

ISSN: 2147-8422

GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ



Cilt: II, Sayı: 1, 2014/I
TOKAT

ISSN 2147-8422

**GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

**GAZIOSMANPASA UNIVERSITY
THE JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY**

Cilt: II, Sayı: 1, Yıl: 2014/I

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Cilt: II, Sayı: 1, Yıl: 2014/I ISSN 2147-8422

Sahibi/Owner

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Dekan)

Editör/Editor

Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK

Yayın Kurulu / Editorial Board

Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNANIR (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Emine ÖĞÜK (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Hilal ÖZAY (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mehmet AYAS (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mustafa CANLI (GOÜ İlahiyat Fak.).

Yayın Danışma Kurulu / Editorial Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ahmet ÖGKE (Akdeniz İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Pamukkale İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Ali BOLAT (19 Mayıs İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK (Hitit İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ (Şırnak İlahiyat Fak.).

Sayı Hakemleri / Advisory Board

Prof.Dr. A.Turan ARSLAN, Prof.Dr. Cemal Ağırman, Prof.Dr. Cengiz Gündoğdu, Prof.Dr. Eyüp BAŞ, Prof.Dr. Hasan Keskin, Prof.Dr. Mehmet Bakır, Prof.Dr. Muhittin Uysal, Prof.Dr. Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, Prof.Dr. Osman Türer, Prof.Dr. Zekeriya Güler, Doç.Dr. A.Cahit Haksever, Doç.Dr. Abdurrahman Özdemir, Doç.Dr. Hayati Yılmaz, Doç.Dr. Hüseyin Çelik, Doç.Dr. Kadir Gürler, Doç.Dr. Mustafa Çakmakoglu, Doç.Dr. Yusuf Doğan, Yrd.Doç.Dr. Ali Yıldırım, Yrd.Doç.Dr. Kubatalı Topchubaev, Yrd.Doç.Dr. M.Nadir Özdemir, Yrd.Doç.Dr. Mehmet Ayas, Yrd.Doç.Dr. Muharrem Sarıkaya, Yrd.Doç.Dr. Mustafa Canlı, Yrd.Doç.Dr. Nazım Büyükbaba, Yrd.Doç.Dr. Ömer Özpinar, Yrd.Doç.Dr. Rıza Bakış, Yrd.Doç.Dr. Süleyman Mahmut Kayagil, Yrd.Doç.Dr. Süleyman Pak, Yrd.Doç.Dr. Zübeyir Bulut

Yazışma Adresi / Correspondence

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Taşlıçiftlik Yerleşkesi-TOKAT
ilahiyatdergi@gop.edu.tr Tel: 0(356) 252 15 15 Fax: 0(356) 252 15 20

Her Haklı Saklıdır. İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yilda iki sayı olarak yayınlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir ve Gaziosmanpaşa Üniversitesi ve İlahiyat Fakültesinin görüşlerini yansıtmez. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.



Dergimiz

ASOS Sosyal Bilimler Endeksi ile İSAM tarafından dizinlenmektedir.

Kapak Tasarım / Cover Design

Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM

Sekreterya/Secretary

Öğr. Gör. Yılmaz ÖKSÜZ, Arş. Gör. İlhan YILDIZ

Basım Yeri ve Tarihi/ Publication Place and Date:

Gaziosmanpaşa Üniversitesi Rektörlüğü Matbaası /Gaziosmanpasa University Press
Tokat, 2014

الموضوعات / Index / İçindekiler

Makaleler;

Selçuklu Toplumunda Tasavvufî Hayatın Sosyo-Kültürel, Siyasal ve Dinî Sahaya Tesiri <i>The Impact of Sufi Life on Socio-Cultural, Political and Religious Fields in Seljukian Society</i>	تأثير الحياة الصوفية في مجال الثقافة الاجتماعية والسياسية والدينية في مجتمع السلجوقية
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE.....11-42	
Risalet Dönemi Savaşlarının Başlamasında Mekke Döneminde Müslümanlara Yönelik Saldırıların Rolü <i>The Role of Attacks against Muslims in Period of Macca at the Beginning of the Wars the Times of Prophethood</i>	دور الاعداءات على المسلمين في عصر مكة في بداية غزوات البعثة
Yrd. Doç. Dr. Cafer ACAR.....43-68	
Mahremiyet Eğitimi Ve Önemi <i>Education of Privacy and the It's Importance</i>	تعليم أحكام الاختلاط والالتزام به
Yrd. Doç. Dr. Ramazan DİLER.....69-98	
Ahmet Hamdi Akseki'nin İtikadî Meseleleri Temellendirme Usûlü <i>Ahmet Hamdi Akseki's Method of Justification the Doctrines of Faith (Creed)</i>	أصول تأسيس أحمد حمدي آكسكي في المسائل الاعتقادية
Yrd. Doç. Dr. Emine ÖĞÜK.....99-146	

Tefsîru'l-Menâr'da Cennet Tasviri <i>Description of Heaven in the Tefsîru'l-Menâr</i> تصویر الجنّة في تفسير المنار	Dr. Ahmet ÖZDEMİR.....	147-178
--	------------------------	---------

الخلاف في أقسام الجملة عند النحاة واللغويين العرب Arap Nahivci Ve Dilcilerine Göre Cümlenin Kısımları İle İlgili İhtilaf According to Arab Nahivist and the Linguist Parts of Speech Related Disputes	Dr. Abdulhalim ABDULLAH.....	179-208
---	------------------------------	---------

الوهم عند رواة الحديث ، حقيقته وأنواعه وأحكامه Hadis Ravilerine Göre Vehm: Tanımı, Çeşitleri Ve Hükümleri Delusion According To Hadith Scholars: Its Description, Types and Legal Decision	Dr. Enes El-CAİD	209-234
--	------------------------	---------

"وموقفه من الاحتجاج بالسنة؛ رؤية نقدية المذهب النقدي عند "الدكتور نصر حامد أبو زيد" Doktor Nasr Hâmid Ebu Zeyd'te Eleştiri Yöntemi, Sünnet İle İhticac Konusunda Görüşü (Hadisleri Delil Almada Görüşü): Eleştirel Bakış Critical Doctrine "Dr. Nasr Hamed Abu Zeid" It's Position from the Interference via Sunnah Critical View	Dr. Ali Salih MUSTAFA.....	235-280
--	----------------------------	---------

تطور تفكير النحاة في الجملة الخبرية Haberi Cümlede Nahivcilerin Düşünce Gelişimi The Evolution of the Thinking of the Grammarians in Sentence's Predicates	Dr. Abdulhalim ABDULLAH	281-336
--	-------------------------------	---------

الثقات الذين قل خطؤهم في التقرير

Takrîb'de Hataları Az Olan Sığa Raviler

The Reliable Reporters with less Mistakes in Takrîb

Dr. Enes El-CAİD.....337-374

Çeviri, Kitap ve Panel Tanıtımları;

Son Dönem İslam Tarihinde İman; Tasdik'in Anlamı

The Faith in Last Period in the History of Islamic; Meaning of Attestation

الإيمان في أواخر تاريخ الإسلام: معنى التصديق

Yazar: Wilfred Cantwell SMITH

Çeviren: Yrd. Doç. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ.....375-412

Rusya'da Din Devlet-İlişkileri

Relations between Religion and State in Russia

العلاقة بين الدين و الدولة في روسيا

Yazar: Sir Muhammed DUALI

Kitap Tanımı: Halit KALLİ.....413-418

"Tokadın Yetiştirdiği İlim Ve Fikir Önderlerinden Mehmed Emin Tokadi"

"Mehmed Emin Tokâdi" Panel

محمد أمين توقاتي من رواد العلم والفكر الذين خرجتهم توقات (مؤتمر حواري)

Panel Tanımı: Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK.....419-428

"Tokat'ın Yetiştirdiği İlim Ve Fikir Önderlerinden Şeyhülislam Molla

Hüsrev"

"Shaykh al-Islam Molla Husrev" Panel

شيخ الإسلام منلا خسرو من رواد العلم والفكر الذين خرجتهم توقات (مؤتمر حواري)

Panel Tanımı: Yrd. Doç. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ429-433

Editör'den

Altı aylık zaman aralığından sonra dergimizin üçüncü sayısıyla tekrar huzurlarınızda olmaktan ve farklı branşlarda kaleme alınmış zengin içerikli makaleleriyle ilim dünyasına katkı sağlamanın verdiği mutlulukla elde ettiğimiz bahtiyarlıktan dolayı Cenab-ı Hakka sonsuz şükürler ediyorum.

Bilgi ve iletişim çağının baş döndürücü bir hızla her gün pek çok yeni konuyu gündemimize taşıdığı günümüzde bunun tabii bir sonucu olarak ülkemizde de kendisine bilimsel araştırmaları amaç edinmiş çok sayıda dergi yayılanmaktadır. Elbette ki ilahiyat alanı bundan müstağni kalamazdı. Aynı şekilde zamanın şartları dikkate alınarak dini alana ait günün ihtiyaçlarına çözüm üretmesini ve üzerinde yaşadığımız topraklara rengini veren yaklaşık bin yıllık bir geçmişe ve tecrübeye sahip olmanın verdiği haklı bir özgüvenle köklerine ait kültür ve medeniyet mirasını tekrar günün idrakine sunma gayreti sonucu yapılan el emeği, göz nuru çalışmaların toplumumuzun istifadesine sunulmasını temel bir gaye edinmiş dinbilimsel dergiler arasındaki onur verici yarışta genç bir ses olarak dergimizin de yerini alması ve bu sahada itibar gören makaleler yayınılaması en büyük hedefimiz olmaktadır. Çok büyük memnuniyet verici bir haldir ki dergimiz ilk sayısından itibaren bilimsellik ilkesinden ödün vermeden her geçen sayıda kalite çitasını yükseltmektedir. Bu bağlamda diğerlerinden farklı olarak bu sayımızda beş Arapça makale yer almaktadır.

Bu sayıda, 1 tasavvuf, 1 tefsir, 3 hadis, 1 İslam Tarihi, 1 Din Eğitimi, 1 Kelam, 2 Arap Dili ile ilgili olmak üzere on makale, 1 tercüme, 1 kitap ve 2 panel tanıtımı yer almaktadır. Şöyle ki: Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, bu topraklarda çok büyük etkiye sahip olan marifet arayışının köklerinin izini sürdürdü ve sosyal hayatı tesirinin sonuçlarını araştırdığı “Selçuklu Toplumunda Tasavvufî Hayatın Sosyo-Kültürel, Siyasal ve Dinî Sahaya Tesiri” adlı makalesiyle meraklısı için tarihe bir pencere aralamaktadır. Yrd. Doç. Dr. Cafer ACAR, bizleri asr-ı saadete götürerek, Hz. Peygamberin Mekkeli müşriklerle yaptığı savaşların arkaplanında hicret öncesi Müslümanların karşılaşıkları fiziki ve psikolojik şiddetin etkisini ve bunun sonuçlarını “Risalet Dönemi Savaşlarının Başlamasında Mekke

Döneminde Müslümanlara Yönelik Saldırıların Rolü” çalışmasıyla değerlendirmektedir. Yrd. Doç. Dr. Ramazan DİLER'in, geleceğimiz olan çocuklarımızın beden ve ruh sağlığı açısından hayatı öneme sahip manevi eğitimin kapsamına giren mahremiyet eğitiminin verilmesi hususunda dikkat edilmesi gereken noktalar üzerinde durduğu makalesi “Mahremiyet Eğitimi Ve Önemi” adını taşımaktadır. Yrd. Doç. Dr. Emine ÖĞÜK de milletimizin yetiştirdiği önemli bir İslam âlimini çalışmasının merkezine alarak onun, kelam ilmine ve bu ilmin metodolojisine özgün katkılarını incelemektedir. Makalenin başlığı “Ahmet Hamdi Akseki'nin İtikadî Meseleleri Temellendirme Usûlü”dür. Dr. Ahmet ÖZDEMİR, İslam kaynaklarında önemli bir yer tutan ahiret hayatının ödül ve ceza alanına ait cennet konusunu Menar müellifinin bakışıyla ele aldığı ve klasik kaynaklarla kıyas ederek değerlendirmelerde bulunduğu çalışmasını “Tefsîru'l-Menâr'da Cennet Tasviri” adıyla araştırmacıların dikkatine sunmaktadır. Dr. Abdulhalim ABDULLAH'ın, arap dilbilimcilerin cümlenin yapısı ile ilgili görüş farklılıklarını ve bunun doğurduğu sonuçları değerlendirdiği makalesi *الخلاف في أقسام الجملة عند النحاة واللغويين* “العرب” (Arap Nahivci ve Dilcilerine Göre Cümplenin Kısımları ile ilgili İhtilaf) adını taşımaktadır. Dr. Enes el-CAİD bu sayıda bize iki makale ile katkı sağlamaktadır. İlk makalesinin adı *لوهم عند رواة الحديث ، حقيقته وأنواعه* “*وأحكامه*” (Hadis Ravilerine Göre Vehm: Tanımı, Çeşitleri ve Hükümleri) dir. Hadis rivayeti ile ilgili bir kavramı içerik ve yol açtığı hükümler yönyle enine-boyuna değerlendirmektedir. Dr. Ali Salih MUSTAFA görüşleriyle tartışmaların merkezine oturmuş bir ismi hadislerin delil olarak kullanılması hususunda mercek altına almakta ve onun ileriye süրdüğü yaklaşımlarını eleştirel bir yöntemle değerlendirmektedir. *المذهب النجاشي عند "الدكتور نصر حامد أبو زيد" و موقفه من الاحتجاج بالسنة؛ رؤية "نقبية"* (Doktor Nasr Hâmid Ebu Zeyd'te Eleştiri Yöntemi, Sünnet ile İhticac Konusunda Görüşü {Hadisleri Delil Almada Görüşü}: Eleştirel Bakış) başlığını taşımaktadır. Dr. Abdulhalim ABDULLAH bir dilbilimci olarak ikinci makalesinde cümplenin kısımlarından haberi cümplenin yapısını dilcilerin görüşleri doğrultusunda incelemektedir. Çalışması *تطور نقبية* “*النحو في الجملة الخبرية*” (Haberi Cümpledde Nahivcilerin Düşünce Gelişimi)'dir. Diğer bir inceleme ile dergimize katkı yapan Dr. Enes el-CAİD ünlü âlim İbn Hacer el-ASKALANÎ'nın Takrib adlı eseri çerçevesinde ravilerle ilgili değerlendirmelere yer verdiği çalışmasına *الثقات الذين قل خطوهم في التقرير* “*Takrîb'de Hataları Az Olan Sığa Raviler*” başlığını vermiş.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere bir de tercüme çalışması bulunan bu sayımıza Yrd. Doç. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ, Wilfred Cantwell Smith'den iman ve tasdiki konu alan bir çeviri ile katkı sunmaktadır.

Kitap tanıtımı bölümünde fakültemizin genç akademisyenlerinden Yrd. Doç. Dr. Şir Muhammed DUALI'nın doktora çalışması olan ve iz yayincılık tarafından yayınlanan "Rusya'da Din-Devlet İlişkileri" adlı kitabı Arş. Gör. Halit KALLİ değerlendirilmesiyle okuyucuların dikkatine sunulmaktadır.

Panel tanıtımı bölümünde ise Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen ve Tokatlı âlimleri konu alan iki panelin tanıtımı yer almaktadır. Mehmed Emin TOKADİ paneli Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK tarafından, Molla Hüsrev Paneli ise Yrd. Doç. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ'ın kaleminden tanıtılmaktadır.

Dergimizin yayınlanmasında katkısı olan ve emeği geçen makale sahibi akademisyenlerimize, büyük fedakârlık örneği sergileyerek çalışmaları titizlikle inceleme zahmetinde bulunan hakem hocalarımıza, yöneticilerimize, her aşamada emeği geçen çalışanlarımıza en içten duygularla teşekkür eder, gelecek sayımıza makale, eleştiri ve önerileriyle katkı yapma lütfunda bulunmak isteyen ilim insanlarına minnettarlığımı şimdiden arz ederim.

Selam ve hürmetlerimle...

Haziran 2014

Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK

SELÇUKLU TOPLUMUNDA TASAVVUFÎ HAYATIN SOSYO-KÜLTÜREL, SİYASAL VE DİNÎ SAHAYA TESİRİ*

Kadir ÖZKÖSE**

Özet

İslâm kültür ve medeniyetinin önemli dönemlerinden birini oluşturan Selçuklu devleti, siyasî, içtimâî, iktisadî, hukukî, ilmî ve tasavvufî hayatın birlikte inkişafı ile temayüz etmiştir. Selçuklu medeniyetinin bu sacayaklarından tasavvufî dokusu en az diğerleri kadar öneme sahip bir birikimdir. Bu makalede Selçuklu dönemindeki tasavvufî hayatın seyri, sûfîlerle siyâsîlerin yakın ilişkisi, tasavvufî kurumların yapısı, tekke ve medrese birlikteliği ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, sufi, Selçuklu Devleti, tekke, Anadolu

The Impact of Sufi Life on Socio-Cultural, Political and Religious Fields in Seljukian Society

* Bu çalışma, 19-22 Ekim 2011 tarihleri arasında Konya'da düzenlenen *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Selçuklularda Bilim ve Düşünce Sempozyumu*nda sunulan "Selçuklular Döneminde Tasavvuf İlminin Gelişim Seyri ve Tasavvufî Çevrelerin Etkinlik Sahası" başlıklı tebliğin makaleye dönüştürülmüş şeklidir.

** Prof. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi Öğretim Üyesi, kadir.ozkose@gop.edu.tr

Abstract

Seljuq Empire, one of the important periods of Islamic Culture and Civilization, became distinguished with development of political, social, economic, judicial, scientific and Sufi life together. Sufism has as much importance as at least the other dynamics of the Seljukian Civilization stated above. This study examines the mystical life course, close relations between sufis and politicians, the structure of mystical institutions and the unity of the dervish lodges and madrasas in Seljukian period.

Key Words: Sufism, Sufi, Seljug Empire, Dervish Lodge, Anatolia

Giriş

V/XI. asır, Bağdat'ta bulunan Abbasi hilafetinin siyasi nüfuzunun azaldığı, İslâm dünyasının doğu bölgelerinde Büyük Selçukluların, Mısır'da Fatimilerin, Endülüs'te Emevilerin hâkim olduğu dönemdir. İslâm düşünce tarihinde tasavvuf anlayışının sistemleşmesi, mektepleşmesi, başka bir tabirle tarikatlar halinde ortaya çıkması, IV-V/X-XI. yüzyıla rastlar. Bahsedilen dönemde sonra tasavvuf yolunun yolcuları daha derli toplu, daha değişik ve daha disiplinli bir usulle yollarına devam etmişlerdir.¹ Bu asır, farklı eğilimlere sahip mutasavvıfların yetiştigi bir dönemdir. IV/X. asırda doğup V/XI. asırda vefat eden sûfîlerden bazlarını şu şekilde sıralayabiliriz: Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1014), Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), Ebû'l-Hasan el-Harekânî (ö. 425/1034), Ebû Nuaym el-İsfehânî (ö. 430/1038), Ebû Saîd Ebû'l-Hayr (ö. 440/1048), Baba Tahir-i Uryân (ö. 447/1055), Ebû'l-Kâsim el-Cürcânî (ö. 450/1058), Ebû'l-Kâsim Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Ebû'l-Hasen Ali bin Osman bin Ebî Ali el-Cüllâbî el-Hucvirî (ö. 465/1072), Ebû Ali el-Farmedî (ö. 477/1085), Ebû Bekr en-Nessâc et-Tûsî (ö.

¹ Mustafa Kara, *Din hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, İstanbul 1990, s. 64.

487/1094), İmam-ı Gazâlî (ö. 505/1111), Ahmed Gazâlî (ö. 520/1126), Aynü'l-Kudât Hemedânî (ö. 525/1131), Ahmed en-Nâmekî el-Câmî (ö. 536/1141) ve Yusuf el-Hemedânî (ö. 534/1133).

Önceki dönemlerde yaşanan mihne olayları ile sûflere yönelik tepkiler olmuşmuş, kimi sûfler benimsediği tasavvuf anlayışı nedeniyle eleştirilmiş, düşüncelerinden dolayı sürgün edilmiş, hapsedilmiş ve idam edilmiştir. İsimlerini sıraladığımız bu ve benzeri sûflerin katkısıyla İslâm dünyasında tasavvufî düşünce tereddütleri izale etmeye başlamış, tasavvufa yönelik bakış açısından müspet manada değişimler gözlemlenmiştir. Özellikle de Kuşeyrî, Hucvirî, Cûrcânî, Pezdevî ve İmam-ı Gazâlî gibi Selçuklu uleması sayesinde tasavvufî düşüncenin gelişim seyri hızlanmıştır.

1. Tasavvuf İlminin Teşekkül Devri

Tasavvuf ilminin teşekkül dönemi diyebileceğimiz II-III/VIII-IX. asırda mihne olayları yaşanmış, sûflerle fakaha arasında fikrî tartışmalar gerçekleşmiştir. Tasavvuf ilmi, fikhin din olarak algılanmasına, ibadetlerin merasim boyutuna indirgenmesine, ulemanın amelden yoksun konuma gelmesine ve dinin içselleştirilemeyeşi bir tepki hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Ulema ve fakahanın yaklaşımlarından farklı olarak sûfler, ibadetlerin ve dinî hükümlerin zahirî hükümleri yanında derunî, batinî ve hikemî hükümlerini gündeme taşımaya çalışmışlardır. Fukaha zahirî ilimlerde ihtisas sahibi olurken, sûfler batinî ilimlere önem vermişlerdir. Nakil ve akıl esaslarının ötesinde keşfe vurgu yapmaya başlayan sûfler, tasavvufun akla dayalı kesbî bir ilim değil, işrâka/îç aydınlanması dayalı bir anlayış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre tasavvuf bir varak ilmi değil, hırka ilmidir.² Kelâm, fıkıh ve hadis gibi ilimlerle iştigal edenleri zahir uleması olarak niteleyen sûfler, fakahanın şiddetli

² Ebû Ali el-Cüllâbî Hucvirî, *Keşfû'l-mahcûb*, trc. Mahmud Ahmed Madi Ebu'l-Azaim-İsmail Ebu'l-Azaim, Dâru't-Turâsü'l-Arabî, Kahire 1974, s. 145-146.

tepkilerine maruz kalmışlardır. Sûfîler fukahâyi ruhâniyetten yoksunlukla suçlarken, fukahâ da sûfîleri dinde yeni şeyler icat etmekle itham etmişlerdir.³ Keşfe, ilhamâ, ilm-i ledünne, batinî fıkha vurgu yapan sûfîlerden pek çoğu zındık, kâfir ve mülhid olmakla suçlanmıştır. Erken dönem kaynaklar, fıkıhçıların elinde sûfîlerin çekmiş oldukları işkenceler hakkında detaylı bilgiler içermekte ve bizleri bu durumdan haberdar etmektedir. Daha sonra kimi sûfî çevreler mahkemelere sevk edilmiş, idam cezasına çaptırılmış, bazıları cezadan yakasını kurtarmayı başarırken diğer bazıları bu taassubun kurbanı olmuştur.

Fıkıhçıların sûfîlere yapmış olduğu işkenceler, zulümler ve baskılar Bağdat'ta Gulam Halil Hadisesi ile son haddine ulaşmıştır. Bu hadiseden sonra sûfî Ebû Said el-Harrâz (ö. 277/890) Mısır'a kaçmış, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/907)'nin de aralarında bulunduğu yetmiş sûfî zındık olmakla itham edilmiş, idam talebi ile mahkemeye sevk edilmiş ve hükmün infazından zor kurtulmuşlardır. Fıkıhçıların verdikleri fetva ile hapsolunan, işkence gören ve idam edilen Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/921) hadisesinde bu baskılar dayanılmaz ve çekilmez bir hal almıştır. Hallâc'ı "Aşk Şehidi" olarak ilan eden ve onu yücelten sûfîler, bu tutumlarıyla fakihleri incelikten anlamayan kaba görüşlü insanlar olarak anlatmak istemişlerdir.⁴

Diğer yandan İmamiye ve Caferiye, tasavvufî temayılleri reddetmiş, tasavvufî düşüncenin şaz ve nadir bir hayat tarzı olduğunu söylemiştir. Haşeviye veya Hanbelîler de âbidelerin ibadetten yüz çevirdiklerini ileri sürerek tasavvufun aleyhinde olmuşlardır. Mutezile ise

³ Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Devrim*, trc. H.İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 145.

⁴ Abdülbâkî Gölpinarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1977, s. 83; Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, trc. Ender Güral, Ankara 1982, s.73.

İlahi aşkı inkâr etmiş, bunun nazarî yönden teşbihi, amelî yönden hulûlü icap ettireceğini iddia ederek sûfîlere karşı çıkmışlardır.

Tasavvuf ilminin teşekkürül ettiği hicrî üçüncü ve dördüncü asırda karşılaşılan böylesi tepki ve tavırlar sonucu sûfîler, temkinli yaklaşımlar sergilemeye, tasavvufî tecrübelerini dinin zahirî hükümleriyle irtibatlandırmaya, şerî açıdan daha anlaşılır bir dil kullanmaya çalışmışlardır. Eser telif ve tasnifiyle meşgul olan sûfîler kendilerini kaleme aldıkları eserlerle savunmaya başlamışlardır. Bu gayretler sonucunda tasavvuf, hicri asra gelindiğinde müdevven ve muntazam bir ilim haline gelmiştir. Örneğin, Ebû Nasr Serrâc (ö.378/988) *el-Lumâ'*nda, Ebûbekir el-Kelâbâzî (ö.380/990) *et-Taarruf*'unda ve Ebu Tâlib el-Mekkî (ö.386/996) *Kütü'l-Kulûb*'unda tasavvufî makamları, mücâhede çeşitlerini, mücâhedelerden doğan zevk ve vecd hâllerini incelemeye tabi tutmuşlardır.

Tasavvufî ilkelerin Kitap ve sünnet temelli hâle getirilmesinden sonra tasavvuf, bilhassa III-IV/X-XI. asırlarda İslâm dünyasının her tarafına yayılmaya başladı. Tasavvuf mektepleri, tasavvuf önderleri, tasavvufa dair sülûk metotları, tasavvufî usuller, sûfî cemaatler ve ribatlar teşekkürül etmeye, sûfî muhitler oluşmaya başladı. Hucvîrî (ö. 465/1072) bu asırda ortaya çıkan on iki tasavvufî firkadan bahsetmiş ve bu ekollerden her birinin III-IV/X-XI. asırda birçok tasavvufî şahsiyeti yetiştiğinden bahsetmiştir.⁵

İslâm tasavvufunun belli başlı esasları ve kaideleri III-IV/X-XI. asırlarda ortaya konulmuş, tasavvuf istilahları teşekkürül etmiş ve böylece tasavvuf ilmi muhteva ve usulüyle İslâmî bir disiplin hâline gelmiştir.⁶

2. Selçuklu Hükümdarlarının Sûfîlerle Olan İlişkisi

⁵ Hucviri

⁶ Süleyman Uludağ, "Siyasi, Kültürel ve Dinî Bakımdan Hucvirî'nin Yaşadığı Çağ", *Keşfu'l-mâhcûb (Hakikat Bilgisi)*, Dergâh Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1996, s. 15-16.

Klasik tasavvuf kaynaklarının teşekkürül devri olan Selçuklu dönemi tasavvufî hayatın belirgin konuma geldiği, bireysel ve toplumsal hayatı İslâm dünyasının genelinde varlığını hissettirdiği bir devirdir. Selçuklu medeniyeti cami, medrese ve hankâh üçlüsünü ilmî hayatın zemini haline dönüştüren bir medeniyettir. Selçuklu sultanları çoğu zaman sûfîlere saygıda kusur etmemişlerdir. Onlar genelde sûfî çevreleri Allah'a ibadete, ihlâsa ve tevhide çağrıran İslâm tebliğcisi olarak değerlendirmiştir. Zâhidâne hayat yaşayan pek çok sûfiye karşı gereğince saygı gösteren Selçuklu sultanları, dinin derunî boyutta yaşanmasının önünü açan ve İslâm'ın hikemî boyutta yaşanmasını öngören sûfîleri çoğu zaman himaye etmişlerdir.⁷

Tuğrul Bey, bizzat kendisi gece namazlarına kalkmış, haftanın Pazartesi ve Perşembe günlerini oruçlu geçirmiş, kendisine kötülük yapanları bağışlamış, bu ve benzeri kimi zühd unsurlarını kendi hayatında yaşamıştır.⁸ Tuğrul ve Çağrı Beyler gittikleri yerlerde sûfî şeyhlerini ziyaret etmişlerdir.⁹

Tuğrul Bey Hemedan'a girdiği zaman veziri Amîdülmûlk el-Kündürî ile birlikte Baba Tahir, Baba Ca'fer ve Şeyh Hamşad adında üç sûfîyi ziyaret eder. Baba Tahir'in Tuğrul Bey'den Hemedan halkına ne yapacağını sorması üzerine sultan, "sen ne istersen onu yaparım" diye cevap verir. Baba Tahir ise "Allah'in emrettiğini yap; O adalet ve ihsanla muamele etmeni emrediyor" telkininde bulunur. Tuğrul Bey ağlayarak, öyle yapacağını söyler. Uzun yıllar boyunca abdest aldığı ibriğin kırık başını yüzük yaparak kullanan Baba Tahir, onu parmağından çıkarıp Sultan

⁷ Marshall G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih – İslâm'ın Klasik Çağı-*, haz. Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, c. II, s. 45.

⁸ ez-Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, tah. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, 10. Baskı, Beyrut 1994, XVIII, s. 109.

⁹ B. Zahoder, "Selçuklu Devletinin Kuruluşu Sırasında Horasan", *Belleten*, çev. İsmail Kaynak, c. XIX, s. 76, 1995, s. 516; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 194.

Tuğrul'un parmağına takar ve "*Âlem memleketini bunun gibi senin eline koydum, adaletli ol*" der. Tuğrul Bey de bu yüzüğü ömrü boyunca saklar ve her muharebeye gittiğinde onu parmağına takar.¹⁰

Adaletli, merhametli, akıllı, fakirlere karşı çok şefkatli hükümdar olarak tanınan Sultan Alparslan, fakir insanları gördüğünde onlarla oturup ağlar, onlara sadakalar verir, divanında ülkesinin ulaşabildiği bütün fakirlerini kayıt altına alarak onlara maaş bağlayıp çeşitli tahsisat ayırır, daima dua ve niyazda bulunurdu.¹¹ Dervişlik ruhuna sahip olan Sultan Alparslan sûfîlere karşı sevgide kusur etmezdi. Bütün servetini mescitler, hankâhlar ve köprüler gibi hayır kurumlarına harcayarak tasavvuf yoluna sülük eden Hassan b. Said b. Hassan'a büyük saygı gösterir, kendisinden dua talebinde bulunmak arzusuyla onu ziyaret ederdi.¹²

Meşhur sûfî Ebü'l-Ferec eş-Şirâzî'ye büyük saygı gösteren Alparslan'ın oğlu Tutuş,¹³ Ebu'l-Feth Nasr b. İbrahim el-Makdisî'yi (ö.490/1096) ziyaret edip şeyhe hediyeler göndermiş, fakat şeyh kendisinin ihtiyacı olmadığı gerekllesiyle bu hediyeleri kabul etmeyip yanında bulunanlara dağıtmıştır.¹⁴

Tuğrul Bey ve Sultan Alparslan gibi Sultan Melikşah da sûfîlerle yakın ilişki içerisinde olmuştur. Sultan Melikşah Bağdat'ı ilk ziyaretinde Hz. Ali, Hz. Hüseyin, İmam Musa Kâzım, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hanife gibi önemli kişilerin kabirlerini ziyaret etmiştir. Onun ziyaret ettiği

¹⁰ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, s. 194-195.

¹¹ İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Abdilkerim, *el-Kâmil fi't-târih*, Dâu Sâdir, Beyrut 1979, c. X, s. 74-75; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye Büyükkâmil İslâm Tarihi*, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1995, c. XII, s. 228; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, trc. İsmail Yiğit, Kayihan Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1992, c. V, s. 36.

¹² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, c. X, s. 69; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, c. XII, s. 223.

¹³ Orhan Çeker, "Ebü'l-Ferec eş-Şirâzî", *DIA*, İstanbul 1994, c. X, s. 318.

¹⁴ Hamdi Döndüren, "Makdisî, Nasr b. İbrahim", *DIA*, Ankara 2003, c. XXVII, s. 434.

makamlardan birisi de tasavvuf tarihinin önemli simalarından Ma'ruf el-Kerhî (ö. 200/816)'nin türbesidir.¹⁵ Sultan Melikşah, her defasında meşhur sûfî Ahmed el-Gazâlî (ö. 520/1129)'ye olan saygıını ve bağlılığını dile getirmiştir. Ahmed el-Gazâlî'nin oğlu Sencer'i yanağından öptüğü haberini alınca, Sencer'e bunun doğru olup olmadığını sorar. Doğru olduğu cevabını alınca da, "Yeryüzünün yarısına sahip oldun; eğer senin diğer yanağından da öpmüş olsaydı dünyanın tamamına sahip olacaktın" diyerek Ahmed Gazâlî'ye olan hayranlığını gizlememiştir.¹⁶ Sûfilere kapısını daima açık tutan Sultan Melikşah, önemli sûfilerin kendisini ziyaret etmesini istemiş, ziyaretine gelmeyen sûfilere sitemde bulunmuştur. Örneğin bir zamanlar vâiz olarak görev yaptıktan sonra tasavvuf yoluna sülük eden Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hasan es-Sandalî (ö. 484/1091), tasavvufî seyri gereği sultanlarla olan ilişkilerini kesmiştir. Bir gün Sultan Melikşah onu camide görünce, kendisini ziyaret etmediği için üzüldüğünü bildirerek sitemde bulunmuştur.¹⁷ Sultan Melikşah, sûfilere karşı saygıda kusur etmemiş, onlara gereken değeri vermiştir. "Şeyhu's-Şuyuh" unvanlı Nişaburlu sûfî Ebu Sa'd (ö. 479/1086), Melikşah nazarında büyük itibara sahip olmuştur.

Sûfî dergâhların inşasına önem veren Sultan Muhammed Tapar (ö. 518/1118), İmam-ı Gazâlî ile yakın irtibat kurmuştur. İmam-ı Gazâlî Muhammed Tapar'a yaptığı nasihatlerinde dünyanın fani, âhiretin baki olduğunu anlatmış, gafillerin dünyaya aldandığını, akıllıların ise ââhiret hazırlığına koyulduklarını hatırlatmıştır.¹⁸

¹⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, c. X, s. 155-156; Hasan, *İslâm Tarihi*, c. V, s. 40.

¹⁶ Zekeriya b. Muhammed b. Mahmud Kazvinî, *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*, Dâru Sadr, Beyrut ts., s. 415.

¹⁷ Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah İbn Salim b. Ebi'l-Vefâ el-Kureşî el-Haneffî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, tah. Abdülfettah Muhammed Estalû, Hicru li't-Tabaati ve'n-Neşri ve't-Tavzî' ve'l-i'lân, Kahire 1993, c. II, s. 554; Hayruddin ez-Zirîklî, *el-A'lâm Kâmûsu terâcim li-eşhuri'r-ricâl, ve'n-nisâi mine'l-arab ve'l-musta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 10. Baskı, Beyrut 1992, c. IV, s. 273.

¹⁸ Hasan, *İslâm Tarihi*, c. V, s. 65.

Selçuklu veziri Nizamülmülk, aynı zamanda sûfilere verdiği destekle de tanınmıştır. Nizamülmülk'ün yanına rahatça girip çıkabilen sûfiler, huzura varmak için herhangi bir izne gerek duymamışlardır. Bu durum kimi zaman Nizamülmülk'ün resmi işlerinde zor durumda kalmasına yol açmıştır. Sûffileri kıramayan ve onlara istedikleri kadar zaman ayıran Nizamülmülk'ün işlerini aksattığını gören danışmanları Nizamülmülk'ü uyarıp *"Bu kişilerin sürekli yanınıza gelmeleri devlet işlerinin aksamasına yol açmaktadır. Bundan sonra onları randevu ile huzurunuza kabul etmeniz daha uygun olur. Ancak bu şekilde yaşanan sıkıntıdan kurtulabilirsiniz."* dediklerinde, Nizâmülmülk danışmanlarının bu önerisini kabul etmemiş, onlara; *"Bu insanlar İslâm'ın direkleridir; dünya ve ahiretin güzelikleridir. Eğer onlardan her birini başımın üzerine oturtsam bu bile az gelir."* şeklinde cevap vermiştir.¹⁹

Nizamülmülk'ün sûfileri himaye edici ve destekleyici tavrı nedeniyle olsa gerektir ki, kendisini öldüren batînî isim, sûfi kılığına girerek yanına kadar yaklaşabilmiştir.²⁰ Cüveynî ve Kuşeyrî gibi devrin âlimlerine ve şeyhlerine saygı gösteren²¹ ve huzuruna geldiklerinde onlara saygıdan dolayı ayağa kalkan Nizâmülmülk, Fârmedî geldiğinde ise onu kendi makamına oturmuştur. Nizâmülmülk'e, Fârmedî'ye gösterdiği bu saygının sebebi sorulduğunda şu karşılığı vermiştir:

"Diğer âlim ve şeyhler beni yüzüme karşı öviyorlar. Bu da nefsimin hoşuna gidiyor. Fârmedî ise beni yüzüme karşı övmemiği gibi kusurlarımı,

¹⁹ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, s. 194.

²⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, c. X, s. 204, 313, 317; Ahmed b. Mahmûd, *Selçuk-nâme*, haz. Erdoğan Merçil, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1977, c. II, s. 16.

²¹ İzzüddin İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, Dâru Sâdir, Beyrut 1980, c. II, s. 405.

*yanlışlık ve haksızlıklarımı da söylüyor ve beni ikaz ederek irşad ediyor. Ben de onun bu söylediklerinde hayır görerek ona saygı göstermeye çalışıyorum.*²²

Nizamülk’ün açtığı çığrından giden Selçuklu vezirleri tasavvufî düşünceye ve tasavvufî şahsiyetlere hürmette genelde kusur etmemiştir. Nizamülmülk’ün oğlu Vezir Fahrülmülk, İmam-ı Gazâlî’nin hayranlarından olup kendisinden hayır dualarını talep etmiş ve nasihatlerini dinlemiştir. Gazâlî’nin verdiği derslerden etkilenen Fahrülmülk, İmam-ı Gazâlî’den Nişabur'a gelmesini, Nişabur medresesinde ders vermesini rica eder. Fahrülmülk’ün davetine icabet eder. İmam-ı Gazâlî, Nişabur'a varıp Nizamiye Medresesi’nde ders vermiş, Fahrülmülk tarafından medresenin yanında açılan hankâhta da tasavvufi eğitimle meşgul olmuştur.²³

Büyük Selçuklular’da gördüğümüz tasavvuf erbabı ile olan yakın ilişki, Anadolu Selçuklu hükümdarları zamanında da devam etmiştir. Örneğin Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyâseddin Keyhüsrev, ikinci defa tahta çıkışını (601-608/1204-1211) Abbasi halifesine bildirmek için Malatyalı Şeyh Mecdüddîn İshak’ı Bağdat'a göndermiştir. Bir diplomat olarak görevini tamamladıktan sonra hacca giden Mecdüddîn, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Ebû Cafer Muhammed el-Berzâî ileahî Evrân-ı Velî'yi yanına alarak Anadolu'ya getirmiştir.²⁴

Abbasi Halifi Nâsır Lidînillah’ın organize ettiği Fütüvvet Teşkilati’nin bir temsilcisi olarak ve Abbasi Halifeliği tarafından Anadolu’ya “şeyhu’ş-suyuhu’r-Rûm” sıfatıyla gönderilen Evhâdüddin-i

²² Hasan Kamil Yılmaz, *Altın Silsile*, ErkamYayınları, İstanbul 1994, s. 72; Komisyon, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, Türkiye Gazetesi, İstanbul 1992, c. V, s. 95-96; Kadir Özköse-Halil İbrahim Şimşek, *Altın Silsile’den Altın Halkalar*, Nasihat Yayınları, Ankara 2009, s. 135-136.

²³ Seyfullah Kara, *Selçuklular’ın Dini Serüveni Türkiye’nin Dini Yapısının Tarihsel Arka Plâni*, Şema Yayınevi, İstanbul 2006, s. 201.

²⁴ Mikail Bayram, *Şeyh Evhadüddin Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı*, Konya 1993, s. 29-30; Galip Demir, Galip Demir, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu ve Ahilik, ahî Kültürünu Araşturma ve Eğitim Vakfı Yay.*, İstanbul 2000, s. 348.

Kirmânî, I. Giyaseddin Keyhüsrev'in irtibat içerisinde olduğu sûfî şahsiyetlerden biri haline gelmiştir. Kirmânî, sultanla dostluğunu ileri boyuta taşımış, özel meclisler tertip etmiş ve sultana hitaben şu rubaiyi söylemiştir:

"Kayser'in ayağının altında yer eskimekteydi.

Köşkü gökyüzüne yükselselmiştir.

Ey Keyhüsrev, onun yerini almış durumdasın.

*Söyle! O köşk nerede? Kayser ise sanki hiç yaşamadı."*²⁵

I. Giyaseddin Keyhüsrev ve oğlu I. Alaaddin Keykûbâd zamanında iktidarın destek ve himayesini kazanan Kirmânî, kurucusu olduğu Evhâdiyye tarikatının Anadolu'da yayılmasına öncülük etmiş, tarikatın Anadolu'da güçlü bir tasavvufî kurum haline gelmesini sağlamıştır. Fütüvvet teşkilatının Anadolu'da teşekkür etmesine öncülük yapan Evhadüddîn-i Kirmânî, Ahiyân-ı Rûm ile Bâciyân-ı Rûm'un teşekküründe de büyük rol oynamıştır.²⁶

Alaaddin Keykubat ise kendi ülkesine gelen mutasavvıflarla genelde yakın ilişkiler içinde bulunmuştur. Bu isimlerin başında Bahaeeddin Veled gelmektedir. Konya'ya gelmekte olan Bahaeeddin Veled'i bizzat karşılamak üzere Sultan büyük bir toplantı tertip etmiş, şehrin bilginleri, arifleri, fütüvvet erbâbı ve zahitleri bu toplantıda hazır bulunmuşlardır. Sultan, Bahauddin Veled'e saygı ve bağlılık göstermiş, diğer ileri gelenlerle birlikte kendisine intisap etmiştir.²⁷ İslâm esaslarına titizlikle bağlı kalan Bahaeeddin Veled karşısında eğilen ve ona sanki bir hükümdar saygısı gösteren Alaaddin Keykubat, diğer emirlerle birlikte sürekli onun vaazlarına katılmıştır. Sultan, bu aileye, sarayının ve

²⁵ Bayram, *Şeyh Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı*, s. 31.

²⁶ Bayram, *Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı*, s. ix.

²⁷ Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkibeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006, s. 82-83.

yaptırmış olduğu caminin etrafında ikametgâhlar tahsis etmiş, halka dersler vermesi ve onları irşat etmesi için İplikçi Camini tahsis etmiştir.²⁸

Sultan I. Alaaddin Keykûbâd'ın sûfîlere olan yakın ilgisinin tezahürlerinden biri, Kayseri'de yöneticilerle Türkmen dervişler arasındaki geçimsizlige zamanında müdahalesidir. Anlaşmazlık tehlikeli bir mahiyet arz edince Sultan, acilen Konya'dan Kayseri'ye geçmiş. Türkmen dervişler lehine bir siyaset izleyerek onlara muhalif olan bazı idarecileri idam ederek olayın büyümelerini önlemiştir. Türkmen dervişler arasında muteber isim olarak görülen Kâmil-i Tebrizî ile de görüşen sultan, kendisine saygı göstermiş ve kendisine destegini esirgememiştir.²⁹

Anadolu'da tasavvuf büyüklerine saygı gösteren sultanlardan biri de I. İzzeddin Keykâvus'tur. Kaynaklar, onun bilginlere dost ve cahillere düşman olmasına tanındığını, meclisinin ve sarayının âlimlerle dolup taşığını haber vermektedirler. I. İzzeddin Keykavus yüksek fikir sahibi mutasavvıfları daima himaye etmiş, hatta onlara intisap etmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'yi Konya'ya ve sarayına davet etmiştir. I. İzzeddin Keykâvus'a bir öğüt mektubu yazan İbnü'l-Arabî, mektubun metnine *el-Futuhâtu'l-Mekkiye* isimli eserinde yer vermiştir. Mektubunda oldukça rahat ifadeler kullanmış ve bazı konularda sultanı suçlayacak kadar ileri gitmiştir. İbnü'l-Arabî, yazmış olduğu bu mektubun, daha önce sultanın kendisine yazdığı bir mektuba cevap olduğunu da ifade etmiştir.³⁰

I. İzzeddin Kaykavus İslâm dünyasının her tarafından ilim, fikir ve tasavvuf adamlarını Anadolu'ya çekmiş, böylece tasavvuf ve fütüvvet kültürünün ülkede yerleşmesine ve gelişmesine katkıda bulunmuştur.³¹

²⁸ Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni*, s. 505-506.

²⁹ Bayram, *Kirmânî ve Evhadiyye Tarikati*, s. 33-34.

³⁰ Muhyüddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtu'l-Mekkiyye*, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Beyrut, ts., c. IV, s. 547-548.

³¹ Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni*, s. 503.

II. Kılıçarslan'ın oğullarından Niksar ve dolaylarının meliki olan Nasıreddin Berkyaruk, şair, felsefeye meraklı ve aydın bir Selçuklu şehzadesiydi. Sühreverdi-i Maktul olarak bilinen Şehabeddin Sühreverdî (ö. 586/1191), felsefede Berkyaruk'un hocası olmuştur. Bu melik Sühreverdî'nin görüşlerini kabul etmiş, bazı düşüncelerini ona dayandırılmış, işrakî konularda araştırmalar yapmıştır. Şehabeddin Sühreverdî, yazdığı "Pertevnâme" isimli kitabı Berkyaruk'a ithaf etmiştir. 558/1163 tarihinde Kemâlüddîn Ebû Bekr b. İsmail b. Saîd-i Râzî de bu melik namına Farsça "Ravzatu'l-Menazir li'l-Meliki'n-Nasîr" adında yirmi babilik bir kelâm kitabı kaleme almıştır.³²

Anadolu Selçuklu Sultanı IV. Rukneddin Kılıçarslan (1249-1266)'ın himâye edip sahip çıktığı sûfî ise Baba Merendi'dir. Sultan, riyâzeti ve zühdü ile meşhur olan Baba Merendi'yi himâye etmekle kalmamış, kendisini "Baba" edinmiştir. Hatta sultan, bu sözü Mevlânâ'nın bulunduğu bir toplantıda söylemiş, Mevlânâ da bunu kıskanarak, "O halde biz de kendimize başka bir oğul arayalım" diyerek toplantıyı terk etmiştir.³³

3. Selçuklular Döneminde Ribat ve Hankâhların İnşa Süreci ve Fonksiyonları

Tasavvufun "hâl ilmi" olarak bizzat tecrübeyi, deneyimi, uygulamayı esas almakla birlikte, âdâb ve erkânı bakımından bilinmesi ve öğrenilmesi gereken "kâl" boyutu da bulunmaktadır. Dervişler tasavvûfî âdâb ve erkânı tekdede okumak, dinlemek ve bizzat yaşamak suretiyle ikmal etmekteyler. Tarikat şeyhler kaleme aldıkları "âdâbü's-sülük", "âdâbü't-tarika", "ilmü's-sülük" türü eserlerde tekke kültürünün pratik yönünü konu edinmişlerdir. Bu kitaplar dervişler için bir nevi "el kitabı" mahiyetindedir. Bu çerçevede bir ilim dalı olarak, tasavvufun zamanla talim ve tedris edildiği müesseseleri de kurulmaya başlanmıştır. Fıkıh,

³² Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni*, s. 511.

³³ Eflâkî, *Ariflerin Menkibeleri*, s. 165-166.

kelâm ve hadis ilimleri için medrese ne ise tasavvuf ilmi için de tekke o derece önem arz eder olmuştur.

Tekkeler bir eğitim yeri olarak müritlerin ahlâken yetiştirildiği, mürşitlerin irşat için hazırlandığı mekânlardı. Tekkelerin yaygınlık kazanmaya başladığı V/XI. yüzyılın şartlarında tekkelerdeki eğitim ve öğretim hizmetleri, nazarî ve amelî olmak üzere iki yolla yapılmaktaydı. Nazarî olan eğitim daha çok mürşitlerin müritlere yaptığı nasihat, ögüt ve uyarılardan ibaretti. Amelî eğitim riyazet, itikâf, nafile oruç ve namaz, kırk gün süreli halvet ve çile türü şeyler ile semâ ve zikirden ibaretti.³⁴

Tekkeler, tasavvufun bu ikili yönünü asırlarca beraberce işlemiş ve geliştirmiştir. Bunun neticesi olarak cemiyete kâmil insan tipi sunmuştur. Bu tipin temel özellikleri, tevazu, fahrîlik, mahvîlik, maddeye düşkün olmama, cömertlik ve müsamaha gibi huy ve alışkanlıklardır.³⁵

Selçukluların kuruluş ve gelişme çağlarında Anadolu coğrafyası zâviyelerle donanmıştı. Selçuklu sultanları Anadolu'da yeni bir şehir ve bölgeyi fethettikleri zaman, ilk iş olarak orada cami, medrese ve hankâh inşa ediyor, tüccarları, din adamlarını ve dervişleri bu yerlerde yerleştiriyorlardı. Sûfî ve dervişler uçlarda toplanarak hem Türkmenlerin İslamlamalarına ve sağlıklı din anlayışına bürünmelerine katkıda bulunuyor hem de onlara gaza ruhunu aşılıyorlardı. Bu suretle Anadolu, nüfusu ve kültürüyle İslâmlaşıyor, fetih hadisesi de manen ikmal ediliyordu.³⁶

Sûfîlere ve sûfî kurumlara verdiği değerle tanınan Sultan Melikşah, çöllerde bile sûfîler için hankâhlar inşa ettirmiştir.³⁷ Bu durumun bir

³⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 142.

³⁵ Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, s. 107.

³⁶ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Turan Neşriyat Yurdu, II. Baskı, İstanbul 1969, s. 282.

³⁷ İbn Hallikan, Ebü'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zaman*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Kahire, 1948, C.IV, s. 371

örneği olarak Sultan Melikşah'ın Kasr-ı Şirin-Bağdat yolunda bir ribat yaptırdığı bilinmektedir.³⁸

Son derece muttaki ve dindar bir insan olan Sultan Muhammed Tapar Nizamiye Medresesinin yakınlarında bir yerde sūfîler için hankâh yaptırmıştır. İbnü'l-Cevzî söz konusu hankâhi Muhammed Tapar'ın onayıyla Behruz el-Hâdîm'İN yaptırmış olduğunu söylemektedir.³⁹

Büyük Selçuklular Devleti ile Anadolu Selçukluları Devleti dönemlerinde etkinlikleri artan tekkelerin fonksiyonlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Selçuklu Beyleri iktidarları döneminde teşkilatlı göçlere ihtiyaç hissetmişlerdir. Göçmen Türk boyalarının teşkilatlanmasına katkı sağlayan tekkeler, bilhassa savaş, kargaşa ve isyan ortamlarında bozulan cemiyet nizamını tesis etmeye çalışmışlardır. Yaşanan sıkıntılı ortamdan rahatsızlık duyan kitlelere ruhsal huzur ve manevî terapi işlevini görmüşlerdir.

2. Moğol istilasının Anadolu Selçuklu Devletini yıkıma maruz bıraktığı dönemde tekkeler, toplumsal bütünlüğü sarsılan ve sosyal sancılar içinde kıvranan Anadolu insanı için, kurtarıcı birer sığınak işlevine bürünmüştür.⁴⁰

3. Selçuklular döneminde kurulan tekkelerin en önemli özelliği birer ribat konumunda bulunmalarıdır. Ribat fonksiyonlu bu tekkeler, ordularla birlikte memleket açma çabasında olmuşlar ve fütihat hareketine girişmişlerdir.

³⁸ İbrahim Kafesoğlu, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1973, s. 160.

³⁹ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülük ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Atta-Mustafa Abdulkadir Atta, tsh. Naim Zerzûr, Dâu'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beirut 1992, c. XIX, s. 502.

⁴⁰ Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctîmaî Tarihi*, Cem Yayınevi, İstanbul 1995, c. I, s. 40; Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi*, Boğaziçi Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 1993, c. II, s. 1-9.

4. Selçuklular döneminde tekkeler, dayanışma ruhundan mahrum halk kitlelerinin aynı idealler etrafında kenetlenmesini sağlamıştır.⁴¹
5. Merkezi otoritenin tesisine yardımcı olmuşlardır.⁴²
6. Devlet için lüzumlu kan ve kol kuvveti olmak suretiyle iman birliğini sağlamak için gayret göstermişlerdir.⁴³
7. Bir kısım tarikat ehli, Moğollar arasında kalarak onları İslâm'a isındırmak ya da zulümlerini asgariye indirmek için mücadele etmeye çalışmışlardır.⁴⁴

⁴¹ Ömer Lütfi Barkan, "Defter-i Hâkâni Kayıtları-Kolonizatör Türk Dervişleri", Vakıflar Dergisi, c.II, s. 290.

⁴² Barkan, agm, *Vakıflar Dergisi*, c. II, s. 290.

⁴³ Barkan, agm, *Vakıflar Dergisi*, c. II, s. 290.

⁴⁴ Şeyh Cemâleddin adında muttaki ve mutasavvîf bir zat, bazı yolcularla beraber seyahatte iken, bilmeyip Tokluk Timur Han adındaki bir Moğol emirinin av arazisine izinsiz girdiği için yakalanır. Elleri ve ayakları bağlı olarak huzura götürürülür. Yapılan soruşturma esnasında; "İranlı olduğunu ve memnu' bir yere girdiğinin farkında olmadığını" belirtir. Bunun üzerine Han; "Bir köpek bile bir İranlıdan daha kıymetlidir" deyince, Şeyh de; "Evet Müslüman olmasaydık, belki bir köpektен de aşağı olurduk..." cevabını verince, şeyhin cesaretine hayran kalan han, onu bir kenara çekerek söylediklerinin manasını sorar. Şeyhin ifadelerinin tesiri altında kalan han, tazim ve hürmetten sonra ona; "Şimdi şahadet getirmiş olsam, halkın buna sevk etmeye imkân bulamam. Benim için biraz sabret. Ecdadımin bıraktığı hükmete tamamıyla mâlik olduğum zaman buraya gel" diyerek şeyhi saliverir. Aradan seneler geçer. Hastalanın Şeyh Cemâleddin, ölmeden evvel oğlu Reşidüddin'e, "Bir gün gelecek Tokluk Timur Han büyük bir hükümdar olacak, korkmadan onun nezdine git ve benim namuma kendisini selamla ve etmiş olduğu vaadi hatırlat" diye vasiyet eder. Oğlu, zamanı gelince hükümdara giderse de, huzura girme imkânı bulamaz. Bunun üzerine bir gün sabah erkenden, Han'ın çadırı yanına sokularak sabah ezanını okumaya başlar. Buna oldukça sinirlenen muhafizler, derhal onu yakalayarak Han'a götürürler. O da, huzura çıkışınca, Han'a pederine olan vaadini hatırlatır. O da; "Tahta çıktığmdan beri, verdiğim sözü her an hatırlımda tuttum" diyerek, hemen kelime-i şehâdet getirir ve Müslüman oluverir. Emirleri ile istişareden sonra, Tulik isminde eşraftan birisine İslâm'ı kabul etmesi teklif edilir. O da, vaki olan böyle bir teklif karşısında ağlayarak; "Bundan üç sene önce, Kaşgar'da bulunan evliyadan bir zat beni hidayete sevk etti. Fakat sizden çekindiğim için bunu izhar edememiştim" der. (Bkz. Şehbenderzâde Ahmet Hilmi, *İslâm Tarihi*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1974, s. 456-457.) Zamanın en büyük İslâm hükümdarı olan Muhammed Harzemşah, asılsız bir iftira ile itham ettiği Buhara âlimlerinin reisi ve pîri Necmuddin-i Kübrâ (ö.618/1221)'nın halifesi Şeyh Mecduddin'i, sarhoşken verdiği bir kararla boğdurtur. Bu müessif hadiseden haberdar olan Necmuddin-i Kübrâ, Sultan

8. Tarikat dervişlerinin toplu olarak yaşadıkları, gelip geçen yolculara bedava yiyecek ve yatacak yer verilen tekke vakfiyelerinde en sık rastlanılan söz, âyende ve râvendeye hizmet etmektir. Kurulan tekke vakıfları kimsesizlerin, yoksulların, muhtaçların ve fakirlerin hamisi konumuna gelmiştir.⁴⁵

9. Anadolu tekkeleri hakkında ribat, hankâh, buk'a, savma'a, duveyre, medrese, imaret, dergâh, âsitâne gibi terimler kullanılmakla beraber, tekke ve zâviye terimleri zamanla yaygınlaşmıştır.⁴⁶ Anadolu'da pek çok köy adının Tekkeköy, Tekkedere, Tekkeviran, Tekkekaya gibi doğrudan doğruya "tekke" olması veya tekke sözünü ihtiva eden isimler olması, tekkelerin Anadolu'nun iskânı hususunda oynadıkları rolü göstermektedir.⁴⁷

10. Anadolu ve Rumeli'de kurulan zâviyelerin pek çoğu terk edilmiş köylerde, derbent mahallerinde yahut devletin lüzumlu gördüğü bölgelerde kurulmactaydılar. Bunlara terk, tâhsis ve vakif olunan arazilerden çoğu zaman öşür ve avarız alınmamak suretiyle, bu gelirler ile dervişlerin bulundukları yerleri şenlendirmeleri, köyler tesis etmeleri, köprü, cami, değirmen kurmaları, derbent beklemeleri, "âyende ve revendeye" hizmet etmeleri istenmekteydi. Bu zâviyelerin, bağlanan zengin vakıflar ve dervişlerin devletten elde ettikleri "cihetler" sayesinde, fukarâya yemek veren müesseseler olmaları, yolcular için bir misafirhâne

Harzemşah'a beddua eder ve "Mecduddin'in kanını, tacı, başı ve mülkü pahasına ödeyecek" der. Ertesi gün işlediği suçun ağırlığı altında ezilen sultan, müşarunileyhe, tabaklar dolusu altın gönderir ve kusurunun affını talep eder. Lakin aldığı cevap: "Mecduddin'in kanı pahası, senin, benim ve daha nice binlerce insanın kanıdır" dan ibaret olmuştur. Netice şeyhin dediği şekilde tecelli eder, Necmuddin Kübrâ da, şehir Moğollar tarafından muhasara edildiğinde şehid düşer. (Bkz. İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1983, s. 12-13.)

⁴⁵ Ahmet Yaşar Ocak, "Zâviye", *İslam Ansiklopedisi*, MEB yayınları, c. XIII, s.468.

⁴⁶ Franz Babinger ve M.Fuat Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, trc. Ragıp Hulusi, haz. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 25.

⁴⁷ Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, s. 107.

durumunda bulunmaları; göçmenlerin tekke ve zâviyeler çevrelerine zahmet çekmeden yerleşmelerini ziyadesiyle kolaylaştırıyordu.⁴⁸

11. Selçuklu Devleti, Alaaddin Keykûbat (616/1219)'tan sonra, inkiraza yüz tutmuş, saltanat kavgaları, Moğol istilası, komşu devletlerle yapılan harpler milleti son derece tedirgin etmiş, dünya zevklerinden mahrum olan halk, uhrevî hayatı kazanmak hevesiyle tekke ve şeyhlere koşmuştur. Mahallî hakimiyetler teminine uğraşan Beyler de, halkın bu umumî temayüleme uyararak, şeyhlerin maddî ve manevî nüfuzundan istifade için her tarafta tekkeler ve zâviyeler yaptırmışlar ve onlara zengin vakıflar ayırmışlardır.⁴⁹ Örneğin Selçuklu Sultanı I. Alaaddin Keykûbâd'ın komutanlarından Emir Mübârizüddin Cavli-i Çaşni-gir, Evhâdüddin-i Kirmânî'nin bağlılarından biri olmuştur. Kirmânî adına Şam'da bir hankâh yaptırmıştır. Kirmânî Şam'a düzenlediği seyahatlerde bu hankâhta kalmıştır.⁵⁰

12. On üçüncü yüzyılda Anadolu'da çok yaygın bulunan ve o dönemde büyük işlevler gerçekleştiren Ahîlik teşkilatı ise meslekî hüviyete sahip bir tasavvuf zümresidir.

Bahsedilen fonksiyonları sebebiyle tekkeler Selçuklu toplumunda iskân sorununun çözümünde, yerel anlaşmazlıkların giderilmesinde ve halkın dinî şuura ermesinde müspet olarak tesir etmişlerdir.

4. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında Sûfi Çevrelerin Rolü

Doğuşunu takip eden kısa süre içerisinde İslâm dininin büyük coğrafyalara yayılmasının ana etkenlerinden biri, bu dinin bünyesi içinde

⁴⁸ Akdağ, *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*, c. I, s. 394.

⁴⁹Köprülü, Fuat, Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar, Ankara 1993, s.204.

⁵⁰ Mikâil Bayram, *Şeyh Evhâdiyye d-dîn Hâmid el-Kirmânî ve Evhâdiyye Tarikatı*, Damla Matbaacılık ve Ticaret, Konya 1993, s. 40.

barınıp gelişen tasavvuf cereyanı olmuştur.⁵¹ İlk devirlerden itibaren İslâm'ın özüne inerek, onu gereğince idrak edip duygusal, düşünce ve davranışlarını tam manasıyla Allah ve Resülü'nün iradesine tabî kilmayı gaye edinen tasavvuf ve tarikat mensupları, İslâm dinini gayrimüslim toplumlara tebliğ edip yaymayı en önemli vazifelerinden biri kabul etmişlerdir. Bunun içindir ki, kendilerini Hâk yolunda seferber eden ve her türlü fedakârlığı göze alan sûfî dervişler, pek çok bölgelerde yoğun bir tebliğ faaliyeti sürdürerek, oralardaki insanlara İslâm'ı tanıtıp sevdirmışlar ve Müslüman olmalarına vesile olmuşlardır.⁵² İslâm ordularının girdiği ve giremediği bölgelerde oldukça önemli tebliğ faaliyetlerinde bulunan tasavvuf meşâyîhi, gittikleri bölgelerde kısa zamanda teşkilatlanmışlardır.⁵³

Cihada ve fetih hareketlerine katılan dervîş-gâzîler, emirleri altına giren kitleye önce yegâne gâye olarak cihâd ve i'lâ-yı kelimetullah umdelerini aşılıyor ve sonra bu umdelerin tahakkuku için lâzım olan bilgi ve tecrübeyi veriyor, yolu gösteriyor, teşkilatlandırip sevk ve idare ediyorlardı. "Alp" ve "abdal" gibi unvanlar taşıyan bu mürşidler evvela Bizans topraklarına sirayet ediyor, sonra oraları Müslüman coğrafyası haline getirmek için faaliyete girişiyorlardı. Türk dervîş-gazileri bir şehri ve memleketi fetheder etmez, derhal bir kısmı oralara yerleşiyor, kalan kısmı ise daha ileriye doğru gidiyordu. Arkadan daima taze kuvvetler

⁵¹ M. Ali Aynî, *Hacı Bayram Velî* adlı eserinde mutasavvıfların İslâm dininin yayılması ve genişlemesinde en büyük hizmeti ifâ ettiklerini belirttikten sonra, zamanımızın en yüksek müsteşriki saydığı Louis Massignon'dan şu alıntıyı kaydeder: "Dîn-i İslâm'ın beyne'l-milel ve âlemşumûl bir din olması sûfiyye sayesindedir. Sûfiler bilâd-ı gayr-ı müslimeyi irşâd-ı inâm için dolaştıklarından Dîn-i İslâm beyne'l-milel olmuştur. (...) Dîn-i İslâm'ın âlemşumûl olması da sûfiyye sayesinde olmuştur. Zira bütün insanlar için tabîî ve akîlî bir tevhid olan "Hanîfiyye"nin müessiriyet-i ma'nevîyye ve ahlâkiyyesini en birinci olarak sûfiler anlamıştır". Bkz. M. Ali Aynî, *Hacı Bayram Velî*, İstanbul 1334, s. 111-112.

⁵² Osman Tûrer, "Batı'nın İslâm'ı Tanımasında Tasavvufun Rolü", *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, haz. Coşkun Yılmaz, İstanbul 1991, s.143.

⁵³ Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, s. 64.

geldiği ve en ateşli kuvvet en ileriye sevk edildiği için, bu yürüyüşün ardı kesilmiyordu. Bu taze kuvvetler Türk milletinin en müteşebbis tabakasını teşkil ediyor, yerlerini yurtlarını terk ederek, i'lâ-yı kelîmetullah aşkına, gaza ve şehâdet arayışına giriyorlardı.⁵⁴

İslâm'ın bu öncü kuvvetlerini; *"Bu misyoner Türk dervişlerinin telkinatı, ordularla birlikte, hatta ordulardan evvel, fütuhata çıkışmış ve karşı tarafı daha evvel, manen fethetmiş bulunmaktaydı."*⁵⁵ diye tanıtan Barkan, şu tespitlerde bulunmaktadır: *"Abdullahoğlu, kul ve kuloğlu şeklinde kayıtları bulunan dervişler, eskiden Hıristiyan olup, sonradan sûfîlerin gayretleriyle İslâm'a girmiş kişilerdir. Bu muhtedîler, yeni dinleri olan İslâm'ı yaşamada ve yaymada çok taassubkâr ve ateşli propagandacı tavırlara girmiştir."*⁵⁶

Anadolu'ya gelen bu dervîş zümreleri iyi bir tahsil gerektiren kitabî İslâm'ı öğretmekten daha çok bölgedeki halkın ihtiyasına önem vermişlerdir. Bu bakımdan söz konusu zümreler bir İslâm tebliğcisi olarak faaliyet göstermişlerdir. Esasen bu dervîşler uçlarda, henüz İslâmiyet'i tamamen sindirememiş olan Türkmenler arasında veya Hıristiyan merkezlerine yakın yerlerde faaliyetlerini sürdürmüştürler. Barkan'ın da ifade ettiği gibi, bu tebliğci dervîşlerin Anadolu'nun İslâmlaşmasında oynadıkları rol büyük olmuştur.⁵⁷ Bu durumun bir örneği olarak Şeyh Sârimuddin, Şeyh Alay, Karadonlu Can Baba, Hoy Ata ve Barak Baba İslâmiyet'in Moğollar arasında yayılmasına katkı sağlamış isimlerdendir.⁵⁸ Kaynaklar, Ulu Abdal ve Küçük Abdal adlı iki mûridi ile Karadeniz'den Gürcistan'a geçen Sarı Saltuk'un, Kral Görliş'i ve halkını İslâmlaştırdığını kaydetmektedir.⁵⁹ Yine 661/1262-3 yıllarında, Sarı Saltuk'un, Dobruca

⁵⁴ Gündüz, *Devlet-Tekke Münasebetleri*, s. 91-92.

⁵⁵ Barkan, "Kolonizatör Türk Dervîşleri", *Vakıflar Dergisi*, c. II, s. 283.

⁵⁶ Barkan, agm., *Vakıflar Dergisi*, c. II, s. 303-304.

⁵⁷ Barkan, agm., *Vakıflar Dergisi*, c. II, s.283-284.

⁵⁸ Ahmet Yaşar Ocak, "Bazı Menâkıbnâmelere Göre XIII-XV. Yüzyillardaki İhtidâlarda Heterodoks Şeyh ve Dervîşlerin Rolü", *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1981, c.II, s. 40-41.

⁵⁹ Abdülbaki Gölpinarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, s. 30; Ahmet Yaşar Ocak, "Sarı Saltuk ve Saltuknâme", *Türk Kültürü*, sayı:197, Ankara 1979, s. 266-275.

yöresinde tebliğ faaliyetlerinde bulunduğu bilinmektedir. Kaynaklara göre, Tavas/Denizli'yi Sarı İsmail, Susuz/Kütahya'yı Hacım Sultan, Altıntaş'a bağlı Beşkarış yörenini Resül Baba İslâmlaştırmıştır.⁶⁰ Hacı Bektaş-ı Veli ise Nevşehir ve Kırşehir havalisindeki Hıristiyanlarla yakın temas halinde bulunmuştur.⁶¹

Selçuklular döneminde sûfîlerin İslâmlaştırma faaliyetlerinde izledikleri yöntemlere baktığımızda şu hususiyetlerin ön plana çıktığını görmekteyiz:

1. Gazi liderler fethedilen bölgeleri alplere vermişlerdir. Gazi liderlerin emri altında çalışan bu alp ve gaziler kendilerine verilen yerlere yerleşmişler, buraların hem İslâmlaşmasına hem de Türkleşmesine katkıda bulunmuşlardır. Çünkü bu gazilerden imkân bulanlar hemen buralarda İslâmlaştırma politikalarına uygun olarak cami, mescit ve zâviye gibi dinî eserler imar ederek, buralarda kalıcı olduklarını göstermişlerdir. Örneğin, Bursa fethedildiği zaman, şehrin fethine katılanlardan Hacı Ahmed adında bir gazi Beğ Sarayı yanında hemen bir mescit bina etmiş, bu mescide İl-Eri Hâce Oğlu Mescidi denilmektedir. Bir başka gazi olanahî Hasan ise bu mescidin yanına bir zâviye inşa etmiştir.⁶²

2. Alperenler fethettikleri bölgelerde dul kadınları himaye etmişlerdir. Dul ve kimsesiz kadınları himaye eden bazı alp ve gaziler bu kadınlarla evlenip o beldede ikamet etmeye başlamışlardır. Dul kalan bu Hıristiyan kadınlarla ömür boyu sürecek beraberliklerinin temelini atan

⁶⁰ Ocak, "İhtidâlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1981, c. II, s. 38-40.

⁶¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, Ankara 1984, s. 15-16.

⁶² Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-Numâ Neşri Tarihi*, haz. Reşit Unat-Mehmed A. Köymen, Türk Tarih Kurumu Yayınları, II. Baskı, Ankara 1987, c. I, 135; Edirneli Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, haz. Atsız, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, ts., s. 29; Hoca Sadreddin Efendi, *Tacü't-Tevârih*, nrş. İsmet Parmaksizoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979, c. I, s. 46-47.

alperenler, bulundukları şehirleri mamur hale getirmek suretiyle İslâmlasmaya katkıda bulunmuşlardır.⁶³

3. Alperenler çocukların çocuklaşmışlar ve onların oyunlarına katılmışlardır. Fahreddîn Irâkî'nin yanına vardığında onu çocukların baş başa bulan Muînûddîn Pervâne de çocukların oyuna iştirak etmek zorunda kalır. Beraberinde getirdiği bir miktar altını da Irakî'ye takdim eder. Fakat Fahreddin Irâkî kendisinden böylesi bir istekte bulunmadığını belirterek, "*Altınla bizim gönlümüzü edemezsin*" hatırlatmasında bulunur. Muînûddin Pervâne'den yegâne isteğin dergâhına insan kazandırmasıdır.⁶⁴ Böylesi etkinliklerle uzun süre Anadolu'da ikamet eden Fahruddin Irakî, Konya, Kayseri ve Tokat gibi Anadolu'nun önemli şehirlerindeki halk kitleleri üzerinde ilgi uyandırmış ve buralarda bir mürit çevresi oluşturmuştur.

4. Sûfîler gezginci bir kimlik kazanmışlar ve gittikleri yerlerde İslâm'ı tebliğ etmişlerdir. Örneğin tekkeerdeki eğitimlerini tamamlayan Yesevi dervişleri, gittikleri bölgelerde İslâm'ın tebliğini şiar edinmişler, Müslüman varlığının güç kazanmasına, taşıdıkları manevî neşeyi farklı kitlelere yansıtma çalısmışlardır. Aynı zamanda fakih olarak da bilinen meşhur sûfî Süfyân-ı Sevrî (ö.161/778)'nin, "Horasan'da ezan okumak, Mekke'de ibadete dalmaktan daha üstün ve daha faziletlidir" sözü bu gerçeğin en açık göstergesidir. Böyle düşünen tarikat erbabının emirleriyle pek çok küfür diyarı, ilahi nura gark olmuş, Emir Şeyh İsmail gibi yüzlerce Türk'ün eliyle İslâm, Sumatra'ya kadar uzanmıştır.⁶⁵

5. Sûfîler kitlelerle genelde sıcak ilişki ve birebir temas kurmuşlardır. Sûfîler verdikleri vaazlarla insanî ilişkileri güçlendirmişler, medrese ulemasından farklı olarak kuru İslâmî bilgiler sunmak yerine

⁶³ Seyfullah Kara, *Selçuklular'ın Dini Seriiveni*, s. 323.

⁶⁴ Molla Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns -Evliya Menkibeleri-*, trc. ve şrh.Lâmiî Çelebi, haz.Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2001, s. 818.

⁶⁵ Mustafa Kara, *Din hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, İstanbul 1990, s. 72.

sıcak söylemlerde bulunarak kitlelerle daha yakından ilişki kurmuşlardır.⁶⁶ Bu isimlerden biri olarak Nasıruddin Vaiz isimli sûfî, Niksar'a gelip vaazlar vermeye başlar. O hararetli vaazları ile sonunda bütün şehir halkını kendisine hayran bırakır.⁶⁷

5. Selçulkular Dönemindeki Sûfî İsyانlar

Selçulkular döneminde gerçekleşen en önemli sûfî başkaldırı Babaîler İsyani'dır. Baba İshak'ın gerçekleştirdiği bu isyan, Selçuklu Sultanlarından II. Gıyaseddin Keyhusrev (ö. 643/1246) zamanında vuku bulur. 637/1239-40 yılında bastırılan bu isyan Selçuklu Devletini oldukça uğraştırrı. Baba İshak olanca çabasıyla Türkmenlerin, köylülerin ve Ahîlerin uğradıkları siyâsi, içtimaî ve iktisadî rahatsızlık ve adaletsizliklere karşı çıkar. Bu isyanda Baba İlyas'a bağlılığını ön plana çıkaran Baba İshak, etrafına otoriteden rahatsız olan geniş Türkmen kitlelerini toplar. Fakat isyan II. Gıyaseddin tarafından 1240 yılında bastırılır. Başta Baba İshak olmak üzere isyanın elebaşları yakalanarak idam edilir. İsyan sonrasında sıkı takibat gerçekleştirilir. Babaî dervîş ve halifeleri farklı yerlere dağılarak takibattan kurtulmaya çalışırlar.⁶⁸

İsyanyan gelişim seyrine baktığımızda şu tespitlerde bulunmamız yerinde olacaktır. Alaaddin Keykubad 1237 yılı Ramazan Bayramının üçüncü günü oğlu II. Keyhüsrev ve yandaşları tarafından düzenlenen bir süikast sonucu zehirlenerek öldürülür.⁶⁹ Sultanın ölümünden sonra, İzzeddin Kılıçarslan yerine, II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in tahta çıkarılmasında yabancı unsurların ve sığınmacıların entrikaları önemli rol oynamıştır.⁷⁰ Bu olaya Ahîler ve Türkmenler sert tepki gösterirler. Vezir

⁶⁶ Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, c. II, s. 228.

⁶⁷ Eflâkî, *Ariflerin Menkibeleri*, s. 676-677.

⁶⁸ Kadir Özkoşe, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, Ensar yayınları, Konya 2008, s. 142.

⁶⁹ Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1987, c. II, s. 536-542.

⁷⁰ Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi*, c. I, s. 57-59.

Sadeddin Köpek'in kışkırtmasıyla II. Gıyaseddin Keyhüsrev, Ahî ve Türkmenlere karşı yoğun bir sindirme hareketi başlatır.⁷¹ Bu çerçevede öncelikle büyük merkezlerin ahî ve Türkmen liderlerinden Erzincan'daki Baba İlyas'ı Amasya'nın Çat köyüne,⁷² Konya'da oturmakta olanahî Evran'ı Denizli'ye, Kırşehir İnaç köyünü yurt tutan Şeyh Edebali'yi bugünkü Kırıkkale iline bağlı bir ilçe olan Balışeyh'e,⁷³ Hacı Bektaş-ı Veli'yi Sulucakarahöyük'e yerleştirir. Bu sırada Sivas'ta bulunan Hacı Bektaş-ı Veli'nin kardeşi Mustafa Menteş, zorunlu iskan planını reddedince, Keyhüsrev'in adamları tarafından tutuklanır ve Moğol istilası sırasında şehit edilir.⁷⁴

Selçuklular dönemindeki bir diğer önemli sûfî isyanı hareketi, 767/1278 yılında gerçekleşen cimri isyanıdır. "Babaîerin kılıç artıklarının isyanı" olarak değerlendirilen Cimri İsyanı, Türkmen kitlelerin isyanıdır. Aslında bir Selçuklu Şehzadesi olan Cimri, yani Alaaddin Siyavuş, kendisini tasavvufî hayatı adadıktan sonra mürşitliğini ilan eder. Karamanlıların da yardım ve desteği ile bir araya toplayarak, Selçuklu idaresine karşı hınç duyan Türkmen kabilelerini organize eder. "Anadolu'yu Moğollardan ve Selçuklu zulmünden kurtaracağım" sloganı ile ortaya çıkar ve çokça kan dökülmesine sebep olur. Selçukluların 678/1279'da bastırdıkları bu isyanın lideri Cimri yakalanıp öldürülür.⁷⁵

⁷¹ Enver Behnan Şapolyo, *Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara 1972, s. 185-187.

⁷² Abdizade Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 1. Baskı, Dersaadet 1327-1330, c. II, s. 428.

⁷³ Bayram Sakallı, "Osmanlı Devletinin Kuruluş Yıllarında Şeyh Edebali", *Türk Yurdu*, 7. Devre, c. XIX-XX (51-52), Sayı: 148-149 (509-510) Aralık 1999-Ocak 2000, s. 50-56.

⁷⁴ Baki Yaşa Altınok, "Hacı Bektaş Veli Hakkında Yazılmış Bir Menâkıbnâme ve Bu Menâkıbnâmede Belirtilen Anadolu'daki Alevi Ocakları", *Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Güz 2003/27, s. 177-194.

⁷⁵ Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektaş-ı Velî Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Bir Yaklaşım*, Aktif Yayınevi, Ankara 2007, s. 152.

6. Selçuklular Döneminde Tekke-Medrese Bütünlüğü

Selçuklular döneminde dinî eğitim kurumları sadece medreselerden ibaret değildi. Hankâhlar da en az medreseler kadar dini öğretme ve halkın etkileme merkezi kabul edilmekteydi. Medreseler kadar tekkeлерin de önemli olduğunu idrak eden Selçuklu sultanları, bunların inşasını daima desteklemişlerdir. Bu gerçekten hareketle Bağdat Nizamiye Medresesi'nin hemen yanı başında süfîler için de bir hankâh yapılmıştır.⁷⁶

Nizamülmülk medrese uleması kadar hankâh ehli süfilere de parasal yardımda bulunduğu rivayet edilmektedir. Nizamülmülk'ü siyasi rakip olarak gören dönemin maliye bakanı Tâcü'l-Mülk veziri gözden düşürmek için Sultan Melikşah'a şikayet eder. Şikayet konusu Nizâmülmülk'ün müderrislerin yanında süfilere de yaptığı harcamalardır. Tâcülmülk, Ebü'l-Mehâsin b. Ebî Rıza, "Nizamülmülk her yıl Kur'ân okuyanlara, fakihlere ve süfilere sizin hazinenizden üç yüz bin dinar ödeme yapmaktadır. Eğer bu para ile ordunun ıslahına gidilse ve onunla ordu toplansa, Konstantiniyye bile fethedilir ve kâfirlere boyun eğdirilir." diye Sultan Melikşah'a şikayette bulunur. Durumdan kaygıya kapılan ve iddialar karşısında şaşırın Sultan Melikşah, Nizamülmülk'ten durum hakkında bilgi almıştır. Nizamülmülk ise Sultan'a şu cevabı vermiştir: "Ey âlemin sultani! Ben ihtiyar bir adamım, beni mezada versen, hiç kimse bana on dinardan fazla para vermez. Sen gençsin, seni mezada verseler, sen de yüz dinardan fazla etmezsin. Allah sana ve bana kullarından hiç kimseye nasip olmayan lütuf ve ihsanlarda bulunmuştur. Buna karşılık sen, Allah'ın dinini yücelten, onun aziz kitabını hamil olanlara üç yüz bin dinarı çok mu görürsün?! Sen her yıl askerlere bunun iki katını sarf ediyorsun. Hâlbuki bunların en kuvvetlisi ve en nişancısının attığı ok bir milden öteye gitmez; bunlar ellerindeki kılıçlarla yalnız yakınlarda bulunanları öldürebilirler. Ben ise sarf ettiğim o paralarla öyle bir ordu teçhiz ediyorum ki, onların duaları ok gibi ta arşa kadar gider ve Allah'a ulaşmasına

⁷⁶ Kafesoğlu, *Sultan Melikşah*, s. 160.

hiçbir şey engel olamaz.” Bu sözler karşısında ağlamaya başlayan sultan, “Sen bu ordunun sayısını elinden geldiğince çoğalt. İstediğin kadar malı emrine veriyorum, dünyanın serveti senindir” diyerek vezirini onaylamış ve takdir etmiştir.⁷⁷

Samanoğulları ve Gazneliler döneminde kurulan medrese teşkilatlarına rastlanmakla beraber, bu medreseler, uzun ömürlü olmayan ve İslâm tarihinde derin izler bırakmayan, sınırlı ve özel gayetlerle açılmış medreselerdir. Selçuklular döneminde kurulan medreseler ise aralıksız devam eden, memleketin her köşesinde planlı bir şekilde kurulan, bütün şehir, kasaba ve köylere kadar yayılan resmî kurumlardır. Selçuklu medreseleri devlet tarafından açılıp desteklenen ve kendilerine vakıflar bağlanarak belli bir plan ve programı olan kurumlardır. 437/1045 yılında Nişabur'da açılan Kuşeyriyye Medresesi ile Beyhâkiyye Medreseleri Selçuklu medreselerinin ilk örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁸

Selçuklular döneminde tekke ve medrese münasebetlerinde, iş, fikir ve zikir beraberliği yanında, mekân birliği de yer almaktaydı. Medrese ve tekkeler, içtimaâ hayatın kendilerine has kesimlerinde, eğitim ve öğretim hizmetlerini ifâ ederlerdi. Hankâh ve ribatlarda yeme içme ihtiyacını gideren, konaklama ve istirahat fırsatı yakalayan öğrenciler medresedeki derslerine devam ederlerdi. Ayrıca, vakfiye şartlarına göre zâviyelerin zengin kütüphanelerinden faydalanzırları.⁷⁹

XIII. asır Anadolu Selçuklu medreselerinde öğrencilere ders veren müderrislerin çoğu, birer tarikat şeyhi durumunda idiler. Bazı müderrisler velayet ehli kabul edilmekteydi.⁸⁰ Evhâdüddîn-i Kirmânî, Sadreddîn-i

⁷⁷ Ahmed b. Mahmûd, *Selçuk-nâme*, c. I, s. 142-144.

⁷⁸ Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutâti ve'l-âsâr*, Kahire ts., c. II, s. 363; Bahattin Kök, *Nurreddin Mahmud b. Zengi ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 172.

⁷⁹ Gündüz, *Devlet - Tekke Münasebetleri*, s. 75.

⁸⁰ Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, c. I, s. 17.

Konevî, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Fahreddîn-i Irâkî bu muhitin güclü temsilcilerindendi.⁸¹

Selçuklular döneminde medreseler aralıksız devam eden, memleketin her köşesinde planlı bir şekilde kurulan, bütün şehir, kasaba ve köylere kadar yayılan bir resmi kurumu ifade etmektedir. Bu bakımından bir kurum olarak devlet tarafından açılıp desteklenen ve kendilerine vakıflar bağlanarak belli bir plan ve programı olan medreseler ise, Selçuklular döneminin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸²

Selçuklu sultanlarının dindar kimlikleri ve dinin hamisi konumunda olmaları tasavvufi hayatı sıcak balmalarına yol açmıştır. Selçuklu sultanları ile sûfîler arasındaki sıcak ilişki dikkat çekici boyuta gelmiştir. Yaşanan mihne olayları, önceki dönemlerde belirgin konuma gelen fukaha ile sûfîler arasındaki anlaşmazlıklar Selçuklular devrinde yerini yakınlaşmaya bırakmış, tasavvuf erbâbı genelde kendilerini Sünnî İslâm anlayışına bende kılmış, şer'î esaslara riayet ön plana çıkmış, tasavvufî yorumlarda dinin zahirî boyutunu tersyüz eden yaklaşımlardan kaçınılmaya, müteşerri bir tutum sergilenmeye başlanmıştır. Selçuklular döneminde medreselerde ders veren fakihlerin en bariz özellikleri sûfî hayatla iç içe olmalarıdır. Bu dönemde meşruiyet kazanan tasavvuf ilmi, tarikatlarla kurumsallaşmış, teşekkür eden tarikatlar medreselerle yakın ilişki içerisinde olmuşlardır.

Selçuklular, inşa ettirdikleri ribat, hankâh, tekke ve zâviye gibi tasavvufî kurumların ülke sathına yayılmasını sağlayarak, hem onlara sahip olmuşlar hem de Sünnî dünyada tasavvufun kendisini gösterebilmesine ve anlatılmasına imkân tanımışlardır. Onların, tekkeleri medreselerin hemen bitişliğinde, hatta onlarla iç içe inşa

⁸¹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 201-202.

⁸² Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni*, s. 614-615.

ettirmeleri, hiç kuşkusuz bilinçli olarak yapılmış bir faaliyet olarak görülmelidir.

Aksaray'da doğup Anadolu'da tahsil hayatını tamamlayan ve daha sonra İslâm ülkelerinde önemli görevlerde istihdam edilen Ali b. Hasen b. Ali el-Ermevi eş-Şafîî, Dımaşk'a gelerek burada Beyhâkî'nin "Sünen"ini, Ebu Dâvud et-Tayalisi'nin "Müsned"ini okumuştur. Kerimüddin hankâhi şeyhliğini deruhe eden ve 736/1335 yılında vefat eden el-Ermevî hakkında İbn Hacer, "*ilmiyle amil ve sünnet-i seniyyeye düşküñ bir zât*" tespitinde bulunmaktadır.⁸³

Sonuç

Sûfî müelliflerin ortaya koydukları kaynak eserler, Selçuklu sultanlarının sûfîleri himayesi, ilmiye sınıfından çok sayıda ismin sûfî kimlik kazanması, sûfîlerin ilmî birikimleri, sûfîlerin ortak aklı temsil etmeleri, anlaşmazlıkların giderilmesinde sûfîlerin saygın rol üstlenmeleri, medrese ve tekke yakınlaşması, toplumun tasavvufa yönelik artan meyli, toplumda yankı uyandıran tekke hizmetleri, sûfîlerin fetih hareketlerinde öncü rol oynamaları, sûfîlerin toplumsal birlikteliğe ve merkezî otoritenin tesisine katkıları gibi müspet etkenler nedeniyle Selçuklular döneminde tasavvuf, ilmî meşruiyet kazanmış ve gelişimini hızlandırmıştır.

Tasavvufî tecrübe kadar tasavvuf edebiyatının da temayüz ettiği on birinci asırda sûfîlerin şîire olan ilgilerinin arttığı görülmektedir. Daha önce her türlü sanat endişesinden uzak olan tasavvuf şîiri, bu asırdan itibaren mecaz, kinaye, teşbih ve istiare gibi edebî sanatlarla süslü tasavvufî remz ve mazmunları taşıyan sanat eserleri haline dönüşmeye başlamıştır. Özellikle İran'da yetişen şairlerin çoğu şîirlerinde tasavvufî sembollerî ve manzumları kullanmışlardır. Tasavvuf bir kalb ve gönül işi

⁸³ Şîhâbuddin Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*, Dâru İhyâ'u't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., c. III, s. 41-42.

olduğu kadar, şiir de bir duygusal ve gönül işidir. Gönül ve duygusal dünyasının derinliği tasavvuf, tercümanı ise şairdir.

Selçuklular dönemi, sufilerin genellikle eserleriyle tasavvufu savundukları ve Ehl-i Sünnet çizgisinde bir tasavvufu hâkim kılmaya çalışıkları ve mezhep tartışmalarına girmediği bir dönemdir. Sufilerin münzevi hayatları ve nezih tavırları, halkın ve idarecilerin sevgisini kazanmalarını sağlamıştır. Nitekim bu devrin sufilerinden Ebu'l-Hasan el-Harakânî'ye Gazneli Sultan Mahmud'un büyük bir saygı duyarak ve Rey şehrindeki hankâhında kendisini ziyaret etmesi ve Selçuklu Sultani Tuğrul Bey'in Hemedan'da bulunan Baba Tahir Uryan'ı ziyareti bunu teyit eder.

Selçuklular döneminde tasavvufî hayat oldukça canlı ve hareketli bir mahiyet arz etmekteydi. Dönemin tasavvufî çevrelerinde fikri hareketlilikler, derûnî terennümler, farklı düşünce akımları ve yeni tasavvufî fırkalar vücuda gelmekteydi. Tarikat şeyhleri müritlerinin kabiliyetleri istikametinde gelişmesine, yeni açılımlar kazanmalarına imkan hazırlamaktaydı. Taklit geleneğinden çok tâhrik boyutu ön plana çıkarılmakta, müritlerin kendi deneyimlerini ortaya koymalarına ışık tutulmaktadır.

Kaynakça

- Abdizade Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 1. Baskı, Dersaadet 1327-1330, c. II.
- Abu'l-Farac, Gregory, *Abu'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1987, c. II.
- Afifi, Ebu'l-Ala, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Devrim*, trc. H.İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Ahmed b. Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin, *ed-Dureru'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, Dâru'l-hâfi'ât-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, ts., c. III.
- Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İctîmaî Tarihi*, Cem Yayınevi, İstanbul 1995, c. I.
- Altınok, Baki Yaşa, "Hacı Bektaş Veli Hakkında Yazılmış Bir Menâkıbnâme ve Bu Menâkıbnâmede Belirtilen Anadolu'daki Alevi Ocaklılar", *Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Güz 2003/27.
- Aynî, M. Ali, *Hacı Bayram Veli*, İstanbul 1334.

- Babinger , Franz ve Köprülü, M.Fuat, *Anadolu'da İslâmiyet*, trc. Ragip Hulusi, haz. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
- Barkan, Ömer Lütfi, "Defter-i Hâkâni Kayıtları-Kolonizatör Türk Dervişleri", Vakıflar Dergisi, c.II.
- Bayram, Mikâil, *Şeyh Evhadî' d-dîn Hâmid el-Kirmânî ve Evhadîyye Tarikatı*, Damla Matbaacılık ve Ticaret, Konya 1993.
- Câmî, Molla Abdurrahman, *Nefahâtü'l-iüns -Evliya Menkibeleri-*, trc. ve şrh.Lâmiî Çelebi, haz.Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2001.
- Çeker, Orhan, "Ebü'l-Ferec eş Şirâzî", *DJA*, İstanbul 1994, c. X.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Turan Neşriyat Yurdu, II. Baskı, İstanbul 1969.
- Demir, Galip, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu ve Ahilik, ahî Kültürünü Araştırma ve Eğitim Vakfı Yay.*, İstanbul 2000.
- Döndüren, Hamdi, "Makdisî, Nasr b. İbrahim", *DJA*, Ankara 2003, c. XXVII.
- Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Makrizî, Takiyuddin, *el-Mevâizve'l-i'tibârbi-zikri'l-hitatîve'l-âsâr*, Kahire ts., c. II.
- Edirmeli Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, haz. Atsız, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, ts.
- Eflâkî, Ahmed, *Ariflerin Menkibeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006.
- el-Kureşî el-Haneffî, Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullahîbn Salim b. Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefîyye*, tah. Abdülfettah Muhammed Estalû, Hicruli't-Tabaati ve'n-Neşri ve't-Tavzi' ve'l-i'lân, Kahire 1993, c. II.
- ez-Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm Kâmûsuterâcîm li-eşhuri'r-ricâl, ve'n-nisâimine'l-arabve'l-musta'ribînve'l-müsteşrikîn*, Dâru'l-İlmlî'l-Melâyîn, 10. Baskı, Beyrut 1992, c. IV.
- Gölpinarlı, Abdülbaki, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961.
- Gölpinarlı, Abdülbâkî, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1977.
- Gündoğdu, Cengiz, *Hacı Bektâş-ı Velî Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Bir Yaklaşım*, Aktif Yayınevi, Ankara 2007.
- Hasan, İbrahim Hasan, *Siyâsi-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, trc. İsmail Yiğit, Kayihan Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1992, c. V.
- Hoca Sadreddin Efendi, *Tacü't-Tevârih*, nşr. İsmet Parmaksızoglu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979, c. I.
- Hodgson, Marshall G.S. *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih – İslâm'ın Klasik Çağrı-*, haz. Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, c. II.
- Hucvirî, Ebû Ali el-Cüllâbî, *Keşfu'l-mâhcûb*, trc. Mahmud Ahmed Madi Ebu'l-Azaim-İsmail Ebu'l-Azaim, Dâru't-Turâsü'l-Arabî, Kahire 1974.

- İbn Hallikan, Ebü'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. EbîBekr, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâuebnâî'z-zaman*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Kahire, 1948, c. C. IV.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-Nihaye Büyükkâlâm Tarihi*, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayıncıları, İstanbul 1995, c. XII.
- İbnü'l-Arabi, Muhyüddin, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Beyrut, ts., c. IV.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fi târihi'l-mülükve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Atta-Mustafa Abdulkadir Atta, tsh. Naim Zerzûr, Dâu'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, c. XIX.
- İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, c. X, s. 69; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, c. XII.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Abdilkerim, *el-Kâmil fi't-târih*, Dâu Sâdir, Beyrut 1979, c. X.
- İzzüddîn İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb*, Dâru Sâdir, Beyrut 1980, c. II.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1973.
- Kara, Mustafa, *Din hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, İstanbul 1990.
- Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Kara, Seyfullah, *Selçuklular'ın Dini Serüveni Türkiye'nin Dini Yapışının Tarihsel Arka Plâni*, Şema Yayınevi, İstanbul 2006.
- Kazvinî, Zekerîya b. Muhammed b. Mahmud, *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l'ibâd*, DâruSadr, Beyrut ts.
- Kök, Bahattin, *Nurreddin Mahmud b. Zengi ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.
- Köprülü, Fuat, Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar, Ankara 1993.
- Neşrî, Mehmed, *Kitâb-ı Cihan-NumâNeşrî Tarihi*, haz. Reşit Unat-Mehmed A. Köymen, Türk Tarih Kurumu Yayınları, II. Baskı, Ankara 1987, c. I.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Zâviye", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB yayınları, c. XIII.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Bazı Menâkibnâmelere Göre XIII-XV. Yüzyillardaki İhtidâlarda Heteredoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1981, c. II.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Sarı Saltuk ve Saltuknâme", *Türk Kültürü*, sayı:197, Ankara 1979,
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkâbeleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, Ankara 1984.
- Özköse Kadir - Şimşek Halil İbrahim, *Altın Silsile'den Altın Halkalar*, Nasihat Yayınları, Ankara 2009.
- Özköse, Kadir, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, Ensar yayınları, Konya 2008.
- Sakallı, Bayram, "Osmanlı Devletinin Kuruluş Yıllarında Şeyh Edebali", *Türk*

- Yurdu*, 7. Devre, c. XIX-XX (51-52), Sayı: 148-149 (509-510) Aralık 1999-Ocak 2000.
- Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, trc. Ender Güral, Ankara 1982.
- Şapolyo, Enver Behnan, *Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara 1972.
- Turan, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi*, Boğaziçi Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 1993, c. II.
- Türer, Osman, "Batı'nın İslâm'ı Tanımásında Tasavvufun Rolü", *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, haz. Coşkun Yılmaz, İstanbul 1991.
- Uludağ, Süleyman, "Siyasî, Kültürel ve Dinî Bakımdan Hucvirî'nin Yaşadığı Çağ", *Kesfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, Dergâh Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1996.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Altın Silsile*, Erkam Yayınları, İstanbul 1994.
- Yükneki, Ahmed b. Mahmûd, *Selçuk-nâme*, haz. Erdoğan Merçil, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1977, c. II.
- Zahoder, Boris, "Selçuklu Devletinin Kuruluşu Sırasında Horasan", *Belleten*, çev. İsmail Kaynak, c. XIX, s. 76, 1995.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyerua'lâmi'n-nübelâ*, tah. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, 10. Baskı, Beyrut 1994, XVIII.

RISALET DÖNEMİ SAVAŞLARININ BAŞLAMASINDA MEKKE DÖNEMİNDE MÜSLÜMANLARA YÖNELİK SALDIRILARIN ROLÜ

Cafer ACAR*

Özet

Bu makalede Hz. Peygamber'in Medine'de küçük askerî faaliyetler şeklinde başlayan ve büyük savaşlara dönüsen Müşriklere karşı aktif silahlı mücadeleşinin Mekke'de yaşananlarla ilişkisi ele alınmıştır. Hz. Peygamber neden savaştı? sorusuna cevaplar, genelde Medine döneminde ve tek tek olaylarda aranmıştır. Hâlbuki Mekke döneminde yaşananlar, savaş sebeplerini oluşturma bakımından dönemin gelenekleri itibarıyle yeteri kadar gerekçe içermektedir. Dolayısıyla Medine döneminde başlayan ilk askerî faaliyetlerin sebebi, Mekke Müşrikleri ile Müslümanlar arasında savaş şartlarının daha Mekke döneminde iken oluşmasıdır. Müşrikler tek taraflı savaş ilan etmişlerdir. Hicret de savaş şartlarında gerçekleşmiştir.

Anahtar Kelimeler: Cahiliye, Kıtal, Cihad, Akabe Biatları, Eyyamü'l-Arab.

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cafer.acar@gop.edu.tr

The Role of Attacks Against Muslims in Period of Macca at the Beginning of the Wars the Times of Prophethood

Abstract

In this article, the relationship between Prophet Muhammed's armed struggle in Madina, which first began as minor military activities but developed into larger battles, and the events in Macca has been investigated. The question why the Prophet fought has been studied by generally focusing on the single events that happened during the Madina period. However, the events that happened during the Meccan period include adequate evidence as well in terms of the reasons for waging a war. Accordingly, the reasons for the initial military activities of the Madina period were related to the fact that the conditions for the battle between Meccan *Mushriks* (Polytheists) and the Muslims were already established during the Meccan Period. Accordingly, the *hijra* (the Prophet's migration) happened under the battle circumstances.

Key Words: Jahiliya, War, Jihad, Aqaba, Eyyamü'l-Arab.

Giriş

Savaş, insanoğlunun şiddet içerikli ilişki biçimlerinden biridir. İki topluluk arasında meydana gelen silahlı çatışmaya savaş denilmiştir.¹ İnsanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir.²

Savaşlar bazen tek taraflı bazen karşılıklı olabilmektedir. Zayıf topluluklar kendilerine yönelik saldırırlara karşı duracak güçte

¹ Ahmet Yaman, "Savaş", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 189; Fulya A. Ereker, , "İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı", *Uluslararası İlişkiler*, I, sy. 3 (Güz 2004), s.1-36.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, (Trk. Trc. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1990, II, 37.

olmadıklarında, tek taraflı saldırı ve tecavüzlere katlanmak durumunda kalmaktadır. Ta ki bu saldırılara mukabelede bulunacak bir duruma gelinceye kadar. Hz. Peygamber ve arkadaşlarının varlık mücadeleinde bu durumları görmek mümkündür.

Hz. Peygamber'in hicretle başlayan Medine hayatı, Mekke hayatına göre daha çok araştırma konusu edilmiştir. Özellikle Medine'de yaşanan askerî olaylar, hem ilgi çekmiş hem de tartışılmıştır.³ Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra niçin askerî faaliyetlere başladığı önemli bir sorudur. Burada savaşın nedensel zeminini değerlendirirken Mekke dönemi ilişkilerini derinlemesine analiz etmek gerekmektedir. Bu makalede, Medine dönemi askerî faaliyetlerine kaynaklık ettiğini düşündüğümüz, Mekke dönemi hadiseleri içinde yer alan bazı örnekler üzerinde durulmuştur.

İslam öncesi Arap toplumundaki savaşlar, "Eyyâmü'l-Arab" kavramıyla ifade edilmiştir. Bu hadiseler sudan sebepler diyebileceğimiz saiklerle başlayabildiği gibi ciddî hadiseler nedeniyle de gerçekleşebilmiştir. Kabile geleneklerinin şekillendirdiği asabiyyet duygusu, bu savaşlarda temel bir faktör sayılır.⁴

Cahiliye dönemindeki savaşların iki temel nitelik üzerinden gerçekleştiği görülmektedir. Birincisi bu savaşlar; deve, at, mera, kuyular gibi hayatın idame ettirilmesinde zarurî olan maddî etkenler nedeniyle yapılmıştır. İkincisi ise liderlik, intikam, övünme, kızgınlık, antlaşmayı bozma, birine civar hakkı tanıma ve gurur gibi manevî nedenlerle yapılmıştır.⁵

³ Leone Caetani, *İslâm Tarihi*, (Trk. Trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul, 1925, V, 228, III, 192; Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, (Trk. Trc. Neşet Çağatay), TTK. Yay. Ankara 1992, s. 19.

⁴ Ali Mazhar, *Asabiye İnde'l-Arab hatta Zevali Benî Ümeyye*, Mısır 1924, s. 6–7.

⁵ Afife Abdurrahman, *es-Şi'ru ve Eyyamü'l-Arab fi'l-Asri'l-Cahili*, Daru'l-Endelüs, Beyrut 1984, s. 75.

Hz. Peygamber ve ashabına reva görülen eziyetler, cahiliye dönemi savaş sebepleri ile karşılaşıldığında gerek Müşrikler gerekse Hz. Peygamber açısından savaş zemininin olduğunu göstermektedir. Müşrikler, Hz. Peygamber'in risalet mücadelelerini kendileri için bir varlık-yokluk meselesi yapıp Müslümanları tesirsiz hale getirmeye çalışmışlardır. Müslümanlar ise varlıklarına yönelik bu hareketler karşısında kendi varlıklarını koruyup düşmanlarının kendilerine yönelik çabalar içerisine girmesinin önüne geçerek önleyici meşru müdafaa⁶ yapmak istemişlerdir.

1. Hicret Öncesi Mekke'de Savaş Ortamının Oluşması

1.1. Varaka b. Nevfel'in Tespiti

Hz. Peygamber, kendisine ilk vahiy geldiğinde, Hz. Hatice'nin bir başka rivayete göre ise Hz. Ebû Bekr'in refakati ile Varaka b. Nevfel'e gitmiştir.⁷ Varaka ile Hz. Peygamber'in görüşmesi, nübüvvet davasının savaşlar açısından geleceğine dair ipuçları vermektedir. Varaka şöyle demiştir: "Bu gördüğün Allah'ın Musa'ya indirdiği Cebrail'dir(Namus). Keşke! O günlerde genç olsaydım! Keşke! Kabilenin seni yurdundan çıkaracağı günlerde hayatı bulunsaydım." Varaka'nın bu sözlerini işten Hz. Peygamber: "Onlar beni buradan çıkaracaklar mı?" diye sormuş o da: "Evet, çünkü senin getirdiğin şeyi getiren herkes, bu düşmanlığa uğramıştır. Eğer o günlere ulaşırsam sana mutlaka yardım ederim" şeklinde cevap vermiştir.⁸ Bu durum

⁶ Ereker, 36.

⁷ İbn Asakir, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasen, *Tarihu Dimeşk*, Darü'l-fikr, Beyrut 1995, LXIII, 3-28; krş. Bünyamin Erul, Varaka b. Nevfel, *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 518.

⁸ İbn İshak, Muhammed, *Siyer*, (Trk. Trc. Sezai Özel), Akabe Yay. İstanbul 1988, s. 257; Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buharî, *Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, "Kitabü bedî'l-vahy", 1; İbn Hişam, *Siret-i İbn Hişam*, (Trk. Trc. Hasan Ege), Kahraman Yayınları, İstanbul 1994, I, 315; İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, Müni', *Tabakâtü'l-Kübrâ*, (thk. Riyad Abdullah), Beirut ty. I, 190-7; Taberî, Ebû Cafer, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, (Trk. Trc. Zakir Kadıri Ugan-Ahmet Temir), MEB Yay. İst. 1991, IV, 98; İbn Abdi'l-berr, *ed-Dürer fi ihtisari'l-meğazi ve's-siyer*, (thk. Şevki Dayf), Kahire 1966, s. 31-33; Erul, XL, II, 518.

geçmiş peygamberlerin yaşadıkları üzerinden bir tecrübeinin hatırlatması olarak değerlendirilebilir. Ayrıca rısalet mücadeleisinin Araplarca savaş sebebi sayılacağının bir işaretidir. Nitekim Taberî'deki bir rivayette Varaka, Hz. Peygamber'e "kavmiyle savaşacağı" uyarısını yapmıştır.⁹ Hz. Peygamber'in zihninde, yükleniği görevin ne gibi tepkilere yol açacağına ilişkin bazı izler mevcut gibidir.

Varaka b. Nevfel'in bu tespitini teyid eder mahiyette Ebu Leheb'in de bir beyanı vardır. Hz. Peygamber davetini alenî olarak duyurduğunda Ebu Leheb, davetin Arap toplumunda savaşa varan bir tepkiyle karşılaşacağını öngörmüş ve kendince şu uyarıyı yapmıştır: "*Kureyş aileleri ve onlarla birlikte bütün Araplar ayaklandığı zaman, onlara karşı koyacak bizim ne gücüümüz var? Vallahi biz onlar katında ancak bir lokmayız.*"¹⁰ Ebu Leheb de Mekke'nin ileri gelenlerinden birisi olarak rısalet mücadeleisinin gidişatı ile ilgili Mekke'deki ortamı yorumlamış ve savaşın ayak seslerini haber vermiştir.

1.2. Ebû Talib'e Yapılan Müracaatlar ve Savaş

Rısalet mücadeleşine destek veren şahıslardan biri Ebû Talib'tir. O vefat edinceye kadar Hz. Peygamber'in özellikle şahsına yönelik şiddet içeren bir müdahale olmamıştır. Hz. Peygamber de bu durumu "*Ebu Talip ölünceye kadar Kureyş bana zarar verememişti.*" sözüyle ifade etmiştir.¹¹ Ebu Talib ile Kureyş Müşrikleri arasında müteaddit kereler Hz. Peygamber ve davetiyle ilgili görüşmeler olmuştur. Bu görüşmelerde geçen konuşmalar, Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanlara yönelik savaşlar noktasındaki bakışını ortaya koyan mesajlar içermektedir. Daha davin-

⁹ Krş. Taberî, *Tarih*, IV, 98-99; Çağatay, Neşet, "Varaka b. Nevfel", İA, MEB Yayınları, Eskişehir 1997, XIII, 207.

¹⁰ Belazûrî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), *Ensâbü'l-eşraf*, (thk. Süheyî Zekkar), Beyrut 1997, I, 119; Halebî, *İnsanü'l-uyûn*, Misir Matbaası, Beyrut 1964, I, 459.

¹¹ İbn İshak, 302; İbn Hişam, II, 72; Taberî, *Tarih*, IV, 161; Yakubî, Ahmed b. Yakub, *Tarihu Yakubî*, Daru sadır, Beyrut 1995, II, 35; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, II, 92.

açıklandığı ilk ortamda gelen tepkiler üzerine Ebû Talib'in "And olsun ki etrafını kuşatıp seni korumaktan bir an geri durmayacağım."¹² sözleri, onun hem gelebilecek tehlikeyi sezdiğini hem de ne gibi tedbirler alacağını ortaya koymaktadır.¹³

Risalet döneminin Medine ayağında başlayan askerî operasyonların arka planına ışık tutan bir diğer husus da, Ebu Talib ile Mekke Müşriklerinin diyaloglarında geçen şu mesajdır: "Senin aramızda yaşın, şerefin ve mevkiin itibariyle bir yerin varsa da yeğenini bu halde bırakmayacağız. Ya yok edeceğiz ya da ilahlarımıza küfretmekten, atalarımıza saldırmaktan dinimizi eleştirmekten vaz geçsin. Dilersen bizimle savaş, dilersen onu terk et. Biz sana durumumuzu arz ettik. Seninle savaşmak ve düşman olmak istemezdik. Tek çıkar yolumuz bu. Düşün taşın kararını bize bildir."¹⁴ Müşriklerin bu mesajı, açık bir tehdittir. Ebû Talib Hz. Peygamber'i çağrıtip Müşriklerin tehditlerinin ne anlamına geldiğini "ey kardeşimin oğlu! Kavmimiz bana gelip bunları söyledi. Savaşa girişmeden önce bana mühlet tanıdilar. Bana ve kendine acı. Benim ve senin kaldırılamayacağın yükü bana yükleme"¹⁵ sözleriyle izah etmeye çalışmıştır. İbnü'l-Esîr bunu, Müşriklerin birbirlerini savaş için tahrik etmeye başladıkları bir an olarak yorumlamıştır.¹⁶ Ebû Talib, Hz. Peygamber ile Kureş gençlerinden birinin takas edilerek Hz. Peygamber'in teslim edilmesini teklif eden Kureş'i öfkeyle reddetmiştir. Gelişen gerginlikte mübarezelerin¹⁷ yaşandığını dile

¹² Belazûri, *Ensâbi'l-esraf*, I, 119; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, II, 62.

¹³ Krş. Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1987, V, 11; Ünal, Ömer, "Ebû Talib: Hayati ve Edebî Kişiliği", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 17, by. 2003, s. 115.

¹⁴ İbn İshak, 211-212; Taberi, *Tarih*, IV, 129; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, II, 64-66. İbnü'l-Esîr'in ifadelerinde Hz. Peygamber'e yönelik açık savaş ve öldürme tehdidi söz konusudur; Krş. Daryal, Ali Murat, *İslâm'ın Doğusu Ve İlk Yayılışının Psikososyal Açıdan Tahlili*, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfi Yay. İstanbul 1993, s. 42

¹⁵ İbn İshak, 211.

¹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, II, 65.

¹⁷ Mübareze, savaşlar öncesinde yapılan ikili çarışmalardır. Bk. İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab*, Darü sadir, Beyrut by., V, 309.

getiren İbn Hişam, “*harb kızıştı*” sözleriyle mevcut durumu yorumlamıştır.¹⁸

Kureş, Hz. Peygamber'in onların ilahlarına hakaret ettiği, dinlerini eleştirdiği ve onları akılsızlıkla itham ettiği yolundaki rahatsızlıklarını ifade etmiştir. Bunun gereği olarak “*ya vazgeçmesi ya da Ebû Talib'in aradan çekilmesi ve böylelikle Kureş'in Hz. Peygamber'i bertaraf etmesi*” seçenekinin sunulması, Hz. Peygamber'le Kureş arasındaki savaş şartlarının, Kureş açısından olgunlaşlığını düşündürmektedir. Ancak Kureş'in Hz. Peygamber'i öldürmek üzere Ebu Talib'e yaptığı teklifler neticesiz kalmıştır.¹⁹

Kureş'in Hz. Peygamber'i yok etme kararlılığını gören Ebu Talib, oğullarını toplayarak onlara Hz. Peygamber'i korumalarını vasiyet etmiştir.²⁰ Kureş'i ise sonuçları acı olabilecek bir savaşa neden olmamaları hususunda uyarmıştır.²¹ Ebu Talib'in vefatıyla Mekke hem Hz. Peygamber hem de Müslümanlar için hayatı tehlikelerin kol gezdiği bir ortam haline gelmiştir.²²

1.3. Hz. Peygamber ve Müslümanların Himayeye Muhtaç Hale Gelmesi

Hz. Peygamber, Ebû Talib ve Hz. Hatice'nin vefatıyla çok müteessir olmuştur. Taif'teki Sakif kabilesinden, kendisine iman edip yardımcı olmalarını isteyerek bir çıkış yolu aramıştır.²³ Orada beklediği ilgiyi göremeyince tekrar Mekke'ye dönmeye karar vermiştir. Ancak Zeyd b.

¹⁸ İbn Hişam, I, 354,

¹⁹ İbn Hişam, I, 285; İbn Sa'd, I, 202; Belazûrî, *Ensâb*, I, 229; Yakubî, II, 25-31; Taberî, *Tarih*, II, 220; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, II, 65; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *es-Siretü'n-nebeviyye*, (thk. Hüsamüddin el-Kudsî, Darü'l-kütübü'l-ilmiyye), Beyrut 1988, s. 87; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Daru'l-fikr, Beyrut 1992, III, 4.

²⁰ Belazûrî, *Ensâb*, I, 230; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 84.

²¹ İbn Hişam, I, 354; Köksal, *İslam Tarihi*, V, 11.

²² Köksal, *İslam Tarihi*, V, 63.

²³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 92.

Harise'nin "Kureyş Müşrikleri seni Mekke'den çıkarmışken şimdi onların yanına nasıl gireceksin?" uyarısı ile durup düşünmek zorunda kalmıştır.²⁴ Bir elçi aracılığı ile kendisini himaye²⁵ ederek Mekke'ye kabul edecek kişileri araştırmıştır. Ahnes b. Şüreyk'ten kendisini emanına almasını istediği zaman; "Ben halifim²⁶ benim böyle bir hakkım yok"²⁷ cevabı ile karşılaşmış ve o bu himayeye yanaşmamıştır. Sühey'l b. Amr'a da aynı teklif götürülmüş ancak o da kabul etmemiştir.²⁸ Uzak bir akrabalık bağı olan Mut'im b. Adiy, Hz. Peygamber'i emanına almış ve Hz. Peygamber, Taif dönüsü Mekke'ye ancak üçüncü teşebbüsünden sonra bu himaye ile girebilmiştir. Mut'im bu işi yapmak için, kılıçını kuşanıp silahlı adamlarıyla Hz. Peygamber'i karşılamıştır.²⁹

Bu vaka, Mekke'de Hz. Peygamber'le Kureyş arasındaki savaş ortamının varlığını gösteren bir başka örnektir. Hamidullah, Hz. Peygamber'in bu emanı almak için muhtemelen Mekke'de umuma tebliğde bulunmamak üzere söz vermiş olduğundan bahsetmektedir.³⁰

Yine bu rivayette yer alan Zeyd b. Harise'nin "Kureyş Müşrikleri seni Mekke'den çıkarmışken şimdi onların yanına nasıl gireceksin?" sözü de³¹ Kureyş ile ilişkilerin mahiyetini bizlere ifade etmektedir. Buna göre, Hz.

²⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 212.

²⁵ Nebi Bozkurt, "Himaye", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 56; Mehmet Ali Kapar, *Hz. Peygamber'in Müşriklerle Münasebeti*, Esra Yayınları Konya 1993, s. 82; krş. Tevbe 9/6.

²⁶ Halif, Anlaşma yoluyla bir kabileye katılan kimse demektir. Kabilenin himayesine giren kimsenin himaye verme hakkı olmadığı anlaşılmaktadır. Bk. Nadir Özkuyumcu, "Hilf", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 29.

²⁷ İbn Hisam, II, 27-8; Taberi, *Tarih*, II, 231; İbn Kesîr, III, 137; Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, (Trk. Trc. Salih Tuğ), İrfan Yay. İstanbul 2001, II, 917; Köksal, *İslam Tarihi*, V, 78; Aycan, İrfan, "Sakif Kabilesi ve Taif Şehrîne İslam Tarihi Açısından Bir Bakış", *AÜİF Dergisi*, Ankara 1993, c. XXXIV, s.222.

²⁸ Taberî, *Tarih*, II, 231; İbn Kesîr, III, 137

²⁹ İbn Hisam, II, 28; İbn Sa'd, *Tabakat*, I, 212; Taberî, *Tarih*, II, 231; İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzettin Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed eş-Şeyban el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-tarih* (Trk. Trc. Ahmet Ağıراكça) (III. Cilt), İst. 1989, II, 94.

³⁰ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 917.

³¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 212.

Peygamber'in Taif'e gitmesinin bir zorunluluk çerçevesinde gerçekleştiğini düşünmek mümkündür. Malum olduğu üzere bir kişi ya da grubun yurdundan çıkmak zorunda bırakılması, meşru savaş sebeplerinden sayılmaktadır.³²

Taif dönüşünde Hz. Peygamber'in Mekke'ye, ancak himaye ile girebilmesi, bunun öncesinde Habeşistan'dan dönen Müslümanların aynı şekilde Mekke'ye himaye ile girebilmeleri,³³ Cahiliye toplumu açısından savaş hukukuna ilişkin uygulamalardır.³⁴

Benzer bir durumla Hz. Ebû Bekir de karşılaşmıştır. Hicret öncesi Mekke ortamı, Müslümanlar açısından öylesine zor bir atmosfer haline gelmiştir ki sığınacak bir yeri, emanına girecek kimsesi olmayanlar Mekke'den ayrılmak zorunda kalmıştır. Hz. Ebû Bekir de Mekke'den izin alarak çıkmış, yolda karşılaştığı İbn Düğünne'nin himayesiyle Mekke'ye girebilmiştir. İbn Düğünne, Ehabiş'in efendisidir. Bundan sonra Kureyş, Hz. Ebû Bekr'e dokunmamıştır. Ancak bir müddet sonra İbn Düğünne bu kefaletten vazgeçmiştir.³⁵

1.4. Savaş Sebebi Olarak Şiddet ve Ambargo

Psikolojik savaşı başlatan Müşrikler, bunun yeterli olmadığını görünce fiili saldırlılar başlatmış ve Ebû Talib'e verilen ültimatomda zikredilen savaş tehdidini uygulamaya koymuşlardır. İlk kanın akıtlaması işte böyle bir zamana rastlamaktadır. Müslümanların Mekke'nin mahallelerinden birinde gizlice namaz kılarken görülmeleri üzerine yaşanan tartışmada, Sa'd b. Ebî Vakkas Müşriklerden birinin başını

³² Bakara, 2/246.

³³ Taberî, *Tarih*, IV, 166; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 79.

³⁴ Acar, Cafer, *Cahiliyede ve Risalel Döneminde Savaş Olgusu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2008.

³⁵ İbn Hişam, II, 16-7; Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 45; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 94; Köksal, *İslam Tarihi*, VI, 194.

yarmıştır.³⁶ Yine bu süreçte Yasir ailesinden şehid edilenler, Müslümanlara yönelik şiddetin boyutu ile ilgili fikir vermektedir.³⁷

Bu olaylardan sonra savaş emareleri artık daha somutlaşmaya başlamıştır. Kureyş'in, ambargo kararı ile Müslümanlar üzerindeki psikolojik harp uygulamaları yoğunlaşmıştır. Bu ambargo yazılı bir antlaşma ile resmiyete kavuşturulmuştur.³⁸ Bu durum Müslümanlar tarafından iştilmiş ve savaş şartları nedeniyle Ebû Talib de dâhil olmak üzere Allah'a dua etmeye başlamışlardır.³⁹ İbrahim Sarıçam, Müşriklerin Hz. Peygamber'i öldürmeye karar vermelerinden sonra, Haşimoğulları ve Hz. Peygamber'in, korunma amacıyla Ebu Talib mahallesine yerleşiklerini belirtir.⁴⁰ Bu aşamadan sonra Hz. Peygamber ve kabilesi düşman ilan edilmiştir.

Anlaşıldığı kadariyla Müşriklerce reva görülen bu ağır yapıntılarının nedeni, Müslümanların inançlarıdır. Hz. Peygamber'i öldürmek üzere Kâbe avlusunda yapılan girişime karşı Hz. Ebû Bekir yardıma koşmuş ve "Rabbim Allah'tır diyen bir kimseyi öldürerek misiniz?" dierek müdahale etmiştir.⁴¹ Ebû Cehil'in, Hz. Peygamber'in boynuna namaz kılarken ayağı ile bastığı da rivayet edilmiştir. Bu muamelelerden Hz. Peygamber'in çocukları da ayrı tutulmamış Fatîma'nın başı

³⁶ İbn İshak 203; İbn Hişam, I, 350; Taberî, *Tarih*, IV, 122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 61; Hüseyin Algül, "Akabe Hadisesi Hicret ve Getirdikleri", *Diyanet Dergisi Hicret Özel Sayısı*, Ankara 1981, s. 36; Şükrü Balıkçı, "Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo", *Harran Ünv. İlh. Fak. Dergisi*, sy. III, Şanlıurfa 1997, s. 368.

³⁷ İsmail Altun, "Hz. Peygamber'in Şehit Aileleri ile Münasebetleri", *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 44, Yaz 2010, s.229.

³⁸ İbn İshak, 213; Taberî, *Tarih*, IV, 148; Belazûri, *Ensâb*, I, 230; Yakubî, Ahmed b. Ebi Yakub, *Tarihi Yakubî*, Darü sadîr, Beyrut 1995, II, 31; İbn Seyyidînnâs, I, 222; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 84; Halebî, *İnsanî'l-Uyûn*, II, 26.

³⁹ İbn İshak, 14; Mehmet Azimli, "Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülahazalar", *İstem*, Yıl:4, Sayı:7, 2006, s. 58.

⁴⁰ İbrahim Sarıçam, *Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*, DİB Yayınları, Ankara 2003, s. 106.

⁴¹ İbn Hişam, I, 385; Taberî, *Tarih*, IV, 143-4; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 80.

yarılmıştır. Yine Hz. Ebû Bekr'in başı yarılip saçları yolunmuştur.⁴² O dönemde kültür için tüm bu davranışlar, bir savaşın meşru zeminini oluşturabilecek nitelikte ve şiddettedir. Hamza'nın Müslüman oluş sürecinde; Ebû Cehil tarafından Hz. Peygamber'e yapılanları haber veren cariye, Hz. Peygamber'in hakaretlere bir mukabelede bulunmadığını belirtmiştir.⁴³

Muslimanlara karşı, Cahiliye savaş hukukunun kuralları işlemeye başlamış, zayıf durumda olanlara şiddet uygulanmıştır. Bu şiddetin başlıca tezahür şekilleri, dövme, zarar verme, alış verisi engellemeye ve hayatı idame imkânlarının kısıtlanması şeklinde sıralanabilir. Bu durum yaklaşık üç yıl devam etmiştir.⁴⁴ Bu uygulama, Müşriklerce o kadar şiddetle devam ettirilmiştir ki, açlık nedeniyle çocukların çığlıklarını Mekke sokaklarından iştilir olmuştur. Bu duruma, bazı Müşriklerin bile vicdanı dayanamamış ve sözü edilen uygulamanın son bulması için girişimler olmuştur. Ancak genel politika devam etmiştir.⁴⁵

Yeri gelmişken ifade etmek gerekiyor ki, Medine döneminde Muslimanların kervanlara yönelik askerî hareketleri, Müşriklerin Muslimanlara karşı tatbik ettiği ticâri ve ekonomik ambargodan nitelik olarak pek farklı değildir.⁴⁶ Zira her iki uygulama da tehdit olarak algılanan muhatabin, lojistik imkânlarının sınırlanmasından ibarettir.

Zayıf, köle veya köle kökenli kişilere karşı, bu gibi savaş muameleleri daha rahat bir şekilde uygulanmıştır.⁴⁷ Kur'an'ı açıktan okuyan Abdullah b. Mesud'un, kan revan içinde kalacak şekilde

⁴² İbn İshak, 292, 294, 296; İbn Hişam, I, 385.

⁴³ İbn Hişam, I, 387-8.

⁴⁴ İbn İshak, 216; İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 188; Yakubî, II, 31.

⁴⁵ İbn İshak, 219; İbn Kesîr, Ebi'l Fida, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Daru'l-fikr, Beyrut 1992, c. II/III, 47.

⁴⁶ Krş. Polat, Selahattin, "Hz. Peygamber'in İttifak, Teminat ve Antlaşmalarındaki Diplomatik Taktikler", *EÜİFD*, Kayseri 1988, V, 118.

⁴⁷ İbn İshak, 246, 252-3; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 66.

dövülmesi, yine mevcut dinî ortamı izah eden örneklerdendir. Risaletle oluşmaya başlayan yeni yapı, yeterince güçlü olmadığı için, yapılanlar karşısında gerekli direnci gösterememiştir. Mekke döneminde genelde zayıf durumda olan Müslümanlar arasına, Hamza gibi güçlü kimselerin katılıması, saldırgan davranışlarının hafiflemesine vesile olmuştur. Hz. Ömer'in Müslüman olması ile de alenî olarak ibadet edebilme imkânı doğmuştur.⁴⁸ Müslümanlar üzerindeki ağır baskın, bazılarını kendilerini gizlemeleri gibi bir mecburiyetle karşı karşıya bırakmıştır. Bununla birlikte Hz. Ömer de müslüman olduğunu ilan eder etmez saldırıyla uğramış, civarda bulunan insanlar onun üzerine çullanmışlar ve yarımda devam eden bir kavga, -İbn Hişam'ın deyişiyle "savaş" (iktetelû)- yaşanmıştır.⁴⁹ Öyle ki Hz. Ömer bitap düşüp şu sözü söylemiştir: "*İstediğinizi yapınız eğer üç yüz kişi olsaydık ya biz size bu şehri bırakır giderdik yahut siz burayı bırakıp giderdiniz.*"⁵⁰

Mekke'de yaşanan bu gergin ortamın, nihayet açık bir savaş ilanı olduğu, yine bu gerilimin tarafı olan Müşriklerce ortaya konulmuştur. Kureyş'in ileri gelenleri son olarak Hz. Peygamber'e "ya sen bizi yok edersin ya biz seni" demişlerdir. Ayak takımından kişilere buna dönük hareketler yaptırılmıştır.⁵¹ Akabinde bu ilanın gereği olan davranışlar ve geleneklerden kaynağını alan savaş uygulamaları yaygın bir şekilde devreye girmiştir.

1.5. Akabe Biatları ve Savaş

Hicret öncesi savaş ortamına ilişkin önemli bir gösterge de Akabe biatlarıdır. Akabe biatlarında hem Müslümanlar hem de Müşrikler olayların gelişiminin farkındadır. Müşrikler bu biati işittiklerinde, Hz. Peygamber'in Kureyş'e karşı savaşmak üzere toplandığı yorumunu

⁴⁸ İbn İshak, 230, 244; Sarıçam, *Hz. Muhammed'in Evrensel Mesajı*, s.100.

⁴⁹ İbn Hişam, I, 457.

⁵⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 88.

⁵¹ İbn Hişam, I, 384, 396.

yapmıştır.⁵² Biata katılan Müslümanlar da Kureyş Müşrikleri ile savaşmak için izin istemişlerdir.⁵³ Konuya ilgili rivayetler incelendiğinde, Hz. Peygamber'in savaş şartlarını dikkate alarak Akabe'de sözleştiği anlaşılmaktadır. İlkinci Akabe'de Hz. Peygamber; “Çocuklarınızı ve kadınlarınızı koruduğunuz şeyden, beni korumanız üzere sizinle bıatlaşıyorum.” demiştir.⁵⁴ Onlardan Bera b. Marur da “Biz harb ehliyiz ve silah sahibiyiz. Bunlar bizeecdadımızdan miras kalmıştır.” şeklinde mukabele etmiştir. Bu konuスマ sürerken araya Ebû Heysem b. Teyyihan girmiŞ ve “Ya Rasüllallah bizimle bazı adamlar arasında bağlar vardır. Biz onları keseceğiz. Eğer bunu yaparsak ve Allah seni galip kılarsa dönmemiŞ ve bizi terk etmeyi düşünür müsün?” Bunun üzerine Hz. Peygamber tebessüm etmiş ve “Hayır, bilakis kanınız kanım, haremınız haremim, ben sizdenim ve siz de bendensiniz. Sizin harb ettiklerinizle harb ederim, barış yaptıklarınızla barış yaparım”⁵⁵ sözleriyle nasıl bir ortamda biat yapıldığını ortaya koymuŞtur. Yine Abbas b. Ubâde, Akabe biatlarında etrafındaki lere şöyle seslenmiştir: “Ey Hazrec topluluğu! Bu adamla niçin bıatlaştığınızı biliyor musunuz?”, “Evet” cevabını aldıktan sonra şöyle devam etmiştir: “Siz onunla insanların kırmızısı ve siyahıyla harb etmek üzere bıatlışıyorsunuz...”⁵⁶ Hz. Peygamber'e dönüp: “Seni hak ile gönderen Allah'a yemin ederim ki eğer dilersen yarın Mina halkın etrafını kılıçlarınızla doldururuz.” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Bununla emrolunmadık, yolculuk eşyalarınızın yanına dönünüz.” diyerek onu teskin etmiştir. Buradan anlaşılmaktadır ki, Akabe biatlarına gelinceye kadar Müşriklerle Müslümanlar arasında zaten bir savaş vardır. Hz.

⁵² İbn Hişam, II, 109; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 101.

⁵³ Mahmud Şit Hattab, *Komutan Peygamber*, (Trk. Trc. Ahmet Ağırakça), Bir Yayıncılık, İstanbul 1988, 41; Hamidullah, Muhammed, *Mecmuatü vesaikü's-siyasiyye li ahdi'n-nebevi ve'l-hilafeti'r-raşide*, Beyrut 1985, 37.

⁵⁴ İbn Hişam, II, 103; İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 219; Belazûri, *Ensâb*, I, 239; Taberî, *Tarih*, IV, 186; Ahmet Önal, “Akabe Biatları”, *DİA*, II, 211; Algül, “Akabe Hadisesi Hicret ve Getirdikleri”, s. 36.

⁵⁵ İbn Hişam, II, 104; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 99-100.

⁵⁶ İbn Hişam, II, 105-6; Taberî, *Tarih*, IV, 188; İbn Kesîr, III, 165.

Peygamber de bunu bilmekte ancak savaş için emir almadığından, karşılık verme noktasında bir karar vermemiştir.⁵⁷ İkinci Akabe biatının bir adı da "Harb" biatidir. Burada düşmanlık gösteren herkesle savaşmak üzere biatlaşılmıştır. Sa'd b. Ubade de "*İkinci Akabe Biatında harb biatiyla biat ettik*" demiştir.⁵⁸

Akabe biatından haberdar olan Müşrikler, hemen Mina'dan Mekke'ye hareket edip biat edenleri aramış, Sa'd b. Ubade'yi yakalayıp dövmüşlerdir. İbn Ubade esir alınmıştır. Onu esaretten ve işkenceden, daha önce antlaşmalısı olan Cubeyr b. Mutim ve Haris b. Hars kurtarmıştır.⁵⁹

2. Hicret Süreci Ve Mekke'de Savaş Ortamı

2.1. Hicret ve Savaş

Mekke, Müslümanlar için yaşanılabilir bir şehir olmaktan çıktığında, Cahiliye gelenekleri açısından önemli bir savaş nedeni olarak kabul edilen; "*insanların yurdundan çıkmak durumunda bırakılmaları*" ile yüzleşmiştir. Müslümanlar için Mekke'de silahsız dolaşmak imkânsız hale gelmiştir. Bu durumdan şikayet eden bir sahabî Hz. Peygamber'e: "*ya Rasûlallah, silahlarımızı bırakıp güven içinde yaşayacağımız günler gelmeyecek mi?*" sorusunu yöneltmiş, o da "*biraz daha ağlayacağız, nihayet sizden biri pek çok insan içinde, yanında hiçbir demir alet olmadan oturacak ve kalbine korku gelmeyecek*" buyurmuşlardır.⁶⁰ Bu süreçte Müslümanlar, Habeşistan'ı bir çıkış yolu olarak görmüşlerdir.⁶¹ Tek başına bu arayış bile Mekke'de savaş şartlarının nasıl cereyan ettiğini gösterir.⁶² Habeşistan hicretine

⁵⁷ İbn Hişam, II, 109; Taberî, *Tarih*, IV, 189; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 101.

⁵⁸ İbn Hişam, II, 115; Taberî, *Tarih*, IV, 187- 191; Zehebî, *Tarih*, 202.

⁵⁹ İbn Hişam, II, 110-111; İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 223; Belazûri, *Ensâb*, I, 254; Halebî, II, 179.

⁶⁰ İbn İshak, 232;

⁶¹ İbn İshak, 232; İbn Hişam, I, 434; Taberî, *Tarih*, IV, 138; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 77; İbn Kesîr, II/III, 64; krş. Vehbi İmamoğlu, "Mekke Putperestlerinin İslam'la Yüzleşmesi-Tarihî ve Psikolojik Süreç Analizi-", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sayı: 2/9 2009, s. 354.

⁶² Başka örnekler için bk. İbn İshak, 259, 269, 271-2; İbn Ebî Şeybe, Ebî Bekr Abdullah b.

katılamayan Müslümanlar ise durumlarını gizlemişlerdir. Habeşistan'a hicret kararını yorumlayan Ümmü Seleme, "Mekke bize dar geldiği zaman" ifadesini kullanmıştır.⁶³

Müşrikler, Müslümanları zora sokma taktiklerinde yeteri kadar başarı sağlayamayınca, yine savaş uygulamalarının bir parçası olarak, Hz. Peygamber'i ortadan kaldırma planları yapmışlardır. Bu durumu gören Ebû Talib, Hz. Peygamber'i daha sıkı bir şekilde korumasına almış ve bunu bir şiirle dile getirmiştir.⁶⁴

Hz. Peygamber, kendisine ve Müslümanlara yönelik bu taşkın ve saldırıcı davranışlar karşısında, bir duruş sergilemiş ve yapılanlara direneceğine dair işaretler vermiştir. Nitekim Ebû Cehil'in, ona yaptığı eziyetler mukabilinde: "ey Ebû Cehil çok geçmeden az gülecek çok ağlayacaksınız..." demiştir.⁶⁵ Bu, Hz. Peygamber'in karşı bir tehdidi olarak algılanabilir. Ayrıca Müslümanların artık fiili tepki vermeye hazırlandıklarının işaretini sayılabilir.

Görünen odur ki Müşrikler, Müslümanlara yönelik bu uygulamaları, tektaraflı bir savaşın parçası olarak yapmışlardır. Müslümanların güçlendiklerini ve kendileri için tehdit olabileceklerini düşünmüştürler. Karşı strateji için de Darü'n-Nedve'de toplanmışlardır. Bu güne, öneminden dolayı "zahmet günü" adı verilmiştir.⁶⁶ Kureyş bu işi değerlendirdirken; "Bu adamin işi, gördüğünüz gibi gelişiyor. Biz onun ve ona tabi olanların saldıracağından emin değiliz. Artık onun hakkında birleşmemiz lazımlı" demiştir. Kureyş, davranışlarının bir karşı bir savaşı

Muhammed, *Kitabü'l-megâzî*, (thk. Abdulaziz İbrahim Umerî), Daru'l-İsbiliyye, Riyad 1999, s. 172.

⁶³ İbn İshak, 232, 273; İbn Kesîr, III/III, 66.

⁶⁴ İbn İshak, 217-8.

⁶⁵ Taberî, *Tarih*, IV, 166-7.

⁶⁶ İbn Hisam, II, 144.

⁶⁷ İbn Hisam, II, 146; Algül, "Akabe Hadisesi, Hicret ve Getirdikleri", s. 44; Hayrani Altıntaş, "Akabe Hadisesi Hicret ve Getirdikleri", *Diyanet Dergisi Hicret Özel Sayısı*,

gerektirdiğinin farkındadır. Bu nedenle, her kabileden bir kişinin saldırısıyla Hz. Peygamber'i öldürmek istemiştir. Böylece Hz. Peygamber'i koruyan Abdimenaf, plana katılan herkesle savaşamayacak ve diyete razı olacaktı.⁶⁸ Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmiştir: "*Hani kâfirler seni tutuklamak veya öldürmek veya Mekke'den sürüp çıkarmak için tuzak kuruyorlardı.*"⁶⁹ Kureyş, Hz. Peygamber'in hicret ettiğini anlayınca, onu ve arkadaşını yakalayana yüz deve vadetmiştir.⁷⁰ Hz. Peygamber, ayrıldıktan sonra onu takip etmek ve yakalamak istemeleri, savaş şartları nedeniyedir.

Hicret eden Müslümanlar gizlilik içinde yolculuğa çıkmışlardır. Yakalananlar eziyetle karşılaşmış ve hapsedilmiştir.⁷¹ Ebû Seleme habersizce hicret edebilmiş ancak eşi Ümmü Seleme başaramamıştır. Benî Müğire'den birinin yardımıyla bir yıl sonra Medine'ye ulaşabilmiştir.⁷² Hz. Peygamber de hicretini gizlice yapmıştır. Hicret edenler, hertürlü varlıklarını geride bırakmak mecburiyetinde kalmışlardır. Geri dönüp bir şeylerini almak isteyenler ise ağır muamelelerle karşılaşmıştır. Ayyaş b. Ebî Rebia bunlardandır. O dönüş yolunda Ebû Cehil ve adamlarının saldırısına uğramış, eli kolu bağlanmış sonra da hapsedilmiştir.⁷³ Müşriklerin bu çabaları kısmen başarılı olmuş, bazı insanlar dinlerinden dönmek zorunda kalmışlardır.⁷⁴

Ankara 1981, s. 118.

⁶⁸ İbn Hisam, II, 146-147; Taberî, *Tarih*, IV, 195; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 176.

⁶⁹ Enfal 8/ 30.

⁷⁰ İbn Hisam, II, 152; Belazûrî, *Ensâb*, I, 260; krş. Sarıçam, 120.

⁷¹ İbn Hisam, II, 137; İbn Ebî Şeybe, s. 107; İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 228; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, II, 100-105.

⁷² İbn Hisam, II, 129-130.

⁷³ İbn Hisam, II, 137-9

⁷⁴ İbn Hisam, II, 144.

2.2. Hicret Sonrası Mekke

Hz. Peygamber ve birkism Müslümanların hicretinden sonra Mekke'deki bazı uygulamalar savaş ortamını farketmemize imkân verecek niteliktedir. Hicret esnasında geri kalan mallara adeta ganimet malı olarak el konulmuştur. Hicret sonrası Mekke'deki Müslümanların evleri ve malları Kureyş tarafından yağmalanmıştır. Nitekim Cahş b. Riab, Mekke'deki evinden çıkışınca, Ebû Süfyan onlara saldırmış ve evlerini Amr b. Alkame'ye satmıştır.⁷⁵

Medinelilerin Hz. Peygamber'i himaye etmesi nedeniyle, Mekkelilerce Abdullah b. Übeyy b. Selül'e gönderilen tehditvari uyarı mektubu, ilan edilen tek taraflı savaşı daha iyi ortaya koymaktadır: "Kaçmış bulunan arkadaşımıza bir eman ve sigınma hakkı tanımış bulunuyorsunuz. Allah'a yemin ederiz ki ona karşı bir çatışmaya kalkmazsanız veya onu ülkenizden çıkarıp atmazsanız, savaşçılarınızı öldürmek ve kadınlarınızı da kendimize almak üzere hepimiz kalkıp üzerinize yüreyyeceğiz."⁷⁶

Buna benzer bir başka mektupta Ebu Süfyan, Ensarı Hz. Peygamber'e kucak açtığı için kınamış ve "...Bizimle onun arasına girmeyin. Şayet o doğru yolda ve iyi bir tutuma sahip ise bundan çıkarılacak saadet payı bize aittir. Şayet kötü biriyse onu ele geçirmede biz herkesten daha çok hak sahibiyiz." sözleri ile tehdit etmiştir.⁷⁷ Böyle bir ortamda Müslümanlardan karşı duruş dışında nasıl bir tavır beklenebilir?

Mekke Müşrikleri ile savaş hali Medine Sözleşmesine de yansımıştır: "Medine'deki hiçbir müşrik, Kureyş'in ne malını ne de canını himaye edemez." denilmiştir.⁷⁸ Buradan ulaşılan netice odur ki Müslümanlar,

⁷⁵ İbn Hisam, II, 169; Hamidullah, 40.

⁷⁶ İbn Habib, Muhammed, *Kitabü'l-Muhabber*, (Thk. Eliza Lichten-Stadter), Haydarâbad, 1942, s.271; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 21; Özdemir, 18.

⁷⁷ İbn Habib, *Kitabü'l-Muhabber*, s. 271; Abdürrezzak, V, 358; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 217; Talat Koçyigit, "Abdullah b. Übeyy b. Selül", *DIA*, İstanbul 1988, I, 140.

⁷⁸ İbn Hisam, II, 173.

Kureyş ile savaş halinde olduğu için Medine Müşriklerine, Kureyş'i himaye yetkisi tanınmamıştır. Ayrıca burada düşman olarak seçilen muhatapların bir inancın mensupları değil düşmanlık gösteren insanlar olduğu da anlaşılmaktadır.

Mekkelilerin Hz. Peygamber'e karşı tektaraflı bir savaş yaptıklarının bir başka göstergesi de Ebu Süfyan'ın Ensara yazdığı mektuptur. Ebû Süfyan bu mektupta, Ensarı tehdit etmiş ve eğer Hz. Peygamber ve arkadaşlarını Medine'den çıkarmazlar ise onlarla savaşacaklarını ilan etmiştir.⁷⁹

2.3. Askerî Operasyonlar

Risaletin takriben on üçüncü yılının sonlarına doğru, bunca yaşanan olumsuzluklar karşısında büyük bir özveri ve fedakârlıkla oluşturulan Müslüman toplumun varlığını koruyabilmek ve geliştirebilmek adına ilk defa fiilen mukabil hamlede bulunmak imkânı doğmuştur. Risaletten on üç yıl sonra Müşriklerle savaş için hazırlıklar başlamıştır.⁸⁰

Hicret Müslümanlar için bir kurtuluş ve rahatlama vesilesi olmuştur. Nitekim bu ağırlıktan kurtuluş anı geldiğinde Hz. Ebû Bekir, sevircinden ağlamıştır.⁸¹ Hicret çok da kolay gerçekleşmemiştir. Gizlilik ve tereddütlerin yol açtığı zorluklarla tamamlanmıştır.⁸² Bu, yaşanan savaş şartları nedeniyle olsa gerektir.

Mekke'de yaşananlar ve hicret sonrasında gelen tehditler karşısında hala sessiz kalmak, Müslümanların hicretle yakalamış oldukları yaşam

⁷⁹ Hamidullah, *Mecmuatü Vesaikü's-Siyasiyye*, 70.

⁸⁰ İbn Hisam, II, 317; krş. Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı*, s. 44-5; Yaman, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*, s. 64-70; Elşad Mahmudov, *Sebep ve Sonuçları Bakımından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İsam Yayıncıları, İstanbul 2010, s. 28.

⁸¹ İbn Hisam, II, 151.

⁸² İbn Hisam, II, 153.

ortamını da kaybetmelerine neden olabilirdi ki buna izin verilmemiştir. Kureyş kervanlarına yönelik askerî hareketler, bu gayretin bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Adeta savaşın meşuriyyet zemininin de ifade eden; “*Kendilerine savaş ilan edilenlere, zulme uğramaları nedeniyle izin verildi...*⁸³” “*Haksız yere, sadece Rabbimiz Allah'tır demeleri nedeniyle yurtlarından çıkarılmışlardır*⁸⁴” ayetleriyle, daha risaletin ilk yıllarda yurt arama mecburiyetinde kalan ve sürgün hayatına mahkum olan, işkence ve zulüm gören insanlara, pasif direnişten aktif direnişe geçerek savaşmak için izin verilmiştir.⁸⁵

Artık bu zeminde oluşan savaşın meşruiyeti, İbn Hişam'ın ifadesiyle “*Müslümanların dinden döndürülmeleri*” anlamındaki⁸⁶ *fitnenin ortadan kaldırılması*,⁸⁷ “insanların özgürce ibadet edecekleri” yönüyle “*Din yalnızca Allah'ın oluncaya kadar*⁸⁸” savaşın devam edeceği ilan edilmiştir. İbn Hişam, bu ilanın hicret öncesi yapıldığını ifade etmektedir ki bu kervanlara yapılan önleyici saldırıların nedenlerine de işaret eder.⁸⁹ Dolayısıyla bu askerî hareketleri anlamak için Mekke döneminde yaşananları gözardı etmemek gerekir. Zira daha hicret öncesinde Müşriklerle yapılan diyaloglar, savaş şartlarında yürümüştür. Medine hicreti ile elde edilen kazanımın muhafaza edilebilmesi, askerî bir potansiyelin sürekli aktif olması ile mümkündür. Önleyici meşru müdafaa yapmanın yolu da budur.⁹⁰

Kervanlara yönelik ilk saldırılar yeni oluşturulan Medine Devletinin, yaşanan tecrübeler ve siyasî şartlar içerisinde, kendisini

⁸³ İbn Hişam, II, 127; Hacc 22/39.

⁸⁴ Hacc 22/40.

⁸⁵ Mehmet Özdemir, “Hz. Peygamber'in Bazı Siyasi Uygulamalarının Ahlaki Arka Planı”, *İslâmiyat*, c.VI, s. 20; Özdemir, Mehmet, “Fetih ve Tebliğ İlişkisi”, s.90.

⁸⁶ İbn Hişam, II, 128.

⁸⁷ Bakara 2/193.

⁸⁸ İbn Hişam, II, 128.

⁸⁹ İbn Hişam, II, 128.

⁹⁰ Krş. Ereker, 3, 36.

emniyete alma gayretlerinin bir parçası olarak uygulanan taktikler durumundadır. Hz. Peygamber, seriyyeleri her zaman savaş için göndermemiştir. Abdullah b. Cahş seriyyesi haram ayda gönderilmiştir. Seriyyedekilerin savaş yapmasını ise tasvip etmemiştir.⁹¹ Bu da göstermektedir ki savaş öncelik değildir. Aksine bir güvenlik endişesi söz konusudur. Dolayısıyla kervanlara yönelik hareketleri, yağma kavramıyla izah etmek de ikna edici olmaktan çok uzaktır.⁹²

Müslümanlara yönelik hareketler, artık savaşın meşruiyet zeminini oluşturmuş ve Kur'an da bu gerceği dile getirerek savaş için Müslümanlara izin verildiğini beyan etmiştir.⁹³ Hz. Peygamber, bu izin çıkmadan önce hiçbir askerî faaliyet içerisinde olmamıştır.⁹⁴ Seriyyelerin ve kervanlara yönelik askerî hareketlerin, bu izin çıktıktan sonra gerçekleştiğini ifade etmek gereklidir.

Mekke döneminde yaşananlar, etkin bir şekilde hicret sonrası yaşananları motive etmiştir. Medine Devleti, savaş şartlarının geçerli olduğu bir ortamda oluşumunu tamamlamıştır. Sonrasında düşmana ait lojistik değer eden her hedef, bir anlamda sınır güvenliği ve düşmanı caydırma gibi amaçlarla örselenmeye çalışılmıştır. Kureyş'e ait kervanların, Şam'a giderken Medine yakınından geçmek durumunda olmaları,⁹⁵ Müslümanlara bu anlamda bir fırsat vermiştir. Mekke'nin iktisadî kaynağını oluşturan bu kervanlar, doğal olarak Mekke'nin askerî potansiyelini de oluşturmaktadır. Bu kervanların engellenmesi, Mekke'nin askerî bakımdan zayıflaması ve kontrol edilmesi anlamına gelmektedir.⁹⁶

⁹¹ İbn Hişam, II, 332, 333.

⁹² Mahmudov, s. 40.

⁹³ Hac 22/39-40.

⁹⁴ Muhammed Seyyid Tantâvî, *es-Serâya el-harbiyye fi'l-ahdi'n-nebevi*, Kahire 1990, s. 27.

⁹⁵ Vakidî, Ebû Abdillah Muhammed Umer b. Vakidî, *Kitâbü'l-megâzî*, (thk. Marsten Jones), Alemü'l-kütüb, Beyrut 1984. I, 12, I, 35; Taberî, *Tarih*, IV, 359; Kapar, *Hz. Peygamber'in Müşriklerle Münasebeti*, 181; Mehmet Özdemir, "Hz. Peygamber'in Bazı Siyasi Uygulamalarının Ahlaki Arka Planı", *İslâmiyat*, c. 6 (Ocak-Mart 2003) s. 16.

⁹⁶ Taberî, *Tarih*, IV, 360-1.

Kervanların aynı zamanda savaş için lojistik imkân sağladığının kanıtı, Uhud savaşı öncesi Ebû Süfyan'ın Bedir'in intikamını almak için kervanda malı olanlardan yardım istemesidir.⁹⁷

Kervanlara yönelik askerî faaliyetler, günümüzde olduğu gibi⁹⁸ düşmana ait her türlü ticârî ve ekonomik değer eden unsurların hedef olabildiğini göstermektedir. Ayrıca devlet olmanın gereği olarak, sınırların güvenliği ve kontrolü bir ihtiyaçtır. Hele savaş şartlarının geçerli olduğu bir durumda fazlasıyla geçerlidir.

Risalet döneminde kabileler, her zaman savaşa hazır olmak durumundaydı. Saldırının ne zaman ve kimden geleceği belli değildi. Bu nedenle Müslümanlar gözcüler ve sürekli askerî seriyelerle önleyici görev yapmışlardır. İkinci Vadi'l-Kura ve Benî Fezare savaşı,⁹⁹ böylesine örnekler olarak görülebilir.

Bu hassas ortamda Müslümanlar, Müslümanlere ait Mekke kervanlarının, Medine kontrolündeki alanlardan geçişine engel olmak istemişlerdir. Bunda da başarılı olmuşlardır. Vakidî'nin aktardığı ve Kureyş'in bu anlamdaki durumunu yansitan rivayet dikkate değerdir. Safvan b. Ümeyye'nin şikayetinin aktarıldığı bu haberde, Müslümanların kervanları artık geçirmedigine ve Mekke kervanlarının alternatif yol arayışlarına işaret edilmiştir.¹⁰⁰

Sonuç

İnsanlık tarihi adeta bir savaşlar tarihidir. İslam Tarihi de bu kabulün dışında gözükmemektedir. Hz. Peygamber'in hicret sonrası Müslümanlere karşı yapmış olduğu askerî faaliyetler, Mekke'de Müslümanların maruz kaldığı şiddet ve tehditlerle yakından ilişkilidir.

⁹⁷ Taberî, *Tarih*, IV, 371.

⁹⁸ Şakir Altay, *Hukuk ve Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1983, s. 11.

⁹⁹ Vakidî, II, 564; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 90.

¹⁰⁰ Vakidî, I, 197; krş. Özdemir, 29.

Mekke toplumu gelenekleri olan bir toplumdur. Gurur ve kibirlerine yönelik her hareket, savaş sebebi olabilmektedir. Müşrikler tarafından öncelikle "peygamberlik iddiasının" bizatihî kendisi bir savaş nedeni olarak görülmüştür. Varaka b. Nevfel ve Ebû Leheb bu durumu daha başlangıçta Hz. Peygamber'e bildirmiştir.

Ebû Talib, vefat edinceye kadar, Hz. Peygamber'in görevini yapmasında en önemli yardımcı olmuştur. Ebû Talib ile Kureyş arasındaki Hz. Peygamber'le ilgili görüşmelerde savaşa giden süreç izlenebilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in söylemleri cahiliye toplumunu rahatsız etmekte ve kaçınılmaz bir savaşı tahrîk etmektedir. Ebû Talib vefat edinceye kadar Kureyş, savaşı göze alamadığı için Hz. Peygamber'e karşı fiilî bir saldırıyla geçememiştir.

Ebû Talip sonrası Mekke, hem Hz. Peygamber hem de Müslümanlar için tehlikeli olmaya başlamış ve bu süreçte fiilî saldırılar yaşanmıştır. Habeşistan seçeneği bu dönemde kısmen bir rahatlama sağlamıştır. Aynı amaçla Taif'e giden Hz. Peygamber, beklediğini bulamayınca himaye ile ancak Mekke'ye dönebilmiştir.

Taif ziyaretinin sonuçsuz kalması, bunun Mekkelilerce işitilmesi Müslümanların ve Hz. Peygamber'in durumunu zora sokmuştur. Şiddet ve baskilar çekilmez hale gelmiştir.

Akabe bıatları, Hz. Peygamber'in ve Müslümanların korunması ve bunun için gerekiğinde savasılması için bir anlaşma niteliğindedir.

Hicret büyük bir gizilik içinde yapılmıştır. Hicret eden Müslümanların geride kalan mallarına ganimet malî olarak el konulmuş ve satılmıştır.

Hicret sonrası Medineliler, Müslümanları korudukları için tehdit edilmiş ve onlara karşı savaş ilanı yapılmıştır. Gerekçe ise Medinelilerin

Kureyşin düşman ilan ettiği Hz. Peygamber ve Müslümanlara kucak açmalarıdır.

Müslümanlar Medine'de öncelikle varlıklarını sürdürmekte ve çevrelerini kontrol altında tutup güvenliklerini sağlamak için devriye denilebilecek gözcü birlikler oluşturmuşlardır. Bu faaliyetler esnasında gelişen olaylar bir dizi savaşların da yolunu açmıştır.

Nihâî olarak ifade edilmelidir ki, Rısaletin Medine döneminde Mekkeli Müşriklere karşı yapılan savaşlar, Mekke döneminde yaşananlardan bağımsız değildir. Mekke döneminde Müşrikler, Müslümanlara yönelik sistematik bir savaşım vermişlerdir. Bu sözlü tacizlerle başlayan, fiili saldırularla devam eden ve sonuçta Müslümanların şehri terketmesi ile sonuçlanan bir savaştır.

Medine'ye hicret eden Müslümanlar ve onlara kucak açan Ensar saldırularla tehdit edilmiştir. Doğal olarak karşı bir mukabele zarureti doğmuştur. Müşriklere yönelik Rısalet dönemi savaşlarını Mekke dönemi hadiseleri önemli ölçüde motive etmiştir.

Kaynakça

- Abdurrahman, Afife, *es-Şi'ru ve Eyyamii'l-Arab fi'l-Asri'l-Cahili*, Daru'l-Endelüs, Beyrut 1984.
- Abdürrazzak b. Hemmam es-San'anî, *el-Musannef* (Mamer b. Raşîd'in el-Cami' adlı eseriyle birlikte) thk. Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut 1983.
- Acar, Cafer, *Cahiliyede ve Rısalet Döneminde Savaş Olgusu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2008.
- Algül, Hüseyin, "Akabe Hadisesi Hicret ve Getirdikleri", *Diyanet Dergisi Hicret Özel Sayısı*, Ankara 1981, s. 39.
- Altıntaş, Hayrani, "Akabe Hadisesi Hicret ve Getirdikleri", *Diyanet Dergisi Hicret Özel Sayısı*, Ankara 1981, s. 118.
- Altun, İsmail, "Hz. Peygamber'in Şehit Aileleri ile Münasebetleri", *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 44, (Yaz 2010).
- Aycan, İrfan, "Sakif Kabilesi ve Taif Şehrîne İslam Tarihi Açısından Bir Bakış", *AÜİF Dergisi*, Ankara 1993, c. XXXIV, s.222.

- Azimli, Mehmet, "Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülahazalar", İstem, Yıl:4, Sayı:7, 2006, s. 58.
- Belazûrî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensabü'l-Eşraf*, (thk. Süheyl Zekkar), Beyrut 1997.
- Bozkurt, Nebi, "Himaye", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 56.
- Brockelmann, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Trk. Trc. Neşet Çağatay, TTK. Yay. Ankara 1992.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih*, Çağrı Yayıncıları, İstanbul 1992.
- Caetani, Leone, *İslâm Tarihi*, (Trk. Trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul, 1925.
- Çağatay, Neşet, "Varaka b. Nevfel", *İA*, MEB Yayıncıları, Eskişehir 1997, XIII, 207.
- Daryal, Ali Murat, *İslâm'ın Doğuşu Ve İlk Yayılışının Psikososyal Açıdan Tahlili*, MÜİF. Vakfı Yay. İstanbul 1993.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Daru'l-fikr, Beyrut 1992.
- Ereker, Fulya A., "İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı", *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 1, Sayı 3 (Güz 2004), s. 1-36.
- Erul, Bünyamin, "Varaka b. Nevfel", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 518.
- Halebî, *İnsanül Uyûn*, Mısır Matbaası, Beyrut 1964.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, (Trk. Trc. Salih Tuğ), İrfan Yay. İstanbul 2001.
- Hamidullah, Muhammed, *Mecmuatü Vesaiki's-Siyasiyye li Ahdi'n-Nebevi ve'l-Hilafeti'r-Râside*, Beyrut 1985.
- Hattab, Mahmud Şit, *Komutan Peygamber*, Trk. Trc. Ahmet Ağırakça, Bir Yayıncılık, İstanbul 1988.
- İbn Abdi'l-Berr, *ed-Dürer fi İhtisari'l-Meqazi ve's-Siyer*, (thk. Şevki Dayf), Kahire 1966.
- İbn Asakir, Ebu'l-Kasım Ali b. El-Hasen, *Tarihu Dimaşk*, Darü'l-fikr, Beyrut 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebî Bekr Abdullâh b. Muhammed, *Kitabü'l-Megâzî*, (thk. Abdulaziz İbrahim Umerî), Daru'l-İşbiliyye, Riyad 1999.
- İbn Habib, Muhammed, *Kitabü'l-Muhabber*, (Thk. Eliza Lichten-Stadter), Haydarabad 1942.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, (Trk. Trc. Zakir Kadıri Ugan), İstanbul 1990.
- İbn Hişam, *Siret-i İbn Hişam*, (Trk. Trc. Hasan Ege), Kahraman Yayıncıları, İstanbul 1994.
- İbn İshak, Muhammed, *Siyer*, (Trk. Trc. Sezai Özel), Akabe Yay. İstanbul 1988.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim, *Lisanül Arab*, Daru sadır, Beyrut by., V, 309.

- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, Müni', *Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Riyad Abdullah, Beyrut ty.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzettin Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed eş-Şeyban el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Tarih* (Trk.Trc. Ahmet Ağırakça) (III. Cilt)İst. 1989.
- İmamoğlu, Vehbi, "Mekke Putperestlerinin İslam'la Yüzleşmesi –Tarihi ve Psikolojik Süreç Analizi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sayı: 2/9 2009.
- Kapar, M. Ali, *Hız. Peygamber'in Müşriklerle Münasebeti*, Esra Yay. İst. 1993.
- Koçyiğit, Talat, Abdullah b. Übeyy b. Selül, *DİA*, İstanbul 1988, I, 140.
- Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1987.
- Mahmudov, Elşad, *Sebep ve Sonuçları Bakımından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- Mazhar, Ali, *Asabiye İnde'l-Arab hatta Zevali Benî Ümeyye*, Misir 1924.
- Önkal, Ahmet, "Akabe Biatları", *DİA*, II, 211.
- Özdemir, Mehmet, "Hz. Peygamber'in Bazı Siyasi Uygulamalarının Ahlaki Arka Planı", *İslâmiyat*, c. 6 (Ocak-Mart 2003) s. 16.
- Özdemir, Mehmet, "Teblîg-Fetih İlişkisi", *TDV İslâm'ın Güncel Sunumu Sempozyumu*, Ankara 15-16 Mayıs 2003.
- Özdemir, Mehmet, "Hz. Peygamber'in Bazı Siyasi Uygulamalarının Ahlakî Arka Planı", *İslâmiyat*, c.VI, s. 20.
- Nadir Özkuyumcu, "Hilf", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 29.
- Özel, Ahmet, *İslâm Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı*, Marifet Yayınları, 1982 by.
- Polat, Selahattin, "Hz. Peygamber'in İttifak, Teminat ve Antlaşmalarındaki Diplomatik Taktikler", *EÜİF Dergisi*, Kayseri 1988, V, 118.
- Sarıçam, İbrahim, *Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*, DİB Yayınları, Ankara 2003.
- Şakir, Altay, *Hukuk ve Sosyal Bilimler Sözluğu*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1983.
- Taberî, Ebû Cafer, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, (Trk. Trc. Zakir Kadıri Ugan-Ahmet Temir), MEB Yay. İst. 1991.
- Tantavi, Muhammed Seyyid, *es-Serâya el-Harbiyye fi'l-Ahdi'n-Nebevî*, Kahire 1990.
- Ünal, Ömer, "Ebu Talib: Hayatı ve Edebi Kişiliği", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 17, by. 2003.
- Vakidî, Ebû Abdillah Muhammed Umer b. Vakidî, *Kitabü'l-Megâzî*, (thk. Marsten Jones), Alemü'l-kütüb, Beyrut 1984.
- Yakubî, Ahmed b. Ebi Yakub, *Tarihu Yakubi*, Darü Sadır, Beyrut 1995.

- Yaman, Ahmet, "Savaş", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 189.
- Yaman, Ahmet, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*, Beyan Yay, İstanbul 1988.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, (thk. Hüsamüddin el-Kudsî), Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1988.

MAHREMİYET EĞİTİMİ VE ÖNEMİ

Ramazan DİLİR*

Özet

Mahremiyet, insanların her dönemde, her dinde, her toplumda vs. karşılaşıkları önemli bir kavramdır. Bu kavram toplumlara, toplumların kültürlerine, inançlarına göre formatlanabilmekte; kavrama yüklenen anlamlar çeşitlilik gösterebilmektedir. Bu çeşitliliğe rağmen, kavramının "ne"liğinin daha çok ilahiyat bilimlerinin konusu olduğu ileri sürülebilir. Ancak, bunun öğretime nasıl konu edileceği eğitim bilimlerinin ve din eğitiminin konusudur, denilebilir. Mahremiyetin öğretilmesi/ öğrenilmesi ortak gelişim süreçleri içerisinde gerçekleşmektedir. Bu anlamda birey mahremiyet kavramını nasıl öğrenir? Bu kavramı nasıl anlamlı hale getirir? Mahremiyet eğitiminin önemi nedir? gibi sorular çalışmanın konusunu teşkil etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mahremiyet, eğitim, mahrem, mahremiyet algısı.

* Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Öğretim Üyesi, rdiler@agri.edu.tr

Education of Privacy and the Its Importance

Abstract

Privacy is an important concept that the human being always comes across in every society, every religion, etc. This concept can be formatted according to the culture and religion of the societies, and the meanings attributed to this concept can vary. Despite these varieties, it can be suggested that "what" this concept is can mainly be the subject of theology sciences. But, it can be said that how it should be taught is the subject of educational sciences and religious education. It can be said that teaching/learning privacy is among the common development process. In this sense, questions like "How can an individual learn privacy concept?", "How can it become meaningful for the individual?" constitutes the aims of the study.

Key Words: Privacy, education, private, privacy perception.

1.Giriş

Bebeğini Ölüm'e Terk Eden Öğretmenden, Veliler Defalarca Şikâyetçi Olmuş

Kocaeli Gölcük'te yaşayan Seçil M.D.'nin (34) 9 günlük bayram tatiline giderken iki aylık bebeğini evde bırakarak ölümüne neden olması Türkiye'yi derinden sarstı.

...

İddiaya göre Türkiye'yi ayağa kaldıran olay şöyle gelişti: Gölcük Yazlık'taki bir ilkokulda sınıf öğretmeni olan ve 2 yıl önce boşanan Seçil M.D., Adana'da görev yapan polis memuru T.A. ile ilişkiye girdi. Seçil M.D., bu ilişkiden hamile kaldı. Ancak, polis memuru T.A., genç kadının daha önce evlenip boşandığını öğrenince ilişkisini kesti. Seçil M.D., bebek 35 haftalık olunca Gölcük Necati Çelik Devlet Hastanesi'nde erken doğum yaptı. Seçil M.D., resmi kimlik çıkarmadığı ancak ismini Berk koyduğu bebeğini evine getirerek

bakmaya başladı. Ancak bebeği ailesinden gizledi. Genç kadının bebeği çevresinden de gizlediği, bebeğinin olmasına rağmen okuldaki görevini sürdürdüğü kaydedildi.¹

Yukarıdaki haber sıradan(laşmış) bir üçüncü sayfa gazete haberi gibi gözükmektedir. Ancak dikkatli incelendiğinde haberde din/ahlak/değer eğitimi ile yakından ilgili birkaç boyutun olduğu ortaya çıkmaktadır. Birincisi ölüme terk edilen iki aylık bir bebek/insan söz konusudur. Burada bir annenin merhametsizliği, sorumsuzluğu, vicdanı, insan yaşamına kastetmesi gibi çok önemli problemler göze çarpmaktadır. Bunlar din eğitiminin konu edindiği merhamet, sorumluluk, vicdan ve insan yaşamı ile ilgili değerlerdir.

İkincisi üniversite okumuş, öğretmenlik yapan genç bir kadının evlenmesi, sonra boşanması, bu arada evlilik dışı bir ilişki yaşaması, bu evlilikten doğan bir çocuk ve çocuğun gizlenmeye çalışılması, toplumsal baskı ile birlikte gelişen olumsuz diğer gelişmeler dikkati çekmektedir. Burada yine din eğitimi ile ilgili çok önemli konular yer almaktadır. Bunlar, ailenin önemi ve mahremiyet ile ilgili değerlerdir.

Sözü edilen tekil olayın bu konudaki probleme tek başına işaret etmeye yetmeyeceği ileri sürülebilir. Burada cereyan etmiş olayların birçok nedeni veya görünmeyen tarafı olabilir. Bu nedenle olayları basit nedenlere bağlamanın doğru sonuçlar doğuramayacağı ileri sürülebilir. Ancak ne söylenirse söylensin, niteliksel bir analizin, bu olayın veya benzer olayların bireyin mahremiyet eğitimine duyduğu ihtiyaç konusunda önemli ipuçları verdiği söylenebilir. O halde mahremiyet eğitiminin “ne”liğinin ortaya konması bir ihtiyaç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede, makalede şu sorulara cevap aranmaktadır:

Mahremiyet nedir?

¹ http://www.zaman.com.tr/gundem/bebegini-olume-terk-eden-ogretmenden-veliler-defalarca-sikayetci-olmus_2155566.html (Erişim: 23.10.2013)

Mahremiyet eğitimi nedir?

Mahremiyet Eğitiminin Kapsamı Nedir ve Ne Zaman Başlar?

Mahremiyet Nasıl Öğrenilir?

Mahremiyet Eğitiminin Önemi nedir?

2. Mahremiyet Nedir?

Mahrem kelimesi Arapça "haram" kelimesinden gelmektedir. "Mahrum", "hürmet", "muharrem", "tahrim" gibi kelimeler de aynı kökten gelirler. Yasaklamak, men etmek, mahrum etmek, mümkün olmamak, el sürmemek, herhangi bir şeyi terk etmek, kişinin namusunu koruduğu yakınları, saygı gösterilecek şey; kadın ve kendileriyle evlenmenin haram olduğu yakın akraba gibi anlamlar içerir.² Mahremiyet ise, aynı kökten gelip, gizlilik,³ bir şeyin (mahrem) gizli hali⁴, bir şeyin gizli yönü demektir.⁵ Bir anlamda buna insanın dokunulmazlığı da denebilir. Mahrem ve mahremiyet kavramlarının, kadın erkek ilişkilerinde özel bir kullanım kazandığı, özellikle cinsel dokunulmazlık alanı anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

Mahremiyet kavramının içeriği alanın belirlenmesinde kültür faktörü önemlidir. Her kültürde bu alan farklılaşmakla birlikte varlığını sürdürmektedir. Ancak bu kavramın içeriğinin belirlenmesinde dinin en önemli belirleyici unsur olduğu gözden irak değildir. Bir başka ifade ile, mahrem kelimesinden kastedilen özel durumlar, sadece bireyin kendisi

² İsmail b. Hammad el-Cevheri, *Mucemus's-Sihah Kamus-u Arabî* (Haz. Halil Me'mun Şeyha), Daru'l Marife, Beyrut, 2008, s.227-228. Bkz. Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *Esasu'l Belağa*, Daru'n-Nefais, Dimaşk, 2009, s.113. Abdullah Yeğin ve Diğerleri; *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat*, Türdav Y. İstanbul, 1993, s.579. Mazhar Bağlı, *Modern Bilinç ve Mahremiyet*, Yarın Y. İstanbul, 2011, s.185.

³ TDK Genel Türkçe Sözlük, Mahremiyet Md.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5284e060891d11.83220825 (Erişim: 14.11.2013)

⁴ Yeğin ve Diğerleri, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat*, s.579.

⁵ Bağlı, *Modern Bilinç ve Mahremiyet*, s.184-185.

için belirleyip orada bir muhtariyete sahip olduğu alanlar değildir. Bu aynı zamanda ilahi belirleyiciliğin önemli ölçüde egemen olduğu bir alandır.⁶

3.Mahremiyet Eğitimi Nedir?

Günümüzde mahremiyet eğitimi yerine daha çok cinsel eğitim kavramı kullanılmaktadır. Cinsel eğitim “çocuklara ve ergenlere kadın ya da erkek olma, kadın ya da erkek olmakla ilgili algılar, cinsiyete ilişkin rolleri kabul etme, kendi ve karşı cinsin özellikleri hakkında bilgi sahibi olma amacıyla verilen eğitimdir”⁷ şeklinde tanımlanabilmektedir. Bir başka tanımda ise cinsel eğitim “cinsellikle ilgili gerekli bilgileri öğrenme, olumlu duyu ve davranışları kazanma çabalarının tümü”⁸ olarak tanımlanmıştır.

Tanımlardan anlaşıldığı gibi cinsel eğitim bireyin önemli bir ihtiyacını karşılama amacıyla gütmektedir. İnsanlar cinsellikle ilgili arzularını, heyecanlarını ve gerilimlerini uygun bir tarzda giderebilmeyi öğrendiği ölçüde, kendilerinden beklenen çalışma ve ilerleme görevlerini yerine getirmede başarılı olabilirler.⁹ Bu bakımdan cinsel eğitimin önemi yadsınamaz. Ancak cinsel eğitiminin bazı eksikliklerinin olduğu ileri sürülebilir. Şöyled ki; bireyin sadece cinsellikle ilgili bilgiler elde etmesi, kadın veya erkek rollerini tanımması, kadın ile erkek arasındaki davranışlarını düzenlemeye, makul, ahlaki bir düzleme oturtmaya yetmeyeceği söylenebilir. Bu yönyle bakıldığında cinsel eğitimin cinsellikle ilgili kültürel, dini, ahlaki boyutu eksik bıraktığı anlaşılabilir. Bunun normal bir durum olduğu da savunulabilir. Ancak bugün Avrupa ve Amerika'da orta ve liseye giden çocuklarda meydana gelen bulaşıcı cinsel hastalıkların ve hamileliklerin çoğalmasıyla okullarda cinsel eğitim

⁶ Bağlı, *Modern Bilinç ve Mahremiyet* s.185.

⁷ Duygu Çalışır, *Cinsel Eğitim Çocukluktan Ergenliğe*, Profil Y. İst. 2011, s.17.

⁸ Ali İhsan Taşçı, *Cinsel Eğitim*, İz Y. İstanbul, 2010, s.26

⁹ Taşçı, *Cinsel Eğitim*, s.5.

derslerinin, ivedi olarak yeniden şekillendirilmeye¹⁰ çalışıldığı ileri sürülmektedir.

Avrupa'daki ve Amerika'daki bu gelişmeler, ülkemizde de cinsel eğitimin yeniden ele alınması gerektiği düşüncesini güçlendirmektedir. Cinsel eğitimin dinin/kültürün bakış açısıyla mahremiyet eğitimine dönüşmesi gereklidir. Bu gerekçelerden hareketle çalışmada cinsel eğitim yerine mahremiyet eğitimi tercih edilmiştir.

Mahremiyet eğitiminin öneminden kaynaklı olarak ortaya çıkan bu durumun, din eğitimi bilimine yeni bir misyon yüklediği görülmektedir. Din eğitimi bilimi çocukların/gençlerin cinsel eğitimi ile yakından ilgilenmeli; cinsel eğitimin eksikliklerini gidermenin ya da bu eğitimi tamamlamanın çalışmalarını başlatmalıdır. Buna göre din eğitimi bilimi, mahremiyet eğitiminin tanımlamalı, kapsamını ve önemini ortaya koymalıdır. İşte bu çalışma ifade edilen amaca yöneliktir. Çalışmada mahremiyet eğitiminin tanımı yapılmaya, kapsamı ve önemi ortaya konmaya çalışılmıştır.

3.1. Din Eğitimi Biliminin Mahremiyet Eğitiminin Öğrenme Konusu Yapması

Din eğitimi biliminin birçok tanımı yapılmıştır¹¹ ve yapılmaya devam edilecektir. Tanımlardan hareketle söyle bir tanım yapılmıştır: din eğitimi ilahiyatın belirlediği konu alanının öğretime konu edilerek bireyde kendi yaşantısı yoluyla din ile ilgili istendik davranış değiştirmeye sürecidir. Bu tanımın iki boyutu vardır. Birincisi ilahiyat bilimleri, ikincisi eğitim bilimleridir. Tanımın birinci boyutunda ilahiyat bilimlerinin araştırması, incelemesi, tartışması sonrasında oluşturulan konu alanı kastedilmektedir.

¹⁰ Seyfi Kenan, "Modern Eğitimin Oluşum Sürecinde Değerler Eğitimi Nasıl Zayıfladı?" *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*, Dem Y. İstanbul, 2004. S.275

¹¹ Din Eğitimi Biliminin bazı tanımlar için Bkz. Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegema Y. Ankara, 2005, s.32-34, Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Y. Ankara, 1996, s. 27.

İlahiyatın yaşama dair problemlere çözümler araştırmasıdır.¹² Buna teolojik boyut da denebilir. Bu boyut vahyin anlaşılması ve (yeniden) yorumlanması anlamına gelir.

Bugün vahyin çağın insanının ihtiyacına göre yeniden yorumlanması bir ihtiyaçtır. Dünü bilgi birikimiyle günü kurtarmaya çalışmak, insanların değişen sosyokültürel yapısını hiçe saymak, ilahiyat bilimlerinin işlevselliğini azaltacak belki yok edecektir. Oysa “bugün, sahih dini bilginin temel kaynaklardan yeniden elde edilmesi ve bu bilgilerin insan gerçekliğiyle, günümüz insanının hayatıyla, varlıkogeneityle irtibatlandırılarak onlarla bütünlendirilmesi gerekmektedir.”¹³ Bunu da ilahiyat bilimleri yapmalıdır.

İkinci boyutta ise ilahiyat bilimlerinin ortaya koyduğu konu alanının öğretime nasıl konu edileceği kastedilmektedir. Din Eğitimi Bilimi ne dinden geleni göz ardı edebilir ne de çocuğun gelişimini esas alan eğitim bilimlerini. Bu yönyle Din Eğitimi Bilimi dinin de çok önem verdiği mahremiyet alanı üzerinde düşünmek, öğrenme konusu yapmak, onunla ilgili nitelikli çalışmalar ortaya koymak durumundadır. Çünkü “din eğitimi bilimi dinin mahiyetine uygun olarak insan varlığının bütünü ile ilgilenir, insanın hayatını, hayatın bütünlüğü içindeki yeri ile ele alır.”¹⁴

Din eğitiminin bireyin bazı gelişim özelliklerini görmezden gelmesi, ihmal etmesi, kendi haline bırakması gibi bir işlevi olmamalıdır. Çünkü insanın yapısı bir bütünlük arz eder. Bu bütünlüğü koruyacak, geliştirecek eğitsel önlemlerin alınması gereklidir. Nitekim “eğitimde asıl olan, ferdin bedeni ve ruhi bütün yetenek ve ihtiyaçlarının sıra ile değil, birlikte ele alınması ve uyum içerisinde doyurulup geliştirilmesidir.”¹⁵ Din

¹² Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, s.24

¹³ M. Şevki Aydin, *Açık Toplumda Din Eğitimi Yeni Paradigma İhtiyacı*, Nobel Y. Ankara, 2011, s.VI

¹⁴ Beyza, Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Yeni Çizgi Y. Ankara, 1995, s.43.

¹⁵ Recai Doğan, Cemal Tosun, *İlköğretim 4. Ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*

eğitimi bilimi genel eğitimin bu amacına uygun olarak bireyin bir bütün olarak gelişmesine katkıda bulunmak için bireyin ilgi ve ihtiyaçlarından hareketle programlar, ilkeler, kuramlar ortaya koymak durumundadır. Din eğitimi bilimi, din eğitimi ile ilgili gerçeklikleri bilimsel olarak araştırır.¹⁶ Onu tesadüflere, kültürlenmenin gelişigüzel etkisine bırakamaz.

Son yıllarda, din eğitimi biliminin katkılarıyla öğrenci merkezli yaklaşımalar, programlar geliştirilmiştir. Ancak ne var ki, ülkenin klasik eğitim anlayışı konu ve öğretmen merkezlidir,¹⁷ normatifdir. Bu anlayıştan din eğitimi de etkilenmiştir. Normatif din eğitimi anlayışına göre din eğitiminin bütün boyutlarında dinin kutsal metinlerinde ve geleneğinde yer alan normlar esas alınır. Esasen bu din eğitimi açısından gerekli ve önemlidir. Ancak bu yöntem tek taraflıdır, teoloji merkezlidir ve öğrenciyi zorlayıcı, kararını kendisinin vermesini engelleyicidir.¹⁸ Bu durum, din eğitimi uygulamalarında bilimsellikten uzak yaklaşımın olduğunu¹⁹ göstermektedir. Bunda geleneksel eğitimin de payı vardır

Din eğitimi bilimi normatif yöntemi kullanarak mahremiyet eğitimi öğrenme konusu yapabilir mi? İlahi veya sadece klasik metinler ile mahremiyet eğitimi sağlanabilir mi? Bu sorulara teknik olarak evet denilebilir. Ancak günümüz eğitiminin veya din eğitiminin amaçlarıyla çok örtüşmediği düşünülmektedir. Çünkü “ilahiyatın ve din eğitimi biliminin sadece metinler ve tarih ile uğraşır durumdan kurtulup, bugünün insanı ile uğraşır duruma gelmesi”²⁰ gereklidir. Günümüzde “din öğretiminde, belletici ve baskı altına alıcı bir yaklaşımın yerini, konuları çözümleyici ve yorumlayıcı bir yaklaşım almalıdır.”²¹ “Hedef, eğitim

¹⁶ Öğretimi, Pegema Y. Ankara, 2002, s.7

¹⁷ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s.65.

¹⁸ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s.41.

¹⁹ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s.78-79.

²⁰ Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi*, s.VII-VIII

²¹ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s.60.

²¹ Mualla Selçuk, “Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısından Bir

olgusunun, öğrencinin, toplumun, zamanın ve çevrenin ihtiyaçlarına göre şekillendirilmesi ihtiyacını karşılamaktır.”²² Bu, açık toplum olmanın getirdiği zorunluluklar olarak da ifade edilebilir.

Artık toplumlar birbirlerine açıktırlar ve birbirlerini etkilemekte ve birbirlerinden etkilenmektedirler.²³ Bundan dolayı da din öğretiminde ezberletici, nakilci yaklaşımı bırakmak gereklidir. Çünkü dünya ve insan değişmekte, dünkü problemlere yeni problemler eklenmektedir... Yetişmekte olan nesle sadece hazır kalıplar sunarak onların bu dünyada yaşamalarını başarılı bir şekilde sürdürmeleri beklenemez.²⁴ Günüümüz toplumları, sadece birtakım bilgi ve becerileri kazanmış insanların yanında, düşünebilen, üretebilen bilgiyi problemlere uygulayabilen ve problem çözebilen bireylere daha çok gereksinimleri olduğu gerçeği göz önünde bulundurmalıdır.²⁵ Onun için, “eğer bir toplum özgür, eleştiriçi ve üretici şahsiyetler yetiştirmek istiyorsa okulda, öğrenenlere kendi kendilerine anlamlandırabilecekleri bir öğrenme alanı bırakmalı ve hayatı işe yaramayacak bilgileri en aza indirmelidir.”²⁶

Aydın, da günümüz çoğulcu/açık toplumunun dindarını ezberci din eğitimi ile yetiştirmenin imkânsız olduğunu söyle ifade ediyor: “Kapalı toplumun bireyi, çok sınırlı bir dar çevreyle etkileşim içinde iken, açık toplumun bireyi tüm dünyayla etkileşim içindedir. Hiçbir olguyu, hiçbir farklı bilgi, fikir, inanç, dünya görüşü, tutum ve davranışsı ondan gizlemek, onun etkileşim sınırlarının ötesine itmek mümkün değildir.”²⁷

Aydın, bu çok yönlü etkileşimin aslında bireyin değerlerini oluşturması, benimsemesi, içselleştirmesi, kontrol etmesi, özgürleşmesi,

Deneme)”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4, İst. 1997, s.154.

²² Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s.82.

²³ Doğan, Tosun, *İlköğretim 4. Ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, s.25

²⁴ Doğan, Tosun, *İlköğretim 4. Ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* s.25

²⁵ Ahmet Saban, *Öğrenme Öğretme Süreci*, Nobel Y. Ankara, 2000, s.122

²⁶ Doğan, Tosun, *İlköğretim 4. Ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* s.29

²⁷ Aydin, *Açık Toplumda Din Eğitimi*, s.IX

ahlaklı görünmek yerine gerçekten ahlaklı olması anlamında ona bir takım avantajlar sunduğunu da şöyle ifade etmektedir: "Kapalı toplumda çok etkili olan toplumsal kontrol, açık toplumda gücünü yitirmiştir. Ahlaki tutum ve davranışlar açısından kendisinden başka bir gücün onu kontrol etmesi, âdetâ imkânsızdır (bu, aslında tamamen kötü bir durum da değildir). Yapılması gereken şey, bireyde iç kontrol mekanizmasını geliştirip devreye sokmaktır. Onun için çoğulcu toplumun dindar bireyinin, kendi değerlerini oluşturmuş ve o değerlere göre kendini yöneten/denetleyen, özgür, bağımsız bir kişiliğe sahip olması, yegâne çözümdür. Ancak böyle bir donanıma sahip bireyler, açık toplumda ahlaklı yaşama imkânına sahip olacaklardır."²⁸

Din eğitimi bilimi öğrenci merkezli bir yaklaşım ile mahremiyet eğitimini nasıl ele alacaktır? Din gibi, vahiy, sünnet ve gelenek gibi doğruluğu kabul edilmiş kuvvetli kaynakları olan bilgilerin öğrenci merkezli olarak düşünülebilmesi din eğitiminin neliğini ve nasıl olması gerektiğini geciktirmiştir.²⁹ Hatta din eğitimi biliminin mahremiyet eğitimi ile ilgilenmediği de söylenebilir.

Din ve mahremiyet arasındaki organik bağ rağmen bunun öğretime konu edilmesinin başka problemlere de işaret edeceği tahmin edilebilmektedir. Örneğin mahremiyet eğitimine seküler bir anlayış ile yaklaşmanın da dinin öğretisini anlamada zorluklar çıkaracağının belirtilmesi gereklidir. Çünkü "seküler tecrübe, vahyin anlamını kavrayamamıştır."³⁰ denilebilir. Diğer taraftan mahremiyet eğitimi ile cinsel eğitim arasındaki ilişkinin veya farklılıklarının ortaya konmasının gereklî olduğu vurgulanmalıdır.

²⁸ Aydin, *Açık Toplumda Din Eğitimi*, s. IX

²⁹ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 41.

³⁰ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 88.

Günümüzde mahremiyet eğitimi yerine daha çok cinsel eğitim kavramı kullanılmaktadır. Cinsel eğitim “çocuklara ve ergenlere kadın ya da erkek olma, kadın ya da erkek olmakla ilgili algılar, cinsiyete ilişkin rolleri kabul etme, kendi ve karşı cinsin özellikleri hakkında bilgi sahibi olma amacıyla verilen eğitimdir.”³¹ şeklinde tanımlanabilmektedir. Bir başka tanımda ise cinsel eğitim “cinsellikle ilgili gerekli bilgileri öğrenme, olumlu duyguları ve davranışları kazanma çabalarının tümü”³² olarak tanımlanmıştır.

Daha önce cinsel eğitimin bireyin önemli bir ihtiyacını karşıladığı; insanların cinsellikle ilgili arzularını, heyecanlarını ve gerilimlerini uygun bir tarzda giderebilmeyi öğrenebildiği, ancak bu eğitimden bazı eksikliklerinin olduğu ileri sürülmüştü. Bunda özellikle Avrupa’daki ve Amerika’daki bazı gelişmelerin, cinsel eğitimi yeniden gözden geçirme ve değerlendirme çalışmalarının başlatıldığı belirtilmiştir. Bu gelişmelere paralel olarak ülkemizde de cinsel eğitimin yeniden ele alınması gerektiği savunulmuş; bu eğitimin dinin/kültürün bakış açısıyla mahremiyet eğitimine dönüşmesi gereği iddia edilmiştir.

Söylenenlerden hareketle, mahremiyet eğitimi ile ilgili şöyle bir tanım yapılmıştır: mahremiyet eğitimi, çocuklara ve ergenlere kendi ve karşı cinsin özellikleri hakkında bilgi sahibi olma, cinsiyete ilişkin rolleri anlama ve kabul etme, cinsel problemlerini/ihtiyaçlarını dinin, ahlakin ve kültürün belirlediği çerçevede cevaplanmanın/gidermenin yollarını öğretmek amacıyla verilen eğitimdir.

Kapsam olarak bakıldığında, mahremiyet eğitiminin cinsel eğitimi de içerdiği söylenebilir. Bunun üstüne, mahremiyet eğitimi sadece cinsellik ve cinsel rollerin öğretilmesi ile yetinmeyecek, bu konudaki davranışların nedenlerini de öğrencilere sunabilecektir. Bu eğitim, insan

³¹ Duygu Çalışır, *Cinsel Eğitim Çocukluktan Ergenliğe*, Profil Y. İst. 2011, s.17.

³² Ali İhsan Taşçı, *Cinsel Eğitim*, İz Y. İstanbul, 2010, s.26

davranışlarının neden sınırlandırıldığını, bunun insanın özgürlük anlayışına uyup uymadığını, neden bazı davranışların haram veya helal diye nitelendirildiğini tartışma konusu yapabilecektir.

4. Mahremiyet Eğitiminin Kapsamı Nedir ve Ne Zaman Başlar?

Genel olarak mahremiyetin, bir insanın mahrem yerlerine bakılmasının,³³ dokunulmasının³⁴ ve hakkında konuşulmasının/dinlenilmesinin³⁵ yasaklanması içeriği söylenebilir. Dikkat edilirse, mahremiyet cinsellikle birlikte ele alınmak durumundadır. Çünkü “cinsellik, insan olma tarihinin”³⁶ ve “tüm kişiliğimizin bir parçasıdır.”³⁷ Bu yönyle bakıldığından cinsellik kişilik gelişimi ile yakından ilişkilidir. Bireyin kişilik gelişiminde doğrudan etkili ve ayırt edici bir özelliğinin de olduğu söylenebilir. Bundan dolayı mahremiyet cinselliğin kişilik haline gelmiş hali olarak da tanımlanabilir.

Çocuğun kişilik gelişimine paralel olarak cinsel kimliği/mahremiyet algısı gelişir. Çocuğun cinsellikle ilgili sorular sorması veya cinsel organını keşfetmesi ilk iki yaşı içerisinde olur.³⁸ Mahremiyet eğitiminin bu dönemde başlatılabileceği konuşulabilir. Ancak mahremiyet eğitimi için tuvalet eğitiminin kritik dönemi oluşturduğu söylenebilir. Bu da 18 ay ila üç yaş arasında olmaktadır. Tuvalet eğitimi ile birlikte çocuğun bedensel gereksinimlerini kontrol etmeyi öğrenmesi onda başarı ve bağımsızlık duygusu ile birlikte sosyalleşme sürecinin çatışmalarını yansıtır. Buna

³³ Bu konudaki ayet, hadis ve yorumları için bkz. Vehbe Zuhayli, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe ve diğerleri, Risale Y. İstanbul, 1994, C.4, s. 365-370, ayrıca bkz. Bekir Topaloğlu, *İslamda Kadın*, Yağmur Y. İstanbul, 1988, s.206-209,

³⁴ Bu konudaki ayet, hadis ve yorumları için bkz. Zuhayli, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, C.4, s. 370-374, ayrıca bkz. Topaloğlu, *İslamda Kadın*, s.209

³⁵ Topaloğlu, *İslamda Kadın*, s.209-212

³⁶ Helmut Kentler, *Çocuğuma Nasıl Cinsel Eğitim Verebilirim?* Çeviren: Gülderen PAMİR, Turkuaç Y. İst. 2008, s. 14.

³⁷ Kentler, *Çocuğuma Nasıl Cinsel Eğitim Verebilirim?* s. 17.

³⁸ Duygu Çalışır, *Cinsel Eğitim Çocukluktan Ergenliğe*, Profil Y. İst. 2011, s.29.

göre çocuk, bu evrede çevrenin kendisinden neler beklediğini öğrenmeye başlamaktadır.³⁹

Çocuğun çevrenin kendisinden neler beklediğini öğrenmeye başlaması mahremiyet algısının oluşumuna da işaret etmektedir. Her ne kadar buna cinsel kimlik dense de bu çalışmada mahremiyet algısı kavramının kullanılması tercih edilmiştir. Freud'a göre cinsel kimlik/mahremiyet algısı, 3-6 yaşları arasına gelen fallik dönemde gelişmeye başlar.⁴⁰ Erikson da okul öncesi dönem içerisinde (4-6 yaş) çocuğun cinsiyet farklılıklarını keşfettiğini⁴¹ ileri sürer.

Çocukların bireysel farklılıklarını, çevreyle etkileşim durumları, anne-baba tutumları onların mahremiyet algılarının gelişmesinde doğrudan etkili faktörlerdir. Ancak bu bireysel farklılıklara rağmen mahremiyet algısı çocuk 18 aylık iken tuvalet eğitimi ile başladığı ve 6 yaşına kadar kişilik gelişiminin bir parçası olarak geliştiği söylenebilir.

5. Mahremiyet Nasıl Öğrenilir?

Bireyin mahremiyet algısı, içinde yaşadığı aileye, topluma göre şekillenir. Bu algının, bireyin sosyalleşmesine paralel olarak geliştiği düşünülmektedir. Bundan dolayı mahremiyet sonradan, kültürel ve sosyal kurallarla öğrenilir⁴² denilebilir.

Kentler⁴³ “insanlar, yetişirilişleri itibarıyle içinde yaşadıkları toplumun cinsel normlarını kabullenirler ve onları uygularlar.” şeklinde düşüncelerini ortaya koymaktadır. Bazı kültürlerde mahremiyetin sınırları katı iken diğerlerinde enestin bile doğal kabul edildiği

³⁹ Çalışır, *Cinsel Eğitim Çocukluktan Ergenliğe*, s.33-34. Ayrıca Bkz. Münire Erden, Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi*, Arkadaş Y. Ankara, 2008, s. 83.

⁴⁰ Erden, Akman, *Eğitim Psikolojisi*, s. 83.

⁴¹ Erden, Akman, *Eğitim Psikolojisi*, s. 87.

⁴² Nevzat Tarhan, *Güzel İnsan Modeli*, Timaş Y. İst. 2012, s.140.

⁴³ Kentler, *Çocuğuma Nasıl Cinsel Eğitim Verebilirim?* s. 12.

görülebilmektedir.⁴⁴ Cinsel normların kabullenilmesi ve uygulanmasının mahremiyet eğitimini işaret ettiği düşünülmektedir.

Kentler'in iddiasından hareketle mahremiyet eğitiminin iki yönünün olduğu söylenebilir. Birincisi bilişeldir. Yani daha çok zihinle/akıl ilgili öğrenme alanına işaret eder. İnsan beyninin sosyal ilişkilerle dönük (etkileşim, sosyal beceri, iletişim gibi) alanını akıl/biliş organize eder. Sosyal beceriler, dürtülerin yönetimi, öncelikleri belirleme, nerede nasıl davranışacağını bilme, meslek ilişkileri, insan ilişkileri, hedef koyma gibi toplum içinde var olmamızı sağlayan ve beynin sosyal becerilerle ilgili alanlarını oluşturan her şey, aklın kontrolündedir.⁴⁵

"Biliş olmasa kişi hem diğer biliş türlerine ve hatta duyuş ve beceri türlerine sahip olamaz, hem de farz-ı muhal olsa bile, üzerinde işlem yapacak bir malzeme bulamaz. Bu yüzden zihnин temel taşı birinci-anlamda-biliştir."⁴⁶ Bu yönyle bakıldığından, insanın bildikleri onun duyuşsal öğrenmelerini de etkilemektedir.

İkincisi ise duyuşaldır. Yani bireyin mahremiyet ile ilgili duyuş ve tutumlarını içerir. Kişinin öğrenme yapabilmesi için duyuşsal olarak da üst aşamaya gelmiş olması gerekdir. Kişi öğrenmeye istek ve şevk duymalı, bunu kendisi için önemli görmelidir. Yoksa öğrenme gerçekleştirilemez⁴⁷ denilebilir.

Duygular, potansiyel olarak çocukta vardır ancak çocuk onları öğrenerek geliştirir.⁴⁸ "Çocuğun beynindeki duygularla ilgili alan, çevresinden aldığı tepkilerle şekillenmeye başlar, bu şekilde çocuk sevmeyi, korkuyu kontrol etmeyi, isteklerini frenlemeyi yani hayatı

⁴⁴ Tarhan, *Güzel İnsan Modeli*, s.140.

⁴⁵ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, Timaş Y. İst. 2012, s.174.

⁴⁶ Hasan Bacanlı, "Bilişsel ve Duyuşsal Hedefler: Bir Model Önerisi", *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*, Dem Y. İstanbul, 2004. S.265

⁴⁷ Bacanlı; "Bilişsel ve Duyuşsal Hedefler: Bir Model Önerisi", s.268

⁴⁸ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, s.172.

öğrenir.”⁴⁹ Sevmek, korkuyu kontrol etmek, istekleri frenlemek duyuşsal özelliklerdir. Bunlar çocuğa, özel olarak hazırlanmış ve kararlı bir çevreyle ile uzun süreli etkileşim sonucu kazanılabilirler.⁵⁰ Çocuklar hangi gelişim düzeyinde olursa olsun kabul edici ve empatik bir ortam sağlandığında, yaşlarına uygun düzeyde kendilerini tanıyarak, başkalarının duygularına duyarlı olmayı öğrenmektedirler.⁵¹ Aksine, gelişigüzel, tutarsızlıklar içeren bir ortamda çocukların istenilen özellikte duyuşsal tutumlar, davranışları kazanmaları; başkalarına karşı duyarlı olmaları beklenemeyebilir.

Göründüğü gibi, mahremiyeti öğrenmenin bilişsel ve duyuşsal olmak üzere iki boyutu vardır. Bu iki boyut yeterli ve dengeli beslendiğinde, düzenlenmiş bir çevreyle etkileşime sokulduğunda istendik davranışa dönüşebilmektedir. Bundan dolayı aile, okul ve diğer sosyal çevrenin yapısının önemi daha iyi anlaşılabilmektedir. Çünkü bu üçü de çocuğun davranışlarını değiştirmede etkiye sahiptir.

Aile, okul ve çevrenin mahremiyet ile ilgili özenli davranışları, yetişmekte olan neslin diğer insanla uyumlu bir şekilde yaşamalarını sürdürmelerinde katkıda bulunabilir. Mahremiyet eğitimi almış kimseler içlerindeki saldırganlığa hükmedebilir ve yeterince açık, duyarlı bir insan olarak çevrelerindeki insanların duygularını kolayca algılayarak onlara saygı gösterebilirler.⁵²

6. Mahremiyet Eğitiminin Önemi Nedir?

Eğitimin en önemli görevlerinden biri, insanın tüm yeteneklerini ortaya çıkarmak, onu toplumun uyumlu, başarılı, erdemli bir ferdi olmasına katkıda bulunmaktadır. “Günümüzde eğitim, artık, bireyin bütün

⁴⁹ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, s.171.

⁵⁰ Durmuş Ali Özçelik, *Eğitim Programları ve Öğretim*, ÖSYM Y. Ankara, 1992, s.21.

⁵¹ Erden, Akman, *Eğitim Psikolojisi*, s. 100.

⁵² Kentler, *Çocuğuma Nasıl Cinsel Eğitim Verebilirim?* s.135-136.

yönleri ile gelişimini esas almak, insanın hiçbir yönünü göz ardı etmeden, bütün yönleri ile gelişimini sağlamak durumundadır.”⁵³ Eğitim bu görevini yerine getirirken bireyin fiziksel, bilişsel, duyuşsal, kültürel, sosyal, dini, ahlaki vb. gelişimini sağlamalıdır. Bu, eğitimden beklenen bir işlevdir.

Eğitimin bu işlevini yerine getirebilmesi için din eğitiminden yararlanması gereklidir. Çünkü din eğitimi genel eğitimin bir parçasıdır.

Din eğitimi, dinin belirlediği alanı öğretmeye konu edinerek insanın kendini gerçekleştirmesinde yol gösterebilir. Bilgin, din eğitiminin bu misyonunu şu şekilde ifade etmektedir: “Yetişmekte olan nesli gerçek bir insan yapma yolundaki her çabaya katılma, din eğitiminin hakkıdır ve görevidir.”⁵⁴ Din eğitimi, insanın gelişimine yarar sağlayacak mahremiyet eğitimiyle de ilgilenmek zorundadır. Çünkü bu eğitim, yetişmekte olan bireyleri kendi özeline ve değerine sahip çıkan, başkalarının da özeline ve değerine de saygı duyan nesiller olmalarına katkıda bulunabilir.

Bireylerde mahremiyet eğitimi çok erken bir dönemde ve zaman geçtikçe oluşabilmektedir. Onlar ancak yaşları ilerledikçe bu eğitimin kendilerine ne tür yararları olduğunu fark edecektir.⁵⁵ Bu uzun dönemde, mahremiyet eğitimi bireye şu konularda katkıda bulunabilir:

6.1. Mahremiyet Eğitimi Bireyin Kendisini Tanımamasına Katkıda Bulunabilir

İnsanın kendini tanımaması, kendi yeteneklerinin, kişiliğinin, duygularının, eksikliklerinin farkına varması, özgün, bağımsız bir kişilik

⁵³ Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi*, Nobel Y. Ankara, 2010. s. 14.

⁵⁴ Beyza Bilgin; Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, cilt: XXIV, s. 479.

⁵⁵ Kentler, *Çocuğuma Nasıl Cinsel Eğitim Verebilirim?* s. 144-145.

geliştirmesi demektir. Bu bakımdan kendini tanımak başarılması gereken en önemli görevlerden bir tanesidir.⁵⁶

Kendini tanıyan insan duygusal ve düşüncelerinin farkına varır.⁵⁷ Onları kullanır, onları yaşar ve onları kontrol altına almak gerektiğini de fark eder. Özgür bir kişilik geliştirmeyi hedefler ancak özgürlüğün de sınırlarının olduğunu bilir. Özgürlüğüne sınırlar çizmesinin, kişilik gelişiminde son derece önemli⁵⁸ olduğunu fark eder.

İnsanın kendini tanımaması aynı zamanda kendisinin neler bilip bilmediğini, duygularını ne kadar tanıyıp kontrol edebildiğini veya bunlardan yararlanabildiğini bilmek ve becerilerinin nelere dönük olduğunu fark etmek olduğu söylenebilir. Bu yönyle bireyin kendisini tanımaması, diğer insanların varlığını tanımaması ve önemsemesidir.

Kendini tanıyan insan başkalarının varlığını bilir, önemser, onlara saygı gösterir. Başkalarına saygı göstermenin değer üretmenin, ahlaklı olmanın, toplumsal bütünlüğün ve geleceğinin önemli bir ön koşulu olduğunu anlar. Bu konuda Francis Fukuyama, "Modern toplumda insana, ahlak ve diğerkâmlık öğretilmemezse, insanın sonunun geleceğini"⁵⁹ ileri sürmektedir. Bu yönyle bakıldığından mahremiyet genel ahlakin bir parçasıdır ve insanlığın şu anki ve gelecekteki inşasına katkıda bulunabilir.

Kendini tanıyan insan özsaygı sahibidir. Mahremiyet eğitimi, özsaygıyla kendi öznelini korumasını ve başkalarının özel alanına saygılı olması gereği noktasında bireye katkıda bulunabilir. Bu da sevgi, saygı,

⁵⁶ Hayati Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, Timaş y. İstanbul, 2011, s.15.

⁵⁷ Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, s.18.

⁵⁸ Tarhan, *Güzel İnsan Modeli*, s.241.

⁵⁹ Tarhan, *Güzel İnsan Modeli*, s.208.

hoşgörü ortamının hâkim olduğu, kendilerine ve çocuklarına karşı sorumluluklarını bilen aile⁶⁰ bireyleri olmalarına katkı sağlayabilir.

Kendini tanıyan insan kendisini sorgular.⁶¹ Yapıp ettiklerini anlamlandırmaya çalışır. Davranışlarında tutarlı olmak, yanlışında ısrarcı olmamak gerektiğini düşünür. İnsanın mahremiyet alanı ile ilgili kendini sorgulaması, davranışlarını değerlendirmesi onun ahlaken gelişmesine, diğer insanlarla olan ilişkilerinin düzenli olmasına yardımcı olabilir.

6.2. Mahremiyet Eğitimi Bireyin Sorumluluk Bilinci Geliştirmesine Katkıda Bulunabilir

Mahremiyet algısı ile sorumluluk duygusu arasında sıkı bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Sorumluluk "bireyin uyum sağlama, üzerine düşen görevleri yerine getirmesi ve kendine ait bir olayın başkaları üzerindeki etkilerinin sonuçlarını üstlenmesi, başkalarının haklarına saygı göstermesi ve kendi davranışının sonuçlarına sahip çıkabilmesi"⁶² olarak tanımlanmaktadır. Sorumluluk eylemde bulunmayı, yaşıntı geçirmeyi gerektirir. Çocuk, yaşıntı geçirirse öğrenme gerçekleşir.⁶³ "Küçük yaştan itibaren çocuğa; yaşına, yeteneğine ve cinsiyetine uygun görev ve sorumluluklar verilmezse, güven duygusu pekiştirilmemiş olur. Bu da çocuğun bağımlı ve beceriksiz bir birey olmasına sebep olabilir."⁶⁴ Bu anlamda birey sorumlulukla ilgili ne kadar deneyim yaşarsa, kendisine ne kadar fırsat oluşturulursa o da o kadar sorumluluk sahibi olabilir.

Sorumluk duygusunun gelişiminde özerklik önemlidir. Bireyin yaşamında kendi kendine karar alabilmesi, başkalarının himmeti

⁶⁰ Taşçı, *Cinsel Eğitim*, s.27

⁶¹ Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, s.22.

⁶² Rukiye Karaköse, *Ailede Sorumluluk Eğitimi*, Timaş Y. İstanbul, 2010, s.17.

⁶³ Akyürek; *Din Öğretimi*, s. 68.

⁶⁴ Haluk Yavuzer; ve diğerleri, *Çocuk ve Ergen Eğitiminde Anne Baba Tutumları*, Timaş Y. İstanbul, 2010, s.13

olmaksızın yaşamına yön vermesi için özerkliğini kazanmış olması gereklidir. Bu, birey için son derece önemlidir. Çünkü “özerklik duyguları gelişmeyen insanlar ‘bağımlı’ olurlar.”⁶⁵ “Bağımlılık, eylemsizliğin ve özgüven eksikliğinin hem sonucu hem sebebidir.”⁶⁶ Binaenaleyh, bireyin cinsellikle ilgili tercihleri, eş seçimi, aile kurması, ailesine bağlı kalması, cinsel suçlardan/günahtan kaçınması gibi konularda bağımsız karar alabilmesi onun özerkliğine katkıda bulunabileceği, bağımlılıklarını engelleyeceği; üstüne sorumluluk duygusunu geliştirdiği söylenebilir.

6.3. Mahremiyet Eğitimi Bireyin Vicdan Gelişimine Katkıda Bulunabilir

Çocuğun mahremiyet ile ilgili değerlerini davranışlarına yansıtılmasındaki kararlılığında vicdan gelişiminin de çok önemli bir yeri vardır. “Vicdan, insana yapması ve yapmaması gerekenleri gösteren bir bekçi içерiden gelen bir uyarı sistemidir.”⁶⁷ Bu sistem sabit değil dinamiktir. Yani sürekli gelişen bir yapısı vardır.⁶⁸ O, insanların davranışlarını kontrol ederken mahiyeti itibariyle çevreye etkileşimde bulunarak gelişebilmektedir.

Freud vicdana süperego demektedir. “Süperego, çocuğa ailesi ve toplum tarafından aktarılan değerleri, ahlâki kuralları ve gelenekleri temsil eder. Ödüllendirilmek ve cezadan kaçınmak için çocuk, ana babasının onaylamadığı düşünce ve davranışları süperegonun iki alt sisteminden biri olan vicdanına yerleştirir.”⁶⁹ Vicdan potansiyel olarak her insanda yer almaktadır. Ancak “vicdan bir eğilim olarak her insan da bulunsa da, nasıl bir şekle bürüneceği sosyal öğrenmeyle belirlenir.”⁷⁰

⁶⁵ Tarhan, *Güzel İnsan Modeli*, s.124.

⁶⁶ Tarhan, *Güzel İnsan Modeli*, s.99.

⁶⁷ Tarhan, *Güzel İnsan Modeli*, s.121.

⁶⁸ Tarhan, *Güzel İnsan Modeli*, s.250.

⁶⁹ Ziya Selçuk, *Eğitim Psikolojisi*, Nobel Y. Ankara, 2012, s.49

⁷⁰ Tarhan, *Güzel İnsan Modeli*, s.122.

Dolayısıyla nasıl bir vicdan? sorusunun nasıl bir vicdan eğitimi? ile cevaplanabileceği anlaşılmaktadır. Bu yönyle vicdan eğitiminin önemi de ortaya çıkmaktadır.

Mahremiyet Eğitimi, bireyin kendisinin ve insanların özel alanına saygı duymaya katkı sağlamayı hedefler. Bu eğitim, bireyin cinsel ihtiyaçlarını nasıl karşılaması gerekiğine dair düşünmesi, karar vermesi, kararının insani, ahlaki, dini, kültürel boyutlarını birlikte ele almasını gerektirir. Bireyin cinsel yaşamda seçici olması, seçimini içselleştirmesi/anlamlandırması onun vicdanını geliştirebilir. Bunun için mahremiyet eğitiminin vicdan gelişimiyle yakından alakalı; karşılıklı bir geliştirme gücüne sahip olduğu ileri sürulebilir.

6.4. Mahremiyet Eğitimi Cinsellikten Kaynaklanabilecek Ahlaki Problemlerin Engellenmesinde Bireye Katkıda Bulunabilir

Mahremiyet eğitimi insanın cinsel isteklerini insani, makul bir çerçevede yaşamasına yardımcı olabilir. Cinsellik çok önemli bir dürtüdür, ondan tümüyle kaçınmak veya onu yok saymak mümkün değildir. Tümüyle bu dürtünün egemenliğinde yaşamak, onu düşünmek, onu doyuma ulaştırmaya çalışmak insanı yıpratır, diğer sorumluluklarını yapmasına engel olur. Çünkü “bir insan tüm zihinsel ve ruhsal gücünü cinsel gereksinmelerini bastırmada ve denetim altına almada kullanırsa işte o zaman gerçekten de diğer alanlar için geriye çok az enerjisi kalır ve başarı grafiği düşer.”⁷¹ Zamanında verilen nitelikli bir mahremiyet eğitimi bu güçlerin yerinde kullanımını sağlayabilir. Enerji dağılımını dengeler ve başarı grafiğini yükseltebilir.

Mahremiyet eğitimi cinsel suçların önlenmesinde önemli bir rol üstlenebilir. Nitekim bazı değerlendirmelerde, günümüzde, mahremiyet

⁷¹ Kentler, *Çocuğuma Nasıl Cinsel Eğitim Verebilirim?* s.168.

eğitiminin/algısının zayıflaması nedeniyle cinsel suçlarda artış yaşandığı ileri sürülmektedir.⁷²

Cinselliğten kaynaklanabilecek kötü davranışlardan biri cinsel tacizdir. Özellikle çocukların cinsel tacizi/istismarı, tarihin eski dönemlerine kadar uzanmaktadır.⁷³ Günümüzde de sıkça rastlanabilen, diğer bazı problemlere neden olabilecek bir suçtur. Örneğin gazetelerin internet sayfalarına yansyan şu habere bakmakta yarar olduğu düşünülmektedir. "Malatya'nın Hekimhan İlçesi'ne bağlı Basak Köyü'nde iki aile arasında taciz iddiası ile başlayan husumet nedeniyle 45 yaşındaki Ali K. pompalı tüfekle 3 kişiyi öldürdü, 2 kişiyi de yaraladı."⁷⁴ Dikkat edilirse taciz gibi cinsel problemler insanları karşı karşıya getirebilmekte, öldürmeyele sonuçlanabilecek başka acılara götüren sürecin sebebi olabilmektedir.

Cinsel taciz dışarıdan gelebileceği gibi aile içinden de gelebilir. Hatta "aile içindeki cinsel tacizler, asla bir kereye mahsus veya tesadüfi bir durum değildir. Özellikle bütün aile üyelerini herhangi bir biçimde ilgilendiren bir sorundur. Kural olarak cinsel taciz olayı yıllarca sürebilir. Herkesten gizli tutulabilir ve aile içinde derin çatışmalar yaratır. Bu aileler, dış dünyaya özel belirtiler de göstermezler. Cinsel tacizlerin meydana geldiği aileler ne kültürel ve sosyo-ekonomik düzey ne de inanç bakımından diğer ailelerden farklıdır."⁷⁵ Bu durum, hangi kültür düzeyinde olursa olsun bir çok insanın cinsel taciz suçu işleyebileceğini göstermektedir. Öte yandan kendi aile fertleri tarafından cinsel tacize uğramış çocukların daha derin olumsuz yaşıntılar geçirdikleri anlaşılmaktadır. Özellikle aile içindeki cinsel taciz olaylarında çocuğa en

⁷² Tarhan, *Güzel İnsan Modeli*, s.139.

⁷³ Turan AKBAŞ, İsmail Sanberk, *Çocuklara Yönelik Cinsel Taciz ve Koruyucu Eğitim*, Karahan Kitabevi, Adana, 2011, s.11.

⁷⁴ <http://gundem.milliyet.com.tr/malatya-da-5-eve-pompali-tufekle/gundem/detay/1793552/default.htm> adresinden 17.11.2013 tarihinde alınmıştır.

⁷⁵ AKBAŞ, Sanberk, *Çocuklara Yönelik Cinsel Taciz ve Koruyucu Eğitim*, s.12.

çok zarar veren faktör, çocuğun bilişsel, duygusal ve cinsel alanda uzun süre şaşkınlığa maruz kalmasıdır. Cinsel anlamda, çok erken yaşta uyarılan sahte bir eş ve aynı zamanda cinsel bağımlı da olabilmektedir. Çocuk, bunun yanı sıra şiddetle tehdit edilmektedir. Çocuğun, babasını zaman zaman cinsel partneri olarak yaşaması -yani rollerin karışması- çocuk için ayrıca acı veren bir durumdur.⁷⁶

Cinsel tacizler çocuğu sarsmakta, çocuğun olumlu bir kişilik, benlik bütünlüğü geliştirmesini engellemekte, dengeli bir cinsel kimlik geliştirmesini, başkalarına güven duymasını da yok edebilmektedir. Nitekim, "cinsel tacizler, çocuğa sadece travmatik yaşıntılar yaşamakla kalmamaktadır. Çocuğun cinsellikle ilgili duygusu ve düşüncelerini ve çocuğun gelişimini ve ilişkilerinin niteliğini olumsuz yönde etkilemektedir. Güvendiği, inandığı, derin bağlar geliştirdiği insan, kendisini kötüye kullanmaktadır. Bu durum çocuğa derinden sarsılma yaşamakta ve çocuğun güven duygusu yerle bir olmakta;"⁷⁷ "cinsel taciz yaşayan kişilerin büyük bir bölümü yaşamları boyunca yaşadıkları cinsel tacizlerin etkisinden kurtulamamaktadır."⁷⁸

Cinsel tacizlerin ortaya çıkardığı bu durum, suçu işleyen kişinin, örneğin babanın da suça maruz kalan çocukların da ciddi bir mahremiyet eğitimi ihtiyacını göstermektedir. Örneğin anne babanın olgunlaşmamış davranışları, ailede cinsel tacizlerin oluşumunun önemli bir nedeni olarak⁷⁹ gösterilmektedir. Bu açıdan da bakıldığından, çocuğun karşılaşabileceği cinsel travmalara karşı onu korumak mahremiyet eğitimi ile mümkündür.⁸⁰ Bu eğitim, yetişkinliğinde sağlıklı bir aile kurmasına da yardımcı olabilir.

⁷⁶ AKBAŞ, Sanberk, *Çocuklara Yönelik Cinsel Taciz ve Koruyucu Eğitim*, s.40.

⁷⁷ AKBAŞ, Sanberk, *Çocuklara Yönelik Cinsel Taciz ve Koruyucu Eğitim*, s.41.

⁷⁸ AKBAŞ, Sanberk, *Çocuklara Yönelik Cinsel Taciz ve Koruyucu Eğitim*, s.40.

⁷⁹ AKBAŞ, Sanberk, *Çocuklara Yönelik Cinsel Taciz ve Koruyucu Eğitim*, s.13.

⁸⁰ Nevzat Tarhan *Sen Ben ve Çocuklarımız*, Timaş Y. İst. 2012, s.105-106.

Cinsellikle ilgili ahlaki problemlerden biri de zinadır. Zina, aralarında evlilik bağı olmayan kişiler arasındaki cinsel ilişki⁸¹ veya kadın-erkek arasındaki gayrı meşru cinsel ilişkisi olarak tanımlanmaktadır. Bireyin mahremiyet ile ilgili istendik bir kişilik oluşturmasında zinaya dair bakış açısından genel ahlak ilkeleri ile birlikte dinin normları doğrultusunda geliştirilmesi gereklidir. Bu, ömür boyu devam edebilen bir mahremiyet alanı oluşturmayı gerektirir.

Mahremiyet, cinselliğin sonsuz bir özgürlük anlamına gelmediğinin ifadesidir. Bireye bu kavram çerçevesinde, cinsellikle ilgili özgürlük alanı tanımlanırken bunun getiri ve götürülerinin neler olacağının da anlatılması,⁸² çocuğun anlamlandırma çabasına katkıda bulunması gereklidir. Çünkü anlaşılmış bilgiler hayat boyu işe yarayabilir.

Cinsellikle ilgili ahlaki problemlerden biri de tecavüzdür. Tecavüz namusuna saldırıma, sarkıntılık,⁸³ gibi manalara gelmektedir. Tecavüz çok ciddi bir suç ve ahlaksızlık olarak görülmektedir. Tecavüzün suç ve ahlaksızlık olduğu evrenseldir. Bu yönyle aksiyomatik bir genelleme ile tüm insanlar bunu böyle kabul etmektedirler. Buna rağmen yeryüzünde tecavüzün vuku bulduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla bu insanlık suçunun en aza indirilmesi veya yok edilmesi gereklidir. Bireyin tecavüz suçuna karşı insana yaraşır bir tutum sergileyebilmesinde mahremiyet eğitimi önemli bir rol oynayabilir.

Cinsellikle ilgili ahlaki problemlerden bazıları da şunlardır: homoseksüellik, sevicilik, ensest⁸⁴ vb.dir. Bunların ne olduğu, biyolojik,

⁸¹ TDK Genel Türkçe Sözlük, Zina Kavramı,
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.52876d0b336367.24742321 (Erişim:16.11.2013)

⁸² Tarhan, *Sen Ben ve Çocuklarımız*, s.105.

⁸³ TDK Genel Türkçe Sözlük, Tecavüz Md.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5287977a8848d9.30338689 (Erişim:16.11.2013)

⁸⁴ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Çoşkun, *İlim ve İslam'ın Işığında Aids, Evlilik ve Aile*,

psikolojik, eğitsel etkenlerin bu davranışların ortaya çıkmasındaki etkileri, insanların bu davranışlara gösterdikleri tepkilerin analizi bu çalışmanın boyutlarını aştığı düşünülmektedir. Bu konu başka çalışmalarda tartışma konusu edilebilir. Bu çalışmada öncelikle, bir çocuğa mahremiyet eğitimi verilirken bu tür olumsuz davranışlara veya alışkanlıklara karşı dindar bir öğrenciye dinsel bir bakış açısı kazandırmak, dindar olmayana da makul, insanı, kültürel, sosyal bir tutum geliştirmesine katkı yapmak amaçlanmıştır. Hedef çocukların mahremiyeti anlamlı öğrenmeleridir.

6.5. Mahremiyet Eğitimi Çocuğun Cinsellik/Mahremiyet İle İlgili Sorularına Cevap Bulmada Katkıda Bulunabilir

Erikson'a göre okul öncesi dönem içerisinde (4-6 yaş) çocuk cinsiyet farklılıklarını keşfeder, bu konuda sorular sormaya başlar. Çocuğu sorduğu sorulardan dolayı azarlamak, araştırma girişimlerine engel olmak, çocukta suçluluk duygularının gelişimine neden olmaktadır.⁸⁵ "Çocuğun araştırma girişimlerini destekleyerek, sorduğu sorulara anlayabileceği biçimde uygun cevaplar veren, sevecen ve ilgili yetişkin modeller"⁸⁶ çocuğun kişilik gelişimine olumlu katkıda bulunabilirler.

Çocuklar, kadın ve erkeklerin nasıl veya neden farklı olduklarını, çocukların dünyaya nasıl geldiklerini merak ederler. Bu ve benzeri konularda çocukların sorularını tümden cevapsız bırakmak doğru değildir. Ancak çocuğun ilgisini tamamen bu konuya çevirecek yaklaşımlardan da kaçınmak,⁸⁷ gelişimine uygun gerçekçi bilgiler vermek gereklidir.⁸⁸ Aksi takdirde çocuk bu tür bilgileri istenmedik şekilde yollardan elde edebilir.⁸⁹

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y. İstanbul, 1998.

⁸⁵ Erden, Akman, *Eğitim Psikolojisi*, s. 87.

⁸⁶ Erden, Akman, *Eğitim Psikolojisi*, s. 87.

⁸⁷ Tarhan, *Sen Ben ve Çocuklarımız*, s.108.

⁸⁸ Taşçı, *Cinsel Eğitim*, s.84

⁸⁹ Çalışır, *Cinsel Eğitim Çocukluktan Ergenliğe*, s.11.

Çocuğun cinsellikle ilgili sorularının cevaplandırılmasının şöyle bir yararı da vardır. Öncelikle “cinsel sorularına ailesi tarafından karşılık verilmiş olan çocuklar cinsel kandırılmaya ve cinsel saldırıya karşı en iyi korunan çocuklardır”⁹⁰ denilebilir. Bundan dolayı cinsel konuları bilmeyen çocukların cinsel saldırıldan çok daha iyi korunduğu iddiası ileri sürülse de bu görüşün eksikliklerinin olduğu fark edilmelidir. Cinsellik hakkında bilgisi olmayan bir çocuk cinsel yakınlaşma denemelerine korkak, güvensiz ama merakla yaklaşır. Bundan dolayı da yetişkinin ağına cinsel yönden aydınlanmış bir çocuğa göre çok daha kolay düşer.⁹¹

6.6. Mahremiyet Eğitimi Anlamlı Öğrenmeye Katkıda Bulunabilir

İnsan düşünce yapısı gereği anlamlandırma yapabilen bir varlıktır. Zira “İnsanın genetik kodlarına, ‘anamları elde etme’ hedefi işlenmiştir.”⁹² “Özellikle ‘metakognisyon genleri’ olarak tanımlanan zihin üstü kodlama ve tanımlama yapan genler; anlamlılık, geçmiş ve gelecek zaman, varoluş gibi soruların sorulmasını sağlayan genlerdir. Bu genler, insanın bir böcek gibi yaşamayacağını ve anlam arayışına sahip bir varlık olduğunu göstermektedir.”⁹³ Yani bu durum, anlamlı öğrenmeyi işaret etmektedir.

Mahremiyet eğitim bireyin anlamlandırma çabasına katkıda bulunmalıdır. Bunun için okulun/din eğitiminin kendini yeniden formatlaması/biçimlendirmesi gerekmektedir. Amaç, bireyin mahremiyet ile ilgili istendik bir tutum geliştirmesidir. Bundan dolayı, “... okulda, öğrenenlere kendi kendilerine anlamlandırabilecekleri bir öğrenme alanı bırakmak”⁹⁴ gereklidir.

⁹⁰ Kentler, *Çocuğuma Nasıl Cinsel Eğitim Verebilirim?* s. 114.

⁹¹ Kentler, *Çocuğuma Nasıl Cinsel Eğitim Verebilirim?* s. 124.

⁹² Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, s.89.

⁹³ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, s.85.

⁹⁴ Doğan, Cemal Tosun, *İlköğretim 4. Ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, s.29

Anlamlı öğrenme veya anlamları keşfetme çabası sadece insana özgüdür ve aynı zamanda insanı olgunlaştırır. Olgun insan taklit etmek yerine edindiği bilgiyi sorgular. "Zaten insanı insan yapan özelliklerin başında kendisini, hayatı, yaratılanları sorgulayabilme ve cevaba ulaşma özelliği vardır."⁹⁵ Sorgulamadan kabul etmek taklittir. Taklit, insanların hayatı kendi yorumlarını katmalarını engelleyip farklılığın ve çeşitliliğin yok edilmesine sebep olur."⁹⁶

Din eğitimi bireyin aklıyla imanını bütünlüğe getirmesinde bireye yol göstermelidir. Çünkü "kişi bir bilgiye inanmadığı taktirde onu kalıcı hafızaya almaz ve bilgi silinip gider."⁹⁷ Kişi anlamsız olan bilgileri bir yük olarak görmekte ve hafızasında böyle bir yük olmasını istememektedir. Zamanla bu yük kaybolup gitmektedir.

Mahremiyet gibi bir değerin kişi tarafından bir yük, belli başlı kalıplar olarak algılanmaması için öğrenme-öğretim sürecinin önemli rolü olduğu söylenebilir. Dolayısıyla mahremiyet eğitiminde bilginin anlamlılığı kadar bilginin nasıl elde edildiğinin de anlama sürecinde önemi vardır ve anlamlı din öğrenmeye doğrudan etki ettiği ileri sürülebilir. Din eğitiminde, konuları çözümleyici ve yorumlayıcı bir yaklaşım⁹⁸ bireye, bileşenlerin neden ve sonuçlarını analiz edebilmeyi, kendi yorumunu katabilmeyi, sorgulamayı ve mantık yürütmemeyi sağlayabilecek, inancının niteliğini etkileyebilecektir. O düşünce ve eylemlerinin öznesi olarak edilgen birey olmak yerine dinamik bir birey olabilecek; yaptıklarına veya yapmadıklarına kendisi karar verebilecektir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s) zina etmek istediğini söyleyen bir genci akıl yürütme ile bu işten vazgeçirmesi, Hz. Peygamber'in (s) öğreticiliğine

⁹⁵ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, s.128.

⁹⁶ Tarhan *Güzel İnsan Modeli*, s.225.

⁹⁷ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, s.172.

⁹⁸ Selçuk, "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri", s.154.

örnek gösterilebileceği⁹⁹ gibi adı geçen sahabinin anlamlı mahremiyet öğrenmesine katkıda bulunduğu görülmektedir. Bu örnek olay mantık yürütme sonunda onaylanıp, gönülden doğrulanın fikirlerin, inanca dönüştüklerinde daha kalıcı bir temel dayanağı¹⁰⁰ ve etkiye sahip olduklarını göstermektedir.

Göründüğü gibi bireyin mahremiyeti bir takım kalıplar olarak görmek, ezberlemek yerine anlamlı öğrenmesi ona inancını sağlam temellere oturtmanın hazzını ve güvenini yaşatabilir. Kendi inancının sağlamasını yapan ve buna güvenen insanın, inancını başkalarıyla tartışmaktan,¹⁰¹ paylaşmaktan ve oluşturduğu ilkeler doğrultusunda yaşamaktan kaçınmayacağı söylenebilir.

7. Tartışma ve Sonuç

Mahremiyet, insanlar için önemli bir değerdir. Çünkü bu kavram insan hayatını her gelişim döneminde etkilemeye ve ona yön vermektedir. Mahremiyetin insan hayatına yön vermesi onun ne olduğuyla yakından ilgilidir. Bundan dolayı mahremiyetin yeniden tanımlanması, açık toplumun insanı da gözetilerek içeriğinin oluşturulması önem arz etmektedir.

Mahremiyet önemli ölçüde din ve kültür tarafından biçimlendirilmektedir. Bundan dolayı ilahiyatın bu kavramın yeniden oluşma sürecine katkıda bulunması, konuya ilgili özgün çalışmalar yapması kaçınılmaz görünmektedir.

Mahremiyet tüm insanların gerçekliğidir. Mahremiyet bir yönyle bireyin özel alan algısı ile ilgili olsa da bir başka yönyle diğer tüm insanlarla ilgilidir. Çünkü her özel alan diğer bir özel alan(lar) ile yan yana

⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/256-257

¹⁰⁰ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, s.19.

¹⁰¹ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, s.31.

yaşamak, varlığını sürdürmek zorundadır. Bundan dolayı her toplumun mahremiyet ve onun öğretimiyle özel olarak ilgilenmesi gereklidir.

Mahremiyetin öğretilmesi/öğrenilmesi ortak gelişim süreçleri içerisinde olduğu görülmektedir. Bundan dolayı bu kavramın öğretime nasıl konu edileceği ile ilgili eğitim bilimlerinin, özellikle de ilahiyatın ve din eğitimi biliminin nitelikli çalışmalar yapması gereklidir.

Bu çalışmada mahremiyet nedir? Mahremiyet eğitimi nedir? Mahremiyet eğitiminin kapsamı nedir ve ne zaman başlar? Mahremiyet nasıl öğrenilir? Mahremiyet eğitiminin önemi nedir? sorularına cevap aranmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Mahremiyet bir şeyin gizli hali, bir şeyin gizli yönü demektir. Mahremiyet kavramı, kadın erkek ilişkilerinde, cinsel dokunulmazlık alanı anlamına gelmektedir.

Mahremiyet kavramının içeriğinin belirlenmesinde kültür önemli faktördür. Bu alanda dinin ve ahlakin da çok önemli belirleyici bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı mahremiyet ile ilgili çalışmalarda sözü edilen bu üç unsurun göz önünde bulundurulması gereklidir.

Din eğitimi biliminin görevi olarak, bu çalışmada mahremiyet eğitiminin tanımı yapılmaya, kapsamı ve önemi ortaya konmaya çalışılmıştır. Buna göre mahremiyet eğitimi: çocuklara ve ergenlere kendi ve karşı cinsin özelliklerini hakkında bilgi sahibi olma, cinsiyete ilişkin rolleri anlama ve kabul etme, cinsel problemlerini/ihtiyaçlarını dinin, ahlakin ve kültürün belirlediği çerçevede cevaplamanın/gidermenin yollarını öğretmek amacıyla verilen eğitimdir.

Mahremiyet eğitiminin başlamasında tuvalet eğitiminin kritik dönemi oluşturduğu iddia edilmiştir. Tuvalet eğitimi çocuğun bedensel gereksinimlerini kontrol etmemeyi öğrenmesini ve sosyalleşmeye başladığını fark etmesini sağlamaktadır. Çocuğun kaslarını kontrol edebilmeyi

öğrenmesi ile birlikte toplumun tuvalet adabı ile ilgili normlarını fark etmesi onun gelişimine, toplumsallaşmasına katkıda bulunabileceği öngörülmüştür.

Bu çalışmada mahremiyet eğitiminin bireyin kendisini tanımmasına, sorumluluk bilinci geliştirmesine, vicdan gelişimine, cinsellik/mahremiyet ile ilgili sorularına cevap bulmasına, anlamlı öğrenmesine, cinsellikten kaynaklanabilecek ahlaki problemlerin engellenmesine katkıda bulunabileceği savunulmuştur.

Kaynakça

- Akbaş, Turan; Sanberk, İsmail; *Çocuklara Yönelik Cinsel Taciz ve Koruyucu Eğitim*, Karahan Kitabevi, Adana, 2011.
- Akyürek, Süleyman; *Din Öğretimi*, Nobel Y. Ankara, 2010.
- Aydın, M. Şevki; *Açık Toplumda Din eğitimi Yeni Paradigma İhtiyacı*, Nobel Y. Ankara, 2011.
- Bacanlı, Hasan; "Bilişsel ve Duyusal Hedefler: Bir Model Önerisi", *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*, Dem Y. İstanbul, 2004.
- Bağlı, Mazhar; *Modern Bilinç ve Mahremiyet*, Yarın Y. İstanbul, 2011.
- Bekir Topaloğlu; *İslamda Kadın, Yağmur* Y. İstanbul, 1988.
- Bilgin, Beyza; "Din Eğitiminin Genel Eğitimideki Yeri," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXIV, 1981.
- *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Yeni Çizgi Y. Ankara, 1995.
- Çalışır, Duygu; *Cinsel Eğitim Çocukluktan Ergenliğe*, Profil Y. İst. 2011.
- Cebeci, Suat; *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Y. Ankara, 1996
- Cevheri, İsmail b. Hammad, *Mucemus's-Sihah Kamus-u Arabî* (Haz. Halil Me'mun Şeyha), Daru'l Marife, Beyrut, 2008.
- Çoşkun, Ahmet; *İlim ve İslam'ın Işığında Aids, Evlilik ve Aile*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y. İstanbul, 1998.
- Doğan, İsmail; "Türk Eğitim Sisteminde Değer Sorunu", *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*, Dem Y. İstanbul, 2004.
- Doğan, Recai; Tosun, Cemal; *İlköğretim 4. Ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, Pegama Yay. Ankara, 2002.
- Erden, Münire; Akman, Yasemin; *Eğitim Psikolojisi*, Arkadaş Y. Ankara, 2008.
- Hökelekli, Hayati; *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*,

- Timaş y. İstanbul, 2011.
- <http://gundem.milliyet.com.tr/malatya-da-5-eve-pompali-tufekle/gundem/detay/1793552/default.htm> (Erişim: 17.11.2013)
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.52876d0b336367.24742321 (Erişim: 16.11.2013).
- http://www.zaman.com.tr/gundem_bebegini-olume-terk-eden-ogretmenden-veliler-defalarca-sikayetcisi-olmus_2155566.html (Erişim: 23.10.2013).
- Karaköse, Rukiye; *Ailede Sorumluluk Eğitimi*, Timaş Y. İstanbul, 2010.
- Kentler, Helmut; *Çocuğuma Nasıl Cinsel Eğitim Verebilirim?* Çeviren: Gülderen Pamir, Turkuaz Y. İst. 2008.
- Özçelik, Durmuş Ali; *Eğitim Programları ve Öğretim*, ÖSYM Y. Ankara, 1992.
- Saban, Ahmet; *Öğrenme Öğretme süreci*, Nobel Y. Ankara, 2000.
- Selçuk, Mualla; "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısından Bir Deneme)", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4, İst. 1997.
- Selçuk, Ziya; *Eğitim Psikolojisi*, Nobel Y. Ankara, 2012.
- Seyfi, Kenan; "Modern Eğitimin Oluşum Sürecinde Değerler Eğitimi Nasıl Zayıfladı?" *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*, Dem Y. İstanbul, 2004.
- Tarhan, Nevzat, *Güzel İnsan Modeli*, Timaş Y. İst. 2012.
- *İnanç Psikolojisi*, Timaş Y. İst. 2012.
- *Sen Ben ve Çocuklarım*, Timaş Y. İst. 2012.
- Taşçı, Ali İhsan; *Cinsel Eğitim*, İz Y. İstanbul, 2010.
- Tosun, Cemal; *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegema Y. Ankara, 2005.
- Yavuzer, Haluk; ve diğerleri, *Çocuk ve Ergen Eğitiminde Anne Baba Tutumları*, Timaş Y. İstanbul, 2010.
- Yeğin Abdullah ve Diğerleri; *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, Türdav Y. İstanbul, 1993,
- Zemahşeri, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer, *Esasu'l Belağ'a*, Daru'n-Nefais, Dimaşk, 2009.
- Zuhayli, Vehbe; *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe ve diğerleri, C.4, Risale Y. İstanbul, 1994.

AHMET HAMDİ AKSEKİ'NİN İTİKADÎ MESELELERİ TEMELLENDİRME USÂLÜ

Emine ÖĞÜK*

Özet

Bu makale Ahmet Hamdi Akseki'nin hayatın maddî ve manevî yönlerini yorumlarken kullandığı yöntemin ne olduğunu, itikadî meseleleri ele alıp değerlendirdirirken yaptığı tasnif, tartışma ve fikir üretme diyalektiğini ele almaktadır. Bu yolla Akseki'nin olayların özüne inerek tabi oldukları kanun ve nedenlerle olan bağlantısını kurma ve düzenlemeye şekli tetkik edilmiş olacaktır. Bu tespit günümüzde benzer meseleler karşısında geliştirilecek olan metodların belirlenmesine katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: İman, Akıl, Yöntem, Kelâm, Din.

**Ahmet Hamdi Akseki's Method of Justification the Doctrines of Faith
(Creed)**

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi,
emine.oguk@gop.edu.tr

Abstract

This article examines Ahmet Hamdi Akseki's interpretation about the material and spiritual aspects of life. What is the method used in taking over a matter of faith when assessing his classification, discussion and idea generation tackles the dialectic in Ahmet Akseki's views. In this way, the essence of events is descended and laws and regulations to establish connections with the shape will be examined by Akseki. This determination will contribute to develop of the methods when the face of similar issues today.

Key Words: Faith, Mind, Method, Theology, Religion.

Giriş

İslamî ilimler sahasında zengin bir birikime sahip olan Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951) çok yönlü bir âlim olmakla birlikte fikirlerini oluştururken önemli ölçüde istifade ettiği kelâm metodolojisi yeterince açıklığa kavuşmuş değildir¹. Eserlerinin müstakil anlamda tek bir konuya hasredilmesi mümkün olmasa da “*Islam*” ve “*Islam Dini*” adlı kitaplarıyla bazı makalelerindeki müzâkere metodu, araştırma düşüncesi, insanların zihinlerini bulandırarak onları dinî açıdan şek ve şüpheye düşürenler karşısında inanç konularını delillerle temellendirme ve müdafaa etme usûlü, dinî ve felseffî görüşlerine altyapı hazırlayıcı mahiyette yer verdiği kavram ve yaptığı tanımlar dikkate alındığında, onun itikad sahasındaki verileri etkin şekilde kullandığını göstermektedir.

¹ Bir ilmin metodolojisi o ilmin mantığı veya teorisi olup, o ilimde takip edilmesi gereken usûlu belirler, sahanın sınırlarını tayin edip o alanda en kısa yoldan en verimli sonuca ulaşmanın yollarını gösterir. Akseki de zaman zaman metodik düşünçeye dikkat çekmiş, belli bir metod dahilinde ve ciddiyet içinde yapılmayan araştırmaların sonuç vermeyeceğini söylemiştir (Ahmed Hamdi Akseki, *İslam Fitrî ve Umumî Bir Dindir*, İstanbul: Sebil Yayınevi, 2004, s. 331; “İslam Ümmeti Nasıl Salah Bulabilir-I”, [Sebilü'r-Reşad, sy. 297, s. 202-203], *Osmanlı'dan Cumhuriyete İslam Düşüncesinde Arayışlar* içinde, İstanbul: Rağbet Yayıncılık, 1999, s. 334-335).

İslam inanç ve düşüncesinin tehlikelerle karşı karşıya olduğu, İslam dışı fikirlerin toplumu etki altına aldığı ve şüphelere maruz bırakıldığı bir dönemde yaşayan Akseki, Tedrisat Umum Müdürlüğü ve Diyanet İşleri Reisliği gibi dinî ve idarî açıdan ağır sorumluluk gerektiren önemli görevlerde bulunmuştur². Fikirlerinin dinin bütün alanlarını ihata edecek kadar geniş bir yelpazeye uzanmasında, savunmacı ve irşad edici bir dil kullanmasında, olumsuzluklarla baş etme mücadeleinde içinde yaşadığı sosyal çevrenin etkilerini görmek mümkündür. Dinî esasları savunurken naklı deliller yanında aklı delillere de geniş yer ayırması, Müslüman ulema yanında Batılı düşünürlerin fikirlerinden de istifade etmesi yine içinde yaşadığı siyasi ve sosyal şartlarla ilişkilidir. Kur'an'a ve sahîh sünnete uygun bir çizgi takip eden Akseki'nin fikirlerinin oluşması ve gelişmesinde en çok toplumsal değişimin izleri dikkat çekmektedir. Yaşadığı dönemde modern bilginin yapısı ile İslam dünyasının içinde bulunduğu toplumsal ve fikrî kriz Akseki'nin düşünce yönteminin şekillenmesinde etkin unsur olmuştur. 19. ve 20. yüzyılda ilahî olan her türlü anlayışı dışlayan pozitif akımların etkisiyle İslam'a yönelik saldırular artmış, her alanda güçlü olan Batı dünyası fikrî yönden de İslam dünyasına hükmetmeye başlamıştır. Bu dönemde İslam'a yönelik eleştiriler genellikle bir kavram veya fikir üzerinden yapılmıştır. Bunun için dinin ilkeleri içinde zayıf görülen ve insanların zihninde soru işaretlerinin oluşmasına sebebiyet veren çeşitli hassas konular tespit edilmekte ve bu noktalardan İslam'a saldırular olmaktadır. Bu tür fikirlerin en elîm sonucu dinleri hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan Müslüman'ları kendi dinlerinden soğutmak olmuştur. Nitekim bu

² İslam dini aleyhinde yürütülen propagandalar karşısında kayıtsız kalan din alimlerinin mazur kabul edilemeyeceğini söyleyen Akseki, bu noktadaki mesuliyetin ulemanın ziyâde ulemanın mercii olan meşihat makamına ait olduğunu, çünkü ulemanın bu makamın kararlarına uygun şekilde hareket ettiğini ifade etmiştir (Akseki, "İslam Ümmeti Nasıl Salâh Bulabilir-II" a.g.e., s. 221-223).

gayretler sonuç vermiş, o dönemde bir kısım insanlar Batıcılık akımının etkisiyle Batı'ya ve Batı'da ortaya çıkan fikirlere hayran hale gelmişler, dolayısıyla dinlerinden de uzaklaşmışlardır³. Bu durum toplumda ciddî sorun ve çatışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Son devirde İslam dünyasında ulema tarafından sergilenen yaklaşım türlerini şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

1. Yaşananlar karşısında sessiz kalanlar⁴.
2. Gelenekçi düşünceye karşı çıkan modernistler⁵.
3. Gelenekçi düşünceye zarar verdiği gerekçesiyle modernleşmeyi bütünüyle reddeden taassup sahibi kişiler⁶.

³ Akseki Müslümanların içinde bulunduğu bu zaaf halinin sebepleri arasında İslam'ın hükümlerine riayet etmemek, dünya sevgisi, sefâhet, lezzetlere aşırı düşkünlük, şehvetlere dalmak, İslam'ın hükümlerinden sapmak, cimrilik, korkaklık, Allah yolunda mücâhededen kaçınmak, İslam'ın hükümlerine aykırı fiil ve hallerde bulunmak gibi sebepleri zikretmiştir. (Ahmed Hamdi Akseki, "Müslümanların Zaafi Düşmanlarına Cüret Verdi, Avrupa'yı Vahşet Devrine Döndürdü", s. 246-247, *Osmanlı'dan Cumhuriyete İslam Düşüncelerinde Arayışlar* içinde, İstanbul: Rağbet Yayıncıları, 1999, s. 259-260).

⁴ Bu kimseler duyarsızlıklarını sebebiyle tasvip görmese de toplumda büyük bir yıkıma sebep olmadıkları için Akseki'nin eleştirilerine çok fazla muhatap olmazlar.

⁵ Bu anlayışı benimseyenler üç grup halinde karımıza çıkar. Birinci grup Batı'da ortaya çıkan her düşünce için, "zaten bu bizde de vardi" diyerek âyet ve hadislerden deliller getirmek suretiyle peşinen kabullenmeci ve öykünmeci bir tavrı benimserken ikinci grup modernleşme akımını dinden bağımsız olduğunu savunmuştur. Çoğunluğu oluşturan bu grup mensubu aydınlar Batı'ya hayranlık duydukları için İslam aleyhinde yapılan hücumları haklı bulup İslam'ın tümüne veya bazı yönlerine karşı çıkmıştır. Bunlar arasında atesitler olduğu gibi Müslüman olduğunu söyleyip İslam'ın bazı hükümlerini uygulayanlar da vardır. Akseki, bu kimseleri maziden tamamen alâkayı keserek dini geleneğe tamamen karşı olmaları, fikirlerine biraz muhalif görünen ve fakat İslam'ın terakkisini savunanları da "mutassip" olmakla yaftalamaları sebebiyle tenkit etmiştir (Ahmed Hamdi Akseki, "Maddiyyûn ve Meslekleri-I", İstanbul, 28 Haziran 1328, *Sebilürrâşad [Sirat-i Müstakîm]*, Cilt: I-VIII, Sayı: 19-201, Sayfa: 357-359, s. 358; Ahmed Hamdi Akseki, "Müslümanlık Fîtrî Bir Dindir", s. 253-254. İslam dünyasındaki âlimlerin Batıya bakışı ve Batılılaşma konusunda fikir ayrılıkları hakkında geniş bilgi için bkz. M. Sait Özvarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İsam Yay., 1998, s. 32-43).

⁶ İslam toplumunu geriye ve çöküre götüren mevcut halin gereğini ve devamını savunan aşırı gelenekçiler ve mutaassip mukallitlerden oluşan bu kimseleri Akseki, zamanın ihtiyaçlarını dile getirenleri topa tutmaları sebebiyle eleştirmiştir (bkz. Ahmed Hamdi Akseki, "Maddiyyûn ve Meslekleri-I", s. 358).

4. Modernleşme ile gelenek arasında mutedil bir yol takip edenler⁷.

Toplumu ve içinde yaşananları yakından gözlemleyen Akseki bu tavırlar içinde 2 ve 3 nolu görüşlerin neşvünema bulmasının memleket için felâket olacağını söyleyerek⁸ dördüncü yolu benimsemiş, modernleşmenin ortaya çıkardığı bilimsel anlayışa boyun eğmediği gibi bu akımı tamamen reddetme yoluna da gitmemiştir. Bunun yerine İslam'ın inanç ve kültürüyle Batı'nın ilim ve tekniğini bir araya getirmek suretiyle kendi toplumsal realitemize uygun fonksiyonel bir bakış açısı geliştirme gayreti içinde olmuş, geleneği anlamayı, geleneksel ve modern dünya görüşlerinin varlık ve bilgi temellerini tartışarak yeni yorumlara ulaşmayı hedefleyen bir çizgi takip etmiştir. Modernleşmenin olumsuz etkileri konusunda halkın bilinçlendiren ve İslâm'ı savunan Akseki⁹, dinlerin aslında ilahî temele bağlı sağlam bir dayanağının olmadığını iddia ederek İslam medeniyetinin misyonunu tamamlayıp tarihe mal olduğunu ileri süren bâtil telakkilerin tamamını reddetmiş, Pozitivizm, Materyalizm ve Darwinizm gibi inkârcı akımların¹⁰ kaynağı, gâyesi ve İslam dünyasındaki tahripkâr fikirlerini aklın ve bilimin verileri ışığında insanlara tanıtmıştır¹¹. Akseki'ye göre toplumdaki kötü gidişatın

⁷ Geleneğe önem veren ve fakat taassuptan uzak olan bu kimseler, modernleşme akımının savunduğu görüşler içinde İslam ile bağdaşanları almakta, hatalı olanları sebepleriyle beraber ortaya koyarak eleştirmektedir.

⁸ Akseki tesirleri günden güne bütün memleketlere yayılan ve özellikle de Müslümanlar arasına sırayet eden "Tabiatçılar" adını verdiği 2 nolu görüş sahiplerinin tahriflerinden bahsetmiş, onların toplumda meydana getirdiği zararlara dikkat çekmek için üç ayrı makaleden oluşan bir yazı dizisi hazırlamıştır (bkz. Ahmed Hamdi Akseki, "Maddiyyûn ve Meslekleri-I-II-III", İstanbul, 1328, *Sebîlürreşad [Sirat-ı Müstakîm]*, Cilt: I-VIII, Sayı: (19-21)-(201-203), Sayfa: (357-359), (376-379), (396-397).

⁹ Ahmed Hamdi Akseki, "Maddiyyûn ve Meslekleri-I-II-III", s. 357-359, 376-379, 396-397.

¹⁰ İnkârcı akımlar hakkında geniş bilgi için bkz. Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 24-27.

¹¹ Akseki, materyalistleri hayatı dar kalıplar içine sıkıştırmaları, sıkı ve basit düşünçeye sahip olmaları, Allahsızlık fikrini savunmayı ve bu fikri yaymayı marifet bilmeleri, maneviyata hücum etmeleri, "ilim devrinde dinin yeri yoktur" diyerek ilim namına Allah'ı inkâr etmeleri sebebiyle eleştirmiştir (Akseki, "Allah ve Din Fikri", *İlim, Ahlâk*,

nedenleri arasında tevhide aykırı olan millî asabiyet fikri, tefrika, mukatele, nifak, hurafeler ve inkâr vardır¹². Bu uyumsuzluğu bertaraf ve toplumun salahiyetini temin için Akseki'nin önerdiği model ümmetin tevhidi esasıdır, vahdet fikridir, hak ve hakikatten uzaklaşan dimağlara iman bilincinin aşılanmasıdır.

Tarih boyunca itikadî alanda incelenen konular, toplumda ortaya çıkan çeşitli görüş, düşünce, fikir ve akımlarla ilişkili olmuştur. Kelâm ilminin savunmaya dönük karakteri İslam inancını etkileyen her türlü fikir ve akımları tanımayı ve tahriplerinden korunmak için mücadele etmeyi gerektirir. Dinî esasları savunma amaçlı yapılan bütün çalışmalarla, İslam'ın temel değerlerini ve ilkelerini temellendirme ve savunma rolünü üstlenen kelâm ilminin verilerinden istifade etmek kaçınılmazdır. Hayatının önemli bir kısmını toplumdaki tahripkâr fikirler karşısında İslam dinini savunmaya adayan Akseki de, yaşadığı dönemde şartların da etkisiyle kelâm ilminin sahasına giren dinlerin kaynağı, Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri, din, iman ve ilişki alanları, akıl, kaza-kader, tevekkül, nübüvvet, âhiret, insanın iradesi ve sorumluluğu, ilahi adalet, batıl din ve itikadlar vb. pek çok konuya bütüncül, tutarlı ve rasyonel bir bakış açısıyla temas etmiştir. Kelâm ilminin gayesine uygun şekilde İslam inanç esaslarına ve ibadet hayatına yöneltilen eleştirileri çeşitli yöntemlerle cevaplandıran Akseki, İslam'ın inanç esaslarını yıkmak maksadıyla Kur'an hakkında yazılan ciltler dolusu kitap ve risaleleri reddetmek ve dine yönelik her türlü tecâvüz karşısında İslam'ı savunabilmek için diğer dinleri iyi bilen filozof ve kelâmcılara acilen ihtiyaç olduğunu ifade etmiştir¹³. Kelâm ilmini yeni metodlarla ele alma arayışlarının bu döneme rastlaması bu yönde bir ihtiyacın toplumda

İman (derl. M. Rahmi Balaban), DİB Yay., Ankara 1984, s.4, 8, 9, 10).

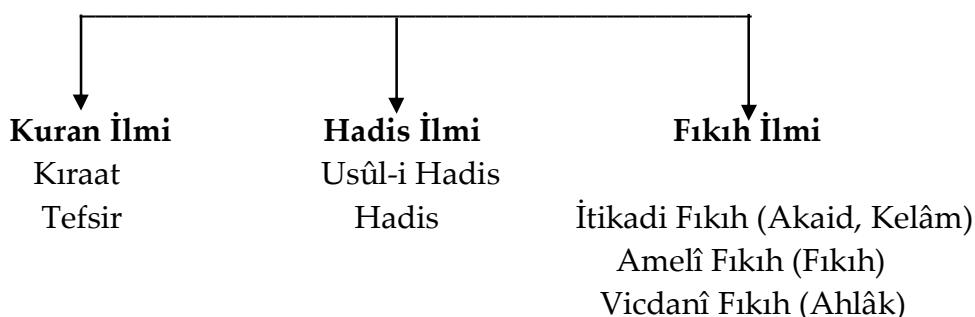
¹² Akseki, , a.g.mk., s. 277, 278.

¹³ Ahmed Hamdi Akseki, "Yeni İslam Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor" [Sebîlü'r-Reşad, sy. 522, s. 11-16], *Osmanlı'dan Cumhuriyete İslam Düşüncesinde Arayışlar* içinde, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999, s. 351-354).

âcilen hissedildiğinin açık bir göstergesidir¹⁴. Kelâm ilmi küllî bir ilimdir ve bu alanda fikir üretmek küllî bir bakış açısından sahip olmayı gerektirir. Akseki'nin de olayları tek yönlü değil, geniş bir perspektifle değerlendirdiği dikkat çekmiştir.

Akseki'nin kelâm ilminden istifade usûlünü belirlemek için öncelikle ilimler sıralamasında bu ilmi nereye yerleştirdiğini görmekte fayda vardır. Akseki yaptığı ilimler tasnifinde ilm-i kelâmi Yüksek İslam ilimleri arasında yer alan fıkıh ilmi içinde birinci sırada zikretmiş ve itikadî fıkıh, fikh-i ekber, tevhid ve kelâm ilmi gibi isimlerle anıldığıını ifade etmiştir¹⁵.

Yüksek İslam İlimleri¹⁶



Akseki'nin kelâm ilmini fıkıh ilmi içinde değerlendirmesi ilk dönemde bu ilme fikhu'l-ekber isminin verilmesiyle paralellik arz etmektedir. Bunun mimarlarından olan Ebû Hanife'nin "*Dinde fıkıh, ahkâmda fikihtan daha üstündür. Fıkıhın en faziletlisi Allah'a imanı bilmektir*¹⁷" şeklindeki ifadesiyle paralel şekilde Akseki, tevhid ilmini fıkıhın ilk ve en

¹⁴ Son dönemde İslam coğrafyasında kelâm ilmine yeni ve güncel bir usûl kazandırmak amacıyla yazılan müstakil eserler arasında İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlmi Kelâm*'ını Muhammed Abduh'un *Risâletü't-Tevhîd*'ini, Şiblî Nu'mânî'nin *el-Kelâm*'ını ve Abdüllatif Harpûtfî'nin *Tenkîhi'l-Kelâm* adlı eserlerini saymak mümkündür.

¹⁵ Akseki, *İslam Dini*, Ankara: DİB Yayınları, 1980, s. 31.

¹⁶ Bu tasnif *İslam Dini*, s. 31'den alınmıştır.

¹⁷ Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, *el-Fikhu'l-Ebsât* (İmam-ı Azamın Beş Eseri İçinde (trc. Mustafa Öz), İstanbul 1981, s. 43.

önemli konusunu oluşturan bir disiplin olarak görmüştür. İslam'ın ruhunun tevhid ve istikametten olduğu düşüncesini paylaşırken de en temel ruhun iman olduğunu söylemek sûretille¹⁸ iman ve tevhidi diğerlerine öncelemiştir. Akseki ilimler tasnifinin ardından dinin itikadî ve amelî hükümler şeklinde başlıca iki temel kısma ayrıldığını söylemiş, bunlardan itikadî hükümlerin aslî, amelî olanların ise fer'î ve cüz'î olduğunu ifade etmiştir. Ona göre; dinin esası ve özü imana dayanmaktadır¹⁹ ve o dönemde yaygın olan çeşitli fikir ve akımlar karşısında İslam esaslarını savunmak için gayret edilmelidir. Akseki'nin bu süreçte şu temel konulara ısrarla eğildiği görülmektedir:

1. İslam dinini ve inançlarını temellendirmek
2. İslam'a muhalif olan çeşitli din, inanç, fikir ve hurafelerle mücadele etmek

Akseki'nin kelâm ilminin sahasına giren bu iki temel konuya açıklık kazandırırken takip ettiği metodolojisinin mahiyeti hakkında fikir sahibi olmakta fayda vardır.

Akseki'nin İslam İnançlarını Temellendirme/Savunma Usulü

Akseki iman konularını işlerken ağır ve sistematik bir üslûp kullanmamış, rahat bir dil kullanmayı tercih etmiştir. "Mühim Bir İhtar"²⁰, "Bir Mesele"²¹ gibi başlıklar altında önemli olduğuna inandığı bazı konuları metin aralarına serpiştirmiştir. Buralarda anlatıma dayalı üslubun bir anda değiştiği ve muhataba yönelik bir dile dönüştüğü dikkat çeker. Metne sıcaklık katan ve yer yer onu samimi bir sohbete dönüştüren bu üslûb, konuların daha iyi anlaşılmasına ve dikkat dağınlığının önlenmesine katkı sağlamaktadır. Meselâ Akseki "Ahiret Gününe İman"

¹⁸ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 35,39, 101.

¹⁹ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 39, 43.

²⁰ Akseki, *İslam Dini*, s. 71, 94.

²¹ Akseki, *İslam Dini*, s. 64.

konusunu işlerken “*Mühim Bir İhtar*” başlığı altında şu konulara temas etmiştir: “*Âhirete ait meseleleri sakin ha dünyadakilerle ölçmeye kalkışmayın!.. Âhiret âlemi başka bir âlemdir. Biz bunların yalnız asıllarına iman eder, hakikatini Allah'a bırakırız*²². Yine vatan sevgisi ve müdafaaşını konu edindiği bir makalesinde “*Ey Orduy-i Islam, ey dinin, vatanın müdafası için muharebeye koşan şanlı asker!*” şeklinde sıcak ve coşkulu bir hitapta bulunmuştur²³. Konu içinde yer alan alt başlıklardaki dizilimlerin bu sıcak üslûba örnek oluşturduğu görülmektedir²⁴. Kader bahsi ile ibadet bahsi arasında yer alan “*Kelime-i Tevhidin Mânasındaki Şumûl*” başlığını da bu mahiyette değerlendirmek mümkündür²⁵.

Akseki eserlerinde dinin temelini oluşturan iman ve tevhid düşüncesine özel bir vurguda bulunmuştur. Akseki'nin bu iki temel konuya bakış açısını ayrı ayrı görmekte fayda vardır: Akseki'nin en çok değindiği konuların başında “sarsılmaz ve güçlü bir iman vurgusu” gelmektedir. Diğer izah ve açıklamalar buna dayanmakta, menşeyini iman gücünden almaktadır²⁶. Kâinata dair açıklamalarında önce iman, sonra da akıl penceresinden bakarak kuşatıcı açıklamalarda bulunan Akseki, imanı, kişinin hem Allah'la, hem de toplumla olan ilişkilerinde temel zemin olarak görür. Ona göre iman ve tevhid asıl, şirk ve sapıklık sonradan ortaya çıkmış olan arızî durumlardır²⁷. Kur'an'ın felâh ve selâmete erenler olarak tavşif ettiği müminler, en yüksek kemâl mertebesine eren ve

²² Akseki, *İslam Dini*, s. 94.

²³ bkz. Ahmed Hamdi Akseki, “Hutbe ve Mevâiz: Bütün Müslümanlara ve Orduya Hitaben”, s. 207.

²⁴ Akseki “Kadere İman” konusunun alt başlıklarını şu şekilde sıralar: 1. Kader ne demektir, 2. Kazanın mânası, 3. Kaza ve kadere iman ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatlarına iman demektir. 4. Yaradan yalnız Allah'tır 5. Kul iradesini hangi tarafa sarf ederse Allah onu yaratır. 6. Kaza ve kader ile ihticac olunamaz. 7. Kaza ve kader deyip de çalışmayı bırakmak olur mu? (Akseki, *İslam Dini*, s. 96-100).

²⁵ Akseki, *İslam Dini*, s. 101.

²⁶ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 89-95 ve diğerl.

²⁷ Akseki, "Allah ve Din Fikri", a.g.e., s. 7.

böylelikle nefislerinde hiçbir korku ve eksiklik kalmayanlardır²⁸. Akseki İslam'ın ruhunu Allah'ın birliğine ve sıfatlarına iman (tevhîd) ve istikamet (her yönden doğruluk) olmak üzere iki noktada toplamanın mümkün olduğunu söyler²⁹. Ona göre; İslam'ın en temel ruhu imandır³⁰, bu aynı zamanda İslam'ın ikinci temel unsuru olan istikametin kaynağıdır³¹. Diğer taraftan Allah'a iman, en büyük üç faziletin (istikamet, fedâkârlık, vazifeye tam bağlılık) kaynağı olan mesuliyet duygusunun da temelini oluşturur. Zira mesuliyet duygusunu kalplerin derinliklerine yerlestiren amillerin en kuvvetlisi olarak imanı görür³². İnsan Allah'a olan bağlılığını ve sevgisini ne kadar sağlamlaştırsa insanî iradesi ilahî irade ile o oranda birleşir ve yükselir. İnsanın Allah ile olan münasebeti ne kadar iyi olursa insanlarla olan münasebeti ve sevgisi de o oranda samimi olur. Fakat din insanları zorla değil, ihtiyacı olarak bu gayeye sevk eder.³³ Akseki'ye göre; imanın

²⁸ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 39.

²⁹ Akseki İslam'ın iki temel ruhu olarak vasfettiği iman ile istikamet düşüncesini Hz. Peygamber'in "Bana İslam dinini öyle bir anlat ki, başka bir kimseye sorma ihtiyacı hissetmeyeyim" diyen bir adama "Allah'a iman ettim dedikten sonra istikamet üzere ol" (Müslim, "İman" 62) şeklinde vermiş olduğu cevaba ve yine Kur'an'da Hz. Peygambere hitaben söylenen "Emrolunduğun gibi dosdoğru ol"(Hûd 11/112) âyetine atıfla oluşturduğunu ifade etmektedir (bkz. Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 39-40).

³⁰ Akseki'nin yorumunda imanın bir ruh olarak kabulü onun ne kadar aktif ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Müslümanlığın mücerred bir itikad, ruhsuz bir şekil ve gösterişten ibaret olmadığını söyleyen Akseki hayatı tutunma yönünde imanın insana sağladığı büyük gücü şu cümleleriyle özetler: "Kişi bütün mesaisinde kalbini o kudreti mutlakaya bağlayacağı cihetle yeis ve ümitsizlik kendisine hücuma yol bulamaz. Karşısına çıkan şedâid ve mevânî ne kadar azamet peyda etse -kudret-i ilahiyyenin daha büyük olduğuna sarsılmaz itimaddan dolayı- himmeti gayreti de o nispette artar. Girmek istediği kapıların biri kapanırsa, Allah'a olan itimad ve tevekkülü bin ümit kapısı daha açar. Çünkü Cenâb-ı Hakk'ın kudrette yakını ve sarsılmaz bir imanı olanlara yeis ve fütur yoktur" (Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 35, 105).

³¹ Akseki imandan daha aziz, daha büyük ve ondan daha kıymetli bir değer olmadığını ifade etmiştir (Ahmed Hamdi Akseki, "Hutbe ve Mevâiz: Bütün Müslümanlara ve Orduya Hitaben", s. 205; Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 39).

³² Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 43.

³³ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 75.

insana verdiği kuvvet, onu kendisinin fevkine yükseltmektedir.³⁴ İnsan hayatın bitmek tükenmek bilmeyen elemelerine mukavemet edebilmek için kuvvetli bir kalbe, bunun için de metin bir îman ve itikada sahip olmalıdır.³⁵

Akseki tevhid düşüncesini “bütün ilahî dinlerin temeli” olarak görmüş, burada meydana gelen sarsıntıının dinin bütününe zarar vereceğini söylemiştir.³⁶ Akseki’ye göre “Tevhîd, ilmin hulasası, istikamet de amelin müntehasıdır. Bunlardan biri eksilirse insan hakkıyla dindar olamaz. Her hakikatin başı ve hakikî mercii Allah'ın birliğine şeksiz şüphesiz inanmaktadır. İnancın hakim olduğu vicdana sahip olan insanlar, bütün sözlerinde ve hareketlerinde istikamet üzere olurlar. Bundan dolayısıdır ki Allah'ın birliğine iman ile istikamet, İslam dininin unvanı ve remzi sayılmıştır.”³⁷

Beşer idrakinde ulûhiyet fikrinin tenzih, tevhîd, teşbih ve inkâr olmak üzere dört farklı şekil aldığı ifade eden Akseki'nin bu tasnifinde³⁸, tevhîd düşüncesi isabetli yola işaret ederken diğer üç yolun sapkınlık olduğu görülür. Tevhid aynı zamanda tenzih ile teşbihi mutedil noktada buluşturan denge halini ifade etmektedir. Buna göre insanların haktan uzaklaşması kabaca üç yolla, ya tenzihe düşerek, ya teşbihe düşerek, ya da inkâr yoluyla olmaktadır.

Akseki beşerin ilk akidesi olarak kabul ettiği tevhidi³⁹, hem dini hem de toplumsal açıdan yorumlamıştır. Kabul gören anlayışa göre tevhid, dinî mânada şirkin ziddi olan ve Allah'ın birliğini ifade eden bir düşünceye delâlet etmektedir. Akseki aynı zamanda toplumsal mânada

³⁴ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 60.

³⁵ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 106.

³⁶ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 342.

³⁷ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 39.

³⁸ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 289.

³⁹ Akseki, *İslam Dîni*, s. 12; Akseki, *İslam*, s. 217.

tefrikanın ziddi olan ve toplumun birlik ve beraberliğini ifade eden vahdet fikrini de bununla bütünlüğünü ve tevhidin yansımalarını olarak gördüğü bu düşünceye özel bir önem atfetmiştir. İslam'ın birlik (vahdet) esasına dayanan bir din olduğunu, her ne suretle olursa olsun birliği bozacak ve tefrika ile bozgunculuğa sürükleyecek söz ve hareketlerden kaçınmak gerektiğini birçok yazısında dile getirmiştir ve hayatı boyunca bu hassasiyeti devam ettirmiştir.⁴⁰

Akseki'ye göre imanın diğer esaslara olan önceliği onun yegâne olduğu anlamına gelmez. Hakiki iman insanın içini tertemiz yaptıktan sonra ağızdan taşarak söz ve işlerde kendisini gösterir. Bundan dolayıdır ki bir Müslüman ahlakî ve insanî denilen her türlü vazifeyi dinî bir görev olarak yapar ve bunları yapmadığı taktirde imanında bir eksiklik olacağından şüphe etmez⁴¹. Ahlakî faziletlerin inkişafı, daima akîde ve imanın kuvvetli olduğu zamanlara rastlamış, kalplerde imanın gevşemeye başladığı devirlerde ise ahlakî kaideler tesirini kaybetmiştir.⁴²

Akseki ele aldığı konuları temellendirirken öncelikle konunun önemine temas etmektedir. Ona göre hastalığa yakalanan bir ferdi hastalıktan kurtarmak için yapılması gerekenlerle herhangi bir problemi bertaraf için atılması gereken adımlar birbiriyle paralellik arz etmektedir. Hastalıktan kurtulmak için önce o hastalığı hakkıyla keşfetmek gerekir. İkinci olarak hastanın mızacına göre ilaç vermek lazımdır. Hastalık, sebeplerin teşhisini, tedavi şeklinin belirlenmesi ve uygulanması aşamalarından oluşur. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus,

⁴⁰ Bu yazılarından birinde vatanın tehlikede olduğu milli mücadele döneminde iman sevgisinin bir uzantısı ve bir cüzü olarak kabul ettiği vatan sevgisine dikkat çekmiş, vatana hizmet için yapılan çalışmaların imanın güçlenmesine vesile olacağını beyan etmiş, vatan için her türlü zorluğu göze alarak gözünü kirpmadan mücadele etmek gerektiğini altını çizmiştir. (Akseki, "Hutbe ve Mevâiz: Bütün Müslümanlara ve Orduya Hitaben", 203-205).

⁴¹ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumi Bir Dindir*, s. 35, 362.

⁴² Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, Ankara : Öğünd Matbaası, 1340-1342, Sunuș, s. 5.

tedavide yapılacak ufak bir hatanın hastanın kurtulmasına engel olmasıdır. Fertler gibi cemiyetler de böyledir. Akseki'nin bu usûle uygun olacak tarzda bir konuyu ele alıp neticeye kavuşturma süreçleri şöyledir:

- a) Problemin teşhisi
- b) Probleme sebep olan faktörlerin belirlenmesi
- c) Eksik ve yanlış yanlarının değerlendirilmesi
- d) Çözüm önerileri

Meselâ; ülkenin içinde bulunduğu hal ve bu halin düzeltilmesi için önerilerden oluşan "Her Milletin Kendi Başına Hareket Etmesi İslam İçin Felakettir" başlıklı makalesinde: Öncelikle ülkenin içinde bulunduğu olumsuz şartların vehâmetini gözler önüne sermiştir⁴³. Ardından İslam'ın öngördüğü toplumsal hayat modeliyle gerçekte varlığını devam ettiren yapının birbiriyle uyumsuzluğuna dikkat çekmiştir⁴⁴. Bu olumsuz şartların sebeplerini tespit ederek sıralamıştır. Akseki'ye göre; toplumdaki olumsuz şartların nedenleri arasında tevhide aykırı olan millî asabiyet fikri, tefrika, mukâtele, nifak, hurafeler ve dinsizlik fikri vardır.⁴⁵ İslam'ın içinde bulunduğu olumsuz şartların sebebini İslam dininde arayanların fikirlerini eleştirmiştir⁴⁶. Toplumun salahiyetini temin için ümmetin tevhidi/vahdet fikrine dayalı bir model öngörmüştür.

Akseki'nin inanç konularını temellendirip savunma sürecinde takip ettiği ve yukarıda genel hatlarıyla özetlediğimiz yönteminin

⁴³ Ahmet Hamdi Akseki, "Her Milletin Kendi Başına Hareket Etmesi İslam İçin Felâkettir", *Türkiyede İslâmcılık Düşüncesi* (haz. İsmail Kara), İstanbul 1997, II, 275 (Bu yazı *Sebilürrâşad*, XII, sy. 290, İstanbul 6 Cemâziye'l-evvel 1332'den alıntıdır).

⁴⁴ Akseki, "Her Milletin Kendi Başına Hareket Etmesi İslam İçin Felâkettir", a.g.e., s. 276-277.

⁴⁵ Akseki, "Her Milletin Kendi Başına Hareket Etmesi İslam İçin Felâkettir", a.g.e., s. 277, 278.

⁴⁶ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 42-56.

detaylandırılmasına ihtiyaç vardır. Bu süreçte konuya ilgili alt başlıklarını şu şekilde yapılandırmak mümkündür:

1. Delillerden İstifade Etme Yöntemi

Akseki Kur'an ve sünneti fikirlerinin temeline yerleştirmiş, açıklamalarını bu ilkeleri savunmak için yapmıştır. Hadisleri kullanırken genellikle rivayet metnini senetsiz olarak vermesi rivayet zincirinden ziyade, metnin içeriği anlamı önemсedigini gösterir. Akseki inançla ilgili konularda daha çok halk arasında yaygın olarak bilinen hadislere yer vermiş, bunları güvenilirlik açısından bir eleştiriye tabi tutma gereği duymamıştır.

Akseki görüşlerini temellendirirken klasik delillerle yetinmemiş, modern felsefenin ve bilimin verilerinden de istifade etmiştir. Çeşitli medeniyetlerin -İslam'in inanç ve ibadet esaslarına aykırı olmayan- düşünce birikimlerini aklî düşünçenin oluşumunda yardımcı unsur olarak kullanmaktan çekinmeyen Akseki, İbn Rüşd (ö. 595/1198) başta olmak üzere Fârâbi (ö. 339/950) Ebû Hayyân (745/1344) gibi İslam filozoflarının yaklaşımlarından istifade ettiği gibi, Descartes (1596-1650), Leibniz (1646-1716), Kant (1724-1804), Fransız filozofu Gustave Lebon (1841-1931)⁴⁷, İngiliz felsefe ve Arapça profesörü N. V. Arnold⁴⁸ gibi Batılı filozoflardan da alıntı yapmıştır⁴⁹.

Akseki'nin başvurduğu disiplinler içinde, insanda bulunan ve tatmini gereken temel gereksinimler arasında yer alan bir dine inanma ihtiyacını temellendirmek için istifade ettiği psikoloji (İlmü'n-nefs)⁵⁰

⁴⁷ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 58, 59,

⁴⁸ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 61.

⁴⁹ Akseki'nin alıntıda bulunduğu diğer Batılı düşünürler arasında Prof. Lozrop Sitoddard'ı (Akseki, *Islam*, s. 44), Dr. İstabes'i (s. 45), Jul Labon'u (s. 45-46), Bacon'u (s. 56) ve Monte'yi (s. 62) saymak mümkündür.

⁵⁰ Akseki'ye göre insan şahsiyetinin tamamlanmaya ve hoşnut olmaya olan istiyakı dinin ilmü'n-nefs nazarındaki esasıdır (*İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 29).

ilmini, eski kavimlerin hayatlarının vahşete dayalı olmadığını açıklamak için yararlandığı etnoloji ve filoloji gibi bilimleri saymak mümkündür⁵¹. Akseki, aklî ve naklî delilleri metodik olarak ortaya koyma sırasında mantık kaidelerini dikkate almış⁵², hatadan uzak ve yerli yerinde fikrî muhakemelerde bulunmak ve fikirlerin doğrusunu yanlışından ayırarak bunları güzel bir şekilde tasnif etmek için sûrî ve amelî mantıktan istifade etmek gerektiğini, aksi takdirde, herkesin istediğini ulu orta söylediğî durumlarda hak ile batılı birbirinden ayıranın güçleşeceğini ifade etmiştir⁵³.

2. Cedel ve Diyalektik

Gerçegi açığa çıkarmak için karşılıklı diyalog yoluyla düşüncelere açıklık getirme ve çeşitli delillerle hasmı susturma yöntemi olan diyalektik⁵⁴ Kelâm ilminde en sık kullanılan eleştiri ve ikna usûllerinden biridir. Akseki'nin de eserlerinde bu yöntemi kullandığı görülmektedir.

Ele alıp incelediği konuları uyumlu, tutarlı ve bir plan dahilinde temellendiren Akseki, muhalif görüşleri tenkit etmeden önce onları tahlil etmekte, eksiklikleri ve yanlışlıklarını belirledikten sonra muhatabını ilzam

⁵¹ Akseki, *İslam Fitri Tabîî ve Umumi Bir Dindir*, s. 179-180.

⁵²Akseki'nin bilgi elde etme yollarını açıklarken aklî ile bilinecek şeyler, nakil ile bilinecek şeyler, havass-ı selîme ile bilinecek şeyler şeklinde her bir bilgi yolunun sınırlarını tayin etmesi, her birine özel alan belirlemesi ve her meselenin isbat ve inkarını gerekli görmesi, mahsusata ait bir bilginin aklî ile, ma'kulâttan olan şeyin de havâs ile bilinmeyeceğini ifade etmesi, mantık kaidesine verdiği önemin bir göstergesidir (bkz. Akseki, *İslam Dîni*, Ankara: DİB Yayıncıları, 1980, s.29).

⁵³ Akseki, *Islam*, s. 309-310. Akseki'nin gâye ve vesile arasındaki ilişkiyi açıkladığı şu paragraf mantığa dayalı açıklamalar içermektedir: "Âlemdede abes hiçbir şey yoktur. Vücuda getirilen her şeye bir illet, maslahat, maksad ve gâye vardır ve işler o gâye göre yürürl. Hakikatte gaî illet zaman bakımından sonra gelse de zihnen öncedir. Çünkü bir şeyi yapmadan evvel hangi maksada göre yapılacağı düşünüllür. Gayeyi temin etmeyen vesileler geçersizdir" (bkz. Ahmed Hamdi Akseki, "Yeni İslam Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor" , a,g,e, s. 347).

⁵⁴ Bu yöntem hakkında bilgi edinmek için bkz. Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul MÜİF Vakfı Yay., 1994, s.164.

etme yoluna gitmektedir. Akseki, tevekkülü ittikal ile karıştırılanlara cevap verirken diyalektiğe dayanan bu yöntemi kullanmıştır. Akseki'ye göre Batılılar İslam'ın tevekkül akîdesini ya yanlış anlamışlar ya da yanlış anlamak istemişlerdir. Zira tevekkül anlayışı insanları tembelliğe, acze, zillete, meskenete, atalete ve cebriliğe iten bir anlayış değildir. Tevekkül bir karara vardıktan sonra teslimiyeti icab ettirmektedir. Bu nedenle tevekkül anlayışı, azim ve iradeyi zayıflatmak bir yana güçlendiren aktif bir süreçtir. Akseki'ye göre, İslam'ın emrettiği tevekkülün mânasında "*hareketlerini ilahî ve tabîî kanunların gereklerine uydurduktan sonra Allah'a itimad ve emniyetle vukuata intizar*" bulunmakta, dolayısıyla tevekkülden önce görünen ve bilinen sebeplere başvurmak, fayda ve zararlı yönleri iyice düşünmek, müşavere etmek gerekmektedir. Bu özelliklere haiz bir tevekkül, acz ve meskenet sebebi değil, izzet, şeref ve faaliyet ifade etmektedir. Akseki'ye göre; işin sebeplerine başvurmadan, faydalı ve zararlı olanı iyice düşünmeden, müşavere etmeden, tercih edilen yön hakkında bir karar vermeden sebat etmek tevekkül değildir. Tevekkül görünen ve bilinen sebeplere sarıldıktan sonra teslim olmak, Allah'tan başkasına güvenmemek, işlerinde kimseden lütuf beklememek demektir⁵⁵ ve bu özelliklere sahip kişinin teşebbüslerindeki kuvveti çok daha fazla olacaktır.⁵⁶ Allah'ın emrettiği şekilde çalışmayı vazife bilen Müslüman, Allah'tan başkasına dayanmamayı, ondan başkasına güvenmemeyi de gerekli görür. Böyle bir güven, azim ve iradeyi kuvvetlendirir, kalbe kuvvet verir. Akseki, İslam'daki tevekkül inancını tenkit edenlerin tevekkül ile "başkasına güvenerek Allah'a teslim olan" anlamına gelen ve kayırmaya sebep olduğu için İslam'da zemmedilen "ittikâl" kavramını birbirine karıştırdıklarını ifade etmiştir.⁵⁷ İttikâl" kendi irade ve ihtiyarını, vazife ve mükellefiyetini, işleri ve sebepleri hiç hesaba katmadan Allah'ın

⁵⁵ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 54.

⁵⁶ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 54.

⁵⁷ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 54-55.

lütfuna güvenmek" anlamına gelmektedir⁵⁸. Akseki'ye göre; tevekkülü zillet ve meskenete tahammül olarak yorumlayanlar tevekkül kavramıyla ittikâl kavramını birbirine karıştırmaktadırlar.

Akseki, muhaliflerin İslam'ın bugün içinde bulunduğu geriliği⁵⁹ gerekçe göstererek terakkiye manı olduğu şeklinde ileri sürdükleri tezleri isabetsiz görür. Müslüman'ların son asırda bir gerileme ve zaaf içinde olmaları İslam'ın değil, bu asil ve hayat verici ruhtan uzaklaşan Müslüman'larla Avrupalı'ların tazyik ve tesirlerinden ileri gelmiştir.⁶⁰ Ona göre eğer İslam dini terakkiye manı olsaydı, hiçbir devirde müslümanların terakki etmemiş olmaları gerekirdi. Yine eğer İslam terakkiye engel olmuş olsaydı İslam dininin temel kaynaklarında bu yönde ilme muhalif telkinlerin olması gerekirdi.

Akseki İslam'ın ilme ve terakkiye verdiği önemi ve İslam'ın terakkiye manı olmadığı gerçekini temellendirmek için Kur'an'dan, hadislerden ve İslam'ın tarihî tecrübesinden örnekler vererek⁶¹ bu yaklaşımı bertaraf eder. "Hatemü'l-enbiya Hakkında En Çirkin Bir Isnadın Reddiyesi" adıyla yazdığı eserinde dinin esasına taalluk eden temel bir konu olan "Garanik Meselesi"⁶² ni⁶³ ele alarak İslam'ı tahrif etmek amacıyla gündeme taşınan bu konunun bazı Müslümanlar arasında da körük körüğe benimsendiğine dikkat çekmiştir. Zindiklar tarafından İslam'ın olmazsa

⁵⁸ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 55.

⁵⁹ Akseki'ye göre; İslam ümmetinin içinde bulunduğu geriliğin sebebi din değil, metodsuzluk, şahsî menfaate düşkünlük, kavmiyetçilik, tarikat ve mezheplerin ihtilafi, ahlâk ve adabın ifsadı, din bilginlerinin derecesinin düşürülmesi gibi sebeplerdir. Bu engeller aşılımadan ümmetin salâha kavuşması mümkün değildir (Akseki, "İslam Ümmeti Nasıl Salâh Bulabilir-I", s. 334-338).

⁶⁰ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 52.

⁶¹ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 42-53.

⁶² İslâmî literatürde Garanik kelimesi, Hz. Peygamber'in müşriklerin gönlünü İslâm'a ısındırmayı arzu ettiği bir sırada, şeytanın telkiniyle vahiylere Allah kelâmi olmayan bazı sözler karıştırdığı ve daha sonra Cebraîl'in ikazıyla bundan vazgeçtiğini iddia eden rivayetler için kullanılmıştır.

olmazlarından olan “vahy ve hâtemü'l-enbiyâ” prensiplerini sarsmak için uydurulan ve kitaplara geçirilen bu asilsız haberlerin reddine ihtiyaç olduğunu düşünen Akseki⁶³ lafız, mâna ve sened olarak şaibeli olan böyle bir kissanın vukuunu farz etmenin akıl ile bağdaşmayacağının altını çizmiştir.⁶⁴

Muhalifler tarafından ileri sürülen ilkel insanların şirk inancına sahip oldukları, dinin ise sonradan korku ve ümid gibi duyguların etkisiyle ortaya çıkan bir vehim olduğu iddiasına karşı çıkan Akseki, hayal mahsülü olarak nitelendirdiği bu faraziyyeyi esasından yıkacak kuvvetli deliller olduğunu ifade eder ve delillerini sıralar. Buna göre din anlayışına sahip olmayan hiçbir kavim ve topluluğun olmayacağı, dinin insanlıkla beraber tarih sahnesinde varlığını devam ettirdiğinin açık bir delilidir. Ayrıca eğer din fikri bazı tesirlerle sonradan doğmuş olsaydı, doğma gerekçesinin mahiyeti anlaşıldıktan sonra yok olup gitmesi gereklidir. Oysa dini hayat günümüze kadar varlığını korumuştur⁶⁵. Akseki karşı tarafın delillerini bu şekilde çürüttükten sonra bir sonraki adım olan doğru düşünceyi temellendirme safhasına geçer. Ona göre beşer fitratı ve selim akla dayalı olan din insanlıkla beraber doğmuştur, insanlık olduğu sürece de var olmaya devam edecektir⁶⁶.

Akseki “Hak dinin ancak İslam olduğu” prensibini temellendirmek için de benzer adımlardan oluşan tedrici bir mantık silsilesini takip etmiştir. Buna göre;

a) Öncelikle dinin insanlık için bir ihtiyaç olduğu tezinin ispatlanması gereklidir. Zira bir dine bağlı olmayı ilkesel anlamda saçma bulan bir kişinin İslam dinini benimsemesi beklenemeyeceğinden, Akseki

⁶³ Ahmed Hamdi Akseki, *Hâtemü'l-enbiya Hakkında En Çırkin Bir İsladin Reddiyesidir*, İstanbul: Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1338-1341, s. 5-7.

⁶⁴ Akseki, *Hâtemü'l-enbiya Hakkında En Çırkin Bir İsladin Reddiyesidir*, s. 12.

⁶⁵ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 181, 182.

⁶⁶ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 177-195.

önce beşerin bir dine ihtiyaç duyduğunu ve cemiyetlerin yükselmesi için dinin şart olduğunu ifade etmiş⁶⁷, çeşitli milletler içinde yetişen en büyük mütefekkirlerin asırlardan beri ilahî dinlere teslim olmalarını bu ihtiyacın açık bir göstergesi olarak değerlendirmiştir⁶⁸.

b) Akseki ikinci adımda dini yozlaştırmak ve ilahî bir kaynağa dayanmadığını ispatlamak için ileri sürülen iddialara cevap vermiştir. Bu iddia sahipleri arasında beşerin ilk dininin ruhîlik, yani bazı kutsal ruhlara tapınma geleneği olduğunu düşünenler, bütün eşyada ruh olduğunu söyleyerek canlı ve cansız bir takım maddi şeylere tapınmanın (fetişizm) yolunu açmışlardır⁶⁹. Dolayısıyla ruhîlik ataların ruhlarına tapınma (Animizm) ve tabiata tapınma (Naturizm) gibi farklı şekillerde gerçekleşmektedir⁷⁰. Akseki bu anlayış sahiplerinin aynı zamanda dinin insanların muhayyilesinden doğduğuna ve gittikçe tekâmul ederek bugünkü şekline geldiğine inandıklarını ve fakat ölümden sonra ruhun nasıl yükselerek kudsiyet kazandığını açıklayamadıklarını söyleyerek buna karşı çıkmış ve ruhlara ibadetin hak dinden uzaklaşımından sonra doğan batıl bir itikad olduğunu söyleyerek⁷¹ beşerin ilk dininin ruhîlik olmasının imkânsızlığını ortaya koymuştur.

Dinlerin başlangıcının ilahî kaynaklı olmadığını ileri süren bir diğer görüş sahiplerine göre dinlerin başlangıcı vahsettir ve zamanla tekâmul

⁶⁷ Akseki, beşer için dinin bir ihtiyaç olduğu gerçeğini dinsiz hiçbir toplumun bulunmaması, insanlarda bulunan tapınma ihtiyacının doğru şekilde karşılanmadığı durumlarda doğaya, hayvana, canlıya, gök cisimlerine tapınma şeklinde tezahür etmesi, dinin insanla beraber doğması ve insanlığın ferdî ve içtimaî hayatında vazgeçilmez bir unsur olması, insanı gizli ve açık bütün kötülüklerden koruması, toplumdaki nizam ve ahengin de kaynağı olması gibi gereklelerle temellendirmiştir (Akseki, *İslam*, s. 180; *İslam Dini*, s. 8-10, 16-19).

⁶⁸ Akseki, *İslam Dini*, s. 8.

⁶⁹ Akseki, *İslam Dini*, s. 15-16.

⁷⁰ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 196-197; *İslam Dini*, s. 13-14.

⁷¹ Akseki, *İslam Dini*, s. 15.

ederek bugünkü seviyesine ulaşmıştır⁷². Bu süreçte korku ve ümid duygularının etkisi olduğunu düşünmüşler ve neticede dinin aslında hayal ürünü bir şey olduğu sonucuna varmışlardır⁷³. Akseki beşerin başlangıcını vahşete dayandıran bu faraziyenin geçersizliğini ilim, din, felsefe, tarih ve mukaddes kitaplarca doğrulanmasının imkânsızlığından⁷⁴ ve ileri sürmüş oldukları iddialarını ispatlayacak sağlam dayanaklarının bulunmamasından hareketle ispat eder.

Akseki'ye göre; beşeriyet dininin başlangıcı vahşet değil, kemâldir ve bu kemâl de tevhidi ifade eder⁷⁵. İnsanlıkla beraber vahiy ve nübüvvete dayalı olarak ortaya çıkan bir dinin aslinin vahşet olması mümkün değildir. İnsanları huzura sürükleyen ve hakiki kaynağa dayalı bir dinin vahşetle anılması büyük bir hata olmuştur⁷⁶.

c) Akseki bu iddiaları cevaplandırdıktan sonra bir sonraki adıma gereken dinin yerine ikame edilmek üzere ileri sürülen vicdan ve tabîî din gibi unsurların onun yerine geçmesinin mümkün olmadığı düşüncesini gerekçeliyle beraber izah etmiştir. Buna göre dini ortadan kaldırırmak isteyenler besere ait olan inanma ihtiyacını yok etmeyi başaramayınca onun yerine alternatif üretmek zorunda kalmışlar ve insanlarda bulunan vicdanın dine alternatif olabileceğini iddia etmişlerdir. Akseki'ye göre; insanlarda bulunan vicdan denilen fîtrî istidat dinin yerine geçemez⁷⁷.

⁷² Akseki, *İslam Dîni*, s.13, 14.

⁷³ Taylor ve taraftarlarının ileri sürdükleri bu iddiaya göre beşerin ilk dini ruhlara ibadettir. Bu anlayışa göre din insanların muhayyilesinden doğmuş, gittikçe tekâmül ederek bugünkü şeklini almıştır. Akseki Herbert Spenser gibi birçok filozofun bu yaklaşımı karşı çıkararak uzun uzun eleştirdiklerini ifade eder (Akseki, *İslam Dîni*, s. 15).

⁷⁴ Akseki bu görüşünü o dönemde birçok filozof ve dinler tarihi uzmanının bu fikri benimsemesine bağlamaktadır. (bkz. *İslam Dîni*, s. 12-13).

⁷⁵ Akseki, *İslam Dîni*, s. 13.

⁷⁶ Akseki, *İslam Fîtrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 177-183; 195-225.

⁷⁷ Bu cümle Akseki'nin vicdanın dinin yerini tutabileceğini savunan bazı filozoflara karşı verdiği bir cevaptır. Ona göre kötü telkinlerle körleşebilme özelliğine sahip olan vicdan yolunu şâşırmamak için kendisine yol gösterecek bir kılavuza muhtaçtır (Akseki, *İslam Dîni*, s. 10).

Çünkü vicdan idrâk hususunda olmasa bile tatbik hususunda daima şaşırmaya müsaittir ve rehbere ihtiyacı vardır. Bu nedenle ahlak vicdan üzerine değil, din üzerine tesis edilmelidir⁷⁸.

Din yerine ikame için ileri sürülen bir başka unsur insan ürünü olan tabîî dindir⁷⁹. Akseki'ye göre; felsefi speküasyonlardan ibaret bir özellik arz eden tabii din, kaynağı insan olduğu için hakiki dinin özelliklerine sahip olamaz⁸⁰.

Din tahrifçileri İslam'ın hak din olmadığını ispatlamak için bu dinde bulunan bazı esasları kendilerine göre yorumlayarak açık yakalamaya ve İslam dinine hücum etmeye çalışmışlardır. Akseki bu bağlamda "On üç asır evvel çölde yaşayan bir insan tarafından tebliğ edilen bir din asırların değişmesiyle değişip oluşan günümüz ihtiyaçlarına cevap veremez konuma gelmiştir" şeklindeki ön kabulden hareketle İslam'ın bugün hükmünü yitirdiği ve bağnazlaştığı hükmüne varmışlardır. Akseki'ye göre bu iddianın iki nedeni vardır: 1. İslam düşmanlığı ve koyu taassub, 2. İslam dininin hakikatini bilmemek⁸¹.

Bu bağnaz tutum içinde olan İslam muhaliflerinin eleştiri oklarından birini İslam'ın tevekkül akidesine yöneltikleri görülür. İslam'da bulunan tevekkül akîdesini bir tenkit noktası yaparak müslümanlığa cebrîlik iddiasında bulunan ve bu akîdenin insanları acz,

⁷⁸ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, s. 156-157.

⁷⁹ On dokuzuncu asırlarında Avrupa'da ilmî esaslara dayalı olarak Jol Simon ve emsali mütefekkirler tarafından vaz edilen bu din ortaya edep ve ahlâkî prensiplerden ibaret bir takım esaslar koymustur. (Akseki, *İslam Dini*, s. 7-8, 9-10).

⁸⁰ Akseki'ye göre dinsiz yaşamayan toplumlar Hristiyanlığa giydirilen hurafeler sonucu bu dinden tatmin olamayınca din-i tabîî adıyla bir din uydurmaya mecbur olmuşlardır. (bkz. Akseki, *İslam Dini*, Ankara: DİB Yayınları, 1980, s. 9-10).

⁸¹ Akseki, "Her Milletin Kendi Başına Hareket Etmesi İslam İçin Felâkettir", a.g.e., s. 309.

atalet ve meskenet içinde bıraktığını söyleyenleri⁸² eleştiren Akseki tevekkül inancını savunmuştur.

Akseki'ye göre din hakkında yukarıdaki açıklamalara benzer şekilde yalan yanlış iddialarda bulunanlar tarih boyunca varlıklarını devam ettirerek Allah dışında birçok varlığa tapmışlardır. Bunlar arasında bazı hayvan ve nebatata tapanlar⁸³ olduğu gibi göge, aya, güneşe ve yıldızlara ibadet edenler⁸⁴, hayır veya şer ilahına inananlar⁸⁵, ateşe tapanlar⁸⁶, insana⁸⁷ ve putlara tapanlar⁸⁸ da olmuş, temel bir ihtiyaç olan tapınma gereksinimi bu şekilde sapkınlık yollardan telafi edilmeye çalışılmıştır.

d) Akseki son olarak da hak din ile bâtil din, vahye dayalı olan din ile insan ürünü olan din arasındaki farkları zikretmek suretiyle İslam dininin vahye dayalı hak din olduğu gerçeğini temellendirmiştir⁸⁹. Bu süreçte hak dinde bulunması gereken temel ilkeleri açıklayarak bunların tam da İslam dinini işaret ettiğine dikkatleri çekmiştir. Akseki hak dinde bulunması gereken temel ilkeleri şöyle sıralar: Hak dinin esasları akılla barışık olmalı, hak din tevhid düşüncesine sahip olmalı, ilme ehemmiyet vermelii, herkesi kuşatan umumî prensipler vaz etmeli, her asrin ihtiyaçlarına cevap vermelii, ifrat ve tefritten uzak olmalı, barışa davet etmeli, kendisinden önce gelen bütün peygamberleri tasdik etmeli, beşer fitratına uygun olmalı, insan haklarını garanti altına almalı, imtiyazlı sınıf kabul etmemeli, din ve mezhep hürriyetini savunmalı, beşerin

⁸² Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 53.

⁸³ Akseki, *İslam Dîni*, s. 16.

⁸⁴ Akseki, *İslam Dîni*, s. 16.

⁸⁵ Akseki, *İslam Dîni*, s. 17.

⁸⁶ Akseki, *İslam Dîni*, s. 17-18.

⁸⁷ Akseki, *İslam Dîni*, s. 18.

⁸⁸ Akseki, *İslam Dîni*, s. 18-19.

⁸⁹ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 60-87; *İslam Dini*, s. 7-8.

tekâmülünü hedeflemeli, dünya ve ahiret, madde ve ruh arasında denge gözetmelidir⁹⁰.

Akseki'ye göre; İslam dini hak din olmakla beraber aynı zamanda bir medeniyet dinidir. O, "Din-i İslâm Medeniyet-i Hakikiyyenin Ruhudur" başlıklı makalesinde İslâm'ın medeniyet ve dünya dini olduğunu söyleyerek, Düşüncesini temellendirirken öncelikle İslamiyet'in ortaya çıktığı dönemde medeniyet namına hiçbir şey olmadığı tespitinde bulunarak bu iddiasını gerekçelendirmiştir. İslâm dininin medeniyet kavramı ile bir arada bulunmasının mümkün olmadığı yönünde ileri sürülen çeşitli itirazlara cevap vermiş⁹¹, sonrasında Batılıların fikirlerinden de istifade ederek İslâm dininin medeniyet dini olduğunu gösteren şu önemli bulgulara dikkat çekmiştir: "Semâvî bir din olması", "aklı esas alması ve aklî bürhanları kendisine rehber edinmesi", "insana ve insaniyete daima dost olması", "insanlar arasında adaleti ve kardeşliği sağlama, üstünlük ölçüsü olarak takvayı esas alması", "şirk inancına karşı çıkması, hurafelerin ortadan kalkmasına zemin hazırlaması", "iyi ahlâkı teşvik etmesi", "yaratıcı ile yaratılmış arasını ayırması", "açık ve anlaşılır bir din olması, anlaşılmayacak sırlı hükümlerinin olmaması", "bilime ve düşünmeye, ilim ve hikmete imkân vermesi sebebiyle insanlığa hizmet etmeye müsait olması", "misafirperverliği teşvik etmesi, insanların birbiriyle kaynaşmasına fırsat vermesi", "bu hakikatleri taassup sahibi olmayan birçok gayri Müslüman düşünürlerin de kabul etmesi""⁹².

Akseki'ye göre; hak dinde bulunması gereken bu unsurlar İslâm'ın sahip bulunduğu temel prensiplerle birebir örtüştüğünden, sayılan maddeler "Hak din ancak İslâm'dır" gerçekini doğrulamaktadır. Bir dinde aranan bütün özellikleri içinde barındırmak suretiyle insanların

⁹⁰ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 405-467.

⁹¹ Akseki, "Dini İslâm Medeniyet-i Hakikiyyenin Ruhudur", a.g.e., s. 182-184.

⁹² Akseki, a.g.md., s.182-184.

vicdanlarını tatmin eden yegâne yol ancak İslam'dır. Akseki'ye göre ciddiyet içinde ve tarafsız bir fikirle hak dine kavuşturmak için yola koyulan kimseler yegâne din olarak karşılarında İslam'ı bulacaklardır⁹³. Hak din arama gayreti içinde olan düşünürlerin İslam'da karar kılmayı başaramamış olmaları, arayışlarını belli bir metod dahilinde ciddiyetle yapmamalarından kaynaklanır. Ona göre; İslâm dini erdem ve iyiye içinde barındıran bir ahlâk dinidir. İslam'da akıl ile iman birbirini gerektiren ve tamamlayan iki unsurdur. İslam diniyle bağdaşmayan hurafeler, bağnazlıklar, dinimize sonradan girmiştir ve bunların İslam'ın temel kitabı olan Kur'an'la bir ilgisi yoktur.

3. Alternatifleri Tek Tek Çürütmeye

Akseki savunduğu fikrin alternatiflerinin tutarsızlığını ortaya koymak suretiyle kendi savının doğruluğunu temellendirmiştir. Eserlerinde buna dair örnekler çoktur. Birkaçını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- a) Akseki daha önce geçtiği üzere hakiki dine alternatif olarıları sürülen tabii din veya vicdan gibi telakkilerin yanlışlığını ortaya koymak suretiyle hak dinin ancak İslam olduğu sonucuna varmış ve bu fikri güçlendirmiştir.
- b) "Beşerin ilk dini tevhid dinidir" görüşünün alternatifleri, "beşerin ilk dini fetișizmdir, veya ruhlara tapınmadır" şeklindedir. Bu alternatiflerin neden doğru olamayacağını izah etmek suretiyle beşerin ilk dininin tevhid olduğu gerçekini ortaya koymuştur⁹⁴.
- c) "Dinlerin başlangıcı kemâldir" görüşünün alternatifi "dinlerin başlangıcı vahsettir" şeklindedir. Akseki mevzubahis alternatifi

⁹³ Akseki, *İslam Fitri Tabîî ve Umumi Bir Dindir*, s. 331.

⁹⁴ Akseki, *Islam Dini*, s. 12, 15.

ortadan kaldırmak suretiyle dinlerin başlangıcının kemâl olduğunu ortaya koymuştur⁹⁵.

d) “Din fikri sabit bir hakikattir”in alternatifi “din fikri batıl ve uydurma bir vehmin ifadesidir” şeklindedir. Akseki ikinci şikkîn mantıkî olarak kabul edilemez olduğunu temellendirmek suretiyle birinci şıkka geçerlilik kazandırmıştır. Ona göre şayet dinler batıl ve uydurma olsaydı, o zaman yalancı ilahların çokluğu nispetinde dinlerin de çok olması ve aralarında müsterek bir nokta bulunmaması icab ederdi. Oysa hak ve batıl şeklinde var olan dinler incelendiği zaman hepsini hak dine bağlayan bir yönü, hepsinin birleştiği temel esasların olduğu ortaya çıkar. Dinler arasında bulunan ihtilaflar esasta olan ayrılık değil, bir takım fer’î hususiyetlerdir ve bunların tamamı bir asıl ve kökte birleşir⁹⁶.

4. Hasmı Kendi Delilleriyle Çürütmeye (İlzâm)⁹⁷

Akseki dinin kaynağını Allah merkezli bir anlayıştan insan merkezli bir anlayışa indirgeyen biyolojik (darwinist), psikolojik (pozitivist) ve materyalist akımların görüş ve düşüncelerini tenkit ederken eleştirilerini yine onların geliştirdiği bilimsel yöntemleri izleyerek sürdürmüştür. Bu noktada şu ifadesi dikkat çekicidir: “*Islam mütefakkirleri ile garb filozoflarının bu husustaki delilleri⁹⁸ esas itibariyle birbirinin aynıdır.*

⁹⁵ Akseki, *İslam Dini*, s. 13.

⁹⁶ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumi Bir Dindir*, s. 16, 313.

⁹⁷ Bu yöntemin kullanımı ile ilgili olarak Gazzâlî'nin *el-İktisad fi'l-İ'tikad* adlı eserine müracaat edilebilir (Beyrut 1403/1983, s. 24).

⁹⁸ Garb filozoflarının delilleri arasında Leibniz'in ezelî hakikatler delilini, Kant'ın ahlâk delilini, Descartes'in sonsuzluk ve kemal tasavvuru delillerini saymak mümkündür (bkz. Süleyman Uludağ, "İslam'ın Bir Savunucusu Olarak Ahmed Hamdi Akseki", *Ahmed Hamdi Akseki (Sempozyum)*, (yay. haz. Hüseyin Arslan, Mehmet Erdoğan), Ankara 2004, s. 32; Ahmet Hamdi Akseki, "Allah Vardır ve Birdir", *İlim-Ahlâk-İman* (derl. M. Rahmi Balaban), Ankara 1984, s. 173-185).

Bunların hepsi de bu varlık âleminin ilk illetinin "mütenahî ve mahdut olmayan ekmel bir mevcut" olduğu esasına dayanır, onu ispat eder"⁹⁹.

Hasmin deliliyle istidlal konusuna örnek olması açısından meseleyi geriye doğru araştırma metodu anlamına gelen "tetebbuat-ı rec'iyye" deliline bakmak mümkündür. Akseki, "*Bir şeyi bugünkü arızî (gelip geçici) halinden sıyırarak geriye doğru araştırma metodu*" şeklinde tanımladığı¹⁰⁰ bu metoddan istidlal ederek insanların başlangıcını cehalet ve vahşetten ibaret görenleri eleştirmiş, etnoloji ve filolojinin bulgularından da yararlanarak Mısırlılar, Güldaniler ve Sümeriyenler gibi milletlerin hayatlarının vahşete dayalı olmadığını açıklamıştır¹⁰¹. Akseki tetebbuat-ı rec'iyye usûlüne dayalı olarak yapılacak olan bir araştırmanın insanı vahşete değil, medeniyete götürdüğünü söylemek suretiyle¹⁰² problemin kullanılan metodda değil, onu kullanan insanlarda olduğunu göstermiştir. Akseki'nin geçmiş kavimlerle alâkalı bazı tespitlerde bulunurken yine hasmin kullandığı tetebbuat-ı rec'iyye delilinden istifade ettiği görülmektedir.

5. Dinin Alanları Arasında Bağ Kurma

Akseki, dinin bütün alanlarını birbirile irtibatlandırmış, aralarındaki bağlantı yollarına da işaret ederek bir örümcek ağı gibi kavramları birbirine örmüştür. Bu örgüde hem dini hayatın hem de toplumsal olayların temelinde yer alan merkez kavramlar iman ve tevhiddir. Akseki'nin en çok değiştiği konuların başında "sarsılmaz ve güçlü bir iman vurgusu" gelmektedir. Ona göre; iman ve tevhid asıl, şirk ve sapıklık sonradan ortaya çıkan arızî durumlardır¹⁰³. Akseki'ye göre;

⁹⁹ Akseki, "Allah Vardır ve Birdir", a.g.e., s. 174.

¹⁰⁰ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 177.

¹⁰¹ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 179-180.

¹⁰² Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 180.

¹⁰³ Akseki, "Allah ve Din Fikri", *İlim-Ahlâk-Îman*, s. 7.

İslam'ın en temel ruhu imandır¹⁰⁴. Ahlakî faziletlerin inkişafı, daima akide ve imanın kuvvetli olduğu zamanlara rastlamış, kalplerde imanın gevşemeye başladığı devirlerde ise ahlakî kaideler tesirini kaybetmiştir¹⁰⁵.

Akseki, tevhid düşüncesini “bütün ilahî dinlerin temeli” olarak görmüş, burada meydana gelen sarsıntıının dinin bütününe zarar vereceğini söylemiştir¹⁰⁶. Akseki'ye göre; “tevhîd ilmin hulasası, istikamet de amelin müntehasıdır”¹⁰⁷. Burlardan biri eksilirse insan hakkıyla dindar olamaz. Beşer idrakinde ulûhiyet fikrinin tenzih, tevhîd, teşbih ve inkâr olmak üzere dört farklı şekil aldığıni ifade eden Akseki'nin bu tasnifinde¹⁰⁸, tevhîd düşüncesi isabetli yola işaret ederken diğer üç yolun sapkınlık olduğu görülür. Tevhid aynı zamanda tenzih ile teşbihi mutedil noktada buluşturan denge halini ifade etmektedir. Buna göre insanların haktan uzaklaşması kabaca üç yolla, ya tenzihe düşerek, ya teşbihe düşerek, ya da inkâr yoluyla olmaktadır.

Akseki, beşerin ilk akidesi olarak kabul ettiği tevhidi¹⁰⁹, hem dini hem de toplumsal açıdan yorumlamıştır. Kabul gören anlayışa göre tevhid, dini mânada şirkin ziddi olan ve Allah'ın birliğini ifade eden bir düşünceye delâlet etmektedir. Akseki aynı zamanda toplumsal mânada

¹⁰⁴ Akseki'nin yorumunda imanın bir ruh olarak kabulü onun ne kadar aktif ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Müslümanlığın mücerred bir itikad, ruhsuz bir şekil ve gösterişten ibaret olmadığını söyleyen Akseki, hayatı tutunma yönünde imanın insana sağladığı büyük gücü şu cümleleriyle özetler: "Kişi bütün mesaisinde kalbini o kudreti mutlakaya bağlayacağı cihetle yeis ve ümitsizlik kendisine hücuma yol bulamaz. Karşısına çıkan şedâid ve mevânî ne kadar azamet peyda etse -kudret-i ilahiyyenin daha büyük olduğuna sarsılmaz itimaddan dolayı- himmeti gayreti de o nispette artar. Girmek istediği kapıların biri kapanırsa, Allah'a olan itimad ve tevekkülü bin ümit kapısı daha açar. Çünkü Cenâb-ı Hakk'ın kudrette yakını ve sarsılmaz bir imanı olanlara yeis ve fütur yoktur" (Akseki, *İslam*, s. 35, 105).

¹⁰⁵ Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, Ankara : Öğünd Matbaası, 1340-1342, Sunuş, s. 5.

¹⁰⁶ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 342.

¹⁰⁷ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 39.

¹⁰⁸ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 289.

¹⁰⁹ Akseki, *İslam Dîni*, s. 12; Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 217.

tefrikanın ziddi olan ve toplumun birlik ve beraberliğini ifade eden vahdet fikrini de bununla bütünlüğünü ve tevhidin yansımalarını olarak gördüğü bu düşünmeye özel bir önem atfetmiştir. İslam'ın vahdet esasına dayanan bir din olduğunu, her ne suretle olursa olsun birliği bozacak ve tefrika ile bozgunculuğa sürükleyecek söz ve hareketlerden kaçınmak gerektiğini birçok yazısında dile getirmiştir ve hayatı boyunca bu hassasiyetini devam ettirmiştir¹¹⁰.

a) Din-Hayat Bağı

Akseki'ye göre hak din hayattan kopuk veya hayatın dışında yalnız felsefi veya hayalî bir düşünce, insanı sadece ölümünden sonrasıyla meşgul edecek bir dua ve ibadet sistemi olmadığı gibi, sadece dinî ve taabbudî ibadetleri yapmak da değildir. Dünya hayatında sosyal hayat ve kişilerarası ilişkilerle ilgili bir çok hüküm bu bağlamda düşünülmeli,¹¹¹ dinin hareket sahası hayatı en yüksek şekliyle kuşatacak kadar geniş olmalıdır¹¹². Sihhat, ilim, servet, iktisad, aile, ev, fabrika, mağara, yurt, ulus, harb, sulh... ferdî ve ictimaî hayatla alâkalı hiçbir şey yoktur ki din onunla ilgilenmesin. Bir müslüman hem tam mânasiyla müslüman kalabilir, hem de dünyevî zevk ve faaliyetleri elden bırakmadan hayatın bütün zevklerinden meşru yoldan istifade eder. Tabii olan meyillerinden hiçbirini öldürmek aklına gelmez. Dünyanın nimetlerini küçük görmez. Fakat hayat mücadeleinden de bir an bile geri kalmaz. İslam'a göre atâlet cansızlığın bir başka adıdır¹¹³. Akla, ilme, seyhate, sanata, ziraat ve

¹¹⁰ Bu yazılarından birinde vatanın tehlikede olduğu milli mücadele döneminde iman sevgisinin bir uzantısı ve bir cüzü olarak kabul ettiği vatan sevgisine dikkat çekmiş, vatana hizmet için yapılan çalışmaların imanın güçlenmesine vesile olacağını beyan etmiş, vatan için her türlü zorluğu göze alarak gözünü kirpmadan mücadele etmek gerektiğini altını çizmiştir. (Akseki, "Hutbe ve Mevâiz: Bütün Müslümanlara ve Orduya Hitaben", [Sûre-i Tevbe, 41 Tercümesi], *Sebilürreşad [Sirât-ı Müstakîm]*, İstanbul, 1 Teşrinisani 1328, Cilt: II-IX, Sayı: 37-219, Sayfa: 203-208, 203-205).

¹¹¹ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 36.

¹¹² Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 29, 33.

¹¹³ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 33.

ticarete teşvik eden İslam¹¹⁴ beşerin tabiatına uygun bir hareket ve hayat kaynağıdır, kuvvetini ezelî iradeden alır. Bütün esasları hayat ile ilgiliidir¹¹⁵.

b) Din-Fıtrat Bağı

Akseki'nin en fazla üzerinde durduğu bahisler içinde dinin insan fitratıyla uyumu konusu yer alır. "İslam Tabîî, Fitrî Bir Dindir" isimli eserini de bu konuya hasreden Akseki'ye göre din hissi beşerin fitratında mevcut ve beşer fitratına uygun bir hakikattir. Bu açıdan bakıldığından dinin menşei fitrat-ı beşeriyyedir¹¹⁶. Bu dinin temel vasfı insan ihtiyaç ve temayüllerini tatmin etmesi ve bu temayülleri bir hedef ve maksada yönlendirerek hepsini âhenkleştirmesidir. İslam dini insanların meşru ölçülerde dünyevi zevklerden istifade etmesine mani olmadığı gibi tabîî meyillerinden hiçbirini öldürmez¹¹⁷. Budizm, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerin belirli noktalarda eksik bıraktığı maddî, manevî tüm ihtiyaçların kusursuz şekilde telâfisine imkân sağlar¹¹⁸. Tatmini gereken bu temayüller arasında insanlığın elemelerini hissetmek ve bunları ortadan kaldırmak için gerekenleri yapmak, hakları temin etmek, muhabbet, şefkat, kudret gibi unsurları saymak mümkündür. Başka dinler beşeri seciyenin yalnız bir boyutunu, meselâ yalnız şefkatı veya yalnız kudreti tatmin ederken diğer yönleri ihmali etmişlerdir. Akseki'ye göre İslam dini bütün yönleri tatmin eden bir özellik arz etmektedir. İslam'da Allah ve din fikri fitridir. Bu fikrini dinin insanın akl-ı selîmîne hitap etmesi¹¹⁹ ve bilfiil insanın yaratılışının bu delillerden biri oluşu¹²⁰, her insanın yüce bir

¹¹⁴ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 45.

¹¹⁵ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 34.

¹¹⁶ Akseki, *İslam Dini*, s. 11.

¹¹⁷ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 33.

¹¹⁸ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 31-32.

¹¹⁹ Akseki, "Allah ve Din Fikri", a.g.e., s. 3.

¹²⁰ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 185.

varlığa inanma, teslim olma, ondan yardım bekleme, ibadetlerle ona yaklaşma ihtiyacı içinde olması, yalvarma ve tapınma hallerinin korku ve ümit anlarında insanlarda kendiliğinden ortaya çıkması¹²¹, din fikrinin insanlık tarihiyle beraber başlayıp devam etmesi, insanın ne olduğu, nereden geldiği ve nereye gittiği sorularına en güzel cevabı dinin vermesi, tabiatın Allah'ın tekvinci, İslam'ın ise teşriî kanunu olması ve dolayısıyla İslam'ın tekliflerinde akıl ile barışmayan, tabiata ve fitrata aykırı bir hükmün olmaması¹²² tezleriyle desteklemektedir¹²³. Ona göre; İslam dini insandaki tabi arzulardan hiçbirini dışlayıcı bir mahiyet arz etmez, hepsini itidal dairesinde meşru şekilde karşılar. Bu nedenle beşerin tabiatına en uygun dindir¹²⁴.

Bu açıklama şekli doğru kabul edildiğinde şu soruya netlik kazandırmak gerekektir: Madem din duygusu insan fitratının bir gereğidir, o halde neden insanların tamamı fitratlarının gereğini yerine getirmez de bir kısmı inkâr yolunu tercih eder. Akseki, bu soruyu da cevap mahiyetinde yer verdiği fikirlerini şöyle ifade eder: "*Enbiyanın bu kadar tenbihlerine ve ihtarlarına rağmen Allah'ı inkâr ve küfürde ısrar edenler ya vicdanlarına karşı inad eden, yahut fitratı asliyesi bozulmuş, kendilerinde bir garize kalmamış olan zavallılardır. Bunlara kavlen ve filen nakızı ahd etmiş, verdiği sözden dönmiş ve kendi nefislerine ziyan etmiş kimseler nazarıyla bakılır*"¹²⁵.

c) Din-Akıl Bağı

Akseki'ye göre beşerin dinî, hukukî, medenî ve içtimaî mebde ve menşei akıl ve basiret olduğundan din hem aklî, hem de naklîdir. Aklın ve naklin sahasına giren konular şeklinde bir alan ayırimına giden Akseki' ye

¹²¹ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 80.

¹²² Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 60-61.

¹²³ Akseki, "Allah ve Din Fikri", a.g.e., s. 3-6.

¹²⁴ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 31-32.

¹²⁵ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 186-187.

göre dinin akliyeti nakliyetine, nakliyeti de aklî olmasına münafi değildir¹²⁶. Ona göre Allah'ın varlığı ve birliği konusu aklın sahasına girer, zira aklı başında olan her insan yaraticısını bulmakla mükelleftir¹²⁷.. *İnsan malik olduğu yüksek hasais ve kabiliyetlerle, aklî ve fîkrî melekelerle tabiatı kanunlardan ve muhtelif vasitalardan istifade ederek her şeyin fevkinde olan kanunu külliyyi, yuh-i umumîyi, akl-i külliyyi, Allah'ı keşfedebilir*¹²⁸". Bunun içindir ki Kur'an insanlara araştırmayı, yererde ve göklerde olanları tefekkür etmeyi emretmektedir¹²⁹.

Akseki'ye göre; vahyin verdiği bilgiler aklın gücüne ve fonksiyonuna bir zarar getirip bunları zayıflatmaz. Nakil bilgisi, tam aksine aklı güçlendirir. Çünkü vahiy akla yol gösteren ona yardımcı olan bir unsurdur. Dolayısıyla bir şeyin dinî olması onun gayri aklî olduğu anlamına gelmez, tam aksine dinî denilen hükümler aynı zamanda aklîdir. Akseki'nin bu sonuca ulaşırken dikkate aldığı temel tezi şudur: Kur'an, din ve vahiy hidayet rehberidir, insan tabiatını anlatır ve fitrata uygun olan şeylerdir. Onun için ilâhî emirleri akla ve fitrata ters düşen şeylermiş gibi görmek son derece yanlıştır. Kutsal kitabımız insan tabiatına ve fitratına aykırı bir hüküm getirmediği için onu ahlâka da, akla da, irade hürriyetine de zıt saymak hata olur. Dinin itikadî, ahlakî ve içtimaî hükümlerinin fitrata uygun olması onun tabîî ve aklî olmasının delillerini oluşturmaktadır¹³⁰.

Allah hakkında Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları¹³¹, âlem hakkında ise âlemin yapısı, yaratılmışlığı, insan ve fiillerinin anlaşılması gibi konuların kavranmasına akıl rehberlik etmektedir. Allah Teâlâ insan

¹²⁶ Akseki, "Allah ve Din Fikri", a.g.e., s. 6; *Islam*, s. 186; *Islam Dini*, s. 11-12.

¹²⁷ Akseki, *Islam Dini*, s. 29.

¹²⁸ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 77.

¹²⁹ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 190.

¹³⁰ Akseki, *Islam Dîni*, s. 22.

¹³¹ Akseki, *Islam Dini*, s. 62.

nefsinde akıl ve basîret denilen kuvvetler yarattığı gibi kainatta da kendi varlığına işaret eden bir takım deliller vaz' etmek suretiyle insanı bu delillerle yaratıcısını idrak edecek bir kabiliyette yaratmıştır¹³². Tabiat Allah'ın tekvînî, İslam ise teşriî kanunudur. Tabiattaki kurallar Allah tarafından konulduğu için, tabiat Allah'ın emirlerine itaatsizlik edemez. Bu nedenle tabiatın tamamı Kur'an'da müslüman "teslim olmuş" olarak adlandırılır. Diğer taraftan İslam'ın tekliflerinde akıl ile barışmayan, tabiata ve fitrata aykırı bir hüküm yoktur. Âlemin ancak Allah tarafından insanda yaratılan akıl yoluyla kavranabileceği fikri, Allah tarafından tabiata konulan kuralların rasyonelliğini gösterir. Allah'ın tekvînî kitabı olan tabiatta cereyan eden kaide ile teşriî kanunlarında ve semavî kitaplarında geçerli olan kaide birbirinin aynıdır¹³³. Bunların aynı kanuna tabi olmaları aynı kanun koyucusu tarafından aynı kanunlarla yönetilmeleri sebebiyedir. Bu gerçeklere bakıldığından insan yaratılışı itibariyle Allah'ı bilmek için mükemmel bir donanıma sahip demektir.¹³⁴

İman esaslarının naklî temelleri yanında aklî temellerine de vurgu yapan Akseki'ye göre insanın kendi nefsinde ve dış dünyada bulunan deliller gibi yaratılışı da bilfiil mârifetullah'a götüren bir delildir. Akıl ve muhakemesini kullanarak yaratılışını (hilkat) tetkik eden insan yaratıcısını (Hâlik) bulacaktır¹³⁵. Akseki, bu yaklaşımını şu cümleleriyle özetler: "*Kişinin kendini duyması, kendinin kendi olduğunu tanımı (şuhudu nefs) nasıl bedihî bir şuur ise Allah'ı bilmek de bu şuur ile beraber kendinde mütehakkik bedihî bir marifettir*"¹³⁶. Bu nedenle Akseki, aklı başında olan her insanın Allah'ı bilmesinin vacip olduğu görüşündedir¹³⁷.

¹³² Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 185.

¹³³ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 60-61.

¹³⁴ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 185.

¹³⁵ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 214.

¹³⁶ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 185.

¹³⁷ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 214.

Akseki, vukuu peyamberlerin haberleriyle sabit olan ahiret hayatının aklî temellendirmesini de yapmış, dünyada yapıp edilen onca şeyin mutlaka bir karşılığının bulunmasının şart olduğunu, sonradan olan her şeye olduğu gibi, dünyyanın da bir nihayete ihtiyacı olduğunu söylemiştir¹³⁸.

d) Din-İlim Bağı

Akseki'ye göre; dinsiz ilim, ilimsiz din olmaz¹³⁹. Din ile ilim ilel-ebed birlikte payidar olurlar. İlim ve din iki ayrı koldan insanlığın ihtiyacına cevap veren iki ayrı yoldur. İlim dinin, din de ilmin yerini tutamaz. Birinin varlığının kabulü diğerinin inkârını gerektirmez. İnsan ilimden istifade eder ve fakat din ile yaşar¹⁴⁰. Din ile ilim arasında böylesine yakın bir ilişki olmakla birlikte bunlar bütün içinde birbirinin aynı ağırlığa sahip değildir. İlim cüz, din küldür, kül cüzün yerini tutamaz¹⁴¹. Akseki'nin din ile ilmin birbiriyle çelişmediğini ortaya koymak için göstermiş olduğu gayretin sebebi, o dönemde toplumda burlardan her ikisini aynı anda benimsemenin imkânsızlığına ve dinin bilime karşı olduğu gereklisiyle dışlanması gerektiğine inanan kimselerin bulunmasıdır. Akseki'ye göre; din cemiyetlerin yükselmesi ve tekâmülü için bir zchurettir. İnsanları birbiriyle kaynaştıran ve cemiyetin ahengini muhafaza eden mukaddes duygular, ahlakî faziletler ve adâlet düşüncesi dine istinad eder. Dinsiz olan insanlar, cemiyet halinde bir arada yaşamayı başaramazlar¹⁴².

¹³⁸ *Islam Dini*, s. 92.

¹³⁹ Akseki "ilim dine din de ilime münafi değildir" derken din kelimesiyle İslam dinini kastetmiştir. Ona göre; İslam dininde ilim ile tenakuz oluşturacak hiçbir esas yoktur (Akseki, *Islam*, s. 174).

¹⁴⁰ Akseki, "Allah ve Din Fikri", a.g.e., s. 9.

¹⁴¹ Akseki, *Islam Fitri Tabii ve Umumî Bir Dindir*, s. 173.

¹⁴² Akseki, *Islam Dini*, s. 8, 9.

İslam dinini yıpratmak için Batılılar tarafından ileri sürülen İslam'ın terakkiye manı olduğu, din, ahlâk ve maneviyatın gerilik sebebi olduğu ve toplumu çöküşe sürüklediği düşüncesine karşı çıkan Akseki, tam tersine dinden, ahlâktan ve maneviyattan uzaklaşan bir cemiyetin müthiş bir çöküntüye sürükleneceğini ifade eder¹⁴³. Akseki, bu açıklaması sırasında öncelikle terakkiden ne anlaşıldığını irdelemiştir. Öyle ya acaba İslam neye manı olmaktadır. Eğer terakki ile insanların ihtiras ve şehvetlerini tahrik ederek kötülükte ileri gitmeleri kastediliyorsa bu iddiayı doğru kabul etmek gereklidir. İslam buna manı teşkil eder. Fakat insanların saadeti, sükün ve rahatı, hayır ve fazilette yükselmeleri kastediliyorsa bunu sağlayacak en büyük düstur istikamet, umumun menfaati uğrunda çalışmak, vazifeye tam bağlılık gibi erdemler İslam dinini işaret etmektedir¹⁴⁴. Akseki'ye göre; İslam'ın akla önem vermesi, adâlet ve kardeşliği getirmiş olması, şirk inancına ve hurafelere karşı çıkması, ilme teşvik edip cehâletten uzaklaştırması, ahlâki güzelleştirmeye teşvik etmesi, dünyanın her tarafına medeniyet tohumu saçması bu dinin bir medeniyet dini olduğunu göstermektedir¹⁴⁵.

Akseki Kur'anî öğreti ile tabîî bilimlerin sonuçları arasında bir çalışma olmadığını göstermek için bir mücadele için seçici davranışmış, bir kısım düşünürlerin fikirlerini olumlu bulup alırken bir kısmına karşı çıkmıştır. Her iki durumda da dini esas almış, ona uygun olup olmamasına göre tavrını belirlemiştir. Ona göre; dini hak ile hakiki ilim ve fen katıyyen birbiriyle çatışmaz. Hak din akla dayanır; akıl ve ilim hakikatin isbatına götürür. İlim ve din çatışması denilen durumlar fennin

¹⁴³ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 42-53; Akseki, "Allah ve Din Fikri", s. 10.

¹⁴⁴ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 42-53.

¹⁴⁵ Ahmed Hamdi Akseki, "İslam Dini Medeniyet-i Hakikiyyenin Ruhudur", [Sebîlü'r-Reşad, sy. 192-10, s. 182-184], *Osmanlı'dan Cumhuriyete İslam Düşüncesinde Arayışlar içinde*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999, s. 264-270).

mevzuunu ve gâyesini anlamayan kişilerle, dini iyi anlamayan fikirlerin mahsûlûdür"¹⁴⁶.

e) İman-İbadet Ahlâk Bağı

Akseki'ye göre; ahlâkî dediğimiz vazifeler dinin esas temeli olan ve sadece bir kalp işi sanılan iman ve itikad kökleriyle o kadar kaynaşmıştır ki, bunları birbirinden ayrı tutmak mümkün değildir. Allah'ın birliğini idrak etmek nasıl imandan bir cüz ise, bu olmadıkça bir insan nasıl mümin sayılmazsa, insanlara zarar verecek şeyleri ortadan kaldırmak, meselâ yolun ortasındaki bir taş parçasını, bir çalayı kaldırıp bir kenara atmak da imandan bir cüzdür, imanın kemâlindendir¹⁴⁷. Aynı şekilde hayırlı işlerde bulunmak, muhabbet, ihsan, vatan sevgisi de imandan kaynaklı birer ibadettir¹⁴⁸. Muayyen bir şekilperestlik ve kuru bir merasim şeklinde yapılan ibadetler sahibine hiçbir fayda sağlamayacağı gibi sahibi için bir vebal oluşturur¹⁴⁹. Bu nedenle ahdinde durmak, verdiği sözü yerine getirmek, yalan söylememek, insan çekiştirmemek, münafıklık ve riyâkârlık yapmamak, eliyle ve diliyle kimseyi incitmek gibi hasletler de imandan sayılmış ve bu faziletleri yaşamayan bir müminin imanının kemâli bulması mümkün görülmemiştir. Ahlâkî ve insanî sayılan bütün bu vazifeler, dinin temeli olan iman ağacının dalları ve meyveleridir. Bir insanın olgun bir Müslüman sayılmasının yolu bu ilkelerin tamamını sahiplenmekten geçer.

İmanın kalpte, İslam'ın ise dışta ve zahirde olduğu anlayışını kabul etmeyen Akseki'nin İslam tarifi şöyledir: "*İslam, Peygamberimizin tebliğ ettiği şeylerin hepsini, içi ve dışıyla kabul ederek yaşamak, Allah'a ve peygamberine itaat etmektir. Bu mâna dikkate alındığında her mümin Müslim,*

¹⁴⁶ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 171-172.

¹⁴⁷ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 34-35.

¹⁴⁸ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 328.

¹⁴⁹ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 86.

*her Muslim de mümindi*¹⁵⁰. Akseki'nin dinin temel unsurları olan iman, ibadet ve ahlâkî yapıyı parçalamadan bütüncül olarak değerlendirmeye dayanan açıklamalarında¹⁵¹, ahlâkî dediğimiz vazifeler, dinin esas temeli olan ve sadece bir kalp işi sanılan iman ve itikad kökleriyle o kadar karışmıştır ki, bunları birbirinden ayrı tutmak mümkün değildir¹⁵². Bu yakın irtibat sebebiyle Akseki imanla ilgili konuların amelî kıymetlerine de temas etmiştir. Meselâ "Bir tek Allah'a inanmanın amelî kıymeti¹⁵³, Meleklerle imanın amelî kıymeti¹⁵⁴, Ahirete imanın amelî kıymeti¹⁵⁵" gibi başlıklar açarak imanın amelî hayattaki kazanımlarına dikkat çekmiştir. Akseki'ye göre; insanın içinde saklanan veya sadece mücerret bir fikir halinde kalan bir imanın önemi yoktur. Âyetlerde imanın hemen arkasından sâlih amellerin zikredilmesi bu yakın irtibatı gösterir¹⁵⁶.

Akseki'nin kurmuş olduğu bağlar sadece yukarıda sayılanlardan ibaret değildir. Söz konusu örgü içinde; birbiriyle ilişkili, birbirini dengeleyen ve birbirinin alternatifî olan başka kavramlar da vardır¹⁵⁷. Başlıcalarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

İlişkili Olanlar; Akıl-nakıl, Din-ilim, İnanç- ibadet-ahlak¹⁵⁸.

Dengede Olanlar; Dünya-ahiret, Madde-ruh (Cismanî -ruhanî ihtiyaçlar¹⁵⁹)

¹⁵⁰ *Islam Dini*, s. 57-58.

¹⁵¹ İman ile amel arasındaki bağın zayıflaması inanç esaslarının hayatla olan bağının kopmasına sebep olmaktadır. Son dönemde Kelâm ilminin problemleri arasında bu konu da gündeme taşınmaktadır (İlyas Çelebi, "Kelâm Îlmine Usûl Meselesi", a.g.e., s. 270).

¹⁵² Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 34, 35.

¹⁵³ *Islam Dini*, s. 72.

¹⁵⁴ *Islam Dini*, s. 75.

¹⁵⁵ *Islam Dini*, s. 94.

¹⁵⁶ *Islam Dini*, s. 75.

¹⁵⁷ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 59.

¹⁵⁸ Laik ahlâkî savunanlar ahlâkin dinden bağımsız bir alan olduğunu ileri süreşlerdir. Akseki bunlara karşı çıkmış, dinden bağımsız bir ahlâkin mümkün olmayacağıni ifade etmiştir (bkz. Akseki, *Ahlak Dersleri*, Giriş, s. 7 (ω)).

¹⁵⁹ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 56-57.

Alternatifli Olanlar; Hak din X batıl din, Terakki ve teceddüd¹⁶⁰ X aşırı muhafazakârlık ve gelenekçilik, Tahkik ve içtihad X taklid, Vahdet X tefrika, İlim, irfan X cehalet¹⁶¹, Tevekkül¹⁶² X ittikal¹⁶³.

6. Kıyas ve Teşbih Yöntemlerini Kullanma

Akseki konuları açıklarken yeterli misal ve örneklemelerde bulunmaktadır. Bunlardan birinde Allah'ı kabul ettiği halde peygamberi ve ahireti kabul etmemeyi, Kimya ilmini kabul ettiği halde bu ilimdeki bir takım kanunları ve sahiplerini kabul etmemeye benzeterek (teşbih), bunun hiç de isabetli bir yaklaşım olmadığını altın çizmiştir. Akseki'ye göre; yalnız Allah fikri bulunan bir din mücerret bir fikirden ibaret kalacak, yalnız Allah'ı kabul edip peygamberi kabul etmemek ise kendi aklı ile uydurma bir din benimsemek anlamına gelecektir¹⁶⁴.

Akseki vatan sevgisi ile iman arasındaki ilişkiye dikkat çekerek bir kıyasta bulunmuştur. Vatan sevgisi imandan bir căz där diyen Akseki'ye göre nasıl iman dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibaret ise ve kalbinde imanı olmayan kişinin dil ile yapacağı ikrarın bir kıymeti yoksa vatanı sevmek de bunun gibidir ve yalnız dil ile söylenen "ben vatanımı seviyorum" sözüyle vatan sevgisi gerçekleşmez. Vatanı sevmek kalben bu sevgiyi hissetmeyi ve onu her türlü taarruzdan korumayı, düşman tecavüzüne karşı onu savunmayı gerektirir¹⁶⁵.

Akseki, bir başka yerde Allah ile ona yönelen kul arasındaki ilişkiyi mıknatıs ile demir arasındaki bağa benzetir. Nasıl ki mıknatısın fitratında

¹⁶⁰ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 42, 44, 52, 53.

¹⁶¹ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 51.

¹⁶² Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 53.

¹⁶³ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 55.

¹⁶⁴ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 83-84.

¹⁶⁵ Ahmed Hamdi Akseki, "Hutbe ve Mevâiz: Bütün Müslümanlara ve Orduya Hitaben" s. 205; "Kuvvet: Alem-i İslâm İçin Bir Ders-i İntibah", İstanbul, 5 Kanunisani 1327, *Sırat-ı Müstakim [Sebilürreşad]*, Cilt: VII, Sayı: 176, Sayfa: 314-318, s. 315.

demiri çekme özelliği varsa insanın fitratında da Allah'ı bilmek için mükemmel bir teçhizat vardır¹⁶⁶.

7. Zıddıyla İstidlâlde Bulunma

Akseki batıl din ve mezheplerin ne olduğunu ve neden kaynaklandığının bilgisini verirken, zıddı olan hak dinin özelliklerinden istifade etmiştir. Öncelikle dinlerin hak ve batıl olmak üzere ikiye ayrıldığını¹⁶⁷, ahlâkî fazilet üzerine kurulmuş, kudret ve iradesi bütün kâinata hâkim, ilmi her şeyi kuşatmış, tek bir Allah'a ve onun peygamberine iman ve yalnız Allah'a ibadeti ve kemâli emreden dinlerin hak, bu vasıflardan mahrum olanların ise batıl dinler sınıfına dahil olduğunu söylemiştir. Akseki'ye göre; din ihtiyacı ve Allah fikri beser için fitrî ve tabîî bir meyildir. Her insan bir şekilde bu ihtiyacını karşılamak ister. Hak yolunu kaybeden insanların bocalaması ve yanlış yollara sapması batıl telakkileri ve hurafeleri ortaya çıkarmıştır. Ona göre; bir dini bâtil kilan asıl sebep Peygamberin tebliğini reddederek Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında akıl yoluyla hükmü vermektir. Bu yapıldığında, doğru yoldan ayrılarak, eğri büğrü yollara ve çıkmazlara girmek kaçınılmaz olur. Bu durum batıl itikad ve hurafelerin ortaya çıkması için bulunmaz bir fırsattır¹⁶⁸. Görüldüğü üzere, batıl din ve mezhepler ya Allah'ı iyi bilmemekten veya enbiyanın yolunu unutmaktan kaynaklanmıştır¹⁶⁹. Bu sonucun altyapısını oluşturan saik ise koyu taassup ve körükörüne taklittir¹⁷⁰. Hak yolun çizgisi elden bırakıldığında, niyet halis bile olsa, istikametten uzaklaşılır. Akseki bu durumu şöyle ifade eder: İnsandan Allah'a, Allah'tan insana gidip gelen doğru yolu insanlara bildiren

¹⁶⁶ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 185.

¹⁶⁷ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 265.

¹⁶⁸ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 267.

¹⁶⁹ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 291.

¹⁷⁰ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 294.

peygamberlerdir. Bu yolu takip edenler Allah'a ulaşırlar¹⁷¹. Bu yolu terk ederek itidal noktasından uzaklaşan kimseleri Akseki, "vahdeti ararken kesrette ve şirkte karar kılanlar"¹⁷² şeklinde nitelmiştir. Akseki ilmin önemini açıklarken cehaletin fenalığını gündeme taşımış, içtihad ve yeniliklerden bahsederken taklidin zararlarına dikkat çekmiş, tevhid düşüncesini şirk konusuyla irtibatlandırmıştır¹⁷³.

8. İlmî Tasnifler Oluşturma

Avrupa'da 18. ve 19. yüzyılda güçlenen Ateizm ve Materyalizm gibi akımların etkisiyle İslam dünyasında 20. yüzyılda Allah'ın varlığı ile ilgili çeşitli olumsuz fikirler karşısında Akseki'nin İslam dinini savunmak için ortaya koyduğu bu delilleri ilmî bir tasnif altında sınıflandırması orjinallik arz etmektedir. Akseki bu tasnifte Allah'ın varlığı hakkında geliştirilen delilleri aklî, metafizikî ve ahlakî olmak üzere üç grupta toplayarak açıklamaktadır¹⁷⁴:

- a) Tabiî (dış âlemden çıkarılan deliller)

Akseki tabiî delilleri dış âlemin mütalaasına uygun şekilde kendi içinde tasnif etmiştir. Buna göre alem nasıl 1. Alemin varlığı 2. Alemde görülen hareket ve benzeri değişiklikler 3. Âlemin muhtelif kısımları ve cüzleri arasındaki muntazam nispetler şeklinde bir mütalaaya tabi ise, Allah'ın varlığını ispatlamak için dış alemden çıkarılan deliller de buna paralel şekilde üç grupta toplanır. Bunlar "Âlemin var olmasından çıkarılan delil/ âlemin varlığının Allah'ın varlığına delil teşkil etmesi

¹⁷¹ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 293.

¹⁷² Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 291.

¹⁷³ Tevhid-şirk ikilisine örnek olması açısından Akseki ilk dönemlerde ilkel insanların şirk inancına sahip oldukları, sonradan belli bir gelişim neticesinde tevhîde doğru yaklaşıkları anlayışını eleştirmiştir, bunun yerine tevhidin asıl, şirk ve sapkınlığın fer olduğunu ve sonradan ortaya çıktığını söyleyerek beşerin ilk dininin tevhide dayandığını söylemiştir (Akseki, "Allah ve Din Fikri", a.g.e., s. 7; *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 246).

¹⁷⁴ Akseki, "Allah Vardır ve Birdir", a.g.e., s. 181-185.

(imkân delili)", "Âlemin hareketinden ve değişmesinden çıkarılan delil (hareket, hudûs delili)", "Âlemin nizamından, muhtelif kısımları arasındaki nispetlerden ve her şeyin bir gâye ve maksada göre yapılmış olmasından çıkarılan delil (illet-i gâye delili)" dir.

b) Metafizikî ve mâba'dettabia delilleri

Akıl yoluyla insanları Allah'ın varlığına götüren bu delil, Descartes tarafından formüle edilmiştir. "Kemâl" ve "nâmütenâhi" fikirlerine dayalı birbirinin tamamlayıcısı mahiyetindeki iki delilden oluşur. Buna göre insan noksan bir varlık olmasına rağmen, sonsuzluk ve kemâl fikrine sahiptir. Bu da bütün kemâllerin sahibi sonsuz bir varlık olan Allah'a işaret etmektedir. Akseki, bu delile işaret eden düşüncelerini şöyle özetler: *"..Eksiklik hissi ve tamamlanmak ihtiyacı bütün canlıları başkalarından ayıran bir vasıftır. Cansızların mümeyyiz vasıfları parçalanmak ve dağılmak olduğu halde canlılarınca daha yüksek bir vahdete, bir kemâle doğru gitmek istemeleridir. Kendini bir küll (bir bütün) yapmak ve olgunlaştmak için her canının içinde bir saik vardır... Bunun içindir ki ferd eksikliğini ve tamamlanmak ihtiyacını gidererek bütün şahsiyetini tamamlayacak mefkûre için mücadele eder ve onu arar"*¹⁷⁵.

c) Ahlâkî (beşer tabiatından çıkarılan) deliller

Akseki'ye göre; insanın yapısı ve insanda bulunan gereksinimler Allah'a inanma ihtiyacını zorunlu kılmaktadır. İnsanda bir yüce varlığa tapınma, bağlanma, sığınma, korunma gibi temel psikolojik ihtiyaçlar vardır. İnsanın doğal yapısı Allah inancını gerektirir¹⁷⁶. Dolayısıyla bu ihtiyaçlar bir şekilde tatmin edilmek durumundadır. Edilmediğinde başka varlıklarla karşılaşma isteği ortaya çıkar ki kişileri tevhidden uzaklaştırip şirket götüren bu düşünce insan psikolojisine de uygun değildir¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 30.

¹⁷⁶ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 180-181, 185.

¹⁷⁷ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 342.

Ulûhiyet fikri ümit ve korku gibi belli başlı saiklerin etkisiyle sonradan ortaya çıkan arızî bir durum değil, insan tabiatından kaynaklanan aslî bir ihtiyaçtır¹⁷⁸. Bütün bu delillere rağmen inkâr eden kimselerin bulunmasını, ya kendi fitratlarına mukavemet etmelerine veya aslî fitrat ve vicdanlarının bozulmuş olmasına bağlamaktadır¹⁷⁹.

9. Konuyu Sebep ve Sonuçlarıyla Birlikte Değerlendirme

Akseki, toplumda yaygınlık kazanan ve çok yönlü yıkıma sebep olan¹⁸⁰ batıl telakkileri eleştirirken öncelikle toplumda ortaya çıkış sebepleri üzerinde durmaktadır. Bu nedenler arasında memleketteki dini müesseselerin kapatılması, hakiki din adamlarının azalması, kökleri dışında olan dinî, içtimaî, siyâsî bir takım yabancı akîde ve mezheplere mensup kimselerin yaptıkları propaganda ve yazdıkları eserlerin tesirleri öne çıkmaktadır¹⁸¹.

Akseki, konunun vuzuha kavuşması ve sosyal yönünün gözler önüne serilmesi açısından batıl itikad ve hurafelerin toplumda ortaya çıkardığı sonuçları “halk üzerinde meydana getirdiği tesirler” ve “hak ve hakikatin yerini alması sebebiyle toplumda neden olduğu kargaşa” şeklinde ifade etmiştir.

Sebepler ve sonuçlar belirlendikten sonra çözüm önerisi safhasına geçilmiştir. Buna göre batıl itikad ve hurafenin önlenmesi noktasında yapılması gerekenler şöyle tespit edilmiştir: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın imam, hatip, vaiz, müftü ve yüksek din adamları yetiştirmek üzere meslek müesseseleri ve kurslar açmaya yetkili kılınması¹⁸², dini müesseselerin

¹⁷⁸ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 181.

¹⁷⁹ Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, s. 186.

¹⁸⁰ Bu yıkımlar arasında Akseki köylü ve şehirliyi istismar etmesi, halkın arasına tefrika sokması, eşlerin arasını ayırarak aileleri parçalaması gibi zararlardan bahsetmektedir. Akseki, "Her Milletin Kendi Başına Hareket Etmesi İslam İçin Felâkettir", a.g.e., s. 369.

¹⁸¹ Akseki, "Her Milletin Kendi Başına Hareket Etmesi İslam İçin Felâkettir", a.g.e., 369.

¹⁸² Akseki, "Her Milletin Kendi Başına Hareket Etmesi İslam İçin Felâkettir", a.g.e., 369.

tekrar açılması, hakiki din adamlarının yetiştirilmesi, din aleyhinde yürütülen yalan yanlış politikaların önüne geçilmesi.

Akseki'nin yöntemine ilişkin zikri geçen değerlendirmeler aynı zamanda Akseki'ye göre; bir yöntemin nasıl olması gerektigine ilişkin ipuçları vermektedir. Buna göre; bir yöntem, "aklı esas almalı, delile dayanmalı", "farklı görüş ve düşüncelere açık olmalı", "ilmî ve objektif olmalı, taklide dayanmamalı", "akıl ve nakilden istifade etmeli", "gelişim ve değişime açık olmalı¹⁸³", "sıçramalı değil, kademeli bir süreç öngörmeli"dir¹⁸⁴.

Sonuç ve Değerlendirme

Akseki, günümüzde de problem olmaya devam eden birçok konu hakkında zihin yormuş, yer yer oldukça etkili görüşlerde bulunmuştur. Halkı isbât-ı vâcip, nübûvvet ve ahiretle ilgili konularda bilinçlendirmek amacıyla kelâmın birçok konusuna deðinmiş, imanî konuları Kur'an ve sünnet esası zengin bir metod dahilinde temellendirmiştir. Yaratıcının varlığı ve birliği ile ilgili olarak ileri sürdürdüğü naklî deliller yanında bunların temellendirilmesi noktasında vaz ettiði akîlî deliller burhan ve nazar metodunu etkili şekilde kullandığını göstermektedir. Akseki'nin muhatap kitlesi belli bir grup, mezhep veya belli bir ülkenin insanları değildir. O, modernizm akımının ortaya çıkardığı Materyalizm ve

¹⁸³ Akseki'ye göre; ulema aklı ilimlere vakıf olmalı, zamanın ihtiyaçlarını, içtimai durumlardaki değişimleri göz önünde bulundurmalıdır. Din eğitiminin metodu zamana ve zemine göre yenilenmelidir (bkz. Akseki, "Mekteplerde Tedrisat ve Din Eğitimi Meselesi Hakkında" [Sebilü'r-Reşad, sy. 488, s. 215-217], *Osmanlı'dan Cumhuriyete İslâm Düşüncesinde Arayışlar* içinde, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999, s. 364, 366).

¹⁸⁴ Akseki şartların ve durumların değişmesine paralel olarak islahatın önündeki engelleri aşma konusunda sıçramalı değil, kademeli, istikrarlı ve tedrîcî bir yöntem esas alınması gerektiğini savunmuştur (bkz. Ahmed Hamdi Akseki, "İslam Ümmeti Nasıl Salâh Bulabilir-I", s. 334-335. Akseki'nin bu bakış açısı nicel değişimlerin nitel sıçrama ve devrimlere dönüşmesi gerektiği fikrini savunan Karl Marx (1818-1883)'ın materyalist yorumuna karşı bir alternatiftir. (Marx'ın yorumunun ayrıntıları için bkz. Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 25).

Pozitivizm gibi anlayışların İslam dünyasında meydana getirdiği kargaşa ve tahripten etkilenederek, zihinleri bulanan tüm insanlara hitap etmiştir.

Onun metodunun temel unsurlarını, 1. Olay ve olguları küllî bakış açısından tahlil etme 2. Çeşitli unsurlar arasında dengeye ve senteze dayalı bir yaklaşım öngörme 3. Vahiyle gelen hakikatlere zarar vermeden, gelenekle olan irtibatı kesmeden toplumsal problemlere çözüm bulma, 4. İslam'ı sadece bir inanç sistemi olarak değil, hayat ve kâinata uzanan bir dünya görüşü olarak benimsemeye 5. İslâmî bilimleri başlı başına birer amaç değil, dini daha iyi anlayıp insan tefekkürüne yaklaştırmanın aracı sayma 6. İslam'a yönelik eleştirilere nitelikli cevaplar oluşturma şeklinde özetlemek mümkündür.

Akseki, tutarlı ve sistemli bir küllî bilme ve kavrama yeteneğine sahiptir. Kâinat ve hayat hakkında yaptığı kuşatıcı değerlendirmeleri, felsefi terminolojiye olan hâkimiyeti, insanla, kâinatla ve Allah ile olan ilişkilerini bütüncül bir bakış açısından kurma noktasındaki başarısının altyapısını oluşturmuştur. Gerçeklikle ilgili iman, kâinat ve yaratıcı hakkında açıklamalar getirmesi, dinî hayatı iman, ibadet ve ahlâk yönüyle bir bütün olarak algılaması, dünyadaki fikir ve akımları yakinen takip etmesi, Türkiye'nin içinde bulunduğu ilmî, fikrî, siyâsî, iktisadî ve sosyal şartlara vukûfiyeti, felsefe, kelâm, tasavvuf, ahlâk, dinler tarihi, hadis, mezhepler tarihi, fıkıh, sosyoloji, psikoloji gibi birçok alanda söz sahibi olması, eserlerini kaleme alırken mûracaat ettiği Kitab-ı Mukaddes ve kutsal kitaplar yanında, İbn Sina (ö. 428/1037), Bağdadî (ö. 429/1037), Birûnî (ö. 440/1048), Gazzalî (505/1111) Şehristânî (ö. 548/1153), Fahreddin Razi (ö. 606/1210), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Cemâleddin Afganî (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905), Reşîd Rîza (1865-1935), İzmirîl İsmail Hakkı (1869-1946), Ferid Kam (1864-1944), Ahmed Emin (1886-1954) gibi İslam âlimleri, Descartes (1596-1650) ve İ. Kant (1724-1804) gibi

Batılı filozoflar başta olmak üzere birçok düşünürden istifade etmesi de külli bakış açısını kazanmasında etki olan unsurlardır.

Akseki'nin senteze dayalı yaklaşımının ipuçlarını belli noktalarda yakalamak mümkündür: Klasik olanla modern olan arasında kurduğu köprü sentezci bakış açısının bir yansımasıdır. Akseki'nin gelenekle modern arasında yaptığı sentez, her iki yaklaşımından birini dışlayıcı mahiyette bir usul takip edenlere göre çok daha isabetli bir tercihtir. Bu yaklaşım şekli, gelenekten kopmadan bugünün meselelerini değerlendirerek problemlerine cevap vermeye imkân sağlamaktadır. Modern dünya şartları içerisinde İslam'ı topluma benimsetmek ve Batı'nın yaşam tarzı ve değerlerinin etkisiyle bozulan toplumu dejenerasyondan kurtarak daha şuurlu hale getirmek için mücadele eden Akseki, İslam inanç ve kültürü ile Batı'nın ilim ve tekniğini bütünléstirmek suretiyle asıllarından kopmadan ilerleyen bir toplum öngörmüştür. İslam ülkelerinin o gün itibariyle içinde bulunduğu olumsuz şartlar kitleleri ümitsizliğe sevk etmesin diye insanları medeniyet ve gelişmişliğin zirvesi olarak kabul edilen İslam'ın ilk asırlarına bakmaya yöneltmiştir. Batılı yazarların İslam aleyhinde yürtütükleri karalama politikalarına cevap vermek amacıyla İslam'ın akıl, mantık, ilim ve medeniyet dini olduğu gerçekini ısrarla vurgulama ihtiyacı hissetmiştir.

Akseki'nin dinî esasları savunurken ilmî ve felsefî ölçütleri kullanması kadar tabîî bilimleri dinî alana veya dinî alanı tabîî bilimler sahasına taşıma hatasına düşmeden her birini kendi sahasında tutarak dini ilimlerle pozitif bilimleri birbiriyile buluşturmasında sentezci yaklaşım dikkat çeker.

Akıl ile vahiy arasında kurduğu ilişki yanında İslam'ın inanç ve kültürü ile Batı'nın ilim ve tekniğini birleştirme noktasında gösterdiği çaba sentezci bakış açısının izlerini taşımaktadır. Akseki zaman zaman fikirlerini destekler mahiyette, zaman zaman da çok beğendiğini ifade

ederek, Batılı filozof ve düşünürlerden alıntılarla bulunmuştur. Bu tutumu Akseki'nin ilim ve fenne karşı olmadığını, ancak kültür, sanat ve hukuk ve gelenekleri içine alan topyekûn bir Batılılaşmanın zararlı olduğuna inandığını göstermektedir. Batı'nın İslam'ı cephe alan tahripkâr fikirleriyle mücadele etmek gerektiğini söylemesi ve Batı düşüncesinin zararlı etkilerine karşı ilmî tenkitlerde bulunmasının altında yatan gerçek nedenler bunlardır.

Akıllı vahiy arasında kurduğu ilişki, akıl ile bilinebilecek şeyler, nakıl ile bilinebilecek şeyler şeklinde her birinin sahası arasında bir ayırma giderek meselelerin ispat ve inkârında ona ait vasıta ve delili kullanmak gerektiğine işaret etmekle birlikte, akıl ile naklin aynı kaynağa dayalı olduklarını açıklamak suretiyle bunların aslında birbirleriyle tenakuz halinde olmasının imkânsızlığını ortaya koymaktadır.

Kâinat ve içinde yaşadığı toplumla ilgili zengin bir açıklama yöntemi geliştiren Akseki, Kur'an'ın ortaya koyduğu vahyî bilgiden hareket etmiş, tefsir ve tevile ihtiyaç olduğunda akla müracaat etmiştir. Allah, kâinat ve insan arasındaki ilişkiyi açıklarken metodolojisinin vazgeçilmez temel unsurundan biri ve öncelikli olanı vahiy, diğeri de akıl olmuştur. Kâinata dair açıklamalarında önce iman, sonra da akıl penceresinden bakarak kuşatıcı açıklamalarda bulunmuştur. Akseki kendi döneminde yaygın olan geleneğe bağlı kalarak kelâmin sınırlarını genişletmek suretiyle onu yeniden Usûlü'd-dîn çerçevesi içinde mütalaa etme anlayışını benimsemiştir. İslam'ın inançları gibi topluma yönelik kurallarının da önemli olduğunu bildiği için İslam'ın ilme verdiği değer, insan fitrat ve tabiatıyla olan uygunluğu, ibadetlerin ve ahlâkî faziletlerin İslam'daki yeri ve topluma sağladığı katkılar gibi sosyal konulara oldukça ağırlık vermiştir.

Akseki'nin İslamî ilim temelli değil, din temelli bir anlayışı benimsemiş olması onu özgün kılan yanlarından bir diğerini oluşturur. Akseki nazarında ilimler dine vasıta oldukları ölçüde kıymet kazanır. Herhangi bir ilimde uzmanlaşıp, eserlerini bütünüyle o ilme teksîf etmek yerine birçok ilimde söz sahibi olmasının altında yatan esas neden de bu olmalıdır. Toplumdaki yozlaşmayı iyi okuyan Akseki, İslam'a yönelik eleştirlere nitelikli cevap oluşturmak için gerekli olan esaslar içinde "toplumun iyi şekilde tanınması", "ileri sürülen iddiaların iyi analiz edilmesi ve gerçeği yansıtıp yansıtmadıklarının irdelenmesi" ve "alternatif tez ve fikirler üretecek ikna edici delillerle desteklenmesi" gibi hususları bir araya getirmeyi başarmıştır:

Akseki İslam'a muhalif görüşlerle mücadele ederken karşı tarafın fikirleri ve bunların dayandığı esaslar hakkında kendisini yetiştirmiştir. Eğer Batı'da ortaya çıkan çeşitli fikir ve akımlardan haberdar olmadan tek taraflı bir bilgiye sahip olmuş olsaydı, güçlü bir savunma yapması mümkün olmazdı. O dönemin çalkantılı şartlarında, üstelik kaynak ve imkânların yeterli olmadığı bir dönemde, Batılı yazarlar hakkında tatminkâr bilgiler vermeyi başarmıştır. Akseki'nin takip ettiği bu usûl, kitleleri iknâ edebilecek güvenilir ve etkili metodlar arasında yer alır.

Kaynakça

Ahmed Hamdi Akseki, "Dini İslâm Medeniyet-i Hakikiyyenin Ruhudur", *Sebilürreşad [Sirat-ı Müstakîm]*, İstanbul, 26 Nisan 1328, Cilt: I-VIII, Sayı: 10-192, Sayfa: 182-184.

_____, "Filib'e Muradiye Cami-i Şerifi'nde Bir Cem-i Gafir Huzurunda", *Sebilürreşad [Sirat-ı Müstakîm]*, İstanbul, 26 Temmuz 1328, Cilt: I-VIII, Sayı: 23-205, sayfa: 439-441).

_____, "Hutbe ve Mevâiz: Bütün Müslümanlara ve Orduya Hitaben" [Sûre-i Tevbe, 41 Tercümesi], *Sebilürreşad [Sirât-ı Müstakîm]*, İstanbul, 1 Teşrinisani 1328, Cilt: II-IX, Sayı: 37-219, Sayfa: 203-208.

_____, "İslam Dini Medeniyet-i Hakikiyyenin Ruhudur", [*Sebîlü'r-Reşad*, sy. 192-10, s. 182-184], *Osmanlı'dan Cumhuriyete İslâm*

- Düşüncesinde Arayışlar içinde, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999, s. 264-270.
- _____, "İslam Ümmeti Nasıl Salâh Bulabilir-I-II" [Sebilü'r-Reşad, sy. 297, s. 202-203], Osmanlı'dan Cumhuriyete İslam Düşüncesinde Arayışlar içinde, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999, s. 334-338, 345-346.
- _____, "Kuvvet: Alem-i İslâm İçin Bir Ders-i İntibah", İstanbul, 5 Kanunisani 1327, Sırat-ı Müstakim [Sebilürreşad], Cilt: VII, Sayı: 176, Sayfa: 314-318.
- _____, "Maddiyûn ve Meslekleri-I-II-III", Sebilürreşad [Sırat-ı Müstakîm], İstanbul, 1328, Cilt: I-VIII, Sayı: (19-21)-(201-203), Sayfa: (357-359), (376-379), (396-397).
- _____, "Mekteplerde Tedrisat ve Din Eğitimi Meselesi Hakkında" [Sebilü'r-Reşad, sy. 488, s. 215-217], Osmanlı'dan Cumhuriyete İslâm Düşüncesinde Arayışlar içinde, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- _____, "Müslümanların Zaafi Düşmanlarına Cüret Verdi, Avrupa'yı Vahşet Devrine Döndürdü" [Sırat-ı Müstakîm, sy. 172, s. 246-247], Osmanlı'dan Cumhuriyete İslâm Düşüncesinde Arayışlar içinde, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999, s. 260-261.
- _____, "Müslümanlık Fitri Bir Dindir" [Sebilü'r-Reşad, sy. 342, s. 30-32], Osmanlı'dan Cumhuriyete İslâm Düşüncesinde Arayışlar içinde, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999, s. 253-254.
- _____, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor" [Sebilü'r-Reşad, sy. 522, s. 11-16], Osmanlı'dan Cumhuriyete İslâm Düşüncesinde Arayışlar içinde, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- _____, Hâtemü'l-enbiya Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesidir, İstanbul : Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1338-1341.
- _____, İslâm Dîni, Ankara: DİB Yayınları, 1980.
- _____, İslâm Fitri Tabîî ve Umumî Bir Dindir, İstanbul: Sebil Yayınevi, 2004.
- _____, "Allah Vardır ve Birdir", İlim-Ahlâk-İman (derl. M. Rahmi Balaban), Ankara 1984, s. 173-185.
- _____, "Allah ve Din Fikri", İlim, Ahlâk, İman, (derl. M. Rahmi Balaban), Ankara: DİB Yay., 1984.
- _____, "Her Milletin Kendi Başına Hareket Etmesi İslâm İçin Felâkettir", Türkiyede İslâmcılık Düşüncesi (haz. İsmail Kara), İstanbul 1997, II, 275 (Bu yazı Sebilürreşad, XII, sy. 290, İstanbul 6 Cemâziye'l-evvel 1332'den alıntıdır).
- _____, Ahlâk Dersleri, Ankara : Öğünd Matbaası, 1340-1342.

- Altıntaş, Ramazan, "Biyolojik Materyalistlerin Temel Yanılgıları", *İlim ve Sanat*, sy: 43 (Mart 1997).
- Aydın, Hüseyin, "Ahmet Hamdi Akseki'nin Felsefe İlgisinin Boyutları", *Ahmed Hamdi Akseki (Sempozyum)*, (yay. haz. Hüseyin Arslan, Mehmet Erdoğan), Ankara 2004, s. 17-19.
- Çelebi, İlyas, "Kelâm Îlminde Usûl Meselesi", *İslamî Îlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, İstanbul: Ensar Yay., 2005, s. 247-272.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, *el-Fîkhu'l-Ebsât* (İmam-ı Azamın Beş Eseri İçinde (trc. Mustafa Öz), İstanbul 1981.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*, Beyrut, 1403/1983.
- Kilavuz, Ahmet Saim, "Ahmet Hamdi Akseki'nin İslam-Türk Ansiklopedisine Katkıları", *Ahmed Hamdi Akseki (Sempozyum)*, (yay. haz. Hüseyin Arslan, Mehmet Erdoğan), Ankara: TDV Yayınları/327, 2004, s. 131-139.
- Özervarlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İsam Yay., 1998.
- Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: MÜİF Vakfı Yay., 1994.
- Uludağ, Süleyman, "İslam'ın Bir Savunucusu Olarak Ahmed Hamdi Akseki", *Ahmed Hamdi Akseki (Sempozyum)*, (yay. haz. Hüseyin Arslan, Mehmet Erdoğan), Ankara 2004.
- Watt, Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi* (trc. Mehmet S. Aydın), Ankara 1982.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kelâm", *DİA*, XXV, s. 196-203.

TEFSÎRU'L-MENÂR'DA CENNET TASVİRİ

Ahmet ÖZDEMİR*

Özet

Ahiret hayatı denilince ilk akla gelen şey, mükâfat ve ceza yeri olan Cennet ile Cehennemdir. Kişinin bunlardan hangisiyle karşılık göreceğini dünya hayatındaki yaşıntısı belirleyecektir. Kur'an ve sünnette her ikisiyle de ilgili dengeli bir anlatım söz konusudur. Bu iki kaynakta korku ve ümit bir arada yer almış, insanların ümitsizlik ve tembelliğe kapılmamaları amaç edinilmiştir. Bunların her ikisinin birlikte araştırılmasından ziyade birinin ele alınması daha kapsamlı bir verinin ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Bu sebeple araştırmamızda cennet ve orada yer alan nimetlerle ilgili son dönem tefsirlerinden biri olan *Tefsîru'l-Menâr* ekseninde değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Cennet, Ahiret, Mükâfat, Reşîd Rızâ, Tefsîru'l-Menâr.

Description of Heaven in the Tefsîru'l-Menâr

Abstract

* Dr., Almus İlçe Müftüsü, azdemir58@hotmail.com

When afterlife is mentioned, the first things which come to mind are the heaven and hell which are ward and punishment places. The life in the World will determine which of them people will get as a response. There is a balanced narration about both of them in the Quran and the Sunnah. At the set two sources, fear and hope appear together, it was aimed that people neither should be neither lazy nor hopeless. Instead of studying both of them together, dealing with only one of them will enable to emerge more comprehensive data. Therefore, in this study, assessments will be held within the scope of *Tefsiru'l-Menar* which is one of recent interprets regarding the Heaven and the blessings inside it.

Key Words: Heaven, Afterlife, Award, Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menar*.

Giriş

*"İman edip salih ameller işleyenlere, kendileri için, içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele. Cennetlerin meyvelerinden kendilerine her rızık verilişinde, "bu (tipki) daha önce (dünyada iken) bize verilen rızık" diyecekler. Halbuki bu rızık onlara (dünyadakine) benzer olarak verilmiştir. Onlar için orada tertemiz eşler de vardır. Onlar orada ebedi kalacaklardır."*¹

Konuya *Tefsîru'l-Menâr* müellifi Reşîd Rîzâ hakkında kısa bir bilgilendirmeyle başlayalım. Muhammed Reşîd Rîzâ, 1865 yılında dünyaya gelmiş ve 1935 yılında vefat etmiştir. Çeşitli alanlarda eğitim almıştır.² Hocası Muhammed Abdûh'un hizmetine kendisini adayan Reşîd Rîzâ, onun islah düşüncesini daha ileri bir aşamaya götürmek istemiştir.³ *Mecelletu'l-Menâr*, hocasının görüşlerini topluma aktarması açısından ciddi bir rol oynamıştır. Bu dergi, Müslüman kardeşlerin yönetici kadrolarının

¹ Bakara 2/25.

² Hasib Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi (Cemaleddin Afgâni, Muhammed Abdûh, Muhammed Reşîd Rîzâ)*, çev. Ali Nar ve Sezai Özel. Bedir yayinevi, İstanbul, 1998, s. 154.

³ Arkoun, a.g.e, s. 152.

yetişmesinde de önemli bir etkiye sahip olmuştur.⁴ Sonraki yıllarda Reşîd Rızâ'nın okul açma çalışmalarına yöneldiğini görmekteyiz. Çünkü o da tipki hocası gibi eğitimin İslam toplumu için ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunun farkındaydı. Hatta okul açmanın cami yaptırmaktan daha iyi bir iş olduğunu söylemektedir.⁵ Reşîd Rızâ, Müslümanlar arasında birliği sağlama adına da büyük çaba harcamıştır.⁶

Muhammed Reşîd Rızâ tarafından kaleme alınan ve hazırlanmasında hocası Muhammed Abduh'un da büyük pay sahibi olduğu *Tefsîru'l-Menâr* ise, tefsir alanında yazılmış çok önemli bir eserdir. Her iki müfessir de Kur'an ayetlerine getirdikleri farklı yorumlarla *Tefsîru'l-Menâr*'ın tefsirler arasında önemli bir konuma gelmesini sağlamışlardır. Örneğin cennetteki hurilerle ilgili olarak, oraya giren erkeklerle çok sayıda huri verileceğine dair görüşlere katılmayıp cennetteki her kişinin birisi dünyadaki hanımı, diğerı cennet hanımlarından biri olmak üzere iki tane hanımının olacağı; aksını ifade eden rivayetlerin sahih olmadığı,⁷ şeklinde bir düşünce dile getirilmek suretiyle var olan algıya tamamen zıt bir açıklama yapılmıştır.

Bu tefsirin, Nisa suresi 125. ayete kadar olan kısmı Abduh'a ait olmakla birlikte tamamı Reşîd Rızâ tarafından kaleme alınmıştır.

Tefsirle ilgili olarak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki bu eser her ne kadar Reşîd Rızâ tarafından kaleme alınmış olsa da içindeki fikirler ya Abduh'a aittir ya da onun görüşlerinden esinlenilerek yazılmıştır. Ancak ikisinin anlatım tarzlarında birtakım farklılıklar vardır.

⁴ Enver Abdülmelik, *Çağdaş Arap Düşüncesi Bağımsızlık Sosyalizm*, çev. Adnan Cemgil. Altın Kitaplar, b.y., 1971, s. 316.

⁵ Mazharuddin Siddîkî, *İslam Dbünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz. Dergah yayınları, İstanbul, 1990, s. 258.

⁶ Ahmed Fahd Berekât Şevâbike, *Muhammed Reşîd Rızâ ve Devruhû fi'l-Hayâti'l-Fikriyye ve's-Siyasiyye* (et-Tab'u'l-evvel). Daru Ammar, Amman, 1989, s. 48.

⁷ Reşîd Rızâ, a.g.e, I, 195.

Tefsîru'l-Menâr kendi hazırladığı bölüm dikkate alındığında Abdûh'un geride bıraktığı en büyük eseridir. Elbette Muhammed Abdûh, sadece bundan ibaret değildir ve o İslahatçı bir anlayışa sahiptir. Daha sonra gelen birçok ilim adamı, onun düşüncelerini temel almak suretiyle yeni şeyler söyleme gayreti içerisinde girmiştir. Bu nedenle onun olaylara bakışı ve görüşlerinin bilinmesi, insanlara birçok alanda daha geniş bir bakış açısı kazandıracaktır.

Menâr müellifinin cenneti tasvir eden ayetlerle ilgili kısa ve öz yorumlarla yetinerek çok ayrıntılı açıklamalara girmedigini görmekteyiz. "Biz cennete ve cehenneme iman ederiz. Ama onların nasıl olduğunu araştırma yoluna gitmeyiz. Onlarla ilgili gelen kesin ifadeli naslar üzerine eklemeye bulunmayız,"⁸ demek suretiyle bu konuya bakışını özetlemiştir.

Cennet nimetleriyle ilgili dile getirilen diğer önemli bir husus, oraya gireceklerne ne vaad edildiyse onların aynen verileceğidir.⁹ Allah (cc)'in verdiği sözden dönmeyeceği düşüncesi bu noktada görüşlerine temel teşkil etmiştir.

Cennet hakkında nakledilen bazı rivayetlerle ilgili tereddüt yaşadığı da görmekteyiz. Onun içindir ki "cenneti anlatan hadislerden müنker, mevzu, mürsel mevkuf olanlar vardır"¹⁰ fikrini ortaya atarak konuya ilgili gelen her rivayete güvenilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.

Tefsîru'l-Menâr ile ilgili kapsamlı araştırmaların yapılmadığını görmekteyiz. Çok kısıtlı bazı konuların dışında içeriği hakkında yeterli çalışma mevcut değildir. Cennet ve cehennem de çalışılmayan konulardan ikisisidir. Bu nedenle böyle bir araştırma yapmayı uygun gördük. Bu çalışmamız, aslında itikadî bir konu olan cennet ve cehennem

⁸ Muhammed Reşîd Rîzâ, *Tefsîru'l-Menâr*. Daru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 1999, I, 193.

⁹ Reşîd Rîzâ, *a.g.e*, I, 194.

¹⁰ Reşîd Rîzâ, *a.g.e*, X, 476.

kavramlarına müfessir gözüyle getirilen yorumların bir analizi olacağından konuya farklı bir bakış açısı kazandıracağı kanaatindeyiz.

Çalışmamız, cenneti bütün yönleriyle ele almak yerine *Tefsîru'l-Menârda* cennet hakkında ileri sürülen görüşlerin değerlendirilmesi ile sınırlı olacaktır.

1. Cennetle İlgili Geçen Bazı Kelimelerin Tahlili

Cennetle ilgili birçok kavram bulunmaktadır. Ancak biz bu bölümde, sadece *Tefsîru'l-Menârda* yer verilen ve açıklaması yapılan kelimeleri inceleyeceğiz. Bu kavramlar: Cennet, cehennem, Naîm-Mukîm'dir.

a. Cennet/ cennât

İlk önce cennet kelimesini ele alalım. Bu kelime, bütün toprak parçasını ağaçlarıyla örten her bahçe için kullanılmaktadır. Ahiretteki cennete benzetilmek maksadıyla dünyadaki bahçeler de -arada büyük fark olmasına rağmen- cennet olarak adlandırılmaktadır.¹¹

Cennât kelimesine gelince, yedi cenneti, Firdevs, Adn, Naim, Dar-ı Huld, Me'va, Dar-ı Selam ve Illiyyin cennetlerini ifade etmek için çoğul olarak kullanılmıştır.¹²

Tefsîru'l-Menârda Bakara suresinin 25. ayeti "*İman edip salih ameller işleyenlere, kendileri için; içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele.*" açıklanırken bu husus dile getirilmiş ve "cennet" kelimesinden kastedilen şeyin ahiretteki ebedî yaşam olduğu vurgulanmıştır.¹³

Cennet'in çoğulu olan "cennât" kelimesi üzerinde açıklamalar yapılmış ve bu kelimenin, ağaçları iç içe girmiş, her yeri kaplamış bahçeler

¹¹ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Ragîb İsfahanî, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an* (et-Tab'atu'r-rabiati). Daru'l-Marife, Beyrut, 2005, s. 105.

¹² İsfahanî, a.g.e, s. 106.

¹³ Reşîd Rîzâ, a.g.e, I, 193.

anlamına geldiği, ağaçlarının altından ırmaklar akmasının da oraya ayrı bir güzellik kattığı ve sularının bozulmasına engel olduğu söylemiştir.¹⁴ Bu yorum, Tevbe suresinin 72. ayeti “*Allah mü'min erkekler ve mü'min kadınlar, ebedî olarak kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel köşkler vadetti.*” bağlamında dile getirilmiştir.

Burada açıkça görüyoruz ki “Cennet” kelimesinden ahirette ebedî mükafat mekanı olarak bildiğimiz Cenneti ve bunun çoğulu olan “cennât” kelimesinden ise, o Cennet içerisindeki çeşitli nimetlerin yer aldığı ayrı ayrı çok sayıdaki bahçeyi anlamaktadırlar.

b. Naîm-Mukîm

Cennet nimetlerinin kalıcı olması yani oraya girenlerin kesintisiz bir nimet içerisinde bulunması Cennetin varlığının gereğidir. Bu gerçeği ifade etmek üzere kullanılan bir tabir vardır. Burada ikinci olarak onu açıklayacağız. Naim kelimesi, çok nimet,¹⁵ Mukim kelimesi ise devamlı olan anlamındadır.¹⁶

Tevbe suresi'nin 21. ayeti “*Rableri onlara içinde tükenmez nimetler bulunan cennetler müjdelemektedir*” bağlamında konuyu değerlendiren müellif, Naîm-Mukîm'den kastın büyük olan, büyülüğu ve mükemmelliği hiçbir zaman azalmayan anlamında olduğunu¹⁷ söylemiştir. Burada nimetlerin değerine işaret edildiğini görmekteyiz. Cennet nimetleri, dünya nimetleriyle kıyaslanamayacak kadar üstün özelliklere sahiptir. Sadece değerli olması yetmez uzun süre bu değerini koruması, herhangi bir kesintiye uğramadan sürekli Cennetliklerin hizmetine sunulması da gerekir ki o da bu nimetlerin ayrıcalığını ortaya koymaktadır.

¹⁴ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, X, 474.

¹⁵ İsfahanî, *a.g.e*, s. 501.

¹⁶ İsfahanî, *a.g.e*, s. 419.

¹⁷ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, X, 210.

Ahiret hayatı dendiğinde oradaki yaşamın sonsuz olduğunu anlatan açık naslar mevcuttur. Konuya ilgili bir hadis meali şu şekildedir: “Ölüm (kiyamet günü) güzel bir koç şeklinde getirilir ve (cennet ile cehennem arasında tutulur.) Bir münadi, “ey cennet ehli” diye seslenir ve cennet ehli koşuşarak gelir ve (koç şeklindeki ölüme) bakarlar. “Bunu tanıyor musunuz?” diye sorar onlar da “evet bu ölümdür” derler. Ve hepsi onu görmüş olurlar. Sonra Münadi “ey cehennem ehli” diye seslenir. Onlar da koşuşarak gelir ve ona bakarlar. Onlara da “bunu tanıyor musunuz?” diye sorar. Onlar da “evet bu ölümdür” diye cevap verirler ve hepsi onu görmüş olurlar. Sonra bu koç (onların gözü önünde) kesilir. Sonra (aynı münadi): ey cennet ehli burada ebedilik (huld) vardır, ölüm yoktur. Ey cehennem ehli size de ebedilik var ölüm yoktur.”¹⁸ Cennet ebedî olunca oradaki nimetlerde ebedî olacaktır.

Düğer tefsirlerde bu tabirden kastın, büyülüüğünü ve mükemmelliği hiçbir zaman yok olmayacak olan,¹⁹ hiç bitmeyecek sonsuz nimet anlamında olduğu,²⁰ dile getirilmiştir.

2. Cennete Girecek Olanlar

Sonsuz mükâfat yeri olan Cennete girmek için böylesi mükemmel yeri hak edecek davranışlarda bulunmak gerektiği herkesin malumudur. Dünya hayatında küçük bir nimeti elde etmek için bile bir çaba sarf etmenin gerekli olduğu düşünülürse Cenneti hak etmek için daha büyük bir gayretin olmasının gayet doğal olduğu görülür.

¹⁸ Buhari, “Tefsir”, 19; Müslim, “Cennet”, 40. Ayet için bkz. Meryem 19/39.

¹⁹ Ahmed Mustafa Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (et-Tab'atu'l-ûlâ). Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evlâduhu, Mısır, 1946, X, 78.

²⁰ Taberî, a.g.e, XI, 382.

a. Cennete Girmek İçin İman-Amel Şartı

Bu gayretin tezahürü iman ve onunla birlikte salih ameldir. *Tefsîru'l-Menâr* müellifine göre salih amel Müslüman için olmazsa olmaz bir şarttır. Tembelliğe tahammülü yoktur ve ona göre iman edenler, Cennetin gerçek sahipleridir. Bu, Allah (cc)'ın onlara vaadidir. Ancak Allah'ın vaadi, imanla birlikte amel şartına bağlıdır.²¹ Bu görüşlerini Bakara suresinin 82. Ayetini (*İman edip salih ameller işleyenler ise cennetliklerdir. Onlar orada ebedi kalacaklardır*) açıklarken ortaya koymuşlardır.

Cennete girme şartlarından birinin de salih amel işlemek olarak gösterilmesi, sadece iman etmenin Cennete girmek için yeterli olmayacağı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada farklı bir durum daha söz konusudur. O da bir kişi Müslüman olduktan sonra amel işlemeye fırsatı olmadan ruhunu teslim ederse durum ne olacaktır? Müellif, Nisa suresinin 57. ayetini (*İman edip salih ameller işleyenleri ise, içinden ırmaklar akan, içlerinde ebedi kalacakları cennetlere koyacağız*) açıklarken bu durumu istisna tutmuştur.²² Yani kişi iman ettikten sonra amel işlemeye fırsat bulamadan ruhunu teslim ederse salih amel işlememiş olması Cennete girmesine engel olmayacağından emin olmaktadır.

Bu düşüncesinin ardından, imanın amelden bir cüz olup olmadığıının bir etkisi var mıdır yok mudur bu noktada net bir şey söylemek zordur. Ancak özellikle son asırlarda Müslümanların dünya üzerinde ilim ve teknolojide geri kalmalarının ve Batılı ülkelerin sömürgeleri haline gelmelerinin sebebi olarak Müslümanların tembelliklerini, İslam'ı zamanlarının ihtiyaçlarına çare olacak şekilde yorumlayamamalarını gördükleri için böyle bir yargıya vardıklarını söylemek mümkündür.

²¹ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, I, 297.

²² Reşîd Rızâ, *a.g.e*, V, 135.

Diğer müfessirler, cennete kavuşmanın sahih bir imanla ve bu imanın salih amel işlenerek fiili ikrarıyla gerçekleşeceğini,²³ yani iman ve salih amelle elde edileceğini,²⁴ ifade etmişlerdir.

b. Semâvî Din Mensuplarının Durumu

İman ve amel denince akla son peygamberin şeraiti gelmektedir. Ama önceki peygamberlerin tabilerinin de günümüzde hala bulunduğu düşünürsek onlarla ilgili de hükümlerin ortaya konması gereklidir. Yeryüzüne baktığımız zaman orada birbirinden oldukça farklı inanca sahip insanlar yaşamaktadır. İnançlardan bir kısmı ilahî kaynaklı iken bir kısmı ilahi kaynaklı değildir. İlahi kaynaklı olanlar için semâvî din tabiri kullanılmaktadır.

İslam dininde farklı inanca sahip insanlar için değerlendirmeler yapılırken kitap ehli olanlar ayrı bir yere konulmuştur. Çeşitli hükümlerde diğerlerine verilmeyen birtakım haklar onlara verilmiştir. Bu nedenle semâvî din mensuplarının akibetleri konusunda değişik görüşler ileri sürüldüğünü görmekteyiz. Özellikle onların Cennete girip girmeyeceği konusunda âlimlerimiz farklı fikirler beyan etmişlerdir.

Müellif, Bakara suresinin 62. ayetini (*Süphesiz, inananlar (Müslümanlar) ile, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbiîlerden (her bir grubun kendi şeriatında)*) "Allah'a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için Rableri katında mükafat vardır; onlar korkuya uğramayacaklar, mahzun da olmayacaklardır" (diye hükmedilmiştir) açıklarken bu konuyu ele almış ve semâvî din mensupları, Allah (cc)'a ve ahiret gününe peygamberlerinin açıkladığı hal üzere sahih bir şekilde iman edip salih amel işlerlerse onlar için de Cennet nimeti vardır,²⁵ görüşünü dile getirmiştir.

²³ Taberî, a.g.e. I, 406.

²⁴ Kurtubî, a.g.e, I, 359.

²⁵ Reşîd Rızâ, a.g.e, I, 277

Burada önemli olan husus, peygamberlerin açıkladığı hal üzere iman etmektir. Tahrif edilmiş bir din, peygamberlerinin çizgisinden sapan, dinin aslini bozan bir yapıya büründüğü için onların sahih bir imana sahip olduklarını düşünmek doğru olmayacaktır. Her ne kadar kendilerinin doğru yolda olduklarını iddia etmiş olsalar da bu onların dinin ilahî hüviyetini korudukları anlamına gelmeyecektir.

Düzen tefsirlerde ehli kitaptan olanların cennete girme şartının, Yahudiler için Hz. İsa (as) gelinceye kadar Tevrat'a ve Hz. Musa (as)'nın getirdiklerine iman edip onları tatbik etmek, Hıristiyanlar için ise Hz. Muhammed (sas) gelinceye kadar Hz. İsa (as)'nın getirdiklerine iman edip onları tatbik etmenin yanında,²⁶ Hz. Muhammed (sas)'e iman etmenin de şart olduğu,²⁷ beyan edilmiştir.

c. Davet Ulaşmayanların Durumu

İlahî davetten haberdar olan kişilerin sorumluluk alanları belli olduğu için bunlar hakkında kanaat ortaya koymak daha kolay gözükmeğtedir. Ama ilahî davetten haberdar olmayan, neyle sorumlu olduğunu bilmeyen kişilerin durumu ne olacaktır? Bu noktada da müellifin düşünceleri mevcuttur.

Kendilerine ilahî davet ulaşmayanların, peygamberlere tabi olanlar gibi Cennete girmelerini pek makul görmezler. Onlara göre; doğru olan şey, peygamberin davetinden haberdar olmayanların da akıllarını kullanarak ulaştıkları inanç esaslarına göre sorguya çekilip ona göre muamele görecekleridir.²⁸ Bu görüş az önce zikrettiğimiz Bakara suresinin 62. ayeti açıklanırken ortaya konmuştur.

²⁶ İmadu'd-Din Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (et-Tab'u'l-evvel). Müessesetü Kurtuba, b.y., 2000, I, 431.

²⁷ Taberî, a.g.e, II, 39.

²⁸ Reşîd Rızâ, a.g.e, I, 278.

Burada, sadece imanla mı yoksa ibadetle de mi sorumlu olacakları noktasında bir belirsizlik söz konusudur. Görünen o ki, akıllarını kullanarak ulaştıkları sonuç neyi gerektiriyorsa onunla sorumlu olmalarıdır. Her insanın düşünme ve akletme kabiliyeti aynı olmayacağına göre sorumlulukları da farklı olacaktır. Buradan, kimisinin imanla kimisinin bunun yanında ibadetle de mükellef olması gerekīği sonucu çıkmaktadır.

3. Cennet Nimetlerinin Taksimi

Ebedî bir hayat için hazırlanan kesintisiz nimetlerle, geçici olan dünyevî nimetlerin kıyaslanamayacağı gerçeği Menâr tefsirinde de kendisini göstermektedir. Menâr müellifine göre hiçbir kazanç, ruhî ve bedenî olan Cennet nimetlerinden üstün değildir.²⁹ Bu düşünce Tevbe suresi 100. ayeti (*Allah onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük başarıdır*) açıklanırken dile getirilmiştir.)

Cennet nimetlerini iki kısma ayırmaktadır:

a. Cismanî Nimetler

Cennet nimetlerinin ilki cismanî nimetlerdir. Tefsîru'l-Menâr'da Cennetlerde ve oradaki meskenlerde en çok cismanî nimetler olduğu,³⁰ Tevbe suresi 72. ayeti (*Allah'ın rızası ise, bunların hepsinden daha büyüğüür*) açıklanırken dile getirilmiştir.

Müellif, aynı şekilde Cennette bulunan cismanî nimetleri orada bulunan temiz eşler,³¹ olarak da anlamaktadır. Ali İmran suresinin 15. ayeti (*Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için Rableri katında, tertemiz eşler vardır*) bağlamında dile getirilen cismanî nimetleri Cennette yer alan

²⁹ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, XI, 12.

³⁰ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, X, 475.

³¹ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, III, 206.

maddi boyutu olan nimetler ve özel olarak da ayette zikredilen tertemiz eşler olarak gördüğü ortaya çıkmaktadır.

Diger tefsirlerde cennete gireceklerin dünyada iken işledikleri amellere göre nimetlere sahip olacakları,³² nimetlerin, göz zevkine hitap edecek şekilde düzgün bir görünüm sahip olacağı, oradaki yiyeceklerden biri yendiği zaman tekrar aynen yerine iade edileceği,³³ ifade edilmiştir.

b. Ruhanî-Manevî Nimetler

Cismani nimetler tek başına insanların mutlu olması için yeterli değildir. O nedenle Cennetteki manevî nimetlerin varlığından da söz etmek gereklidir.

Müellife göre Cennet nimetlerinin ikincisi ruhanî-aklî olanlardır.³⁴ Tefsirde ruhanî, aklî, manevî kelimeleri birbirinin yerine kullanılmıştır. Bu düşüncesini de yine Ali İmran suresinin 15. ayeti (*Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için Rableri katında, Allah'ın rızası vardır*) bağlamında dile getirmiştir.

Manevî nimetleri açıklarken onun farklı boyutlarını Tevbe suresi 22. ayetini (*Şüphesiz, Allah katında büyük bir mükâfat vardır*) tefsir ederken ortaya koymuştur. Ona göre; Allah (cc), insanı maddî ve manevî mükâfatlarla müjdelemiştir. Manevî mükâfat iki kısımdır: Rahmet ve rıdvan. Rıdvan kelimesi çeşitliliğe ve tazime delalet etmesi için nekra olarak gelmiştir. Bu özel rahmet, lütuf ve iyiliğin dünyada ve ahirette sadece müminlere has olduğunu gösterir.³⁵

Açıklama gösteriyor ki, manevî mükâfatın merkezinde Allah (cc)'ın rızası ve rahmeti yer almaktadır. Allah (cc)'ın rızasının sadece sözlü bir

³² Ebu Hayyan el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît* (et-Tab'atu'l-ûlâ). Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1993, VIII, 407.

³³ Taberî, a.g.e, I, 409.

³⁴ Reşîd Rızâ, a.g.e, III, 206.

³⁵ Reşîd Rızâ, a.g.e, X, 211.

halden ibaret olmadığı, bunun nimetlerle kendisini gösterdiği görülmektedir. Bu, yüce yaratıcıya gönülden bağlanmanın ve onu yüceltmenin gerekiğinin göstergesidir.

Ayrıca burada şu gerçek de ortaya çıkmaktadır ki o da, manevi nimetler sadece müminler içindir. Bu, dünyada da ahirette de bu şekilde olacaktır. Müslüman olmayanlara dünyada iken maddî nimetler verilebilir. Ama onlar manevi nimetlerden mahrumdurlar. İnsanı asıl mutlu eden şeyin maddiyat değil maneviyat olduğunu göz önüne alduğımızda manevî nimetin ne kadar önemli olduğu ortaya çıkacaktır.

Yine müellife göre manevî bir nimet olan Allah (cc)'ın rızası, oradaki en büyük nimettir.³⁶ Bu düşüncesini Ali İmran suresinin 15. ayetini (*Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için Rableri katında, Allah'ın rızası vardır*) açıklarken ortaya koymuştur. Maide suresinin 85. ayetini (*Dedikleri bu söze karşılık Allah onlara, devamlı kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetleri mükâfat olarak verdi. İşte bu, iyilik yapanların mükâfatıdır*) tefsir ederken ise Allah (cc)'ın rızasını kelimelerle anlatmanın mümkün olmadığını söylemiştir. Bu dünyadaki herhangi bir şeyle niteleme imkanı da yoktur.³⁷ O'nun değeri ölçülemez, sırrına erişilemez.³⁸ Bu görüşünü de Tevbe suresi 72. ayetini (*Allah'ın rızası ise, bunların hepsinden daha büyüktür*) açıklarken dile getirmiştir.

Konunun diğer tefsirlerde yer alış şekline baktığımız zaman orada da benzer yorumların yapıldığını görmekteyiz. Allah (cc)'ın rızasının Cennetteki en büyük nimet olacağı,³⁹ görüşü farklı tefsirlerde dile getirilmiştir.

³⁶ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, III, 207.

³⁷ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, VII, 12.

³⁸ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, X, 475.

³⁹ İbn Kesir, *a.g.e*, III, 32; Taberî, *a.g.e*, V, 271.

c. Nimetlerde Erkek-Kadın Eşitliği

Bütün bu maddi ve manevî nimetlerin muhatabı olan insanlar arasında cinsiyet bakımından herhangi bir ayrım olacak mı yoksa hak eden herkes aynı muameleye mi tabi tutulacaktır? Bu konuda da açıklama yapma ihtiyacı vardır.

Tevbe suresinin 72. ayetinin (*Allah mü'min erkeklerle ve mü'min kadınlarla, ebedi olarak kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel köşkler vadetti. Allah'ın rızası ise, bunların hepsinden daha büyüktür. İşte bu büyük başarıdır*) ahiretteki bütün nimetlerde hatta en üstün nimetlerde bile erkeklerle kadınların eşit olduğunu gösterdiği müellif tarafından ifade edilmiştir.⁴⁰ Sorumluluk konusunda eşitlik söz konusu olduğuna göre nimetlerde de bir eşitliğin olması gayet doğaldır.

Bu düşünce, mükâfat konusundaki ulemanın ortaya koyduğu kanaate de zaten uygundur. Kur'an'da mükâfattan bahsedilirken, erkek-kadın ayrimı yapmadan bütün müminlerin kapsama dâhil edilmesi böyle bir sonuca ulaşılmasında etkili olmuştur diyebiliriz.

Nasıl ki ödül vermede erkek-kadın eşitliği mevcut ise cezada da aynı durum geçerlidir. Allah (cc), erkeklerle kadınları farklı sorumluluklarla dünyaya göndermiştir. Sorumlu oldukları alanlar çoğu yerde aynı olmakla birlikte zaman zaman farklı şekillerde imtihana tabi tutulmuşlardır.

4. Cennetin Dereceleri ve Büyüklüğü

Cennet, oraya gireceklerin amellerinin durumuna göre çeşitli kademelere ayrılmıştır. Orada herkes aynı şekilde nimetlere sahip olmayacak, aralarında birtakım farklılıklar meydana gelecektir.

⁴⁰ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, X, 473-474.

a. Cennetin Dereceleri

Cennette derecelerin olduğunu bildiren birçok hadis vardır. Bunlardan birinde Allah Resülü (sas) şöyle buyurmuştur: "*Cennette yüz derece vardır. Her bir derecenin diğer derece ile arası, sema ile arz arası kadar genişdir. Firdevs bunların en yukarıda olanıdır. Cennetin dört nehri buradan çıkar. Bunun üstünde Arş vardır. Allah'tan Cennet istediginiz vakit Firdevs'i isteyin.*"⁴¹

Bu ve benzeri hadislerden yola çıkarak ayetleri açıklamak onları anlama noktasında büyük katkı sağlayacaktır. Menâr müellifi de Ali İmran suresinin 15. ayetini (*De ki: "Size, onlardan daha hayırlısını haber vereyim mi? Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için Rableri katında, içinden ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetler, tertemiz eşler ve Allah'ın rızası vardır."* Allah, kullarını hakkıyla görendir) açıklarken dünyada insanlar arasında farklılıklar olduğu gibi Cennet ehlinin de derecelerle birbirinden ayrıldığı,⁴² düşüncesini ortaya koymuştur.

Bu şekilde bir derecelendirmenin olması zaten adaletin de bir gereğidir. İmanlarının gücü ve amellerinin kemiyeti ve keyfiyeti açısından Müslümanlar arasında farklılığın olması böyle bir sonucu ortaya çıkarmaktadır.

b. Cennetin Büyüklüğü

Cennette birtakım derecelerin olması, oranın büyülüğu ile de doğrudan bağlantılıdır. Mükâfati fazla hak edenlere verilecek Cennet az hak edenlere göre tabii ki daha büyük olacaktır. Bununla birlikte, Cennetin tamamını düşündüğümüzde oranın büyülüüğünü belli bir oranla sınırlı tutmak yanlış bir değerlendirme olacaktır. Cenneti hak eden

⁴¹ Tirmizi, "Cennet", 4.

⁴² Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, III, 207.

bütün insanları ve cinleri içine alabilecek bir Cennetin büyüklüğü tasvir edilemez.

Bu gerçekten hareketle ayetleri değerlendiren müellif, Ali İmran suresinin 133. ayeti (*Rabbinizin bağışına ve genişliği göklerle yer arası kadar olan, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan cennete koşun*) bağlamında ayette Cennetin uzunluğundan değil de genişliğinden bahsedildiğini, bir şeyin uzunluğu genişliğinden her zaman daha fazla olacağından eğer genişliği fazla ise uzunluğunun daha da fazla olması gereği⁴³ şeklinde bir açıklama getirmiştir.

Ayrıca Cennettin bir defa yaratılıp aynı şekilde kalmasını gerektiren bir durum da söz konusu değildir. Daha sonra da Cennet büyüp gelişebilir, öncekinden daha farklı bir konum arz edebilir. Cennetteki bu değişim de zaten kaçınılmaz gibidir. Çünkü orada ebedî bir hayat vardır. Cennetliklerin hep aynı ortamda, aynı yerde bu kadar uzun süre kalması da mutluluk mekânı olan Cennet için daha az ihtimal gibidir.

Tabii ki bunu söyleyen Allah (cc)'ın büyülüüğünü, gücünü de unutmamalıyız. Allah (cc), dilerse Cennete girecek insanların bıkma, usanma duygusunu ortadan kaldırabilir. Biz sadece normal insanın duyu yapısının gerektirdiği duruma uygun bir yorum yapma ihtiyacı hissediyoruz.

Diğer tefsirlerde cennetin genişliğinin ne kadar büyük olduğundan bahsedilmesinin uzunluğunun daha büyük olabileceği atif olduğu,⁴⁴ yedi kat gök ve yedi yeryüzünün birleşmesiyle cennetin oluşacağı,⁴⁵ dile getirilmek suretiyle cennetin büyülüğüne sınır koymayan zor olacağı ifade edilmiştir.

⁴³ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, IV, 108-109.

⁴⁴ İbn Kesir, *a.g.e*, III, 183.

⁴⁵ Taberî, *a.g.e*, VI, 53.

c. Allah(cc)'a Yakın Olması

Cennete asıl değer katan şey, onun büyüklüğünden ziyade Allah (cc)'a yakın olarak tavsif edilmesidir. Her şeyi yaratan ve yarattıklarının hayatıyetini devam ettirebilmesi için kendisine muhtaç olduğu Allah (cc)'in makamı bütün her şeyin üzerindedir. Diğer makamlar, ona yakın olduğu nispette değer kazanacaktır. Allah (cc), mekândan münezzeh olduğu için buradaki yakınlığı katında Cennete ve oraya gireceklerle verdiği değer olarak anlamak daha doğru olacaktır.

Menâr tefsirinde de Tevbe suresinin 21. ayeti (*içinde tükenmez nimetler bulunan cennetler*) değerlendirilirken bu gerçek hatırlatılmış, ayetten ilham alınarak Rahman'ın yakınında ve değerli bir yerde olan Cennet,⁴⁶ ifadesi kullanılmak suretiyle Cennetin derecesinin büyülüğüne vurgu yapılmıştır.

Burada Cennetin Allah (cc)'a yakın olduğunu ifade edilmesi Cennetin değerini artıracak bir durumdur. Dünyada da aynı durum söz konusudur. Önemli konumlardaki insanlar, değer verdikleri kişileri yakınlarında tutup degersiz olanları yanlarından uzaklaştırırlar. Allah (cc) da Cennetliklere verdiği değeri göstermesi açısından Cennetin kendisine yakın bir konumda olacağını bize haber vermektedir.

5. Cennette Ailevî İlişkiler

Dünyada olduğu gibi Cennette de ailevî ilişkilerin varlığından söz etmek mümkündür. Cennet nimetleri açıklanırken dünyadakilere benzer olduğunu dile getirilmiş olması, konuya ilgili ayetlerin varlığı bu konuda kanaat oluşturacak kadar veriyi bizlere sunmuştur.

⁴⁶ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, X, 210.

a. Eşler

Ailevî ilişkilerin varlığı eşlerin varlığını da zorunlu kılmaktadır. Bunun için ayetlerde, Cennete gireceklerle orada verilecek eşlerden bahsedilir.

Menâr tefsirinde Bakara suresinin 25. ayeti (*onlar için orada tertemiz eşler de vardır*) değerlendirilirken bu konu üzerinde durulmuştur. Cennette müminler için temizlikte ve arınmışlıkta ileri derecede eşlerin olacağı, onlarda ayıp sayılan bedenî bir kırın bulunmayacağı, hayız ve nifas gibi durumların görülmeyeceği, hile, tuzak ve kötü ahlak gibi olumsuz özelliklerinin olmayacağı,⁴⁷ dile getirilmiştir.

Ayrıca Cennet kadınlarının saliha müminelerden oluşacağı, eşlerle bir arada bulunmanın keyfiyeti hakkında bize verilen bilgilerle yetinmemiz gereği, bunlardan fazlasını araştırma yoluna gitmenin doğru olmayacağı,⁴⁸ düşüncesi de ortaya konmuştur.

Cennete girecek kişilerin kaç tane hanımı olacağı konusu da öteden beri hep tartışma konusu olmuştur. Bu noktada da tefsire baktığımız zaman cennetteki her kişinin, birisi dünyadaki hanımı, diğeri cennet hanımlarından biri olmak üzere iki tane hanımının olacağı, aksini ifade eden rivayetlerin sahih olmadığı,⁴⁹ görüşlerinin ortaya konduğunu görmekteyiz.

Nisa suresinin 57. ayeti (*Onlara orada tertemiz eşler vardır*) değerlendirilirken ise orada geçen “tertemiz eşler”den kastın hem hayız-nifas gibi maddi, hem de manevî pisliklerden temizlenmiş olan kimseler anlamına geldiği,⁵⁰ ifade edilmiştir.

⁴⁷ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, I, 194.

⁴⁸ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, I, 195.

⁴⁹ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, I, 195.

⁵⁰ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, V, 136.

Bütün bunlardan anlıyoruz ki müellif, cennete gireceklerle verilecek olan eşlerin sayısıyla ilgili abartılı rakamlara sıcak bilmemektedir. Sayılarının ikiyle sınırlı olduğu fakat bu eşlerin madden ve manen tertemiz, eşlerini huzursuz edecek durumlardan uzak oldukları kanaatini taşımaktadır.

Diğer tefsirlerde, cennetteki eşlerin her türlü kirden pislikten, eziyet verici şeylerden uzak olacağı,⁵¹ kendilerinde hayız, nifas, balgam, tükürük, küçük-büyük abdestini bozma vb. gibi şeylerin olmayacağı,⁵² dile getirilmiştir.

b. Karı-Koca İlişkileri

Eşlerin varlığından söz ettiğimiz zaman onlar arasındaki ilişkiden de bahsetmek gereklidir. Ailevî ilişkilerde en önemli unsur zaten karı koca arasındaki münasebettir. Bunun ne şekilde olacağı konusunda çeşitli rivayetlerin olduğuna, bununla ilgili farklı yorumların yapıldığına şahit olmaktayız.

Menâr tefsirinde de konu Bakara suresinin 25. ayeti (*onlar için orada tertemiz eşler de vardır*) bağlamında değerlendirilmiştir. Orada ahiret hayatının dünya hayatından daha üstün ve daha mükemmel olduğu, dünyada kari-koca ilişkilerinden alınan lezzetin hikmetinin neslin devamı ve üreme olduğu, ahirette ise üreme olacağına dair net bir rivayetin olmadığı, öyleyse bu ilişkiden alınan lezzetin dünyadakinden daha üstün ve hikmetinin daha yüce olması gerektiği,⁵³ görüşü benimsenmiştir.

Tefsîru'l-Menâr'da karı koca arasındaki ilişkinin cinsel yönü üzerinde durulduğunu görmekteyiz. Oysa karı koca ilişkisinin birçok yönünden bahsetmek mümkündür. Duygusal bir bağ, karşılıklı muhabbet,

⁵¹ İbn Kesir, *a.g.e*, I, 322.

⁵² Taberî, *a.g.e*, I, 419.

⁵³ Reşîd Rîzâ, *a.g.e*, I, 195.

birlikte zaman geçİRme gibi zamanlarının çoğuNUN alan durumlar üzerinde görüş ortaya konmamıştır.

6. Cennette Yeme-İçme

Cennette yeme-içme hadisesi önemli bir yer tutmaktadır. Bakara suresinde: "*Cennetlerin meyvelerinden kendilerine her rızık verilişinde, "bu (tipki) daha önce (dünyada iken) bize verilen rızık!" diyecekler. Halbuki bu rızık onlara (dünyadakine) benzer olarak verilmiştir.*"⁵⁴ Hadis-i şerifte de : "*Cennet ehli cennette yerler ve içerler. Ancak tükürmezler, küçük ve büyük abdest bozmazlar, sümkürmezler*"⁵⁵ buyrularak cennette yeme-içmenin olacağından bahsedilmektedir.

Bu yiyeceklerin şekli, rengi, tadı, kokusu gibi özellikleri onların değerini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca oradaki yiyeceklerin dünyadakilere benzerliğinin birçok ayette dile getirilmiş olması, onların insanın zihninde daha somut bir şekilde algılanmasına ve ona karşı daha büyük bir istek uyandırmasına fayda temin etmektedir.

a. Yeme-İçme

Cennetliklere ikram edilecek bu yeme-içme, oradaki en büyük nimetlerden bir tanesidir. Bunların keyfiyeti konusunda da farklı görüşler öne sürülmüştür.

Menâr tefsirinde Bakara suresinin 25. ayeti (*cennetlerin meyvelerinden kendilerine her rızık verilişinde, "bu (tipki) daha önce (dünyada iken) bize verilen rızık!" diyecekler. Hâlbuki bu rızık onlara (dünyadakine) benzer olarak verilmiştir*) bağlamında konu değerlendirilirken dünyada bir şey yeme ve içmede asıl gayenin ölme tehlikesinden kurtulmak olduğu, oysa ahirette yok olma diye bir şeyin söz konusu olmayacağı, öyleyse oradaki yeme-içmenin bizim bildiğimizden farklı bir hikmete dayalı olması

⁵⁴ Bakara 2/25.

⁵⁵ Müslim, "Cennet" 18

gerektiği, bu hikmetin ise yine bizim bilmediğimiz bir lezzeti tatma olabileceği,⁵⁶ görüşü dile getirilmiştir.

Anlıyoruz ki, cennetteki yeme-içmeden maksat sadece zevk almaktır. Orada ölümün olmayacağı düşünüldüğünde bunun dışında bir gaye için yeme-içme olmayacağı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Alınacak zevk, yiyeceklerle elde edilebileceği gibi onların güzelliğini seyretmekle de olabilecektir. Tadı, kokusu, rengi, şekli bütün bunlar onlardan alınacak zevkin daha fazla olması için birer etkendirler.

b. Dünyadaki Meyvelere Benzerlik

Cennetteki yiyeceklerden bahsedilirken onların dünyadakilere benzerliklerinin de dile getirildiğini görmekteyiz. Çünkü insanlara anlayabilecekleri bir şeylerden bahsetmek onlar üzerinde daha büyük bir etki bırakacaktır.

Bu kapsamda müellif, Bakara suresinin 25. ayetini (*Bu (tipki) daha önce (dünyada iken) bize verilen rızık!" diyecekler*) açıklarken öncelikle Celaleyn'deki şu ifadelere yer verir: Ahiret meyveleri dünyadaki meyvelerden lezzet bakımından üstün olmakla birlikte dünyadaki meyvelere benzer yaratılmıştır. Cennetlikler o meyveleri gördükleri zaman şaşıracaklar. Çünkü görüntü olarak o meyvelerin dünyadaki meyvelerle aynı olduğunu görecekler. Ama tadına baktıkları zaman farkı anlayacaklardır.⁵⁷ Bu düşünceye Tefsîru'l-Menâr'da bir eleştiri getirilmektedir. Ayette geçen "külema" ifadesinin cennet ehlinin o meyvelerin dünyadakilere benzediğini tadından anlamalarının doğru bir ifade tarzı olmayacağı, doğrusunun ilk seferinde yedikten sonra aradaki

⁵⁶ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, I, 194.

⁵⁷ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, I, 193. Bkz. Celaleddin el-Mahallî v.dgr., *Tefsîru'l-Celaleyn*. Daru'l-Hayr, 1. Baskı, Beyrut, 2001, s. 5.

farkı anlayacak olmalarıdır. Oradaki meyveler sadece tat bakımından değil şekil ve renk bakımından da dünyadakilerden farklıdır.⁵⁸

Yapılan bu yorum, ayetin içerdiği manaya daha uygun gözükmeğtedir. Benzerlik yönünün sadece tadıyla ilgili olduğu konusunda ayette herhangi bir ifade yer almamaktadır. Bu da o rızıkların hem tat hem de şekil bakımından dünyadakilere benzer yapıda olabileceğinin göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu konuda diğer tefsirlerde görüş birliğinin olmadığını görmekteyiz. Bazı tefsirlerde yiyeceklerin cennette kendilerine daha önce ikram edilenlerle benzer olduğu,⁵⁹ dünyadakilerle sadece isim olarak benzetiği,⁶⁰ bunun aksini ifade eden başka tefsirlerde ise bu nimetlerin dünyadakilerle benzerlik gösterdiği,⁶¹ ya da dünyada kendilerine vaad edilen nimetler olduğu,⁶² ifade edilmiştir.

c. Yiyeceklerin Lezzeti

Cennette yer alan nimetler dünyadakilere benzer olsa da arada büyük bir lezzet farkının olacağı muhakkaktır. Ayrıca dünyadaki yiyecekler çeşitli sebeplerle lezzetini kaybetmiş olabilmekte ve yendiği zaman yiyen kişide hoşnutsuzluk meydana getirebilmektedir. Oysa cennetteki nimetlerde rahatsız edecek bir durumun olmayacağı aşikârdır.

Tefsirde bu konu yine Bakara suresinin 25. ayetinin genel bir değerlendirmesi yapılrken ele alınmış ve insanın cennette alacağı lezzetin dünyadakinden kat kat fazla olacağı ve orada insanın hiçbir şekilde sıkıntı yaşamayacağı,⁶³ dile getirilmiştir.

⁵⁸ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, I, 193-194.

⁵⁹ İbn Aşur, *a.g.e*, I, 356.

⁶⁰ İbn Kesir, *a.g.e*, I, 321-322.

⁶¹ Taberî, *a.g.e*, I, 411.

⁶² Kurtubî, *a.g.e*, I, 361; Merâğî, *a.g.e*, I, 66.

⁶³ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, I, 195.

Yiyecek ve içeceklerde en çok dikkat edilen husus onların tadıdır. Görüntü olarak ne kadar güzel olsa da tadında rahatsızlık verecek bir durum söz konusu ise onun tercih edilen bir yiyecek olmayacağı malumdur. Bu nedenle cennetteki yiyecek ve içeceklerin görüntüsünden ziyade lezzeti üzerinde durulması dikkate değer bir husustur.

7. Cennetin Doğal Görüntüsü

Cennet, doğal görüntüsü itibariyle de eşsiz bir görünüm sahiptir. Bu gerçeği ayet ve hadislerden öğreniyoruz. Orada dünyada iken tahayyül dahi edilemeyecek derecede bambaşka bir doğal görüntü cennetliklerin hizmetine sunulacaktır.

a. İrmaklar

Ebedî kalınacak cennetin doğal görüntüsünün de iç açıcı olması huzurun ve mutluluğun tesis edilmesi açısından önem arz etmektedir. Bu görüntüyü güzel hale getiren etkenlerden bir tanesi, ırmaklardır.

Müellif, Bakara suresinin 25. ayeti bağlamında "*içinden ırmaklar akan cennet*" cümlesini açıklarken, bahçelerin canlı ve yeşil kalabilmesi için ırmaklara, akarsulara ihtiyaç hissedildiğinden cennette ırmakların olmasının zorunlu olduğunu,⁶⁴ söylemiştir.

İrmakların varlığı, bulunduğu yerdeki ağaçların, bahçelerin, bağların, otlak alanlarının devamı açısından olmazsa olmaz bir şarttır. Suyun olmadığı yerde kuraklık baş gösterecek ve orada yaşam imkânı kalmayacaktır. Tefsîru'l-Menâr'da ırmakların bu yönü üzerinde durulmuştur. Fakat ırmaklar sadece bu ihtiyaç için söz konusu olamaz. Doğal güzellik ancak yanında su olduğu zaman güzelliğini tamamlayacaktır. Aksi takdirde güzelliği yarı kalacak ve bir eksiklik hissi uyandıracaktır.

⁶⁴ Reşîd Rîzâ, *a.g.e.*, I, 193.

Diğer tefsirlerde cennetteki ırmakların misk dağından fişkiracağı,⁶⁵ ağaçların ve diğer ürünlerin altlarından akacağı, bunun da oraya bir görüntü güzelliği katacağı, orada yetişen ürünlerin düzgün ve pürüzsüz olacağı,⁶⁶ cennetin güzelliğini tamamlayıcı bir etkiye sahip olacağı,⁶⁷ bir nehir vadisinden değil cennetliklerin istediği yerden akacağı,⁶⁸ dile getirilmek suretiyle ırmakların cennete katacağı güzellik ve faydalar açıklanmaya çalışılmıştır.

b. Gölgelikler

Irmakların bulunduğu bir yerde o güzelliği tamamlamak için gölgeliklerin de yer alması kaçınılmazdır. Cennetteki yaşam dünyadakine benzer olacağının insanın dünyada arzu ettiği ve hoşlandığı birçok güzelliğin orada bulunması gayet doğaldır. Bunlardan bir tanesi de özellikle kavurucu sıcakta ilk akla gelen ve ihtiyaç duyulan gölgeliklerdir. Bunu çöl ortamında yaşayan İslam'ın ilk muhatapları açısından düşündüğümüz zaman gölgeliklerin önemini daha iyi anlamış oluruz.

Menâr tefsirinde konu Nisa suresinin 57. ayeti (*onları, koyu gölgeler altında bulunduracağız*) bağlamında değerlendirilmiş olup orada Cennetliklerin koyu bir gölgede barındırılmasının müreffeh bir hayattan kinaye olabileceği, ayette bahsi geçen gölgenin, ne yakıcı güneşin ne de rüzgârin ortadan kaldırıramadığı gölge demek olduğu,⁶⁹ şeklinde açıklama yapılmıştır.

Konu başka bir açıdan daha ele alınmış ve gölgeye farklı bir yorum getirilmiştir. Buradaki gölgenin cismanî nimetlere işaret etmesinin

⁶⁵ İbn Kesir, *a.g.e*, I, 321.

⁶⁶ Taberî, *a.g.e*, I, 406.

⁶⁷ İbn Aşur, *a.g.e*, I, 354.

⁶⁸ Kurtubî, *a.g.e*, I, 360.

⁶⁹ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, V, 136.

kuvvetle muhtemel olduğu, bu gölgenin Allah'a isnat edilmesinin de böyle bir düşünceyi desteklediği⁷⁰ söylemiştir.

Müellif, ayette geçen gölgeliklerin hem aslı anlamda hem de mecazî anlamda kullanılma ihtimalinin olduğu kanaatindedir. Aslı anlamda kullanıldığı zaman güneşin yakıcı sıcakından koruması, mecazî anlamda kullanıldığı zaman ise aynen güneşte olduğu gibi insanı rahatsız edebilecek her türlü etkeni ortadan kaldırınan cennet nimetleri olarak anlamak mümkün olacaktır.

Diğer tefsirlerde bu gölgeliklerin büyülüğu, güzelliği ve gölgenin yoğunluğu üzerinde durulmakta,⁷¹ onun korunaklı, kuytu bir yerde olacağı,⁷² bununla birlikte gölgeliklerden kastın oradaki refah seviyesinin mükemmelliğinden kinaye olabileceği,⁷³ dile getirilmiştir.

c. Adn Cennetleri

Irmakların, gölgeliklerin ve bunun gibi daha birçok nimetin bulunduğu cennetin özel bir kısmı daha vardır ki o da Adn cennetleridir. Bu nedenle Menâr tefsirinde Adn cennetlerine özel bir parantez açıldığını görmekteyiz. Bu ismin ayetlerde zikrediliyor olması konu üzerinde daha ayrıntılı durmalarına sebep olmuş gibi gözükmektedir.

Tevbe suresinin 72. ayeti (*Adn cennetlerinde çok güzel köşkler vadetti*) açıklanırken Adn cennetlerindeki güzel meskenlerin evlerden ve çadırlardan olduğu, buralarda oturmanın ise oranın sakinlerinin hoşuna gideceği, bunun sebebinin ise, rahatlarını tamamlayan yiyecek, giyecek, süs eşyaları ve diğer bütün malzemelerin orada bulunduğu,⁷⁴ şeklinde bir yorum getirilmiştir.

⁷⁰ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, V, 136.

⁷¹ İbn Kesir, *a.g.e*, IV, 124

⁷² Taberî, *a.g.e*, VII, 168.

⁷³ Merâğî, *a.g.e*, V, 69.

⁷⁴ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, X, 474. Adn Cennetleri için bkz. Sebe 37, Ankebut 58, Zümer 20.

Adn cennetlerinin önemini anlatmak üzere Tefsîru'l-Menâr'da bir de hadis zikredilmektedir. Hz. Peygamber (sas) o hadiste şu şekilde buyurmaktadır: *'İki cennet vardır ki, bunların kapları ve içinde bulunan şeyler hep gümüştendir. Diğer iki cennet daha vardır ki, bunların kapları ve içinde bulunan şeyler de altındandır. Adn cennetindeki cennetliklerle Rablerine bakmaları arasında Allah'ın vechi (yüzü) üzerindeki büyülü ridasından başka bir şey bulunmayacaktır.'*⁷⁵ Burada diğer cennetlerin özellikleri sayıldıktan sonra "onlardan daha güzelı vardır ki o da Adn cennetidir" şeklinde bir anlatım söz konusudur. Cennetteki en büyük nimetin Allah (cc)'ın görülecek olması, onun görüleceği yerin de en değerli yer olacağı sonucunu çıkarmaktadır.

*Zikredilen bir diğer hadiste ise Hz. Peygamber (sas), cennetin derecelerini açıklamaktadır: 'Muhakkak cennet yüz derecedir. Onlardan her bir derece gök ile yer arasındaki mesafe kadardır. Şüphesiz o derecelerin en yücesi, Firdevs'tir. En faziletlişi de Firdevs'tir. Arş, muhakkak Firdevs'in üstündedir. Cennetin ırmakları da Firdevs'ten çıkışip akar. Bu itibarla siz Allah'tan dilemek istediğiniz zaman Firdevs'i isteyin'*⁷⁶ Tefsîru'l-Menâr'da bu hadis zikredildikten sonra Firdevs cennetinin Adn cenneti olduğu söylenmiştir.⁷⁷ Ayetlerde Adn cennetinin sık sık geçiyor olması böyle bir kanaate varmada etkili olmuş gibi gözükmektedir.

Müellife göre hadislerin ve ayetlerin toplamından çıkan sonuç, cennette en yüksek makamın Adn olduğu şeklindedir. Adn cennetinde bahçeler vardır. Rabbinin makamından korkan herkes için orada iki bahçe vardır. Bunun dışında yine iki bahçe daha vardır. Zaten bunlar da Rahman suresinde geçmektedir.⁷⁸

⁷⁵ Muslim, "İman", 180.

⁷⁶ Tirmizi, "Cennet", 4.

⁷⁷ Reşîd Rızâ, a.g.e, X, 475.

⁷⁸ Reşîd Rızâ, a.g.e, X, 475.

Diğer müfessirlere göre; Adn cenneti, en yüksek makamda⁷⁹ ve diğer cennetlerin ortasında yer alan ve sadece nebilerin, siddiklerin, şehitlerin, hidayet önderlerinin gireceği,⁸⁰ bir yerdir.

8. Cennette Ru'yet ve Ebedî kalma

Cennetle ilgili dile getirilen başka iki önemli konu ru'yet ve orada ebedî kalma meselesidir. Ulemanın kahır ekseriyeti ru'yet'in gerçekleşeceği, cennette ebedî kalınacağı kanaatini taşısa da zaman zaman bu konuda aykırı seslerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Müellif de tefsirinde bu konuya değinmeyi gerekli görmüştür.

a. Ru'yet

Bunlardan birincisi, cennet nimetleriyle ilgili belki de en çok dile getirilen konu orada Allah (cc)'ın görülp görülmeyeceği meselesidir. Buna dini literatürde ru'yet adı verilmektedir.⁸¹

Menâr tefsirinde konu Tevbe suresinin 72. ayeti (*Allah'ın rızası ise, bunların hepsinden daha büyüğüdür*) değerlendirilirken ele alınmaktadır. Orada herhangi bir tartışmaya girmsizsin, Adn cennetinden bahsederken ru'yet'in cennet nimetlerinin en büyüklerinden biri olup Adn cennetinde gerçekleşeceği, insanın mutluluğunun ancak ru'yet ile kemale ereceği,⁸² dile getirilmektedir.

Böyle bir kanaati benimsemesi ru'yet'e bakışını ortaya koymaktadır. Ru'yet'in gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda herhangi bir tereddütleri olsaydı böyle bir ifadeyi paylaşmazlardı.

Diğer tefsirlerde bu konuda bir görüş birliğinin olduğunu görüyoruz. Müfessirler, cennete gireceklerle diğer nimetlerin yanında

⁷⁹ Merâğı, a.g.e, X, 161.

⁸⁰ Taberî, a.g.e, XI, 564.

⁸¹ Talat Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, s.7.

⁸² Reşîd Rızâ, a.g.e, X, 475.

fazladan verilecek nimetin Allah (cc)'ı görmek olacağını,⁸³ ifade etmişlerdir.

b. Ebedî Kalma

Son olarak, cennete gireceklerin, kendilerine ikram edilen bu güzelliği kaybetme gibi bir endişe içinde olmamaları, mükâfatın kalıcı olması konusundan bahsederek çalışmamızı tamamlayalım.

Cennetten bahsederken orada kalmanın ebedî olup olmadığı konusunda da birtakım görüşlerin ortaya atıldığına şahit olmaktayız. Her ne kadar ayetlerde cennette ebedî kalınacağına dair kelimelerle durum açıklığa kavuşturulmuş olsa da yine de farklı düşüncelerin olduğunu görebiliyoruz.

Ayetlerde ebedîliği ifade eden kelimelerden bir tanesi “huld” kelimesidir. Menâr tefsirinde bu kelime Bakara suresinin 25. ayeti (*onlar orada ebedî kalacaklardır*) açıklanırken ele alınmış ve anlamanın bir yerde uzun süre kalmak anlamına geldiği ama cennete girecek olanların orada sonsuza kadar kalacakları,⁸⁴ düşüncesi dile getirilmiştir.

Tevbe suresinin 22. ayeti (*onlar orada ebedî kalacaklardır*) açıklanırken ise aynı kelime üzerinde yine durulmuş ve kelimenin devamlı orada kalmak anlamına geldiği, ayrıca bu kelimenin bir de ebed kelimesiyle tekit edildiği, “ebed” kelimesinin lügat manasının ise bir yerde uzun süre kalmak demek olduğu,⁸⁵ söylemiştir.

Cennette ebedî kalınacağına dair görüşlerini birçok yerde açık bir şekilde ifade etmiş olmaları, bu konuda herhangi bir tereddüt yaşamadıklarını göstermektedir.

⁸³ Kurtubî, *a.g.e*, X, 482; Taberî, *a.g.e*, XII, 158.

⁸⁴ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, I, 195.

⁸⁵ Reşîd Rızâ, *a.g.e*, X, 210.

Diğer tefsirlerde, cennette kalmanın ebedî olacağı,⁸⁶ ölümün olmayacağı,⁸⁷ sonsuz bir hayatın olacağı,⁸⁸ değişik ifadelerle yer almıştır.

Sonuç

Ebedî mükâfat yeri olan cennet, ayetlerde ve hadislerde farklı sekillerde, değişik yönleriyle açıklanmıştır. Bu açıklamalar, cennetin tüm özelliklerini değil, sadece cennet hakkında kanaat oluşturabilecek genel bilgilerdir. Bu durum ayet ve hadislerde insanların zevkine hitap edebilecek bütün nimetlerin cennette isteyene verileceği şeklinde ortaya konmuştur.

Ayet ve hadislerde yer alan bu bilgileri daha geniş bir şekilde birçok dini kaynakta olduğu gibi tefsirlerde de görmekteyiz. Bu tefsirlerden bir tanesi de Tefsîru'l-Menâr'dır. Tefsîru'l-Menâr'da müellifimiz, bu konuyu farklı ayetleri izah ederken değişik yerlerde ele almıştır. Bazı ayetleri daha geniş bir şekilde açıklarken bazılarını çok ayrıntıya girmeden genel hatlarıyla açıklamaya çalışmışlardır.

Müellifimiz, Tefsîru'l-Menâr'da cennet nimetlerini maddi ve manevî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Maddi nimetler bildiğimiz yeme-içme, giyinme, kullanma gibi ihtiyaçları gidermek için gerekli olan nimetlerdir. Manevî nimetler ise, Allah (cc)'ın rızası ve rahmeti olarak açıklanmıştır. Bu açıklamalardan sonra da Allah (cc)'ın rızasının en büyük nimet olacağı belirtilmiştir.

Cennetin doğal görüntüsünden bahsederken oradaki ırmaklara ve gölgeliklere ayrı bir parantez açılmıştır. Irmakların hem doğal bir görüntü olarak hem de bahçelerin hayatı kalabilmesi için gerekli olduğundan bahsedilir. Cennetin güzelliklerinden bahsederken Adn cennetleri üzerinde özellikle durulmuştur. Adn cennetlerinin özellikleri izah

⁸⁶ Taberî, *a.g.e*, I, 422.

⁸⁷ İbn Kesir, *a.g.e*, I, 323.

⁸⁸ Kurtubî, *a.g.e*, I, 362.

edildikten sonra cennetin en yüksek makamının burası olduğu dile getirilmiştir.

Cennete girmek için imanın yanında salih amelin de şart olduğu kanaati ileri sürülmüştür. Sadece iman etmek, onlara göre; cennete girmek için yeterli değildir. Semavî din mensupları ise, peygamberlerinin getirdiği şekilde dinlerinin gereklerini yerine getirirlerse cennete girebileceklerdir. Kendilerine davet ulaşmayanlar ise doğrudan cennete girmek yerine akıllarının ulaşabileceği durum göz önüne alınarak yine hesaba çekildikten sonra bu hesabın sonucuna göre muamele göreceklerdir.

Kaynaklar

- Abduh, Muhammed, *Durûsun mine'l-Kur'ân* (et-Tab'atu'r-rabiatu), Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut 1987.
- Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi* (Çeviren: Sabri Hizmetli), Fecr Yayınları, Ankara 1986.
- Abdülmelik, Enver, *Çağdaş Arap Düşüncesi Bağımsızlık Sosyalizm* (Çeviren: Adnan Cemgil), Altın Kitaplar, b.y. 1971.
- Ammara, Muhammed, *el-E'mâlü'l-Kâmile li'l-Îmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh* (et-Tab'atu'l-evvel), Daru's-Şuruk, Beyrut 1993.
- Arkoun, Muhammed, *el-Fikru'l-Arabî* (et-Tab'atu's-salisetu), Dâru Menşûrat Avidat, Beyrut 1995.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, Bilmen Yayınları, İstanbul 1974.
- el-Endelusî, Ebu Hayyan, *el-Bâhru'l-Muhît* (et-Tab'atu'l-ûlâ), Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 1993.
- el-Mahallî- es-Suyûtî, Celaleddin, *Tefsîru'l-Celaleyn*, Daru'l-Hayr, 1. Baskı, Beyrut, 2001.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Daru Tunusiyye, Tunus 1984.
- İbn Kesir, İmadu'd-Din Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (et-Tab'u'l-evvel), Müessesetü Kurtuba, b.y. 2000.
- İsfahanî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Ragîb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an* (et-Tab'atu'r-rabiatu), Dâru'l-Marife, Beyrut 2005.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasi Görüşleri* (2.

- Baskı), Dergah yayınları, İstanbul 1998.
- Keskioğlu, Osman, "Muhammed Abduh", AÜİFD, sayı:18, s. 109-136, 1970.
- Koçyiğit, Talat, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974
- Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed Ebu Bekir, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l Mübeyyin limâ tedammenehu mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân* (et-Tab'atu'l-ûlâ), Müesseseseti Risale, Beyrut 2006.
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî* (et-Tab'atu'l-ûlâ), Mustafa Elbâni el-Halebî ve Evlâduhu, Mısır 1946.
- Reşîd Rızâ, Muhammed, *Gerçek İslam'da Birlik* (Çeviren: Hayreddin Karaman), İz yayincılık, İstanbul 2003.
- Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, Daru'l-Kutub el-Îlmiyye, Beyrut 1999.
- Samarraî, Hasib, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi* (Cemaleddin Afgâni, Muhammed Abduh, Muhammed Reşîd Rızâ) (Çevirenler: Ali Nar ve Sezai Özel), Bedir yayınevi, İstanbul 1998.
- Siddîkî, Mazharuddin, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce* (Çevirenler: Murat Fırat ve Göksel Korkmaz), Dergah yayınları, İstanbul 1990.
- Serif, Mian Muhammed, *İslam Düşüncesi Tarihi* (Çevirenler: Kürsat Demirci, Kerim Urtekin ve İhsan Durdu), İnsan yayınları, İstanbul 1990.
- Şevâbîke, Ahmed Fahd Berekât, *Muhammed Reşîd Rızâ ve Devruhû fi'l-Hayâti'l-Fikriyye ve's-Siyasiyye* (et-Tab'u'l-evvel), Daru Ammar, Amman 1989.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (et-Tab'atu'l-ûlâ), Daru Hicr, Kahire 2001.

الخلاف في أقسام الجملة عند النحاة واللغويين العرب

* عبدالحليم عبدالله

الملخص

إن الحديث عن الجملة محور خلاف بين النحاة واللغويين قدامى ومحديثين، لما لها من أهمية في التعبير، والحديث عن الخلاف في الجملة حديث متشعب، يتوزع في ثلاثة محاور: في التعريف والتقطيم والإعراب.

ومن اللافت لانتباه أن جل الباحثين العرب المحدثين لم يكونوا بمنأى عن هذا التعدد والتنوع؛ فأغنوا الجملة العربية بنظرات شتى، وحاولوا أن يثروا بها التفكير النحوي العربي، فضلا عن امتداد الخلاف القديم حول مفهوم الجملة في مؤلفاتهم.

فلم ينكر أحدٌ من النحاة واللغويين قداماء ومحديثين الجملتين الفعلية والاسمية، ولكنهم اختلفوا في الباقي، أما خلافهم في الجملة فيتلخص فيما يلي:

* Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, abdulhalim.abdullah@gop.edu.tr

الأول: الخلاف في الجملة التي مسندها فعل تأخر عن المسند إليه، أهي اسمية أم فعلية؟

الثاني: في الأقسام الأخرى غير الاسمية والفعلية، قال نحاة بالجملة الظرفية ومعيارهم في ذلك المطابقة بين ركني الجملة، وآخرون قالوا بالجملة الشرطية ومعيارهم في ذلك الاستقلال الدلالي وتمام الفائدة، وآخرون قالوا بالجملة الوصفية ومعيارهم في ذلك المطابقة بين ركني الجملة والإسناد الخاص في هذا النوع، وآخرون قالوا بها جميعها.

الثالث: اختلاف المعيار أدى إلى اختلاف التقسيم لدى النحاة، على أننا لا نجد ضيراً في هذا الاختلاف والتنوع.

الكلمات المفتاحية: القواعد العربية، اللغة، الجملة الخبرية، الجملة الإسمية

According to Arab Nahivist and the Linguist Parts of Speech Related Disputes

Abstract

The issue of the sentence was a topic of conflict among grammarians and linguists, because of its importance in composition. The conflict concerning the sentence is divided into three themes which are definition, classification and parts of speech.

None of old and modern grammarians and linguists denied the verbal or noun sentences; Whereas, the conflict was in respect of the sentence's sections and could be summarized in two topics:

First, the sentence in which the main factor is delayed verb from the other factor. The question was Is it a verbal or noun sentence?

Secondly, the other parts of the sentence where grammarians were divided in their judgments whether it is adverb, conditional, descriptive or all of them.

Keywords: Arabic grammar, language, verbal sentence, noun sentence.

المقدمة

يقوم هذا البحث على عرض الخلاف في أنواع الجملة عند النحاة واللغويين العرب قدماً وحديثاً، والحقيقة أن الخلاف في تقييمات الجملة خلاف واسع ومتعدد، لأن تقسيم الجمل عند هذا النحو أو ذاك كان مبنياً على معايير مختلفة، ارتبط كلّ منهم معياراً مناسباً له، فاختلاف التقسيم منبعه في اختلاف المعايير.

تألف الجملة من ركنتين رئيسيتين هما: المسند، والممسندة إليه. وهذه الركتان هما عمدة الكلام، وتبعاً لهذين الركتين يتحدد نوع الجملة وقسمها الذي تتسبّب إليه، ويقوم هذا البحث على استعراض أقسام الجملة عند النحاة واللغويين العرب قدماً وحديثاً، فالجملة ليست اسمية وفعلية فحسب، بل هي أكثر من ذلك، وتختلف أقسامها باختلاف معيار التقسيم.

فلا جملة - تبعاً للممسندة - صورتان: فعل مع اسم، أو اسم مع اسم، وبالتعبير الاصطلاحي: فعل وفاعل أو نائب، أو : مبدأ وخبر، نحو: قام زيد، وزيد قائم، وكل التعبيرات الأخرى، إنما هي صور أخرى لهذين الأصلين.

والصورة الأساسية للجملة التي مسندتها فعل، أن يتقدم المسند على المسند إليه، ولا يتقدم المسند إليه على الفعل إلا لغرض يقتضيه المقام.

والصورة الأساسية للجملة التي مسندها اسم، أن يتقدم المسند إليه على المسند، أو بتعبير آخر أن يتقدم المبتدأ على الخبر، ولا يتقدم الخبر إلا لسبب يقتضيه المقام، أو طبيعة الكلام.

المقالة

لقد نهج النحاة العرب القدماء في دراسة الجملة منهجين: تركيبي، قسموا الجملة في إطاره إلى قسمين: اسمية وفعلية، وقسموا الاسمية إلى: صغرى وكبرى،⁽¹⁾ والآخر دلالي قسموا الجملة في إطاره إلى: خبرية وإنشائية.⁽²⁾

وبالنظر إلى المستوى التركيبي للجملة فقد أجمع النحاة المتقدمون على نوعي الجملة: الاسمية والفعلية، ولم يختلفوا في وجودهما، لكن بعضهم قال بنوع ثالث، ونوع رابع، هما: الجملة الشرطية والجملة الظرفية، وهذا النوعان هما اللذان اختلف فيما بينهما.

وورد الحديث في كتاب سيبويه عن الجملتين الفعلية⁽³⁾ والاسمية⁽⁴⁾ ووردت إيماءات إلى الجملة الشرطية فقد جعلها سيبويه خبراً للمبتدأ في غير موضع.⁽⁵⁾

(1) ينظر: مغني الليبيب، ابن هشام الانصارى، تتح: مازن المبارك وعلى حمد الله، ط: دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ. ص 497

(2) ينظر: مغني الليبيب، ص 531 ومفتاح العلوم، السكاكي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت 1987م، ص 78 و 145 و همع الهوامع، السيوطي، تتح: أحمد شمس الدين، ط: دار الكتب العلمية ، بيروت 1998م : 49

(3) يُنظر: الكتاب، سيبويه، تتح: عبدالسلام هارون، ط: دار الجيل، بيروت 1991م 1: 81 و 92 و 97 و 101 و 105 و 119 و 146 و 148 و 149 و 2: 154 و 172 و معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، محمد فلفل ط: دار العصماء، دمشق 2009م ، ص 98

(4) ينظر: الكتاب 1: 147 و 149

(5) الكتاب 1: 132 و ينظر: 1: 52 و 131 و 134 و 135 و 3: 83

على أنَّ أحدَ الْمُعْنَيْنِ بِالْبَحْثِ النَّحويِّ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ سَبِيلَهُ لَمْ يَنْظُرْ إِلَى الجَملَةِ الشَّرْطِيَّةِ عَلَى أَنَّهَا جَملَةٌ وَاحِدةٌ. فَقَدْ خَلَصَ إِلَى "أَنَّ سَبِيلَهُ رَغْمَ أَنَّهُ يَنْظُرْ إِلَى الجَملَةِ الشَّرْطِيَّةِ عَلَى أَنَّهَا كَلامٌ تَامٌ... فَإِنَّهُ لَا يَعْتَبِرُ هَذَا الْكَلَامَ تَرْكِيَّاً وَاحِدًا وَلَا جَملَةً وَاحِدَةً"⁽⁶⁾ لَكِنَّ الدَّكتُورَ مُحَمَّدَ فَلْفَلَ وَجَدَ أَنَّ سَبِيلَهُ قَدْ وَضَعَ الجَملَةِ الشَّرْطِيَّةِ مَوْضِعَ خَبَرَ الْمُبْتَدَأِ، مَعَ إِشَارَتِهِ إِلَى أَنَّ الْمُبْتَدَأِ لَا بَدَّلَهُ مِنْ خَبَرٍ، وَأَنَّ الشَّرْطَ الَّذِي وَقَعَ خَبَرًا لَا بَدَلَهُ مِنْ رَابِطٍ يَرْبِطُهُ بِالْمُبْتَدَأِ⁽⁷⁾. فَكَانَ قَوْلُ سَبِيلَهُ هَذَا إِرْهَاصٌ لِلْقَوْلِ بِالْجَملَةِ الشَّرْطِيَّةِ فِيمَا بَعْدَ، قَالَ: "وَمَمَّا لَا يَكُونُ فِي الْاسْتِفَاهَمِ إِلَّا فَعَا قَوْلُكَ: أَعْبُدُ اللَّهَ إِنْ تَرَهُ تَضَرِّبُهُ، وَكَذَلِكَ إِنْ طَرَحَتِ الْهَاءُ مَعَ قُبْحِهِ، فَقَلَتْ أَعْبُدُ اللَّهَ إِنْ تَرَ تَضَرِّبُهُ، فَلَيْسَ لِلآخرِ سَبِيلٌ عَلَى الاسمِ، لَأَنَّهُ مَجْزُومٌ، وَهُوَ جَوابُ الْفَعْلِ الْأَوَّلِ، وَلَيْسَ لِلْفَعْلِ الْأَوَّلِ سَبِيلٌ"⁽⁸⁾ فَعَبَدَ اللَّهُ مَرْفُوعًا عَلَى الْابْتِدَاءِ وَخَبَرِهِ الْجَملَةِ الشَّرْطِيَّةِ، وَلَعَلَّ سَبِيلَهُ أَوَّلَ مِنْ أَلْمَحَ إِلَى الجَملَةِ الشَّرْطِيَّةِ، حِينَما وَضَعَهَا مَوْضِعَ الْخَبَرِ، وَبَنَاهَا عَلَى الْمُبْتَدَأِ.

وَنَسَبَ أَحَدَ الْمُعْنَيْنِ بِالْبَحْثِ النَّحويِّ إِلَى سَبِيلَهُ قَوْلَهُ بِالْجَملَةِ الظَّرْفِيَّةِ⁽⁹⁾ بِالْمَفْهُومِ الْمَشْهُورِ نَسْبَهُ إِلَى غَيْرِ الزَّمْخَشْرِيِّ،⁽¹⁰⁾ وَهُوَ مَا يُمْكِنُ أَنْ يُفْهَمَ مِنْ قَوْلِ سَبِيلَهُ: "لَأَنَّهُ تُهَذِّبُ لَمَا بَعْدَهُ وَمَوْضِعَ... وَذَلِكَ قَوْلُكَ: فِيهَا عَبْدُ اللَّهِ، وَمَثَلُهُ: ثَمَّ زَيْدٌ، وَهَا هُنَا عُمَرُ وَأَبِنُهُ

(6) الجملة الشرطية عند النحاة العرب، إبراهيم شمسان، ط1: عابدين القاهرة 1982م، ص58

(7) يُنظر: معالم التفكير في الجملة عند سبيله، ص19

(8) الكتاب 1: 132 وينظر: 1: 131 و 135

(9) ذهب إلى ذلك د. كريم ناصح الخالدي في كتابه نظرات في الجملة العربية، ط1: دار صفاء، عمان 2005م، ص113-130

(10) الجملة الظرفية لدى الزمخشري مكونة من مبتدأ وقع خبره ظرفًا أو جارًا و مجرورا، على حين أنها عند غيره . الجملة المصنّدة بالظرف أو الجار والمجرور، إذا قدرت أن الاسم المرفوع بعدهما فاعلا بالظرف والجار والمجرور، لا بالاستقرار المحفوظ، ولا مبتدأ مخبرًا عنه بهما، كما هي عند ابن هشام.

وينظر: التراكيب الإسنادية: علي أبو المكارم، ط1: مؤسسة المختار، القاهرة 2007م، ص 15

"زَيْدٌ" (11) ففي هذا العنوان وما مُذَلَّ له ما يوحى بأن الظرف المتقدم عند سيبويه في نحو: (فيها عبد الله) و (عندك زيد) يقوم مقام المبتدأ، ويرفع ما بعده، مما يفضي إلى ما سُمِّي فيما بعد بالجملة الظرفية، ويشجع على فهم كلام سيبويه هذا الفهم مقارنةً به بين قولهم: إن زيداً فيها قائماً، وقولهم: هذا عبد الله بقوله: "إلا أنَّ (فيها) هاهنا منزلة (هذا)"، في أنه يستغنى على ما بعده السكت، ويقع موقعه (12) فإذا كانت (فيها) بمنزلة (هذا) فهم من الكلام أنَّ (فيها) عملت فيما بعدها، كما عملت (هذا) في (عبد الله).

وفصل الدكتور محمد فلفل القول في مناقشة هذه القضية لدى سيبويه. إذ قال: "فسيبويه فيما تَقَرَّمَ ينْصُّ على أن الظرف المتقدم في مثل (فيها زيد) يقع موقع المبتدأ، ويسدُّ حَسَدَه، ويغny غناءه، وهذا ما قد يوحى بأن الرجل يُحِلُّ هذا الظرف إعمال المبتدأ، فيرفع ما بعده كما يرفع المبتدأ خبره، مما يحمل على الاعتقاد بأنَّ سيبويه يقول بوجود ما يُسمَّى بالجملة الظرفية، والراجح خلاف ذلك، ففهم ما نقلناه هنا عنه في ضوء معطيات سياقه، وفي ضوء التدليل على أن الظرف (فيها) ونحوه لا يعمل عنده في شيءٍ، يحمل على الاعتقاد بأنَّ الجملة الظرفية لم تكن من أقسام الجملة في اللغة العربية عند سيبويه" (13) هذا هو الحكم الذي وصل إليه د.محمد فلفل (الجملة الظرفية لم تكن من أقسام الجملة في اللغة العربية عند سيبويه) (14)

(11) الكتاب2: 128

(12) الكتاب2: 132 ومعالم التفكير بالجملة عند سيبويه، 58

(13) معالم التفكير بالجملة عند سيبويه، ص 58-59

(14) معالم التفكير بالجملة عند سيبويه، ص 59

وذهب ابن السراج إلى أن الإخبار بالظرف وال مجرور قسم برأسه، وليس من قبيل المفرد، ولا من قبيل الجملة، وذهب أبو علي إلى أنه مذهب حسن.⁽¹⁵⁾ وابن السراج حينما تحدث عن أخبار المبتدأ، جعل الظرف أحدها. قال: "خبر المبتدأ الذي هو الأول في المعنى على ضربين: فضرب يظهر فيه الاسم الذي هو الخبر، نحو ما ذكرنا من قولك: زيد أخوك، وزيد قائم، وضرب يحذف منه الخبر ويقوم مقامه ظرف له، وذلك الظرف على ضربين: إما أن يكون من ظروف المكان، ولما أن يكون من ظروف الزمان... فتحذف الخبر، وتقيم الظرف مقام المحفوظ، فإن لم ترد هذا المعنى فالكلام محال؛ لأن زيداً الذي هو المبتدأ ليس من قولك: (خلفك) ولا في الدار شيء؛ لأن (في الدار) ليس بحديث، وكذلك (خلفك)، وإنما هو موضع الخبر"⁽¹⁶⁾ فالنص السابق يجعلنا نتيقن من حكم أبي حيان الذي نسبه إلى ابن السراج، ولا سيما أن ابن السراج صرّح بعد هذا النص في أصوله أنه "يقع في خبر المبتدأ أحد أربعة أشياء: الاسم أو الفعل أو الظرف أو الجملة"⁽¹⁷⁾ فابن السراج حينما جعل خبر المبتدأ أربعة أشياء أحدها الجملة، وأخر منها الاسم المفرد، وجعل الظرف بينهما، فهذا يعني أنه جعل الظرف خبراً عن المبتدأ، وهذا الخبر ليس من قبيل الإخبار بالمفرد ولا من قبيل الإخبار بالجملة.

(15) ينظر: المسائل العسكرية، الفارسي تح: علي جابر المنصوري ط: دار الثقافة، عمان، 2002م، ص 81 وارتشف الضرب، أبو حيان الأندلسي، تح: محمد رجب عثمان، ط1: الخانجي القاهرة 1998م، ص 1110.

(16) الأصول في النحو، ابن السراج تح: عبد الحسين الفتلي ط3: مؤسسة الرسالة، بيروت 1988م، 1: 62-63.

(17) الأصول في النحو 1: 65

وأشار ابن السراج في موضع آخر إلى أن الاسم الموصول يوصل بأربعة أشياء، قال: " وهي توصل بأربعة أشياء: بالفعل، والمبتدأ، والظرف، والجزاء بشرطه وجوابه"⁽¹⁸⁾ فكان كلامه هذا سابقة لجعل الجملة أربعة أنواع.

وقسم الفارسي الجملة إلى أربعة أقسام: اسمية وفعلية وشرطية وظرفية كما قسم الخبر إلى نوعين مفرد وجملة⁽¹⁹⁾، وسار على هديه الزمخشري في جعله الجملة أربعة أنواع. قال: " والجملة على أربعة أضرب فعلية واسمية وشرطية وظرفية. وذلك: زيد ذهب أخيه، عمرو أبوه منطلق، وبكر إن تعطه يشكرك، وخالد في الدار."⁽²⁰⁾

أما ابن هشام فقال بثلاثة أنواع للجملة: الاسمية والفعلية والظرفية. إذ قال عن أنواع الجملة: "انقسام الجملة إلى اسمية وفعلية وظرفية، فالاسمية: هي التي صدرها اسم كـ: زيد قائم، وهيئات العقيق، وأقائم الزيدان، عند من جوزه وهو الأخفش والكوفيون، والفعلية: هي الـ التي صدرها فعل كـ قام زيد، وضرب اللص، وكان زيد قائماً، وظننته قائماً، ويقوم زيد، وـ قـم والظرفية: هي المصدرة بظرف أو مجرور، نحو: أعنـدك زـيد، وأـنـفي الدـار زـيد، إـذـا قـدرـت زـيدـاً فـعـلاًـ بالـظـرفـ والـجـارـ والـمـجـرـورـ، لاـ باـلـاسـتـقـرارـ الـمـحـذـفـ، ولاـ مـبـتـداـ مـخـبـراـ عـنـهـ بـهـماـ، ومـثـلـ الـزـمـخـشـريـ لـذـكـ بـ (ـفـيـ الدـارـ)ـ فـيـ قولـكـ: زـيدـ فـيـ الدـارـ، وـهـوـ مـبـنيـ عـلـىـ أـنـ الـاستـقـرارـ الـمـقـدـرـ فعلـ لـاـ اـسـمـ، وـعـلـىـ أـنـ هـذـفـ وـحـدـهـ، وـاـنـتـقـلـ الضـمـيرـ إـلـىـ الـظـرفـ بـعـدـ أـنـ عـمـلـ فـيـهـ".⁽²¹⁾

(18) الأصول في النحو: 266

(19) بنظر: الإيضاح العضدي، الفارسي، تـحـ: حـسـنـ شـانـلـيـ فـرهـادـ، طـ1: دـارـ التـأـلـيفـ، مصرـ 1969ـمـ، صـ 43ـ وـ شـرحـ المـفـصلـ، ابنـ يـعـيشـ، طـ: إـدـارـةـ الطـبـاعـةـ الـمنـيـرـيـةـ، مصرـ، 1: 88ـ وـ 89ـ وـ الجـملـةـ عـنـ النـحـاةـ العربـ، عبدـ القـادـرـ المـهـبـريـ، مجلـةـ حـولـياتـ الجـامـعـةـ التـونـسـيـةـ، 1966ـمـ، صـ 19ـ

(20) المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، تـحـ: عـلـيـ بوـ مـلـحـ طـ1: مـكـتبـةـ الـهـلـالـ، بيـرـوـتـ 1993ـمـ، صـ 44ـ

(21) مـغـنـيـ اللـبـيـبـ، صـ 492ـ

وأَجَعَ بعضاً مِنْ تَقْسِيمِ الرِّباعِيِّ إِلَى ثَانَيٍ: اسْمِيَّةٍ وَفَعْلِيَّةٍ، حِيثُ نَظَرَ إِلَى الْجَمْلَةِ الشَّرْطِيَّةِ مِنْ حِيثِ الْأَدَاءِ، فَإِنْ كَانَتْ حِرْفًا فَالْجَمْلَةُ فَعْلِيَّةٌ، وَلَنْ كَانَتْ اسْمًا فَالْجَمْلَةُ اسْمِيَّةٌ، وَكَذَلِكَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجَمْلَةِ الظَّرْفِيَّةِ، إِذَا قُدِّرَ التَّرْكِيبُ الظَّرْفِيُّ بِفَعْلٍ (اسْتَقَرَ) فَالْجَمْلَةُ فَعْلِيَّةٌ، وَلَنْ قُدِّرْ بِاَسْمٍ (مُسْتَقَرٍ) فَالْجَمْلَةُ اسْمِيَّةٌ، وَمُهِمَّا تَوَوَّلَتْ أَشْكَالُ الْجَمْلَةِ، فَهِيَ مَنْدُرَةٌ تَحْتَ هَذِينَ النَّوْعَيْنِ.

فَلَاقَ ابْنَ يَعْيَشَ عَلَى هَذِهِ الْقَسْمَةِ الَّتِي أَخَذَ بِهَا الزَّمْخَشْرِيُّ فَقَالَ: "وَهَذِهِ قَسْمَةُ أَبِي عَلِيٍّ، وَهِيَ قَسْمَةٌ لِفَظِيَّةٍ، وَهِيَ فِي الْحَقِيقَةِ ضَرِبَانٌ: فَعْلِيَّةٌ وَاسْمِيَّةٌ" ⁽²²⁾

وَعَقْبَ ابْنِ هَشَامٍ عَلَى الْجَمْلَةِ الشَّرْطِيَّةِ، فَقَالَ: "وَزَادَ الزَّمْخَشْرِيُّ وَغَيْرُهُ الْجَمْلَةُ الشَّرْطِيَّةُ وَالصَّوَابُ أَنَّهَا مِنْ قَبْلِ الْفَعْلِيَّةِ" ⁽²³⁾

وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ نَوْعُ الْجَمْلَةِ مَعَ الظَّرْفِ وَالْمَجْرُورِ الْمَرْتَقِ بَعْدَهُمَا، وَذَلِكَ تَبَعًا لِلْخَلَافَ فِي قَدِيرِ الْمَحْذُوفِ فَإِنْ قُدِّرَ فَعْلًا، فَالْجَمْلَةُ فَعْلِيَّةٌ، وَلَنْ قُدِّرْ اسْمًا، فَالْجَمْلَةُ اسْمِيَّةٌ.

(24)

عَلَى أَنَّ ابْنَ مَالِكَ تَحْتَثُ عَنِ الْجَمْلَةِ، وَجَعَلَهَا اسْمِيَّةٍ وَفَعْلِيَّةٍ فَحَسِبَ وَرَدَ إِلَى هَذِينَ النَّوْعَيْنِ سَائِرَ الْجَمْلَةِ بِمَحَاكَاهٍ مَنْطَقِيَّةٍ يَسْتَنِدُ فِيهَا إِلَى نَظَرِيَّةِ الْعَالَمِ. قَالَ: "الْجَمْلَةُ الْوَاقِعَةُ خَبْرًا، إِنْ كَانَتْ اسْمِيَّةً وَلَنْ كَانَتْ فَعْلِيَّةً، فَمَثَالُهَا: {اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مِنْ يَشَاءُ} ⁽²⁵⁾ وَيَدْخُلُ فِي الْاسْمِيَّةِ الْمَصْدَرَةِ بِحُرْفِ عَالِمِ فِي الْمُبْتَدَأِ، وَالشَّرْطِيَّةِ الْمَصْدَرَةِ بِاسْمٍ غَيْرِ مَعْمُولِ لِلشَّرْطِ،

(22) شرح المفصل 1: 88

(23) مغني اللبيب، ص 492

(24) ينظر: الأصول في النحو 1: 63 والمغني، ص 498 دور الفعل في بنية الجملة، الهذيلي يحيى ط 1: دار سحر، تونس، ص 71

(25) سورة الشورى، آية: 13

ويدخل في الفعلية الشرطية المصدرة بحرف، أو باسم معمول للشرط...⁽²⁶⁾ فابن مالك يرد في النص السابق الجملة الخبرية إلى نوعين هما: الجملة الاسمية التي تبدأ باسم وأدخل فيها المصدرة بحرف عامل في المبتدأ، والشرطية المصدرة باسم غير معمول للشرط، والجملة الفعلية التي تبدأ بفعل وأدخل فيها الشرطية المصدرة بحرف، والمصدرة باسم معمول للشرط.

ومن ذلك قوله تعالى: **وَاللَّهُ عِنْدُهُ حُسْنُ الدُّوَابِ**⁽²⁷⁾ وأعربوا (عنه حسن الثواب) مبتدأ وخبراً، في موضع خبر المبتدأ الأول . والأحسن أن يرتفع حسن على الفاعلية، إذ قد اعتمد الظرف بوقوعه خبراً فالتقدير: والله مستقر، أو استقر عنده حسن الثواب.⁽²⁸⁾

ورفع الظرف والجار وال مجرور الاسم الواقع بعدهما على الفاعلية عند النهاة لقيامه مقام الفعل، على أن "الأصل في الظرف أن لا يعمل، وإنما يعمل لقيامه مقام الفعل".⁽²⁹⁾

ومما اختلف فيه من الجمل قديماً الجملة التي مسندها فعل مؤخر، كقولك: زيد قام. فهذه الجملة اسمية لدى البصريين لأنها بدأت بمبتدأ، إذ لا يجوز أن يتقدم الفاعل على الفعل، فإن تقدم فعلى الابتداء، جوز المبرد وابن العريف وابن مالك فعليتها على الإضمار والتقسيير ، والkovfion على التقديم والتأخير ، لأن المسند فيها فعل، وإن بدأت بفاعل⁽³⁰⁾.

وببدو أن لهذا الخلاف صداح لدى المحدثين، فتمسك برأي الكوفيين غير واحدٍ ومن خالق جمهور النهاة في حد الجملة الاسمية والفعلية، وسوى ساطع الحصري بين

(26) شرح التسهيل لابن مالك، تج: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، ط1: هجر. 1: 309

(27) سورة آل عمران، آية: 195.

(28) البحر المحيط، أبو حيان تج: عادل أحمد عبد الموجود ورفاقه، ط: دار الكتب العلمية، بيروت عام 1422 هـ - 2001 م. 3: 153.

(29) الإنفاق 1: 52، وينظر: شرح المفصل 1: 117.

(30) المغني، ص 497 وينظر: دور الفعل في بنية الجملة ، ص72

تقديم الفعل وتأخيره في مثل قولك: (جاءَ خَالِدٌ) و(خَالِدٌ جَاءَ). إذ قال: " ومن المعلوم أن الجملة تنقسم إلى قسمين فعلية واسمية: ولكننا عندما ننظر إلى الأمور نظرةً منطقية، يجب أن نفهم من تعبير جملة فعلية: الجملة التي تحتوي على فعل، وبتعبير آخر الجملة التي تعلمنا ما حدث وما يحدث. كما يجب أن نفهم من تعبير جملة اسمية الجملة التي لا تحتوي على فعل؛ وبتعبير آخر: الجملة التي تخبرنا عن أوصاف اسم من الأسماء وحالاته... غير أن قواعد اللغة العربية لا تلتزم هذه التعريفات والمفاهيم المنطقية، بل تخالفها كلياً، فإنها تعتبر الجملة فعلية عندما تبتدئ بفعل، واسمية عندما تبتدئ باسم. ومعنى ذلك أنها لا تصنف الجمل حسب أنواع الكلمات التي تتتألف منها، بل تصنفها حسب نوع الكلمة التي تبتدئ بها، دون أن تلتفت إلى بقية كلماتها ".⁽³¹⁾

ذلك أن قولك (جاءَ خَالِدٌ) و(نَامَ الْوَلَدُ) في الجملة الفعلية، قد دلَّ على مسند أو خبر لم يطرق أذن السامع، ولم يسبق ذكره في سياق الكلام. فإذا ذكر الخبر أي المسند انتظر السامع ذكر الذي أسنده إليه، وهو الفاعل، وإذا ذكر هذا اتصل بفعله فأصبح جزءاً منه.

وممن تبع الكوفيين في نظرتهم إلى الجملة الفعلية مهدي المخزومي، في كتابه (في النحو العربي)، إذ أخذ على النحاة القدماء تقسيمهم الجملة اسمية وفعلية، فرأى أنهم ضيقوا الجملة الفعلية، فحصروها بالجملة التي تقدم فيها الفعل، ووسعوا الجملة الاسمية، فجعلوا منها الجملة الفعلية التي تقدم فيها المسند إليه، ويرى أن الأصوب أن تكون الجملة التي يدل المسند فيها على التجدد أو التي يتصرف فيها المسند إليه بالمسند اتصافاً متجدداً جملة فعلية.⁽³²⁾ وبتعبير آخر فالجملة الفعلية ما كان المسند فيها فعلاً سواء تقدم المسند

(31) آراء وأحاديث في اللغة والأدب، ص 107

(32) يُنظر: في النحو العربي، ص 41

إليه أُم تأْخِر⁽³³⁾، والجملة الاسمية هي التي يدل فيها المسند على الدوام والثبوت، أو التي يتصنف فيها المسند إليه بالمسند اتصافاً ثابتاً غير متجدد، أو بعبارة أوضح: هي التي يكون فيها المسند اسماً.⁽³⁴⁾

فالجملة فعية لديه ما كان فيها المسند دالاً على التجدد، فقولك: (طلعَ الْبَدْرُ)
و(الْبَدْرُ طَلَعَ) جملتان فعليتان، خلافاً لما أجمع عليه جمهور النحاة. قال المخزومي: "الجملة الفعلية هي الجملة التي يدل فيها المسند على التجدد، أو التي يتصنف فيها المسند إليه بالمسند اتصافاً متجدداً. وبعبارة أوضح، هي التي يكون فيها المسند -فعلاً- لأن الدالة على التجدد إنما تستند من الأفعال وحدها".⁽³⁵⁾

وقال المخزومي في إيضاح مذهبـه: "ومعنى هذا أن كلاً من قولنا: طَلَعَ الْبَدْرُ والْبَدْرُ طَلَعَ ، جملة فعلية. أما الجملة الأولى فالأمر فيها واضح، وليس فيها خلاف مع القدماء. وأما الجملة الثانية فاسمية في نظر القدماء وفعلية في نظرنا، لأنه لم يطرأ عليها جديد إلا تقديم المسند إليه، وتقديم المسند إليه لا يُغيّر من طبيعة الجملة، لأنـه إنما قدم للاهتمام به".⁽³⁶⁾

والجملة الاسمية عند المخزومي ما كان المسند فيها دالاً على الثبوت والدوام، كقولك: (الْبَدْرُ طَالَعَ). قال: "أما الجملة الاسمية فهي التي يدل فيها المسند على الدوام والثبوت، أو التي يتصنف فيها المسند إليه بالمسند اتصافاً ثابتاً غير متجدد، أو بعبارة أوضح هي التي يكون فيها المسند اسمـاً".⁽³⁷⁾

(33) المرجع السابق، ص 47

(34) المرجع السابق، ص 41

(35) في النحو العربي. ص 41

(36) المرجع السابق، ص 42

(37) المرجع السابق نفسه. وقد أخذ المخزومي على النحاة أن تقسيمـهم الجمل إلى اسمـية وفعلـية مبنيـ

وبسط الدكتور إبراهيم السامرائي مذهبه في هذه المسألة، في كتابه (الفعل زمانه وأبنيته)، فسلك طريقة المخزومي في ما رسمه من حد يفرق به الجملة الفعلية من الاسمية، وجرى على منهاجه فعل قوله: (سافر محمد) و(محمد سافر) سواء في الإسناد، لأن المسند فيهما هو الفعل.

وأخذ السامرائي على المخزومي قوله بتجدد الفعل. قال: "وقد خالف الدكتور المخزومي الأقدمين في حد الجملتين الفعلية والاسمية. فقد ذكر أن الجملة الفعلية ما كان فيها المسند فعلاً، وقد أصاب الأستاذ المخزومي الحقيقة في الحد الذي رسمه للجملة، فإن: سافر محمد، جملة فعلية هي نفسها: محمد سافر. غير أن الدكتور المخزومي الذي أفاد من مقالة الجرجاني واتخذها دليلاً للتمييز في الجملة الاسمية والفعلية، لم يفطن إلى أن هذه المقالة حجة عليه. فالتجدد المنسوب للفعل المسند إلى الاسم، لم يتحقق في قولهم: محمد سافر وسافر محمد. ومن هنا لا يمكن للسيد المخزومي أن يعتبر الجملتين فعليتين... أما نحن فنقول إنَّ (محمد سافر وسافر محمد) جملتان فعليتان، ما دام المسند فعلاً، وليس لنا أن نلصق التجدد بالفعل لأن ذلك ليس من منهانا، لأن الشواهد لا تؤيد هذا التجدد المزعوم".⁽³⁸⁾

وأوضح السامرائي رأيه في تجدد الفعل فقال: "وكيف لنا أن نفهم التجدد والحدوث في قولنا: مات محمد، وهلك خالد، وانصرف بكر. فهذه الأقوال كلها أحداث منقطعة لا يمكن لنا أن نجريها على التجدد والحدوث. واختيار الجرجاني له ينطلق، مفيد له في إثبات مقالته. أما

على أساس لفظي محض. ينظر: المرجع السابق، ص 38

(38) الفعل زمانه وأبنيته، ص 204

أن يكون الفعل: سافر وذهب ومات، وما إلى هذا، فليس في ذلك ما يحقق غرض الجرجاني، ولا ما ذهب إليه المخزومي".⁽³⁹⁾

وأيد غير واحد من المحدثين رأي المخزومي في التفريق بين الجملتين الاسمية والفعلية بناء على أساس المسند دون ارتباط بمسألة التقدم والتأخر في الجملة، فالجملة التي مسندها فعل جملة فعلية، والجملة التي مسندها اسم جملة اسمية، وتطبيقاً لذلك تكون (طلع البدر) و(البدر طلع) جملتين فعليتين، وهذا ما ذهب إليه كل من:⁽⁴⁰⁾

1. مهدي المخزومي في كتابه (في النحو العربي .. نقد وتوجيه) ص39-42

2. سناء حميد البياتي في كتابها (قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم)

ص34-35

3. إبراهيم السامرائي في كتابه (الفعل زمانه وأبنيته) ص210 - 211

4. عبدالستار الجواري في كتابيه: (نحو المعاني) ص108 و(نحو التيسير)

ص123

وأنقسمت الجملة لدى النحاة من حيث البنية والمستوى التركيبى إلى كبرى، وصغرى، وجملة لا كبرى ولا صغرى، فالجملة الكبرى هي الجملة الاسمية أو الجملة المصدرة بفعل ناسخ، والخبر فيها أو ما أصله خبر جملة.⁽⁴¹⁾

تعود الإشارة الأولى إلى الجملة الكبرى والصغرى إلى سيبويه، فقد تحدث عن المبدأ الذي خبره جملة، وهو ما اصطلاح عليه النحاة المتأخرون على أنه جملة كبرى، فمثلاً سيبويه

(39) المرجع السابق، ص205

(40) ينظر : الجملة العربية، ص58-59

(41) ينظر : إعراب الجمل وأشباه الجمل، ص25-26 والجملة العربية تأليفها وأقسامها، ص168

لخبر المبتدأ أو ما أصله مبتدأ بجملة شرطية،⁽⁴²⁾ أو جملة فعلية،⁽⁴³⁾ أو جملة اسمية.⁽⁴⁴⁾ إذ قال في معرض حديثه عن الاستفهام بـ(هل): "هل زيد أنا ضاربه؟ لكان جيدا في الكلام، لأن ضارباً اسم، وإن كان في معنى الفعل"⁽⁴⁵⁾ فالمثال الذي ساقه سيبويه في النص السابق تمثيل لجملة اسمية كبرى ذات وجه واحد، كما استقر فيما بعد في اصطلاح النحو.

ومثل بالجملة الاسمية التي خبرها جملة اسمية والخبر فيها جملة فعلية عندما تحدث عن الاستفهام بالهمزة. إذ قال: "تقول: أنت عبد الله ضربته؟ تجريه ها هنا مجرى: أنا زيد ضربته، لأن الذي يلي حرف الاستفهام (أنت) ثم ابتدأت هذا، وليس قبله حرف استفهام، ولا شيء هو بالفعل، وتقديمه أولى."⁽⁴⁶⁾ لجملة التي مثل بها سيبويه في النص السابق جملة اسمية، الخبر فيها جملة اسمية كبرى باعتبار ما بعدها، وصغرى باعتبار ما قبلها، كما استقر على ذلك اصطلاح النحو فيما بعد.

ومثل المبرد لخبر المبتدأ أو ما أصله مبتدأ بجملة فعلية، أو جملة اسمية،⁽⁴⁷⁾ دون استخدام المصطلح. إذ قال: "فإن قلت: زيد هند ضاربُها. قلت (هو)، ويجري على وجهين: إن شئت جعلت زيداً ابتداءً وهند ابتداءً ثانياً، وضاربها خبر عن هند، والهاء والراجعة إليها، وهو إظهار فاعل، ورجوعه إلى زيد. وإن شئت جعلت قولك: ضاربها ابتداءً ثالثاً، وجعلت

(42) ينظر: الكتاب 1: 52 و 134 و 135 و 3: 83

(43) ينظر: الكتاب 1: 81 و 92 و 97 و 101 و 105 و 119 و 146 و 148 و 149 و 2: 154 و 172

(44) ينظر: الكتاب 1: 147 و 149

(45) الكتاب 1: 101

(46) الكتاب 1: 104

(47) ينظر: المقتضب 2: 295 و 3: 74 و 108 و 109 و 110 و 131 و 132 و 250 و 263

و 4: 103 و 105 و 133 و 135 و 156

(هو) خبره، وجعلتها خبراً عن هند، وجعلت (هند) وما بعدها خبراً عن زيد.⁽⁴⁸⁾ فتمثيل المبتدء لخبر المبتدأ (زيد) بجملة (هند ضاربها هو) إنما هو تمثيل لجملة اسمية كبرى ذات وجه كما استقر اصطلاح النحو فيما بعد.

وتعرض الزجاج لجملة خبرية اسمية وقعت خبراً لمبتدأ في قوله تعالى: "﴿يَطْمَوَنَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾"⁽⁴⁹⁾ هم الأولى مرفوعة بالابتداء، وهم الثانية ابتداء ثان، وغافلون خبر (هم) الثانية، والجملة الثانية خبر هم الأولى⁽⁵⁰⁾ فـ هم الأولى مبتدأ، خبره جملة (هم غافلون) المكونة من مبتدأ وخبر، ويفلت الانتباـه قول الزجاج (الجملة الثانية) لأنـه يعني أنـ في قوله تعالى (وـهم عن الآخرة هـم غافلون) جملتين، إذ تبدأ الأولى بالمبتدأ الأول، وتبدأ الثانية بالمبتدأ الثاني، وتنتهي الجملتان بنهاية الجملة الثانية، فالجملة الأولى هي الجملة الكبرى والجملة الثانية هي الجملة الصغرى.

ومثـل ابن السراج للجملة الكبرى والجملة الصغرى بدون المصطلح عند حديثه عن الخبر الجملة، وكذلك الفارسي،⁽⁵¹⁾ أما ابن جـني فقد عـبر عن الجملة الكبرى بالجملة الكـبيرة، حينـما تـحدـث عن عـطف جـملـة على جـملـة في قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدُنَ، وَالسَّمَاءُ رَفَعَهُ أَوْضَعُ الْمِيزَانَ﴾.⁽⁵²⁾ قال: "وقرأ أبو السمـال: (والسمـاءُ رفعـها)"⁽⁵³⁾ رفعـ. قال أبو الفتـح: الرفعـ هنا أـظـهرـ من قـراءـةـ الجـمـاعـةـ، وـذلكـ أـنـهـ صـرـفـهـ إـلـىـ الـابـتـداءـ؛ لأنـهـ عـطـفـهـ عـلـىـ

(48) المقتصب 3: 262-263

(49) سورة الروم الآية 7

(50) معاني القرآن واعرابه 4: 178

(51) الأصول 1: 65

(52) الإيضاح العضدي، ص 43

(53) سورة الرحمن الآيات 6 و 7

(54) سورة الرحمن الآية 7 وتمامها (والسمـاءُ رفعـهُ أَوْضَعُ الْمِيزَانَ)

الجملة الكبيرة التي هي قوله تعالى : (والنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدُانِ) فكما أن هذه الجملة مركبة من مبنيٌّ وخبر، فكذلك قوله تعالى : (وَالسَّمَاءُ رُفِعَهَا) جملة من مبتدأ وخبر، معطوفة على قوله : (والنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدُانِ)⁽⁵⁵⁾ فـ السَّمَاءُ بـ قراءة الرفع مبتدأ مرفوع، والجملة معطوفة على الجملة الكبيرة، إذ في الآية السابقة (والنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدُانِ) جملتان: جملة من مبتدأ وخبر، وجملة من فعل وفاعل وقعت موقع الخبر، فالجملة الكبيرة كبيرة لأن فيها جملة صغيرة، وهذا يساوي في اصطلاح النحاة الجملة الكبرى.

واستخدم الزمخشري مصطلح ذات وجهين في حديثه عن عطف الجمل. قال: "فأما إذا قلت: زيداً لقيت أخاه وعمراً مررت به، ذهب التفاضل بين رفع عمرو ونصبه؛ لأن الجملة الأولى ذات وجهين: فإن اعترض بعد الواو ما يصرف الكلام إلى الابتداء كقولك لقيت زيداً وأما عمرو فقد مررت به ولقيت زيداً وإذا عبد الله يضرره عمرو"⁽⁵⁶⁾ واللافت للانتباه في نص الزمخشري استخدامه لمصطلح (ذات وجهين) لكن التأمل في السياق ينفي أن يكون الزمخشري قد استخدمه بالدلالة الاصطلاحية التي تواضع عليها النحاة اللاحقون، ويغلب الظن أن مراده بذات وجهين: أن الجملة بدأت باسم يجوز فيه وجهان هما الرفع على الابتداء والنصب على الاشتغال، ويعنى آخر: يجوز أن تكون جملة اسمية، ويجوز أن تكون فعلية، ولعل الدليل على ذلك قول شارحه ابن يعيش. قال: "اعلم أن هذا الضرب يتجاذبه الابتداء والخبر، والفعل والفاعل، فإذا قلت: زيداً ضربته، فإنه يجوز في (زيد) وما كان مثله أبداً وجهان: الرفع والنصب، فالرفع بالابتداء والجملة بعده الخبر، وجاز رفعه لاشتغال الفعل عنه بضميره، وهو الهاء، ولو لا الهاء لم يجز رفعه لوقوع الفعل عليه، فإذا

(55) سورة الرحمن الآية 6 وتمامها (والنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدُانِ)

(56) المحتسب 2: 302

(57) المفصل، ص 76

حذفت الهاء وأنت تريدها، فقلت: زيد ضربت جاز عند البصريين على ضعف، لأن الهاء وإن كانت محفوظة فهي في حكم المنطوق⁽⁵⁸⁾

وريما كان ابن مضاء القرطبي أول من استخدم مصطلحي (الكبير والصغرى) إذ قال: "إذا قلنا: زيد ضربته وعمراً أكرمنه، إن هذه الجملة الثانية يجوز أن تعطف على المبتدأ وخبره، ويجوز أن تعطف على الجملة من الفعل والفاعل، والجملتان مختلفتان، إداحهما: خبر عن مبتدأ والأخرى ليست كذلك، والكبير منها ليس لها عندهم موضع من الإعراب، والصغرى لها موضع من الإعراب"⁽⁵⁹⁾ فاستخدم ابن مضاء في النص السابق مصطلحي الكبير والصغرى ليفرق بين (زيد ضربته) و(ضربته) لأنهما مختلفان من حيث النوع والموضع والإعراب.

وتحثّت ابن مالك عما أطلق عليه (الجملة الكبرى)،⁽⁶⁰⁾ دون استخدامه المصطلح، وقد شرح واfully للجملة ذات الوجهين في حديثه عن الجملة الاسمية التي خبرها فعل. قال: "إإن كان الفعل الذي في الجملة الأولى خبر مبتدأ سميت: ذات وجهين. لأنها من قبل تصديرها بالمبتدأ اسمية. ومن قبل كونها مختومة بفعل ومعمولة فعلية".⁽⁶¹⁾

وتحثّت الرضي عن الجملة الكبرى والجملة الصغرى في معرض حديثه عن عطف الجمل، في مثل قولهم: زيد قام وعمراً أكرمنه. قال: "قال ابن الحاجب: وبستوي الأمران في مثل: زيد قام وعمراً أكرمنه قال الرضي: يعني يستوي الرفع والنصب في الاسم المحدود إذا كان قبله عاطف على جملة اسمية، الخبر فيها جملة فعلية أو على الخبر فيها، وإنما استويا

(58) شرح المفصل 2: 30

(59) الرد على النحاة، ص 108

(60) شرح التسهيل 1: 327 - 328

(61) شرح الكافية الشافية 2: 621

لأن يمكن أن يكون ما بعد الواو عطفا على الاسمية، التي هي الكبرى، فيختار الرفع مع جواز النصب، ليناسب المعطوف المعطوف عليه في كونهما اسميتين، وأن يكون عطفا على الفعلية التي هي الصغرى فيختار النصب مع جواز الرفع ليتناسبا في كونهما فعليتين⁽⁶²⁾ فالجملة الكبرى على - حد تعبير الرضي - هي الجملة الاسمية (زيد قام) و(عمرو أكرمه) بالرفع، لأن كلتا الجملتين فيها جملة صغرى هي الجملة الفعلية (قام) و(أكرمه).

وقد اتى ابن هشام الجملة حسب البنية التركيبية إلى كبرى وصغرى، والكبرى ذات

وجه وذات وجهين⁽⁶³⁾

ومما سبق نجد أن سببويه مثل للخبر بجملة فعلية وجملة اسمية، وهو تمثيل لجملة كبرى وصغرى، وكذلك لدى المبرد تمثيلا لها أيضا، ونص الزجاج عليهما بالجملة الأولى والثانية، أما ابن جني فقد عبر عن الجملة الكبرى بالجملة الكبيرة، واستخدم الزمخشري مصطلح ذات وجهين في حديثه عن عطف الجمل، وتحتث ابن مالك عمما أطلق عليه (الجملة الكبرى)، دون استخدامه المصطلح، على أنه قد شرح وأفاد للجملة ذات الوجهين، وتحتث الرضي عن الجملة الكبرى والجملة الصغرى، وقد اتى ابن هشام الجملة حسب البنية التركيبية إلى كبرى وصغرى.

وتبع خالد الأزهري سابقيه في الجملة الكبرى والصغرى وذات الوجه وذات الوجهين، وتحتث عن جملة لا صغرى ولا كبرى. قال: "وقد تكون الجملة لا صغرى ولا كبرى لفقد الشرطين ك قام زيد وهذا زيد"⁽⁶⁴⁾

(62) شرح الرضي على الكافية 1: 465

(63) ينظر: مغني اللبيب ص 497 و 499 و 500

(64) موصى الطالب إلى قواعد الإعراب، خالد الأزهري، تج: عبدالكريم مجاهد، ط1: بيروت، مؤسسة الرسالة 1996م، ص 36

أما اللغويون المحدثون فقد اختلفوا في نظرتهم إلى الجملة كما اختلف المتقدمون فيها، فمنهم من رأى رأي النحاة المتقدمين في تقسيم الجملة، وذهب مذهب الزمخشري في الجملة الشرطية. فقال: "الصواب ما ذهب إليه الزمخشري، لأن الجملة إما أن تقوم على تركيب إسنادي، كال فعل والفاعل، أو المبتدأ والخبر، ولما أن تقوم على تركيب شرطي".⁽⁶⁵⁾

ومنهم من قسم الجملة أقساماً عدّة، تَبَطَّ لمعايير مختلفة منها: المبني والمعنى والنوع والوظيفة والدلالة والترتيب والبساطة والتركيب...⁽⁶⁶⁾

إذ قسم د. تمام حسان الجملة أقساماً تبعاً لمعايير المبني والمعنى، فكانت عنده

الجملة كما يلي:⁽⁶⁷⁾

أ. الجملة من حيث المبني:

1. الجملة الاسمية. نحو: زيد كريم وما رجل أكرم من زيد.⁽⁶⁸⁾

2. الجملة الفعلية. نحو: قام زيد وضرب اللص.⁽⁶⁹⁾

3. الجملة الوصفية. نحو: ما مكسور زيد حلّة، وزيد قائم أبوه.⁽⁷⁰⁾

4. الجملة الشرطية: والشرط إمكان. نحو: إن جاء زيد ذهب عمرو، أو امتناع.

نحو: لو لا زيد ما نجا عمرو.⁽⁷¹⁾

ب. الجملة من حيث المعنى:

(65) إعراب الجمل وأشباه الجمل، فخر الدين قباوة، ط5: دار القلم العربي بحلب 1989م، ص20

(66) ينظر: الخلاصة النحوية، تمام حسان ط: عالم الكتب، مصر عام 2000م، ص 12-13

(67) ينظر: الخلاصة النحوية، ص 105

(68) ينظر: الخلاصة النحوية، ص 123

(69) ينظر: الخلاصة النحوية، ص 127

(70) ينظر: الخلاصة النحوية، ص 133-134

1. الجملة خبرية: وتكون مثبتة. نحو: نجح محمدٌ أو منفيه. نحو: (لم يلد ولم يولد)⁽⁷¹⁾ أو مؤكدة. نحو: (إنَّ الإِنْسَانَ لِيُطْغِي).⁽⁷²⁾

2. الجملة إنشائية: تكون طلبية للحفظ والکبح والسؤال. نحو: (فلينظر الإنسان مَلِئِنِق)، وأخاك أخيك، وإياك إياك، وهل أتاك حديث الغاشية؟ وتكون إفصاحية كالقسم والعقود والنسبة والتعجب والمدح والذم والإخالة والحكاية الصوتية. نحو جمل عقود الزواج: زوجني موكلتك.. وقبول الوكيل بقوله: زوجتكها، أو قبلت زواجهما منك.⁽⁷³⁾

وقسم د. محمود نحلة الجملة أقساماً عدة تبعاً لثمانية معايير مختلفة، هي:⁽⁷⁴⁾

المعيار الأول: البساطة والتركيب: وهي نوعان:

أ. البساطة وهي نوعان: مجردة أو أساسية: وهي التي لا يضاف إلى ركني الإسناد فيها عنصر لغوي آخر. نحو: ذَهَبَ مُحَمَّدٌ. وموسعة: وهي التي يضاف إلى ركنيها الأساسين عنصر أو أكثر يؤثر في مضمونها، أو يوسع أحد عناصرها. نحو: ذَهَبَ مُحَمَّدٌ إلى مدينةٍ كبيرةٍ.

ب. المركبة: وتركيبها نوعان: تركيب إفراد وتركيب تعدد، فال الأول بين جملتين اثنتين إداتها مرتبطة بالأخرى أو متفرعة منها. نحو: ذَهَبَ مُحَمَّدٌ وَجاءَ أَحْمَدٌ وَالثَّانِي

(71) سورة الإخلاص الآية 3

(72) سورة العلق الآية 6

(73) ينظر: الخلاصة النحوية، ص 137

(74) ينظر: مدخل إلى دراسة الجملة العربية، محمود أحمد نحلة، ط: دار النهضة العربية - بيروت 1988م، ص 23-26

بين جملتين عن طريق الربط أو التفريع أو هما معاً. نحو: (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْجَرِّ

(بِمَا كَسَبْتُ أُدِيَ النَّاسُ لِيُنِيقَهُ مَعْذَلَةً ذَي عَمِلُوا لَعَنْهُ مُجِعُونَ) ⁽⁷⁵⁾

المعيار الثاني: التمام والنقصان النحوبي، ويشمل:

أ. الجملة التامة: وهي التي يذكر فيها ركناً للإسناد معاً. نحو: العلم نور.

ب. الجملة الناقصة: وهي التي يحذف فيها أحد ركني الإسناد بقرينة أو يستتر.

محمد ناجح وزيد.

المعيار الثالث: الاستقلال وعدم الاستقلال، ويدخل فيه:

أ. الجملة الأصلية: وهي التي تستقل بذاتها وتستغني عن غيرها. جاء محمد.

ب. الجملة الفرعية: وهي التي لا تستقل بذاتها، بل تعتمد على غيرها. جاء

محمد يمشي.

المعيار الرابع: التركيب الداخلي للجملة، ويشمل:

أ. الجملة الاسمية: وهي التي لا يكون المسند فيها فعلاً ولا جملة. نحو: البدر

طالع.

ب. الجملة الفعلية: وهي التي يكون المسند فيها فعلاً لا جملة. نحو: طلع

القمر.

ج. الجملة الوصفية: وهي التي يكون المسند فيها وصفاً عاملاً. نحو: أفاطن

جيزان^ك؟

د. الجملة الجميلة: وهي التي يكون المسند فيها جملة اسمية أو فعلية أو وصفية مرتبطة بالمسند إليه برابط. نحو: **البدر يسطع نوره**.

المعيار الخامس: الترتيب وإعادة الترتيب:

أ. الجملة ذات الترتيب المعتمد: وهي التي يتقدم فيها المسند في الجملة الفعلية والوصفية، ويتقى المسند إليه في الجملة الاسمية والجميلة. نحو: **الرُّزْقُ آتٍ، وَطَلَعَ الْقَمْرُ**.

ب. الجملة التي أعيد ترتيبها: وهي الجملة التي قدم فيها بعض العناصر عن موقعه المعتمد أو آخر. نحو: **الرُّزْقُ آتٍ، وَالْبَدْرُ طَلَعَ**.

المعيار السادس: الدلالة العامة للجملة:

أ. الجملة الخبرية، وتشمل:

1. الجملة المثبتة. نحو: **نجح محمد**.
2. الجملة المنفية. نحو: **ما نجح محمد**.
3. الجملة المؤكدة. نحو: **لقد نجح محمد**.

ب. الجملة الإنسانية، وتشمل:

1. الجملة الطلبية: (أمر، نهي، استفهام، عرض، تخصيص)
2. الجملة الانفعالية: (تمنٌ، ترجٌ، قسمٌ، تعجبٌ، مدحٌ أو ذمٌ، ندبة أو

(استغاثة)

المعيار السابع: نوع العلاقة بين الحدث والمحدث (في الجملة الفعلية خاصة):

- أ. الجملة ذات الفعل المبني للمعلوم. نحو: **تُشَرِّقُ الشَّمْسُ**.

نحو: هُم الجدار، وانهدم الجدار.

المعار الثامن: الأساس، وما تحول عنه، ويشمل:

أ. الجملة الأساسية (النحوية) ويشترط فيها أن تكون بسيطة، تامة، خبرية.

نحو: العلم نور. فعلها مبني للمعلوم (إن كانت فعلية)، مثبتة. نحو: يُنير العلم الحياة.

ب. الجملة المحولة: وهي التي لا يتحقق فيها شرط أو أكثر من الشروط السابقة كأن تكون مركبة، أو ناقصة، أو إنشائية، أو فعلها مبني للمجهول، أو منفية.

وقسم د. محمد حماسة عبد اللطيف الحملة أقساماً ثلاثة، هي:

1. الجمل التامة: هي الجمل الإسنادية التي يكون الإسناد فيها مقصوداً بالذات، ويلزم فيها تضام عنصري الإسناد ويوجد تحت هذا القسم أنواع: الجملة الاسمية. نحو: القمر طالع ، والجملة الفعلية. نحو: كان زيد ذاهباً ، والجملة الوصفية. نحو: أنا جح حمدان؟⁽⁷⁶⁾

2. الجملة الموجزة: هي التي يذكر فيها عنصر واحد من عناصر الإسناد، ويحذف العنصر الثاني حذفاً واجباً أو غالباً، وتحته أنواع: الجملة الفعلية الموجزة. نحو: أتكلّم، ونتكلّم وتكلّم، والجملة الاسمية الموجزة. نحو: لولا فضل الله، وكلّ رجلٍ وضيّعه، والجملة الجوابية الموجزة. نحو: نعم، ولا في سياقها جملة مفيدة موجزة. (77)

(76) ينظر: العلامة الإعرابية بين القديم والحديث، محمد حماسة عبد اللطيف، ط: دار غريب، القاهرة 2001م. ص 79

⁽⁷⁷⁾ ينظر: العلامة الإعرابية. ص 87-90

3. الجمل غير الإسنادية: هي الجمل التي يمكن أن تعدّ جملًا إصاحيةً، أي أنها كانت في أول أمرها تعبيرًا افعالياً، ثم جمد بعض عناصرها على صيغته فجرى مجرى المثل، وتحت هذا القسم أنواع: الجملة الخالفة، والجملة التعبجية، وجملة المدح والذم، وجملة خالفة الصوت، والجملة الندائـة، والجملة القسمية، والجملة التحذيرية والإغرائية.⁽⁷⁸⁾

وقسم د. علي أبو المكارم الجملة أقساماً تبعاً للتركيب، فكانت عنده على خمسة أنواع: (اسمية وفعلية وشرطية وظرفية ووصفية)⁽⁷⁹⁾

وقسم د. فاضل السامرائي الجملة أقساماً عدة تبعاً لمعايير مختلفة، هي:

الجملة من حيث القصد:⁽⁸⁰⁾

1. جملة مقصودة لذاتها: وهي الجملة التي تستقل بذاتها من حيث تمام المعنى. نحو: حضر محمد وأخوك مسافر.

2. جملة مقصودة لغيرها: وهي ثلاثة أقسام:
أ. جملة غير مستقلة بالأصل، كجملة (لاسيما) والجملة المبدوءة بأفعال المدح والذم أو أفعال الاستثناء (خلا وعدا) أو المبدوءة بـ مذ ومنذ. نحو: أحـبـ الشـعـراءـ ولاـسيـماـ الـبـحـترـيـ، وـهـذـاـ الـعـلـمـ الصـالـحـ.

(78) ينظر: العالمة الإعرابية. ص 97-98

(79) تحدث د. أبو المكارم عن هذه الجمل وبين ما هيـتها في ثلاثة كتب هي: الجملة الاسمية، ط 1: مؤسسة المختار، القاهرة 2007م، والجملة الفعلية، ط 1: مؤسسة المختار، القاهرة 2007م، والتراكيب الإسنادية (الجمل الظرفية والشرطية والوصفية) ط 1: مؤسسة المختار، القاهرة 2007م

(80) ينظر: الجملة العربية: تأليفها وأقسامها، فاضل السامرائي ، ط 1: دار الفكر، عمان . الأردن 2002م، ص 146-151

ب. جملة غير مستقلة لأمر عارض، كالجمل الواقعة في حيز ما يحتاج إلى قول آخر معها ليتم معناه. نحو: جاء اللذان نجحا، أو الجمل المسبوقة بأداة تقضي شيئاً ينعقد به الكلام. نحو: لو أنت لكن مؤمنين، أو الجمل التي تقال تعقّياً على كلام متكلم أو جواباً عنه. نحو قوله لأحدهم: فلان غنيٌّ، فيقول: ولكنه بخيلٌ.

ج. جملة غير مستقلة صناعة. نحو قوله: ليذهبنَّ أخوك. فإن هذا الكلام عند النحاة جواب لقسم مقرر، واللام واقعة في جوابه فهي غير مستقلة.

(81) الجملة من حيث التصرف وعدمه:

1. الجملة المتصرفة: الأصل في الجمل أن تكون متصرفة، وتصرّفها هو إمكانية دخول العوامل عليها.

2. الجملة الناقصة التصرف: وهي الجمل التي تقبل نوعاً مقيداً من التغيير. نحو قوله: أقامْ أخواك؟ فإن هذا المبتدأ الصفة لا يقبل التعريف، والتضييق، ولا يُوصف، وهو يقبل دخول قسم من العوامل عليه. نحو: ليس قائمْ أخواك.

3. الجملة غير المتصرفة: كالأمثال، وماكثر استعماله حتى صار كالمثل، وبعض الأساليب كالتعجب. نحو: الصيف ضيَّعَتِ اللبن، وعسى الغوير أبوسا.

وقسم د. محمد إبراهيم عبادة الجملة بناء على احتمالات موقعيه أقساماً هي:

1. الجملة البسيطة: هي المكونة من مركب إسنادي واحد، ويؤدي فكرة مستقلة. نحو: طلت الشمس.

(81) ينظر: الجملة العربية: تأليفها وأقسامها ، ص 110-113

(82) الجملة العربية، محمد إبراهيم عبادة: ص 153-163

2. الجملة الممتدة: هي الجملة المكونة من مركب واحد وما يتعلّق بعنصريه أو

بأحدهما من مفردات أو مركبات غير إسنادية. نحو: (ولعُبْدٌ مؤمِّنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُشَرِّكٍ) ⁽⁸³⁾

3. الجملة المزدوجة أو المتعددة: هي المكونة من أكثر من مركبين إسناديين أو

أكثر لا يربطه ما إلا العطف. نحو قوله تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقَاهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ، ثُمَّ جَنَّاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارِ مَكِينٍ ثُلُقاً الطُّفَّةَ فَخَلَقَاهُ ضَغْةً فَخَلَقَاهُ اُلْضَغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَاماً لَهُمْ أَشَانَاهُ خَفَّاً آخَرَ) ⁽⁸⁴⁾

4. الجملة المركبة: هي المكونة من مركبين إسناديين أحدهما مرتبط بالآخر،

ومتوقف عليه، ونلاحظ أن أحدهما يكون فكرة مستقلة، والثاني يؤدي فكرة غير كاملة ولا مستقلة، ولا معنى له إلا بالمركب الآخر، وارتباطهما يقوم على علاقات، منها: علاقة تأكيد القسم، وعلاقة شرطية، وعلاقة توقيتية أو مكانية، وعلاقة غائية، وعلاقة الاستدراك أو الاستثناء، علاقة مصاحبة ومعية. نحو: جاءَ مُحَمَّداً لِكُلِّ مَا جَاءَ زِيدٌ.

5. الجملة المتداخلة: هي المكونة من مركبين إسناديين، أو متضمنين لعمليتين إسناديتين نهياً تدخل تركيبياً. مثل: من يتصدق بيتغي وجهَ اللهِ يقبلَ اللهُ صدقَتْهُ ويجزِّلُ الثوابَ.

6. الجملة المتشابكة: هي الجملة المكونة من مركبات إسنادية أو مركبات

مشتملة على إسناد، وقد تلتقي فيها الجملة المركبة بالجملة المتداخلة بالجملة المزدوجة. نحو قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي يُسِيرُكُمْ فِي الْأَرْضِ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُتُمْ فِي الْفُلُكِ وَجَرَنَّ بِهِمْ بِرِيحٍ طَبِيعَةٍ

(83) سورة البقرة الآية 221

(84) سورة المؤمنون الآية 12-14

وَفَرِحُوا بِهِ أَجَاءَهُمْ رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمْ الْوَحْيُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَرَبُوا أَلَهُمْ أَحِيطَ بِهِمْ دَعْلَلَةً
مُخْطِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَدُنْ أَنْجَيْتَهُمْ مِنْ هَذِهِ لَكُونَقَ مِنَ الشَّاكِرِينَ (85)

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

ارتشاف الضرب، أبو حيان الأندلسي، ترجمة: محمد رجب عثمان، ط1: الخانجي
القاهرة 1998م.

الأصول في النحو، ابن السراج ترجمة: عبد الحسين الفتلي ط3: مؤسسة الرسالة، بيروت
1988م

إعادة وصف اللغة السنبلية، تمام حسان، في أشغال ندوة اللسانيات ولغة العربية، ط: تونس
1978م

إعراب الجمل وأشباه الجمل، فخر الدين قباوة، ط5: دار القلم العربي، حلب 1989م
الإيضاح العضدي، الفارسي، ترجمة: حسن شاذلي فرهاد، ط1: دار التأليف، مصر 1969م
البحر المحيط، أبو حيان ترجمة: عادل أحمد عبد الموجود ورفاقه، ط: دار الكتب العلمية،
بيروت عام 2001م

التراتيب الإسنادية: علي أبو المكارم، ط1: مؤسسة المختار، القاهرة 2007
(التركيب البسيط والمديد في العربية) نشره سعد الدين مصطفى في مجلة مجمع اللغة العربية
بدمشق، المجلد 81 الجزء 3 عام 2006

الجملة الشرطية عند النحاة العرب، إبراهيم شمسان، ط1: عابدين القاهرة 1982م
الجملة عند النحاة العرب، عبدالقادر المهيري، مجلة حلويات الجامعة التونسية، العدد الثالث
1966م.

الجملة العربية، دراسة لغوية نحوية، محمد إبراهيم عبادة، ط1: الإسكندرية 1988م
الجملة العربية: تأليفها وأقسامها، فاضل السامرائي ، ط1: دار الفكر ، عمان . الأردن
2002م

الجملة الاسمية، علي أبو المكارم، ط1: مؤسسة المختار، القاهرة 2007م

- الجملة الفعلية، علي أبو المكارم، ط1: مؤسسة المختار ، القاهرة2007م
- الخلاصة النحوية، تمام حسان ط: عالم الكتب، مصر عام 2000م
- دراسات في الإعراب، عبد الهادي الفضلي، ط: دار تهامة، جدة 1984م
- دور الفعل في بنية الجملة، الهذيلي يحيى ط1: دار سحر ، تونس، دون تاريخ.
- شرح المفصل، ابن يعيش، ط: إدارة الطباعة المنيرية، مصر، دون تاريخ.
- العلامة الإعرابية بين القديم والحديث، محمد حماسة عبد اللطيف، ط: دار غريب، القاهرة 2001م.
- في النحو العربي، نقد وتوجيه، مهدي المخزومي، ط1: المكتبة العصرية، بيروت 1964م
- الكتاب، سيبويه، تح: عبدالسلام هارون، ط1: دار الجيل، بيروت 1991م
- مدخل إلى دراسة الجملة العربية، محمود أحمد نحلة، ط1: بيروت 1988م
- المسائل العسكرية، الفارسي تح: علي جابر المنصوري ط: دار الثقافة، عمان، 2002م
- معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، محمد فلفل ط1: دار العصماء، دمشق 2009م
- معنى الليبب، ابن هشام الأنباري، تح: مازن المبارك وعلي حمد الله، ط: جامعة البعث، حمص، دون تاريخ، وهي تصوير عن دار الفكر، بيروت.
- مفاهيم الألسنية، جورج مونان، تر: الطيب البكوش، ط: منشورات سعيدان، تونس 1994م
- مفتاح العلوم، السكاكي، ط2: دار الكتب العلمية، بيروت1987م
- المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، تح: علي بو ملحم ط1: مكتبة الهلال، بيروت1993م
- موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب، خالد الأزهري، تح: عبدالكريم مجاهد، ط1: مؤسسة الرسالة ، بيروت 1996م
- نظارات في الجملة العربية، كريم ناصح الخالدي، ط1: دار صفاء ، عمان2005م
- همع الهوامع، السيوطي، تح: أحمد شمس الدين، ط: دار الكتب العلمية ، بيروت 1998م.

الوهم عند رواة الحديث

حقيقة وأنواعه وأحكامه

*أنس الجاعد

الملخص

إن كتاب تقريب التهذيب الذي ألفه المحدث الكبير (أحمد بن علي بن حجر العسقلاني) يعد من أهم كتب الحديث التي تدرس حال الرجال الرواة الذين رووا الأحاديث في الكتب الستة ، وهو يختصر أقوال العلماء في سطر واحد ويعطي تقريراً كاملاً عن حال الراوي ، ومن كلامه عن الراوي : ثقة له أوهام .
ولاني في هذا المقال درست الوهم من كل جوانبه .

تعريفه : عرفته باللغة العربية وفي مصطلح الحديث مستعيناً بالأمثلة ، وبينت الحاجة إلى معرفة حقيقته .

وأقسامه : في الحروف وفي الأسماء وفي الجمل وفي الأحاديث .
وأحكامه : بينت وشرحت حكم كل نوع من أنواعه ، معتمداً على أقوال العلماء .

الكلمات المفتاحية: الوهم، الراوي، الحديث

* Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, anas.aljaad@gop.edu.tr

Delusion According To Hadith Scholars: Its Description, Types and Legal Decision

Abstract

Delusion/mistake in the eyes of the scholars of hadith The Takrib'ut Tehzib (Estimation of Refinement), authored by the grand scholar of Hadith Ahmet ben Ali ben Hadjer Al-Asqalani, is among the most important hadith books explaining the statuses of the narrators who had reported the hadiths in The Kutub-i Sitte (The Six Books of Hadith). Contemporary scholars have a big confidence in this work in explaining the status of a hadith reporter, because Ben Hadjer gives precise/enough information, just in a line, about the status of the reporter.

"This reporter is reliable but he has delusions," is from among his words about the reporters. In this study, I have explained "delusion" in its all aspects. I have explained it in its literary meaning and in its special meaning in the terminology of hadith with the lights of relevant examples. I have underlined the need to recognize this subject. Types of delusion: Delusion in the letters, names, sentences and hadiths The legal decision for delusion: I have explained and elucidated, relying on the words of scholars, the legal decisions for each and all types of delusion said above

Key Words: Delusion, Reporter, Hadith.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، رب السموات ورب الأرض رب العرش العظيم ، له الحمد
ملء السموات والأرض ، وملء ما بينهما وملء ما شاء من شيء بعد ، له الحمد بحمد كل
الحامدين ولهم الشكر بشكر كل الشاكرين .

أَمَّا بَعْدُ :

فمن الغريب أن هذا الموضوع القيم الذي يعالج مسألة هامة في مصطلح الحديث ويحل مشكلة كبيرة في أسانيد الحديث ومتونها لم يكتب فيه أحد بل ولم يوضحه أحد ، لا في كتب المصطلح ولا في كتب الرجال ولا في كتب العلل ولا غيرها ، فلم أقف على أحد عَرَفَ الوهم أو بَيْنَ أنواعه ، أو بَيْنَ أحكاماً تخصه إلا بعض عبارات متاثرة ليست المقصودة ذاتها إنما كانت في معرض الدفاع عن أحد الرواية .

ومع أن الوهم أمر يقع به جميع المحدثين ، وهذا أمر طبيعي فالبشر غير معصومين عن الخطأ والزلل ، ومع أن الوهم يستخدمه عامة المحدثين في ألفاظهم وأحكامهم ، وإذا نظرت في كتب الجهابذة من علماء الحديث سترى أن البخاري وأبي حبان وأبي حجر والذهبي وأبي حاتم والعقيلي والعجلبي والترمذمي وجميع من كتب في الحديث يصفون بعض الرجال الرواة بالوهם .

مع كل ذلك كله لم يخصص أحد ممن كتب في المصطلح بحثاً أو باباً في الوهم وأنواعه وأحكامه ، ولم يكتب أحد فيه رسالة أو كتاباً مستقلاً .

كما أن علماء الجرح والتعديل والطبقات _ وأعني من كتب منهم _ لم يكتبوا في ذلك أيضاً ولم يجمعوا من وصف بالوهם من الرجال في كتاب مستقل أو بحث أو كتاب خاص بهم مع العلم أنهم خصّصوا كتاباً للثقافات وكتباً للضعفاء ، وكتباً للمختلطين وكتباً للمدلسين وللمرسلين وللطبقات وغير ذلك .

لذلك رأيت أن هذا البحث منسي في كتبهم كتب المصطلح وكتب الطبقات ، وفي كتب الأسانيد والمتون ، وإن الناظر في هذا البحث وكذلك الباحث في هذا العلم (علم السنة) يعلم أن هذا الكتابة في هذا البحث يحلّ كثيراً من المشاكل التي تواجه الباحث ، ويعالج كثيراً

من القضايا التي تستوقف الباحث عندها ، فهو يعالج مشكلة في مصطلح الحديث وأخرى في الحكم على الحديث .

أولاً في مصطلح الحديث :

كما ذكرت آنفًا أنه لم يُوب أحد باباً في مصطلح الحديث ، بل ولم يعرفه ويبين أحكامه أحد ، وإننا في هذا المقال بتوفيق الله سنجعل الباحث يجد غايته ويجد أجوبة لأسئلته المتعلقة بالوهم وبالرجال الذين وصفوا به ، وفيه يعرف حد الوهم ، ويعرف الفرق بينه وبين الخطأ ، والفرق بينه وبين العلة ، ويعرف أنواع الوهم وأحكامه .

ثانياً في الحكم على إسناد الحديث :

أما المشكله الثانية : فهي مشكلة الحكم على إسناد الحديث الذي فيه راوٍ وصف بالوهم فإن الباحث إذا وجد في سند الحديث راوياً وصف بالوهم استوقفه ذلك فيقف عاجزاً عن إتيانه بحكم دقيق لصحة إسناد الحديث أو ضعفه ، فكثيراً ما نجد من زملائنا الطلبة يضعون الحديث في مثل هذه الحالة ويقولون لم أقف على متابع ، هذا إذا كان الراوي صدوق ويوهم ، أما إذا كان الراوي ثقة ويوهم فالناس اتجهوا في ذلك إلى فريقين : فريق يقبل الاحتجاج به ، وفريق لا يقبل الاحتجاج به احتياطاً ، ومع ذلك يبقى في النفس ريبة من الحكم على الحديث ، وها هنا سيد الباحث ما يغنه عن البحث الطويل ويستطيع بعد ذلك أن يحكم حكماً دقيقاً على إسناد الحديث ، والله تعالى أعلم .

حقيقة الوهم وتعريفه

إن كل نفس خلقها الله سبحانه وتعالى وأوجدها هي نفس معرضة للخطأ في القول والفعل والكتابة والفهم وغير ذلك إلا من عصمهم الله كالأنباء والمرسلين عليهم

الصلوة والسلام ، أما غيرهم فيخطئ ويصيّب ، ويتقن ويغلط ، قال μ : (كل ابن آدم خطاء) ⁽¹⁾.

ولم يكن علماء السنة ورواية الحديث بمنأى عن هذا الأمر فالبعض منهم وقع بالخطأ والزلل ووصف بسبب ذلك بالوهם ، وكان من أهم اهتمام أهل الحديث تتبع تلك الأخطاء والأوهام والوقوف على علل الحديث وأوهام رواته .

وبادئ ذي بدء لا بد من تعريف الوهم في اللغة والاصطلاح .

أولاً في اللغة :

الوهم في اللغة له أكثر من معنى فمن تتبع معاجم اللغة العربية ⁽²⁾ يجد أن الفعل { وهم } يوزن على بابين (وعد ، و جل أو ظاهر) وكل باب معنى مستقل :
 فال الأول : من باب وعد أي (وَهُمْ يَهْمِ وَهَمْ) وهو : سبق القلب إليه مع إرادة غيره ،
 وقد الوا : الوهم : من خطرات القلب أو مجوح طرافي المتردد فيه ، جمعه : أوهام .
 الثاني : من باب جل أي (وَهِمْ يَهْمِ وَهَمْ) وهو ك ظاهر يغلوظ في الوزن
 والمعنى .

⁽¹⁾ هذا الحديث أخرجه الترمذى عن أنس τ : أن النبي μ قال : كل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون . قال أبو عيسى هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث علي بن مسعة عن قتادة . أخرجه ابن ماجة والدارمى ، والحاكم ، وهو حديث غريب تفرد به علي بن مسعة الباهلى أبو حبيب البصري قال عنه ابن حجر صدوق له أوهام ، وقال عنه الذهبي في التلخيص عقب ذكر الحديث : علي بن مسعة فيه لين .

⁽²⁾ المصباح المنير (2 / 674) مختار الصحاح (740) لسان العرب (12 / 643) القاموس المحيط (1507) .

وذكر ابن الأثير في النهاية المعنى الأول والثاني فقال : **وَوَهْمٌ إِلَى الشَّيْءِ بِالْقُبْحِ يَهُمُّ** **إِذَا ذَهَبَ وَهُمْ إِلَيْهِ ، وَوَهْمٌ وَهُمْ وَهُمْ بِالْتَّحْرِيكِ إِذَا ظَاهِرٌ** ، ومن الأول حديث ابن عباس **أَنَّهُ وَهُمْ فِي تَزْوِيجِ مَيْوَنَةٍ وَهُوَ مُحْرَمٌ**⁽³⁾ ، أي ذهب وهمه إليه ، ومن الثاني : **الْحَدِيثُ : أَنَّهُ سَجَدَ لِوَهْمٍ وَهُوَ جَالِسٌ ، أَيْ لِظَاهْرٍ** ، وفيه قيل له : **كَانَكَ وَهْمْتَ ؟** قال : **وَكَيْفَ لَا إِيمَانُكَ ، هَذَا عَلَى لُغَةِ بَعْضِهِمْ ، الْأَصْلُ : أَوْهُمْ بِالْفَاتْحِ وَالْوَاوِ فَكَسَرَ الرَّهْمَةَ لِأَنَّ قَوْمًا مِنَ الْعَبَدِ يَكْسِرُونَ سُدَّقَةَ فَعْلَى فَيَقُولُونَ : إِطْمُونَ وَنِطَامُ وَنِطَامٌ فَلَمَّا كَوَوْهُنَّ هَذِهَ [أَوْهُمْ] اَظْبَطُوا الْوَوْيَاءَ**⁽⁴⁾ . من خلال ما نقدم يتبين أن هناك فرق بين الوهم والوهם في الاستعمال وفي المعنى من حيث اللغة ، فالوهם : هو ما سبق إليه الذهن مع إرادة غيره ، كمن يناديك بأحمد مثلاً وهو يعلم أن اسمك محمد ولكن ذهب ذهنه إلى غير اسمك ، أما الوهم : فهو الغلط ومجانبة الصواب مع إرادته ذلك الخطأ لاعتقاده أنه الصواب ، كمن ناداك بغير اسمك ظناً منه أنه الصواب ، وهذا المعنى هو ما عليه عبارات المحدثين ، إذ ليس من المعقول أن يكون أوهام الرواية من المعنى الأول .

⁽³⁾ هذا الحديث أخرجه البخاري في أبواب الإحصار بباب تزويع المحرم (2 / 652 رقم 1740) بدون لفظ وهم ، وأخرجه أبو داود بها في كتاب المناك بباب المحرم يزوج (1 / 571 رقم 1845) .
⁽⁴⁾ (5 / 525) .

⁽⁵⁾ الشطر الأول من الحديث (أَنَّهُ سَجَدَ لِوَهْمٍ وَهُوَ جَالِسٌ) لم أقف عليه ، ولكن الشطر الثاني (وَكَيْفَ لَا إِيمَانُكَ ، هَذَا عَلَى لُغَةِ بَعْضِهِمْ ، الْأَصْلُ : أَوْهُمْ بِالْفَاتْحِ وَالْوَاوِ فَكَسَرَ الرَّهْمَةَ لِأَنَّ قَوْمًا مِنَ الْعَبَدِ يَكْسِرُونَ سُدَّقَةَ فَعْلَى فَيَقُولُونَ : إِطْمُونَ وَنِطَامُ وَنِطَامٌ فَلَمَّا كَوَوْهُنَّ هَذِهَ [أَوْهُمْ] اَظْبَطُوا الْوَوْيَاءَ) أخرجه البزار في مسنده بسند ضعيف عن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ : ما لي لا إيمان ورفع أحدكم بين أنمليه وظفره ، قال البزار : وهذا الحديث لا نعلم أحداً أسنده عن عبد الله إلا الضحاك وغير الضحاك يرويه عن إسماعيل عن قيس عن النبي ﷺ مرسلاً (5 / 280 رقم 1895) ، قال عنه الهيثمي في مجمع الزوائد (1 / 296 رقم 1227) : رواه البزار وفيه الضحاك بن زيد قال ابن حبان : لا يحل الاحتجاج به

ثانياً في الاصطلاح :

يعتبر علماء الجرح والتعديل أن الخطأ الذي يصدر عن الإنسان إما أن يكون عن تعمد أو عن غير تعمد .

فالتوع الأول : وهو الخطأ المتعمد يسمى صاحبه عند علماء الحديث متهم بالكذب أو متهم بالوضع وهذا حديث شديد الضعف لا يتابع ، أو يعد عندهم كذاباً أو وضاعاً وهذا حديث موضوع .

والنوع الثاني : وهو الخطأ عن غير عمد وهو ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ما كان خطئه فاحشاً ، واختلافه كبيراً ، وبعده عن الصحة شاسعاً ، وانحرافه عن خط الصواب فادحاً غير محتمل ، فهذا الخطأ أوجب العلماء أن يتركوا حديث من كثر ذلك في روايته .

القسم الثاني : لم يفحش خطئه كثيراً ، ولكن أغلاطه كثرة حتى ابتعد عن سبيل الاحتجاج به ، فكثرة هذا النوع من الأخطاء تجعل الراوي من الضعفاء .

القسم الثالث بما كان خطئه محتملاً وصغيراً ، وظناً مجانباً للصواب ، وهذا هو الوهم الذي يعنيه الأئمة ، فالوهم في الحقيقة : هو خطأ محتمل وصغير وغير جلل ، لا يفطن عليه إلا من له باع في هذه الحرفة ، وإن أردت فقل : الوهم هو الخطأ القريب ، والخطأ إذا أطلق يراد به الخطأ البعيد بقسميها ، ومن هذا التقسيم ترى أن ما بين الخطأ والوهم عموماً وخصوصاً فكل وهم يعد خطأً ، وليس كل خطأ يعتبره المحدثون وهماً ، وهذا على سبيل الاصطلاح .

أما اختلاف المحدثين في عباراتهم عندما يصفون أحداً من الرواة بهذا الأمر كراوِ وصفه بعضهم بأنه يهم والآخر يقول يخطئ فهذا الاختلاف يرجع إلى تفاوت في تقدير نسبة وحجم الخطأ عند الراوي ، فمن رأى أن نسبة الخطأ تجاوزت حد الاحتمال والقبول اعتبره خطأ ، ومن رأى أنه خطأ محتمل ومقبول وقريب اعتبره وهماً .

الفرق بين الوهم والخطأ

ذكرت فيما سبق أن السلف الذين كتبوا في علم السنة لم يتكلموا عن الوهم ، ولذلك لم يذكروا الفرق ما بين الوهم والخطأ أو العلة ، أما الباحثون اليوم فهم على مذهبين :

المذهب الأول : أن الوهم والخطأ شيء واحد .

ويشهد لهم أن المحدثين يستوي عندهم استعمال ألفاظ الوهم والخطأ .

المذهب الثاني : أن هناك تفصيلاً :

أولاً : يستوي الوصف بالوهم والخطأ عند كثير من المحدثين إذا وصفوا قوله فيه وهم أو فعلًا فيه وهم فيقولون فلان بن فلان : أخطأ من عده من الصحابة ، كما يقولون : ومن عده من الصحابة فقد وهم ، وفلان بن فلان : أخطأ من زعم أن البخاري أخرج له ، كما يقولون ومن زعم أن البخاري أخرج له فقد وهم كما مر وهذا في وصف الأفعال والأقوال .

ثانياً : أما إذا وصفوا راوياً من حيث التعديل والتجريح فيضطرون عباراتهم ويدقونها فصاحب الأوهام عندهم أعلى درجة من يوصف بالخطأ ، والوهم خطأ قريب محتمل أما الخطأ فهو بعيد جلل ، وعلى ذلك ترى أن ما بين الخطأ والوهم عموم وخصوص فكل وهم يعد خطأ ، وليس كل خطأ يعتبره المحدثون وهماً ، كما بينا ذلك سابقًا .

ويشهد لهم أن ابن حجر في التقريب قال عن يونس بن يزيد بن أبي النجاد الأئلي : ثقة إلا أن في روايته عن الزهرى وهما قليلاً وفي غير الزهرى خطأ⁽⁶⁾، انظر إلى هذا الفرق الواضح في الاستعمال ولو أنه أراد بهما معنى واحداً لقال مثلاً : ثقة إلا أن في روايته عن الزهرى وهما قليلاً وفي غير الزهرى أكثر أو في غيره كثيراً أو قال مثلاً : ثقة له أوهام لكنها في الزهرى قليلة ، ولدى دراسة الراوى تبين أن عنده أحاديث عن الزهرى وهم فيها ، أما في غيره فكان يخلط بين الأحاديث فيكون في الحديث الواحد أوله عن سعيد وبعده عن الزهرى فيشتبه عليه قاله الإمام أحمد⁽⁷⁾ ، فانظر إلى الفرق بين الوهم والخطأ ، ولم يجمع ابن حجر بين الوهم والخطأ في التقريب سوى في ثلاثة مواضع ، والله تعالى أعلم .

الفرق بين الوهم والعلل

لا بد من الوقوف على تعريف العلة بعد أن سبق تعريف الوهم لنقف على الفرق

بينهما :

تعريف العلل : قال في المنهل الراوى : الحديث المعلل : هو ما فيه سبب قادر غامض مع أن ظاهره السالمة منه ويتمكن منه أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب ويتطرق ذلك إلى الإسناد الجامع لشروط الصحة ظاهراً ، ويدرك ذلك بتفرد الراوى وبمخالفة غيره وبما ينبعه على وهم بإرسال أو وقف أو إدراج حديث في حديث أو غير ذلك مما يغلب على ظنه

⁽⁶⁾ تقريب التهذيب (614 رقم 7919) .

⁽⁷⁾ تهذيب الكمال (23 / 555 رقم 7188) .

فيحكم بعدم صحته أو يتردد فيتوقف ، وطريق معرفته جمع طرق الحديث والنظر في اختلاف رواته وضبطهم وإتقانهم⁽⁸⁾ .

إذن الحديث المعلم هو ما اجتمع فيه ركنا العلة (قادح ، خفي) وما كان في الثقات فقط ؛ لأن الحديث الضعيف خطوه في يتصدى له الناقد، وفق قواعد معلومة، أما أحاديث الثقات فهي موضوع علم العلل بمعنىه الدقيق ، ولا يتصدى لها إلا جهابذة النقاد .

فعلم العلل يبحث عن أوهام الرواة الثقات ، ويعمل على تمحیص أحاديثهم وتمییزها ، وكشف ما يعتریها من خطأ ، إذ ليس يسلم من الخطأ أحد ، وليس كل الأحاديث ظاهرها السالمة ، وليس كل علة خفية ، فمن الأحاديث علتها ظاهرة جلية ، وهذه الأوصاف بالحديث الضعيف أصدق ، وليس من علم العلل ، ومع ذلك وجدنا بعض العلماء قد أطلق العلة على الخفي منها والجلی ، واستعمال اللفظ بمعنىه العام من باب التوسيع .

من خلال ما ذكرته يتضح الفرق بين العلة والوهم :

فالعلة إذن : هي خطأ خفي وقدح يضعف الحديث لأجله أو يتوقف فيه كما مر ، أما الوهم : فتارة يكون قادحاً يضعف الحديث لأجله ، وتارة لا يكون سبباً في تضیییف الحديث ، وتارة يكون ظاهراً واضحاً ، وتارة يكون خفياً لا يعرفه إلا جهابذة الفن في الحفظ والإتقان ، فالوهم أعم من العلة ، فإذا كان خفياً وقدحاً فهو علة والله تعالى أعلم .

أنواع الوهم

للوهم خمسة أنواع :

⁽⁸⁾ الحديث المعلم (52) .

وهم في الراوي ، وهم في الإسناد ، وهم في المتن ، وهم في الحكم ، وهم في النقل .

وهذا التقسيم لم أره عند أحد ، وقد اعتمدت في هذا التقسيم على استقراء كلامهم واستقراء أماكن الوهم التي وقع فيها بعض الرواة التي نبه عليها بعض المحدثين ، وقد وجدتها محسورة فيما ذكرت ، مع العلم أن بعض المحدثين أطلق أنواعاً للوهم في بعض الأماكن ولم يستوعبها ، مثل ذلك :

قال الحاكم عن العلاء بن المسيب : له أوهام في المتن والإسناد⁽⁹⁾ وهذه العبارة مستخدمة في كتب العلل كثيراً ، وهذين النوعين من أنواع الوهم .

ومن ذلك أيضاً أن ابن حبان نوه على أحد الرواة بأن وهمه في قلب الأسانيد وهذا فرع من فروع وهم الإسناد ، هذا ما وجدته من استقراء كلامهم ، وسأبين إن شاء الله كل نوع من هذه الأنواع مع ما يقع تحته من أقسام موضع موجزاً ومحتصراً اختصاراً شديداً ، فهي عندي قد تجاوز تفصيلها أربعون صفحة .

النوع الأول : الوهم في الراوي : يقع الوهم من الرواة في الراوي على أشكال عده :

الأول : الوهم في اسمه ويكون إما بزيادة حرف أو بنقصه ك بشير و بشر وكسيبع وسبعين .

ولما بتشديد حرف من اسمه أو تخفيه ، وإنما بإعجام الحرف أو إهماله ، مثل ذلك : بسر بن محجن الديلي قال ابن حبان : ومن قال بشر فقد وهم⁽¹⁰⁾ ، ولما بتقديم حرف من اسمه أو تأخيره ، وإنما بإبدال حرف مكان حرف من اسمه ، وإنما بإبدال حرف مكان

⁽⁹⁾ تهذيب التهذيب (8 \ 171 رقم 349) .

⁽¹⁰⁾ الثقات لابن حبان (79\4 رقم 1909) .

حرف من اسم أبيه مثل ذلك : مالك بن أخيمر اليمامي قال ابن حبان : ومن قال مالك بن أخامر فقد وهم⁽¹¹⁾، ومثل ذلك سليمان بن عتيق قال ابن حجر : ومن قال فيه ابن عتيق فقد وهم⁽¹²⁾ والأنواع كثيرة .

الثاني : الوهم في جنس الراوي : وبيان ذلك أن يظن المحدث أن هذا الراوي هو أنثى وهو ذكر أو العكس مثل ذلك : دفوة بنت غالب الراسبية قال ابن حجر : ووهم من جعلها رجلا⁽¹³⁾ .

الثالث : وهم الخلط (المتفق والمتشابه) وبيان ذلك : أن يتافق اسم الراوي واسم أبيه مع راو آخر في اسمه واسم أبيه ويختلفا في اسم الجد أو في اللقب أو الكنية أو البلد فيُظَنُ أنهما واحد ومن أمثلة ذلك : حماد بن حميد العسقلاني وحماد بن حميد الخراساني قال ابن حجر : وهم من خلطهما⁽¹⁴⁾ .

الرابع : وهم التقرفة : وهو عكس الذي قبله ، وبيان ذلك : أن يكون للراوي كنيتان أو لقبان أو تارة ينسب إلى أبيه وتارة ينسب إلى جده أو تارة يضاف لاسميه أو لاسم أبيه^أ التعريف مثلاً وتارة تحذف فيُظَنُ أنه اثنان ومن أمثلة ذلك : عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي ، وعبد الله بن حسن قال ابن حجر بعد ذكر الأخير : وهم صاحب الكمال في إفراده ، هو الذي قبله⁽¹⁵⁾ .

⁽¹¹⁾ الكتاب نفسه (379/3 رقم 1245) .

⁽¹²⁾ تقريب التهذيب (253 رقم 2593) .

⁽¹³⁾ تقريب التهذيب (746 رقم 8580) .

⁽¹⁴⁾ الكتاب نفسه (178 رقم 1475) .

⁽¹⁵⁾ الكتاب نفسه (300 رقم 3274) .

الخامس : وهم القلب (المقلوب) وهو أن يهم المحدث فيجعل اسم الراوي مكان اسم أبيه ، ويجعل اسم أبيه مكان اسمه ومن أمثلة ذلك : غضيف بن الحارث اليماني قال ابن حبان : ومن قال إنه الحارث بن غضيف فقد وهم ⁽¹⁶⁾ .

السادس : وهم الكنية وبيان ذلك أن يشتهر الراوي بكنيته ويتوهم في اسمه ومن مثال ذلك : أبو المليح اسمه : عامر بن أنسانة بن عمير ، قال ابن حبان : ومن زعم أن اسمه زياد أو زيد بن أسامة فقد وهم ⁽¹⁷⁾ .

السابع : وهم الرتبة أو الطبقة : بيان ذلك أن يُظَنَ الراوي أنه صاحبى أو تابع التابعى وليس هو كذلك وأكثر ما يكون في هذا النوع ذكر الراوى في الصحابة وليس منهم ومن أمثلة ذلك : حيىش بن شريح الحبشي قال ابن حجر : ووهـم من ذكره في الصحابة ⁽¹⁸⁾ .

الثامن : الوهم في نسب الراوى ، بيان ذلك أن ينسب الراوى إلى صاحبى وليس ذلك الصاحبى من أجداد الراوى ومن مثال ذلك : أحمد بن سمرة أبو سمرة قال أبو حاتم ابن حبان : هو من ولد سمرة بن جندب وقال الدارقطنى : وهم أبو حاتم في نسبة إلى سمرة إنما هو أحمد بن سلامة بن خالد بن جابر بن سمرة الرأى ⁽¹⁹⁾ .

النوع الثاني الوهم في الإسناد

يقع الوهم من الرواية في الإسناد على أشكال عده وكثيرة منها :

⁽¹⁶⁾ الثقات لابن حبان (326\3) رقم 1068 .

⁽¹⁷⁾ الثقات لابن حبان (190\5) رقم 4500 .

⁽¹⁸⁾ تقريب التهذيب (152) رقم 1116 .

⁽¹⁹⁾ الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي (72\1) رقم 186 .

الرَّيْلَةِ فِي الْأَسَانِيدِ ، النَّفْعُ مِنَ الْأَسَانِيدِ ، رَفِعٌ مَا لَيْسَ مَرْفُوعًا ، وَقَوْنَادِيدُ الْمَرْفُوعِ ، اتِّصَالُ السَّنَدِ وَهُوَ مَنْقُطٌ أَوْ عَكْسُهُ ، وَهُمْ فِي الْلَّقَاءِ وَالسَّمَاعِ ، نَسْبَةُ الْأَحَادِيثِ إِلَى غَيْرِ رَوَاتِهَا ، وَصَلْ الْمَنْقُطٌ أَوْ الْمَرْسُلُ ، السَّنَدُ الْمَقْلُوبُ .

بعض الأمثلة للإيضاح :

- قال ابن عدي ⁽²⁰⁾: حدثنا يحيى بن محمد بن أبي الصفيراء ثنا إبراهيم بن سعيد ثنا عفان ثنا حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس ـ قال : قال رسول الله ﷺ : أعطي يوسف وأمه شطر الحسن ⁽²¹⁾, يعني سارة وهذا الحديث ما أعلم رفعه أحد غير عفان وغيره أوقفه عن حماد بن سلمة .

- سئل الدارقطني عن حديث ابن سيرين عن أبي هريرة ـ قال رسول الله ﷺ : لم يتكلم في المهد إلا ثلاثة عيسى ابن مريم ورجل من بنى إسرائيل ... الحديث ؟ ⁽²²⁾ فقال اختلف في رفعه : رواه جرير بن حازم وعمران بن خالد عن ابن سيرين عن أبي هريرة مرفوعاً ، ورواه أبوب ويونس بن عبيد عن ابن سيرين موقوفاً ، ورفعه صحيح وكان ابن عون ربما وقف المرفوع ⁽²³⁾ .

⁽²⁰⁾ الكامل في الضعفاء (384/5 رقم 1550).

⁽²¹⁾ هذا الحديث أخرجه مسلم بدون (وأمه) كتاب الإيمان باب الإسراء (1 / 145 رقم 162) وأخرجه الحاكم بتمامه كتاب المقدمين من الأنبياء ، ذكر يوسف عليه السلام (2 / 622 رقم 4082) وقال الذهبي في التلخيص : على شرط مسلم ، وسيأتي في الفصل الرابع دراسة الوهم في هذا الحديث لأن الذي وهم فيه هو عفان { ثقة ربما وهم } .

⁽²²⁾ هذا الحديث جزء من حديث طويل أخرجه البخاري كتاب الأنبياء ، واذكر في الكتاب مريم (3 / 1268 رقم 3253) ، ومسلم في كتاب البر والصلة باب تقديم بر الوالدين (4 / 1976 رقم 2550).

⁽²³⁾ العلل للدارقطني (10 / 14 رقم 182) .

النوع الثالث الوهم في المتن : يقع الوهم في المتن في أشكال عدة نذكر بعضها للإيضاح على سبيل المثال وليس الحصر : زيادة كلمة في المتن ، زيادة جملة في المتن ، وهم في العدد ، وهم في التاريخ ، المتن المقلوب ، نقص من المتن ، وهذه بعض الأمثلة للإيضاح :

- أخرج أبو داود فقال : حدثنا عباس بن عبد العظيم ثنا عبيد الله بن موسى ثنا يوسف بن صهيب عن عبد الله بن بريدة عن أبيه ـ : أن امرأة حذفت امرأة ⁽²⁴⁾ فأسقطت فرفع ذلك إلى رسول الله ﷺ فجعل في ولدها خمسين شاة ونهى يومئذ عن الحذف ، قال أبو داود كذا الحديث " خمسين شاة " والصواب مائة شاة ، قال أبو داود هكذا قال عباس وهو وهم .

- قال ابن حجر : حديث من قتل قتيلاً فله سلبه متقد عليه ⁽²⁶⁾ من حديث أبي قتادة ـ وفي مسند أحمد عن سمرة بن جندب ـ مثله كالذي هنا سواء وسنه لا بأس به ووقع في كتب بعض أصحابنا أن النبي ﷺ قال ذلك يوم بدر وهو وهم وإنما قاله يوم حنين وهو صحيح عند مسلم ⁽²⁷⁾ .

⁽²⁴⁾ قال في عون المعبد : رمتها وفي بعض النسخ حذفت بالخاء المعجمة قال في المجمع الخذف هو رميك حصاة أو نواة تأخذها بين سبابتين وترمي بها (كتاب الحدود باب دية الجنين 12 / 207 رقم 4578) .

⁽²⁵⁾ كتاب الديات باب دية الجنين (2 / 602 رقم 4578) .

⁽²⁶⁾ عند البخاري في كتاب فرض الخمس ، بلبْهُنْ لَمْ يُخْسِنَ الْأَسْلَابَ ، وَنِقْتَلَ قَتِيلًاً ظَاهِرًاً سَلَبَهُ مِنْ غُصْنٍ أَنْ يُخْسَنَ ، وَحُكِّمَ الْإِلَامُ فِيهِ (14 / 92 رقم 3142) ، وعند مسلم في كتاب الجهاد ، بلبْهُ أَسْتَحْفَاقِ الْفُلَانِ سَلَبَ الْقَدِيرِ (3 / 1370 رقم 1751) .

⁽²⁷⁾ تخيس الحبير (3 / 105 رقم 1401) .

النوع الرابع الوهم في الحكم : يقع الوهم في الحكم إما في التجريح والتعديل أو في التصحيح والتضعيف أو غير ذلك ومظانه في الحكم على الراوي أو على جملة من الرواية أو سند أو على تصحيح أو تضعيف حديث وسأذكر أنواعاً وأمثلة للإيضاح ، من ذلك : الوهم في تجريح أو تعديل الراوي ، الوهم في تجريح جملة من الرواية ، الوهم في تضييع إسناد أو تصحيحة ، الوهم في تصحيح حديث أو تضييعه وإليك بعض الأمثلة :

- قال ابن حجر : أبان بن صالح بن عمير بن عبيد القرشي مولاهم وثقة الأئمة ووهم ابن حزم فجهله وابن عبد البر فضعفه ⁽²⁸⁾ .

- قال ابن حبان : قد وهم من أطلق الضعف على العواصم كلهم حيث قال : ما في الدنيا عاصم إلا وهو ضعيف من غير دلالة ثبتت على صحة ما قاله ⁽²⁹⁾ .

وهذا النوع كثير في علم الحديث فكم حديث يصححه محدث ويرده آخر بعلة خفية .

النوع الخامس الوهم في النقل : يقع هذا النوع من الوهم عند الكثريين وخاصة من كتب منهم في هذا الفن ، حيث ينقلون من كتب أخرى فيقعنون في الوهم ، وسأذكر بعض الأمثلة ليتضارب هذا النوع الأخير من أنواع الوهم :

قال ابن حجر في تقرير التهذيب :

- وهم من زعم أن النسائي روى لخديج والد رافع ⁽³⁰⁾ .
- ووهم من زعم أن هشام بن حكيم بن حزام بن خويلد استشهد بأجنادين ⁽³¹⁾ .

⁽²⁸⁾ تقرير التهذيب (87 رقم 137) .

⁽²⁹⁾ النقاط (5 / 240 رقم 4663) .

⁽³⁰⁾ تقرير التهذيب (1706 رقم 192) .

⁽³¹⁾ تقرير التهذيب (7290 رقم 572) .

- وصهيب مولى العتاريين تفرد نعيم المجرم بالرواية عنه ووهم من قال غير ذلك⁽³²⁾

- ووهم صاحب الكمال في زعم أن ابن ماجة روى عن عباس بن الفضل بن زكريا الheroi فإنه ولد بعد موت ابن ماجة⁽³³⁾.

الحكم على من وصف بالوهم

لقد تبين من استقراء كتاب التقرير أن الذين وصفوا بالوهم صنفان من الرواة : ثقة وصدق، ولم يصف ابن حجر أحد من الضعفاء بالوهم ، وهذا بديهي لأن الضعيف إن كان ضعفه بسبب ضعف تقواه فلا وقوف على إيقانه أو وهمه وخطئه لأنه يرد لضعف تقواه ، وإن كان ضعفه بسبب فحش خطئه أو غالب عليه الوهم فذلك سبب كاف في عدم الاحتجاج به .

ولقد تعددت ألفاظ ابن حجر في وصف الرواة بالوهم ، ولكنها تمحور في ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الوهم القليل ، فيقول ابن حجر على سبيل المثال : ربما وهم ، يهم قليلاً ، وهم في حديث ، يهم في حديث فلان دون غيره ، يهم بأخره ، وهذا القسم للثقة والصدق على حد سواء .

القسم الثاني : الوهم المتوسط ، فيقول : له أوهام ، يهم ، وهذا أيضاً يستوي فيه الثقة والصدق من حيث الوصف بالوهم .

⁽³²⁾ تقرير التهذيب (278 رقم 2958) .

⁽³³⁾ (294 رقم 3184) .

القسم الثالث : الوهم الكبير ، فيقول : يهم كثيراً ، له أوهام كثيرة ، وهذا القسم يخص الصدوق دون الثقة ، وعلة ذلك واضحة ، فالثقة إذا كثرت أوهامه انحط من رتبته إلى رتبة الصدوق .

بعد ذلك يتبيّن أن الذين وصفوا بالوهم على خمسة أقسام ، كل قسم منهم يندرج تحت باب مستقل على هذا النحو : من قل وهمه من الثقات ، من توسط وهمه من الثقات ، من قل وهمه من الصدوقيين ، من توسط وهمه من الصدوقيين ، من كثر وهمه من الصدوقيين .

أحكام الوهم والواهمين

أولاً : انفراد الراوي .

ليس انفراد الراوي الثقة يعتبر وهمًا أو خطأً أو ترد روایته لذلك ، بل تفرد الثقة المتنقн يعد صحيحاً غرِيباً ، اللهم إلا أن يتبيّن غلطه ووهمه في شيء فيعرف ذلك ، أما انفراد الصدوق أو ما دونه فلا يؤخذ به .

وهذا ما قرره الذهبي في الميزان فقال متسائلاً : ومن هو الثقة الثبت الذي ما غلط ولا انفرد بما لا يتبع عليه ، بل الثقة الحافظ إذا انفرد بأحاديث كان أرفع له ، وأكمل لرتبته ، وأدل على اعتئاه بعلم الأثر وضبطه دون أقرانه لأشياء ما عرفوها ، فانظر أول شيء إلى أصحاب رسول الله ﷺ الكبار والصغر ، ما فيهم أحد إلا وقد انفرد بسنة ، فيقال له : هذا الحديث لا يتبع عليه ، وكذلك التابعون ، كل واحد عنده ما ليس عند الآخر من العلم ، وإن تفرد الصدوق ومن دونه يعد منكراً⁽³⁴⁾ .

⁽³⁴⁾ رقم 140 | 3 (5874)

وقال في المنهل الراوي : ينقسم الغريب إلى غريب صحيح كالأفراد المخرجة في الصحيح ، وإلى غير الصحيح وهو الغالب على الغرائب ، ولذلك جاء عن أحمد بن حنبل لا تكتبوا هذه الأحاديث الغرائب فإنها مناكير وعامتها عن الضعفاء ⁽³⁵⁾ .

ثانياً : عدم خلو أحد من الرواة من الوهم .

وهذا ما قرره المحدثون وهذا جملة من أقوالهم :

□ قال الذهبي : ليس من شرط الثقة أن يكون معصوماً من الخطايا والخطأ ، ومن هو الثقة الثبت الذي ما غلط ⁽³⁶⁾ وذكر العقيلي مرة ثقة في الضعفاء وقال : في حديثه بعض الوهم ، فرد عليه الذهبي وقال : هذه الكلمة صادقة الواقع على مثل مالك وشعبة ⁽³⁷⁾ .

□ وقال أبو حاتم البستي ابن حبان : والغالب على من يحفظ ويحدث من حفظه أن ⁽³⁸⁾ بهم .

□ وقال سفيان الثوري : ليس يكاد يفلت من الغلط أحد ⁽³⁹⁾ .

□ وأكبر شاهد على ذلك يحيى بن سعيد القطان المحدث الحجة العظيم الشان قال عنه ابن مهدي : ما رأيت أحسن أخذًا للحديث ولا أحسن طلبًا له من يحيى القطان .

وقال ابن المديني : لم يكن من طلب وعني بالحديث وأقام عليه ولم يزل فيه إلا ثلاثة منهمقطان ، ما رأيت أعلم بالرجال منه وما رأيت أثبت منه ، لا ترى عيناك مثله .

⁽³⁵⁾ (في باب الغريب ص 56) .

⁽³⁶⁾ (13 رقم 140 / 5874) .

⁽³⁷⁾ الضعفاء الكبير (17 رقم 973) ميزان الاعتدال (2 / 635 رقم 5130) .

⁽³⁸⁾ (الثقات لابن حبان 7 / 97 رقم 9168) .

⁽³⁹⁾ الكفاية في علم الرواية (144) .

وقال إبراهيم بن محمد التيمي : ما رأيت أعلم بالرجال من يحيى القطان .

وقال أحمد : وما رأيت عيناي مثله ، ما رأيت في هذا الشأن مثل يحيى القطان كان إليه المنتهي في التثبت بالبصرة ولا والله ما أدركنا مثله ، ما كان أضبه وأشد ثقة كان محدثاً وأثني عليه فأحسن الثناء .

بعد كل هذا الثناء الذي أجملته واختصرته من تهذيب التهذيب ⁽⁴⁰⁾ يقول الإمام أحمد :
ما رأيت أقل خطأ من يحيى ولقد أخطأ في أحاديث ثم قال : ومن يعرى من الخطأ والتصحيف .

ثالثاً : أقوال العلماء في الحكم على الرجال الذين وصفوا بالوهم :

□ قال أبو حاتم البستي ابن حبان : والغالب على من يحفظ ويحدث من حفظه أن يهم ، وليس من الإنفاق ترك حديث شيخ ثبت صحت عدالته بأوهام يهم في روایته .

قال أبو حاتم : ولو سلكنا هذا المسلك للزمنا ترك حديث الزهرى وابن جريج والثورى وشعبة لأنهم أهل حفظ وتقان وكانوا يحدثون من حفظهم ولم يكونوا معصومين حتى لا يهموا في الروايات ، بل الاحتياط والأولى في مثل هذا قبول ما يروى الثبت من الروايات ، وترك ما صح أنه وهم فيها ما لم يفحش ذلك منه حتى يغلب على صوابه فان كان كذلك استحق الترك حينئذ ⁽⁴¹⁾ .

□ وقال ابن أبي حاتم يشرح مراتب الرواة : ومنهم الصدوق في روایته الورع في دينه الثبت الذي يهم أحياناً ، وقد قبله الجهابذة النقاد فهذا يحتاج بحديثه ، ومنهم الصدوق الورع

⁽⁴⁰⁾ رقم 359 / 11 / 191 .

⁽⁴¹⁾ الثقات لابن حبان (7 / 97) رقم 9168 .

المغفل الغالب عليه الوهم والخطأ والسهو والغلط فهذا يكتب من حديثه في الترغيب والترهيب والزهد والآداب ، ولا يحتاج بحديثه في الحال والحرام⁽⁴²⁾.

□ وقال الذهبي : ما كل أحد فيه بدعة أو له هفوة أو ذنب يقدح فيه بما يوهن حديثه ، ولا من شرط الثقة أن يكون معصوماً من الخطايا والخطأ ، ولكن فائدة ذكرنا كثيراً من الثقات الذين فيهم أدنى بدعة أو لهم أوهام يسيرة في سعة علمهم أن يعرف أن غيرهم أرجح منهم وأوثق إذا عارضهم أو خالفهم^{(43) (44)}.

□ قال ابن حبان في أحد الرواية : ربما أخطأ لم يكثر خطأه حتى يعدل به عن سن العدول ، ولكنه أتى منه بما لا ينفك منه البشر ، وليس الشيء الذي عليه العالم مجبولون حتى لا ينفك منه أحد منهم بموجب من وجد ذلك فيه ، ما لم يفحش ذلك منه ، فإذا فحش استحق إلزاق الوهن به حينئذ⁽⁴⁵⁾.

وقال في كثير من الرواية : كثير الوهم لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد ، وقال مرة : فحش خطأه وكثير وهمه حتى سلك غير مسلك العدول في الروايات .

وقال : كثير الوهم فاحش الخطأ فلما كثر ذلك منه بطل الاحتجاج به.

وقال : كان كثير الخطأ فاحش الوهم يخالف الثقات في الروايات لا يجوز الاحتجاج به وقال عن أبي بكر بن عياش كان من الحفاظ المتقنين وكان يحيى القطان وعلى بن المديني يسيئان الرأي فيه ، وذلك أنه لما كبر سنه ساء حفظه فكان يهم إذا روى والخطأ والوهم شيئاً لا ينفك عنهما البشر ، فلو كثر خطأه حتى كان الغالب على صوابه لا

⁽⁴²⁾ الجرح والتعديل (1 / 7) .

⁽⁴³⁾ ميزان الاعتدال (13 / 140) رقم 5874 .

⁽⁴⁴⁾ الضعفاء الكبير (3 / 17) رقم 973) ميزان الاعتدال (2 / 635) رقم 5130 .

⁽⁴⁵⁾ الثقات لابن حبان (484 / 8) رقم 14564 .

يستحق مجازة روایاته ، فاما عند الوهم يهم او الخطأ بخطيء لا يستحق ترك حديثه بعد تقدم عدالته وصحة سماعه ⁽⁴⁶⁾ .

□ وقال عبد الرحمن بن المهدى : الناس ثلاثة : رجل حافظ متقن فهذا لا يختلف فيه وآخر يهم والغالب على حديثه الصحة فهذا لا يترك حديثه ، ولو ترك حديث مثل هذا لذهب حديث الناس ، وآخر يهم والغالب على حديثه الوهم فهذا يترك حديثه ⁽⁴⁷⁾ .

□ وقال الذهبي في الميزان : إن إكثار الراوى من الأحاديث التي لا يوافق عليها لفظاً أو إسناداً يصيره متزوك الحديث ⁽⁴⁸⁾ .

□ وقال سفيان الثورى : إذا كان الغالب على الرجل الحفظ فهو حافظ وإن غلط ، وإن كان الغالب عليه الغلط ترك ⁽⁴⁹⁾ .

□ وقال الشافعى : ومن كثر غلطه من المحدثين ولم يكن له أصل كتاب صحيح لم يقبل حديثه كما يكون من أكثر الغلط في الشهادة لم تقبل شهادته ⁽⁵⁰⁾ .

رابعاً : حكم الوهم عند الثقات من خلال ما تقدم :

○ الوهم القليل عند الثقات : لا يضر ولا يقدح في عدالتهم ولا يؤثر في تفردهم فما من أحد إلا ووقع فيه كما مر .

⁽⁴⁶⁾ الثقات لابن حبان (7 / 669 رقم 12018) .

⁽⁴⁷⁾ الكامل في الضعفاء (1 / 13) .

⁽⁴⁸⁾ ميزان الاعتدال (2 / 635 رقم 5130) .

⁽⁴⁹⁾ الكفاية في علم الرواية (144) .

⁽⁵⁰⁾ الكتاب نفسه.

○ الوهم المتوسط عند الثقات : حاصل كلامهم في هذه المسألة أن الوهم عند الثقة لا يقبح في عدالة الرواية ولا يخرجه عن الاحتجاج به ولا يرد تفرده أيضاً ، ولكنه يعتبر دون الثقات الذين لا يصدر منهم الوهم إلا قليلاً في المرتبة ، وخصوصاً عند مخالفتهم للثقات ، كما بينه الذهبي فيما سبق فقال :فائدة ذكرنا كثيراً من الثقات الذين فيهم أدنى بذلة أو لهم أوهام يسيرة في سعة علمهم أن يعرف أن غيرهم أرجح منهم وأوثق إذا عارضهم أو خالفهم .

خامساً حكم الوهم عند الصدوق :

حاصل كلامهم وكلام ابن أبي حاتم أنه جعل حديث الصدوق قسمين :

- القسم الأول : الصدوق الذي يهم أحياناً ، فهذا يحتاج بحديثه .
- القسم الثاني : الصدوق الغالب عليه الوهم والخطأ فهذا يكتب من حديثه الترغيب والترهيب ، ولا يحتاج بحديثه في الحلال والحرام .

هذا ما وفقنا الله في هذا المقال في الوهم وأحكامه وهذا خلاصة ما ذكروه فإن أحسنت فالفضل لله وإن أخطأت فمن نفسي ، هنا الله وإياكم إلى الصراط السوي إنه سميع قريب ، والحمد لله رب العالمين .

الخاتمة

هذه الصفحات القليلة هي معرفة عن الوهم وليس مستوعبة ، وإن كل راوي وصف بالوهم يحتاج إلى دراسة خاصة به ، يجمع الباحث أقوال العلماء ومن وصفه بالوهم والسبب في وصفه بالوهم والأحاديث التي وهم بها ثم يقارن وينظر هل من متابع أم لا ، بعد ذلك كله يستطيع أن يتوصل إلى فهم حقيقة كل راوي .

والله أسأل أن يكون في هذا المقال منفعة للقارئ الكريم ، واني إن أصبت فب توفيق الله وبفضل علماء الحديث، وإن أخطأت فمن نفسي .

المراجع

تقريب التهذيب ، المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ) ، الناشر: دار الرشيد - سوريا، الطبعة: الأولى، 1406 - 1986 عدد الأجزاء: 1.

التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ، المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الطبعه الأولى 1419هـ. عدد الأجزاء: 4.

تهذيب التهذيب ، المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، الناشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة: الطبعه الأولى، 1326هـ ، عدد الأجزاء: 12.

تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، المؤلف: يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاوي الكلبي المزي (المتوفى: 742هـ) ، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت ، الطبعة: الأولى، 1400 - 1980 ، عدد الأجزاء: 35 .

الثقافات ، المؤلف: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: 354هـ)، الناشر: دائرة المعارف العثمانية بحیدر آباد الدکن الهند ، الطبعة: الأولى، 1393 هـ 1973 عدد الأجزاء: 9.

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله عليه وسلم وسننه وأيامه ، صحيح البخاري، المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي ، الناشر: دار طوق النجا ، الطبعة: الأولى، 1422هـ ، عدد الأجزاء: 9.

الجرح والتعديل ، المؤلف: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ) ، ةالناشر: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية- الهند ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة: الأولى، 1271 م 1952 هـ .

سنن ابن ماجه ، المؤلف: ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد الفزوي، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: 273هـ) ، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، عدد الأجزاء: 2.

سنن أبي داود ، المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ) ، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت .

سنن الترمذى ، المؤلف: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذى، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ) .

الضعفاء الكبير ، المؤلف : أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي (المتوفى: 322هـ)، الناشر: دار المكتبة العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1404هـ - 1984م ، عدد الأجزاء: 4.

الضعفاء والمتروكون ، المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ) ، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة: الأولى، 1406 ، عدد الأجزاء: 3 × 2.

عون المعبود في شرح سنن أبي داود ، المؤلف: محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي (المتوفى: 1329هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة: الثانية، 1415هـ، عدد الأجزاء: 14.

الكامل في ضعفاء الرجال ، المؤلف: أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى: 365هـ) ، الناشر: الكتب العلمية - بيروت-لبنان ، الطبعة: الأولى، 1418هـ1997م.

الكافية في علم الرواية، المؤلف: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ) ، الناشر: المكتبة العلمية - المدينة المنورة ، عدد الأجزاء: 1.

لسان العرب، المؤلف: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصارى (المتوفى: 711هـ) ، الناشر: دار صادر بيروت، - 1414هـ ، عدد الأجزاء: 15.

مختر الصلاح ، المؤلف: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي ، الناشر: المكتبة العصرية ، بيروت - صيدا ، الطبعة: الخامسة، 1420هـ / 1999م.

المستدرك على الصحيحين ، المؤلف: أبو عبد الله الحكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدوه بن ذعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: 405هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1990 م ، عدد الأجزاء: 4 .

مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار ، المؤلف: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق ابن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: 292هـ)، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة ، عدد الأجزاء: 18.

مسند الدارمي المعروف بـ(سنن الدارمي) ، المؤلف: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقendi (المتوفى: 255هـ) دار المعني للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة: الأولى، 1412 هـ - 2000 م ، عدد الأجزاء: 4.

المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ) ، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، عدد الأجزاء: 5.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، المؤلف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو 770هـ) ، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، عدد الأجزاء: 2 .

المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي ، المؤلف: أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي الشافعي، بدر الدين (المتوفى: 733هـ) ، الناشر: دار الفكر - دمشق ، الطبعة: الثانية، 1406 ، عدد الأجزاء: 1.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان ابن قَائِمَاز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، الطبعة: الأولى، 1382 هـ - 1963 م . عدد الأجزاء: 4.

المذهب النقدي عند "الدكتور نصر حامد أبي زيد" و موقفه من الاحتجاج بالسنة؛ رؤية نقدية

***علي صالح مصطفى**

ملخص

وجه عدد من الأساتذة المختصين في العلوم الشرعية في جامعة القاهرة نقداً لآراء الدكتور نصر حامد أبي زيد بسبب آرائه المخالفة لثوابت الإسلام وفواكه المستقرة، لكن هذا النقد توجه إلى النتائج التي وصل إليها الدكتور أبو زيد دون الدخول معه في نقاش حول مذهب النقدي وجزئيات الفلسفية التي اعتمد عليها للوصول إلى النتائج المثيرة للجدل. وتحاول هذه الدراسة أن تسد هذه الثغرة فتناقش الدكتور نصراً في مذهب النقدي وجزئيات الفلسفية من أجل بيان قيمة مذهب هذا في ميزان البحث العلمي، ثم اخترت أهم آرائه في حجية السنة النبوية لمناقشتها وبيان القيمة العلمية لها.

الكلمات المفتاحية: حجية السنة النبوية، اليسار الإسلامي، الحداثة والسنة النبوية، نقد السنة النبوية.

* Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Critical Doctrine “Dr. Nasr Hamed Abu Zeid” It’s Position from the Interference via Sunnah Critical View

Abstract

A number of professors, specialists in forensic science at the University of Cairo criticized the opinions of Dr. Nasr Hamed Abu Zeid because of his contrary views to the fundamentals and stable rules of Islam. Nevertheless, this criticism is directed to the same results adopted by Dr Abu Zeid without engaging him in a discussion about his doctrine of monetary and philosophical roots leading to controversial results. This study attempts to fill the gap by discussing critical doctrine and philosophical roots of Dr. Nasra's in order to show the value of this doctrine in the balance of scientific research. Then, and then the most important views in the Prophetic Sunnah inference for discussion and scientific value was chosen.

Key Words: Prophetic Sunnah inference, the Islamic left, modernity of Prophetic Sunnah, Prophetic Sunnah criticism.

مقدمة

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ أَنفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ
أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِي اللَّهُ فَلَا مُضْلِلٌ لَّهُ، وَمَنْ يُضْلِلُ فَلَا هَادِيٌ لَّهُ، وَأَشْهُدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ
لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهُدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ.

أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ أَصْدِقَ الْكَلَامَ كَلَامُ اللَّهِ، وَخَيْرُ الْهُدَىٰ هُدَىٰ مُحَمَّدٌ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ – وَشَرُّ الْأُمُورِ مَحَدُثَاتُهَا، وَكُلُّ مَحَدُثَةٍ بَدْعَةٌ، وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالٌ، وَكُلُّ ضَلَالٍ فِي
النَّارِ.

وبعد، فقد ظهر قوم هم من جلتنا، ويتكلمون بلساننا، نعرف منهم وننكر . انبروا للدعوة إلى فهم الإسلام فيماً معاصرًا يقوم على أساس حاكمة العقل تطبيقاً لصلاحية الإسلام لكل مكان وزمان؛ من أجل النهوض بالأمة واللحاق بركب المدنية الحديثة، لكن كثيراً من المتخصصين في العلوم الشرعية والباحثين والمفكرين المسلمين رموا هؤلاء بأنهم نقضوا أصول الإسلام، وقلبوا حقائقه، وفرغوه من مضمونه، وابتدع كل منهم بعقله ديناً لا يشبه الإسلام إلا في اسمه، وصار القرآن لا يشبه القرآن إلا في رسمه.

ومن هؤلاء الحداثيين الذين ذاع صيتهم، وتبوّأوا منصب التظير للعصرنة، وانبرى المتخصصون والمفكرون المسلمين للرد عليهم وبيان زيف منطقهم الدكتور نصر حامد أبو زيد.

ولم يتّبّأ أبو زيد هذه المنزلة بين الحداثيين بسبب نبوغه أو قوة حجته أو سبقه في محطيه، وإنما اشتهر بعد رفض مجلس البحث العلمي في جامعة القاهرة ترقیته إلى درجة أستاذ في اللغة العربية بناءً على أن أبحاثه التي قدمها لنيل الترقية تقصر إلى شروط البحث العلمي، فهي لا تصلح أن تكون أبحاثاً علمية؛ لأنها مجموعة مغالطات، تتفصّم فيها النتائج عن المقدمات، يخرج فيها الباحث بنتائج لا سند لها علمياً، وإنما هي أوهام سطّرها، وحاول أن يلتمس لها أدلة، فأخفق، وامتلأت كتاباته بالأخطاء العلمية التي تتقدّم أصول الإسلام باسم فهمه.

ولم يرض الدكتور وأنصاره اليساريون "السابقون" هذه النتيجة؛ لأنها تتجاوز أبحاث الدكتور نصر لتحكم على أفكار الحداثيين جميعاً بالإعدام، فسارعوا إلى نقل هذه المسألة العلمية إلى الشارع، فصار يحكم فيها الدهماء بعد أن بتّ فيها العلماء، وتجاوزت

الضجة حدود مصر ، وتباكى الحقوقيون والإعلاميون الغربيون على حرية الرأي المهمومة على يد التيار "الماضوي".

ثم دخل الخلاف أروقة المحاكم بعد أن رفعت ضد الدكتور نصر دعوى تفريق بينه وبين زوجته بسبب رئته عن الإسلام معتمدين على قرار مجلس البحث العلمي؛ فعلت أصوات أنصاره داعين إلى إنصاف "شهيد الفكر الحر" ، وانتهى الأمر باحتضان بعض الجامعات الغربية له.

أقول: لقد تولى الرد عليه عدد كبير من العلماء، وهناك ما وقفت عليه:

(1) قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة للدكتور عبد الصبور شاهين، أورد فيه نقد مجلس البحث العلمي لأبحاث الدكتور نصر، ثم أورد عدداً من الردود الأخرى لعدد من العلماء والمفكرين.

(2) نقض كتاب نصر أبو زيد ودحض شبهاهاته للدكتور رفعت فوزي عبد المطلب، وهو رد على كتاب الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية.

(3) أقطاب العلمانية في العالم العربي والإسلامي لابن الشاطئ طارق منينه، نقد المؤلف أفكار عدد من الحداثيين منهم أبو زيد في الجزء الأول.

(4) نصر حامد أبو زيد والهرمنيوطيقا لسليمان بن صالح الخراشي، وقد اعتمد على دراسة ابن الشاطئ السابقة.

وقد تناولت الردود السابقة آراء الكاتب بالتحليل والنقد، وتقويم الأخطاء التي وقع فيها، وتميزت بما يلي:

(1) تحليل النص الذي اعتمد عليه الكاتب، ثم تحليل فهم الكاتب للنص ونقده.

(2) تعجب النقاد من طريقة فهم الكاتب للنصوص، واتهامه بـ"أعناق النصوص" لتقرير ما يريد.

(3) رمى كثير من النقاد الكاتب بالجهل بالعلوم التي يتولى نقد نصوصها؛ لأنَّه يقرر فهمه الخاص لأصولها واتجاهات علمائها، ويعرض عن الفهم المتفق عليه بين العلماء لتلك المصطلحات والاتجاهات.

(4) اهتم النقاد الذين وقفت على دراساتهم بالرد على نماذج متعددة من أفكاره التي طرحتها، وهي تشمل علوم القرآن، والتفسير، والحديث، والفقه، وأصول الفقه، والعقيدة، وغيرها.

أما دراستي هذه فليست تكراراً لما خطَّه السابقون، وإنما هي تصويب للطريقة التي سلوكها في النقد؛ فقد اتجهت هذه الدراسات إلى نقد مخرجات أبحاث أبي زيد مباشرة دون البحث في منهجه الفكري وجذوره الفلسفية، وفي النتيجة حصل فشام شديد بين الطرفين، واتهم كل طرف الآخر بالجهل وجمود الفكر، وانقطع حبل التواصل بين الأفكار؛ لأنَّ أبي زيد ينطلق من نظريات النقد اللغوي ذات الجذور الفلسفية الغربية، أما ناديه فيعتمدون على التراث اللغوي والشرعي المستمد من الحضارة الإسلامية، وكل طرف يرفض أن ينتقل إلى ساحة الآخر ليحاوره في منهجه الفكري، ويصرُّ على فهم مصطلحات الآخر بعيداً عن بيئتها الفكرية. وقد رأيت أن أفضل طرق نقد المخالف فهم نظرياته ومصطلحاته بناءً على المعنى الذي يقصد هو حسب بيئته الفكرية، وبعد ذلك يمكن محاكمة إلى المنهج الإسلامي كونه اقتحم النصوص الإسلامية وسلط عليها فهمه ونقده المستمد من بيئه أخرى.

وبناءً على هذا فقد قصدت في هذا البحث تحقيق الأهداف التالية:

(1) بيان المنهج الفكري الذي يعتمد عليه الدكتور أبو زيد في التحليل والنقد والاستنتاج.

(2) نقد طريقة في التفكير.

(3) إبراز أهم آرائه في علوم السنة، ونقدها.

وقد تضمن البحث مقدمة وتمهيداً وعدد من المطالعات وخاتمة وفهرساً للمراجع وأخر للموضوعات.

المقدمة: ذكرت فيها موضوع البحث، والدراسات المتصلة به، وسبب اختياره، والإضافة التي أرجو تحقيقها.

التمهيد: وهو مدخل إلى البحث، عرفت فيه اليسار الإسلامي كتيار حادثي يطرح فهماً جديداً للإسلام، ثم عرفت الشخصية العلمية للدكتور نصر حامد موضوع الدراسة.

المطلب الأول: المذهب النقي عند الدكتور "نصر حامد أبو زيد".

المطلب الثاني : نقد المذهب النقي عند الدكتور "نصر حامد أبو زيد"

المطلب الثالث: نقد موقفه من الاحتجاج بالسنة.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

فهرس المراجع.

تمهيد

قبل البدء بالدراسة ينبغي التعريف بتيار الحداثة أو اليسار الإسلامي كما يحب الدكتور أبو زيد أن يسميه، ثم التعريف بالدكتور نصر حامد كونه موضوع هذه الدراسة.

• أولاً : التعريف باتجاه اليسار الإسلامي.

انبهر كثير من المثقفين بالتيار الشيعي في ستينيات القرن العشرين، وصاروا يدافعون عن النظرية المادية في تفسير حركة التاريخ التي من أسسها الإلحاد وازدراء الدين والاشتراكية بين الناس في تقاسم حاجاتهم المعيشية، وبلغ الأمر أن صار بعضهم يروجون لاشتراكية الإسلام؛ تجميلاً لوجه الإسلام في عيون الشباب !

ولما سقطت الشيوعية في أرضها وبين أهلها، ولم تتحقق في أرضنا شيئاً مما وعدت، وصار روادها يتحررون من رقها، وجماهيرها يعلنون برأعتهم منها، أُسقط في أيدي من ظلت الشيوعية منهجهم اعتقاداً أو انفاساً؛ فلم يجد هؤلاء تياراً أقوى من الإسلام في حس الجماهير التائبة، فصاروا يروجون الفكر المادي باسم الإسلام، وتحولوا من ازدراء الدين إلى ادعاء اعتقاده واحترامه والنطق باسمه¹، وانضم إلى هؤلاء العلمانيون على اختلاف مرجعياتهم الفكرية.

وهوؤلاء جمياً رغم الاختلافات العميقه بينهم إلى حد التناقض إلا أنهم يروجون أفكارهم من خلال الإسلام بادعاء تجديد فهم الإسلام ليكون قادراً على حل "إشكاليات النهضة"، وذلك بعد تفريغ النصوص الشرعية من مضامينها، بل ينكرون أن يكون لها مضامين ثابتة أصلاً، ثم يفسرها كل حسب مرجعيته الفكرية، ويجتمعهم أيضاً التعلم على علماء المسلمين الذين أفنوا أعمارهم في تأصيل العلوم الشرعية، ومما يلفت النظر أن "الإسلاميين الجدد" ينظرون بعين الشك والريبة إلى كل ما أبدعه علماؤنا، وينظرون بعين القدر والاحترام والتسليم لنظريات الغربيين؛ فنقض هؤلاء المتفق عليه والثابت من الأصول الشرعية كي لا تتعارض مع ما عليه الغربيون.

¹. انظر ، مصطفى محمود، أ��ذوبة اليسار الإسلامي، ص (10).

إذن ليس من قبيل الصدفة أن يصنف هؤلاء أنفسهم في الاتجاه "الليبرالي"²، فهم يفسرون الإسلام تفسيراً متحرراً من الإسلام، ومن الشعارات التي رفعها هؤلاء شعار الحداثة التي تعني عندهم الانقلاب على الماضي وليس الاستفادة منه في النهوض بالحاضر.

ومن هؤلاء الدكتور نصر حامد موضوع هذه الدراسة، وقبل البدء بها يحسن الوقوف على أبرز محطات حياته العلمية؛ علّها تكشف جذوره الفكرية، ودفافعه المحبوبة.

• **ثانياً: التعريف بالدكتور "نصر حامد أبو زيد"³**

ولد في (1943/7/10) في طنطا التابعة لمحافظة الغربية في مصر، حصل على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية من قسم اللاسلكي عام (1960م)، وحصل على الليسانس والماجستير والدكتوراه في اللغة العربية وأدابها من كلية الآداب في جامعة القاهرة، وقد حصل على الدكتوراه عام (1972م).

تلقى عدة منح دراسية وجوائز زيارات علمية، وهي:

(1) منحة من مؤسسة فورد للدراسة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة 1976-1977م.

(2) منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط، جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية 1977-1980م.

(3) جائزة عبد العزيز الأهونى للعلوم الإنسانية من جامعة القاهرة 1982م.

(4) أستاذ زائر بجامعة أوساكا للغات الأجنبية باليابان 1985 - 1989م.

² أصل الكلمة في الإنجليزية تعني التحرر.

³ انظر موقع جوائز الإلكتروني ودراسة سليمان الخراشي في موقع صيد الفوائد الإلكتروني "نصر حامد أبو زيد والهرمنيوطيفا". توفي أبو زيد عام 2010م، وقد كتب هذا البحث قبل وفاته بثلاث سنوات، عام 2007م.

- (5) وسام الاستحقاق الثقافي من رئيس جمهورية "تونس" 1993م.
- (6) أستاذ زائر بجامعة ليدن بهولندا بدءاً من أكتوبر 1995م.
- (7) جائزة اتحاد الكتاب الأردني لحقوق الإنسان، 1996.
- (8) كرسي "كليفرينجها" Cleveringa للدراسات الإنسانية -كرسي في القانون والمسؤولية وحرية الرأي والعقيدة- بجامعة ليدن بدءاً من سبتمبر 2000م.
- (9) ميدالية "حرية العبادة"، مؤسسة "إيلانور وتيودور روزفلت" 2002.
- (10) كرسي "ابن رشد" لدراسة الإسلام والهيومانيزم، جامعة الدراسات الهيومانية في أوترخت، هولندا 2002.

للكاتب عشرات الأبحاث من كتب ومقالات ومحاضرات باللغة العربية وغير العربية، عدد منها ترجم إلى لغات أوروبية، هاكم أهمها⁴:

- (1) ابن رشد: التأويل والتعددية، مجلة العربي، الكويت.
- (2) الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة.
- (3) الأرثوذكسية المعممة، مجلة الناقد، لندن.
- (4) إشكاليات القراءة وآليات التأويل.
- (5) الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية.
- (6) تجديد الفكر الإسلامي: أسئلة واقتراحات، جريدة الحياة، لندن.

⁴. انظرها مجموعة في موقع جوائز الإلكتروني.

- (7) ترجمة هولندية لمختارات من كتابي: "مفهوم النص" و "نقد الخطاب الديني" ترجمة: فريد وروبي ليمهاوس.
- (8) التفكير في زمن التكفير.
- (9) التأفيقية في التجديد الإسلامي (قراءة نقدية لكتاب محمد شحرور)، مجلة الهلال، القاهرة.
- (10) الخطاب والتأويل.
- (11) الخلافة وسلطة الأمة.
- (12) دوائر الخوف: دراسة في خطاب المرأة.
- (13) عصيان الدين أم عصيان الدولة، مجلة الناقد، لندن.
- (14) فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محبي الدين بن عربي.
- (15) القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديماً وحديثاً، مجلة الكرمل، فلسطين.
- (16) قراءة التراث وعدسة الناقد الحداثي، مجلة القاهرة.
- (17) القول المفيد في قصة أبي زيد.
- (18) الكشف عن أقنعة الإرهاب، مجلة أدب ونقد، القاهرة.
- (19) كلام ليس جديداً تماماً عن الإسلام والشعر، مجلة أدب ونقد، القاهرة.
- (20) اللغة//الوجود//القرآن: دراسة في الفكر الصوفي، مجلة الكرمل، فلسطين.
- (21) محاولة قراءة المسكون عنه في خطاب ابن عربي، مجلة الهلال، القاهرة.
- (22) المرأة في خطاب الأزمة.

- (23) مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن.
- (24) المقاصد الكلية للشريعة: قراءة جديدة، مجلة العربي، الكويت.
- (25) من علمانية بداية القرن إلى أصولية نهايته، حرية، لجنة الدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد.
- (26) المنهج النفعي في فهم النصوص الدينية (رد على شحرون)، مجلة الهلال، القاهرة.
- (27) النص، السلطة، الحقيقة.
- (28) نصوص مختارة، ترجمة: محمد شاريت.
- (29) نقد الخطاب الديني، ترجم إلى الألمانية.
- (30) هكذا تكلم ابن عربي.
- (31) اليسار الإسلامي: إطلالة عامة.
- بالتأمل في قوائم المنش الدراسية والجوائز والأبحاث التي قام بها المؤلف ونلقي
التي ترجمت . تتبع النتائج التالية:
- (1) اهتمام الأقسام الاستشرافية في الجامعات الأمريكية بالدكتور نصر في بداية
مشواره العلمي، وسيتبين في هذه الدراسة مدى تأثره بآراء المستشرقين والفكر الغربي عموماً
في آرائه التي نبناها فيما بعد.
- (2) بعد تعرُّض الدكتور نصر لحملة نقد عنيفة من قبل المؤسسات الإسلامية
والعلماء امتدت أيادي المؤسسات الاستشرافية في الغرب لبني الدكتور ودعمه ونشر أبحاثه
وترجمتها، وصُورته بصورة "المفكر الإسلامي" المضطهد بسبب آرائه الإصلاحية.

(3) حذت المؤسسات العلمانية في العالم الإسلامي حذو المؤسسات الاستشرافية، فمنحت الدكتور الجوائز التقديرية، واستضافته لقاء المحاضرات، وروجت أبحاثه بصفتها تمثّل "الفكر الإسلامي المستثير".

(4) يحاول الدكتور إبراز نفسه بصورة الباحث عن الحقيقة من غير التزام بتيار فكري معين؛ لذلك فهو ينقد زملاءه في تيار الحداثة، ويختلف معهم إلى حد التناقض أحياناً، ويتكلّم عن تيار اليسار الإسلامي وكأنه لا ينتمي إليه، ونظرة إلى مسرد مؤلفاته تدل على هذا.

(5) جل مؤلفات الدكتور تدور حول نقد التراث الإسلامي، سواء كانت النصوص الشرعية أو اتجهادات العلماء المتفق عليها أو المختلف فيها.

(6) يلاحظ من يتأمل مسرد المؤلفات ظاهرة التكرار في مضمون عناوينها مع اختلاف قالب الشكلي، وأقصد بالذكر أنه يجتر أفكاره في كتبه في قوالب لغوية شتى، وكذا مضمون كتابه عند تأليفه، فجل مؤلفاته تدور حول فكرة رفض اتجهادات العلماء السابقين المتفق عليها والمختلف فيها سواء، وتأسيس فهم جديد للنصوص على ضوء المذاهب الغربية في النقد الأدبي مما يؤدي إلى إنتاج إسلام معاصر يقوم على الأسس الفكرية الغربية، ولا عيب أن يخدم الكاتب فكرته في عدة مؤلفات شرط أن يطرقها في كل مرة من جانب مختلف، أما التكرار غير المفيد الذي ليس فيه جديد فهو المعيب.

المطلب الأول

المذهب النقدي عند "الدكتور نصر حامد أبو زيد"

اتسم النقد الموجه لفكرة الدكتور نصر بالاهتمام بالنتائج التي توصل لها؛ فانصبّت محاولات النقاد على تحليل آرائه في العقيدة وعلوم القرآن والحديث والأصول والفقه، وبيان مخالفتها للأصول المتفق عليها عند العلماء المتخصصين قديماً وحديثاً، وعزروا هذا إلى سوء فهم الباحث لكلام العلماء وجهله باتجاهاتهم النقدية وأصولهم المنهجية في العلوم التي قاموا بتأصيلها، وصاروا يردون عليه بالأيات والأحاديث وكلام العلماء معتمدين على وضوح دلالات هذه النقول متعجبين من جرأة الدكتور على مخالفتها متسائلين عن السبب هل هو الجهل أم الإنكار؟ وأحلاهما مر^٥.

أما الدكتور أبو زيد فقد رد على منتقديه، وأخذ عليهم التفكير السطحي، والسذاجة في النقد، وعدم إمعان النظر في دلالات كلامه، وعدم فهم النصوص الشرعية التي يستدلّون بها في الرد عليه، وصار يفسر هذه النصوص نفسياً موافقاً لأطروحته، ووصف الحقائق العلمية والثوابت الشرعية التي ذكرها أنه خالفها بأنها "محفوظات" تلقوها من أساتذتهم تقليداً، وهم الآن يلقنونها طلبتهم اليوم، وأنهم لا يحسنون النقد أو التفكير العلمي^٦.

من الواضح أن اختلاف الدكتور مع منتقديه أشبه بحوار "الطرشان"، والمتابع لما صدر من نقد ونقد مضاد تتبيّن له الحاجة إلى فرز نقاط الاتفاق والافتراق، وتأجيل نقد النتائج الفكرية إلى مرحلة لاحقة، والاهتمام بنقد المنهج الفكري الذي أنتج هذه الآراء؛ لأن نقض القواعد والأصول سيؤدي بالضرورة إلى نقض الفروع الناتجة عن هذه الأصول.

وقد أوضح الدكتور عن منهجه في النقد، وكسر توضيحه والاستدلال عليه في عدة مؤلفات كعادته، ثم طبق منهجه هذا على النصوص الشرعية وكلام المجتهدين، فأنتاج

^٥. انظر، الدكتور عبد الصبور شاهين، قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة.

^٦. انظر، الدكتور نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، ومقدمة الطبعة الثانية لكتابه الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية.

آراء جديدة لا تتناقض مع المجمع عليه عند العلماء فقط، وإنما تختلف مع زملاء الدكتور في التيار الحداثي.

وعلى الرغم من هذا فقد اتجه النقد - في حدود ما اطلعت عليه - إلى الأمثلة التطبيقية التي قدمها الدكتور بصفتها فهماً جديداً معاصرًا للإسلام، وأغفل نقد النظرية ذاتها التي أنتجت هذه الآراء.

هذه السمة العامة التي اتسمت بها الردود التي جمعها الدكتور عبد الصبور شاهين في كتابه "قصة أبو زيد وانحسار العلمنية في جامعة القاهرة"، وكذا رد الدكتور رفعت فوزي على كتاب "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية"، وقد حاول ابن الشاطئ في كتابه "أقطاب العلمنية في العالم العربي والإسلامي"⁷ أن يسلط النقد على نظرية النقد عند الدكتور، ولعلي أحاول إكمال النص، وتطوير الطرح للخروج بنقد مقنع لمذهبه النقدي.

وبعد جمع كلام الدكتور المتعلق بتأصيل مذهبه النقدي الذي فرقه بين ثانياً كتبه يمكن توضيح المذهب الذي يعمله في نقد النصوص في النقاط التالية:

(1) لا يجهل الدكتور منهج العلماء المسلمين في تفسير النصوص ونقدها، والتمييز بين دلالاتها اللغوية، لكنه يرفض الاعتماد عليه؛ لأن التطور في البحث العلمي في مجال علم اللغة الحديث والمذاهب النقدية الحديثة في اللغويات قد تجاوزه؛ لذلك فهو يعتمد نظريات النقد الأدبي الحديث في تفسير النصوص الشرعية ونقدها، يقول الدكتور⁸: "إن قراءة التراث من منظور المنهجيات الحديثة هي الاحترام الحقيقي؛ لأنها تفترض قدرة هذا التراث على

⁷. انظر ، ابن الشاطئ، أقطاب العلمنية في العالم العربي والإسلامي (63/1).

⁸. د. نصر أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص(9).

الاستمرار والتطور، لكن هذه القراءة لا تقف عند حدود الاحتفال والتوقير الزائف، بل تتجاوز ذلك إلى النقد الذي يكشف عما في هذا التراث من جوانب ضعف منبعها لا تاريخيته، إن الدرس العلمي الحقيقي يكشف الإيجابي كما يكشف السلبي دون تعصب أو حمّى زائفه أو تقدير لفکر بشري واجتهاد إنساني⁹، وقد صرّح باعتماده على نظرية الفيلسوف الأمريكي "هيرش"¹⁰ في التفريق بين المعنى والمغزى للنصوص اللغوية¹¹، وبناء عليه قد عدم الأحكام الشرعية تاريخاً مضى لا يصلح لحكم الواقع المعاصر. واعتمد على نظرية "دي سوسيير"¹² في إنكار دلالة المفردات اللغوية على حقائق موجودة في الواقع¹³، وإنما تدل على مفاهيم ذهنية لا تدل بالضرورة على وجودها واقعاً، ويصرّح أيضاً باعتماد "الهرمنوطيقية الجدلية"¹⁴ أساساً لتقسيم القرآن¹⁵.

(2) ادعاء الدكتور أن القرآن "منتج ثقافي"¹⁶، أو قوله "بشرية النصوص"¹⁷، وغيرها من العبارات المشابهة، لا يقصد بها إنكار الوحي الإلهي المتمثل في نصوص القرآن، لكنه يرى أن فهم النصوص وتطبيقاتها جهد بشري يخضع للمعايير الاجتماعية والثقافية السائدة في

⁹. هو الناقد الأمريكي أريك دونالد هيرش، ولد في عام (1928م)، انظر ويكيبيديا، النسخة الإنجليزية.

¹⁰. انظر، د. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص (217).

¹¹. هو فرديناند دي سوسيير (1857-1913م)، عالم لغويات سوسيري، من أهم أعلام اللسانيات الحديثة والنظرية البنوية في تحليل النص، تلك النظرية التي تقوم على تقسيم النص بمعزل عن قائله، وأن وظيفة النص ليست الإخبار عن الحقيقة، انظر، ويكيبيديا، موسوعة إلكترونية على شبكة المعلومات الدولية، وانظر، رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، ص(88).

¹². انظر، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص (207).

¹³ الهرمنوطيقا: علم العلاقة بين النص واللغة والمؤلف، وقد أصبح علماً في عصر النهضة الأوروبية لمواجهة احتكار الكنيسة لتقسيم الكتاب المقدس، انظر، مراد وهبة، المعجم الفلسي، ص(665).

¹⁴. انظر، د. نصر أبو زيد، إشكاليات القراءة والآيات التأويل، ص(49).

¹⁵. انظر، د. عبد الصبور شاهين، قصة أبو زيد، ص(66).

¹⁶. انظر، د. أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص(198).

زمن المفسّر، وهذا التأويل يختلف من زمن آخر، بناءً على النظريات الغربية في النقد التي يحتمل لها، وقد أشار الدكتور إلى قول المعتزلة بخلق القرآن¹⁷ للدلالة على وجود الفكر التحرري العقلي عند المسلمين، يقول الدكتور:¹⁸ "إن النصوص الدينية نصوص لغوية، شأنها شأن آية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة".

يتبيّن أن هذه الألفاظ لا تدل على إنكار الوحي الإلهي صراحةً خلافاً لما ألمح إليه الدكتور شاهين¹⁹، ولا تناقض في كلامه خلافاً لما صرّح به الدكتور مصطفى الشكعة²⁰، وأن موقفه المضطرب من مصدر الوحي له تفسير آخر.

(3) يُفْرقُ الدَّكْتُورُ بَيْنَ الدِّينِ وَالْفَكْرِ الْدِّينِيِّ أَوِ الْخُطَابِ الْدِّينِيِّ فِي قَوْلٍ²¹: "ولا بد هنا من التمييز والفصل بين الدين والفكر الديني، فالدين هو مجموعة من النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها، ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضاً أن تختلف من بيئه واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدد إلى بيئه في إطار بعينه، وأن تتعدد الاجتهادات بنفس القدر من مفكر إلى مفكر داخل البيئة الواحدة، ثم أنكر محاولة الخطاب الديني المعاصر ادعاء قداسة فهمه للدين حتى صار فهمه للدين هو الدين ذاته."

¹⁷. انظر، المصدر السابق، ص(195).

¹⁸. المصدر السابق، ص(197).

¹⁹. انظر، د. شاهين، قصة أبو زيد، ص(29).

²⁰. انظر، المصدر السابق، ص(67).

²¹. د. نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص(185).

وهذا التفريق بين الدين والفكر الديني هو الفرق بين النصوص وسلطة النصوص، يقول الدكتور²²: " من هنا تصح التفرقة بين النصوص والسلطة التي يضفيها عليها العقل الإنساني ولا تتبع من النص ذاته، ومن هنا تكون الدعوة إلى التحرر من سلطة النصوص هي في حقيقتها دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضفي على النصوص دلالات ومعانٍ خارج الزمن والمكان والظروف والملابسات، إنها دعوة للفهم والتحليل وللتفسير العلمي القائم على التحليل اللغوي للنصوص....". لكن الذين تصدوا لنقد اتهموا بالدعوة إلى نبذ النصوص الشرعية²³، ولم يقدموا تفسيراً لعدم تقييمهم بين النص وسلطة النص مما جعل الكاتب يتهمهم بعدم فهم كلامه والتقول عليه²⁴.

(4) يقول الدكتور²⁵: "ولعلنا نستطيع أن نقول: إن النصوص في ذاتها لا تمتلك أي سلطة"، ويقول أيضاً²⁶: "والسؤال الذي يثار عادة من جانب بعض المدافعين عن سلطة النصوص هو: أليس هناك من سبيل لإبقاء العقل إلا برفض النصوص؟ وهو سؤال ماكر خبيث؛ لأنه لا أحد يرفض النصوص، بل الرفض موجه إلى سلطة النصوص، وهي السلطة المضافة على النصوص من جانب أتباع النقل، والحقيقة أنه ليس هناك تصادم بين العقل والنص لسبب بيدهي وسيط، هو أن العقل هو الأداة الوحيدة الممكنة والفعالية الإنسانية التي لا فعالية سواها لفهم النص وشرحه وتفسيره، ولدينا هؤلاء المدافعون عن النقل بتشويه العقل والتقليل من شأنه، كيف يتلقى الإنسان النص ويتفاعل معه؟ لقد قام الإمام علي بن أبي

²². د. نصر أبو زيد، الأئم الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص(15).

²³. انظر، د. شاهين، قصة أبو زيد، ص(13).

²⁴. انظر، د. أبو زيد، الإمام الشافعي، ص (12).

²⁵. المصدر السابق، ص(15).

²⁶. المصدر السابق، ص(16).

طالب في رده المعروف جداً والمشهور على الخارج حين قالوا: "لا حكم إلا لله" بتأسیس هذا الوعي الذي نحاول شرحه فقال: "القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال" ، والدلالة الواضحة لهذا المبدأ المهم جداً والخطير والمغبٍ تماماً في الخطاب الديني، المعاصر أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى، وهذا كله ينفي وجود تصادم بين العقل والنص، وإنما ينشأ التصادم بين العقل وسلطة النصوص،... يصبح التقليل من شأن العقل مؤدياً مباشرة إلى إلغاء النصوص، والنصوص في هذه الحالة تصبح مملوكة ملكية استثمار لبعض العقول التي تمارس هيمنتها باسم النصوص ". قلت: بعد التأمل في المقولات السابقة يتبين أن الكاتب لا يرى لأي نص من النصوص الشرعية أي مضمون ثابت أو معنى مستقر لا يتغير بتفاوت العقول أو تغير الظروف.

(5) يقوم المذهب النقدي في تأويل النصوص الشرعية عند الدكتور نصر على الاعتماد على فكرة "تاريخية النصوص" التي تقوم على التفريق في دلالات النص بين المعنى والمغزى، وهي ترجمة حرفية لكلام "هيرش" و "سوسيير" الباحثين في مجال النقد اللغوي الحديث. يقول الدكتور²⁷: "المعنى يمثل المفهوم المباشر لمنطق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي، وهو المفهوم الذي يستبطئه المعاصرون للنص من منطوقه، وبعبارة أخرى يمكن القول إن المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها، وهي الدلالة التي لا تثير كثير خلاف بين متلقي النص الأوائل وقرائه، لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محددة وتحويله

²⁷. د. نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص(217).

إلى أثر أو شاهد تاريخي"، ويقول²⁸: "والفرق بين المعنى والمغزى من منظور دراستنا هذه يتركز في بعدين غير منفصلين: البعد الأول أن المعنى ذو طابع تاريخي، أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي، والمغزى . وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه . ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص... البعد الثاني للفرق بين المعنى والمغزى . وهو يعد بمثابة نتيجة للبعد الأول . أن المعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي، والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة، وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدتها "، ويزيد الأمر توضيحاً فيقول²⁹: إن عدم التفرقة بين ما هو تاريخي وما هو دائم مستمر في دلالة النصوص الدينية يؤدي إلى الواقع في كثير من العثرات والمتاهات، وإذا كان الأمر - أمر التفرقة بين الخاص والعام - في دلالة النصوص عموماً أمراً هاماً، فإن الشأن في دلالة النصوص الدينية خطير لارتباطه بالعقائد والقيم... والذى نعنيه بالخصوص والعموم هنا هما جانباً الدلالة في النصوص: فالخاص هو ذلك الجانب الدلالي المشير إشارة مباشرة إلى الواقع الثقافي التاريخي لإنتاج النص، والعام هو الجانب الحي المستمر القابل للتجدد مع كل قراءة، إنه بعبارة أخرى الفرق بين الدلالة الجزئية الواقية وبين الدلالة العامة الكلية... وقد سبق لنا بيان أن الجزئي والخاص يمكن أن يتحول بالتأويل المجازي إلى الكلي والعام، لكن بعض الدلالات الجزئية . خاصة في مجال الأحكام والتشريع . يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتتحول من ثم إلى شواهد دلالية تاريخية". ثم يقرر الدكتور أن مستويات الدلالة في النصوص الدينية ثلاثة، فيقول³⁰: "المستوى الأول:

²⁸. المصدر السابق، ص(218).

²⁹. المصدر السابق، ص(202).

³⁰. المصدر السابق، ص(203).

مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره، والمستوى الثاني: مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي، والمستوى الثالث: مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي / الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالاتها³¹.

ثم انقل إلى مرحلة التطبيق على النصوص، فهناك أهم الأمثلة التي ضربها:
المثال الأول: مسألة العلاقة بين المسلمين وغيرهم القائمة على أساس الجزية والخضوع أسقطها التطور الاجتماعي عندما استقر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس، وذكر أن المسلمين طبقو هذا المبدأ عندما قاسوا المجروس على أهل الكتاب في حق دمائهم بالجزية اجتهاداً منهم في إسقاط النصوص الآمرة بقتل المشركين عوضاً عن ارتكاب مذابح جماعية لقوى المنتجة في المجتمعات المفتوحة³².

المثال الثاني: يقول: "الحسد والسحر والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني... وليس ورود كلمة الحسد في النص الديني دليلاً على وجودها الفعلي الحقيقي، بل هو دليل على وجودها في الثقافة مفهوماً ذهنياً... يرى علم اللغة الحديث أن المفردات اللغوية لا تشير إلى الموجودات الخارجية ولا تستحضرها، ولكنها تشير إلى المفاهيم الذهنية؛ لذلك قد تشير اللغة إلى مدلولات ليس لها وجود عيني"³³.

³¹. لعل الفرق بين المستويين الأول والثاني حسب فهمي لكلامه أن الأول كان حقيقة واقعة في زمن النص مثل العبوبية والحاكمية لكن التطور التاريخي تجاوزه، أما الثاني فذكره في القرآن لا يدل على وجوده في الواقع زمن النص وإنما يدل على وجوده في الثقافة، والنص يحمل في طياته رفضه لكنه رفض مسكون عنه، مثل الجن والحسد .

³². انظر، المصدر السابق، ص(204).

³³. المصدر السابق، ص(205-207).

المثال الثالث: يقول: " ومن مظاهر ثبيت المعنى الديني الخطرة في الخطاب الديني المعاصر استدعاء كلمة الربا - وهي كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها من المعاملات الاقتصادية - للدلالة على نمط من التعامل الاقتصادي يختلف في بنائه وفي مستوى تعقيده عن النمط الذي يدخل الربا في تركيبه... إن استدعاء كلمة الربا للدلالة على ما يسمى في النظام الاقتصادي الحديث والمعقد باسم الأرباح أو الفوائد إنما هو بمثابة الإصرار على ارتداء الجلباب في وسائل المواصلات المزدحمة ذات الإيقاع السريع والتعرض من ثم لخطر الوقع تحت عجلات السيارات في الطريق العام³⁴ ... استخدام كلمة الربا للدلالة على أرباح النظم الاقتصادية الحديثة وفوائدها ليس مجرد حكم فقهي موضوعي مجرد؛ فلا وجود لأحكام فقهية من هذا النوع، بل هو جزء من آلية الخطاب الديني لإعادة صياغة الحاضر في قوالب الماضي... فإن الخطاب الديني في سعيه لإحياء اللغة القديمة - لغة النص - التي تجاوزها تطور الواقع يتناقض مع النص ذاته، وإن بدا على السطح أنه يحاول التوافق معه"³⁵.

المثال الرابع: يطالب الدكتور بإلغاء التفريق بين الذكر والأئمّة في الميراث استناداً إلى مغزى نصوص الميراث؛ لأنّه " من الطبيعي أن تكون حركة النص التشريعية غير مصادمة للأعراف والتقاليد والقيم التي تمثل محاور أساسية في النسق الثقافي والاجتماعي، وليس معنى عدم التصادم أن النصوص لا تحدث خلخلة في نسق تلك القيم خلخلة تكشف المغزى المستكן خلف المعنى، لكنها خلخلة لا تحدث نتائجها إلا من خلال حركة الواقع بما ينتظم في هذه الحركة من صراع اجتماعي فكري "، ويرى أن ثقافة مجتمع النص كانت تهين

³⁴: العجيب! أن أعداداً كبيرة من الناس لا يزالون يرتدون الجلابيب في المواصلات السريعة، ولا يزالون على قيد الحياة !

³⁵: المصدر السابق، ص(209 . 208).

المرأة وتنظر إليها على أنها شيء يورث كالأشياء لا إرادة لها ولا رأي، فجاء التشريع ليساويها مع الرجل في جميع التشريعات، أما في الميراث فكانت العصبية الأبوية هي المعيار، فكان الذكر هو محور عملية التوريث؛ لأنه محور العملية الإنتاجية، والمضرر المسكون عنه المستقاد من سائر النصوص المساوية بين الرجل والمرأة هو مغزى النص الذي يلغى حرفيته بالتطور الثقافي الاجتماعي.³⁶

المثال الخامس: ينكر الكاتب وجوب التحاكم إلى القرآن والسنة ونبذ القوانين الوضعية؛ لأنه يرى الفصل بين الدين والحياة، فلا يجوز توسيع دلالة النصوص لتشمل أنظمة الحياة المختلفة، أما آيات الحاكمة الواردة في سورة المائدة والنساء فدلائلها جزئية وقتصية خاصة، يقول³⁷: "النصوص التي تؤسس الحاكمة طبقاً لتأويل الخطاب الديني تتحدث عن الحكم بمعنى الفصل بين المختلفين في قضية جزئية... ويتم الوثب الدلالي من الحكم بمعنى الفصل في الواقع الجزئية بين المتخصصين للدلالة على الحكم بالمعنى السياسي والاجتماعي، إن الدعوة إلى تحكيم الرسول - عليه الصلاة والسلام - في أي خلاف يشترج بين اثنين أو بين جماعتين أمر طبيعي في بنية المجتمع العربي آنذاك، ألم يختلفوا في شأن الحجر الأسود فاتفقوا على أن يرضوا بحكم أول الداخلين، ولم يكن ذلك يعني إعطاءه أية صلاحيات خارج إطار الخلاف موضوع الحكم، النص لم يتحدث عن الحكم بالمعنى الشامل الواسع الذي يطرحه الخطاب الديني".

المطلب الثاني

³⁶. انظر ، المصدر السابق بتصرف ، ص (219 . 221).

³⁷. المصدر السابق ، ص (215 . 216).

نقد المذهب النقي عند "نصر حامد أبو زيد"

حاولت في المطلب السابق إبراز أهم ملامح المذهب النقي الذي أعمله الدكتور نصر في نقد النصوص الشرعية، وراعيت توضيح أهم النقاط التي أظنها تحتاج إلى بيان؛ بسبب التباسها على بعض النقاد الذين تصدوا له دفاعاً عن دينهم.

وسأحاول في هذا المطلب نقد أصول المذهب الذي تبناه الدكتور في فهم النصوص الشرعية في إطار النقاط التي أشرت لها في المطلب السابق.

أولاً: يتهم الدكتور ما يسميه بالخطاب الديني بتقديس التراث وعدم الجرأة على نقده، ويدعو إلى التحرر من أسر الثوابت والأصول الموروثة دون التمييز بين العقائد القطعية والاجتهادات البشرية؛ لأن التطور التاريخي لا يسمح بالثبات على شيء، لكن كثيراً من الباحثين يرون أن الدكتور لم يلتزم ما دعا إليه؛ فهو ينظر بعين التقديس والتقليد لمذاهب الغربيين وفسفتهم، ويعدها أصلاً يجب اعتماده في النقد، أما منجزات العلماء المسلمين في المجال الشرعي واللغوي فهو يرميها بالتلخّف، ويرى أن التطور العلمي قد تجاوزها، ولا يجد حرجاً في نقض ما أجمع عليه العلماء لأنه يخالف ما قاله أحد النقاد الغربيين خالفة فيه غيره، بل شذ فيه عن جمهور نقادهم، ولا ينقضي عجب القارئ عندما يقف على عدم تسليم الكاتب لدلائل النصوص الشرعية وصرفها عن حقائقها الصريحة، ثم يقف بالمقابل على تعامل الكاتب مع كلام الفلسفه والنقاد الغربيين، فيجده يسوق كلامهم مسلماً به لا يجرؤ على مناقشته، فهل يستوي من يسلم لكلام الله مع من يسلم لكلام ناقد شنّع عليه غيره؟ فالكاتب إذ ليس سوى ناقل لأفكار نقاد اللغة الغربيين، وليس مفكراً حرّاً يبحث عن الحقيقة خلافاً لما يدعى.

وليس الكاتب ناقلاً أميناً؛ لأنه يدعي أن ما نقله عن نقاد الغرب هو قمة التطور في الدرس اللغوي النقيدي، لكن الواقع أن المذاهب التي اختارها تمثل أكثر المذاهب تطرفاً كونها تعد المذهب المادي أساساً فلسفياً لبنيتها؛ لذلك فهي تتعرض لحملات النقد اللاذعة من قبل المذاهب النقدية الأخرى، وتعتمد المذاهب التي اختارها الكاتب على إلغاء دور قائل النص في التفسير "أنسنة النص" خلافاً للسائد في الدراسات العلمية التي تؤكد على أن لفهم شخصية قائل النص دور أساس في تفسير كلامه³⁸.

إذن ليست هذه الطريقة في النقد هي نتاج التطور في الدرس اللغوي النقيدي، وإنما هي رأي قاله صاحبه وخضع للنقد فوافقه البعض وخالفه الأكثرون، لكن الدكتور يجعله أصلاً ينقض به كلام الله ورسوله وإجماع المسلمين.

واختيار الدكتور النقد المعتمد على المادية الجدلية دليل على وقوعه في الإسقاط الأيديولوجي والقراءة المغرضة التلوينية التي اتهم بها "الخطاب الديني"؛ فهو يريد من النصوص أن تتطق بما يريد لا بما أراد القائل.

قال³⁹: "وتعتبر الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامر⁴⁰ بعد تعديلها من خلال منظور جدلية مادي نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظريية الأدب فحسب بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن لنرى كيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير كل عصر من خلال ظروفه في النص القرآني"، انظر إليه وهو يريد نقض تراث المسلمين قاطبة من أجل شيوعي رأي رأياً.

³⁸. انظر السجال بين الرأيين في كتاب من صيد الخاطر في النقد الأدبي، وليد قصاب، ص(19).

³⁹. د. أبو زيد، إشكاليات القراءة والآيات التأويل، ص(49).

⁴⁰. هانز جورج غادamer ، من فلاسفة الهرمنيوطيقا في القرن العشرين، فيلسوف ألماني (1900-2002)م، من أهم كتبه الحقيقة والمنهج، بداية الفلسفة، انظر سيرته الذاتية في كتابه التلمذة الفلسفية.

ويخبرنا أبو زيد عن الأصل الفلسفـي للهـرمـنـوـطـيقـا فيـقـول⁴¹: " يـركـز بـولـ رـيكـور⁴² اـهـتمـامـه عـلـى تـفـسـيرـ الرـمـوز ، وـهـو يـفـرق بـيـن طـرـيقـتـيـن لـلـتـعـامـل مـعـ الرـمـوز ، الـأـولـي هيـ التـعـامـل مـعـ الرـمـز باـعـتـارـه نـافـذـة نـطـلـ منـهـا عـلـى عـالـمـ مـنـ المعـنى ، وـالـرـمـز فـي هـذـهـ الـحـالـة وـسـيـطـ شـفـافـ عـاـمـ وـرـاءـهـ ، هـذـهـ الطـرـيقـةـ يـمـثـلـهاـ بـولـتـمانـ فـيـ تحـطـيمـهـ لـلـأـسـطـورـةـ الـدـينـيـةـ فـيـ الـعـهـدـ الـقـدـيمـ وـالـكـشـفـ عـنـ المعـانـيـ الـعـقـلـيـةـ الـتـيـ تـكـشـفـ عـنـهاـ هـذـهـ الـأـسـاطـيرـ . . . وـالـطـرـيقـةـ الـثـانـيـةـ يـمـثـلـهاـ كـلـ مـنـ فـروـيدـ وـمـارـكـسـ وـنـيـتشـهـ وـهـيـ التـعـامـلـ مـعـ الرـمـزـ باـعـتـارـهـ حـقـيقـةـ زـائـفةـ لـاـ يـجـبـ الـوـثـقـ بـهـ ، بـلـ يـجـبـ إـزـالـتـهاـ وـصـوـلاـ إـلـىـ المعـنىـ الـمـخـبـئـ وـرـاءـهـ ، إـنـ الرـمـزـ فـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ لـاـ يـشـفـ عـنـ المعـنىـ ، بـلـ يـخـفـيـهـ وـيـطـرـحـ بـدـلـاـ مـنـهـ معـنىـ زـائـفـاـ ، وـمـهـمـةـ التـفـسـيرـ هـيـ إـزـالـةـ المعـنىـ الـزـائـفـ السـطـحـيـ وـصـوـلاـ إـلـىـ المعـنىـ الصـحـيـحـ . لـقـدـ شـكـكـاـ فـروـيدـ فـيـ الـوعـيـ باـعـتـارـهـ زـائـفةـ سـطـحـيـاـ يـخـفـيـ وـرـاءـهـ الـلـاوـعـيـ ، وـفـسـرـ كـلـ مـنـ مـارـكـسـ وـنـيـتشـهـ الـحـقـيقـةـ الـظـاهـرـةـ باـعـتـارـهـاـ زـائـفةـ وـوـضـعـاـ نـسـقـاـ مـنـ الـفـكـرـ يـقـضـىـ عـلـيـهـاـ وـيـكـشـفـ زـيـفـهـاـ ، وـإـذـاـ كـانـ تـفـسـيرـ الرـمـوزـ عـنـ بـولـتـمانـ⁴³ أـوـ فـروـيدـ⁴⁴ أـوـ نـيـتشـهـ⁴⁵ أـوـ مـارـكـسـ⁴⁶ يـنـصـبـ عـلـىـ الرـمـوزـ بـمـعـنـاهـاـ الـعـامـ الـلـغـوـيـ وـالـجـمـعـاـيـ .

⁴¹. المصدر السابق، ص(45.44).

⁴². بـولـ رـيكـورـ مـنـ أـبـرـزـ الـفـلـاسـفـةـ الـفـرـنـسـيـنـ فـيـ الـقـرـنـ الـعـشـرـينـ (1913-2005)ـمـ ، اـهـتمـ بـفـلـسـفـةـ الـلـغـةـ وـرـكـزـ عـلـىـ الرـمـزـ وـالـأـسـطـورـةـ فـيـ الـلـغـةـ ، اـنـظـرـ الـلـغـةـ وـالـخـطـابـ فـيـ فـلـسـفـةـ بـولـ رـيكـورـ ، يـونـسـ رـابـحـ ، ص(7).

⁴³. هو روـدولـفـ بـولـتـمانـ ، فـيلـسـوفـ أـلمـانـيـ (1884-1976)ـمـ ، نـاصـبـهـ الـبرـوتـسـتـانتـ وـالـكـاثـوليـكـ العـداءـ بـسـبـبـ دـعـوـتـهـ إـلـىـ إـلـغـاءـ الـأـسـاطـيرـ الـمـوجـودـةـ فـيـ الـكـتـابـ الـمـقـدـسـ ، فـقـدـ دـعـاـ إـلـىـ عـقـلـتـهـ الـكـتـابـ الـمـقـدـسـ . اـنـظـرـ ، جـورـجـ طـرـابـيـشـيـ ، مـعـجمـ الـفـلـاسـفـةـ (207-208).

⁴⁴. هو سـيـجمـونـدـ فـروـيدـ طـبـيبـ نـمـساـويـ مـنـ أـصـلـ يـهـوـديـ (1856-1939)ـمـ ، مـؤـسـسـ عـلـمـ النـفـسـ الـحـدـيثـ وـنـظـرـيـةـ التـحلـيلـ الـنـفـسـيـ ، وـقـدـ عـرـفـ بـتـفـسـيرـ الدـوـافـعـ الـنـفـسـيـ عـلـىـ أـسـاسـ غـرـيـزةـ الـجـنـسـ ، اـنـظـرـ وـيـكـيـبـيـدـياـ ، مـوـسـوعـةـ عـلـىـ شـبـكـةـ الـمـعـلـومـاتـ الـدـولـيـةـ .

⁴⁵. هو فـريـدـرـيـكـ نـيـتشـهـ ، فـيلـسـوفـ أـلمـانـيـ (1844-1900)ـمـ ، تـقـوـمـ فـلـسـفـةـ عـلـىـ إـلـاعـاءـ شـأنـ الإـنـسـانـ بـدـيـلاـ عـنـ الـدـيـنـ وـالـنـبـوـةـ ، وـمـنـ أـشـهـرـ كـتـبـهـ هـكـذـاـ تـكـلـمـ زـرـادـشـتـ ، اـنـظـرـ ، جـورـجـ طـرـابـيـشـيـ ، مـعـجمـ الـفـلـاسـفـةـ ، ص(677).

فإن تعريف ريكور للرموز معبراً عنه باللغة، ومن ثم ينصب التفسير عنده على تفسير الرموز في النصوص اللغوية، وهذه هي غاية الهرمنيوطيقا".

والسؤال الذي يلح على القارئ ما هذه الرموز التي يريد أبو زيد تحطيمها في النص القرآني؟ هذه الرموز الوهمية! الزائفة! التي تشف عن الحقيقة أو تخفيها؟! يجيب أبو زيد نفسه فيقول⁴⁷: " رغم هذا الإنجاز المتحقق في تراثنا الفكري والعلقي⁴⁸، يصر الخطاب الديني على التمسك بما قبله في الوعي الإسلامي، هذا الما قبل الذي صاغه أبو الحسن الأشعري في القرن الرابع⁴⁹ صياغة لم تقد من النهج الاعتزالي إلا في بعض الإجراءات الجزئية، ما زال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفى للنص، وما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرافية بالشياطين والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال، والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعمته ومشاهد القيامة والسير على الصراط... إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية".

قلت: إن تفسير القرآن ذي الأصل الغيبي على ضوء مذاهب نقدية تقوم على إنكار الغيب وعدم الاعتراف بالله الذي يعترف أبو زيد أنه أنزل القرآن - يعد إسقاطاً أيديولوجياً صارخاً، وهو يمثل أشنع درجات القراءة التلوينية المغرضة والتأويل المستكره الذي

⁴⁶. كارل ماركس فيلسوف ألماني (1818-1883)/، هو مؤسس النظرية الشيوعية التي تقوم على التفسير المادي للتاريخ وإنكار الحالق والأديان، انظر ، جورج طرابيشي، معجم الفلسفه، ص(622).

⁴⁷. د. أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة ولرادة الهيمنة، ص(135).

⁴⁸. يقصد الفكر الاعتزالي.

⁴⁹. هذه إحدى مغالطاته الكثيرة؛ فهو يوهم القارئ أن هذه العقيدة من ابتكار الأشعري، والمتفق عليه الذي لا يجهله صغار الطلبة خلاف ذلك، ويوهم أن المعترضة على خلاف هذه العقيدة، وهو باطل؛ لأن المعترضة لا يتأنون نصوص المعاد ولا الكونيات الغيبية.

رمى به "الخطاب الديني"، لكن شتان بين القراءة المستمدّة من دلالة النص الصريحة التي يسمّيها حرفية النص والقراءة المستمدّة من الأيديولوجية المناقضة.

ثانياً: ينفي أبو زيد عن نفسه إنكار الوحي الإلهي⁵⁰، وأن مصطلح "أنسنة النصوص" و"بشرية النصوص" والتعبير عن القرآن بأنه "منتج ثقافي" يراد بها معنى النص وتقسيمه وليس أصله، لكن كلامه عن الوحي ملغز وهو قريب من الإنكار⁵¹، فإذا أضيف هذا إلى الجذور الفكرية المادية لطريقة التفكير عنده، تبيّن أنه لا يؤمن بحقيقة الغيب، وأن دفاعه عن نفسه من باب النقية التي يقوم على أساسها اليسار الإسلامي⁵² بكافة أطيافه، ومن باب النقية أيضاً لا يصرّح الكاتب بأن وجود الله وجود ذهني لا واقعي؛ لأنّه إن قال هذا ظهر إلحاده، لكنه يجرؤ على الزعم أن ذكر الجن والشياطين والحسد والسحر في القرآن لا يدل على وجودها في الواقع وإنما على وجودها في الثقافة التي تجاوزها التطور المعرفي، وهذا بناء على رأيه أن عالم الغيب كلّه "رموز دينية زائفة" تسعى الهرمنيوطيقا إلى تحطيمها كما صرّح به الكاتب.

ثالثاً: ينفي الكاتب عن نفسه إنكار الدين والتکر للنصوص الشرعية، ويدعى أنه متدين ومفكر إسلامي، وهو يفرق بين الدين والفكر الديني، وبين النص وسلطة النص كما تبيّن في المطلب السابق⁵³، لكن نقاده لا يصدقونه لأنّه ينكر أصول الدين القطعية.

والحقيقة أن الكاتب يصرّح أنه يؤمن بالدين وبالنص، لكنه يؤمن بجسد بلا روح ولفظ بلا معنى، فهو يصرّح أن النص ذاته لا يملك أية سلطة، وسلطة النص عند النقاد

⁵⁰. انظر ص(11).

⁵¹. انظر، د. أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص(67).

⁵². اعترف أبو زيد بممارسة المفكر اليساري مبدأ النقية، انظر كتابه نقد الخطاب الديني، ص(124).

⁵³. انظر ص(12).

الغربيين تعني الدور الأساسي والأحقية في تفسير النص، هل هي للقائل أم للقارئ؟ والمذاهب النقدية في هذا طرفان ووسط⁵⁴، والكاتب -كعادته- تبني أكثر المذاهب تطرفاً وبعداً عن الحقيقة، وأكثر النقاد على خلافه، ثم يتعالى على المتخصصين في العلوم الشرعية، ويزعم أن ما اختاره هو أحدث ما توصل إليه الدرس اللغوي النقيدي الحديث، فالنص الشرعي عنده قالب فارغ ينطوي بما يشاء القارئ، وهذه هي القراءة التلوينية المغرضة بعينها.

ثم يحاول الكاتب مخاطبة خصومه بلغتهم، فيستدل بكلام علي بن أبي طالب عندما رد على الخواج رضيهم التحكيم بقولهم "لا حكم إلا لله" ، يقول رضي الله عنه: "القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال"⁵⁵، وقد فهم الدكتور أن الإمام يرى أن نصوص القرآن ليس لها معنى في ذاتها، وإنما يفسرها القراء حسب ثقافتهم، وهو أبعد ما يكون عن قصدده؛ لأن دلالته المستفاده من السياق التاريخي تبين بوضوح أنه يقصد ما فهمه ابن عباس رضي الله عنهم عندما بعثه علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى الخواج، فبين لهم أن آيات القرآن تحتاج إلى من يتلوها ويفهم قصد منزلها ليحكم بها في الخصومات؛ فرجع كثير منهم. لكن الدكتور لا يعنيه ما سبق؛ لأنه يرى أن من حقه أن يفهم كما يشاء لا كما شاء القائل. ولازم قوله هذا إنكار مستويات الدلالة: دلالة النص والمحكم والظاهر والقطعي والظني، فالنصوص كلها سواء، وهو خلاف الواقع الذي لا ينكره إلا السفسيطائية، ويؤيد هذه النتيجة قوله أن العقل لا يتعارض مع النص، وإنما يتعارض مع

⁵⁴. انظر ، وليد قصاب ، من صيد الخاطر في النقد الأدبي ، ص (19).

⁵⁵ . انظر ، الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك (66/5).

سلطة النص، لأن النص لا سلطة له أَيْ لَا مفهوم ذاتياً له، ويسبب تعارض بعض المذاهب النقدية مع مستويات الدلالة السابقة الذكر رفضها كثير من النقاد الغربيين⁵⁶.

يتبيّن مما سبق أن لا فرق بين الدعوة إلى التحرر من النص أو من سلطة النص؛ لأن كليهما رفض لحقائق الدين لا اتباعاً للعقل، وإنما تقليد لأصحاب المذهب المادي، ويتبيّن أيضاً خطأ نقد الفكر الديني جملة؛ لأنه ليس كله اجتهادات بشرية يسوغ فيها الخلاف، فمنها ما هو قطعي صريح أنه مراد الله جل جلاله.

وبعد، فالإسلام الذي يؤمن به الرجل ألفاظ و كلمات لا معنى لها، قد تفسر في عصر ما بما يناقض تفسيرها في عصر آخر، فهل "الاحترام الحقيقى" للنصوص إفراغها من معانيها وجعلها أوعية للإلحاح؟!

رابعاً: تاریخانية النصوص التي تقوم على أساس إهمال المعنى واعمال المغزى تقوم على أساس الفلسفة المادية التاريخية التي تقرر نسبية القيم وعدم ثباتها على مر العصور، فالتطور المادي يلغى بعض القيم الاجتماعية ويستحدث قيمًا أخرى تتناسب مع الواقع الجديد، فضلاً عن اختلاف القيم بين الطبقات القائمة على أساس اقتصادي⁵⁷.

وقد حاول الكاتب أن يثبت أن هذه النظرية نتاج غربي خالص وأن الفقهاء المسلمين لم يتوصلا إلى ما توصل هؤلاء إليه من تطور في النقد، ثم فرق تفريقاً جزرياً بين التاریخانية والقياس الفقهي والمقاصد الشرعية الكلية⁵⁸.

⁵⁶. انظر المصدر السابق، ص (22).

⁵⁷. انظر ، محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص(293،297،298).

⁵⁸. انظر ، د. أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص (218،219).

والمتأمل في القياس الفقهي يعلم أنه قائم على الاجتهاد العقلاني في استبطاط العلة إذا لم ينص عليها؛ من أجل تعديه حكم الأصل إلى الواقع المستجدة، وكذا الاجتهاد العقلاني في استبطاط المقاصد الكلية التي راعتها النصوص المختلفة من أجل ضبط عملية الاجتهاد في إطار مراد الله جل جلاله.

أقول: المتأمل في ما أبدعه الفقهاء يتبيّن له أن "هيرش" أستاذ صاحبنا لم يأت بجديد في نظريته القائمة على اكتشاف المغزى، وأنه لم يفعل شيئاً سوى أنه ترجم الفكرة الإسلامية، ثم أخضعها لنظريته المادية التاريخية الجدلية فقدت ضوابطها العلمية وغدت شوهاء تفقد النص مضمونه وتفرغه من محتواه، فالإبداع الفكري في أصل نظرية المغزى بضاعتنا ردت إلينا، أما ما اعتبرها من تشوهات جدلية فلا حاجة لنا بها.

وقد أصاب الكاتب عندما قال: إن الفرق بين نظرية "هيرش" والقياس والمقاصد الشرعية فرق جوهري؛ لأن الفقهاء كانوا يستبطون مراد الشارع كي لا يخرجوا عنه في اجتهاداتهم، أما "هيرش" وأتباعه فهم ينكرون منزل النص، ولا يعترفون له بسلطة.

ثم يحاول الكاتب مخاطبة خصومه بلغتهم، فيستدل بعض دلالات النصوص الشرعية واجتهادات الصحابة؛ من أجل إثبات نظرية "هيرش" وكأنها مستتبطة من القرآن ذاته، لكنه ينبه أن هذا الاستدلال ليس حقيقياً، وإنما هو من باب السجال مع الخصوم والتزل معهم، لا قناعة بصحة الاستدلال بالنصوص ذاتها⁵⁹، يقول⁶⁰ في معرض رده على الأساتذة الذين منعوا الترقية: " وعلى سبيل السجال - ليس إلا - ما رأي محمد بلتاجي في عدم انصياع عمر بن الخطاب لبعض أوامر القرآن الكريم وممارسات النبي - صلى الله

⁵⁹. انظر مثلاً على هذا في نقد الخطاب الديني، ص(101).

⁶⁰. د. أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص(18).

عليه وسلم - في إعطاء المؤلفة قلوبهم نصيبيهم من الزكاة، والمنصوص عليها في القرآن نصاً لا يحتمل التأويل ؟ وما رأيه في اجتهاده - رضي الله عنه - في عدم إقامة حد السرقة المنصوص عليه في القرآن كذلك نصاً لا يحتمل التأويل عام الرمادة ؟ وهل كان عمر بن الخطاب ينكر النصوص، كما اتهم بلتاجي الباحث في حكم متشرع خطير بأنه يعرف النصوص وينكرها ؟ ولماذا لم ينهض له باقي الصحابة والمسلمون جميعاً ليكفروه على تعطيل النصوص، وهي التهمة التي لا يكف فهمي هوبي عن تردیدها ضد اجتهادات الباحث كلما وجد فرصة لذلك ؟ أغلب الظن أنه لا بلتاجي ولا هوبي يستطيع أن يخرج من هذا المأزق إلا بالتسليم بحق الاجتهد مع متغيرات الزمان والمكان، وبكل ما يتربّ على هذا التسلیم من أن سلطة النصوص سلطة مضافة وليس ذاتية ."

أقول: لا يدل اجتهاد عمر رضي الله عنه أنه يرفض أوامر القرآن والسنة، وحاشاه وهو الذي يقرن اسمه بعبودية الله وهو أمير المؤمنين اعتراضاً بمقام العبودية، وإذا كان الدكتور يعطي لنفسه الحق في تفسير كلام الله كما يشاء، فليس غريباً أن يفسر موقف عمر على هواه لا كما قصد عمر "إإن عمر إنما حرم قوماً من الزكاة كانوا يتآلفون في عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - ورأى أنه لم يعد هناك حاجة لتأليفهم، وقد أعز الله الإسلام وأغنى عنهم، ولم يجاوز الفاروق الصواب فيما صنع؛ فإن التأليف ليس وضعًا ثابتًا دائمًا، ولا كل من كان مؤلفاً في عصر يظل مؤلفاً في غيره من العصور. وإن تحديد الحاجة إلى التأليف، وتحديد أشخاص المؤلفين أمر يرجع إلى أولي الأمر وتقديرهم لما فيه خير الإسلام ومصلحة المسلمين. لقد قرر علماء الأصول أن تعليق الحكم بوصف مشتق يؤذن بعلية ما كان منه الاشتغال، وهذا علق صرف الصدقة بالمؤلفة قلوبهم، فدل على أن تأليف القلوب هو علة صرف الصدقات إليهم، فإذا وجدت هذه العلة وهي تأليف قلوبهم أعطوا، وإن

لم توجد لم يعطوا. ومن الذي له حق تأليف هؤلاء أو أولئك أو عدم التأليف؟ إنه ولـي أمر المسلمين؛ فله الحق في أن يترك تألف قوم كان يتألفهم حاكم مسلم قبله، وله الحق في أن يترك تأليف القلوب في عهده بالمرة إذا لم يوجد في زمنه ما يدعوا إليه؛ فإن ذلك من الأمور الاجتهادية التي تختلف باختلاف العصور والبلدان والأحوال. وعمر حين فعل ذلك لم يعطـل نصاً ولم ينسخ شرعاً، فإن الزكـاة تعطـى لمن يوجد من الأصناف الثمانية التي جعلـهم الله تعالى أهـلـها، فإذا لم يوجد صـنـفـ منـهـ سـقطـ سـهـمـهـ، ولـمـ يـجزـ أنـ يـقـالـ: إنـ ذـلـكـ تعـطـيلـ لـكتـابـ اللهـ أوـ نـسـخـ لـهـ. فإذا لم يوجد صـنـفـ العـامـلـينـ عـلـيـهـ لـعـدـمـ قـيـامـ حـكـوـمـةـ مـسـلـمـةـ تـجـمـعـ الزـكـاةـ وـتـوزـعـهـ عـلـىـ مـسـتـحـقـهـ، وـتـوـظـفـ مـنـ يـقـومـ بـذـلـكـ؛ فـقـدـ سـقطـ سـهـمـ العـامـلـينـ عـلـيـهـ. وإذا لم يوجد صـنـفـ فيـ الرـقـابـ كـمـاـ فـيـ عـصـرـنـاـ الـغـيـرـيـ الرـقـ الـفـرـديـ، فـقـدـ سـقطـ هـذـاـ السـهـمـ، وـلـاـ يـقـالـ فـيـ سـقـوـطـ هـذـاـ السـهـمـ أوـ ذـاكـ: إـنـهـ نـسـخـ لـلـقـرـآنـ أوـ تعـطـيلـ لـلـنـصـ⁶¹.

بعد هذا البيان ينبغي أن ندرك أن ما فعله عمر - رضي الله عنه - إنما هو تطبيق للنص وليس إلغاؤه، لأن الأحكام الشرعية لها ضوابط وشروط يجب أن تتوافر كـيـ يـجـبـ تـطـبـيقـهـ، وـتـوـافـرـ هـذـهـ الضـوـابـطـ رـهـنـ بـفـقـهـ وـاقـعـ الـحـادـثـةـ الـجـزـئـيةـ المـرـادـ النـظـرـ فـيـهـ، فـعـدـمـ تـطـبـيقـهـ، الـحـكـمـ عـنـ تـخـلـفـ أـحـدـ شـرـوـطـهـ هوـ إـعـمـالـ لـلـنـصـ وـلـيـسـ "ـرـفـضـاـ لـهـ"ـ، كـأـنـ يـثـبـتـ أـنـ رـجـلـ سـرـقـ مـالـاـ مـنـ آـخـرـ ثـمـ تـبـيـنـ أـنـ الـمـالـ دـوـنـ رـبـعـ دـيـنـارـ، أـوـ أـنـ السـارـقـ وـالـمـسـرـوـقـ مـنـهـ، أـوـ كـانـ لـلـسـارـقـ دـيـنـ عـلـىـ الـمـسـرـوـقـ مـنـهـ بـقـيـمـةـ الـمـبـلـغـ الـمـسـرـوـقـ أـوـ يـزـيدـ، فـكـلـ هـذـهـ شـبـهـاتـ تـمـنـعـ إـقـامـةـ الـحـدـ عـلـىـ الجـانـيـ؛ لـأـنـ الـحـدـودـ تـدـرـأـ بـالـشـبـهـاتـ كـمـاـ قـرـرـ الـفـقـهـاءـ فـيـ الـقـوـاعـدـ الـكـلـيـةـ⁶²ـ، وـمـنـ هـذـاـ الـبـابـ عـدـمـ تـطـبـيقـ عـمـرـ حدـ السـرـقةـ عـامـ الرـمـادـةـ، لـأـنـ الـمـجاـعـةـ شـبـهـةـ تـسـقطـ حدـ السـرـقةـ.

⁶¹. د. يوسف القرضاوي، فقه الزكـاةـ (601/2).

⁶². انظر ، السيوطي ، الأشباه والنظائر ، ص(84).

لكن الكاتب يرى أن الحكم الشرعي ذاته يسقط ويستبدل بما يناسب القيم الجديدة التي يفرضها التاريخ الجدي للمادة، وشنان بين الأمرين، وبما أن الكاتب يرى أن من حقه أن يفهم كما يشاء لا كما يقصد عمر، فيسقط الخطاب معه.

ولا يكتفي الكاتب بإلغاء منطق النصوص ولساقطها لمصلحة التطور فحسب، إنما يستطيع أن يستبطط المskوت عنه من السياق اللغوي للمنطق، فيكون المskوت عنه هو المراد من السياق اللغوي المنطق، لكن العجيب أن يكون المskوت عنه يتناقض مع المنطق بشكل تام، ثم يزعم أن المراد من المنطق ما ينافسه من مفهوم سكت عنه النص مراعاة لثقافة البيئة، فهو يعترض أن سياق سورة الجن يدل على وجود الجن، وأن وجوده لا يحتاج إلى إثبات، لكنه يستبطط من تقسيم القرآن الجن إلى مؤمن وكافر نتيجة استماعهم للقرآن أنه يؤنسنهم فهو يؤسس لنفي وجودهم حقيقة مخالفة للمعجمي التقافي⁶³.

أقول: لقد تتبه العلماء إلى وجود المنطق والمفهوم في دلالة النص، وضبطوا الإفادة من المفهوم بعد تقسيمه إلى مستويات دلالية متقاومة، لكن الاهتمام بقصد قائل النص جعلهم يرتبون المستويات الدلالية عند تعارضها فيقدمون الأوضح وهو المنطق على غير الصريح وهو المفهوم، وعند إعمال المفهوم يراعى تقديم المفهوم الأقرب، أما عند الدكتور فقد انقلب الموازين، فجعل العربية أمام الحسان، فخالف المعقول، ولم يوافق المنقول.

وبعد ثبوت بطلان القول بتاريخية النصوص كمبدأ نقيدي مادي، يحسن أن نناقش بعض نتائج تطبيق هذه النظرية من خلال الأمثلة التي ضربها الكاتب نفسه.

(1) أخطأ الكاتب في قوله بسقوط عقد الذمة عن أهل الكتاب مرتين:

⁶³. انظر ، د. أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص(109).

الأولى: عندما قال: إن الفقهاء قاسوا المjosوس على أهل الكتاب لحقن دمائهم، والصواب أن مستند الفقهاء هو النص عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال ابن القيم^{٦٤}: أجمع الفقهاء على أن الجزية تؤخذ من أهل الكتاب ومن المjosوس. وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد توقف فيأخذ الجزية من المjosوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذها من مjosوس هجر، ذكره البخاري^{٦٥}. وذكر الشافعي أن عمر بن الخطاب ذكر المjosوس فقال: ما أدرى كيف أصنع في أمرهم. فقال له عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (سنوا بهم سنة أهل الكتاب)^{٦٦}.

الثانية: زعمه أن المساواة بين الناس قد استقرت، وهو غير صحيح؛ لأنها لا تزال حبراً على ورق لم تدخل حيز التطبيق رغم مرور أكثر من نصف قرن على إعلانها، وهذه الصراعات بين الشمال والجنوب في المجالات السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية شاهد على ذلك.

(2) أما ما يتعلق بالربا، فإن الكاتب يرى سقوط حكمه لعدم وجوده في الواقع الحديث، لأن الفوائد البنكية الحديثة تقوم على حسابات معقدة لا تمت بصلة للربا القديم الذي يتصف بالبساطة والسذاجة، ولا أدرى ما الذي جعل الدكتور يغفل عن اتفاق الفائدة البنكية والربا في الحقيقة، إلا أن تكون البناءات الشاهقة والمكاتب الفخمة والمصطلحات الجديدة قد عطلت قدرته على اكتشاف "المغزى"، فوقع في السطحية الفكرية التي يرمي خصومه بها.

^{٦٤}. ابن القيم، أحكام أهل الذمة (79/1).

^{٦٥}. أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الجزية، باب الجزية والمواعدة مع أهل الحرب.

^{٦٦}. حسن الحافظ في التلخيص، كتاب النكاح، باب مواعظ النكاح (353/3).

(3) وكلمه عن إلغاء التفريقي بين الرجل والمرأة في الميراث فيه عدة مغالطات،

منها:

أولاً: ليس صحيحاً أن الإسلام لا يصطدم مع أعراف المجتمع وقيمته الجاهلية، وأنه يخللها شيئاً ليغيرها فيما بعد، وال الصحيح أنه صدم المجتمع بتشريعاته في الأصول والفرع، كرفض الشرك والتعصب القبلي واهانة الأنثى والرما، إلخ...، ولو لا هذا الاصطدام لما قاومه أهل مكة أكثر من عشرين سنة.

ثانياً: ليس صحيحاً أن الإسلام ساوي بين الذكر والأنثى في كل شيء، وال الصحيح أن كثيراً من الأحكام فرق فيها بين الرجل والمرأة؛ كالقومة في الأسرة وما يتبعها من حق الطاعة وقرارها في البيت دونه والطلاق، وفرق بينهما في الوظيفة الاجتماعية واللباس، إلخ..، لكنه ساوي بينهما في الكرامة الإنسانية والثواب والعقاب، فالتفريق في الميراث ليس شرعاً شاداً.

ثالثاً: نظام الميراث في الإسلام ينبع عن نظرته للمرأة التي صاغها في عشرات النصوص والأحكام، وهو يختلف عن نظرة الغرب إلى حد التناقض، فالمرأة في الإسلام ليست مصدراً اقتصادياً، وإنما هي مصرف اقتصادي في جميع أحوالها بنتاً وأختاً وأمّا وزوجة؛ فكان من الطبيعي أن يختلف نصيبها عن نصيب الذكر المنفق عليها في جميع أحوالها، وبعد طرح التزامات الرجل من نصيبه في الميراث ومقارنته بنصيب المرأة الخلية عن الالتزامات يكون نصيبها أكثر بلا شك، مع العلم أنهم يتساويان في بعض الحالات الأخرى لحكم أخرى.

(4) تظهر "القراءة التلوينية المغرضة" جلياً في تأويل الكاتب آيات الحاكمة، فالآيات تأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يحكم بين الناس بما أنزل الله، وتحذر من

العدول عنه، وتحكم بالكفر على من يتزك حكم الله ورسوله، فلا فرق بين القرن الأول والخامس عشر في وجوب ذلك، لكن مذهب الدكتور العلماني الذي يرفض التحاكم للدين في سياسة شؤون الدنيا يأبى هذا التفسير الواضح؛ فيلجاً إلى قصر هذا الحكم على عصر النبوة دون غيره، من غير أن يقدم لنا دليلاً واحداً على هذا التخصيص، فالتحاكم إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان مطلوباً في حياته، أما بعد موته فكل أحد حاكم بنفسه؛ لأن نص الحكم ليس له معنى نحتمل إليه، فانظر كيف يرفض حكم الله وهو يدعى احترامه ؟!

المطلب الثالث

نقد موقفه من الاحتجاج بالسنة

لا تشغل السنة حيزاً كبيراً في اهتمامات الدكتور أبي زيد وكتاباته، لأنه فرغ منها مبكراً: فهو لا يقيم لها وزناً، ولا يقدر جهود علمائها، وينظر إليها كما ينظر إلى كلام أي رجل قال كلاماً تجاوزه الارتقاء المعرفي بفعل التطور.

وفي هذا المطلب سوف أبرز أهم آراء الدكتور فيما يتعلق بمكانة السنة والاحتجاج بها، ثم أناقشه فيها.

• المسألة الأولى: إنكاره أن تكون السنة وحيًا من الله أو مصدراً للتشريع.

يطلق الكاتب على السنة مصطلح النص الثانوي، ويرى أنها في جوهرها شرح وبيان للنص الأصلي الأول⁶⁷، يقول⁶⁸: إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة

⁶⁷. انظر ، د. أبو زيد، الإمام الشافعي، ص(13).

⁶⁸. د. أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص(93).

الذاتية للنص، على فرض وجود هذه الدلالة الذاتية، إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك من حيث إنه يطابق بين المطلق والنقي، وبين الثابت والمتغير، حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول، إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي، أو إلى تقديره بخلافه حقيقة كونه بشراً، والكشف عن حقيقة كونهنبياً بالتركيز عليها وحدها".

ويزيد الكاتب الأمروضوحاً فيقول⁶⁹: "إن الرسول - صلى الله عليه وسلم - حامل رسالة بلغها عن ربه هي القرآن وفي هذا البلاغ يكمن الوحي، أما سنته - صلى الله عليه وسلم - فمنها ما هو شرح وبيان، ومنها ما هو اجتهاد، وفي هذا القسم الأخير اختلف المخاللون. وما فعله الإمام الشافعي إزاء هذا الاختلاف هو أنه أدمج كل العناصر في مفهوم كلي وضعه في المستوى نفسه المقدس للوحي؟ أي لكلام الله سبحانه وتعالى، وبهذا الصنيع صار كل ما ينطق به محمد وكل ما يفعله وحيًا، واختفت الحدود والفواصل بين الإلهي والبشري، ودخل الأخير دائرة المقدس."، ويقول⁷⁰: "الإمام الشافعي بما قام به من إدماج السنة في الوحي حول التقاليد والأعراف والعادات القرشية إلى وحي"، ولا ينسى أبو زيد أن يؤكد أن من أبرز هموم الشافعي كانت تأسيس السنة ك وهي ومصدر ثان للتشريع⁷¹ .

ويمكن تسجيل المؤاخذات التالية على ما سبق:

الأولى: لا تلزم بين الفهم عن الله وادعاء الألوهية، ولا لأن كل من فهم عن الله شيئاً صار جزءاً من إله بقدر ما فهم، وينبني عليه أن الدكتور له نصيب الأسد من الألوهية

⁶⁹. د. أبو زيد، الإمام الشافعي، ص(35).

⁷⁰. المصدر السابق، ص (44).

⁷¹. انظر، المصدر السابق، ص (54).

كونه اكتشف "المغزى المskوت عنه" ! الذي عجز الرسول - صلی الله علیہ وسلم - عن فهمه !!!

لا أدری من أین جاء بهذا التلازم الذي يرفضه العقل ويکذبه الواقع، والمسلمون عندما يعتقدون مطابقة السنة للقرآن لا يعتقدون بألوهية النبي - صلی الله علیہ وسلم - وإنما يعتقدون أنه يوحى إليه بالقرآن ويوحى إليه بالسنة، فلم يتتجاهل الدكتور هذا التقسير ؟

الثانية: عرض الدكتور بعض أدلة الإمام الشافعی على أن السنة وحی، لكنه لا ينافقها من حيث الدلالة، فيكتفي بكونها غير مقنعة أو أنه يقول النص ما ليس فيه انتصاراً لأيديولوجيته⁷²، مع أن الإمام الشافعی حرص على الاستدلال الواضح الصريح من القرآن، كقوله تعالى: "وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم"⁷³، فضلاً عن الأحاديث الصريحة الصحيحة، لكنه يفر من الجواب كعادته إذا دخل ميدان الدلالات الحقيقة المنضبطة.

الثالثة: يزعم الكاتب أن الإمام الشافعی أول من أسس السنة وحیاً ومصدراً ثانياً للتشريع، وأن الناس كانوا مختلفين في عصره في هذا الأمر، ولولا هذا الاختلاف لم يکثر من الاستدلال والمناقشات، وسبب هذا الزعم عدم إيمانه بالدلائل الصريحة للنصوص القرآنية والحديثية الناطقة بوجی السنة، ولما أراد الشافعی تأصیل قواعد الاجتهاد كان لا بد من الاستدلال على صحة كل أصل على انفراد، فليس كل مسألة استدل لها يوجد من يخالفها من المسلمين.

المسألة الثانية: إنكاره أن تستقل السنة بالتشريع •

⁷². انظر، المصدر السابق، ص (85).

⁷³. سورة النساء، الآية (113).

قال الإمام الشافعي رحمة الله⁷⁴: " وسنن رسول الله مع كتاب الله وجهان: أحدهما نص كتاب، فاتبعه رسول الله كما انزل الله، والآخر: جملة بين رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة وأوضح كيف فرضها عاماً أو خاصاً، وكيف أراد أن يأتي به العباد، وكلاهما اتبع فيه كتاب الله، فلم أعلم من أهل العلم مخالفًا في أن سنن النبي من ثلاثة وجوه فاجتمعوا منها على وجهين، والوجهان يجتمعان ويتفقان؛ أحدهما: ما أنزل الله به نص كتاب، فبین رسول الله مثل ما نص الكتاب، والآخر مما أنزل الله فيه جملة كتاب، فبین عن الله معنى ما أراد، وهذا الوجهان اللذان لم يختلفوا فيما، والوجه الثالث: ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب، فمنهم من قال: جعل الله له بما افترض من طاعته وسبق في علمه من توفيقه لرضاه أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب، ومنهم من قال: لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها على أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما سن م ن البيوع وغيرها من الشرائع، لأن الله قال: ((لَا تَأْكُلُوا أُمَوَالَكُمْ بِسْكُمْ بِالْبَاطِلِ)) سورة النساء، الآية(29)، وقال: ((وَلَا حَلَّ لِلَّهِ إِلَيْهِ عَوْهَمُ الرِّبَا)) سورة البقرة، الآية(274)، فما أحل وحرم فإنما بين فيه عن الله كما بين الصلاة، ومنهم من قال: بل جاءته به رسالة الله فأثبتت سنته بفرض الله، ومنهم من قال: ألقى في روعه كل ما سن: وسننته الحكمة الذي ألقى في روعه عن الله فكان ما ألقى في روعه سنته".

نقل الكاتب الكلام السابق ثم قال⁷⁵: "إذا كان الوجهان الأولان ليسا محل خلاف، فإن الوجه الثالث محل الخلاف . وهو استقلال السنة بالتشريع . يكشف عن طبيعة الموقف الذي أهيل عليه تراب النسيان في ثقافتنا وفكرنا الديني. وطبقاً لهذا الموقف ليست السنة مصدراً للتشريع، وليس وحيًّا، بل هي تفسير وبيان لما أجمله الكتاب. وحتى مع التسليم

⁷⁴. الإمام الشافعي، الرسالة، ص (9291).

⁷⁵. د. أبو زيد، الإمام الشافعي، ص (83).

بحجية السنة، فإنها لا تستقل بالتشريع . ولا تضيف إلى النص الأصلي شيئاً لا يتضمنه على وجه الإجمال أو الإشارة. ولا شك أن ذلك الموقف يختلف إلى حد كبير عن الموقف الذي جعله الشافعي يسود، وهو اعتبار السنة وحياً من نمط مغاير عن وحي الكتاب. إن وحي السنة هو "الإلقاء في الروع" أي الوحي بالمعنى اللغوي الذي هو الإلهام، وليس بالمعنى الاصطلاحي أي عن طريق الملك جبريل .

ويمكن تسجيل المؤاخذات التالية على فهم الكاتب للنص الذي نقله عن الإمام الشافعي، هاك أهمها:

الأولى: حكى الإمام الشافعي أوجه الاتفاق والاختلاف، وسكت، لكن الدكتور يقوله ما لم يقل، فمن أين له أن الشافعي رجح رأياً على آخر ؟!

الثانية: لم يقصد الشافعي أن يقول إن العلماء مختلفون في استقلال السنة بالتشريع، الذي ينبغي عليه رد كل حديث يتضمن حكمًا زائداً على القرآن، وإنما يبين أن العلماء مختلفون في تكيف الأحكام الشرعية التي جاءت بها السنة ولم توجد في القرآن: فمنهم من قال: هو تشريع آخر غير القرآن، ومنهم من قال: جميع التشريعات التي جاءت في السنة لها أصل كلي في القرآن، والسنة تلحق فرعاً بأصل ولا تنفرد بتأصيل أصل كلي لا يوجد في القرآن، "رأيت أن الشافعي حكى اتفاق أهل العلم على الأوجه الثلاثة للسنة بما فيها السنة التي ليس فيها نص كتاب، وأن خلافهم كان حول أصلها إنما هو اتفاق عليها. وأن الشافعي قد حكى الخلاف، ولم يدل بدلوه، وكأنه رأى أنه لا أثر لهذا الخلاف ولا طائل، ولكن المهم هو ما اتفق عليه، وهو طاعة الرسول الله في هذا الوجه من السنن كالوجهين الآخرين".⁷⁶

⁷⁶. د. رفعت فوزي، نقض كتاب نصر أبو زيد ودحض شباهاته، ص (58).

الثالثة: قرر الكاتب أن وحي السنة هو الإلهام فقط، وظن أنه بهذا الترجيح يقضي تماماً على أصله الإلهي، وهو جهل أو تجاهل؛ لأن أهل العلم قرروا أن لوحى عدة صور منها إرسال الملك والرؤيا المنامية، والإلهام...، وكونها إلهاماً لا يعني أنها ليست من الله.

• المسألة الثالثة: اتهام علماء الجرح والتعديل بعدم الموضوعية في نقد الرجال

قال الكاتب: " ولم يكن علماء الحديث، بحكم غلبة الطابع النقلي التوثيقى على عملهم، وبحكم الارتباط بين أغلبهم وبين جهاز السلطة في أكثر العصور ، يتمتعون باتساع الأفق العقلي القابل للخلاف والنقاش مثل المتكلمين أو الفقهاء أو علماء القرآن، بل كانوا أقرب إلى الوعاظ في تصور الحقيقة، وفي التعصب ضد أي اجتهاد ليس له سند مباشر من النقل، لذلك ليس غريباً في كتب علم الرجال أن يستبعد من مجال الرواية العدول كل من كان من أصحاب المقالات، وهي توصيف لكل الفرق، عدا تلك التي تعاطف معها المحدث، ومن السهل على من يقرأ هذه الكتب أن يلاحظ تناقض الأحكام على الراوى الواحد، فيبينما يوثقه البعض يرى آخرون أنه مدلس كذاب، وإذا وصفه البعض بالحفظ والاستيعاب نجد البعض الآخر يضعه في دائرة المغفلين الذين يغلب عليهم النسيان، وليس ذلك الأحكام المتناقضة ناشئة عن الحب والكراهية، أو الإعجاب والاحتقار، بل ناشئة عن اختلاف المعايير نتيجة لاختلاف المواقف الأيديولوجية. لن نشير هنا لرفض علماء السنة لروايات الشيعة، ولا لرفض علماء الشيعة روايات أهل السنة، وهو شديد الدلالة في ذاته، إنما نشير إلى رفض كل فرقة من فرق السنة روايات أتباع الفرق الأخرى. ثم استأثرت إحدى الفرق باسم أهل السنة والجماعة واحتكرته لنفسها بتأييده من سلطة الدولة بعد القضاء على الاعتزال، وأصبحت هي الحكم والفيصل في قبول المرويات أو رفضها، بل واكتسبت بحكم تأييدها للسلطة السياسية والتمتع بحمايتها سلطة مرجعية في كل ما يتعلق بشؤون الدين والعقيدة " ا. ه.

زخرت الفقرة السابقة المنقوله عن الدكتور نصر بكثير من المغالطات العلمية والتاريخية، أشير إلى أهمها:

الأولى: لا يقصد الكاتب بكلامه عامة الرواية، وإنما يقصد العلماء والأئمة من المحدثين، وإذا كان كذلك، فإن الطابع الندي بكل أشكاله هو الغالب عليهم، أما الحفظ فهو الأرضية التي ينطلقون منها، ومن عانى نقد الروايات واكتشاف أوهام الثقات يدرك هذا، لكن من جهل شيئاً عاداه.

الثانية: لعل الكاتب لم يطلع على اختلاف النقاد في قبول رواية من يغشى السلطان، ويقبل جوازه، ولم يقرأ في سير النقاد وجفائهم عن ملازمة السلطان⁷⁷، لكن الكاتب يحلو له أن "يصنع من الحبة قبة"، فرأى أن رفع المتوكل العباسي محة خلق القرآن مدخل لإثبات التهمة.

الثالثة: أما تفسير اختلاف النقاد في الجرح والتعديل بالاختلاف المذهبى فقط، فهو صور شديد ومسلاك معيب، وهو يدل على استقراء قاصر يدل على قراءة "تلوينية مغرضة" لنصوص النقد وملابساته، لأن أسباب اختلاف النقاد في الحكم على الرواية تعود إلى معطيات علمية منهجية كثيرة⁷⁸ يجهلها الكاتب وأمثاله، ولو تأمل الصحيحين لوجد هما زاريين بروايات أصحاب المقالات، وهما أصح كتابين في الحديث، ولو طالع كتب أصول النقد لرأى اختلاف الأئمة في قبول روايات أهل البدع⁷⁹، وكلهم يحرص على انتقاء الصدوق الحافظ منهم.

⁷⁷ . انظر كتاب ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين للسيوطى، فقد ذكر الأحاديث في هذا الأمر، وكلام العلماء وموافقتهم الواقعية من فتنة السلطان.

⁷⁸ . انظر كتاب أسباب اختلاف المحدثين، خدون الأدب.

⁷⁹ . انظر ، تحرير علوم الحديث، عبد الله يوسف الجديع (397/1)، فيه مقارنة بين آراء العلماء في الراوى

الخاتمة

بعد هذه الجولة، يمكن تسجيل أهم النتائج، وهي:

- (1) يحاول الدكتور أبو زيد تفسير النصوص الشرعية تفسيراً يتواافق مع المادية الجدلية والمادية التاريخية.
- (2) يستخدم أبو زيد في سبيل هذا بعض المذاهب النقدية اللغوية، خاصة نظرية "هيرش" القائلة بتاريخية النصوص بناء على التفريق بين المعنى الثابت والمعنى المتغير، ونظرية "دي سوسير" التي تنكر الوجود الحقيقي لمعاني مفردات اللغة، ويستعمل النظرية الهرمنيوطيقية التي تقسر النصوص تفسيراً مادياً جديرياً يقوم على إنكار علم الغيب.
- (3) يختار أبو زيد أكثر المذاهب النقدية تطرفاً وبعداً عن الحقيقة ليفسر بها النصوص الشرعية، ليخرج بنتائج تتناقض مع ثوابت الأمة، ويدعي أن هذه المذاهب تمثل القدم العلمي في نقد اللغة الحديث.
- (4) يرى أبو زيد أن سلطة تفسير النص للقارئ وليس للقائل، لذلك فهو لا يرى للنصوص سلط ذاتية، أي أن النصوص قوالب فارغة يملؤها القارئ حسب عصره وثقافته.
- (5) ويرى أن كل العقائد والأفكار والمفاهيم والأحكام قابلة للتطور، والقول بثبات شيء منها يعده أبو زيد تخلفاً ورجعية، وهذا عين نظرية نسبية القيم التي تقوم عليها النظرية المادية؛ لهذا يرى أبو زيد وجوب إسقاط العقائد والمفاهيم والأحكام التي كانت سائدة في الماضي كونها لا تتناسب مع الارتفاع المعرفي والتطور الاجتماعي المعاصر.

المبتدع من الناحية النظرية والتطبيقية، وقد خلص إلى أن الصدق في الرواية هو ضابط قبول الرواية عند أئمة النقد جميعاً، وإن اختلفوا في تحقق هذا الضابط في التظير والتطبيق.

(6) يرى أبو زيد أن الوحي هو القرآن فقط، وأن أقوال الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأفعاله ليست وحياً، وإنما صدرت منه كونه بشراً يعيش في بيئة ثقافية محددة.

(7) يعتقد أبو زيد أن السنة شارحة ومفسرة للقرآن فقط، وليس بالضرورة أن يكون تفسير الرسول - صلى الله عليه وسلم - للقرآن هو التفسير الصحيح، والقول بخلاف هذا تأليه للرسول - صلى الله عليه وسلم - وشرك بالله.

(8) يقلل أبو زيد من قيمة السنة لأسباب كثيرة منها عدم الموضوعية عند نقاد الحديث في نقد الرجال، وتناقض أحكامهم بسبب التعصب المذهبي، وضيق أفقهم العقلي بسبب اشتغالهم بالحفظ دون النقد.

(9) تحتاج الردود العلمية الصادرة من المتخصصين التي تتناول الفكر الحداثي إلى العمق في التحليل، والاطلاع على الجذور الفلسفية والنقدية لرموز هذا التيار؛ حتى يكون النقد أكثر إقناعاً.

(10) ينبغي على المتخصصين في العلوم الشرعية أن يتبعوا لخطورة الفكر الحداثي، ويعملوا على توسيع دائرة الاهتمام بأطروحته ونقدها بشكل مؤسسي فاعل؛ لأن الجهود الفردية لا تستطيع مقاومة تيار يجد الدعم في الداخل والخارج.

فهرس المصادر

- أحكام أهل الذمة، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت(751)هـ، تحقيق شاكر العاروري ويوسف البكري، رمادي للنشر، الدمام، ط1418هـ، 1414هـ، 1997م.
- أسباب اختلاف المحدثين؛ دراسة نقدية مقارنة حول أسباب الاختلاف في قبول الأحاديث وردها، خدون الأدب، الدار السعودية للنشر، جدة، 1984م.
- الأشباه والنظائر في الفروع، جلال الدين السيوطي، ت(911)هـ، دار الفكر، شركة نور الثقافة، جاكرتا.

- إشكاليات القراءة والآيات التأويل، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط4، 1995.
- أكذوبة اليسار الإسلامي، د. مصطفى محمود، بلا معلومات طبع.
- أقطاب العلمانية في العالم العربي والإسلامي، ابن الشاطئ طارق منينة، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1421هـ، 2000م.
- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، د. نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1996م.
- تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبرى، ت(310)هـ، دار التراث، بيروت، ط2، 1387هـ.
- تحرير علوم الحديث، عبد الله يوسف الجديع، دار الريان، بيروت، ط1، 1424هـ، 2003م.
- التفکیر فی زمن التکفیر، د. نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1995م.
- التاخیص الحبیر فی تخرب أحادیث الرافعی الكبير، أحمد بن علی بن حجر، ت(852)هـ، تحقيق حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، مصر، ط1، 1416هـ، 1995م.
- النلمدة الفلسفية، هانز جورج غادamer، ت(2002)م، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2013م.
- الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، ت(256)هـ، تحقيق محمد بن زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
- الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ت(204)هـ، بلا معلومات نشر، تحقيق وتعليق أحمد شاكر.
- فقه الزكاة، د. يوسف القرضاوى، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية والعشرون، 1417هـ، 1996م.
- قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة، د. عبد الصبور شاهين، الناشرون العرب، الرياض.
- اللغة والخطاب في فلسفة بول ريكور، يونس رابح، رسالة ماجستير في كلية العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2007م.
- ما راوه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين، جلال الدين السيوطي، ت(911)هـ، تحقيق محمد فتحي السيد، دار الصحابة، مصر، ط1، 1411هـ، 1991م.
- مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، دار الشروق.
- النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سلدن، ترجمة جابر عصفور، دار قباء، القاهرة، 1998م.
- معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط3.
- المعجم الفلسفى، مراد وهبة، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط5، 2007م.
- مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ط2، 1994. والمركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط3، 1996.

من صيد الخاطر في النقد الأدبي، ولـيد قصاب، دار البشائر، دمشق، الطبعة الأولى، 1424هـ، 2003م.

النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1995م.

نصر حامد أبو زيد والهرمنيوطيقا، سليمان بن صالح الخراشي، موقع صيد الفوائد الإلكتروني.

نقد الخطاب الديني، د. نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، مصر، الطبعة الأولى، 1992م.

نقض كتاب أبو زيد ودحض شبتهـ نـ دـ رـ فـ عـ فـ زـ يـ عـ بـ دـ الـ مـ طـ لـ بـ، مـ كـ تـ بـ الـ خـ اـ نـ جـيـ، الـ قـاهـ رـةـ، الـ طـ بـ عـةـ الـ أـ لـ وـ لـ، 1417هـ، 1996م.

موقع جوائز الإلكتروني.

موقع صيد الفوائد الإلكتروني.

ويكيبيديا، موسوعة على شبكة المعلومات الدولية.

تطور تفكير النحاة في الجملة الخبرية

عبدالحليم محمد عبدالله*

الملخص

تعد الجملة الخبرية من أهم الجمل ذات المحل الإعرابي، و محلها الرفع في خبر المبتدأ وخبر إن وأخواتها، و محلها النصب في خبر كان وأخواتها، و تعود الإشارات الأولى إلى هذه الجملة إلى زمن سيبويه الذي قال بها وب محلها الإعرابي تطبيقيا ، و تبعه في ذلك النحاة الفراء والأخفش والمبرد، والزجاج، ونص ابن السراج على أن الجمل نوعان: جمل لا محل لها، وجمل لها محل، وجعل جملة الخبر علماً على الجمل التي لها محل، ونص على أن محلها الرفع، وبهذا الشكل تكون الجملة الخبرية أخذت ملمح الاصناف بدءاً من ابن السراج مروراً بالفارسي وابن جني والجرجاني والزمخشري وابن يعيش وابن مالك والرضي وانتهاء بابن هشام.

الكلمات المفتاحية: الجملة الخبرية، المبتدأ، الخبر، المحل الإعرابي، الرفع، النصب

* Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, abdulhalim.abdullah@gop.edu.tr

The Evolution of the Thinking of the Grammarians in Sentence's Predicates

Abstract

Sentence's predicate (ihbariyya) is considered from the most important sentences with the place of syntactical (I'raaby) and his place of raf', predicate of إن and his place of nasb in predicate of defective verbs like كان. The first signs of returning to this sentence to the time Sibawayh who said it and an his the place of syntactical in view of applied. The grammarians like al-Ahfash, al-Farra, al-Mubarrad, al-Zaccac followed him in that subject. Ibn al-Zaccac said that sentences are of two types: Sentences that the place of syntactical were; sentences that the misplace of syntactical were. al-Zaccac make a note of Sentence's predicate on sentence's the place of syntactical and said that its place is raf'. Thus Sentence's predicate had perfect feature beginning from al-Farisî, Ibn Genius, al-Curcânî, az-Zamahşarî, Ibn Yaîsh, Ibn Malik, ar-Radî to Ibn Hisham.

Key Words: Place of syntactical, predicate (habar), subject (mubtada), grammarians of syntax, raf', nasb.

مقدمة

تعد الجملة ركناً أساسياً في الظاهر اللغوية و دراستها، ومع ذلك فإنَّ متقدمي النحاة لم يفردوا لها مصْفَّاً أو باباً في مُصنَّفٍ من مُصنَّفاتِهم حتى وقتٍ متأخِّرٍ، عندما أفردت ابن هشام 761هـ لهذا الموضوع الباب الثاني من كتابه (معنى اللبيب)، إذ قدمَ حديثاً ناضجاً عن الجملة مصطلحاً ومنهجاً ومفهوماً وأقساماً وأحكاماً واعراباً، ولا شكَّ أنَّ هذا الحديث الذي نصفُ عليه عند ابن هشام ثمرة جهود سلفه المتتالية في ثانياً أبواباً مختلفةً في مصطلحاتِهم على مِرْءِ العصورِ وتتاليها، وكلُّ ذلك يحملُ على الإيمان بضرورة دراسة تطويرِ تفكيرِ النحاة بالجملة العربيةِ مصطلحاً ومفهوماً وأقساماً واعراباً بدءاً من سيبويه 180هـ صاحب أولِ

كتاب في النحو وصل إلينا حتى ابن هشام ت 761هـ صاحب مصنف كبير قسم جزءاً كبيراً منه للبحث في الجملة مفهوماً وأقساماً واعرباً.

والجدير بالذكر أن المحدثين من اللغويين العرب على كثرة صنفاتهم في الجملة العربية توزعت جهودهم في الجملة في منحدين: أحدهما تعليمي يحرص على ما يخدم إعراب الجمل التي لها محل والجمل التي لا محل لها، وهذا ما نجده مثلاً في كتاب (إعراب الجمل وأشباه الجمل) للدكتور فخر الدين قباوة، وفي كتاب (الجملة النحوية) للدكتور فتحي الدجني، والأخر تكميلي نصفي، ويتمثل المنحى الثاني لدراسات المحدثين للجملة بإعادة النظر في تقسيم الجملة ومفهومها، وهو درس تكميلي نصفي تقويمي لجهود النحواء في هذا الباب، وذلك في ضوء الدرس اللغوي الحديث، وهذا ما نجده مثلاً في كتابي الدكتور محمد حماسة عبداللطيف (بناء الجملة العربية) و(العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث)، كما نجده لدى الدكتور مهدي المخزومي في كتابه (في النحو العربي نقد وتوجيه) وغير ذلك من الدراسات المعنية في الجملة.

وفي ضوء ما تقدم يتراوح للمرء أن تطور التفكير في الجملة العربية مفهوماً وأقساماً واعرباً عند النحواء العرب لم يعط حقه من الدراسة في القديم ولا في الحديث، غير أن الأمانة العلمية ومنهجية البحث تقضيان الإشارة إلى أن كتاب (معالم التفكير في الجملة عند سيبويه) كان الرائد في هذا الباب للأستاذ الدكتور محمد عبدو فلفل، لكنه اقتصر على دراسة هذه المعالم لدى سيبويه فقط، ومن هنا انبثقت أهمية بحثي هذا، في أنه يرصد تطور تفكير النحواء (من سيبويه 180هـ إلى ابن هشام 761هـ) في الجملة الخبرية مفهوماً ومصطلحاً وأقساماً واعرباً، والوقوف على التطور الذي طرأ بين نحوي وأخر ابتداء بسيبوه وانتهاء بابن هشام، فغدا عملي متمماً ومكملاً لعمل الأستاذ محمد فلفل، وخصوصاً أن الجملة الخبرية - كما يرى المعنيون بالدرس النحوي - والجمل ذات المحل الإعرابي كانت الحافز الأساس للنحواء لأن يفكروا في إعراب الجمل.

ولكن دراسة تطوير تفكير النحواء في الجملة الخبرية خطوة تحتاج إلى إتمام لاستقصاء تطور تفكير النحواء في إعراب الجمل كافة.

تطور تفكير النحواء في الجملة الخبرية

الجملة الخبرية من الجمل التي لها محل من الإعراب لأنها تقع موقع الخبر، ومحلّها هو محل الخبر الذي وقعت موقعه، فالرفع في بابي المبتدأ ون وأخواتها، والنصب في باب الأفعال الناقصة، وفيما يلي حصر معالم تطور تفكير النحاة فيها، وفق القضايا التالية:

1. الجملة الخبرية ومحلّها الإعرابي

ثبت من الدراسات السابقة أنَّ في كتاب سيبويه (180هـ) إشاراتٍ إلى وقوع الجملة خبراً للمبتدأ ولل فعل الناقص وللحرف المشبه بالفعل،⁽¹⁾ فمن وقوعها خبراً للمبتدأ قول سيبويه: "إِذَا بَنِيتَ الْفَعْلَ عَلَى الْإِسْمِ، قُلْتَ: زَيْدٌ ضَرِبَتِهِ، فَلَزِمَتِهِ الْهَاءُ، وَإِنَّمَا تَرِيدُ بِقَوْلِكَ: مَبْنِي عَلَيْهِ، أَنَّهُ فِي مَوْضِعٍ (مِنْطَلْقٍ) إِذَا قُلْتَ: عَبْدَ اللَّهِ مِنْطَلْقٌ، فَهُوَ فِي مَوْضِعٍ هَذَا الَّذِي بُنِيَ عَلَيْهِ الْأُولُ، وَارْتَقَعَ بِهِ، فَإِنَّمَا قُلْتَ: عَبْدُ اللَّهِ فَسَبَبَتِهِ لَهُ ثُمَّ بَنِيتَ عَلَيْهِ الْفَعْلَ، وَرَفَعْتَهُ بِالْأَبْدَاءِ"⁽²⁾ فسيبوبي يشير في النص السابق إلى أنَّ (ضربيته) وقع مبنياً على المبتدأ، وهذا التعبير اللغوي دلَّ به سيبويه على الخبر، فالتركيب الفعلي (ضربيته) وقع في موقع خبر للمبتدأ (زيد)، فـ (ضربيته) بمنزلة (منطلق) في قوله: عبد الله منطلق، ويشير سيبويه أيضاً إلى لزوم الضمير في الخبر الفعلي بقوله (فلزمته الهماء) وفي النص إلماحاً إلى أنَّ موضع الذي حل محل الخبر هو الرفع.

ومن وقوعها خبراً للأحرف المشبهة بالفعل، قول سيبويه: "إِذَا قُلْتَ: عَبْدُ اللَّهِ هَلْ رَأَيْتَهُ؟ فَهَذَا الْكَلَامُ فِي مَوْضِعِ الْمَبْنِي عَلَى الْمَبْتَدَأ الَّذِي يَعْمَلُ فِي فَرْفَعٍ هُوَ وَمِثْلُ ذَلِكِ: لَيْتَ شَعْرِي أَعْبُدَ اللَّهَثَمَّ أَمْ زَيْدٌ؟ وَلَيْتَ شَعْرِي هَلْ رَأَيْتَهُ؟ فَهَذَا فِي مَوْضِعِ خَبْرٍ لَيْتَ"⁽³⁾ واللافت للنظر في نص سيبويه شيئاً: إشارة إلى وقوع خبر الأحرف المشبهة بالفعل (فعلاً

(1) ينظر: معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص 97

(2) الكتاب 1: 81 ولهذا المثال نظائر أحصاها د. محمد فلفل في الكتاب، ينظر: 1: 84 و 85 و 97 و 106 و 127 ومعالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص 97

(3) الكتاب 1: 236 ولهذا المثال نظائر أحصاها د. محمد فلفل في الكتاب، ينظر: 1: 317 و 357 ومعالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص 97

وفاعلاً)،⁽⁴⁾ أو مبتدأ خبراً، وهو ما سمي فيما بعد جملة، وتمثيله للجمل التي أوقعها خبراً بجمل استفهامية⁽⁵⁾.

ومن وقوعها خبراً للفعل الناقص قوله: "مثلك: أخذ يقول، فال فعل ها هنا بمنزلة الفعل في كان، إذا قلت: كان يقول، وهو في موضع اسم منصوب بمنزلته ثم، وهو ثم خبر، كما أنه هنا خبر"⁽⁶⁾ فال فعل (أخذ) كال فعل (كان) في أن خبر كليهما فعل مضارع، ولأن الفعل لا يستغني عن الفاعل، فالمعنى بذلك وقوع الخبر جملة فعلية.

وللفراء (207هـ) إشارات أشار بها إلى جملة الخبر، ومن ذلك نصه على أن التركيب هو خبر المبتدأ، ونص على أن موضعه الرفع، قال في الآية الكريمة (ذلك الكتاب لا ريب فيه)⁽⁷⁾: "إِنَّهُ [أي: هَذِي] رَفْعٌ مِّنْ وَجْهِينَ، وَصَبْرٌ مِّنْ وَجْهِينَ؛ إِنَّا أَرَدْتُ بِ[الكتاب] أَنْ يَكُونَ نَعْدًا لِّ[ذلك] كَانَ الْهُدَى فِي مَوْضِعِ رَفْعٍ لَّا نَهِيَّ خَبَرًا لِّ[ذلك] كَأَنَّكَ قَلْتَ: ذَلِكَ هُدَى لَا شَكَّ فِيهِ. وَإِنْ جَعَلْتَ (لَا رَبِّ فِيهِ) خَبَرَهُ رَفِعَتْ أَيْضًا هُدَى) تجعله تابعاً لموضع (لَا رَبِّ فِيهِ)؛ كما قال الله عز وجل: (وَهَذَاكَ تَابَ أَقْنَاهُ مُبَارَكٌ)⁽⁸⁾ كأنه قال: وهذا كتاب، وهذا مبارك"⁽⁹⁾ والملاحظ في هذا النص أن الفراء نص على أن (لا ريب فيه) خبر للمبتدأ، وله باعثة يفهم منها أن موضع التركيب الرفع، وأنه حاضر في ذهنه واضح في قوله: "رفعت أياضًا هدى) تجعله تابعاً لموضع (لا ريب فيه)"، وفي هذا النص نصج اصطلاحي في استخدام مصطلحات (الخبر والرفع والموضع) قياساً على ما وجد في كتاب سيبويه.

ونص الأخفش (215هـ) على الجملة الخبرية، ونص على محلها رفعاً ونصباً، ومن ذلك جعل الفعل المضارع خبراً لـ (كان) الناقصة، ونصه على أن موضعه النصب، قال: "وقال:

(4) عرض د. محمد فلفل هذه القضية، واستدل بالأدلة المناسبة التي أثبتت أن مراد سيبويه بالفعل هو الجملة الفعلية. ينظر: معالم التفكير في الجملة، ص 76-82.

(5) الأصل في جملة الخبر أن تكون خبرية تحتمل الصدق والكذب، ووقوعها جملة إنشائية محل خلاف بين النحاة. ينظر: الارتفاع، ص 1115 ومعالم التفكير في الجملة، ص 99.

(6) الكتاب 3: 160

(7) سورة البقرة الآية 2

(8) سورة الأنعام الآية 92 و 155

(9) معاني القرآن للفراء 1: 112 ولهذا نظائر لدى الفراء. ينظر: 1: 78 و 242 و 377 و 470 و 2: 218 و 3: 155

(من كَانَهُ رِيْدَةً وَابَ التُّبْيَا فِيْعَنَدَ اللَّهُثَوَابُ التُّبْيَا وَالآخِرَةِ)⁽¹⁰⁾ فموضع (كان) جزم، والجواب الفاء، وارتقت (يريد) لأنَّه ليس فيه حرف عطف... و(يريد) في موضع نصب خبر (كان)"⁽¹¹⁾فالفعل (يريد) . ويُقصد بالفعل الجملة الفعلية، لأنَّ الفعل لا ينفصل عن الفاعل . في موضع نصب خبر لـ(كان)، ولعل دلالة الأخفش أكثر وضوحاً في نصّه على أنَّ الفعل أو التركيب الجملي الفعلي في محل نصب خبر (كان).

ونصَّ المبرد (285هـ) على محلية الجملة التي وقعت خبراً للمبتدأ، وللحرف المشبه بالفعل، ومحلها الرفع أيضاً⁽¹²⁾ ومن ذلك قوله: "وكذلك زيد يقوم ويقوم في موضع الخبر، وإن زيداً يقوم، (يقوم) في موضع خبر (إن)، وما كان منها في موضع المنصوب فنحو: كان زيد يقوم"⁽¹³⁾

وأشار إلى أنَّ جملة خبر (كان) موضعها النصب،⁽¹⁴⁾ ونصَّ على أنَّ خبر (كاد وجعل وأخذ وكرب) لا يكون إلا فعلاً.⁽¹⁵⁾

وتعرّض الزجاج (311هـ) للجملة الخبرية في غير موضع، ومن ذلك إعرابه (أولئك هم الخاسرون)⁽¹⁶⁾: "موضع (أولئك) رفع بالابتداء، و(الخاسرون) خبر الابتداء، و(هم) بمعنى الفصل، وهو الذي يسميه الكوفيون العmad، ويجوز أن يكون (أولئك) رفعاً بالابتداء، وهو ابتداء ثان، والخاسرون خبر لـ(هم)، و(هم الخاسرون) خبر عن (أولئك)".⁽¹⁷⁾ فـ(أولئك) مبتدأ، خبره جملة (هم الخاسرون) المكونة من مبتدأ وخبر على أحد وجهيها.

(10) سورة النساء الآية 134

(11) معاني القرآن للأخفش ص 247 ولهذا نظائر لدى الأخفش. ينظر: ص 80 و 92 و 125 و 208 و 209.

(12) ينظر: المقتضب 1: 47 و 2: 31-32 و 295 و 297 و 300 و 3: 57 و 73 و 89 و 93 و 108 و 192 و 262 و 4: 80 و 103 و 115 و 116 و 128 و 133 و 135 و 152 و 156 و 156 و 279.

(13) ينظر: المقتضب 2: 5

(14) المقتضب 3: 69 و 70 و 75 و 263

(15) المقتضب 3: 75

(16) سورة البقرة الآية 27

(17) معاني القرآن واعرابه 1: 106 ولهذا نظائر. ينظر: 1: 203 و 245 و 290 و 438 و 2: 89 و 149 و 3: 298 و 420 و 437 و 4: 107-108 و 178 و 435.

وذكر ابن السراج (316هـ) الجملة الخبرية، وقال برفعها على المحل، لأن موضع خبر المبتدأ الرفع،⁽¹⁸⁾ وجعلها في بدء حديثه عن الجمل التي لها محل من الإعراب، ومن المفيد هنا الإشارة إلى أنه جعل الجمل نوعين من حيث الإعراب: جملاً لها محل من الإعراب وجملة لا محل لها، قال: "اعلم أن الجمل على ضربين: ضرب لا موضع له، وضرب له موضع، فاما الجملة التي لا موضع لها فكل جملة ابتدأتها فلا موضع لها نحو قوله مبتدأ: زيد في الدار وعمرو عندك، فهذه لا موضع لها، الضرب الثاني: الجملة موقع اسم مفرد نحو قوله: زيد أبوه قائم، فـ(أبوه قائم) جملة موقعها رفع؛ لأنك لو جعلت موقعها اسماء مفرداً، نحو: منطلق، لصلاح... لأن الأصل للمفرد والجملة فرع"⁽¹⁹⁾ واللافت للانتباه في هذا النص أشياء: أولها أن ابن السراج قسم الجمل من حيث المحل إلى قسمين: جمل لها محل، وجمل لا محل لها، وأسلافه من النحاة وان أشاروا إلى محلية بعض الجمل أو صرحاً بها، فإنهم لم يقابلوا بين الجمل التي لها محل والتي لا محل لها، وثانيها: أن ابن السراج صر بالمعيار في إعراب الجمل، وهو وقوعها موقع الاسم المفرد، وثالثها: تصريحه بأن إعراب المفرد أصل، وإعراب الجمل فرع عليه، والأخير منها: أنه جعل **العلم** على الجمل التي لا محل لها من الإعراب الجملة الابتدائية، وعلى الجمل التي لها محل من الإعراب جملة الخبر، فجملة (أبوه قائم) جملة محلها الرفع لأنها وقعت موقع خبر المبتدأ، ونلاحظ هنا أن الاستخدام النحووي لمفهوم (الجملة الخبرية ومحلها الإعرابي) بات واضحًا جدًا في هذه المرحلة الزمنية ، ولم يجدَ جديداً على ما وجدناه لدى ابن السراج.

ونصّ الفارسي (377هـ) على الجملة الخبرية مع إشارته إلى أن موقعها الرفع أو النصب أحياناً، ودون الإشارة إلى رفعها أو نصبها في الموضع أحياناً أخرى،⁽²⁰⁾ وكذلك ابن جني،

(18) يقول ابن السراج: (الأسماء التي ترتفع خمسة أصناف الأول مبتدأ له خبر والثاني خبر لمبتدأ ببنيه عليه...) الأصول 1: 58

(19) الأصول 2: 62 وينظر: 1: 60 و 65 و 71 و 72 و 88 و 93 و 99 و 117 و 231 و 241 و 254 و 299 و 2: 62 و 334 و 352

(20) ينظر: الإيضاح العضدي، ص 43 و 44 و 47 و الحجة للقراء السابعة: 1: 198 و 200 و 268 و 269 و 270 و 274 و 4: 235 و 290 و 5: 27 و 146 و 147 و 464 و 6: 374 و المسائل البغداديات، ص 114 و 167 و 445

(21) والجرجاني⁽²²⁾ والزمخري⁽²³⁾ وابن يعيش⁽²⁴⁾ وابن مالك⁽²⁵⁾ والرضي⁽²⁶⁾ وابن هشام⁽²⁷⁾

وخلصة القول: كان قول سيبويه بجملة الخبر ومحلها إشارات تحتاج إلى تحليل وتوضيح، وأشار الفراء إلى جملة الخبر بإشارات أوضح، فنص على أن التركيب بأكمله هو خبر المبتدأ، ونص على أن موضعه الرفع، ونص الأخفش على الجملة الخبرية، ونص على محلها رفعاً ونصباً، ولعل دلالة الأخفش أكثر وضوحاً في نصه على أن الفعل أو التركيب الجملي الفعلي في محل نصب خبر كان، وصرح المبرد بمحليّة الجملة التي وقعت خبراً للمبتدأ ولحرف المشبه بالفعل ومحلها الرفع، وأن جملة خبر (كان) موضعها النصب، ونص على أن خبر (كاد وجعل وأخذ وكرب) لا يكون إلا فعلاً، وتعرض الزجاج للجملة الخبرية وصرح بمحليّتها، وتحث عن جملة داخل جملة، وجعل ابن السراج الجمل نوعين من حيث الإعراب: جملاً لها محل من الإعراب، وجملة لا محل لها، وجعل جملة الخبر علماً على الجمل التي لها محل من الإعراب، وقال برفعها على المحل، ونلاحظ هنا أن استخدام النحوى لمفهوم (جملة الخبر ومحلها الإعرابى) بات واضحًا راسخاً لدى النحاة اللاحقين.

2. أنواع جملة الخبر

أفادت الدراسات السابقة أن سيبويه (180هـ) أورد الخبر جملة فعلية، واسمية، وشرطية، فمن قبيل وقوع الخبر جملة فعلية⁽²⁸⁾ قال سيبويه: "والرُّفع جائزٌ كما جاز في الواو وثُمَّ، وذلك

(21) ينظر: سر صناعة الإعراب، ص 289 والمحتسب 1: 224-225 و 321 و 2: 300 والخصائص 1: 391 و 186 و 3: 315

(22) يُنظر: المقتصد، ص 258 و 274 و 291 و 292 و دلائل الإعجاز ص 44 و الجمل في النحو، عبدالقاهر الجرجاني، تحرير: علي حيدر، ط 1: دمشق 1972 م. ص 40-41

(23) يُنظر: المفصل، ص 44 و 48 و 351 و 357 و 363 و 368 و الكشاف 1: 74 و 577 و 589 و 2: 7 و 141 و 391 و 482 و 675 و 3: 308 و 340 و 474 و 615 و 621 و 4: 174 و 249 و 329 و 559 و 660

(24) يُنظر: شرح المفصل 1: 87 و 88

(25) يُنظر: شرح التسهيل 1: 309 شرح الكافية الشافية 1: 333 و 334 و 343 و 344

(26) يُنظر: شرح الرضي على الكافية 1: 246 وينظر: 237

(27) يُنظر: مغني اللبيب ص 536

(28) ينظر: معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص 98

قولك: لقيت القوم حتى عبد الله لقيته، جعلت (عبد الله) مبتدأ، وجعلت (لقيته) مبنيا عليه كما جاز في الابتداء... فإذا كان في الابتداء: (زيـد منطلق) جاز هنا الرفع⁽²⁹⁾

أورد سيبويه الجملة الاسمية في موقع الخبر، ومن الأمثلة على ذلك قوله: "ولذا قلت: كنت زيد مررت به، فقد صار هذا في موضع (أخاك) ومنع الفعل أن يعمل وكذلك: حسبتني عبد الله مررت به؛ لأن هذا الم ضمـو المنصوب بمنزلة المرفوع في (كنت) لأنـه يحتاج إلى الخبر كاحتياج الاسم في (كنت) وكاحتياج المبتدأ، فـلـمـاـ هـذـاـ فـيـ مـوـضـعـ خـبـرـ كـمـاـ كـانـ فيـ مـوـضـعـ خـبـرـ كـانـ"⁽³⁰⁾ فالجملة (زيد مررت به) مبتدأ وخبر، وهي جملة اسمية في محل نصب خبر كان.

ومن أمثلة وقوع الجملة الشرطية خبرا قوله: "ومما لا يكون في الاستفهام إلا رفعـاـ قولـكـ: أـعـبـدـ اللهـ إـنـ تـرـهـ تـضـرـيـهـ؟ـ وـكـذـلـكـ إـنـ طـرـحـ الـهـاءـ معـ قـبـهـ،ـ فـقـلـتـ:ـ أـعـبـدـ اللهـ إـنـ تـرـ تـضـرـ؟ـ فـلـيـسـ لـلـآـخـرـ سـبـيلـ عـلـىـ الـاسـمـ،ـ لـأـنـهـ مـجـزـومـ،ـ وـهـوـ جـوـابـ الـفـعـلـ الـأـوـلـ،ـ وـلـيـسـ لـلـفـعـلـ الـأـوـلـ سـبـيلـ"⁽³¹⁾

وأورد الفراء (207هـ) الخبر جملة فعلية، ومن ذلك قوله: "(والسارق والسارقة) اقطعوا وأـيـبـهـ مـاـ" ⁽³²⁾ مرفوعـانـ بماـ عـادـ منـ ذـكـرـهـماـ.ـ وـالـنـصـبـ فـيـهـماـ جـائـزـ؛ـ كـمـاـ يـجـوزـ:ـ (أـزـيدـ ضـرـيـتـهـ،ـ وـأـزـيدـاـ ضـرـيـتـهـ).ـ وـإـنـماـ تـخـتـارـ الـعـربـ الـرـفـعـ فـيـ (ـالـسـارـقـ وـالـسـارـقـةـ)ـ لـأـنـهـماـ غـيـرـ مـوـقـّـتـيـنـ،ـ فـوـجـعـهاـ تـوـجـيـهـ الـجـزـاءـ؛ـ كـقـوـلـكـ:ـ مـنـ سـرـقـ فـاقـطـعـواـ يـدـهـ،ـ فـ (ـمـنـ)ـ لـاـ يـكـونـ إـلاـ رـفـعـاـ،ـ وـلـوـ أـرـدـتـ سـارـقاـ بـعـيـنـهـ أـوـ سـارـقـةـ بـعـيـنـهـاـ كـانـ النـصـبـ يـوـحـيـ بـأـنـ الـفـراءـ جـعـلـ الـخـبـرـ جـمـلـةـ فـعـلـيـةـ،ـ وـهـيـ (ـفـاقـطـعـواـ)ـ وـالـذـيـ يـرـجـحـ ذـلـكـ قـوـلـهـ:ـ (ـمـرـفـوعـانـ بـماـ عـادـ منـ ذـكـرـهـماـ)ـ وـهـذـاـ يـعـنـيـ أـنـ (ـالـسـارـقـ وـالـسـارـقـةـ)ـ مـرـفـوعـ عـلـىـ الـابـتـداءـ،ـ وـرـافـعـهـ جـمـلـةـ (ـفـاقـطـعـواـ)ـ بـمـاـ فـيـهـاـ مـنـ ذـكـرـ وـضـمـارـ،ـ وـأـوـضـحـ مـنـهـاـ وـقـوـعـ جـمـلـةـ (ـضـرـيـتـهـ)ـ خـبـراـ فـيـ (ـزـيدـ ضـرـيـتـهـ).

(29) الكتاب 1: 97 وينظر: 1: 81 و 92 و 97 و 101 و 105 و 119 و 146 و 148 و 149 و 2: 154 و 172

(30) الكتاب 1: 149 وينظر: 147

(31) الكتاب 1: 132 وينظر: 1: 52 و 131 و 134 و 135 و 3: 83

(32) سورة المائدـةـ الآيةـ 38

(33) معاني القرآن للفراء 1: 306 ولذلك نظائر. ينظر: 1: 78 و 242 و 377 و 470

وأورد الفراء الخبر جملة اسمية، وذلك في قوله: «إِنَّ الَّذِينَ أَمْدُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ»⁽³⁴⁾ خبر (الَّذِينَ أَمْدُوا) في قوله: «إِنَّا لَا نُضِيعُ» وهو مثل قول الشاعر:⁽³⁵⁾

إِنَّ الْخَلِيفَةَ إِلَهُ سَرِيلَهُ * سِرَالَ مُلْكٍ بِهَا تُزْجِي الْخَوَاتِيمُ⁽³⁶⁾

فالفراء جعل خبر (إن الذين) (إنما لا نضيع)، وهي جملة اسمية، ومثلها (إن الخليفة إن الله سريله).

وأورد الفراء الخبر جملة شرطية، وفي ذلك قوله: «فَإِنَّا لَوْا جَزَاؤُهُ مِنْ وِجْدٍ فِي رَطْبٍ»⁽³⁷⁾ (من) في معنى جزاء وموضعها رفع بالهاء التي عادت، وجواب الجزاء الفاء في قوله: «فَإِنَّا لَوْا جَزَاؤُهُ مِنْ وِجْدٍ فِي رَطْبٍ» وجزاؤه، ويكون قوله: (جزاؤه) الثانية مرتفعة بالمعنى المحمّل في الجزاء وجوابيه. ومثله في الكلام أن تقول: ماذا لي عندك؟ فيقول: لك عندي إن بشرتي فلك ألف درهم، كأنه قال: لك عندي هذا. وإن شئت جعلت (من) في مذهب (الذي) وتدخل الفاء في خبر (من) إذا كانت على معنى (الذي) كما تقول: الذي يقوم فإنما قوم معه. وإن شئت جعلت الجزاء مرفوعاً بمن خاصة وصلتها، كأنك قلت: جزاؤه الموجود في رطبه⁽³⁸⁾ فالفراء أشار إلى أن (من) اسم شرط، مرفوع بما بعده على الابتداء، وجوابه (فهو جزاؤه)، وعلى هذا الوجه يكون الشرط والجزاء خبراً لـ (جزاؤه) الأولى، على أحد الوجهين اللذين عرض لهما.⁽³⁹⁾

(34) سورة الكهف الآية 30 وتمامها (إِنَّ الَّذِينَ أَمْدُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَلَى)

(35) نسب البغدادي البيت إلى جرير، ونص على أن روایة الديوان مختلفة واللفظ فيها: يكفي الخليفة أن الله سريله... ينظر: الخزانة 10: 367-368

(36) معاني القرآن للفراء 2: 40 ولذلك نظائر. ينظر: 2: 218 و 3: 155

(37) سورة يوسف الآية 75 وتمامها (قَالُوا حَرَاؤُهُ مِنْ وِجْدٍ فِي رَطْبٍ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَلَّا كَنْزِي الظَّالِمِينَ)

(38) معاني القرآن للفراء 2: 51-52

(39) عرض السمين الحلبي أربعة أوجه لهذه الآية، أحدها: أن يكون (جزاؤه) مبتدأ والضمير للسارق، و(من) شرطية أو موصولة مبتدأ ثان، والفاء جواب الشرط أو مزيدة في خبر الموصول لتشبيهه بالشرط، و(من) وما في حيزها على وجهها خبر المبتدأ الأول.

والوجه الثاني من الأوجه المتقدمة: أن يكون (جزاؤه) مبتدأ ، والهاء تعود على المسروق ، و(من وجد في رطبه) خبره ، و (من) بمعنى الذي ، والتقدير : جزاء الصُّواع الذي وجد في رطبه ، كذلك كانت شريعتهم: يُسرق السارق ، فلذلك اندُّقوا في جزائه، قوله (فهو جزاؤه) نقرير للحكم أي: فأخذ السارق نفسه هو جزاؤه لا غير كفولك قُويزِدَ أن يكسي ويُطعم ويُنعم عليه ، فذلك حُثُّه ، أي فهو حُثُّه لِتُقَرَّرَ ما ذُكرَّه من

وكل ما أورده الأخفش⁽⁴⁰⁾ من خبر جملة كان جملة فعلية أمريكية⁽⁴¹⁾ ومضارعية،⁽⁴²⁾ وماضوية.

أما المبرد (285هـ) فقد صرّح في حديثه عن الخبر بأنَّ الجمل نوعان: اسمية⁽⁴³⁾ وفعلية،⁽⁴⁴⁾ وأوقع الجملة الشرطية خبراً، وصرّح بمحلها، إذ قال: "وتقول: أيُّ أصحابك من إِنْبَاتٍ مِنْ يضرُه أخوه يكرمه، لأنك جعلت الجزاء خبراً عن أيٍّ"⁽⁴⁵⁾ والملاحظ في هذا النص أنَّ المبرد جعل الجملة الشرطية خبراً للمبتدأ (أي)، وظاهر كلام المبرد هنا يوحى أنَّ (من) شرطية، و(إن) بعدها شرطية أيضاً، والشرط لا يدخل على الشرط،⁽⁴⁶⁾ ويبدو أنَّ التركيب يستقيم أكثر إذا كانت (من) موصولة، وعلى هذا تكون الجملة الشرطية صلة لـ(من)، وفي كلتا الحالين يكون المبرد قد تتبه إلى دلالة الجملة الشرطية التي لا تستقل إلا بشرطها وجوابها، ويكون قد وظفها توظيفاً إجرائياً فجعلها كال فعل والفاعل، وكالمبتدأ والخبر.

أما قول المبرد بالجملة الظرفية فالمتبع لنصوص المبرد يجد نفسه أمام موقفين متباينين له من الجملة لظرفية، فتارةً يجده ممن قال بها تطبيقاً، وبيراه تارة أخرى ممن لم يقل بها، ولعلنا نبدأ بالموقف الأول الذي يشعر بأنَّ الجملة الظرفية أصلاً عند المبرد.

استحقاق وتلزيمه ، قاله الزمخشري . ولما ذكر أبو البقاء هذا الوجه قال : والتقدير استبعد من وجد في رطبه ، قوله : (فهو جزاؤه) مبتدأ وخبر ، مؤكّد لمعنى الأول .

والوجه الثالث من الأوجه المتقدمة: أن يكون (جزاؤه) خير مبتدأ محفوظ أي: المسؤول عنه جزاؤه، ثم أفقوا بقولهم: (من وجد في رطبه فهو جزاؤه).

والوجه الرابع أن يكون (جزاؤه) مبتدأ، وخبره محفوظ تقديره: جزاؤه عندنا كجزءٍ منه، والهاءُ تعودُ على السارق أو على المسروق، وفي الكلام المتقدم دليلٌ عليهما. ينظر: الدر المصور 6: 529-532

(40) يُنظر: معاني القرآن للأخفش، ص 80

(41) يُنظر: معاني القرآن للأخفش، ص 92 و 148 و 176 و 208 و 247 و 338

(42) يُنظر: معاني القرآن للأخفش، ص 124

(43) يُنظر: المقتضب 3: 70 و 263 و 4: 105 و 133 و 135 و 156

(44) يُنظر: المقتضب 1: 47 و 2: 2 و 299 و 3: 57 و 70 و 263 و 4: 108 و 118 و 119 و 128 و 328

(45) المقتضب 2: 300، وينظر: 2: 66

(46) يُنظر حاشية التحقيق: المقتضب 2: 300

والذي يشعر بهذا الموقف قوله: في جملة الصلة، التي لا تكون إلا كلاماً مستغيناً: وتكون الصلة من "الابتداء والخبر، والفعل والفاعل، والظرف مع ما فيه، نحو: في الدار زيد، ولا تكون هذه الجملة له إلا وفيها ما يرجع إليه من ذكره"⁽⁴⁷⁾ ففصل المبرد القول في أنواع الصلة، فهي صلة من فعل وفاعل، أو صلة من ابتداء وخبر، أو صلة من ظرف مع ما فيه، ويبدو أن للمبرد رأياً في الصلة الظرفية من حيث اختلافها عن الجملتين الآخرين، ولو ل ذلك لسكت عنها؛ إذ هي داخلة في إداحهما حسب المتعلق به المحذوف.

ويشعر بهذا الموقف أيضاً قبوله أن يرفع المصدر المؤول بالظرف، يقول: "فَأَمَا مَا قيل في الآية التي ذكرنا قبل سوى القول الذي اخترناه وهي: (أَيُعْكِمُ أَنْكُمْ إِذَا مَدْمُوكُتُمْ تُرَابًا وَعَظَامًا أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ) ⁽⁴⁸⁾ فإن يكون (أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ) مرتفعاً بالظرف كأنه في التقدير: أَيُعْكِمُ أَنْكُمْ إِذَا مَتْمِ إِخْرَاجَكُمْ، فهذا قول حسن جميل"⁽⁴⁹⁾ فقبوله أن يكون المصدر المؤول (أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ) مرتفعاً بالظرف يُشعر بأن لدى المبرد إرهاصاً للقول بالجملة الظرفية بالمشهور نسبتها إلى غير الزمخشري من النحاة.

(47) المقضب 1: 19

(48) سورة المؤمنون الآية 35 وفي إعراب الآية "ستة أوجه، أحدها: أنَّ اسم (أنَّ) الأولى مضافٌ لضمير الخطاب حُفَّ وأقيم المضاف إليه مُقامه، والخبر قوله: (إِنَّا مِنْهُمْ) و (أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ) تكرير لـ (أنَّ) الأولى للتأكيد والدلالة على المحذوف والمعنى: أنَّ إخراجَكُمْ إِذَا مَتْمِ وَكَتْمُ. الثاني: أنَّ خبر (أنَّ) الأولى هو (مُخْرَجُونَ)، وهو العامل في (إذا)، وكررت الثانية توكيتاً لـ مَا طال الفصل. وإليه ذهب الجرمي والمبرد والفراء . الثالث: أنَّ (أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ) مؤول بمصدر مرفوع بفعل محذوف، ذلك الفعل المحذوف هو جواب (إذا) الشرطية، ولذا الشرطية وجوابها المقتدر خبر لـ (أنَّ) الأولى، تقديره: يُحثُّ أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ. الرابع: كالثالث في كونه مرفوعاً بفعل مقدر، إلا أنَّ هذا الفعل المقتدر خبر لـ (أنَّ) الأولى، وهو العامل في (إذا). الخامس: أنَّ خبر الأولى محذوف لدلالة خبر الثانية عليه، تقديره: أَنْكُمْ تَبْعُذُونَ، وهو العامل في الظرف، وأنَّ الثانية وما في حِيزِها بدلٌ من الأولى، وهذا مذهب سيبويه. السادس: أنَّ (أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ) مبتدأ، وخبره الظرف مقدماً عليه، والجملة خبر عن (أنَّ) الأولى، والتقدير: أَيُعْكِمُ أَنْكُمْ إخراجَكُمْ كائناً أو مستقراً وقت موتكم. ولا يجوز أن يكُون العامل في (إذا) (مُخْرَجُونَ) على كل قول؛ لأنَّ ما في حِيزِ (أنَّ) لا يعمل فيما قبلها، ولا يعمل فيها (مَدْمُوكُتُمْ) لأنَّه مضافٌ إليه، و (أنَّكُمْ) وما في حِيزِه في محلٍّ نصبٍ أو جرٍ بعد حُفَّ الحرف، إذ الأصل: أَيُعْكِمُ بائِكُمْ. ويجوز أن لا يُقْتَرَ حرف جر، فيكون في محلٍّ نصبٍ فقط نحو: وعَتَ زَيَا خَيْرَا" الدر المصنون 8: 334-333

(49) المقضب 2: 357

أما الموقف الآخر للمبرد مما اصطلح عليه فيما بعد بالجملة الظرفية، فيُشعر بأنه لم يقل بها، وإنما أجرى الظرف والجار وال مجرور من قبيل إجراء المفردات، ومن ذلك قوله: "فإن قلت لك الشاء شاة ودرهما، كنت بالخيار، إن شئت رفعت؛ لأن (لك) ظرف، فهو منزلة قولك: عبد الله في الدار قائم، وقائما، إن قلت: (قائم) فإنما خبرت عن قيامه، وإن قلت: (قائما) فإنما خبرت عن كونه في هذا المحل فاستغنى الكلام به، ومن قال: في الدار عبد الله - وهو يريد أن يرفع القائم - فليس بكلام تام، لأنه لم يأت بخبر، وإنما (قائم) هو الخبر (في الدار) ظرف للقائم لا لزيد، وإذا كان (في الدار) خبرا فهو لزيد لا -(قائم)"⁽⁵⁰⁾ فالجار وال مجرور (لك)، أو (في الدار) في موضع الخبر، أو متعلقان بالخبر، إذا انتصب ما بعدهما على الحال.

وريما قرر المبرد عامل الظرف بالاستقرار، كما في قوله: "إنما يكون ظرفا إذا تضمن شيئا نحو: زيد خلفك، لأن المعنى: زيد مستقر في هذا الموضع، والخلف مفعول فيه"⁽⁵¹⁾ فالعامل في الظرف الخبر المذوق المقدر بمستقر، لكنه قد يطلق الخبر على الظرف من قبيل الدلالة على التعالق بين الظرف والخبر الذي عمل فيه، وريما صرّح بالاستقرار المذوق ثم أطلق الخبر على الجار وال مجرور، ومن ذلك قوله: في إعراب (ويل له) بالرفع: "لأنه شيء مستقر ف (ويل) مبتدأ و (له) خبره"⁽⁵²⁾ فالمبرد قرر الاستقرار المذوق بمستقر ثم قال و (له) خبره، ويبدو أن هذا الإطلاق من قبيل المساعدة اللفظية، لأن تقديره للاستقرار المذوق من الدواعي العاملية التي تؤمن في الجملة العامل في الظرف، فـ"الظرف إنما يعمل فيه معنى الفعل"⁽⁵³⁾

ومن ذلك أيضا قوله: "وتقول: وسط رأسك دهن يا فتى، لأنك خبرت أنه استقر في ذلك الموضع فأسكنت السين ونصبت لأنه ظرف"⁽⁵⁴⁾ حيث جعل المبرد الظرف خبرا، وإن كان معناه: استقر في هذا الموضع.⁽⁵⁵⁾

(50) المقتضب 3: 257-256

(51) المقتضب 3: 102

(52) المقتضب 3: 220

(53) المقتضب 2: 115 وينظر: 3: 56 و 220

(54) المقتضب 4: 341

(55) ينظر للمزيد من تقدير المبرد للاستقرار مع الظرف والجار وال مجرور أو إجرائهم مجرى المفردات:

أما ابن السّراج(316هـ) فقد نصّ على أنّ خبر المبتدأ يقع فيه أربعة أشياء، هي: الاسم والفعل والظرف والجملة، قال: "قد يقع في خبر المبتدأ أحد أربعة أشياء: الاسم أو الفعل أو الظرف أو الجملة"⁽⁵⁶⁾ فالخبر . كما يرى ابن السّراج . إما اسم مفرد، ولما ظرف أو جار ومحرر، ولما جملة فعلية أو اسمية، والتحقيق في هذا القول يفضي إلى أن الخبر أحد ثلاثة أشياء: اسم مفرد أو ظرف أو جملة على اختلاف نوعها، قال أبو حيان فيها: "الخبر مفرد وجملة، هذا تقسيم الجمهور، وذهب ابن السّراج إلى أن الظرف والمحرر قسمٌ برأيه، وليس من قبيل المفرد، وليس من قبيل الجملة، وزعم أبو علي أنه مذهب حسن"⁽⁵⁷⁾ لكنه أومأ في موضع آخر إلى أن جملة الصّلة أربعة أنواع، إذ قال: "اعلم أن [الذي] لا تتم صلتها إلا بكلام تام"⁽⁵⁸⁾، وهي توصل بأربعة أشياء: بالفعل، والمبتدأ، والظرف، والجزاء بشرطه وجوابه"⁽⁵⁹⁾ ولما بين جملتي الخبر والصلة من شبه كبير يلوح لي أن هذا القول إرهاص للفارسي بقسمته الرباعية للجمل.

أما الفارسي فقد جعل الجملة الخبرية أربعة أضرب (اسمية وفعلية وشرطية وظرفية) بنصٍ صريح، إذ قال: "وأمّا الجملة التي تكون خبر المبتدأ فعلى أربعة أضرب: الأول: أن تكون جملة مركبة من فعل وفاعل، والثاني: أن تكون مركبة من ابتداء وخبر، والثالث: أن تكون شرطاً وجاء، والرابع: أن تكون ظراً"⁽⁶⁰⁾ ونصّ ابن جني على أنَّ الخبر الجملة نوعان: فعل وفاعل، ومبتدأ وخبر.⁽⁶¹⁾

المقتضب 3: 64 و 90 و 4: 166-167 و 300 و 308

(56) الأصول 1: 65

(57) الارتفاع، ص 1110

(58) إطلاق مصطلح الكلام على جملة صلة الموصول لا يجوز ، وربما كان من قبيل التجوز الذي يعبر عن عدم الفصل بين مصطلحي الجملة والكلام لدى النحاة المتقدمين.

(59) الأصول 2: 266

(60) الإيضاح العضدي، ص 43ونسب إليه منعه تعدد الخبر مختلفاً بالإفراد والجملة، قال ابن هشام: "زَيْدُ عَالِمٌ يَفْعُلُ الْخَيْرَ، وَزَيْدُ رَجُلٌ يَفْعُلُ الْخَيْرَ، وَزَعْمَ الْفَارَسِيُّ أَنَّ الْخَيْرَ لَا يَتَعَدَّ مُخْتَلِفًا بِالْإِفْرَادِ وَالْجَمَلَةِ فَيَتَعَيَّنُ عَنْهُ كُونُ الْجَمْلَةِ الْفَعْلِيَّةِ صَفَّةً فِيهِمَا" مغني اللبيب، ص 781

(61) اللمع في العربية لابن جني، تج: فائز فارس، ط: دار الكتب التقاافية - الكويت 1972م، ص 26-

وكذلك الجرجاني (471 أو 474هـ) جعلها أربعة أضرب في شرح الإيضاح،⁽⁶²⁾ وكذلك الزمخشري (538هـ)،⁽⁶³⁾ أما ابن يعيش (643هـ) فقد أرجع الجمل الخبرية بأضربها الأربعة إلى ضربين: فعلية واسمية،⁽⁶⁴⁾ وما سواهما مردود إليهما، قال: "اعلم أنه قسم الجملة على أربعة أقسام: فعلية واسمية وشرطية وظرفية... وهي في الحقيقة ضربان: فعلية واسمية؛ لأن الشرطية في التحقيق مركبة من جملتين فعليتين: الشرط فعل وفاعل، والجزاء فعل وفاعل، والظرف في الحقيقة للخبر الذي استقر"⁽⁶⁵⁾

وأرجع ابن مالك (672هـ) الجمل الخبرية الأربع إلى اسمية وفعلية فحسب، بطريقة مختلفة عن ابن يعيش، قال ابن مالك: "الجملة الواقعية خبرا، إن كانت اسمية وإن كانت فعلية، فمثلاها: (الله يَجْعَلُ بِي إِلَيْهِ مَنْ شَاءُ)"⁽⁶⁶⁾ ويدخل في الاسمية المصدرة بحرف عامل في المبتدأ، لشرطية المصدرة باسم غير معمول للشرط، ويدخل في الفعلية الشرطية المصدرة بحرف، أو باسم معمول للشرط..."⁽⁶⁷⁾ فإن مالك يردد في النص السابق الجملة الخبرية إلى نوعين هما: الجملة الاسمية التي تبدأ باسم، وأدخل فيها المصدرة بحرف عامل في المبتدأ، والشرطية المصدرة باسم غير معمول للشرط، والجملة الفعلية التي تبدأ بفعل، وأدخل فيها الشرطية المصدرة بحرف، والمصدرة باسم معمول للشرط.

وجعلها الرّضي (686هـ) اسمية وفعلية،⁽⁶⁸⁾ وجعلها ابن هشام (761هـ) ثلاثة أنواع: اسمية وفعلية وظرفية، قال: "أنقسام الجملة إلى اسمية وفعلية وظرفية، فالاسمية هي التي صدرها اسم، ك زيد قائم وهيئات العقيق، وقائم الزيدان عند من جوزه وهو الأخفش والكوفيون، والفعلية هي التي صدرها فعل، ك قام زيد، وضرب الاصناف، وكان زيد قائماً، وظننته قائماً، ويقوم زيد، وقُم، والظرفية هي المصدرة بظرف أو مجرور نحو: أعنديك زيد؟ وأفي الدار زيد؟"

(62) المقتصد، ص 274

(63) المفصل، ص 44

(64) جعل د. عبدالإله نبهان هذا التعقيب وغيره من معالم شخصية ابن يعيش النحوية الناضجة. ينظر: ابن يعيش النحوى، عبدالإله نبهان، ط 1 منشورات اتحاد الكتاب العرب 1997م، ص 707

(65) شرح المفصل 1: 88-89

(66) سورة الشورى، آية: 13

(67) شرح التسهيل 1: 309

(68) شرح الرّضي على الكافية 1: 237

إذا قُرِّتْ (زيداً) فاعلا بالظرف والجار والمجرور لا بالاستقرار المحفوف ولا مبتدأ مخبرا عنه بهما، ومثل الزمخشري لذلك بـ(في الدار) في قوله: زيد في الدار⁽⁶⁹⁾ غير أن ابن هشام لم يذكر هذه الأقسام على أنها خاصة بجملة الخبر، بل هي أقسام الجملة عامة، ونص على أن المرفوع في الجملة الظرفية فاعلٌ لا مبتدأ، وبهذا الشكل نفي أن يكون الخبر جملة ظرفية، فتبقى عنده جملة الخبر اسمية وفعلية.

وخلاصة القول: أورد سيبويه الخبر جملة فعلية واسمية وشرطية، ونص المبرد في حديثه عن الخبر على أنَّ الجمل نوعان: اسمية وفعلية ، وأورد الخبر جملة شرطية، ولدى ابن السراج ملِّيُّهم في جملة الخبر على أنه إرهاص لفارسي بقسمته الرباعية للجمل، أمّا الفارسي فقد جعل الجملة الخبرية أربعة أضرب (اسمية وفعلية وشرطية وظرفية) بنصٍ صريح، وتابعه الجرجاني وكذلك الزمخشري، وأرجعها ابن يعيش إلى ضربين: فعلية واسمية، وكذلك ابن مالك والرضي، أما ابن هشام فجعلها ثلاثة أنواع: اسمية وفعلية وظرفية عامة.

3. جملة الخبر خبرية وإنسانية

يذهب أغلب النحاة إلى أنَّ الأصل في جملة الخبر أن تكون خبرية، لأن لها حكمًا وإثبات معنى للمخبر عنه، أمّا الإنسانية فلم يكن فيها فعل واقع ولا معنى ثابت، ولا تُعلم قبل التكلم بها، والجملة الواقعية خبراً للمبتدأ يراد منها الحكم، والخبر حكم، وأصله أن يكون مجھولاً في عد المتكلم إلى إظهاره للسامع لتحصلفائدة المطلوبة.⁽⁷⁰⁾

وقد أجاز سيبويه (180هـ) وقوع جملة الخبر جملة إنسانية، وتحدث عن ذلك في غير موضع، بل خصص لذلك بآبا، قال فيه: "هذا باب من الاستفهام يكون الاسم فيه رفعاً؛ لأنك تبتدرئه بــالمخاطبــ ثم ستفهم بعد ذلك، وذلك قوله: زيد كم مرقيتــه؟ وعبد الله هل لقيتــه؟ وعمرو هل لــقيــته؟ وكذلك سائر حروف الاستفهام فالعامل في الابتداء ... فما بعد المبتدأ من هذا الكلام في موضع خبره فإن قلت: زيد كم مرة رأيتــ؟ فهو ضعيف إلا أن تُــنظــيــ الهــاءــ"⁽⁷¹⁾ وقال: "وقد يكون في الأمر والنهي أن يبني الفعل على الاسم، وذلك قوله: عبد الله اضرــهــ، ابــدــأتــ (عبد الله) فرفعته بالابتداء، ونبهت المخاطب له لتعرفه باسمه، ثم

(69) مغني اللبيب، ص 492

(70) الأساليب الإنسانية في النحو العربي، ص 110 والجملة الوصفية لليث أسعد عبدالحميد، ص 128

(71) الكتاب 1: 127 ولذلك نظائر، أحصاها د. محمد فلفل في الكتاب. ينظر: 1: 139 و 147 و 99

بنيت الفعل عليه كما فعلت ذلك في الخبر.⁽⁷²⁾ فمن خلال النصين السابقين يتضح أنَّ سببويه أجاز أن يكون الخبر استفهاماً وأمراً ونهياً.

وللمبرد (285هـ) كلام يُفهم منه أنه يشترط لجملة الخبر أن تكون جملة خبرية تحتمل الصدق والكذب، قال: "هذا باب الابتداء، وهو الذي يسميه النحويون (الألف واللام).⁽⁷³⁾ اعلم أن هذا الباب عبرة لكل كلام، وهو خبر، والخبر ما جاز على فائله التصديق والتکذیب"⁽⁷⁴⁾ فالمبرد تحدث عن باب الابتداء، والحديث عن الابتداء يقتضي الحديث عن المبتدأ والخبر؛ لأنهما كالفعل والفاعل، متلازمان متكاملان لا يستغني أحدهما عن الآخر، ومن ثمَّ وصف المبرد هذا الباب بأنه خبر⁽⁷⁵⁾ (الذي هو قسيم الإنشاء)، فكأنَّ لهذا الوصف دلالة على أن الأصل في جملة الخبر أن تكون خبراً يحتمل الصدق والكذب، ولكن للمبرد إيماعه خفية إلى أن هذه الجملة يمكن ألا تكون خبرية في معرض حديثه عن رتبة الفعل والفاعل، قال: "ومن ذلك أنك تقول: عبد الله هل قام؟ يقع الفعل بعد حرف الاستفهام، ومحال أن يعمل ما بعد حرف الاستفهام فيما قبله، ومن ذلك أنك تقول: ذهب أخواك، ثم تقول: أخواك ذهب، فلو كان الفعل عاملاً كعمله مقدماً لكان موحداً، وإنما الفعل في موضع خبر الابتداء رافعاً للضمير كان أو خافضاً أو ناصباً فقولك: عبد الله قائم، بمنزلة قولك: عبد الله ضريته، وزيد مررت به"⁽⁷⁶⁾ وليس وجه الإحالة عند المبرد أن تكون الجملة خبراً، بل الإحالة أن يكون (عبد الله) فاعلاً للفعل (قام)، في قوله: عبد الله هل قام؟ لأنَّ (عبد الله) مبتدأ، والفعل وضميره في موضع الخبر، سواء في ذلك أكان الرابط ضميراً مرفوعاً أم منصوباً أم مجروراً.

وأشار الزجاج (311هـ) إلى جواز كون الجملة الخبرية جملة إنشائية، ومن ذلك قوله: "قوله عز وجل: (وقات امرأة فرعون: قرة عين لي ولَك)⁽⁷⁷⁾ رفع قرة عين على إضمار: هو

(72) الكتاب 1: 138

(73) المقصود بـ(الألف واللام) أي: المشتق المحتوى بالألف واللام، أو الموصول بألف.

(74) المقتضب 3: 89

(75) لهذا الاستخدام نظائر عند المبرد. ينظر: المقتضب 3: 123 و 128 و 177

(76) المقتضب 4: 128

(77) سورة القصص الآية رقمها (وقات امرأة فرعون: قرة عين لي ولَك لا تقتلوه عى أن يفينا أو شَنَدَه ولَدَاه م لا يشعرون)

قرة عين لي ولك، وهذا وقف على التمام، ويصبح رفعه على الابتداء، وأن يكون الخبر (لا نقتلوه) فيكون كأنه قد عرف أنه قرة عين له، ويجوز رفعه على الابتداء على بعد⁽⁷⁸⁾ فالزجاج في النص السابق أجاز أن تكون جملة الخبر جملة إنسانية طلبية على تقدير (لا نقتلوه) على قبح.

ونص ابن السراج⁽⁷⁹⁾ على أن حق جملة الخبر أن تكون خبراً، قال: "حق خبر المبتدأ إذا كان جملة أن يكون خبراً كاسمه، يجوز فيه التصديق والتذيب، ولا يكون استفهاماً ولا أمراً ولا نهياً وما أشبه ذلك، مما لا يقال فيه: صدقت ولا كذبت" وأجاز أن يكون الخبر جملة إنسانية توسعًا، ومن ذلك قوله: "وإن قدمت الأسماء فقلت: زيد قطع يده، كان قبيحاً؛ لأنَّه يشبه الخبر، وهو جائز إذا لم يُشكِّل، وإذا قلت: زيد ليقطع الله يده، كان أمثل، لأنَّه غير مليس، وهو على ذلك اتساع في الكلام؛ لأنَّ المبتدأ يعني أن يكون خبره يجوز فيه الصدق والكذب، والأمر والنهي ليسا بخبرين، والدعاء كالأمر، وإنما قالوا: زيد قم إليه وعمرو اضرره، اتساعاً كما قالوا: زيد هل ضربته؟ فسد الاستفهام مسد الخبر، وليس بخبر على الحقيقة"⁽⁸⁰⁾ والملاحظ أن ابن السراج في نصيه السابقين استخدم مصطلح الخبر بمعنىين، جعل أحدهما مقابلاً للمبتدأ، أي الركن الثاني من الجملة الاسمية، وجعل الثاني مقابلاً للأمر والاستفهام والنهي والدعاء، مما لا يوصف بالصدق والكذب.

وقد ذُكر عن ابن السراج أنه التزم في الطلبية تقدير قول محفوظ، قال أبو حيان: "إِنْ كَانَتِ الْجَمْلَةُ طَلْبِيَّةً، جَازَ وقوعُهَا خَبَرًا... وَلَيْسَ عَلَى إِضْمَارِ الْقُولِ خَلَافًا لِابنِ السَّرَّاجِ"⁽⁸¹⁾ فإذا صح ما نسب إليه، فإن الجملة الطلبية جملة مقول القول، وجملة الخبر محفوظة.⁽⁸²⁾

(78) معاني القرآن واعرابه 4: 133 وينظر: 3: 158

(79) الأصول في النحو 1: 72 وينظر: 1: 62 و 2: 170 و 171 و 299

(80) الأصول في النحو 2: 171-172

(81) ارتشاف الضرب، ص 1115

(82) يُستأنس في هذه القضية بقول ابن السراج في الجملة الإنسانية إذا وقعت صفة أو صلة، فإنها على تقدير جملقول محفوظة، قال: "إِذَا قَلْتَ: أَكْرَمْ بِزَيْدٍ! وَمَا أَكْرَمَهُ! ... فَإِذَا قَلْتَ: أَكْرَمْ مِنْ فَلَانٍ، فَقَدْ دَحَّلَ، وَزَالَ مَعْنَى التَّعْجِبِ، وَجَازَ أَنْ تَصِفَّ بِهِ وَتَنْتَصِلُ بِهِ، فَنَعَمْ وَيَشَّسْ مِنْ هَذَا الْبَابِ، فَإِنْ أَضْمَرْتَ مَعَ جَمِيعِ هَذِهِ الْقُولِ، جَازَ فِيهِنَّ أَنْ يُكَوَّنَ صَفَاتٌ وَصَلَاتٌ، لَأَنَّ الْكَلَامَ يَصِيرُ خَبَرًا، فَنَقُولُ: مَرَرْتُ بِرَجُلٍ يَقُولُ لَهُ: مَا أَحْسَنَهُ، وَيَقُولُ أَحْسَنْ بِهِ وَيَرْجِلٍ تَقُولُ لَهُ: أَصْرَبْ زَيْدًا، وَبِالَّذِي يَقُولُ لَهُ: أَصْرَبْ زَيْدًا، وَبِالَّذِي يَقُولُ: أَصْرَبْ

والأصل عند الفارسي(377هـ) في جملة الخبر أن تكون خبرية،⁽⁸³⁾ وأجاز وقوعها جملة طلبية،⁽⁸⁴⁾ وأجاز قوعها قسمية، كما في قوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُمَّ مِثَاقَ النَّبِيِّينَ لِمَا أَنْتَ يَدْعُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةً ثُمَّ جَاءُكُمْ رَسُولٌ هُدِّىٌ لِمَا مَكْلُومٌ وَمَذُونٌ بِهِ وَلَدَ صُرُّهُ)،⁽⁸⁵⁾ قال: "موضع (ما) رفع بالابتداء، والخبر (ال المؤمن به)، وللؤمن: متعلق بقسم محذف، والمعنى: والله ل المؤمن به"⁽⁸⁶⁾ فالواضح من النص السابق أنَّ الفارسي أجاز وقوع الخبر جملة قسمية.

زيتاً، ومررت ب الرجل ذِئْعَ الرَّجُلِ هُوَ، أي تقول ذِئْعَ الرَّجُلِ هُوَ، وبالذِي ذِئْعَ الرَّجُلِ هُوَ، أي: بالذِي يقول: ذِئْعَ الرَّجُلِ هُوَ" الأصول 2 : 268

(83) ينظر: الحجة للقراء السبعة 58

(84) ينظر: الإيضاح العضدي، ص 36

(85) سورة آل عمران الآية 81

(86) قال السمين الحلبي في (ما) في قوله: (ما معكم...)

قوله : (لَمَّا آتَيْتُكُمْ) العامة : « لَمَا » بفتح اللام وتخفيف الميم ، وحمزةٌ وحده على كسر اللام ، وسعيد بن جبير والحسن : لَمَّا بالفتح والتشديد . فَأَمَّا قراءة العامة فيها خمسة أوجه : أحُنْها : أن تكون « ما » موصولةً بمعنى الذي وهي مفعولةٌ بفعل محذف ، وذلك الفعلُ هو جوابُ القسم ، والتقدير : والله لَتَبْلُغُنَّ ما آتَيْنَاكُمْ من كتابٍ ، قال هذا القائل : لأنَّ لام القسم إنما نقع على الفعل ، فلما لَأَتَ هذه اللام على الفعل حُفِّ ، ثم قال تعالى : (ثم جاءكم رسول).

الوجه الثاني : وهو قول أبي علي وغيره أن تكون اللام في « لَمَا » جواب قوله : (ميثاق النبيين) لأنَّه جارٌ مجرى القسم ، فهي لام الابتداء المدللةٌ بها القسم ، (ما) مبتدأة موصولة و « آتَيْنَاكُمْ » صلةٌ لها ، والعائد محذف تقديره : آتَيْنَاكموه ، فحُفِّ لاستكمال شروطه ، و (من كتاب) حال : إما من الموصول ولاما من عائده ، وقوله : (ثُمَّ جَاءُكُمْ رَسُولٌ) عطفٌ على الصلة ، و(ال المؤمن به) جوابٌ قسمٌ مقدرٌ ، وهذا القسم المقتُرُ وجوابه خبرٌ للمبتدأ الذي هو « لَمَا آتَيْتُكُمْ » ، والهاء في به تعود على المبتدأ ولا تعود على (رسول) ، لثلا يلزم ظُوا الجملة الواقعه خبراً من رابطٍ وربطها بالمبتدأ .

الثالث : كما تقدم إلا أن اللام في (ما) لام التوطئة ، لأنَّ أخذَ الميثاق في معنى الاستخلاف ، وفي (ال المؤمن به) لام جواب القسم ، هذا كلام الزمخشري ثم قال : و(ما) تحتمل أن تكون المتضمنة لمعنى الشرط ، و (ال المؤمن به) سادٌ مسدٌ جواب القسم والشرط جميعاً ، وأن تكون بمعنى (الذي) . وهذا الذي قاله فيه نظرٌ من حيث إنَّ لام التوطئة إنما تكون مع أدوات الشرط ، وتأتي غالباً مع (إن) ، أما مع الموصول فلا .

الرابع : أن اللام هي الموطئة و (ما) بعدها شرطية ، ومحلها النصب على المفعول به بالفعل الذي بعدها وهو « آتَيْتُكُمْ » ، وهذا الفعل مستقبلٌ معنى لكونه في حيز الشرط ، ومحظاه الجزم والتقدير : والله لاي شيء آتَيْتُكُمْ من كذا وكذا لن تكون كذا . و (ال المؤمن به) جواب لقوله : (أَخَذَ اللَّهُمَّ مِثَاقَ النَّبِيِّينَ) ، وجواب الشرط محذفٌ سدٌّ جوابٌ القسم مده ، والضمير في (به) عائدٌ على (رسول)

وأجاز ابن جني⁽⁸⁹⁾ (392هـ) وقوعها جملة طلبية، وكذلك الجرجاني⁽⁸⁸⁾ (474 أو 471هـ)، وأشار ابن يعيش⁽⁹⁰⁾ (643هـ) في شرحه إلى أن جملة الخبر جملة خبرية، وفند ابن مالك⁽⁹¹⁾ (672هـ) القول السائد: إن الخبر حقه أن يتحمل الصدق والكذب، وهو لا يذهب مذهب النحاة الذين يقولون بوجوب كون جملة الخبر خبرية تحتمل الصدق والكذب، وذلك لأن الجملة نائبة عن المفرد في الإخبار، والمفرد لا يتحمل الصدق والكذب، ولذلك لا يتشرط في

الخامس أن أصلها (لَمَا) بتشدد الميم خففت ، وهذا قول ابن أبي إسحاق ، وسيأتي توجيهه قراءة التشديد فتعُفُّ من ثمة .

وقرأ حمزة : «لِمَا» بكسر اللام خفيفة الميم أيضاً ، وفيها أربعة أوجه ، أحدهما : وهو أغربها أن تكون اللام بمعنى (بعد)

الثاني : أن اللام للتعليل ، والثالث : أن تتعلق اللام بأخذ أي : لأجل إيتائي إياكم كيت وكيت أخذت عليكم الميثاق ، وفي الكلام حرف مضافٌ تقديره : لرعايـة ما أتيـتكم . والرابع : أن تتعلق بالميـثاق لأنـه مصدر ، أي تـوـثـقاـ عليهم لذلك

وأما (ما) فيها ثلاثة أوجه ، أحدها : أن تكون مصدرية . والثاني : أنها موصولة بمعنى الذي وعـائـتها مـحـذـوفـ (وـثـمـ جـاءـكـمـ) عـطـفـ عـلـىـ الـصـلـةـ ، وـالـرـابـطـ لـهـ بـالـمـوـصـولـ : إـمـاـ مـحـذـوفـ تقـدـيرـهـ : (بـهـ) وـهـ رـأـيـ سـيـبـوـيـهـ ، وـإـمـاـ لـقـيـاـمـ الـظـاهـرـ مـقـامـ الـضـمـرـ وـهـ رـأـيـ الـأـخـفـشـ ، وـإـمـاـ ضـمـيرـ الـاسـتـقـارـ الـذـيـ تـضـمـنـهـ (معـكـ) وـقـدـ تـقـمـ تـحـقـيقـ ذـلـكـ . والـثـالـثـ: أـنـهـ نـكـرـةـ مـوـصـوـفـةـ ، وـالـجـمـلـةـ بـعـدـهـ صـفـةـ هـاـ وـعـائـتهاـ مـحـذـوفـ ، وـ(ثـمـ جـاءـكـمـ) عـطـفـ عـلـىـ الصـفـةـ ، وـالـكـلـامـ فـيـ الـرـابـطـ كـمـاـ تـقـمـ فـيـهـ وـهـ صـلـةـ ، إـلـاـ أـنـ إـقـامـةـ الـظـاهـرـ مـقـامـ الـضـمـيرـ فـيـ الصـفـةـ مـمـتـعـ ، لـوـ قـلـتـ : مـرـرـتـ بـرـجـلـ قـامـ أـبـوـ عـبـدـ اللهـ ، عـلـىـ أـنـ يـكـونـ (قـامـ أـبـوـ عـبـدـ اللهـ) صـفـةـ لـرـجـلـ ، وـالـرـابـطـ أـبـوـ عـبـدـ اللهـ ، إـذـ هـوـ الرـجـلـ فـيـ الـمـعـنـىـ لـمـ يـجـزـ ذـلـكـ ، وـلـنـ جـازـ فـيـ الـصـلـةـ وـالـخـبـرـ عـنـ دـرـيـ ذـلـكـ ، فـيـتـعـينـ عـدـضـمـيرـ مـحـذـوفـ .

وجواب قوله : (لَمَّا أَخَذَ اللَّهَ مِيثَاقَ) قوله : (لَمَّا وَمَذَنَّ بِهِ) كما تقدم ، والضمير فيه (به) عائد على (رسول)، ويجوز الفصل بين القسم والمقسم عليه بمثيل هذا الجار وال مجرور لو قلت: أقسمت للخير الذي بلغني عن عمري لأحقن إليه، جاز. ينظر: الدر المصنون 3: 284-293

(87) الحجة للقراء السبعة 3: 65

(88) ينظر: سر صناعة الإعراب، ص 388-389

(89) ينظر: المقتصد، ص 318

(90) ينظر: شرح المفصل 1: 87 و 100

الفرع ما لم يشترط في الأصل.⁽⁹¹⁾ وكلام ابن مالك فيه نظر ، فالاسم المفرد مفرداً غير مركب مع غيره، يدل على معنى مفرد لا يصلح أن يوصف بالصدق أو الكذب، ولكنه في العلاقة التركيبية كالخبرية والحالية والوصفية جزء دلالي من معنى مركب يصلح أن يوصف بالصدق أو الكذب، والحديث هنا عن المعنى المركب لا عن المعنى المفرد.

وحيث الرضي^(686هـ) أن تكون جملة الخبر خبرية أو طلبية أو فضمية، وذهب إلى أن النحاة الذين اشترطوا لها هذا القيد توهموا ذلك بسبب مصطلح (الخبر) الذي يدل دلالتين، إحداهما: الخبر الذي يتحمل الصدق والكذب، والأخرى: دلالة الخبر على المسند في الجملة الأساسية، دليله على ذلك أن الخبر وقع جملة طلبية وفضمية،⁽⁹²⁾ وأجاز ابن هشام في جملة الخبر أن تكون خبرية أو إنسانية.⁽⁹³⁾

وخلاله القول: المشهور عند النحاة أن الأصل في جملة الخبر أن تكون خبرية، لكنَّ من تناولهم البحثُ من النحاة أجازوا أن تكون جملة الخبر جملة إنسانية، بدأ من سيبويه الذي خصص لذلك باباً وانتهاءً باب ابن هشام.

4. دخول الفاء في جملة الخبر

لدى سيبويه (180هـ) ما يفهم منه قوله: بدخول الفاء في جملة الخبر، إذا كان المبتدأ مسبوقاً بـ (أما)، أو كان المبتدأ اسمًا موصولاً دالاً على العموم، ومن القبيل الأول قوله: "ذلك قولك: عبد الله أضررها، ابتدأ (عبد الله) فرفعته بالابتداء، ونبهت المخاطب للفعل عرفاً به باسمه، ثم بنى الفعل عليه كما فعلت ذلك في الخبر، ومثل ذلك: أما زيد فدافتله له، فإذا قلت: زيد فاضررها، لم يستقم أنْ حمله على الابتداء، لأنَّ ترى أنك لو قلت: زيد فمنطلق لم يستقم، فهو دليلٌ على أنه لا يجوز أن يكون مبتدأ، فإن شئت نصبه على شيءٍ هذا تفسيره، كما كان ذلك في الاستفهام، وإن شئت على (عليك)، لأنك قلت: عليك زيداً فدافتله، وقد يحسن ويستقيم أنْ تقول: عبد الله فاضررها، إذا كان مبنياً على مبتدأه رِ أوْ ضِـ⁽⁹⁴⁾ ويفهم من النص السابق أن الفاء تدخل في الخبر إذا سبق بـ أما، كقولك: أما زيد فدافتله، أما إن

(91) ينظر: شرح التسهيل 1: 309-310

(92) ينظر: شرح الرضي على الكافية 1: 237 - 238

(93) ينظر: مغني اللبيب ص 536 و 762

(94) الكتاب 1: 138 ولهذا المثال نظائر، أحصاها د. محمد فلفل في الكتاب، ينظر: 1: 80-81

و 385 و معلم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص 99

تجرّدت الجملة من (أما) فقلت: زيد فاضرِيه، فإن الأسلوب مختلف عن سابقه، إذ لا يستقيم عنده أن تجعل (زيد) مبتدأ وتحبر عنه بالفعل المقتنن بالفاء (فاضرِيه)، بل يستقيم الكلام على أن تجعله جملتين: هذا زيد، فاضرِيه، فتبتدىء بالأولى وتستأنف بالأخرى.

وتدخل الفاء في جملة الخبر عند سيبويه إذا كان المبتدأ اسمًا موصولاً، ومن ذلك قوله: "سألته عن قوله: الذي يأتيني فله درهمان، لمْ جاز دخول الفاء هاهنا و(الذي يأتيني) بمنزلة (عبد الله)، وأنت لا يجوز لك أن تقول: عبد الله فله درهمان. فقال: إنما يحسن في الذي لأنه جعل الآخر جواباً للأول، وجعل الأول به يجب له الدرهمان، فدخلت الفاء هاهنا كما دخلت في الجزاء، إذا قال: إن يأتيي فله درهمان، وإن شاء قال: الذي يأتيي له درهمان، كما تقول: عبد الله له درهمان، غير أنه إنما أدخل الفاء لتكون العطية مع وقوع الإتيان، فإذا قال: له درهمان فقد يكون أن لا يجب له ذلك بالإتيان فإذا أدخل الفاء فإنما يجعل الإتيان سبباً لـذلك فهذا جزاء وإن لم يجزم لأنّه صلة⁽⁹⁵⁾ والملاحظ هنا أن سيبويه جعل لدخول الفاء في مثل هذا التركيب ميزة أسلوبية ودلالية، لأنها في المثال توجب الإعطاء مع وقوع الإتيان.⁽⁹⁶⁾

أما الفراء (207هـ) فكان حديثه عن دخول الفاء في جملة الخبر أوسع، إذ أشار إلى أن المبتدأ إذا كان اسمًا موصولاً أو نكرة موصوفة جاز دخول الفاء في خبره، قال: "وكل اسمٍ فعلٍ، مثل (من وما والذى) فقد يجوز دخول الفاء في خبره؛ لأنّه مضارع للجزء والجزاء قد يجاب بالفاء. ولا يجوز: أخوك فهو قائم؛ لأنّه اسم غير موصول، وكذلك: مالك لي. فإن قلت: ما لك جاز أن تقول: فهو لي. وإن أقيمت الفاء فصواب. وما ورد عليك فقيه على هذا. وكذلك النكرة الموصولة. تقول: رجل يقول الحق فهو أحَبُّ إلَيْ من قائل الباطل، ولقاء الفاء أجود في كلّه من دخولها."⁽⁹⁷⁾ فالفراء نصّ على أن الفاء تدخل على خبر الأسماء الموصولة والنكرات الموصوفة بالفعل،⁽⁹⁸⁾ كـ(من وما والذى)، واللافت للنظر في نص الفراء أنه جعل دخول الفاء هاهنا جائزًا بقوله (إن أقيمت الفاء فصواب)، أما دخولها الواجب

(95) الكتاب 3: 102 ولهذا المثال نظائر، أحصاها د. محمد فلفل في الكتاب، ينظر: 1: 80-81 و385-386 ومعالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص 100

(96) للتوضّع في هذه القضية ينظر: معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص 100

(97) معاني القرآن للفراء 2: 104-105 ولهذا نظائره لدى الفراء. ينظر: 1: 78 و3: 155

(98) بُني هذا الحكم على قوله: (النكرة الموصولة)، إذ خرج مصطلح الصلة لدى الفراء إلى ثلاثة معان: صلة الموصول، وصلة النكرة أي الصفة، والحرف الزائد، كما سيبيّن البحث، في جملة الصفة عند الفراء.

فهو بعد (أمّا) ويتصفح ذلك في النص التالي: "قوله (فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَنَّ جُوهُرَهُمْ مَأْكُوفَرَتُمْ" (99) يقال: (أمّا) لا بد لها من الفاء جواباً فـأين هي؟ فيقال: إنها كانت مع قولٍ مضمر، فلما سقط القول سقطت الفاء معه، والمعنى - والله أعلم - فـأمّا الذين اسْوَدَنَّ وجوههم فيقال: أكفرتم، سقطت الفاء مع (فيقال). والقول قد يضمـر. (100) والمستقاد من هذا النص شيئاً: أولهما: أن دخول الفاء بعد (أمّا) واجب، لقوله (أمّا لا بد لها من الفاء)، والآخر: أن في هذا النص إشارة إلى حذف جملة الخبر في معرض القول، لقوله: (والمعنى - والله أعلم - فـأمّا الذين اسْوَدَنَّ وجوههم فيقال: أكفرتم) فالفراء نصّاً صريحاً على حالي الوجوب والجواز في دخول الفاء في الخبر، وهذا ما عدناه لدى سيبويه.

أما دخول الفاء على الخبر عند الأخفش (215هـ) فهذه مسألة تحتاج إلى الكثير من التأمل والتدقيق، ذلك لأنّ أغلب النهاة ينسب إلى الأخفش قوله: بجواز دخول الفاء في خبر المبتدأ مطلقاً، (101) وذلك موضع شك، وأغلب الظن أنّهم قوّلوا الأخفش ما لم يقله، وبعض النهاة أخذ ذلك عن بعضهم الآخر، غير أنّ الأخفش نصّ على خلافه إذ قال: "وما ذكرنا في هذا الباب من قوله: (والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيديهما) (102) و(الزانيَةُ والزانيَ فاجلدوا) (103) ليس في قوله: (فاقتطعوا) و(فاجلدوا) خبر مبتدأ، لأن خبر المبتدأ هكذا لا يكون بالفاء، لو قلت: عبد الله فينطلق، لم يحسن، وإنما الخبر هو المضمر الذي فسرت لك من قوله: ومما نصّ عليكم" (104) فالذي صرّح به الأخفش ونصّ عليه عدم جواز دخول الفاء في الخبر مطلقاً، ولو صحّ ما ذُّسب إلى الأخفش لما كان من حرج لديه في جعل خبر (السارقُ

(99) سورة آل عمران الآية 106

(100) معاني القرآن للفراء 1: 228-229

(101) ذُّسب إلى الأخفش غير ذلك، قال الرضي: "والأخفش يجيز زيادتها في جميع خبر المبتدأ، نحو: زيد فوجد، وأنشد:

وقائلة خولان فانكح فتاتَهم وأكرومة الحيين خلو كما هيا

وسيبويه يقول مثلاً بنحو: هذه خولان فانكح. شرح الرضي على الكافية 1: 270 وينظر: الأصول في النحو 2: 168 والبغداديات، ص 309 وسر صناعة الإعراب، ص 260 ونسبة إليه ابن مالك في شرح التسهيل 1: 328 والمغني، ص 219 وخزانة الأدب 4: 14

(102) سورة المائدة الآية 38

(103) سورة النور الآية 2

(104) معاني القرآن للأخفش ص 80

والزَّانِيَةُ) (فاقتعوا) و(فاجدوا)، وأظنَّ أنه بريءٌ مما قالوا، وهو في ذلك على مذهب سيبويه، على أن المبتدأ محفوظ تقديره: اسم إشارة مناسب لمقام الخطاب، أو على أن الخبر محفوظ تقديره: مما نقصَ عليكم، (لأنَّ خبر المبتدأ هكذا لا يكون بالفاء، لو قلت: عبد الله فينطلق، لم يحسن)

أمَّا قول الأخفش بزيادة الفاء فكان في موضع محدد، وهو قوله: تعالى: "الَّمَّ يَطِمُوا أَنَّهُ مِنْ يَحْلِلُهُ رَسُولُهُ فَإِنَّ لَهُ تَارِجَهَ كَمَ" (105) قوله (أَنَّهُ مِنْ عَمَلِ مِنْكُمْ سُوِّيَّجَهُ الْأَيَّاثُ حَمَّ أَبَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَاحَهُ فَأَنَّهُ غُورٌ رَّحِيمٌ" (106) فيشبه أن تكون الفاء زائدة كزيادة (ما) ويكون الذي بعد الفاء بدلاً من (أن) التي قبلها. وأجوهه أن تكسر (إن) وأن تجعل الفاء جواب المجازة". (107) فالأخفش قال بزيادة الفاء هنا؛ لأنَّه موضع من مواضع كسر همة إنَّ، وبزيادتها بُخرج النص على أن المصدر المسؤول الذي بعد الفاء بدل من المصدر المسؤول الذي قبلها. (108)

والذي يجعل الظنَّ يقيناً أنَّ الأخفش بريءٌ مما ذُسبَ إليه قوله: "وزعموا أنهم يقولون: أخوكَ فُوجِدَ، بل أخوكَ فَجَهَ، يريدون: أخوكَ وَجَدَ، وبل أخوكَ جُهَدَ، فيزيدون الفاء". (109) للأمثلة التي ذُسبت إلى الأخفش هي الأمثلة ذاتها التي أوردتها الأخفش بعد قوله: (زعموا)، وقوله: (غموا) لا يعني بالضرورة أنه يجوز زيادة الفاء في الخبر مطلقاً، بل على العكس من ذلك، لأنَّ (زعموا) ليس لها قيمة علمية في الرواية الموثوقة، إذ ورد في اللسان أنَّ الزعم هو الحديث الذي لا سند له، (110) وورد في الحديث الشريف: "بئس مطية الرجل زعموا" (111)

(105) سورة التوبة الآية 63

(106) سورة الأنعام الآية 54

(107) معاني القرآن للأخفش ص 125

(108) على هذا التخريج لا يتم المعنى، مما لا يسمح بالقول بالبدليَّة، إذ لو كان كما قال، فأين خبر (أنَّ) الأولى؟

(109) معاني القرآن للأخفش ص 125

(110) وزاد في اللسان "وفي الدِّيْنِ حِدِيثٌ بِشَسْ طَيْئَةُ الرَّجُلِ زَصُومَا؛ مَعْنَاهُ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا أَرَادَ السَّيْرَ إِلَى بَلْدَ وَالظُّفَرِ فِي حَاجَةٍ رَكِبَ مَطِيَّتَهُ وَسَارَ حَتَّى يَقْضِي إِرْبَهُ فَشَبَهَ مَا يَقْدِمُهُ الْمُتَكَلِّمُ أَمَامَ كَلَامِهِ وَيَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى غَرْضِهِ مِنْ قَوْلِهِ: زَعْمَا كَذَا وَكَذَا بِالْمَطِيَّةِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْحَاجَةِ وَإِنَّمَا يَقُولُ (زَعْمَا) فِي حِدِيثٍ لَا سَنَدَ لَهُ وَلَا ثَبَّتَ فِيهِ وَلَمَّا يُحَكَى عَنِ الْأَلْسُنِ عَلَى سَبِيلِ الْبَلَاغِ فَنَمَّ مِنَ الْحِدِيثِ مَا كَانَ هَذَا سَبِيلَهُ" يُنْظَرُ:

وتعجب ابن مالك مما ذُبِّبَ إِلَى الأَخْفَشِ فِي شِرْحِ الْكَافِيَةِ وَاسْتَبَعْدَهُ، قَالَ ابْنُ مَالِكَ: "وَثَبَوتَ هَذَا عَنِ الْأَخْفَشِ مُسْتَبْعِدًا، وَقَدْ ظَفَرَ لَهُ فِي كِتَابِهِ (فِي مَعَانِي الْقُرْآنِ) بِأَنَّهُ مُوَافِقٌ لِسَيِّبوِيهِ" (112).

أما مذهب الأخفش في ذلك فينلخص بال التالي:

تدخل الفاء في الخبر بعد (أَمَّا)، ودليله قوله: "قَالَ: (وَمَا الَّذِينَ كَرُوا أَفَمَنْ كُنْ آيَاتِيَتْ لَهُمْ طَيِّبُكُمْ)" (113) أَفَيَقُولُ اللَّهُمْ: أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِيَتْ لَهُمْ طَيِّبُكُمْ، ودخلت الفاء لمكان (أَمَّا)" (114) فعدم وجود الفاء في الآية الكريمة هو الذي أحوج الأخفش لأن يقر خبراً محفوفاً هو (فيقال لهم).

وتدخل الفاء في خبر الاسم الموصول إذا كان موصولاً بالفعل، (115) إذ قال: "وقال: (الَّذِينَ بِهِ نَهَى نَوَّالَهُمْ مِنَ الْأَذْيَالِ لِوَاللَّهِ أَرِ سِرَاً وَلَادَنِ يَقْتَلُهُمْ مَأْجُوهُمْ عِنْدَ رِبِّهِمْ لَا خَوْفَ طَبِيعُهُمْ)" (116) فجعل الخبر بالفاء إذ كان الاسم (الذي) وصلته فعل لأنها في معنى (من). و(من) يكون جوابها بالفاء في المجازاة لأن معناها: من ينفق ماله فله هذا، وقال: (الَّذِينَ كَرُوا وَصَنُوا عَنْ سَبِيلِ الْمَسْدُومَ مَاتُوهُمْ كُفَّارٌ فَنِ يَغْرِيَ اللَّهُمْ) (117) وقال: (وَلَا نَيِّقُتْ لَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَنَنِي ضَلَّ أَعْمَالَهُمْ) (118) وهذا في القرآن والكلام كثير ومثله: الذي يأتينا فله درهم" (119) فنص الأخفش يدل على أن الخبر في الآية الأولى (فلم يأْجُوهُمْ)، والخبر في الجملة الثانية (فلن يغفر الله لهم)، والخبر في الآية الثالثة (فلن يضلّ أَعْمَالَهُمْ)، وجاز أن يقترب الخبر في ما

لسان العرب، مادة (زعم)

(111) سنن أبي داود، تعليق الألباني، ط: دار الكتاب العربي . بيروت، وزارة الأوقاف المصرية وجمعية

المكنز الإسلامي 4: 449

(112) شرح الكافية الشافية 1: 374-376

(113) سورة الجاثية الآية 31

(114) معاني القرآن للأخفش ص 477

(115) ما انتهيت إليه يتحقق كثيراً وما انتهي إليه د. شعبان صلاح في دراسته عن الأخفش. ينظر: الجملة الاسمية عند الأخفش الأوسط، شعبان صلاح، ط1: دار غريب القاهرة 2006م، ص 29

(116) سورة البقرة الآية 274

(117) سورة محمد الآية 34

(118) سورة محمد الآية 4

(119) معاني القرآن للأخفش ص 187 وينظر: 80 و 148 و 176 و 220-221 و 242

مضى بالفاء لأنه خبر اسم موصول وصلته الفعل ، وهذا الاشتراط لفعالية الصلة لم نقف عليه عند سابقي الأخفش من أعلام البحث، إلا ما لمح من ظل له عند الفراء.

فالأخفش لم يجز دخول الفاء في الخبر مطلقا . كما نسب إليه - بل اشترط أن يكون بعد (أما) أو أن يكون خبرا للموصول بالفعل لمشابهته جواب الشرط، أما الاسم المرفوع على الابتداء المجرد عن كل شيء فلا تصح الفاء في خبره، لأنه ليس مما يصح أن يقترن بالفاء، فلا يجوز : عبدالله فمنطلق، كما لم يجز (خوان فانكح) لكن ذلك لدى الأخفش على تأويل اسم مضمر مبتدأ (هؤلاء خوان)، وهو كتأويل سيبويه ولضمارةه.

وأشار المبرد (285هـ) إلى دخول الفاء في الخبر بعد (أما) وبعد الاسم الموصول، وسماها فاء المجازاة، قال: " وكذلك قوله: عز وجل (وَمَا الَّذِينَ سُعِدُوا فِي الْجَهَنَّمِ فَيُبَاهُونَ) ⁽¹²⁰⁾ ومن هذا الباب عندنا وهو قول أبي عمر الجرمي (الَّذِيمَطَمِّنُوا أَنَّهُ مِنْ يُحَادِدُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ) ⁽¹²¹⁾ فالتقدير والله أعلم (فله نار جهنم) وردت (أن) توكيدا وإن كسرها كاسر جعلها مبتدأة بعد الفاء؛ لأن ما بعد فاء المجازاة ابتداء، كقوله عز وجل: (قل إِنَّ الْوَوْتَالَّذِي تُفْرُونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِكُمْ) ⁽¹²²⁾ فإن في هذا الموضع يجوز أن تكون الأولى التي وقعت بعد الحكاية كرت، ويجوز أن تكون وقعت مبتدأة بعد الفاء، كقولك: من يأتني فإني سأكرمه" ⁽¹²³⁾

ووردت الفاء ممحونة في الخبر بعد (أما) ، وجعلها المبرد من الاضطرار الذي يجوز في الشعر، إذ قال: "لو اضطر شاعر حذف الفاء وهو يريد لها لجاز كما قال:
أَمَا الْقِتَالُ لَا قَالَ لَيُكُمُوا وَلَكُنْ سِيِّرًا فِي عِرَاضِ الْمَوَاكِبِ" ⁽¹²⁴⁾
غير أن المبرد لم يشر إلى أكثر من أن الفاء حذفت اضطرارا وهذا يُشعر بأن الفاء بعد (أما) واجبة.

وأجاز الزجاج (311هـ) دخول الفاء في خبر المبتدأ أو خبر (إن) بعد الاسم الموصول ولا تدخل في خبر ليت. ⁽¹²⁵⁾ وأوجب دخولها في جواب (أما) ، فإن حذفت فعلى حذف جملة

(120) سورة هود الآية 108

(121) سورة التوبة الآية 63

(122) سورة الجمعة الآية 8

(123) المقتضب 2: 356 وينظر: 3: 27

(124) المقتضب 2: 71

الخبر المقدرة بالقول، إذ قال: "وقوله جلّ وعلا: (فَمَا الَّذِينَ اسْوَتُتْ وجوهُهُمْ) ... وجواب (أَمَا) محذوف مع القول، المعنى: فيقال لهم: أَكْفَرْتُم بعْدَ إِيمَانِكُمْ، وَحَنِفْتُ الْقَوْلَ لَأَنَّ فِي الْكَلَامِ دَلِيلًا عَلَيْهِ" (126)

وأشار ابن السراج (316هـ) إلى أن الفاء تدخل في خبر المبتدأ بعد (أَمَا)، قال: "تقول: و(أَمَا) فإنما تذكرها بعد كلام قد تقدّم، أخبرت فيه عن اثنين أو جماعة بخبر، فاختصت بعض من ذكر، وحققت الخبر عنه، ألا ترى أن القائل يقول: زيدٌ وعمرو في الدار، فتقول: أما زيدٌ في الدار، وأما عمرو في السوق، وإنما دخلت الفاء من أجل ما تقدم لأنها إنما تدخل في الكلام لتتبع شيئاً بشيء" (127) فابن السراج بين في النص السابق أن الفاء تدخل في الخبر بعد (أَمَا)، لتتابع الخبر الذي بعدها بالمبتدأ الذي قبلها.

وذكر أن لفاء تدخل في خبر (الذي) إذا كانت صلته فعلًا، وتدخل في خبر النكرة الموصوفة بالفعل، وفي خبر (كل) لما في هذه الأنماط الثلاثة من معنى الجزاء، قال: "واعلم أنه إذا كان صلة (الذي) فعلاً جاز أن يدخل الفاء في الخبر، نحو: الذي قام فله درهم، (128) والذي جاعني فأنا أكرمه، شبه هذا بالجزاء؛ لأن قولك: (فله درهم) تبع المجيء، وكذلك هو في الصفة، تقول: كل رجل جاعني فله درهم، وكل رجل قام فإني أكرمه، والأصل في جميع هذا طرح الفاء، وأنت في ذكرها مخير إلا أنها إذا دخلت ضارع الكلام الجزاء، ويبين أن الخبر من أجل الفعل، ولذلك لم يجز أن تدخل الفاء في كل حال، وب(إن) (129) لو قلت: الذي إن قمت قام فله درهم، لم يجز؛ لأن معنى الجزاء قد تم في الصلة... إلا أن الفرق بين الذي وبين الجزاء الخالص أن الفعل الذي في صلة (الذي) يجوز أن يكون ماضياً وحاضرًا مستقبلاً، والجزاء لا يكون إلا مستقبلاً، وإذا جاءت الفاء فحق الصلة أن تكون على اللفظ

(125) معاني القرآن واعرابه 1: 391 ولها نظائر. ينظر: 1: 358 و2: 170 و171 و3: 407 و3: 158 و4: 338-339

(126) معاني القرآن واعرابه 1: 454

(127) الأصول 1: 62

(128) ورد النص المطبوع كما يلي: (نحو: قام فله درهم، والذي جاعني...) ولعله تصحيف، ولعل المناسب ما أثبتته أعلاه: (نحو: الذي قام فله درهم...)

(129) ورد النص المطبوع كما يلي: (بأن) ولعله تصحيف، ولعل المناسب ما أثبتته أعلاه: (بـ لأن) والمثال الذي أورده ابن السراج يؤكّد ذلك، علماً أن المحقق وضع [بأن] بين معقوفين.

الذي يحسن في الجزاء في **اللفظ**⁽¹³⁰⁾ فإن السّواح ذكر في النص السابق أن الفاء تدخل في خبر (الذي) إذا كانت صلته فعلًا، وفي خبر النكرة الموصوفة بالفعل، وأشار إلى أن دخول الفاء في كل ما سبق ليس واجبًا، وإنما جائز، وإنما دخلت الفاء لما بينها وبين الشرط من تشابه، ولهذا أشار ابن السّراج إلى أنَّ صلة (الذي) إذا دخلت الفاء في خبره، وجب أن تضارع الجزاء فتدل على المستقبل لا على الماضي.

وتدخل الفاء في خبر (إن) إذا دخلت على الاسم الموصول، ولا يصح أن تدخل على خبر (ليت ولعل كأن)، قال: "إذا قلت: إن الذي يأتينا فله درهم، فمعناه: الذي يأتينا فله درهم، ولا يحسن: ليت الذي يأتينا فله درهم، ولا: لعل الذي يأتينا فنكرمه؛ لأنَّ هذا لا يجوز أن يكون في معنى المجازاة، ولا يحسن: كأن الذي يأتينا فله درهم، لأنَّ معنى الجزاء إنما يكون على ما يأتي لا على ما كان، فإن قدرت فيه زيادة الفاء جاز على مذهب الأخفش"⁽¹³¹⁾

وتحدث الفارسي (377هـ) عن دخول الفاء في الخبر، إذا كان المبتدأ اسمًا موصولاً بالفعل، وقد تدخل الفاء على الخبر إذا كان المبتدأ موصوفاً بموصول، ⁽¹³²⁾ وقد تدخل الفاء على الخبر إذا كان المبتدأ نكرة موصوفة، ⁽¹³³⁾ واشترط الجرجاني (471 أو 474هـ) لدخولها في خبر الموصول شريطتين: أن يكون موصولاً بالفعل أو الظرف، والثانية أن يكون الموصول شائعاً غير مخصوص، وتدخل في خبر النكرات الموصوفة ⁽¹³⁴⁾ وأجاز الزمخشري (538هـ) دخول الفاء في الخبر إذا كان المبتدأ متضمناً معنى الشرط، ويكون ذلك في الموصول والنكرة الموصوفة إذاً وصلا بالفعل أو الظرف أو وصفاً بهما، ولا يكون ذلك في خبر ليت ولعل، ⁽¹³⁵⁾ وتدخل الفاء على خبر المبتدأ بعد (أمّا). ⁽¹³⁶⁾ وكذلك ابن يعيش غير أنه منع دخولها في خبر (كأن) أيضًا ⁽¹³⁷⁾

(130) الأصول 2: 272. وينظر: 2: 191 و 273 و 356

(131) الأصول 2: 168

(132) ينظر: الإيضاح العضدي، ص 55 والحجّة للقراء السبعة 1: 45 و 3: 108

(133) ينظر: الحجّة للقراء السبعة 1: 42

(134) ينظر: الإيضاح العضدي، ص 56

(135) ينظر: المقتصد، ص 321 و 322 و 325

(136) ينظر: المفصل، ص 47 والكتاف 1: 376 و 694

وأجاز ابن مالك(672هـ) دخول الفاء على جملة الخبر، ولدخولها على الخبر حكمان: واجب بعد (أما)، وجائز بعد مبتدأ واقع موقع (من أو ما الشرطيتين أو آل الموصولة) بمستقبل عام، أو اسم موصول بالشروط السابقة، أو نكرة عامة، أو خبر (كل).⁽¹³⁹⁾ وكذلك الرضي(686هـ)،⁽¹⁴⁰⁾ وأشار ابن هشام (761هـ) إلى أن الفاء تدخل في خبر الاسم الموصول لعمومه واستقبال الفعل بعده،⁽¹⁴¹⁾ وتدخل في خبر (كل)،⁽¹⁴²⁾ وفي الخبر بعد أما.⁽¹⁴³⁾

ومما سبق يتبيّن لنا أن سيبويه أشار إلى دخول الفاء في جملة الخبر، إذا كان المبتدأ مسبوقاً بـ (أما) أو كان المبتدأ اسم موصولاً، وبتعبير آخر إذا كان دالاً على العموم، ففصل النهاة القول فيها، فنصّ الفراء على أن المبتدأ إذا كان اسم موصولاً أو نكرة موصوفة جاز دخول الفاء في خبره، وأوجب دخولها بعد (أما) وكذلك الأخفش، وهو على مذهب سيبويه في هذه القضية، على أنه اشترط فعلية الصلة لأنّ معنى هذه الفاء هو المجازاة، وأشار المبرد إلى دخول الفاء في الخبر بعد (اما) وبعد (من) الموصولة، وسماها فاء المجازاة، وزاد الزجاج القول بجواز دخول الفاء في خبر المبتدأ أو خبر (إنّ) بعد الاسم الموصول وعدم جوازه في خبر ليت، وزاد ابن السراج أن الفاء لا تدخل في خبر كأنّ وليت ولعل، واشترط الجرجاني لدخولها في خبر الموصول والنكرة الموصوفة شريطيتين: أن يكون موصولاً أو موصوفاً بالفعل أو الظرف، والثانية أن يكون الموصول أو الموصوف شائعاً غير مخصوص، وزاد ابن مالك جواز دخولها في جملة الخبر بعد مبتدأ واقع موقع (من أو ما الشرطيتين أو آل الموصولة) بمستقبل عام، أو اسم موصول بشروط سابقيه، أو نكرة عامة، أو خبر (كل).

5. الرابط وحذفه

(137) الكشاف 4: 752

(138) ينظر: شرح المفصل 1: 100-101

(139) شرح التسهيل 1: 328 وينظر: شرح الكافية الشافية 1: 374-376

(140) شرح الرضي على الكافية 1: 267-269

(141) ينظر: أوضح المسالك، ص 211-212 والمغني، ص 219 و 608

(142) ينظر: المعني، ص 268

(143) ينظر: المعني، ص 82 و 80

نص سيبويه (180هـ) على أنه لا بد في جملة الخبر من رابط يربطها بما تخبر عنه، قال: "لو قلت: أزيد إن تأتك أمة الله تضربيها، لم يجز، لأنك ابتدأت زيداً، ولا بد من خبر، ولا يكون ما بعده خبراً له حتى يكون فيه ضميرة".⁽¹⁴⁴⁾ فسيبويه يشير بنص واضح إلى أن الخبر لابد له من ضمير يربطه بالخبر عنه.

ولسيبويه الإماحة يُفهم منها أن الرابط قد يكون تكرار الاسم المظاهر، ومن ذلك الاستغناء عن الضمير الرابط في جملة المفعول الثاني الذي أصله خبر للمبتدأ بالاسم الظاهر، قال: "قال الشاعر، وهو سواد بن عدي":⁽¹⁴⁵⁾

لا أرى الموت يسبق الموت شيء نعش الموت ذا الغى والفقير
فأعاد الإظهار"⁽¹⁴⁶⁾ فسيبويه جعل الرابط في النص السابق إعادة لفظ المبتدأ، وهذا هو مراده بـأعاد الإظهار.

وتحذف الضمير الرابط المنصوب من جملة الخبر مما اختلف فيه، وفيه تفصيل، وقد نسب إلى جمهور البصريين عامة أن هذا الحذف لا يجوز، وأن سيبويه يجوزه في الشعر،⁽¹⁴⁷⁾ قال سيبويه: "ولا يحسن في الكلام أن يجعل الفعل مبنياً على الاسم، ولا يذكر عالمة إضمار الأول حتى يخرج من لفظ الإعمال في الأول، ومن حال بناء الاسم عليه، ويشمله بغير الأول، حتى تتحقق من أن يكون يصل فيه، ولكنه قد يجوز في الشعر، وهو ضعيف في الكلام، قال الشاعر، وهو أبو النجم العجبي":⁽¹⁴⁸⁾

قد أصبحت أم الخيار تدعى على نباتاته لم أصنع

(144) الكتاب 1: 135

(145) ورد اسم الشاعر في طبعة بولاق البيت لـ(سوادة بن عدي)، وفي شرح شواهد للشنتري في الحاشية أيضاً، وفي الخزانة أيضاً. ينظر: الكتاب ط: بولاق 1: 30 وخزانة الأدب 1: 181 والمعنى في البيت: وصف أن الموت لا يفوت شيء، ومعنى يسبق: يفوت، والتغخيص: تنكيد العيش وتکديره، أي: إذا ذكره الإنسان تتغتص. ينظر: الكتاب طبعة بولاق 1: 30

(146) الكتاب 1: 62

(147) ينظر: الارتفاع، ص 1118-1119 ونتائج الفكر، ص 337 ومعالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص 101

(148) ديوانه، ص 24 والمعنى فيه: أن زوجه أم الخيار عابت عليه الشيب والصلع والشيخوخة... عن حاشية المحقق.

فهذا ضعيفٌ، وهو بمنزلته في غير الشعر؛ لأن النصب لا يُكسر البيت... وزعموا أن بعض العرب يقول: شَهْ رَثَرِي وَشَهْ رَثَرِي وَشَهْ مَرْعَى يُرِيدُونَ فِيهِ، وقال: (149)

ذَلِكَلَّهُ نَقَتَلْتُ عَدَا فَأَخْرَى اللَّهُ رَابِعَتَهُ وُدُّ

فهذا ضعيفٌ، والوجه الأكثُر الأعرُف النصب، وإنما شبهوه بقولهم: الذي رأيتُ فلان، حيث لم يذكروا الهاء، وهو في هذا أحسن؛ لأن (رأيتُ) تمامُ الاسم به ثُمُّ، وليس بخبرٍ ولا صفة، فـكُرهوا طولَه حيث كان بمنزلة اسمٍ واحدٍ، كما كـرهوا طولَ (أشهـبـاـبـ) فقالوا: (أشهـبـاـبـ)، وهو في الوصف أمثلُ منه في الخبر وهو على ذلك ضعيفٌ⁽¹⁵⁰⁾ فالثابت في هذا النص أن سيبويه استدل على أن الضمير المنصوب في جملة الخبر محفوظ، فضعفه، وقـيـكـونـ حـذـفـ العـائـدـ المـنـصـوـبـ فيـ جـمـلـةـ الـخـبـرـ يـقـاسـ عـلـىـ حـذـفـ العـائـدـ نـفـسـهـ فيـ جـمـلـةـ الـصـفـةـ وـالـصـلـةـ، غـيـرـ أـنـ حـذـفـهـ فيـ الصـلـةـ، لـكـنـهـ دـوـنـ إـثـبـاتـ، وـحـذـفـهـ فيـ الصـفـةـ كـثـيرـ، لـكـنـهـ دـوـنـ حـذـفـ فيـ الصـلـةـ، وـحـذـفـهـ فيـ الـخـبـرـ قـلـيلـ وـقـبـيـحـ.⁽¹⁵¹⁾

غير أنَّ د. محمد فلفل لم يطمئنَ إلى الموقف الذي نسب إلى سيبويه، لأن سيبويه "أشار إلى لزوم التصريح بهذا الضمير... واللافت في كلام سيبويه هنا أنَ حذف هذا الضمير عنده ضعيفٌ في الكلام وغير حسن، بل هو ضعيفٌ في قول الشاعر هذا نفسه؛ لأنَه . كما يُفهم من كلام سيبويه . حذف لم يدعُ إليه المحافظة على الوزن، وليس في هذا كله دليل قاطع على أنَ هذا الحذف عنده خاص بالشعر للضرورة، يؤنس بذلك أنَ الرجل لم يزد في ذلك على أنَ وصفه بغير الحسن أي بالقبح... والراجح أنَ وصف سيبويه للظاهرة بالقبح لا يعني بالضرورة عدم جوازها عنده ما لم تدل قرينة أخرى على ذلك، يضاف إلى هذا أنَ لدى سيبويه ما يوحى بقوله أنَ يكون هذا الضمير الرابط منوياً مقدراً"⁽¹⁵²⁾

ونص الفراء (207 هـ) على الضمير العائد في جملة الخبر وعلى حذفه، فمن نصه على الضمير العائد قوله: قال: "وقوله: (يَقْتَلَ أَهْلَ فَتَةً مِنْكُمْ وَطَافَةً قَلَّهُتْ هُمْ أَفْسَهُمْ)"⁽¹⁵³⁾ ترفع

(149) البيت من الأبيات المجهولة في الكتاب، ويجوز أن يزيد بثلاث نسوة تزوجهن، ويجوز أن يزيد: ثلاث نسوة هoinه فقتلهن هواه، أو غير ذلك... عن حاشية المحقق

(150) الكتاب 1: 85-87

(151) ينظر: شرح السيرافي، كتاب سيبويه طبعة بولاق 1: 45 وارشاف الضرب، ص 1916

(152) معلم الفكير في الجملة عند سيبويه، ص 101 - 102

(153) سورة آل عمران الآية 154

الطائفة بقوله (أهتمهم) بما رجع من ذكرها⁽¹⁵⁴⁾ فالفراء أشار بقوله (ترفع الطائفة بقوله أهتمهم) إلى أنّ (طائفة) مبتدأ و(أهتمهم) خبره، لأن المبتدأ والخبر مترافعان على رأي النحاة الكوفيين، ونصّ على الضمير العائد في جملة الخبر بقوله: (بما رجع من ذكرها)، وفي هذا النص ما يُشعر بوجوب العائد في جملة الخبر، لأنّه قيد الحكم بالباء التي أفادت معنى السببية في قوله: السابق: ((ترفع(الطائفة) بقوله (أهتمهم) بما رجع من ذكرها)), فكأنه قال: ترفع المبتدأ (طائفة) بـ(أهتمهم) بسبب الضمير العائد الذي جعل (أهتمهم) خبراً.

ومن نصه على حذف الضمير العائد إذا كان المبتدأ لفظ (كل) في قوله: "العرب في (كل) تختار الرفع، وقع الفعل على راجع الذكر أو لم يقع. وسمعت العرب يقولون: (وكُلُّ شَيْءٍ أَحَسِّيَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ)⁽¹⁵⁵⁾ بالرُّفع وقد رجع ذكره، وأنشدوني فيما لم يقع الفعل على راجع ذكره: (156)

قالوا تَعْفُها المنازلِ مِنْ مَنِ
وَمَا كُلُّ مَنْ يَعْشَى مِنِي أَنَا عَارِفُ
إِلَّا فَا بِيَارًا لَمْ تَكُنْ مِنْ دِيَارِنَا
وَمِنْ تَأْلَفُ بِالْكَرَامَةِ يَأْلَفُ
فَلَمْ يَقُعْ (عَارِفٌ) عَلَى (كُلِّ) تَأْوِيلٍ: وَمَا مِنْ أَحَدٍ يَغْشَى مِنِي أَنَا
عَارِفٌ، وَلَوْ نَصَبْتُ لَكَانْ صَوَابًا، وَمَا سَمِعْتُهُ إِلَّا رَفِعاً. وَقَالَ الْآخَرُ:
قَدْنَطِقَتْ أُمُّ الْخِيَارِ تَدْعِي
عَلَيْ ذِنْبَكَلُهُ لَمْ أَصْنَعْ⁽¹⁵⁷⁾

فنص الفراء يوحى بقوله بجواز حذف الضمير العائد المنصوب إذا كان ضمير المفعول لل فعل أو للاسم المشتق، وهذا الذي قدم به الفراء (وقع الفعل على راجع الذكر أو لم يقع)، ثم مثل له بجمل فيها عائد وأخرى حذف عائدها.

(154) معاني القرآن للفراء 1: 240-241

(155) سورة يس الآية 12 وتمامها (إِذَا نَحْنُ ذُحِّيَ الْوَتَى وَنَكْبُ مَا قَدَّمُوا وَآذَارَهُمْ كُلُّ شَيْءٍ أَحَسِّيَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ) روايتها بنصب (كل)

(156) البيتان لمزاحم العقيلي، والمعنى فيه: وصف أنه اجتمع بمحبوبته في الحج فجعل يتقدّمها فقيل له تعرّفها بالمنازل من مني، وهي حيث ينزلون أيام رمي الجمار، فرغم أنه لا يعرف كل من وافي مني يسأل عنه، لأنّه لا يسأل عنها إلا من يعرفها ويعرفها. ينظر: شرح الشواهد في أسفل كتاب سيبويه طبعة بولاق

36-37

(157) معاني القرآن للفراء 1: 242 وينظر: 2: 218

وأشار الأخفش (215هـ) إلى حذف الضمير العائد المجرور في جملة الخبر، ومن ذلك قوله: في الآية الكريمة: "وَالَّذِينَ تَوَفَّنَ مِنْكُمْ وَيُنْزَوُنَ أَرْوَاجًا" (158) فخبر (وَالَّذِينَ تَوَفَّنَ) (يَرِئُنَ بَعْدَ مَوْتِهِمْ) ولم يذكر (بَعْدَ مَوْتِهِمْ) كما يحذف بعض الكلام يقول: **يُنْغَلِيْهِ** نَّىْ أَنْ يَرِئُنَ، فَلَمَا حذف (يُنْغِي) وقع (يَرِئُنَ) موقعه (159) فالخبر في هذه الآية (يَرِئُنَ) لا ضمير فيه يعود على المبتدأ، إذ المبتدأ (الذين) جمع مذكر، والخبر (يَرِئُنَ) يدل على جمع مؤنث، ولا سبيل لأن يجعلها الضمير يعود على المبتدأ، فقرر الأخفش ضميراً مناسباً في كلام محذوف يصلح لأن يكون عائداً، وهذا الفعل يوحى بأهمية الضمير العائد في جملة الخبر لدى النحاة، ولو لا ذلك ما تكلّف كل هذا التكليف ليوجد الضمير.

ونسب أبو حيان إليه القول بجواز وقوع المضمر مكان مظهره الذي اتصل به الذكر العائد على المبتدأ. و"التقدير": يترى في أزواجهم، أجاز ذلك الأخفش والكسائي ومنعه الجمهور، وقال ابن الحاج: خرج على حذف مضاف (أي أزواج الذين يتوفون)، وقال الأخفش: بعدهم أو بعد موتهم، وقال المبرد: أزواجهم يترى، حذف المبتدأ" (160)

ونصّ المبرد (285هـ) إلى أن جملة الخبر لابد لها من رابط يربطها بالمبتدأ. قال: "فالخبر هو الابتداء في المعنى، أو يكون الخبر غير الأول، فيكون له فيه ذكر... ولو قلت: زيد قام عمرو، لم يجز؛ لأنك ذكرت اسماء ولم تخبر عنه بشيء، وإنما خبرت عن غيره فإذا قلت: عبد الله قام، فـ(عبد الله) رفع بالابتداء، وـ(قام) في موضع الخبر، وضميره الذي في (قام) فاعل... وإنما الفعل في موضع خبر الابتداء رافعاً للضمير كان أو خافضاً أو ناصباً فقولك: عبد الله قائم، بمنزلة قولك: عبد الله ضربته، وزيد مررت به" (161)

وأشار الزجاج (311هـ) إلى الضمير الرايب لجملة الخبر، (وما يذكر له أنه جعل اسم الإشارة إلى المبتدأ رابطاً، ومن ذلك قوله: "وقوله: **أَلَدِكَ أَصْحَابُ الْجَاهِ فِيهِ** ما

(158) سورة البقرة الآية 234 وتماماً (وَالَّذِينَ يَرِئُنَ مِنْكُمْ وَيُنْزَوُنَ أَرْوَاجًا يَرِئُنَ بِأَنْسِيْهِ أَرْبَعَةَ أَنْسِيْهِ رِّ وَعَثْرَا فِي إِذَا بَلَغُنَ أَجَاهِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلُنَ فِي أَنْسِيْهِنَ بِالْمُعْوَفِ وَاللهِ بِمَا تَعْلُمُونَ خَبِيرٌ)

(159) معاني القرآن للأخفش ص 189

(160) الارشاد، ص 1118

(161) المقتضب 4: 128 وينظر: 2: 295 و4: 193 و194

(162) معاني القرآن وإعرابه 3: 121

خَالِدُونَ⁽¹⁶³⁾ (أولئك) رفع بالابتداء، و(أصحاب) خبر، و(هم) والجملة خبر (الذين)، ويرجع على (الذين) أسماء الإشارة، أعني أولئك⁽¹⁶⁴⁾ وقد نص ابن السراج على أن جملة الخبر لابد فيها من رابط يربطها بالمبتدأ،⁽¹⁶⁵⁾ وقد يحذف شيء من الخبر في الجمل، وقد يحذف الضمير الراجع إذا كان مجرورا بـمن، كقولك: السمن منوان بدرهم.⁽¹⁶⁶⁾

ونص الفارسي على وجوب وجود الرابط في جملة الخبر،⁽¹⁶⁷⁾ وقد يكون الرابط هو كون الخبر المبتدأ نفسه في المعنى كما في قوله تعالى: (لَكُنَا هُوَ اللَّهُ رَبُّنَا)⁽¹⁶⁸⁾، كما في قوله: (إِنَّمَا هُوَ شَاهِدٌ عَلَى مَا يَصْنَعُوا)⁽¹⁶⁹⁾ وقوله: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)⁽¹⁷⁰⁾ فالرابط عامة الحديث والقصة.⁽¹⁷¹⁾ غير أن كلام الفارسي يوحى بأن الرابط هو الضمير، وليس الأمر على هذا النحو، وإنما كون الخبر هو نفس المبتدأ في المعنى.

على أن الفارسي نص أيضا على إمكانية حذف الرابط مع أهميته، قال: " وقد تحذف الراجع من هذه الجمل إلى المبتدأ الأول."⁽¹⁷²⁾

وأشار ابن جني إلى ضرورة الضمير الرابط في جملة الخبر،⁽¹⁷³⁾ وأجاز وقوع الاسم الظاهر مكان المضمر كقولهم: زيد قام بنو محمد، إذا كان محمد أباهم، فكأنه قال: زيد قام

(163) سورة الأعراف الآية 42 وتمامها (وَالَّذِينَ آمَدُوا وَعَلِمُوا الصَّالِحَاتِ لَا كَلَّفُوهُنَا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجِنَّةِ هُمْ فِيهَا أَخْلَادُونَ)

(164) معاني القرآن وإعرابه 2: 339

(165) الأصول 1: 65

(166) الأصول 1: 69

(167) الإيضاح العضدي، ص 50 وينظر: 43 و 44 و 47 و 51

(168) سورة الكهف الآية 38 وتمامها (لِكَمَا هُوَ اللَّهُ رَبُّنَا لَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا)

(169) سورة الأنبياء الآية 97 وتمامها (وَاقْرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِنَّمَا هُوَ شَاهِدٌ أَصْحَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَلِيَّنَا قَدْ كُنَّا فِي غَلَّةٍ مِّنْ هَذَا لَنِ كُنَّا ظَالِمِينَ)

(170) سورة الإخلاص الآية 1

(171) يُنظر: الحجة للقراء السبعة 5: 146-147

(172) الإيضاح، ص 44-45

(173) المحتسب 1: 150 وينظر: 1: 236 و 349 و 2: 29 و 30 و 33 و 34 والخاص 1: 106

و 3: 186 و 315

في جملة القوم، كما أَنْ قولك: زِيدُ نعم الرّجل، العائد عليه في المعنى ذكر يخصه من جماعة الرجال⁽¹⁷⁴⁾ وأجاز حذف الضمير إذا أمكن تقديره، وإذا كان ضمير نصب والمبتدأ (كل) ⁽¹⁷⁵⁾ ولابن جني كلام يوحي بجواز خلو جملة الخبر من الضمير العائد إذا كان المبتدأ ضمير الشأن، وفي ذلك قوله: "من ذلك أن تستدل بقول ضيغم الأسد":

إِذَاهُ وَلَمْ يَخْفِي فِي ابْنِ عَيْ وَإِنْ لِلْقَوْهُ الرُّجُلُ الظَّلْمُ

على جواز ارتفاع الاسم بعد إذا الزمانية بالابتداء ألا ترى أن هو من قوله: (إذا هو لم يخفني) ضمير الشأن والحديث، وأنه مرفوع لا محالة فلا يخلو رفعه من أن يكون بالابتداء كما قلنا، أو بفعل مضمر فيفسد، أن يكون مرفوعاً بفعل مضمر؛ لأن ذلك المضمر لا دليل عليه ولا تفسير له، وما كانت هذه سبيله لم يجز إضماره⁽¹⁷⁶⁾... وفيه دليل آخر على جواز خلو الجملة الجارية خبرا عن المبتدأ من ضمير يعود إليه منها، ألا ترى أن قوله: لم يخفني الرجل الظلوم ليس فيه عائد على هو⁽¹⁷⁷⁾ غير أن الرابط موجود في هذه الجملة متمثلا في كون جملة الخبر هي المبتدأ في المعنى، وكفى بذلك رابطاً بينهما.

ونص الجرجاني على ضرورة وجود العائد في جملة الخبر، قال: "وذكرنا أن الجملة الواقعه خبرا لا بد لها من ذكر عائد إلى المبتدأ"⁽¹⁷⁸⁾ وأجاز حذف الضمير العائد في جملة الخبر إذا دل عليه دليل، قال: "فكلّ موضع قام فيه دليل على الراجح ونية الحال عليه جاز أن يُحذف"⁽¹⁷⁹⁾ ونص المخشي على العائد، وأنه قد يكون معلوماً فيستغني عن ذكره،⁽¹⁸⁰⁾ ونص ابن يعيش على ضرورة وجود الضمير العائد في جملة الخبر لكيلا تكون أجنبية عن

(174) ينظر: المحتب 2: 296

(175) المحتب 1: 211 وينظر: 1: 236 والخصائص 1: 292 و 2: 354 و 376

(176) بني ابن جني هذا الكلام على أن الضمير ضمير الشأن والحديث، ولا يلزم المصير إلى ما رأى، فقد يجوز أن يكون الضمير (هو) راجعا إلى محدث عنه في الكلام السابق، وأبدل منه (الرجل الظلوم) وهو فاعل لفعل مذوف يفسره المذكور بعده (لم يخفني) أي: أمن. ينظر: الخصائص: حاشية المحقق، 1:

104

(177) الخصائص 1: 104-106

(178) المقتصد، ص 293 وينظر: 279 ودلائل الإعجاز، ص 30

(179) المقتصد، ص 281 وينظر: 282

(180) المفصل، ص 44

المبتدأ،⁽¹⁸¹⁾ وجَوَّز إسقاطه إذا أُمن اللبس، مع إشارته إلى أن حذف جملة الخبر بأكملها جائز، فما جاز حذفه كله جاز حذف بعضه،⁽¹⁸²⁾ وأشار ابن مالك إلى أن الرابط هو الضمير أو ما يقوم مقامه كاسم الإشارة أو الاسم الظاهر،⁽¹⁸³⁾ وأشار إلى أن الضمير قد يحذف مع وجوبه إذا صح الاستغناء عنه لعدم الجهل به، قال: "قد يحذف العائد إذا كان عند حذفه لا يجهل كقولك: **اللَّهُرُّ** الفقيز بدرهمين"⁽¹⁸⁴⁾ ويحذف إذا صح الاستغناء عنه، ونصب بفعل أو صفة لفظاً أو مثلاً، وإذا كان مفعولاً والمبتدأ لفظ (كل).⁽¹⁸⁵⁾

وتتابع الرضيُّ ابن مالك في أنواع الرابط وجواز حذف الضمير،⁽¹⁸⁶⁾ وتحدث ابن هشام عن روابط جملة الخبر، وجعلها عشرةً: أحدها: الضمير مذكورة ومحذوفاً مقراً، والثاني اسم الإشارة، والثالث إعادة المبتدأ بلفظه، والرابع إعادة معناه، والخامس: لفظ يدل على العموم يشمل المبتدأ، والسادس أن يعطى بفاء السبيبة جملة ذات ضمير على جملة خالية منه أو بالعكس، والسابع العطف بالواو أجازه، والثامن شرط يشتمل على ضمير مدلوٰل على جوابه بالخبر، والتاسع (أل) النائبة عن الضمير، والعشر كون الجملة هي المبتدأ نفسه في المعنى.⁽¹⁸⁷⁾

وخلالصة القول: نص سيبويه على ضرورة وجود الضمير العائد رابطاً في جملة الخبر، وتتابعه النحاة في ذلك، وزاد الزجاج اسم الإشارة رابطاً لها، وأجاز ابن جني وقوع المظهر مكان المضمر، وزاد ابن هشام في رابط جملة الخبر: إعادة المبتدأ بلفظه أو بمعناه، وعموم يشمل المبتدأ، وأن يكون الضمير في جملة معطوفة بالفاء أو بالواو على جملة الخبر، وشرط يشتمل على ضمير مدلوٰل على جوابه بالخبر، و(أل) النائبة عن الضمير، وكون الجملة نفس المبتدأ في المعنى.

(181) ينظر: شرح المفصل 1: 88-91

(182) ينظر: شرح المفصل 1: 92

(183) ينظر: شرح الكافية الشافية 1: 344

(184) ينظر: شرح الكافية الشافية 1: 344

(185) شرح التسهيل 1: 310 وينظر: شرح الكافية الشافية 1: 345

(186) شرح الرضي على الكافية 1: 238-240

(187) ينظر: معنى الليبب ص 647-652

وأجاز سيبويه حذف الضمير العائد المنصوب، وتابعه النهاة في جواز حذف إذا صح الاستغناء عنه وكان الضمير العائد ضميراً منصوباً لفظاً أو محالاً، ويحذف الضمير المجرور أيضاً، ولا يحذف المرفوع لأنّه عدمة.

6. حذف جملة الخبر

وأشار سيبويه (180هـ) إلى حذف جملة الخبر في أسلوب لولا، فمن المعروف أنّ (اللولا) الشرطية تباشر الاسم المرفوع، وقد اختلف في رفعه، فقيل: على الفاعلية، وقيل: على الابتداء، وهو الراجح المشهور، واختلف في خبر هذا المبتدأ، والمشهور أنه اسم مفرد، والظاهر أن الخبر المحذوف عند سيبويه في هذه الحالة جملة كما يفهم من قوله⁽¹⁸⁸⁾. قال سيبويه: "هذا باب من الابتداء يضمّر فيه ما يبني على الابتداء، وذلك قوله: لولا عبد الله لكان كذا وكذا، أما (لكان كذا وكذا) فحدث معلق بحديث (اللولا) وأما عبد الله فإنه من حديث (اللولا) وارتفاع بالابتداء... وكأن المبني عليه الذي في الإضمار (كان في مكان كذا كذا) فكأنه قال: لولا عبد الله كان بذلك المكان، ولولا القتال كان في زمان كذا وكذا، ولكن (هذا) حذف حين كثُر استعمالهم إياه"⁽¹⁸⁹⁾ فسيبويه جعل الكون كونا فعلياً، وقدره بـ كان بذلك المكان، وهو الخبر للمبتدأ بعد لولا.

ومن ذلك أيضاً إشارة سيبويه إلى حذف الفعل قبل المصدر، في قوله: إنما أنت سيراً، قال: "ون شئت نصبتَه على إضمار فعل آخر، ويكون بدلاً من اللفظ بالفعل فتقول: سير عليه سيراً، وضرب به ضرباً، كأنك قلت بعد ما قلت: (سير عليه، وضرب به) : يسرون سروا، ويسرون ضرباً، وينطلقون انطلاقاً، ولكنه صار المصدر بدلاً من اللفظ بالفعل نحو: ضربون وينطلقون وجري على قوله: إنما أنت سروا سروا"⁽¹⁹⁰⁾ وقال في مثاله: "وقد يدخل في: صوت حمار، إنما أنت شب الإبل، إذا مثل بقوله: إنما أنت شبراً... فإذا قلت: فإذا هو يصوت صوت حمار، فإن شئت نصبت على أنه مثالٌ وقع عليه الصوت، وإن شئت نصبت على ما فسرنا وكان غير حال، وكأن هذا جواب لقوله: على أي حال؟ وكيف؟

(188) معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص 103

(189) الكتاب 2: 129 وينظر: معالم التفكير في الجملة، 103-104

(190) الكتاب 1: 231

ومثله⁽¹⁹¹⁾ فسيبويه قدر للمصادر السابقة فعلاً ينصبها، وعلى هذا التقدير يكون خبر المبتدأ الجملة الفعلية المحذوفة في كلا المثالين.

وأشار الفراء (207هـ) إلى حذف جملة الخبر بعد (أما) على إضمار القول استغناه بالمقال، ومن ذلك: "قوله: (فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدُتْ قُوَّوهُ هُمْ أَكْفَرُ تُمْ)"⁽¹⁹²⁾ يقال: (أما) لا بد لها من الفاء جواباً فain هي؟ فيقال: إنها كانت مع قولٍ ماضٍ، فلما سقط القول سقطت الفاء معه، والمعنى - والله أعلم - فأما الذين اسوّدت وجوههم فيقال: أكفرتم؟ فسقطت الفاء مع (فيقال)، والقول قد يضمّر.⁽¹⁹³⁾ وفي هذا النص إشارة إلى حذف جملة الخبر في معرض القول استغناه بالمقال.

وقد أشار الأخفش (215هـ) إلى حذف جملة الخبر بعد (أما) على إضمار القول استغناه بالمقال في الموصعين الذين أشار لهما الفراء.⁽¹⁹⁴⁾

وكذلك الزجاج (311هـ) في الموصعين السابقين،⁽¹⁹⁵⁾ وأشار إلى حذف جملة الخبر في سواهما، قال: "قوله عز وجل: (وَقَالَتِ امْرَأَةٌ فِي عِنْدِي وَلَكَ)"⁽¹⁹⁶⁾ رفع (قرة عين) على إضمار: هو قرة عين لي ولك، وهذا وقف على التمام، ويصبح رفعه على الابتداء، وأن يكون الخبر (لا تقتلوه) فيكون كأنه قد عرف أنه قرة عين له، ويجوز رفعه على الابتداء على بعد "فرفع" (قرة عين) على وجهين الثاني منها على حذف جملة الخبر.

وأشار ابن السراج (316هـ) إلى أن الإخبار عن أسماء المعنى بالظروف جائز، والخبر في الحقيقة هو في الفعل المحذوف، قال: "وتقول: اليوم الصيام واليوم القتال، فترفع الصيام والقتال بالابتداء، واليوم خبر الصيام والقتال، واليوم منصوب بفعل محذوف كأنك

(191) الكتاب 1: 360

(192) سورة آل عمران الآية 106

(193) معاني القرآن للفراء 1: 228-229 ومثلها (وَمَمَا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفْلَمْ تَكُنْ أَبِيَتِي تُدْلِي طَيْكُمْ) ينظر: 3:

49

(194) ينظر: معاني القرآن للأخفش ص 211 و 477 الجملة الاسمية عند الأخفش، ص 52

(195) ينظر: معاني القرآن واعرابه 1: 454 و 4: 435

(196) سورة القصص الآية 9 وتمامها (وَقَالَتِ امْرَأَةٌ فِي عِنْدِي وَلَكَ لَا تَقْلُوهُ عَنِّي أَنْ يَقْتَلَهُ أَوْ شَخِّذَهُ وَلَدَّا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ)

(197) معاني القرآن واعرابه 4: 133

قلت: الصيام يستقر اليوم أو يكون اليوم وما أشبه ذلك⁽¹⁹⁸⁾ فابن السراج أشار إلى أن الظرف معمول لفعل محدوف تقديره: يستقر، والجملة الفعلية المحدوفة لدلالة الظرف عليها في محل الخبر.

ونصّ الفارسي على حذف جملة الخبر إذا دل عليها دليل، قال: "وقد جاءت هذه الجملة بأسرها محدوفة إذا كانت خبراً، فإذا جاز حذف الجملة كلها كان حذف شيء منها أسهل، وذلك قوله: عَزَّ وَجَلَّ: (اللَّاَئِي يَئِسَنَ مِنَ الْمُحِيطِ مِنْ ذِسَائِكُمْ إِنَّا رَبُّتُمْ فَعَمِّدْتُمْ نَّثَلَاثَةَ أَشْهَرٍ وَاللَّاَئِي لَمْ يَحْضُنْ) ⁽¹⁹⁹⁾ والنقدير: واللائي لم يحضر فعدتهن ثلاثة أشهر، فحذفت الجملة التي هي خبر المبتدأ الثاني لدلالة ما تقدّم عليه... وما حذف خبره من المبتدأ، والخبر جملة قوله: مَ زَيْدُ ضَرِبَتِ أَبَاهُ وَعَمَرُو" ⁽²⁰⁰⁾ فخبر المبتدأ (واللائي لم يحضر) . على رأي الفارسي . محدوف، تقديره (وعدتهن ثلاثة أشهر)، وخبر (زيد) جملة (ضربت أباها)، أما خبر (عمره) فجملة محدوفة لدلالة الكلام السابق عليها، غير أن ابن هشام قال: إن الخبر المحدوف هنا مفرد لا جملة، قال: "وضعف قول الفارسي ومن وافقه في (واللائي يئسن) الآية أن الأصل: واللائي لم يحضر فعدتهن ثلاثة أشهر، والأولى أن يكون الأصل: واللائي لم يحضر كذلك⁽²⁰¹⁾ وربما يميل القارئ إلى رأي ابن هشام، ويسأل: لم لا يكون الخبر المحدوف اسمًا مفرداً؟ ويكون تقديره (ذلك)؟ إذ الأصل في الخبر الاسم المفرد لا الجملة، والأصل في التأويل تقليل المقدرات المحدوفة ما أمكن.

وذكر أن الحذف مستساغ إذا طال الكلام بالمبتدأ وصلته، ومن ذلك قوله: "فَإِنَّمَا الَّذِينَ اسْوَّتْتُ وَجْهَهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ" ⁽²⁰²⁾ أي: فيقال لهم: أكفرتم، وكذلك حذف الخبر مع الحرف اللاحق له في قول من قرأ (الذين انْخَذُوا) بغير الواو، ويجوز أن يكون أضمر الخبر بعد، كما أضمر بعد في قوله: تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْعَرَامِ) ⁽²⁰³⁾ إلَى قوله: (والبادي) والمعنى فيه: يُنقَمُ منهم، أو يُعذبون، ونحو ذلك مما يليق

(198) الأصول 1: 194

(199) سورة الطلاق الآية 65

(200) الإيضاح، ص 45-46

(201) المغني، ص 802 و 805

(202) سورة آل عمران الآية 106

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْعَرَامِ الَّذِي جَنَّاهُ

(203) سورة الحج الآية 25 وتمامها (

(204) بهذا المبتدأ، وحسن الحذف في الموضعين جميعاً لطول الكلام بالمبتدأ وصلته." فالخبر محذوف في الآيتين لطول الكلام بالمبتدأ وصلته، وقدر الفارسي الخبر في الموضعين جملة فعلية.

وأشار ابن جني إلى حذف الخبر إشارة مجملة، دون أن يخصص الحديث بالخبر الجملة.

(205)

وتابع الجرجاني (471 أو 474هـ) الفارسي في حذف جملة الخبر إذا دل عليه دليل،

(206)

وكذلك ابن يعيش.

وفصل ابن مالك (672هـ) القول في مواضع حذف جملة الخبر أنها قد تُحذف إذا دل عليها دليل، وقد تُحذف في معرض القول استغناء بالمقول⁽²⁰⁸⁾ وحذفها استغناء بالمفعول فيما رواه الكوفيون في المسألة الزنبورية، قال ابن مالك: "من الاستغناء عن خبر المبتدأ بالمفعول به ما رواه الكوفيون من قول العرب: حسبت العقرب أشد لسعةً من الزنور فإذا هو إياها، أي: فإذا هو يساويها"⁽²⁰⁹⁾ فالخبر جملة فعلية ممحوقة، يدل عليها معمول الفعل المحذوف (إياها)، ومن مواضع حذفها أنهاءً حذف استغناء عنها بالحال، قال: "من الاستغناء عن خبر المبتدأ بحال معايرة لما تقدم ذكره ما روى الأخفش من قول بعض العرب: زيد قائماً، والأصل: ثبت قائماً، أو عرف قائماً".⁽²¹⁰⁾ فجملة الخبر فعلية ممحوقة، فعلها هو العامل في الحال. وأشار الرضي (686هـ) إلى أن جملة الخبر قد تحذف لقرينة

لِئَاسِ سَوَاءُ الْعَكْفُ فِيهِ الْبَلَدُ وَنَّ بُرْدِ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ ذُنْهُ مِنْ عَذَابِ الْأَيْمِ
(204) الحجة للقراء السبعة 4: 241 وينظر: 2: 426 و4: 267 – 268

(205) ينظر: اللمع، ص 30

(206) ينظر: المقتصد، ص 283 و 284

(207) شرح المفصل 1: 92

(208) شرح التسهيل 1: 325

(209) شرح التسهيل 1: 325

(210) شرح التسهيل 1: 325

لفظية،⁽²¹¹⁾ وأشار ابن هشام إلى حذف جملة الخبر بعد (أما) إذا كانت قوله استغناء بالمقال.⁽²¹²⁾

وخلاله القول: وأشار سيبويه إلى حذف جملة الخبر في أسلوب لولا، وقال الفراء بحذفها بعد (أما) على إضمار القول استغناء بالمقال وذكر ابن السراج أن الإخبار عن أسماء المعنى بالظروف جائز، والخبر في الحقيقة هو في الفعل المحذوف (يستقر)، ونصّ الفارسي على حذف الخبر الجملة إذا دل عليها الكلام السابق عليه. وذكر أن الحذف مستساغ إذا طال الكلام بالمبتدأ وصلته، وفصل ابن مالك القول في مواضع حذف جملة الخبر أنها قد تُحذف إذا دل عليها دليل، وقد تُحذف في معرض القول استغناء بالمقال، واستغناء بالفعل، واستغناء عنها بالحال.

7. تقديم جملة الخبر على المبتدأ

نقل سيبويه (180هـ) كلاماً عن الخليل يفهم منه إجازته تقديم جملة الخبر على المبتدأ في بعض الأساليب دون الاعتراض عليه،⁽²¹³⁾ قال: "وقال أيضاً يكون (مررت به المسكين)، على: المسكين مررت به، وهذا منزلة لقتيه ه عبد الله، إذا أراد: عبد الله لقيته ه، وهذا في الشعر كثير"⁽²¹⁴⁾ مما نقله سيبويه عن الخليل يوحى بأنّ (المسكين) مبتدأ مؤخر، وخبره جملة (مررت به)، وهي مقدمة عليه، ويؤيد هذا الفهم قوله: (يكون على: المسكين مررت به) وقوله (لقتيه عبد الله) إذا أراد: عبد الله لقتيه، وبناءً على هذا تكون كل من جملة (مررت به) و(لقتيه) خبراً للمبتدأ المؤخر (المسكين) و(عبد الله)

ولدى المبرد (285هـ) إشارة إلى أن جملة الخبر تتقدم على المبتدأ في أسلوب المدح والذم، قال: "فأما ما كان معرفةً بالألف واللام فنحو قولك: نعم الرجل زيد، وبئس الرجل عبد الله، ونعم الدار دارك... وأما قولك: الرجل، والدابة، والدار. فمرتفعات بنعم وبئس؛ لأنهما فعلان يرتفع بهما فاعلاهما، وأما قولك: زيد، وما أشبهه فإن رفعه على ضربين: أحدهما..."

(211) ينظر: شرح الرضي على الكافية 2: 351

(212) ينظر: المغني، ص 80

(213) ينظر: معالم التفكير في الجملة، ص 104

(214) الكتاب 2: 76 ومعالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص 104

هو زيد، والوجه الآخر: أن تكون أردت بزيد التقديم فأخرته، وكان موضعه أن تقول: زيد نعم الرجل.⁽²¹⁵⁾ فالمبرد نص على أن (زيد) مبتدأ، على نية التقديم، على أحد وجوهي إعرابه. ونص ابن السوّاج (^{316هـ}) على جواز تقديم الخبر الجملة على المبتدأ مثلاً جاز تقديم الخبر المفرد، قال: "التقديم والتأخير في الأخبار المجملة بمنزلتها في الأخبار المفردة ما لم تفرقها، تقول: أبوه منطلق كان زيد، تريده: كان زيد أبوه منطلق"،⁽²¹⁶⁾ ومن ذلك جواز تقدمها في أسلوب المدح والذم.⁽²¹⁷⁾

أما (إنَّ) فلا ينقدِّم خبرها على اسمها ولا عليهما، قال ابن السراج: "فَكُمَا جَازَ لَكَ فِي الْمُبْدَأِ وَالْخَبْرِ، جَازَ مَعَ (إنَّ) لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا فِي ذَلِكِ إِلَّا أَنَّ الَّذِي كَانَ مُبْدَأً يَنْتَصِبُ بِإِنَّ وَأَخْوَاتِهَا، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقْدِّمَ خَبْرَهَا وَلَا اسْمَهَا عَلَيْهَا، وَلَا يَجُوزُ أَيْضًا أَنْ تَفْصِّلَ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ اسْمَهُمَا بَخْرَهُمَا، إِلَّا أَنْ يَكُونَ ظَرْفًا" (218)

وأجاز الفارسي (377هـ) تقديم جملة الخبر على المبتدأ، وساق لذلك دليلاً، وأما دليله قوله الشّدّ ماخ: "وقد يجوز أن تقم خبر المبتدأ، فقول: منطلق زيد، وضربيته عمرو، تزيد: عمرو ضربته، ويدلّ على جواز تقديمها قول الشّدّ ماخ":⁽²¹⁹⁾

فـ (وصل أروى) مبتدأ، وـ (ظنون) خبره، وـ (كلا يومي طوالة) ظرف متعلق بالخبر (ظنون)، فلما تقدم معمول الخبر على المبتدأ جاز أن يتقىـم الخبر، لأن تقديم المعمول دليل على جواز تقديم العامل. (221)

149) ينظر: المقتضب 2: 215)

الأصول 1 : 88 (216)

117 : الأصول (217) نظر :

الأصول 1 : 231 (218)

(219) المعنى في البيت، قيل: إن الشمامخ لقي محبوبته على هذه البئر (طواله) فلم يسرّ بما رأه منها، فأخبر بذلك، فقال: آن آن أطرح الوصل الظنون، أي: آن آن أسلو. ينظر: شرح شواهد الإيصال، لابن بري، تحرير عبد مصطفى درويش، ط: الهيئة العامة للمطبوعات الأميرية - القاهرة 1985م، ص 80، وديوان الشمامخ، شرح أحمد بن أمين الشقفي، ط: مصر 1327هـ، ص 90

52) الإِيْضَاحُ الْعَضْدِيُّ، ص 220

⁵²) ينظر: الإيضاح العضدي، حاشية المحقق (3)، ص 52.

وأجاز الفارسي تقديم جملة خبر كاد على اسمها، كما في قوله تعالى: (مَنْ بَعْدَ مَا كَادَ فَيُغُرِّبُ فَرِيقاً مِّنْهُ⁽²²²⁾) قال الفارسي: "يجوز أن يكون فاعل (كاد) أحد ثلاثة أشياء: أحدها: أن يضمر فيه ضمير القصة أو الحديث، وتكون (تزيغ) الخبر... والوجه الثاني في فاعل (كاد) أن يضمنه ذكرًا مما تقدم لـما كان النبي(ص) والمهاجرون والأنصار قبيلًا واحدًا وفريقًا، جل أن يُضمر في (كاد) ما دل عليه مما تقدم ذكره من القبيل والحزب والفريق... والثالث في فاعل (كاد): أن يكون فاعلها القلوب، كأنه: من بعدهما كاد قلوب فريق منهم تزيغ، ولكنه قد (تزيغ)⁽²²³⁾" فالفارسي تابع الأخفش في جواز تقديم جملة خبر (كاد) على اسمها، غير أنه سمي اسم (كاد) فاعلاً، على الرغم من أنه نص على أن جملة (يزغ) خبر كاد.

وأجاز ابن جني (392هـ) تقديم جملة الخبر على المبتدأ، واستدل بما استدل به أبو علي من قبل، فجواز تقديم معنوم الخبر الجملة على المبتدأ دليل على جواز تقديم جملة الخبر على المبتدأ، قال: "ومن ذلك قراءة أبي وابن مسعود: (وَإِطْلَالًا مَا كَانَ وَأَيْطَلُونَ)،⁽²²⁴⁾ قال أبو الفتح: (باطلا) منصوب بـ يعملون، و(ما) زائدة للتوكيد، فكانه قال: (وباطلا كانوا يعملون) ومن بعد ففي القراءة دلالة على جواز تقديم خبر كان عليها"⁽²²⁵⁾ والدليل على جواز تقديم جملة الخبر على المبتدأ هو تقديم معنوم الخبر على المبتدأ، لأن موضع المعنوم موضع على العامل، فلما صح أن يتقدم معنوم الخبر على المبتدأ صح أن يتقدم الخبر الجملة على المبتدأ.

وتحدث ابن جني عن تقديم خبر (كان) وهو جملة على الاتساع، قال: "ومن ذلك قولنا: كان يقوم زيد، ونحن نعتقد رفع (زيد) بـ (كان) ويكون (يقوم) خبراً مقتضاً عليه، فإن قيل: ألا تعلم أنـ (كان) إنما تدخل على الكلام الذي كان قبلها مبتدأ وخبرًا، وأنـت إذا قلت: يقوم زيد، فإنـما الكلام من فعل وفاعل فكيف ذلك؟ فالجواب أنه لا يمتنع أنـ يعتقد مع (كان) في قولنا:

(222) سورة التوبه الآية 117

(223) الحجة للقراء السبعية 4: 235-236

(224) سورة هود الآية 16

(225) المحتسب 1: 321

كان يقوم زيد، أَنَّ زيداً مرتفع بـ كان، وَأَنَّ (يقوم) مقدم عن موضعه، فِإِذَا حذفت (كان) زال الاتساع، وتأخّر الخبر الذي هو (يقوم) فصار بعد زيد⁽²²⁶⁾

وأشار الجرجاني (471 أو 474هـ) إلى جواز تقديم الخبر مفرداً وجملة، قال: "اعلم أن مرتبة الخبر كُلُّنَّ بعد المبتدأ، لأنَّ إذا لم يُعلم ما يُخبر عنه لم يُستفد من الخبر شيءٌ، ويجوز تقديمـه على المبتدأ، وتكون النية به التأخير، تقول: منطلق زيدٌ، وضربيته عمرو، فيكون (ضربيته ومنطلق) مقتدين في اللفظ مؤخرين في النية"⁽²²⁷⁾

ولم ير الزمخشري (538هـ) بأَسْأَافِي جواز تقديم جملة الخبر، ومن ذلك تقديم جملة خبر ليس على ليس واسمها، استناداً إلى نقدم معمول الخبر،⁽²²⁸⁾ وتابعه ابن يعيش (643هـ) في جواز ذلك، نحو: أبوه قائم زيد⁽²²⁹⁾ وأجاز ابن مالك تقديم الخبر الجملة على المبتدأ، وإن كان الخبر جملة فعلية بشرط أن يكون الفاعل فيها ضميراً بارزاً "نحو: أجادوا الحمس،⁽²³⁰⁾ فـ(الحمس) مبتدأ، وأجادوا⁽²³¹⁾ خبر مقدم." أما إذا كان المبتدأ مُخبراً عنه بفعل وفاعله ضمير مستتر فإنه لا يجوز تقديم الخبر.⁽²³²⁾ وأجاز ابن هشام تقديم جملة الخبر على المبتدأ ووصفه بأنه قليل.⁽²³³⁾

وخلاصة القول: لدى سيبويه كلام منقول عن الخليل يفهم منه إجازته تقديم جملة الخبر على المبتدأ، في أسلوب القطع، وأشار المبرد إلى أن جملة الخبر تتقدم على المبتدأ في أسلوب المدح والذم، ونص ابن السراج نصاً صريحاً على جواز تقديم الخبر الجملة على المبتدأ مثلاً جاز تقديم الخبر المفرد، أما (إن) فلا يتقدم خبرها على اسمها ولا عليهما، وأجاز الفارسي تقديم جملة الخبر على المبتدأ، وتابعه ابن جني، وتحدث عن تقديم خبر

(226) الخصائص 1: 274

(227) المقتصد، ص 302

(228) الكشاف 2: 362

(229) شرح المفصل 1: 92

(230) الْحُسْنُ: هم قريش لأنَّهم كانوا يتشددون في دينهم وشجاعتهم فلا يطاقون. ينظر: لسان العرب مادة حمس.

(231) شرح الكافية الشافية 1: 366 - 367 وينظر: شرح التسهيل 1: 298

(232) شرح الكافية الشافية 1: 366 وينظر: شرح التسهيل 1: 298

(233) ينظر: معنى الليبب ص 158

(كان) وهو جملة على الاتساع، وكذلك الجرجاني، والزمخشري وابن يعيش، وضبط ابن مالك تقديم جملة الخبر على المبتدأ، إذا كان الخبر جملة فعلية الفاعل فيها ضمير بارز، أما إذا كان المبتدأ مُخبراً عنه بفعل وفاعله ضمير مستتر فإنه لا يجوز تقديم الخبر، ووصف ابن هشام تقديم جملة الخبر على المبتدأ بأنه قليل.

8. الخبر جملة والمبتدأ محفوظ:

وأشار سيبويه (180هـ) إلى حذف المبتدأ والخبر جملة فعلية في حديثه عن جواب الشرط، فإذا ارتفع الفعل المضارع في جواب الشرط الجازم، واقتصر بالفاء من غير داعي اقتران، فإن جملة الفعل المضارع خبر لمبتدأ محفوظ، قال سيبويه: "وقال: إن تأتي فأكرّمك، أي فأنا أكرّمك، فلا بد من رفع فأكرّمك إذا سكت عليه، لأنّه جواب، وإنما ارتفع لأنه مبني على مبتدأ"⁽²³⁴⁾ فجملة جواب الشرط هي الجملة الاسمية، أما جملة (أكرّمك) فخبر لمبتدأ محفوظ تقديره (أنا)، وقد نص سيبويه على خبريتها (ولما ارتفع لأنه مبني على مبتدأ).

وأشار الأخفش (215هـ) إلى مثل ما ورد عند سيبويه في النص السابق، قال: "وقال تبارك وتعالى (وَمَنْ عَادَ فَيُنَتَّقُ اللَّهُمَّ) ⁽²³⁵⁾ فهذا لا يكون إلا رفعاً لأنه الجواب الذي لا يستغني عنه. والفاء إذا كانت جواب المجازة كان ما بعدها أبداً مبتدأ وتلك فاء الابتداء، لا فاء العطف". ⁽²³⁶⁾

وكذلك قال المبرد (285هـ) بجملة الخبر لمبتدأ محفوظ في حديثه عن جواب الشرط، فإذا ارتفع الفعل المضارع في جواب الشرط الجازم، دون الاقتران بالفاء فإن جملة الفعل المضارع خبر لمبتدأ محفوظ، قال: "ولكن القول عندي أن يكون الكلام إذا لم يجز في موضع الجواب مبتدأ على معنى ما يقع بعد الفاء فكأنك قدرته وأنت تريد الفاء... فمن ذلك قول زهير": ⁽²³⁷⁾

(234) الكتاب 3: 63

(235) سورة المائدة الآية 95

(236) معاني القرآن للأخفش، ص 61-62

(237) يقول هذا لهرم بن سنان المري، والخليل المحتاج. أي: إذا سأله سائل لم يعنّ بغيبة المال ولا حرمه على سائليه. ينظر: شرح الشواهد في أسفل كتاب سيبويه طبعة بولاق 1: 436 والديوان، ص 153

وَإِنْ أَتَاهُ خَلِيلٌ يَوْمَ مَسَأْلَةٍ يَقُولُ لَا غَائِبٌ مَالِيٌّ وَلَا حَوْمٌ
 فَقُولُهُ (يَقُولُ) عَلَى إِرَادَةِ الْفَاءِ عَلَى مَا ذَكَرْتُ لَكُ."⁽²³⁸⁾ وَكَانَ ابْنُ السَّرَّاجِ (316هـ) وَافَقَ
 الْمَبْرُدُ فِيمَا شَابَهَ الْبَيْتَ السَّابِقِ،⁽²³⁹⁾ أَمَّا تَقْسِيرُ سَيِّبوِيهِ لِرْفَعِ (يَقُولُ) فِي هَذَا الْبَيْتِ، فَعَلِيَّ أَنَّ
 الْفَعْلَ مُؤَخِّرٌ مِنْ نَقْدِيمٍ، وَتَقْدِيرَهُ: يَقُولُ إِنْ أَتَاهُ خَلِيلٌ.⁽²⁴⁰⁾

وَتَحْدِثُ الْفَارِسِيُّ (377هـ) عَنِ الْجَمْلَةِ الْخَبَرِيَّةِ لِمُبْتَدَأٍ مَحْذُوفٍ، فِي مَعْرُضِ حَدِيثِهِ عَنِ
 الْعَطْفِ عَلَى جَوابِ الشَّرْطِ الْجَازِمِ، قَالَ فِي قَوْلِهِ: تَعَالَى: (فَيغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ، وَيَعْذِنُ مِنْ
 يَشَاءُ)⁽²⁴¹⁾: "فَمَنْ قَطَعَهُ مِنَ الْأَوَّلِ، قَطَعَهُ مِنْهُ عَلَى أَحَدٍ وَجَهِينَ: إِمَّا أَنْ يَجْعَلَ الْفَعْلَ خَبَرًا
 لِمُبْتَدَأٍ مَحْذُوفٍ، فَيُرْتَفِعُ الْفَعْلُ لِوَقْوَعِهِ مَوْقِعُ خَبَرِ الْمُبْتَدَأِ، وَإِمَّا أَنْ يَعْطِفَ جَمْلَةً مِنْ فَعْلٍ
 وَفَاعِلٍ عَلَى مَا تَقْدِيمَهَا"⁽²⁴²⁾ فَقِرَاءَةُ الرَّفْعِ عَلَى قَطْعِ الْفَعْلِ، وَالْقَطْعُ عَلَى أَحَدٍ وَجَهِينَ: أَحَدُهُمَا
 . وَهُوَ الَّذِي يَعْنِينَا . أَنْ يَكُونَ الْفَعْلُ خَبَرًا لِمُبْتَدَأٍ مَحْذُوفٍ.

وَأَشَارَ ابْنُ جَنِيِّ (392هـ) إِلَى أَنَّ الْمُبْتَدَأَ قَدْ يُحَذَّفُ وَخَبْرُهُ جَمْلَةٌ، وَذَلِكَ فِي مَوَاضِعٍ
 مِنْهَا: مُبَاشِرَةً لَامِ الْابْتِدَاءِ لِلْفَعْلِ الْمُضَارِعِ . كِفَرَاءَةُ (فَلَأَقْسُمُ) بِغَيْرِ الْأَلْفِ، قَالَ: "وَمَنْ ذَلِكَ
 كِفَرَاءُ الْحَسْنِ وَالْتَّقْوَى": (فَلَأَقْسُمُ)⁽²⁴³⁾ بِغَيْرِ الْأَلْفِ قَالَ أَبُو الْفَتْحِ: هَذَا فَعْلُ الْحَالِ، وَهُنَاكَ مُبْتَدَأٌ
 مَحْذُوفٌ، أَيِّ: لَأَنَا أَقْسُمُ."⁽²⁴⁴⁾ فَاللَّامُ لَامُ الْابْتِدَاءِ، وَالْمُبْتَدَأُ مَحْذُوفٌ تَقْدِيرُهُ (أَنَا) وَالْجَمْلَةُ
 الْفَعْلِيَّةُ خَبَرٌ لِلْمُبْتَدَأِ الْمَحْذُوفِ.

وَمِنْهَا عَطْفُ الْفَعْلِ الْمُضَارِعِ الْمَرْفُوعِ عَلَى فَعْلِ الشَّرْطِ الْجَازِمِ، قَالَ ابْنُ جَنِيِّ: "وَمَنْ ذَلِكَ
 كِفَرَاءُ طَلْحَةَ بْنِ سَلِيمَانَ: (ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ)"⁽²⁴⁵⁾ بِرْفَعِ الْكَافِ..، قَالَ أَبُو الْفَتْحِ: ظَاهِرُ هَذَا

(238) المقتضب 2: 69-70

(239) الأصول في النحو 2: 192-194

(240) الكتاب 3: 66-67

(241) سورة البقرة الآية 284 وَتَمَامُهَا (اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تَبُوا مَا فِي أَفْسُكُمْ أَوْ
 تُخْفُوهُ يُحْاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِكُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) وَفِيهَا قِرَاءَاتٌ: فَقَدْ قَرَأَ
 ابْنُ كَثِيرٍ وَنَافِعٍ وَأَبُو عَمْرٍ وَحَمْزَةَ وَالْكَسَائِيَّ: (فَيغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ، وَيَعْذِنُ مِنْ يَشَاءُ) جَزْمًا، وَقَرَأَ ابْنُ عَامِرٍ
 وَعَاصِمٌ: (فَيغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَعْذِنُ مِنْ يَشَاءُ) رَفْطًا . الحجَّةُ 2: 463

(242) الحجَّةُ لِلْقَرَاءَ السَّبْعَةِ 2: 465 وَيَنْظَرُ: 6: 130

(243) سورة الواقعة الآية 75 وَهِيَ فِي رَوَايَةِ حَفْصٍ (فَلَا أَقْسُمُ بِمَا وَقَعَ لِلْجُومِ)

(244) المحتسب 2: 309 وَيَنْظَرُ: 341

(245) سورة النساء الآية 100 وَتَمَامُهَا (وَمَنْ يُهْرِجَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدُ فِي الْأَرْضِ مُرَاغِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً

الأمر أنَّ (يدركه) رفع على أنه خبر ابتداء محفوظ، أي ثم هو يدركه الموت، فعطف الجملة التي من المبتدأ والخبر على الفعل المجزوم بفاعله، فكأنه عطف جملة على جملة⁽²⁴⁶⁾ لقد أحوجت نظرية العامل إلى هذه التقديرات، فحق الفعل (يدركه) الجزم، عطا على فعل الشرط، لكنَّ القراءة الرفع وجهه ^{ـا}، ووجهها أن تكون الجملة خبراً لمبتدأ محفوظ، والجملة من المبتدأ والخبر معطوفة على جملة الشرط، وجوز العطف لدى ابن جني الشبهُ بين الشرط والابتداء، ووجه الشبه بينهما أن الابتداء يرفع المبتدأ، والابتداء والمبتدأ يرفعان الخبر، كحرف الجزء الذي يجزم الشرط، وحرف الجزء و فعله يجزمان الجواب.⁽²⁴⁷⁾

ومنها اقتران الفعل المضارع الواقع في جواب الشرط الجازم بالفاء وهو غير واجب الاقتران بالفاء،⁽²⁴⁸⁾ كما وجدها عند سيبويه.

وقد يحوج سداد المعنى إلى القول بجملة الخبر لمبتدأ محفوظ، كما في القراءة القرآنية التالية، قال أب ن جني: "ومن ذلك قراءة جعفر بن محمد: (وَأَرْسَلْنَا إِلَى مَئَةِ أَلْفِ وَيَزِيدِينَ)"⁽²⁴⁹⁾ هكذا هي، ليس فيها (أو)⁽²⁵⁰⁾ قال أبو الفتح: في هذه الآية إعراب حسن، وصنعة صالحة، وذلك أن يقال: هل لقوله (ويزيدون) موضع من الإعراب، أو هو مرفوع اللفظ

وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْهُ أَجْرًا إِلَى اللَّهِ وَرَبِّهِ ثُمَّ يُرْكَهُ الْهُوتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ طَى اللَّاهِ وَكَانَ اللَّهُ غَورًا رَحِيمًا

(246) المحتسب 1: 195

(247) ما عَبَرَ عنه ابن جني مذهب من المذاهب في رفع المبتدأ والخبر، فالأول أن رافع المبتدأ والخبر تجردهما للإسناد، والثاني أن الابتداء رافع المبتدأ، والمبتدأ رافع الخبر، والمذهب الثالث أن المبتدأ والخبر ترافقا، كجزم جواب الشرط بالأداة و فعل الشرط معاً. ينظر: شرح التسهيل لابن مالك، تلح: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، ط: هجر. 1: 267 و 271 ويبدو أن ابن جني في هذه المسألة على رأي من قال بالعامل المركب في رفع الخبر وجزم جواب الشرط.

(248) المحتسب 2: 357

(249) سورة الصافات الآية 147

(250) وفي القراءة التي فيها (أو) أقول للنحاة فقد قال الفراء بل يزيدون هكذا جاء في التفسير مع صحته في العربية وقال بعض الكوفيين بمعنى الواو وللبصريين فيها أقوال قيل للإيهام وقيل للتخيير أي إذا رأه الرائي تخير بين أن يقول هم مائة ألف أو يقول هم أكثر، نقله ابن الشجري عن سيبويه، وفي ثبوته عنه نظر، ولا يصح التخيير بين شيئاً الواقع أحدهما، وقيل: هي للشك مصروفاً إلى الرائي، ذكره ابن جني، وهذه الأقوال غير القول بأنها بمعنى الواو مقوله في (وما أمر الساعة إلا لفتح البصر أو هو أقرب) (فهي كالحجارة أو أشد قسوة) المعني، ص 92-91

لوقوعه موقع الاسم حسب، كقولك مبتدئاً: يزيدون؟ الجواب أنَّ له موضعَ من الإعراب، وهو الرفع؛ لأنَّه خبر مبتدأ محذوف، أي: وهم يزيدون على المئة، والواو لعطف جملة على جملة.⁽²⁵¹⁾ فجملة يزيدون خبر لمبتدأ محذوف تقديره: هم يزيدون.

وتحتَّ الزمخشري (538هـ) عن حذف المبتدأ والخبر جملة في مواضع لا تستقيم عاملياً إلا بتقدير ابتداء محذوف، كأنْ يأتي الفعل مرفوعاً، وموضعه موضع جزم، فتكون الجملة خبراً للمبتدأ المحذوف، ويكون الجزم محلَّ الجملة الاسمية،⁽²⁵²⁾ وجملة الفعل المضارع بعد لام الابتداء كذلك. "وقرئ (لاقسم)"⁽²⁵³⁾

وخلاله القول: أشار سيبويه إلى حذف المبتدأ، والخبر جملة فعلية، في حديثه عن جواب الشرط، إذا اقترن الفعل المضارع في جواب الشرط الجازم، بالفاء من غير داعي اقتران، وتابعه الأخفش، وقال المبرد بجملة الخبر لمبتدأ محذوف عند رفع الفعل المضارع في جواب الشرط الجازم وعدم الاقتران بالفاء، ووافقه ابن السراج، وتحتَّ الفارسي عن الجملة الخبرية لمبتدأ محذوف، في عطف المرفوع على المجزوم، وأشار ابن جني إلى أنَّ المبتدأ قد يحذف وخبره جملة في مواضع منها: في مباشرة لام الابتداء للفعل المضارع، وفي عطف الفعل المضارع المرفوع على فعل الشرط الجازم، وفي اقتران الفعل المضارع الواقع في جواب الشرط الجازم بالفاء وهو غير واجب الاقتران بالفاء، وفي مواضع دلالية يحوج فيها سداد المعنى إلى القول بجملة الخبر لمبتدأ محذوف، وتابعه الزمخشري في قوله:.

9. الجملة الكبرى والصغرى

سبق القول إنَّ سيبويه (180هـ) أورد الخبر جملة، وهذا يعني أنَّ في كتابه إشارةً إلى ما اصطلاح عليه النحاة المتأخرُون على أنه جملة كبرى وجملة صغرى، أقصد إلى ذلك أم لم يقصد، فسيبويه مثلُ الخبر أو ما أصله خبر بجملة فعلية، وجملة اسمية، قال في معرض حديثه عن الاستفهام بـ (هل): "هل زيد أنا ضاربه؟"⁽²⁵⁴⁾ فالمثال الذي ساقه سيبويه في النص السابق تمثيل لجملة اسمية كبرى ذات وجه واحد، كما استقر في اصطلاح النحاة فيما بعد.

(251) المحتسب 2: 226

(252) ينظر: الكشاف 1: 344

(253) الكشاف 4: 660

(254) الكتاب 1: 101

ومثّل بالجملة الاسمية التي خبرها جملة اسمية والخبر فيها جملة فعلية عندما تحدث عن الاستفهام بالهمزة. إذ قال: "تقول: أنت عبدُهُ المضربُتُهُ، تجريه ها هنا مجرى: أنا زيدُ ضرته، لأن الذي يلي حرف الاستفهام (أنت) ثم ابتدأت هذا، وليس قبله حرف استفهام، ولا شيء هو بالفعل، وتقديمه أولى".⁽²⁵⁵⁾ فالجملة التي مثّل بها سبيوبيه في النص السابق جملة اسمية، خبرها جملة اسمية كبرى باعتبار ما بعدها، وصغرى باعتبار ما قبلها، كما استقر على ذلك اصطلاح النحاة فيما بعد.

ونجد لدى المبرد (285هـ) تمثيلاً لما سمي فيما بعد (الجملة الكبرى والجملة الصغرى) دون المصطلح، وذلك عند حديثه عن الخبر الجملة، إذ يأتي في الكلام مبتدأ وبعده مبتدأ وبعده مبتدأ وخبر، فتكون الجملة الأخيرة المكونة من مبتدأ وخبر خبراً للمبتدأ الثاني، والمبتدأ الثاني وخبره الجملة خبراً للمبتدأ الأول، وبهذا الفهم للجملة والوعي لمحليّة كل منها، تكون هذه الإشارة إشارة إلى الجملة الكبرى والجملة الصغرى، ومن ذلك قوله: "إذا قلت: عبد الله جارتك أبوها ضارب، فالجارية ابتداء وأبوها ابتداء ثان وضارب خبر أبيها وهم جميعاً خبر الجارية فقد تباعد آخر الكلام من أوله"⁽²⁵⁶⁾

وتحدث المبرد عن خبر الأحرف المشبهة بالفعل حينما يقع جملة فعلها ناقص، فيكون تمثيله لجملة كبرى ذات وجهين.⁽²⁵⁷⁾

وتعرّض الزجاج (311هـ) لجملة خبرية اسمية وقعت خبراً لمبتدأ في قوله: تعالى: "(يَطْمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْجَيَا التُّبَيْوَهُمْ عَنِ الْآخَرَهُمْ غَافِلُونَ)"⁽²⁵⁸⁾ هم الأولى مرفوعة بالابتداء، وهم الثانية ابتداء ثان، وغافلون خبر (هم) الثانية، والجملة الثانية خبر هم الأولى"⁽²⁵⁹⁾ فهم الأولى مبتدأ، خبره جملة (هم غافلون) المكونة من مبتدأ وخبر، ويلفت الانتباه قول الزجاج (الجملة الثانية) لأنّه يعني أنّ في قوله: تعالى (وهم عن الآخرة هم غافلون) جملتين، إذ تبدأ الأولى بالمبتدأ الأول، وتبدأ الثانية بالمبتدأ الثاني، وتنتهي الجملتان بنهاية الجملة الثانية، فالجملة الأولى هي الجملة الكبرى والجملة الثانية هي الجملة الصغرى.

(255) الكتاب 1: 104

(256) المقتضب 4: 156

(257) المقتضب 4: 116

(258) سورة الروم الآية 7

(259) معاني القرآن وإعرابه 4: 178

ومثّل ابن السّراج (316هـ) للجملة الكبرى والجملة الصّغرى بدون المصطلح عند حديثه عن الخبر الجملة،⁽²⁶⁰⁾ وكذلك الفارسي،⁽²⁶¹⁾ أما ابن جني فقد عَبَر عن الجملة الكبرى بالجملة الكبيرة، حينما تحدّث عن عطف جملة على جملة في قوله: تعالى: (وَالنُّجُمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدُانِ، وَالسَّمَاءُ رَفِعَهُ اَوْضَعُ الْمِيزَانَ)، قال: "وَقَرَا أَبُو السَّمَاءٍ: (وَالسَّمَاءُ رَفِعَهَا)"⁽²⁶²⁾ رفع، قال أبو الفتح: الرفع هنا أظهر من قراءة الجماعة، وذلك أنه صرفه إلى الابتداء؛ لأنّه عطفه على الجملة الكبيرة التي هي قوله: تعالى: (وَالنُّجُمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدُانِ) فكما أن هذه الجملة مركبة من مبتدأ وخبر، وكذلك قوله: تعالى: (وَالسَّمَاءُ رَفِعَهَا) جملة من مبتدأ وخبر معطوفة على قوله: (وَالنُّجُمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدُانِ)"⁽²⁶³⁾ فـ السَّمَاء بقراءة الرفع مبتدأ مرفوع، والجملة معطوفة على الجملة الكبيرة، إذ في الآية السابقة (وَالنُّجُمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدُانِ) جملتان: جملة من مبتدأ وخبر، وجملة من فعل وفاعل وقعت موقع الخبر، فالجملة الكبيرة كبيرة لأن فيها جملة صغيرة، وهذا يساوي في اصطلاح النّحاة الجملة الكبرى.

واستخدم الزمخشري (538هـ) مصطلح ذات وجهين في حديثه عن عطف الجمل، قال: "فَإِمَّا إِذَا قُلْتَ: زَيْدًا لَقِيتَ أَخَاهُ وَعُمَرًا مَرَرْتَ بِهِ، ذَهَبَ التَّقَاضِيلُ بَيْنَ رَفْعِ عُمَرٍ وَنَصْبِهِ؛ لِأَنَّ الْجَمْلَةَ الْأُولَى ذَاتٌ وَجَهَيْنِ: فَإِنْ اعْتَرَضَ بَعْدَ الْوَao ما يَصْرُفُ الْكَلَامَ إِلَى الْابْتِدَاءِ كَوْلُكَ: لَقِيتَ زَيْدًا وَأَمَّا عُمَرُ فَقَدْ مَرَرْتَ بِهِ، وَلَقِيتَ زَيْدًا، وَإِذَا عَبَدَ اللَّهَ يَضْرِبُهُ عُمَرُ"⁽²⁶⁵⁾ واللافت للانتباه في نصّ الزمخشري استخدامه لمصطلح (ذات وجهين) لكن التأمل في السياق ينفي أن يكون الزمخشري قد استخدمه بالدلالة الاصطلاحية التي تواضع عليها النّحاة اللاحقون، ويغلب الظنّ أن مراده بذات وجهين: أن الجملة بدأت باسم يجوز فيه وجهان هما الرفع على الابتداء والنصب على الاستعمال، وبمعنى آخر: يجوز أن تكون جملة اسمية، ويجوز أن تكون فعلية، ولعل الدليل على ذلك قول شارحه ابن يعيش، قال: "اعلم أن هذا الضرب يتजاذبه الابتداء والخبر، والفعل والفاعل، فإذا قلت: زَيْدًا ضَرَبَهُ، فإنه يجوز في (زيد) وما

(260) الأصول 1: 65

(261) الإيضاح العضدي، ص 43

(262) سورة الرحمن الآية 7 وتمامها (وَالسَّمَاءُ رَفِعَهُ اَوْضَعُ الْمِيزَانَ)

(263) سورة الرحمن الآية 6 وتمامها (وَالنُّجُمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدُانِ)

(264) المحتسب 2: 302

(265) المفصل، ص 76

كان مثله أباً وجهاً: الرفع والنصب، فالرفع بالابتداء والجملة بعده الخبر، وجاز رفعه لاشتغال الفعل عنه بضميره، وهو الهاء، ولو لا الهاء لم يجز رفعه لوقوع الفعل عليه، فإذا حذفت الهاء وأنت تريدها، فقلت: زيد ضربت جاز عند البصريين على ضعف، لأن الهاء وإن كانت ممحوقة فهي في حكم المنطوق⁽²⁶⁶⁾

وتحتَّ ابن مالك (672هـ) عما أطلق عليه (الجملة الكبرى)،⁽²⁶⁷⁾ دون استخدامه المصطلح، على أنه قدم شرحاً وافياً للجملة ذات الوجهين في حديثه عن الجملة الاسمية التي خبرها فعل، قال: "إِنْ كَانَ الْفَعْلُ الَّذِي فِي الْجَمْلَةِ الْأُولَى خَبَرَ مُبْتَدَأَ سَمِيتِهِ ذَاتَ وَجْهَيْنَ".⁽²⁶⁸⁾ لأنها من قبل تصديرها بالمبدأ اسمية. ومن قبل كونها مختومة بفعل ومعمولة فعلية.

وتحتَّ الرضي (686هـ) عن الجملة الكبرى والجملة الصغرى في معرض حديثه عن عطف الجمل، في مثل قوله: زيد قام وعمر أكرمه، قال: "قال ابن الحاجب: ويستوي الأمران في مثل: زيد قام وعمر أكرمه قال الرضي: يعني يستوي الرفع والنصب في الاسم المحدود إذا كان قبله عاطف على جملة اسمية، الخبر فيها جملة فعلية أو على الخبر فيها، وإنما استويا لأنه يمكن أن يكون ما بعد الواو عطا على الاسمية، التي هي الكبرى، فيختار الرفع مع جواز النصب، ليناسب المعطوف المعطوف عليه في كونهما اسميين، وأن يكون عطا على الفعلية التي هي الصغرى فيختار النصب مع جواز الرفع ليناسب في كونهما فعليين"⁽²⁶⁹⁾ فالجملة الكبرى على - حد تعبير الرضي - هي الجملة الاسمية (زيد قام) و(عمر أكرمه) بالرفع، لأن كلتا الجملتين فيها جملة صغرى هي الجملة الفعلية (قام) و(أكرمه)، وقسم ابن هشام الجملة حسب البنية التركيبية إلى كبرى وصغرى.⁽²⁷⁰⁾

(266) شرح المفصل 2: 30

(267) شرح التسهيل 1: 327 - 328

(268) شرح الكافية الشافية 2: 621

(269) شرح الرضي على الكافية 1: 465

(270) ينظر: معنى الليبب ص 497

النتائج

1. الجملة الخبرية ومحلها

قال سيبويه إجرائياً بالجملة الخبرية وبمحلها الإعرابي، وتبعه في ذلك النحاة الفراء والأخفش والمبرد، والزجاج، ونص ابن السراج على أن الجمل نوعان: جمل لا محل لها، وجمل لها محل، وجعل جملة الخبر علماً على الجمل التي لها محل، ونص على أن محلها الرفع، وبهذا الشكل تكون الجملة الخبرية أخذت ملمح الاتكتمال بدأ من ابن السراج مروراً بالفارسي وابن جني والجرجاني والزمخشي وابن يعيش وابن مالك والرضي وانتهاء بابن هشام.

2. أنماط الجملة الخبرية

ورد الخبر جملة عند سيبويه على ثلاثة أنماط: اسمية وفعلية وشرطية، والأنمط الثلاثة لدى المبرد، ولديه ما يُشعر بقوله بالجملة الظرفية، وذهب ابن السراج إلى أن الظرف وال مجرور قسمٌ برأسه، وليس من قبيل المفرد، وليس من قبيل الجملة، أما الفارسي فقد جعل الجملة الخبرية أربعة أضرب (اسمية وفعلية وشرطية وظرفية) وجعلها ابن جني ضربين فعلية واسمية، وتابع الجرجاني الفارسي في جعله الخبر أربعة أضرب، وكذلك الزمخشي، أما ابن يعيش فقد أرجع هذه القسمة إلى فعلية واسمية، وكذلك ابن مالك، والرضي، وجعلها ابن هشام ثلاثة أنواع: اسمية وفعلية وظرفية.

3. جملة الخبر خبرية وإنشائية

يذهب أغلب النحاة إلى أن الأصل في جملة الخبر أن تكون خبرية، غير أن سيبويه أوردها جملة إنشائية، وكذلك المبرد والزجاج والفارسي وابن جني والجرجاني وابن يعيش والرضي وابن هشام.

وأجاز ابن السراج أن يكون الخبر جملة إنشائية توسعاً، ونسب إليه أنه يجعلها محكية بقول محفوظ، أما ابن مالك فلم يشترط فيها أن تكون خبرية تحتمل الصدق والكذب، لأن الجملة نائبة عن المفرد في الإخبار، والمفرد لا يتحمل الصدق والكذب.

4. دخول الفاء في جملة الخبر

لدى سيبويه ما يُفهم منه قوله: بدخول الفاء في جملة الخبر، إذا كان المبتدأ مسبوقاً بـ(أما)، أو كان المبتدأ اسمًا موصولاً دالاً على العموم، وأشار الفراء إلى أن دخول الفاء في جملة

الخبر إذا كان اسمًا موصولاً أو نكرة موصوفة جائز، ودخولها بعد (أمّا) واجب، أما دخول الفاء على الخبر عند الأخفش فأغلب النحاة نسب إليه قوله: بجواز دخول الفاء في خبر المبتدأ مطلقاً، غير أن البحث أثبت أنه على مذهب سيبويه في ذلك، وكذلك المبرد، والزجاج، وزاد الزجاج أنها تدخل في خبر (إنّ) بعد الاسم الموصول ولا تدخل في خبر ليت، ودخولها في الخبر بعد (أمّا) واجب، فإن حذفت فعلى تقدير قول محفوظ، وكذلك ابن السراج تدخل في خبر الموصول، وخبر النكرة، وفي خبر (كل) لما فيها من معنى الشرط، لذا وجب أن توصل أو توصف بالفعل الذي يشابه الشرط في دلالته على المستقبل، وزاد أنها لا تدخل في خبر (ليت ولعلّ وكأنّ)، وبهذا الشكل يكون القول بدخول الفاء في الخبر قد وصل إلى مرحلة النضج.

واشترط الجرجاني لدخولها في خبر الموصول شريطتين: أن يكون موصولاً بالفعل أو الظرف، والثانية أن يكون الموصول شائعاً غير مخصوص، ومنع الزمخشري دخولها في خبر ليت وخبر لعل، وزاد ابن يعيش دخولها في خبر (كأنّ)، وكذلك ابن مالك والرضي وابن هشام.

5. الرابط وحذفه

أشار سيبويه إلى ضرورة وجود الرابط في الخبر، وجعله الضمير وسماه الذكر، وتتابعه في ذلك الفراء والأخفش والمبرد والزجاج وابن السراج والفارسي وابن جني والجرجاني والزمخشري وابن يعيش وابن مالك والرضي وابن هشام.

وأجاز سيبويه حذف الضمير العائد إذا كان ضمير نصب على ضعف، وأجزاء الفراء، وابن جني، وابن مالك، والرضي

وأجزاء الأخفش حذف الضمير المجرور، وأجاز ابن السراج حذف الضمير المجرور بـ من، والزمخشري، وابن يعيش، وابن مالك، والرضي، وابن هشام.

وجعل سيبويه الاسم الظاهر يقوم مقام الضمير رابطاً، وكذلك ابن جني، وابن مالك، والرضي، وابن هشام

وجعل الزجاج اسم الإشارة رابطاً، وكذلك ابن مالك، والرضي، وابن هشام.

وجعل الفارسي جملة الخبر عندما تكون هي المبتدأ في المعنى رابطاً، وكذلك ابن جني، وابن هشام.

وزاد ابن هشام أن يدل المبتدأ على العموم، وأن يعطى بناء السبيبة جملة ذات ضمير على جملة خالية منه أو بالعكس، أو أن يعطف بالواو، أو أن يكون شرطاً يشتمل على ضمير مدلول على جوابه بالخبر، و(آل) النائبة عن الضمير.

6. حذف جملة الخبر

وأشار سيبويه إلى حذف جملة الخبر بعد لولا، والفراء والأخفش والزجاج والفارسي بعد (أما)، وابن السوّاج في موضع الإخبار بشبه الجملة لأن الإخبار بالفعل المحذوف، والفارسي وابن مالك والرضي لقرينة لفظية.

7. تقديم جملة الخبر

لدى سيبويه ما يُفهم منه إجازته تقديم جملة الخبر، ولدى المبرد بنص صريح، وكذلك ابن السوّاج، والفارسي، وابن جني، والجرجاني، والزمخشي، وابن يعيش، وابن مالك، وابن هشام ووصفه بأنه قليل.

8. حذف المبتدأ والخبر جملة

قال سيبويه بهذا الحذف في معرض جواب الشرط المقترب بالفاء من غير داع، وكذلك الأخفش، والمبرد، وابن السوّاج، والفارسي، وابن جني، والزمخشي.
وقال ابن جني بحذفه في موضع يوجه إليه المعنى، وكذلك الزمخشي.

9. الجملة الصغرى والكبرى

ورد تمثيل لهاتين الجملتين لدى سيبويه، وكذلك لدى المبرد، والزجاج وابن السراج والفارسي، وعبر ابن جني عن الجملة الكبرى بالكبيرة، واستخدم الزمخشي مصطلح ذات وجهين، وابن مالك واستخدم الرضي (جملة كبرى)، واستخدم الرضي (جملة صغرى وكبرى)، وأفرد لهما ابن هشام قسماً خاصاً بهما.

المصادر والمراجع

القرآن.

ابن يعيش النحوي، عبدالإله نبهان، ط1 منشورات اتحاد الكتاب العربي 1997م
ارتشاف الضرب من لسان العرب، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسى، تحقيق رجب عثمان،
ط1: مكتبة الخانجي القاهرة 1998م
الأساليب الإنسانية في النحو العربي، عبدالسلام هارون، ط2: مكتبة الخانجي، مصر 1979م

- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام الأنصاري، ط5: دار الجيل - بيروت 1979م
الأصول في النحو، أبو بكر ابن السراج، تحقيق عبدالحسين الفتلي، ط1: بيروت 1985م
الإيضاح العضدي، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبدالغفار الفارسي، تحقيق حسن شاذلي، ط1: دار التأليف، مصر 1969م.
- الجملة الاسمية عند الأخفش الأوسط، د. شعبان صلاح، ط1: دار غريب القاهرة 2006م
الجملة العربية، دراسة لغوية نحوية، محمد إبراهيم عبادة ، ط3: دار الكتاب العربي، القاهرة، 1989م
الجمل في النحو، عبدالقاهر الجرجاني، تج: علي حيدر، ط: دمشق 1972م
الجملة نحوية نشأة واعراباً - عبدالفتاح الدجني ط1: الكويت 1987م
الحجة لقراء السبعة، الفارسي، تج: بدر قهوجي وجوجاني، ط1: دار المأمون دمشق 1984م
خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر البغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، ط: مكتبة الخانجي 1997م.
- الخصائص، ابن جني، تج: محمد علي النجار، ط: عالم الكتب - بيروت
 الدر المصنون، للسميين الحلبي، تج: أحمد محمد الخراط، ط: دار القلم، دمشق 1406هـ
دلائل الإعجاز، عبدالقاهر الجرجاني، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، ط: الخانجي مصر.
دلائل الإعجاز، عبدالقاهر الجرجاني تج: محمد التجي، ط1: دار الكتاب العربي - بيروت 1995م
ديوان الشّماخ، شرح أحمد بن أمين الشنقيطي، ط: مصر 1327هـ
سر صناعة الإعراب ابن جني، تج: د.حسن هنداوي، ط1: دار القلم - دمشق 1985م
سنن أبي داود، تعليق الألباني، ط: دار الكتاب العربي - بيروت، وزارة الأوقاف المصرية وجمعية المكنز الإسلامي.
- شرح التسهيل لابن مالك، تج: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، ط: هجر.
شرح الرضي على الكافية، الرضي الأسترابادي، تج: يوسف حسن عمر، ط: جامعة قاريونس، بنغازي 1996م
شرح الشافية الكافية، ابن مالك، تج: عبد المنعم أحمد هريدي، ط1: جامعة أم القرى.
- شرح شواهد الإيضاح، لابن بري، تج: عيد مصطفى درويش، ط: الهيئة العامة للمطبع الأميرية - القاهرة 1985م
- شرح المفصل، ابن يعيش، ط: إدارة الطباعة المنيرية مصر
في النحو العربي: نقد وتوجيه، مهدي المخزومي، ط1: الكتبة العصرية، بيروت 1964م
الكتاب، سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق عبد السلام هارون، ط1: دار الجيل بيروت.
الكتاب، سيبويه، ط1: بولاق - مصر.
- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقوال في وجوه التأويل، الزمخشري، تج: عبد الرزاق المهدى، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت

- لسان العرب، ابن منظور ط: دار صادر بيروت.
- اللمع في العربية، ابن جني، تح: فائز فارس، ط: دار الكتب الثقافية - الكويت 1972
- المحتسب في تبيين وجوه شواد القراءات، لابن جني، تح: علي النجدي ناصف وزميليه، ط: القاهرة 1994م
- مدخل إلى دراسة الجملة العربية، محمود أحمد نحلة، ط1: بيروت 1988م
- المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات، الفارسي، تح: صلاح الدين عبدالله السنكاوي، ط: العاني - بغداد.
- معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، د. محمد عبده فلفل، ط1: دار العصماء - دمشق 2009م
- معاني القرآن، الفراء أبو زكريا يحيى بن زياد، ط3: بيروت عالم الكتب 1983م
- معاني القرآن، الأخفش الأوسط، سعيد بن مسعدة، تح: فائز فارس، ط2: الكويت 1981م
- معاني القرآن واعرابه، الزجاج، تح: د. عبدالجليل عبده شلبي، ط: عالم الكتب - بيروت 1989م
- معنى اللبيب عن كتب الأغاريب، جمال الدين ابن هشام الأنباري، تحقيق مازن المبارك وزميله ط2: دار الفكر .
- المفصل، الزمخشري، تح: د. علي بو ملحم، ط1: مكتبة الهلال. بيروت 1993م
- المقتضى في شرح الإيضاح، عبدالقاهر الجرجاني، تح: كاظم بحر مرjan- ط: دار الرشيد- العراق 1982م
- المقتضب، المبرد تح: محمد عبد الخالق عظيمة، ط: عالم الكتب، بيروت
- مقومات الجملة العربية، علي أبو المكارم، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م
- نتائج الفكر في النحو، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبدالله السهيلي، تحقيق محمد إبراهيم البناء، ط2: دار الاعتصام
- مع الهوامع، جلال الدين السيوطي، تحقيق أحمد شمس الدين، ط1: دار الكتب العلمية بيروت 1998م.

الثقات الذين قل خطؤهم في التقريب

*أنس الجاعد

الملخص

إن كتاب تقريب التهذيب الذي ألفه المحدث الكبير (أحمد بن علي بن حجر العسقلاني) يعد من أهم كتب الحديث التي تدرس حال الرجال الرواة الذين رووا الأحاديث في الكتب الستة ، وهو يختصر أقوال العلماء في سطر واحد ويعطي تقريراً كاملاً عن حال الراوي ، ومن كلامه عن الراوي: ثقة له أخطاء

جمعت من كتاب تقريب التهذيب جميع الذين وصفهم ابن حجر بالثقة والخطأ .

في كل راوي : ذكر أقوال العلماء فيه ، ومن وصفه بالخطأ من العلماء ، وما هو السبب ، ثم ذكر الأحاديث التي أخطأ بها الراوي ، ثم درسها جيداً وأبيين حكمها .

بعد ذلك أصل إلى النتيجة أبینها في خاتمة كل راوي .

الكلمات المفتاحية: الخطأ، الراوي، الحديث

* Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, anas.aljaad@gop.edu.tr

The Reliable Reporters with less Mistakes in Takrîb

Abstract

"This reporter is reliable but he has mistakes." The Takrib'ut Tehzib (Estimation of Refinement), authored by the grand scholar of Hadith Ahmet ben Ali ben Hadjer Al-Asqalani, is among the most important hadith books explaining the statuses of the narrators who had reported the hadiths in The Kutub-i Sitte (The Six Books of Hadith). Contemporary scholars have a big confidence in this work in explaining the status of a hadith reporter, because Ben Hadjer gives precise/enough information, just in a line, about the status of the reporter.

"This reporter is reliable but he has delusions," is from among his words about the reporters. In my study, I collected all reporters of whom Ben Hadjer spoke as reliable and mistaken in his book Takrib'ut Tehzib. I cited the words of scholars about each and every reporter and expressed which scholar described which reporter with mistake and the reason for his description, and I listed the hadiths in which the reporter made mistakes. And then I explained the proof of reporters' chain, the text and the decision of each hadith. After these explanations, I have finally expressed the decisions for each and every reporter.

Key Words: Mistake, Hadith, Reporter.

يعتبر كتاب تقرير التهذيب الكتاب الأول عند طلاب الحديث في علم الرجال ، ذلك لأن ابن حجر رحمة الله يختصر أقوال العلماء في الراوي ويطلق فيه حكماً يعتمد أهل الحديث اليوم وهذا سبب اختياري لهذا الكتاب في هذه المقالة ، إذ هو المرجع المهم عند دراسة سند الحديث والحديث عن هذا الكتاب يحتاج إلى مقالة خاصة ، إلا أن ابن حجر في

بعض الأحيان يصف الراوي بالثقة والخطأ فيقول مثلاً : ثقة يخطئ ، وثقة ربما أخطأ وهذا الحكم يتوقف عنده أهل الحديث إذا لم يكن في طرق الحديث متابع ، هل هذا الحديث مما أخطأ به الراوي ، هل حكم بصحة الحديث أم بحسنه أم نتوقف في ذلك .

وفي هذا المقال جمعت أسماءهم من الكتاب ودرست أحوالهم وأقوال العلماء فيهم والأحاديث التي أشير إليهم بالخطأ فيها درستها وحاولت مناقشتها ليجد القارئ بعد ذلك نفسه غير محظوظ في أمرهم ، يستطيع أن يحكم على الحديث دون توقف أو شك أو ريب .

الراوي الأول : (بريد بن عبد الله بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري الكوفي ثقة يخطيء قليلاً ، أخرج له السنّة) قاله ابن حجر⁽¹⁾.

أقوال العلماء في الراوي : قال أبو زرعة : شيخ ليس بالقوى ، وقال يحيى بن معين : ثقة ، وفي موضع آخر لَمْ يُبَدِّلْ بِهِ بِأَسْ ، وذكره العجلي في الثقات ووثقه ، وقال عمرو بن علي الصيرفي : لم أسمع يحيى ولا عبد الرحمن يحدثان عن سفيان عن بريد بن عبد الله بشيء فقط ، وقال أبو حاتم : يكتب حدبه وليس بالمتين ، وذكره ابن حبان في الثقات وقال : كَانَ يخطيء ، وقال في مشاهير علماء الأمصار : وكان يهم في الشيء بعد الشيء ، وذكره الدارقطني في أسماء التابعين ومن بعدهم فيمن صحت روایته ، وَقَالَ اللَّسَائِي فِي كِتَابِ الضُّغَاءِ : لَمْ يُبَدِّلْ بِهِ بِالْقُوَيْ ، وَقَالَ مَرْأَةُ لَمْ يُبَدِّلْ بِهِ بِلُسْ ، وقال أحمد : طلحة بن يحيى أحب إلى من بريد بن أبي بردة ، بريد يروي أحاديث مناكير ، وقال الذبيهي في الكاشف : صدوق ، وقال في المغني : ثقة ، وفي من تكلم فيه وهو موثوق : ثقة كبير ، وقال : ثقة احتجاج به في عدّة أحاديث ووثقها غير واحد لكن قال اللسائلي لَمْ يُبَدِّلْ بِالْقُوَيْ ، وقال الأجري عن أبي داود: ثقة ، وقال الترمذى في جامعه : وبريد كوفي ثقة في الحديث ، وقال ابن عدي : سمعت

⁽¹⁾ تقرير التهذيب (658 رقم 121).

ابن حماد يقول بريد بن عبد الله ليس بذلك القوي أظنه ذكره البخاري، وقال ابن عدي : روى عنه الأئمة والثقة، ولم يرو عنه أحد أكثر مما رواه أبوأسامة ، وأحاديثه عنه مستقيمة ، وهو صدوق ، وقد أدخله أصحاب الصحاح ، وَقَدْ اعْتَدْتُ حِيَثُهُ فَمُّا رَفِيْهِ حِيَثًا أُكُوهُ ، وَأُكُوكُ مَا رَوَى هَذَا الْحَيَثَ الَّذِي نَكَرْتُهُ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَوْنَوَيْطَ بِأُمَّةٍ خَيْرًا قَبَضَ نَبِيَّهَا قَبْلَهَا وَهَذَا طَرِيقٌ حِنْ وَرَوَاهُ ثَقَاتٌ وَقَدْ أَنْظَلَهُ قَوْمٌ فِي صِحَّاهِمْ وَأَرْجُونَ لَا يُكُونَ بِرِيدُ هَذَا بِأَسَأَ .⁽²⁾

الأحاديث التي أخطأ فيها : أنكر أبوأحمد بن عدي على الراوي حديثاً رواه : إذا أراد الله بأمة خيراً قبض نبيها قبلها⁽³⁾ .

تخریج الحديث ودراسة سنته : هذا الحديث أخرجه مسلم في صحيحه وقال :

حَدَّثْتُ عَنْ أَبِي سَعْدٍ أَمَّةً، وَمِمْنَ رَوَى تَذَكَّرَ عَنْهُ إِبْرَاهِيمَ فِي سَعِيدِ الْجَوَهِيِّ، حَدَّثَنَا أَبُو أَسَدَ أَمَّةً، حَدَّثَنِي وَدَنِي عَنِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي بَرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَوْنَوَيْطَ إِذَا أَرَادَ رَحْمَةً أَمَّةً مِنْ عَبْدِهِ، قَبَضَ نَبِيَّهَا قَبْلَهَا، فَجَطَهُ لَهَا فَرَطَا

(2) انظر : الصعفاء لأبي زرعة (361 \ 2) تاريخ ابن معين (47\4 رقم 3078) الثقات للعجلبي (1 \ 78 رقم 140) التعديل والجرح لابن أبي حاتم (426\2 رقم 1694) تهذيب التهذيب (794 رقم 432\1) الكامل في ضعفاء الرجال (247\2 رقم 295) ، الثقات لابن حبان (16\1 رقم 6970) مشاهير علماء الأمصار (1315\1 رقم 262) ذكر أسماء التابعين (2 \ 38 رقم 144) العلل (2 \ 11 رقم 1380) ، الكاشف (11\1 رقم 265) ، المغني في الصعفاء (102\1 رقم 869) ، الرواة الثقات (21\1 رقم 72) سنن الترمذى أبوباب العلم ، باب ما جاء في الدال على الخير كفاعله (5 \ 42 رقم 2672) التعديل والجرح لابن أبي حاتم (426\2 رقم 1694) تهذيب التهذيب (1\432 رقم 794) .

(3) الكامل في ضعفاء الرجال (247\2 رقم 295) ، تهذيب التهذيب (1\432 رقم 794) .

(4) وَسَدَّفَا يَهُونَيْهَا ، وَإِنَّا أَرَادَ هَكَّةَ أُمَّةٍ ، عَنَّهَا وَنَبِيَّهَا حَيٌّ ، فَأَهْدَكَهَا وَهُوَ يُنْظُرُ ، فَأَقَرَّ عَيْنَهُ بِهَذِهِ كَهْنَةٍ حِينَ كَبُّهُ وَعَصَوا أُمُّهُ⁽⁵⁾.

وأخرجه البز ار وقال : أَخْوَنَا إِبْرَاهِيمُ فِي سَعِيدٍ، قَالَ: أَخْوَنَا أَبُو أَسْلَامَةَ بْنَهُ ، قَالَ الْبَزَارُ : وَهَذَا الْحِدْيُ لَا نَطْمَرُ رَوَاهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبُو مُوسَى بْنَهُ بِهِ ذَذِإِسْنَادٍ⁽⁶⁾.

والظاهر أن ابن عدي أنكره لشدة غربته ولم يجزم بإنكاره بل قال : وهذا طريق حسن رواته ثقات وقد أدخله قوم في صحاحهم وأرجو أن لا يكون به بأس⁽⁷⁾.

الخلاصة : قول الإمام أحمد بأن له مناكير شرحه ابن حجر في أكثر من موضع في الفتح فقال : وأحمد وغيره يطلقون **المناكير** على **الأفواه الطلاقية** التي لا متابع لها⁽⁸⁾ وأكد هذا المعنى في نفس الكتاب⁽⁹⁾، ودافع عن الراوي في الفتح فقال : قلت أحتاج به الأئمة كلهم ، وقد ألمحت⁽¹⁰⁾ منكر الحديث فقال ابن حجر : قلت هذه النقطة يطلقها أ Ahmad على من يغرب على أقوانه بالحديث ، عرف ذلك بالاستقراء من حاله⁽¹¹⁾ ، بعد ذلك أرى أن القول ما قاله ابن حجر في الفتح لا في التقريب ، فإنه في التقريب وصفه بالخطأ القليل متابعاً ابن حبان في ذلك الذي قال: كان يخطئ ، أما في الفتح فقد وثقه مطلقاً وأجاب بما تكلم فيه ، والحديث الذي أنكره عليه ابن عدي هو في صحيح مسلم .

(4) قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: الْفَرَطُ وَالْفَارِطُ: الْمُتَقَدَّمُ فِي طَلَبِ الْمَاءِ نَفْلَهُ أَبُو عَبِيدَ (45 \ 1) .

كتاب الفضائل ، باب إِنَّا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى رَحْمَةَ أُمَّةٍ قَبَضَ فِيهَا قَبْلَهَا (14 \ 1791 رقم 2288) .

(6) مسند أبي موسى (8 \ 154) رقم 3177 .

(7) الكامل في ضعفاء الرجال (247 \ 295 رقم) ، تهذيب الكمال في أسماء الرجال .

(8) الكتاب نفسه.

(9) فتح الباري الفصل التاسع (1 \ 437) .

(10) فتح الباري الفصل التاسع (1 \ 453) .

الراوي الثاني : (سعيد بن يحيى بن أبان بن سعيد بن العاص الأموي أبو عثمان البغدادي ثقة ربما أخطأ ، روى له الستة إلا ابن ماجة) قاله ابن حجر ⁽¹¹⁾ .

أقوال العلماء في الراوي : قال النسائي : ثقة ، وذكره ابن حبان في الثقات وقال : **رُبَّمَا أَخْطَأَ** ، وذكره الدارقطني في ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم من صحت روایته وقال **الدَّارِقُطْنِي** في السنن : ثقة ، وقال : قيل إن ابن الأموي اختلطت عليه أحاديث أبيه ، عن زكريا بن أبي زائدة ، بأحاديثه عن حريث بن أبي مطروفة أباً و حاتِم : هُوَ صَدُوقٌ ثَقَةٌ وروى عنه هُوَ وَأُوْ زَرْعَةٌ ، وقال علي ابن المديني : جماعة من الأولاد أثبتت عندنا من آبائهم ، منهم عيسى بن يونس بن أبي إسحاق السبيبي ، وهذا سعيد بن يحيى بن سعيد الأموي أثبت من أبيه ، قال يعقوب بن سفيان : وهمما ثقنان الأب والابن ، وقال عنه صالح بن محمد : صدوق إلا أنه كان يغلط ، وقال الذهبي : ثقة ⁽¹²⁾ .

الأحاديث التي أخطأ فيها : ذكر الترمذى في السنن والعلل ، قال أبو عيسى في العلل : حَذَّذَنَا سَعِيدٌ بْنُ يَحْيَى فِي سَعِيدٍ ، حَذَّذَنَا عِيسَى بْنُ يَوْنَسَ ، عَنِ الْأَوزَاعِيِّ ، عَنْ يَهْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ ، عَنْ جَابِرٍ بْنِ عَدْلَانَ ، فِي قَوْلِهِ تَعَلَّمَ : (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ) الفتح ⁽¹⁸⁾ ، قَالَ جَابِرٌ : بَأَيْمَانِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَى أَنَّ لَا نَفِرَ ، وَلَمْ نُبَايِعْ عَلَى الْمُوْتِ .

⁽¹¹⁾ تقریب التهذیب (242 رقم 2415).

⁽¹²⁾ الكاشف (446) رقم 446 (1974) مشیخة النسائي (88) رقم 86 ، تاريخ بغداد ت بشار (10) 128 (10) رقم 4623 (4623) أسماء من صحت روایته (155) رقم 386 (1) الثقات لابن حبان (18) 270 رقم 13388 (13388) تهذیب التهذیب (14) 98 رقم 164 (164) العلل (7) 100 رقم 1235 (1235) ، السنن (2) 86 رقم 1191 (1191) تهذیب الكمال في أسماء الرجال (11) 106 رقم 2377 (2377) التعديل والتجريح (13) 1095 رقم 1292 (1292) الجرح والتعديل (4) 75 رقم 314 (314) .

قال أبو عيسى : سأّلتُ مَحْمَداً (البخاري) عن هَذَا الْحِيثِ فَقَالَ : هُوَ حَيْثُ حَنْ ، إِنْ كَانَ مَحْفُظًا وَلَمْ يَعْفُهُ ، قَالَ أَبُو عِيسَى : رَوْيَ غَيْرُ سَعِيدٍ فِي يَهُ حَنِي هَذَا الْحِيثُ عَنِ عِيسَى فِي يَهُوذَسْ ، عَنِ الْأَوْرَاعِيِّ ، عَنِ يَحِيَّ فِي أَبِي كَثِيرٍ ، عَنْ جَابِرٍ فِي عَدِ اللَّهِ ، وَلَمْ يَنْكُرْ فِيهِ أَبَا سَلَمَةَ ، وَكَذَلِكَ قَالَ فِي السُّنْنَ وَزَادَ : وَفِي الْبَابِ عَنْ سَلَمَةَ فِي الْأَكْعَعِ ، وَأَبْدَ نِعْوَ ، وَعَبَدَةَ ، وَجَوَيْرَ فِي عَدِ اللَّهِ⁽¹³⁾ ، وَالطَّبَرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ وَقَالَ : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى ، ثَدَّ وَذُسَ ، تَقَدَّبَهُ سَعِيدُ فِي يَهُوذَسْ⁽¹⁴⁾.

وَحَدِيثُ جَابِرٍ حَدِيثٌ صَحِيحٌ أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ عَنْهُ مِنْ طَرِيقٍ أُخْرَى فَقَالَ : حَدَّثَنَا قُتَّيْهُ فِي سَعِيدٍ ، حَدَّثَنَا أَلْيَثُ فِي سَعِيدٍ ، حَوْلَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ فِي رَمْحٍ ، أَخْوَنَا الْأَيْثُ ، عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ ، عَنْ جَابِرٍ ، قَالَ : كُلَّا هُمُ الْحَيُّ يَةَ أَلْفَا وَأَرْبَعَ مِائَةً ، فَبَيْغَاهُ وَعَوْ آخْذَ بِيَدِهِ تَحْتَ الشَّجَرَةِ وَهِيَ سُعْدَةٌ ، وَقَالَ : بَيْغَاهُ عَلَى أَنْ لَا نَقْرَ ، وَلَمْ ذُبَيْهُ عَلَى الْمُوتِ ، وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ فِي أَبِي شَيْيَةَ ، حَدَّثَنَا أَبُونِي عَيْنَةَ ، حَوْلَ حَدَّثَنَا أَبُونِي ذُهُوبٍ ، حَدَّثَنَا سُفَيْنُ ، عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ ، عَنْ جَابِرٍ ، قَالَ : لَمْ ذُبَيْعَ سُولَ اللَّهِ عَلَى الْمُوتِ ، إِنَّمَا بَيْغَاهُ عَلَى أَنْ لَا نَقْرَ⁽¹⁵⁾ ، وَالترمذِيُّ وَقَالَ : حَدَّثَنَا أَحْمَدُ فِي مِنْبِعٍ قَالَ : حَدَّثَنَا سُفَيْنُ بْنَهُ⁽¹⁶⁾ ، وَالنَّسَائِيُّ وَقَالَ : أَخْوَنَا قُتَّيْهُ قَالَ : حَدَّثَنَا سُفَيْنُ بْنَهُ⁽¹⁷⁾.

(13) السنن ، أبواب السير ، باب ما جاء في الْبيعة (4) رقم 1491 (1591) العلل الكبير للترمذِي رقم 2621 (479).

(14) باب الميم (6) 306 رقم 6482.

(15) كتاب الإمارة ، باب أسد حباب مليحة الإمام الجيش (1483 رقم 1856) .

(16) أبواب السير ، باب ما جاء في بيعة النبي صلى الله عليه وسلم (150 رقم 1594) .

(17) كتاب البيعة ، البيعة طوى أن لا نقر (4158 رقم 140) .

الخلاصة : هذا الراوي ثقة وثقة الجميع ولم يتكلم فيه أحد ، إلا ابن حبان قال : ربما أخطأ مع أنه ذكره في الثقات وكذلك وقال عنه صالح بن محمد : ثقة ، قال : كان يغلط ، وتبعهما ابن حجر فقال : ربما أخطأ ، مع العلم أن ابن حجر لم يذكره في الفصل التاسع في مقدمة الفتح (أسماء من طعن فيه) فكانه لم يلتفت إلى ما قالوه ، من الإنصاف قبول رواية الراوي مطلقاً .

الراوي الثالث : (سعيد بن يعقوب الطالقاني أبو بكر ثقة صاحب حديث قال ابن حبان : ربما أخطأ من العاشرة ، روى له أبو داود والترمذى والنمسائى) قاله ابن حجر⁽¹⁸⁾ .

أقوال العلماء في الراوي : قال عنه أبي زرعة : ثقة ، قال السلمي : وسألت الدارقطني عن سعيد بن يعقوب الطالقاني ؟ قال : ثقة ، قال النمسائى : ثقة ، قال أبو حاتم : صدوق ، وذكره ابن حبان في الثقات وقال : ربما أخطأ ، قال أبو وبكر الأثمر : رأيته عند أحمد بن حنبل يذكرة الحديث ، وقال الذهبي : ثقة ، وقال الحاكم في تاريخه هو محدث خراسان في عصره قدم نيسابور قدماً وحدث بها ، وقال مسلمة : ثقة⁽¹⁹⁾ .

الأحاديث التي أخطأ فيها : سُئلَ الدارقطنيَّ عن حِيثِ أَبِي وَالِي ، عَنْ أَبِي الدَّرَاءِ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، يَقُولُ (والليل إذا يغشى والذكر والأنثى) الليل بِفَقَاءَ الْالِ

⁽¹⁸⁾ تقريب التهذيب (243 رقم 2424) .

⁽¹⁹⁾ (الضعفاء لأبي زرعة الرازي (320 رقم 875\13) ، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (764 رقم 250\1) ، سؤالات السلمي للدارقطني (167 رقم 187\1) مشيخة النمسائى (87 رقم 11\88) ، تهذيب الكمال (11\124) الثقات لابن حبان (13387 رقم 270\18) ، تهذيب التهذيب (103\14) رقم 173 تاریخ بغداد بشار (1983 رقم 447\1) الكاشف (4622 رقم 126\10) .

بُوبيه سعيد بن يعقوب الطالقاني، ووهم فيه، رواه عن أبي معاوية، عن الأعشى، عن أبي وائل، والصواب عن الأعشى، عن إبراهيم، عن عقبة، عن أبي الدرداء⁽²⁰⁾.

تخریج الحديث : هذا الحديث أخرجه البخاري بالسند الذي صوبه الدارقطني وقال :

حَدَّثَنَا قَبِيْصَةُ فِي عَجَّةٍ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الْأَعْشَى، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَقْبَةَ، قَالَ: لَخَ لَتُ فِي نَفْرٍ مِنْ أَصْحَابِ عَبْدِ اللَّهِ الشَّامَ فَسَمِعَ بِنَا أَبُو الدَّرْدَاءِ، فَقَاتَانَا فَقَالَ: أَفِيكُمْ مِنْ يَقْرَأُ؟ فَقَدْلَنَا: نَعَّمَ قَالَ: فَأَيْكُمْ أَقْرَأُ؟ فَأَشَارُوا إِلَيَّ، فَقَالَ: أَقْرَا، فَقَرَأْتُ (والليل إذا يغشى والنهر إذا تجلى والذكر والأنثى) قَالَ: أَنْتَ سَمِعْتَهَا مِنْ فِي صَاحِبِكَ؟ قُلْتُ: نَعَّمَ، قَالَ: وَأَنَا سَمِعْتُهَا مِنْ فِي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُلَّا عَيْلُونَ عَذِيْنَا⁽²¹⁾.

وأخرجه مسلم وقال : حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ مِنْ أَبِيهِ شَيْءَةً، وَأَوْ كُرْبَ، وَالظَّفَرُ لِأَبِيهِ بَكْرٍ قَالَاً : حَدَّثَنَا أُوْ مُعَاوِيَةً، عَنِ الْأَعْشَى بِهِ وَلَمْ يَذْكُرْ أَبَا وَائِلَ⁽²²⁾ ، وأخرجه الترمذى وقال : حَدَّثَنَا هَادِدَ قَالَ : حَدَّثَنَا أُوْ مُعَاوِيَةً، عَنِ الْأَعْشَى بِهِ⁽²³⁾ ، ولم أقف على روایه الطالقاني .

الخلاصة : الراوي ثقة وثقة حتى ابن حبان ذكره في الثقات وقال : ربما أخطأ ، وتبعد على ذلك ابن حجر فقال : ربما أخطأ ، ولم أقف على حديث أخطأ فيه الراوي إلا هذا الحديث الذي لا يعد كافياً لإخراج الراوي من المراتب العليا من درجات التوثيق .

الراوي الرابع : (محمد بن عبد الله بن الزبير ابن عمر بن درهم الأسدى أبو أحمد الزبيرى الكوفي ثقة ثبت إلا أنه قد يخطئ في حديث الثوري ، روى له ستة) ذكره ابن حجر⁽²⁴⁾ .

⁽²⁰⁾ العلل للدارقطنى (16 / 205 رقم 1072) .

⁽²¹⁾ كتاب تفسير القرآن ، باب {والله أرجى إذا تجلى} (16 / 190 رقم 4943) .

⁽²²⁾ كتاب صلاة المسافرين ، باب ما يتلقى بالقراءات (1 / 565 رقم 824) .

⁽²³⁾ أبواب القراءات ، باب: ومن سورة اللازل (15 / 191 رقم 2939) .

أقوال العلماء فيه : قال أبو زرعة عنه : صدوق، وقال أبو الحسن الدارقطني : الزبيري ضعيف، ذكره البخاري في الاحتجاج، وقال ابن سعد : وكان صدوقاً كثير الحديث ، وذكره العجلي في الثقات وقال : ثقة يتشيع، وَقَالْ أَحْمَدُ فِي حَثْلٍ : كان كثير الخطأ في حديث سفيان ، وقال : يأتي بما لا يرويه عامة الناس وما به بأس، قال نصر في علي : سمعت أبي أَحْمَدَ الزبيري يقول: لا أبالي أن يسرق مني كتاب سفيان إني أحفظه كلها، قال ابن نمير : أَبُو أَحْمَدُ وَأَحْمَدُ الزبيري صدوق ، ثقة صحيح الكتاب، وَعَنْ يَحْيَى فِي مَعِينٍ : ثقة ، ومرة قال: ليس به بأس، وَقَالَ بَنْدَارٌ: مَا رَأَيْتَ رجلاً قَطُّ أَحْفَظَ مِنْ أَبِي أَحْمَدَ الزبيري ، وَقَالَ ابْنَ خَرَشَ: صدوق، وَقَالَ السَّلَائِي: لِيَسْ بِهِ بَأْسٌ، وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنَ: سئلَ أَبِي عَنْ أَبِي أَحْمَدَ الزبيري؟ فَقَالَ: حافظ للحديث عباد مجتهد له أوهام، وذكره ابن حبان في الثقات وَقَالَ أَبُو نعيم في أصحاب سفيان : لَمْ يَنْهِ مَنْ هُنْ مِنْ أَهْدَى مِنْ أَبِي أَحْمَدَ الزبيري، وقال ابن قانع : ثقة، وذكره ابن شاهين في الثقات (25).

الأحاديث التي أخطأ فيها : الحديث الأول : قال ابن أبي حاتم : سألت أبي وأبا زرعة عن حديث رواه أبو أَحْمَدَ الزبيري ، وروح في عبادة ، عن سفيان الذوري ، عن أبيه ، عن أبي الضحى ، عن سروق ، عن عبد الله ، عن النبي صلى الله عليه وسلم : لِكُلِّ نَبِيٍّ لُولَةٌ مِنَ النَّبِيِّ نَ ، وَلِكُلِّ ولِيٍّ مِنْهُمْ وَخَذِيلِي : أَبِي إِبْرَاهِيمَ ، ثُمَّ قَرَأَ : إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ

(25) الثقات لابن شاهين (1262 رقم 210) تهذيب التهذيب (422 رقم 254) الثقات لابن حبان (1611 رقم 297) تهذيب ابن أبي حاتم (17 رقم 58) تهذيب الكمال في أسماء الرجال (13 رقم 931)، تذكرة الحفاظ (347 رقم 261) الضعفاء لأبي زرعة الرازي (13 رقم 476)، التعديل والتجريح (519 رقم 652) سؤالات البرقاني للدارقطني (1) 80 رقم 57 (1) الطبقات الكبرى ط العلمية (1469 رقم 406) ط الباز (2755 رقم 370) الثقات للعجلي ط السيوطى (333 رقم 156).

للذين اتبعوه وهذا النبي ... آل عمران 68 فَقَالَا جَيْلَهُ : هَذَا خَطَا ؛ رَوَاهُ الْمَقْنُونُ مِنْ أَصْحَابِ الثُّورِيِّ ، عَنِ الثُّورِيِّ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي الضُّحَىِّ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؛ بِلَا سُوقٍ⁽²⁶⁾.

تخریج الحديث ودراسة سنته : هذا الحديث أخرجه الترمذی عن أبي أحمد الزبیری
وقال : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو حَمْدَةَ قَالَ : حَدَّثَنَا سُفِّيْنُ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي الضُّحَىِّ ، عَنْ سُوقٍ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ مَ : إِنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ وَلَةً مِنَ النَّبِيِّينَ، وَلِنَّ وَلِيَّ أَبِي وَخَطِيلَ رَبِّيِّ ، ثُمَّ قَرَأَ : إِنَّ أُولَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهُذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ . آل عمران 68.

قال أبو عيسى : وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو ذُئْبَلَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي الضُّحَىِّ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِذْلَمَهُ وَلَمْ يَقُلْ فِيهِ عَنْ سُوقٍ ، قَالَ أَبُو عِيسَى : هَذَا أَصَحُّ مِنْ حِدِيثِ أَبِي الضُّحَىِّ عَنْ سُوقٍ .

قال أبو عيسى : حَدَّثَنَا أَبُو كُرْبَلَةَ وَكَبِيرٌ قَالَ : حَدَّثَنَا وَكِيعٌ ، عَنْ سُفِّيْنَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي الضُّحَىِّ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْنُ حِدِيثُ أَبِي ذُئْبَلَةَ وَلَمْ يَقُلْ فِيهِ عَنْ سُوقٍ⁽²⁷⁾.

وروى هذا الحديث من أصحاب الثوري الذين أشار إليهم أبو حاتم وأبو زرعة
بالإتقان كل من :

- عبد الرحمن بن مهدي ، وروايته أخرجه الإمام أحمد وقال : حَدَّثَنَا يَحْيَى ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ ، عَنْ سُفِّيْنَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي الضُّحَىِّ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ مَرْفُوعًا⁽²⁸⁾ ، وابن

⁽²⁶⁾ العلل لابن أبي حاتم (4 / 615 رقم 1678) .

⁽²⁷⁾ أبو اب تفسير القرآن ، بابٌ : وَمِنْ سُورَةِ آلِ عُوْنَانَ (5 / 223 رقم 2995) .

أبي حاتم في تفسيره وقال : حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَلَّيْنَ ، ثَنَاءً عَنْ دِبِّيٍّ ، عَنْ سُفْيَانَ
به⁽²⁹⁾، وابن عساكر في تاريخ دمشق وقال : أخبرنا أبو القاسم أحمد بن السمرقandi أخبرنا
إسماعيل بن مسعة وأبو منصور محمد بن عبد الملك بن خيرون قالا أنا عبد الله بن محمد
بن عبد الله الصريفي قال أخبرتنا أمة السلام بنت أحمد بن كامل القاضي قالت نا أبو بكر
محمد بن إسماعيل بن علي بن النعمان بن راشد البندار نا أحمد بن عبد الله بن علي بن
سويد بن منجوف نا عبد الرحمن بن مهدي نا سفيان به⁽³⁰⁾.

• وكيع ، وروايته أخرجها الترمذى كما مر في الحديث السابق والإمام أحمد
أيضاً وقال : حَدَّثَنَا كِعَيْعٌ ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ⁽³¹⁾ وأبو حاتم في تفسيره وقال : حَدَّثَنَا أَبُو وَ
سَعِيدِ الْأَشْجَعِ ، ثَنَاءً كِعَيْعٌ ، عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ⁽³²⁾ .

• يحيى بن سعيد القطان ، وروايته أخرجها الإمام أحمد كما مر في الحديث
عن رواية عبد الرحمن بن مهدي .

• أَبُو ذِئْنَهِ عَبْدِ الْفَضْلِ بْنِ دَكِينٍ ، وروايته أخرجها الترمذى كما مر ، وابن جرير
الطبرى في تفسيره وقال : حدثنا ابن المثنى قال، حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين قال، حدثنا
سفيان به⁽³³⁾ .

أما الحاكم فقد أخرجه من أكثر من طريق وخالف الترمذى والدارقطنى فقال :

(28) مُمْدُّدًا مُكْثِرِينَ مِنَ الصَّحَّابَةِ ، مُمْدُّدًا عَدِ اللَّاهِ فِي مَسْعُودِ رَضِيَ اللَّاهُ تَعَالَى عَنْهُ (4088 رقم 167/7).

(29) تفسير آل عمران (3656 رقم 674/2).

(30) (30) رقم 221/6 (1500).

(31) مُمْدُّدًا مُكْثِرِينَ مِنَ الصَّحَّابَةِ ، مُمْدُّدًا عَدِ اللَّاهِ فِي مَسْعُودِ رَضِيَ اللَّاهُ تَعَالَى عَنْهُ (3800 رقم 348/6).

(32) تفسير آل عمران (3656 رقم 764/2).

(33) تفسير آل عمران (7217 رقم 499).

حَدَّثَنَا أَبُو الْعَاجِسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْوَبَ، ثنا الْحَنْفِيُّ فِي غَانَ الْعَمْرِيُّ، ثنا
مُحَمَّدُ بْنُ عَيْدِ الطَّنَافِيِّ، ثنا سُفِّيَانُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِيهِ، وَعَنْ أَبِي الصُّحَى، عَنْ
سُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ مَرْفُوعٍ ۖ ۖ قَالَ الْحَاكمُ : هَذَا حَيْثُ صَحِّحَ عَلَى شُرُطِ الشَّيْخِ وَلَمْ
يُخْرِجَاهُ ، قَالَ الذَّهَبِيُّ : عَلَى شُرُطِ الْبَخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ ⁽³⁴⁾.

وَقَالَ الْحَاكمُ : أَخْرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الصَّفَارُ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ فِي عِيسَى الْقَاضِيِّ،
ثُدَّا أُبُو ذِئْعَمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي الصُّحَى، أَظْلَهُ عَنْ سُوقٍ بِهِ ، وَسَكَتَ عَنْهُ الذَّهَبِيُّ فِي
التَّلْخِيصِ ⁽³⁵⁾.

وَقَالَ الْحَاكمُ : حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بْنَ بَطَّةَ ، ثنا الْحَسَنُ فِي الْجَهَمِ، ثنا الْحَسَنُ فِي
الْفَرَجِ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ عُوْزَرَ، حَدَّثَنِي الدَّوْرِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي الصُّحَى، عَنْ سُوقٍ بِهِ ،
قَالَ الْحَاكمُ : حَيْثُ أَبِي ذِئْعَمَ إِذَا جَمَعَ شَيْءَهُ وَهِنَ حَيْثُ الْوَاقِيُّ صَحَّ فَإِنَّهُ لَا بُدُّ مِنْ
مَسْوَقٍ ⁽³⁶⁾.

الْحَدِيثُ الثَّانِي : سُؤَلَ الدَّارِقَطْنِيُّ عَنْ حَيْثِ رُوِيَ عَنْ عُوْزَرَ، أَنَّهُ قَالَ : قَلْتُ : يَا
رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ مَا نَسْتَرِقِي بِهِ وَتَدَاءِي بِهِ مِنَ الْقَفِيرِ هُوَ ، قَالَ : نَعَمْ ، هُوَ مِنَ الْقَفِيرِ؟
فَقَالَ : رَوَاهُ أَبُو أَحْمَدَ الرَّهْبَانِيُّ ، عَنِ الدَّوْرِيِّ ، عَنْ مَعْرِ ، عَنِ الرَّهْبَانِيِّ ، عَنْ عُوْزَرِ فِي
الْخَطَّابِ ، قَلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، وَوَهْمٌ فِي تَكْرِيرِ عُوْزَرَ ، وَلِمَ رُوِيَ هَذَا الْحَدِيثُ الرَّهْبَانِيُّ ، عَنْ
أَبِي خَوَامَةَ بْنِ يَعْرَفَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَهُوَ الصَّوَابُ ، وَقَالَ ابْنُ
عَيْنَةَ : عَنِ الزَّهْرِيِّ ، عَنِ ابْنِ أَبِي خَوَامَةَ ، عَنْ أَبِيهِ وَلَمْ يُتَابِعْ طَرِيْهِ ⁽³⁷⁾.

⁽³⁴⁾ كتاب التفسير ، وَ مِنْ سُورَةِ آلِ عَمَانَ (2 | 320) رقم 3151 .

⁽³⁵⁾ كتاب تواریخ الأنبياء ، تُكُرُ إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ صَلَواتُ اللَّهُ عَلَيْهِما (2 | 603) رقم 4030 .

⁽³⁶⁾ كتاب تواریخ الأنبياء ، تُكُرُ إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ صَلَواتُ اللَّهُ عَلَيْهِما (2 | 603) رقم 4031 .

⁽³⁷⁾ العلل (2 | 251) رقم 250 .

تخریج الحديث : هذا الحديث لم أجده إلا في مسند معمر و مكارم الأخلاق

للخراطي :

قال معروض عن الرهوي ، قال : قال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا رسول الله ، أرأيت إنقاء ترقى ، وبواة تداوى به ، ورقى نسترقى بها ، أترقي من القر؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : هِيَ مِنَ الْقَرِّ⁽³⁸⁾.

وقال الخراطي في مكارم الأخلاق : حَدَثَنَا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ فِي مَسْوِيَّ سَيَارِ الرَّمَادِيِّ ، حَدَثَنَا عَبْدُ الرَّزَاقِ ، أَفْبَلَا مَعْرُوحَ وَحَدَثَنَا الْجَاعِسُ فِي عَدِ الدَّاهِ الدَّرْقُ فِي ، حَدَثَنَا مُحَمَّدُ فِي وَسْدٍ فَالْوَيْلِيُّ ، حَدَثَنَا سُفِينُ الدَّوْرِيُّ ، عَنْ مَعْرِ ، عَنْ الرَّهِيِّ ، قَالَ : قَالَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ الخراطي : وَقَالَ التَّرْقُ فِي ، عَنْ الرَّهِيِّ قَالَ : قَالَ عَوْ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، مَا نَسْرَقِي بِهِ ، وَمَا تَدَانِي بِهِ⁽³⁹⁾.

ومما يظهر من رواية الخراطي أن أباً أحمد الزبيري متابع من محمد بن يوسف الفريابي والله أعلم ، ولم أقف على السند الذي صوبه الدارقطني ، ولا على رواية ابن عيينة .

أما سند الحديث عند معمر فواضح الصحة .

الحديث الثالث : وَسَدِيل الدارقطني أيضاً عن حيث بُونِي سعيد عن عثمان في الوضوء ثلاثة ثلاثة روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال رواه أبو النضر سالم ، رواه الذوري عنه ، واختلف عن رواه أبو ذئب ، وأب و حيفة والعديان عبد الله بن الوليد ، وروي في أبو حكيم عبد الله الأشجعي ، وغيرهم عن الذوري ، عن أبي النضر عن بُونِي سعيد عن عثمان .

(38) باب الرقى ، والعنى ، والنفث (11 \ 18) رقم 19777 .

(39) باب الرقى والعنى (1 \ 352) رقم 1094 .

وَخَالَفَهُ مَوْكِيٌّ بِعِنْدِ الْجَرَاحِ ، وَأَبُو أَحْمَدَ الرَّبِيعِيُّ رَوَيَاهُ عَنِ الدُّثْرِيِّ ، عَنْ أَبِي النَّضْرِ ،
عَنْ أَبِي أَنْسٍ وَهُوَ مَالِكُ فِي أَبِي عَامِرٍ جُدُّ مَالِكٍ فِي أَنْسٍ عَنْ عُثْمَانَ وَقَالَ أَبُو الْحَسْنُ :
وَالصَّحِيحُ قَوْلُ مَنْ قَالَ عَنْ بُشْرٍ فِي سَعِيدٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ⁽⁴⁰⁾.

وَخَالَفَ أَبُو زَرْعَةَ وَأَبُو حَاتَمَ الدَّارِقَطْنِيَّ فِي ذَلِكَ قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتَمَ : سُئِلَ أَبُو زَرْعَةَ
عَنْ حَدِيثٍ قَالَ أَبُو زَرْعَةَ : وَهُمْ فِيهِ الْفِيَابِيُّ الصَّوَابُ مَا قَالَ وَكِيعٌ ، قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتَمَ
: وَسَأَلْتُ أَبِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ ؟ فَقَالَ : حَدِيثُ وَكِيعٍ أَصَحُّ ، وَأَبُو أَنْسٍ : جُدُّ مَالِكٍ فِي أَنْسٍ
، وَأَبُو أَنْسٍ عَنْ عُثْمَانَ مُذَكَّرٌ ، وَبِسُورَةِ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ مُرَسَّلٌ⁽⁴¹⁾.

تخریج الحديث ودراسة سنته : هذا الحديث من الطريق التي صوبها أبو زرعة وأبو حاتم أخرجه مسلم وقا
ل : حَدَّثَنَا قُتَّيْهَةُ فِي سَعِيدٍ ، وَأَبُو بَكْرٍ فِي أَبِي شَيْبَةَ ، وَزَهْرَةُ فِي حَبِّ ،
وَاللَّافْظُ لِقُتَّيْهَةَ ، وَأَبِي بَكْرٍ ، قَالُوا - حَدَّثَنَا وَكِيعٌ ، عَنْ سُفِينَ ، عَنْ أَبِي النَّضْرِ ، عَنْ أَبِي أَنْسٍ
، أَنَّ عَثْمَانَ تَوَضَّأَ بِالْمُقَاعِدِ فَقَالَ : أَلَا أَرِيكُمْ وَضُوءَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ ثُمَّ
تَوَضَّأَ ثَلَاثًا ثَلَاثًا ، وَزَادَ قُتَّيْهَةُ فِي رِوَايَتِهِ قَالَ سُفِينٌ : قَالَ أَبُو زَرْعَةَ وَالنَّضْرُ : عَنْ أَبِي أَنْسٍ قَالَ :
وَعِنْهُ رَجَالٌ مِّنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁽⁴²⁾ ، وَكَذَلِكَ أخرجه ابن أبي شيبة
وَقَالَ : حَدَّثَنَا وَكِيعٌ بِهِ⁽⁴³⁾ ، والدارقطني وقال : حَدَّثَنَا إِوَاهِيمُ فِي حَمَادٍ ، نَا الْعَبَاسُ فِي زِيدٍ
، ثَنَا وَكِيعٌ بِهِ ، قَالَ أَبُو الْحَسْنُ : وَتَابَعَهُ أَبُو أَحْمَدَ الرَّبِيعِيُّ ، عَنِ الدُّثْرِيِّ ، وَالصَّوَابُ عَنِ
الْدُّثْرِيِّ ، عَنْ أَبِي النَّضْرِ ، عَنْ بُشْرٍ ، عَنْ عُثْمَانَ⁽⁴⁴⁾ ، وَالبيهقي في السنن الكبرى وقال :
أَخْرَنَا مُحَمَّدٌ فِي عِبِّ اللَّهِ الْحَافِظُ ، ثَنَا مُحَمَّدٌ فِي يَعْوَبَ ، ثَنَا يَحْيَى فِي مُحَمَّدٍ فِي يَحْيَى ، ثَنَأَبُو

(40) العلل للدارقطني : (3 / 17) رقم 259 .

(41) العلل لابن أبي حاتم (1 / 612) رقم 144 .

(42) كتاب الطهارات ، باب فضل الوضوء والصلوة عَنْهُ (1 / 207) رقم 230 .

(43) كتاب الطهارات ، في الوضوء كُمْهُ وَمَوَّهُ (1 / 17) رقم 62 .

(44) كتاب الطهارة ، بباب ما روی في الحث على الصفة (1 / 147) رقم 284 .

بَكْرٌ فِي أَبِي شَيْةَ، أَنَا وَكِيعُ، قَالَ: وَأَنَا أُو الفَضْلِ فِي إِواهِيمَ، نَا أَحْمَدُ فِي سَلَمَةَ، ثَنَا عَدَّ اللَّهِ فِي هَاشِمَ، ثَنَا وَكِيعٌ بِهِ (45).

وأخرجه أَحْمَدُ مِنْ الطَّرِيقِ الَّتِي صَوَبَهُ الدَّارِقَطْنِيُّ فَقَالَ: حَدَّثَنَا أَنْ الأَشْجَعِيُّ، حَدَّثَنَا أَبِي ، عَنْ سَفِينَ ، عَنْ سَالِمٍ أَبِي النَّضْرِ، عَنْ سِرِّيِّنِ سَعِيدٍ ، وَقَالَ أَحْمَدُ أَيْضًا: حَدَّثَنَا عَدَّ اللَّهِ فِي الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا سَفِينَ بِهِ (46) ، وَالْدَّارِقَطْنِيُّ أَخْرَجَهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ أَبْنَى الْأَشْجَعِيِّ (47) ، وَالْبَيْهَقِيُّ فِي السُّنْنِ الْكَبْرِيِّ وَقَالَ: أَخْرَنَا أَبُو عَدِّ اللَّهِ الْحَافِظُ، وَأَبُو سَعِيدٍ فِي أَبِي عَوْنَى، قَالَ أَلَا: نَا أَبُو الْعَاجِسِ مُحَمَّدُ بْنِ يَقْوَبَ ، نَا أَسِيدُ بْنِ عَاصِمَ ، نَا الْحَمِينُ بْنُ خَصِّ ، عَنْ سَفِينَ حَوْلَهُ رَبَّ أَبُو الْحَمِينِ فِي بِشْرَانَ ، أَنَا عَلَيُّ فِي مُحَمَّدِ الْمُقْرَبِ ، نَا أَنْ أَبِي هَوَيْمَ ، نَا الْفَيَابِيُّ ، نَا سَفِينَ حَوْلَهُ أَبُو الْحَمِينِ فِي عَبَانَ ، أَنَا أَحْمَدُ بْنِ عَيْدِ الصَّفَارِ ، نَا مُحَمَّدُ بْنِ غَالِبِ فِي حَرَبٍ ، نَا أَوْ حُنْفَةَ ، ثَنَا سَفِينَ بِهِ (48).

الحديث الرابع: وَسُئِلَ أَبُو الْحَسْنِ أَيْضًا عَنْ حَدِيثِ الْأَسْوَدِ فِي قَيْنٍ – لَا يُعْفُ إِلَّا بِالْأَسْوَدِ – عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي هَرِيرَةَ ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَسْبِّوا أَصْحَابِي؟ فَقَالَ: يُوَبِّي شَرِيكَ ، وَأَخْتَلَ فَعَنْهُ ؛ فَرَوَاهُ أَوْ أَحْمَدُ الرَّبِيعِيُّ ، عَنْ شَرِيكَ ، عَنِ الْأَسْوَدِ فِي قَيْنٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي هَرِيرَةَ وَلَمْ يَتَابُعْ عَلَيْهِ .

وَخَالِفُهُ أَبُو الْنَّضْرِ، فَرَوَاهُ عَنْ شَرِيكَ ، عَنِ الْأَسْوَدِ فِي قَيْنٍ ، عَنْ ذِيْحِ الْعَقِّيِّ ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ ، قَوْلُهُ غَوْرَفْرُوعُ ، وَهُوَ الصَّوَابُ .

(45) كتاب الطهارة، باب الوضوء ثلاثة ثلاثة (1\127) رقم 371.

(46) مسنن الخلفاء الراشدين، مسنون عثمان بن عاصي رضي الله عنه (1\522) رقم 487، (2\487) رقم 487.

(47) كتاب الطهارة، باب ما روی في الحث على الصفة و .. (1\147) رقم 284.

(48) كتاب الطهارة، باب الوضوء ثلاثة ثلاثة (1\127) رقم 372.

تخریج الحديث : متن هذا الحديث أخرجه البخاري وقال : حَدَّثَنَا أُمِّهُنْ أَبِي إِلِيَّسِ ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنِ الْأَعْشَى ، قَالَ : سَمِعْتُ تَكُونَ ، يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُرَفَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا تَسْبُوا أَصْحَابِي ، فَلَوْ أَنَّ أَحَقَّمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أَهْدِ ، ذَهَبَ مَا بَلَغَ مَدْ أَهْدِهِمْ وَلَا نَصِيهِ ، قال البخاري : تَابَعَهُ جَوْرِيُّ ، وَعَدَ اللَّهَ بِنَ دَاؤَ ، وَأَبُو مُعَاوِيَةُ ، وَمَحَاضِرُ ، عَنِ الْأَعْشَى (49) ، وأخرجه أبو داود وقال : حَدَّثَنَا مُسْدَدٌ ، حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةُ ، عَنِ الْأَعْشَى ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ مَرْفُوعًا (50) ، والترمذى وقال : حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ بْنُ غَيْلَانَ قَالَ : حَدَّثَنَا أُبُو دَاؤَ ، قَالَ : أَخْوَنَا شُعْبَةُ ، عَنِ الْأَمْمَشِ بْنِ هَبْرَةَ . (51)

وأخرجه مسلم عن أبي هريرة وقال : حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى الدَّمِيَّيُّ ، وَأَبُو وَبَكْرٍ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ ، وَمَدْنُونُ الْعَلَاءِ ، قَالَ يَحْيَى : أَخْوَنَا ، وَقَالَ الْآخَرَانِ : حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةُ ، عَنِ الْأَعْشَى ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ ، عَنْ أَبِي هَرْيَةَ مَرْفُوعًا (52) ، وابن ماجة وقال : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ قَالَ : حَدَّثَنَا جَوْرِيُّ ، حَوْدَدَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ : حَدَّثَنَا وَكِيعٌ ، حَوْدَدَنَا أَبُو كُرْبَ قَالَ : حَدَّثَنَا أُبُو مُعَاوِيَةُ ، بِسند مسلم (53) .

الخلاصة : من خلال ما مر بتبيين أنّ الراوي وصفه بالأوهام أبو حاتم ، وبالخطأ عن سفيان أحمد ، وابن حجر لم يوافقهما الرأي مطلقاً بل قال : قد يخطئ في حديث الثوري ، لذا أرى الراوي ثقة ثبت في غير الثوري ، وفي الثوري أيضاً إذا لم يخالفه أصحاب الثوري المقدمين عليه والله أعلم .

(49) كتاب المناقب ، باب قول النبي : « لَوْ كُتُبْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا » (15) 8 رقم 3673 .

(50) كتاب السنّة ، باب في الله ي عن سبّ أصحاب رسول الله (14) 214 رقم 4658 .

(51) أبواب المناقب ، باب فين سبّ أصحاب النبي (15) 695 رقم 3861 .

(52) كتاب فضائل الصحابة ، باب ذهريم سبّ الصحابة رضي الله عنه (14) 1967 رقم 2540 .

(53) افتتاح الكتاب ، فضل أهل بيـر (11) 57 رقم 161 .

الراوي الخامس : (محمد بن يوسف بن واقد ابن عثمان الضبي مولاهم الفريابي ثقة فاضل يقال أخطأ في شيء من حديث سفيان وهو مقدم فيه مع ذلك عندهم على عبد الرزاق ، روى له الستة) ذكره ابن حجر ⁽⁵⁴⁾ .

أقوال العلماء في الراوي : قال أبا زرعة : صَوْقِثَةٌ ، وقال ابن أبي حاتم : سألت أبا زرعة عن الفريابي ويحيى بن يمان ؟ فقال : الفريابي أحب إلي، وذكره ابن حبان في الثقات وقال الذهبي : الحافظ العابد شيخ الشام محدث قيسارية ، ارحل إليه أحمد بن حنبل فبلغه موته فرجع من حمص ، يقع حديثه عالياً في الصحيح ، وقال البخاري : كان من أفضل أهل زمانه ، و قال : رأيت قدماً نظروا إلى محمد بن يُوسف الفريابي فقلت له : إن هؤلاء مرجة فَقَالَ : أَهْرُجْ فَتَابُوا وَرَجَعُوا ، وَقَالَ الْبُخَارِيُّ : وَاسْتَقْدَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَهُوَ يَرِيدُ حِصْنَ ، وَنَنْ خَارِجُونَ مِنْهُ إِذَا بَعْدَ وَفَاتِهِ ، وقال ابن زنجويه: ما رأيت أورع منه، وقال محمد بن سهل بن عسکر : استنسقى بنا الفريابي بما أرسل يديه حتى مطرنا ، وقال الدارقطني : هو مقدم على قبيصة في الثوري لفضله ونسكه وقال السالمي : سألت الدارقطني إذا اجتمع قبيصة والفريابي من تقدم منهما ؟ قال : الفريابي نفضله ونشكره ، وقال الدارقطني : أصحاب الثوري الحفاظ منهم الفريابي وذكره الدارقطني فيمن صحت روایته و قال أَحَدُهُ كَانَ رَجُلًا صَالِحًا صَاحِبَ سُعْيَانَ كَتَبَ عَنْهُ بِمَكَّةَ وَقَالَ أَبُو دَاوُدَ: سمعتَ أَحْمَدَ يَقُولُ: وَكَانَ ذَكْرُ مَنْ يَقُولُ فِي سُفِيَّانَ ، فَقَالَ: لَا أَقُولُ بَعْدَ هُؤُلَاءِ، الأَشْجَعِيُّ وَأَصْحَابِهِ عَلَى الْفَرِيَابِيِّ ، يَعْنِي أَنَّهُ يَعْدُ الْأَشْجَعِيَّ وَأَصْحَابَهُ بَعْدَ الْفَرِيَابِيِّ ، فِي الطَّبَقَةِ الَّتِي تَلَيَّهُمْ، وَقَالَ أَوْ عُبَيْدُ بْنُ النَّحَاسِ : سَأَلْتُ يَحِيَّا بْنَ مَعْنَى : أَيْمَا أَحَبَ إِلَيْكَ كِتَابُ قَبِيْصَةَ أَوْ كِتَابُ الْفَرِيَابِيِّ ؟ قَالَ : كِتَابُ الْفَرِيَابِيِّ ، وَقَالَ يَحِيَّا : قَبِيْصَةُ ، وَيَحِيَّا بْنُ آنَمْ ، وَأَبُو أَحْمَدَ الرَّئِيْسِ ، وَالْفَرِيَابِيُّ : كُلُّهُ مَعْنَى

⁽⁵⁴⁾ تقریب التهذیب (515 رقم 6415) .

سُفَيْنَ قَرِيبٌ مِنَ السَّوَاءِ ، وَقَالَ الدَّارِمِيُّ : قُلْتُ لَأْنِي مَعِينٌ : الْفَوَيْلَبِيُّ فِي سُفَيْنَ قَالَ : مِثْلُهُمْ يُغَيِّرُهُمْ : مِثْلُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُوسَى وَقَبِيسَةَ وَعَبْدِ الرَّزَاقِ ، وَقَالَ ابْنُ أَبِي خِيَثَةَ : سُئِلَ ابْنُ مَعِينَ عَنْ أَصْحَابِ الثُّورِيِّ أَيْمَمْ أَثْبَتَ ؟ فَقَالَ : هُمْ خَمْسَةُ الْقَطَانِ وَوَكِيعٌ وَابْنُ الْمَبَارِكِ وَابْنُ مَهْدِيٍّ وَابْنُ نَعِيمٍ ، وَأَمَا الْفَرِيَابِيُّ وَابْنُ حَذِيفَةَ وَقَبِيسَةَ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُوسَى وَابْنُ أَحْمَدِ الْزِيَّرِيِّ وَعَبْدِ الرَّزَاقِ وَابْنُ عَاصِمِ الْطَّبَقَةِ فَهُمْ كُلُّهُمْ فِي سُفَيْنَ بَعْضُهُمْ قَرِيبٌ مِنْ بَعْضٍ ، وَهُمْ ثُقَّاتٌ كُلُّهُمْ دُونَ أُولَئِكَ فِي الْضَّبْطِ وَالْمَعْرِفَةِ ، وَقَالَ النَّسَائِيُّ : ثِقَةٌ ، وَقَالَ الْعَجَطِيُّ : الْفَوَيْلَبِيُّ : ثِقَةٌ ثُمَّ قَالَ : وَقَالَ بَعْضُ الْبَغَادِيِّينَ : أَخْطَأَ مُحَمَّدُ بْنُ يَهُودَةَ فِي حَسِينٍ حِيثَا وَمِائَةً مِنْ حِيثِ سُفَيْنَ ، وَقَالَ ابْنُ عَدَىٰ : لَهُ عَنِ الدَّوْرِيِّ أَفْرَادٌ وَلَهُ حِدِيثٌ كَبِيرٌ عَنِ الثُّورِيِّ ، وَيَقُولُ عَلَى الْجَمَاعَةِ فِي الثُّورِيِّ كَعْدُ الرَّزَاقِ وَذُؤْرَادُهُ وَقَالَوا : الْفَوَيْلَبِيُّ أَطْعَمَ بِالْدَّوْرِيِّ مِنْهُمْ ، وَالْفَوَيْلَبِيُّ فِيهَا يَتَّبِعُنَّ صَدُوقًا لَا يَلْبَسُ بِهِ ، وَقَالَ الْعَيْنِيُّ عَنْهُ مَتَابِعًا ابْنَ حَجَرَ : ثِقَةٌ ، فَاضِلٌ ، يَقُولُ : أَخْطَأَ فِي شَيْءٍ مِنْ حِدِيثِ سُفَيْنَ ، وَهُوَ مَقْدِمٌ فِيهِ مَعَ ذَلِكَ عِنْهُمْ عَلَى عَبْدِ الرَّزَاقِ (55).

الأحاديث التي أخطأ فيها : أنكر عليه ابن معين حديثاً ، وأنكر ابن عدي حديثين ، وأنكر الإمام أحمد عدة أحاديث ذكرها ابنه في العلل .

الحديث الذي أنكره ابن معين : أما ابن معين فقد أنكر على الراوي حديثه عن ابن عبيدة عن ابن أبي نجيح عن مجاهد الشعري الأنف أمان من الجذام وقال: هذا باطل (56)

(55) معاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني (572 رقم 553\103) الكامل في الضعفاء (17 رقم 468) ، الثقات للعلجي (1515 رقم 416) (1 رقم 252) سؤالاته (268 رقم 276) أسماء التابعين ومن بعدهم من صحت روایتهم (992 رقم 330) تذكرة الحفاظ (372 رقم 276) العلل لابن أبي حاتم (5234 رقم 232) الكافش (657 رقم 936) زرعة الرازي (533 رقم 120) ، الضعفاء لأبي زرعة الرازي (5234 رقم 232) الكافش (657 رقم 936) زرعة الرازي (1548 رقم 4786) لسان الميزان (380\17) سير أعلام النبلاء (289\18) تذكرة الحفاظ (372 رقم 276) ، تهذيب التهذيب (535\19) رقم 880.

(56) تهذيب التهذيب (535\19) رقم 880 .

دراسة الحديث وتخرجه : هذا الحديث أخرجه عن الفريابي ابن عدي فقال : حَدَّثَنَا
 عَبْدُ الرَّحْمَنِ هُنْدُنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ، حَدَّثَنَا عَبَّاسٌ سَمِعْتَ يَحْيَى يَقُولُ حَتَّى الْوَلَيْهِ، عَنْ أَنِّي عَيْنَةً،
 عَنْ أَنِّي أَبِي ذُجِيجٍ عَنْ مُجَاهِدِ الشَّعْرَانيِّ فِي الْأَلْفِ أَمَانٍ مِنَ الْجَنَّامِ، وَقَالَ : حَدَّثَنَا بْنُ سَلَمَ ،
 حَدَّثَنَا عَبَّاسُ الْخَلَالِ ، قَالَ : حَدَّثَنَا الْفَرِيَابِيُّ، حَدَّثَنَا سُفَيْفَانُ قِنْعَنَةَ، قَالَ : سَمِعْتُ مِنْهُ
 بِالْكُوفَةِ، وَهُوَ شَابٌ، عَنْ أَنِّي ذُجِيجٍ عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ : نَبَاتُ الشَّعْرِ فِي الْأَلْفِ أَمَانٍ مِنَ
 الْجَنَّامِ .

قال الشيخ ابن عدي : وهذا حديث باطل لا أصل له ⁽⁵⁷⁾.

وقد أجاب الذهبي في الميزان على ذلك فقال : قلت : إنما الباطل أن يجعله من قول
 النبي صلى الله عليه وسلم ، أما أن يكون مجاهد قاله بهذا صحيح عنه ، رواه عباس الخلال
 وغيره ، عن محمد ، وهو ثقة فاضل عابد من جملة أصحاب الثوري ⁽⁵⁸⁾ .

والحديث أيضاً مروي عن عائشة فيما أخرجه أبو يعلى في مسنده فقال : حَدَّثَنَا
 شَيْلَانُ، حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ السَّمَانُ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُوَادَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : قَالَ
 رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : نَبَاتُ الشَّعْرِ فِي الْأَلْفِ أَمَانٍ مِنَ الْجَنَّامِ ⁽⁵⁹⁾ ، وَابْنُ الْأَعْرَابِيُّ فِي مَسْنَدِه
 وَقَالَ : نَاهِيَ عَنْ مَحَدُونَ خَلَفَ، نَاهِيَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُوَادَةَ ⁽⁶⁰⁾ ، وَالطَّبرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ وَقَالَ : حَدَّثَنَا
 أَحْمَدُ قَالَ : نَاهِيَ عَنْ مَحَدُونَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُوَادَةَ لِلْأَمِيمِيِّ قَالَ : نَاهِيَ عَنْ الرَّبِيعِ السَّمَانِ بْنِ عُوَادَةَ ⁽⁶¹⁾ ، وَتَمَامُ
 فِي الْفَوَادِ وَقَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو عَمْرُو مَحَمْدُونَ عَنْ عِيسَى الْقَزْبَنِيِّ حَدَّثَنَا أَبِي، وَأَخْبَرَنَا أَبِي، وَأَخْبَرَنَا أَبِي

⁽⁵⁷⁾ الكامل في ضعفاء الرجال (7 \ 469 رقم 1704) .

⁽⁵⁸⁾ الكامل في ضعفاء الرجال (7 \ 469 رقم 1704) .

⁽⁵⁹⁾ مُسْدَدٌ عَائِشَةَ (7 \ 332 رقم 4368) .

⁽⁶⁰⁾ باب الباء (1 \ 181 رقم 307) .

⁽⁶¹⁾ باب الألف ، مِنْ أَسْمَهُ أَحْمَدُ (1 \ 208 رقم 672) .

أَحَمْدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطَّبَّانِيُّ، قَالُوا: ثَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدٌ فِي أَئُوبَ فِي يَهُى فِي الظَّرَبِ
 الرَّازِيُّ، قَالَ: ثَلَاثَةُ أُو زَكِيرِيَا يَهُى فِي هَشَمِ الْكُوفِيِّ الْغَسَانِيِّ السَّمَاسُرِ، ثَلَاثَةُ هَشَامٌ فِي عَوْنَةِ
 (62) ، وَقَالَ: أَخْرَنَا حَيْثَمَةُ، ثَلَاثَةُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فِي يَوْمَ سَرَاجٍ بِالرَّقَّةِ، ثَلَاثَةُ سُلَيْمَانُ
 عَبْدِ الرَّحْمَنِ، ثَلَاثَةُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقُشَيْرِيُّ، ثَلَاثَةُ هَشَامٌ فِي عَوْنَةِ (63)، وَأَبُو نَعِيم
 فِي الطَّبِ النَّبَويِّ وَقَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْخَضْرَمِيُّ، حَدَّثَنَا
 عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَعَاوِيَةَ الْجَمْحِيِّ، حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ السَّمَانِ بِهِ (64).

الحكم على سند الحديث : أما عند أبي يعلى والطبراني وأبي نعيم فضعيف جداً فيه
 أبو الربيع السمانى قال عنه ابن حجر: متروك واسمها أشعث بن سعيد البصري (65).

وأما إسناد ابن الأعرابى ففيه محمد ويحيى لم أقف عليهم بعد بحث طويل ، وكذلك
 السند الأول من إسناد تمام فيه من لم أقف عليه ، أما السند الثانى فموضوع فيه محمد بن
 عبد الرحمن القشيري الكوفي نزيل بيت المقدس كذبه (66) ، قاله ابن حجر .

الحديثين اللذين ذكرهما ابن عدي : الحديث الأول : قال ابن عدي : حَدَّثَنَا عَبْدُ
 اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سُلَيْمَانَ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ فِي عَفِ، حَدَّثَنَا الْفَوَيَابِيُّ عَنْ سُفِيَانَ، عَنْ عَلَقَمَةَ فِي
 مَرْثِدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ فِي وِيدَةَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ الْبَيِّنَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ مَوْمَةً، قَالَ
 الشَّيْخُ: وَهَذَا يَعْرُفُ بِعَلَيِّي فِي قَادِمٍ عَنِ الدُّورِيِّ بِهِ ذَا الإِسْنَادِ وَقَدْ رَوَاهُ الْفَوَيَابِيُّ (67) .

(62) رقم 105 | 11 .

(63) رقم 105 | 11 .

(64) فصول في المقالة الثالثة ، باب خصلة أخرى تمنع من الجذام (1 | 368 رقم 305) .

(65) تقرير التهذيب (113 رقم 523) .

(66) رقم 493 | 6090 .

(67) الكامل في ضعفاء الرجال (17 | 469 رقم 1704) .

تخریج الحديث ودراسة سنته : الحديث الذي أشار إليه ابن عدي أخرجه الترمذی

وقال : حَدَّثَنَا مَحْمُودٌ فِي شَارِقَةِ قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ فِي مَهْرِيٍّ ، عَنْ سُفِيَانَ ، عَنْ عَلْقَمَةَ فِي مَوْهِيدٍ ، عَنْ سُلَيْمَانَ فِي وَيْدَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، قَالَ : كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ فَلَمَّا كَانَ عَامَ الْفَتْحِ صَلَّى الصَّلَوَاتِ كُلَّهَا بِوضُوءٍ وَاحِدٍ وَسَعَ عَلَى خُفْيَهِ ، فَقَالَ عُوْنَوْ : إِنَّكَ فَعْلَتْ شَيْئًا لَمْ تَكُنْ فَعَلْتَهُ ، قَالَ : عَدَا فَعَلْتَهُ ، قَالَ أَبُو عِيسَى : هَذَا حَدِيثٌ حَنْ صَحِيحٌ ، وَرَوَى هَذَا الْحَدِيثَ طَرِيقُ فِي قَادِمٍ ، عَنْ سُفِيَانَ الدُّثْرِيِّ ، وَزَادَ فِيهِ تَوْضَأَ مَوَاهِيَّةً⁽⁶⁸⁾

وهذا ما عنده ابن عدي (تفرد علي بن قادم بزيادة : توپساً مرة مرتة ، وعرف بها) ،

وهذه الزيادة لوحدها أخرجها عن علي بن قادم ابن المقرئ في معجمه وقال : حَدَّثَنَا بُو جَفَرٌ مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْإِدْرِنِيُّ الْجَوَالُ ، حَدَّثَنَا أَحَدُونِيْنِ مِنْ رَانَ ، حَدَّثَنَا طَرِيقُ فِي قَادِمٍ ، حَدَّثَنَا سُفِيَانَ ، عَنْ عَلْقَمَةَ فِي مَوْهِيدٍ ، عَنْ أَنِّي وَيْدَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، أَنَّ النَّبِيَّ تَوْضَأَ مَوَاهِيَّةً⁽⁶⁹⁾ ، وتمام في الفوائد و قال : حَدَّثَنَا أَبُو الْحَنِينَ خِشْمَةً فِي سُلَيْمَانَ ، ثَنَا أَبُو طَرِيقَ الْحَنِينَ فِي سَلَامٍ السَّوَاقُ ، ثَنَا طَرِيقُ فِي قَادِمٍ⁽⁷⁰⁾.

وقد أخرج الحديث بتمامه عن علي بن قادم دون هذه الزيادة البهقي في السنن

الكبرى وقال : أَخْ وَنَا أُوْلَئِيْكُمْ مَنْ عَدِ الْمُحَمَّدُ فِي عَدِ الْمُحَمَّدِ ، ثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ فِي عَدِ اللَّهِ الْأَكْبَرِيَّ أَنِّي ، ثَنَا أَحَدُونِيْنِ مِنْ رَانَ الْأَكْبَرِيَّ أَنِّي ، ثَنَا طَرِيقُ فِي قَادِمٍ بِهِ⁽⁷¹⁾ ، دون زيادة (توپساً مرة مرتة) .

(68) أبواب الطهارة ، بلبُ ما جاءَ أَنَّهُ يُصَلِّي الصَّلَوَاتِ بِوضُوءٍ وَاحِدٍ (1189 رقم 61) .

(69) باب الألف (1107 رقم 269) .

(70) (2128 رقم 1327) .

(71) كتاب الطهارة ، بلبُ الرُّحْصَةِ فِي الْمُسْحِ طَرَى الْخُفْيَ (11408 رقم 1284) .

أما حديث الفريابي فقد أخرجه ابن حبان في صحيحه دون الزيادة فقال : **أَخْوَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَوْنَى** ، قال : حَدَّثَنَا أُوْفٌ قَدْ دِعَ اللَّهَ فِي فَضْلَتَهِ ، قال : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَوْسَفَ ، وَقَبِيسَةً فِي عُقَبَةَ ، قَالاً : حَدَّثَنَا سُفيانُ بْنُ عَوْنَى⁽⁷²⁾ ، ولم أقف على من أخرجه عن الفريابي بهذه الزيادة .

أما أصل الحديث فهو عند مسلم ، وقد رواه عن سفيان أكثر من واحد ، قال مسلم :

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَدِ اللَّهِ بْنِ ذُمَّةَ ، حَدَّثَنَا أَبِي ، حَدَّثَنَا سُفيانُ بْنُ عَوْنَى⁽⁷³⁾ ، وأخره أبو داود وقال :

حَدَّثَنَا مُسْدَدٌ ، أَخْرَنَا يَحْيَى ، عَنْ سُفيانَ بْنِ عَوْنَى⁽⁷⁴⁾ ، والنمسائي وقال : **أَخْوَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ**

قال : **حَدَّثَنَا يَحْيَى ، عَنْ سُفيانَ بْنِ عَوْنَى⁽⁷⁵⁾** ، وابن ماجة وقال : **حَدَّثَنَا أَبُو وَكْرٌ فِي أَبِي شَيْهَةَ وَعَلِيٍّ**

فِي مُحَمَّدٍ قَالاً : حَدَّثَنَا وَكِيعٌ ، عَنْ سُفيانَ بْنِ عَوْنَى⁽⁷⁶⁾ .

الحديث الثاني : قال ابن عدي : **حَدَّثَنَا صَالِحٌ بْنُ أَبِي الْجَنِ ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ بْنُ عَفِيفٍ** ، **حَدَّثَنَا الْفَرِيَابِيُّ ، حَدَّثَنَا سُفيانُ الدَّوْرِيُّ ، عَنْ عَاصِمٍ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ سِيرِينَ ، عَنْ أَبِي هَرِيْرَةَ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : إِنَّ لِلَّهِ شَيْئاً وَتَسْعِينَ اسْمًا مِنْهُ غَيْرَ اسْمٍ مِنْ أَحْصَاهَا**

خَلَّ الْجَنَّةَ ، قَالَ السَّيْنَخُ : وَهَذَا لَا يُعْرَفُ بِهِ ذَا الإِسْنَادِ إِلَّا عَنِ الْفَرِيَابِيِّ عَنِ الدَّوْرِيِّ⁽⁷⁷⁾.

تخریج الحديث : حديث الفريابي أخرجه الطبراني في الأوسط وقال : **حَدَّثَنَا عَوْنَوْنَى ذُرِّيْرَ قَالَ : نَا مُحَمَّدُ بْنُ يَوْسَفَ الْفَرِيَابِيُّ قَالَ : نَا سُفيانُ بْنُ عَاصِمٍ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ سِيرِينَ ، لِلَّهِ شَيْئاً وَتَسْعِينَ اسْمًا مِنْ أَحْصَاهَا خَلَّ الْجَنَّةَ ، عَنْ أَبِي هَرِيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :**

(72) باب شروط الصلاة ، تذكر السبب الذي من أبطه فلى ... (4 / 607 رقم 1708) .

(73) كتاب الطهارة ، باب جواز الصلوات كليها بوضوء واحد (1 / 232 رقم 277) .

(74) كتاب الطهارة ، باب الرطب ي صلى الصلوات بوضوء واحد (1 / 44 رقم 172) .

(75) كتاب الطهارة ، الوضوء لكتل صلاة (11 / 86 رقم 133) .

(76) كتاب الطهارة ، باب الوضوء لكتل صلاة والصلوات كلها بوضوء واحد (11 / 170 رقم 510) .

(77) الكامل في ضعفاء الرجال (7 / 469 رقم 1704) .

قال الطبراني : لَمْ يُوَرِّهَا الْحِيثَ عَنْ سُفَيْنَ إِلَّا الْفَرِيلَبِيُّ⁽⁷⁸⁾ ، وأخرجه أبو نعيم في الحلية وقال : حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ : شَاهَ عَوْرَوْنَ ثُورِ الْجَامِيُّ قَالَ : شَاهَ مُحَمَّدَ وَيَوْسُفُ الْفَرِيلَبِيُّ ، قال أبو نعيم : هَذَا غَرِيبٌ مِنْ حَيْثِ عَاصِمٍ وَالذُّورِيُّ ، تَوَدَّدَ بِهِ الْفَرِيلَبِيُّ⁽⁷⁹⁾ .

والحديث صحيح أخرجه البخاري وقال : حَدَّثَنَا أُبُو الْيَمَانِ، أَخْوَنَا شَعِيبٌ، حَدَّثَنَا أَبُو الرِّنَادِ، عَنِ الْأَعْجَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ : إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةَ وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا، مِنْ أَحْسَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ⁽⁸⁰⁾ ، ومسلم وقال : حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ فُرَيْقٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَاقِ، حَدَّثَنَا مَعْوِنُ، عَنْ أَيُوبَ، عَنْ أَبِي سِيرِينَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، وَعَنْ هَمَّامِ بْنِ مَبْكِيٍّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ⁽⁸¹⁾ والترمذمي وقال : حَدَّثَنَا أَبُو أَبِي عُوْقَالَ : حَدَّثَنَا سُفَيْنُ فُعَيْلَةً، عَنْ أَبِي الرِّنَادِ، بِسْنَدِ الْبَخَارِيِّ⁽⁸²⁾ ، وابن ماجة وقال : حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ فِي أَبِي شَيْبَةَ قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدَهُ فِي سُلَيْمَانَ، عَنْ مُحَمَّدٍ فِي عَوْرَوْنَ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ⁽⁸³⁾.

الأحاديث التي أنكرها الإمام أحمد : أما الإمام أحمد فقد أنكر على الراوي أحاديثاً ذكرها ابنه في العلل وهي تسعه أحاديث ذكرها ابنه في صفحة واحدة متتاليات ، قال عبد الله في مطلعها : سمعت أبي سليمان عن هذه الأحاديث من كتاب ابن زنجويه عن الفريابي مما أخطأ فيه أبا الفريابي⁽⁸⁴⁾ ، ثم بدأ بسردها .

(78) باب الألف ، بَابُ مِنْ اسْمِهِ إِبْرَاهِيمٍ (13) 5 رقم 2295 .

(79) الطبقة الأولى من التابعين ، عَاصِمُ فِي سُلَيْمَانَ الْأَحْلُ (13) 122 .

(80) كتاب الشروط ، بَابُ مَا يُؤْزِعُ مِنِ الْأَشْتِرَاطِ وَالنَّدْبِيَّ فِي الْإِفْوَارِ (13) 198 رقم 2736 .

(81) كتاب الذكر ، بَابُ فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَفَضْلِ مِنْ أَحْسَاهَا (4) 2063 رقم 2677 .

(82) أبواب الدعوات (5) 532 رقم 3508 .

(83) كتاب الدعاء ، بَابُ أَسْمَاءِ اللَّهِ عَوْنَوْجَيْ (2) 1269 رقم 3860 .

(84) العلل (13) 59 رقم 4151 ، 4152 ، 4157 ، 4156 ، 4155 ، 4154 ، 4153 ، 4152 ، 4159 .

ولما قمت بدراسة هذه الأحاديث أوقفتني عدة أمور :

الأول : كتاب ابن زنجويه الذي عزا إليه عبد الله أحاديث الراوي لم أقف عليه ، وإنما الموجود من كتب ابن زنجويه هو فقط كتاب الأموال (الجزء 13 و 14 فقط المطبوع منه) ، فقد يكون هو المعنى ، ومع ذلك فليس فيه من هذه الأحاديث شيء ، علمًا أن ابن زنجويه روى في الأموال (ج 13 و 14) مائة وثلاثة عشر حديثاً عن الراوي الفريابي وابن زنجويه واسمه حميد _ هو من تلاميذ الفريابي كما مر .

الثاني : هذه الأحاديث التي ذكرت يبدو أنها معروفة بين المحدثين عن الراوي ، لذلك تارة يكون السؤال عن الحديث ويدرك السند فقط ، ومن الصعوبة بمكان أن يدرك باحث متى متن الحديث من سنته أو أن يعرف الحديث من جزء من سنته .

الثالث : جميع هذه الأحاديث لم أقف عليها من طريق الراوي .

الرابع : بعد طول عناء من البحث وجدت أغلب هذه الأحاديث بالسند الذي صوبه الإمام أحمد ، ومع ذلك لا أستطيع الجزم أنها هي ، إنما يغلب على الظن أنها المعنية في السؤال ، أما البعض الآخر فلم أقف عليه ، ومع ذلك قمت بتوثيق ما صوبه الإمام أحمد كما سترى .

دراسة الأحاديث : الأول : قال عبد الله : سمعت أبي يقول في حديث الفريابي عن سفيان عن هلال بن قيس رأيت عبيدة يتطوع في المسجد أو لا يتطوع قال أبي إنما هو الثعلان بن قيس .

هذا الأثر أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه وقال : حَدَّثَنَا وَكِيعٌ ، عَنْ سُفَيْنَ ، عَنْ رَأْيِتْ عَبِيْدَةَ مُتَطَوِّعًا فِي مَسْجِدِ الْحَمِّ إِلَّا مَوْهَةً ، وَقَالَ : حَدَّثَنَا أُنْ

فُضْلٍ، عَنِ النَّعْلَانِ فِي قُرْبَى، عَنْ عَبِيَّةَ، قَالَ: كَانَ لَا يُصَلِّي فِي مَسْجِدِهِ شَيْئاً بَدْءِ الْفَرِيضَةِ⁽⁸⁵⁾ ، وَلَمْ أَقْفَ عَلَيْهِ عِنْدِ غَيْرِهِ .

الحديث الثاني : سُدَّلَ عَنْ حَيْثِ الْفِيَابِيِّ عَنْ سُفَيْانَ عَنِ الْفَالِسِمِ فِي عَدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ عَوْصَلَى بِهِمْ يَعْذِي بِالنَّاسِ وَهُوَ جُذْبٌ فَقَالَ أَبِي سُفَيْانَ لَمْ يَمْعِنْ مِنَ الْفَالِسِمِ فِي عَدِ الرَّحْمَنِ إِنَّمَا رُوِيَ عَنْ أَشْعَثَ يَعْنِي بْنَ سَوَارٍ عَنْهُ .

دراسة الحديث : هذا الحديث وجده في مصنف عبد الرزاق ، قال عبد الرزاق : عَنِ الدُّرْدِيِّ، عَنْ جَابِرٍ، عَنِ الْفَالِسِمِ فِي عَدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ عَوْنَانَ الْخَطَابَ أَمْمُهُمْ وَهُوَ جُذْبٌ أَوْ عَلَى غَيْرِهِ وَضُوءٍ، فَأَعَادَ الصَّلَاةَ، وَلَمْ يَعْدْ مِنْ وَرَاءِ⁽⁸⁶⁾ .

وأخرجه عبد الرزاق من غير طريق فقال : عَنْ مَعِيرٍ، عَنْ هَشَامٍ فِي عُوَوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ عَوْنَانَ الْخَطَابَ صَلَّى بِالنَّاسِ وَهُوَ جُذْبٌ فَأَعَادَ، وَلَمْ يَلْتُقَا أَنَّ النَّاسَ أَعْلَمُهُمْ أَنَّ عَوْنَانَ الْخَطَابَ صَلَّى بِالنَّاسِ وَهُوَ جُذْبٌ فَأَعَادَ وَأَمْمُهُمْ أَنَّ يَعْلُمُوا⁽⁸⁷⁾ .

وأخرجه ابن أبي شيبة من طريق أخرى فقال : حَدَّثَنَا وَكِيعٌ قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَعْشَشُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ أَنَّ عَوْصَلَى بِالنَّاسِ وَهُوَ جُذْبٌ فَأَعَادَ وَأَمْمُهُمْ أَنَّ يَعْلُمُوا⁽⁸⁸⁾ .

وأخرجه الدارقطني من طريق أخرى أيضاً فقال : حَدَّثَنَا أَبُو عَدِ الْفَالِسِمِ فِي إِسْمَاعِيلِ، ثَنا مُحَمَّدُ فِي حَسَانَ، حَدَّثَنَا عَدِ الرَّحْمَنِ فِي مَهْدِيٍّ، ثَنا عَدِ الْغَيْزِرِ فِي عَدِ اللَّاهِ فِي أَبِي سَلَمَةَ، عَنِ ابْنِ الْمُنْكَرِ، عَنِ السَّرِيدِ التَّقِيفِيِّ، أَنَّ عَوْصَلَى بِالنَّاسِ وَهُوَ جُذْبٌ، فَأَعَادَ

(85) كتاب صلاة التطوع ، من كأن لا يتطوع في المسجد (2 / 53) رقم 6370 .

(86) كتاب الصلاة ، باب الرطب في القوم وهو جذب أو على غيره وضوء (2 / 348) رقم 3648 .

(87) الكتاب نفسه.

(88) كتاب الصلاة ، الرطب يصلي بالقوم وهو على غيره وضوء (1 / 398) رقم 4570 .

وَلَمْ يَأْمُهُ مَنْ يُعِدُوا⁽⁸⁹⁾ ، وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُهَدِّيٍّ : وَهُوَ هَذَا الْمَجَمَعُ طَبِيهُ الْجُذُبُ
يُعِدُّ لَا يُعِيُّونَ مَا أَطْعَمَ فِيهِ اخْتِلَافًا⁽⁹⁰⁾ .

ومن طريق أخرجه البيهقي في السنن وقال : أَنْبَأَ أُوْعَدُ الرَّحْمَنِ السُّلْطَانِيُّ، أَوْ أَبُو بَكْرِ
فِي الْحَارِثِ الْفَقِيرِ قَالَا: أَنْبَأَ طَبِيعَتْهُ عَوْنَاحِفَتْهُ، ثَنَا أَبُو عَيْدِ الْقَاسِمِ فِي إِسْمَاعِيلَ، ثَنَا
مَدْعُونَ حَسَانَ الْأَزْرَقَ، ثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ فِي مَهِيَّ بِهِ⁽⁹¹⁾ .

سند الحديث : أما سند الحديث عند عبد الرزاق الأول فضعيف فيه جابر الجعفي
وهو ضعيف وكذلك أشعث بن سوار الذي ذكره أحمد قاله ابن حجر⁽⁹²⁾ ، وأما الثاني
فصحيح رجاله ثقات ، وكذلك رجال الدارقطني أيضاً ثقات .

الحديث الثالث : سُلِّيَ عَنْ حَدِيثِ الْقِبَابِيِّ عَنْ سُفِّيَانَ عَنْ خَالِدِ الْحَنَاءِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ
عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَقَالَ أَبْيَ إِنَّمَا هُوَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَعِيدٍ .

دراسة الحديث : هذا الحديث لم أعرفه ولكن يغلب على الظن أنه مارواه عبد الرزاق
عَنِ التَّوْرِيِّ، عَنْ خَالِدِ الْحَنَاءِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فِي سَعِيدٍ، عَنْ طَبِيعَتْهُ أَبِي طَالِبٍ قَالَ :
رَأَى قَوْمًا سَادِلِينَ فَقَالَ: كَانُوكُلُّهُمْ خَرُوْجُهُمْ مِنْ فِهِرِهِمْ⁽⁹³⁾ .

وأخرجه ابن أبي شيبة وقال : حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ فِي إِبْرَاهِيمَ عَنْ خَالِدِ الْحَنَاءِ عَنْ عَبْدِ
الرَّحْمَنِ فِي سَعِيدِ فِي وَهِبٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ طَبِيعَتْهُ ...⁽⁹⁴⁾ ، والبيهقي في الكبرى وقال : أَخْوَنَا

(89) كتاب الصلاة ، باب صلاة الإمام وهو وجوب أو محبث (187 | 2 | 1371 رقم) .

(90) سنن الدارقطني كتاب الصلاة ، باب صلاة الإمام وهو وجوب أو محبث (188 | 2 | 1372 رقم) .

(91) كتاب الصلاة ، باب إملمة الجذب (558 | 2 | 4073 رقم) .

(92) تقريب التهذيب (137 رقم 877) ، (113 رقم 524) .

(93) كتاب الصلاة ، باب السُّلْطَانِيُّ (364 | 1 | 1423 رقم) .

(94) كتاب صلاة التطوع ، من كِتَابِ السُّلْطَانِيُّ فِي الصَّلَاةِ (62 | 2 | 6481 رقم) .

أَبُو عَدْ الرَّحْمَن السُّلَمِيُّ، أَبُو أَبِي وَالْحَنِينِ الْكَارِزِيُّ، ثَاةَ عَطِيٌّ فِي عَدِ الْغِيرِ، عَنْ أَبِي عُبَيْدٍ، ثَاةَ هُشَيْبٍ عَنْ خَالِدِ الْحَمَاءِ بْنِهِ⁽⁹⁵⁾.

سند عبد الرزاق منقطع وصله ابن أبي شيبة والبيهقي :

الحاديـث الـرابـع : سُـدـلـ عـنـ حـيـثـ الفـيـابـيـ عـنـ سـفـيـانـ عـنـ مـصـورـ مـنـ صـلـىـ لـغـيرـ القـلـبةـ أـجـزـاهـ قـالـ : وـقـالـ وـكـيـعـ فـيـهـ عـنـ إـبرـاهـيمـ.

دـرـاسـةـ الـحـدـيـثـ : هـذـاـ الـأـثـرـ أـخـرـجـهـ اـبـنـ أـبـيـ شـيـبـةـ وـقـالـ : حـدـثـنـاـ وـكـيـعـ قـالـ : حـدـثـنـاـ سـفـيـانـ، عـنـ مـصـورـ، عـنـ أـبـ رـاهـيمـ فـيـ الرـجـلـ يـصـلـيـ لـغـيرـ الـقـلـبةـ قـالـ : يـهـ جـيـهـ⁽⁹⁶⁾، وـعـدـ الرـزـاقـ وـقـالـ : عـنـ الدـوـرـيـ بـهـ : مـنـ صـلـىـ لـغـيرـ الـقـلـبةـ أـجـزـاهـ⁽⁹⁷⁾.

الـحـدـيـثـ الـخـامـسـ : سـلـ عـنـ حـيـثـ الفـيـابـيـ عـنـ سـفـيـانـ عـنـ رـجـلـ عـنـ أـبـيـ عـمـانـ أـنـهـ رـأـيـ عـوـ رـفـعـ يـبـيـ فـيـ الـقـدـوـطـ الرـجـلـ مـنـ هـ وـقـالـ هـ وـجـعـرـ صـاحـبـ الـأـنـماـطـ وـلـيـسـ هـ وـبـقـويـ فـيـ الـحـيـثـ.

تـخـرـيجـ الـحـدـيـثـ : هـذـاـ الـحـدـيـثـ أـخـرـجـهـ الـبـخـارـيـ فـيـ كـتـابـهـ (ـقـرـةـ الـعـيـنـيـنـ بـرـفـعـ الـيـدـيـنـ) فـيـ اـلـصـلـاـةـ لـمـ يـلـتـرـمـ الصـحـيـحـ فـيـهـ (ـ) وـقـالـ : حـدـثـنـاـ قـبـيـصـةـ، حـدـثـنـاـ سـفـيـانـ، عـنـ أـبـيـ طـيـيـ هـ وـجـعـرـ فـيـ مـيـونـ يـبـيـاعـ الـأـنـماـطـ قـالـ : سـمـعـتـ أـبـاـ عـمـانـ قـالـ : كـانـ عـوـيـفـ يـبـيـهـ فـيـ الـقـنـوـتـ⁽⁹⁸⁾.

(95) كتاب الصلاة ، باب كراهة السفل في الصلاة وتغطية الفم (2 / 344 رقم 3313) .

(96) كتاب الصلاة ، في الرجل يصلي بعض صلاته لغير القبلة من قال: يعتذر بهما (1 / 296 رقم 3385) .

(97) كتاب الصلاة ، باب الرطب يصلي مخطئاً لقبلة (2 / 244 رقم 3631) .

(98) (1 / 68 رقم 95) .

وقال أبا ليهقي في السنن الكبرى : أحينا أبو الحسين بن بشوان، أباً أبو جعفر محمد
فِي عَوْرَةِ الرَّأْزَ، ثنا حَذْلُونْ فِي إِسْحَاقَ، ثنا سُفيانُ بْنُ عَوْرَةِ (99).

سند الحديث : جعفر صاحب الأنماط الذي عليه مدار الحديثين قال أبا عبد الله : ولدين
هـ و يـ ويـ في الحديث ، وقال ابن حجر : صدوق يخطئ (100) ، ومعه عند البخاري قبيصة
قال ابن حجر : صدوق ربما خالف (101) ، وبقية الرجال عنده وعند البيهقي نقاش .

الحديث السادس : سـلـ عنـ حـ بـيثـ الـفـيـابـيـ عنـ سـفـيانـ عـنـ أـبـيـ هـاشـمـ عـنـ أـبـيـ
مـجـلـزـ عـنـ قـيـسـ فـيـ عـبـادـ أـنـهـ كـانـ يـجـلـسـ بـعـدـ الـوـتـرـ فـيـقـاـ فـقـالـ هـ وـ عـنـ سـلـيـمانـ كـذـاـ قـالـ وـكـيـعـ
عـنـ سـفـيانـ عـنـ سـلـيـمانـ الـذـيـيـ عـنـ أـبـيـ مـجـلـزـ ، وـلـمـ أـقـفـ عـلـيـهـ .

الحديث السابع : سـلـ عنـ حـيـثـ الـفـيـابـيـ عنـ الذـوـرـيـ عـنـ حـكـيمـ بنـ جـيـرـ عـنـ بنـ
جـيـرـ عـنـ عـائـشـةـ فـ قـالـ قـالـ وـكـيـعـ عـنـ سـفـيانـ عـنـ حـكـيمـ فـيـ جـيـرـ عـنـ إـيـاهـيـمـ عـنـ الأـسـوـدـ عـنـ
عـائـشـةـ وـقـالـ مـوـةـ الـأـزـرقـ مـ رـةـ عـنـ إـيـاهـيـمـ عـنـ الأـسـوـدـ عـنـ عـائـشـةـ وـقـالـ مـرـةـ عـنـ سـعـيدـ بنـ جـيـرـ
عـنـ عـائـشـةـ يـغـيـيـ : ما رـأـيـتـ أـحـدـاـ قـطـ كـانـ تـعـيـلاـ لـصـلـاـةـ الـظـهـرـ مـنـ سـوـلـ اللـهـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـسـلـ وـهـذـاـ حـدـيـثـ ضـعـيفـ لـضـعـفـ حـكـيمـ ، وـحـسـنـهـ التـرمـذـيـ ، وـاـخـتـلـافـ الـحـكـمـ فـيـهـ
لـاـخـتـلـافـهـمـ فـيـ حـالـ الـراـوـيـ .

الحديث الثامن : سـلـ عنـ حـيـثـ الـفـيـابـيـ عنـ الذـوـرـيـ عـنـ حـبـيـبـ بنـ أـبـيـ ثـابـتـ عـنـ
ابـنـ جـيـرـ أـنـهـ كـانـ يـصـلـيـ بـعـدـ الـمـغـرـبـ أـرـبـعاـ يـفـصـلـ بـيـنـهـمـ فـقـالـ أـبـيـ : قـالـ وـكـيـعـ : حـبـيـبـ بنـ
أـبـيـ عـمـرةـ ، وـلـمـ أـقـفـ عـلـيـهـ .

(99) كتاب الصلاة ، باب رفع اليدين في القذوة (300 / 3147 رقم) .

(100) تقريب التهذيب (961 رقم 141) .

(101) تقريب التهذيب (5513 رقم 453) .

الحديث التاسع : سُلَّمَ عَنْ حَدِيثِ الْوَلَابِيِّ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ عَقْبَةَ بْنِ الْعَيْزَارِ قَالَ أَبِي إِلَمَا هُوَ عَقْبَةَ بْنَ أَبِي الْعَيْزَارِ ، وَهَذَا الْحَدِيثُ يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ أَنَّهُ الَّذِي أَخْرَجَهُ أَبِي شَيْبَةَ فِي مَصْنَفِهِ وَقَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى ، قَالَ : حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَقْبَةَ بْنِ أَبِي الْعَيْزَارِ، قَالَ : أَتَدْعُ الشَّعْبَ يَبْرُطُ لِي عَذِيهَ حَقًّا، لَمْ يَكُنْ لِي عَذِيهَ يَئِنَّةً، فَقَالَ : خُذْ لِي مِنْهُ كَفِيلًا فَأَنَّى أَنْ يَأْخُذَ لِي مِنْهُ كَفِيلًا (102)

الخلاصة: قُتل ابن حجر في الفتح مختصرًا أقوالهم : وَتَقَهُّمُ الْجَهْمُ وَرَذْكَرَهُ بْنُ عَدِيِّ فِي الْكَلْمَفِيَّالَّهُ إِفْرَادٌ وَقَالَ الْعَجْلَيُّ ثَقَةٌ وَقَدْ أَخْطَأَ فِي مائةٍ وَخَمْسِينَ حَدِيثًا وَذَكَرَ لَهُ ابْنَ مَعِينَ حَدِيثًا أَخْطَأَ فِيهِ فَقَالَ هَذَا بَاطِلٌ قُلْتُ لِمَنْهُ الْبَخَارِيُّ لِأَنَّهُ انتَقَى أَحَادِيثَهُ وَمِيزَهَا وَرَوَى لَهُ الْبَلَاقُونَ بِوَاسْطَةِ (103) ، وَقَالَ فِي غَيْرِ الْفَتْحِ : رَوَى عَنْهُ الْبَخَارِيُّ سَتَةً وَعِشْرِينَ حَدِيثًا (104) ، أَمَّا قُولُ ابْنِ عَدِيِّ فَلَمْ يَفْرَدْ فَقَدْ أَجَابَ الْذَّهَبِيُّ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ : قُلْتُ : لَأَنَّهُ لَازِمَهُ مَدَةٌ ، فَلَا يَنْكِرُ لَهُ أَنْ يَنْفَرِدَ عَنْ ذَاكَ الْبَحْرِ (105) وَأَجَابَ الْذَّهَبِيُّ أَيْضًا عَنْ حَدِيثِ ابْنِ مَعِينٍ ، وَأَمَّا الْأَحَادِيثُ الَّتِي ذَكَرَهَا الْإِمَامُ أَحْمَدُ فَالْوَهْمُ فِيهَا أَقْلَى درَجَاتِ الْوَهْمِ ، بَعْدَ ذَلِكَ أَرَى أَنَّهُ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الرَّاوِيَ رَضِيَّهُ الْبَخَارِيُّ وَمُسْلِمُ وَالْجَمَهُورُ ، وَقَدْ صَدَرَ عَنْهُ مَا لَا يَنْفَكُ عَنْ طَبَائِعِ الْبَشَرِ ، وَالْعَصْمَةُ لِلْأَنْبِيَاءِ فَقَطُّ ، أَرَى أَنَّ الرَّاوِيَ مِنَ الْمَرْتَبَةِ الْعُلَيَا مِنَ التَّوْثِيقِ وَالصَّلَاحِ وَالصَّحِيحِ ، وَلَكِنَّهُ فِي حَدِيثِ الثُّورِيِّ يُعْتَدِرُ مِنَ الْمَرْتَبَةِ الثَّانِيَةِ ، لِأَنَّ أَصْحَابَ الثُّورِيِّ ثَقَاتٌ عَلَى ثَلَاثَةِ مَرَاتِبِ :

(102) كتاب البيوع ، في الرُّبُطِ يَعِي قَلَ الْرُّبُطِ الشَّيْءَ (4) 545 | 23006 رقم .

(103) الفصل التاسع (422\1) .

(104) تهذيب التهذيب (535\19) رقم 880 .

(105) ميزان الاعتدال (4\ 71) رقم 8340 .

الأولى : يعدونقطان ووكيع وابن المبارك وابن مهدي وأبا نعيم أعلى أصحاب الثوري ، **الثانية:** الفريابي ومن مثله ، **الثالثة :** يعد الإمام أحمد الأشجعي – عبيد الله بن عبد الرحمن الذي يقول عنه ابن حجر : ثقة مأمون أثبت الناس كتاباً في الثوري⁽¹⁰⁶⁾ – وأصحابه بعد الفريابي ، في الطبقة التي تليهم، فما بالك بالفريابي ، وهم مع ذلك كلهم في سفيان بعضهم قريب من بعض وهم ثقات كلهم ولكن تقواوهم في الضبط والمعرفة .

الراوي السادس : (معلى بن أسد العّي أبو الهيثم البصري أخو بهز ثقة ثبت قال أبو حاتم : لم يخطئ إلا في حديث واحد ، روى له الستة إلا مسلم) قاله ابن حجر⁽¹⁰⁷⁾ .

أقوال العلماء في الراوي : قال العجلي : ثقة ، شيخ كيس ، وكان معلماً ، وهو ثبت في الحديث رجل صالح، ذكره ابن حبان في الثقات وقال : وكان معلماً ، وذكره الدارقطني في ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم من صحت روایتهم، وقال الذهبي : الحافظ الحجة ، وكان من الأئمّة الأدّباء ، وقال مسلمة بن قاسم ثقة، قال أبو حاتم : ما أعلم أنّي عثرت له على حديث خطأ غير حديث واحد، وقال مسعود بن الحكم ثقة مأمون⁽¹⁰⁸⁾ .

الأحاديث التي أخطأ فيها: لم أقف على الحديث الذي أخطأ فيه ولم يذكره ابن حاتم ولا أحد غيره، ومن الواضح أن هذا الراوي ثقة وثقة الجميع ولم يتكلم فيه أحد ، أما ما ذكره أبو حاتم فأرى أن عبارته هي مدح له وليس في مقام الذم والله أعلم .

⁽¹⁰⁶⁾ تقريب التهذيب (373 رقم 4318) سؤالاته (1 | 252 رقم 268) ، تهذيب التهذيب (535 | 9 رقم 880)

⁽¹⁰⁷⁾ تقريب التهذيب (540 رقم 6802)

⁽¹⁰⁸⁾ الثقات لابن حبان (182 | 9 رقم 15893) الكاف (281 | 2 رقم 5560) سير أعلام النبلاء ط الرسالة (10 | 626 رقم 216) تهذيب التهذيب (10 | 237 رقم 432) التعديل و التجريح (12 | 738 رقم 670) ، تذكرة الحفاظ (12 | 38 رقم 473) الثقات للعجلي ط الباز (1 | 435 رقم 1608) تهذيب الكمال في أسماء الرجال (284 | 128 رقم 6097).

كما رأيت هذه خلاصة أحكامهم وأحاديثهم التي أشير إليهم بالخطأ فيها ، ينبغي أن لا يستوقف الباحث عبارة ابن حجر ثقة يخطئ قليلاً أو ربما أخطأ ، وينبغي أن يضع الباحث أقوال العلماء نصب عينيه وأن لا ينحاز إلى قول دون قول بل يجمع الأقوال وينظر في الأدلة ، ويعالج المسألة ليصل إلى الهدف السامي ألا وهو خدمة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، دون تعصب أو تشدد أو انحياز ، والله سبحانه هو الموفق .

المراجع

تاریخ ابن معین (رواية عثمان الدارمي) ، المؤلف: أبو زکریا یحیی بن معین ، الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق ، عدد الأجزاء: 1.

تاریخ بغداد ، المؤلف: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ) ، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت ، الطبعة: الأولى، 1422هـ - 2002 م ، عدد الأجزاء: 16.

تاریخ الثقات ، المؤلف: أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلی الكوفي (المتوفى: 261هـ) ، الناشر: دار الباز ، الطبعة: الأولى 1405هـ-1984م

تاریخ دمشق ، المؤلف: أبو القاسم علي بن الحسن المعروف بابن عساکر ، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، عام النشر: 1415 هـ - 1995 م ، عدد الأجزاء: 80
تسمیة مشايخ النسائی المؤلف: أحمد بن شعیب النسائی، الناشر: دار عالم الفوائد ، مکة المکرمة ، الطبعة: الأولى 1423هـ ، عدد الأجزاء: 1 .

تاریخ أسماء الثقات ، المؤلف: أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد بن محمد بن أيوب بن أزداد البغدادي المعروف بابن شاهین الناشر: الدار السلفیة - الكويت .

تذكرة الحفاظ ، المؤلف: الذہبی ، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة: الأولى، 1419هـ-1998م ، عدد الأجزاء: 4

تقریب التهذیب ، المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلانی الناشر: دار الرشید - سوريا، الطبعة: الأولى، 1406 - 1986 عدد الأجزاء: 1 .

التعديل والتجريح ، لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح ، المؤلف: أبو الوليد سليمان بن خلف التجبيي القرطبي الباجي الأندلسي، الناشر: دار اللواء- الرياض ، عدد الأجزاء: 3 .

تفسير ابن أبي حاتم المؤلف : أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي ابن أبي حاتم، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز - السعودية ، الطبعة: الثالثة - 1419 هـ .

التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ، المؤلف: بن حجر العسقلاني الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 1419هـ. 1989م. عدد الأجزاء: 4 .

تهذيب التهذيب ، المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الناشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة: الأولى، 1326هـ ، عدد الأجزاء: 12 .

تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، المؤلف: يوسف بن عبد الرحمن ، أبو الحاج، القضايعي الكلبي المزي، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت ، الطبعة: الأولى، 1400 عدد الأجزاء: 35 .

الثقات ، المؤلف: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معد التميمي، أبو حاتم، البُستي الناشر: دائرة المعارف العثمانية الهند، الطبعة: الأولى، 1393 عدد الأجزاء: 9

الجامع المسند الصحيح المختصر صحيح البخاري، المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي ، الناشر: دار طوق النجاة ، الطبعة: الأولى، 1422هـ ، عدد الأجزاء: 9.

الجرح والتعديل ، المؤلف: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم الناشر: دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة: الأولى، 1271 هـ 1952 م .

حلية الأولياء وطبقات الأوصياء ،المؤلف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصفهاني الناشر: السعادة - بجوار محافظة مصر، 1394هـ - 1974م عدد الأجزاء: 10 .

ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم ممن صحت روایته عن الثقات عند البخاري ومسلم ،
المؤلف: الدارقطني، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة: الأولى،
1406هـ عدد الأجزاء: 2

الرواية الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم ، المؤلف: الذهبي ، الناشر: دار البشائر
الإسلامية - بيروت - لبنان .

سؤالات البرقاني للدارقطني المؤلف: أحمد بن محمد بن أحمد بن غالب، المعروف بالبرقاني،
الناشر: كتب خانه جميلي - لاهور، باكستان ، الطبعة: الأولى، 1404هـ ، عدد
الأجزاء: 1.

سؤالات السلمي للدارقطني المؤلف: محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن
سالم النيسابوري، أبو عبد الرحمن السلمي الطبعة: الأولى، 1427هـ عدد الأجزاء: 1.

سنن ابن ماجه ، المؤلف: ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه
يزيد (المتوفى: 273هـ) ، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، عدد الأجزاء: 2.

سنن أبي داود ، المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن
عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ) ، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا -
بيروت .

سنن الترمذى ، المؤلف: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذى، أبو
عيسى (المتوفى: 279هـ) .

سنن الدارقطنى ، المؤلف: أبو الحسن علي بن عمر البغدادي الدارقطنى (المتوفى: 385هـ)
الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى، 1424هـ ، عدد الأجزاء: 5

السنن الكبرى ، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخروجري الخراساني،
البيهقي (المتوفى: 458هـ) ، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ، الطبعة: الثالثة،
1424هـ .

سير أعلام النبلاء ، المؤلف: الذهبي ، الناشر: دار الحديث- القاهرة ، الطبعة: 1427هـ-
2006م ، عدد الأجزاء: 18 .

صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، المؤلف: محمد بن حبان ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي،
البُشْتَي الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية، 1414 - 1993.

الضعفاء الكبير ، المؤلف : أبو جعفر محمد بن عمرو العقيلي المكي (المتوفى: 322هـ)،
الناشر: دار المكتبة العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1404هـ - 1984م ، عدد
الأجزاء: 4.

الضعفاء والمتروكون ، المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي الناشر:
دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة: الأولى، 1406 ، عدد الأجزاء: 3 × 2.

طبقات الحفاظ، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى:
911هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1403 ، عدد
الأجزاء: 1

الطبقات الكبرى ، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع ، البغدادي المعروف بابن
سعد، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة: الأولى، 1410 هـ -، عدد
الأجزاء: 8 .

الطب النبوى ، المؤلف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران
الأصفهانى الناشر: دار ابن حزم ، الطبعة: الأولى 2006 م عدد الأجزاء: 2.

علل الترمذى الكبير ، المؤلف: محمد بن عيسى بن سُورَة الترمذى، أبو عيسى (المتوفى:
279هـ) ، الناشر: عالم الكتب ، بيروت ، الطبعة: الأولى، 1409 ، عدد الأجزاء: 1

العلل لابن أبي حاتم ، المؤلف: ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ) ، الناشر: مطبع
الحميضي ، الطبعة: الأولى، 1427 هـ - 2006 م، عدد الأجزاء: 7 .

أبو زرعة الرازى وجهوده فى السنة النبوية ، كتاب الضعفاء: لأبى زرعة الرازى .

العلل الواردة فى الأحاديث النبوية ، المؤلف: الدارقطنى الناشر: دار طيبة - الرياض
الطبعة: الأولى 1405 هـ - 1985 م.

فتح البارى شرح صحيح البخارى ، المؤلف: ابن حجر العسقلانى الناشر: دار المعرفة -
بيروت، 1379 ، عدد الأجزاء: 13

الفوائد ، المؤلف: أبو القاسم تمام بن محمد بن عبد الله بن جعفر البجلي الرازى ثم الدمشقى،
الناشر: مكتبة الرشد - الرياض ، الطبعة: الأولى، 1412، عدد الأجزاء: 2 .

الكافش فى معرفة من له رواية فى الكتب الستة ، المؤلف: الذهبي الناشر: دار القبلة للثقافة
الإسلامية - مؤسسة علوم القرآن، جدة ، الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1992 م

الكامل فى ضعفاء الرجال ، المؤلف: أبو أحمد بن عدي الجرجانى (المتوفى: 365هـ)
الناشر: الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة: الأولى ، 1418هـ1997م.

الكفاية فى علم الرواية، المؤلف: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي
الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ) ، الناشر: المكتبة العلمية - المدينة المنورة ،
عدد الأجزاء: 1 .

لسان الميزان ، المؤلف بن حجر العسقلاني ، الناشر: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات بيروت
- لبنان ، الطبعة: الثانية، 1390هـ1971م، عدد الأجزاء: 7 .

المستدرک على الصحيحين ، المؤلف: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله الطهمانى
النيسابوري الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 عدد
الأجزاء: 4 .

مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار ، المؤلف: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق
العتكى المعروف بالبزار الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة ، عدد
الأجزاء: 18 .

مسند الدارمى المعروف ب(سنن الدارمى) ، المؤلف: عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل
الدارمى، دار المغنى للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة: الأولى، 1412 هـ، عدد
الأجزاء: 4 .

المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
المؤلف: مسلم بن الحاج القشيري النيسابوري، الناشر: دار إحياء التراث العربي
بيروت، عدد الأجزاء: 5 .

المجتبى من السنن ، المؤلف: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني ، النسائي
الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب ، الطبعة: الثانية، 1406، عدد
الأجزاء: 8 .

مسند ابن أبي شيبة ، المؤلف: أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن العبسي الناشر:
دار الوطن - الرياض ، الطبعة: الأولى، 1997 م ، عدد الأجزاء: 2

مسند الإمام أحمد بن حنبل ، المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن
أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ
- 2001 م

مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار ، المؤلف: محمد بن حبان بن أحمد التميمي،
أبو حاتم، الدارمي، البُستي، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - المنصورة.

المصنف ، المؤلف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليمني الصناعي
(المتوفى: 211هـ) ، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية،
1403 عدد الأجزاء: 11.

المعجم لابن المقرئ ، المؤلف: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن علي الأصفهاني الخازن،
المعروف بابن المقرئ، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولى، 1419 هـ
عدد الأجزاء: 1.

المعجم الأوسط ، المؤلف: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم
الطبراني (المتوفى: 360هـ) ، الناشر: دار الحرمين - القاهرة، عدد الأجزاء: 10

معاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار ، المؤلف: محمود بن أحمد بن موسى
الحنفي بدر الدين العيني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة: الأولى، 1427 هـ
عدد الأجزاء: 3.

المغني في الضعفاء ، المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن
قَائِمَازَ الْذَّهَبِيِّ (المتوفى: 748هـ) .

مكارم الأخلاق ومعالاتها ومحمد طرائقها، المؤلف: محمد بن جعفر بن محمد الخرائطي السامي، الناشر: دار الآفاق العربية، القاهرة ، الطبعة: الأولى، 1419 هـ عدد الأجزاء: 1

ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، المؤلف: الذهبي الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، الطبعة: الأولى، 1382 هـ - 1963 م . عدد الأجزاء: 4.

SON DÖNEM İSLAM TARİHİNDE İMAN; TASDİK'İN ANLAMI

Wilfred Cantwell Smith

(Çeviri)

Mehmet DEMİRTAŞ*

Giriş

Kısa bir süre McGill Üniversitesi İslami bilimler bölümünde çalışmaya başladıkten sonra benden, imanın on ikinci yüzyıldaki İslami açıklaması üzerine on dördüncü yüzyılda yazılmış Arapça teolojik bir şerhin modern İngilizce çevirisisiyle kritiği yapmam istendi.¹ O zamana kadar ben daha çok bugünkü İslami hareketlerle ve çoğu benim arkadaşlarım olan modern Müslümanların karşılaştığı çağdaş sorunlarla ilgilenmiştim. Bu arkadaşlarım için Ortaçağ Teolojisi güncel konularla çok da alakalı değildi. (Bu konu benim ilk iki kitabım olan "Hindistan'da Modern İslam ve Modern Tarihte İslam'da" çok fazla ifade edilmedi. Bu şerh (Şerh-i Akaid), bir şekilde etkileyiciliğini kanıtladı. Ayrıca bu şerhin yazarı (Taftazani) hâlihazırda arkadaşlarım arasında hatırlı sayılır bir konuma geldi ve yakın bir zamanda yirmi beş yıl sonra, Şikago'daki Hıristiyan Yüzyıl Dergisi tarafından bana ve diğer farklı kişilere 'yaşamınızı değiştiren on kitap ismi nedir?' diye sorulduğunda bu Arapça metni listeme dâhil ettim.

Beni en çok etkileyen şey, belki de boşuna umutlandıran bir şekilde olsa da kişinin 'inanmadığı' bir teolojiyi araştırma niteliğine yönelik

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Ünv. İlahiyat Fakültesi, mehmet.demirtas@gop.edu.tr

merak idi. Fakat bununla birlikte kendi terimlerinde etkileyici olan şey – şayet gerçekten kavranabilirse- önemli, anlayışlı ve hatta doğru olsa bile insanî bir şekilde doğrudur.

Yıllarca hem McGill hem de Harvard'da Müslüman ve Müslüman olmayan diğer öğrencilerle birlikte bu ve diğer metinleri okumuştum ve Kelam üzerine hoş seminerler düzenlemiştim. (McGill'deki İslam Enstitüsünün en ayırt edici özelliği İslam Üniversitenin İlahiyat Fakültesi Dekanı Aligarh, ben ve bir gurup araştırmacı topluluğunun katılımıyla ortaklaşa İslam Teolojisi üzerine bir ders yılı içinde araştırmalar yapmamızdı.

Bu uzun vadeli sonuç, (gerçekten de çok uzun vadeli: Bu yirmi ya da otuz yıl içinde ortaya çıkan konular, aralıklı bir şekilde üzerinde baş edilmesi gereken konuları yansıtan) teolojinin, ortaçağ ya da her ne zaman ise İslami ve Hıristiyan merkezini oluşturan şeydi. Bu tür teoloji ya da beşeri teolojilerin esasında sahip olduğu şey, gerçekten insanı tasavvurlardır. Bu arada bu insanı tasavvurların ne kadar kolay olduğu ile ilgili olarak beni etkileyen şey, dışardan birinin (başka bir dine mensup), metinlerin söyledişi şeyleri yanlış anlamasıdır. Çünkü o kişi, onlara inanmıyor; ancak dine mensup olan bir kimse için (İçerden bir kişi) bu durum belki kolay olabilir. Zira bu kişi ise kendince öyle düşünür, yapar ya da yapması gerekiğine kani olur.

Bunun bir örneği Taftazani'nin metniyle ilk karşılaşmadı ortaya çıktı. Çevirmen, 'iman' (faith) kavramını, yeterince standart olan ve bizzat makul görülen; ancak aslında kavramın ortaya çıktığı bağlamdaki gerçek anlamı olmayan 'inanç' (belief) kavramıyla çevirmiştir. Öyle ki bu kavram, Taftazani'nin söyledişi şeyle uyumlu değildi. Bu metindeki delilde ortaya konduğu şekliyle "iman" kavramı, hem Taftazani hem de diğer ortaçağ Müslümanlarında "inanç" (belief) kavramını karşılar nitelikte değildir.

Neticede bu gözlemlerden yirmi beş yıl sonra ben, son iki eserimi ('İnanç ve Tarih' ve 'İman ve İnanç') yazdım. İnanç (belief) kavramının

çevirisi zahmetli olmasına rağmen iman kavramının ortaçağ yazarının açıklamasıyla tasdik anlamına geldiği doğrulanmış görünüyor. (Bu İngilizce kavramın tarihine daha sonra eleştirel bir şekilde baktığında ona ‘onaylamak’ olarak karşılık verildiğini fark ettim.) Ben, bu Arapça kavramın (iman) kullanımı ile ilgili olarak yazarların zihinlerinde sahip olduğu şeyi ve terimin geniş çaptaki bağlamında sonraki kullanımını dikkatli bir şekilde tasnif etmeden önce onu daha çok kavrayarak, yakından inceleyip araştırmam çok zaman aldı.

Bu makale ileri sürülen bu özel probleme karşı benim yaklaşımım, Harvard'lı meslektaşım Profesör Muhsin Mehdi tarafından, Profesör Emeritus Harry A. Wolfson'un şerefine organize edilen bir konferansa katılmak için bir davete cevap olarak yazılmıştı. Ben, o vakit izindeydim ve o konferansta yoktum. Harvard'a döndüğümde notlarımı sırasıyla bir düzene koydum ve 1971 'deki konferansta bu şimdiki yazmış olduğum metni okudum. Muhtemelen ilk olarak burada bu sözler söyleniyor.

Arapça kısımları Beyrut'ta bir araya getirilen ve konferansta sunulan bu ve diğer yazılar yayınlanma sürecinde idi. Sonradan yayın, Albana'daki New York Devlet Üniversitesi tarafından muhafaza edildi. Belki de şu an ortaya çıkan benim sözlerim ile Albana versiyonu eş zamanlı olarak basıldı.

Bazı Müslümanların kabul ettiği gibi iman, açıkça “belirgin bir şekilde bir şey yapmak”; bazlarında “bir şeyi söylemek”, çoğunluğa göre ise içsel, içe ait bir eylemdir. Bu üçünün farklı birleşimleri ayrıntılı bir şekilde incelendi ve günümüze kadar hüküm süren bir manzume içerisinde yer aldı.

'İman: Kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve erkân ile ibadet etmektir.'

Bu mevcut çalışmadaki amacımız, içsel boyutla bağlantılı olan hususu keşfetmek ve detaylı bir şekilde bunu ortaya koymada kullanılan dili keşfettirmek. *El-iman hüve el-tasdik (ya da daha tam olarak: el-tasdik bi'l-kalb)* Eğer iman, Müslüman topluluğunun kabul ettiği gibi aslında kalbin

eylemiyse o zaman şu soruyu sormaya devam edeceğiz: Öyleyse *tasdik* nedir?

Bu, çoğu kişiye basit bir konu gibi gelmektedir. Mevcut araştırma diğer taraftan sorunun ince, karmaşık ve önemli olduğunu ileri sürecektir. İmanın kelime anlamı çoğu kişinin zannettiği gibi net değildir.

İmanın başka türlü olabileceği ya da olamayacağını araştırmak için soruyu burada yeterince izah etmeden bırakıyorum. Müslüman düşünürler yukarıda göz önüne alınan bu üç boyut arasındaki ilişkiyi ifade etmişler ve onların konumlarının gelişimi bazı batılı akademisyenler taraftan araştırılmıştır.² Burada üzerinde durulduğu üzere *tasdik* düşüncesinin anlamı hakkında modern zamanda bazı araştırmacılar, araştırma yapmaktadır. Dikkatli ve ikna edici bir çalışmada, Profesör Wolfson, birkaç yıl önce klasik Arapça mantığında *tasdik* kelimesinin günümüz Yunan düşüncesindekine benzer bir şekilde bir fikrin sürekliliği içinde aklın bir hükmeye varması anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.³ Felsefedeki bu kullanımına ek olarak terimin, ayrıca başka bir anlamda *kelâm* ilmine de hizmet ettiğini ileri sürmek bu mevcut çalışmanın hedefidir.⁴ Özellikle '*El-iman hüve el-tasdik*' şeklindeki temel veciz ifadede bu eklenen düşüncelerin önemli, hatta kesin bir bağlantıya sahip olduğunu öne süreceğim. Gerçekten de bu düşünceler sadece İslam'ı değil, genel insan sorunlarını anlamayı dikkat çekici bir şekilde ortaya koymaktadır.

Ben, bu konuya hem felsefi hem de akademik olarak bir müddettir ilgilenmekteyim ve belirli gözlemleri sunmada problemi aydınlatmayı ve en azından bilinenden daha ayrıntılı olduğunu göstermeyi ümit etmekteyim. Eğer burada ileri sürülen çözümler onlar tarafından kabul edilmezse, o zaman en azından bu problemin kollara ayrılması hususunda basite indirgenmesinin önüne geçilemez.

Konu belirli bir detaylılık içerisinde ele alınmadan önce iki genel yansımaya sıralanır. Birincisi daha önemlidir. Dinî inancın erdemli bir

şekilde evrensel bir insanı nitelik ya da özellik olması kesinlikle hassas ve problemli bir meßeledir. Birçok topluluktaki çoğu dikkatli ve bilgili din bilimciler, bu niteliğin sözlü tanımlamayı ve rasyonel anlayışı astığını üzerine basarak vurgulamıştır. Modern bir araştırmacı ister sosyal bilimlerden, ister tarihten, isterse insanı bilimlerden olsun kişilerin ve grupların dinî inancının onun kolay kavrayışından uzaklaştığını anlamaktadır. Dünyanın en büyük sanatlarının çoğunu kahramanlık ve canılıkleri telkin eden bu beşeri bağlılığın, insanlık medeniyetlerinin ve sıradan yaşantısının çögünün kararlı bir şekilde temelini teşkil eden şey nedir? Eğer bu yüzyılın başında kültürlü entelektüel kişi, dinî inancı seküler bir anlayışla ciddi bir şekilde ele almasa o zaman bizden kendisini anlamamamızı beklememelidir. Eğer inanan kişi onun söylediğlerini nispeten doğrudan doğruya kabul ederse o zaman O, şu an daha açık bir biçimde gizemli olan şeyleri idrak edebilir.

O ışık belirgin bir şekilde modern araştırmalar ve artan tarihî bilinçlilikten ne kadar çok uzaklaşırsa ortaya çıktıığı oranda karmaşık ve kolay ele geçirilemez olarak görünür. Açıkçası iman, pek çok farklı biçimlere sahiptir. Bu farklılık İslami şeklin Hıristiyan, Budist ya da Hindu'dan belirgin bir şekilde farklı bir şey olduğudur. Çoğu İslami motiflerle birlikte bulunan gizli şekillerin çeşitliliğinde; Sünni, Şii, Sûfî, kuralcı ve felsefî ya da merkezî ve kırsal yahut bir yüzyıla ya da diğerine ait insanın kendisine ve kardeşine ait farklılıklar olan biçimlerin çeşitliliği bulunmaktadır. Bu tür bitmek bilmeyen bir farklılıkla birlikte insan tarihinde etkili bir dirençlilik birlikte gidiyor gibi görülmektedir.

Bu nedenle genel ya da özel herhangi bir düşüncede imanı anladığımızı ya da tanımladığımızı düşünürken tedbirli olmalıyız. Ayrıca bundan başka biz, önemli ve zeki grubun inancını düşünürken ya da onların kendi inancının olmasını istedikleri bir temayı ileri sürdüklerinde insanlık tarihindeki bir başka örneği dikkate alıp önemsemeye konusunda dikkatli olmalıyız.

Tanıtım düzeyinde ikinci genel düşüncemiz: imanın, özellikle diğer insanların dönemlerinin ya da dinî sistemlerin inancını anlama ve yorumlamamız için bizde mevcut olan kavramların kendilerinin özel ve detaylı olduğunu söyleyebiliriz. Bunların her ikisi de sınırlı ve ayrıntılıdır. Modern Batıda kullanımının başlıca iki gelenekten gelen yan anamlara sahip olan iman düşüncesinin kendisi doğrudur. Bunlardan birincisi, eski İsrail'in geleneği Eski Ahit'i kapsayan ve Yunan düşüncesinin geleneğinin çoğunu kapsayan tarihinin yolu içerisinde, günümüzde Yahudi-Hristiyanlık olarak genişleyen Hristiyanlıktır. İkincisi, objektif, eleştirel ve akademik olarıdır. Özellikle aydınlanma döneminden itibaren imanı harici bir şeyle düşünün gelenek ve günümüzde onu daha çok icmali olarak düşünün ancak pasif bir biçimde onu gözlemleyen gelenektir. İslami iman düşüncesinin klasik bir şekilde yapısal ve prensip olarak bu ikisinden farklı olduğu ve olması gereği gayet açıktır.⁵

Bu tür düşüncelere rağmen bu makalede 'imanı' (faith), kavramıyla (Daha teknik ve temel olarak daha önemli ve belirgin düşünceler olmasına rağmen Arapça'da bu terim *mastar*, *şifahi*, bir niteliğin ismi olmadan önce bir eylemin adı gibi anamlarda) tercüme etmeyi öneriyorum. Çünkü başka türlü yapmak bizi buradaki öncelikli mevzu bahis konudan yani imanın dayandığı *tasdikin* anlamından temel bir şekilde fazlaşıyla uzaklaştıracaktır.

Benim metoduma göre genel ya da özel İslami düşüncede yeterli derecede hiç kimsenin '*Iman*'ı (faith) tam olarak anladığını varsayıyorum.⁶ Bundan dolayı biz, açıkçası imanla, entelektüel anlayışımızın ötesinde bir dereceye kadar hareket etmeyi ümit edebileceğimiz kısmi bir netliğe doğru olan bir şeyi kastedebiliriz. Eğer 'iman' için bu açıklık elde edilebilirse geçmişte ve bugünde ne olduğu değilse de en azından Müslümanların klasik olarak kabul ettiği şeyi; yani *tasdiki* açıklığa kavuşturtmaya doğru gidebiliriz.

Fakat buradaki açıklayıcı dayanağımız da ayrıca özeldir. Örneğin, İngilizce 'inanmak' (believe) terimi, hem belirsizlik hem de seçiciliğin hatırlatıcısıdır. Fransızca *croire*, (inanmak), Almanca *glauben* (inanmak) gibi kelime onun klasik Hıristiyan geçmişi ve batı entelektüel tarafsız şüpheciliğiyle (bugünkü) doygun bir hale geldiği modern kullanımda ortaya çıkar. *Sadakanın*, inanmak anlamına geldiğini söylemek (devamlı söylendiği gibi) bu yüzden hem hatalı hem de şüphelidir. Hatta '*glauben'in*' (inanmak) açıklayıcı yüklemi '*fürwahrhalten*' (hakikat için) bile gözlemleyeceğimiz gibi 'hak' ve 'sıdk' arasındaki önemli Arapça ayrımla bağlantılı olan '*Wahrheit*' (hakikat) doğruya ait dilde dolaşan problematik soruyu cevaplanmamış bırakmaktadır. Gösterilebildiğine inandığım '*credo'nun* (inanç) anlamı yüzyıllar boyunca değişmiştir.⁷

Mevcut tezin bir bölümü '*tasdik*' kavramının Müslümanların inancı için (günümüzdeki) modern batıda mevcut olanlardan önemli bir şekilde farklılaşan bir şekilde anlaşılıp yorumlandığını ortaya koyar.

İslami düşüncedeki imanın *objesi* elbette ki belirgin bir şekilde (fiziksel olarak) diğer topluluklar arasındaki objesinden farklıdır. Bu, yeterince anlaşılırdır ve pek çok kimse, imanın objesini farklı derecede net ve bu objeyle konumlandırılan imanın formu olarak keşfedilmemiş ve hatta sorulmamış bir soru olarak onu bir kenara bırakarak, bu objenin farklılığını ayrıntılı bir şekilde ifade etmeye çalışmaktadırlar. Hıristiyan imanı, Tanrı ve Hz. İsa'ya imandır...; Müslüman imanı, Tanrı'ya, Kur'an'a ve Muhammed'e imandır...; Bizim buradaki endişemiz, dünya etrafındaki iman çoğulculüğünün sadece imanı çeşitli düşüncelerle x, y ve z ile olan ilişkisi olmadığını ileri sürerek bu açık hususu eklemektir. Her durumda bu ilişkilerin insanı yönünü tespit etme uğraşının daha hassas olan konusu üzerinde odaklaşacağız. Daha dikkatli bir düşüncede insanlık tarihini çeşitlendiren farklı dini motiflerde imanın x'le olan P ilişkisi, y ile olan Q ilişkisi, z ile olan R ilişkisi vb. olduğu şeklinde ortaya çıkar. (P, Q,

R' nin x, y ve z' den) olduğu kadar birbirinden farklı olduğu şeklinde ortaya çıkar.

Objesinden ayrı olarak imanın niteliği, biçimini, bu kişisel ihmali ya da sağlam muhtevası pek çok gelenekte her bir düşüncenin özellikle peşinen kabul edilme eğiliminde olduğunu desteklemektedir. İslamiörnekte örneğin, iman bazı zamanlar sadece objesinin terimlerinde açıklanmaktadır: Müslümanlar şekilci bir tekrarla (devamlı bir hükmle) imanın x' e olan iman olduğunu söylediler. Klasik bir hadiste: '*El-iman an tü'mina billahi ve bi- melâikihi ve bi...*'⁸ Bu bize hiçbir şey anlatmaz, imanın kendisinin ne olduğu konusunda söylenecek hiçbir şeye ihtiyacımız olmadığını farz eder; bu, sadece onun nereye yöneldiği konusunda bir şey ifade eder.

Bununla birlikte diğer zamanlarda ve burada bizim ilgimizi çeken şey Müslümanların, imanın kendiliğinden bizzat ne olduğunu sormaları ve onların standart cevaplarının hep imanın, '*tasdik*'⁹ olduğunu söylemeleriydi. Onlar bunu söyleken neyi kast ediyorlar?

Hıristiyanların ve önceki Hıristiyanların "imanın inanç olduğunu" inandıklarını söylemeleri şaşırtıcı değildir. Onların bu konulardaki önkabulleri ve geçmişleri İslami bilgi (Yabancılar olarak kendilerinin "inanmadığı" fakat Müslümanların inandıklarını düşündükleri şey) ile olan belirli ilişkileri, belli bir tercümenin yüzeysel uygunluğu gibi tüm bu anlatılanlar şaşırtıcı değildir. Bu sonucusu, Klasik Arap mantıkçılarının ilahiyatçılardan farklı olarak yaptığı şekilde bizim başlamamızla geliştirebilir. Keza, Wolfson'un, Yunanları takip ederek entelektüel bir kaniya varma anlamına gelen '*tasdiği*' kullanması bunun ispatıdır. Ancak, metinlerin daha yakından incelenmesi inanma düşüncesinin *kelam* için yetersiz olduğunu gösterir. Bu en azından mevcut çalışmanın bir yanlış tercüme olduğunu delilidir. Müslümanların imanın inanç olduğunu düşünmeleri, bizim de ileri sürdürüğümüz gibi imanı yanlış anlamalarındandır.

Bunu keşfetmek için belirli bir doğruluk anlayışını netleştirmeliyiz. 'Tasdik' kavramını "inanmak" olarak yorumlayanlar, onu önce "doğru kabul etmek" olarak yerine getirdiklerinde bu konuma ulaşırlar. Bununla birlikte hakikat aslında kendi içinde ve insanın onunla olan ilişkisinde oldukça dikkatli bir düşünceyi veren karışık ve hassas bir şeydir.

Hangi tür konuların daha eleştirel bir şekilde bu kavram içinde tehlikede olduğuyla ilgili bu çalışmayla biz, dinî yaştıyla bağlantılı olarak *tasdik* düşüncesini yeterli bir derecede algılaysak o zaman söz konusu temaya ihtiyaç duyuyoruz. Bununla birlikte bizim teklifimiz, gerçeğe ait kapsamlı bir İslami bakış açısı bağlamında öncelikle 'tasdik' kavramının daha genel yorumunu geliştirmek ve sonra da bu pozisyonla birlikte ileri sürülen (bir şeyi) icra etmeyi canlandıran ve doğrulayan kelam eserlerinin ayrıntılı metinlerini karşılaştırmaktır. Gerçek çalışma metodu elbette ki diğer (çalışma) yöntemiyydi. Birkaç yıldır süregelen çalışma yöntemiyle birlikte standart bir çeviriyle anlam oluşturuyor gibi görünmeyen belli pasajlarla uğraşmak beni fikirlerin çatısıyla söylenmekte olanın yeni anlayışını elde etmeye ve bunları değiştirmeye itmiştir.

Hakikat nedir? Bu muazzam sorudaki Müslümanların kavramlarını ortaya çıkaran Arap dilinde üç kök bulduğunu hatırlayarak sunumumuza başlayabiliriz. Bunlar '*hakka*', '*sadaka*' ve '*sahha*'dır. Hepsinde de hakikati ifade eden bir şey vardır. Şüphesiz ki bu üç kavram, kendisindeki gerçekliğin eğitici bir şekilde bize hizmet edebildiği yönüyle elbette oldukça farklıdır. Başlıca bir hususu tanıtmak için basite indirgeme yapabilirseم birincisinin eşyanın hakikati, ikincisinin kişinin hakikati, üçüncüsünün de ifadelerin hakikati ile oluşmak zorunda olduğunu ileri süreceğim.

Birincisi, '*hakka*'. Bir batılı araştırmacı öncelikle Arapçayı öğrendiğinde, kendisine '*hak*'ın bazen 'doğru', bazen 'gerçek' anlamına geldiği öğretilir. O, belki de 'gerçek', 'esas', 'otantik', 'doğru', 'geçerli' anlamına gelebilen aynı ifadenin, aslında, Latin terimi '*verus*' hakkında da

olduğunu hatırlayabilir. Aynı şekilde eğer o, Sanskritçe'yi öğrenmeye devam ederse o dilin (uygarlığın) terimi olan *satyam*'ı göz önüne alındığında yine aynı şeyle karşılaşacaktır. Öyle ki bu terim, hem gerçekliğe hem de hakikate delalet eder.

Neticede bu araştırmacı burada olup biten şeyin iki fikri birbirine karıştıran ya da yakınlaştıran ya da iki farklı fikir için ayırım yapmaksızın bir kelimeyi kullanan tüm bu insanların bir şekilde tuhaf kimseler olmasının gerekli olmadığını fark edebilir; fakat tek bir hakikat gerçekliğe ayrılmışında, gerçekliğin düşüncesinden ayrılması için doğrunun düşüncesine izin verilene sahip olmadan tuhaf olan şey, yoldan ayrılmış olanın fazlasıyla modern batı olduğunun farkına varılabilir. En azından böyle bir düşünce bu tür bir bakış açısı için önemli olabilir.

Batı bugün bile, bu erken dönemden kalan kullanımının kalıntılarını barındırmaktadır. Çünkü batı medeniyeti kararlı bir şekilde bu tür düşünce üzerine bina edilmiştir. Batılılar, hala bazen doğru cesaret ya da yanlış mütevazılık; doğru evlilik ya da doğru bir üniversite; hatta müzikteki doğru notayı bile konuşabilmektedir. Bununla birlikte bir keresinde profesyonel bir filozofa sadece bu bahsi geçenleri mecazi olarak gerçekten meşru ya da önemli görmeden bir kenara bıraktığımdan bahsettim. Bu filozofun dediği gibi sadece önermeler gerçekten doğru ya da yanlıştır. Bizim geriye kalan kelime düzeneğimiz ne olursa olsun aramızda analizci olamayanlar için bile belirli bir rahatsızlık bugün geniş bir şekilde oluşmaktadır. Pek çok kişi muhtemelen hiçbirini kabul etmeyecek; fakat şeylerin (nesneler), niteliklerin ve eylemlerin doğru ya da yanlış olabileceği kesin olmayan bir konum kabul edilecektir. Şeyler, her nasılsalar işte oradadır. Çoğunun hissettiği şey bu ayırt edici hükme konu olanlar hakkında sadece bir kimsenin söylediğiidir.

Bununla beraber "*satyam*" , "*ventas*" ve "*hak*" kavramları gerçek, hakiki, otantik, metafizik ya da kozmik statü vasıtasyyla kendisinin doğru olduğu şeyle bağlantılıdır. Buna göre "*hak*" kavramı, Tanrı'nın

üstünlüğünü en iyi şekilde ifade eden bir kavramdır. Aslında bu kavram kesinlikle Tanrı'dan bahseder ve gerçekten "el-hak" kavramı, sadece bir sıfat olma anlamında değil, aynı zamanda bir işaret (alamet) olma anlamında da Tanrı'nın adıdır. *Hüve'l-hak*: O, hattı zatında gerçekktir. Bununla birlikte gerçek olan diğer her şey haktır ve bunu söylemeye devam eden mistiklerin bazlarının dediği gibi bu yüzden ilahidir. Ancak biz, "hak" kavramının içeriği gerçeğin (real) büyük R'li ya da R'siz gerçek anlamda bir hakikat olup olmadığını söylemeyi bir kenara bırakıyoruz.

İkincisi, *sadakadır*. Huk konusunda konu dışında olan sözlerimiz, bu *sadaka* kavramı insanların doğrusuyla bağlantılı olduğu ifadenin anlamını oluşturmak içindi. Bir ölçüde dürüstluğun, bütünlşmenin ve güvenilirliğin batı düşünceleri ile eşleşmesidir. Fakat bu kavram bunların da ötesine geçer. Sadaka kavramı birincisi, kişinin kendisine ve diğer insanlara karşı doğru olmasını, ikincisi, kişinin meşgul olduğu şeye karşı doğru olmasını içerir. Önermeli doğruluk hiçbir şekilde burada konu ile alakalı olmayıp, bir kurala oturtulmamakta ya da bir kenara bırakılmamaktadır. Dahası, kişisel bağlamla bütünleşen bir unsur olarak ikinci derecede ele alınmaktadır. Zira gerçekten de bu *sadaka* kavramı hiç şüphesiz ağırlıklı olarak özellikle olmasa da (doğruyu söylemek için) kullanılmaktadır. Bu, onu tercüme etmenin en basit yoludur, fakat daha fazlası vardır. Kişisel düzeyde bir şeyin daha fazla içeriği şey, Arapçada ve İngilizcede kişi yalan söylemenin tersi bir şeyi düşündüğünde belirginleşir. *Sadaka*, "*Kezibe'nin*" (yalancı olmanın) tam karşılığıdır. Bu sonucusu, İngilizce çevirisinde olduğu gibi oldukça belirgin bir kullanımındır. Çünkü sadece doğru olmayan bir şeyi söylemeye dalalet etmez, aynı zamanda doğru olmayan bilen ve başkalarını aldatmak için belli bir eğilimle konuşan konuşmaciya da dalalet eder. İngilizlerin "yalancı" (*liar*) kullanmadıkları gibi, Araplar da normalde doğru

olmayan fakat iyi bir inançla bir kişinin söylediğinin bir şey durumunda “*Kezibe’yi*” kullanmazlar.

Daha sonra da orta koyacağımız gibi, İngilizcenin, “*Kezibe’yi*” kişisel bir yanlışlığın, insan eğilimi ve pratiği düzeyindeki yanlışlık ve kişilerarası ilişkilerin bir İslami kavram olan “*Kezibe’ye*” karşılık olarak ‘*lie*’ ve ‘*liar*’ kavramıyla aşağı yukarı tam olarak eşlik etmesi ilginçtir; fakat “*sıdk*” düşüncesinin karşılığı olarak kesin bir şekilde kişisel odaklımanın doğruluğu için özel bir kavram formüle etmemiştir.

Netice olarak bu kavram, Müslümanların en az kendi dini yaşıntlarında olmamak kaydıyla onlar için merkezi bir kavramdır ve bu çalışmada geliştirilen iddia için fazlaıyla temel oluşturmaktadır.

Üçüncüsü “*Sahha*” kavramı. Açıklayıcı önemli fikirlere rağmen bu fiil ve onun sıfatı “*sahih*”, İslami yaşamda ve özellikle burada bizi ilgilendiren alanda daha az etkileyicidir. Kelimeler aşağı yukarı ‘doğru’ anlamına gelir ve sağlıklı olmak ya da (daha) uygun bir vaziyette olmak gibi oldukça farklı konularla bağlantılıdır. Bizim doğru ya da kusursuz olarak adlandırdığımız şeyler olduklarında önermelerin, Arapça ’da kullanılabilir mesinde (özellikle modern mantıkta kullanıldığı şekilde) bu kullanımın İngilizce kelimeyle kısmen örtüşmesi dışında “doğru” için tümüyle bir terim olarak hemen onu düşünmek zor olacaktır. (Haza sahih, haza galat- bu doğru, bu yanlış ya da hata ya da sadece gayr-i sahih)

Bu üç Arapça kavramdan ilk ikisinin, zıtlıkları kuvvetli bir şekilde kutuplaştığına dikkat edilmektedir. “*Hak*” kavramı duruma göre belirir ve hatta korku veren şey, doğru ve yanlış ya da gerçek ve sahte olan gibi bâtil olanla zıtlık arz eder. Biri metafizik olan gücün arkasında, diğer ondan zıt bir kutupluluk içerisindeyken ikisini ayırt etmek insanların en kesin ve ayrıcalıklı görevlerinden biridir. Tekrardan, “*sıdk*” ve “*kızb’ın*” birbirinin sesini yansıtması açısından uyumlu bir yönü vardır. Ya da “*sadık*” ve “*kazib*” gibi daha kişisel terimleri kullanmanın da bir anlamı var. Gerçekten dürüst insan adı ve zavallı yalancıya karşı kesin

duruş sergiler. Burada görülen şey kararların önem taşıdığı bir dünyada insanlığın dramatik özgürlüğünün ve ahlaki tercihinin İslami görüntüüsüdür.

Diğer taraftan *sahih*, net bir karşıt kavrama sahip değildir. Onun uygulamalarından biri insanın tam sağlıklı olması anlamında kullanılır. Olası alternatifler insanın zayıf, hasta, yaşılı ya da yeterince yaşılı olmaması ya da bir organını kaybetmesidir; fakat belirgin diğer kutup yoktur.¹⁰ “Doğru olmanın” (sound) tek karşılığı geniş çapta doğru olmamak ve tam tanımlanmamış noksanlıklardır. Daha önceden dikkate almamıza rağmen bir cümlenin özel durumunda eğer *sahih* doğru değilse o zaman muhtemelen kişi, onu *galat* ya da *hata* olarak yanlış bir şekilde adlandırabilir. Artık yürürlükte olmayan bir tren yolu tabelası ya da inandırıcı olmayan bir delil, iyi bir durumda ya da iyi işleyen bir düzen içinde olmayan çeşitli türdeki şeyler *sahih* olmayan olarak nitelenebilirler; fakat bu bir kategori ya da en azından kozmik olmayan bir niteliği tanımlar. Diğer İslami dillerde de Farsça, Urducada Arapça da olduğu gibi öbür dillerle tanışık olanların kolayca kabul edeceği diğerlerinin arasında (kullanılan) önermeli doğru için kullanılan bu üçüncü fikir, bu üçünün en zayıf (ahlaki/manevi) çağrımlarına sahiptir.¹¹

Aslında, birinci ve ikinci fiil, doygun ve belirgin bir şekilde ahlaki yöne vurgu yapar. Bu fiillerin olumsuzları da ahlakidir. İnsanın kaderi onlara ve insanın niteliğine bağlıdır. Yeterli derecede uygun bir şekilde üçüncü kök *sahha'nın* Kur'an'da bile bulunmadığı araştırmada ortaya çıkmaktadır. Diğer ikisi onda kuvvetli bir şekilde yansımaktadır.

Hakikatin yerinin iki tane olduğuna dair güclü bir doğrulama olarak Kur'an'ı görmek abartı olmayacağındır. Bunlardan biri çevremizi kuşatan dünya, diğeri ise insanlardır. Birincisinin gerçekliği ilahi, ikincisinin ise içsel entegrasyonu ve bizim gerçekliğe olan uyumumuzla alakalıdır, yani bağlılığımız çok önemlidir. Aslında bu, tüm insan yaşamının ne ile bağlantılı olduğuyla doğrudan ilişkilidir.¹²

Öyleyse ayrıntılı olarak, *Sadaka, yasduku, sidkan'a* dönebiliriz.

Kur'an'da yer alan bir terim olma, insan yaşamının ve toplumunun İslami kapsamda (oluş) anlam oluşturmasıyla bağlantılı olarak temel referans noktalarından birini oluşturarak, Müslümanlar için kozmik bir kategoriyi formüle eder. (*Sadaka* bir kozmik kategoriyi teşkil eder)

Eğer Arapça sözlüğe göz atarsak bu kelimenin açıklayıcı sunumunu ve analizlerini buluruz. Neredeyse tüm düşüncelerde bunlar *kezibe'yle* bağlantılı olarak verilmektedir. Yine aynı şekilde tüm düşüncelerde öncelikle verilen ya da temel olarak oluşturulan şey konuşmayla bağlantılıdır. *Sadaka'daki* sözlük anlamı temel olarak terim anlamıyla büyük ölçüde bir noktada birleştiğinden ve en azından buradaki endişemiz söz konusu olduğu ölçüde *Lisan'ül-Arab* ve *Tac'ül-Arus'tan* hedeflerimiz için resmedici bir şekilde alıntı yapmamız için yeterli derecede temsil edicidir.¹³ Öncelikle *sadaka* ve *kezibe*'nın konuşmayla olan ilişkilerinde göz önüne alınmalarına rağmen sadece modern mantıkta tanımlamalar ve önermeler olarak ifade edilecek olana göre değil, aynı zamanda insanın söyleyebileceği türdeki şeylere (sorular ve çoğu da dâhil) göre de orada uygulanan şekliyle resmedilirler. Belirgin bir şekilde gösterilen şey konuşmanın geçmiş ya da gelecek hakkında olmasıdır ve sonraki durumda vaat yoluyla ya da başka şekilde olup olmamasına göre o, haber kipi olabilir. Aynı zamanda ya soru edati ya emir kipi ya da rica kipi olabilir. Bu yüzden soru, 'Karını dövmeyi bıraktın mı?' türünden bir şeyi içerirse *sidk* doğru olmayabilir. Benzer bir şekilde 'Kitabımı bana geri ver' gibi bir emir ya da 'Kitabımı bana geri verir misin?' anlamında bir rica, seslenen kişinin kitaba sahip olup olmamasına ve konuşan kişinin onu gerçekten geri istemesine bağlı olarak doğruluk ya da yalancılık; *sidk* ya da *kezhib* olabilir. (*Sadaka/kezhib* sadece önermelere değil, insanların söyleyebileceği her şeye uygulanır.)

Genelde bu ve diğer sözlükler bu iki şeyle birlikte aynı zamanda söylenen şeyin uygunluğunun olduğu yerde *sidk'ın* bu tür konuşmayı

uyguladığı hususunu açık bir biçimde belirtmektedir. Bunlar: birincisi, konuşanın zihninde olan şey, ikincisi ise gerçekte olan düşüncedir.¹⁴

Burada özel tartışma, "Muhammed, Tanrı'nın peygamberidir" iddiasını samimi olmayan bir şekilde söyleyen kişi tarafından ifade edildiğinde ortaya çıkmaktadır. Bu, Müslümanın doğru bir ifadesinin paradigmasıdır ve açıkçası onun şimdiye kadar doğru olmadığı iddiası hakkında endişeler vardı ve hala o, samimi olmadan geçerli şekilde adlandırılabilir. Konuşan kişinin samimiyeti ya da objektif gerçekliklerle bağlantılı olarak bir bakış açısı, her ifadenin yarı *sıdk* olabilmesidir; fakat sadece her ikisi yerine getirildiğinde tam bir *sıdk* vardır. Benzer şekilde gelecekle bir bağlantı olduğunda *sıdk* hem içsel yargı ve insanın sözleri, hem de sonrası ve onun sonraki uğraşı arasındaki uyumu ister.

Bu anlamda doğrulu ve yalanı söylemek, kişiler arası ilişkilerin konuları olduğu ölçüde fiil seslenilen kişinin doğrudan objesi (nesnesi) olabilir. *Sadakahu* ya da *kezhibahum sözcükleri*, bu düşünce altındaki doğru ve yanlışlığın burada insanlar arasındaki iletişim oluşturulması ya da rolünün ortaya konmasında ifadenin niteliğine işaret eder. Burada tekrardan, bir insanın bir çöl adasında yalnız başına yalan söyleyebilmesinin güç olduğunu dair yalan söylemeyi modern batının kendi kavramlarıyla kavramsallaştırmrasında bir anlam elde ettiğine dikkat edilebilir, fakat bu kişiler arası boyutu doğrulu söyleme düşüncesinden ayırmaya yöneldiği de dikkate alınabilir.

Arapça fiil, konuşmaya oranla insan aktiviteleri hakkında kullanıldığından, karşılaştırılabilir düşünceler iş görmektedir. *Sadakahu'n-nasihah* gibi geçiş ifadesi bir aşamadır: 'O, verdiği tavsiyede haklıydı' ya da 'doğrulu ona verdiği tavsiyede anlattı' ya da 'Ona *sıdkla* tavsiyede bulundu'. Bu, öğündün hem samimi hem de etkili bir şekilde akıllıca olduğunu ima eder. Sözlü olmadan *sadakahu'l-ikha*, 'Ona kardeşlikte doğruydu ya da ona karşı doğru bir kardeşlik içerisinde davrandı'. Tekrardan: *Sadakahu'mül-kital* 'Onlarla *sıdk* ile mücadele ettiler' ya da

'Onlara karşı savaşta doğru bir yoldaydılar'. Bu, onların hem iyi bir etki hem de gayretle mücadele ettikleri anlamına gelir. (*Sıdk*, konuşmadan başka eylemlerde de kullanılır.) Bununla birlikte *sıdk*, insanın iç entegrasyonu ve objektif (nesnel) belirgin uygunluğunun birleşimiyle beraber konuşması ya da davranışlarıyla oluşan bir niteliktir.

Sıdk kavramı, kendi doğruluğunun gerçek kişisel kabulünün dışında, içsel uyumla birlikte doğru olan şeyi söylemeyi ve yapmayı içerir. Aynı zamanda bu kavram, gerçek dürüstluğun kişisel kabulünün dışında, daha iç bir düzenle doğru şeyleri yapmayı ve söylemeyi içerir.

Modern İngilizcede, objektif dışsal gerçekliklerin ya da kuralların terimlerinde olduğu kadar, yalan söylemek ve aldatmak gibi negatif kavramlar bir hareketi meydana getiren kişiler ve onların ahlaki niteliğinin terimlerinde açık bir performansı nitelemektedirler. Diğer taraftan İngilizce, kavramsal olarak bu üç yönlü terimlerde davranışını değerlendirmek ve yorumlamak için karşı yöndeki pozitif (fikirleri) kavramları dikkatli bir şekilde fikirsel olarak geliştirmede ya da güçlü bir şekilde formüle etmedi.¹⁵ Bu, *sadaka* kavramının tam olarak yaptığı bir şeydir.

Sözde ya da eylemlerde insan davranışını, insanın içsel yaşıntısı ve onu kuşatan dünyası arasındaki ilişkidir. Kişisel düzeyde hakikat, ilişkinin her iki bölümünün de temiz, sade ve uygun olduğu niteliğidir.

Bunu önemli bir insan kategorisi olarak gördüklerinde, Müslümanlar aptal değildilerdi. Modern batı mantığı doğru ve yanlışlığın yerinin onları kullanan insanlardan daha çok önermeler olduğunu objektif bilimle savunarak insan yaşamındaki belki de ciddi bir yıkımın belirtisini ve temel bir zararını oluşturmuştur. En azından son yapılan felsefi çalışmada bu konuyu tartışmaya çalıştım.¹⁶ O çalışmada *sıdk* kavramındaki ima (edilen yolu) konum ile batıda yaşayan modern, entelektüel ve sosyal yaşıntıda (hakikat düşüncesindeki) değişen gündem

konumu arasındaki ayımların ve farklılıkların bazlarının önemli ve derin ayırlıklar olduğunu keşfettim.

Bir sonraki adımda ikinci biçim olan *saddaka*, *yusaddiku*, *tasdikan’ı* göz önüne alalım. Diğer *tefil* formları gibi onlar, muğlak bir ettingen ya da geniş potansiyelin çift geçişli fiilini oluşturur. Eğer *sadaka* aynı zamanda hem içsel olarak dürüst, hem de dışsal olarak doğru olan bir şeyi söylemek anlamına geliyorsa yeniden canlanan *tasdik* formu neyin önemini belirtir?

Tasdik için dört anlamdan bahsedebilirim:

1. Öncelikle bu kavram ‘doğru olarak kabul etmek’ anlamına gelebilir. Onun asıl objesi insan ya da daha az kullanımıyla cümle olabilir; böylece *Saddakahu*: Kendisinin doğruluğu konuşan kişi olduğunu kabul etti ya da doğru bir şekilde konuşulmasını benimsedi, anlamına gelir. Bunlar: ‘O, ona inandı.’ şeklinde birbiriyle bağlantılı duruma getirilirse o zaman iki tane vurgu ortaya çıkar. Biri, her iki durumda da onun konuşmacıya güvenmesidir. Kişinin onu *sadık* olarak özel bir durum hakkında samimi bir şekilde doğrunun konuşmacısı ya da ahlaki karakteriyle doğruluğun alışılmış konuşmacısı *siddık* olarak kabul ettiğine işaret edilebilir. İkinci olarak ‘inanmak’ (believe), İngilizcede açıkça nötr bir terim olduğundan objektif geçerliliğin referansını dışında bırakır. Kişi yanlış olana inanabilir. Gerçekte *tasdik’in* sadece doğru olan şeye inanmaya uygulandığını düz bir şekilde doğrulayabilecek yeterli derecede metin incelememi; ancak bazı istisnalar olsa bile standart anlamın daha kuvvetli bir şekilde samimiyetin olduğu kadar objektif doğruluktan biri olması dışında sorun olmayacağı düşünüyorum. Bu kozmik bir insan niteliğidir. Buna göre kişi, bu düzeyde ‘inanmakla (believe) değil; fakat ‘doğrulu tanımakla’ bu şekilde tercüme yapmalıdır. Farklılık derindir.

Bununla beraber göz önüne alınan şeyin doğruluğuna göre iki yönlü referansın sadece tek bir yönüne dikkat çeker. Buna rağmen söz konusu kişisel samimiyetin bir diğer tarafı bulunmaktadır. Birincisinde

olduğu gibi ikincisinde de bu kişisel samimiyet, en azından kuvvetli bir şekilde işlev görür. Kişisellik hem öncelikli hem de ikinci derecede bir konudur: Bu doğruya hem diğerleri için hem kendisi için kişisel olarak tanımlamaktır. Bu yüzden bazı ifadelere *onay* verirsem onun doğruluğunu sadece benim dışındaki dünyada tanımadım ve onu onaylamadım, fakat aynı zamanda bir kişi olarak kendi ahlaki bütünlüğümle onu birleştiririm.

Bu biçimin ikinci standart kullanımı; ‘O, doğruya söyleyen olarak onu kabul etti.’ anlamında değil, fakat fazlasıyla ‘Onu böyle buldu’ anlamına gelir. Bir kimse bir insanın ifadesini iştebilir ve sonradan onun yalancı olmadığını bilmek için bir neden ya da bir deneyim bulur.

Üçüncüsü, bu tür bir düşünce daha aktif ve daha kararlı buluş türüyle bir fikre işaret edilebilir: Şöyle ki, ‘O, arkadaşının doğruya söyleyen olduğunu kanıtladı ya da konuyu doğruladı yahut saptadı’ şeklinde anlaşılır. Böylece genel ifade, *saddak’el-haber’ al hubru*: ‘Deneyim haberi doğruladı.’ Bu nedenle *tasdik*, deneyimin asla uzak olmadığı kadar deneyimciyi doğrulayan düşünmeye rağmen test yoluyla doğru bir şeyi kanıtlayarak bilimsel deneyimin doğruluğu için bir terim olmuştur. İfadenin aynı şekliyle alıntılanan daha katı bir tercümesi ‘Deneyim, haberi ve haber verenin doğruladı.’ şeklinde olacaktır.

Dördüncü olarak, daha maksatlı bir şekilde *tasdik*, doğruya imkân vermek için adım atmak, doğruya temsil etmek anlamına gelebilir. Bunun bir örneği kişinin kendi sözüdür. Bu esasında çok önemli olan bir konudur. Bu yüzden ‘*siddik’in* anımlarından biri ‘*Ellezi yusaddiku kavlehu bi’l-amel*’¹⁷ ‘O, söylediğini yaptığında geçerli kılan kişidir’ ve diğeri ‘*men sadaka bi kavlihi ve itikadihi ve hakkaka sidkahu bi-fi’lihi*’¹⁸ ‘konuşmasında ve içsel hükmünde doğru olan ve davranışında doğruluğunu gerçekleştiren kişi’ anlamına gelir.

Dahası *musaddik*, ‘*siddik’a* eşitlenmektedir¹⁹ (ve tersi şekilde *siddik*, *hü tasdik*²⁰ ya da ‘*daim’el-tasdik*’e eşitlenir.²¹ Muhtemelen bu sıfatın bütün

anlamlarında ya da herhangi birinde *el-kadir'ül-sıdk*²² ve *iman kadera min'hu'l-sıdk'*²³ yoğun olanın sadeliğini de içerir.

Diğer taraftan hem *el-sıdk* hem de *el-tasdik*'de göze çarpan (*mübaliğ*) kişiyi belirtmek için *siddık* kullanıldığından,²⁴ ikincisinin anlamı muhtemelen aktiftir (eylemde geçen kişi). *Sıdk*, bu kişinin samimice doğrudan bahsetmesiyle *tasdik* ise kişinin onu samimice uygulamasıyla bağlantılıdır. Açıkçası tüm bu sözlerde *tasdik*, inanarak bir şey yapma anlamına sahip değildir. Nitekim Hz. Meryem ve diğer *doğu sözlü kimselerin* var olmada her şeye inanan ve saf oldukları söylememiyordu.²⁵

Özetlersek; *Tasdik* doğru olanı kabul etmek, onu amaca tahsis etmek, doğrulamak ve onu uygulamaktır. Doğru olan şey her durumda kişisel ve samimidir.

Bunların hepsi geneldir; bu şekilde söylenenler Ortaçağ Arapça sözlüklerinin temelindedirler. Ayrıntılı olarak teolojik yorumlara dönmeden önce sıradan dil ile başlamanın mantıklılığı vardır; çünkü imanın *tasdik* olduğu tezini ortaya çikan kelamcılar, bunun için alışılmış bir şekilde açık linguistik temelleri vurgulayarak başlayacaklardır. Geleneksel kullanımıla bağlantılı olarak, *el-iman fi'l-lugat'il-tasdik*²⁶ diye söyleyeceklerdir. Bu Wolfson'un gösterdiği gibi Arap geleneğine oranla bir Yunan geleneğine dayanan şeyin arkasında bu ikinci terimi mantıkçının kullanmasının karşısında olmaktadır.²⁷

Klasik Müslüman düşünürlere "İman nedir?" diye sorulduğunda, onun *tasdik* olduğunu söylerler, "Onların zihinlerinde ne vardı acaba?" Din tarihçisi dünyadaki çeşitli inanç düşünceleriyle ilgilenmektedir ve bu da hiçte azımsanmayacak bir durumdur. Bu formülü biraz düşünür, taşınır ve *tasdik'i* dikkate aldığımız bazı versiyonlarla bağlantı kurarsak onun iyi bir anlam oluşturduğunu görebiliriz. İmanın yapmak (oluşturmak), meydana getirmek, hakikati yaşamak olduğunu söyleyen din adamlarının ne kastettiğini anlayabiliriz.

Oldukça genel ve öncelikli bir şekilde bazı linguistik anlamları listeleyebiliriz. İlk olarak iman, kişisel düzeyde ilahi hakikatin *tanınmasıdır*. İman, kişinin kendisi için doğru olduğuna inandığı hakikati tanıyabilme ve ona güvenme yeteneğidir. Özellikle İslami düşüncede iman, ahlaki konumuyla bu ilahi emirlerin ahlaki otoritesi ve gerçekliğinin tanınmasını içerir ya da bunu öncelikli kılar. Böylece ahlaki yükümlülüklerin sorumluluğunu tanıma ve kişisel bağlılıkla onu gerçekleştirmeye doğru bir kişiye uygulanarak zorunlulukların kabul edilmesi vardır. (İman bireysel düzeyde ilahi hakikatin kabulüdür.)

Tekrardan iman, bu kozmik şekilde doğru olanın, dünyada hakikatin gerçekleşmesinin (İnsan hakkındaki hakikat) doğruluğunun kişisel oluşumudur. Daha mistik bir şekilde söylemek gerekirse iman, İslami emirlerin hakikatinin (kişisel hakikati) keşfidir: Onların kişisel olarak doğrulama süreci, bu vesile ile onları dışında bırakarak, kişinin yaşadığı dünyada toplumu ve kendisi için onları yaşayarak yaptıklarının aslında doğru olduğunu kanıtlayarak ve bularak onları yaşayarak ortaya koyma ve yaptıklarının aslında doğru olduğunu kişisel olarak saptama sürecinden ibarettir.

Tasdik, hakikati içsel olarak kendine mal etme ve dışsal olarak onu yaşam haline getirmektir. Tanrı'nın ya da Gerçekliğin insan için seçtiği şey, insanın kendi kişisel maneviyatı ve belirgin davranışlarında gerçek insan yaşamında doğruya bulma ya da oluşturma sürecidir.

İmanın bilgiden daha fazla bir şey olduğu, hakikate nasıl cevap verileceğine dair bir soru olduğu konusunu güçlü bir şekilde vurgulayan birçok kimse, doğru bildiği şey açısından imanın güvenme ve bir şeyi yerine getirme yeteneği olduğunu belirterek imanın *tasdik* olduğunu önerebilir. Kabul edilebileceği üzere bunların tümü imana dair kötü tanımlar değildir.

Onlar, İslami inancın tanımı olmayıp bu anlama da gelmezler. Üstelik onlar, insana ait imanın İslami olan tanımıdır. Burada söz konusu

olan imanın içeriği değil, biçimidir; onun nesnesi değil, doğasıdır; söz konusu olan şey neyin doğru olduğu değil; fakat doğru olan hakkında ne yapıldığıdır.

Elbette ki Müslümanların, insanın vazifesi ve kaderi hakkında nihai hakikatin ne olduğu hususunun (Kur'an'da vs.) ilahi bir şekilde ortaya konmasıyla öğrendiklerine dair İslami epistemolojik husus, kuşkusuz teologik kitaplarda olduğu gibi kabul edildi ve neticede şaşırtıcı derecede az olmasına rağmen itikada dair tartışmayı sonunda bir ölçüde nitelemiştir. Benim sunumum belki de konuya daha bir netlik getireceğinden ve üzerinde çalıştığım kitap daha belirgin bir şekilde doküman olacağından iman hakkında İslami teolojideki birçok metnin büyük bir bölümünü değiştirmeye olmaksızın ve büyük ölçüde bir kazanımla, kelimesi kelimesine mevcut konuya dair Hıristiyan tartışmalarında karşılık bulabilir. Bir dereceye kadar bu durum insana ait tartışmalarda da doğru olabilir.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere biz, imana dair insanların niteliğiyle ilgileniyoruz, objesiyle değil. Geçmişte, objeyle (nesneyle) ilgilenmek araştırmada dikkat edildiği üzere araştırmacıları imanın biçimine ait kavramlar arasındaki benzerlikleri ya da farklılıklarını ayırt etmekten alikoymuştur.

Çünkü hiç kuşkusuz (hala iman objesi hususunda herhangi bir sorudan uzak olarak) iman biçiminin benzerliklerine ek olarak ayrıca farklılıklar vardır. İslam ve Hıristiyan dini yönelimleri arasında, belirli temel farklılıklar bulunmaktadır; elbette ki farklılıklar klasik İslami ve modern yarı şüpheci batı arasında daha çok telaffuz edilmektedir. Bunlar insanı bir fenomen olarak düşünülen imanın farklı anıtlara sahip olmasıdır. İki tanesini dikkate alabiliriz.

Birinci farklılık, İslami düşüncenin berraklılığıyla olmak zorundadır. Elbette ki Müslümanlar için gizem (sır), hiçbir şekilde yok olmamasına rağmen özellikle dışarıdaki sufi guruplar maksatlı biçimde Hıristiyanların

sahip oldukları gizemden daha az sahip olmalarına rağmen, kavramsal olarak onun üzerinde durdular. Müslümanlar için Tanrı'nın vahyi açık (*mubin*) *tır*. (Bu kelime Kur'an'da süre başına düşenden daha çok bir ortalamada bulunur.²⁸)

İkinci bir farklılık ise Hıristiyanların Yahudi konumuyla karşılaşlıklarında söyledikleri gibi İslami konumun, genelde daha ahlaki, sistemli ve pratiğe dönük olduğu gerçeğidir.²⁹

Öncelikle Tanrı'nın vahyiyle (Hıristiyan düşüncesinden ayrı olarak Tanrı'nın zatının vahyiyle) ve bundan ortaya çıkarak teolojiden daha çok öncelikli bir şekilde "fıkıh" üzerine vurguda bulunmasıyla (daha hukuki) daha da dinamiktir. Müslümanlar için "Tanrı'nın sonsuz kelimesi (kelami) bir zorunluluktur."³⁰

Bu iki konuya bağlı olarak imana dair İslami kavramların standart batı anlayışının yetersizliği (özellikle inanma 'believing' gibi) en azından iki düzeyde bulunmaktadır. Biri, bilgiyle bağlı olarak farklılaşmak, diğeri ise ahlaki eylemlilikle alakalıdır.

Muslimanlar için Allah'ın açık olan vahyi (*mubin*), hemen doğrudan bilgiye götürür. Bilgi kavramı çok canlı bir şekilde Kur'an'la bağlantılıdır. Kur'an'da '*arafa*' fiili '*alime*' ye göre daha az, yaklaşık 70 defa geçer. Fakat '*alime*' daha fazla yaklaşık 850 defa geçer. Örneğin, mevcut standart Mısır Kraliyet baskısında bir seferde sayfa başına düşenden daha fazla olan bir ortalama anlamına gelir. Kavram, Musliman bilinçliliğinde çokça büyük bir iz bırakmıştır ve İslami yaştanının merkezindedir. Tanrı, insanlara öğreteceği şeyi onlara daha da açık bir hale getirmek için (vahiy göndererek) bir eylemde bulunmuş, insan da ona imanıyla olumlu bir şekilde karşılık vermiştir.

O halde bilgiyle bağlı olarak kendi türüne özgü olan İslami formu içinde iman ve Hıristiyan formlarının bazlarındaki iman arasında öncelikli bir farklılık hemen göze çarpmaktadır. Çoğu batılı için Hıristiyanlar da dâhil olmak üzere iman, bilgiden daha az olan bir şeyle

bağlılı olarak düşünülmektedir. Öyle ki, onun (bilgi) yönelimi “kavranması (*faith*)” ya da “inanmanın (*believeing*)” kavranması şeklinde (ve belki de ölümün ötesindeki bir şey olarak tanınacaktır); bu yüzden ayrıca “imanın ortaya çıkışısı” olarak belirir. İmana sahip olmak inanmaktır, bilmek değil.³¹ Diğer taraftan Müslümanlar için iman, bilginin bu tarafında değil, öteki tarafındadır (bilgiden daha farklıdır).

Aslında imanı Müslüman olmayanlar, daha bilinen şeyle uyum içerisinde hareket etmek olarak eşleştirirken; iman bilgiyle (*ma'rife*) eşitlendiğinde, bu konular hakkında Müslümanların düşünce sürecinde daha eski bir merhale söz konusuydu. Sonraki durum burada bizi ilgilendirmiyor. Bunun yanında onun yetersizliği uygulama düzeyinde *Harici* aşırılıklarında ve teorik olarak onun başarısızlığı, ikiyüzlü insan *münafık* için iman olmadan amel yapan ya da günahkâr, (tam) amel olmaksızın imana sahip olan kişi için konum belirleme hemen ortaya çıkmaktadır. İmanın bilgi olduğu düşüncesiyle alakalı olarak diğer eşleştirme aynı derecede tatmin edici olmamayı ortaya koydu ve sonra ayrıca saf dışı bırakıldı; Onaylanmamasına rağmen ne kadarını dışında bıraktığını açıklamak için son dönem yazarlarının onun yeniden oluşumunu muhafaza etme konusu negatif bir şekilde canlı tutulmuştur. Bununla birlikte imanın aslında bilgiden daha fazla bir şey olduğu düşüncesi etrafıca eleştirildi. İmanın bilgi olmadığı kabul gördü; fakat o, bilinenle bağlılı olmak zorundadır. Hıristiyan skolastik düşündesinde düşünce iman ve bilgi bu düzeyde bir seriyi oluşturur;³² Kelamda ise sıralama; düşünce, bilgi ve iman şeklindedir.

Taftazani'nin açıkça söylediği gibi “*El-iman vacib fi' ma'ulima*”: İnsanın bildiği şeylerde imana sahip olması gerekiyor.³³ Diğerlerinin söylediği *el-tasdik* “kişinin kalbinin bilinene bağlanması”³⁴ anlamına gelir. Tekrardan “*li-ma'ulima*'yı öne sürmektedir.³⁵

Muslimanlar için iman, inanmakla değil, fakat bilmekle bağlantılıken; *küfür*, (inkâr) ne bir inanç kaybı, ne cahillik, ne de bir şeyin

temel düşünceye oranla başka türlü bir şey olduğunu kabul eden entelektüel bir konumdur. Üstelik küfür, fazlasıyla bağınlı olarak iman gibi bilgiyi doğru farz eder; çünkü küfür kişinin doğru bildiği şeyi aktif bir biçimde reddetmesidir. Bu, onun neden günah olduğu ve aslında akıl almadır bir günah olduğunu. Bu kesin olan kozmik bir yanlıştır; kişinin doğru olarak bildiği şeye kasıtlı olarak “hayır” demesidir. Bu, fazlasıyla Kur'an'da ortaya konmaktadır; örneğin, iman ve bilgi arasındaki ilişkiye ait tartışmalarında “kelamcılar” tarafından tekrar tekrar alıntılanan iki metinde olduğu gibi. Birincisi, (bugüne kadar çoğu Müslümanlar tarafından Hıristiyanların yanlış algılanması) kutsal kitabın gönderildiği bazlarında “onu kendi çocuklarını bildiği gibi bilir”³⁶ ayeti ve buna inanarak karşılık vermemek. Diğer ise Tanrı'nın alametlerini reddedenler (kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri halde sırf zalimliklerinden onları inkâr ettiler) hakkındadır.³⁷ Diğer bir alıntı da “inandıktan sonra inkâr edenlerle” ilgilidir.³⁸

Şu halde İslami düşünce insanın bilgisiyle Tanrı'nın filini tasavvur eder. Bu yüzden burada önemli olan sorun, insanın karşılık vermesi, şu an bilinen şeye karşılık vermesiyle olur. İdeal olarak iki temel tepki mümkündür: Ya kabul etmek ya da reddetmek (iman ya da küfür).³⁹ İmanın objesinin açık ve tartışılmaz olması düşüncesi söz konusudur. Mesele, kişinin bildiği şey hakkında ne yapacağıdır.

O halde iman, Tanrı'nın insiyatifine olumlu bir cevaptır. O, aynı zamanda sadece bilgi değil, bilgiyi kapsayan, fakat başka türlü bir şeydir. Kelamcıların kabul ettiği gibi buna ek olarak söylenebilecek şey *tasdiktir*. O (*tasdik*), bilgi üzerine fazladan bir emirdir.⁴⁰

İmandan tasdike dönüyoruz, çünkü bu terimin Kelam' da kastettiği şey hususunda başladığımız soruya birlikte kendimizi ifadelendirdiğimiz bir konumdayız. Tasdik'in, inancı değil; fakat bilgiyi ifade ettiğini görebiliriz ve sadece bilgiyi değil ama başka türlü bir şeye ek olarak hakikatin bilgisini ifade ettiğini görürüz. (Bu ikisinden hiçbir -ne hakikati

bilmek ne buna ek olan bir şeyi bilmek– ne de tamamen mantıkçıların tasdikinde mevcut batı tercümelerinde bulunur.⁴¹⁾ Taftazani, “İmandan uzaklaşma diye bir şey yoktur” diyor. Ayrıca bir taraftan bilmek ve onun hakkında oldukça emin olmak... Diğer taraftan, *tasdik ve itikad*⁴² diyor. İkincisi birincisini içerir ve ona eklenir.

Öyle ki imanın, bilgi olduğu düşüncesini kabul eden bazı kaderciler vardı; fakat âlimlerimiz bu yönelimin yanlış olduğu konusunda hemfikirdir. Çünkü “kendi çocuklarından emin oldukları” kadar Muhammed'in kesinlikle peygamber olduğunu bilen ehl-i kitap insanları bulunmaktadır, ama *tasdik' in* olmaması sebebiyle onların kâfir oldukları konusunda bir sorun yok; çünkü *küffar* arasında doğrulu kesin eminlikle bilen bazıları vardır, fakat “inatçılıkları ve kibirliliklerinden dolayı” onu kolayca reddederler. (Kur'an 27:14'ü nakleder.⁴³⁾

Nitekim (Hicri) 9.yy yorumcusu al-Kastali şöyle yazmaktadır: *Tasdik*, söylenen bir şeyin ya da onun doğru olduğunu (sîdk) söyleyen birinin bildiği anlamına gelmez. Ya da peygamberin doğruluğunu bilen herkesin... ona iman edeceği (onun mu 'mini olma) ve sadece bundan ibaret olmayacağıını bildiği düşüncede olmak zorunda kalacaktır. Aslında, peygamberin doğru söylediğini bilen pek çok *küffar* vardı...” ve O, aynı Kur'an metinlerini aktarmaya devam etti.⁴⁴

Öyleyse *tasdik* nedir? Belirgin bir şekilde o, aktif bir biçimde samimiyet alanında bulunur. Gördüğümüz gibi “sîdk” doğruluk ve kabul etme hakkında kişisel düzeyde hakikati tanımlar. Fiilin ikinci biçimini aktif hale getirmeyi ifade eder.

Bu bağlamda *tasdik' in* öncelikli anlamlarından birini anlamak için temel olan şey, El-Taberi'nin ki gibi bir ifadedir:

*El-kavm kânû sadaku bi-elsinetihim velem yusaddiku kavlehum bi fi'lîhim.*⁴⁵ (O kavimler ki dilleriyle tasdik ettiler, fakat fiilleriyle sözlerini doğrulamadılar.

Açıkçası bu ‘inanmak’ değil, fakat hakikat olanı fazlaşıyla doğrulamak, eylemlestirmektir. Onlar’... Hakikati dilleriyle zikrettiler fakat söylediklerini yaptıklarıyla güçlendirmediler.” Ya da bu tür fiiller ‘gerçekleştirmek’ ve ‘geçerli kılmak’ için kullanılmalıdır. İngilizcedeki eski bir kullanım eğer şu şekilde tercüme edilirse meşru bir şekilde ortaya çıkar: ‘...fiiliyatta yaptıklarında söyledikleri şeye karşı sadık değillerdi.’

Tasdik'in bu fiilleşme yönü sık sık alıntılanan ifadede anlatılmaktadır: *el-iman ma vakara fi-l-kalb, ve saddakahü el-amel.*⁴⁶ (İman, kalpte ortaya çıkan ve amel ile tasdik edilen bir şeydir.) İman, kalbin tasdik ettiği ve fiillerinin de yerine getirildiği (gerçekleştirmek, güçlendirmek) şeyle alakalıdır.

Zira daha teolojik bir şekilde Tanrı'nın zatının mü'min olarak adlandırılması gerçeği aynı zamanda, örneğin El-Bağdadi tarafından bu anlamda fiili olarak sadık olması şeklinde de açıklanmaktadır:

*Vallahu mu'min li-ennehu yusaddiku ved'ahu bi't- tahkik.*⁴⁷

‘Allah sadıktır. Çünkü O, etkili bir gerçekleştirme (fiilleştirme) ortaya koyarak sözüne *tasdik* getirir.’ (Bu düşüncelerin her birinde *iman ya da tasdik'i* ‘inanmak’ “believing” şeklinde tercüme etmek saçma olacaktır. Her ifadede tümüyle böyle olacağını hissediyorum.)

Bilgi ve *tasdik* arasındaki fark, samimiyyete (ikinci terim tarafından ifade edilen uygulamaya) yönelik buna ek bir ilaveye delalet eder. Bilgi, bir hakikati kişinin kendinin dışında algılamasıdır. *Tasdik* ise bu algılamanın kişisel olarak benimsenmesidir. Tasikte bulunmak için kişinin kendisinin yeniden içsel bir şekilde düzenlenmesi, dinamik samimiyyetle hakikatin içselleştirilmesi ve uygulamaya konulmasıdır. *Tasdik*, basitçe bir önermeye ‘inanmak’ anlamına gelmez, fakat fazlaşıyla hakikati kabul etmek ve onu var kılmak anlamına gelir.

Var oluş esastır, modern varoluşcuların ifadelendirmesiyle paralel olan bir yerde ilginç ve etkileyici olan bir örnekle karşılaşmıştım. *Tasdik'in* eyleme geçirici gücünün göze çarpıcı olduğu bir yerde örneğin, Nesevi'nin

“Akaid” üzerine Taftazani’nin yorumunda pek çok metin bulunmaktadır. O, bu terimin hatta doğru olarak kabul edilse bile ‘inanmak’ anlamına geldiği düşüncesini birçok sözünde açıkça reddeder. Aynı zamanda tamamen yetersiz bir şekilde onu reddederek söz konusu bağlılık düşüncesini ortaya koyma çabasında konuyu daha da ilginç hale getirmeye devam eder. Çünkü modern İngiliz varoluşcuları bu kavramı açıklamak için Fransızcaya başvurmaktadırlar ve oradan *engagé* ve *engagement* (bağlılık, taahhüt, vaat) kelimelerini ödünç alırken böylece eski dönem yazarı, imanın yan anlamını oluşturan ve varoluşçu ilgiyi ifade etme mücadeleinde İran'a dönmekte ve kendi Arapçasıyla birlikte Farsça terim *giravidan*'ı da tanıtmaktadır. Bu kelime其实 “*s'engager*'in” (söz vermek) tam karşısıdır. Çünkü *girav* Fransızca olan *gage* için Farsçadır. Yani bir meselede katılımcı tarafından haklı olarak ele alınan, ödünç alınan ya da ödünç verilenin ortaya konmasıdır. Tasdikin gerçek tabiatı söylenen şeyin ya da onu söyleyen kişinin doğruluğuyla bağlantılı olarak zihinde yer alması gereği değildir. O, teslimiyetle birlikte ortaya çıkmaz, ancak kişinin onu kendisi için kabul etmesi gereklidir. Diğer bir düşünce, İmam Gazali'nin açık hale getirdiği ‘teslim olan’ teriminin ortaya koyduğu gibi bu onun oldukça verimli ve teslim olmak olarak kabul ettiği şeydir. Neticede Farsça ‘*giravidan*’-‘*s'engager*’la ifade edilen bir anlamdır.⁴⁸

Bütünüyle bu, özellikle bizim İslami yaşıntının niteliği ve imanı için önemli olarak belirttiğimiz iki temel yönelimden ikincisiyle bağlantılı olup bizi o düşünceye götürür, yani ahlaka. Çünkü Müslümanların cevap vermesi gereken hakikat, büyük ölçüde ahlaki bir hakikattir. Vahiyle sunulan bilgi, büyük ölçüde ahlaki gerekliliklerin, emirlerin, görevlerin bilgisidir: *avâmir*, *ahkâm*, *feraiz*. Hepimizin kabul ettiği gibi özellikle ahlaki yaşıntıda bilgi bir erdem değildir. Yapılması gereken şeyi kabul etmek, onu yapmak gerektiğini kabul etmek ya da onu yapmayı akla koymak değildir. Bu şekilde davranış benim kişisel kararım da değildir. Ahlaki yaşıntıda yer almak, kişinin doğru olarak kabul ettiği şey açısından kişiyi

hareket etmeye adama noktasına getiren bilgiden ve objektif hakikatin farkına varmaktan çok daha özel bir nitelik ya da eylemdir. Bu *tasdiktir*, buna sahip olmak imana sahip olmaktadır. Bu "Kesin bir noktaya ulaşma" düşüncesi surada net bir şekilde gündeme getiriliyor:

Ennehü (enne'l-iman) el-tasdik el-kalbi ellezi belega hadd'el-cezm ve'l-izhan.⁴⁹ (Muhakkaka ki iman kalbi bir tasdik olup kesin bir kanaate ve itaate ulaşan kalbi bir tasdiktir.)

Bu konu az ya da çok, imanın evet ya da hayır konusu olduğu bir durum tartışmasında yer alır. Öyle ki bir fiilde bulunmaya ya karar verilir ya da verilmez. Bu yüzden burada amaçlılık ve kararlılık *hadd*, iki alan arasındaki sınırı ve çizgiyi böler. *El-cezm*'de (karar vermek, emin olmak) bu aynı düşünceyi ifade eder. '*cezeme*' '*yeczimu*', '*cezmen*'in temel anlamı: kesmek, kısaltmak, sona ermektir. (Bu yüzden bir ünlü olmadan kelimenin son ünsüzünü telaffuz etmek anlamına gelir.) Elde edilmiş ve standart anlam bir şey hakkında 'karar vermek', 'yargıda bulunmak', onu çözümlemek, pozitif ya da kararlı olmak, 'kişinin kararını vermesidir.' Kavram, bir şeyin üzerinde enine boyuna düşünüldüğü yerde bir konuyu düşünme ve tartışma sürecinin sona erdiği gibi görülmektedir. Az ya da çok tam ifade edilişine göre 'iman, karar verme ve boyun eğme noktasına gelen kalpte hakikatin onaylanmasıdır.' Onunla birlikte kişi bilinçli olma döneminden bağlılığı geçer.

Konunun zorunlu açıklamalarından biri daha önce de birinci bölümü kendisinden alıntıladığımız son dönem yazarı El-Kestali'yle ifadelendirmenin daha tam bir detaya indirgenmesinde ortaya çıkar: '*El-tasdik doğrulu bilmek anlamına gelmez...*';⁵⁰ hayır, çokça bilinene teslim olmak ve kişinin kendisine onun tarafına yönelmesi için izin vermesi, ruhun sükün bulması, onunla huzura kavuşması, onu kabul etmesi ve itaatsizliği, inatçılığı bir kenara bırakarak kendi davranışlarını ona uygun bir şekilde değiştirmesi ve düzeltmesinden ibarettir.⁵¹ (Bu Hıristiyan teologisinin kelimesi kelimesine yüklenmekten memnun ve gururlu

olduğu metnin güzel bir örneğidir...) Daha önceden bir metni tamamlayan başka bir metin açıklamasını kısmen ifade etmektedir:⁵² 'Bir taraftan ahlaki emirleri bilmek ve onlar hakkında emin olmak arasındaki ayırım kaçınılmaz bir şekilde belirgindir ve diğer taraftan aktif bir şekilde kişinin hakikati kendince onaylaması ve kendini ona bağlaması arasındaki ayırım belirgindir.'⁵³

Geleneksel batı tercümelerinin tümüyle yetersiz göründüğü bunun gibi birçok metinde imanın ahlaki yönelimi ortaya çıkmaktadır. *El-İman bi'l-farz*⁵⁴, *el-tasdik bi'l-ahkâm*⁵⁵ ve *tasdik'ul hükm*⁵⁶ gibi sözcük ifadeleri standarttır. Onların önemi, 'kabul etmek' anlamındaki 'amene'ye dair ve 'kişinin aktif bir şekilde kendisi için hakikati öznelleştirmesi' anlamına gelen 'saddaka'ya dair varoluşçu adanmış anlayışımız kabul edildiğinde ortaya çıkacaktır. 'İnanmak' (*believing*) böyle olmayacağıdır. Bir kişi (Hıristiyanların sahip olduğu gibi) bir doktrine ya da bir kişiye 'inanır' fakat vahiy bir emir olduğunda tam kategori başka türlüdür. İmanın emirlerinin objesiyle imanın doğası ahlaki bir duruştur.

Sıdk ve *tasdik'in* her ikisinin düzenli bir şekilde 'haber' ile kullanıldığı dikkate alınabilir, (ayırica muhbır vs.)⁵⁷ fakat bu son terimlerin gerekli bir şekilde hatta özellikle bildirme kipindeki raporlar ya da ifadelerle bağlantılı olmadığı, emir kipleri dâhil söylenen her şey olduğu hatırlanmalıdır. Örnek olarak: '*maahaberahi bihi min avamirihi ve-nevahihî*'⁵⁸ (*Emredilen ve yasaklanan şeyler konusundaki haberle birlikte*)

Burada *muhbir'in* Allah olduğu (Muhammed değil) hatırlanabilir.⁵⁹ İslami yönelimde iman, öncelikli olarak kişinin kendisi için ilahi zorunlulukların kişisel bir kabulüdür.

Geniş çapta kabul görmüş *Akaidinde Nesefi*'nin ifadesine dönersek şunu buluruz:

'El-iman hüve el-tasdik bimacae min indillahi taâla.'⁶⁰ (*İman, Allah katından gelen bir şeyi tasdiktir.*)

Batının etkisi burada son altı kelimeyi yeniden bir anlatım olarak ya da Kur'an için teknik bir terim olarak ele almaktır. Gerçekte söylenmekte olanı önemsememek, yanlış yönlendirici ince noktaları dışında bırakıcı olabilir. Çünkü burada söz konusu olan şey, Kur'an'ın *tasdiki* değil, (Yabancılar, Müslümanları kendilerinden belirgin bir şekilde ayırdığından, elbette ki imanın bu objesinin farkındadırlar.) O, daha çok Tanrı'dan gelenin bir *tasdikidir*; ilkesel olarak ne olursa olsun. (Müslümanların Kur'an'ı böyle gördükleri doğrudur; fakat burada farz edilen şey söylememiştir.) Farklılık temeldir. İman, bir şeyi ilahi bir vahiy olarak kabul etmek değildir; ilahi vahyi kişinin kendisi için otorite olarak kabul etmesidir. İman sahibi bir insan olmak, Tanrı'dan gelen bir şeyi sadece kabul etmek değil; aynı zamanda eğer bir şey Tanrı'dan geliyorsa imanlı bir kimse olmak onu yaşıntısına dâhil etmek ve ona göre davranmaktadır.

Bazları burada yorumu zorladığımdan ve makaleyi fazlaca uzattığımdan da şüphe edecktir. Tekrar yorumculara dönemim. Bunlardan daha çok kabul gören Taftazani, yukarıdaki cümleciğin şunu kast ettiğini söylüyor:⁶¹

Ey, tasdik'el-nabi, 'aleyhisselam, bi'l-kalb fi cami ma'lima bi el zarurah maciuhu bihi min 'indillah tealâ, ecmain.⁶² (Ey daha önceden kendisiyle birlikte Allah tarafından gönderileni peygamberler tarafından tasdik olunan peygamber.)

“Kişinin kalbinde peygamberleri, onun getirdiği saadeti ve şüphe götürmez bir şekilde bilinen her şeyi tasdik etmesi ve onların Tanrı'dan geldiğini onaylamasıdır.”⁶³ “İnanmak ve doğru olduğunu kabul etmek” burada dışında bırakılmaktadır. Çünkü belirgin bir şekilde kişinin zaten tartışılmaz olarak Tanrı'dan geldiğini bildiği (kökü ‘âlime’ olarak belirtilmektedir.) İman tartışılmaz bir biçimde ilahi kaynaktan gelen şeye bir karşılık vermedir.⁶⁴ Aslında ‘icmalen’ kelimesi, burada mevzu bahis olan şeyin, aşkin olanın tasdik edilmesinin ilkesi olduğunu doğrulamaktadır. Yazar tam olarak vahyedilen şey hususunda imanın,

bilgi yokluğuya ihlal edilmediğini, açıkça söylemeye devam etmektedir. Çünkü makalesindeki son cümle şöyledir:

Ve innehu kafin fil huruc an uhdet-el iman velâ tenhattu deracetühhü anil – imani't-tafsili.⁶⁵ (Bu imanın uhdesinden (dairesinden) çıkmaya yeterlidir ve bu da tafsili imanın derecelerini kuşatamaz.

Burada "hu" ile o, *el iman el icmal* (daha açık bir şekilde *el iman el icmalen*) anlaşılmaktadır. İlkesel olarak iman (genelde iman), imana sahip olması için insanın yükümlülüğünü ortaya koyabilmesini sağlamada yeterlidir ve detaylı bir imandan daha düşük bir seviyede değildir."

İman, klasik Müslümanlar tarafından ne modern insana yabancı gelen terimlerle ne ona paralel terimlerde diğer toplulukların katılımlarıyla birleşerek anlaşılmıştır. Fakat iman daha çok derin bir şekilde fark edilen ve evrensel olarak insana ait yönleriyle anlaşılmıştır. Hiç kuşkusuz Müslümanlar, Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna inanırlar. Eğer inanmayanlar için *inanmak/believe* terimini kullanırsak (Müslümanlar *recognize* kullanır, *kabul etmek-tanımak*); fikirlerin çatısıyla birlikte Müslümanlar insanın konumuna dair analizlerini ortaya koyarlar. *Kelam* onların dünya görüşleriyle alakalı olan bir ifadelendirmedir, bundan dolayı *tasdik* kavramı etkili ve önemli bir katkıda bulunmuştur.

Benim bu kavramla ilgili görüşümü açıkçası lafi uzatarak açıklamam, sabırlı okuyuculara anlamı açık olan metinler üzerinde detaylı bir şekilde yorum yaparak açıklığa kavuşması gereken yorumları savunmak için kaygılı olarak belirtmek istediğim husus konusunda çok fazla uzun uzadıya uğraşıyor gibi görünebilirim. Gelecekte insanların tekrardan '*imanı*' inanç, '*kâfiri*' de "*inanmayan*" olarak tercüme edeceği meselesini olası kılmamak için bunun üzerine duruyorum. Sorun, kişinin inandığı şey değil, fakat kişinin doğru olarak inandığı ya da kabul ettiği şey hakkındadır. İman konusunda söz konusu olan şey bu kişinin ne tür bir insan olduğunu.

DİPNOTLAR VE NOTLAR

¹ İslam İnanç üzerine bir Yorum: *Necmeddin el-Nesefî'nin inancı hakkında Sadreddin Taftazani, Earl Edgar Elder tarafından notlar ve bir girişle tercüme edildi.* New York: Columbia University Yayınevi ve London: Oxford University Press, 1950 (Austin P. Evans, ed., *Records of Civilization: Sources and Studies*.)

² Şimdiki çalışma öncelikle tarihsel bir çalışma değildir: Ne niyetle, ne de başka şekilde tesadüfen hariç. Bu çalışma ne daha önceki gelişmenin safhasını ne de (grift olan) gelişmeyi) araştırır; aksine iman tartışmalarında derece derece standart olan *tasdik* teriminin sadece bir anlamını açıklamaya alakalıdır. Yine bu çalışma öncelikli olarak klasik ve hatta ortaçağ gelişiminin nispeten olgun safhasının kullanımıyla ilgilenir. Birincisi 'El-iman hüve el-tasdik' denklemini öne sürmek belki de Mürcî düşünür Bîr-el Marisi idi. (Ebu'l-Hasan el-Eşâri'nin 'Kitab'u Makalat el- İslamiyyun' adlı kitabına bak. Ed. Hellmut Ritter, İstanbul, 1930.) Tarihsel olarak Eşâri öncesi dönemde *tasdik'* ten daha çok *ma'rife* kavramı vardı ve bu kavram kalbin bir rolü olarak ö dönemde tartışılmıştı. *Tasdik'in* kalbin rolü olarak kabul edilmesinden sonra, (dış imandan farklı olarak) *tasdik* kavramında ısrar eden '*amel'el-kalb'* ya da '*amel kalbiyah*' kavramlarını kullanan İbn-i Teymiye'ye kadar neredeyse hiç değişmeden devam edip huküm sürdürdü. Bu fiiller iman kavramını oluşturmak için yeterli değildir. Ben, bazı delilleri tartışmak için bunları biriktirmedim; ancak İbn-i Teymiye'nin istisnai bir şekilde sadece ya da öncelikli olarak (bundan başka diğer metinler üzerinde bu şimdiki çalışmada başka bir şekilde eleştirdiğim) entelektüel bir hükmü *tasdik* kavramıyla anlamaya meyledebildiğini yeterince kanıtlamak için ince eleyip sık dokumadım ya da ölçüp biçmedim. Bundan dolayı İbn-i Teymiye onu, *imanın* hatta *kalple* yetersiz bir yorumu olarak görür. *İman*, İbn-i Teymiye'nin söylediği gibi sadece hatta öncelikli olarak *inanç* değildir; ancak ben burada iddia ediyorum ki, önceki yazarlar aynen bunu söylüyorlardı. Onların anladığına göre, *imanı tasdik'e eşitleme* formülüyle uyumlu olanları kapsadığından sonraki terim yani *tasdik*, öncekinden (*iman*) bir hayli fazla dile getirilmiştir. (İbn-i Teymiye, *El-İman*, Şam: El-Mektep el- İslami, 1381, 1961, sık sık, kıs. ss. 259-260.)

Eğer benim genel *tasdik* yorumum geçerli olursa onun tarihsel bir araştırmasının kullanımı o zaman takip edilebilir. Eğer İbn-i Teymiye tarafından önerilen görüş doğru ise (ve ben onunla uyumlu olan başka bir *Kelam* yazarı bulamadım) o zaman problemimizin tarihsel boyutuna göre benim burada önerdiğim şey ve pek çok yazarlarımızın zihindeki olan şey belki de klasik dönem üzerinde dört yüzyıldan beri gelişmenin *tasdik'in* anlamını ifade ettiği söyleyle ilgilidir, ancak onun anlamı en azından belli dönemlerde (belki de *felsefe* karşısında *reaksiyon* ya da daha çok ondan etkilenerek) mantıkçılara daha yakın ya da şimdiki kabul edilen anlamına yakın bir anlama boyun eğmek zorunda kalmıştır. Ben bu konu hakkında şüphedeyim ancak, İbn-i Teymiye'den daha sonra yaşayan Taftazani ve hatta Kastali bile bu konu karşısında daha çok kişisel bir tavır takınmıştır.

İman tartışmalarının süreçlerinin tarihsel sunumları, özellikle kendi formunda ve en erken veçhesinde şüphesiz ki, en dikkate değer bir biçimde Wensick, Izutsu, Gardet ve Qanawati tarafından yapılmıştır ve Karşılaştırmalı Yeni Kelam Araştırmalarına

- Wolfson çok düşkündü. (bu son çalışma şimdi ortaya çıktı: Harry Austryn Wolfson, *Kelam Felsefesi*, Cambridge, Mass, London: Harvard University Press, 1976).
- ³ Harry A.Wolfson, 'Arap Felsefesinde *Tasdik* ve *Tasavvur* Terimlerinin Yunan, Latin ve Yahudi Felsefesindeki Karşılığı' *Müslüman Dünyası*, 33 (1943):114-128.
- ⁴ Başlığında da dediği gibi Wolfson'un makalesinde ortaya koyduğu yazarlar esasında (Farabi ve İbn-i Sina) gibi filozoflardır. Ancak o, aynı zamanda Gazali'nin (*Makasid'ul-Felasife*) ve Şehristani'nin (*El-Milel ven Nihal*) konuyu ele aldığı gibi sonuca varmaya çalışmıştır.
- ⁵ Bu şimdiki boyun eğmenin yapmış olduğu akademik sonraki kavramsal gelenek, imanın klasik İslami özünü kavramayı başarmadan imanın klasik İslami formunu kavramayı başarabilirdi. İman kesinlikle dini yaşamındaki unsurun iç ve dış arasındaki farklılığını meydana getirir. (Özellikle benim *İman* ve *İnanç* ile ilgili araştırmamda 'iman formunu' idrak etmeye çalıştım. Orada da ifade etmeye çalıştığım gibi bir inanca mensup olanla olmayan arasındaki farklılık 'imanın özü' o terimlerle kullanılsaydı, iman sahibi olsun ya da olmasın bir noktada birleşebilirdi.
- ⁶ El-İman terimi Arapça'da muğlak olarak genel ya da spesifik (beşeri ya da İslami iman ya da 'belli bir iman') tir. Muğlaklıklıkla ilgili olarak, beşeri inancı kuralcı bir şekilde hissedilen ya da düşününenlerce bir noktada birleşmesinin analizi yapıldı. (sonunda; gerçekten, mükemmel olarak) Bu dışardan kimselerin İslami form içinde iman olarak adlandırdığı şeydir. Bu standart Müslüman durumudur.
- ⁷ Ben şimdilik Latince *credo* ve İngilizce *believe* kavramının bir araştırmasını ihtiva eden iman kavramlarının karşılaştırmalı bir araştırması üzerinde çalışmaktayım. (Daha sonra: Bu araştırma şu an tamamlandı, *Faith and Belief* (1979); *believe'in* (inancın) anlamında tarihsel değişim üzerinde ilave madde bu arada *Tarih ve İnanç* yayınlandı. Charlottesville, Universty Press of Virginia, 1977.
- ⁸ Sahih-i Buhari 'Kitap el-İman'. Bi'Serhu'l Kirmani'nin Baskısında. (Kahire, El-Matbaa el Bahiya el Mişriyah), 'Abdulrahman Muhammed, ed. 2.ed. 1358/1939, 47. Bab, 1. Cilt, s.194. Muhammed Fuat Abdulkabî'nin Baskısı (Kahire, Dâ İhya'el-Kulub al Arabiyya, (1368/1949) 1.bab, s. 2. *Hadis* 5.
- ⁹ Belki de imanın İslam inancı hakkındaki analitik ifadelerden daha çok sentetik hadislerin alıntılandığı gibi *ikrar ya da amel* olduğu türünden cevaplar tartışılabiliirdi. Onlar iman kavramının kavramsal seviyede ifade ettiği şeyden daha çok beşeri yaşamda anlatmak istediği şeye işaret ederler.
- ¹⁰ Bazen *s-q-m*; *s-h-h'*ye bir karşıt olarak bil mukabele birleştirilmiştir. Razi'nin tefsirinde karşılaştığım bir örnek, 3:19- *ahval'el-kalb fil husn vel kubuh, vel kına vel fukr, vel silha vel sukm ve...:* *Mefatihu'l Gayb*, c. 2, İstanbul: El-matbaa El-Emira, 1307(1889-1890) s. 626.
- ¹¹ Doğru ahlak ve onun uzantılarının klasik İslami düşüncedeki konusu üzerinde belki de yanlış bir çümlenin aslında ahlaken doğrusundan iyi ya da kötü olmadığını iddia eden Şehristani'nin *Nihayet'ül İdgam* eserinin bir sayfasındaki yorumlama fırsatına sahip olduğum şeyi alıntılamam uygun olmayıabilir. Onun kendilerine bağlı olmadığını ve bununla uyumlu olduğunu savunan bazı kimseler vardır. Ancak yanlış olan yalan söylemektedir. Yazarmız daha ileri gidiyor: Onun için yalan söylemek bile aslında ahlaki ya da gayri ahlaki değildir. Yanlış olan şey şeytanca bir şekilde benim ya da senin için yalan söylemektedir. Bunun nedeni Tanrı'nın bizi yaratması ve bize

yalan söylememeyi emretmesidir. (Bu alıntı benim *Seriat* makalemdendir ve şimdiki koleksiyonda toplanmıştır. ss. 104-105.

- ¹² Ve ne sonsuzluk bir anlamda bütünle ilgilidir, ne de objektif gerçeklikler dünyası o gerçekliğe bizim kişisel yönelimimiz önce olmasına rağmen, nihayetinde hayat sona erecek. Ancak kişilerin o gerçeklige karşılık verdikleri yol, şiirsel bir imgenin kullanımına aşkin bir önem arz eder ve dünyadan kozmik olarak daha uzun sürer. Olağan dünyada bağımsız insanlar vardır ve o, erkek ya da kadınların kaprislerini desteklemez. Bununla birlikte nihayetinde bu düşüncede erkek ya da kadın kendilerinin hakikaten gerçekten bu kadar ilgili iseler, o zaman mecazi anlamda dünyadan daha büyük olurlar
- ¹³ İbn-i Mükerrem İbn-i Manzur *Lisanu'l-Arab*, 15. C. Beyrut, Dâr Şâdir/Dâr Beirut 1374-1376/1955-1956, C. 10. S. 193. Muhib-el Din Muhammed Murtaza *Serh'el-Kamus el Musamma Tac'el-Arus*, 10. C. Kahire,: El-Matbaa el Hayriye, 1304/1886. C. 6. S. 403. Bu paragrafin son kısmı *Tac'el-Arus*'un girişinden bir açıklamadır.
- ¹⁴ *El-sîdîk mutabakatî'l-kavîl el zamîre vel muhbera anhü maan*. *Tac'el-Arus*, s. 404
- ¹⁵ Ben bir ifadenin üç yönlü olduğunu söylüyorum: bir ifadeyi meydana getiren kişi, ifadenin kendisi, ondan çıkan anlam. Bir oyunda, benzer şekilde hile üç şeyi içerir: Dolandırıcı, eylemi ve o oyuncunun kuralları. Asında ben, karmaşada dördüncü bir unsuru içerip içermemesi hakkında (sonunda belki de aşırı derecede önemli) bir soruyu bir an için bir kenara bırakıyorum. Konuşan kişi ve diğer oyuncular. Bir ifadenin doğruluğunun ona ve açık gerçekler arasındaki ilişkinin bir fonksiyonunun olmasının ortak görüşü ikili teori olarak adlandırılabilir. Bir ilişki tek taraflı olamaz.
- ¹⁶ Wilfred Cantwell Smith, 'A Human View of Truth' Din Felsefesi Üzerine Konferans, 1970, University of Birmingham. Yayınlandı.
- ¹⁷ Son derce önemli ifade çoğunuğu alıntıları örneğin: *Tac'el- Arus*, s. 405, *Şîhah'dan sîdîk as zaim el tasdîk'in açıklamasında* (aşağısı, bizim notumuz 21) ve aynı zamanda *Lisan'u'l-Arab ile* s. 193. C. 2.
- ¹⁸ *Tac'el-Arus* s. 406.
- ¹⁹ *Lisan'u'l-Arab*, s. 193. C. 2.
- ²⁰ Daha doğrudan bir şekilde *sûddîkah* (bizim notumuz 25 aşağısı) *tasdîk olarak*: *Lisan'u'l-Arab*, s. 193. C. 2. Aynı zamanda *Tac'el-Arus* s. 406.
- ²¹ *Lisan'u'l-Arab*, s. 193. C. 2, *Tac'el-Arus* s. 405
- ²² *Tac'el-Arus* s. 405.
- ²³ a.e, s.1
- ²⁴ Aynı referans bizim 20. Notumuz.
- ²⁵ Hz. Meryem Kur'an'da 5: 75 *Sîdîkah* olarak adlandırılır.
- ²⁶ Bu iman açıklaması görünüşe bakılırsa ilk zamanlardan itibaren olmuş ve Bişr-el Marisi tarafından tartışmalarda ortaya konmuştur: *Ashab Bişr el Marisi yekulüna innel iman hüve el-tasdîk, liennel iman fi-ellughah hüve el tasdîk, ve maleyse bi tasdîk feleyse bi'l-iman-Eşarı Makalat*, I:40. Bu nokta Maturidî tarafından tekrar edilir ve hemen hemen tüm sonraki *Kelam* tartışmalarında devam eder. Ebu Mansur el Maturidî 'Kitâb'ut-Tevhid' bak.
- ²⁷ Burada kendi kendime karşı karşıyayım. Ancak kaynaklarda onun için açık bir destek var. Kelam'da bazı yazarlar *tasdîk*'in varlığı olarak *iman* yorumlarında mantıkçıların *tasdîki* özel bir şekilde kullandıkları sonucuna vardılar. (Örneğin Taftazani'nin *Serh'u'l*

Akaid'el Nesefi), Cairo, Dâr İhya el-kulub el Arabiyya (İsa el- Bâbi el-Halebi) tarihsiz, 1335? s.125. Ancak diğerleri açıkçası bunu reddettiler. Örneğin, Ahmet Musa el-Hayali, (*iman Babında tasdik-el mantığa* karşı çıkar. Aynı zamanda İsameddin el-İsfera'da (*el tasdik el-mezkur fi evailil kutub el-mizan with el-tasdik fi kulub el-kelam*) eserinde el Hayali gibi bu duruma karşı çıkar. (bu üçü için kaynaklar: Taftazani'nin Kahire Baskısı eserinden alıntı, s. 125.

²⁸ 119 kez ve fiilin diğer biçimleri (*bayna edatını kapsamayıp, bayanna edatını kapsayan*) 138 kez daha fazla kullanılmış.

²⁹ 'Yasa'dan daha çok 'ahlak' üzerine daha iyi, daha doğru, *şeriatın* çevirisi ve benim *şeriat* hakkındaki makalemin ss.87-109. İslami düşünceye genellikle daha iyi bir katkısı olmuştur.

³⁰ Wilfred Cantwell Smith, *Modern Tarihte İslam*, 1957 (1977) s.17

³¹ (Bu makale ve bariz bir şekilde bu paragraf, şimdiki Hıristiyanların modern bir hata olmasından daha çok keşfettiğim andan itibaren Hıristiyan düşüncesi üzerindeki Yunan ilminin en az etkilediği ve kilisede standart bir dini kategori olarak 'inanç' (belief) üzerine vurgu yapıldığı dönemde yani geniş çapta modern batının etkisinde kaldığım bir zaman dilimi içinde yazılmıştı. Hatta 'iman sıçrayışı' ifadesi aslında belki belirsiz bir durumdan bir inanama kararlığı (etkili bir delil olmadan) içine girme sıçrayışı anlamına gelmez.

³² St.Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Prima Secundae, qu:67, art. 3

³³ Tüm metindeki pasajda '*vel iman vacip icmalen fi maluma icmalen ve tafsilen fi maluma tafsilan.*' Kahire baskısı, s. 129. İstanbul baskısı, s. 157.

³⁴ Tasdik ibaresi kalple bilgiye bağlanıyor (ya da bilinene kıs. kalbe) haberden muhbire bu tanım Meşayiktan sonra Taftazani tarafından atfedilmiştir. Kahire, s. 129. Kıs. *Ulime* ile ilgili bizim aşağıdaki 63. Nota bakın.

³⁵ *Hüve izhan li maglimave inkiyad la hüve...El-Kestali*, s. 152. Hüve burada imanla ilgili olarak az önce söylendiği gibi *tasdik*'e işaret eder. Pasaj daha çok bizim aşağıdaki 51. Notumuzdan bahseder.

³⁶ Kur'an 2:146, 6:20. *Ellezine ataynahümü'l-kitabe ya'rifunehükema ya'rifune ebnâehüm*

³⁷ Kur'an 27:14: *vecahedü biha vesteyganatha enfüsühüm zulmen veülüven.*

³⁸ Kur'an 9:74: *Vekeferû ba'de islamihim.*

³⁹ Bir kimsenin erkek ya da kadın Tanrı'dan gelen vahiy karşısındaki tavrı ya kabul ya da reddir. *Elhakku min rabbiküm femen şâe vel yü'min vemen şâe fel yekfur.* Kur'an 18:29

⁴⁰ El-Kestali, s. 152.

⁴¹ Kesinlikle Kelam'daki ve Mantık'taki *tasdik* arasındaki farklar büyük olmasına rağmen, önceki ve modern batı anlayışları arasında elde edilenlerden farklı bir düzen arz eder. Yukarıdaki 27. Kaynak notumuza bakınız. Oradaki zıtlık, bilgi açısındandır. Mantıkçıların kendileri *tasdik*'ten ilmin bölümleri olarak bahsetmelerine rağmen kelamcılar, mantıkçıların *tasdik* kavramını bilgiden daha çok inanca sahip olarak yorumlarlar. 'Mantıksal anlamda *tasdik* sadece inancı' kapsar: *El-tasdik el- mantiki yeummü l-zanni El-hayali*, s. 125. *El-tasdik el-mizani yeummü elüzünün* (El-İsferani, s. 125. *El-tasdik fi kutub'ul-kelam kismi lil ilmel kutub el-mizan* s. 125. El-Kestali, bu tür sözlere ve *tasdik*'le ilgili doğruluk üzerine önceki en güçlü vurgusuna rağmen, bu sonraki terim, ara sıra kişinin inançları ve hatta geçerli olabilen kanaatlerinin olduğu yerde bile samimi bir fiil anlamında kullanıldığını kabul eder.

- ⁴² Taftazani, Kahire, s. 129. Pasaj Arapça olarak verilmiştir. *İtikat*, Kelamda bir kişinin kendisini bir düşünceye az ya da çok literal anlamda sadece pasif bir şekilde bağlaması değildir.
- ⁴³ Taftazani, Kahire, s. 129.
- ⁴⁴ El-Kestali, s. 152.
- ⁴⁵ Ebu Cafer Muhammed ibn-Cerir el-Taberi, *Cami'ul-Beyan fi Tefsir'ul-Kur'an*, s. 49:14. Ben, Kahire, 1905 baskısını kullandım. Bu metinde *tasdik* özellikle 'amel' eylemiyle ilintilendirilmiştir. Bizim ele aldığımız bir iman tanımına hizmet eden üç türlü formülde ya da onun tartışmasının bir çatısı olarak çoğulukla da Kelam'daki ele alınış biçimile söz konusu olan genel soru; kalp-dil ve fiil olarak alt böülümlere ayrılmıştır. *Tasdik* terimi bunlardan ilki ile ilişkilendirilmiştir yani (*el-tasdik bil kalb ya da tasdikun bil kalb*.)
- ⁴⁶ Daha fazla bir şekilde: *Leysel iman bil tahalli vela bil temenni velakinne ma vakara...* Bu ifade çoğulukla Hasan-el-Basri'ye atfedilir. ancak Ebu Mansur Abdul Kahir İbn-i Tahir el-Bağdadî tarafından 'Kitab usulüd'din' adlı eserinde peyamberden bir hadis olarak alıntılmıştır. İstanbul, 1928, s. 250-251.
- ⁴⁷ El-Bağdadî, s. 248.
- ⁴⁸ Taftazani, Kahire, s. 125. *Veleyse hakikat'el tasdikan yakaa'l kalb nisbet-el sıdk ilâ el-haber ev el muhbır min gayri izhan ve kubul, bel hüve izhan ve kubul lidhalik, bi heyhu yakau aleyhi ismil teslim, ala ma saraha bihil imam el-Gazali, vebil cimleh hüve el mağna ellezi yuabberu anhü bil farisyah bikiravidan.* Son nokta daha sonra tekrar edilir. S. 130.
- ⁴⁹ Taftazani, Kahire, 2. 128. 'iman sıçrayışı' düşüncesi bizim notumuz yukarıda 31.
- ⁵⁰ Krş. Notumuz 44
- ⁵¹ Kestali, s. 152. *İnnel tasdik leyse ibareh anilimi bis sıdk el haber evil muhbır... bel hüve izhan li ma'luma ve inkıyad la hüve ve sukun el-nefs aleyhi ve itmi'nanuhâ bihi ve kubuluha bid hâlik bi-terk el cehd vel inad.* Ve bina el-amel aleyhi.
- ⁵² Kis. 42. No'lu notumuz.
- ⁵³ Taftazazi, Kahire, s.129.
- ⁵⁴ Örnek; *kânû amenû fil cümle; hümme yatifarzun bagde farz, fe kanû yu'minuna bi külli farz hass-* Taftazani, Kahire, s. 129.
- ⁵⁵ Örneğin, el-tasdik biha (bil ahkam) ae. s. 17. Benim burada *hüküm*, *ahkam* gibi kavramları Tanrı'nın bir emri ya da işaretti olarak genellikle ele alduğuma dikkat edilebilir. Bu yorum, *farz*, *emirler* ve *nehiyler* sabit bir şekilde (aynı zamanda genel İslami yönelik ve bağlamıyla İslam Dünyasında günlük dile ait bir deyiş olarak kullanılan bir söyü zaten iştirmiştim) paralel olarak desteklenir. Müslüman bilincine yayılan hakim zorunlu görev duygusu, daha biçimsel bir şekilde *şer*, *şeriah*'nın merkezi önemi burada yeniden adlandırılmaktadır.
- ⁵⁶ Örneğin, *tasdik hükm el-nabi*
- ⁵⁷ Örneğin, *el-mü'min billah hüvel musaddik lillah fi haberihî ve kezalik el-mü'min bil nabi musaddik lehu fi haberihî*, El-Bağdadî, ss. 247-248.
- ⁵⁸ El-Taftazani, Kahire, s. 131.
- ⁵⁹ Aynı zamanda Bağdadi'nin sayfalarının ilk kısmında bizim 57. notumuzdan alınmıştır.
- ⁶⁰ Necmeddin Ebu Hafs 'Ömer el-Nesefi, Akaid, ed. William Cureton, 'Sünni İnancın Direği' London, Taftazani'nin İstanbul baskısındaki şerhinde basit bir şekilde *câe'den daha çok*

câe bihi olarak okunması ortaya çıkmıştır. *Bihisiz* metin kitabın en son kısmında verilir, ancak genellikle ilk yüzyillardan bir formül içinde kullanılmaz.

⁶¹ *Bi'h ile Krş.* Önceki not.

⁶² El-Taftazani, Kahire, s. 126.

⁶³ Üç okuma mümkündür:

Ulîme... ma'ciuhu

Alleme...macî'ahü

Alîme... macî'ahü

Ben çevirimimi ve başka alfabeeye çeviririm için birinciyi seçtim. İlkincisinde daha güçlü olan fiilin öznesi peygamberdir. Üçüncüünde özne, *el-tasdik'in* farz edilen öznesidir. Farz edilen özne olarak *el-musaddikle 'alîme'nin'* bu şekilde okunması, benim '*ulîme*' olarak okuduğum yerde ve başka yerde yukarıda düşünülen her bir düşünce için mümkündür. Her halükarda duygumuzu ya da delilimizi değiştirmeyi etkilememiştir.

⁶⁴ Özellikle '*alîme'nin*' üçüncü noktası dışında bırakılarak ikinciyle belli bir insanın imanının diğer insanların doğru olarak bildiği şeyle *bir tasdik* olarak genişletilebileceğini ileri sürmek mümkün görülebilir. Ama bu *imanın* artması ya da eksilmesi huşunda sonraki problemlerle bir tür taklidi oluşturdu.

⁶⁵ El-Taftazani, Kahire, s. 126.

Başlangıçtan Günümüze
RUSYA'DA DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ

Şir Muhammed DUALI, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014 (302 s.)

ISBN: 978-605-326-006-6

-Kitap Tanıtımı-

Halit KALLİ*

Ortodoks, Yunanca bir kelime olup ‘orthos’ (doğru) ve ‘doxa’ (inanç) kelimelerinin terkibinden meydana gelen, ‘doğru inanç’ anlamında Doğu kilisesinin benimsediği inanç sistemine (ya da Doğu kilisesinin kendisine) verilen addır. 1054 yılında siyasi ve dini sebeplere binaen Katolik kilisesinden ayrılan Ortodoksluk, geleneklerine sıkı sıkıya bağlı, vahye ve meşru kilisenin kararlarına uygun doktrin ve düşüncelerin tamamı olarak da nitelendirilebilir. Ortodokslığın menşeyini Hz. İsa'ya (Mesih) isnat edenler olsa da nerede, ne zaman ve nasıl ortaya çıktığına dair net bir bilgi bulunmamaktadır.

Ortodokslığın lügat manası yahut tarihsel teşekküründen ziyade etki-tepki kontekstinde belki de üzerinde en çok durulması gereken konulardan biri(si) Rus Ortodoks kilisesinin dini ve siyasi etkinliğidir. Zira din-devlet ilişkisi bağlamında Rusya'nın hemen her anlamda

* Arş. Gör., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, halit.killi@gop.edu.tr

ilişkilerini değerlendirebilmek, Rusya'nın tarihsel süreçteki iç ve dış politikalarını doğru bir şekilde anlamak ve bunları sağlam bir zemine oturtabilmek için Ortodoks kilisesinin göz ardı edilmemesi gereklidir. Bu anlamda Rusya'nın Ortodoks kilisesiyle dini ve siyasi ilişkilerini ele alan yazarlığını Yrd. Doç. Dr. Şir Muhammed Dualı'nın yaptığı "Başlangıçtan Günüümüze Rusya'da Din-Devlet İlişkileri" adlı kitabı nazar-ı itibara alınması gereken eserlerden birisidir. Nitekim kendisinin Özbekistan'da doğmuş olması, Ahiskalı Türk olması hasebiyle Rus kültür ve geleneğini bir anlamda yakından tanımaması ve dinler tarihi alanında ihtisas yapması gibi sebeplerden ötürü konuya vakıf olmasının eserin keyfiyetine dair olumlu düşünceler oluşturmaktadır. Slav ırkının şimdiki topraklarında ortaya çıkışından başlayarak Rus devletinin Hıristiyanlaşma süreci ve günümüz Rusya'sının din-devlet ilişkilerine dair serdedilen bilgilerin yanı sıra Ortodokslığın tarihsel süreç içerisindeki değişiminin metodik ve kronolojik olarak ifade edilmesi, değişim ekseninde dönüşümün doğurduğu sonuçların değerlendirilmesi ve eserin tahkiyeli bir üslupla yazılması okunması açısından kayda değer nitelik arz etmektedir.

Üç bölümden oluşan bu eser giriş formatında Rus (Slav) toplumunun/topluluğunun Hıristiyanlaşma sürecinden başlayarak X. Yüzyıl Rusya'sının dini ve siyasi durumu/duruşu başta olmak üzere Knyaz Vladimir dönemi ve Ortodokslığın kabulüne dair malumatlar içermektedir. Çeşitli dinlerin araştırılması başlıklı kısmında Vladimir'in İdil Bulgar Müslümanlarına gönderdiği heyetin İslamiyet'i kötüler nitelikte beyanlarda bulunması ve Hıristiyanlığı övgüye mazhar bulması bunun sebebinin de sosyo-kültürel hayat ve mimari tarza göre seçilmesi ilgi çekici niteliktedir.

İlk bölümde Ortaçağda Rusya'nın din-devlet ilişkileri başta olmak üzere kronolojik olarak XX. Yüzyıla kadar kilise-devlet ilişkilerine deгinilmiş ve Bolşevik ihtilaline kadarki geçen süreçteki önemli hadiselere

yer verilmiştir. Özellikle kilisenin bağımsızlığını ilan etmesi ve I. Petro'nun kilise reformlarına giderek kiliseyi devlet çıkarlarına kullanması bu bölümde dikkate değer niteliktir. Bunun yanı sıra Bolşevik ihtilali öncesi kilisenin devletten yana tavır takınması bir başka önemli husustur. Bolşevik ihtilali sonucu Çarlık rejiminin yıkılması aynı bölümün başlıklarını arasındadır. Bu kısım kilisenin Bolşeviklerle çatışmasını konu alması bir yana kilisenin ciddi manada kan kaybetmesi açısından mühimdir. Yazar burada kilisenin bu süreçte sosyalizmle yaşadığı problemi güzel bir şekilde ele almış ve kilisenin devlete karşı tutumunu çok iyi bir şekilde değerlendirmiştir. Ancak Ortaçağ kilise-devlet ilişkilerinin çok kısa tutulması kitabın başlığı dikkate alındığında bir eksiklik olarak görülebilir. Zira kitap başlangıcından günümüze Rusya'nın din-devlet ilişkilerini ele aldığı için Ortaçağdan XX. Yüzyıla kadarki sürece bu denli az degeinilmesi (her ne kadar kaynaklar noktasında eksiklik olsa da) kitabın kalitesi açısından bir kusur olarak addedilebilir.

İkinci bölüm Bolşevik devrimiyle birlikte Komünizm doğrultusunda kiliseye karşı karşıyaların beyanı ile başlar. Bu bölümün ilk kısmı kiliseye yönelik itibarsızlaştırma sürecine ve Lenin ile beraber Marksist anlayışın temellerinin nasıl atıldığına dair pasajlara yer verir. Ayrıca yazar bu dönemde kilisenin aldığı büyük darbeleri ayrı ayrı bölümler şeklinde tüm çiplaklııyla ele alarak anketlerle de konunun anlaşılması noktasında önemli ipuçları vermektedir. Kilise-devlet ilişkileri noktasında bütün detaylar tek tek incelenerek kilisenin ikinci dünya savaşıyla birlikte devlete karşı olumlu tutumuna da bu bölümde yer verilmiştir. Yazarın da belirttiği üzere kilise kan kaybettiği için zaruri olarak devlet yanlısı bir politika izlemiştir. Zaten yazar kilisenin siyasi bir tavır güderek zaman içerisinde devlete karşı olumlu ve olumsuz politikalar takip etmesini ince bir şekilde yakalamış ve yeri geldiğinde hem devletin hem de kilisenin politik duruşuna dair fikirlerini ifade

etmekten çekinmemiştir. Yine bu bölümde ikinci dünya savaşı sonrası kilise-devlet ilişkilerine yer verilmiş ve bu ilişkiler neticesinde ortaya çıkan problemleri de konunun hemen akabinde ele almıştır. Hülasa bu bölüm, genel itibariyle başlangıçtaki yüksek konumunu kaybeden ve ihtilalle birlikte darbeler almaya başlayan kilisenin zamanla daha ağır darbeler almasını; kiliseye karşı başlatılan yıkım sürecini; Komünist rejim yanlısı devlet liderlerinin kiliseyi yok etme sürecini ve bu süreçler içerisinde yine kilisenin tabiri caizse ayakta/hayatta kalmak için verdiği mücadeleyi ele alır.

Üçüncü ve son bölüm ise kilise açısından bir anlamda rahatlama dönemini ele alır. Stalin'in ölümünden sonra devlet başına getirilen Kuruşçev'in kilise-devlet ilişkisiyle başlayan bu bölüm zamanında I. Petro ile başlayan kilise-devlet ilişkilerine benzer bir nitelik arz etmektedir. Zira hem devletin dış politikada pasif kalması sebebiyle kiliseye ihtiyaç duyması hem de kilisenin ihtilalle birlikte aşırı derecede yıpranması hasebiyle eski güç ve ihtişamına yeniden kavuşma arzusu kilise ve devletin olumlu ilişkiler geliştirmesine sebebiyet vermiştir. Yavaş yavaş kilisenin eski gücüne kavuştuğu imajı verilen bu bölümde milenyum kutlamaları kısmından da anlayacağımız üzere kilisenin bir dönüm noktasına girdiğini görmekteyiz. Ayrıca SSCB'ye yönelik darbe girişiminin ele alındığı pasajda kilisenin ince ayar diyebileceğimiz bir tutum sergilemesi ve bu rejimin yıkılmasıyla birlikte kilisenin neredeyse eski etkinliğine kavuştuğu ifade edilmiştir. Son bölümün en çarpıcı konularından birisi de bizim de aşina olduğumuz Putin dönemi Rus kilisesinin durumudur. Yazarın ifadesi ile Putin eski Rusya özlemiyle kilise-devlet ilişkisini üst seviyeye çıkarmış ve faaliyet alanını son derece genişletmiştir. Bu vesileyle Rus Patrikhanesi devlet desteğini de kullanarak nüfuz alanını genişletmeye çalışmıştır. Bu bölüm için söylenebilecek belki de en güzel söz yolların eskitmişliğine ve acilarına

dayanan kilisenin yeniden doğuşunun hikâyesidir. Nitekim yazarın önceki bölümde bahsettiklerine bakarak bu bölüm kilise için nefes alma bölümüdür de denilebilir.

Ortodoksluğa dair bilimsel anlamda birçok çalışma yapılmıştır. Ancak Rusya devlet politikası temelinde din-devlet ilişkisini baz alan bir çalışma olması bakımından belki de bu kitap türünün tek örneğidir. Rusya'nın kuruluşundan bu yana din ile münasebetini konu alan bu eseri farklı ve değerli kılan bir başka özellik ise kaynaklar itibarıyle yabancı kaynak olarak Rus kaynaklarını nazarı itibara alarak ele almasıdır. Bu durum ise doğal olarak doğruluk ve tutarlığını aynı zamanda objektifliğini artırır bir nitelik arz etmektedir. Ayrıca kitabın genel anlamda sade bir dille ve tarihi roman havasında bir üslupla yazılmış olması okunması açısından kolaylık sağlamaktadır. Başlangıcından bu yana Rusya'da din (kilise) devlet ilişkilerinin kronolojik olarak değerlendirilmesi göz önüne alındığında hem Rusya'nın hem de kilisenin birbiriyle ilişkilerinin zamana ve zemine göre teşekkür etmesi noktasında yazarın da belirttiği gibi Rusya iç ve dış politikalarını anlamak açısından kilise ve devlet münasebetini iyi irdelemek/incelemek gerekmektedir. Bu anlamda kapsamlı bir çalışma olması hasebiyle elimizdeki bu kitap kayda değer niteliktedir. Yazarının ilk çalışması (kitabı) olmasına rağmen bu denli kapsamlı bir kitap yazması bizim açımızdan takdire şayandır. Sanırım daha da güzel çalışmalara teşvik amacıyla başarılarının devamını dilemek yazar için yapabileceğimiz en güzel temennidir.

“TOKADIN YETİŞTİRDİĞİ İLİM VE FİKİR ÖNDERLERİNDEN MEHMED EMİN TOKADİ”

(Panel Tanıtımı)

Süleyman PAK*

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2013-2014 akademik yılı kültürel faaliyet programı kapsamında, Tokat’ın sahip olduğu kültürel zenginliği gün yüzüne çıkarma, Tokatta yetişen fakat eserleri ile insanlığa mal olmuş önemli şahsiyetleri tanıtmaya ve kültür köklerimize dikkat çekme adına bir dizi panel düzenleyerek özelde Tokatlı hemşerilerine genelde bütün ülkeye tanıtacak çalışmalar yapmaktadır. Özellikle Osmanlı döneminde Tokat, medreselere ilim adamı, tekkelere mürşid, devlet kurumlarına yüksek bürokrat olarak pek çok önemli şahsiyet yetiştirmiştir. Ne yazık ki, günümüzde Tokat’ın sahip olduğu bu konum yeterince bilinmemekte ve değerlendirilememektedir. Bu eksikliği ve ihtiyacı bir nebze olsun gidermek amacıyla Üniversitemiz ve fakültemiz bilimsel çerçevede ilim ve fikirde öncülük etmiş bu değerli insanları ve eserlerini tanıtmaya çabası içerisinde girmiştir.

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi,
suleyman.pak@gop.edu.tr

Tokatlı âlimleri konu alan bu panellerin üçüncüsü 19 Aralık 2013 Perşembe günü saat 18.30'da 26 Haziran Atatürk Kültür Sarayı Konferans Salonunda yapıldı. Mehmed Emin Tokadı'nın bütün yönleriyle tanıtıldığı panelin oturum başkanlığını GOÜ İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK yapmış olup, konuşmacı olarak, İzmir Müftüsü ve İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Ramazan MUSLU, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami ilimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Aynur KOÇAK, Hıtit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK katılmışlardır.

Program saygı duruşu ve İstiklal Marşının okunmasının ardından GOÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim görevlisi Faysal ARPACUŞ'un Kur'an tilavetiyle başladı. Ardından GOÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE yaptığı sunuș konuşmasında "Rektörümüz Prof. Dr. Mustafa Şahin İlahiyat Fakültemizin Tokat'ın yetiştirdiği ilim ve fikir önderlerini konu edinen araştırma ve incelemeye dayalı bilimsel toplantılar gerçekleştirmesini istemişti. Rektörümüzün yerinde talebini hayata geçirmek arzusuyla bu paneller dizisini başlattık. Üçüncüsünü gerçekleştirdiğimizi Aralık 2013 panelinde Mehmet Emin TOKADÎ'nın tarihi şahsiyetini ele almaktayız. İlahiyat Fakültesi olarak Mehmet Emin TOKADÎ örneğindeki yerel kıymetlerimizin temsil ettiği evrensel gerçekleri çağımız insanının idrakine sunmak istiyoruz. Zira Peygamber Efendimiz salihlerin anıldığı yere rahmetin inecğini vaad etmektedir. Tokat'ı ülkemiz ve dünya gündeminde canlı tutmak istiyorsak bilelim ki Tokat'ı diğer kentlerden farklı kılan temel hususiyet ilim ve kültür kenti olmalıdır. Dolayısıyla biz de bu akşam panelimizde bu abide şahsiyetlerden birini sizlerle buluşturmak istiyoruz." dedi.

Oturum başkanı, panelin açılış konuşmasında Mehmed Emin Tokadi'nin hayatı ile ilgili bilgiler verdi ve şunları söyledi: " Bu akşam burada ilmi ve tasavvufi hayatı çok önemli katkıda bulunmuş bir şahsiyeti, Tokatlı Mehmed Emin Tokadi'yi konuşacağız. Onun çok yönlü bir âlim olmasının yanında sanatçı yönü de bulunmaktadır. O, müderris, hattat, müsikişinas, şair ve aynı zamanda Nakşibendiyyenin Müceddidiyye kolunun mürşidlerinden birisidir. Mehmed Emin Tokadi üzerinde üç önemli şehrin izlerini taşımaktadır. Bunlar Tokat, İstanbul, Mekke. O, Diyarbakır'dan göç eden bir ailinin çocuğu olarak 1664 yılında Tokatta doğmuş, yaklaşık 25 yaşına kadar burada yaşamış ve tahsil almıştır. Babası Derviş Hasan adıyla meşhur olmuş bir gönül eridir. Annesinin adı ise Emine'dir. Daha sonra İstanbul'a göç etmiş Piri Paşa Medresesine yerleşmiş, bir yandan devrin âlimlerinden dersler alırken bir yandan da talebe okutmaya, cami dersleri vermeye devam etmiştir. Ayrıca hat dersleri de almıştır. Talebesinin ailesinin Edirne'ye taşınmasıyla o da onlarla beraber gitmiş, bu arada, orada kaldığı süre içerisinde devrin üstadlarından musiki dersleri almıştır.

Talebesinin vefatı sebebiyle Edirne'den ayrılip hacca gitmiş, Mekke'de tanıdığı Yekdest Ahmet Cüryani'ye talebe olmuş, ondan manevi terbiye almıştır. Hocasının tavsiyesi üzerine İstanbul'a döndüğünde tanıdığı Kîmil Muhammed beyin kâtibi sıfatıyla onunla birlikte Kudüs ve Mekke'ye gitmiş ardından tekrar İstanbul'a dönmüştür.

Artık ömrünün geri kalan kısmını geçireceği bu şehirde evlenmiş, talebe yetiştirmeye devam etmiş, Şeyhüllislam Mustafa Efendinin ısrarı üzerine Emir Buhari Tekkesinin bir süre şeyhliğini yapmıştır. 1745 yılında yakalandığı bir hastalık sebebiyle vefat etmiş ve İstanbul'a ilk defa geldiğinde kaldığı Piri Paşa Medresesinin yanındaki kabristana defnedilmiştir."

Mehmed Emin Tokadi'nin yaşadığı dönemde olan 18.yy Anadolu'sunda dini hayat ile ilgili bilgi vermek üzere ilk sözü Prof. Dr. Ramazan MUSLU aldı. Prof. Muslu konuşmasında, yedi yüz kürsü şeyhin bulunduğu bu dönemde aralarında, Mehmed Emin Tokadi'nin taşıdığı vasıflar sebebiyle hemen fark edilen bir mutasavvif olduğunu, Onun şahsiyeti, teslimiyeti, tasavvufi anlayışı ve verdiği eserler yönüyle birçok şeyhten ayrıldığını söyledi. MUSLU, Mehmed Emin Tokadi'nin yaşadığı zamanın büyük bir bölümünün Osmanlıının gerileme dönemine denk düşüğünü, bu dönemde otuz kürsü savaş yapıldığını ancak bunlardan sadece on beside başarılı olunduğunu, devletin ekonomik ve iktisadi yönden zayıfladığını bunun için de birçok ekonomik tedbir alındığını, buna mukabil birçok tarihi caminin de yine bu devrede inşa edildiğini, kültür-sanat alanında bazı uygulamalara yer verildiğini bu bağlamda askeri okullarda matematik dersleri verilmeye başlandığını, ne yazık ki ilmi faaliyetlerin savaşlar, yenilgiler, iç isyanlar, Karlofça anlaşmasıyla büyük bir toprak kaybı vs.gibi nedenlerle en kötü siyasi ve ekonomik sıkıntılar yaşayan devletin, bu problemleri çözmeye ciddi bir katkısının olmadığını ifade etti.

Mehmed Emin Tokadi'nin İstanbul'a geldiği dönemde medreselerde ehil olmayan kişilerin görev yapması sebebiyle ilmi alanda tesiri kaybolan bu kurumların ıslah edilmesi amacıyla III. Ahmet tarafından bir dizi çalışma başlatıldığını beyan eden Prof. MUSLU, Tokadi'nin tasavvufi terbiye almasının başlangıcını Yekdest Ahmet Efendi ile tanışma hikâyesini naklederek açıkladı. Ancak Onun Mücedidiye yanında birçok tarikattan icazet aldığı, devrin önemli tasavvuf adamlarıyla sıkı dostluklar kurduğunu belirtti.

Mehmed Emin Tokadi'nin yaşadığı devrin ilmi faaliyetlerinden birinin de tercüme heyetinin oluşturulması olduğunu söyleyen MUSLU, bununla kıymetli ve faydalı eserlerin Türkçeye kazandırılmasının

hedeflendiğini, Mehmed Emin Tokadi'nin de talebesine İmam Rabbani'nin Mektubat'ını tercüme ettirerek buna katkı sağladığını belirtti.

Bu dönemin ilmi faaliyetlerinden bir diğeri de matbaanın kurulmasıdır. Yine Tokadi'nin yakın dostlarından biri olan Beşir AĞANIN ilk kâğıt fabrikasının kurulmasında katkı sağladığı da görülmektedir. Ayrıca Topkapı, Ayasofya gibi pek çok kütüphane bu dönemde kurulmuştur.

Mehmed Emin Tokadi, manevi yönden yetiştirmek üzere kendisine yönlendirilen içlerinde paşaların da bulunduğu önemli şahsiyetlerin yetişmesinde önemli rol üstlenmiştir.

Prof. Dr. Aynur KOÇAK da, Mehmed Emin Tokadi'nin hayatı ve hatırlarını konu alan Menakîpname bağlamında onun kişiliği hakkında bilgiler verdi. Menakîpnameye göre Tokadi'nin sağlam bir kişilik sahibi, âlim ve mütevazı bir kimse olduğunu, bu konuyu çalışırken haberdar olduğu bir filmi seyrederek menakîpname ile karşılaştırdığını, film gereği ufak-tefek ilaveler hariç büyük oranda örtüşüklerini ve bu filmi seyredenlerin türbeyi ziyarete gelmeye başladıklarını, filmden önce buranın virane olduğunu, ayyaşların, berduşların orayı mekân tutması ve ahır olarak kullanılması sebebiyle kanlı medrese denilerek kimsenin oraya yaklaşmadığını, filmde geçen bir dua (ziyaret eden cehennemde yanmasın) sebebiyle buraya ilginin artmış olabileceğini söyledi.

Menakîpnamenin, Mehmed Emin Tokadi'nin doğum yeri, hayatı ve ailesi ile ilgili bilgileri onun ağızından anlattığını, yine onun çok sayıda telif ve tercüme eserinin bulunduğu, bunların bir kısmının manzum bir kısmının da mensur olduğunu, ayrıca şerhlerinin de var olduğunu, manzum eserlerinin tasavvuf ve Nakşibendilik ile ilgili olduğunu, onunla ilgili kaynak bilgilere menakîpname ile ulaşılabileceğini ifade eden Prof. KOÇAK, bu eserin bizzat talebesi Seyyid Yahya tarafından yazılmış ve

Hasib Üsküdari tarafından da temize çekilmiş olmasının bu eseri kıymetli kıldığını vurguladı.

Menakıpnameler konu edinilen velinin hayatı ve çevresinde yaşayanları kaleme almakta, yani onların doğumunu, yetişmesi, seyhliği, talebeleri ve vefatı gibi konular menkibeler halinde anlatmaktadır, dedi.

Mehmed Emin Tokadi ile ilgili menakıpname içerisinde pek çok başlık bulduğunu söyleyen KOÇAK, bunlardan bazlarının şunlar olduğunu söyledi: Tokadi'nin hocasının hayatı ile ilgili bilgiler, kendisinin İstanbul'a gelişи, hacci, dönüşü, Seyyid Yahya'nın onunla tanışması, duaları, kerametleri, görüşmeleri, Mesneviden şerh ettiği beyitler ve silsile. Ayrıca onun karakter özellikleri ve meşrebi örneklerle açıklanmaktadır.

Mehmed Emin Tokadi'nin Menakıpnamesinde kullanılan dilin Klasik devir Osmanlı Türkçesi olduğunu beyan eden Prof. KOÇAK, anlatım tarzı olarak tasvir, tahkiye, soru gibi yöntemlere başvurulduğunu, bu eserin onu tanımk için yeterli olduğunu ifade etmektedir.

Mehmet Emin Tokadi'nin kişilik özellikleri ile ilgili olarak şunları söyledi: O derviş kıyafetleri yerine herkesin giydiği elbiseleri tercih ederdi. İbadet ve halini herkesten gizlerdi, kerametlerinin dile getirilmesini tasvip etmez, seyh muamelesi yapılmasını yasaklar, keramet gösterdiğini söyleyene kızardı. Vasiyetinde ölümden sonra kabrinin ilgi odağı yapılmamasını söylemiş ve bunu sert bir üslupla dile getirmiştir.

Mehmed Emin Tokadi'nin kabrini ziyaret edenlerle ilgili gözlemlerini de aktaran Prof. KOÇAK, hayatı ile ilgili çekilen filmden sonra kabrine ilginin arttığını, özellikle Cuma ve Pazar günleri yoğun bir izdihamın yaşandığını, polis ve asker öğrencilerin ziyaret ettilerine şahit olduğunu, bunda hem birçok dileği olanın gerçekleşmesini arzu etme

beklentisinin hem de kabrin yol üzerinde olmasının büyük payının bulunduğuunu söyledi.

Son olarak, Mehmed Emin Tokadi'nin şahsiyetli bir hayatı olan, hat ile din bilimleri ve tasavvuf ile meşgul olmuş, pek çok önemli çalışmalar yapmış, talebe yetiştirmiş, ömrü boyunca öğrenme ve öğretme gayreti içerisinde olmuş bir önemli kişi olduğunu söyledi.

Mehmed Emin Tokadi'nin edebi yönünü anlatan Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Onun öncelikle talip, öğrencikleriyle âlim, sadece ilimle yetinemeyip aynı zamanda arif, güzel sanatlarla ilgilenen musikişinas, hattat ve şair bir şahsiyyet olduğunu vurgulayarak, bütün burlardan sonra irfan ehli bir mutasavvîf, nasîh, müderris yönünün de önemine vurgu yaptı.

Bu sayılan özelliklerden hangisini ön plana çıkarmak gerektiği sorulursa, cevap olarak gönül insanı olma yönünün daha ağır bastığını söyleyen Prof. AKKUŞ, neden gönül sultani sorusunu da şu gerekçelerle izah etti: "Tasavvuf sahasında çokça ifade edilen bir hadis var. " Ben yere göğe sığmam, mümin kalbinde tecelli ederim." Tecelli edilen kalp! Ve onun temiz tutulması lazım. Kalbin bir de gönül tarafı var. Mutasavvıflar bu yönyle ilgilenmişler. İnsanlık tarafını geliştirme yönü gönül dünyası ile olur. Gönlü temizlemek. Her şairin işlediği başta gelen konu bu. Gönlü temizlemek için Tokadi, eğer gönül evinin aydınlık olmasını, sevgilinin görülmesini istersen nasıl aynanın üstünde toz birikince göstermezse, temizlemek gerekir. Cenab-ı Hakk için gönlün temizlenmesi lazım. Kalp evini nefsin kirliliklerinden, insanı helak eden bu tozları, manevi kirleri kalp aynasından süpürüp pak eylemelisin ki gönül safa bulsun. Allah'ın aynası gibi olmayan kalbi önemsemeye, demektedir.

Gönlü temizlemek için nefس terbiye edilmeli, onun aldatıcı isteklerine boyun eğilip de ona uyulmamalıdır. Allahtan utanmaz olanın nefse uyararak bilip-bilmemezlik ettiğini beyan ediyor Tokadi. Nefsin

terbiyesi hususunda bütün mutasavvıflar gibi Mehmed Emin Tokadi de şiir yoluyla nasihatte bulunmuştur. Bu bağlamda, insanın sorumluluğunu yerine getirmede diğer varlıklardan farklı olamayacağını ve görevini yapması gerektiğini söylemektedir.

Prof. AKKUŞ sözlerini şöyle tamamladı: Tokadi günümüz insanı için de örnek bir şahsiyyet. O bir köşede sarıçı cübbesiyle sükût ederek oturan biri değil, aksine insanlardan farklı yaşamayan, tevazu sahibi olmakla beraber ilmin yanında sanatla da ilgilenen, talebe okutan, gönlü tok ve insanlarla barışık bir hayat sürdürmiş bir kişi idi.

Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK de Mehmed Emin Tokadi'nin tasavvufi yönü ile ilgili bilgi verdi. Konuşmasına tasavvufun tanımıyla başladı. Tasavvufun her yönünü kapsayacak şekilde tanımlanmasının çok zor bir durum olduğunu söyledi ve sürekli değişen bir trend olan tasavvufu "olgu ve olaylara kalp açısından bakan bir ilim" şeklinde tarif etti. Gönlün sıfırdan alınıp, temizlenip Allah'ın tecelli edeceği bir mekâna dönüştürme işi olan tasavvufa giren bir sufının aşamalara göre tecrübe elde ettiği bir durumdur ve bu aşamaları Gazali'nin eserlerinde görmek mümkündür, dedi.

Tokadi'nin tekke şeyhliği yaptığı sürenin sadece iki yıl olduğunu, ancak şeyhlik icazetini 46 yaşında aldığı beyan eden Doç.Dr. ŞİMŞEK, Tokadi'yi diğerlerine göre önemli kılan şeyin, Müceddidiyenin Anadolu'da vücut bulmasında Muhammed Murad Buhari'den sonra en önemli katkıyı yapan kişi olması olduğunu ifade etti. Müceddidiyenin en bariz özelliklerinden olan musikiye ve ayakta hareketli şekilde yapılan zikre yani devrana karşı olmasına rağmen Tokadi'nin hem bir musikişinas hem de Siyanet-i Dervişan adlı eserinde zikrettiği gibi devranı savunması onu özel bir yere sahip kılmıştır. Yine Müceddidiilerin semadan dolayı Mesneviye mesafeli olmalarına karşın Tokadi Mesneviyi şerh etmiş ve

semayı savunmuştur. Her mutasavvif şairin yazdığı tekke şiirini Tokadi kendine has bir üslupla kaleme almıştır.

Mehmed Emin Tokadi şeriat-tarikat bütünlüğünü ısrarla savunmuş, kendi tasavvuf anlayışını "ruhsatlardan arınma, azametle amel ve şeriat kaidelerine riayet edilen bir yol olarak ifade etmiş bunu zikir rabita ve ruh gibi kavramlarla açıklamıştır. Yolunun ana ilkelerini zikir, murakabe ve rabita olarak üç noktaya dayandırılmıştır. Zikri, avam ve havas zikri gibi kişinin durumuna göre ele almış, benliği aradan çıkarma, daima Allah'ın huzurunda olma çabası olarak değerlendirmiştir. Kişinin örnek aldığı şahıs ile aynileşmesi anlamına gelen rabitayı manen hızlı bir şekilde yol alma olarak ifade etmiştir.

Doç. Dr. ŞİMŞEK, daha sonra Mehmed Emin Tokadi'nin eserleri ile ilgili bilgi verdi. Vahdet-i vücud ile vahdet-i şuhud arasında bir görüşe sahip olan Mehmed Emin Tokadi'nin tasavvufla ilgilenenlerin takip etmesi gereken bir kişi olduğunu, bugün kabrinin eskiye nazaran daha temiz bir halde bulunduğu, pek çok kişinin kabrini ziyaret edip kendisine Fatiha okuduğunu söyleyerek konuşmasını bitirdi.

Oturum başkanı Mehmed Emin Tokadi'nin vasiyetnamesinden bir bölümü paylaşarak paneli sonlandırdı.

Panelin bitiminde Tokat Valimiz Sayın Mustafa TAŞKESEN ve Rektörümüz Sayın Mustafa ŞAHİN tarafından konuşmacı hocalarımıza teşekkür belgesi takdim edildi.

“TOKAT’IN YETİŞTİRDİĞİ İLİM VE FİKİR ÖNDERLERİNDEN ŞEHÜLİSLAM MOLLA HÜSREV”

(Panel Tanıtımı)

Mehmet DEMİRTAŞ*

Bir şehri kendisi yapan, ona şehir bilinci katan unsurların başında o şehrin tarihî ve kültürel mirası yer alır. Yılların birikimi olan bu miras, o şehrin bilincini oluşturarak onu geleceğe taşır. Hiç şüphesiz Tokat ilimiz de bu tür bir mirasın unsurlarını bünyesinde önemli miktarda barındıran nadir şehirlerden birisidir. Şehirlerin kurucusu, ihya edicisi, kanaat önderleri ve şehirleri daha ileriye taşıyan ilim, fikir ve gönül erbaplarıdır. İşte bu gönül erbaplarından birisi de Tokat’ın yetiştirdiği ilim ve fikir önderlerinden Şeyhüislam Molla Hüsrev’dir.

Tokat’ın yetiştirdiği ilim ve fikir önderlerini tanıma kapsamında Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından dördüncüsü gerçekleştirilen “*Tokat’ın yetiştirdiği ilim ve fikir önderlerinden Şeyhüislam Molla Hüsrev*” konulu panel 13 Mart 2014 tarihinde 26 Haziran Atatürk Kültür Sarayı Konferans Salonu’nda, oturum başkanlığını Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Mehmet

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi,
mehmet.demirtas@gop.edu.tr

Demirtaş'ın yaptığı panele, Çorum Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ferhat Koca, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ali Toksarı, Selçuk Dinî Yüksek İhtisas Merkezi Müdürlüğü Eğitim Görevlisi Hasan Özer katılmışlardır.

Oturum başkanı Yrd. Doç. Dr. Mehmet Demirtaş açılış konuşmasında Molla Hüsrev'le ilgili genel bilgiler paylaştı. Oturum Başkanı konuşmasında: Tanınmış bir Türk fıkıh âlimi olan Molla Hüsrev'in Türkmen (Varsak kabilesi) asıl olarak Sivas ile Tokat arasındaki Kargın köyünde doğum tarihi tam olarak bilinmemekle beraber takriben, 1400'lü yılların başlarında dünyaya gelip, 1480'de de vefat ettiğini ifade etti. Oturum Başkanı, Molla Hüsrev'in, Osmanlı İmparatorluğunun yükselme döneminde II. Murat ve Fatih devrinde yaşamış, eğitim, hukuk ve dini hizmetler alanında müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislamlık yapmış; tefsir, fıkıh, fıkıh usulü, Arapça ve mantık gibi çeşitli ilimlerde eserler vermiş olan Osmanlı âlimlerinin büyüklerinden olduğunu belirterek, Molla Hüsrev'in döneminin ilmi tartışmalarında hakemlik yaptığını ayrıca, sadakat ahlaklıyla da hepimize örnek olduğunu, varlıklı sayılabilcek kadar zengin olmasına rağmen sade ve mütevazı bir hayat yaşayıp, çok hayırsever bir insan olduğundan bahsederek onun bu topraklarda yaşamış, bütün eğitimini ve ilmi birikimini Anadolu'da tamamlamış, bu toprakların dili, zevki, şiri, anlayışını hayatına tatbik etmiş, birçok öğrenci yetiştirmiş ve alanında çığır açmış olup, tamamen Anadolu'nun eseri olan bir ilim adamı olduğuna vurgu yapmıştır.

“Osmanlı Şeyhülislamı Molla Hüsrev” konulu konuşmasında Prof. Dr. Ferhat KOCA, Molla Hüsrev'in yaşamış olduğu XV. Asırın, Osmanlı Devleti açısından, devletin hakiki kuruluşunu tamamladığı; ilmî, hukukî ve dinî çeşitli kurumlarının tam anlamıyla yerleşip geliştiği bir dönem olduğuna değindi. Molla Hüsrev'in hayatını detaylı bir şekilde anlatan

hocamız, Molla Hüsrev'in Osmanlı döneminde almış olduğu resmi görevleri tarihsel bir sıralamayla anlatarak, Molla Hüsrev'in birçok önemli eserlerinin mevcut olduğunu ve bu eserlerinden en önemlilerinin *Mir'atü'l-Usûl* ve *Düreru'l-Hukkam'* olduğunu bu iki eserin, kendisinden sonra Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulduğunu ayrıca *Düreru'l-Hukkam*, adlı eserinin Osmanlılar döneminde şer'i hukuk sahasında hâkimlerin ihtilafları çözerken başvurdukları yarı resmi bir hukuk kaynağı işlevini gördüğünü ifade etti. Ayrıca hocamız, Osmanlı âlimlerinin genel olarak; temel eğitimlerini Osmanlı ülkesinde alıp ihtisasını dışında yapanlar, bütünüyle memlekette yetişenler ve başka ülkelerde yetişip mütehassis olarak dışarıdan Osmanlı'ya gelenler olmak üzere üç gruba ayrıldığını ve Molla Hüsrev'in ise bütün eğitimini ve ilmi birikimini Anadolu'da tamamladığını ve hiç yurt dışına gitmeden kendisini yetiştirdiğinden bahsetti. Diğer taraftan Molla Hüsrev'in ilmi kişiliğinin bizlere örnek olması gerektiğine vurgu yaparak konușmasını tamamladı.

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ali Toksarı ise, "Molla Hüsrev'in Hadis ve Hz. Peygamberin içtihadı hakkındaki bazı görüşleri" adlı konușmasında Molla Hüsrev'in Hadis Usulu ile alakalı müstakil bir eseri olmadığı gibi hadis kitabının da olmadığını ifade etti. Hocamıza göre Molla Hüsrev, Osmanlı İmparatorluğunun yükselme dönemine rastlayan Fatih devrinde kazaskerlik ve ilmiye sınıfının en üst makamı sayılan şeyhülislamlık görevlerinde bulunduğu için O'nun İslam hukukunun ikinci kaynağı olan Sünnet hakkında bigâne kalmış olması elbette ki düşünülemez. Şeyhülislam'ın sünnet ve hadis hakkındaki görüşlerini "Mirkatu'l-Vusul ila İlmi'l-Usul" adlı fıkıh usulü kitabında açıkladığını ifade ederek, Molla Hüsrev'in hadis ve sünnet tanımına vurgu yapmıştır. Hocamız konușmasını şöyle devam etmiştir: Hüsrev hadisleri, diğer âlimler gibi,

ravi adedi bakımından mütevatir, meşhur ve ahad olmak üzere üçlü taksime tabi tutmuş, yalan üzerine ittifakını aklın kabul etmeyeceği kadar çoğunluk tarafından rivayet edilen haberleri mütevatir haber olarak kabul etmektedir. Mütevatir olan hadisler ilm-i yakin ifade eder. Böyle olduğu için hem itikadi ve hem de ameli noktalarda delil kabul edilirler. Molla Hüsrev, önceleri ahad haber olup da ikinci ve üçüncü asırda şöhret bulan hadislere meşhur hadis demiştir. Ayrıca hocamız, Hz. Peygamber'in içtihadlarından örnekler vererek Molla Hüsrev'in de Hz. Muhammed (sav)'in içtihadında hata yapabileceğini kabul etmekle birlikte, dünyevi-dini ayırımı yapmaksızın O'nun hata üzere bırakılamayacağı görüşünü benimsediğine vurgu yaptı.

Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi Müdürlüğü Eğitim Görevlisi Hasan Özer ise "Hanefi Fakihi Molla Hüsrev'in fıkıh usulüne ait bir risalesi" adlı tebliğinde hocamız, üç konuya değindi: 1. Molla Hüsrev'in hoca silsilesi 2. Fatih Sultan Mehmet'e sunduğu "Fıkıh Usulü Risalesi" 3. Büyük tartışmalara sebep olan "Vela Risalesi". Hocamız konuşmasını şu şekilde sürdürmüştür: Molla Hüsrev için zamanın Ebu Hanife'si diye Fatih'in iltifat ettiği büyük Şeyhülislam'ın zamanın ve mekânın ruhuna nüfuz etmesini sağlayan ve klasik eserler vermesini gerçekleştiren en önemli olgulardan biri hoca silsilesidir, yani isnat zinciridir. Hoca silsilesi neyi ifade eder? Onun hoca silsilesindeki âlimlerin keyfiyetine bakarak ilminin sağlamlığını, referanslarının kuvvetliliğini ve güvenilirliğini anlarız. Ali Kuşçu ile beraber medreselerdeki ders programlarını da hazırladığı ifade edilen Molla Hüsrev kalıcı eserlerle beraber, bulunduğu dönemin problemlerini çözen konjonktürel diyebileceğimiz eserler de vermiştir. Müderris Kazasker ve Şeyhülislamlık görevlerinde bulunan Molla Hüsrev, kendi döneminde ortaya çıkan problemlerle ilgilenmiş ve onlara çözüm üretmiştir. Bu bağlamda da "Risale fi'l-Vela" adında bir risale yazmıştır. Vela konusunda Molla Hüsrev'in ictihadı sayılan bu

çalışma, büyük bir tartışma zemini oluşturmuştur, diyerek tebliğini sonlandırmıştır.

Oturum başkanı Yrd. Doç. Dr. Mehmet Demirtaş, tüm katılımcı panelistlere teşekkür ederek oturumu bitirdi. Programın sonunda katkılarından dolayı panelistlere Tokat Valisi Mustafa Taşkesen ve Üniversitemiz Rektörü Mustafa Şahin tarafından teşekkür belgesi ve plaket takdim edildi.

**GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN
İLKELERİ**

1. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki (sayı) kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.
4. Makalenin toplam 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özeti metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken makalenin İngilizce tam başlığı da özetin üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler, hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.
5. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanma hakkı, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
6. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
7. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
8. Yayımlanması istenen yazılar, yazışma adresine CD ortamında ve bilgisayar çıktısı olarak posta yoluyla veya e-posta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.
9. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
10. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
11. Yazıların şekil ve esas yönünden ön değerlendirmesi Yayın Kurulu tarafından yapılır; yayın ve yazım ilkelerine uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarla iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarlarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.

12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm.) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

1. Çalışmalarda TDV *İslam Ansiklopedisi*'nin (*DİA*) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları sağdan, soldan alttan ve üstten 3,5 cm, şeklinde ayarlanmalıdır.
4. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 11, dipnot: 9 punto); satır aralığı: Birden çok, değer: 1,15; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 6 nk; Ana metin paragraf girintisi (Özel: İlk Satır-1,25), dipnot girintisi (Özel: Asılı-0,5), Kaynakça girintisi (Özel: Asılı -1,25), Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
5. Varsa yazındaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.
6. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
7. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sisteme göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
 - a. *Kitap* (yayımlanmış eser): Yazar(lar)ın ad ve soyadı, eser adı (*italik*), (çeviri ise çevirenin, tahlaklı ise tahlük edenin, sadeleştirme ise sadeleştirirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri: yaynevi, (varsayı) kaçinci baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.
 - b. *Tek yazarlı:* Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfid*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.

- c. Çok yazarlı: İsmail E. Erunsal v.dgr., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1*, İstanbul: İSAM Yay., 2008, s. 52.
 - d. Çeviri: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydin, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.
 - e. Tez örnek: İsmail Akyüz, *Türkiye'de Muhamfazakar Yardım Kuruluşları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
 - f. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendi, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.
 - g. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri: yayinevi, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı)
 - h. Telif makale örnek: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kiyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 19, s. 47.
 - i. Çeviri makale örnek: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: V, sayı: 13, s. 443.
 - j. Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - k. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, *İhyâ ulûmi'd-dîn*, II, 21.
 - l. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
 - m. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
 - n. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buhârî, "İman", 1.
 - o. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.tokat.edu.tr/.../Rapor.pdf> (01.02.2013).
 - p. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden önce konulmalıdır. (Örnek: Yazar 1932'de İstanbul'da doğdu¹.)
8. Kaynak gösteriminde APA (American Psychological Association/Amerikan Psikoloji Derneği) kuralları tercih edilmişse, kaynakça da ona uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA'nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.

ISSN: 2147-8422

GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ



Cilt: I, Sayı: 2, 2013/II
TOKAT

GAZIOSMANPASA UNIVERSITY

**JOURNAL OF FACULTY OF
THEOLOGY**



Volume: II, Issue: 1, 2014/I
TOKAT