⁷¹ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 54.

⁷² İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 53-54.



gösterir niteliktedir. İbn Cinnî Arapların bu uygulamasına kıyasla damme ve kesradan fethaya dönmenin câiz olması gerekmez miydi sorusunu sorarak şöyle cevap vermektedir: Damme ile kesra arasında yakınlık ve tenasüp vardır. Fakat damme ile kesra arasındaki bu ilişki onlarla fetha arasında yoktur. Damme ile kesra arasındaki yakınlık nedeniyle Araplar dammeden kesraya meyletmenin külfetine katlanmakla birlikte bunu kerih görmüşlerdir. Bu bakımdan her ne kadar 'مَدْعُورٌ' ve 'مَنْقُورٌ' örneklerinde damme kesraya meyletmiş olsa da dammenin kesraya meyletmesi oldukça azdır. Fakat 'قَبِيلٌ', 'بَيْعٌ' ve 'غَيْضٌ' kelimelerindeki gibi kesranın dammeye meyletmesi daha çoktur.⁷³

İbn Cinnî'ye göre Ahfeş el-Evsat 'مَدْعُورٌ' ← 'مَدْعُورٌ' kelimesindeki vâv'ı i'lâl etmemek niyetiyle onu salt bir vâv olarak kabul etmiş olabilir. Çünkü Ahfeş'in, i'lâl ve işmâmda vâv'dan önceki hareke (damme) ile 'قَبِيلٌ' ← 'قَبِيلٌ' ve 'بَيْعٌ' ← 'بَيْعٌ' kelimelerindeki kesranın temekkün etmediği (sabit kalmadığı) ancak 'عَالِمٌ' ← 'عَالِمٌ' ve 'قَامٌ' ← 'قَامٌ' kelimelerindeki fethanın temekkün ettiği görüşünde olduğu zikredilir. Ahfeş'e göre 'مَدْعُورٌ'daki işmâm, gizli ve hissedilmez olduğu için vâvın i'lâlîne güç yetiremezken 'عَالِمٌ' ve 'قَامٌ' sözcüklerinde elif ile 'قَبِيلٌ' ve 'غَيْضٌ' kelimelerinde kesranın i'lâlîne güç yetirir. Bu bakımdan Ahfeş 'مَدْعُورٌ' ve 'بُورٌ' kelimelerindeki vâv'ın i'lâlîne uğramayıp salt bir vâv olduğunu ifade eder. Ahfeş'in bu görüşünü kuvvetli görüş olarak nitelendiren İbn Cinnî bunun - dammenin kesraya meyletmesinin- aralarındaki yakınlık nedeniyle olduğu, fethanın dammeden uzak olması nedeniyle dammeye yakın olan kesrada câiz olan şeyin fethada câiz olmadığı şeklinde de ifade edilebileceğini belirtir.⁷⁴ Dolayısıyla damme ile fetha arasında yakınlık olmadığı için, kesranın dammenin kardeşi olması nedeniyle kesra dammeye hamledilmiş ve çoğu yerde dammenin hükümlerine tâbi olmuştur. Nitekim Arapların şu uygulamaları bunu gösterir niteliktedir:

Araplar her ikisinde de gunne özelliği bulunması ve mahreçlerinin ağız boşluğu olması nedeniyle nûn'u mîm'de idgâm etmişlerdir. Sonra da dudak harfleri olmaları nedeniyle vâv'ı mîm'e hamlederek (benzeterek) nûn'u vâv'da idgâm etmişlerdir. Çünkü dudak harfi olması yönüyle vâv mîm'e benzemektedir. Aynı şekilde Araplar yâ'yı vâv'a hamlederek sâkin nûndan sonra yâ geldiğinde nûn'u yâ'da idgâm etmişlerdir. Nitekim, dudak harfi olmamalarına rağmen yâ ve vâv med harfi olmaları yönüyle birbirine benzer. Böylece onlar nûnun yâ'da idgâm edilmesini câiz görmüşlerdir. Buna göre 'مَنْ مَعَكَ؟' ifadesinde nûn mîm'e, 'مَنْ وَعَدَكَ' ibaresinde ise nûn vâv'a ve

⁷⁵ [يَقُولُ] "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشُقُّ" *İnsanlardan bazıları şöyle der*" ayetinde de nûn yâ'ya idgâm edilmiştir. Bu kıyasta sıralama bakımından sâkin nûn'un önce mîm'e sonra vâv'a son olarak yâ'ya idgâm edildiğini ifade edebiliriz.

Böylece Araplar, önce mahreçlerinin dudaktan olması bakımından vâv ile mîm arasında benzerlik kurup vâv'ı mîm'in yerine koyarak sâkin nûn ile mîm arasındaki idgâm ilişkisini sâkin nûn ile vâv arasında da kurmuşlardır. Akabinde de vâv ile yâ arasında med harfleri olmaları açısından

⁷³ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ti'l-i'râb*. 1: 54.

⁷⁴ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ti'l-i'râb*. 1: 54-55.

⁷⁵ Bakara, 2/8.



yakınlık bulup yâv'ı vâv'ın yerine geçirerek, sâkin nûn ile vâv harfi arasındaki idgâm ilişkisini sâkin nûn ile yâv'a taşımışlardır.⁷⁶

İbn Cinnî sâkin nûn ile mîm, vâv ve yâ harfleri arasındaki idgâm ilişkisinde Arapların yaptığı kıyasın (hamlin) işmâm bakımından fetha ile kesra ve damme arasında da olduğunu söyler. Öyle ki damme, aralarındaki uzaklık nedeniyle fethaya meyledip onunla işmâm ilişkisi kuramaz. Ancak damme ile kesra arasındaki yakınlık ve tenâsüp nedeniyle işmâm oluşur. Dammenin fethayla işmâm ilişkisi kuramaması bakımından kesra de dammeye hamledilerek kesranın fethayla işmâm ilişkisi kuramayacağı ortaya çıkar.⁷⁷

7. SONUÇ

Geleneksel ismiyle ilmu's-savtiyyât güncel ismiyle fonetik bilimi Arap dilinin önemli konuları arasında yer almaktadır. Araştırmamızdan yola çıkarak savtiyye ilminin harf hareke ilişkisi üzerine bina edilmiş bir bilim dalı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbn Cinnî, alana yönelik ilk müstakil eseri *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*'ta harf ile harekenin ilişkisini eserin kavramsal çerçevesi olarak ifade edebileceğimiz mukaddimesinde ele alarak bu konuda adeta bir teori ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda eserin Arapçada harf harf / harf hareke ilişkisini mütalaa etmeye yönelik olduğu gözlemlenmektedir.

Harf hareke münasebetinin önemli özelliklerinden biri olarak harfteki harekenin yerinin harften sonra olduğunu müşahede ederken harfin kendisinden önce sakin olan aynı cins harfle idgâm edilmesini bunun nedeni olarak tespit ettik. Diğer bir bulgumuz ise hareketlere işba yapılmak suretiyle med harflerinin ortaya çıkmasıdır. Buna göre fetha elifin, kesra yâ'nın ve damme de vâv harfin ilk hallerini teşkil etmektedir. Her hareke ilgili olduğu harf ile bir etkileşim içerisindedir.

Fiillerde cezm durumunda fiilden kaynaklı olmak kaydıyla bazen harf bazen de harekenin hafzedilmesini, işlev yönüyle harf ile harekenin birbirine benzemesi şeklinde değerlendirirken aynı zamanda harf hareke yakınlığının önemli varsayımlarından biri olarak da ifade edebiliriz. İşlevsel benzerliğin diğer bir şekli de kimi zaman harekenin kimi zaman da harfin varlığının kelimeyi gayr-i munsarif yapmasıdır.

Telaffuz meşakkatini harf hareke ilişkisinde önemli bir faktör olarak gözlemledik. Araplar telaffuz istiskâline maruz kalmamak için harfi kalbetme yoluna gitmişlerdir. Fetha ağır hareke damme ise en ağır hareke olarak kabul edilmiştir. Buna bağlı olarak hareketlerin ilgili olduğu harfler de (yâ ve vâv) benzer vasfa sahip olmuştur. Genel olarak kesra'dan sonra vâv gelmesi istiskâl olarak değerlendirilmiş ve telaffuzu hoş karşılanmayarak vâv'ın kalbedilmesi tercih edilmiş, hangi harfe kalbedileceği konusunda kesra belirleyici olmuştur. Telaffuz istiskâlinin benzer bir şekli de damme'den sonra sakin yâ'nın gelmesidir. Bu halde de damme nedeniyle yâ vâv'a kalbedilmek suretiyle talaffuz meşaaletinden uzaklaşmıştır.

Diğer bir tespitimiz ise bir telaffuz uygulaması olan imâle ile alakalıdır. İbn Cinnî, harflerin birbirine yaklaşmasının yanında hareketlerin de birbirine meylettiği kanaatindedir. Fetha, kesra ve dammeye; kesra dammeye; damme kesraya meyleder. Ancak kesra ve damme fethaya meyletmez (karışmaz). Netice itibarıyla Arap dilinde harf ile harekenin farklı şekillerde birbiriyle sürekli bir etkileşim halinde olduğunu İbn Cinnî'nin de bunu bir kuramsal / teorik zemine oturmaya çalıştığını ifade edebiliriz.

⁷⁶ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 55.

⁷⁷ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 1: 55.



8. KAYNAKÇA

- Durmuş, İsmail. "Tâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/281-282. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Ali el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mesâilu'l-halebiyyât*. thk. Hasan Hindavî. Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1987.
- Ebu'l-Fidâ, İmâduddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî. *el-Kunnâş fî fenneyi'n-nahvi ve's-sarf*. thk. Riyad b. Hasan el-Havvâm. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2000.
- Fırıncı, Doğan. "İmâle Kurallarını İnşasında Müberred'in Kullandığı Bazı Kavramlar". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 147-166.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî ve İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Bağdat: Dâru'l-Hilâl, 1985.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002). *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1952.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002). *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. thk. Hasan Hindavî. 2 Cilt. Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414.
- İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ el-Esedî el-Halebî (ö. 643/1245). *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*. thk. Emîl Bedî' Ya'kûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İmruû'l-Kays, Ebu'l-Hâris Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilu'l-Murâr. *Dîvânu İmrii'l-Kays*. thk. Abdurrahman el-Mustafî. Beyrut: Dâru'l-Ma'arife, 2004.
- el-Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhâlik Udayme. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1994.
- Pala, İskender vd. "Kafiye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/149-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- er-Râcihî, Abduh. *et-Tatbîku's-sarfî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2014.
- Sarı, Mehmet Ali. "İdgam". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/471-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sarı, Mehmet Ali. "İmâle". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/117. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796). *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988.
- es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân. *Şerhu Ebyâti's-Sîbeveyhi*. thk. Muhammed Ali Hâşim. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1974.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'i'l-cevâmi'*. thk. Abdulhamîd Hindavî. 3 Cilt. Mısır: Mektebetu'l-Tevfikîyye, ts.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Şerhu şevâhidi'l-Muğnî*. 2 Cilt. Beyrut: Lecnetü't-Turâsî'l-Arabî, 1966.
- Şen, Ahmet. *Ebü'l-Abbâs el-Müberred'in el-Muktedab Adlı Eserinde Nahiv İlmine Ait Görüşleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/337-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.



Yüksel, Ahmet. "İlk Dönem Arap Dilcilerinde Fonetik Çalışmalar: el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24-25 (2007), 133-149.

Yüksel, Ahmet - Durmuş, İsmail. "Savtiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/204-206. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yüksel, Ahmet - Gündüzöz, Soner. "Arap Filolojisindeki İştikâk-ı Ekber-Sünâiyye Kuramları ve Müsellesât Olgusuna Courtenay'ın Fonem Kuramı Çerçevesinde Yeni Bir Yaklaşım Denemesi". *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler* 9/22 (2005), 211-224.





İSLAMOFOBİK KURGUDA ORYANTALİZMİN ROLÜ

THE ROLE OF ORIENTALISM IN ISLAMOPHOBIC FICTION

MERVE AR

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
seyismerve@hotmail.com



Öz:

Tarihsel olarak bakıldığında özellikle 11 Eylül 2001'deki saldırılardan sonra son derece popüler bir kullanım alanına sahip olan İslamofobi kavramı terim olarak yeni, fakat bu kavramın arkasındaki tarihsel, kültürel ve dini ön yargılar oldukça eski bir geçmişe sahiptir. Son otuz yılda daha çok olmak üzere, özellikle Soğuk Savaş'tan ve "Medeniyetler Çatışması" tezinin ortaya atılmasından sonra gelişerek akademik ve toplumsal dile yerleşen, İslam'a ve Müslümanlara yönelik nefret ve korkunun, kültürel farklılıkların ötesinde çok daha derin tarihi, siyasi ve felsefi bir altyapısı ve sürekliliği vardır. Oryantalist bakış açısı, bugün modern dünyanın diğlendiriği İslamofobi kavramının zihinsel olarak kurgulanmasına ve İslamofobi kisvesi altında pratiğe dökülmesine alt yapı sağlamıştır. Bu kapsamda çalışmada, Orta Çağ dogmalarından beslenen oryantalist yaklaşımların çıkış noktaları ve artık günümüz dünyasında arkasına sığınan teolojik gerekçeleri aşarak seküler ve modern terimlerle birleşerek nasıl İslamofobi kavramına evrildiği okuyucuya sunulmuştur. Oryantalist algının İslamofobinin temellendirilmesinde nasıl bir basamak oluşturduğu ortaya konularak aynı zamanda Hıristiyan dünyanın çevresinde olup biten bilgi yığını nasıl yorumladığına ve ondan nasıl imgeler ürettiğine de yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din, İslam, Hıristiyanlık, Doğu ve Batı, Oryantalizm, İslamofobi.

Abstract:

Historically, the concept of Islamophobia, which has a very popular area of use especially after the attacks on September 11, 2001, is new as a term, but the historical, cultural and religious prejudices behind this concept have a very old history. In the last thirty years, especially after the Cold War and the introduction of the "Clash of Civilizations" thesis, the hatred and fear of Islam and Muslims, which have developed and settled in the academic and social language, has much deeper historical, political and cultural differences. It has a philosophical infrastructure and continuity. The orientalist point of view provided the basis for mentally constructing the concept of Islamophobia, which is today expressed by the modern world, and putting it into practice under the guise of Islamophobia. In this context, the starting points of orientalist approaches fed by medieval dogmas and how they evolved into the concept of Islamophobia by combining with secular and modern terms by exceeding the theological reasons that are now sheltered in today's world are presented to the reader. It has been revealed how the orientalist perception constitutes a step in the grounding of Islamophobia, and how it interprets the heap of information that is happening around the Christian world and how it creates images from it.

Keywords: Religion, Islam, Christianity, East and West, Orientalism, Islamophobia.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	05.01.2021	24.05.2021	30.06.2021	0000-0002-8542-4624
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Ar, Merve. "İslamofobik Kurguda Oryantalizmin Rolü / The Role of Orientalism in Islamophobic Fiction". <i>ilahiyat</i> 5 (Aralık/December 2020): 159-175.				

* Bu makale yazarın "İslamofobinin Dini ve Kültürel Kökenleri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.



GİRİŞ

Algılar gerçek dünyanın kişisel yorumları olarak tanımlanmaktadır. Diğer bir ifadeyle duyuları algıya dönüştürme süreci, kişinin çevresinde yer alan uyaranlara anlam verme sürecidir.² İnsanlar etrafındaki uyarıcıları bilerek veya bilmeyerek duyu organlarıyla örgütleyip onları yorumlamaktadır.³ Bir anlamda zihinsel olarak yorumlanan bu uyarıcılar artık kişinin vazgeçilmez algıları ve hatta bir coğrafyanın ya da dinin başka bir dini gelenek için yarattığı imajlara dönüşebilmektedir. İmajlar bir süre sonra artık gerçeğin yerini alacağından imajı kontrol eden gerçekliği de kontrol etmeye başlayacaktır. Bu anlamda İslam ve Batı arasındaki süregelen bu ilişkinin ekseriyetle imajlar ve algılar savaşı olduğunu akılda tutmak gerekir.⁴

Müslüman dünyanın yıllar içerisindeki gelişimine ve İslam'ın Hıristiyanlığın tamamen karşısında olan uzlaşmaz tutumuna başta din adamları olmak üzere pek çok Orta Çağ yazarı çeşitli şekillerde karşılık vermiştir. Apolojistler Kur'an'ın doktrinini zayıflatmak adına, misyonerler ise Müslümanları Hıristiyanlaştırmak için saldırgan tutum sergilemişlerdir. Yorumcular ve ilahiyatçılar ise İncil'in eskatolojik kehaneti doğrultusunda İslam'ı yorumlamayı tercih etmiştir. İslam, coğrafi ve tarihsel olarak siyasi hegemonya peşinde olan bir akım ve kültürel olarak, yabancı ve kısır bir medeniyet olarak ifade edilmiştir. Oryantalist bakış açısı, bugün modern dünyanın dillendirdiği İslamofobi kavramının zihinsel olarak kurgulanmasına ve İslamofobi kisvesi altında pratiğe dökülmesine bu anlamda alt yapı sağlamıştır. Oryantalist algının İslamofobinin temellendirilmesinde nasıl bir basamak oluşturduğunu ortaya koymakla aslında bir anlamda Hıristiyan dünyanın çevresinde olup biten bilgi yığınına nasıl yorumladığını ve ondan nasıl imgeler ürettiğini de ortaya koymuş olacağız. Zira üretilen bu ilk imajlarda günümüze kadar hala aşılamayan yönler söz konusudur. Örneğin İslam karşıtlığının ilk polemik eserlerini kaleme alan Şamlı Yuhanna'nın VIII. yüzyılda yazdığı *De Haeresibus* (Sapkınlar) adlı kitabında Hz. Peygamberi "sahte peygamber" olarak suçlamasıyla, modern dönemde Amerikan Evangelist Jerry Falwell'in Hz. Muhammed'i terörist olarak ilan etmesi arasında bir devamlılık vardır.⁵

Tarihsel serüvenine bakıldığında bilhassa 11 Eylül 2001'deki saldırılardan sonra son derece popüler bir kullanım alanına sahip olan İslamofobi kavramı, sosyolojiden siyasete, psikolojiden uluslararası ilişkilere kadar neredeyse bütün alanlar tarafından didik didik edilmiştir. Her ne kadar bugün göçmenlik karşıtı duyguların beslediği İslamofobi kavramı, terörizm, radikalleşme ve manevi kodlar gibi içtimai faktörlerle açıklansa da bize göre bu düşmanlığın merkezinde olan ve onu besleyen teolojik ve kültürel temellerin sorgulanması gerekmektedir. Buradan hareketle, biz de çalışmamızda oryantalist zihniyetin uzantısı olan ve Yahudi-Hıristiyan bilinçaltının birer yansıması olduğunu düşündüğümüz bu dar kalıp düşüncelerin, günümüz modern dönemdeki İslamofobi sorununa nasıl kaynak teşkil ettiğini özellikle oryantalist algıyı merkeze alarak analiz etmeye çalıştık. Bu analiz, mezkûr düşmanlığın tarih boyunca "öteki" üzerinden güçlenme ve kimlik inşası oluşturma gayretinde olan Batı medeniyeti tarafından, nasıl her fırsatta İslam ve Müslümanlara karşı duyulan korku olarak tabir ettiğimiz İslamofobi kisvesi altında güncellendiğini anlamamıza yardımcı olacağına kanaatindeyiz.

1. İSLAMOFOBİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

² Sibel Aysen Arkonac, *Psikoloji: Zihin Süreçleri Bilimi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 1998), 65.

³ Mike May, *Sensation and Perception* (New York: Chelsea House Publishers, 2007), 1.

⁴ İbrahim Kalın, *İslam ve Batı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2007), 17.

⁵ Kalın, *İslam ve Batı*, 14.



Sosyal bilimlerde kavramlar anlamlardan çok daha fazlasına karşılık gelir. Kavram, anlamı kapsayan kültürel ve tarihsel her bir deneyimle yeniden anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla kavramlar inşa edilirken o kavramların hangi dönem ve konjonktürde oluşturulduğuna ve hangi şartlar altında yaygınlaştığına dikkat edilmelidir. Bugün İslamofobi kavramına yönelik öne sürülen tartışmalarda, tartışmayı ortaya koyanların niyeti ve stratejisi nasılsa kavramın o yönünü ön plana çıkartıp diğer kısımlarını göz ardı ettiğini görüyoruz. Oysa İslamofobi kavramı her şeyden önce ne sadece çokkültürlü toplumların modern sıkıntıları kapsamında ırkçılık veya ayrımcılık gibi sosyo-kültürel bir problem olarak ele alınacak kadar akademik, ne de sadece ideolojik kalıpların içine hapsedilecek kadar siyasi bir çerçeveye sahiptir. Bunların hepsini içine alacak şekilde kültürel, siyasi, dini, felsefi, sosyolojik ve psikolojik bir altyapıya sahiptir. Sahip olduğu bu çok yönlülük İslam ve Müslüman algısının medya yahut sosyal bilimler alanında yapılan çalışmaların içeriklerindeki gibi sadece bugünün tesirlerine değil geçmiş olayların ve mevcut hafızaların etkilerine odaklanmayı gerektirir. Ancak böyle bir okumayla söz konusu tartışmaları anakronik veya tarihselci bakış açısı ve analizlerle kısır döngüye sokmadan ve kavramın modern tarihi ve geleceğe muhtemel yansımalarını dışarda bırakmadan sağlıklı çalışmalar ortaya koyulabilir.

“İslam” ve Yunanca “phobos/korku” kelimelerinin birleşmesiyle oluşan İslamofobi kelimesi anlam olarak İslam korkusunu ifade etmektedir. Fobi kelimesi, Yunan mitolojisinde “dehşet tanrısı”nın ismi “Phobos”’dan gelmektedir. Fobi sözcüğü örümcek fobisi, agorafobi, sosyal fobi gibi kendisinden korkulan nesne veya duruma ilişkin olarak zikredilir. Sözlükte belirli bir nesnenin, etkinliğin veya durumun neden olduğu ve bireyin şahsı tarafından da uygun olmayan veya aşırı güdülen usdışı ve yoğun bir korku olarak ifade edilmektedir.⁶ Fobi, gerçeklik temeli olmayan, onun yerine vehmedilen bir korku ve endişe durumunu ifade eder. Normalde korkulmayacak bir durum/nesne karşısında geliştirilen korkuyu ifade ettiği için bundan hareketle İslamofobiyi de herhangi bir gerçekliğe dayanmayan, İslam’a ve Müslümanlara karşı duyulan çekinme, korkma ve kaçma duygusu olarak nitelendirebiliriz.⁷ Dolayısıyla kavram, Müslümanlar ve İslam hakkında özellikle Batı dünyasında görülen ön yargılı, negatif bir imaja dayalı olarak duyulan nefret ve korkuyu ve beraberinde aşağılama ve itham duygularını ihtiva eder. Tıpkı diğer fobilere konu olan korkular gibi İslam’ın da “olduğu gibi” tanınıp bilinmek istenmemesi ve bu korkunun kökeninde yatan esas korkunun anlaşılabilmesi ve dahası bu endişenin temelindeki kaygının makul dışı olmasının farkına varılamaması söz konusudur.⁸

“İslam” ve “Batı” ilişkileri içerisinde İslamofobinin altını dolduran temel nedenleri, “ayrımcılık”, “ön yargı”, “ırkçılık” ve “ötekileştirme” gibi kavramlarla tanımlamak mümkündür. Fakat bunun da ötesinde Kuzey Amerika ve Avrupa halkının bu hoşgörüsüzlüğünün temelinde, tarihsel geçmişleri boyunca kendinden olmayanlara karşı başlattıkları savaş yani yabancı düşmanlığı yer almaktadır.⁹ Bu yüzden İslamofobi kavramının yabancılarla karşı duyulan korku veya yoğun nefreti ifade eden Zenofobi (*Xenophobia*) kavramından türediğini söylemek yanlış olmayacaktır.¹⁰

İslam ve Batı dünyası arasında özellikle son dönemde yaşanan gerilimlerin ortaya çıkmasını teşvik eden İslamofobik algılama şeklini Hıristiyan-Müslüman ilişkileri içerisinde günümüz bağlamında bir zemine oturtmak ve onun karakteristik özelliklerini anlayabilmek için öncelikle İslam’ın ortaya çıkışı ve onu takip eden erken dönemi iyi analiz etmeli ve bu ilk dönemlerde

⁶ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 291.

⁷ Hakan Olgun, “Tarihsel Bir Kurgu Ürünü Olarak İslamofoby”, *Diyanet İlmî Dergi*, 44/3, 2008, s. 32.

⁸ Chris Allen, “Justifying Islamophobia: A post- 9/11 Consideration of the European Union and British Context”, *American Journal of Islamic Social Sciences* 21/3,(2004), 23.

⁹ Nathan Lean, *The Islamophobia Industry: How The Right Manufactures Fear of Muslims* (London: Pluto Press, 2012), 5.

¹⁰ Kadir Canatan, “İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım”, *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm* ed. Kadir Canatan ve Özcan Hıdır (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2007), 26.



Hıristiyanların İslam'ı nasıl algıladıkları etüt edilmelidir. Bugün İslamofobiyi 11 Eylül olayından sonra görünür hale gelen ve dillendirilen bir kavram olarak gördüğümüzde, Batı dünyasının kökleri çok daha geçmişlere dayanan İslam ve Müslüman tasavvurunu göz ardı etmiş oluruz. Her ne kadar terimin kullanımının yaygınlaşması 90'lı yıllara tekabül etse de, Müslümanların tarih sahnesinde maruz kaldıkları ayrımcılık ve düşmanlığın kökenleri İslam ile Batı'nın karşı karşıya geldikleri ilk dönemlere kadar uzanır. İslam karşıtlığının tarihsel yansıması öncelikle Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olmadığı ve Kur'an'ın çelişkilerle dolu, vahiy unsuru olmayan bir alıntı kitap olduğu gibi teolojik yargı çevresinde gelişmiştir. Çünkü vahiy geleneğinin son halkası olma iddiasındaki İslam'ın Hz. İsa'yı tanrı olarak değil beşer bir peygamber olarak görmesi ve bu bağlamda Hıristiyanlığın bozulduğunu iddia ederek Avrupa'nın teolojik zeminini eleştirmesi, Hıristiyanların İslam'ı açık meydan okuması olarak algılamasının en önemli sebebidir. İslam'ın bu söylev ve meydan okuyuşu, sonrasında Batı dünyasında karşı tezlerin ve apoloji/polemik mekanizmalarının şekillendirilmesine sebep olmuş ve daha ilerleyen süreçte XIX. ve XX. yüzyıla ulaşan haliyle *Oryantalizm*'i doğurmuştur.¹¹

Şunu da ifade etmek gerekir ki, teolojik tecrübe yahut çatışma söz konusu olduğunda, İslam'ın bir din olarak tarih sahnesinde yer almaya başladığı VII. yüzyıldan itibaren günümüzde ağırlıklı olarak İslamofobi olarak adlandırılan İslam düşmanlığının yolunu hazırlayan ilk muhataplar kendilerini Hıristiyan olarak niteleyenler olmuştur. Bu durumun böyle olmasında İslam'ın fethettiği ve yayıldığı bölgelerin genellikle Hıristiyanlığın bulunduğu alanlar olması ve Müslüman toplumuyla paylaştığı ortak bir coğrafya ve kültür tarihçesi son derece etkilidir. Yahudiler ise her ne kadar Hz. Peygamber döneminde Müslümanlarla aralarında sorunlar yaşansa da özellikle son dönemlerde hem kendilerini üstün görmelerinden kaynaklı diğer dinlerden kendilerini soyutlamaları hem de geçirdikleri tarihsel tecrübeler sonucu kurtuluş beklentilerini kendi kavimleriyle sınırlandırmaları sebebiyle bu süreç içerisinde çok aktif yer almamaktadır.¹² Bunun sonucu olarak hem teolojik hem de kültürel ve politik düzlemler söz konusu olduğunda İslamofobi sorunu öncelikle Müslüman ve Hıristiyan ilişkileri bünyesinde tarih sahnesine çıkan ve yıllar içerisinde gelişerek bugün de güncelliğini koruyan bir meseledir.

Batılıların kullandığı bir kavram olarak İslamofobinin, köklü ve olumsuz anlamlar yüklenilmiş ve Müslümanlar adına genelleştirilmiş bir 'Müslüman' kimliği kurgulayarak onları ötekileştirdiği bir gerçektir.¹³ Avrupa medeniyetinin kurucu unsurları olarak kabul edilen Yahudi-Hıristiyan değerleri, Avrupa halkının İslam âlemi ve Müslümanları ilk temas anından itibaren bertaraf edilmesi gereken bir rakip olarak görmelerine sebep olmuştur. Osmanlı'nın gücünü kaybedip dünya üzerindeki egemenliğinin zayıflamaya başlamasıyla Avrupa devletleri adeta rövanş psikolojisiyle davranarak Müslümanlar üzerinden tahribata başlamış ve sömürge siyasetiyle birlikte bilinçaltını harekete geçirmiştir.¹⁴

Bilindiği gibi ABD ve SSCB arasındaki mücadeleye dayalı çift kutuplu dünya düzeni Soğuk Savaş zamanında dünyanın mütenakız güç ve dengelerini meydana getirmekteydi. Fakat 1989 tarihinde Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla birlikte Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Doğu Blokunun çökmesi üzerine güç dengeleri değişmiş ve adeta bir "öteki" boşluğu oluşmuştur. Oluşan bu "öteki" boşluğu her ne kadar sosyolojik bir ifadeyse de pratikteki uygulaması yeni bir "düşman" arayışıdır. Bu yeni parametre artık İslam ve Müslümanları komünizm yerine yeni düşman olarak ikame etmiş, diğer bir ifadeyle hâlihazırdaki düşmanlık bu gelişmelerle daha görünür ve somut hale gelmiştir.

¹¹ Mustafa Selim Yılmaz, "Bir Terimin Arkeolojisi: Antisemitizmin Teolojik ve Politik Tarihi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/ 2 (2017), 1193.

¹² Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 116.

¹³ Enes Bayraklı and Farid Hafez, *European Islamophobia Report* (İstanbul: SETA, 2016, 2017), 5-11.

¹⁴ Nihat Uzun, *Avrupa'da İslamofobi: İngiltere Örneği* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 8.



Giderek artan mülteci ve sığınmacı sayısıyla yüzleşen Batı dünyası, bu yükselişi özellikle İslam ve Arap dünyasından kendi uygarlık ve kültürel kimliğine yönelik bir tehdit olarak algılamıştır. Fakat bilhassa 11 Eylül 2001 sonrasında ivme kazanan bu söylemler modern dönemde hem dini hem de dini olmayan terimlerle birleşmiş ve bir tasavvurun yeni terimlerle hayat bulmasına zemin hazırlanmıştır. Öyle ki Müslümanlar artık korku veya tehditten çok daha fazlasına, bir soruna ve düşmana dönüşmüştür.

2. ORYANTALİZMİN TANIMI VE KAPSAMI

Oryantalizm, doğu dinleri, dilleri, tarihleri ve kültürleri üzerinde sistematik çalışma yapmayı hedefleyen Batı merkezli bilim dalıdır. Burada “Doğu” tabiri aslında çok geniş bir sınırı içine almakta ve bu sınır dâhilinde Ortadoğu İslam dünyası ve medeniyeti yer aldığı gibi, Çin-Hint coğrafyası, dahası Mısır ve Dicle-Fırat bölgesindeki kadim medeniyetler de bulunmaktadır.¹⁵ Edward Said’e göre Oryantalizm/Şarkiyatçılık, “Şark ile Garp arasında ontolojik (varlık bilim) ve epistemolojik (bilgi bilim) ayırımına dayanan bir düşünce biçimidir”.¹⁶ Burada Said, Batı medeniyetinin elinde tuttuğu maharet, bilgi ve alt yapısı ile Doğu aleyhinde sahip oldukları egemenliklerini şahsileştirdiklerini ifade etmektedir. Said’in bu tanımındaki “ayırım” karşılığı olarak kullandığı ve aynı zamanda bir ayrıcalığı da akıllara getiren “*distinction*” sözcüğünün ifade ettiği gibi, bu bir kültürel ayırım ise en azından “güç” kavramıyla bağlantılı olarak sınırları çizilen bir farklılığa işaret eder. Yani burada bir güç ayırımı içinde belirlenen eşitsiz bir ilişkiden, bir “kültürel” farktan söz ediyoruz. Öyleyse bu noktada sormamız gereken basit ve aynı zamanda temel soru bu ayırımın kimin tarafından yapıldığıdır. Sorunun cevabı bizzat yazarın kitabının konusunu oluşturmaktadır: Ayırım bizzat Batı’nın kendisi tarafından yapılır.¹⁷

Doğu’yu kendisine bir meslek alanı yapan Oryantalizm, XVIII. yüzyıl sonlarına karşılık gelen sömürge çağında Doğu’ya sahip olan ve onu yeni baştan yapılandırmayı hedefleyen kuvveti elinde bulundurur. Buradan bakıldığında Oryantalizm, kültürel düzlemde ortaya konan, sistematik bir karizma sergileyen, birey ötesi niteliğe malik bir olguya karşılık gelir.¹⁸ Fakat her ne kadar genel tanımlarda “Doğu Dinleri” ibaresine geniş bir yelpazede bakılabilse de aslında oryantalistlerin ilgi alanları özelde Ortadoğu dinleri ve daha da özelde İslam ve Müslümanlara ait kültürlerdir. Bununla birlikte oryantalizmi sadece İslam üzerine araştırma yapan iyi niyetli bilimsel zihniyetin bir ürününe indirgemek de ne mümkün ne de anlamlıdır. Çünkü o aynı zamanda en çok Batı dünyasının kendi dinsel kaygılarını yansıttığı siyasi ve ideolojik bir dünya görüşüdür. Bu noktada şu soruları sormak gerekir: Batı’lıları Doğu araştırmalarına yönelten motivasyonlar nelerdir? Bilmedikleri yabancı dünyaya karşı duydukları aşırı merak mı, korku mu, entelektüel bir ilgi mi, yoksa daha farklı hesap ve çıkarlar mı söz konusudur? Daha da önemlisi bu oryantalizm hareketi, çalışmamızın merkezinde olan ve modern dünyanın en meşhur fobisini oluşturan “İslam” algısının teşekkülünde nasıl bir etkiye sahiptir?

Montgomery Watt, Batı’nın bu merakının sadece İslam kültürüne ait bir merak değil de bütün din ve uygarlıklara karşı ilgisinin bir ürünü olduğunu ve amaçlarının bilimsel kritik yöntemine başvurarak insanoğlunun manevi tecrübesinin etüdünü yapmak olduğunu söylese de¹⁹ Batı’nın bu istikrarlı merakının özellikle Müslümanlara karşı yoğunlaşan bir düşüncenin ürünü olduğunun açıkça ifade edilmesi gerekir. Doğu’ya ilgi aynı zamanda Batı merkezliliğin ve onun medeniyet noktasında en üst seviyeye gelmesinin ve bunu Doğu’ya ihraç etmesinin de bir ürünüdür. Ama bunun da ötesinde bize göre bu düşüncenin arkasında olan en önemli güdü “ötekileştirme”

¹⁵ W. Montgomery Watt, “The Study of Islam by Orientalists”, *Islamochristiana* 14 (1988), 202

¹⁶ Edward Said, *Oryantalizm*, çev. Nezih Uzel (İrfan Yayınevi, 1998), 14.

¹⁷ Mahmut Mutman, “Şarkiyatçılık: Kuramsal bir Not”, *Doğu-Batı* 20/1 (2002), 110.

¹⁸ James Clifford, “Oryantalizm Üzerine”, *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, ed. Aytaç Yıldız (Ankara: Doğu Batı, 2014), 139.

¹⁹ Watt, “The Study of Islam by Orientalists”, 201



tasavvurudur. Diğer bir ifadeyle gezginler, seyyahlar ve oryantalistler aracılığıyla Müslüman dünyaya ait ilk verilerin elde edildiği bu dönem "öteki" algısının tarihsel süreç içerisinde kurgulanmış bir düşmana dönüşme sürecinin tohumlarının atıldığı dönemdir. Buradaki "öteki" kavramını ayrıca ele almak gerekir.

Orta Çağ Batı mantalitesi, birbirine benzemeyi, bir arada olmayı, bir olmayı "iyi" olarak yorumlarken, farklılığı ve çeşitliliği, "kötü" ile ilişkilendiren bir karaktere sahipti. Diğer bir ifadeyle "biz", iyi ve dürüst olana karşılık gelirken, "ötekileri" ya da "diğerleri" kötü ve istenmeyi temsil ediyordu. Böylesi bir atmosfer ve mantalitede yaşayan Orta Çağ'ın Hıristiyanları, kendinden olmayanlarla, yani "öteki" ile münasebetlerini mevcut idrak üzerine kuruyorlardı. Bu koşullar altında gerekli ilk şey, hayali bir öteki kimliği yaratmaktır. Öyleyse bu "öteki" kim olmalıdır sorusu gündeme gelmektedir. Avrupa kimliğinin yaratılmasında güçlü etkisi olan üst konumdaki Hıristiyan âlimler, bu amaçla kullanılabilecek en münasip hedef olarak İslam'ı seçmişlerdir.²⁰ Bu mantık doğrultusunda; bir taraftan, cemiyetteki heretikler, Yahudiler ve cüzzamlılar gibi kategoriler alt insan düzeyine düşürülürken, diğer taraftan ise cemiyet haricinde kalan Müslümanlar, "Kafirler"e yönelik yapılan "Haçlı Seferleri"ne muhatap oluyordu. Böylelikle, Müslümanlar birer "kafir" olarak damgalanarak aşağılanıyorlardı.²¹

Batı'nın Doğu medeniyetine olan merakının geçmişi ve ona dair muhayyilesinin teşekkülü, en az Doğu ile Batı'nın varlıkları kadar eskidir.²² Bu idrakin tarihî kökenlerini feodal Avrupa'ya hatta Antik Yunan'dan Eski Roma'ya kadar götürmek mümkündür. Herodot, bu kıtaların isimlendirmesinin çıkış noktasını kavrayamadığından ve Avrupa'nın sınırlarına dair muammalardan bahseder, dahası bu isimlendirmeleri kimlerin yaptığını ve bu ayırımı kimlerin sebep olduğunu bir türlü öğrenemediğini ifade eder.²³ Yine Roma İmparatorluğu döneminde Roma kenti dünyanın merkezi olarak kabul edilmiş ve o dönemde doğu için "oriens", batı için ise "occident" tabirleri kullanılmıştır. Ama bu dönemde Doğu, Batı'ya kıyasla "medenî ülke" olarak görülüyordu.²⁴ Bununla birlikte Doğu'nun büyük kısmının Müslümanların eline geçmeye başladığı VII. yüzyılın ortalarından itibaren "öteki" kavramının muhtevası da genişlemiştir.

Bilinen ön kabulde Batı dünyası, ekonomik, teknolojik, bilimsel, siyasal ve sosyal hususlardan medeni ya da uygar olanla özdeşleştirilirken, Doğu ise barbar ya da uygarlaşmamış olanı temsil etmektedir. Diğer bir ifadeyle Batı, modernliği simgelerken Doğu'nun nasibine düşen "gelenek"tir.²⁵ Değişmeyen Doğulular, yani gelenekçiler ve değişen Batılar, yani modernler! Bu yüzden oryantalist söylemin ana karakteri her şeyden önce 'Batı'nın eşsizliğinin altını çizmek ve bunun için Doğu'yla uyumsuzluğunun vurgulamaktır.²⁶ Bu farklılığa göre Batı, Doğu'dan üstte görülüyor, ikinci sınıf Doğu'nun sahip olduğu nitelikler, rasyonel Batı'nın değerlerine karşı antitez olarak kabul ediliyordu. Öyle ki Avrupalının giyimden görünüşüne kadar tüm hal ve hareketlerinde gözlemlenen değişikliklerin hemen hemen hepsi Avrupa kökenli ve toplumun kendisinden kaynaklandığı kabul edilirken öte yandan Ortadoğu'da meydana gelen değişiklikler ise bu durumun tam tersine dışardan yani Ortadoğulunun kendi geleneklerine tümüyle yabancı kültürlerden ve toplumlardan kaynaklandığına inanılıyordu.²⁷ Yine aynı mantık çerçevesinde Batı, üretken, fedakâr, çalışkan, demokratik, güvenilir gibi kıymetli niteliklerle kutsanmış olarak hayal

²⁰ John M. Hobson, *Eastern Origins of Western Civilisation* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2004), 107.

²¹ Mehmet Yüksel, "İslamofobinin Tarihsel Temellerine Bir Bakış: Oryantalizm ya da Batı ve Öteki", *İslamofobi: Kolektif Bir Korkunun Anatomisi Sempozyumu 18-19 (Kasım 2011)*, Sivas, 105.

²² Yücel Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Marife* 2/3 (2002), 14.

²³ Herodotos, *Herodot Tarihi*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991), 215.

²⁴ Barthold, 3

²⁵ Thierry Hentsch, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, çev. Aysel Bora (İstanbul: Metis Yayınları, 2008)

²⁶ Hilmi Yavuz, "Oryantalizm" Üzerine Bir "Giriş" Denemesi", *Marife* 2/3 (2002) 54.

²⁷ Bernard Lewis, *The Middle East: A Brief History of the Last 2000 Years* (New York: Scribner, 1996), 3.



ediliyordu; Doğu ise Batı'nın karşısında rasyonellikten uzak, üretmeyen, tembel, keyfi, cazip olduğu kadar egzotik ve karmaşık, despot, bozulmuş, pasif, bağımlı, durağan ve değişmeyendi. Diğer bir ifadeyle, Batı çok sayıda gelişmiş niteliklerle tarif edilirken, Doğu yokluklarla tanımlanıyordu”²⁸

Doğrusunu söylemek gerekirse Doğu ve Batı kavramları, salt coğrafi tanımlamaya tekabül etmemektedir. Her ikisi de sembolleşmiş bir coğrafyaya karşılık gelmesine rağmen Doğu'yu ve Batı'yı belirleyen bir sınır vardır. Sınırlar değiştikçe bu iki taraf arasındaki mücadele de sürekli şekillenmektedir. Buradaki sınır mefhumu her bir kültürün kendiliğini ifade eden birtakım kriterlerin varlığına işaret etmektedir. Kısaca her kültürün kendine has nitelikleri söz konusudur. Böylece bir sınırın varlığı, iki ayrı kültürün farklılığını ifade etmektedir.²⁹ Bu iki medeniyetin birbirleriyle kesişen tarihçesi, beraberinde iki algılama biçimine de sahiplik eder. Bunlar olgu ile algının, gerçek ile efsanenin, kimlik ile imajın ve hakikat ile tahayyülün içi içe geçtiği bir tarih.³⁰

Batı'nın Doğu'ya ilgisi ve bakış açısı, yalnızca bu kavramlarla sınırlı kalmamıştır. Bu kavramlarla kendilerine bir güvenlik ve meşruiyet alanı oluşturan Batı dünyasının Doğu merakı, "Şarkiyatçılık" ya da "Oryantalizm" olarak isimlendirilen bir bilimsel faaliyet alanının üniversite ve akademik camiada hayat bulmasıyla devam etmiştir. Doğuyla Batı arasında tayin edilen bu ayrılık oryantalist söylevde Doğu'nun değişmezliğin ve statikliğinde temellense de bu sabitliğin asli nedeni İslam'dır. Çünkü medeniyetin belki de en önemli özelliği değişime açık dinamik bir yapı arz etmesidir. Oysa oryantalistlere göre İslâm, bir medeniyet tahsis etmeyi hiçbir zaman aslı ve başat bir hedef olarak görmemiştir. Oryantalist söylemin en önemli alâmet-i farikası İslâm'ı sadece değişmeyen bir dogma olarak ele alıp, onu değişen bir uygarlığın kurucusu olarak kabul etmemesidir.³¹ Edward Said, 'İslam'la karşı karşıya getirilen Hıristiyanlık değil hep Batı olmuştur' der ve bunu şu şekilde açıklar: "Çünkü varsayıma göre Batı, artık Hıristiyanlığı aşmış, ana dini Hıristiyanlıktan daha büyük bir şey olmuşken, İslâm dünyası ise farklılaşmış toplulukları, tarihleri ve dillerine karşın dinin, ilkelliğin ve geriliğin çamuruna saplanıp kalmıştır. Oysa şimdi Batı kendisini medeniyet projesi olarak Hıristiyanlıkla özdeşleştiriyor ve bu kimliğini açıkça ortaya koyuyordu."³² Yine bu görüşün bir parçası olarak Ernest Renan, terakkiye mani olan en önemli sebebin bizzat İslam'ın kendisi olduğunu ileri sürer ve bunun arizi bir durum olduğunu sanıp Müslümanların geçmişleriyle övünmelerinin gereksiz olduğunu dile getirir. Çünkü zaten ona göre Müslümanların bilim adına geçmişte övünçlerini gerektiren başarıları olmamıştır; gösterilecek birkaç örnek de esas itibarıyla Müslümanlara ait değildir. Dolayısıyla Müslümanlar pek ümit var olmamalıdır. Çözüm ise Müslümanların kendilerini geri bıraktıran bağdan, yani İslam'dan kurtulmaları ve zihinlerine vurulan bu "ağır zincir"i koparıp atmalarından geçmektedir.³³

Aslına bakılırsa ortada sadece merak edilen, korkulan ya da nefret edilen bir din değil aynı zamanda sömürülmeyi ve yeniden inşa edilmeyi bekleyen bir dünya vardı ve bu dünyayı Hıristiyan âlemi oryantalizmin kurumsal anlamda yaygınlaşmasından çok daha önce, Haçlı Seferleri'yle tecrübe etmişti. Tüm bu kin ve düşmanlık duyguları Haçlı seferleriyle birlikte zirveye çıkmıştır. Aslında Haçlı Seferlerinin başladığı dönemde Batı Avrupa'da İslam'a dair yeteri kadar hakiki malumat yoktu ve birçok yanlış anlayışlar hâkimdi. Haçlı Seferleri İslam'a yönelik bilimsel ilgilerin gelişmesine neden olmuştur. Bu dönemde Müslüman İspanya kültürü maddi bakımdan

²⁸ Hobson, *Eastern Origins of Western Civilisation*, 7.

²⁹ Erkan Dikici, "Doğu-Batı Ayrımı Ekseninde Oryantalizm ve Emperyalizm", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/ 2 (2014), 52.

³⁰ İbrahim Kalın, *Ben Öteki ve Ötesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 15.

³¹ Bryan S. Turner, "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, ed. A. Hüseyin, R. Olson, C. Küresi (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 37.

³² Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam* (İstanbul: Boyut Kitapları, 1999), 15.

³³ Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, çev. Ziya İshan (Ankara: Sakarya Basımevi, 1946), 193.



Batı Avrupa kültüründen üstündü. Bu nedenle Batılı bilim adamlarının amaçlarından biri, birçok bakımdan Müslümanlardan geri olsalar da en azından din bakımından onlardan üstün oldukları duygusunu Hıristiyanlar arasında uyandırmaktı. Latin araştırmacılar daha sonraları bu amaca ulaşmak maksadıyla İslam'ı davet ve öğütlerle değil kılıç gücüyle yayılmış ve bu dünyada erkeğin dört kadınla evlenmesine izin veren, ahirette ise huriler vaat ederek cinsel arzulara aşırı yer veren bir din olarak çarpıtılmış bir imajla basite indirgediler. Yine bu anlayışa göre Muhammed yanlış olduğunu bildiği doktrinleri yayan bir muallim ve çeşitli ahlaki zayıflıkları olan bir insandır.³⁴ Nitekim 1095'te bu mevcut nefret söylemleriyle meşruluk oluşturan ve I. Haçlı Seferi'ni ilan eden Papa II. Urbanus'a göre, Müslümanlar şeytanın uşaklarıdır. Bu sebeptendir ki Müslümanlar ile yapılacak savaş, haddizatında Tanrı'nın dostları ve düşmanları arasındaki kutsal bir savaştır.³⁵ Bu anlamda Haçlı Seferlerini bir savaştan çok sonradan oryantalist düşüncenin alt yapısına katkı sağlayacağını düşündüğümüz zihniyetin İslam'a verdiği bir cevap niteliğinde değerlendirmek gerekir. Bu seferlerle birlikte Batı Hıristiyanlığı Batılı zihinlerde İslâm ve Müslümanlara dair başlıca imgeleri oluşturmaya başlamıştır. Çünkü Haçlı Seferlerinin gaza getirdiği kamuoyu, bu düşmana dair tatmin edici bir imaj istiyordu. Kamuoyunun başka bir ihtiyacı daha vardı: Teklif edilen imaj ona bir yandan İslâmiyet'in ne kadar kötü olduğunu özensiz ve itici tabirlerle anlatacak, bir yandan da harikuladeye karşı beslediği hayranlığı karşılayacaktı.³⁶ Orta Çağ'da yaşayan Latin yazarlar, yığınların bu ihtiyacını karşılamak istediler. Dikkatlerini Kur'an'a ve Hz. Muhammed'in hayatına çevirdiler. Söylentilerin doğru veya yanlış olmasına önem vermediler. Southern'in ifade ettiği gibi hakikati değil hayalleri konuştular.³⁷

Genelde teolojik sebeplerden yola çıkan oryantalistlerin hareket noktaları İslam'ın orijinal ve ilahi bir din olmadığını, Kur'an'ın vahiy ürünü bir kitap olmadığını üzerinden ispatlamak ve ona kaynak aramaktır. Fakat oryantalizm algısının Avrupa'ya bıraktığı en önemli miras Hz. Muhammed algısı üzerinde vuku bulmuştur. Oryantalizmin Hz. Peygamber'e yaklaşım biçimi, çoğunlukla ona ve tebliğ ettiği İslam'a yönelik inancı sarsmak üzere kuruludur. Bu yüzden Oryantalistler İslam'ı kendinden önce indirilen vahiy kaynaklı dinsel geleneklerin basit bir taklidi olarak nitelendirmektedir. Bu nedenle onlara göre Hz. Muhammed, eski dinlerden ve kitaplardan çalıntılar yaparak bunları kendine mal eden ve ustalıkla kullanan bir şahsiyettir. Tüm parçalar birleştirildiğinde hem kendi milletlerini Müslüman olmaktan alıkoyacaklardı ve hem de Müslümanlarda psikolojik olarak kafa karışıklığı oluşturarak kimlikleri sorgulanacak ve en nihayetinde kendi imanlarında şüphe uyandıracaklardı.

VII. ve XVI. yüzyıllar arasında Akdeniz bölgesinin hâkimi olarak İslam dini ya da daha özelden Araplar Doğu sorununu temsil ederken, Osmanlı'nın yükselişiyle birlikte bu sorunu siyasi zeminde Osmanlı İmparatorluğu temsil etmeye başlamıştır. 1492 yılında Müslümanlar İspanya'dan çıkarılmalarına rağmen Batı Avrupalıların korkusu henüz bitmemiştir. Çünkü 1453 yılında Osmanlıların İstanbul'u fethiyle başlayan Avrupa'ya ilerleyişi, 1529 ve 1683'te Viyana kuşatmalarıyla devam etmiştir. Avrupalılar ancak 1699 Karlofça Antlaşması'nı takiben Türk korkusunun üstesinden gelmeye başlamış ve bir ölçüde kendilerine güven duygusu geliştirebilmişlerdi.³⁸ Bununla birlikte bu antlaşma sadece Osmanlı-Habsburg İmparatorlukları arasında değil, genel olarak Hıristiyan ve İslam dünyaları arasında yeni bir aşama başlatmıştır.

³⁴ Watt, "The Study of Islam by Orientalists", 204.

³⁵ Dominique Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, çev. Aşegül Sönmezay (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), 43-45.

³⁶ Maxime Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslam*, çev. Cemil Meriç (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983), 21.

³⁷ Richard. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), 28.

³⁸ Watt, "The Study of Islam by Orientalists", 205.



Süregelen yüzyıllar boyunca Batı Avrupalıların İslam'a dair düşünceleri çarpıtılmış İslam imajının tahakkümünde kalmıştır.³⁹

Geleneksel oryantalist yaklaşım içerisinde değerlendirilen düşünürlerin hemen hemen hepsi Kur'an'ın İslam içerisindeki rolü ve merkeziliğine vurgu yaparak onu siyerin asli kaynağı olarak görmektedir. Oryantalistler kutsal kitap tenkit usulünü Kur'an üzerinde kullanmakla birlikte Kitab-ı Mukaddes araştırmalarındaki gibi bir sonuca ulaşacaklarını düşündüler. Yani Kur'an metninin de tıpkı Tevrat ve İnciller gibi uzun bir seyir dahilinde teşekkül ettiğini, böylece bazı müdahalelere ve sapmalara maruz kaldığını kanıtlayacağını beklerken, Kur'an'ın cem edilmesi, yazıya geçirilmesi ve korunması hususlarında büyük oranda İslami gelenekteki kabullerle paralellik gösteren neticelere ulaştılar. Bununla birlikte, Kur'an'ın otantikliği konusunda oryantalistlerle geleneksel Müslüman kabulleri arasındaki bu yakınlık, Kur'an'ın kaynağı ve yorumlanması konularında kaybolmaktadır. Bunun asıl sebebi daha önce vurguladığımız gibi, Kur'an'ı, Müslümanların, Allah'ın kelamı olarak kabul etmelerine karşılık şarkiyatçıların, Hz. Muhammed'in sözleri olarak görmeleridir.⁴⁰

Diğer taraftan, Batı toplumlarının ve Batı medeniyetinin ahlaki olarak çökmesi fikri, zaman içerisinde bazı çevreler tarafından acaba İslam'ın temsil ettiği norm ve değerler, sekülerleşen Batı için doğru bir alternatif ve ahlaki yönden bir halef olarak görülebilir mi sorularını gündeme getirmiştir. Muhtemeldir ki çoğu Hıristiyan otoritelerin hoşuna gitmeyecek bu durum "Oryantalizm" adlı altında Müslüman dünyaya egemen olmak amacıyla onlara Batı vizyonunu sunmanın bir yolu olarak maskelenmiştir.⁴¹ Yine İslam medeniyetinin Batı karşısındaki üstün duruşunun Hıristiyan dünya üzerinde oluşturduğu sarsıntı, Latin din ve ilim adamlarının din açısından Hıristiyanlığın İslamiyet'ten daha üstün bir din olduğunu toplumun zihnine yerleştirmek istemelerine sebep olmuştur. Bu savunma refleksiyle zamanın din ve bilim adamları, İslamiyet hususunda tahrif edilmiş din imajını titizlikle işlemişlerdi.⁴²

Oryantalizm temelli İslamofobik kurguda İslam ve Müslüman imajı üretiminin en mühim enstrümanlardan birisi de kitle iletişim araçlarıdır. Üretilen imajların çoğaltılarak sayısız insana yayılmasına ön ayak olan bu vasıtalar ile bilinmeyen kavranmasında bir süreklilik sağlanır. Kitleli medya, Batı dünyasındaki insanların Müslüman dünyasını nasıl tasavvur ettiği konusunda temel bir öneme sahiptir. Çünkü birçok Batılı için, İslam ve Müslümanlar hakkında "bilinenler", asgari düzeyde kalmış, yanlış veya saptırılmış bilgilerden oluşmaktadır.⁴³ Batı toplumlarının Doğu ve İslam hakkındaki bilgilerinin çok kısıtlı ve yüzeysel olması, medyanın kamuoyu yaratmadaki gücünü arttırmaktadır. Kitleli medya Müslümanlara dair kamuoyuna ne sunuyorsa yahut onları nasıl tasvir ediyorsa Batılı insan da Müslümanları o şekilde tanımaktadır.

Edward Said, Batı medyasının İslam ve Müslümanları teşhir etmedeki Oryantalist ve İslam aleyhtarı kodları ele aldığı meşhur kitabı *Covering Islam*⁴⁴ (Haberlerin Ağında İslam)'ın giriş bölümünde, Batı'daki gazetecilerin İslam'dan bahsederken "fundamentalizm" fikrine yaptıkları

³⁹ Lewis, *The Middle East*, 277.

⁴⁰ Rıza Savaş, "İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru Üzerine Kısa Bir Değerlendirme", *Türk-İslam Tarihinde ve Batı'da Hz. Muhammed Algısı Sempozyumu*, Bilecik (2012), 94.

⁴¹ Jacques Waardenburg, *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey* (New York: Oxford University Press, 1999), 91.

⁴² Watt, "The Study of Islam by Orientalists", 203.

⁴³ Halim Rane, Jacqui Ewart, John Martinkus, *Framing of the Muslim World: Conflicts, Crises and Contexts* (New York: Palgrave MacMillan, 2014), 3.

⁴⁴ İslam kitabının orijinal isminde yer alan "Cover" sözcüğü yazar tarafından bilinçli olarak tercih edilmiştir. "Cover" İngilizce'de sadece haber yapmak anlamına değil aynı zamanda üzerini örtmek manasına da gelmektedir. Kitapta gazeteciler, yorumcular ya da haberlere kaynaklık teşkil eden uzmanlar, politikacılar, şarkiyatçılar, akademisyenler gibi çevrelerin gerçeği örtme dürtüsüyle hareket ettiği düşüncesi kitapta işlenmekte ve yazar kitabında, Batı medyasında, gerçeklerin örtülerek, manüple edilmiş İslam imajının oluşumuna dair kanıtlar sunmaktadır. Bk: Faruk Temel, "Medyadaki İslam", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi Kitap Değerlendirmesi 1/2* (2018), 299-302.



imaya dikkat çeker ve fundamentalizm olgusunun Hıristiyanlık, Yahudilik ya da Hinduizm gibi diğer dinlerle olan daha köklü ilişkisini kamuoyu zihninde İslam'la eşleştirme suretiyle sildiğini belirtir.⁴⁵ Said'in kitabındaki en önemli tespitlerinden birisi, Batı medyasında objektiflik iddiasıyla sunulan İslam ve Müslüman algısının, yüzeysel varsayımlardan ve klişelerden oluştuğu yönündedir. Batı medyasının İslam'ı algılaması ve sunması konularında geliştirdiği tutumları, oryantalist okumaya tabi tutan Said'e göre, Batı dünyası "öteki" olarak tayin ettiği Müslüman toplumları hakkında, İslam düşmanlığı kodları üzerinden yola çıkar ve bir fikir birlikteliği oluşturur. Tıpkı Cook'un Amerikan medyasının politik bir kurum olarak çalıştığı argümanına benzer şekilde Said de Amerikan medyasının, Amerikan çıkarları doğrultusunda, başka ülke ve kültürlerle karşı ortak kimlik ve söylem geliştirme konusunda bir şirket olarak işlev gördüğünü belirtir.⁴⁶

2.1. ORYANTALİST ALGININ SERVİS ETTİĞİ KLİŞELER, SEMBOLLER VE TEMSİLLER

Görsel Batı medyasının oryantalist söylemleri üretmede ve tehlikeli bir Müslüman algısı oluşturmada zihinlere kazıdığı bazı semboller vardır. Bu semboller sayesinde daha önceden hiç İslam coğrafyasına gitmemiş hatta hiçbir Müslümanla karşılaşmamış bir Batılı, zihninde bu kitle iletişim araçlarının ürettiği oryantalizm imaj ve sembollerini içselleştirmektedir. Örneğin İslam veya Müslümanlıkla ilişkili çizimlere bakacak olursak hemen hemen hepsinde erkeklerin iri bir göbek, kirli ve uzun sakallar, uzun cüppeler, çirkin bir yüz ifadesi ile kadınların ise çoğu çarşafly ya da burka olarak da bilinen yüzde sadece deliklerin olduğu kıyafetlerle resmedilmeyi tercih edildiğini görüyoruz. Bunlar içinde özellikle uzun sakal ve kadınların örtüsü, özde Araplar ve genelde Ortadoğulular hakkında coğrafi temayüller oluşturmada ve sürdürmede merkezi bir rol üstlenir ve bu semboller yüzyıllardır çağdışı ve Batılı olmayan insanlarla özdeşleştirilir.⁴⁷ Günümüzde ise sakalın olumsuz imajının oluşmasındaki en önemli şahsiyet Usame bin Ladin'dir. Çoğu insan onu şimdiki kadarki en şerli ve Amerikan düşmanı insan olarak düşünmektedir. Dolayısıyla bu simgeleşmiş tehlikeli öteki, medyanın en yaygın malzemesi olmakta ve sıkça hem yazılı hem de görsel medyada yer almaktadır.⁴⁸ Ayetullah Humeyni'nin uzun sakalından Usame bin Ladin'in simgeleşmiş yüz hatlarına, sakallar medyada tehlikeli öteki imajını temsil etmekte hatta İslamcı aşırılığın bir sembolü olarak vurgulanmaktadır.⁴⁹ Sakal ve bıyığın tehlikeyle nasıl özdeşleştirildiğinin farklı bir misalini *Time* Dergisi'nin Aralık 2001 sayısında "Kapı Komşusu Taliban" ismiyle yayınlanmış makalede görmek mümkündür. Bu yazıda oldukça genç bir çocuğun Taliban'a katıldığında tüm toplumu nasıl şoke ettiğine odaklanılmaktadır. Makalede çocuğun pürüzsüz yanaklı bir genç bir erkek iken sakallı, mutaassıp bir Müslümana dönüşümünü anlatmaktadır.⁵⁰ Tersinden bakacak olursak sakal kesmek de modernleşmenin yahut liberalleşmenin sembolü olarak yine *National Geographic* dergisinin Aralık 2002 sayısındaki "Kabil'de Yeni Bir Gün" adlı makalede görmek mümkündür. Bu makalede 'büro elemanlarının modernliğin formunu açığa vurarak, söz gelimi takım elbise giyerek ve modaya uygun sakal bırakarak' şehrin liberalleştiğinden bahsedilir.⁵¹

⁴⁵ Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Vintage Books, 1997), xvi.

⁴⁶ Filiz Barın Akman, *15 Temmuz Darbe Girişimi Batı Medyası Söylem Analizi: Neo-Emperyalizm, İslamofobi ve Oryantalizm* (Ankara: Kadim Yayınları, 2017), 20-21.

⁴⁷ Karen Culcasi ve Mahmut Gökmen, "Tehlikenin Çehresi: Amerikan Medyasının Arap, Müslüman Ve Ortadoğulu Temsillerinde Sakal", *Batı Medyasının Ortadoğu Tasavvuru: Popüler Jeopolitik, Oryantalizm ve Uluslararası İlişkiler* içinde, Mahmut Gökmen, Ghazi-Walid Falah, Darren Purcell ve diğerleri (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2012), 65.

⁴⁸ Culcasi ve Mahmut Gökmen, "Tehlikenin Çehresi", 70.

⁴⁹ Culcasi ve Mahmut Gökmen, "Tehlikenin Çehresi", 67.

⁵⁰ Culcasi ve Mahmut Gökmen, "Tehlikenin Çehresi", 71.

⁵¹ Edward Girardet, "A New Day in Kabul", *National Geographic Magazine* 202/ 6 (2002), 90-103.



İslam dünyasının Batı medyasında öne çıktığı oryantalist ve egzotik imgeler arasında sembol olan bir diğer unsur cinsellik ve şehvet sembolüdür. Örneğin Amerikalı ressam Frederic Bridgman, *The Snake Charmer* (Yılan Oynatıcısı) ve *The Slave* (Esir) adlı tablolarıyla, ünlü hocası Fransız ressam Jean-Leon Gerome'nin yanı sıra Doğu ile ilgili düzinelere cinsellik içeren tablo yapmıştır. Kadınlar bu anlayışta genellikle ya hamamlarda çıplak olarak⁵² ya da adeta haremde bekleyen bir cinsel obje olarak lanse edilmektedir. Çoğu Batılı ressam için Oryantalist resimlerde yer verdikleri harem, hamam ve esir pazarı sahneleri, alıcıların erotizm merakını tatmin eden bir araçtı. Oysa bu resimleri yapanların neredeyse tamamına yakını ne Doğu'da bulunmuş ne de bu mekânlara girebilmiştir. Dolayısıyla ressamlar bu tür resimlerde ya bazı anlatımlara tabi olmakta ya da büyük oranda hayal güçlerini kullanmaktaydı.⁵³

Aslına bakılırsa "Doğulu kadın" tasvirinin sürekli olarak çoğu çarşafli veya peçeli olarak tasvir edilmesinin altında yatan sebepler de aynı nedenlerdir. Doğu kadınının bedeni ile Batı erkeğinin bakışı arasına adeta set çekilmiş gibi duran "peçe", aynı zamanda erişilmezliği sağlayarak fantezi ve arzu kavramları için bir bahane oluşturmaktadır. Bu sebeple oryantalist külliyatta genellikle esrarengiz gizemleri ortaya dökme gayretinin bir parçası olan "Doğulu kadın", daimi olarak peçeli veya çarşafli imgelerle resmedilmiştir. "Bir gizemin ortaya çıkışı ve mektum olanın ifşası" üzerinden üretilen imajlar, aynı anda Batı'nın tümüyle gizemli bulduğu Doğu'yu çözme isteğinin de bir tezahürüne dönüşmüştür.⁵⁴

Yine İslam kültürünün aile hayatını inceleyen oryantalistler ve seyyahlar bilhassa kadının aile içerisindeki rolüne dikkat çekerler. Kadının toplumda dışlanmış ve dışarı ancak çarşafli çıkabilen rolüne karşın oryantalistler; kadının örtünmesini ve sadece ev içinde bir etkinliğinin oluşunu, "Türk kadınının sadece erkeğini mutlu etmek isteyen bir kadın olduğu" düşüncesine bağlarlar. Tabii burada da Müslüman kadını hakkında kendi fantezilerini de içine katarak düşüncelerini belirtmeleri söz konusudur.⁵⁵

Özellikle XIX. yüzyılda fantezi ve çıplaklık timsali olarak sunulan Müslüman kadın tasviri sonraki dönemlerde, namus cinayetleri, kızların genç yaşta evlendirilmeleri ya da sünnet edilmeleri ve kadınların İslam coğrafyasında özlük haklarından mahrum bir şekilde yaşıyor oldukları şeklindeki algılara dönüşmüştür. Araştırmalar, Müslüman kadınların toplumdaki rollerinin genellikle film, televizyon ve haber medyasının görsel unsurları aracılığıyla anlaşıldığını ve yansıtıldığını gösteriyor.⁵⁶ Zine, teröristlerin ve burkaya bürünmüş kadınların imajlarının Müslüman dünyasının temel belirleyicileri olmaya devam ettiğini gözlemlemektedir. Bu tür görüntülerin çoğalmasının zamanla insanları çevreleyen görsel kültürün kabul edilmiş bir parçası haline geldiğine işaret eder.⁵⁷ İslam ile bağlantılı haber ve görüntülerin çoğunda Arabistan yerel kıyafetleri giymiş, Ortadoğulu görünümlü kişiler yer almaktadır. Oysa en yoğun İslam toplulukları Suudi Arabistan, İran ve Mısır'dan ziyade Endonezya, Bangladeş, Pakistan, Hindistan ve Nijerya'da yaşamaktadır.⁵⁸ Ya da örneğin kız çocuklarının sünnet edilmesi meselesi İslam dininden

⁵²Özellikle hayatının sonlarına doğru kendisi gidip görmediği halde Lady Montague'nin (1690-1760) mektuplarından ilham alarak, Jean Auguste Dominique Ingres'in yaptığı meşhur "Türk Hamamı" adlı eseri belki de bunların en önemlisidir. Louvre Müzesi'nde sergilenen bu eserde Ingres, oryantalist temayla çıplaklık figürü birleştirmiştir.

⁵³Ayrıntılı Bilgi için Bk: Semra Germaner ve Zeynep İnankur, *Oryantalizm ve Türkiye*, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı, İstanbul 1989; Semra Germaner ve Zeynep İnankur, "19.Yüzyolda Oryantalizm ve Türkiye", *Osmanlı Sarayı'nda Oryantalistler*, ed. Ömer Taşdeler ve İlonay Baytar, TBMM Milli Saraylar.

⁵⁴Batu Anadolu, "21. Yüzyılda Oryantalist İmgelerin Televizyon Aracılığıyla Yeniden Üretimi: Michael Palin's New Europe Örneği", *İNİF E-DERGİ* 3/1 (Mayıs 2018), 145.

⁵⁵Batu Anadolu, "21. Yüzyılda Oryantalist İmgelerin Televizyon Aracılığıyla Yeniden Üretimi", 146.

⁵⁶Ghazi-Walid Falah, "The visual representation of Muslim/Arab women in daily newspapers in the United States," *Geographies of Muslim Women: Gender, Religion, and Space*, ed. Ghazi-Walid Falah, &, Caroline Nagel (New York & London: The Guildford Press, 2005), 300-329.

⁵⁷Jasmin Zine, "Dealing with September 12th: The challenge of anti-Islamophobia education", *Orbit*, 33/3 (2003), 1-5.

⁵⁸John Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 11.



bağımsız, bazı Afrika Müslümanlarının geleneklerinden bir tanesidir. Oysa bu gibi konular bütün toplumu temsil etmekten uzak bireysel ve nadir görülen vakalar olmasına karşın sanki bütün Müslümanlarla özdeşleştirilerek anılmaktadır. Ayrıca Batı dünyasında yaşayan Müslüman kadınlar, kıyafetleriyle daha kolay tanınabilir olduğundan İslam düşmanlığının yanında bir de cinsiyet ayrımcılığıyla mücadele etmektedirler.

Oryantalist algının özellikle medya aracılığıyla inşa ettiği Müslüman sembollerine hizmet ettiğini düşündüğümüz bir diğer örnek de dünya üzerindeki insanları fotoğraflarıyla resmetmek ve aynı zamanda onları kategorize etmek suretiyle tasnif eden Amerikan popüler kültür ikonu *National Geographic* dergisidir. Dergi, dünya üzerindeki pek çok insanın kültürel ve coğrafi ilgisini, kendi yaşadıkları coğrafyaların dışında kalan dünyayla ilgili bilgi veren ve oraların imajlarını keşfetmelerine hizmet eden önemli bir kaynaktır.⁵⁹ *National Geographic* Arap dünyasına dair pek çok söylemi üzerinden oryantalist bir biçim ile inşa ettiği ve böyle bir çarpıklığın metin içinde belirli temaların kendini göstermesiyle ve görsellere eşlik etmesiyle tespit edilebilir.⁶⁰ Arap dünyasının resmedilmesinde kullanılan en yaygın tema öz şiddet temasıdır. Bu betimleme, okurlarda endişe duygusu uyandırmakta ve böylece tehdit ortamı oluşturmaktadır. Coğrafyanın sert ikliminin sert insanlar yetiştirdiği şeklinde bir algı çizilmektedir. Bu yapı onların neden medeniyetten uzak barbar ve ilkelikle anıldıklarını açıklamaktadır. İlkel ve azıllı kurguların dışında bu bölgenin ötekileştirilmesini arttıran ve öne çıkartılan sembollerden kadının peçesi yeniden karşımıza çıkmaktadır. Bu kurgunun, fotoğrafçının kompozisyonuna tabi olarak iki sonucu vardır. Bunlardan ilki bu eşyaların Arap dünyasının yabani imgeselliğini vurgulaması ve bir diğeri de bu kadınların korku ve kısıtlama içinde yaşadığı “barbar” kültürü örtülü bir biçimde nitelleyen terör ve baskı atmosferini dile getirmesi. Öne çıkartılan bir diğer sembol de bölge insanının silahlar, kılıçlar ve diğer savaş aletleriyle poz veren resimleridir. Özellikle küçük çocuklara silah tutulmasının öğretilmesinden yetişkinlerin tehditkâr şekilde tüfek tutmalarına kadar pek çok resim yansıtılmaktadır. Adeta bu silahların günlük yaşamın bir parçası olduğu zihinlere empoze edilmektedir.⁶¹ *National Geographic* dergisindeki çoğu makale, sakal bırakan Müslüman, Arap ve Ortadoğuluları tehditle ilişkilendiren imajlar ihtiva etmektedir.⁶²

Bir önceki yüzyılda Amerika'nın Ortadoğu'yla ilgili başlıca kaynağı, “Bin Bir Gece Masalları” (*One Thousand and One Arabian Nights*) ve bu eserden alınan “Şehrazat”, “Sinbad” ve “Ali Baba ve Kırk Haramiler” masalları yahut Batılıların kaleme aldığı seyahat notlarıydı. Bir sonraki yüzyıla yani XIX. yüzyıla geldiğimizde karşımıza sıkı bir emperyalist olan ama aynı zamanda Amerikan edebiyatının öncülerinden kabul edilen Mark Twain'in eserleri çıkmaktadır. Mark Twain'in Kutsal

⁵⁹ Mahmut Gökmen ve Tyler Haas, “Arap Dünyasına Dair Modern Oryantalizm Tasavvuru: National Geographic Dergisi”, (1990-2006), *Batı Medyasının Ortadoğu Tasavvuru: Popüler Jeopolitik, Oryantalizm ve Uluslararası İlişkiler* içinde, Mahmut Gökmen, Ghazi-Walid Falah, Darren Purcell ve diğerleri (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2012), 39.

⁶⁰ National Geographic'in bu tutumunu sadece Arap veya İslam dünyasından yayımladığı görsellerde değil Filipinler, Tayvan ve Vietnam gibi ABD halkına uzak ve egzotik ülkelerden paylaştıkları fotoğraflarda da görmek mümkündür. Örneğin Mart 1917 sayısında yayımlanan yarı çıplak veya ellerinde sigara ile dans ederken çekilen kadın fotoğrafları veyahut da 1960'larda geleneksel ve modern olanı bir arada gösteren, yine yarı çıplak ders veren kadın öğretmenlerin fotoğrafları bunlardan yalnızca birkaç tanesidir. Dolayısıyla National Geographic'in bu tutumu, yayımlandığı ilk tarihten itibaren Amerikan halkına okyanus ötesi yerler hakkında “çerçevelenmiş” bir aktarım sunduğu için eleştirilmektedir. National Geographic'in Doğu'yu görme biçimi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Özcan Yüksek, “Dünyanın Ardındaki Lens”, *Emperyal Pusula* içinde, *Atlas: Aylık Coğrafya ve Keşif Dergisi* 143 (2005), 20-29.

⁶¹ Gökmen ve Haas, “Arap Dünyasına Dair Modern Oryantalizm Tasavvuru, 40-51.

⁶² Örneğin Ekim 2003 kapağındaki resim/imağ, Suudi Arabistan'a dair Amerikan tarzı oryantalist stereotipleri içermektedir. Bu fotoğrafta, Kral Mışhal bin Abdülaziz geleneksel bir elbise giymiş, ekoseli bir keyfiye (başörtüsü) takmış, gür ve koyu sakallarıyla yer almıştır. Elinde de adeta sıradan yaşamının bir parçası gibi duran imajı vermek istenilen büyük bir kılıç bulunmaktadır. Özellikle kralın seçilmesi de manidardır, çünkü adeta ülkenin çoğu erkeklerinin kral gibi olduğu ve o bölgenin de şiddet ve çağdışlılığın yuvası olduğu intibai uyandırılmak isteniyor. Bkz: Karen Culcasi, Mahmut Gökmen, “Tehlikenin Çehresi: Amerikan Medyasının Arap, Müslüman Ve Ortadoğulu Temsillerinde Sakal”, *Batı Medyasının Ortadoğu Tasavvuru: Popüler Jeopolitik, Oryantalizm ve Uluslararası İlişkiler* içinde, Mahmut Gökmen, Ghazi-Walid Falah, Darren Purcell ve diğerleri (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2012), 67.



Topraklara yaptığı yolculuğuna dair anılarından oluşan ve ticari olarak başarılı olan ilk kitabı *The Innocents Abroad* (Yurtdışındaki Masumlar) adlı eserinde Twain, bir yandan birlikte seyahat ettikleri yoldaşlarını sergiledikleri kibir ve kültürel duyarsızlık nedeniyle eleştirirken öte yandan Müslümanlarla ilgili son derece talihsiz yorumlara yer vermiştir. Onları “özde çok pis ve iğrenç, kaba saba, cahil, gerici ve batıl bir halk olarak nitelemekte, daha özde Osmanlıları da birincisi istibdat ikincisi hırs ve üçüncüsü kan olan üç özelliğe sahip bir hükümet olarak resmetmekteydi.”⁶³ XIX. yüzyılın bu mevcut algısı sonralarda çok da fazla değişmemekle birlikte değişen şey bu idrakin sadece medyada daha fazla yer bulmasıdır. Hatta Avrupa topraklarında yaşayan Müslümanların yaşam biçimlerinde büyük bir değişim olmamasına rağmen medyanın bu metot değişimi küresel politikaların İslam ve Müslümanlar konusundaki yeni planları ile anlaşılabilir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi pek çok alanda kırılma noktası oluşturan komünizm tehdidinin sona ermesi ve İslam’ın yeni tehdit olarak sunulmaya başlanması, medyada ve siyasi söylemlerdeki gelişmeleri de yönlendirmiştir.

Berlin Duvarı’nın yıkılması, Komünist Blok’un çökmesi ve Soğuk Savaş’ın sona ermesiyle birlikte önemli ölçüde dengeleri değişen uluslararası politikada yeni küresel düzenin ne olacağına dair ortaya çeşitli teoriler öne sürülmüştür. Bunların öne çıkanları, “Medeniyetler Çatışması”, “Tarihin Sonu”, “Yeni Orta Çağ”, “Yeni Dünya Düzeni”, “Devletlerin Amipleşmesi” ve “Kaos” teorileridir.⁶⁴ Bu süreçte ortaya atılan görüşlerden en çok tartışılanı ve ses getirenleri kuşkusuz İslam ve Batı medeniyetini karşı karşıya getiren Amerikalı siyaset bilimci Samuel Huntington’ın oldukça prestijli bir dergi olan *Foreign Affairs*’de yayımlanan ve sonrasında *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması* adıyla genişletilerek 1996’da kitap olarak basılan eseri ile Huntington’ın öğrencisi Francis Fukuyama’nın *Tarihin Sonu* tezi olmuştur.⁶⁵ Bu politikada yenedünya düzeninde artık tek kutuplu bir dünya düzeninden bahsetmek, jeopolitik ve jeo-ekonomik gerçekliğe uymamaktadır. Buna göre, modern Batı dünyasıyla, kendine İslam’ı referans alarak kendi geleneksel değer ve kültürleriyle modernleşmeye çalışan Müslüman dünyası arasında bir çarpışma kaçınılmaz olacaktır. Bu sebeple özellikle Bernard Lewis ve Huntington’un teorik bir zeminde ifade ettikleri bu politikada, XXI. yüzyılda insanlığı kültür çatışmaları üzerinde şekillenen yeni bir dünya düzeninin beklediği ilan edilmiş, mücadelenin gerçek sebebinin ideolojik veya ekonomik sebeplerden değil, beşeriyet eksenli büyük bölünmeler ve kültürel unsurlardan kaynaklanacağını ileri sürülmüştür.⁶⁶ Burada Müslümanlar ve İslam medeniyet algısı, Batıyı ve Batı uygarlığını korkutan ve tehdit eden en belirgin unsurlar olarak ifade edilmiştir. Bu durum aslında oryantalizmin ulaştığı yeni evreyi göstermektedir.⁶⁷

Neo-oryantalizm şeklinde adlandırabileceğimiz mezkûr yeni safhada İslam’a ve Müslümanlara dair düşmanlık, modern ve içtimai faktörlerle birleşerek daha çok sosyolojik bir kavram olarak, Batı toplumlarının sosyal çevre, eğitim ve aile temelli İslam korkusu, nefret, aşağılama ve kınama gibi duygularına karşılık gelmiştir. Özellikle II. Dünya Savaşı’nın Avrupa’da yol açtığı maddi ve manevi tahribatlar sonucunda, “Avrupa birleşme projesiyle” hareket eden Avrupa’da, bütünleşme derinleştikçe, Müslümanların bu sefer kültürel olarak uyumsuzlukları ve toplum içerisinde paralel bir toplum oluşturdukları argümanları neo-oryantalist düzlemde yeniden öne sürülmüştür. Diğer bir ifadeyle, kabaca yirminci yüzyıla kadar devam eden klasik oryantalist söylemde geri kalmış ve bayağı kabul edilen İslam, özellikle 11 Eylül saldırılarıyla birlikte bu yeni

⁶³ Mark Twain, *The Innocents Abroad*, Wordsworth Editions Ltd, 2010, 13; Bkz: Melani McAlister, *Epic Encounters: Culture, Media, and U.S. Interests in the Middle East, 1945-2000 (American Crossroads)*, University of California Press, 2001), 15.

⁶⁴ Fred Halliday, “The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,” *New Statesman* 126/4328 (1997), 42-43.

⁶⁵ Bk. Samuel Huntington, “The Clash of Civilizations?,” *Foreign Affairs* 72/3(1993), 22-49; Francis Fukuyama, *The End of the History and the Last Man* (New York: The Free Press, 1992).

⁶⁶ S Huntington, “The Clash of Civilizations?,” 22

⁶⁷ Şinasi Gündüz, “Din ve Şiddet Paradoksu”, *Milel ve Nihal* 13/2 (2016), 15.



dönemde İslamofobi kavramıyla birlikte yeni kurgular kazanmış, diğer bir ifadeyle şiddet ve terör kaynağı olan bir morfoloji olarak “neo-oryantalist Müslüman imajı”yla yeniden servis edilmiştir.

SONUÇ

Dünyayı Doğu-Batı diye ikiye ayıran zihniyet, aynı zamanda insanlığı iki farklı türde deneyim, tarih ve sosyal realiteye de ayırmıştır. Avrupa'nın geçmişten devraldığı mirasa sahip çıkmasına her fırsatta vurgu yapan Hıristiyanlar, Avrupa'nın özünü oluşturan değerler üzerinden, kendinden olmayan kültürlerle “öteki” muamelesi yapmaktadır. Hıristiyan Batı kendisini Roma, Helen, Antik Yunan ve Hıristiyan uygarlıkları ile Aydınlanma değerlerinin bir çeşit sentezi olarak görüp, üstünlük iddiası kurarken, Doğu'yu ise medeniyet ve terakki kabiliyetinden yoksun görerek ötekileştirmektedir. Başka tonları olmakla birlikte Doğu'dan temel kasıt ise İslam'dır. Böylece bu anlayışla İslam'ın doğrudan statik, durağan, gerici ve irrasyonel olduğu iddiasına da vurgu yapılmaktadır. Bu farklılığa göre Batı, Doğu'dan üstün görülüyor, Doğu'nun mevcut nitelikleri, rasyonel Batı'nın değerlerine kıyasla antitez olarak görülüyordu. İslâm ise, bu özellikleriyle Hıristiyanlığa rakip olarak görülüyor ama öte yandan saf dışı edilmesi gereken bir anlayış olarak algılanıyordu. Bu algı içerisinde oryantalist söylemin Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sıhhati, Kur'an'ın menşei ve onun bir vahiy ürünü olup olmadığı konusuna değinilirken kullandığı dil ve yöntem, gerek klasik oryantalistler, gerekse yöntem ve üslup açısından onlardan farklılaşan son dönem oryantalistleri için de aynı oranda geçerlidir.

Oryantalist düşüncenin bir parçası olan gerici, kadın düşmanı, barbar vs. gibi Batı'nın İslam'a ve Müslümanlara dair tarihsel ezberi, bazı toplum bilimci ve politika tasarımcılarının söylemleriyle yeniden kavramsallaştırılmış ve bu kavramların içeriğine yüklenen anlamlar ve bunların içeriğindeki dönüşümler tarihsel deneyim ve yeni söylemlerle yeniden anlam kazanmıştır. Diğer bir ifadeyle Müslümanlar bilinmeyen “öteki”den ya da *Binbir Gece Masalları*'nın şeyhler, harem ve uçan halı imajlı oryantal stereotiplerinden, maskeli ve silahlı insan kaçıran hava korsanlarına evrilmiştir. Sonuç olarak her ne kadar “oryantalizm” kavramı Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde alınan kararlar artık resmi olarak kullanımdan kalktıysa da, bir zihniyet biçimi ve uzmanlık alanı olarak hala daha varlığını sürdürmekte ve İslamofobi kavramının toplumsal dile yerleşmesine hizmet etmektedir.



KAYNAKÇA

- Allen, Chris” Justifying Islamophobia: A post- 9/11 Consideration of the European Union and British Context”, *American Journal of Islamic Social Sciences* 21/3,(2004).
- Anadolu, Batu. “21. Yüzyılda Oryantalist İmgelerin Televizyon Aracılığıyla Yeniden Üretimi: Michael Palin’s New Europe Örneği”. *İNİF E-DERĐİ* 3/1 (Mayıs 2018).
- Arkonaç, Sibel Ayşen. *Psikoloji: Zihin Süreçleri Bilimi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1998.
- Akman, Filiz Barın. *15 Temmuz Darbe Girişimi Batı Medyası Söylem Analizi: Neo-Emperyalizm, İslamofobi ve Oryantalizm*. Ankara: Kadim Yayınları, 2017.
- Bayraklı, Enes and Hafez, Farid. *European Islamophobia Report*. İstanbul: SETA, 2016, 2017 5-11.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Bulut, Yücel. “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Marife* 2/3 (2002), 13-38.
- Canatan, Kadir. “İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım”, *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm* ed. Kadir Canatan ve Özcan Hıdır. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2007.
- Clifford, James. “Oryantalizm Üzerine”, *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*. ed. Aytaç Yıldız Ankara: Doğu Batı, 2014.
- Culcasi, Karen ve Gökmen, Mahmut. “Tehlikenin Çehresi: Amerikan Medyasının Arap, Müslüman Ve Ortadoğulu Temsillerinde Sakal”, *Batı Medyasının Ortadoğu Tasavvuru: Popüler Jeopolitik, Oryantalizm ve Uluslararası İlişkiler* içinde, Mahmut Gökmen, Ghazi-Walid Falah, Darren Purcell ve diğerleri. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2012.
- Cündüođlu, Dücane. “Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”. *Divan*. 2 (1996), 1-94.
- Dikici, Erkan. “Doğu-Batı Ayrımı Ekseninde Oryantalizm ve Emperyalizm”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/ 2 (2014), 45-59.
- Esposito, John. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Falah, Ghazi-Walid. “The visual representation of Muslim/Arab women in daily newspapers in the United States,” *Geographies of Muslim Women: Gender, Religion, and Space*, ed. Ghazi-Walid Falah, & Caroline Nagel. New York & London: The Guildford Press, 2005, 300-329.
- Girardet, Edward. “A New Day in Kabul”. *National Geographic Magazine* 202/ 6 (2002), 2-27.
- Fukuyama, Francis. *The End of the History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992.
- Gökmen, Mahmut ve Haas, Tyler. “Arap Dünyasına Dair Modern Oryantalizm Tasavvuru: National Geographic Dergisi”, (1990-2006), *Batı Medyasının Ortadoğu Tasavvuru: Popüler Jeopolitik, Oryantalizm ve Uluslararası İlişkiler* içinde, Mahmut Gökmen, Ghazi-Walid Falah, Darren Purcell ve diğerleri. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2012.
- Gündüz, Şinasi. “Din ve Şiddet Paradoksu”. *Milel ve Nihal* 13/2 (2016), 8-31.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Halliday, Fred. “The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,”. *New Statesman* 126/4328 (1997), 42-43.



- Hentsch, Thierry. *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*. çev. Aysel Bora, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Heredotos. *Heredot Tarihi*. çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991.
- Hobson, John M. *Eastern Origins of Western Civilisation*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004.
- Huntington, Samuel. "The Clash of Civilizations?". *Foreign Affairs* 72/3(1993), 22-49
- Kalın, İbrahim. *Ben Öteki ve Ötesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Kalın, İbrahim. *İslam ve Batı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2007.
- Lean, Nathan. *The Islamophobia Industry: How The Right Manufactures Fear of Muslims*. London: Pluto Press, 2012.
- Lewis, Bernard. *The Middle East: A Brief History of the Last 2000 Years*. New York: Scribner, 1996.
- May, Mike. *Sensation and Perception*. New York: Chelsea House Publishers, 2007.
- Mutman, Mahmut. "Şarkiyatçılık: Kuramsal bir Not". *Doğu-Batı* 20/1 (2002), 105-118.
- Olgun, Hakan. "Tarihsel Bir Kurgu Ürünü Olarak İslamofobyası", *Diyanet İlmî Dergi*, 44/3, 2008, 31-48.
- Renan, Ernest. *Nutuklar ve Konferanslar*. çev. Ziya İshan. Ankara: Sakarya Basımevi, 1946.
- Rane, Halim. Ewart, Jacqui. Martinkus, John. *Framing of the Muslim World: Conflicts, Crises and Contexts*. New York: Palgrave MacMillan, 2014. Rodinson, Maxime. *Batıyı Büyüleyen İslam*. çev. Cemil Meriç. İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.
- Said, Edward W. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Vintage Books, 1997.
- Said, Edward. *Oryantalizm*, çev. Nezih Uzel. İrfan Yayınevi, 1998.
- Savaş, Rıza. "İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru Üzerine Kısa Bir Değerlendirme". *Türk-İslam Tarihinde ve Batı'da Hz. Muhammed Algısı Sempozyumu*, Bilecik (2012).
- Schnapper, Dominique. *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*. çev. Aşegül Sönmezay. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Southern, Richard. W. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Temel, Faruk. "Medyadaki İslam", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi Kitap Değerlendirmesi*. 1/2 (2018), 299-302.
- Turner, Bryan S. "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*. ed. A. Hüseyin, R. Olson, C. Küresi. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989
- Twain, Mark. *The Innocents Abroad*, Wordsworth Editions Ltd, 2010, 13; Bkz: Melani McAlister, *Epic Encounters: Culture, Media, and U.S. Interests in the Middle East, 1945-2000*. American Crossroads, University of California Press, 2001.
- Uzun, Nihat. *Avrupa'da İslamofobi: İngiltere Örneği*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Waardenburg, Jacques. *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Watt, W. Montgomery. "The Study of Islam by Orientalists". *Islamochristiana* 14 (1988), 201-210.



Yavuz, Hilmi. *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*. İstanbul: Boyut Kitapları, 1999.

Yavuz, Hilmi. "Oryantalizm" Üzerine Bir "Giriş" Denemesi". *Marife* 2/3 (2002), 53-63.

Yılmaz, Mustafa Selim. "Bir Terimin Arkeolojisi: Antisemitizmin Teolojik ve Politik Tarihi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/ 2 (2017), 1181-1216.

Yüksek, Özcan. "Dünyanın Ardındaki Lens", Emperyal Pusula içinde, *Atlas: Aylık Coğrafya ve Keşif Dergisi*. 143 (2005), 20-29.

Yüksel, Mehmet. "İslamofobinin Tarihsel Temellerine Bir Bakış: Oryantalizm ya da Batı ve Öteki". *İslamofobi: Kolektif Bir Korkunun Anatomisi Sempozyumu* 18-19 (Kasım 2011).

Zine, Jasmin. "Dealing with September 12th: The challenge of anti-Islamophobia education". *Orbit*, 33/3 (2003), 1-5.



أثر الدلالات اللغوية في الأحكام الشرعية

DİLSEL DELÂLETLERİN ŞERİAT HÜKÜMLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

EFFECTS OF THE LANGUAGE SIGNS IN THE ISLAMIC SHARIA

MOHAMMAD NADER ALİ

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ
KARABÜK İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
muhammetnadirali@karabuk.edu.tr



ملخص:

هناك ارتباط وثيق بين الفقه واللغة؛ لأن أصول الفقه تدور في فلك " الكتاب والسنة"، ومادة الكتاب والسنة هي اللغة العربية، بصرفها ونحوها، وحقيقتها ومجازها؛ فلا تنفك الأحكام الشرعية عن اللغة وقواعدها، وقد شرف الله - سبحانه وتعالى - هذه اللغة بأن جعلها وعاءً لكتابه العزيز، وأدرك الصحابة ومن بعدهم من سلف هذه الأمة أهمية اللغة العربية، فاحتفوا بها، وأوجبوا تعلمها وتعليمها على أنفسهم وأبنائهم، ولم يتساهلوا فيها، كما حرص علماء الشريعة على فهم أسرارها، بجميع فنونها، لكي يستنبطوا الأحكام الفقهية من خلالها. ولعلم النحو والصرف وقواعد اللغة أهمية كبرى في تأصيل الأحكام الشرعية؛ فمن خلال النص وتقلبات كلماته وحركاتها، في حال رفعها ونصبها وجرها، وتصريف بنيتها، يتضح المعنى من السياق، فتستنبط الأحكام، وتقعّد القواعد بناء على فهمه. لذلك اعتبر العلماء أن اللغة وفنونها الأثر الأبرز في تغير المعنى وتبدل الحكم، وبفهم دلالة وعلم أصول الفقه لا ينفك عن دراسة دقائق اللغة وأسرارها، لفهم مقاصد الشريعة ومآلاتها، عبر دلالات الكلمة وتقلبات معانيها. كلمات مفتاحية: فقه، نحو، لغة، معنى، دلالة.

Öz:

Fıkıh ile dil arasında kuvvetli ve sabit bir bağ bulunmaktadır. Çünkü fıkıh usulu, Kuran ve sünnet dilin feleğinde seyran etmektedir. Kitap ve sünnetin ana maddesi ise, Arapça dilindeki cümle ve kelime bilgisi ile gerçek anlam ve mecaz anlamıyla dildir. Bu nedenle Şeriat hükümlerinin dilin kuralları ile mukayyettir. Allah Teala Arap dilini Kur'an'ı Kerim dilini kılmağa teşriğ etmiştir. Bu nedenle sahabeler ve selefi salihler Arap dilini öğrenmeye ve öğretmeye önem vermişlerdir, bunu yeterli görmeyip hatta vacip hale getirmişlerdir, bununla beraber alimler Arap dilinin sırlarını anlamaları ve dilin kuralları aracılığıyla Fıkıh hükümlerini okumaları gerekli olduğu görmüşlerdir. Dilbilgisi, fıkıh hükümlerini oluşturulmasında önemli bir yere sahiptir. Harflerin anlamlarına göre detaylandırılmıştır, dilbilimsel kullanımlarındaki dalgalanmalar. Ayrıca Her birinin kendi bağlamındaki önemini anlayarak anlamı değiştirmek ve yargıyı değiştirmek konusunda etkisi vardır. Bu yüzden usul ilminin konularına hakim olanlar, kelimenin Arapçadaki delaletler ve anlamlarıyla şeriatın amaçlarına ulaşmak için dilin incelikten ise cümle ve kelime bilgisi vazgeçemezler. Ayrıca Usul-i Fıkıh, şeriatın amaçlarını ve sonuçlarını anlamak için dilin inceliklerini ve sırlarını, kelimenin çağrışım ve anlamlarındaki dalgalanmalar yoluyla incelemekle ilgilidir.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Nahiv, Dil, Anlam, Delâlet.

Abstract:

There is a close connection between jurisprudence and language, because the principles of jurisprudence revolve around the sphere of "the book- Quran and the Sunnah" and the subject of the Quran and the sunnah is Arabic language with its morphology and its grammar and its truth and metaphorically. Therefore, Sharia scholars are required to understand the secrets of Arabic language and to read jurisprudence provisions by language grammar. The since of grammar is important in establishing jurisprudential provisions, so it details the words meaning and their fluctuations in their linguistic uses and they have its effect on changing the meaning and judgement by understanding significance of each of them in their context. The jurist in the science of origins does not cease to study the subtleties of the language by its grammar and morphology in order to reach the purpose of (Sharia) through the word links in Arabic language and its meanings that can differ according to the context.

Keywords: Jurisprudence, Grammar, Language, Meaning, Indication.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	11.03.2021	27.04.2021	30.06.2021	0000-0002-0073-0746
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Ali, Muhammed Nader. "Dilsel Delâletlerin Şeriat Hükümleri Üzerindeki Etkisi / Effects of the Language Signs in the Islamic Sharia". <i>ilahiyat</i> 5 (Aralık/December 2020): 177-194.				



المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:
فقد شرف الله - سبحانه وتعالى - اللغة العربية بأن جعلها وعاءً للقرآن والسنة، وقد أدرك الصحابة ومن بعدهم من سلف هذه الأمة أهمية اللغة العربية، فاحتفوا بها، وأوجبوا تعلمها وتعليمه على أنفسهم وأبنائهم، ولم يتساهلوا فيها لأنهم رأوا الرسول - صلى الله عليه وسلم عندما قرأ عنده رجل فلحن قال لأصحابه:
«أرشدوا أحاكم»^١ رواه الحاكم عن أبي الدرداء، وصححه.

لقد اعتبر اللحن في اللغة ضلالاً، يحتاج إلى هداية وإرشاد، لذلك قال لهم:
أرشدوا أحاكم كما دعا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أصحابه ومن بعدهم إلى فهم لغة القرآن، وإعراب مفرداته، والتماس غرائبه، فقال: «أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ، وَالتَّمَسُّوا غَرَائِبَهُ»^٢.

ومن ملامح اهتمام الصحابة بالعربية وفنونها، ما كتبه الخليفة عمر الفاروق - رضي الله عنه - إلى أبي موسى الأشعري بقوله: «تعلّموا العربية فإنها من دينكم.. وأعربوا القرآن فإنه عربي». وذكر الإمام السيوطي في «الإتقان» أن على المفسر أن يكون - قبل البدء في التفسير - على إمام بخمسة عشر علماً:

أولها: علم اللغة العربية. وثانيها: علم النحو. ثالثها: علم الصرف.. إلى آخرها. فهذه العلوم الثلاثة التي ذكرها السيوطي كلها تندرج تحت مسمى علم واحد هو علم اللغة العربية.

وقال كذلك: (إن من شروط المفسر أن يكون ممتلئاً من عدة الإعراب، لا يلتبس عليه اختلاف وجوه الكلام، فإنه إذا خرج بالبيان عن وضع اللسان إما حقيقة أو مجازاً فتأويله تعطيله، وقد رأيت بعضهم يفسر قوله تعالى: {قل الله ثم ذرهم}، إنه ملازمة قول الله، ولم يدر الغبي أن هذه جملة حذف منها الخبر والتقدير: الله أنزله)^٣.
أهمية البحث:

في غمرة الحياة، والانفجار المعرفي، وانتشار اللحن وتفشيته، أصبح لزاماً علينا أن ندرك أهمية اللغة العربية وقواعدها، ونتمسك بخطر اللحن في فهم الدين وأحكامه، واستنباط الفقه وقواعده، فأحببت أن أسهم في بيان أهمية ارتباط الفقه باللغة ونحوها وصرفها؛ لعلني أقدم لهذا الدين خدمة، أنجو بسببها يوم الحساب.

^١ المتقي الهندي، علي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياي - صفوة السقا (بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٨١م)، ج ١، ص ٦١١، رقم الحديث ٢٨٠٣.

^٢ - ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت (الرياض: مكتبة الرشد ١٤٠٩هـ)، ج ٦، ص ١١٦، رقم ٢٩٩١٢.

^٣ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤م)، ج ٤، ص ٢٠١.





مشكلة البحث

- هل ينفك الفقه عن اللغة العربية بدلالاتها، نحوها وصرفها؟
 - هل يحتاج الفقيه لعلوم اللغة من أجل تأصيل الحكم الشرعي؟
 - هل يتوجب توجيه الحكم الشرعي على مقتضى الإعراب النحوي؟
- منهج البحث

سلكت في هذا البحث منهج الاستقراء والاستنباط؛ لإبراز دور اللغة العربية، بنحوها وصرفها، وذلك في استنباط الأحكام الفقهية، وفهم المقاصد الشرعية، ومخاطر اللحن وأثره في توجيه مسائل التشريع. وقد راعيت في بحثي الأساسيات الآتية:

- الرجوع إلى المعجمات اللغوية، للتعريف ببعض المصطلحات والمفردات الغريبة.
 - عزو الآيات القرآنية الواردة في البحث إلى مواطنها في القرآن الكريم.
 - تخريج الأحاديث النبوية الشريفة، وإرجاع كل حديث إلى الكتاب الذي ورد فيه، مع ذكر درجته صحة أو ضعفاً.
 - كما قمت بعزو كل اقتباس، من خبر أو أثر، إلى مصدره أو مرجعه.
- خطة البحث

اشتملت خطة البحث على تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة، على النحو الآتي:

- المبحث الأول: تعريف النحو والفقه لغة واصطلاحاً. وفيه مطلبان
- المطلب الأول: النحو لغة واصطلاحاً.
- المطلب الثاني: الفقه لغة واصطلاحاً.
- المبحث الثاني: ارتباط الفقه وأصوله بفنون اللغة؛ نحوها وصرفها.
- المطلب الأول: توجيه الحكم الشرعي على مقتضى الإعراب النحوي.
- المطلب الثاني: الإلمام بالعربية وفنونها شرط لاستنباط الأحكام.
- المبحث الثالث: وفيه مسائل تلازم أحكام الفقه لمفردات اللغة ونحوها وصرفها:
- المطلب الأول: مسائل في المشتقات، وأحكام الاستدلال الفقهي.
- المطلب الثاني: مسائل في الطلاق، وأثر حركات الإعراب في تغير الأحكام.
- المطلب الثالث: مسائل متفرقة
- الخاتمة: وفيها النتائج والتوصيات





التمهيد:

هناك ارتباط وثيق بين الفقه واللغة؛ لأن كل أصول الفقه تدور في فلك " الكتاب والسنة"، ومادة الكتاب والسنة هي اللغة العربية، بصرفها ونحوها، وحقيقتها ومجازها؛ لذلك يتطلب من علماء الشريعة فهم أسرار اللغة العربية، وقراءة الأحكام الفقهية من خلال قواعد اللغة؛ بصرفها ونحوها ومجازها وحقيقتها.

وهذا الإمام الشيرازي - وهو من أشهر علماء القرن الخامس الهجري، يبدأ كتابه "اللمع" ببيان أهمية علم النحو في تأصيل الأحكام الفقهية؛ فيفصل في حروف المعاني وتقلباتها في استعمالاتها اللغوية مبيناً أثرها في تغير المعنى وتبدل الحكم بفهم دلالة كل منها في سياقها، فيقول: (اعلم أن الكلام في هذا الباب كلام في باب من أبواب النحو، غير أنه لما كثرت احتياجات الفقهاء إليه ذكره الأصوليون، وأنا أشير إلى ما يكثر من ذلك إن شاء الله تعالى فمن ذلك: "من": وتدخل في الاستفهام، والشرط، والجزاء، والخبر. وتقول في الاستفهام: من عندك؟، ومن جاءك؟ وتقول في الشرط والجزاء: من جاءني أكرمته، ومن عصاني عاقبته. وتقول في الخبر: جاءني من أحبه، ويختص بذلك من يعقل دون من لا يعقل.

و"أي": تدخل في الاستفهام، والشرط، والجزاء، والخبر؛ تقول في الاستفهام: أي شيء تحبه؟، وأي شيء عندك؟، وفي الشرط والجزاء تقول: أي رجل جاءني أكرمته، وفي الخبر: أيهم قام ضربته. ويستعمل ذلك فيمن يعقل وفيما لا يعقل.

و"ما": تدخل للنفي والتعجب والاستفهام، تقول في النفي: ما رأيت زيدا، وفي التعجب تقول: ما أحسن زيدا!. وفي الاستفهام: ما عندك؟ ويدخل في الاستفهام عما لا يعقل؛ وقد قيل: إنه يدخل أيضا لما يعقل كقوله تعالى: {وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا}٤.

ومن: تدخل لابتداء الغاية، والتبويض، والصلة؛ تقول في ابتداء الغاية: سرت من البصرة، وورد الكتاب من فلان، وفي التبويض تقول: خذ من هذه)٥.

وهكذا نلاحظ، أن الفقيه في علم الأصول لا ينفك عن دراسة دقائق اللغة نحوها وصرافها ليلبغ مقاصد الشريعة، عبر دلالات الكلمة في اللغة العربية ومعانيها.

المبحث الأول: معنى النحو، ومعنى الفقه لغة واصطلاحاً.

المطلب الأول: النحو لغة واصطلاحاً

٤ سورة الشمس: ٩١ / ٥.

٥ الشيرازي، إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية الطبعة ٢٠٠٣ م) ج ١، ص ٦٤.





النحو لغةً: الطريق. وأيضاً: الجهة. يقال: نحوت نحو فلان، أي جهته؛ (ج) أنحاء ونحو، كعتل. قال سيبويه: وهذا قليل شبهوها بعنو، والوجه في مثل هذه الواو إذا جاءت في جمع الياء كقولهم في جمع ثدي وعصا وحقو ثدي وعصي وحقى.

والنحو: القصد، يكون ظرفاً ويكون اسماً. قال ابن سيده: استعملته العرب ظرفاً. النحو اصطلاحاً: وأصله المصدر؛ ومنه نحو العربية. وهو إعراب الكلام العربي.

قال الأزهري: ثبت عن أهل يونان فيما يذكر المترجمون العارفون بلسانهم ولغتهم أنهم يسمون علم الألفاظ والعناية بالبحث عنه {نحواً؛ ويقولون: كان فلان من النحويين، ولذلك سمي يوحنا الإسكندراني "يحيى النحوي" الذي كان حصل له من المعرفة بلغة اليونانيين.

وقال ابن سيده: أخذ من قولهم: انتحاه إذا قصده، إنما هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره: كالتثنية، والجمع، والتحقيق، والتكسير، والإضافة، والنسب، وغير ذلك).^٦

المطلب الثاني: الفقه لغة واصطلاحاً

الفقه لغةً: بالكسر العلم بالشيء. وفي الصحاح: الفهم له، يقال: أوتي فلان فقها في الدين: أي فهما فيه. والفقه: الفطنة.

قال الجوهري: قال أعرابي لعيسى بن عمر: شهدت عليك بالفقه.

وفي حديث سلمان: أنه نزل على نبطية بالعراق، فقال: هل هنا مكان نظيف أصلي فيه؟ فقالت: طهر قلبك وصل حيث شئت، فقال سلمان: فقهمت أي فطنت وفهمت.

الفقه اصطلاحاً: قال ابن سيده: وقد غلب الاسم على علم الدين لشرفه وسيادته وفضله على سائر أنواع العلم، كما غلب النجم على الشرا والعود على المنديل.

قال ابن الأثير: واشتقاقه من الشق والفتح، وقد جعلته العرب خاصاً بعلم الشريعة، وتخصيصاً بعلم الفروع منها. وفقه ككرم، فقاهة صار الفقه له سجية.

(وفقه مثل (فرح) فقها مثل علم علما زنة ومعنى، (فهو فقيه وفقه، ج فقهاء وهي فقيهة وفقهة، ج فقهاء وفقائه. وحكى اللحياني نسوة فقهاء، وهي نادرة.

^٦ الرُّبَيْدِي، مُحَمَّد بن مُحَمَّد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين (الكويت: دار الهداية ١٩٦٥م)، ج ٤٠، ص ٤١.





قال ابن سيدة: وعندي أن قائل فقهاء من العرب لم يعتد بهاء التأنيث، ونظيرها نسوة فقراء. وفقهه عني ما بينت له، (كعلمه، فهمه كتفقهم، ومنه قوله تعالى: { ليتفقها في الدين } (وفقهه تفقيها: علمه..) ومنه الحديث: « اللهم علمه الدين وفقهه في التأويل » أي علمه تأويله ومعناه، كأفقهه. وفي التهذيب: أفقتهه بينت له تعلم الفقه. (وفاقهه: باحثه في العلم وفقهه، كصره: غلبه فيه.

قال ابن شميل: أعجبنى فقاوته أي فقعه. وكل عالم بشيء فهو فقيه..^٧

المبحث الثاني: ارتباط الفقه وأصوله بفنون اللغة نحوها وصرفها.

المطلب الأول: توجيه الحكم الشرعي على مقتضى الإعراب النحوي.

يرتبط الحكم الشرعي بالتوجيه النحوي والصرفي في لغة العرب؛ فحركات الإعراب لها حكمها واعتبارها في كل نص شرعي.

ومن أمثلة ذلك: اختلاف الفقهاء في حكم جنين بهيمة الأنعام الذي تذبح أمه وهو في بطنها، بسبب اختلاف الرواية في ضبط هذا الحديث: « ذكاة الجنين ذكاة أمه »، فقد رُويت كلمة « ذكاة » الأخيرة بروايتين: بالرفع والنصب " ذكاة، وذكاة " .

(ويختلف الحكم الشرعي في كل واحدة منهما عن الأخرى، فرواية الرفع تجعل تذكية أمه مجزية عنها وعنه، أما رواية النصب فتوجب له تذكية كتذكية أمه.)^٨

ويحتاج عالم الدين إلى الفقه في العربية ليكون فقيهاً في الأحكام الشرعية، وفي حديث « الذكاة » المذكور إشارة إلى ذلك.

ومن الأمثلة الأخرى ما يروى من الطرائف التي تقع في مجلس الخليفة هارون الرشيد، بين جليسيه العالمين الجليلين أبي يوسف الفقيه، صاحب أبي حنيفة، والكسائي النحوي القارئ، فقد كان أبو يوسف يداعب الكسائي، ويحاول إغاضته بالتقليل من شأن علمه الذي نبغ فيه، وهو علم النحو والعربية، فأراد الكسائي أن يثبت له أهمية هذا العلم، وحاجة الناس إليه وبخاصة الفقهاء، فقال له: (يا أبا يوسف، ما رأيك في رجلين رفع إليك أمرهما رجل يقول عن أحدهما: هذا قاتلٌ أخي "بالإضافة"، وقوله عن الآخر: هذا قاتلٌ أخي "بالتنوين"، أيهما تقتص منه؟ فقال أبو يوسف: منهما معاً. فقال الرشيد: أخطأت يا أبا يوسف. إنما يكون القصاص من الأول لأنه هو الذي قتل وانتهى، أما الثاني فإنه يتوعد ولما يقتل بعد.)^٩

^٧ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٣٦، ص ٤٥٧.

^٨ الظفري، علي بن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٩٩م، ج ٢ ص ١٥٦.

^٩ ابن قتيبة، محمد بن عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن (القاهرة: دار التراث، د.ت)، ص ١٤.





لذلك تنبه العلماء لأهمية فقه اللغة، وقواعد النحو، وقرروا شرط بناء الفقه على أسس عربية صحيحة، تعمل على تأصيل أحكامه، وإحكام معانيه ودلالاته.

والناظر في كتب الفروع على مستوى المذاهب، يدرك دون معاناة مسائل كثيرة تقوم أحكامها على القواعد النحوية، خاصةً منها كتب النووي (ت: ٦٧٦هـ) من الشافعية؛ كالمجموع، والروضة، وكتب ابن قدامة (ت: ٦٢٠هـ) من الحنابلة؛ كالمغني شرح مختصر الخرقى، والمقنع، والكافي، وغيرها، ومصادر المالكية؛ منها: الذخيرة للقرافي (ت: ٦٨٤هـ)، والجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس (ت: ٦١٦هـ)، وكتاب "الجامع الكبير" لمحمد بن الحسن الشيباني (ت: ١٨٩هـ)، وهو عمدة المصادر على الإطلاق في موضوع تخريج الفروع الفقهية على القواعد النحوية، غير أن هذه المصادر وغيرها لا يمكن حصره في هذا المجال، فهي تدير كثيرًا من المسائل الفقهية على أساس النحو، ولكنها لا تنص في كل فرع فقهي استقر عليه النظر، على ما يقابله من القواعد النحوية التي استقر النظر النحوي عليها.

المطلب الثاني: الإلمام بالعربية وفنونها شرط لاستنباط الأحكام الفقهية: إن علم أصول الفقه هو أدلة الفقه، وأدلة الفقه إنما هي الكتاب والسنة، وهذان المصدران عربيان، فإذا لم يكن الناظر فيهما عالمًا باللغة العربية وأحوالها، محيطًا بأسرارها وقوانينها، تعذر عليه النظر السليم فيهما، ومن ثم تعذر استنباط الأحكام الشرعية منهما.

ولقد جعل علماء أصول الفقه من شروط المجتهد أن يكون عالمًا بأسرار العربية، وبخاصة "علم النحو". وعليه فينبغي لمن يريد استنباط الأحكام، وفهم القرآن، أن يكون عارفًا بالنحو، بصيرًا بأساليب اللغة. ويبين ابن خلدون في مقدمته أن أهمية علوم اللغة العربية، وخصوصاً النحو والتصريف ضرورة لازمة لفهم النصوص الشرعية، وإصدار الأحكام الفقهية فيقول:

(إن أركان علوم اللسان العربي أربعة: وهي اللغة والنحو والبيان والأدب. ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب ونقلها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة. وتتفاوت في التأكيد بتفاوت مراتبها في التوفية بمقصود الكلام، حسبما يتبين في الكلام عليها فنأً فنأً. والذي يتحصل أن الأهم المقدم منها هو النحو، إذ به يتبين أصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجهل أصل الإفادة).^{١٠}

إن لكل كلمة عربية في سياقها معنى يدل عليها، وفقه الدلالة أساس في بناء أصول الفقه الإسلامي. فتصريف

^{١٠} ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار القلم، د.ت)، ص ٣٥٢.





كلمة "أي" -مثلاً- يتطلب فهماً عميقاً لاستنباط الأحكام من سياقها اللغوي فهي بمنزلة النكرة، لأنها تصحب النكرة لفظاً ومعنى لاستحضارها فيقول: أي رجل فعل هذا؟ وأي دار تريدها؟ قال الله تعالى: {أيكم يأتيني بعرشها} ^{١١} أي رجل منكم؟ وهي نكرة معنى لأن المراد بها واحد منهم.

وقال علماءنا رحمهم الله:

(في رجل قال لآخر: أي عبيدي ضربته فهو حر، فضربهم جميعاً: لم يعتق إلا واحداً وهو الأول .

فإن قيل: لو قال: أي عبيدي ضربك فهو حر، فضربوه عتقوا جميعاً. لأنه قد تناول الكل!

قلنا: لأنه وصف النكرة بالضرب، فميز للوصف جنس الضاربين عن غيرهم كما إذا وصف النكرة بصفة عامة كقولنا: لا أكلم الناس إلا رجلاً كوفياً، فإنه يخرج عن اليمين جميع رجال الكوفة لعموم الوصف من حيث انصرافه إلى تمييز الجنس كأنه قال: إلا كوفياً.

فأما إذا قال: أي عبيدي ضربته، فالضرب مضاف إلى المخاطب فبقيت العبرة للعبد الداخل تحت كلمة "أي" فكان خاصاً كالنكرة.

فإن قيل: لو قال: أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر، فحملوها جميعاً، وهي خفيفة يحملها كل واحد، لم يعتقوا وإن عمهم صفة الحمل.

قلنا: إنه ما ميز العتق بالحمل مطلقاً، ولكن بحمل الخشبة فإذا حملوها جملة فما اتصف واحد منهم بحمل الخشبة، وإنما اتصف بحمل البعض فلم يوجد الوصف الذي تعلق العتق به، فأما الضرب فيتم من الواحد بفعله وإن ضرب معه غيره، وعلى هذا قوله تعالى: {أيكم يأتيني بعرشها} إلا أن تكون الخشبة ثقيلة لا يحملها الواحد، فإنهم يعتقون لأن دلالة الحال تدل على أن المراد به الحمل الممكن وهو الحمل على الشركة، إذ باليمين لا يمنع نفسه عما ليس يمكن عادة، فينصرف المطلق إلى المعتاد إلا أن لا يحتمل المعتاد، وكذلك قول الله تعالى: {ليبلوكم أيكم أحسن عملاً} كان على العموم لعموم صفة العمل الحسن وما ذهب علينا ممن لم نذكره فهو قياس ما ذكرنا والله أعلم بالصواب. ^{١٢}

وهكذا نرى تقلبات "أي" في الجملة يغير معناها، ويترتب عليه حكم فقهي مختلف، يقضي بإجراء قضائي مختلف، وذلك اعتماداً على السياق والدلالة اللفظية.

المبحث الثالث: وفيه مسائل تلازم أحكام الفقه لمفردات اللغة: نحوها وصرفها.

^{١١} سورة النمل: ٣٨/٢٧.

^{١٢} الدبوسي، عبد الله بن عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس (بيروت: دار الكتب العلمية ٢٠٠١م)، ص ١١٥.





المطلب الأول: مسائل في المشتقات، وأحكام الاستدلال الفقهي.

١. مسألة في اسم الفاعل باعتبار الحال والزمن:

يعتبر باب الاشتقاق من أوسع أبواب النحو والصرف في تقلباته ودلالاته؛ وإطلاق اسم الفاعل ونحوه باعتبار الحال حقيقة، وهذا متفق عليه. يذكر الإمام العراقي في "الغيث الهامع شرح جمع الجوامع" في اعتبار الحال في زمن الفعل - يرد فيه على القرافي الذي يعتبر المشتق حال النطق بالفعل - فيقول: (أن المراد بالحال حال تلبس الفاعل بالفعل، لا حال نطق الناطق باللفظ المشتق، خلافاً للقرافي، ومقتضى هذه العبارة أن القرافي اعتبر حال النطق، وليس ذلك وافياً بقوله، فإنه قال: محل الخلاف إذا كان المشتق محكوماً به، كقولنا: (زيد زان) أو (سارق) فإن كان محكوماً عليه كقولنا: (السارق تقطع يده) فإنه حقيقة مطلقاً، فيمن اتصف به في الماضي والحال والمستقبل، وإلا سقط الاستدلال بقوله تعالى: {فاقتلوا المشركين} {الزانية والزاني} {والسارق والسارقة} ونحوها في هذه الأعصار، فإنه يقال: لا يتناول حقيقة إلا من كان متصفاً بهذا الوصف حالة نزول الآية، وإطلاقه على غيره مجاز، والأصل عدم المجاز.

وقد عرفت منه أنه لم يدر ذلك مع زمن النطق، وإنما أدراه مع المحكوم به، ومتعلق الحكم، والملخص مما قاله القرافي: أن اسم الفاعل لا دلالة له على زمن الخطاب، بل مدلوله شخص متصف بصفة صادرة منه، لا تعرض له لزمان كما هو شأن الأسماء كلها، وإذا لم يدل على الزمان الذي هو أعم من الحال، فلأن لا يدل على الحال الأخص منه أولى، وإنما جاء الفساد من جهة أنهم فهموا من قولنا: (زيد ضارب) أنه ضارب في الحال، فاعتقدوا أن هذا لدلالة اسم الفاعل عليه، وهو باطل، لأنك تقول:

(هذا حجر) وتريد إنساناً، فيفهم منه الحال أيضاً، مع أن الحجر والإنسان لا دلالة لهما على الزمان^{١٣}. من هذه المسألة يتبين لنا فيها حكم المشتق اسم الفاعل في حال تلبس الفاعل بالفعل، ومنه لزوم اسم الفاعل لمدلوله، على من اتصف بصفة صادرة عنه، ومتعلق الحكم عليه في زمن الخطاب.

٢. مسألة في دلالات اسم الفاعل، في الحقيقة والمجاز.

يختلف الحكم الشرعي باختلاف المقاصد إذا كان في الكلام مجاز ويرجع لنية المتكلم أما الكلام المجرد من الخيال، على سبيل الحقيقة، فلا تعتبر النوايا.

(إذا قلت: زيد ضارب، وتحتل أمرين: أحدهما: استعمال ضارب في معناه، أو غير معناه، وهو محل الحقيقة والمجاز. والثاني: حمل ضارب على زيد وهذا لا يوصف بحقيقة ولا مجاز، ولا دلالة له على حال ولا مضي

^{١٣} أبو زرعة العراقي، أحمد بن عبد الرحيم، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي (بيروت: دار الكتب العلمية ٢٠٠٤م)، ص ١٥٩، ١٦٠.





ولا استقبال، بل هو مطلق بالنسبة إليها، والقضية إن أطلقت احتملت الثلاثة، إلا أنا نحمله عند الإطلاق على زمان النطق لغة وعرفاً، ولأنه ليس غيره أولى منه، وأما المحمول الذي هو ضارب، فإن أريد به معناه ممن هو متصف بالضرب في الحال كان حقيقة، إما صدقاً إن طابق أو كذباً إن لم يطابق، وإن أريد به غير معناه كان مجازاً.

الثالث: إذا قلت: زيد ضارب أمس أو غداً، فقد يطلق المطلق أنه مجاز، لأن اسم الفاعل حقيقة في الحال، والتصريح بأمس أو غداً إنما هو قرينة لإرادة المجاز؛ كقولك: رأيت أسداً يرمي بالنشاب؛ وقد يطلق أنه حقيقة، لأنه اتصل بمعموله والحق خلاف الإطلاقين، لأن الحمل لا حقيقة فيه ولا مجاز كما عرفت، فحكمتك على زيد الآن بأنه ضارب غداً لا حقيقة ولا مجاز، والمحكوم به هو ضارب غداً، إن أريد معناه، وهو أن يحصل منه الضرب غداً كان حقيقة، مثل زيد سيضرب غداً، وإن أريد به غير معناه كان مجازاً، وهكذا ضارب أمس، ولا يمكنك أن تريد أن الضرب الثابت الذي يقع غداً هو ثابت الآن، فذلك مستحيل، لكن تريد أنه الآن محكوم عليه بالضرب في غد، والحكم غير موصوف بحقيقة ولا مجاز، فإن أردت أن تصفه الآن بضربه في غد كان مجازاً. ولا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره للاستقراء. فلا يجوز إطلاق اسم الفاعل الذي هو المشتق على شيء، والفعل الذي هو المشتق منه قائم بغيره. واستدل الأصحاب على ذلك بالاستقراء، فإذا تتبعنا مواقع استعمال المشتقات فلن نجد موقعا اشتق له اسم الفاعل والفعل المشتق منه قائم بغيره، فدل على أن ذلك خارج عن كلام العرب، فيكون ممنوعاً.^{١٤}

٣. مسألة في استعمال المشتق المعتل المشترك

قد يشترك اسم الفاعل واسم المفعول في لفظ واحد وذلك في الإسم الأجوف "معتل العين" من فعل افتعل؛ ولا يحدد المعنى المقصود إلا ضبط حركات الكلمة أو الدلالة من السياق، وقد يرجع لنية المتكلم وإقراره. فمثلاً: (اسم المفعول من افتعل المعتل العين، كاختيار مساو في اللفظ لصيغة اسم الفاعل منه؛ فإذا قلت مثلاً هذا مختار فألفه منقلبة عن ياء لتحركها وانفتاح ما قبلها، فإن كانت حركتها كسرة كان اسم فاعل، وإن كانت فتحة كان اسم مفعول، إذا تقرر هذا فيتفرع عليه: ما إذا أسلم الكافر على خمس نسوة مثلاً؛ فأشار إلى واحدة منهن فقال هذه مختارة لي؛ فالقياس أنا نراجعه، فإن صرح بإرادة اسم المفعول كان اختياراً، أو باسم الفاعل فلا، فإن تعذر بموت أو غيره، فالقياس أنا إن حملنا المشترك عند فقدان القرينة على معانيه كان اختياراً، وإلا فلا لأن الأصل عدمه. وهذا كله بناء على أن مجرد قوله اخترتك، أو أمسكتك من غير تعرض للنكاح اختياراً؛

^{١٤} السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٥ م)، ص ٢٣٧ وما بعدها (بتصرف).





وهو الذي يقتضيه كلام الأئمة كما قاله الرافعي؛ قال: ولكن الأقرب أنه كناية).^{١٥}

٤. مسألة في التصغير، واستنباط الأحكام:

إن قاعدة التصغير في قواعد النحو والصرف تبدى في الأحكام الفقهية جلية، كما نلاحظ من الحوار بين محمد بن الحسن الفقيه الحنفي والفراء اللغوي النحوي:

يحكى عن الفراء النحوي أنه قال: (من برع في علم واحد سهل عليه كل علم. فقال له محمد بن الحسن القاضي- وكان حاضرا في مجلسه ذلك، وكان ابن خالة الفراء-: فأنت قد برعت في علمك، فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك: ما تقول فيمن سها في صلاته، ثم سجد لسهوه فسها في سجوده أيضا؟ قال الفراء: لا شيء عليه.

قال: وكيف؟ قال: لأن التصغير عندنا لا يصغر؛ فكذلك السهو في سجود السهو لا يسجد له؛ لأنه بمنزلة تصغير التصغير؛ فالسجود للسهو هو جبر للصلاة، والجبر لا يجبر، كما أن التصغير لا يصغر. فقال القاضي: ما حسبت أن النساء يلدن مثلك)^{١٦}.

فأنت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف؛ إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقي فيعتبر أحدهما بالآخر. فلو جمعهما أصل واحد؛ لم يكن من هذا الباب.

٥. مسألة في أفعال التفضيل، وتوجيه الحكم الشرعي

أفعال التفضيل مقتضاها المشاركة؛ فإذا قال: زيد أشجع من عمرو، فحقيقتها اشتراكهما في الشجاعة، وزيادة زيد فيها على عمرو، وإذا تقرر هذا فلا يخفى تفاريع المسألة من النذور، والأوقاف، والوصايا، وغيرها، ومنها: (إذا شرط الواقف النظر للأرشد من أولاده، فأثبت كل واحد أنه أرشد اشتركا في النظر، من غير استقلال، لأن البيتين لما تعارضتا سقطتا، وبقي أصل الرشد، فصار كما لو قامت البيئة برشدهما من غير مفاضلة؛ وحكمه التشريك لعدم المزية، وأما عدم الاستقلال، فكما لو أوصى إلى شخصين مطلقا؛ كذا قاله في الروضة نقلا عن ابن الصلاح. ومنها: إذا قال: يا زاني فقال: أنت أزنى مني، لم يكن المجيب قاذفا، إلا أن يريد القذف؛ فلو قال: نعم زينت، ولكنك أزنى مني؛ كان قاذفا. ولو قال ابتداء: أنت أزنى مني؛ ففي كونه قاذفا وجهان: حكاها الرافعي، عن حكاية ابن كج، ولم يرجح منهما شيئا، وتبعه عليه في الروضة،

وذكر الشيخ أبو اسحق في التنبية هذين الوجهين، وصحح: أنه ليس بقذف، وأقره عليه النووي، فلم يستدرك عليه في التصحيح، ولو قال زيد أزنى الناس، أو أزنى من الناس لم يكن قاذفا، إلا أن ينويه، لأننا نقطع بكذبه،

^{١٥} انظر، الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان (القاهرة: دار ابن عفاان ١٩٩٧م، ج ١، ص ١١٨ وما بعدها "بتصرف".

^{١٦} الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ١١٨.





كذا جزم به الرافعي، وحكى الشيخ في التنبيه فيه وجهين، وهذا الوجه الذي زاده وهو القائل بوجوب الحد، أخذه الشيخ عن الماوردي، فإنه ذهب في الحاوي إليه، وحكاه في الروضة في زوائده عنه.

ومنها إذا أوصى لأقارب زيد، فالأصح عند الأكثرين كما قاله الرافعي في الشرح: أنه لا يدخل الأبوان والأولاد، ويدخل الأجداد والأحفاد، والوالد والولد لا يوصفان عادة بالقرب. قال: ولو أوصى لأقرب أقرابه دخل فيه الأبوان والأولاد، ويقدم الابن على الأب، والأخ على الجد، ولقائل أن يقول: إذا لم يدخل في الأقارب، فكيف يدخل في أقرب الأقارب مع انتفاء المشاركة؟

لفظ الأكثر-بالتاء المثلثة- أفعل تفضيل في أصل الوضع، إذا تقرر هذا فمن فروعه ما قاله القاضي شريح الروياني في "روضة الحكام وزينة الأحكام": لو قال على أكثر الدراهم، يرجع إلى بيانه. ومنها لو قال المريض: أعطوه أكثر مالي، كانت الوصية بما فوق النصف، كذا ذكره الرافعي. ومنها لو قال: أنت طالق أكثر الطلاق، فإنها تطلق ثلاثاً^{١٧}.

المطلب الثاني: مسائل في الطلاق، وأثر حركات الإعراب في تغيير الأحكام.

إن من أكثر المسائل تأثراً باللغة وفنونها، قضية الطلاق، وما يترتب على الكلمة وتقلباتها من حلال أو حرام.

١. مسألة الكسائي مع أبي يوسف القاضي بحضرة الرشيد.

(روي أن أبا يوسف دخل على الرشيد، والكسائي يداعبه ويمازحه؛ فقال

له أبو يوسف: هذا الكوفي قد استفرغك وغلب عليك.

فقال: يا أبا يوسف! إنه ليأتيني بأشياء يشتمل عليها قلبي.

فأقبل الكسائي على أبي يوسف، فقال: يا أبا يوسف! هل لك في مسألة؟

فقال: نحو أم فقه؟

قال: بل فقه.

فضحك الرشيد حتى فحص برجله، ثم قال: تلقي على أبي يوسف فقها؟

قال: نعم. قال: يا أبا يوسف! ما تقول في رجل قال لامرأته: أنت طالق إن دخلت الدار، وفتح أن؟

قال: إذا دخلت طلقت.

قال: أخطأت يا أبا يوسف.

فضحك الرشيد، ثم قال: كيف الصواب؟

قال: إذا قال "أن"؛ فقد وجب الفعل ووقع الطلاق، وإن قال: "إن"؛ فلم يجب ولم يقع الطلاق.

^{١٧} انظر، الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، تحقيق: د.

محمد حسن عواد، (عمان: دار عمار، الأردن ١٤٠٥م)، ج ١، ص ٢٤٧.





قال: فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتي الكسائي^{١٨}.

انظر إلى سر " الهمزة " إن كسرت، وإن فتحت! لو قال رجل لامرأته: أنت طالق "إن" دخلت الدار؛ فانه إن فتح الهمزة طلقت عليه في ذلك الوقت دون تأخير، وإن كسر الهمزة لم تطلق عليه في ذلك الوقت، وإنما تطلق عليه فيما يستقبل إن كان منها دخول في الدار. هذه المسألة جارية على أصل لغوي لا بد من البناء عليه في العلمين.

تلك أمثلة ترشد الناظر إلى ما وراءها، حتى يكون على بينة فيما يأتي من العلوم ويذر؛ فإن كثيرا منها يستغفر الناظر استحسانها.

- ومن طريق مسائل الكسائي وأبي يوسف القاضي:

(أن الرشيد أرسل إلى أبي يوسف مسألة في بيتين من الشعر يطلب منه جواباً فيه فتوى لمسألة طلاق مشكلة:

فان ترفقي يا هند فالرفق أيمن وان تخرفي يا هند فالخرق أشأم
فأنت طلاق والطلاق عزيمة ثلاث ومن يخرق أعق وأظلم

فقال أبو يوسف هذه مسألة مالها إلا الكسائي فبعث بها إليه.

فَقَالَ الكَسَائِي -رَحِمَهُ اللهُ- في جوابه على المسألة: إن كان رفع العزيمة ونصب الثلاث فهي ثلاث تطليقات، وإن كان نصب العزيمة ورفع الثلاث فهي واحدة، يريد أنه إذا رفع العزيمة ونصب الثلاث صار التقدير فأنت طالق ثلاثا والطلاق عزيمة، على التقديم والتأخير، وإذا نصب العزيمة ورفع الثلاث لم ينو ثلاث التقديم، وصار التقدير فأنت طلاق وتم الكلام؛ ثم قال: والطلاق في حال عزيمة المطلق عليه ثلاث، فلم يكن في هذا الكلام ما يدل على أن هذا المطلق عزم على الثلاث، فيقضى عليه بواحدة، وقد يمكن أيضا أن يرفع الثلاث والعزيمة معا، فيكون التقدير فأنت طالق ثلاث، والطلاق عزيمة، فيلزم من ذلك ثلاث تطليقات، والله أعلم^{١٩}

٢. مسألة في يمين الطلاق باعتبار الحقيقة والمجاز.

فالحقيقة هي: استعمال اللفظ فيما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب.

والمجاز: استعمال اللفظ في غير ما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب لعلاقة بينهم. كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع، ولفظ الصلاة في الدعاء.

^{١٨} الشاطبي، الموافقات، ص ١١٩، (والصواب في المسألة التفريق بين العارف بالعربية والجاهل بها؛ فيقع إن قال: "إن" بخلاف قوله: "إن"، إن كان عارفاً، وإن كان جاهلاً لم يقع شيء) أفاده الأسنوي في "الكوكب الدرّي"، ص ٤٧١.

^{١٩} السيد البطلبوسيّ، عبد الله بن محمد، الإنصاف في التنبية على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف، تحقيق: د. محمد رضوان الداية (بيروت: دار الفكر ١٤٠٣هـ)، ص ١٧٦.





(فلو غُزِلَ القاضي فقال: امرأة القاضي طالق، هل يقع طلاقه؟ فيه وجهان: باعتبار ماكان، أو باعتبار الواقع الحاضر.

لو قال إن كانت امرأتي في المأتم فأمتي حرة، وإن كانت أمتي في الحمام فامرأتي طالق، وكاننا عند التعليق كما ذكرنا عتقت الأمة، ولم تطلق المرأة، عتقت عند تمام التعليق الأول، وخرجت عن أن تكون أمته، فلم يحصل شرط الطلاق، وهو الآن أمته لا تكون حقيقة إلا لمن يملكها في الحال، ولو قدم ذكر الأمة فقال إن كانت أمتي في المأتم فامرأتي طالق، وإن كانت امرأتي في الحمام فأمتي حرة وكاننا كما ذكر، طلقت المرأة، ثم إن كانت رجعية عتقت الأمة أيضا وإلا فلا. وإنما يعتق الأمة في هذه الحالة لصدق لفظ الزوجة على الرجعية.

لو حلف لا رأيت منكرا إلا رفعته إلى القاضي فلان، ولم ينو أنه يرفعه إليه وهو قاض وتمكن من الرفع إليه، فلم يرفع حتى عزل، ثم رفع إليه، ففي الحنث وجهان: إذا مات ولم يرفع إليه إلا وهو معزول^{٢٠}.

المطلب الثالث: مسائل متفرقة.

١. مسألة التصحيف وما يترتب عليها من أحكام.

التصحيف باب عظيم الفساد في رواية الحديث ومسائل الفقه، وذلك أن كثيرا من المحدثين لا يضبطون الحروف، ولكنهم يرسلونها غير مقيدة ولا مثقفة، اتكالا على الحفظ فإذا غفل المحدث عما كتب مدة من زمانه، ثم احتاج إلى قراءة ما كتب، أو قرأه غيره، فربما رفع المنصوب ونصب المرفوع، فانقلبت المعاني إلى أضدادها. وربما تصحف له الحرف بحرف آخر لعدم الضبط فيه، فانعكس المعنى إلى نقيض المراد به؛ وذلك أن هذا الخط العربي شديد الاشتباه، وربما لم يكن بين المعنيين المتضادين غير الحركة أو النقطة.

يورد السيد البطليوسي (ت: ٥٢١هـ) في كتابه "الإنصاف" أمثلة كثيرة على التصحيف منها: (قولهم: مكرم بكسر الراء إذا كان فاعلا ومكرم بفتح الراء إذا كان مفعولا، ورجل أفرع بالقاء إذا كان تام الشعر، واقرع القاف لا شعر في رأسه. وفي الحديث كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أفرع. وقد جاءت من هذا الباب أشياء كثيرة طريفة عن المحدثين: نحو ما يروى عن يزيد بن هارون، أنه روى كنا جلوسا حول "بشر بن معاوية"، وإنما هو حول "سريير معاوية".

وكما روى عبد الرزاق يقاتلون خور كرمان وإنما هو خوز الزاي معجمة وروى بعضهم دخلت الجنة فرأيت فيها "حبات اللؤلؤ" ولا وجه للحبات ههنا؛ لأن الحبات عند العرب الشباك التي يصاد بها الوحوش، واحدتها حبال، ومن كلام العرب: "خش ذؤالة بالحبال" وإنما هو "جنابذ اللؤلؤ". والجنابذ جمع جنبذة وهي القبة^{٢١}.

٢. مسألة في السواك للصائم.

^{٢٠} السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص، ٢٣٤ - ٢٢٣٥ - ٢٣٦.

^{٢١} السيد البطليوسي، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف مصدر سابق ص ١٧٦





اختلفوا في كراهة السواك للصائم، تنتهي بالغروب أم تبقى إلى الفطر؟ فالأكثر على الأول. وذكر المحب الطبري في شرح التنبيه: (أنه يكره للصائم إذا أراد الشرب أن يتمضمض ويمجه لأنه إزالة أثر يحبه الله تعالى والذي قاله يقتضي بقاء الكراهة إلى الإفطار وهو أوضح مما قاله النووي إلا أنه يقتضي كراهة إزالته في النهار ضحي بالمضمضة في الوضوء وفيه نظر).^{٢٢}

٣. مسألة يتجه بناء الحكم على الأصل المذكور. ومن طريف الأمثلة في هذا الباب ما رواه بعض الشيوخ: (أن أبا العباس بن البناء سئل، فقيل له: لم لم تعمل إن في {هذان} من قوله تعالى: {إن هذان لساحران}؟^{٢٣}

فقال في الجواب: لما لم يؤثر القول في المقول؛ لم يؤثر العامل في المعمول. فقال السائل: يا سيدي! وما وجه الارتباط بين عمل إن وقول الكفار في النبيين؟ فقال له المجيب: يا هذا! إنما جئتك بنوارة يحسن رونقها، فأنت تريد أن تحكها بين يديك، ثم تطلب منها ذلك الرونق، أو كلاماً هذا معناه! فهذا الجواب فيه ما ترى، ويعرضه على العقل يتبين ما بينه وبين ما هو من صلب العمل).^{٢٤}

وهكذا لا بد لمن يعنى بتفسير القرآن العظيم من جعل النحو قاعدة أساسية لفهم كلام الله، وتفسير أحكامه، ولعل علم النحو والصرف والبلاغة ما وضعه العلماء المسلمون إلا لخدمة القرآن، وفهم معانيه وأسراره. ولا يمكن لنا فهم الأوامر والنواهي في الكتاب العزيز والسنة المطهرة إلا بعد فهم واستيعاب وإتقان قواعد اللغة: نحوها وصرفها، وبيانها وبديعها ...

الخاتمة:

بعد التأمل في قضايا الفقه وأحكام التشريع؛ ومدى ارتباطها بقواعد اللغة: صرفها ونحوها، نستنتج الأهمية البالغة للغة وفنونها، ونرى ضرورة الإلمام بأدواتها " علم الآلة " لمن يتصدى للإفتاء، واستنباط الأحكام الشرعية.

كما نجد في مسائل الكسائي وأبي يوسف أمثلة حية على ضرورة التلازم بين النحو والفقه؛ إذ لم يتوقف أثر النحو والنحاة في الفقه على مجرد الجوانب النظرية والقواعد العامة؛ وإنما استخدم الفقهاء النحو استخداماً عملياً، فطبقوه على المسائل التي لا تتضح دلالتها إلا عن طريق التحليل النحوي. ومادامت اللغة العربية هي مادة القرآن والسنة، ووعاء أحكامها، التي تتوقف عليها الحياة الخاصة والعامة في

^{٢٢} الإسنوي، الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، ص ٢٣٨.

^{٢٣} سورة طه: ٦٣/٢٠.

^{٢٤} السيد البطلوسي، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف، ص ١٧٥.





أوامرها ونواهيها، وحلالها وحرامها.

لذلك: أوصي طلاب العلم الشرعي، وأصحاب الفتوى بدراسة فنون اللغة العربية وفهم أسرارها، وتلمس حقيقتها ومجازها وصرفها ونحوها؛ ليكون الفقيه على بصيرة في إصدار الفتاوى والأحكام، وسن القوانين الشرعية. كما نحذر العامة من الخوض في الفتوى على غير هدى وبصيرة، وندعوهم لتدبر حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - في الفتوى، فيما يرويه عبد الله بن بريدة، عن أبيه، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: « قاضيان في النار وقاض في الجنة. قاض قضى بالحق فهو في الجنة، وقاض قضى بجور فهو في النار، وقاض قضى بجهله فهو في النار» قالوا: فما ذنب هذا الذي يجهل قال: «ذنبه أن لا يكون قاضيا حتى يعلم»^{٢٥} فكل من يقضي بغير علم ينتظر عاقبة العذاب في النار.

^{٢٥} الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، مستدرک علی الصحیحین (بيروت: دار المعرفة ١٩٩٨م)، ج ٤، ص ١٠٢، رقم الحديث ٧٠١٣.





المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد (المتوفى: ٢٣٥هـ)، *المصنف في الأحاديث والآثار*، تحقيق: كمال يوسف الحوت، نشر: مكتبة الرشد، الرياض ١٤٠٩هـ، ط ١.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (المتوفى: ٨٠٨هـ) *مقدمة ابن خلدون*، دار القلم، بيروت، د.ت.
- ابن قتيبة، محمد بن عبد الله بن مسلم، *تأويل مشكل القرآن*، دار التراث القاهرة، سنة ١٩٧٣م، ط ٢.
- أبو زرعة العراقي، أحمد بن عبد الرحيم، *الغيث الهامع شرح جمع الجوامع*، تحقيق: محمد تامر حجازي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٤م، ط ١.
- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن (المتوفى: ٧٧٢هـ)، *الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية*، تحقيق: د. محمد حسن عواد، نشر: دار عمار، عمان، سنة ١٤٠٥هـ، ط ١.
- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن (المتوفى: ٧٧٢هـ)، *التمهيد في تخريج الفروع على الأصول*، المحقق: د. محمد حسن هيتو، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٤٠٠هـ، ط ١.
- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، *المستدرک على الصحيحين*، نشر: دار المعرفة، بيروت سنة ١٩٩٨م.
- الدبوسي، عبد الله بن عمر (المتوفى: ٤٣٠هـ)، *تقويم الأدلة في أصول الفقه*، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، نشر: دار الكتب العلمية بيروت، سنة ٢٠٠١م، ط ١.
- السبكي، علي بن عبد الكافي (المتوفى: ٧٨٥هـ)، *الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الوصول إلي علم الأصول للقااضي البيضاوي)*، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، سنة ١٩٩٥م.
- السيد البطليوسي، عبد الله بن محمد (المتوفى: ٥٢١هـ)، *الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف*، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، نشر: دار الفكر، بيروت سنة ١٤٠٣هـ، ط ٢.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (المتوفى: ٩١١هـ)، *الإتقان في علوم القرآن*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٧٤م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى (المتوفى: ٧٩٠هـ)، *الموافقات*، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، نشر: دار ابن عفان، القاهرة، سنة ١٩٩٧م، ط ١.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي (المتوفى: ٤٧٦هـ)، *اللمع في أصول الفقه*، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م، ط ٢.
- الظفري، علي بن عقيل (المتوفى: ٥١٣هـ)، *الواضح في أصول الفقه*، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٩م، ط ١.
- المتقي الهندي، علي بن حسام الدين (المتوفى: ٩٧٥هـ)، *كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال*، تحقيق: بكري حياني - صفوة السقا، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٩٨١م، ط ٥.





KAYNAKÇA

Ebû Zür'a, Ahmed b. Abdurrahim. *Gaysu'l-hâmî şerhu cem'i'l-cevâmi'*. thk. Muhammed Tamer Hicazi. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

ed-Debûsi, Abdullah b. Ömer. *Takvimu'l-edille fî usûli'l-fıkh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

el-Batalyevsî, Abdullah b. Muhammed. *el-İnsâf fî't-tenbîh ale'l-meânî ve'l-esbâb elletî evcebeti'l-ihtilâf*. thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1403.

el-Hakim en-Neysâbüri, Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-sahihayn*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1998.

el-İsnevi, Abdurrahim b. el-Hasan. *el-Kevkebü'd-dürrî fî mâ yeteharracu ale'l-usûli'n-nahviyye mine'l-fürû'i'l-fıkhıyye*. thk. Muhammed Hasan Avvâd. Amman: Dâru Ammâr, 1405/1985.

el-İsnevi, Abdurrahim b. el-Hasan. *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû ale'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

el-Müttakî el-Hindî, Ali b. Hüsamüddîn. *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî – Safvet es-Sekâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

eş-Şâtıbî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*. thk. Meşhûr b. Hasan Âlu Selmân. Kahire: Daru İbn Affân, 1997.

eş-Şîrâzî, İbrahim b. Ali. *el-Lum'a fî Usuli'l-Fıkh*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

es-Sübkî, Ali b. Abdülkâfî. *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

es-Suyuti, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammad Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kütüb, 1974.

ez-Zaferî, Ali b. Akîl. *el-Vâdih fî usuli'l-fıkh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

İbn Ebi Şeybe, Abdullah bin Muhammed. *el-Musannef fî'l-ehâdîsi ve'l-eser*. thk. Kemal Yusuf el-Hut. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukadimatu İbn Haldun*. Beyrut: Daru'l-kalem, ts.

İbn Kuteybe, Muhammed b. Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu müşkilî'l-Kur'ân*. Kahire: Darü't-Türâs, 1973.





الأدب العربي بين الجاهلية والإسلام

İSLÂMİYET VE CÂHİLİYE DÖNEMİNDE ARAP EDEBİYATI

ARABIC LITERATURE THAT IS BETWEEN ISLAM AND BEFORE ISLAM TIME

MOHAMMAD NADER ALİ

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ
KARABÜK İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
muhammetnadirali@karabuk.edu.tr



ملخص:

إذا كان الأدب في حياة الشعوب فناً لفظياً كالمصنوع، ويرسم ملامح أفكارهم ويصور مهاراتهم البلاغية، وابتكاراتهم البديعية والبيانية، فإن للأدب العربي شأن آخر، حيث يمثل أهمية كبرى في حياة العرب، لأنه ديوانهم المحبب، وتاريخهم الحافل بالقيم والعادات والتقاليد ومكارم الأخلاق. فيه يتباهون ويتفاخرون، ويتنافرون ويعتزون، يتناقلون جيلاً عن جيل، يتغنون به في ساعات الحل والترحال، ويحدون به إبلهم يستحثونها أثناء سيرهم وسفرهم، كما يعبرون به عن أحاسيسهم ومشاعرهم، ويوثقون عاداتهم وتقاليدهم، ويصورون بيئتهم وحروبهم وأيامهم ولياليهم، ويصفون مناقبهم ومآثرهم؛ ويبقى الأدب شعره ونثره، بتعدد أغراضه، وتنوعها، يمثل حياة العربي، يسكن أعماقه، ويملاً وجدانه، يعبر من خلاله عن عواطفه ومشاعره، ويوثق تجاربه في شتى مناحي حياته. وجاء الإسلام ليمتص مكارم الأخلاق، فعزز قيمة الأدب، ونقى موارده ومصادره، فطورت الأغراض الأدبية، فارتقت العاطفة وسمت المشاعر لتصبح بالأدب ذات صبغة سماوية، وغدا الأدب عند العرب المسلمين عنوان الأخلاق، ومنار القيم، يفضلونه على العلم، ويقدمونه على الفقه، بل وأصبح الشعر العربي مرجعاً للمفسرين والمحدثين في فهم آيات القرآن الكريم، ومعاني الحديث الشريف.

كلمات مفتاحية: أدب، عرب، جاهلية، إسلام، شعر.

Öz:

Edebiyat, halkların hayatında sözlü bir sanattır. Halkların kültür seviyesini ve görüşlerin boyutlarını gösterir ve halkların belagât yeteneklerini açıklar. Arap edebiyatının ise edebiyat sahası alanında önemli bir yeri vardır. Arap edebiyatı, Arapların üzerinde çok büyük bir etkisi ve önemi vardır. Çünkü edebiyat, onlar için gurur verici tarihlerini, divanlarını nesilden nesile bu vesile ile aktarırlar. Gece gündüz kendi aralarında bu konuları konuşurlar. Aynı zamanda hislerini, görüşlerini, duygularını, örflerini ve adetlerini edebiyat vesilesiyle belgelerler. Çevrelerini, yapılmış olan savaşları, günleri ve geceleri tasvir ederler. Menkıbeleri, edebiyat sayesinde nesilden nesile aktarmaya çalışırlar. Bu yüzden edebiyat, Arap halklarının kalbinde yaşamaktadır. İslam dini, ahlâk kusurlarını, eksikliklerini tamamlamak için gönderilmiştir. İslam edebiyatın değerini artırmış ve edebiyatın kaynaklarını saflaştırmıştır. Cahiliye döneminde Araplar edebiyata ilimden daha çok önem veriyorlardı. İslam edebiyatı Arap ve Müslümanların yaşantılarına ahlâki bir örnek olarak yansımıştır. Bunun sonucunda bazı topluluklar edebiyatı ilme ve fıkha tercih etmişlerdir. Arap şiiri, müfessirler ve konuşmacılar için Kur'an-ı Kerim ayetlerini ve aslı hadislerini anlamalarını anlamada bir referans haline gelmiştir.

Anahtar kelimeler: Edebiyat, Arap, Cahiliye, İslam, Şiir.

Abstract:

If literature was a literal and a spoken art in the people's life, showing their extent of their culture and the features of their thoughts and their rhetorical skills and their creativity, in another side the Arabic culture has special importance. As it plays an important role in the Arabs' life because their loved divan and their history that is rich in values, customs, traditions and good morals so the boast, show off. They repel and cherish, passing it on from generation to another, singing with it during the hours of hostel and travel. they use it to sing to their camels in the aim of encouraging it while they travel as well. They express their feeling and emotions and show documentation of their customs and traditions. They Incarnate the environment that they used to live in as well as the wars they fought, days and nights lived. They also describe their good features. Literature stays as poetry and prose in the life of an Arab, inhabiting his depths and filling his conscience. Later, Islam came to complete good morals. It strengthened the value of literature, and purified its resources and sources, until literature became for Arab Muslims the title of morality and a beacon of values, preferring it to education, and presenting it to jurisprudence.

Keywords: Literature, Arab, Pre-Islamic times, Islam, Poetry.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	11.03.2021	28.04.2021	30.06.2021	0000-0002-0073-0746
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Ali, Muhammed Nader. "İslâmîyet ve Câhiliye Döneminde Arap Edebiyatı / Arabic Literature That is Between Islam and Before Islam Time". <i>İlahiyat</i> 5 (Aralık/December 2020): 195-214.				



المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:
فقد شرف الله - سبحانه وتعالى - اللغة العربية بأن جعلها وعاءاً للقرآن والسنة، وقد أدرك الصحابة ومن بعدهم من سلف هذه الأمة أهمية اللغة العربية، فاحتفوا بها، وأوجبوا تعلمها وتعليمه على أنفسهم وأبنائهم، ولم يتساهلوا فيها لأنهم رأوا الرسول - صلى الله عليه وسلم عندما قرأ عنده رجل فلحن قال لأصحابه:
«أرشدوا أحاكم»^١ رواه الحاكم عن أبي الدرداء، وصححه.

لقد اعتبر اللحن في اللغة ضلالاً، يحتاج إلى هداية وإرشاد، لذلك قال لهم:
أرشدوا أحاكم كما دعا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أصحابه ومن بعدهم إلى فهم لغة القرآن، وإعراب مفرداته، والتماس غرائبه، فقال: «أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ، وَالتَّمَسُّوا غَرَائِبَهُ»^٢.

ومن ملامح اهتمام الصحابة بالعربية وفنونها، ما كتبه الخليفة عمر الفاروق - رضي الله عنه - إلى أبي موسى الأشعري بقوله: «تعلّموا العربية فإنها من دينكم.. وأعربوا القرآن فإنه عربي». وذكر الإمام السيوطي في «الإتقان» أن على المفسر أن يكون - قبل البدء في التفسير - على إمام بخمسة عشر علماً:

أولها: علم اللغة العربية. وثانيها: علم النحو. ثالثها: علم الصرف.. إلى آخرها. فهذه العلوم الثلاثة التي ذكرها السيوطي كلها تندرج تحت مسمى علم واحد هو علم اللغة العربية.

وقال كذلك: (إن من شروط المفسر أن يكون ممتلئاً من عدة الإعراب، لا يلتبس عليه اختلاف وجوه الكلام، فإنه إذا خرج بالبيان عن وضع اللسان إما حقيقة أو مجازاً فتأويله تعطيله، وقد رأيت بعضهم يفسر قوله تعالى: {قل الله ثم ذرهم}، إنه ملازمة قول الله، ولم يدر الغبي أن هذه جملة حذف منها الخبر والتقدير: الله أنزله)^٣.
أهمية البحث:

في غمرة الحياة، والانفجار المعرفي، وانتشار اللحن وتفشييه، أصبح لزاماً علينا أن ندرك أهمية اللغة العربية وقواعدها، ونتمسك بخطر اللحن في فهم الدين وأحكامه، واستنباط الفقه وقواعده، فأحببت أن أسهم في بيان أهمية ارتباط الفقه باللغة ونحوها وصرفها؛ لعلني أقدم لهذا الدين خدمة، أنجو بسببها يوم الحساب.

^١ المتقي الهندي، علي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكرى حيانى - صفوة السقا (بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٨١م)، ج ١، ص ٦١١، رقم الحديث ٢٨٠٣.

^٢ - ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت (الرياض: مكتبة الرشد ١٤٠٩هـ)، ج ٦، ص ١١٦، رقم ٢٩٩١٢.

^٣ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤م)، ج ٤، ص ٢٠١.





مشكلة البحث

- هل ينفك الفقه عن اللغة العربية بدلالاتها، نحوها وصرفها؟
 - هل يحتاج الفقيه لعلوم اللغة من أجل تأصيل الحكم الشرعي؟
 - هل يتوجب توجيه الحكم الشرعي على مقتضى الإعراب النحوي؟
- منهج البحث

سلكت في هذا البحث منهج الاستقراء والاستنباط؛ لإبراز دور اللغة العربية، بنحوها وصرفها، وذلك في استنباط الأحكام الفقهية، وفهم المقاصد الشرعية، ومخاطر اللحن وأثره في توجيه مسائل التشريع. وقد راعيت في بحثي الأساسيات الآتية:

- الرجوع إلى المعجمات اللغوية، للتعريف ببعض المصطلحات والمفردات الغريبة.
- عزو الآيات القرآنية الواردة في البحث إلى مواطنها في القرآن الكريم.
- تخريج الأحاديث النبوية الشريفة، وإرجاع كل حديث إلى الكتاب الذي ورد فيه، مع ذكر درجته صحة أو ضعفاً.
- كما قمت بعزو كل اقتباس، من خبر أو أثر، إلى مصدره أو مرجعه.

خطة البحث

- اشتملت خطة البحث على تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة، على النحو الآتي:
- المبحث الأول: تعريف النحو والفقه لغة واصطلاحاً. وفيه مطلبان
- المطلب الأول: النَّحْوُ لغة واصطلاحاً.
- المطلب الثاني: الفقه لغة واصطلاحاً.
- المبحث الثاني: ارتباط الفقه وأصوله بفنون اللغة؛ نحوها وصرفها.
- المطلب الأول: توجيه الحكم الشرعي على مقتضى الإعراب النحوي.
- المطلب الثاني: الإلمام بالعربية وفنونها شرط لاستنباط الأحكام.
- المبحث الثالث: وفيه مسائل تلازم أحكام الفقه لمفردات اللغة ونحوها وصرفها:
- المطلب الأول: مسائل في المشتقات، وأحكام الاستدلال الفقهي.
- المطلب الثاني: مسائل في الطلاق، وأثر حركات الإعراب في تغير الأحكام.
- المطلب الثالث: مسائل متفرقة
- الخاتمة: وفيها النتائج والتوصيات





التمهيد:

هناك ارتباط وثيق بين الفقه واللغة؛ لأن كل أصول الفقه تدور في فلك " الكتاب والسنة"، ومادة الكتاب والسنة هي اللغة العربية، بصرفها ونحوها، وحقيقتها ومجازها؛ لذلك يتطلب من علماء الشريعة فهم أسرار اللغة العربية، وقراءة الأحكام الفقهية من خلال قواعد اللغة؛ بصرفها ونحوها ومجازها وحقيقتها.

وهذا الإمام الشيرازي - وهو من أشهر علماء القرن الخامس الهجري، يبدأ كتابه "اللمع" ببيان أهمية علم النحو في تأصيل الأحكام الفقهية؛ فيفصل في حروف المعاني وتقلباتها في استعمالاتها اللغوية مبيناً أثرها في تغير المعنى وتبدل الحكم بفهم دلالة كل منها في سياقها، فيقول: (اعلم أن الكلام في هذا الباب كلام في باب من أبواب النحو، غير أنه لما كثرت احتياج الفقهاء إليه ذكره الأصوليون، وأنا أشير إلى ما يكثر من ذلك إن شاء الله تعالى فمن ذلك: "مَنْ": وتدخل في الاستفهام، والشرط، والجزاء، والخبر. وتقول في الاستفهام: مَنْ عندك؟، وَمَنْ جاءك؟ وتقول في الشرط والجزاء: مَنْ جاءني أكرمته، وَمَنْ عصاني عاقبته. وتقول في الخبر: جاءني مَنْ أحبه، ويختص بذلك مَنْ يعقل دون مَنْ لا يعقل.

و"أي": تدخل في الاستفهام، والشرط، والجزاء، والخبر؛ تقول في الاستفهام: أي شيء تحبه؟، وأي شيء عندك؟، وفي الشرط والجزاء تقول: أي رجل جاءني أكرمته، وفي الخبر: أيهم قام ضربته. ويستعمل ذلك فيمن يعقل وفيما لا يعقل.

و"ما": تدخل للنفي والتعجب والاستفهام، تقول في النفي: ما رأيت زيدا، وفي التعجب تقول: ما أحسن زيدا!. وفي الاستفهام: ما عندك؟ ويدخل في الاستفهام عما لا يعقل؛ وقد قيل: إنه يدخل أيضا لما يعقل كقوله تعالى: {وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا}٤.

ومن: تدخل لابتداء الغاية، والتبويض، والصلة؛ تقول في ابتداء الغاية: سرت من البصرة، وورد الكتاب من فلان، وفي التبويض تقول: خذ من هذه)٥.

وهكذا نلاحظ، أن الفقيه في علم الأصول لا ينفك عن دراسة دقائق اللغة نحوها وصرافها ليلبغ مقاصد الشريعة، عبر دلالات الكلمة في اللغة العربية ومعانيها.

المبحث الأول: معنى النحو، ومعنى الفقه لغة واصطلاحاً.

المطلب الأول: النَّحْوُ لغة واصطلاحاً

٤ سورة الشمس: ٩١ / ٥.

٥ الشيرازي، إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية الطبعة ٢٠٠٣ م) ج ١، ص ٦٤.





النحو لغةً: الطريق. وأيضاً: الجهة. يقال: نحوت نحو فلان، أي جهته؛ (ج) أنحاء ونحو، كعتل. قال سيبويه: وهذا قليل شبهوها بعنو، والوجه في مثل هذه الواو إذا جاءت في جمع الياء كقولهم في جمع ثدي وعصا وحقو ثدي وعصي وحقى.

والنحو: القصد، يكون ظرفاً ويكون اسماً. قال ابن سيده: استعملته العرب ظرفاً. النحو اصطلاحاً: وأصله المصدر؛ ومنه نحو العربية. وهو إعراب الكلام العربي.

قال الأزهري: ثبت عن أهل يونان فيما يذكر المترجمون العارفون بلسانهم ولغتهم أنهم يسمون علم الألفاظ والعناية بالبحث عنه {نحواً؛ ويقولون: كان فلان من النحويين، ولذلك سمي يوحنا الإسكندراني "يحيى النحوي" الذي كان حصل له من المعرفة بلغة اليونانيين.

وقال ابن سيده: أخذ من قولهم: انتحاه إذا قصده، إنما هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره: كالتثنية، والجمع، والتحقيق، والتكسير، والإضافة، والنسب، وغير ذلك).^٦

المطلب الثاني: الفقه لغة واصطلاحاً

الفقه لغة: بالكسر العلم بالشيء. وفي الصحاح: الفهم له، يقال: أوتي فلان فقها في الدين: أي فهما فيه. والفقه: الفطنة.

قال الجوهري: قال أعرابي لعيسى بن عمر: شهدت عليك بالفقه.

وفي حديث سلمان: أنه نزل على نبطية بالعراق، فقال: هل هنا مكان نظيف أصلي فيه؟ فقالت: طهر قلبك وصل حيث شئت، فقال سلمان: فقهمت أي فطنت وفهمت.

الفقه اصطلاحاً: قال ابن سيده: وقد غلب الاسم على علم الدين لشرفه وسيادته وفضله على سائر أنواع العلم، كما غلب النجم على الشريا والعود على المنديل.

قال ابن الأثير: واشتقاقه من الشق والفتح، وقد جعلته العرب خاصاً بعلم الشريعة، وتخصيصاً بعلم الفروع منها. وفقه ككرم، فقاهة صار الفقه له سجية.

(وفقه مثل (فرح) فقها مثل علم علما زنة ومعنى، (فهو فقيه وفقه، ج فقهاء وهي فقيهة وفقهة، ج فقهاء وفقائه. وحكى اللحياني نسوة فقهاء، وهي نادرة.

^٦ الرُّبَيْدِي، مُحَمَّد بن مُحَمَّد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين (الكويت: دار الهداية





قال ابن سيدة: وعندي أن قائل فقهاء من العرب لم يعتد بهاء التأنيث، ونظيرها نسوة فقراء. وفقهه عني ما بينت له، (كعلمه، فهمه كتفقهم، ومنه قوله تعالى: { ليتفقها في الدين } (وفقهه تفقيها: علمه..) ومنه الحديث: «اللهم علمه الدين وفقهه في التأويل» أي علمه تأويله ومعناه، كأفقهه. وفي التهذيب: أفقتهه بينت له تعلم الفقه. (وفاقهه: باحثه في العلم وفقهه، كنصره: غلبه فيه.

قال ابن شميل: أعجبنى فقاوته أي فقعه. وكل عالم بشيء فهو فقيه..^٧.

المبحث الثاني: ارتباط الفقه وأصوله بفنون اللغة نحوها وصرفها.

المطلب الأول: توجيه الحكم الشرعي على مقتضى الإعراب النحوي.

يرتبط الحكم الشرعي بالتوجيه النحوي والصرفي في لغة العرب؛ فحركات الإعراب لها حكمها واعتبارها في كل نص شرعي.

ومن أمثلة ذلك: اختلاف الفقهاء في حكم جنين بهيمة الأنعام الذي تذبح أمه وهو في بطنها، بسبب اختلاف الرواية في ضبط هذا الحديث: «ذكاة الجنين ذكاة أمه»، فقد رُويت كلمة «ذكاة» الأخيرة بروايتين: بالرفع والنصب " ذكاة، وذكاة " .

(ويختلف الحكم الشرعي في كل واحدة منهما عن الأخرى، فرواية الرفع تجعل تذكية أمه مجزية عنها وعنه، أما رواية النصب فتوجب له تذكية كتذكية أمه.)^٨

ويحتاج عالم الدين إلى الفقه في العربية ليكون فقيهاً في الأحكام الشرعية، وفي حديث «الذكاة» المذكور إشارة إلى ذلك.

ومن الأمثلة الأخرى ما يروى من الطرائف التي تقع في مجلس الخليفة هارون الرشيد، بين جليسيه العالمين الجليلين أبي يوسف الفقيه، صاحب أبي حنيفة، والكسائي النحوي القارئ، فقد كان أبو يوسف يداعب الكسائي، ويحاول إغاضته بالتقليل من شأن علمه الذي نبغ فيه، وهو علم النحو والعربية، فأراد الكسائي أن يثبت له أهمية هذا العلم، وحاجة الناس إليه وبخاصة الفقهاء، فقال له: (يا أبا يوسف، ما رأيك في رجلين رفع إليك أمرهما رجل يقول عن أحدهما: هذا قاتلٌ أخي "بالإضافة"، وقوله عن الآخر: هذا قاتلٌ أخي "بالتنوين"، أيهما تقتص منه؟ فقال أبو يوسف: منهما معاً. فقال الرشيد: أخطأت يا أبا يوسف. إنما يكون القصاص من الأول لأنه هو الذي قتل وانتهى، أما الثاني فإنه يتوعد ولما يقتل بعد.)^٩

^٧ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٣٦، ص ٤٥٧.

^٨ الظفري، علي بن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٩٩م، ج ٢ ص ١٥٦.

^٩ ابن قتيبة، محمد بن عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن (القاهرة: دار التراث، د.ت)، ص ١٤.





لذلك تنبه العلماء لأهمية فقه اللغة، وقواعد النحو، وقرروا شرط بناء الفقه على أسس عربية صحيحة، تعمل على تأصيل أحكامه، وإحكام معانيه ودلالاته.

والناظر في كتب الفروع على مستوى المذاهب، يدرك دون معاناة مسائل كثيرة تقوم أحكامها على القواعد النحوية، خاصةً منها كتب النووي (ت: ٦٧٦هـ) من الشافعية؛ كالمجموع، والروضة، وكتب ابن قدامة (ت: ٦٢٠هـ) من الحنابلة؛ كالمغني شرح مختصر الخرقى، والمقنع، والكافي، وغيرها، ومصادر المالكية؛ منها: الذخيرة للقرافي (ت: ٦٨٤هـ)، والجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس (ت: ٦١٦هـ)، وكتاب "الجامع الكبير" لمحمد بن الحسن الشيباني (ت: ١٨٩هـ)، وهو عمدة المصادر على الإطلاق في موضوع تخريج الفروع الفقهية على القواعد النحوية، غير أن هذه المصادر وغيرها لا يمكن حصره في هذا المجال، فهي تدير كثيرًا من المسائل الفقهية على أساس النحو، ولكنها لا تنص في كل فرع فقهي استقر عليه النظر، على ما يقابله من القواعد النحوية التي استقر النظر النحوي عليها.

المطلب الثاني: الإلمام بالعربية وفنونها شرط لاستنباط الأحكام الفقهية: إن علم أصول الفقه هو أدلة الفقه، وأدلة الفقه إنما هي الكتاب والسنة، وهذان المصدران عربيان، فإذا لم يكن الناظر فيهما عالمًا باللغة العربية وأحوالها، محيطًا بأسرارها وقوانينها، تعذر عليه النظر السليم فيهما، ومن ثم تعذر استنباط الأحكام الشرعية منهما.

ولقد جعل علماء أصول الفقه من شروط المجتهد أن يكون عالمًا بأسرار العربية، وبخاصة "علم النحو". وعليه فينبغي لمن يريد استنباط الأحكام، وفهم القرآن، أن يكون عارفًا بالنحو، بصيرًا بأساليب اللغة. ويبين ابن خلدون في مقدمته أن أهمية علوم اللغة العربية، وخصوصاً النحو والتصريف ضرورة لازمة لفهم النصوص الشرعية، وإصدار الأحكام الفقهية فيقول:

(إن أركان علوم اللسان العربي أربعة: وهي اللغة والنحو والبيان والأدب. ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب ونقلها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة. وتتفاوت في التأكيد بتفاوت مراتبها في التوفية بمقصود الكلام، حسبما يتبين في الكلام عليها فنأً فنأً. والذي يتحصل أن الأهم المقدم منها هو النحو، إذ به يتبين أصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجهل أصل الإفادة).^{١٠}

إن لكل كلمة عربية في سياقها معنى يدل عليها، وفقه الدلالة أساس في بناء أصول الفقه الإسلامي. فتصريف

^{١٠} ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار القلم، د.ت)، ص ٣٥٢.





كلمة "أي" -مثلاً- يتطلب فهماً عميقاً لاستنباط الأحكام من سياقها اللغوي فهي بمنزلة النكرة، لأنها تصحب النكرة لفظاً ومعنى لاستحضارها فيقول: أي رجل فعل هذا؟ وأي دار تريدها؟ قال الله تعالى: {أيكم يأتيني بعرشها} ^{١١} أي رجل منكم؟ وهي نكرة معنى لأن المراد بها واحد منهم.

وقال علماءنا رحمهم الله:

(في رجل قال لآخر: أي عبيدي ضربته فهو حر، فضربهم جميعاً: لم يعتق إلا واحداً وهو الأول .

فإن قيل: لو قال: أي عبيدي ضربك فهو حر، فضربوه عتقوا جميعاً. لأنه قد تناول الكل!

قلنا: لأنه وصف النكرة بالضرب، فميز للوصف جنس الضاربين عن غيرهم كما إذا وصف النكرة بصفة عامة كقولنا: لا أكلم الناس إلا رجلاً كوفياً، فإنه يخرج عن اليمين جميع رجال الكوفة لعموم الوصف من حيث انصرافه إلى تمييز الجنس كأنه قال: إلا كوفياً.

فأما إذا قال: أي عبيدي ضربته، فالضرب مضاف إلى المخاطب فبقيت العبرة للعبد الداخل تحت كلمة "أي" فكان خاصاً كالنكرة.

فإن قيل: لو قال: أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر، فحملوها جميعاً، وهي خفيفة يحملها كل واحد، لم يعتقوا وإن عمهم صفة الحمل.

قلنا: إنه ما ميز العتق بالحمل مطلقاً، ولكن بحمل الخشبة فإذا حملوها جملة فما اتصف واحد منهم بحمل الخشبة، وإنما اتصف بحمل البعض فلم يوجد الوصف الذي تعلق العتق به، فأما الضرب فبقيت من الواحد بفعله وإن ضرب معه غيره، وعلى هذا قوله تعالى: {أيكم يأتيني بعرشها} إلا أن تكون الخشبة ثقيلة لا يحملها الواحد، فإنهم يعتقون لأن دلالة الحال تدل على أن المراد به الحمل الممكن وهو الحمل على الشركة، إذ باليمين لا يمنع نفسه عما ليس يمكن عادة، فينصرف المطلق إلى المعتاد إلا أن لا يحتمل المعتاد، وكذلك قول الله تعالى: {ليبلوكم أيكم أحسن عملاً} كان على العموم لعموم صفة العمل الحسن وما ذهب علينا ممن لم نذكره فهو قياس ما ذكرنا والله أعلم بالصواب. ^{١٢}

وهكذا نرى تقلبات "أي" في الجملة يغير معناها، ويترتب عليه حكم فقهي مختلف، يقضي بإجراء قضائي مختلف، وذلك اعتماداً على السياق والدلالة اللفظية.

المبحث الثالث: وفيه مسائل تلازم أحكام الفقه لمفردات اللغة: نحوها وصرفها.

^{١١} سورة النمل: ٣٨/٢٧.

^{١٢} الدبوسي، عبد الله بن عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس (بيروت: دار الكتب العلمية ٢٠٠١م)، ص ١١٥.





المطلب الأول: مسائل في المشتقات، وأحكام الاستدلال الفقهي.

١. مسألة في اسم الفاعل باعتبار الحال والزمن:

يعتبر باب الاشتقاق من أوسع أبواب النحو والصرف في تقلباته ودلالاته؛ وإطلاق اسم الفاعل ونحوه باعتبار الحال حقيقة، وهذا متفق عليه. يذكر الإمام العراقي في "الغيث الهامع شرح جمع الجوامع" في اعتبار الحال في زمن الفعل - يرد فيه على القرافي الذي يعتبر المشتق حال النطق بالفعل - فيقول: (أن المراد بالحال حال تلبس الفاعل بالفعل، لا حال نطق الناطق باللفظ المشتق، خلافاً للقرافي، ومقتضى هذه العبارة أن القرافي اعتبر حال النطق، وليس ذلك وافياً بقوله، فإنه قال: محل الخلاف إذا كان المشتق محكوماً به، كقولنا: (زيد زان) أو (سارق) فإن كان محكوماً عليه كقولنا: (السارق تقطع يده) فإنه حقيقة مطلقاً، فيمن اتصف به في الماضي والحال والمستقبل، وإلا سقط الاستدلال بقوله تعالى: {فاقتلوا المشركين} {الزانية والزاني} {والسارق والسارقة} ونحوها في هذه الأعصار، فإنه يقال: لا يتناول حقيقة إلا من كان متصفاً بهذا الوصف حالة نزول الآية، وإطلاقه على غيره مجاز، والأصل عدم المجاز.

وقد عرفت منه أنه لم يدر ذلك مع زمن النطق، وإنما أدراه مع المحكوم به، ومتعلق الحكم، والملخص مما قاله القرافي: أن اسم الفاعل لا دلالة له على زمن الخطاب، بل مدلوله شخص متصف بصفة صادرة منه، لا تعرض له لزمان كما هو شأن الأسماء كلها، وإذا لم يدل على الزمان الذي هو أعم من الحال، فلأن لا يدل على الحال الأخص منه أولى، وإنما جاء الفساد من جهة أنهم فهموا من قولنا: (زيد ضارب) أنه ضارب في الحال، فاعتقدوا أن هذا لدلالة اسم الفاعل عليه، وهو باطل، لأنك تقول:

(هذا حجر) وتريد إنساناً، فيفهم منه الحال أيضاً، مع أن الحجر والإنسان لا دلالة لهما على الزمان^{١٣}. من هذه المسألة يتبين لنا فيها حكم المشتق اسم الفاعل في حال تلبس الفاعل بالفعل، ومنه لزوم اسم الفاعل لمدلوله، على من اتصف بصفة صادرة عنه، ومتعلق الحكم عليه في زمن الخطاب.

٢. مسألة في دلالات اسم الفاعل، في الحقيقة والمجاز.

يختلف الحكم الشرعي باختلاف المقاصد إذا كان في الكلام مجاز ويرجع لنية المتكلم أما الكلام المجرد من الخيال، على سبيل الحقيقة، فلا تعتبر النوايا.

(إذا قلت: زيد ضارب، وتحتل أمرين: أحدهما: استعمال ضارب في معناه، أو غير معناه، وهو محل الحقيقة والمجاز. والثاني: حمل ضارب على زيد وهذا لا يوصف بحقيقة ولا مجاز، ولا دلالة له على حال ولا مضي

^{١٣} أبو زرعة العراقي، أحمد بن عبد الرحيم، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي (بيروت: دار الكتب العلمية ٢٠٠٤م)، ص ١٥٩، ١٦٠.





ولا استقبال، بل هو مطلق بالنسبة إليها، والقضية إن أطلقت احتملت الثلاثة، إلا أنا نحمله عند الإطلاق على زمان النطق لغة وعرفاً، ولأنه ليس غيره أولى منه، وأما المحمول الذي هو ضارب، فإن أريد به معناه ممن هو متصف بالضرب في الحال كان حقيقة، إما صدقاً إن طابق أو كذباً إن لم يطابق، وإن أريد به غير معناه كان مجازاً.

الثالث: إذا قلت: زيد ضارب أمس أو غداً، فقد يطلق المطلق أنه مجاز، لأن اسم الفاعل حقيقة في الحال، والتصريح بأمس أو غداً إنما هو قرينة لإرادة المجاز؛ كقولك: رأيت أسداً يرمي بالنشاب؛ وقد يطلق أنه حقيقة، لأنه اتصل بمعموله والحق خلاف الإطلاقين، لأن الحمل لا حقيقة فيه ولا مجاز كما عرفت، فحكمتك على زيد الآن بأنه ضارب غداً لا حقيقة ولا مجاز، والمحكوم به هو ضارب غداً، إن أريد معناه، وهو أن يحصل منه الضرب غداً كان حقيقة، مثل زيد سيضرب غداً، وإن أريد به غير معناه كان مجازاً، وهكذا ضارب أمس، ولا يمكنك أن تريد أن الضرب الثابت الذي يقع غداً هو ثابت الآن، فذلك مستحيل، لكن تريد أنه الآن محكوم عليه بالضرب في غد، والحكم غير موصوف بحقيقة ولا مجاز، فإن أردت أن تصفه الآن بضربه في غد كان مجازاً. ولا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره للاستقراء. فلا يجوز إطلاق اسم الفاعل الذي هو المشتق على شيء، والفعل الذي هو المشتق منه قائم بغيره. واستدل الأصحاب على ذلك بالاستقراء، فإذا تتبعنا مواقع استعمال المشتقات فلن نجد موقعا اشتق له اسم الفاعل والفعل المشتق منه قائم بغيره، فدل على أن ذلك خارج عن كلام العرب، فيكون ممنوعاً.^{١٤}

٣. مسألة في استعمال المشتق المعتل المشترك

قد يشترك اسم الفاعل واسم المفعول في لفظ واحد وذلك في الإسم الأجوف "معتل العين" من فعل افتعل؛ ولا يحدد المعنى المقصود إلا ضبط حركات الكلمة أو الدلالة من السياق، وقد يرجع لنية المتكلم وإقراره. فمثلاً: (اسم المفعول من افتعل المعتل العين، كاختيار مساو في اللفظ لصيغة اسم الفاعل منه؛ فإذا قلت مثلاً هذا مختار فألفه منقلبة عن ياء لتحركها وانفتاح ما قبلها، فإن كانت حركتها كسرة كان اسم فاعل، وإن كانت فتحة كان اسم مفعول، إذا تقرر هذا فيتفرع عليه: ما إذا أسلم الكافر على خمس نسوة مثلاً؛ فأشار إلى واحدة منهن فقال هذه مختارة لي؛ فالقياس أنا نراجعه، فإن صرح بإرادة اسم المفعول كان اختياراً، أو باسم الفاعل فلا، فإن تعذر بموت أو غيره، فالقياس أنا إن حملنا المشترك عند فقدان القرينة على معانيه كان اختياراً، وإلا فلا لأن الأصل عدمه. وهذا كله بناء على أن مجرد قوله اخترتك، أو أمسكتك من غير تعرض للنكاح اختياراً؛

^{١٤} السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٥ م)، ص ٢٣٧ وما بعدها (بتصرف).





وهو الذي يقتضيه كلام الأئمة كما قاله الرافعي؛ قال: ولكن الأقرب أنه كناية).^{١٥}

٤. مسألة في التصغير، واستنباط الأحكام:

إن قاعدة التصغير في قواعد النحو والصرف تبدى في الأحكام الفقهية جلية، كما نلاحظ من الحوار بين محمد بن الحسن الفقيه الحنفي والفراء اللغوي النحوي:

يحكى عن الفراء النحوي أنه قال: (من برع في علم واحد سهل عليه كل علم. فقال له محمد بن الحسن القاضي- وكان حاضرا في مجلسه ذلك، وكان ابن خالة الفراء-: فأنت قد برعت في علمك، فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك: ما تقول فيمن سها في صلاته، ثم سجد لسهوه فسها في سجوده أيضا؟ قال الفراء: لا شيء عليه.

قال: وكيف؟ قال: لأن التصغير عندنا لا يصغر؛ فكذلك السهو في سجود السهو لا يسجد له؛ لأنه بمنزلة تصغير التصغير؛ فالسجود للسهو هو جبر للصلاة، والجبر لا يجبر، كما أن التصغير لا يصغر. فقال القاضي: ما حسبت أن النساء يلدن مثلك)^{١٦}.

فأنت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف؛ إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقي فيعتبر أحدهما بالآخر. فلو جمعهما أصل واحد؛ لم يكن من هذا الباب.

٥. مسألة في أفعال التفضيل، وتوجيه الحكم الشرعي

أفعال التفضيل مقتضاها المشاركة؛ فإذا قال: زيد أشجع من عمرو، فحقيقتها اشتراكهما في الشجاعة، وزيادة زيد فيها على عمرو، وإذا تقرر هذا فلا يخفى تفاريع المسألة من النذور، والأوقاف، والوصايا، وغيرها، ومنها: (إذا شرط الواقف النظر للأرشد من أولاده، فأثبت كل واحد أنه أرشد اشتركا في النظر، من غير استقلال، لأن البيتين لما تعارضتا سقطتا، وبقي أصل الرشد، فصار كما لو قامت البيئة برشدهما من غير مفاضلة؛ وحكمه التشريك لعدم المزية، وأما عدم الاستقلال، فكما لو أوصى إلى شخصين مطلقا؛ كذا قاله في الروضة نقلا عن ابن الصلاح. ومنها: إذا قال: يا زاني فقال: أنت أزنى مني، لم يكن المجيب قاذفا، إلا أن يريد القذف؛ فلو قال: نعم زينت، ولكنك أزنى مني؛ كان قاذفا. ولو قال ابتداء: أنت أزنى مني؛ ففي كونه قاذفا وجهان: حكاها الرافعي، عن حكاية ابن كج، ولم يرجح منهما شيئا، وتبعه عليه في الروضة،

وذكر الشيخ أبو اسحق في التنبيه هذين الوجهين، وصحح: أنه ليس بقذف، وأقره عليه النووي، فلم يستدرك عليه في التصحيح، ولو قال زيد أزنى الناس، أو أزنى من الناس لم يكن قاذفا، إلا أن ينويه، لأننا نقطع بكذبه،

^{١٥} انظر، الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان (القاهرة: دار ابن عفان ١٩٩٧م، ج ١، ص ١١٨ وما بعدها "بتصرف".

^{١٦} الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ١١٨.





كذا جزم به الرافعي، وحكى الشيخ في التنبيه فيه وجهين، وهذا الوجه الذي زاده وهو القائل بوجوب الحد، أخذه الشيخ عن الماوردي، فإنه ذهب في الحاوي إليه، وحكاه في الروضة في زوائده عنه.

ومنها إذا أوصى لأقارب زيد، فالأصح عند الأكثرين كما قاله الرافعي في الشرح: أنه لا يدخل الأبوان والأولاد، ويدخل الأجداد والأحفاد، والوالد والولد لا يوصفان عادة بالقرب. قال: ولو أوصى لأقرب أقرابه دخل فيه الأبوان والأولاد، ويقدم الابن على الأب، والأخ على الجد، ولقائل أن يقول: إذا لم يدخل في الأقارب، فكيف يدخل في أقرب الأقارب مع انتفاء المشاركة؟

لفظ الأكثر-بالتاء المثلثة- أفعل تفضيل في أصل الوضع، إذا تقرر هذا فمن فروعه ما قاله القاضي شريح الروياني في "روضة الحكام وزينة الأحكام": لو قال على أكثر الدراهم، يرجع إلى بيانه. ومنها لو قال المريض: أعطوه أكثر مالي، كانت الوصية بما فوق النصف، كذا ذكره الرافعي. ومنها لو قال: أنت طالق أكثر الطلاق، فإنها تطلق ثلاثاً^{١٧}.

المطلب الثاني: مسائل في الطلاق، وأثر حركات الإعراب في تغيير الأحكام.

إن من أكثر المسائل تأثراً باللغة وفنونها، قضية الطلاق، وما يترتب على الكلمة وتقلباتها من حلال أو حرام.

١. مسألة الكسائي مع أبي يوسف القاضي بحضرة الرشيد.

(روي أن أبا يوسف دخل على الرشيد، والكسائي يداعبه ويمازحه؛ فقال

له أبو يوسف: هذا الكوفي قد استفرغك وغلب عليك.

فقال: يا أبا يوسف! إنه ليأتيني بأشياء يشتمل عليها قلبي.

فأقبل الكسائي على أبي يوسف، فقال: يا أبا يوسف! هل لك في مسألة؟

فقال: نحو أم فقه؟

قال: بل فقه.

فضحك الرشيد حتى فحص برجله، ثم قال: تلقي على أبي يوسف فقها؟

قال: نعم. قال: يا أبا يوسف! ما تقول في رجل قال لامرأته: أنت طالق إن دخلت الدار، وفتح أن؟

قال: إذا دخلت طلقت.

قال: أخطأت يا أبا يوسف.

فضحك الرشيد، ثم قال: كيف الصواب؟

قال: إذا قال "أن"؛ فقد وجب الفعل ووقع الطلاق، وإن قال: "إن"؛ فلم يجب ولم يقع الطلاق.

^{١٧} انظر، الإسني، عبد الرحيم بن الحسن، الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، تحقيق: د.

محمد حسن عواد، (عمان: دار عمار، الأردن ١٤٠٥م)، ج ١، ص ٢٤٧.





قال: فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتي الكسائي^{١٨}.

انظر إلى سر " الهمزة " إن كسرت، وإن فتحت! لو قال رجل لامرأته: أنت طالق "إن" دخلت الدار؛ فانه إن فتح الهمزة طلقت عليه في ذلك الوقت دون تأخير، وإن كسر الهمزة لم تطلق عليه في ذلك الوقت، وإنما تطلق عليه فيما يستقبل إن كان منها دخول في الدار. هذه المسألة جارية على أصل لغوي لا بد من البناء عليه في العلمين.

تلك أمثلة ترشد الناظر إلى ما وراءها، حتى يكون على بينة فيما يأتي من العلوم ويذر؛ فإن كثيرا منها يستفز الناظر استحسانها.

- ومن طريف مسائل الكسائي وأبي يوسف القاضي:

(أن الرشيد أرسل إلى أبي يوسف مسألة في بيتين من الشعر يطلب منه جواباً فيه فتوى لمسألة طلاق مشكلة:

فان ترفقي يا هند فالرفق أيمن وان تخرفي يا هند فالخرق أشأم
فأنت طلاق والطلاق عزيمة ثلاث ومن يخرق أعق وأظلم

فقال أبو يوسف هذه مسألة مالها إلا الكسائي فبعث بها إليه.

فَقَالَ الكَسَائِي -رَحِمَهُ اللهُ فِي جَوَابِهِ عَلَى الْمَسْأَلَةِ: إن كان رفع العزيمة ونصب الثلاث فهي ثلاث تطليقات، وإن كان نصب العزيمة ورفع الثلاث فهي واحدة، يريد أنه إذا رفع العزيمة ونصب الثلاث صار التقدير فأنت طالق ثلاثا والطلاق عزيمة، على التقديم والتأخير، وإذا نصب العزيمة ورفع الثلاث لم ينو ثلاث التقديم، وصار التقدير فأنت طلاق وتم الكلام؛ ثم قال: والطلاق في حال عزيمة المطلق عليه ثلاث، فلم يكن في هذا الكلام ما يدل على أن هذا المطلق عزم على الثلاث، فيقضى عليه بواحدة، وقد يمكن أيضا أن يرفع الثلاث والعزيمة معا، فيكون التقدير فأنت طالق ثلاث، والطلاق عزيمة، فيلزم من ذلك ثلاث تطليقات، والله أعلم^{١٩}

٢. مسألة في يمين الطلاق باعتبار الحقيقة والمجاز.

فالحقيقة هي: استعمال اللفظ فيما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب.

والمجاز: استعمال اللفظ في غير ما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب لعلاقة بينهم. كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع، ولفظ الصلاة في الدعاء.

^{١٨} الشاطبي، الموافقات، ص ١١٩، (والصواب في المسألة التفريق بين العارف بالعربية والجاهل بها؛ فيقع إن قال: "إن" بخلاف قوله: "إن"، إن كان عارفاً، وإن كان جاهلاً لم يقع شيء) أفاده الأسنوي في "الكوكب الدرّي"، ص ٤٧١.

^{١٩} السيد البطليوسي، عبد الله بن محمد، الإنصاف في التنبية على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف، تحقيق: د. محمد رضوان الداية (بيروت: دار الفكر ١٤٠٣هـ)، ص ١٧٦.





(فلو غُزِلَ القاضي فقال: امرأة القاضي طالق، هل يقع طلاقه؟ فيه وجهان: باعتبار ماكان، أو باعتبار الواقع الحاضر.

لو قال إن كانت امرأتي في المأتم فأمتي حرة، وإن كانت أمتي في الحمام فامرأتي طالق، وكاننا عند التعليق كما ذكرنا عتقت الأمة، ولم تطلق المرأة، عتقت عند تمام التعليق الأول، وخرجت عن أن تكون أمته، فلم يحصل شرط الطلاق، وهو الآن أمته لا تكون حقيقة إلا لمن يملكها في الحال، ولو قدم ذكر الأمة فقال إن كانت أمتي في المأتم فامرأتي طالق، وإن كانت امرأتي في الحمام فأمتي حرة وكاننا كما ذكر، طلقت المرأة، ثم إن كانت رجعية عتقت الأمة أيضا وإلا فلا. وإنما يعتق الأمة في هذه الحالة لصدق لفظ الزوجة على الرجعية.

لو حلف لا رأيت منكرا إلا رفعته إلى القاضي فلان، ولم ينو أنه يرفعه إليه وهو قاض وتمكن من الرفع إليه، فلم يرفع حتى عزل، ثم رفع إليه، ففي الحنث وجهان: إذا مات ولم يرفع إليه إلا وهو معزول^{٢٠}.

المطلب الثالث: مسائل متفرقة.

١. مسألة التصحيف وما يترتب عليها من أحكام.

التصحيف باب عظيم الفساد في رواية الحديث ومسائل الفقه، وذلك أن كثيرا من المحدثين لا يضبطون الحروف، ولكنهم يرسلونها غير مقيدة ولا مثقفة، اتكالا على الحفظ فإذا غفل المحدث عما كتب مدة من زمانه، ثم احتاج إلى قراءة ما كتب، أو قرأه غيره، فربما رفع المنصوب ونصب المرفوع، فانقلبت المعاني إلى أضدادها. وربما تصحف له الحرف بحرف آخر لعدم الضبط فيه، فانعكس المعنى إلى نقيض المراد به؛ وذلك أن هذا الخط العربي شديد الاشتباه، وربما لم يكن بين المعنيين المتضادين غير الحركة أو النقطة.

يورد السيد البطليوسي (ت: ٥٢١هـ) في كتابه "الإنصاف" أمثلة كثيرة على التصحيف منها: (قولهم: مكرم بكسر الراء إذا كان فاعلا ومكرم بفتح الراء إذا كان مفعولا، ورجل أفرع بالفاء إذا كان تام الشعر، واقرع القاف لا شعر في رأسه. وفي الحديث كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أفرع. وقد جاءت من هذا الباب أشياء كثيرة طريفة عن المحدثين: نحو ما يروى عن يزيد بن هارون، أنه روى كنا جلوسا حول "بشر بن معاوية"، وإنما هو حول "سريير معاوية".

وكما روى عبد الرزاق يقاتلون خور كرمان وإنما هو خوز الزاي معجمة وروى بعضهم دخلت الجنة فرأيت فيها "حبات اللؤلؤ" ولا وجه للحبات ههنا؛ لأن الحبات عند العرب الشباك التي يصاد بها الوحوش، واحدها حباله، ومن كلام العرب: "خش ذؤالة بالحباله" وإنما هو "جنابذ اللؤلؤ". والجنابذ جمع جنبذة وهي القبة^{٢١}.

٢. مسألة في السواك للصائم.

^{٢٠} السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص، ٢٣٤ - ٢٢٣٥ - ٢٣٦.

^{٢١} السيد البطليوسي، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف مصدر سابق ص ١٧٦





اختلفوا في كراهة السواك للصائم، تنتهي بالغروب أم تبقى إلى الفطر؟ فالأكثر على الأول. وذكر المحب الطبري في شرح التنبيه: (أنه يكره للصائم إذا أراد الشرب أن يتمضمض ويمجه لأنه إزالة أثر يحبه الله تعالى والذي قاله يقتضي بقاء الكراهة إلى الإفطار وهو أوضح مما قاله النووي إلا أنه يقتضي كراهة إزالته في النهار ضحى بالمضمضة في الوضوء وفيه نظر).^{٢٢}

٣. مسألة ينتج بناء الحكم على الأصل المذكور. ومن طريف الأمثلة في هذا الباب ما رواه بعض الشيوخ: (أن أبا العباس بن البناء سئل، فقيل له: لم لم تعمل إن في {هذان} من قوله تعالى: {إن هذان لساحران}؟^{٢٣}

فقال في الجواب: لما لم يؤثر القول في المقول؛ لم يؤثر العامل في المعمول. فقال السائل: يا سيدي! وما وجه الارتباط بين عمل إن وقول الكفار في النبيين؟ فقال له المجيب: يا هذا! إنما جئتك بنوارة يحسن رونقها، فأنت تريد أن تحكها بين يديك، ثم تطلب منها ذلك الرونق، أو كلاماً هذا معناه! فهذا الجواب فيه ما ترى، ويعرضه على العقل يتبين ما بينه وبين ما هو من صلب العمل).^{٢٤}

وهكذا لا بد لمن يعنى بتفسير القرآن العظيم من جعل النحو قاعدة أساسية لفهم كلام الله، وتفسير أحكامه، ولعل علم النحو والصرف والبلاغة ما وضعه العلماء المسلمون إلا لخدمة القرآن، وفهم معانيه وأسراره. ولا يمكن لنا فهم الأوامر والنواهي في الكتاب العزيز والسنة المطهرة إلا بعد فهم واستيعاب وإتقان قواعد اللغة: نحوها وصرفها، وبيانها وبديعها ...

الخاتمة:

بعد التأمل في قضايا الفقه وأحكام التشريع؛ ومدى ارتباطها بقواعد اللغة: صرفها ونحوها، نستنتج الأهمية البالغة للغة وفنونها، ونرى ضرورة الإلمام بأدواتها " علم الآلة " لمن يتصدى للإفتاء، واستنباط الأحكام الشرعية.

كما نجد في مسائل الكسائي وأبي يوسف أمثلة حية على ضرورة التلازم بين النحو والفقه؛ إذ لم يتوقف أثر النحو والنحاة في الفقه على مجرد الجوانب النظرية والقواعد العامة؛ وإنما استخدم الفقهاء النحو استخداماً عملياً، فطبقوه على المسائل التي لا تتضح دلالتها إلا عن طريق التحليل النحوي. ومادامت اللغة العربية هي مادة القرآن والسنة، ووعاء أحكامها، التي تتوقف عليها الحياة الخاصة والعامة في

^{٢٢} الإسنوي، الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، ص ٢٣٨.

^{٢٣} سورة طه: ٦٣/٢٠.

^{٢٤} السيد البطيوسي، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف، ص ١٧٥.





أوامرها ونواهيها، وحلالها وحرامها.

لذلك: أوصي طلاب العلم الشرعي، وأصحاب الفتوى بدراسة فنون اللغة العربية وفهم أسرارها، وتلمس حقيقتها ومجازها وصرفها ونحوها؛ ليكون الفقيه على بصيرة في إصدار الفتاوى والأحكام، وسن القوانين الشرعية. كما نحذر العامة من الخوض في الفتوى على غير هدى وبصيرة، وندعوهم لتدبّر حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - في الفتوى، فيما يرويه عبد الله بن بريدة، عن أبيه، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: « قاضيان في النار وقاض في الجنة. قاض قضى بالحق فهو في الجنة، وقاض قضى بجور فهو في النار، وقاض قضى بجهله فهو في النار» قالوا: فما ذنب هذا الذي يجهل قال: «ذنبه أن لا يكون قاضيا حتى يعلم»^{٢٥} فكل من يقضي بغير علم ينتظر عاقبة العذاب في النار.

^{٢٥} الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، مستدرک علی الصحیحین (بیروت: دار المعرفة ١٩٩٨م)، ج ٤، ص ١٠٢، رقم الحديث ٧٠١٣.





المصادر والمراجع

- ابن الملقن، عمر بن علي (ت: ٨٠٤هـ)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي والتراث (دمشق: دار النوادر ٢٠٠٨م).
- ابن حجة الحموي، تقي الدين بن علي (ت: ٨٣٧هـ)، ثمرات الأوراق (القاهرة: مكتبة الجمهورية العربية، د.ت).
- ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون (القاهرة: دار الحديث ١٩٩٥م).
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون (المقدمة)، تحقيق: خليل شحادة (بيروت: دار الفكر ١٩٨٨م).
- ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد (ت: ٣٢٨هـ)، العقد الفريد (بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٠٤هـ).
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى عبد الواحد (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٧٦م).
- أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب، تحقيق: علي محمد البجادي (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت).
- الأصهاني، أحمد بن عبد الله (ت: ٤٣٠هـ)، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن يوسف الغزالي (الرياض: دار الوطن للنشر ١٩٩٨م).
- الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود (الإسكندرية: مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة، د.ت).
- الألباني، ناصر الدين بن نوح، صحيح الترغيب والترهيب (الرياض: مكتبة المعارف ٢٠٠٠م).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد بالتعليقات، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ١٩٩٨م).
- البيهقي، أحمد بن الحسين (ت: ٤٥٨هـ)، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز ١٤١٤هـ).
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت: ٤٧١هـ)، دلائل الإعجاز، تحقيق: د. محمد رضوان الدايدة وغيره (بيروت: دار الفكر ١٤٢٨هـ).
- الجزري، ابن الأثير مجد الدين (ت: ٦٠٦هـ)، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرئوط وغيره (القاهرة: مكتبة دار البيان ١٩٧١م).
- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت: دار الساقية ٢٠٠١م).
- الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الجيل ١٩٨١م).
- الدارمي، محمد بن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرئوط (بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٨٨م).



- الذهبي محمد السيد حسين، *التفسير والمفسرون*، (القاهرة: مكتبة وهبة، د. ت) الزبيدي، محمد الحسيني (ت: ١٢٠٥هـ)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، (الكويت: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٦٥م).
- الزوزني، حسين بن أحمد (ت: ٤٨٩هـ)، *شرح المعلقات السبع* (بيروت: دار إحياء التراث العربي ٢٠٠٢م)، ط ١.
- السفاريني، محمد بن أحمد، *غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب* (القاهرة: مؤسسة قرطبة مصر ١٩٩٣م).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، *مصباح الزجاجاة على سنن ابن ماجه* (كراتشي: قديمي كتب خانة، د. ت).
- الشيبياني أبو عمر، *شرح المعلقات السبع* (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ٢٠٠١م).
- ضيف شوقي، *تاريخ الأدب العربي* (القاهرة: دار المعارف ١٩٩٥م).
- الطبراني، سليمان بن أحمد (ت: ٣٦٠هـ)، *المعجم الأوسط* (القاهرة: دار الحرمين، د. ت).
- الطبراني، سليمان بن أحمد، *المعجم الكبير* (بيروت: دار الكتب العلمية ٢٠١٢م).
- العجلوني، إسماعيل بن محمد (ت: ١١٦٢هـ)، *كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس*، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد هندواوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي ٢٠٠٠م)، ط ١.
- الغزالي المصري، محمد السقا، (ت: ٤١٦هـ)، *فقه السيرة*، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني (دمشق: دار القلم ١٩٩٨)، ط ١.
- الفاخوري حنا (٢٠١١م)، *تاريخ الأدب العربي* (بيروت: دار اليوسف للطباعة والنشر، د. ت).
- الفيروزآبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، *القاموس المحيط*، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ٢٠٠٥م).
- المبرد، محمد بن يزيد أبو العباس (ت: ٢٨٥هـ)، *الكامل في اللغة والأدب*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٩٧م).
- محمد بن عبد الله بن الحكم النيسابوري، *المستدرک على الصحيحين*، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٠م).
- المعافري عبد الملك بن هشام، *السيرة النبوية*، تحقيق: مصطفى السقا (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٧٥هـ).
- المنذري عبد العظيم بن عبد القوي، *الترغيب والترهيب*، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت).
- النسائي، أحمد بن شعيب (ت: ٣٠٣هـ)، *السنن الكبرى* (بيروت: مؤسسة الرسالة ٢٠٠١م).
- النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت).
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ت: ٢٦١هـ)، *صحيح مسلم* (مكة المكرمة: دار طيبة ٢٠٠٦م).





KAYNAKÇA

ed-Dârimî, Muhammed b. Hibban. *İhsan fi takrîbi sahihi İbn Hibbân*. nşr. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1988.

el-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Sünenü'l-Beyhakî el-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdulkadir Ata. Mekke: Mektebet-i Dâri'l-Bâz, 2018.

el-Buhari, Muhammed b. İsmail. *el-Edebu'l-mufred bi't-ta'likât*. nşr. Samir b. Emin el-Zuheyrî. Riyad: Mektebetu'l-Maârif, 1998.

el-Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahman. *Delâilü'l-i'câz*. nşr. Muhammed Rıdvan ed-Dâye vd.. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1428.

el-Elbanî, Nasiruddin, *Sahihut-tergîb ve't-terhîb*. Riyad: el-Maarif Kütüphanesi, 2000

el-Elbanî, Nasiruddin. *Sahihu ve daifu Süneni Ebî Dâvud*. İskenderiye: Merkezu Nûri'l-İslâm li Ebhâsi'l-Kuran ve's-Sünne, t.s.

el-Isbehânî, Ahmed bin Abdullah. *Marifetü's-sahâbe*, nşr. Adil bin Yusuf El-Azzâzî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.

el-Kayravânî, el-Hasan b. Reşîk. *el-Umde fi mehâsini's-şeri ve âdâbihî*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981.

el-Müberred, Muhammed b. Yezid. *el-Kâmil fi'l-lügati ve'l-edeb*. nşr. Muhammad Ebu'l-Fadl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.

en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: er-Risâle, 2001.

en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdullah b. el-Hakem. *el-Müstedrek ale'l-Sahîhayn*. nşr. Mustafa Abdülkadir Ata'. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

es-Sefârînî, Muhammed b. Ahmed. *Gizâü'l-elbâb fi şerhi manzûmeti'l-âdâb*. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1993.

es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân. *Misbahu'z-zücâc*. Karaçi: Sandûku'l-Kütübî'l-Kadîme, ts.

et-Taberânî, Suleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Evsât*. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.

et-Taberânî, Suleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.

ez-Zebîdî, Muhammad el-Hüseyn. *Tâcu'l-arûs*. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1965.

ez-Zevzânî, Hüseyin b. Ahmed. *Şerhu'l-muallakât*. Beyrut: Mîrâs-ı Dâri'l-Arab, 1. Basım, 2002.

İbn Abdirrabbih el-Endülüsî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İkdü'l-ferîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404.

İbn Haldun, Abdurrahman bin Muhammed. *Tarihu İbn Haldun*. nşr. Halil Şihadeh. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

İbn Hanbel, Ahmed İbn Muhammed. *Musnedu Ahmed İbn Hanbel*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.

İbn Hicce el-Hamevî, Takiyyuddin b. Ali. *Semerâtü'l-Evrâk*. Kahire: Mektebetu'l-Cumhûriyyeti'l-Arabiyye, ts.

İbn Kesir, İsmail b. Ömer. *Sîretu'n-nebevî*. nşr. Mustafa Abdulvâhid. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1976.

İbnu'l-Mulakkin, Ömer bin Ali. *et-Tavdîh li Şerh-i Câmi's-Sahîh*. Dimeşk: Daru'n-Nevâdir, 2008.





İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Mübârek b. Muhammed. *Câmiu'l-usûl fî ehâdisi'r-resûl*. nşr. Abdulkadir Arnavut vd.. Kahire: Dâru'l-Beyân, 1971.

Muslim b. Haccac en-Nisâbûrî, Ebu'l-Hüseyn. *Sahihu Muslim*. Mekke: Dâru't-Taybe, 2006.

