



İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

ISSN 1303-5746

JOURNAL OF  
FACULTY OF THEOLOGY  
ISTANBUL UNIVERSITY



Sayı/Number: 35

Yıl/Year: 2016





**İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (İÜİFD)**  
**JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY ISTANBUL UNIVERSITY (JFTIU)**

**İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**  
**Adına Sahibi / Owner on Behalf of Faculty**  
**of Theology of Istanbul University**  
Murteza Bedir (Dekan/Dean)

**Editör / Editor**  
Hüseyin Hansu

**Yardımcı Editör / Co-Editor**  
Mustafa İsmail Bağdatlı

**Yayın Sekreteri / Editorial Secretary**  
Ahmet Aydın

**Bölüm Editörleri / Section Editors**

Şükrü Özen  
Abdullah Tırabzon  
Abdülhameed Majeed  
Ayşe Zişan Furat  
Veysel Kaya  
Ali Öztürk

**Son Okuma / Redaction**

Bünyamin Ayçiçeği  
Reyhan Çorak  
Mustafa Özağaç

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Abdurrahman ACAR (Prof.Dr.), Rahim ACAR (Prof.Dr.), Alparslan AÇIKGENÇ (Prof.Dr.), Muhsin AKBAŞ (Prof.Dr.), Yasin AKTAY (Prof.Dr.), Mehmet AKKUŞ (Prof.Dr.), Halis ALBAYRAK (Prof.Dr.), Recep ALPYAĞIL (Doç.Dr.), Ramazan ALTINTAŞ (Prof.Dr.), Abdüsselam ARI (Doç.Dr.), Ali ARSLAN (Prof.Dr.), Zeki ARSLANTÜRK (Prof.Dr.), Nevzat AŞIK (Prof.Dr.), Muhammed ABAY (Yrd. Doç.Dr.), Mahmut AY (Yrd.Doç.Dr.), İrfan AYCAN (Prof.Dr.), Hidayet AYDAR (Prof.Dr.), İbrahim Hakkı AYDIN (Prof.Dr.), Ömer AYDIN (Prof.Dr.), Yaşar AYDINLI (Prof.Dr.), Osman AYDINLI (Prof.Dr.), Fahmettin BAŞAR (Prof.Dr.), Vahdettin BAŞÇI (Prof.Dr.), İrfan BAŞKURT (Doç.Dr.), Kemal BATAK (Doç.Dr.), Abdülaziz BAYINDIR (Prof.Dr.), Mehmet BAYRAKDAR (Prof.Dr.), Bayraktar BAYRAKLI (Prof.Dr.), M.Faruk BAYRAKTAR (Prof.Dr.), Mürteza BEDİR (Prof.Dr.), Ramazan BİÇER (Prof.Dr.), Nahide BOZKURT (Prof.Dr.), Ömer BOZKURT (Yrd.Doç.Dr.), H.İbrahim BULUT (Doç.Dr.), Kerim BULADI (Doç. Dr.), Mehmet BÜYÜKDERE (Prof. Dr.), Yılmaz CAN (Prof.Dr.), Hasan CİRİT (Doç.Dr.), İsmail ÇALIŞKAN (Prof.Dr.), İlyas ÇELEBİ (Prof.Dr.), Mehmet ÇELİK (Prof. Dr.), Yakup ÇİÇEK (Prof.Dr.), Mehmet DALKILIÇ (Prof.Dr.), Muhsin DEMİRCİ (Prof.Dr.), Kürşat DEMİRCİ (Doç.Dr.), İsmail DEMİREZEN (Doç.Dr.), Abdülkadir DONUK (Prof.Dr.), Recai DOĞAN (Prof.Dr.), İbrahim Kafi DÖNMEZ (Prof.Dr.), Ali DURUSOY (Prof.Dr.), Yaşar DÜZENLİ (Prof.Dr.), Feridun M.EMECEN (Prof.Dr.), İzzet ER (Prof.Dr.), Ali ERBAŞ (Prof.Dr.), Hüsamettin ERDEM (Prof.Dr.), Mustafa ERDEM (Prof.Dr.), Ayşe Zişan FURAT (Doç.Dr.), Necmettin GÖKKIR (Doç.Dr.), Bilal GÖKKIR (Doç.Dr.), Musa Kazım GÜLÇÜR (Yrd.Doç.Dr.), Zekeriya GÜLER (Prof.Dr.), Sıtkı GÜLLE (Prof.Dr.), Hacı Mehmet GÜNAY (Prof.Dr.), Osman GÜNER (Prof.Dr.), Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Prof.Dr.), Abdurrahman HAÇKALI (Prof.Dr.), Ömer Faruk HARMAN (Prof. Dr.), Hüseyin HANSU (Doç.Dr.), Dursun HAZER (Prof.Dr.), Hayati HÖKELEKLİ (Prof.Dr.), Davut HUT (Dr.), M.Zeki İŞCAN (Doç. Dr.), Abdullah KAHRAMAN (Prof.Dr.), İsmail KARA (Prof.Dr.), Mustafa KARA (Prof.Dr.), N.Ünal KARASLAN (Prof.Dr.), Faruk KARACA (Prof.Dr.), Ahmet KAVAS (Prof.Dr.), Mahmut KAYA (Prof.Dr.), Fahri KAYADİBİ (Prof.Dr.), Ziya KAZICI (Prof.Dr.), Bilal KEMİKLİ (Prof.Dr.), İmaduddin Khalil (Prof.Dr.), A.Saim KILAVUZ (Prof.Dr.), Recep KILIÇ (Prof.Dr.), Sadık KILIÇ (Prof.Dr.), Celal KIRCA (Prof.Dr.), Abdullah KIZILCIK (Doç.Dr.), Ferhat KOCA (Prof.Dr.), Hasan KURT (Prof.Dr.), Saffet KÖSE (Prof.Dr.), Yaşar Abit KOÇAK (Prof.Dr.), Mustafa KÖYLÜ (Prof.Dr.), Zekeriya KURSUN (Prof.Dr.), İlhan KUTLUER (Prof.Dr.), Bekir KUZUDİŞLİ (Doç. Dr.), Talip KÜÇÜKCAN (Prof.Dr.), Muhtittin MACİT (Doç.Dr.), Yurdağül MEHMETOĞLU (Prof.Dr.), Ahmet Yaşar OCAK (Prof. Dr.), Hakan OLGUN (Doç.Dr.), Mesut OKUMUŞ (Prof.Dr.), Reşat ÖNGÖREN (Prof.Dr.), Hakkı ÖNKAL (Prof.Dr.), Abdülkerim ÖZAYDIN (Prof.Dr.), Tahsin ÖZCAN (Prof.Dr.), Abdurrahman ÖZDEMİR (Prof.Dr.), Metin ÖZDEMİR (Prof.Dr.), Mehmet ÖZDEMİR (Prof.Dr.), Mehmet ÖZKARCI (Prof.Dr.), Mevlüt ÖZLER (Prof.Dr.), Haneî PALABYIK (Prof.Dr.), Hüseyin PEKER (Prof. Dr.), Selahattin POLAT (Prof.Dr.), Mehmet Saffet SARIKAYA (Prof.Dr.), Hüseyin SARIOĞLU (Prof.Dr.), A.Nedim SERİNSU (Prof. Dr.), Burhanettin TATAR (Prof.Dr.), Mustafa TAHRALI (Prof.Dr.), Mustafa TEKİN (Doç.Dr.), Nihat TEMEL (Prof.Dr.), Mustafa Zeki TERZİ (Prof.Dr.), Nuri TINAZ (Doç.Dr.), Kasım TURHAN (Prof.Dr.), Süleyman TULUCU (Prof.Dr.), Talip TÜRCAN (Prof.Dr.), Osman TÜREER (Prof.Dr.), Mustafa USTA (Prof.Dr.), Mazlum UYAR (Prof.Dr.), Yavuz ÜNAL (Prof.Dr.), İsmail Safa ÜSTÜN (Prof. Dr.), İsmail YAKIT (Prof.Dr.), Ahmet YAMAN (Prof.Dr.), Cafer Sadık YARAN (Prof.Dr.), Metin YASA (Doç.Dr.), Davut YAYLALI (Prof.Dr.), Nesimi YAZICI (Prof.Dr.), Hüseyin YAZICI (Prof.Dr.), Adem YERİNDE (Doç.Dr.), Yavuz YILDIRIM (Yrd.Doç.Dr.), Ali YILMAZ (Prof.Dr.), İsmail YİĞİT (Prof.Dr.), A.İhsan YİTİK (Prof.Dr.), Metin YURDAGÜR (Prof.Dr.), Ahmet YÜCEL (Prof.Dr.),

**Yönetim Yeri / Administration Place**

İskenderpaşa Mahallesi, Horhor Caddesi, Kavalalı Sokak, No:1 A-Blok 34080 Fatih/İstanbul.  
Tel: (212) 532 60 20, Faks: (212) 532 62 07, e-posta: ilhdergi@istanbul.edu.tr

İÜİFD yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

İÜİFD'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları İÜİFD'ye ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz veya elektronik ortama taşınmaz.

JFTIU is a biannual peer reviewed international journal.

Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author.

All rights of the published materials belong to JFTIU. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission.



**DergiPark**  
AKADEMİK  
http://dergiPark.ulakbim.gov.tr/iuilah



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

ALİ B. İSA ER-RUMMÂNÎ'NİN (Ö.384/994) İ' CÂZ ANLAYIŞI / 'ALĪ B. 'ĪSĀ AL-RUMMĀNĪ (D. 384/994) AND HIS UNDERSTANDING OF I'JAZ

Celalettin Divlekci  
7-54

---

AYINTÂBÎ MEHMED EFENDÎ'NİN TİBYÂN TEFİRİ: TE'LÎF Mİ TERCÜME Mİ?  
/ AYINTABI MAHMAD EFENDI'S TAFSİR AL-TIBYÂN: IS IT AN ORIGINAL  
COMPOSITION OR A TRANSLATION?

Recep Arpa  
55-96

---

İHLÂS SÛRESİ'NİN VACİP VARLIĞIN TEK VE BASİT OLUŞU BAĞLAMINDAKİ  
YORUMU : TAHKĪKU'L-İHLÂS Lİ-EHLİ'L-İHTİSÂS -TAHKİK&İNCELEME- /  
THE COMMENTARY OF SURAH AL-IKHLAS IN THE CONTEXT OF BEING THE  
NECESSARY EXISTENCE BOTH UNIQUE AND SIMPLE: TAHKIKU'L IHLAS LI-EHLI'L  
IHTISAS - CRITICAL EDITION & ANALYSIS

Ahmet Faruk Güney  
97-146

---

İSLAM HUKUKUNDA VAADİN BAĞLAYICILIĞI: MURÂBAHA ÖRNEĞİ / THE  
BINDINGNESS OF THE PROMISE IN ISLAMIC LAW: THE CASE OF MURABAHA

Kamil Yelek  
147-186

---

ABDURRAHMAN BİSTÂMÎ'NİN BİLİMLER TASNİFİ /  
ABD AL-RAHMÂN AL-BİSTÂMÎ'S CLASSIFICATION OF THE SCIENCES

Veysel Kaya  
187-216

---

MESSIANIC LEGITIMACY: THE CASE OF AHMADIYYA AND MAHDIYYA  
MOVEMENTS / AHMEDİYYE VE MEHDİYYE HAREKETLERİ ÇERÇEVESİNDE  
MESİHÇİ MEŞRUIYET

Kayhan Ali Özaykal  
217-256

---

TOPLANTI, SEMPOZYUM, ÇALIŞTAY /  
MEETING, SYMPOSIUM, WORKSHOP

---

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı  
Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu

Akile Tekin  
257-261

---

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

---

Benedikt Koehler: *İslam'ın Erken Döneminde Kapitalizmin Doğuşu*, Çev. İsmail Kurun,  
Ankara: Liberte Yayınları, 2016.

İsmail Kurun  
263-268

Ali Mebrûk, *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, Çev. Muhammed Coşkun,  
İstanbul: Mana Yayınları, 2014.

Halil İbrahim Delen  
269-280

قراءة في كتاب التحريش لضرار بن عمرو الغطفاني (200 هـ 815م)

حقيقه د. حسين خانصو و د. محمد كسكين

Dirar b. Amr el-Ğatafani, *Kitabu't-Tahriş*, Çev. Hüseyin Hansu, Mehmet Keskin, İstanbul:  
Litera Yayıncılık, 2014.

رامي محمود  
Ramy Mahmoud  
281-292



## ALİ B. İSA ER-RUMMÂNÎ'NİN (Ö.384/994) İ' CÂZ ANLAYIŞI

Celalettin Divlekci\*

### Öz

Rummânî *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân* adını verdiği risalesinde, Kur'an i'câzının yedi şekilde ortaya çıktığını belirtir. Bunlar; belâgat yönü, ortada ciddi sebepler ve ihtiyaç söz konusu olduğu halde, meydan okumanın Araplar tarafından cevapsız bırakılması, meydan okumanın herkese yönelik olması, sarfe, Kur'an'ın gelecekle ilgili doğru haberler vermesi, üslûbundaki harikuladelik ve diğer mucizelerle mukayesesi şeklindedir.

Yazar eserinin büyük bölümünü belâgat konularına ayırmıştır. Rummânî'nin, i'câzın belâgat boyutu bağlamında yer verdiği sanatlarla bakıldığında, bunların Kur'an'ın iç yapısı, dış yapısı ve üslûp ve ifade biçimiyle ilgili olduğu görülür.

Kur'an'ın iç yapısıyla ilgili olan sanatlar teşbih, istiâre ve mübalağa; dış yapısıyla ilgili olanlar îcaz, telâûm, cinas ve fâsıla; üslûp ve ifade biçimiyle ilgili olanları ise tasrîf, tadmîn ve beyandır. Rummânî bu sanatların her birine dair örnek ayetleri o dönemde var olan mesel ve şiir gibi edebî anlatım biçimleriyle karşılaştırır. Bu şekilde Kur'an'ın pek çok açıdan üstün olduğunu gösterir.

**Anahtar kelimeler:** Rummânî, İ'câz, en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân, Meydan Okuma, Belâgat.

\*\*\*

### Abstract

'Alî b. 'İsâ al-Rummânî (d. 384/994) and His Understanding of I'jaz

While its readers and listeners accepted the unparalleled literary power and beauty of the Qur'an at the time of its revelation, several theologians and philologists have begun to discuss its i'jaz beginning from the early third century of the Islamic calendar. Abû'l-Ĥasan 'Alî b. 'İsâ al-Rummânî, a

\* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı.



leading authority in Arabic grammar, philology, and *tafsîr* as well as a scholar of rational sciences, was one of the Mu'tazilite authors who wrote a treatise (*risāle*) on the topic.

In his *al-Nukat fî I'jâz al-Qur'ân*, al-Rummānî listed seven features to demonstrate the miraculous nature of the Qur'an: its rhetorical beauty, its challenge with respect to Arabic prose and poetry, the inability of the Arabs to produce a similar text, the general extent of the challenge, its *sarf*, its prophecy of future events, the use of words and letters in a harmonious way, and comparison with other miracles.

In the most part of his work, al-Rummānî discoursed on *balagha* or the aesthetic effectiveness of the Qur'an on the verbal level and showed how it contributed to its *i'jaz*. While discussing the *balagha*, the author analyzed the internal and external structures of the Qur'an as well as its style and expression. In his analysis of the internal structure, he put the emphasis on *tashbih* (analogy), *isti'arah* (metaphor), and *mubalaghah* (hyperbole). In defining the external structure, he highlighted *i'jaz*, *telâum*, *jinâs* (paronomasia), and *fasîla* (Qur'anic rhyme). As for the style and expression, he considered *tasrîf*, *tadmîn*, and *beyan*. For each of these literary arts, al-Rummānî brought examples from the Qur'anic verses and compared them with profane speech of the Arabs at the time of the revelation to demonstrate the inimitability and stylistic unsurpassableness of the Holy Book.

**Keywords:** al-Rummānî, *i'jaz*, *al-Nukat fî I'jâz al-Qur'ân*, *balagha*, Quranic challenge.

\*\*\*

### Summary

While its readers and listeners accepted the unparalleled literary power and beauty of the Qur'an at the time of its revelation, several theologians and philologists have begun to discuss its *i'jaz* beginning from the early third century of the Islamic calendar. Abū'l-Ḥasan 'Alî b. 'Îsâ al-Rummānî, a leading authority in Arabic grammar, philology, and *tafsîr* as well as a scholar of rational sciences, was one of the Mu'tazilite authors who wrote a treatise (*risāle*) on the topic.

In his *al-Nukat fî I'jâz al-Qur'ân*, al-Rummānî listed seven features to demonstrate the miraculous nature of the Qur'an: its rhetorical beauty, its challenge with respect to Arabic prose and poetry, the inability of the Arabs to produce a similar text, the general extent of the challenge, its *sarf*, its prophecy of future events, the use of words and letters in a harmonious way, and comparison with other miracles.



The work is about forty pages. In its thirty-five pages, al-Rummānî discusses on *balagha* or the aesthetic effectiveness of the Qur'an on the verbal level and shows how it contributed to its *i'jaz*. The remaining part is about other styles. Since he was a theologian interested in kalam, al-Rummānî uses a writing style which is difficult to grasp at the first sight. This concise work offers many significant points on *balagha*. It has also a historical importance in the fields of *tafsîr* and *i'jaz* as being one of the early accounts on the topic.

According to al-Rummānî, *balagha* is the way to reach the meaning with the most beautiful words and the most eloquent manner. If a word is a consonant in terms of eloquence (*husn al bayan*), validity (*sehhat al-burhân*), and aesthetics, it is a good example of *balagha*. To al-Rummānî, it is possible to evaluate the value of *balagha* in three levels. The Qur'an represents the best level of the *balagha* and al-Rummānî discusses it on topics related to language and *balagha* such as *i'jaz*, *tashbih* (analogy), *ista'arah* (metaphor), *talâum* (harmony), *fasila* (Qur'anic rhyme), *jinâs* (paronomasia), *tasreef*, *tadmîn*, *mubalaghah* (hyperbole), and *beyan*. He provides examples how these stylistic and contextual elements, which were already in use in Arab philology and literature, in the Qur'an and how they made the Qur'anic text different from the rest. Without claiming that each of these elements has *i'jaz*, al-Rummānî argues that *i'jaz* became apparent when these elements came together to put an eloquent expression.

When discussing the arts in relation to the *balagha* aspect of the *i'jaz*, he analyzes the internal and external structures of the Qur'an as well as its style and expression. For the internal structure, he claims that literary analogy (*tashbih*) is to unpack what is oblique using the perfection of authorship (*husn at-taleef*) and through the proposition of analogy. Obliqueness might arise since the topic in question is imperceptible with the senses or the addressee does not have familiarity with it. The analogy examples that al-Rummānî brings from the Qur'an has the potential to explain this issue.

Every metaphor (*ista'arah*) has a *beyan* that the narrative based on the truth makes it difficult to explain. In the Quranic verses where he discusses the metaphor, al-Rummānî claims that *isti'arah* is more eloquent than the truth,



since it is more concise and influential when it is compared with the plain narrative. He highlights a number of issues such as the artistic feature and the value of the *isti'arah* and its psychological aspects.

*I'jaz*, which is a part of the discussion related to the external structure, is to express something in a few words without sacrificing the meaning. When Qur'anic *i'jaz* compared the with remarkable examples from the Arabic philology and literature, it is in an advanced position, particularly with its functionality, power of expression, and sound aesthetic. Another Qur'anic feature is *tala'um* (harmony), which is the related to vowel harmony in words and sentences. Similarly, Qur'anic *jinas* (paronomasia) demonstrates that it is impossible to compare it with the available examples at the time of the revelation.

Another element in the external structure of the Qur'an is *fasila* (rhyme). Although its function and benefits make it belong to this category, it is a part of the meaning and it is available for the meaning. It was used in the Qur'anic to express the meaning in the most eloquent way.

As for the style and expression, al-Rummānī considers *tasreef* as an element which makes the Qur'an superior. As in the example of short stories in the Qur'an, *tasrif* is to narrate the same chains of events with different expressions without reducing its rhetorical value.

One of the original usages in the Qur'an is *tadmîn* in the level of sentences. It includes denotations beyond the expressed word. It is a feature that unique to the Qur'an.

Being superior in terms of *beyan* means to have vowel harmony in terms of perfection of expression (*husn al bayan*), validity (*sehhat al- burhân*), and aesthetics.





## Giriş

Kur'ân-ı Kerim, kendisini ilahi bir kelim olarak kabul etmeyip, istedikleri takdirde bir benzerini yapabileceklerini iddia edenlere<sup>1</sup> meydan okumak suretiyle bu iddialarını ispata davet etmiştir.<sup>2</sup>

Aslında bu teklif o günkü muhataplar açısından son derece caziptir. Zira sözü etkileyici ve güzel söylemek en iyi yaptıkları ve en iddialı oldukları alandır.<sup>3</sup> Üstelik Kur'an bunu zamanla miktar açısından olabilecek en az seviyeye çekmiş<sup>4</sup> ama yine de değişen bir şey olmamıştır.

Kısaca, Kur'an kendileri açısından iyi oldukları ve zahirde en kolay şekilde yapabilecekleri bir teklifte bulunmuş ama herhangi bir cevap alamamıştır. Söze sözle mukabele etmek yerine, en yakınlarının kanının dökme pahasına kılıca sarılmayı tercih etmişlerdir.<sup>5</sup> Sonraki dönemlerde başarısız ve sahibini küçük düşürücü birkaç teşebbüs bir tarafa bırakılacak olursa,<sup>6</sup> söz konusu meydan okuma tarih boyunca karşılıksız kalmıştır.

<sup>1</sup> Enfâl, 8/31.

<sup>2</sup> Bkz. Tur, 54/34; Hud, 11/13; Yunus, 10/38.

<sup>3</sup> Salah Abdülfettâh el-Hâlidî, *el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'ân*, (Amman: Dâr Ammâr, 1992), 75.

<sup>4</sup> Meydan okumayı tedrici olarak ifade eden ayetleri kronolojik olarak dört merhalede incelemek mümkündür:

**Birinci merhale**, herhangi bir miktar belirlemeksizin, Kur'an'ın bir benzerini getirmeleri için meydan okumuştur: *فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ* "Eğer doğru sözlü iseler onun benzeri bir söz getirsinler." Tur, 54/34.

**İkinci merhale**, bir benzerini getiremeyince miktar bakımından çıtayı aşağıya çekmiş ve şöyle demiştir: *أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* "Yoksa 'Kur'an'ı kendisi uydurdu' mu diyorlar? De ki: 'Eğer doğru kimseler iseniz Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırınız da, siz de onun gibi 'uydurulmuş' on sûre getiriniz.'" Hud, 11/13.

**Üçüncü merhale**, bunda da aciz kalınca Kur'an çıtayı biraz daha aşağıya indirmiş ve şöyle demiştir: *أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* "Onu Muhammed uydurdu' mu diyorlar? De ki: 'Eğer iddianızda doğru iseniz, o zaman onun benzeri bir sûre de siz getirin bakalım; Allah'tan başka çağırabildiğinizi de yardımınıza çağırın!'" Yunus, 10/38.

**Dördüncü merhale**, Araplar bunu da yapamayıp, aciz kalınca Kur'an onlara şöyle seslenmiştir: *وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَاذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* "Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka yaptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!" Bakara, 2/23.

<sup>5</sup> Hattâbî, *Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân*, Selâse Resâil fi İ'câzi'l-Kur'ân içinde, tah. Muhammed Halefullah-Muhammed Zâlül Selam, (Kahire: Dârü'l-Meârif, ty.), s. 21.

<sup>6</sup> Bkz. Sa'düddin es-Seyyid Salih, *el-Mu'cizetü ve'l-İ'câz fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1993), 66, 67.



Kur'an'ın inkârcı muhataplarını aciz bırakması, III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren İslam âlimlerince araştırma konusu yapılmış ve onun hangi noktalarda bunu gerçekleştirdiği üzerinde durulmuştur. İslam toplumundaki yabancı kültür ve unsurların, Hz. Peygamber'in nübüvvetini sorgulama çabalarının bu sürecin ortaya çıkmasında etkili olduğu da ayrıca söylenebilir.<sup>7</sup>

Konuya ilgi duyan âlimler, mezhebi aidiyetleri, meşrepleri ve ilmî birimlerinin çeşitliliği ölçüsünde farklı yaklaşımlar sergilemiştir.<sup>8</sup> Bu meyanda Kur'an'ın belâgat ve beyan yönüyle mucize olduğu şeklinde tezler ileri sürüldüğü gibi, onun geleceğe dair bilgiler aktarması yahut *sarfe* gibi konuyu çok daha farklı açılardan ele alan tezler de ileri sürülmüştür.<sup>9</sup>

Bu konuları ele alan eserleri, *işâretler dönemi* (h. II. ve III. asır), *risâleler dönemi* (h. IV. asır) ve *kitaplar dönemi* (h. IV. asır ve sonrası) şeklinde üç dönemde ele almak mümkündür.<sup>10</sup>

İşâretler döneminin öne çıkan eserleri, Ebû Ubeyde'nin (ö.209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı ile Ferrâ'nın (ö.207/822) *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eseridir. Hicrî II. asrın ürünü olan bu eserlerde, -bilhassa *Mecâzü'l-Kur'ân*'da- ileride edebî i'câz yaklaşımının üzerinde duracağı; teşbih, kinâye ve tekid gibi konulara yer verilmiştir. İ'câz meselesi henüz bu asırda yerli yerine oturmamış ve bir disiplin haline gelmemiştir. İ'câzü'l-Kur'ân terkihi ise kavram olarak ortaya çıkmak için III. asrı bekleyecektir.<sup>11</sup>

Risâleler döneminin iki önemli simâsından birisi, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*<sup>12</sup> adlı eseriyle Ebû Süleyman Hamd b. (Ahmed) Hattâbî (ö.388/998),<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Umerî, Ahmed Cemâl, *Mefhûmu'l-İ'câzi'l-Kur'ânî*, (Kahire: Dâru'l-Meârif), 1984, 18.

<sup>8</sup> Umerî, *Mefhûmu'l-İ'câzi'l-Kur'ânî*, 19.

<sup>9</sup> Bkz. Hattâbî, *Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân*, 22-24.

<sup>10</sup> Fadl Abbâs-Senâ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'an*, (Amman: Dâru'l-Furkan, 2004), 37.

<sup>11</sup> Abbâs, Fadl, Senâ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'an*, 36, 37.

<sup>12</sup> Hattâbî'nin i'câz anlayışıyla ilgili bir çalışma için bkz. Celalettin Divlekci, "Hattâbî'nin (ö.388) İ'câz Anlayışı ve Kur'an'ın İfade Biçimine Yönelik Tenkitlere Yaklaşımı", *Ekev*, yıl:18, sayı: 60, (Yaz, 2014): 97-123.

<sup>13</sup> Ebû Süleyman Hamd b. (Ahmed) b. Muhammed b. İbrahim b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî. Hayatı hakkında bilgi için bkz. Salih Karacabey, "Hattâbî" *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVI, 489-491.



diğeri de *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân* adlı eseriyle<sup>14</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî'dir (ö.384/994).

Bu çalışmada çok yönlü bir âlim olan Rummânî'nin, i'câz anlayışına yer verilecektir.

### Müellif Hakkında

Ebu'l-Hasen Ali b. İsa b. Ali b. Abdillâh er-Rummânî, istinsah yahut bir diğer görüşe göre kâğıtçılık işiyle uğraştığı için<sup>15</sup> Ebu'l-Hasen el-Varrâk olarak da bilinir. Kendisine ait başka nisbeler de vardır. İbnü'l-İhşîd adıyla meşhur hocası Ebû Bekr Ahmed b. Ali'ye (ö.326/937) nispetle İhşîdî diye de tanınır. Rummânî nisbesi ise Vâsıt şehrindeki Rummân kasrına<sup>16</sup> yahut atalarından birisine nispetle açıklanır. Ali b. el-Muhassin et-Tenûhî (ö.355/965) kendisini İbnü'r-Rummân şeklinde zikreder.<sup>17</sup>

Aslen Sâmerâlî olup hicrî 296/908 senesinde Bağdat'ta dünyaya gelmiş ve 11 Cemâziyelevvel 384/994'te aynı şehirde vefat etmiştir. İbnü's-Serrâc (ö.316/929), İbn Düreyd (ö.321/933) ve Zeccâc'dan (ö.311/923) dil ilimleri ve edebiyat okumuştur. Arap dilinde temâyüz etmiş ve Basra dil ekolünü desteklemiştir. Mutezilenin ileri gelenlerindedir. Otoritesi tek bir alana inhisar etmeyip aklî ilimlerin yanı sıra pek çok naklî ilme de uzanmaktadır; nahivde, dilde ve tefsirde otoritedir.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Fadl- Senâ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'an*, 39, 40.

<sup>15</sup> İkinci görüş için bkz. Abdülkâdir Fethî el-Hamdânî, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fi Nüketi'r-Rummânî*, (Amman: Dâru Ğaydâ, 2014), 15.

<sup>16</sup> Bu şehre nispetle Vâsıtî şeklinde anıldığı dikkate alınırsa bu görüş kabule şayan gözükmektedir. Bkz. el-Hamdânî, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye*, 15.

<sup>17</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Mâzin el-Mübârek, *er-Rummânî'n-Nahvî*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 51-53. Mustafa Kaya, "Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri", (doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 29-104. Ayrıca bkz. Sedat Şensoy, "Rummânî" *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXV, 242-244.

<sup>18</sup> Bkz. el-Mübârek, *er-Rummânî'n-Nahvî*, 53-56, 59-60. Yâkût el-Hamevî'nin (ö.626/1229) naklettiğine göre nahiv, lügat, astroloji, fıkıh ve Mutezile kelimalarına dair eserleri vardır. Nahiv ilmini mantıkla mezcetmiştir. Nitekim bu durum kimilerince eleştirilmiştir ve mesela Ebû Ali Fârisî (ö.377/987) onun hakkında şöyle demiştir: "Eğer nahiv bizim bildiklerimizse Rummânî bir şey bilmiyor demektir. Eğer nahiv onun bildikleri ise biz bir şey bilmiyoruz demektir." Rummânî'nin üslûbunun giriş oluşuyla ilgili olarak ise şu söz meşhurdur: "Nahivciler zamanımızda üç kişidir. Sözü anlaşılmayan; bu Rummânî'dir. Sözü kısmen anlaşılın; bu Ebû Ali Fârisî'dir. Sözüünün tamamı hocasız anlaşılın; bu da es-Siryâfi'dir." Bkz. Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût el-Hamevî, *Mucemü'l-*



## Eser Hakkında

Rummânî eserini, mukaddimesinden anlaşıldığı kadarıyla, bir kısım ilim talebelerinin isteği üzerine yazmıştır.<sup>19</sup> Eserde 'câzü'l-Kur'ân'ın yedi şekilde tezahür ettiği beyan eder. Bunlar; belâgat yönü, Arapların Kur'an'ın meydan okumasını cevapsız bırakmaları, meydan okumanın herkese yönelik olması, sarfe, Kur'an'ın gelecekle ilgili doğru haberler vermesi, üslûbundaki harikula-delik ve diğer mucizelerle mukayesesi şeklindedir.

Yaklaşık kırk sayfa kadar olan eserin otuz beş sayfasını belâgat konusuna, kalan kısmı ise yukarıda zikrettiğimiz diğer 'câz şekillerine ayırmıştır. Müellifin 'câz anlayışını değerlendirirken, kitabın sistematiği içinde kalmanın konuya bakışını daha iyi yansıtacağını düşündük. Bu itibarla müellifin sistemini takip ederek, 'câz vecihlerinden öncelikle belâgate yer vereceğiz. Rummânî'nin yaşadığı dönemde henüz belâgat ıstılahlarının yerli yerine oturmadığı dikkate alınrsa, gerek yapacağı tanımlar gerek tasnifi daha iyi anlaşılacaktır.<sup>20</sup> Makalede ıstıhlara ait tanımlar verilirken, Rummânî bir tanım yapmışsa o tercih edilmiş, tanım yapmadığı durumlarda ise temel kaynaklardan tanımı verilmiştir.

## I. Belâgat

**1. Belâgat Anlayışı Hakkında:** Rummânî'ye göre Kur'an'ı mu'ciz yapan şeylerin başında<sup>21</sup> belâgat geldiğine göre, belâgat anlayışını kısaca ortaya koymak yerinde olacaktır. Zira üzerinde durduğu belâgat konularını, sahip olduğu belâgat anlayışı ve düşüncesi şekillendirmiştir.

---

*Üdebâ*, thk. İhsan Abbâs, (Beirut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), IV, 1826. Konuyla ilgili karşıt görüşler için bkz. Muhammed Ebû Musa, *el-İ'câzü'l-Belâğî*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2012), 81, 84, 97-99. Krş. Sedat, "Rummânî" *DİA*, XXXV. 243.

<sup>19</sup> Rummânî, *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân*, selâse resâil fi 'câzi'l-Kur'ân içinde thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Zalûl Selam, (Kahire: Dârü'l-Meârif, t.y.), 75.

<sup>20</sup> Fadl Hasen Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*; dirâse fi târihi'l-İ'câz, (Amman: Dârü'n-Nefâis, 2016), 76.

<sup>21</sup> Bunu eserinde belâgate ayırdığı miktardan anlıyoruz. Bkz. Ebû Musa, *el-İ'câzü'l-Belâğî*, 102.



Ona göre söz, belâgat değeri bakımından üç seviyede ele alınabilir: En üst seviye, orta seviye ve en alt seviye. En üst seviyeyi Kur'an; orta seviyeyi belîğ kimselerin sözleri; en alt seviyeyi ise diğer kimselerin sözleri temsil eder.<sup>22</sup>

Rummânî konuya belâgatin ne olmadığı ile başlar. Ona göre belâgat sadece manayı anlatmak değildir. Çünkü bunu meramını ifadede âciz birisi de yapabilir.<sup>23</sup> Aynı şekilde lafzın murat edilen manaya uygun olması da değildir. Çünkü kulak tırmalayıcı ve telaffuzu zor lafızlar da anlatılmak istenen manaya uygun olabilir.

**2. Tanımı:** Ona göre belâgat, *mananın kalbe lafız bakımından en güzel şekilde ulaştırılmasıdır.*<sup>24</sup> Tarifin dikkat çeken tarafı, belâgatten çok edebiyatın tanımına yakın olması ve aynı zamanda edebiyatın son derece hassas bir noktasına temas etmesidir. Söz konusu hassas nokta, *metnin yazarı okura ulaştıracak kudrette olması; yazarın hissine ve fikrine okuru ortak etmesidir.*<sup>25</sup>

Tarifte dikkat çeken bir diğer husus ise *lafız bakımından en güzel şekilde* kısmıdır. Bu, anlamın ifadeye konuşundaki güzelliği/estetliği ve dizimindeki harikuladeliği dile getirmektedir. Belâgatin tanımını yaptıktan sonra, onu on kısma ayırır; îcaz, teşbih, istiâre, telâüm, fâsıla vd. Rummânî sanki edebiyatla belâgati mezc etmekte ve bir yerde mananın kalbe lafız bakımından en güzel şekilde bunlarla ulaşacağını söylemek istemektedir.<sup>26</sup>

Şimdi belâgatin, yani anlamın lafız bakımından en güzel şekilde kalbe nasıl ulaştırıldığıнын incelenmesi uygun olacaktır:

<sup>22</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 75.

<sup>23</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 75.

<sup>24</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 75, 76. Bu aslında kelimadan zevk almaya ve esrarını araştırmaya yardımcı olan mesele ve kaideler demek olan belâgatten çok belîğ sözün yani edebiyatın tarifidir. "Ulaştırma" fikri tarifin özü ve edebiyat cevherinin üzerine tesis edildiği mühim düşüncelerdendir. Bkz. Ebû Musa, *el-İ'câzü'l-Belâğî*, 104.

<sup>25</sup> Ebû Musa, *el-İ'câzü'l-Belâğî*, 104.

<sup>26</sup> Ebû Musa, *el-İ'câzü'l-Belâğî*, 104.



## I.II. Belâğatin Kısımları

### 1. İcaz

**1.1. Tanımı:** İcaz Rummânî'ye göre, manayı ihlal etmeden sözü azaltmaya gitmektir. Ona göre mana çok lafızla da az lafızla da ifade edilebiliyorsa, az lafızla ifade edilen şekline icaz denir.<sup>27</sup> Konunun sonunda okuyucuya hitaben, icazı ve mertebelerini iyi anladığı ve Kur'an'daki icazları düşündüğü takdirde Kur'an kelamının diğer kelimelere, beyanının diğer beyanlara olan üstünlüğünü fark edeceğini söyler.<sup>28</sup> Ardından icazın mahiyetine ve anlatıma kattığı değere dair veciz cümleler sıralar: *"İcaz, beyana güzellik katacak şekilde sözü süslemektir. İcaz, fikirleri bulanıklıktan arındırmak ve kirden kurtarmaktır. İcaz, manayı mümkün olan en az lafızla beyan etmektir. İcaz, az bir lafızla pek çok anlamı ortaya koymaktır."*<sup>29</sup>

Burada dikkate değer bir tespit olarak, Rummânî'nin icaza dair tespitlerinin kendisinden sonrakilere de dayanak olduğunu belirtmeliyiz.<sup>30</sup>

### 1.2. İcazın Çeşitleri: Rummânî icazın iki çeşidinden söz eder.

**1.2.1. Hazf Türü İcaz:** Anlatılmak istenen anlamı dile getiren sözden bir unsurun hafzedilmesidir. Bu unsur kelime olabileceği gibi cümle de olabilir. Burada sözün hafzedilen unsurdan müstağni olması yani o olmadan da anlaşılabilmesi gerekir. Aynı şekilde cümlede hafzedilen unsuru gösteren bir dekarine bulunması gerekmektedir.<sup>31</sup> Rummânî hazf türü icazı, *"ihtiyaç duyulmaması sebebiyle kendisinde kelimenin düşürüldüğü ve bu duruma da hâli karinenin<sup>32</sup> yahut sözün muhtevasının delâlet ettiği yapıdır"*, şeklinde tarif eder.<sup>33</sup>

<sup>27</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 76.

<sup>28</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 80.

<sup>29</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 80.

<sup>30</sup> Abbâs, *İcâzû'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 44.

<sup>31</sup> Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, (Amman: Dâru'l-Furkân, 1997), I, 459.

<sup>32</sup> Hâli karineyi Muhammed b. Akile el-Mekkî (ö.1150) şöyle izah eder: Hâli karine, kırbacı kaldırmış birisine "Zeyd" demen gibidir. "Vur" demezsin ama kime vuracağı bilinir. bkz. İbn Akile, Muhammed b. Ahmed, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Muhammed el-Hammûd v. dğr. (Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l Kur'âniyye, 2015), VI, 114.

<sup>33</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 76.



Müellif hazfin bu türüne örnek olarak *وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا "İçinde bulunduğumuz beldeye sor."*<sup>34</sup> ayetini verir.<sup>35</sup> Takdiri, *وَاسْأَلِ أَهْلَ الْقَرْيَةِ "belde ahalisine sor!"* şeklindedir.<sup>36</sup> Bu örnek daha sonraki belâgat âlimleri tarafından mecâz-ı mürsel içine sokulacaktır.<sup>37</sup>

Şart cümlelerindeki cevabın hafzedilmesinin de bu türden olduğunu ve zikrinden daha belîğ olduğunu söyler.<sup>38</sup> Kur'an'da pek çok örneği olan hazfin bu türüne *"Bir Kur'an, onunla dağlar yürütülse veya onunla arz parçalansa veya onunla ölümler konuşturulsa!"*<sup>39</sup> ayetini örnek olarak verir.

Mezkûr ayette Rummânî'ye göre, cevabın hafzedilmesiyle anlatım daha belîğ olmuştur. Zira böylelikle insan her ihtimali düşünebilir. Hâlbuki cevap zikredilmiş olsaydı, mana onunla sınırlı kalacak, cevabın ötesine geçmeyecekti.<sup>40</sup> Kendisi hazfin takdirini, *لَكَانَ هَذَا الْقُرْآنَ "Bu, Kur'an olurdu."*<sup>41</sup> şeklinde yapar.<sup>42</sup> Nitekim Zemahşerî (ö.538/1144) bu hazfi şöyle değerlendirmiştir; *"Şayet böyle bir kitap olsaydı, hatırlatmanın, uyarının ve korkutmanın son noktası olduğu için bu Kur'an olurdu."* Bir diğer değerlendirmesi ise şöyledir; *"Kur'an böyle olsaydı onlar yine iman etmezler, yine farkına varmazlardı."*<sup>43</sup> Çağdaş bir müfessir olan Tâhir b. Âşûr'un (ö.1973) takdiri ise daha farklı olmuştur: *"Eğer daha önceki kitaplar böyle olmuş olsaydı Kur'an da böyle olurdu..."*<sup>44</sup> Görüldüğü üzere zihin, hazfin takdiri noktasında farklı ihtimalleri dikkate almış ve ortaya tefekkür ürünü olan yorum

<sup>34</sup> Yusuf, 12/82.

<sup>35</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 76.

<sup>36</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 41.

<sup>37</sup> Şevki Dayf, *el-Belâga; tatavvur ve târih*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.), 104.

<sup>38</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 77.

<sup>39</sup> Ra'd, 13/31.

<sup>40</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 77.

<sup>41</sup> Bu ifadeyi, "o, bu Kur'an olurdu", şeklinde çevirmek de mümkün.

<sup>42</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 76.

<sup>43</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, haz. M. Abdusselam Şahin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), III, 352. Krş. Komisyon, *Kur'an Yolu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), III, 288. Rummânî'nin takdiriyle Zemahşerî'nin birinci değerlendirmesi örtüşmektedir. Bkz. Rummânî, *en-Nüket*, 76.

<sup>44</sup> et-Tahir b. Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984), XIII, 143.



zenginlikleri çıkmıştır. Hafz bir yerde araştırma yapma, düşünme ve çıkarımda bulunma imkânı vermektedir.<sup>45</sup>

**1.2.2. Kısaltma (Kısar) Türü İcaz:** “Hazfe gitmeksizin çok sayıda anlamı az sayıda lafızla ifade etmektir.”<sup>46</sup> Önceki icaz türünden daha beliğdir ve tefekkürü daha fazla ihtiyaç gösterir. Hafz türü icaz, hazfin nerede uygun olup olmadığını bilmeyi gerektirdiğinden dolayı kapalıdır. Ama kısaltma türü icaz çok daha kapalıdır.<sup>47</sup>

Rummânî icazın bu türüne Kur’an’dan bazı ayetleri örnek olarak verir.<sup>48</sup> Bunların içerisinde في القصاص حياة يا أولي الألباب “Kısasta sizin için hayat vardır ey akıl sahipleri!” ayeti<sup>49</sup> üzerinde durur. Ayeti, Arapların القتل أنفى للقتل “Öldürmek, öldürmeyi ortadan kaldırır.” şeklindeki veciz sözleriyle karşılaştırır: “İnsanlar bu sözdeki icazı güzel bulurlar. Oysaki bu sözle Kur’an lafzı arasında icaz ve belâgat noktasında birtakım farklılıklar vardır. Bunları dört madde halinde ifade edebiliriz.”

**“a. Kur’an lafzında daha fazla fayda söz konusudur.** القتل أنفى للقتل cümlesinde ne varsa ayette de vardır hatta anlam güzelliği bakımından daha fazlası vardır. Mesela, ayet *kıyası* zikretmekle adalete vurgu yapar, *hayatı* zikretmekle kıyastan beklenen amacı gösterir. Ayrıca Allah’ın hükmüne râm olmaya, arzu ve korkuya davet vardır.”

**“b. Kur’an lafzı daha vecizdir.** Zira في القصاص حياة ifadesi, harf bakımından القتل أنفى للقتل ibaresinden daha azdır. Ayetteki harf sayısı onken, diğer sözdeki harf sayısı on dördtür.”

**“c. Kur’an lafzı tekrar noktasında daha az külfetlidir.** Diğer sözde القتل kelimesi tekrar edilirken ayette böyle bir tekrar yoktur. Bu yönüyle de daha beliğdir.”

<sup>45</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 41.

<sup>46</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 76.

<sup>47</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 77.

<sup>48</sup> Örnekler için bkz. Münafikûn, 63/4; Feth, 48/21; Necm, 53/23; Yunus, 10/23; Fâtr, 35/23.

<sup>49</sup> Bakara, 2/179.





“d. Kur'an lafzı, harf uyumu açısından da daha güzeldir. Bu duyuyula idrak edilebilen bir şeydir. Hiç kuşkusuz, فِي الْفِصَاصِ derken fâ harfinden lama geçiş, الْقَتْلِ أَنْفَى sözündeki lam harfinden hemzeye geçişten daha doğru olur. Zira hemze mahreç itibariyle lam harfinden daha uzaktır. Kısaca, Arapların sözü belîğ olsa da ayet daha belîğdir.”<sup>50</sup>

Daha sonra ise makbul îcazla belâgat açısından kusur addedilen taksîr ve tatvîl gibi kavramlar üzerinde durur ve bunları karşılaştırır.<sup>51</sup> Anlam ancak çok lafızla tamam oluyorsa, lafızları çok bile olsa bu da îcazdan sayılır. Rummânî'den önce bunu ilk fark edense Câhız (ö.255/869) olmuştur.<sup>52</sup>

Şimdi de îcâz çerçevesinde beyan ilmine ait bir sanat olan teşbihe nasıl baktığı üzerinde duralım.

## 2. Teşbih

Rummânî'nin teşbihe dair söyledikleri kendisinden sonra gelen pek çok kimse üzerinde etkili olmuştur. Mesela Abdülkâhir Cürçânî'ye (ö.471/1078-79) *Esrâru'l-Belâğa* adlı eserinde, temsilin tesir sebepleri konusunda ilham kaynağı olmuştur.<sup>53</sup> Bu açıdan temsil konusunda Cürçânî'nin ortaya koyduğu gayretin, Rummânî'nin icmal ettiği hususların muhteşem bir şerhi ve zekice bir tefsiri olduğunu söyleyebiliriz.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 78.

<sup>51</sup> Ona göre îcaz belâgattir ama taksîr ifade-i meramda acze düşmektir. Tıpkı itnâbın belâgat olup tatvîlin âcizlik olması gibi. İcazda manaya hâlel gelmez. Taksîr ise böyle değildir, onda manaya hâlel gelmesi kaçınılmazdır. İtnâb, tafsilata girilmesinin güzel olduğu yerlerde olur. İhtiyaca binaen îcaz ve itnâbtan her birisinin öncelikli olduğu yerler vardır. Tatvîl ise bir kusurdur, sözün aızıyla iktifa etmek varken, sözü gereksiz yere uzatmaktır. Bu yakın yolu bilmeyen bir kimsenin uzak yolu seçmesi gibidir. İtnâb ise böyle değildir, güzergâhta o görülecek yerler olduğundan ve pek çok fayda temin edeceğinden bir kimsenin uzun yolu tutması gibidir. Muhtelif anlamları beyan ederken söz bazen uzayabilir ama bununla birlikte îcazın son noktasındadır. Söz, ne zaman çok olduğunda güzel olursa işte itnâbın yeri orasıdır. İtnâb o vakit îcazdır. Mesela, Allah'ın nimetlerine şükür makamında sözü uzatmak böyledir. İtnâb burada îcazdır. Bkz. Rummânî, *en-Nüket*, 78-80.

<sup>52</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*. 41. Krş. Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdus-selam Harun, (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), I, 107.

<sup>53</sup> Bkz. Abdülkâhir el-Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğa*, thk. Reşid Rıza, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1992), 157, 158.

<sup>54</sup> Ebû Musa, *el-İ'câzü'l-Belâği*, 114.



Bir diğer misal Ebû Hilal el-Askerî'dir (ö.400/1009). *Kitabu's-Smâateyn*<sup>55</sup> adlı eserinde Rummânî'nin teşbih ve kısımlarına dair görüşlerini kendisine atıfta bulunmaksızın nakleder. Üstelik Rummânî'den yararlanan yalnız o da değildir. Diyebiliriz ki kendisinden sonra gelip de istifade etmeyen tek kişi yoktur: Bakıllânî (ö.403/1013) *İ'câzü'l-Kur'ân*'da,<sup>56</sup> İbnü'r-Raşîk (ö.456/1064) *el-Umde*'de,<sup>57</sup> İbnü Ebî'l-İsba' (ö.654/1256) *et-Tahbîr*'de,<sup>58</sup> Merzûkî (ö.421/1030) *Şerhu'l-Hamâse*'de kendisinden nakilde bulunanlardan sadece bazılarıdır.<sup>59</sup> Kısaca Rummânî'nin düşüncelerinin, eleştiri ve edebiyat kuramı tarihinde daima dikkate alındığını söylemek mümkündür.<sup>60</sup>

**2.1. Tanımı:** “Teşbih, his veya akıl noktasında biri diğerinin yerine geçebilecek iki şey arasında irtibat kurmaktır.”<sup>61</sup> Rummânî tarifteki “his”le, duyularla algılanabilir ve müşahhas olma noktasında, iki şeyden birinin diğerinin yerine geçebilmesini kastetmektedir. Misal olarak, “Bu su aynen şu su gibidir, bu altın aynen şu altın gibidir.” cümlelerini verir. Burada müşebbeh ile müşebbeh bih birbirinin yerini tutabilecek durumdadır.<sup>62</sup> Hiç kuşkusuz bunların birbirinin yerini tutması, her yönden olmayıp sadece aralarındaki müşterek vasıf noktasındadır.<sup>63</sup>

<sup>55</sup> Ebû Hilal el-Askerî, *Kitâbu's-Smâateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl, (Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1952), 240-243.

<sup>56</sup> Bâkılânî, sadece teşbih konusunda değil, i'câz vecihlerinin tamamını Rummânî'den isim vermeksizin “Bazı edebiyat ve kelimeler ehli şöyle demiştir...” diyerek nakleder. Bkz. el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, (Kahire: Daru'l-Mearif, 1963), 268-275.

<sup>57</sup> İbnü'r-Raşîk el-Kayravânî, *el-Umde*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (b.y. Dâru'l-Cil, 1981), 287-289.

<sup>58</sup> İbnü Ebî'l-İsba' *et-Tahbîr*, thk. Hafnî Şeref, (Kahire: y.y, t.y.), 159-160.

<sup>59</sup> Bkz. Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 49. Rummânî'nin teşbih konusunda kendisinden sonraki belâgatçilere tesiri konusunda müstakil bir çalışma için bkz. Abdülkerim el-Hayârî, “Mebhasü't-Teşbih fi İ'câzü'l-Kur'ân li'r-Rummânî ve Eseruhü fi'l-Belâğiyin kable Abdilkâhir”, *Dirâsâtü'l-Ulûmî'l-İctimâiyye ve'l-İnsânîyye*, 33/2 (2006): 324-334.

<sup>60</sup> László Túske, “Belgatta êr-Rummânî”, çev. İsmail Demir-Mustafa Kaya, *Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX, (2003): 282.

<sup>61</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 80.

<sup>62</sup> Ebû Musa, *el-İ'câzü'l-Belâğî*, 114.

<sup>63</sup> Bkz. Ebû Musa, *el-İ'câzü'l-Belâğî*, 114.



“Akıl” cihetinden yapılan teşbihe ise “*Amr kuvvette Zeyd gibidir.*” örneğini verir ve ekler; “Kuvvet müşahede edilmez ama bir diğerinin yerini tuttuğu (aklen) bilinir.”<sup>64</sup>

Daha sonra teşbihi iki kısma ayırır.

**2.2. Teşbihin Kısımları:** Birincisi, müttefik olan iki şeyin teşbihidir; cevherin cevhere, siyahın siyaha teşbihi gibi. İkincisi, ortak bir anlamın kendilerini bir araya getirdiği muhtelif iki şeyin teşbihidir ki şiddetin ölüme, beyanın sihr-i helale teşbihi<sup>65</sup> bu kabildendir.<sup>66</sup> Rummânî, müttefik iki şeyin birbirine teşbihine *teşbih-i hakikat* adını verir.<sup>67</sup> Bu bir yerde pratik amaçlı bir teşbihtir. Diğerine ise *teşbih-i belâgat* adını verir ki bu da sanat amaçlı teşbihtir. Bu teşbihler içerisinde daha çok teşbih-i belâgat üzerinde durur, çünkü diğerinin anlam üzerinde bir etkisi yoktur. Teşbih-i belâgatın çeşitlerine, tarzına, şekillerine, amacına ve etkisine yer verir.<sup>68</sup>

Ona göre edebî teşbih, “*hüsn-i telif (güzel bir birliktelik) olmak şartı ile teşbih edatı vasıtasıyla kapalı olanı daha açık bir şekilde ortaya koymaktır.*”<sup>69</sup> Bu tarif, daha sonra ıstılah hâline gelen teşbih tanımından farklıdır.<sup>70</sup> Çünkü beyan âlimlerine göre belîğ teşbih, edat ve benzeme yönünün hafzedildiği teşbihtir. Rummânî'nin yapmış olduğu tanım, çok daha derin bir bakış ve düşünce inceliği ihtiva etmektedir.

Kapalı olan bir şeyi açık bir şekilde ortaya koymanın çeşitli şekil ve yolları vardır. Bunlar, duyularla algılanamayan şeyleri, algılanabilir hâle getirmek, alışılmadık bir durumu âşinâ hale getirmek, bedihi olarak bilinmeyi bilinen hâline sokmak ve kuvvetli olmayan bir şeyi kuvvetli hâle getirmek şeklinde

<sup>64</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 80, 81.

<sup>65</sup> Hz. Peygamber'in (a.s) *لَنْ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا* “Öyle beyân vardır ki adeta sihirdir.” şeklindeki teşbih-i belîğleri kastedilmektedir. Buhârî, (*Tib*), 51.

<sup>66</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 81.

<sup>67</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 81.

<sup>68</sup> Ebû Musa, *el-İ'câzül-Belâğî*, 114.

<sup>69</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 81.

<sup>70</sup> Nitekim Muhammed Ebû Zehre bu hususa temas eder ve Rummânî'yi bu bağlamda tenkit eder ve teşbihle ilgili hemen her görüşüne dair farklı bir mülahaza serdeder. Bkz. Ebû Zehre, *el-Mu'cizatü'l-Kübrâ*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.), 260-276.







vahyin indiği dönemde cennetin genişliği bu şekliyle malum bir şey değildi. İnsanlar “cennet” deyince sadece küçük, sınırlı bahçeler tasavvur ediyordu.<sup>81</sup> Kur’an’ın cenneti, göklerin ve yerin genişliğine benzetmesiyle, bu tasavvuru değiştirmiş ve inananları cennete iştihak duyar hâle getirmiştir.

### 2.3.4. Kuvvetli Olmayan Bir Şeyi Kuvvetli Hâle Getirmek:

Rummânî bunun için خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ “O, insanı ateşte pişirilmiş toprak kaplar gibi kurutulmuş çamurdan yarattı.”<sup>82</sup> ayetini örnek olarak verir.<sup>83</sup> Burada biri ateşte الفخار, diğeri الصلصال rüzgârda kurutulmuş iki nesne bulunmaktadır.<sup>84</sup> Ortak tarafları, kurutulmadan önceki yumuşak halleriyle kuruduktan sonraki sert/kuru halleridir.<sup>85</sup> Bunlardan ateşte kurutulmuş olan الفخار diğere göre daha sağlamdır. Bu teşbihle kuvvetli olmayan bir şey kuvvetli hâle getirilmiştir.<sup>86</sup>

Rummânî bu kısımlardan her biriyle ilgili pek çok ayet zikreder.

### 3. İstiâre

Rummânî’nin, ilk olmasa da, istiâreyi dakik bir şekilde tarif edenlerin başında geldiğini söylemek gerekir. Kendisinin konuyla alakalı edebî ve ilmî değeri olan orijinal pek çok mülâhazası vardır.

**3.1. Tanımı:** “Bir anlamı ifade etmek için, nakletmek sûretiyle ibareyi dilde konulmuş olduğu anlamın dışında bir anlamda kullanmaktır/koymaktır.”<sup>87</sup> Rummânî’nin tabiriyle; “Mübalağadan dolayı, sözü asıl anlamının dışında kullanmaktır.”<sup>88</sup> Her istiârenin rükünleri yani olmazsa olmaz unsurları vardır. Bunlar müsteâr, müsteâr minh ve müsteâr leh’tir.

<sup>81</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 84. Krş. Abbâs, *İcâzü’l-Kur’ânî’l-Mecîd*, 47.

<sup>82</sup> Rahman, 55/14.

<sup>83</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 85.

<sup>84</sup> Konuyla ilgili ayırım için bkz. es-Seâlibî, Ebû Mansûr, *Fıkhü’l-Lüğâ*, thk. Cemal Talebe, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 308.

<sup>85</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 85.

<sup>86</sup> Krş. Abbâs, *İcâzü’l-Kur’ânî’l-Mecîd*, 48.

<sup>87</sup> Abbâs, *el-Belâğ*, II, 157.

<sup>88</sup> Rummânî, “el-Hudûd fi’n-Nahv”, thk. Betül Nâsır, *Mecelletü’l-Mevrid*, XXIII, (1995): 38.



**3.2. İstiârenin Rükünleri:** Bilindiği gibi istiâre, kelimenin vaz edildiği anlamın dışında kullanılmasıdır. Öyleyse ortada üç husus var demektir: Kelime, kelimenin dilde vaz olduğu hakiki anlam ve kullanıldığı anlam.

1- Kelime: Müsteâr.

2- Kelimenin dilde vaz olduğu anlam: Müsteâr minh.

3- Kelimenin kullanıldığı anlam: Müsteâr leh.

Bu hususları bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse; اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ “Bizleri doğru yola ilet.” ayetinde,<sup>89</sup> istiâre vardır. الصِّرَاطُ kelimesi müsteârdır. Kelimenin vaz olduğu anlamı yoldur ki müsteâr minhtir. Kelime, din/İslam anlamında kullanılmıştır ki bu da müsteâr lehdir.

Rummânî'nin üzerinde durduğu kavramlardan bir diğeri de hakikattir. Hakikat, anlatımın yalın, sanatsız hâlidir. Yani istiâreye gidilmemesi durumunda kullanılacak olan kelimedir. Her ne kadar Rummânî'nin açıklamalarında daha geniş bir alanı kapsasa da pratikte hakikat müsteâr lehle aynı anlama gelmektedir.

İstiâreyi kısaca anlattıktan sonra, bu sanatın anlatıma nasıl bir derinlik kattığı Rummânî'nin vermiş olduğu bir misalle şöyle izah edilebilir: وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا “Çünkü, Biz (o Gün) yaptıkları ne varsa üzerine varacak ve toza toprağa çevireceğiz.”<sup>90</sup>

1- Müsteâr: قَدِمْنَا (İstiâre yapmak için geçici olarak alınan kelime.)

2- Müsteâr minh: *Gelmek, üzerine varmak.* (İstiâre yapmak için geçici olarak alınan قَدِمْنَا kelimesinin dilde vaz olduğu anlam.)

3- Müsteâr leh: عمدنا: *yönelmek* (Kendi yerine قَدِمْنَا kelimesinin kullanıldığı diğer bir ifadeyle istiâreye gidilmemesi durumunda kullanılacak olan anlam.)

Rummânî, istiârenin hakikatının “عمدنا *yönelmek*” olduğunu söyler. İstiârenin hakikatten daha belîğ olduğunu belirtir ve bunu şu şekilde izah eder:

<sup>89</sup> Fâtiha, 1/6.

<sup>90</sup> Furkan, 25/23.



Ayette Allah Teâlâ bu istiâreyi yapmakla, kâfirlere yoldan gelen bir kimse gibi davranacağını ifade etmektedir. Kendilerine birtakım emirler vermiş, bunları yapmaları için mühlet vermiş; belli bir süreliğine yanlarında bulunmamış, geldiğinde ise kendilerini verdiği emirlerin tersi bir vaziyette bulan kişinin davranacağı gibi davranacağını belirtmektedir.<sup>91</sup>

Burada insanların verilen mühlete, tanınan zamana aldanmamaları noktasında bir ikaz vardır. Her iki durumu bir araya getiren müşterek anlam, adalettir.<sup>92</sup>

Ona göre istiâre sanatıyla kendisini gösteren bu beyan, sanatsız bir anlatımda yani hakikat şekliyle dile getirildiği zaman kaybolacaktır. O yüzden کادمننا'nın kullanılması yani istiâreye gidilmesi daha belğdir.<sup>93</sup>

**3.3. İstiâreye dair tespitleri:** Her güzel istiâre, hakikatin ortaya koyamayacağı bir beyana sahiptir. Öyle ki hakikat,<sup>94</sup> istiârenin yerine konulduğu durumlarda daha evla oluyorsa, orada istiâre yapmak zaten doğru değildir.<sup>95</sup> Hemen hemen verdiği bütün örneklerde bu hususu yani istiârenin anlatıma kattığı değeri göstermeye çalışır.<sup>96</sup>

Rummânî zaman zaman teşbihle istiâreyi karşılaştırmaya da gider: “Teşbihte olduğu gibi, her edebî istiâre, birinin beyanını diğerine kazandıracak müşterek bir anlamda iki şeyi bir araya getirir. Şu kadar var ki burada benzerlik kelimenin nakliyle, teşbihde ise bunu gösteren edat ile olur.”<sup>97</sup>

<sup>91</sup> Bkz. Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 57.

<sup>92</sup> Allah'ın insanlara emirler verip, yerine getirilmesi için zaman tanınması ve yerine getirilmemesi üzerine cezalandırılmasıyla yola giderken geldiğinde yapılmak üzere bir takım işler buyuran bir kimsenin emirlerinin yerine getirilmemesi üzerine verdiği ceza, adalettir.

<sup>93</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 86.

<sup>94</sup> Hakikati *Hudûd* adlı risalesinde, istiâre olmaksızın manayı göstermektir şeklinde tanımlamıştır. Bkz. Rummânî, “el-Hudûd fi'n-Nahv”, 38.

<sup>95</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 86.

<sup>96</sup> Bkz. Rummânî, *en-Nüket*, 87-94.

<sup>97</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 86.





Rummânî belâgat tarihinde istiârenin rükünlerinden ilk defa bahseden kimsedir. Bu konuda kendisinden sonra gelenler için de bir temel teşkil etmiştir.<sup>98</sup>

Rummânî, istiâreye dair Kur'an'dan kırk küsur örnek verir.<sup>99</sup> Zikretmiş olduğu ayet-i kerimelerde istiârenin hakikatten daha belirgin olduğunu çünkü istiârenin bir yönüyle daha veciz olduğunu, diğer yönüyle ruh ve hisse daha çok tesir ettiğini belirtir. Aynı şekilde istiârede, duyularla idrak edilemeyen hususlar, idrak edilebilir hâle getirilmektedir. Rummânî'nin istiâreye ilgili sözlerinde, istiârenin sanat yönü, kıymeti ve psikolojik etkisine dair pek çok hususiyet bulunmaktadır.<sup>100</sup>

#### 4. Telâüm

Rummânî'nin ilmî serveti; Arap diline vukufu ve Kur'an'a dair malumatından oluşmaktadır. Buna sahip olduğu ince zevk ve hissini de ilave etmek gerekir. Rummânî'nin kelimelerin tınısını ve harflerin sesinin estetik değerini idrak etmesinde, hiç kuşkusuz bu birikiminin etkisi olmuştur. Telâümden bahsederken yerinde ve zekice mülâhazalar serd ettiği görülür.

**4.1. Tanımı:** “Cümlede kelimelerin, kelime içerisinde harflerin telaffuz zorluğu oluşturmayaacak şekilde birbirleriyle uyumlu olmalarıdır.”<sup>101</sup>

Rummânî'ye göre telâüm, harflerin telifindeki yani bir araya gelişindeki uyum olup, tenâfürün zıddıdır. Ona göre üç çeşit teliften söz edilebilir: İlki, belâgat açısından orta düzeyde olan sözlerde görülen tenâfür türü teliftir.<sup>102</sup> Buna örnek olarak, belâgat kitaplarında feshatin şartları konusunda, “tenâfür-i kelimâtтан uzak olma” başlığı altında sıkça yer verilen<sup>103</sup> وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ وَلَيْسَ قَبْرُ حَرْبٍ قَبْرُ قَبْرٍ beytini verir.<sup>104</sup>

<sup>98</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 52. Krş. Rummânî, *en-Nüket*, 86.

<sup>99</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 86-94.

<sup>100</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 55, 59.

<sup>101</sup> Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğıyye ve Tetavvuruhâ*, (Beirut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 2006), I, 291.

<sup>102</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 94, 95.

<sup>103</sup> et-Taftâzânî, Sa'du'ddin, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 146; es-Sübki, Ali İbnu Abdilkâfi, *Arûsu'l-Efrâh fi Şerhi Telhîsi'l-*



İkincisi, belâgat açısından orta düzeyde olan sözlerde görülen telâüm türü telifdir. Buna örnek olarak da Hamâse şairlerinden Ebû Hayye en-Nümeyrî'ye (ö.185/825) ait olan *عَشِيَّةٌ أَرَامَ الْكِنَاسِ رَمِيمٌ رَمْتَنِي وَسِئْرُ اللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَهَا* beytini verir.<sup>105</sup>

Üçüncüsü, belâgat açısından en üst düzey söz olan Kur'an'da görülen telâüm türü telifdir ki Kur'an'ın tamamı böyledir. Bu yüzden olsa gerek, Kur'an'dan telâüme dair örnek verme ihtiyacı hissetmez. Ona göre Kur'an'ın bu zaviyeden olan üstünlüğü düşünen kimseler için son derece açıktır. Telâüm açısından Kur'an'la orta seviyede bir söz arasındaki fark, telâümle tenafür arasındaki fark gibidir. Bazı insanlar telâümü fark etme noktasında -tıpkı bazılarının şiirdeki vezin kırıklığını anlamada daha yetenekli olması gibi- daha hassas ve yeteneklidirler.<sup>106</sup>

Îcaz konusunu işlerken, Rummânî'nin Bakara 179 ayetini<sup>107</sup> Arapların meşhur sözleriyle kıyasladığını, bu meyanda ayetin ses uyumu cihetiyle olan üstünlüğüne de temas ettiğini görmüştük. Ses uyumu konusu, önceki âlimlerin işaret ettiği, çağdaş dilbilimcilerin de uzun uzadıya üzerinde durduğu bir konudur.<sup>108</sup>

Rummânî tenafürün sebebi olarak, Halil b. Ahmed'den (ö.175/791) nakil-  
le, harfler arasındaki aşırı yakınlık yahut uzaklığı gösterir. Çünkü telâüm, ona göre harfler arasındaki mesafenin atlama mesafesinde uzak olması yahut birbirine bağlanmışçasına yakın olmasıdır.<sup>109</sup> Kuşkusuz, Rummânî'nin Halil'den

---

*Miftâh*, thk. Halil İbrahim Halil, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), I, 198, 199; İbnu Arabşâh, Muhammed Isâmuddin, *el-Atuel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 2001, I, 11.

<sup>104</sup> "Harb'in kabri ıssız bir çöldedir. Harb'in kabrinin yanında başka bir kabir de yoktur."

<sup>105</sup> "Remlü'l-Kinâs'da akşam vakti, Remim bana göz ucuyla baktı. Aramızda Allah'ın koyduğu yasaklar/dîn/ihtiyarlık vardı." Ebû Hayye en-Nümeyrî, *Şi'ru Ebî Hayye en-Nümeyrî*, haz. Yahya el-Cübûrî, (Dimeşk: Menşûratü's-Sekâfe, 1975), 172. Ebû Abdillâh İbnü'l-A'râbî (ö.231/846) beytin *أحجار الكناس* şeklinde rivayetinden hareketle, şairin aslında *رَمَلُ الْكِنَاسِ* demek istediğini ama vezin gereği bu şekilde demek zorunda kaldığını belirtir. Tercümeyi bu bilgi doğrultusunda yaptık. Beyitle ilgili açıklamalar için bkz. İbn Manzur, Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerram, *Lisânu'l-Arab*, ن س ك ن س maddesi (Beyrut, 1990).

<sup>106</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 95.

<sup>107</sup> "Kıasata sizin için hayât vardır ey akıl sahipleri!" Bakara, 2/179.

<sup>108</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 61.

<sup>109</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 96.



naklettiği bu görüş, ancak bazı kayıtlarla kabul edilebilir. Zira bazı harflerin arasında mesafe olduğu hâlde kelimedede tenafür olmayabilir.<sup>110</sup>

**4.2. Faydası:** Rummânî, telâümün faydası ve ruh üzerindeki etkisini zikreder: *“Telâümün faydası; sözün kulağa hoş gelmesi, telaffuzun kolay olması, şekil ve anlam güzelliğinden dolayı anlamın ruhta kabul görmesidir. Bu tıpkı bir kitabı biri güzel, diğeri çirkin bir yazıyla yazılmış iki farklı nüshasından okumak gibidir. Kitap mana bakımından aynı olsa da şekil bakımından farklıdır.”*<sup>111</sup>

Sonra da şöyle der; *“Telâüm, kelamın telaffuzunun kolay olması, kulağa hoş gelmesi ve ruhlarda kabul görmesi şeklinde kendini gösterir. Buna, ifade güzelliği (hüsn-i beyân) ve delilin sıhhati (sıhhat-i burhan) iştirak ettiği zaman, sözün hâlis geveherinden anlayanlar için i'câz ortaya çıkar...”*<sup>112</sup>

Rummânî ifade güzelliği ve delil sıhhati ile risalesinde zikrettiği vecihleri kasteder. Bu da şu görüşü teyit etmektedir: Rummânî belâgati on kısma ayırdığında, i'câzın bunlardan her birinde tek başına ortaya çıktığını kastetmemiştir. Telâüm denilen ses uyumunda tek başına i'câz yoktur. Aynı şekilde, istiârede yahut teşbihte... Bilakis, bu telâüme ifade güzelliği (hüsn-i beyân) ve delil sağlamlığı (sıhhat-i burhan) eşlik ettiği zaman i'câz ortaya çıkar.<sup>113</sup>

## 5. Fâsıla

**5.1. Tanımı:** Fâsıla, Rummânî'nin tarif ettiğine göre; *“anlamın güzel anlaşılmasına hizmet eden, makta'lardaki <sup>114</sup> birbirine benzeyen/uyumlu harfler”* demektir.<sup>115</sup>

**5.2. Çeşitleri:** Mütecânis (aynı cinsten) ve mütekârib (mahreçleri birbirine yakın) harfler olmak üzere iki çeşittir. Mütecânise örnek, طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ

<sup>110</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 62.

<sup>111</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 96.

<sup>112</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 96.

<sup>113</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 96. Krş. Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 63.

<sup>114</sup> Rummânî, burada makta' ile ayet sonlarını kastetmektedir. Bkz el-Hamdânî, *el-Belâgati'l-Kur'âniyye*, 251.

<sup>115</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 97.



<sup>116</sup> إِلَّا تَذَكَّرَ لِمَنْ يَخْشَى ikinci ve üçüncü ayetin sonlarındaki elif-i maksûrelerdir. Mütেকâribe örnek, بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ <sup>117</sup> birinci ayet sonundaki mim ile dördüncü ayet sonundaki nun harfleridir.<sup>118</sup>

Rummânî, bu arada sonraki âlimleri meşgul edecek bir mesele olan seci meselesine de temas eder ve seci ile fâsıla arasında fark olduğunu söyler.

**5.3. Fâsıla-seci ayırımı:** Fâsıladâ, ses mananın emrindeyken secide ise mana secinin emrindedir.<sup>119</sup> Fâsıla anlama hizmet ettiği için değerlidir ve seciden bu yönüyle ayrılır. Bir başka ifadeyle seci, sadece maktalardaki kuru ses benzerliğinden ibarettir. Fâsıladâ ön planda olan anlamken, secide böyle bir durum söz konusu değildir. Zaten seci kelimesi, *güvercin sesi* anlamına gelen سجع الحمامة den alınmıştır. Güvercin sesleri nasıl ki birbirine benzeyen anlamsız seslerden ibaretse, kelimedeki seci de öyledir.<sup>120</sup> Seciyeye kâhinlerden nakledilen şu sözü örnek verir:<sup>121</sup> لقد نفرَّ المجد إلى العُشراء والأرض والسماء، والغراب الواقعة بنقعاء، لغد نفرَّ المجد إلى العُشراء نقعاء، السماء، والعشراء kelimeleri arasında seci bulunmaktadır.<sup>122</sup>

Burada Rummânî cümle yapısı içerisindeki ses uyumunu konu alan bu iki terim arasında temel bir ayırma gider. Buna göre anlamın daha iyi anlaşılması maksadına hizmet eden ses uyumları fâsıladır, bunun tersi olanlar ise secidir. Seci, bu maksada hizmet etmediği için ayrıca hikmete de terstir.<sup>123</sup> Bu itibarla fâsıla belâğattir, seci ise bir kusurdur. Kur'an'ın bütün fâsılları belâgat ve hikmettir. Çünkü Kur'an'da fâsıla kendisine ihtiyaç duyulan manaları en güzel şekilde anlatmak için bir araçtır.<sup>124</sup> Rummânî'nin fâsılaya dair verdiği örneklere dikkat edilirse, ayetlerdeki kelime seçiminde belirleyici olan ses uyu-

<sup>116</sup> "Tâ-hâ. Biz Kur'an'ı sana mutsuz olsun diye indirmedik. Ancak Allah korkusu taşıyanlar için öğüt olsun diye indirdik." Tâhâ, 20/1-3.

<sup>117</sup> "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Karşılık gününün sahibi." Fâtiha, 1/1, 4.

<sup>118</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 98.

<sup>119</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 97.

<sup>120</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 98.

<sup>121</sup> "Yere ve göğe ant olsun ve ant olsun ovaya konan kargaya ki şeref, yücelik için Uşerâ Aşireti'ni galip ilan etmiştir." Rummânî, *en-Nüket*, 97.

<sup>122</sup> Sözü'n farklı bir versiyonu için bkz. Şevki Dayf, *Târîhu Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Câhilî*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.) I, 421.

<sup>123</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 97.

<sup>124</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 98.



mu değil, anlam olduğu görülecektir. Ortaya çıkan ses uyumu ise ifadeye güzellik katan tâli bir unsurdur.

Son olarak Rummânî, veciz bir şekilde fâsılalara ait üç faydadan bahseder.

**5.4. Fâsılların Pratik Faydaları:** Birincisi, fâsıllar maktaları gösterir. Her ayetin kendine mahsus müstakil bir maktayı vardır. Fâsıllar söze ses güzelliği ve ritim estetiği kazandırır. Ayrıca, fâsıllar yardımıyla ayet başları bilinebilir. Bu da vakıfların bilinmesine yardımcı olur. Vakıf yerlerinin bilinmesi ise ayetten murat edilen mananın anlaşılmasına yardımcı olabilir.<sup>125</sup>

## 6. Tecânüs

Belâgatçılar bu konuyu, bed'î ilminin içinde cinas başlığı altında incelemiştir. Cinâs, bilindiği üzere, iki lafzın telaffuzda aynı, manada farklı olmasıdır. Bunun anlamı bir kelimenin bir ibarede iki yerde zikredilip her birinde farklı anlama gelmesi demektir. Söz konusu iki kelime isim olabilir, fiil olabilir yahut biri isim diğeri fiil olabilir.<sup>126</sup>

**6.1. Tanımı:** “Dilde bir kökün bir araya getirdiği söz çeşitlerini beyan etmektedir.”<sup>127</sup> Rummânî, cinası müzâvece ve münâsebet olmak üzere iki kısma ayırır. Münâsebeti, söz çeşitlerinin ortak bir anlam etrafında birleşmesidir,<sup>128</sup> şeklinde tanımlar. Cinâsın bu çeşidine örnek olarak *تَمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ*<sup>129</sup> ayetini verir. Ayette, kâfirlerin Kur'an'dan uzaklaşmaları anlamına gelen *انصَرَفُوا* ile kalplerinin hayırdan uzaklaştırılması demek olan *صَرَفَ* arasında cinas yapılmıştır.

Yukarıda vermiş olduğumuz yerleşik tanım açısından bakarsak; *صَرَفَ* kelimesi farklı bir bapla iki yerde zikredilmiş, her birinde de farklı anlama gelmiştir. Öte yandan bu farklı anlamlar Rummânî'nin belirttiği tek bir kök anlamında birleşmiştir ki o da *bir şeyden uzaklaşmak* anlamıdır.<sup>130</sup>

<sup>125</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 99. Krş. Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 65, 66.

<sup>126</sup> Abbâs, *el-Belâğa*, II, 297.

<sup>127</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 99.

<sup>128</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 99.

<sup>129</sup> “Sonra onlar Kur'an'dan uzak durdular Allah da onların kalbini hayırdan uzaklaştırdı.” Tevbe, 9/127.

<sup>130</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 100.



Müzâveceyi anlatırken “karşılık olmak üzere gerçekleşir” ifadesini kullanır. Bu husus Rummânî'nin tecânüse bakışının anlaşılması noktasında son derece önemlidir.<sup>131</sup> Ona göre tecânüsün bu çeşidi, yapılan bir şeye karşılık vermek gerektiği durumlarda yapılır. Bunun dışında müzâvecenin ne olduğuna dair herhangi bir şey söylemez. Ama verdiği örneklerden bunun müşâkele sanatı olduğu anlaşılmaktadır. Müşâkele, “bir manayı, kendi lafzının dışında başka bir lafızla ifade etmektir.” şeklinde tarif edilmiştir ki bu söz konusu lafzın aynı ibarede geçmesi gerekir.<sup>132</sup> Bir diğer tanımla, bir kelimeyi zikretmek fakat anlamını kastetmemektir. Söz konusu kelimenin zikrediliş sebebi ise ibarede sırf kendisine benzeyen bir lafızla birlikte yer almış olmasıdır.<sup>133</sup>

Rummânî buna misal olarak، يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ<sup>134</sup> ayetini verir. İzahını da “yani onların hilelerine karşılık verir ve hilelerinin vebali kendilerine râcidir.” şeklinde yapar. Görüldüğü gibi ayette “hilelerinin karşılığını verir” anlamı, kendi lafzının<sup>135</sup> dışında bir kelimeyle; خَادِعُهُمْ lafzıyla ifade edilmiştir ve lafız aynı ibarede geçmektedir.

Bir diğer verdiği örnek ise فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ<sup>136</sup> ayetidir.<sup>136</sup> Ayete şu anlamı verir: “Size düşmanlık edene, adalet yoluyla hak ettiği karşılığı verin.” Görüldüğü üzere, “hak ettiği karşılığı verin” anlamı, kendi lafzının<sup>137</sup> dışında ama aynı ibarede geçen أَعَدُوا lafzıyla karşılanmıştır.

Rummânî'ye göre müzâvece sanatının bu ayet bağlamındaki işlevi, mısillemenin eşit bir şekilde olması gerektiğini vurgulamak içindir.<sup>138</sup> Rummânî'nin en temel farkı cinasın müzâvece çeşidini, yapılan bir şeye karşılık vermek gerektiği durumlarda yapıldığını düşünmesidir.

<sup>131</sup> Nitekim Rummânî'nin *en-Nüket* adlı eserini inceleyen bir yüksek lisans tezinde buradaki “karşılık/الجزاء” nahivdeki şart ve ceza ile karıştırılmış ve müellifin anlatmak istedikleri anlaşılammıştır. Bkz. Yılmaz, Hasan, “Ebu'l-Hasen er-Rummânî ve İcâzî'l-Kur'ân Adlı Eseri”, (yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), 70.

<sup>132</sup> Hafîz el-Kazvîni, *el-İzah, fi Ullûmi'l-Belâğa*, thk. Behic Çazevî, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1998), 327.

<sup>133</sup> Abbâs, *el-Belâğa*, II, 294.

<sup>134</sup> “Onlar Allah'a hile yapmaya kalkıyor Allah da onlara hilelerinin karşılığını veriyor.” Nisa, 4/142.

<sup>135</sup> Kendi lafzı على خديعهم şeklinde takdir edilebilir. Bkz. Rummânî, *en-Nüket*, 99.

<sup>136</sup> Bakara, 2/194.

<sup>137</sup> Kendi lafzı على طريق العدل جزوه بما يستحق şeklinde düşünülebilir. Bkz. Rummânî, *en-Nüket*, 99.

<sup>138</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 99.



Kısaca, Rummânî tecânüsle, sonraki bedî' âlimlerinin *cinas* ve *müşâkele* dedikleri istilahları kastetmektedir. Daha sonraki bedî' âlimlerinin konuyla ilgili tariflerine bakıldığı zaman, Rummânî'nin yaptığı tanımın dışına çıkmadıkları görülecektir.<sup>139</sup>

**6.2. Cinasla İlgili Orijinal Tespitleri:** Rummânî cinastan bahsederken, Araplarda var olan cinasla Kur'an'daki cinası karşılaştırır ve bu karşılaştırma neticesinde Kur'an'daki cinasın muhteşem olduğu sonucuna ulaşır. Zira Kur'an'da cinas yapılırken, yalnızca lafız değil, mananın sıhhati de dikkate alınmıştır.<sup>140</sup> İlk örnek için Arap edebiyatından Amr b. Külsûm'un (ö.584) şu beytini seçer:

أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَتَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

"Sakin ha kimse bize küstahlık etmesin! Bize yaptığımı fazlasıyla ödetiriz."<sup>141</sup> Beyitte *يَجْهَلُنَّ* ve *نَجْهَلُ* kelimeleri arasında cinas vardır. Rummânî'ye göre Amr'ın bu beyti belâgat açısından güzel olmakla birlikte seviye olarak Kur'an belâgatinin altındadır. Çünkü beyit, Kur'an'ın yaşattığı adalet hissini yaşatmamaktadır. Sadece bu işin vebalinin karşı tarafa ait olduğunu göstermektedir. O yüzden "Size düşmanlık edene, adalet yoluyla hak ettiği karşılığı verin." mesajını taşıyan, *فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ*<sup>142</sup> ayeti, hedeflediği adalet bakımından Amr'ın beytindeki adalet duygusundan çok ileridedir.<sup>143</sup>

İkinci olarak da Arapların *الجزاء بالجزاء* "Karşılık, karşılık mukabilinde olur." şeklindeki bir meselini verir. Rummânî'nin bu söze getirdiği mantiki eleştiri şudur: İlk yapılan işe "karşılık" denmez,<sup>144</sup> karşılık iyi ya da kötü yapılan bir işe mukabil olur. Oysaki Araplar *الجزاء بالجزاء* diyerek bunu yapmışlardır.

<sup>139</sup> Abbâs, *İ'câzû'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 66.

<sup>140</sup> Abbâs, *İ'câzû'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 66, 67.

<sup>141</sup> ez-Zevzenî, el-Huseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Muallâkâti'Seb'*, thk. M. Hayr Ebu'l-Vefâ, (Beirut: Dâru İhyâi Ulûm, 1990), 128.

<sup>142</sup> Bakara, 2/194.

<sup>143</sup> Abbâs, *İ'câzû'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 67.

<sup>144</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 99.



Hiç kuşkusuz bu Rummânî'ye ait bir zekâ kıvraklığıdır, ne öncesinde ne sonrasında bedf' âlimleri arasında bu türden bir tespite rastlanmıştır.<sup>145</sup>

## 7. Tasrîf

**7.1. Tanımı:** Rummânî tasrîfin iki türünden bahseder, ilki Arap dili filologlarının küçük iştikak dedikleri konudur. Bu türle kastedilen, “aynı kökten gelen bir sözlük maddesinin çeşitli sıygalara dönüştürülmesidir.”<sup>146</sup> Mesela جن المذنب الجنّة الجنّة الجنّة الجنّة Hepsini örtmek ve gizli olmak anlamlarını gösterir.<sup>147</sup>

Tasrîfin diğer türü ise ilkinden son derece farklıdır; “anlamları çeşitli ibarelerle ifade etmektir.”<sup>148</sup> Bunu, en genel anlamda konudaki sistematik değişim şeklinde anlayanlar da olmuştur.<sup>149</sup> Rummânî Kur'an kıssalarını buna örnek olarak verir. Bir kıssa Kur'an'da birçok yerde zikredilir. Mesela Musa kıssası, A'râf, Tâhâ, Şuarâ ve diğerlerinde zikredilmiştir. Fakat her sûrede lafız, söz vb. noktalar bakımından özel bir şekildedir. Bir diğer ifadeyle her kıssa, üslûp ve olay zinciri bakımından içinde zikredildiği sûrenin konusuna uygun olacak şekilde üslûpta değişiklik gösterir.<sup>150</sup>

Ebû Zehre (ö.1974) konuyu şu şekilde açar: “Kur'ân-ı Kerim'de tasrîf, anlam ve lafızda olmak üzere iki çeşittir. Tasrîfin anlamda olanında, muhteva bir olmakla birlikte gösterdiği anlam bağlama göre değişir. Mesela Nuh kıssası Kur'an'da çeşitli yerlerde zikredilir. Zikredildiği yerlerde lafızları kimi zaman farklı, kimi zaman birbirine yakın kimi zaman aynıdır. Bununla birlikte her geçtiği yerde bir ders ve öğüt vardır.”<sup>151</sup>

Rummânî tasrîfin bu nev'ine dair birtakım faydalar ve hikmetler de zikreder.<sup>152</sup>

<sup>145</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 67.

<sup>146</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 101.

<sup>147</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 69.

<sup>148</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 101.

<sup>149</sup> Bkz. Tüske, “Belâgatta êr-Rummânî”, 288.

<sup>150</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 69. Krş. Rummânî, *en-Nüket*, 101.

<sup>151</sup> Ebû Zehre, *el-Mucizetü'l-Kübrâ*, 168.

<sup>152</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 102.





## 7.2. Tasrîfin Hikmet ve Faydaları:

1- Belâğatin en üst seviyesinde kalarak belâğatte tasarrufta<sup>153</sup> bulunmaktadır.<sup>154</sup> Bir insanın bir konuyu, her biri belâgat açısından aynı düzeyde olacak şekilde muhtelif üslûplarla inşâ etmesi zordur. Hiç kuşkusuz bir kıssanın çeşitli üslûplarla zikredilmesi, meydan okuma noktasında daha belîğdir. Çünkü bu bir yerde muhatap için çıtayı aşağıya çekmektir.<sup>155</sup>

2- İbret ve öğüdü yerleştirmektir. Kur'an kıssalarındaki hedef budur.<sup>156</sup>

3- Mucize konusundaki şüpheyi ortadan kaldırmaktır.<sup>157</sup> Bunun anlamı, Kur'an'la meydan okuma aklın muhal gördüğü şeyler dairesine girmez. Rummânî bu sözünü açıklar. Bu çerçevede muâraza edilip edilememesi bakımından eşyayı iki kısma ayırır. Bu, Rummânî'nin aklî ilimlerdeki derinliğini gösteren bir mülahazadır.<sup>158</sup>

Rummânî, eşyayı muâraza edilmesi mümkün olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayırır. İlkine örnek olarak bazı matematik işlemlerini verir. İkincisine ise belâğatin zirvesi olan Kur'an'ı. Matematikte bir çözüm bazen yalnızca tek bir yoldan yapılır. İkinci bir yolla yapılamayacağı için onda muâraza mümkün değildir. Mesela, bir kimsenin çıkıp, "5x5=25 eder. Ben bu neticenin bu işlemin dışında bir çarpım işlemiyle elde edilemeyeceğine dair meydan okuyorum yahut 100'ün böleni 10'dur, ben bunun dışında bir bölen getirilmesi noktasında meydan okuyorum." demesi gibidir.<sup>159</sup>

Kur'an'da ise böyle değildir, muâraza imkân dâhilindedir. Bu konuda Rummânî şöyle der: "Belâğatte en üst düzeyde olanda ise durum böyle değildir. Çünkü Âl-i İmrân'ı, Mâide'yi ortaya koyabilen En'am'ı ortaya koymaya muktedir olandır. Allah Teâlâ Kur'an'ın mislini dilediği şekilde ortaya koymaya kadirdir. Nitekim kâfirle-

<sup>153</sup> Tasarruf, konuşmacının bir anlamı bazen istiâre, bazen teşbih bazen de hakikat vs. şeklinde dile getirmesidir. Bir yerde aynı anlamı farklı sanatlarla dile getirmektir. Bkz. Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâtî'l-Belâğıyye*, II, 238.

<sup>154</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 102.

<sup>155</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 69.

<sup>156</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 102. Krş. Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 69.

<sup>157</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 102.

<sup>158</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 69.

<sup>159</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 102.



re hüccetle galebe çalmak, bir manayı belâğatin en üst düzeyinde çeşitli şekillerde dile getirmekle olur.”<sup>160</sup> Bir yerde Kur’an’la meydan okuma, imkân dâhilinde olan bir şeyle meydan okuma kabilindedir; muârazanın imkânsız olduğu bir şeyle meydan okuma kabilinden değildir.<sup>161</sup>

Rummânî bütün bunlarla sanki şunu demek istemektedir: Matematikte öyle işlemler vardır ki aynı sonuca farklı ikinci bir yolla ulaşmak imkânsızdır. Bu, muârazanın imkânsız olduğu durumdur. Kur’an belâğatinde ise böyle değildir. Ortada farklı anlatım biçimleri olmasına rağmen aynı belâgat üstünlüğü yakalanmıştır. Nitekim kıssalar böyledir. Bir kıssa farklı sürelerde değişik ibarelerle anlatılmış ve fakat belâğatinde bir eksilme olmamıştır. Kur’an’ın inkârcılara delille galebe çaldığı nokta da burasıdır.

## 8. Tadmîn

**8.1. Tanımı:** “Bir mananın, isim yahut sıfat şeklinde herhangi bir zikri geçmeksizin sözde kendisini göstermesidir”.<sup>162</sup> Tadmîn bir şeye başka bir şeyin anlamını vermektir. Bazen isimlerde, bazen fiillerde bazen de harflerde olur. İsimlerdeki şekli, bir ismin kendisi dışında başka bir ismin manasını da ifade etmesinden dolayı, o ismi tazammun etmesidir. Şu ayet-i kerimede olduğu gibi: حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولُ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ<sup>163</sup> “Allah hakkında gerçek olandan başkasını söylememek benim üzerime borçtur.” ayetinde حَقِيقٌ kelimesi Allah hakkında doğruyu söylemeyi ve bu konuda son derece istekli olmayı tazammun etmektedir.<sup>164</sup>

Fiillerdeki şekli ise, bir fiilin başka bir fiilin anlamını tazammun etmesidir. Böylece o fiilde iki fiilin anlamı birden olur. Bu, harf-i cer alan bir fiilin, birlikte kullanılmadığı başka bir harf-i cer alması şeklinde olur. Böylece kullanımın doğru olması için, ya harf-i cerrin ya da fiilin teviline ihtiyaç hâsıl

<sup>160</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 102.

<sup>161</sup> Abbâs, *İcâzû'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 70.

<sup>162</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 102. Konuyla ilgili bir çalışma için bkz. Bruce Fudge, “Tadmin The Notion “Implication” According to al-Rummani”, *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms* içinde, haz. Beatrice Gruendler, (Boston: Brill, 2008), 468-491.

<sup>163</sup> Âraf, 7/105.

<sup>164</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Y. Abdurrahman Maraşlı v.dğr., (Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1994), III, 401.



olur.<sup>165</sup> Misal, <sup>166</sup> عَلَىٰ مَلِكِ سُلَيْمَانَ وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكِ سُلَيْمَانَ Bazıları عَلَىٰ مَلِكِ سُلَيْمَانَ'daki عَلَى'nın فِي anlamında olduğunu söylemişlerse de muhakkikler buna razı olmamış ve şöyle demişlerdir: عَلَىٰ manasının dışına çıkmamış, şu kadar var ki تَتْلُو kelimesi yalan söylemek anlamını tazammun etmiştir. Buna göre ayetin anlamı şudur; "Onlar şeytanların Süleyman'ın saltanatı hakkında uydurdukları şeylere tâbi oldular." Bu itibarla, تَتْلُو anlamının dışına çıkmamış, sadece bu anlam üzerine ilave bir şey eklemiştir.<sup>167</sup>

### 8.2. Kelamın Haber Verme Şeklinde Delâlet Ettiği:

Rummânî tadmîni ikiye ayırır, kelamın, *haber verme şeklinde delâlet ettiği* ve *kıyas şeklinde delâlet ettiği* tadmîn. Birincisi de kendi arasında iki kısma ayrılır; yapının gerektirdiği ve ibarenin manasının gerektirdiği tadmîn. İkincisi de aynı şekilde iki kısma ayrılır; ibarenin ancak kendisiyle doğru olması cihetiyle ve âdet cihetiyle.<sup>168</sup> Bu tadmîn çeşitleri ve taksimın beyanla bir alakası olmadığı için üzerinde durulmayacaktır.

### 8.3. Kelamın Kıyas Şeklinde Delâlet Ettiği:

Burada asıl konumuz olan, kelamın kıyas şeklinde delâlet ettiği tadmîn üzerinde durmak uygun olacaktır. Tadmînin bu türü Allah'ın kitabında olup, kul kelamında olmaz.<sup>169</sup> Rummânî bununla lafızların delâlet ettiği yan anlamı kastetmektedir. Mesela, بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ in, الباء in, اسم in, الله in, الله in, dil açısından ne anlama geldiği bellidir. Ama bir de -Rummânî'nin dediği gibi- ayetin tazammun ettiği ikinci bir anlam vardır ki bu anlam; "işe başlarken besmeleyle başlamanın bereket olduğunu, besmelenin Allah'a ta'zim olduğunu, dinin bir adabı, ubudiyetin bir ikrarı, nimetin itirafı ve korkanların sığınağı olduğunu öğretmeyi tazammun eder."<sup>170</sup>

<sup>165</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, III, 401.

<sup>166</sup> Bakara, 2/102.

<sup>167</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 71, 72.

<sup>168</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 102, 103.

<sup>169</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 103. Krş. Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 73.

<sup>170</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 103. Krş. el-Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 274; Zerkeşi, *el-Burhân*, III, 406.



Kelimede tadmîn bilinen bir husustur, fakat bunun *kıyasın gerektirdiği* tadmîn ismiyle cümle boyutuna taşınması Rummânî'ye ait bir buluştur. Bunun usul-i fıkihtaki karşılığı *işâratü'n-nasstır*.

## 9. Mübalağa

**9.1. Tanımı:** “Mübalağa, açıklık getirmek adına, kelimenin asli şeklinde değişikliğe gitmek sûretiyle manadaki büyüklüğe (çokluğuna) delâlet etmesidir.”<sup>171</sup> Mübalağanın çeşitleri vardır.

### 9.2. Mübalağa Çeşitleri:

1- Mübalağa sıygaları olarak isimlendirilen فعول فعال فعلان ve مفعال gibi sıygalardır. Mevcut sıfatlar yerine mübalağa amacıyla bu yapılar kullanılır. Mesela, mübalağa amacıyla راحم yerine رحمان kullanılması böyledir. Allah dışında bir varlığın bu sıfatla nitelenmesi caiz değildir. Çünkü bu yapı sadece Allah'ta bulunan bir anlam olan, rahmetinin her şeyi kuşatmasını göstermektedir.<sup>172</sup>

2- Dar çerçevede umumi bir sıyga kullanılmasıdır. Rummânî buna dair iki örnek verir.<sup>173</sup> İlki, أتاني الناس “Bana insanlar geldi.” cümlesidir. Burada “insanlar” denmesine rağmen, gelen kişi sayısı belki de sadece beş kişi olabilir, der. İkincisi ise اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ “Allah her şeyi yaratandır.”<sup>174</sup> ayetidir.<sup>175</sup> Ayette Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ifade edilmektedir. Konumuzla doğrudan alakası olmamakla birlikte şu hususa dikkat çekmek istiyoruz: Rummânî'nin Mutezile mezhebinin kul fiilinin hâlikıdır, anlayışına uygun olarak bir tevil çabası içine girdiğini görmekteyiz. İnsanlar geldi, derken bütün insanlar kastedilmediğine göre, “Allah her şeyi yaratandır”, derken de her şey kastedilmemektedir. Kanaa-

<sup>171</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 104. Zerkeşî'ye göre, mübalağanın kinaye, teşbih ve istiârede olduğu gibi, dildeki anlamın dışında kullanılması mecazdır. Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, III, 134.

<sup>172</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 104.

<sup>173</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 104.

<sup>174</sup> Ra'd, 13/16.

<sup>175</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 104.



timizce verdiği bu örnekle, ayet “her şey” dese de Allah’ın her şeyin yaratıcısı olmadığını anlatmak istemektedir.<sup>176</sup>

Mübalağanın bu iki türüne dair belâgat ve usul âlimleri, hakikat-mecaz ve hâss-âmm bahislerinde yer vermişlerdir.<sup>177</sup>

3- Sözü, bahse konu olan şeylerin en büyüğünden bahisle ifade etmektir. Mesela, büyük orduya sahip bir kralın, ordusunun gelmesini جاء الملك “Kral geldi.” şeklinde ifade etmek, ona göre bu türden bir mübalağa çeşididir. Bu türün ayetten örneğine وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا “Rabbin gelip melekler de saf saf dizildiğindedir.”<sup>178</sup> ayetini verir.<sup>179</sup> Bize öyle geliyor ki Rummânî bir önceki mübalağa çeşidine verdiği örnekte olduğu gibi, bu örnekte de mezhebinin tevil anlayışını gösterir.<sup>180</sup> Nasıl ki “Kral geldi.” örneğinde gelen kral değil, ordusuysa işte kıyamet günü Rabb’in gelişi de bunun gibidir, demek ister.

4- Mümkün olan bir şeyin imkânsız gibi sunulması. Buna örnek olarak وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ “Deve iğne deliğinden geçmedikçe Cennet’e giremeyecekler.”<sup>181</sup> ayetini verir.<sup>182</sup>

5- Adalette mübalağa ve deliline destek için sözü şüpheli şekilde ortaya koymak. Misal olarak, فَلَنْ أَكُنَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ “De ki eğer Rahman’ın bir çocuğu olsaydı ona ibadet edenlerin başında ben olurudum.”<sup>183</sup> Bu, Allah’ın çocuk sahibi olmasının hiçbir şekilde söz konusu olmadığını ifade sadedinde söylen-

<sup>176</sup> Krş. Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhi'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, (b.y.: Dâru Tullâbi'l-Ma'rife, t.y.), 181; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2006), 323.

<sup>177</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 75.

<sup>178</sup> Fecr, 89/22.

<sup>179</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 104, 105. Mübalağanın bu çeşidine Zerkeşî de yer verir. Krş. Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 131.

<sup>180</sup> Krş. Zemaşerî, *Keşşâf*, IV, 739.

<sup>181</sup> A'râf, 7/40.

<sup>182</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 105. Mübalağanın bu çeşidine Suyûtî de yer verir. Krş. es-Suyûtî, *el-İtkan*, II, 931, 932.

<sup>183</sup> Zühurf, 43/81.



miş bir faraziye dir.<sup>184</sup> Bu bahiste Sebe', 24, Furkân, 25 ayetlerini de örnek olarak verir.<sup>185</sup>

6- Zihnin her ihtimale açık olması için şart ve yemin cümlelerinde cevapları hafzetmek. Misal olarak, *وَلَوْ نَرَىٰ إِذُ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ* "Ateşin karşısında durdurulduklarında dediklerini bir görseydin..."<sup>186</sup> Zihni farklı ihtimallere açık tutmak için şart cümlesinin cevabı verilmemiştir. Buna dair örnek olarak ayrıca Bakara, 165 ve Sâd, 1 ayetlerini verir.<sup>187</sup>

## 10. Beyân

**10.1. Tanımı:** Beyân Rummânî'ye göre sözden daha şümulü bir kavram olup, "bir şeyi diğerinden ayıran ve kendisinden ne murat edildiği anlaşılan şeye denir."<sup>188</sup> Bir şeyin beyan olabilmesi için, anlatmak istediği şeyin anlaşılması ve başka şeylerle karışmayacak kadar açık olması gerekir.

Ona göre beyân dört kısımdır; kelim, hâl, işaret ve âlâmet. Kendisinden önce Câhız'ın beş kısımda ele alıp incelediği<sup>189</sup> bu hususların açıklamasına girmez. Kelamın ise iki vechi vardır. Birincisi, kendisiyle bir şeyin başka bir şeyden temeyyüz etmediği; bir başkasından ayrılmadığı sözdür. Muhal sözler yahut ne dediği belli olmayan sözler böyledir.<sup>190</sup>

Rummânî beyanın ne olduğu üzerinde durduktan sonra, güzel beyanın nasıl olması gerektiğine de temas eder. Ne dediği anlaşılan her söz güzel beyan değildir. Zira söz çirkin, edebe mugayir ve beceriksizce ifade edilmiş olabilir. Buna örnek olarak, Arap dilinde beceriksizce ifadeye mesel olan Bâkıl adındaki

<sup>184</sup> Bkz. Zemaşeri, *Keşşâf*, IV, 258, 259. Mesela Türkçede gündelik dilde kullandığımız, "öyle bir şey olsa ilk ben karşı çıkardım..." türü ifadeler öyle bir şeyin kesinlikle olmadığını ifade maksadıyla söylenen sözlerdir.

<sup>185</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 105.

<sup>186</sup> En'âm, 6/27.

<sup>187</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 105, 106.

<sup>188</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 106.

<sup>189</sup> Câhız beyânı, lafız (söz), işaret (beden dili), akd (bir tür parmak hesabı), hat (yazı) ve hâl dili olmak üzere beş kısımda ele alır. Bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 75, 76. Krş. Tabâne, *Bedevî, el-Beyânü'l-Arabî*, (Cedde: Dâru'l-Menâra, 1988), 88.

<sup>190</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 106.



şahsın<sup>191</sup> şu olayını verir: Bâkıl bir gün on bir akçeye bir ahu alıp kucağında götürürken karşısına gelen bir kimse, bunu kaçta aldığını sorar. Bâkıl, sözle on bir demek yerine, on parmağını gösterip bir de dilini çıkarır ve bu arada elindeki ceylanı kaçıtır.<sup>192</sup>

Rummânî çirkin ve edepsizce sözlere beyan demenin doğru olmadığını, zira beyanın Kur'an'da Allah tarafından övüldüğünü ve büyük nimetleri arasında sayıldığını<sup>193</sup> söyler. Fakat beyanın, meramı ifadeyle sınırlanması durumunda bunun caiz olabileceğini de ilave eder.<sup>194</sup>

**10.2. Beyanın mertebeleri:** Kelamda hüsn-i beyanın mertebe mertebe olduğunu belirtir. En üst mertebesi, ibarede güzellik vasıtalarını bir araya getiren nazmın, ses ve telaffuz bakımından güzel olacak şekilde düzenlenmesi; bulunduğu mertebeye yakışacak şekilde ihtiyaç ölçüsünde olması ve böylece kabule şayan olmasıdır.<sup>195</sup>

**10.3. Telifin delâleti:** Kelamda beyan isim, sıfat ve telif şeklinde olur. Mesela "Zeyd'in kölesi" cümlesindeki telif (terkip) bir sahiplik ve mülkiyet ifade eder. Hâlbuki ortada bunu dile getiren ne bir isim ne de bir sıfat vardır. İştikakın delâleti de böyledir. Mesela, قَاتِل sözü ortada isim ya da sıfat olmaksızın bir maktulü ve katl eylemini gösterir. İsim ve sıfatların delâletleri sınırlıyken, telifin delâleti nâmütenâhidir. Nitekim i'câzın tezahür etmesi için yapılan meydan okuma da bu hususta olmuştur. Telifin imkânları nâmütenâhidir, sınırsızdır. O yüzden bir kimse kalkıp şiirin muayyen bir asırda yahut muayyen bir şairle bittiğini iddia ederse, bu görüşü reddedilir.<sup>196</sup>

**10.4. Kur'an Beyanına Dair Örnekler:** Kur'an'ın tamamının hüsn-i beyanda son noktada olduğunun altını çizer. Daha sonra da Kur'an'ın beyan gücü ve güzelliğini gösteren ayetlerden örnekler verir. Mesela, كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ

<sup>191</sup> Mesel, "Bâkıl'den daha beceriksizdir." şeklindedir. Bkz. Emil Yâkûb, *Mevsûatü Emsâli'l-Arab*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1995), I, 547.

<sup>192</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 106.

<sup>193</sup> Rahman, 55/1-4.

<sup>194</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 106.

<sup>195</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 107.

<sup>196</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 107.



“Geride nice bahçeler ve pınarlar bıraktılar...”<sup>197</sup> ayeti bu kabildendir. Bu, insanları dünyada verilen mühlete aldanmamaları için uyaran müthiş bir beyandır.<sup>198</sup>

Duhân, 40<sup>199</sup> ve 51’in<sup>200</sup> vaad ve vaâdlerin en güzeli olduğunu, aynı şekilde Yasin, 78 ve 79 ayetlerinin<sup>201</sup> hüccetlerin en belîği olduğunu; Zuhruf, 5’in<sup>202</sup> azarlanmanın olabilecek en şiddetli şekli olduğunu; Zuhruf, 39’un<sup>203</sup> teessüfe bırakmanın<sup>204</sup> olabilecek en büyük şekli olduğunu söyler. Aynı şekilde En’âm, 28’in<sup>205</sup> Allah’ın adaletine gösterilebilecek en açık delil olduğunu belirtir ve şöyle izah eder: “Söz konusu ayet, azap görenlerin dünyaya geri gönderilseler, azap görmelerine sebebiyet veren o şeyleri yapmaya devam edeceklerini ve yaptıkları kötülükleri de cebren (zorla) yapmadıklarını dile getirmektedir.”<sup>206</sup>

Bir diğer ayet olan Zuhruf, 63<sup>207</sup> takva üzere olan dostlar hariç, o gün dostların birbirine karşı en şiddetli nefret içinde olacağını anlatmaktadır. Zümer, 56<sup>208</sup> gerekeni yapmamaktan sakındırmanın en şiddetli şeklidir. Fussilet, 40<sup>209</sup> birbirinden uzaklığı olabilecek son noktasını ifade etmektedir. Fussilet,

197 Duhân, 44/25.

198 Rummânî, *en-Nüket*, 107.

199 “Hiç şüpheleri olmasın, o karar günü hepsi bir araya gelecek.” Duhân, 44/40.

200 “Allah’ın itaatsizlikten sakınanlara gelince, hiç kuşkusuz emin bir yerdedirler.” Duhân, 44/51.

201 “Kendi yarattıkları için kendilerini yaratmış olanlardır. O yaratmanın her türlüşünü bilir.” Yasin, 36/78-79. De ki: ‘Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlüşünü bilir.’” Yasin, 36/78-79.

202 “Haddini bilmez bir topluluksunuz diye şimdi Kur’an’ı sizden uzak mı tutalım?” Zuhruf, 43/5.

203 “Bu temennilerin bugün size hiçbir faydası olmaz. Çünkü hayat boyunca, birlikte zulmettiniz. Burada da azabı birlikte çekeceksiniz.” Zuhruf, 43/39.

204 “Tessüfe bırakmak” tabiri, Rummânî’nin konuyu anlatırken kullandığı *tahsîr* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Mütercim Âsım Efendi kelimenin Türkçedeki karşılığını bu şekilde vermiştir. Bkz. el-Firuzâbâdî, *el-Kamusu’l-Muhît, el-Okyanusu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*, çev. Mütercim Asım, el-Matbaatü’l-Osmaniyye, İstanbul 1305, II, 819.

205 “geri çevrilselerdi mutlak o nehyedildikleri fenalığa yine döneceklerdi.” En’âm, 6/28.

206 Rummânî, *en-Nüket*, 108.

207 “Dostlar o gün birbirinin düşmanıdır, muttakiler müstesna.” Zuhruf, 43/67.

208 “Öyle bir gün geldiğinde, kişi ‘Allah’a karşı işlediğim kusurlar yüzünden yazıklar olsun bana ki alay edenler arasındaydım!’ demesin.” Zümer, 39/56.

209 “Ateşe atılan mı daha iyidir, yoksa kıyamet günü (huzurumuza) güvenle gelen mi?” Fussilet, 41/40.





40<sup>210</sup> tehdidin olabilecek en büyük şeklidir. Şurâ, 44<sup>211</sup> olabilecek en şiddetli esef ettirme şeklidir. Zâriyât, 52-53<sup>212</sup> batılda ısrar etmesinden dolayı azarlanmanın en şiddetlisidir.<sup>213</sup>

Rummânî'nin üzerinde durduğu belâgat konuları ileride belâgatın tekâmül dönemi konuları arasında yer alacak türden konulardır. Ele aldığı konular sıyga, mana, şekil ve ses yapısı gibi günümüz âlimlerinin üzerinde durduğu unsurları da ihtiva etmektedir.<sup>214</sup> Belâgate dair yaptığı tasnifi de son derece orijinaldir. Hatta bu konuda kendisinden sonra gelenlere yapacak bir şey bırakmadığı dahi söylenebilir.<sup>215</sup>

Öyle zannediyoruz ki Rummânî belâgatın tarifi olarak gördüğü; mananın kalbe lafız bakımından en güzel şekilde ulaşmasının bu konular vasıtasıyla gerçekleştiğini düşünmektedir. Nitekim telâüm, fâsıla, cinâs gibi bir kısım konular doğrudan lafzın estetik boyutuyla (bedî' ile) ilgili, teşbih ve istiâre gibi bir kısım konular, sözü çeşitli şekillerde ifadeye koyma sanatı olan beyan ilmiyle<sup>216</sup> ilgiliyken, îcâz gibi bir kısmı da cümleyi muhatabın durumuna göre kurmaya yardımcı olan meâni ilmiyle<sup>217</sup> ilgilidir.

Girişte, müellifin kırk sayfa kadar olan eserin otuz beş sayfasını belâgat konusuna, kalan kısmını ise diğer îcâz vecihlerine ayırdığını belirtmiştik. Şimdi de bu îcâz vecihleri üzerinde duralım.

<sup>210</sup> اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ "İstedığınızı yapın bakalım!" Fussilet, 41/40.

<sup>211</sup> وَتَرَى الظَّالِمِينَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ يَقُولُونَ هَلْ إِلَىٰ مَرَدٍّ مِّنْ سَبِيلٍ "Azapla yüz yüze geldiklerinde zalimlerin, 'Geri dönmenin bir yolu yok mu!' diye feryat ettiklerini göreceksin." Şûra, 42/44.

<sup>212</sup> مَا آتَىٰ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاجِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ (52) أَتَوَاصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ "İşte böyle, onlardan önce de ne kadar elçi geldiyse mutlaka, 'Büyücü veya cinlenmiş' dediler! Sanki nesiller boyu birbirlerine hep bunu tavsiye etmişler! Daha doğrusu onlar azgın bir topluluk!" Zâriyât, 51/52-53.

<sup>213</sup> Kur'an beyânına dair açıklamalar için bkz. Rummânî, *en-Nüket*, 107, 108.

<sup>214</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 79.

<sup>215</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 79.

<sup>216</sup> Krş. Saraç, Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, (İstanbul: Gökkuş, 2004), 89.

<sup>217</sup> Abbâs, *el-Belâğa*, II, 11.



## II. Kur'an'ın Meydan Okumasının Araplar Tarafından Cevapsız Bırakılması

Rummânî Arapların muarazaya karşılık verememesini bir teşbihle dile getirir: Susuzluktan can çekişecek halde olan bir insan, yakınında su olduğu halde ondan içmiyorsa bu onun sadece aczindedir.<sup>218</sup>

Bunun anlamı şudur: *Muâraza için ortada çok sayıda sebep ve son derece ciddi bir ihtiyaç varken Araplar muârazayı terk ettiler. Şöyle ki, Araplar sözden nasibi olan insanlardı. Belâgat ve fesahat onların tabiatında vardı. Bu konuda kendilerine başka hiçbir millete verilmeyenler verilmişti. Muâraza için ortada sebeplerinin olması bu anlamdadır. Ciddi ihtiyaçları olmasına gelince, Kur'an onların rüyalarını saçma gördü, ibadetlerini ve pek çok âdetlerini yerle bir etti; onlara çıkış yeri bırakmadı. Bu, muârazada bulunmaları için ciddi bir sebep olduğu halde muârazada bulunmadılar.*<sup>219</sup>

## III. Meydan Okumanın Herkese Yönelik Olması

Kur'an inkârcılara pek çok yerde meydan okudu ama onlar mücadele etmekten korktular ve hücum etmekten, taarruza geçmekten geri durdular.<sup>220</sup> Görüldüğü üzere ikinci ve üçüncü vecihler de Kur'an'ın belâgatıyla ilgilidir.<sup>221</sup>

## IV. Sarfe

### IV. I. Tanımı: "Kur'an'a yönelik muâraza gayretinin engellenmesidir."<sup>222</sup>

Sarfe, Rummânî'nin yaşadığı dönemde bilinen bir konu olduğundan olsa gerek üzerinde çok fazla durmaz. Aslında bir i'câz şekli olarak sarfeyi ve Kur'an'ın belâgatini aynı anda savunmak oldukça düşündürücüdür.

Sarfenin i'câz vecihlerinden birisi olduğunu ilk söyleyen kişi Mutezile'nin ileri gelen âlimlerinden ve aynı zamanda Câhız'ın da hocası olan Nazzâm'dır (ö.291/845). Nazzâm'a nispet edilen görüşe göre sarfenin anlamı,

<sup>218</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 109.

<sup>219</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 109. Krş. Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 34.

<sup>220</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 110. Krş. Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 34.

<sup>221</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 34.

<sup>222</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 110.



Allah'ın Araplardan Kur'an'ın bir benzerini getirme kudretini çekip almasıdır.<sup>223</sup>

Nazzâm'ın savunduğu katı sarfe nazariyesine göre, aslında Araplar Kur'an benzeri getirilemeyecek bir edebî mucize olduğu için âciz kalmamışlar, Allah kendilerine mâni olduğu için bunu yapamamışlardır.<sup>224</sup> Bu ise Kur'an'ın haddizatında ulaşılamayacak bir kitap olmadığı, ilahi bir engel olmadığı takdirde bir benzerinin ortaya koyulabileceği şeklinde bir bakış açısına kapı aralamaktadır. Daha açık bir ifadeyle, Kur'an üst düzey bir belâgate sahip olsa da sonuç itibarıyla bu, benzeri getirilmesi imkânsız türden bir belâgat değildir.

Aslında sarfe görüşünü benimseyenlerin tek tip bir sarfe nazariyesinden söz ettikleri söylenemez. Nazzâm, İbn Sinan el-Hafâcî (ö.466/1073) ve İbn Hazm (ö.456/1064) gibi bazılarına göre sarfeyle Kur'an'ın belîğ oluşunu bir arada düşünmek mümkün değilken, aynı zamanda Nazzâm'ın talebesi olan ve kendisine bu konuda reddiye de yazmış olan Câhız'a göre ise bu mümkündür.<sup>225</sup>

Câhız hocasının tersine, Kur'an belâgatının herhangi bir beşerin erişemeyeceği bir mevkiye olduğu düşüncesindedir. Bununla birlikte akıl ya da iman zaafı içinde olanların şüpheye düşmemesi için Allah Arapların gayretlerini engellemiştir.<sup>226</sup> Rummânî'nin sarfeyi bir i'câz vechi olarak görmekle birlikte Kur'an belâgati üstünde ağırlıkla durmuş olması bu konuda Câhız'la aynı çizgide olduğunu göstermektedir.

## V. Kur'an'da Geleceğe Dair Doğru Haberler Olması

Kur'an'da geleceğe dair haber verilen şeylerin tamamı gerçekleşti. Bu durum Kur'an'ın gaibi çok iyi bilen zatın katından olduğunun delilidir. Rummânî buna dair Kur'an'dan bazı örnekler verir; Enfâl, 7'de Müminlere iki gruptan birine; Ebû Süfyan'ın kervanına yahut Bedir'deki müşrik ordusuna

<sup>223</sup> "Nazzâm'a nispet edilen görüş" dememizin sebebi, bu görüşün elimizde mevcut Mutezile'ye ait temel kaynaklarda yer almamasıdır. Bkz. el-Eşarî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden, 1980) 15; Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ali Hasen Fâûr, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1990), I, 70, 71.

<sup>224</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 37.

<sup>225</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 37, 38.

<sup>226</sup> Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 38.



karşı galip gelecekleri müjdesini verilmişti, nitekim öyle de olmuş, müminler Bedir’de müşriklere galip gelmişlerdir. Rum, 2 ve 3. ayetlerinde üç vakte kadar Rumların Farslara galip geleceği haber verilmişti, nitekim öyle de oldu. Fetih, 27’de Mekke’nin fethi müjdesi verilmiş, nitekim Mekke’nin fethi kısa bir süre sonra müyesser olmuştur. Bunların hiç birisi asılsız çıkmayıp hepsi de tahakkuk etmiştir.<sup>227</sup>

### VI. Kur’an’daki Harikuladelik

Rummânî, bununla Kur’an’ın Arapların daha önce alışık olmadıkları bir tarzda gelmesini kastetmiştir. Araplar şiiri, recezi, secii ve kafiyeli olmayan nesri biliyordu ama Kur’an’ın üslûbu ve beyan tarzı bütün bunlardan farklıydı.<sup>228</sup> Kur’an bir anlamda kabul edilmiş edebî geleneğin dışına çıktı.

Bu sıra dışılık, şekil ve kalıpla alakalı bir meseledir. Kur’an söylemek istediklerini Arapların alışık olmadıkları, daha önce bilmedikleri lafız ve nazım kalıpları içerisine söylüyordu. Bu konu da aynı şekilde Kur’an’ın belâgatıyla ilgilidir.<sup>229</sup>

### VII. Kur’an’ın Diğer Mucizelerle Mukayesesi

Rummânî’ye göre “denizi yarmak”, “asânın yılanı dönüşmesi”, gibi peygamber mucizeleri harikuladedir. Halk nasıl ki bunlara muâraza yapamamışsa Kur’an’a da yapamamıştır.<sup>230</sup>

Belirtmek gerekir ki bu son vecih yani Kur’an’ın peygamber mucizeleriyle karşılaştırılması, diğerleri gibi i’câza delil olabilecek bir vecih değildir.<sup>231</sup>

### Sonuç

Kur’an’ın edebî gücü ve erişilmezliği, indiği dönemde kabul edilmiş, bunun hangi sebeplerden dolayı böyle olduğu üzerinde ise III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren durulmaya başlanmıştır. Bu konuda eser veren âlimlerden

<sup>227</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 110.

<sup>228</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 111. Krş. Abbâs, *İ’câzü’l-Kur’âni’l-Mecîd*, 35; Ebû Musa, *el-İ’câzü’l-Belâğî*, 102. Abbâs, *İ’câzü’l-Kur’âni’l-Mecîd*, 34.

<sup>229</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 111. Krş. Abbâs, *İ’câzü’l-Kur’âni’l-Mecîd*, 35.

<sup>231</sup> Rummânî, *en-Nüket*, 111. Krş. Abbâs, *İ’câzü’l-Kur’âni’l-Mecîd*, 35.



birisi de aklî ilimlerin yanı sıra nahiv, dil ve tefsirde otorite olan, aynı zamanda Mutezilî bir âlim olan Ebu'l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî'dir.

Rummânî konuyla ilgili görüşlerini *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân* adını verdiği risalesinde dile getirir. Eserde İ'câzü'l-Kur'ân'ın yedi vecihte tezahür ettiğini beyan eder. Bunlar belâgat yönü, ortada ciddi sebepler ve ihtiyaç söz konusu olduğu hâlde, meydan okumanın Araplar tarafından cevapsız bırakılması, meydan okumanın herkese yönelik olması, sarfe, Kur'an'ın gelecekle ilgili doğru haberler vermesi, üslûbundaki harikuladelik ve diğer mucizelerle mukayese şeklidir.

Rummânî yaklaşık kırk sayfa kadar olan eserin otuz beş sayfasını belâgat konusuna, kalan kısmı ise diğer vecihlere ayırmıştır. Kalam bilgini olması sebebiyle olsa gerek eserinde zor bir üslûp kullanmıştır. Eser, son derece veciz olup bilhassa belâgatle ilgili ince birtakım noktalara temas eder. Eser, bu güne ulaşan ilk dönem İ'câz eserlerinden olması itibariyle tefsir ve İ'câz tarihi açısından da ayrıca önemlidir.

Rummânî'ye göre belâgat, *mananın kalbe en güzel şekilde/en güzel lafızlarla ulaştırılmasıdır*. Bir söz, hüsn-i beyan (ifade güzelliği), sıhhat-i burhan (delil sağlamlığı) ve estetik anlamda ses uyumuna sahipse belâgatin zirvesindedir. Ona göre söz, belâgat değeri bakımından üç seviyede ele alınabilir ve en üst seviyeyi Kur'an temsil eder. Kur'an'ın bu temsili nasıl gerçekleştirdiğini yani anlamı lafız bakımdan en güzel şekilde kalbe nasıl ulaştırıldığını ise İ'câz, teşbih, istiâre, telâüm, fâsıla, cinas, tasrîf, tadmîn, mübalağa ve beyan gibi dil ve belâgate ait konular üzerinden göstermeye çalışır. Arap dili ve edebiyatında daha önce de bilinen bu sanatların Kur'an'da farklılık oluşturacak şekilde nasıl kullanıldığına dair örnekler verir. Rummânî'nin, İ'câzın bunlardan her birinde tek başına ortaya çıktığını savunmak gibi bir tezi asla yoktur. Ona göre ne telâüm denilen ses uyumunda tek başına İ'câz vardır, ne istiârede ne de teşbih-te... İ'câz, bu unsurlar birbirlerini tamamlayacak tarzda bir arada olduğunda vardır.



Rummânî'nin, i'câzın belâgat boyutu bağlamında yer verdiği sanatlarla bakıldığında, bunların Kur'an'ın iç yapısı, dış yapısı ve üslûp ve ifade biçimiyle ilgili olduğu görülür.

Kur'an'ın iç yapısıyla ilgili olanlar: Ona göre edebî teşbih, hüsn-i telif (güzel bir birliktelik) olmak şartı ile teşbih edatı vasıtasıyla kapalı olanı açık bir şekilde ortaya koymaktır. Bu kapalılık kimi zaman bahsedilen konunun duyularla algılanamayan bir şey olması sebebiyle olur. Kimi zaman bahsedilen şey muhatabın âşına olmaması sebebiyle olur, kimi zaman ise konunun muhatap tarafından bedihi olarak bilinen bir şey olmaması sebebiyle olur. Rummânî'nin Kur'an'dan verdiği teşbih örnekleri bütün bu kapalı hususları daha açık bir şekilde ortaya koyacak mahiyettedir.

Her güzel istiâre, hakikate dayalı anlatımın ortaya koyamayacağı bir beyana sahiptir. Rummânî, istiâreye dair zikretmiş olduğu ayet-i kerimelerde istiârenin hakikatten daha belîğ olduğunu çünkü istiârenin düz anlatıma göre daha veciz ve etkili olduğunu söyler. Rummânî'nin istiâreyle ilgili sözlerinde, istiârenin sanat yönü, kıymeti ve psikolojik etkisi gibi pek çok hususiyet bulunur.

Kur'an'ın dış yapısıyla ilgili olanlar: Manayı ihlal etmeden sözde tasarrufa gitmek demek olan i'câzın Kur'an'daki uygulaması Arap dili ve edebiyatındaki meşhur örneklerle kıyaslandığında gerek işlev, gerek ifade gücü ve gerekse cümledeki ses estetiği bakımından mukayese kabul etmez şekilde öndedir. Kelime ve cümle içi ses uyumunu konu alan telâüm de Kur'an'ın emsalsiz olduğu alanlardan bir diğeridir. Aynı şekilde müşâkele anlamındaki cinasın Kur'an'daki uygulaması, vahyin indiği dönemdeki örneklerle mukayese kabul etmeyecek kadar üstündür.

Kur'an'ın dış yapısına ait bir diğer unsur fâsıladır. Fâsıla, işlev ve faydaları açısından kelamın dış yapısına ait bir unsur olmakla birlikte manaya tâbidir, manaya hizmet için vardır. Nitekim Kur'an'da da manayı en güzel şekilde anlatmak üzere kullanılmıştır.



Kur'an'ın üslûp ve ifade biçimiyle ilgili olanlara gelince, ona göre Kur'an'ın kâfirlere galebe çaldığı noktalardan birisi de tasrîftir. Yani bir konuyu, kıssalar örneğinde olduğu gibi, farklı sûrelerde değişik ibarelerle -belâgat değerinden taviz vermeden- anlatmış olmasıdır.

Kur'an'daki orijinal kullanımlardan bir diğeri ise cümle düzeyinde tadmîndir. Cümle düzeyinde tadmîn, sözün söylenenin ötesinde delâletler içermesidir; sadece Kur'an'da olan bir hususiyettir.

Kur'an'ın beyan yönüyle üst düzey olması demek, hüsn-i beyan (ifade güzelliği), sıhhat-i burhan (delil sağlamlığı) ve estetik anlamda ses uyumuna sahip olması demektir.



### Kaynakça

Abbâs, Fadl Hasen, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, Amman: Dâru'l-Furkan, 1997, (I-II).

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerram, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990, (I-XVI).

....., *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*; dirâse fî târihi'l-i'câz, 1. bs. Amman: Dâru'n-Nefâis, 2016.

....., Fadl-Senâ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 5. bs. Amman: Dâru'l-Furkan 2004.

Abdülkerim el-Hayârî, "Mebhasü't-Teşbîh fî İ'câzi'l-Kur'ân li'r-Rummânî ve Eseruhû fi'l-Belâğiyîn kable Abdilkâhir", *Dirâsâtü'l-Ulûmi'l-İctimâiyye ve'l-İnsâniyye*, 33/2 (2006): 324-334.

el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Daru'l-Meârif, 1963.

el-Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Tev'il*, Lübnan: Dâr Sâdır, 2001, (I-II).

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul: Elif Ofset, 1979, (I-IV).

el-Câhız, Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselam Harun, Beyrut: Dâru'l-Cil, t.y. (I-II).

Cürcânî, Abdülkâhir, *Esrâru'l-Belâğâ*, thk. Reşid Rıza, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1992.

Celalettin Divlekci, "Hattâbî'nin (ö.388) İ'câz Anlayışı ve Kur'an'ın İfade Biçimine Yönelik Tenkitlere Yaklaşımı", *Ekev*, yıl:18, sayı: 60, (Yaz, 2014): 97-123.

Ebû Hayye en-Nümeyrî, *Şi'ru Ebî Hayye en-Nümeyrî*, haz. Yahya el-Cübûrî, Dimeşk: Menşûratü's-Sekâfe, 1975.

Ebû Hilal el-Askerî, *Kitâbü's-Sinâteyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl, 1. bs. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'il-Arabiyye, 1952.





Ebu's-Sü'ûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-Sü'ûd*, nşr. Abdüllatif Abdurrahman, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999, (I-VI).

Ebû Musa, Muhammed, *el-İ'câzü'l-Belâğî*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 2012.

Ebû Zehre, Muhammed, *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.

el-Eşarî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Hellmut Ritter Wiesbaden, 1980.

Emil Yakub, *Mevsûatü Emsâli'l-Arab*, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Cil, 1995, (I-VI).

el-Fîruzâbâdî, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, çev. Mütercim Asım, İstanbul: el-Matbaatü'l-Osmaniyye, 1305, (I-III).

Fudge, Bruce, "Tadmin The Notion "İmplication" According to al-Rummani", *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms* içinde, haz. Beatrice Gruendler, Boston: Brill, 2008.

Hattâbî, *Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân*, Selâse Resâil fi İ'câzi'l-Kur'ân içinde, tah. Muhammed Halefullah-Muhammed Zalûl Selam, Kahire: Dâru'l-Mearif, ty.

Hatîp el-Kazvînî, *el-İzah, fi Ulûmi'l-Belâğâ*, thk. Behic Çazevî, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1998.

el-Hâlidî, Salah Abdülfettâh, *el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'ân*, Amman: Dâr Ammâr, 1992.

Abdülkâdir Fethî el-Hamdânî, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fi Nüketi'r-Rummânî*, Amman: Dâru Ğaydâ, 2014.

İbnü'r-Raşîk el-Kayravânî, *el-Umde*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 5. bs., b.y.: Dâru'l-Cil 1981.

İbnu Arabşâh, Muhammed Isâmuddin, *el-Atvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001, (I-II).



İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984, (I-XXX).

İbn Akîle, Muhammed b. Ahmed, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Muhammed el-Hammûd v. dğr. Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2015.

İbnü Ebî'l-İsba' *et-Tahbîr*, (thk. Hafnî Şeref), Kahire, t.y.

Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhi'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, b.y., Dâru Tullâbi'l-Marife, t.y.

....., *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, 4. bs. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2006.

Karacabey, Salih, "Hattâbî" *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVI.

Mustafa Kaya, "Rummânî, Hayatı, Esreleri ve Arap Gramerindeki Yeri", yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Komisyon, *Kur'an Yolu*, 3. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, (I-V).

Muhammed b. Muslihuddin el-Kûcevî, Hâşiyetü Muhyiddin Şehzâde, nşr. Muhammed Abdülkadir Şahin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013, (I-VIII.)

László Tüske, "Belâgatta êr-Rummânî", çev. İsmail Demir-Mustafa Kaya, *Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi EAÜİFD*, Erzurum 2003, c. XIX.

Matlûb, Ahmed, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâgiyye ve Tetavvuruha*, 1. bs. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 2006, (I-III).

Mâzin el-Mübarek, *er-Rummânî'n-Nahvî*, 3. bs. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995.



Rummânî, *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kurân*, selâse resâil fi i'câzi'l-Kur'ân içinde, thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Za'lûl Selam, Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.

....., "el-Hudûd fi'n-Nahv", thk. Betül Nâsır, *Mecelletü'l-Mevrid*, Bağdat, 1995, S: 1, c. XXIII.

Saraç, Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, 3. bs. İstanbul: Gökkuşbu, 2004.

Salih, Sa'düddin es-Seyyid, *el-Mu'cizetü ve'l-İ'câz fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1993.

es-Seâlibî, Ebû Mansûr, *Fıkhul-Lüğâ*, thk. Cemal Talebe, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, haz. Mustafa Dîbü'l-büğa, Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1973, (I-II).

es-Sübkî, Ali İbnu Abdilkâfi, *Arûsu'l-Efrâh fi Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Halil İbrahim Halil, Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001, (I-II).

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ali Hasen Fâûr, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990, (I-II).

Şevkî Dayf, *el-Belâga; tatavvur ve târih*, 12. bs., Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.

..... *Târîhu Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Câhilî*, 11. bs. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y. (I-X).

Şensoy, Sedat, "Rummânî" *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXV.

Tabâne, Bedevî, *el-Beyânü'l-Arabî*, Cedde: Dâru'l-Menâra, 1988.

et-Taftâzânî, Sa'düddin, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001.

et-Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh, *Fütûhu'l-Ğayb*, thk. Muhammed Abdürrahim v.dğr, Amman, Dâru'l-Feth, 2013, (I-XVIII)

Umerî, Ahmed Cemâl, *Mefhûmu'l-İ'câzi'l-Kur'ânî*, (Kahire: Dâru'l-Meârif), 1984.



Yâkût el-Hamevî, *Mucemü'l-Üdebâ*, thk. İhsan Abbâs, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993, (I-VII).

Yılmaz, Hasan, “Ebu'l-Hasen er-Rummânî ve İ'câzü'l-Kur'ân Adlı Eseri”, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Erzurum 1995.

ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Y. Abdurrahman Maraşlı v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994, (I-IV).

ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, haz. M. Abdusselam Şahin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, (I-IV).

ez-Zevzenî, el-Huseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Muallâkâtü'Seb'*, thk. M. Hayr Ebu'l-Vefâ, Beyrut: Dâru İhyâi Ulûm, 1990.





## AYINTÂBÎ MEHMED EFENDİ'NİN TİBYÂN TEFSİRİ: TE'LİF Mİ TERCÜME Mİ?

Recep Arpa\*

### Öz

*Tibyân Tefsiri* XVII. yüzyıl Osmanlı alimlerinden Ayıntâbî Mehmed Efendi (ö. 1111/1699)'nin Padişah IV. Mehmet'in isteği üzerine yazdığı meşhur Türkçe tefsirdir. Osmanlıda ilk matbû Türkçe tefsir olan *Tibyân Tefsiri*, genel kabule göre Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî ed-Dimaşkî'nin (ö. 773/1371) *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı Arapça tefsirinin Türkçe'ye tercümesi kabul edilir. Ancak Ezdî'nin tefsiriyle karşılaştırıldığında pek onun tercümesi gibi durmamaktadır. Aynı zamanda *Tibyân Tefsiri* ile ilgili kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında ciddi anlamda bir karışıklık söz konusudur. Tercüme kaynağı olan tefsirin müellifi, tercümenin mütercimine nispeti ve mütercimin kimliği, *Tibyân Tefsiri*'nin te'lif mi tercüme mi olduğu veyahut elimizdeki Türkçe *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı Arapça tefsirinin tercümesi mi, yeni bir te'lif mi, yoksa genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş te'lif-tercüme karışımı bir eser mi? olduğu noktasında bazı karışıklıklar söz konusudur. Bu makalede yukarıda sözü edilen hususlara değinilerek *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı Arapça tefsirinin tercümesi olup olmadığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlıca, Ayıntâbî Mehmed Efendi, Tefsîrî Mehmed Efendi, *Tibyân Tefsiri*, Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî, Osmanlıca Tefsir.

\*\*\*

### Abstract

**Ayıntabi Mahmad Efendi's Tafsîr al-Tibyân: Is it an Original Composition or a Translation?**

*Tafsîr al-Tibyân* is a well-known Qur'anic exegesis in the language of Ottoman Turkish written by 'Ayntâbî Mehmed Efendi, one of the Ottoman scholars of XVIIth century, upon the request of Sultan Mehmed the Fourth. *Tibyân* has been widely considered to be a translation of

\* Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi.



Khidr b. 'Abd al-Rahmān al-Azdī's al-Dimashqī's al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān in Arabic into Turkish. However, it does not seem a translation of al-Azdī's tafsir when it is compared. Besides, there is a serious confusion in the sources and library records about Tafsīr al-Tibyān. There is some discussions about the author of the tafsīr, the ascription of the translation to its translator and the translator's identity, whether Tafsīr al-Tibyān is an original composition, a translation or an annotated and reorganized mixture of a composition and translation. Seeking answers to these questions, the present paper tries to make clear whether Tafsīr al-Tibyān is a translation of al-Azdī's al-Tibyān, or not.

**Keywords:** Ottoman Turkish, 'Ayntābī Mehmed Efendi, Tafsīrī Mehmed Efendi, Tafsīr al-Tibyān, Khidr b. 'Abd al-Rahmān al-Azdī, Ottoman Turkish Tafsīr.

\*\*\*

### Summary

Tafsīr al-Tibyān is a well-known Qur'anic exegesis in the language of Ottoman Turkish written by 'Ayntābī Maḥmad Efendi, one of the Ottoman scholars of XVIIth century, upon the request of Sultan Maḥmad the Fourth. Having a great influence on the religious life and understanding of the Qur'ān in the Ottoman society, Tibyān had a wide reception by Ottoman society due to its content competable with the society's traditional understanding of Islam, its easy and clear style, being a concise and complete and the first exegesis in Ottoman Turkish and written upon the request of the Sultan. It became an "Ottoman classic". Tibyān has been widely considered to be a translation of Khidr b. 'Abd al-Rahmān al-Azdī's al-Dimashqī's al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān in Arabic into Turkish. However, it does not seem a translation of al-Azdī's tafsir when it is compared. Besides, there is a serious confusion in the bibliography sources and library records about Tafsīr al-Tibyān. For example in some bibliography sources the commentary of Tafsīr al-Tibyān was recorded among the works of Şeyhülislam Debbāğzāde Maḥmad b. Mahmud by mistake, in fact it's author was 'Ayntābī Maḥmad Efendi. Therefore some of the commentaries of Tafsīr al-Tibyān namely Tarjama-i Tibyān, Tarjama-i Tefsīr-i Tibyān, Tarjama-i Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān in libraries were recorded in the name of Şeyhülislam Debbāğzāde Maḥmad b. Mahmud Maḥmad Münib Efendi. The commentaries of Tafsīr al-Tibyān which was recorded in the name of Şeyhülislam Debbāğzāde Maḥmad b. Mahmud and Maḥmad Münib Efendi in libraries was actually the



commentary of which belonged to 'Ayntâbî Maḥmad Efendi. There is some discussions about the author of the tafsîr, the ascription of the translation to it's translator and the translator's identity, whether Tafsîr al-Tibyân is an original composition, a translation or an annotated and reorganized mixture of a composition and translation. Tibyân has been widely considered to be a translation of Khidr b. 'Abd al-Rahmân al-Azdî's al-Tibyân fî Tafsîr al-Qur'ân in Arabic into Turkish. But in reality Tafsîr al-Tibyân is not translation of al-Azdî's al-Tibyân. 'Ayntâbî wrote the commentary using the quotations from al-Baghawî's Ma'âlim al-tanzîl, Fakhr al-Din Razi's Mafatih al-ghayb, al-Baydawi's Anwar al-tanzîl wa asrar al-ta'wîl Abu'l-Layth al-Samarkandî's Tafsir al-Samarkandî commentaries, and other quotations like al-Samarkandî's Bustân al-'arifin and Tanbih al-gâfelîn, al-Ghazâlî's Ihya' 'Ulum al-Din, 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani's Lawâqih al-Anwar al-Qudsiyya, Al-Suyuti's al-Iklil. Tafsîr al-Tibyân is not original composition and a translation. It is an annotated and reorganized mixture of a composition and translation.

\*\*\*

## Giriş

*Tibyân Tefsiri* XVII. yüzyıl Osmanlı alimlerinden Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin<sup>1</sup> yazdığı kabul edilen Osmanlıdaki ilk matbû Türkçe tefsirdir. İçinde

---

<sup>1</sup> Asıl adı Muhammed/Mehmed b. Hamza Ayıntâbî olan müellifimiz Osmanlı tarihçileri ve âlimleri arasında tefsirle çokça meşgul olmasından dolayı Tefsiri Mehmed Efendi adıyla şöhret bulmuştur. Tefsirinin şöhretinin aksine hayatı hakkında malumat çok azdır. Bu sebeple Osmanlı ulemâsı arasındaki meşâhîr-i meçhûleden biridir. Ayıntâbî Mehmed Efendi ilk tahsilini doğum yeri olan Ayıntab'da yaptı. Daha sonra Sivas'a giderek oraya yerleşti ve ilim tahsiline bir süre orada devam etti. Mesudiye Medresesi hocalarından Gürânî Ali Efendi ve Zeynelâbidin Efendilerden, Kahire'de Şeyh Ebuzziya ve'n-nur Ali Şebrâmellisî'den okudu. Trablusşam ve Dimaşk'ta da ilim tahsili için bulunmuştur. Yaklaşık kırk sene ilim kastiyle birçok şehri dolaştı, o şehirlerdeki büyük âlimlerden dersler okudu ve onların hizmetinde bulundu. Yirmi yaşından sonra Sivas'a yerleşti ve bir yandan tahsil hayatına devam etti, öte yandan da burada müderrislik yaptı. Ayrıca Sivas'ta müftülük görevinde de bulunmuştur. Tefsirle çokça meşgul olduğu ve bu vasfıyla ön plana çıktığı için Tefsiri Mehmed Efendi adıyla meşhur olmuş ve bu nisbeyle anılır olmuştur. Hocaların hocası, zamanın kutbu, çağının Numanı/Ebu Hanifesi olarak tesmiye edilmiş, a'lemü'z-zaman, mümtazü'l-akrân fî asrihî, zamanın en büyük müfessiri, asrının ve çağının en önde gelen mütercimi olarak tavsîf edilmiştir. Sivas'ta Şifaiye Medresesi'nde müderrislik görevini ifa ettiği sırada h.1111 yılının Rebîü'l-evvel ayının 22. gecesini (Eylül 1699) vefat etmiştir. Hayatı hakkında bk. Uşşâkîzâde İbrahim Hasib, *Uşşâkîzâde Tarihi* (haz. Raşit Gündoğdu), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2005, I, 417-418; Şeyhî



bir Kur'ân çevirisini de barındıran *Tibyân Tefsiri*, sonraları yaygınlaşan “Meâl-Tefsîr” tarzının da ilk örneklerindedir. Osmanlı toplumunun dînî hayatına ve Kur'ân anlayışına büyük ölçüde te'sir eden *Tibyân Tefsiri*, muhtevasının Osmanlı toplumunun geleneksel İslâm anlayışıyla paralellik arz etmesi, İlk matbû Türkçe tefsir olması, üslûbunun kolay ve anlaşılır olması, muhtasar ve tam bir tefsir olması ve Padişahın teşvikiyle yazıldığından arkasına devlet desteğini alması gibi çeşitli sebeplerle Osmanlı toplumunda büyük bir rağbet görmüş ve meşhur olmuş, son dönem Osmanlı toplumunu besleyen Türkçe eserler arasında önemli bir yer edinmiştir. Osmanlı halkının geleneksel İslâm anlayışıyla uyum arzemesinden dolayı halkın büyük bir teveccühüne mazhar olmuştur. *Tibyân Tefsiri* son dönem Osmanlı toplumunun dini hayatına ve Kur'ân kültürüne adeta damgasını vurmuş, halkın “mûteber” addettiği kitaplar arasında en ön sıralarda yer almış, Türk dilinde yazılan en güzel tefsirlerden biri<sup>2</sup> ve bir “Osmanlı klasiği” kabul edilmiştir.

*Tibyân Tefsiri*'nin başta Türkiye olmak üzere, İran'dan Mısır'a, Almanya'dan İngiltere'ye dünyanın çeşitli kütüphanelerinde 100'ün üzerinde yazma nüshası onlarca kez neşredilmesi Osmanlı toplumunda bu tefsire olan rağbeti göstermektedir. Tefsirin toplum üzerindeki etkisi -az da olsa- hâlâ devam etmektedir. İlmî bir gâyeyle değil de Kur'ân'ın mânâsını halkın anlaması amacıyla ve “avâmî” bir üslupla yazıldığı için tefsir ilmîne yeni şeyler katma noktasında yetersiz kalmasına rağmen geniş halk kitleleri tarafından büyük

---

Mehmed Efendi, *Vekâyü'l-fudalâ* (nşr. haz. Abdülkadir Özcan) Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, II, 158; Âkifzâde, Abdurrahim el-Amâsi, *Kitâbü'l-Mecmu' fi'l meşhûdi ve'l-mesmu'*, Millet Kütüphanesi (Ali Emiri Arabi), nr. 2527, vrk. 38a; Rıdvan Nafiz-İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Sivas Şehri*, İstanbul 1928/1367, s. 136-7; Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhü'l-meknûn fi'z-zeyl alâ Keşfi'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerafeddin Yaltkaya), İstanbul 1972, I, 141; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, *Gâziantep Meşâhiri*, Gâziantep Halkevi Yayınları, Gâziantep 1939, s. 9-11; Ebû'l-Fadl Muhammed b. Halil Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, Bulak 1301, IV, 38; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*, Dâru ihyâ'it-türasî'l-Arabî, Beyrut 1957, IX, 272; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirin min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hadîr*, Beyrut 1406/1986, II, 525; Muhammed Zahid el-Kevserî, *et-Tahrirü'l-vecîz fimâ yebteğihî'l-müstecîz*, Mektebü'l-Matbûatî'l-İslâmiyye, Halep 1993/1413, s. 36; *Gaziantep İl Yıllığı*, 1968, s. 168.

<sup>2</sup> Faruk Sümer, *Eshâbu-l Kehf (Yedi Uyurlar)*, İstanbul 1989, s. 37.





rağbet görmüş, neşr edildiği tarihten itibaren Cumhuriyetin ilanına kadar en fazla basılan ve okunan Türkçe tefsir olma özelliğini korumuştur.<sup>3</sup>

*Tibyân Tefsiri* Padişah IV. Mehmet'in isteği üzerine yazılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'e tam anlamıyla vukûfiyet kazanıp bu alanda söz sahibi olduğu için dönemin Şeyhülislâmı Minkârîzâde Yahya Efendi'nin (ö.1088/1678)<sup>4</sup> yakın ilgisine mazhâr olmuş ve Minkârîzâde Padişah'a ondan övgüyle bahsetmiştir. IV. Mehmed zamanında Padişah'ın huzurunda yapılan tefsir dersleri<sup>5</sup> için İstanbul'a davet edilmiş bu vesile ile kendisine ikramlarda bulunulmuştur. Bu derslerin birinde Padişah IV. Mehmed, Ayıntâbî'den Kur'ân'ı Türkçe'ye tercüme etmesini istemiş<sup>6</sup>, kendisine dört adet tefsir on adet lügat kitabı ve birçok hediyeler vermiştir. Mehmed Efendi de bunu bir emir telakki edip iki yıl içinde kendi el yazısıyla iki takım yazmış, birini dönemin hükümdarı IV. Mehmed'e sunmuş diğerini de halkın okuması için vakfetmiş ve *Tercüme-i Tibyân* diye isimlendirmiştir.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> *Tibyân Tefsiri*'nin yazma nüshaları ve Osmanlı toplumundaki değeri için bk. Recep Arpa, *Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri*, Bursa 2005, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 28-32, 102-106.

<sup>4</sup> Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Şeyhî, *Vekâyü'l-fuzalâ*, II, 439; Süleyman Sâdeddin Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih* (nşr. Ziya Kazıcı), İstanbul 1978, s. 70; Abdülkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, s. 93; Abdullah Develioğlu, *Büyük İnsanlar*, İstanbul 1973, s. 545.

<sup>5</sup> Huzur derslerinin ilk örneklerini teşkil eden bu dersler için bk. Ebü'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, İstanbul 1956, I, 13; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Ankara 1988, s. 215-26.

<sup>6</sup> IV. Mehmed tercüme faaliyetlerine büyük önem vermiş, müsbet ilimlerle ilgili pek çok eseri de Türkçe'ye tercüme ettirmiştir. Onun zamanında yirmi yıl sarayda kalan ve padişaha baş tercümanlık yapan Leh asıllı Ali Ufkî Bey (v. 1087/1675) 1666 da ilk defa Kitab-ı Mukaddes'i Türkçe'ye çevirmiştir. bk. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1970, s. 137; Abdülkadir Özcan, "Mehmed IV", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 417; Turgut Kut, "Ali Ufkî Bey", *DİA*, İstanbul 1989, II, 456-57.

<sup>7</sup> "Ol vakitte bu abd-i âciz dâ'ilerine hitab-ı hümâyun idip buyurdular ki: "Kavâid-i Arabiyye'ye mutabık bu Kur'ân-ı kâtı'ıl burhan'ı lisân-ı Arabî'den zebân-ı Türkî'ye tercüme olmak üzere bir eserdir. Şehvârî elmâs fikretinle süfte ve hadîka-i cinândan gonca-i/ğunçe-i cinânveş cümlelerin küllü muradını şüküfte eylesen, rumûzât-ı meânî ve bed'î zahir ve istiârât ve temsîlât-ı letâif mebânisine bâhir olurdu" buyurdularında imtisâlen lil-evâmîr "el-me'mûru ma'zûrun" dinilüp der-'akab mevcud hazineden dört cilt tefâsîr ve on adet kütüb-ü lügat ihrâc olunup bu mütercim-i fakire ihsân-ı Hümâyun olundukta evvelen *Tefsir-i Tibyân Kâdi Beydâvî'ye* mütâla'amızın kesreti olmakla ânun Arabî ta'birinden hâsıl ma'nây-ı şerîfi tâbikatü'n-na'li bi'n-na'li Türkî'ye tebdîl ve ondan ziyâde mecmû-u ehl-i te'vîlâtın bahisleri iktizâ eden âyet-i kerimde ihtimam ve lâzım gelen mesâil-i fikh-ı şerîfi dahi münâsebetiyle zikredüp kendi hattım ile tahrîrine de bed' ve iki se-nede iki cildini temâm yazup birini padişahımıza Ebu'l-feth ve'l meğazî Sultan Muhammed el-



Kaynaklarda, kütüphane kataloglarında ve matbu nüshalarda *Tercümetü't-Tibyân*, *Tercümetü't-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, *Terceme-i Tefsir-i Tibyân*, *Terceme-i Tibyân*, *Tibyân Tefsiri Tercümesi*, *Tefsir-i Tibyân*, *Tibyân* adlarıyla anılan *Tibyân Tefsiri*, genel kabule göre Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî ed-Dimaşkî'nin (ö. 773/1371)<sup>8</sup> *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân* adlı Arapça<sup>9</sup> tefsirinin Türkçe'ye tercümesi kabul edilir. Ancak Ezdî'nin tefsiriyle karşılaştırıldığında pek onun tercümesi gibi durmamaktadır. Bununla birlikte *Tibyân Tefsiri* ile ilgili kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında ciddi anlamda bir karışıklık söz konusudur. Tercümeyle kaynak olan tefsirin müellifi, tercümenin mütercimine nispeti ve mütercimin kimliği, *Tibyân Tefsiri*'nin te'lif mi tercüme mi olduğu veyahut elimizdeki Türkçe *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân* adlı Arapça tefsirinin tercümesi mi, yeni bir te'lif mi, yoksa genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş te'lif-tercüme karışımı bir eser mi? olduğu noktasında bazı karışıklıklar söz konusudur. Bu makalede yukarıda sözü edilen hususlara değinilerek *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân* adlı Arapça tefsirinin tercümesi olup olmadığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

### I. *Tibyân Tefsiri* Ve Müellifine/Mütercimine Nispeti

*Tibyân Tefsiri* Osmanlı toplumunda ne kadar meşhûr ise kaynaklarda onun müellifine/mütercimine nispeti konusu bir o kadar meçhuldür. Eski kaynakların hemen hiçbiri *Tibyân Tefsiri*'ni Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin

---

Gâzî hazretlerine ve birini sâir havâs ve âvâma vakf eyledikte *Terceme-i Tibyân* deyu tesmiye kılındı." bk. Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 3.

<sup>8</sup> el-Ezdî'nin zikrettiğimiz tefsirinden başka "*Enisü'l-munkat'în*" adlı 6 ciltlik tasavvufî bir eseri daha vardır. Hayatı hakkında bk. Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* I, 199, 341; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (nşr. Kilisli Muallim Rıfat-İbnü'l-emîn Mahmut Kemal-Avni Aktuç), I-II, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951-1955, I, 345; Carl Brockelmann, *GAL*, Leiden 1943-9, II, 111; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn* I, 172.

<sup>9</sup> Bursalı Mehmed Tahir "Mevlana Muhammed Hıdır tarafından yazılan bu tefsir lisân-i Türkî üzeredir." diyerek tefsirin Arapça olan aslının Türkçe olduğunu söyler ki bu bir hatadır. bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Delilü't-Tefsir*, Necm-i İstiklâl Matbaası, İstanbul 1325, s. 47. Ayrıca Osman Keskiöğlü da "Mevlana Hıdır Türkçe tefsirini yazıyor" diyerek bu eserin aslını Türkçe olarak göstermekte veya Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî ile Ayıntâbî Muhammed/Mehmed Efendi'yi birbirine karıştırmaktadır. bk. Osman Keskiöğlü, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, Ankara 1989, s. 231.



müellefâtı arasında zikretmez. Kâtip Çelebi *Keşfü'z-zünûn*'da<sup>10</sup> *Nesefî Akâidi* üzerine yazılan hâşiyelerden bahsederken "Tefsîri diye meşhûr Allâme Muhammed b. Hamza'nın (ö.1111) da hâşiyesi vardır"<sup>11</sup> diyerek sadece bir cümleyle Ayıntâbî Mehmed Efendi'den bahseder. *Keşfü'z-zünûn*'a zeyl yazan Bağdatlı İsmail Paşa *Îzâhü'l-Meknûn*'da<sup>12</sup> *Hâşiye alâ Envârî't-tenzîl li'l-Beyzâvî* ve *Hediyyetü'l-Ârifîn*'de<sup>13</sup> de *Hâşiye alâ Envârî't-tenzîl li'l-Beyzâvî* ve *Hâşiye alâ şerhi'l-Hayâlî fi'l-akâid*<sup>14</sup> isimli eserlerinin dışında bir eserine yer vermez. Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin hayatına dair en geniş malumatı veren İbrahim Hasib Efendi de *Uşşâkîzâde Tarihi* adlı eserinde Ayıntâbî'nin bir kaç eserini zikretmekle birlikte eserleri arasında *Tibyân Tefsiri*'ne yer vermez.<sup>15</sup> Aşağı yukarı aynı bilgileri *Uşşâkîzâde Tarihi*'nden aktaran Şeyhî de *Vekâyiü'l-fuzalâ*'da *Tibyân Tefsiri*'nden bahsetmez. Aynı şekilde Bursalı Mehmet Tahir Efendi de Osmanlı âlimlerine hasrettiği *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin meşhur talebesi Saçaklızâde'den bahsederken "*Tefsîr-i Tibyân* müellifi Mehmed/Muhammed...Efendi'lerin derslerine müdâvetem..."<sup>16</sup> cümlesinden başka ne *Tibyân Tefsiri* ne de müellifi Ayıntâbî Mehmed Efendi hakkında bir bilgi verir. Yine Ömer Nasuhi Bilmen gibi bir Türk âlimin *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eserinde bir âyet tefsiri bile yapan bir çok kişiyi müfessirler arasında saymasına rağmen Osmanlı toplumunda en fazla okunan Türkçe tefsir olan *Tibyân Tefsiri* ve Türk müellifi Ayıntâbî Mehmed Efendi'den "Ayıntabl Meh-

<sup>10</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1148.

<sup>11</sup> Ayıntâbî'nin hâşiyesi, Şerh-i Akâid'in hâşiyesi değil, Hayâlî'nin Şerh-i Akâid üzerine yazdığı hâşiyenin hâşiyesidir. Bk. İhsan Kahveci, "Ayıntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi" Başlıklı Makalenin Eleştirisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: XVII, sayı: 32, s. 70.

<sup>12</sup> Bağdatlı, *Îzâhü'l-meknûn*, I, 141

<sup>13</sup> Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 307.

<sup>14</sup> Hayâlî, *Nesefî Akaid*'ine şerh yazmamış; Teftâzânî tarafından *Nesefî Akâid*'i üzerine yazılan şerhe hâşiye yazmıştır. Bu sebeple Ayıntâbî'nin hâşiyesi, Şerh-i Akâid'in hâşiyesi değil, Hayâlî'nin Şerh-i Akâid üzerine yazdığı hâşiyenin hâşiyesidir. Kahveci, *a.g.m.*, s. 70.

<sup>15</sup> Uşşâkîzâde, *Uşşâkîzâde Tarihi*, I, 417-418.

<sup>16</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333-1342, I, 325.



med Efendi, *Tibyân* (1110) tarihinde Türkçe olarak yazılmıştır. Matbûdur.” şeklinde bir dipnot dışında hiç bahsetmemesi câlib-i dikkattir.<sup>17</sup>

Fakat bütün bunlara rağmen *Tibyân Tefsiri*'nin Ayıntâbî Mehmed Efendi'ye nisbeti konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Zirâ Hanîfzâde Ahmed Tâhir *Âsâr-ı Nev* adlı *Keşfü'z-zunûn* zeylinde *Tibyan fi Tefsiri'l-Kur'an* adıyla eseri Ayıntâbî/Tefsîrî Mehmed Efendi'ye nisbet eder.<sup>18</sup> Yukarıda da ifade edildiği gibi Bursalı Mehmet Tahir, Ömer Nasuhi Bilmen gibi zâtlar cümle arasında da olsa *Tibyân Tefsiri*'ni Ayıntâbî Mehmed Efendi'ye nisbet etmişlerdir. Bununla birlikte bazı yazma ve matbû nüshalarda da eserin Ayıntâbî Mehmed Efendi'ye ait olduğu ifade edilmiştir.<sup>19</sup> Netice olarak *Tibyân Tefsiri*'nin bir kısım yazma ve matbû nüshalarının dîbâcesinde belirtilen bilgiler ile müellifin hayatına dair bilgiler kıyaslandığında eserin Ayıntâbî'ye nisbetinin doğruluğu açıkça görülür.

*Tibyân Tefsiri* ile ilgili ilk karışıklık tercümeyle konu edildiği söylenen Arapça tefsirin (*et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*) müellifinin kim olduğuyla alakalıdır. Eserden bahsedenlerin büyük çoğunluğu tercümeyle esas alındığı iddia edilen söz konusu tefsirin müellifinin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî olduğu konusunda hemfikirdirler. Bununla birlikte Fehmi Ethem Karatay ve Ali Rıza Karabulut tercümeyle kaynak olan mezkûr tefsirin sahibini Neşvân b. Sa'îd b. Ebû Himyer (ö. 573/1178) olarak göstermektedirler<sup>20</sup> ki bu bir yanılığa olsa gerektir. Nitekim bu yanılığın olsa gerek kütüphane kataloglarının büyük bir kısmında eser (*et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*) yukarıdaki kaynaklara dayanılarak Neşvân b. Sa'îd'e nispet edilmiştir. Öte yandan kaynaklarda Neşvân b. Sa'îd'e nispet edilen “*et-*

---

<sup>17</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi-Tabakâtü'l-müfessirin*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1974, II, 803.

<sup>18</sup> Hanîfzâde Ahmed Tâhir, *Âsâr-ı Nev* (nşr. G. Flügel, Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'u içinde), London 1838-53, VI, 561.

<sup>19</sup> Ayıntâbî Mehmed Efendi, *Tercüme-i Tibyân*, İstanbul 1296/1879, I, 1; *Tercüme-i Tibyân*, (Naşir, Muhammet Tâhir-Hasan Hilmi, I-II. cilt, Dersâadet, Ahter Matbaası, III. cilt, İstanbul Alem Matbaası Ahmet İhsan ve Şurekası, IV. cilt, Arif Efendi Matbaası, Mevâkib ile birlikte), İstanbul 1317-8/1899-1900, I, 1.

<sup>20</sup> bk. Fehmi Ethem Karatay, *Topkapı Saray Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1961, I, 9; Ali Rıza Karabulut, *Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi Yazmaları Kataloğu*, Kayseri 1982, s. 126.



*Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*" adında bir tefsir bulunmaktadır. Ancak bahse konu olan tefsir bu değildir.

*Tibyân Tefsiri* ile ilgili ikinci karışıklık ise tefsirin sözümlerine ona mütercimi ve mütercimin kimliğiyle alakalıdır. Kanaatimizce bu karışıklığa dikkatsizlik yanında isim, nisbe ve künyelerdeki benzerlikler sebep olmuştur. Şöyle ki, *Tibyân Tefsiri*'nin müellifi/mütercimi olarak kabul edilen Ayıntâbî Mehmed Efendi, tefsirle çokça meşgul olmasından dolayı Tefsîri<sup>21</sup>, doğduğu yere nispetle Ayıntâbî, atalarının deri tabaklama işiyle uğraşmasından dolayı da Debbâğzâde veya ed-Debbâğ gibi nisbelerle anılmaktadır.<sup>22</sup> Osmanlıda birbirleriyle yakın zaman diliminde yaşayan ve aynı isim ve nisbelerle anılan bazı kişilerin olması bu karışıklığa yol açmıştır denilebilir. Örneğin "Debbâğzâde" nisbesinden ve isminin Mehmed olmasından hareketle, aynı zamanda her iki şahsın da Beyzâvî tefsirine hâşiye yazmaları ve aynı dönemde yaşamaları sebebiyle Ayıntâbî Mehmed Efendi, Şeyhülislâm Debbâğzâde Mehmed b. Mahmud (ö. 1114/1702)'la karıştırılmış buna binaen Bağdatlı İsmail Paşa bahse konu olan tefsiri/tercüme ( *Tibyân Tefsiri*) Şeyhülislâm Debbâğzâde Mehmed b. Mahmud'a nispet etmiştir ki bu bir yanılıdır.<sup>23</sup> Buna istinâden kütüphane kayıtlarının birçoğunda tefsir/tercüme Şeyhülislâm Debbâğzâde Mehmed b. Mahmud'a nispet edilmiştir.<sup>24</sup> Ancak bilahare bu yanlış fark edilmiş ve Şeyhülislâm Debbâğzâde Mehmed b. Mahmud'dan bahseden sonraki kaynaklarda ona ait böyle bir eserden bahsedilmemiştir.<sup>25</sup> Ancak kütüphane kayıtlarındaki hata devam etmektedir.

Yine "Ayıntâbî" ve "Debbâğzâde" nisbelerinden ve isminin Mehmed olmasından hareketle müfessirimiz Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin kendisinden

---

<sup>21</sup> Tefsîri Mehmed Efendi diye tefsirle meşgul olmuş başka şahıslardan da bahsedilir. bk. Şeyhî, *Vekâyîü'l-fuzalâ*, II-III, 545; Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II, 291; Mehmet Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, İstanbul 1308-1315, IV, 177; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995, III, 355.

<sup>22</sup> Uşşâkizâde, *Uşşâkizâde Tarihi*, I, 417; Şeyhî, *Vekâyîü'l-fuzalâ*, II-III, 545; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, IX, 272.

<sup>23</sup> bk. Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II, 307.

<sup>24</sup> Mesela bk. Manisa İl Halk Ktp., nr. 4374, 4275.

<sup>25</sup> Bk. Mehmet İpşirli, "Debbâğzâde Mehmed Efendi", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 62-63.



bir asırdan fazla bir zaman sonra vefat eden hemşehrisi Ayıntâbî Mehmed Münib Debbağzâde (ö. 1238/1823)<sup>26</sup> ile karıştırılması sonucunda da kayıtlarda önemli hatalar yapılmış ve *Tibyân Tefsiri* Mehmed Münib Efendi'ye de nispet edilmiştir.<sup>27</sup> Bazı kütüphane kayıtlarında ise Türkçe olan *Tibyân Tefsiri* Ayıntâbî Mehmed Efendi'ye değil, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân* adıyla Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'ye nispet edilmiştir.<sup>28</sup> Sonuç olarak belirtmek gerekirse kütüphane kayıtlarındaki *Tercümetü't-Tibyân*, *Tercümetü't-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, *Terceme-i Tefsîr-i Tibyân*, *Terceme-i Tibyân*, *Tibyân Tefsiri Tercümesi*, *Tefsîr-i Tibyân*, *Tibyân* gibi adlarla anılan ve kaynaklarda ve kataloglarda yukarıda bahsedilen şahıslara nisbet edilen Türkçe tefsirlerin tamamı Ayıntâbî/Tefsîrî Mehmed Efendi'ye aittir.

## II. *Tibyân Tefsiri* Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân* Adlı Arapça Tefsirinin Tercümesi midir?

Eserle ilgili asıl ve en önemli mesele eserin te'lîf mi tercüme mi olduğu, daha doğrusu elimizdeki Türkçe *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân* adlı Arapça tefsirinin tercümesi mi, yeni bir te'lîf mi, yoksa genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş te'lîf-tercüme karışımı bir eser mi? olduğu noktasındaki karışıklıklardır. Bu konuya geçmeden evvel bir hususu hatırlatmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Osmanlı Devletinin kuruluş yıllarından başlayarak uzun bir süre Türk dilinde müstakil tefsir kaleme alma yerine tercüme ve adaptasyon yolu benimsenmiştir. Tercümelerin çoğu kaynak eserin hedef dile birebir aktarımı olmadığı için de bu çalışmalar yeni te'lîfler olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu tür yazım tarzı Osmanlı ilim hayatında çokça kullanılan bir yöntemdir. Aslında Arap dilinde yazılan tefsirlerin bir kısmı da diğer Arapça tefsirlerin özeti gibi olduğundan veya kendilerinden önce yazılan tefsirlerden ciddi anlamda istifade ettiklerinden -hâssaten Zemahşerî'nin *Keşşâf* ı, Kâdı Beyzâvî'nin *Envâru't-*

<sup>26</sup> Hakkında bk. Ahmet Özel, "Ayıntâbî, Mehmed Münib", *DİA*, İstanbul 1995, IV, 245-46.

<sup>27</sup> Mesela bk. Çorum İl Halk Ktp., nr. 3342/6; Beyazıt Ktp., Veliyyüddin, nr. 260.

<sup>28</sup> Ankara Adnan Ötügen İl Halk Ktp., nr. 313; Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 3506.



*tenzîl'i* ve Neseffî'nin *Medârikü't-tenzîl'i* birbirleriyle mukayese edildiğinde bu durum daha açık görülür- Osmanlı dönemi eserlerinin dilinin Türkçe olması dışında bu geleneğin tatbikinde önemli bir farklılık bulunmamaktadır.<sup>29</sup>

Örneğin Gurâbzâde Ahmed Salih en-Nâsîh b. Abdullah el-Bağdâdî (ö. 1099/1688) büyük oranda Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin *Mevâhib-i Aliyye* tefsirlerinden yararlanarak hazırladığı *Zübedü (Zübdetü) âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* adlı çalışmasını hazırlarken Beyzâvî ve Kâşifî'nin yanında Begavî, Ebüssuûd Efendi, Hafacî, Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri* gibi bir çok tefsirden ve bazı sözlüklerden istifade etmiş, *Zübedü âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* ismi daha çok *Envârü't-tenzîl* ile *Mevâhib-i Aliyye*'den istifade etmesi sebebiyle verilmiş ve genel olarak bu iki eserin tercümesi kabul edilmiştir.<sup>30</sup>

Aynı şekilde İsmail Ferruh Efendi de (ö. 1840) *Mevâhib-i 'Aliyye*'nin tercümesi kabul edilen *Mevâkib* adlı tefsir tercümesinin mukaddimesinde Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin (ö. 910/1505) *Mevâhib-i 'Aliyye* adlı tefsirini<sup>31</sup> bu iş için uygun gördüğünü bildirmektedir. İsmail Ferruh Efendi 1830'da tamamladığı tercümesi için Kâşifî'nin tefsirini esas almakla birlikte ihtiyaç duydukça

<sup>29</sup> Abdulhamit Birişik, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri", *Tebliğler ve Müzakereler*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 2012, s. 201; Abdulhamit Birişik-Recep Arpa, "Osmanlı Dönemi Tefsir Çevirileri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD) Türkiye'de İslami İlimler: Tefsir ve Kur'an İlimleri I*, Sayı 18, Cilt: 9, Güz s. 191-232.

<sup>30</sup> "Ba'dehü himmet-i âlileri ânı istid'â etti kîm, cemî-i Kur'ân-ı Azimüş-şân o minvâl üzre tefsîr ve beyân oluna. Tâ kîm lisân-ı Arabîden bî-behre olan ebnây-ı Türk Kur'ân-ı vâdhü'l-burhânın manalarından hisse-mend olalar. Ve ânın lügatını fehm itmedikleri ecilden müstemend olmalıyalar. Binâen alâ zâlik bu dâ'ileri dâmen-der-meyân idüb ve tefâsirden *Envârü't-tenzîl'i* ve *Mevâhibü'l-ledünniyye*'yi ve *Me'âlimü't-tenzîl'i* ve *İrşadü'l-akli's-selîm'i* ve *Envârü't-tenzîl* üzre düşen Şihâb Hafâcî'nin hâşiyesin ve kütüb-i lügat'dan *Garîbeyni* ve *Ahterî*'yi ve *Uknûm'u* ve *Hâlimî*'yi ve fenn-i tefsîre müt'e'allık nice kütübü cem' idüb anlardan akvâ-yı akvâli ve Hazret-i Hafs'ın rivayetiyle İmam-ı Âsım'ın kiraatini ve ahkâmında İmam-ı A'zam'ın kavlini ve mehmâ emken, edâ-i mâ'nada kavâ'id-i nahviyyeyi ve esrar-ı belâğatın beyânını iltizam idüb şürû' eyledim. Bu tahmîn ile ki eğer ömür vefâ idüb havadis-i rûzgârdan hâtr emin olursa üç dört yılda husûle gele. Ve lillâhî'l-hamdu ve'l-minne bir sene-i şemsiyye müddetinde vücûda geldi...", Ahmed Salih Gurâbzâde, *Zübedü âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr*, Rıza Efendi Matbaası, İstanbul 1292, I, 3.

<sup>31</sup> Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Farsça tefsiri *Mevâhib-i 'Aliyye* Osmanlı ulemasının dikkatini çok erken bir dönemde çekmiş ve ilk olarak Ebü'l-Fazl Mehmed Efendi (ö. 926/1520) tarafından Türkçe'ye aktarılmış daha sonra muhtelif Türkçe ve Tatarca tercümeleri yapılmıştır (bk. Abdülhamit Birişik, "Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin *Mevâhib-i 'Aliyye*'si", *İslâmî Araştırmalar*, XVII/1, Ankara 2004, s. 63-64).



Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*, Zemaşerî'nin *el-Keşşâf*, Hâzin'in *Lübâbü't-te'vîl* ve Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nden<sup>32</sup> de yararlanmıştır.<sup>33</sup>

Bu örneklerden hareketle *Tibyân Tefsiri* te'lîf midir, tercüme midir? şeklindeki bir soruya *Tibyân Tefsiri*'nin kaynak kullanımları ve metodları açısından "te'lîf" veya "tercüme" şeklinde belirli bir kategoriye hasredilmiş bir cevap verebilmek oldukça zor görünmektedir. O her ne kadar Osmanlı tefsir tarihinde tercüme tefsirler kategorisinde değerlendiriliyorsa da durum tam olarak öyle değildir. *Tibyân Tefsiri* bir yönüyle te'lîf, bir yönüyle tercümedir. Daha doğrusu tercüme tarafı daha ağır basan "te'lîf-tercüme" karışımı bir eserdir.

O bir yönüyle te'lîftir, çünkü -aşağıda kaynakları kısmında daha geniş açıklanacağı üzere- Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nde es-Semerkandî'nin *Bustânü'l-ârifin* ve *Tenbîhü'l-gâfilin*, Gazâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn*, İbnü'l-Arabî'nin *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*'si gibi kullanılan bazı kaynaklar tercümeyle esas alınan eserlerde kullanılmamıştır. Veya Suyûtî'nin *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, eş-Şarani'nin *Levâkihü'l-envâri'l-kudsiyye*, İbnü'l-Verdî (ö. 861/1457 [?])'nin *Harîdetü'l-acâib* gibi bazı kaynakların tercümeyle esas alındığı iddia edilen eserlerden sonra te'lîf edilmiş olması sebebiyle Ayıntâbî'nin başvurduğu bu kaynakların tercümeyle esas kabul edilen eserlerden değil, bizzat bu eserlere başvurarak onlardan alıntı yapması gibi hususlar göz önüne alındığında *Tibyân Tefsiri*'ni sadece bir "tercüme"den ibaret saymak haksızlık olacaktır.

<sup>32</sup> İsmâil Ferruh Efendi *Tefsîr-i Mevâkib*, I-IV, Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye Matbaası, İstanbul 1320 [*Tefsîr-i Tibyân* ile birlikte], I, 8. İsmâil Ferruh Efendi burada Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nden besmeledeki rahmân ve rahîm kelimelerinin manalarını aynı lafızlarla nakleder. Krş. Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 7.

<sup>33</sup> "Eğerçi Tefsîr-i mezkûr me'haz ittihaz olunduysa da *Tibyân* ve *Beydâvî* ve *Keşşâf* ve *Hâzin* tefsîriyle tatbîk ve tevfiik olunarak esbâb-ı nüzûlü âyât ve ba'zı müfessirînin naks-ı sahîfe-i ta'bir ve beyân eyledikleri hikâyât zîr-i meânî-i âyâta tezbîr ve maksad-ı aslî olan fehmi-avâmâ ve istinsâha sühûlet için elfâz-ı münşiyâneden sarf-ı nazarla ber-vech-i ihtisâr kabaca lisân-ı Türkî üzere ta'bir olup me'hazi olan *Mavâhib*'e li-eclî'l-mürâfaka *Mevâkib* ismiyle tesmiye olundu." İsmâil Ferruh Efendi *Tefsîr-i Mevâkib*, mütercimîn mukaddimesi, I, 3.





Bununla birlikte *Tibyân Tefsiri*'ni bir "te'lif" eser olarak kabul etmek de gerçekten zordur. O bir yönüyle de tercümedir, zîrâ içeriğinin başat unsuru sözü edilen tefsirlerden tercüme yoluyla elde edilmiştir. Pek tabidir ki iki sene-de ciddî bir te'lif tefsirin ortaya çıkması da pek mümkün görünmemektedir.

Dolayısıyla başta *Tibyân Tefsiri* olmak üzere aynı metodla te'lif edilen Osmanlıdaki bir çok Türkçe tefsiri kaynak kullanımları ve tercüme metodları açısından "te'lif" veya "tercüme" şeklinde illa belirli bir kategoriye yerleştirmek yerine onları nev-i şahıslarına münhasır müstakil birer Türkçe tefsir kabul etmek vâkıya daha uygun görünmektedir.<sup>34</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi *Tibyân Tefsiri* genel kabule göre Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* adlı Arapça tefsirinin Türkçe'ye tercümesi kabul edilir. Eserden bahseden bir çok kimse *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin tefsirinin tercümesi olduğu hususunu tekrarlamakta, ancak bu tercümenin nasıl bir tercüme olduğu veya neye istinâden Ezdî'nin tercümesi olduğu noktasında bir şey söylememektedirler. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Bağdatlı İsmail Paşa bahse konu olan *Tibyân Tefsiri*'ni Şeyhülislâm Debbâğzâde Mehmed b. Mahmûd'a nispet etmekte fakat eserin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin tefsirinin tercümesi olduğu hususuna değinmemektedir.<sup>35</sup> Görebildiğimiz kadarıyla *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin tefsirinin tercümesi olduğu hususu ilk defa Rıdvan Nafiz ve İsmail Hakkı Uzunçarşılı (ö. 1977)'nin birlikte hazırladığı *Sivas Şehri* adlı eserde ifade edilmiştir.<sup>36</sup> Kanaatimizce *Tibyân*

<sup>34</sup> Benzer bir değerlendirme için bk. Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, İstanbul 2016, s. 267.

<sup>35</sup> Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 307.

<sup>36</sup> "Bu caminin (Ali Ağa camii) haziresinde 1111 (1699) hicri senesinde vefat eden müfessir Mehmed Efendi medfundur. Tefsiri Mehmed Efendi diye ma'rûf olan bu zat aslen Ayıntab'lıdır. İstanbul'da Kütüphane-i Umumî'de 1243 hicri senesinde (milâdî 1827) istinsâh edilmiş (*Tibyân*) tefsirinin mukaddimesinde kendisinin Ayıntab'da doğarak oranın ve sonra Sivas'ın ulemasından kırk sene (ilim) tahsil ettiğini, tefsirle kesret-i iştiğâline binaen bâ-hatt-ı hümayûn İstanbul'dan davet ve Şeyhülislam Minkârîzâde Yahya Efendi delaletiyle huzura kabul olunup müsait zamanlarda tefsir takrîr ve padişah'ın emriyle (*Tibyân*) tefsirini iki cilt olarak Türkçe'ye tercüme eylediğini ve bu tercümelerden birini Padişah Avcı Sultan Mehmed'e verip diğerini vakfettiğini yazar. Mehmed Efendi'nin İstanbul'a gelmesi 1073 (1662) ile 1080 (1669) seneleri arasındadır. Vefatı 1111 (milâdî 1699) senesi Rebîü'l-evvelinde'dir. Âlim, fâzıl idi. Talebesinden biri bir mahalle gitse harcarahlarını verir



*Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin tefsirinin tercümesi olduğu şeklindeki yanlış algının oluşup yaygınlaşmasında Macit Yaşaroğlu<sup>37</sup> ve Muhammed Hamidullah'ın<sup>38</sup> kaynak göstermeksizin *Tibyân Tefsiri* hakkındaki "Bu tefsir Hıdır ibn-i Abdürrahmanü'l-Ezdî'nin *Tibyan fi Tefsiri'l-Kur'an* isimli Arapça tefsirinin Türkçe'ye çevirisidir/tercemesidir." şeklindeki ifadeleri belirleyici olmuştur denilebilir. Muhtemelen buna istinaden bir çok çağdaş araştırmada da aynı yargı tekrar edilegelmiştir.<sup>39</sup>

Bununla birlikte hassaten *Tibyân Tefsiri* üzerine ilmî-akademik çalışma yapanların bazıları da *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân* adlı Arapça tefsirinin birebir Türkçe tercümesi olmadığı; genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş te'lif-tercüme karışımı bir eser olduğu yönünde bazı tespitlerde bulunmuşlardır. Örneğin *Tibyân Tefsiri* üzerine yapılan ilk akademik çalışma olan "Ayıntâbî Mehmed Efendî'nin *Tibyân Tefsiri* ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri" isimli yüksek lisans tezimizde Türkçe *Tibyân Tefsiri* ile el-Ezdî'nin *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân* adlı Arapça tefsirini karşılaştırmak suretiyle *Tibyân Tefsiri*'nin el-Ezdî'nin tefsirinin birebir Türkçe tercümesi olmadığını ifade etmiş ve şöyle demiştik:

"Tefsir bildiğimiz anlamda bir tercüme değildir. Ezdî'nin "*et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*" tefsiri esas alınmak sûretiyle, özellikle Kadı Beyzâvî'nin "*Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*" adlı tefsirinden ve diğer tefsirlerden yararlanılarak yazılmıştır. Bu Osmanlı ilim hayatında çokça kullanılan

---

ve ramazanlarda talebesini ikiye ayırıp her gece bir takımına iftar ettirmek âdeti imiş. *Tibyan tefsiri*, Hıdır İbn-i Abdurrahman Ezdî'nindir. Bu zât 733 hicrî senesinde vefat etmiştir..." Rıdvan Nafiz-İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Sivas Şehri*, İstanbul 1928/1367, s. 136-7.

<sup>37</sup> Macit Yaşaroğlu, "Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Tercemelerinin Kronolojik Bibliyografyası", Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi* (çev. Mehmet Sait Mutlu) içinde, İstanbul 1965, s. 121,125.

<sup>38</sup> Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi* (çev. Salih Tuğ), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2000 (2. bs.), s. 195-96.

<sup>39</sup> Murat Kaya, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kur'anı Kerim Tercüme ve Tefsirleri*, İstanbul 2001, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi) s. 24; Birşik, Osmanlıca Tefsir Tercüme ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i 'Aliyye'si" s. 60; Dücan Cündioğlu, *Matbu Türkçe Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu*, II. Kur'ân Sempozyumu, Ankara 1996, s. 167; İsmail Çalışkan, "Tefsîrî Mehmed Efendî'nin Tefsîr-i Tibyân Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasi-Sosyal Yapısı İçin Anlamı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, İstanbul 2011, s. 224.



bir yöntemdir. Bu sebeple te'lif-tercüme karışımı bir eserdir. Ayıntâbî, tefsir üzerinde bazı tasarruflarda bulunmuş, kısaca geçilen kıssaları uzun uzadıya anlatmış, bazen de el-Ezdî'nin bazı konulardaki görüşlerinin tersine kendi görüşünü vermiştir. Meselâ müteşâbih âyetlerin te'vilini bilme konusunda, el-Ezdî bunların te'vilini yalnız Allah bilebilir derken, Ayıntâbî ilimde râsih olanların da müteşâbihin te'vilini bilebileceğini savunur. Yine Ezdî'nin tefsirinde yer alan lugavî ve nahvî tahliller, î'caz, belâgat, edebî sanatlar ve kıraat farklılıkları gibi konuları tercümeğe dahil etmemiştir.<sup>40</sup> “*Tibyân*'a ciddi anlamda kaynaklık eden Begavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl* adlı tefsiridir. Şüphesiz *Tibyân Tefsiri*'nin ana kaynakları arasında en ön sırayı *Me'âlimü't-tenzîl* alır. Ondan yararlanmada o kadar ileri gidilmiştir ki, iki tefsir birlikte okuduğunda *Tibyân*, *Me'âlimü't-tenzîl*'in muhtasar bir tercümesi mahiyetinde görünür.”<sup>41</sup>

Her ne kadar vâkıada *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin tefsirinin tercümesi olmadığını bizzat tespit etmişsek de *Tibyân Tefsiri*'nden bahseden bir çok eserin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin tefsirinin tercümesi olduğunu ifade etmesi, bununla birlikte yukarıda ifade ettiğimiz üzere Osmanlıdaki serbest tercüme tekniğine binaen bir çok kaynaktan tercüme yapılması ve bir eserin kaynak gösterilmesi, özellikle de Ayıntâbî'nin dîbâcede kaynaklarını belirtirken “*Tefsîr-i Tibyân*” lafzını zikretmesi ve akabinde eserin “*Tercüme-i Tibyân*” şeklinde isimlendirildiğini ifade etmesi gibi güçlü sebeplerden hareketle “Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin *Tibyân Tefsiri*, Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinin tercümesi değildir” şeklinde kesin bir kanaat belirtmekten kaçınmıştık.

Nitekim daha sonra aynı eser üzerine bir doktora çalışması yapan Orhan İyibilgin de “Ayıntâbî'nin yapmış olduğu tefsir Hıdır b. Abdurrahman el-

<sup>40</sup> Arpa, *Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri*, s. 28. Ayrıca bk. Recep Arpa, “İlk Matbû Türkçe (Osmanlıca) Tefsir: *Tibyân Tefsiri*”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I* (Ed. Bilal Gökür v.dğr.), İstanbul 2011, s. 243, 245; Recep Arpa, “*Tibyân Tefsiri*”, *DİA*, Ankara 2012, XXXI, 127-128.

<sup>41</sup> Arpa, *Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri*, s. 34.



Ezdî'nin tefsirinin tercümesi değildir...”, “Ayıntâbî, kendi tefsirini yazarken *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân* tefsirini dikkate aldığını dîbâcesinde belirtmektedir. Bu durum onun *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*'ı birebir veya genişleterek tercüme ettiği anlamına gelmemektedir. Ayıntâbî, dîbâcede belirtildiği gibi, Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *Tibyân* tefsirini kaynak olarak kullanmış ancak ondan Türkçe çeviri yapmamış, onun yerine Begavî, Râzî ve Beyzâvî'nin tefsirlerinden çeviriler yapmıştır.”<sup>42</sup> diyerek bir taraftan Ayıntâbî'ye ait *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin tefsirinin tercümesi olmadığını iddia etmiş, diğer taraftan Ayıntâbî'nin kendi tefsirini yazarken Ezdî'nin *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirini kaynak olarak kullandığını ve Ayıntâbî'nin bunu tefsirinin dîbâcesinde belirttiğini, ancak ondan Türkçe çeviri yapmadığını, onun yerine Begavî, Râzî ve Beyzâvî'nin tefsirlerinden çeviriler yaptığını ifade etmiştir ki

---

<sup>42</sup> Orhan İyibilgin, *Ayıntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008, s. 42-43; a. mlf., “Ayıntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: XVI, sayı: 29, s. 69-88. Nitekim yukarıda sözünü ettiğimiz yazarın *Tibyân Tefsiri* ile ilgili yazdığı makalesine yapılan eleştirel bir makalede yazarın bu çelişkilerine dikkat çekilerek şöyle denir: “Makalede bilgi ve yargı hatasına ilişkin karşılaştığımız diğer bir örnek ise yazarın Ayıntâbî'nin dîbâcede Ezdî'nin *Tibyân* tefsirini tercüme ettiğine dair bir ifade kullandığını belirtmesidir. Halbuki Ayıntâbî, dîbâcede *Tibyân* tefsirini tercüme etmekten değil, *Kur'an*'ın manalarını Türkçe'ye aktarmak ile *Tibyân* tefsiri ve Kadî Beydâvî'yi çokça mütalaa ettiğinden söz etmiştir. Bize göre bu sözlerle o, *Kur'an*'ın manalarını aktarım için belli bir alt yapıya sahip olduğunu ve tercüme sırasında o eserlerden yararlandığını ima etmiş olmaktadır. Yoksa o, bu sözlerle *Tibyân* tefsirini tercüme ettiğini kast etmiş değildir. Eğer böyle düşünülürse Ezdî'nin *Tibyân*'ı kadar Kadî Beydâvî tefsirini de tercüme ettiğini kabul etmemiz gerekir ki şimdiye kadar hiç kimse “Tercüme-i *Tibyân*”ın Kadî Beydâvî tefsirinin tercümesi olduğunu iddia etmiş değildir. Bize göre yukarıdaki yargısında makale sahibi Ayıntâbî'nin sözünü yanlış yorumlamış, buna bağlı olarak bir taraftan onun çelişkiye düştüğünü söylemiş, diğer taraftan da kendisini açıklamakta zorlanacağı bir sorunla karşı karşıya bırakmış olmaktadır. Çünkü eğer Ayıntâbî, dîbâcede Ezdî'nin “*Tibyân*”ını tercüme ettiğini ve bu eserine de “Tercüme-i *Tibyân*” adını verdiğini belirtmişse ve makale sahibi de buna rağmen eserin “*Tibyân Tefsiri*”nin tercümesi olmadığını söylüyorsa ikisinden birinin yanlış olduğunu kabul etmek zorundayız. Bize göre Ayıntâbî değil, onu yanlış yorumlayan yazar çelişkiye düşmüştür. Zira Ayıntâbî'nin dîbâcede *Kur'an*'ın manalarını Türkçe'ye aktarırken “*Tibyân Tefsiri*” ve “Kadî Beydâvî Tefsiri”nden istifa ettiğini ima etmesi ve hazırladığı esere de *Kur'an*'ın tercüme ve tefsiri anlamında Tercüme-i *Tibyân* adının verildiğini belirtmesinde bir çelişki değil, tutarlılık söz konusudur. Şu kadar var ki, aynı yerde kısa aralıklarla “Tefsîr-i *Tibyân*” ile “Tercüme-i *Tibyân*” isimlerinin zikredilmesi zaman içerisinde bu iki eserin birbiriyle ilişkisinde yanlış bir algıya yol açmış, bunun sonucu olarak “Tercüme-i *Tibyân*”, “Tefsîr-i *Tibyân*”ın tercümesi sanılmış, makale sahibi de bu zannın yanlışlığını tespit ederken Ayıntâbî'nin aslında başka bir anlam ifade etmek üzere söylediği bir sözü yanlış yorumlayarak ona isnat etmiştir. Kahveci, *a.g.m.*, s. 63-64.



bütün bunlar burada bir kafa karışıklığı söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır.

Nitekim Kahveci de yukarıda sözünü ettiğimiz yazarın *Tibyân Tefsiri* ile ilgili yazdığı makalesine yaptığı eleştirel makalesinde “Ayıntâbî, dîbâcede *Tibyân Tefsiri*ni tercüme etmekten değil, Kur'an'ın manalarını Türkçe'ye aktarmak ile *Tibyân Tefsiri* ve Kadî Beyzâvî'yi çokça mütalaa ettiğinden söz etmiştir. Bize göre bu sözlerle o, Kur'an'ın manalarını aktarım için belli bir alt yapıya sahip olduğunu ve tercüme sırasında o eserlerden yararlandığını ima etmiş olmaktadır. Yoksa o, bu sözlerle *Tibyân Tefsiri*'ni tercüme ettiğini kast etmiş değildir. Eğer böyle düşünülürse Ezdî'nin *Tibyân*'ı kadar Kadî Beyzâvî tefsirini de tercüme ettiğini kabul etmemiz gerekir ki şimdiye kadar hiç kimse “*Tercüme-i Tibyân*”ın Kadî Beyzâvî tefsirinin tercümesi olduğunu iddia etmiş değildir.” diyerek bir taraftan *Tibyân Tefsiri*'nin Ezdî'nin tefsirinin tercümesi olmadığını iddia ederken diğer taraftan Ayıntâbî'nin tefsirini yazarken Ezdî'nin tefsirinden yararlandığını ifade etmektedir ki kanaatimizce burada -Ayıntâbî'nin dîbâcesindeki ifadelerden kaynaklı- bir tutarsızlık söz konusu olmaktadır.<sup>43</sup> Zira -aşağıda içerik karşılaştırmasında çok net olarak görüleceği üzere- Ayıntâbî Ezdî'nin tefsirini ne tercüme etmiş, ne kaynak olarak kullanmış, ne de ondan yararlanmıştır.

Ayrıca her ne kadar Kahveci “şimdiye kadar hiç kimse “*Tercüme-i Tibyân*”ın Kadî Beyzâvî tefsirinin tercümesi olduğunu iddia etmiş değildir.” dese de Orhan Şaik Gökyay bir kaynak belirtmeksizin -muhtemelen *Tibyân Tefsiri*'nin dîbâcesinde geçen ifâdelerden hareketle- “Beyzâvî Tefsirinin tercümesi olan *Tefsîr-i Tibyân*’da ism-i âzam hakkında şu bilgi verilmektedir” diyerek *Tibyân Tefsiri*'nin Beyzâvî tefsirinin tercümesi olduğunu iddia etmektedir.<sup>44</sup>

Kanaatimizce Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinin tercümesi olduğu şeklindeki

<sup>43</sup> Kahveci, *a.g.m.*, s. 63.

<sup>44</sup> Orhan Şaik Gökyay, “Dede Korkut Destanlarında İslâmî Unsurlar”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 1971, s. 71.



yanlış algıya öncelikle Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin dîbâcede *Tibyân Tefsiri*'nin kaynaklarını tasrih ederken geçen "...evvelen *Tefsîr-i Tibyân*(,) Kadî Beyzâvî'ye mütâlaamızın" veyahut farklı nüshalarda geçen "evvelen *Tefsîr-i Tibyân*'a ve Kadî Beyzâvî'ye mütâlaamızın" ve eserine isim verirken kullandığı "...*Terceme-i Tibyân* deyu tesmiye kılındı." şeklindeki ifadeleri sebep olmuştur denilebilir.<sup>45</sup>

Buna binaen Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nden bahseden kaynaklar muhtemelen onun dîbâcede zikrettiği *Tefsîr-i Tibyân* ifadesinden hareketle bu ifadeyi tefsir tarihinde ismi *Tibyân* olan tefsirlere atfetmişlerdir. Tefsir tarihinde ismi *Tibyân* olan bir kaç tefsir olmakla birlikte burada söz konusu edilen, tercüme kaynak olarak gösterilen *Tibyân* tefsirinin büyük çoğunluk Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı olduğunu söylerken kimileri de aynı isimde bir tefsiri olması hasebiyle Neşvân b. Sa'îd b. Ebû Himyer'e nispet etmiştir.<sup>46</sup>

Tefsir tarihinde ismi *Tibyân* olan tefsirlerden biri Şii/İmâmî Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî'nin (ö. 465) *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı, diğeri Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı, bir başkası da Neşvân b. Sa'îd b. Ebû Himyer'in *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ıdır. et-Tûsî Şii/İmâmî bir alimdir ve bu tefsirin kaynak olarak kullanılmadığı açıktır. Neşvân b. Sa'îd ise Şii/Zeydî/Mu'tezilî bir alimdir ve şu an için elimizde tefsirinin bir nüshası yoktur. Bu sebeple bir karşılaştırma imkanımız olmadı. Bununla birlikte mezhebî kimliklerinden dolayı bu tefsirlerin kaynak olarak kullanılmış olması pek ihtimal dahilinde değildir. Geriye Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı kalıyor ki yukarıda da ifade ettiğimiz gibi her iki eser karşılaştırıldığında Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri* Ezdî'nin *et-Tibyân*'ının tercümesi olmadığı da ortaya çıkıyor.

<sup>45</sup> İsmail Çalışkan her ne kadar "IV. Mehmed ondan Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirini Türkçe'ye tercüme etmesini istedi. Tercümenin başına yazdığı Dîbâce'den anlaşıldığına göre Mehmed Efendi, bu tefsiri daha önceleri hem okumuş hem de okutmuştu. Bu yüzden tercüme için bu tefsirin seçilmesinde kendisi belirleyici olmuş olabilir." (Çalışkan, *a.g.e.*, s. 224) diyor da IV. Mehmed Ayıntâbî'den Ezdî'nin *et-Tibyân*'ını değil Kur'ân'ı Türkçe'ye tercüme etmesini istemiştir.

<sup>46</sup> Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, I, 9; Karabulut, *Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi Yazmaları Kataloğu*, s. 126.



Bu durumda ya bizim bilemediğimiz *Tibyân* adlı ayrı bir tefsir mevcut, yahut da Ayıntâbî'nin tefsirinin dîbâcesinde zikredilen "...evvelen *Tefsîr-i Tibyân* Kadî Beyzâvî'ye mütâlaamızın" şeklindeki ifadelerinde bir tahrif sözkonusudur.

Şöyle ki, Ayıntâbî'nin dîbâcede *Tibyân Tefsiri*'nin kaynaklarını tasrîh ederken geçen bu ifadesi müstensih ve müretteplerin dikkatsizliği sebebiyle birçok yazma ve buna bağlı olarak matbu nüshalarda tahrife uğramış ve bunun sonucunda farklı şekillerde değerlendirilebilecek bir karışıklık ortaya çıkmıştır. Birçok yazma ve matbu nüshayı incelediğimizde Ayıntâbî'nin dîbâcede geçen ifadelerinin şu üç şekilde geçtiğini görmekteyiz:

1. "...evvelen *Tefsîr-i Tibyân*(,) Kadî Beyzâvî'ye mütâlaamızın kesreti olmağıla ânın Arabî ta'birinden hâsıl mânây-ı şerifi tâbikatü'n-na'l bi'n-na'l Türkî'ye tebdîl"<sup>47</sup>

2. "...evvelen *Tefsîr-i Tibyân*'a ve Kadî Beyzâvî'ye mütâlaamızın kesreti olmağıla ânın Arabî ta'birinden hâsıl mânây-ı şerifi tâbikatü'n-na'l bi'n-na'l Türkî'ye tebdîl"<sup>48</sup>

3. "...evvelen *Tefsîr-i Tibyân*'a mütâlaamızın kesreti olmağıla ânın Arabî ta'birinden hâsıl mânây-ı şerifi tâbikatü'n-na'l bi'n-na'l Türkî'ye tebdîl"<sup>49</sup>

Buna göre 1. maddeye baktığımızda "*Tefsîr-i Tibyân*" lafzından sonra bir virgül takdir edilip "*Tefsîr-i Tibyân*" lafzı el-Ezdî'nin tefsiri için değil, bizzat Ayıntâbî'nin te'lif ettiği eser için kullanılmakta ve ana kaynak olarak Kadî Beyzâvî tefsiri gösterilmektedir.<sup>50</sup> Yani burada ayrıca "*Tefsîr-i Tibyân*" diye bir

<sup>47</sup> *Tercüme-i Tefsîr-i Tibyân*, İstanbul 1306-7/1889, I, 3.

<sup>48</sup> Örneğin Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 4374; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 74, 2<sup>a</sup>, Ayasofya, nr. 82, 2<sup>a</sup>, Hüsnü Paşa, nr. 109, 2<sup>a</sup>, Halet Efendi, nr. 16, 2<sup>a</sup>;

<sup>49</sup> Mesela bk. Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 10, 2<sup>a</sup>, Esad Efendi, nr. 73, 2<sup>a</sup>, Bağdatlı Vehbi, nr. 99, 2<sup>a</sup>, Fatih, nr. 149, 2<sup>a</sup>, Fatih, nr. 151, 2<sup>a</sup>, Hüseyin Paşa, nr. 12, 1<sup>b</sup>, Hamidiye, nr. 34, 2<sup>a</sup>, İBB Atatürk Kitaplığı, nr. K0470, vr. 3; Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 4375, 2<sup>a</sup>; *Tercüme-i Tefsîr-i Tibyân*, 1296/1879, Kostantiniyye (İstanbul) : [Matbaa-i el-Hacc İzzet], I, 4.

<sup>50</sup> Muhtemelen buna istinaden Orhan Şaik Gökyay bir kaynak belirtmeksizin "Beyzâvî Tefsirinin tercümesi olan *Tefsîr-i Tibyân*'da ism-i âzam hakkında şu bilgi verilmektedir" diyerek *Tibyân Tefsiri*'nin Beyzâvî tefsirinin tercümesi olduğunu iddia etmektedir. Gökyay, "Dede Korkut Destanlarında İslâmî Unsurlar", *a.g.d.*, s. 71.



kaynak tefsirden bahsedilmemektedir. Buna göre Ayıntâbî el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân'*ı tercüme etmediği gibi kanaatimizce *Tibyân Tefsiri'*nde Ezdî'nin eserini kaynak olarak da kullanmamıştır. 2. maddeye göre ise kaynak olarak kullanılan tefsirler "*Tefsîr-i Tibyân*" adlı müellifi meçhûl bir tefsirle Beyzâvî'nin tefsiridir. 3. maddeye göre ise kaynak olarak kullanılan tefsir sadece "*Tefsîr-i Tibyân*"dır. Şayet 2. ve 3. maddedeki ifadeleri asıl kabul edecek olur isek bu durumda içinden çıkılmaz bir problemle karşı karşıya kalırız. Şöyle ki, bir taraftan müellif/mütercim el-Ezdî'nin "*Tefsîr-i Tibyân*"ı ana kaynak olarak kullandığını ifade etmekte diğer taraftan ise her iki eseri karşılaştırdığımızda böyle bir durumun olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Şunu belirtmek gerekir ki elimizdeki mevcut *Tibyân Tefsiri'*nde ne Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin ismi ne de ona ait olan *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân'*ın adı tam olarak geçmektedir. Sadece dîbâcede "...evvelen *Tefsîr-i Tibyân'a* ve Kadî Beyzâvî'ye mütâlaamızın" veya "...evvelen *Tefsîr-i Tibyân Kadî Beyzâvî'ye* mütâlaamızın" şeklinde *Tefsîr-i Tibyân* ifadesi geçmektedir. Bununla birlikte *Tefsîr-i Tibyân'*ın müellifinin kim olduğu hususunda da bir açıklama yoktur. Kanaatimizce Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri'*nden bahseden kaynaklar onun dîbâcede zikrettiği *Tefsîr-i Tibyân* ifadesinden hareketle bu ifadeyi tefsir tarihinde geçen ismi *Tibyân* olan tefsirlere atfetmişlerdir.

Bütün bunlardan sonra vâkıadan, yani eldeki mevcut *Tibyân Tefsiri'*nden hareket edecek olursak realiteye en uygun olanın 1. maddede zikredilen ifadeler -"...evvelen *Tefsîr-i Tibyân*, Kadî Beyzâvî'ye mütâlaamızın kesreti olmağla"- olduğunu söylemek mümkündür. Aksi takdirde var olan işkâli ortadan kaldırmak mümkün olmayacaktır. Buna göre "*Tefsîr-i Tibyân*" lafzını el-Ezdî'nin tefsiri için değil, bizzat Ayıntâbî'nin te'lif ettiği eserin ismi olarak kabul etmek ve ana kaynak olarak Kadî Beyzâvî tefsirini kabul etmek,<sup>51</sup> dîbâcede zikrettiği "...*Terceme-i Tibyân* deyu tesmiye kılındı." şeklindeki ifadelerinde geçen "*Terceme-i Tibyân*" terkiibini de "*Kur'ân'*ın tercüme ve tefsiri" şeklinde anlamak var

<sup>51</sup> Burada Kadî Beyzâvî tefsirini ana kaynak olarak kabul etmemiz Ayıntâbî'nin onu dîbâcede ismen zikrettiği içindir. Ayıntâbî *Tibyân'*da Beyzâvî'den çok Beğavî'den faydalanmaktadır. Ancak Beğavî'yi dîbâcede zikretmemiştir. Bu Osmanlı müellifleri arasında sıkça rastlanılan bir durumdur.





olan işkâli ortadan kaldırmak ve daha isabetli bir sonuca varmak için yapılabilecek en iyi yorum olduğu kanaatindeyiz.<sup>52</sup>

Zira aşağıda içerik karşılaştırmasında da görüleceği üzere Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nin ana kaynaklarından birinin Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'i olduğu açıktır. Yine dîbâcede zikredilen kaynaklar üzerinden gidecek olursak Ayıntâbî'nin "mütâlaamızın kesreti olmağıla ânın Arabî ta'birinden hâsıl mânây-ı şerifi tâbikatü'n-na'l bi'n-na'l Türkî'ye tebdîl" ifadeleriyle âşına olduğunu belirttiği tefsirin, Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı tefsiri olması müellifi meçhul *Tibyân Tefsiri* olmasından daha olasıdır. Şöyle ki; Ayıntâbî Mehmed Efendi uzun seneler medreselerde müderrislik yapmıştır. Bilindiği üzere Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adındaki eseri Osmanlı entelektüelleri ve din bilginleri arasında en fazla okunan ve üzerinde en fazla çalışma yapılan tefsirdir. Osmanlı medreselerinde Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*'ı ile birlikte yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulan bu tefsir, Osmanlı medreselerinin vazgeçilmez eseri olmuştur.<sup>53</sup> Dolayısıyla Ayıntâbî'nin *Hâşiyetü Envârü't-tenzîl li'l-Beyzâvî* isimli zâriyât sûresinden nâs sûresine kadar Beyzâvî tefsiri üzerine yazılmış hâşiyesini de göz önüne aldığımızda dîbâcedeki "mütâlaamızın kesreti olmağıla" ifadeleriyle kastedilenin Beyzâvî tefsiri olduğu ortaya çıkar. Buradaki "mütâlaamızın kesreti olmağıla" ifadesi "daha önceden çoklukla mütâlaa ettüğümüz, âşinâ olduğumuz" anlamına geldiği gibi "en çok başvurduğumuz, kullandığımız" anlamlarına da gelir ki sonuç yine değişmez.

Şayet *Tibyân Tefsiri*'ni illâ da bir tefsirin tercümesi olarak kabul edecek olursak Beğavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'inin, yahut *Me'âlimü't-tenzîl* ve *Envârü't-tenzîl*'in ortak tercümesi olarak görmek realiteye daha uygun olacaktır. Şunu belirtelim ki Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*, tercümeyle esas alındığı söylenen Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ına ancak bir tefsirin diğer bir tefsire benzediği kadar, yani herhangi bir tefsir diğer bir tefsire

<sup>52</sup> Nitekim Kahveci de "*Terceme-i Tibyân*" terkiibini "Kur'ân'ın tercüme ve tefsiri" şeklinde anlaşılmaması taraftarıdır. bk. Kahveci, a.g.m., s. 64.

<sup>53</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, s. 23, 28; Atay, Hüseyin, *Osmanlıda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s. 112-113; Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 42, 58, 178.



tefsir olması yönüyle ne kadar benziyorsa o da o kadar benzemektedir. Zîrâ *Tibyân Tefsiri'*ne baktığımızda bu açık bir şekilde görülür. Her ne kadar bazı ayetlerin tefsirinde kısmî benzerlikler mevcutsa da bu durum her iki tefsirin de aynı kaynakları kullanmasından kaynaklanmaktadır. Zîrâ Ayıntâbî'nin olduğu gibi el-Ezdî'nin kaynakları arasında da *Me'âlimü't-tenzîl* ve *Envâru't-tenzîl* bulunmaktadır.

Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri'ni*, Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân'ını*, Kâdî Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl'ini* ve Begavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl'ini* karşılaştırmalı olarak incelediğimizde ortaya şöyle bir sonuç çıkar: Ortalama bir oran verecek olursak *Tibyân Tefsiri'*nin % 60-65'i *Me'âlimü't-tenzîl*, % 25-30'u *Envâru't-tenzîl*, % 5-10'u da *Tefsîru's-Semerkandî* ve diğer kaynaklardan tercüme yoluyla derlenmiş bir tefsirdir denilebilir. Ayıntâbî tefsirin baş kısımlarında biraz daha te'lîf tarzında birçok kaynağı zikrederek ayetleri daha geniş manada tefsir ediyorsa da sonraları bu usulden vazgeçmiş büyük oranda *Me'âlimü't-tenzîl*, *Envâru't-tenzîl* ve kısmen de *Tefsîru's-Semerkandî*'den kendi tercihine göre seçkide bulunarak tercüme etme yoluna gitmiştir. Bunu yaparken genellikle meal kısımları *Envâru't-tenzîl*'den tercüme edilirken *Tibyân Tefsiri'*nde büyük bir yer tutan kıssalar, rivâyetler, hadisler, nüzûl sebepleri gibi hususlar ise *Me'âlimü't-tenzîl*'den tercüme edilir. Zaman zaman bunların tersi de olabilmektedir. Bu sebeple âyetleri parça parça tercüme ederken hangi tefsirde işine yarayacak malzeme varsa o kısmını oradan alır, bazen bir âyetin tefsirini Beyzâvî'den bir âyetin tefsirini Begavî'den bir âyetin tefsirini Semerkandî'den tercüme eder. Bazen de bir âyetin yarısını Beyzâvî'den yarısını Begavî'den tercüme eder.

Kimi zaman bu kaynaklarda bulunmayan ve halkın faydalanacağını düşündüğü bazı konuları da diğer kaynaklardan ilave olarak nakleder. Örneğin "En güzel isimler (el-esmâü'l-hüsnâ) Allah'ındır. O halde O'na o güzel isimlerle dua edin."<sup>54</sup> meâlindeki ayetin tefsirinde asıl kaynak kitaplar olan *Me'âlimü't-tenzîl*, *Envâru't-tenzîl* ve *Tefsîru's-Semerkandî*'de Allah Teâlâ'nın doksan dokuz ismi

---

<sup>54</sup> A'râf 7/180.



olduğunu bildiren rivâyetlere yer vermekle birlikte esmâü'l-hüsnâ'nın hangileri olduğu hususunda bir açıklama yapılmamıştır.<sup>55</sup> Ayıntâbî muhtemelen esmâü'l-hüsnâ'nın halk arasında verildiği değeri bildiği için bu kaynak tefsirlerde zikredilmeyen Allah'ın doksan dokuz ismini sayan Tirmizî'deki hadisi nakleder. Bununla birlikte Tirmizî'deki hadiste sadece isimler sayılırken<sup>56</sup> Ayıntâbî her bir ismin birer satırlık bir açıklamasını da yapar.<sup>57</sup>

*Tibyân Tefsiri* bir tefsir olduğu kadar aynı zamanda içinde Türkçe bir meal de barındırır. Şöyle ki, Ayıntâbî'nin tercüme kaynak aldığı tefsirler Arapça olduğu için haliyle içlerinde ayrıca bir meal yoktur. Çoğu kez ibareler Arapça müteradif kelimelerle tefsir edilir. Buna mukabil *Tibyân Tefsiri* Türkçe bir tefsir olduğu için Ayıntâbî öncelikle bu Arapça tefsirlerden faydalanmak suretiyle âyetlerin tefsîrî tercümesini/meâlini yapar, akabinde diğer yorumları ve rivâyetleri tercüme eder. Örneğin "O'nun isimlerinde sapıklık eden mühlidleri bırakın. Onlar yapmakta olduklarının cezasına çarptırılacaklardır."<sup>58</sup> mealindeki âyetin tefsirini *Me'âlimü't-tenzîl*'den tercüme eden Ayıntâbî (şöyle der:) "Allah Teâlâ'nın esmâsında ilhâd idenleri terk idin. Onunla murad müşrikindir ki Allah Teâlâ'nın esmâsın mâhiye aleyhinden tahvîl idüp onunla evsânların tesmiye iderler, ziyâde veya naksla... Esmâullâhda ilhâd idenler ahirette ol amel-leri üzere cezâ olunusırlardır."<sup>59</sup>

Begavî'nin ilgili metni ise şöyledir: "وذروا الذين يلحدون في أسماءه : هم المشركون عدلوا بأسماء

الله تعالى عما هي عليه، فسموا بما أولئهم فزادوا ونقصوا، "سيجزون ما كانوا يعملون" في الآخرة.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, Dâru taybe, Riyâd 1409, III, 306-307; Kâdî Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlı), Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut trs., III, 43; Ebû'l-Leyl İmâmülhüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1413/1993, I, 584.

<sup>56</sup> Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), I-V, Kahire 1398-1978, "De'avât" 83 [no:3507].

<sup>57</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, II, 119-122.

<sup>58</sup> A'râf 7/180.

<sup>59</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, II, 123.

<sup>60</sup> Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, III, 307.





ictihâda hırsları ziyâde ola. (*Envâru't-tenzîl*). Eger dinürse ki bir mahalde muhkem ile müteşâbihin beyninde fark nedir? Halbuki mevzi-i âharda "Kitâbun uhkimet âyâtühü" deyu Kur'ân'ın küllisi muhkem kılındı. Ve mevzi-i âharda ise "Kitâben müteşâbihen" deyu Kur'ân'ın küllisi müteşâbih kılındı. Dinür ki ammâ ânın küllisi muhkem olmasıyla murad ânın küllisi hakdır onda abes ve hezl yokdur. Ammâ ânın küllisi müteşâbih olmasıyla murad sıdk ve hüsnde bazı bazına benzeyübdür. Ammâ bu mahalde bazı muhkem ve bazı müteşâbih olmasıyla murad ne olduğunda müfessirîn ihtilaf itdiler. İbn Abbas radiyallâhu teâlâ anh eydür ki muhkemât olan Sûre-i En'âmda " قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم " den üç âyet tamamına değındür. Ve dahî ânın nazîri Sûre-i İsrâ'da "وقضى ربك" den bir nice âyetdir. Ve andan gayri âyetlerde müteşâbihâtla murad sûreler evâilinde zikrolunan hurûf-ı teheccîdir. Mücâhid ve İkrime eydürler ki muhkemât ile murad halâl ve harâm beyânında olan âyetlerdir. Ve müteşâbihâtla murad ânın mâadâsıdır ki hakîkatte bazı bazına benzer ve bazı bazını tasdik eder. "Onunla Allah sadece fasıkları sapıklığa düşürür."<sup>61</sup>, "Ve pisliği akletmeyenlerin üzerine kılar."<sup>62</sup> Ve dahî bunun emsâli âyetler gibi. Denildi ki: Muhkem nâsihdir ki anınla amel olunur ve müteşâbih mensûhdur ki ana iman getirilir. Veyâhud muhkemât nâsih ve halâl u harâm ve hudûd ve ferâiz ve dahî her i'tikâd ve her amel olunan âyetlerdir. Ve müteşâbihât ise mensûh ve mukaddem ve muahhar ve emsâl ve aksâm ve dahî i'tikâd olunub amel olunmayan âyetlerdir..."<sup>63</sup>

*Envâru't-tenzîl*'in tercüme konusunu oluşturan kısım şöyledir:

وأخر متشابهات محتملات لا يتضح مقصودها لإجمال أو مخالفة ظاهر إلا بالفحص والنظر ليظهر فيها فضل العلماء ويزداد حرصهم على أن يجتهدوا في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف عليها

Beğavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'inin tercüme konusunu oluşturan kısım ise şöyledir:

<sup>61</sup> Bakara 2/26.

<sup>62</sup> Yunus 10/10.

<sup>63</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 234.



قوله تعالى: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات" مبيّنات مفصلات، سميت محكمات من الاحكام، كانه أحكمها فمنع الخلق من التصرف فيها لظهورها ووضوح معناها "هن أم الكتاب" أي أصله الذي يعمل عليه في الاحكام، "وأخر" جمع أخرى ولم يصرفه لأنه معدول عن الآخر، مثل: عمرو و زفر. "متشابهات" فإن قيل كيف فرق هاهنا بين المحكم والمتشابه وقد جعل كل القرآن محكماً في موضع آخر فقال "الر كتاب أحكمت آياته" وجعله كله متشابهاً في موضع آخر فقال "الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً". قيل حيث جعل الكل محكماً، أراد أن الكل حق ليس فيه عيب ولا هزل، وحيث جعل الكل متشابهاً أراد بعضه يشبه بعضاً في الحق والصدق وفي الحسن، وجعل هاهنا بعضه محكماً وبعضه متشابهاً. واختلف العلماء فيها، فقال ابن عباس رضي الله عنهما: المحكمات هن الآيات الثلاث في صورة الأنعام "قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم" ونظيرها في بني اسرائيل، "وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه" الآيات، وعنه أنه قال: المتشابهات حروف التهجي في أوائل السور. وقال مجاهدو عكرمه: المحكم ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك متشابه يشبه بعضه بعضاً في الحق ويصدق بعضه بعضاً، كقوله تعالى: "وما يضل به إلا الفاسقين" "ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون". وقال قتاده والضحاك والسدي: المحكم الناسخ الذي يعمل به، والمتشابه المنسوخ الذي يؤمن به ولا يعمل به. وروى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: محكمات القرآن ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به، والمتشابهات منسوخة ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به<sup>64</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Ayıntâbî tercümede dil tahlilleriyle ilgili tartışmalara yer vermez. Örneğin bu ayette *Me'âlimü't-tenzîl*'deki "muhkemât" kelimesinin "ihkâm" kökünden geldiği, "uhar" kelimesinin "uhrâ" kelimesinin çoğulu olduğu ve munsarif olmamasının nedeninin de "Umer" ve "Züfer" örneklerinde olduğu gibi "âhar" kelimesinden çevrilmiş olmasıyla ilgili tartışmaları tercümeyle dahil etmez.

*Tibyân Tefsiri*'nin el-Ezdî'nin *et-Tibyân*'ının tercümesi olmadığına dair en bariz örnek müteşâbih âyetlerin te'vilini ilimde rusûh sahibi olan âlimlerin bilip bilemeyeceği ile ilgili hususta el-Ezdî'nin tam tersine bir görüş zikretmesidir. Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî müteşâbih âyetlerin te'vilini yalnızca Allah'ın bilebileceğini savunarak <sup>65</sup> Ayıntâbî <sup>65</sup> üzerinde dururken, <sup>65</sup> Ayıntâbî üzerinde durmaz ve müteşâbih âyetlerin te'vilini ilimde rusûh sahibi olan âlimlerin de bilebileceği görüşünü savunur. el-Ezdî "ilimde râsih olanlar"dan maksadın da Tevrat'la ilgili ilim sahibi olan Abdullah b. Selâm ve ashâbı olduğu görüşünde iken Ayıntâbî râsihlerin "ilmi ikân edenler" olduğunu söyler. Müteşâbih âyetlerin

<sup>64</sup> Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, II, 10.

<sup>65</sup> el-Ezdî, *et-Tibyân*, vrk., 46<sup>o</sup>.



te'vilini ilimde rusûh sahibi olan âlimlerin bilebileceği görüşünde olan Ayıntâbî, buna İbn Abbas'ın "Ben ilimde rusûh sahibiyim yani müteşâbihin te'vilini bilirim" ve Mücahid'in "Ben müteşâbihin te'vilini bilenlerdenim" sözlerini delil getirerek şöyle der:

"Halbuki müteşâbihin te'vilini Allah Teâlâ bilir ve ilimde râsihler bilir. Ve ma'a zâlik âna îman getürdük dirler. Bu manayı te'yid iderki İbn Abbas radiyallâhu anh'dan mervîdir kim ol "Ben ilimde râsihlerdenim" derdi. Yani müteşâbihin te'vilini bilmesine ta'rîz iderdi. Ve Mücahid ise "Ben müteşâbihin te'vilini bilürlerdenüm" deyu tasrîh iderdi. Ammâ ki ekserûn indinde manası, müteşâbihin te'vilini ancak Allah Teâlâ bilir ve ilimde râsihler ana mü'minleriz dirler. Ve ilimde râsih onlardır ki ilmi îkân ideler. Bir haysiyetten ki ma'rifetlerine şek dâhil olmaya."<sup>66</sup>

*Me'âlimü't-tenzîl*'de âyet şöyle tefsir edilir:

قوله تعالى: "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم" اختلف العلماء في نظم هذه الآية فقال قوم: الواو في قوله والراسخون واو العطف يعني: أن تأويل المتشابه يعلمه الله ويعلمه الراسخون في العلم وهم مع علمهم "يقولون أمنا به" وهذا قول مجاهد والربيع، وعلى هذا يكون قوله "يقولون" حالا معناه: والراسخون في العلم قائلين أمنا به...، وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يقول في هذه الآية: أنا من الراسخين في العلم، وروي عن مجاهد: أنا ممن يعلم تأويله. وذهب الأكثرون إلى أن الواو في قوله "والراسخون" واو الاستئناف، وتم الكلام عند قوله "وما يعلم تأويله إلا الله" وهو قول أبي بن كعب وعائشة وعروة بن الزبير رضي الله عنهم. قوله تعالى: "والراسخون في العلم" أي الداخلون في العلم، هم الذين أتقنوا علمهم<sup>67</sup>

el-Ezdî'nin tefsirinde ise âyet şöyle tefsir edilir:

"وما يعلم تأويله إلا الله" و ما بمعنى لا، أي لا يعلم تأويله الحق، "إلا الله" و قرئ ان تأويله إلا عند الله، "والراسخون في العلم" أي المبالغون في علم التوراة الثابتون فيه مثل عبد الله بن سلام واصحابه الذين رسخوا في العلم<sup>68</sup>

Örnekte görüleceği üzere Ayıntâbî bu âyetin tefsirinde kaynak kitap olduğu iddia edilen Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin tefsirini değil, asıl kaynak olan Beğavî'nin tefsirini esas almıştır. Ayıntâbî'nin el-Ezdî'nin tefsirinden ter-

<sup>66</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 235.

<sup>67</sup> Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, II, 10.

<sup>68</sup> el-Ezdî, *et-Tibyân*, vrk., 46<sup>b</sup>.



cüme yapmadığı âşikardır. Zîrâ el-Ezdî'nin ele aldığı konularla Ayıntâbî'nin tercümeye konu ettiği kısımlar birbirine benzememektedir. el-Ezdî'nin tefsirinde âyet muhtasar bir şekilde tefsir edilmiş, müteşâbih âyetlerin te'vilini ilimde rusûh sahibi olan âlimlerin bilebileceği görüşüyle alakalı tartışmalara girilmemiştir.<sup>69</sup> Buna mukâbil Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nde kaynak kitap olan *Me'âlimü't-tenzîl*'de tartışılan konular büyük oranda tercüme edilmiştir. Bir farkla ki *Me'âlimü't-tenzîl*'de "والراسخون" kelimesindeki "vâv"ın atf veya isti'nâf (başlangıç) vâvı olduğuyla ilgili uzunca tartışmaları ve alimlerin bu konudaki görüşlerini, "يقولون" kelimesinin hal olduğuna dair dil ile ilgili açıklamaları tefsirin tamamında olduğu gibi burada da tercümeye dahil etmeyen Ayıntâbî konuyu ihtisar ederek tercüme etmiştir.

Yine Ayıntâbî Âl-i İmrân sûresinin 14. âyetinin baş tarafından bir kısmını (من النساء والبنين) *Envâru't-tenzîl*'den, diğer bir kısmını (والقطاير المقنطرة) ise *Tefsîru's-Semerkandî*'den tercüme ederken âyetin devamını (والقطاير المقنطرة) ise *Envâru't-tenzîl* ve *Me'âlimü't-tenzîl*'den tercüme eder.<sup>70</sup>

"Nâsa müşteheyât mahabbeti tezyîn olundu. Ve ânı tezyîn eden Allah Teâla'dır. Zîrâ ki ef'âl ve devâ'iyi halk iden oldur. Ve ânı anlara tezyîni ibtilâ içündür. Veyâ ol anların sa'âdet-i uhreviyyelerine vesîle olsun içündür. Kaçan ki ol Allah Teâla'nın râzı olduğu vech üzere ola. Veyâ ol ta'ayyüşe ve bekâ-i nev'e sebep olsun içündür. Veyâ ânı tezyîn eden şeytandır. Zîrâ âyet-i kerîme ma'riz-ı zemde vârid olubdur." (*Envâru't-tenzîl*). "Nisâdır ki anların fitnesi her şeyin fitnesinden eşeddir. Ve evlâddır ki anların sebebiyle insan halâl ve harâmdan mal cemine harîs olur. Hudûdullâhı muhafazadan kalur. Denildi ki evlâdımız bize fitnedir. Hayatlarıyla meftûn ve memâtlarına mahzûn oluruz." (*Tefsîru's-Semerkandî*). "والقطاير المقنطرة من الذهب والفضة" Ve altundan ve gümüşden mâl-ı kesîrdir ki yüz bin dînardır. Veya bir sevrin derisi dolusuncadır. "Mukantara" ise "kanâtır"i tekiddir. (*Envâru't-tenzîl*) Yani ol "kanâtır"

<sup>69</sup> el-Ezdî, *et-Tibyân*, vrk., 46<sup>b</sup>.

<sup>70</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 238.





muhasane muhkemedir.<sup>71</sup> Veya medfûnedir. Veya mazrûbe-i menkûşedir ki derâhim ve denânîr olubdur. Veya muza'afedir. Kanâtür üç olup mukantara dokuz olmasdır." (Me'âlimü't-tenzîl)

İlgili tefsirlerin tercümeye konu olan kısımları şöyledir:

زين للناس حب الشهوات أي المشتبهيات سماها شهوات مبالغه وإيماء على أنهم انهمكوا في محبتها حتى أحبوا شهواتها كقوله تعالى أحببت حب الخير والمزين هو الله تعالى لأنه الخالق للأفعال والدواعي ولعله زينه ابتلاء أو لأنه يكون وسيلة إلى السعادة الآخروية إذا كان على وجه يرتضيه الله تعالى أو لأنه من أسباب التعيش وبقاء النوع وقيل الشيطان فإن الآية في معرض الذم وفرق الجباني بين المباح والمحرم والقناطير المقنطرة بيان للشهوات والقنطار المال الكثير وقيل مائة ألف دينار وقيل ملء مسك ثور واختلف في أنه فعلا أو فنعال والمقنطرة مأخوذة منه للتأكيد كقولهم بدره مبدرة<sup>72</sup>

قوله تعالى: "المقنطرة" قال الضحاك: المحصنة المحكمة، وقال قتادة: هي الكثيرة المنضدة بعضها فوق بعض، وقال يمان: المدفونة، وقال السدي: المضروبة المنقوشة حتى صارت دراهم وديناتير، وقال الفراء: المضغفة، فالقناطير ثلاثة والمقنطرة تسعة<sup>73</sup>

زين للناس حب الشهوات من النساء والبئين، بدأ بالنساء لأن النساء أشد من فتنة جميع الأشياء... وأما البنون فإن الفتنة فيهم واحدة وهي ما ابتلي به من جمع المال لأجلهم... وقال بعض الحكماء: أولادنا فتنة إن عاشوا فتنونا وإن ماتوا أحنزوننا<sup>74</sup>

Ayıntâbî tercümeye konu olan âyetin tefsirinde kaynak tefsir olan *Envâru't-tenzîl*'deki "Cübbâh mubahla haram arasını ayırmıştır.", "Kıntâr kelimesinin fi'lâl yahut fin'âl vezninde olmasında ihtilaf edilmiştir. Mukantara tekit için kıntârdan alınmıştır "bedretün mübderetün" sözlerinde olduğu gibi." şeklindeki kelimeler ve dil konularıyla ilgili hususları tercümeye dahil etmemiştir. Aynı şekilde *Me'âlimü't-tenzîl*'den yaptığı tercümede de râvîleri zikretmemiştir. Diğer örneklerde olduğu gibi burada da kaynak tefsir olduğu iddia edilen el-Ezdî'nin ele aldığı konularla Ayıntâbî'nin tercümeye konu ettiği kısımlar birbirine benzememektedir.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 238. [Matbu nüshada muhtemelen dizgi hatası nedeniyle "muhasane mahaldir" şeklindedir. Ancak yazma nüshada tercümeye kaynak olan *Me'âlimü't-tenzîl*'deki (المحصنة المحكمة) gibi "muhasane muhkemedir" şeklindedir. vr. 263<sup>b</sup>.]

<sup>72</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, II, 8.

<sup>73</sup> Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, II, 15.

<sup>74</sup> es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, I, 250.

<sup>75</sup> el-Ezdî, *et-Tibyân*, vrk., 47\*; Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 238.



Yine Bakara sûresinin başındaki hurûf-ı mukataa ile ilgili kısmı isim zikrederek *Me'âlimü't-tenzîl*'den nakleden Ayıntâbî burada zikredilen rivayetlerin tamamını tercüme etmemiş, bazı kısımlarını ihtisâr etmiştir. "*Me'âlimü't-Tenzîl*'de eydur: Hurûf-ı hecâ ki işbu sûre ve sâir sûreler evvelindedir, müteşâbihâtdandır ki Allah Teâlâ anın ilmiyle isti'sar idübdür. Kurân'ın sırrıdır, zâhirine îman getürüb ilmini Allah Teâlâ'ya havale ideriz. Ânu zikrin fâidesi âna îman talebidir. Ebû Bekri's-Siddîk (r.a.) eydur; "Her kitabda Allah Teâlâ'nın sırrı vardır ve Kurân'da sırrı sûreler evvelindeki hurûf-ı hecâdır. Denildi ki ânun her bir harfi Esmâullahdan bir ismin miftâhıdır. (Elif) Allah ve (Lâm) Latîf ve (Mîm) Mecîd ismine miftâhdır. Dinildi ki (Elif) Allah Teâlâ'nın âlâine ve (Lâm) lütfuna ve (Mîm) mülküne işârettir."<sup>76</sup>

"الم" قال الشعبي وجماعة: ألم وسائر حروف الهجاء في أوائل السور من المشابه الذي استأثر الله تعالى بعلمه وهي سر القرآن. فنحن نؤمن بظواهرها ونكل العلم فيها إلى الله تعالى. وفائدة ذكرها طلب الإيمان بها. قال أبو بكر الصديق: في كل كتاب سر وسر الله تعالى في القرآن أوائل السور، وقال الربيع بن أنس في ألم: الألف مفتاح اسمه الله واللام مفتاح اسمه اللطيف، والميم مفتاح اسمه المجيد. وقال محمد بن كعب: الألف آلاء الله واللام لطفه، والميم ملكه.<sup>77</sup>

el-Ezdî'nin tefsirine baktığımızda ise benzer bazı rivayetleri zikretmekle birlikte daha farklı rivayetlerin zikredildiğini de görüyoruz. Ayıntâbî'nin zikrettiği bazı ifadeler el-Ezdî'nin tefsirinde mevcut değildir.<sup>78</sup>

Son olarak tefsirin başından, ortasından ve sonundan birer örnek vermek gerekirse Ayıntâbî Fâtîha sûresi'nin on üç kadar isminin tamamını *Envâru't-tenzîl*'den tercüme eder.<sup>79</sup> Yine Kehf sûresinin Mekki olduğu, âyet sayısı, ilk sekiz âyet ve dokuzuncu âyette bahsedilen Ashâb-ı Kehf'le ilgili yaklaşık bir buçuk sayfa *Envâru't-tenzîl*'den tercüme edildikten sonra konuyu daha da detaylandırarak Ashâb-ı Kehf'in kimler olduğu hususunda *Me'âlimü't-tenzîl*'den yaklaşık yedi sayfa tercüme yapar.<sup>80</sup> Aynı şekilde Tebbet, İhlâs, Felak

<sup>76</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 26.

<sup>77</sup> Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, I, 58.

<sup>78</sup> el-Ezdî, *et-Tibyân*, vrk., 6<sup>b</sup>-7<sup>a</sup>.

<sup>79</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 6; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 25.

<sup>80</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, III, 2; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, V, 143-9; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, III, 272-4.



ve Nâs sureleri de büyük oranda *Me'âlimü't-tenzîl* ve *Envâru't-tenzîl*, kısmen de *Tefsîru's-Semerkandî*'den tercüme edilmiştir.<sup>81</sup>

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Ayıntâbî el-Ezdî'nin tefsirini tercüme etmediği gibi kanaatimizce onun tefsirini kaynak olarak da kullanmamıştır. Zîrâ Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri'ni*, Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ını, Kâdî Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'ini ve Begavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'ini karşılaştırmalı olarak incelediğimizde bu durum açıkça görülür. Bu çalışma çerçevesinde burada verilen örneklerin yeterli olduğu kanaatindeyiz.

### III. *Tibyân Tefsirinin Kaynakları*

Yukarıda da ifade edildiği üzere *Tibyân*'a ciddi anlamda kaynaklık eden Beğavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl* ve Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl* adlı tefsirleridir. Hemen belirtelim ki *Tibyân Tefsiri*'nin kaynaklarının zengin olduğunu söylemek bir hayli zordur. Tefsirde gerçek anlamda kullanılan kaynak sayısı birkaç taneyi geçmemektedir. Bir veya iki defa adı geçen eserler olmakla birlikte bunları kaynak olarak kabul etmek gerçekten zordur. Biz şu an elimizde bulunan Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'ni esas alarak ona kaynaklık eden eserlerin kullanım sıklığına göre kısa bir tanıtımını yaptığımızda şöyle bir tablonun ortaya çıktığını görüyoruz:

Şüphesiz *Tibyân Tefsiri*'nin ana kaynakları arasında en ön sırayı Beğavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'i alır. Ondan yararlanmada o kadar ileri gidilmiştir ki, iki tefsir birlikte okuduğunda *Tibyân*, *Me'âlimü't-tenzîl*'in muhtasar bir tercümesi mahiyetinde görünür. *Tibyân Tefsiri*'nde isim belirtilmeksizin *Me'âlimü't-tenzîl*'den tercüme/nakil yapılırken kaynak gösterilerek yapılan nakiller ancak birkaç tanedir.<sup>82</sup>

Ayıntâbî'nin tefsirinin diğer bir kaynağı da Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl* adlı tefsiridir. Osmanlı ilmiye sınıfı arasında ve medreselerde en fazla okunan

<sup>81</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, IV, 365-8; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, VIII, 581-601; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 345-50; es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, II, 525.

<sup>82</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 26.



tefsir olan *Envâru't-tenzîl* halk için yazılan tefsirlere de kaynaklık yapmıştır. Ayıntâbî tefsirinin önsözünde de belirttiği gibi Beyzâvî'nin tefsirinden oldukça faydalanmıştır. Ayıntâbî *Envâru't-tenzîl*'den nakilde bulunurken özellikle tefsirin baş taraflarında Beyzâvî'yi isim olarak sık sık zikreder ve ona genellikle “Kâdî Beyzâvî eydür”, “Tefsir-i Kâdî'de eydür”, “İmam Kâdî eydür” gibi lafızlarla atıfta bulunulur.<sup>83</sup> Daha sonra bu usul terk edilerek isim tasrih edilmeksizin *Envâru't-tenzîl*'den tercüme yapılır.

*Tibyân Tefsiri*'nin ana kaynaklarından biri de Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Tefsirü's-Semerkandî/Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adıyla bilinen tefsiridir. Aynı zamanda bir Türk âlimi olan ve İmâmü'l-Hüdâ diye şöhret yapan Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirinin Osmanlıda farklı zamanlarda farklı mütercimler tarafından Türkçe'ye tercümesi yapılmış,<sup>84</sup> Osmanlı devletinde en çok tercüme edilen ve okunan tefsirin Semerkandî tefsiri olduğu söylenmiştir.<sup>85</sup> Ayıntâbî de diğer Osmanlı ulemâsı gibi Semerkandî'nin tefsirine bîgâne kalamamış, *Tibyân Tefsiri*'nin pek çok yerinde isim tasrih etmeksizin ondan tercümede bulunmuştur.<sup>86</sup> Ayıntâbî'nin *Me'âlimü't-tenzîl* ve *Envâru't-tenzîl*'den sonra en fazla kullandığı kaynak *Tefsirü's-Semerkandî*'dir.

Ayıntâbî tefsirinin baş tarafında sık sık Fahrüddin Râzî'ye de atıfta bulunur. Bunlar genellikle ilk yirmi sayfada yer alırken daha sonra hiçbir şekilde Râzî'nin adı geçmez. Genellikle “İmam Râzî eydür”, “Tefsir-i Râzî'de eydür” gibi lafızlarla ondan nakilde bulunulur. Bazen Râzî'den üç dört sayfa birden naklettiği de olur.<sup>87</sup>

Bunlardan başka Ayıntâbî bir yerde isim tasrih ederek “İmâm Suyûtî'nin *İtkân nâm müellefinden mütercemdir*”<sup>88</sup> diyerek neshin çeşitlerine dair

<sup>83</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 18, 47.

<sup>84</sup> Bu tercümelerin kütüphanelerde bulunan nüshalarının karma bir listesi için bk. Mehmet Kara, “Doğu ve Batı Türkçesinde Kur'ân Tercüme ve Tefsirleri”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 29, sayı 3, Temmuz-Eylül 1993, s. 30-32 (25-36).

<sup>85</sup> Abdülkadir İnan, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercümeleri Üzerine Bir İnceleme*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1961, s. 16.

<sup>86</sup> es-Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî*, I, 250, 321, II, 525.

<sup>87</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 19, 22, 23, 26, 28, 30.

<sup>88</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 87.



Suyûtî'nin *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*'ından alıntı yapmıştır.<sup>89</sup> Yine Suyûtî'nin ahkâm âyetlerinin tefsirine dair olan *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl* adlı eserine de bir kaç yerde isim tasrih ederek atıfta bulunur.<sup>90</sup>

*Tibyân Tefsiri*'nde çok sayıda hadis yer almaktayken hadis kaynakları açısından oldukça zayıftır. Bütün tefsir boyunca ismi belirtilen hadis kaynağı yalnızca üç tanedir. Bunlar, *Ezkâr-ı Nevevî*, *Sahih-i Buhârî* ve *Sünen-ü İbn Mâce*'dir. Bu eslere yapılan atıf sayısı da bir elin parmakları kadardır. Bir defa *İmam Buhârî*<sup>91</sup>, bir defa *Sünen-ü İbn Mâce*<sup>92</sup>, bir kaç defa da *Ezkar-ı Nevevî* zikredilmektedir.<sup>93</sup> Bir de bunlara ek olarak isim belirtmeksizin Allah'ın doksan dokuz ismini sayan Tirmizî'deki hadis nakledilir.<sup>94</sup> Bunların dışında adına atıfta bulunulan bir hadis kaynağına rastlayamadık. Tefsir rivâyetlerinde olduğu gibi hadisler de büyük oranda Begavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl* ve Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'inden senetler hazfedilerek aktarılmaktadır. Zîrâ *Tibyân Tefsiri* bu tefsirlerle karşılaştırmalı olarak okunduğunda bu açıkça görülmektedir.

*Tibyân Tefsiri*'nde tasavvuf ve ahlakla ilgili kaynaklar arasında isimleri zikredilen eserler ise şunlardır:

*İhyâü ulûmi'd-dîn: Tibyân*'da *İhya'*dan genellikle îmânla ilgili konularda faydalanılır. Yapılan atıf sayısı onu geçmemektedir.<sup>95</sup> Ancak yeri geldiğinde uzun uzadıya (on sayfanın üzerinde) nakilde bulunur.<sup>96</sup>

---

<sup>89</sup> Celâleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an* (nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ), Dâru İbn Kesir, Dimaşk 2000, II, 701-703.

<sup>90</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 22, 63, 165, 277; Celâluddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*. (tah. Âmir b. Ali el-Arabî), Dârü'l-Endelüs el-Hadra, 1422/2002, I, 292, 304, 396, 479-80.

<sup>91</sup> *Tibyân Tefsiri*'nde sadece bir defa "İmam Buhârî eydür" denilerek Allah'ın 99 ismini ezberleyen cennete gireceği hadisi nakledilir. Ayıntâbî, *Tibyân*, II, 119.

<sup>92</sup> "... yiye için fakat israf etmeyin..." (A'râf 7/31) âyetinin tefsirinde "Sünen-ü İbn Mâce'de mezkur hadistir ki" diyerek "Canının her istediği şeyi yemen israftandır" hadisini nakleder. Ayıntâbî, *Tibyân*, II, 65.

<sup>93</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 13, 26.

<sup>94</sup> Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "De'avât" 83 [no:3507].

<sup>95</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 32, 117, 349, 351, II, 337.

<sup>96</sup> Ayıntâbî burada *İhya'*dan on iki sayfa birden naklederek Allah'ın verdiği nimetlerin nasıl kullanılmasını gerektiği hususunu açıklar. Ayıntâbî, *Tibyân*, II, 337.



*Levâkîhü'l-envâr*: Abdülvehhab eş-Şa'rânî'nin *Levâkîhü'l-envârî'l-kudsiyye* adlı bu eserine birkaç defa atıfta bulunulur ve ondan bazı tasavvufi nükteler aktarılır.<sup>97</sup>

*Bustânü'l-ârifin* ve *Tenbîhü'l-gâfilin*: Ayıntâbî Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin tasavvuf ve ahlaka dair bu iki eserine zaman zaman atıfta bulunur.<sup>98</sup>

*el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*: İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ın tasavvufi yorumlarını da içeren bu eserine Ayıntâbî zaman zaman atıfta bulunur.<sup>99</sup>

Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nde nadiren kullandığı bazı eserler kaynak vasfını taşıyacak nitelikte olmadığından, bazılarının da belirli bir kategoriye girmediğinden isimlerini vererek yetinelim. Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer İbnü'l-Verdî (ö. 861/1457 [?])'nin *Harîdetü'l-acâib ve ferîdetü'l-ğarâib*<sup>100</sup>, *Şir'a*<sup>101</sup>, *Menbâü'l-âdâb*<sup>102</sup>. *Tibyân Tefsiri*'nde atıf yapılan bu kaynaklar tercüme esas alınan eserlerin (*Me'âlimü't-tenzîl*, *Envârü't-tenzîl*, *Tefsirü's-Semerkandî*) ilgili yerlerinde geçmeyen, bizzat Ayıntâbî'nin başvurduğu kaynaklardır.

#### IV. Te'lîf/Tercüme Tarihi

Eserle ilgili problemlerden biri de te'lîf/tercüme tarihi ile ilgilidir. İstisnasız bütün kaynaklarda tefsirin yazılış tarihi 1110/1698 olarak verilmektedir. Ancak Ayıntâbî Mehmed Efendî'den Kur'ân'ı tercüme etmesini isteyen Padişah IV. Mehmed tercüme tarihi olarak gösterilen 1698 yılında hayatta değildir. O 1648-1687 tarihleri arasında hükümdarlık yapmış ve 1693'de vefat etmiştir. Aynı şekilde Ayıntâbî Mehmed Efendî'yi tefsir dersleri için İstanbul'a davet

<sup>97</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 4, 9, 11, 27, III, 366.

<sup>98</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 13, 27, 29.

<sup>99</sup> Mesela "Rabbimizin mağfiretine ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış eni gökler ve yer kadar olan cennete koşuşun" (Âl-i İmrân 3/133) âyetinin tefsirinde cennetin nerede olduğuna dair bir tartışmada, cennetin felek-i mükevkeb ile felek-i atlas arasında yaratıldığı, felek-i mükevkeb'in cennetin arzi felek-i atlas'ın ise cennetin seması olduğu yorumunu *Futûhat*'tan nakleder. Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 290. Diğer örnekler için bk. II, 117, 123, 233, III, 301.

<sup>100</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 13.

<sup>101</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 348.

<sup>102</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 349.



eden dönemin Şeyhülislâmı Minkârîzâde Yahya Efendi de 1073-1084 (1662-1674) yılları arasında Şeyhülislâmlık yapmış ve 1088/1677 tarihinde vefat etmiştir. İddia edildiği gibi tefsirin yazılış tarihini 1110/1698 yılı olarak kabul ettiğimizde ortaya bir problem çıkmaktadır. Bu durumda ya müellif eserini bizzat hükümdara takdim etmemiş olur, ya da tercüme tarihi yanlıştır. Müellif tefsirin bir nüshasını hükümdara takdim ettiğini tefsirinin dîbâcesinde bildirdiğine göre tercüme tarihi yanlış olmalıdır.<sup>103</sup> Nitekim Eyüp Şeriyye Sicilleri'ndeki bir kayıttan Ayıntâbî'nin Zilkâde 1072 (1662) tarihinde İstanbul'da olduğunu anlıyoruz.<sup>104</sup> Yine *Sivas Şehri* adlı kitapta Ayıntâbî'nin İstanbul'da 1662-1669 yılları arasında –ki bu tarih Ayıntâbî'yi İstanbul'a davet eden Minkârîzâde Yahya Efendi'nin Şeyhülislâmlık yaptığı tarih aralığına denk gelir- bulunduğunu yazar.<sup>105</sup> Ayrıca Kaynaklarda 12 Muharrem 1080 (12 Haziran 1669) tarihinde IV. Mehmed'in akşam ve yatsı namazları arasında Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi'ye Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsirinden ders verdiğini ve bunu âdet haline getirdiği ifade edilmektedir.<sup>106</sup> Yine Gurâbzâde'nin 1096'da (1685) te'lifini tamamladığı *Zübedü (Zübdetü) âsârü'l-Mevâhib ve'l-Envâr* adlı tefsirinde *Tibyân Tefsiri*'ne atıfta bulunması<sup>107</sup> *Tibyân Tefsiri*'nin bu tarihten önce yazılmış olmasını zorunlu kılar. Ayıntâbî'nin tefsirin dîbâcesinde<sup>108</sup> belirttiği üzere tercüme için IV. Mehmet'in isteğinin hemen akabin-

<sup>103</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 4.

<sup>104</sup> İstanbul kadı sicilleri Eyüb (Havass-ı Refia) Mahkemesi 74 numaralı sicil (H. 1072 - 1073 / M. 1661 - 1662) ( haz. Hüseyin Kılıç ... [ve öte], Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2011 s. 289.

<sup>105</sup> Nafiz-Uzunçarşılı, *Sivas Şehri*, s. 136-7.

<sup>106</sup> Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, I, 161.

<sup>107</sup> Gurâbzâde, *Zübedü (Zübdetü) âsârü'l-Mevâhib ve'l-Envâr*, I, 273. "*Tibyân*'da getirdi ki ehl-i Mekke te'annüt tarihiyle Hazretten (Hz. Muhammed) âyât-ı Kur'âniyyeyi talep ederlerdi. Onun nüzûlü müteheran olicek istihzâ edip derlerdi, "Niçün katından bir âyet inşa etmezsin, nitekim gaynlarını inşa ettin. Pes îzid celle celâlühû bu âyeti münzel edip buyurdu." Alpaydın Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği adlı eserinde burada atf yapılan "*Tibyân*"ın tercüme konusunu olan Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsiri'l-Kur'ân* adlı tefsiri olduğunu söylüyorsa da (Alpaydın, *a.g.e.*, 230) kanaatimizce burada atf yapılan el-Ezdî'nin değil, Ayıntâbî'nin "*Tibyân*"ıdır. Zirâ Gurâbzâde'nin naklettiği ifâdeler el-Ezdî'den ziyâde (bk. el-Ezdî, *et-Tibyân*, vrk., 101\*), Ayıntâbî'nin "*Tibyân*"ında mevcuttur. "Kaçan müşrikine sen âyet getürmesen dirler ki ânu sen kendünden ihdâs itseydin. Kelbî eydür: Ehl-i Mekke te'annütlerinden Peygamberimiz sallâllâhu teâlâ aleyhi ve sellemeden âyât getürmesini isterlerdi. Teehhür itse ânu ittihâm iderlerdi. "Niçün ânu kendiliğinden ihdâs ve inşa itmezsin dirlerdi" (Ayıntâbî, *Tibyân*, II, 129).

<sup>108</sup> Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 3-4.



de başlayıp iki yılda tamamladığını göz önünde bulundurduğumuzda, tercümenin Ayıntâbî Mehmed Efendî'nin İstanbul'da bulunduğu 1662-1669 yılları arasında yapılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

### Sonuç

Sonuç olarak belirtmek gerekirse kütüphane kayıtlarındaki *Tercümetü't-Tibyân*, *Tercümetü't-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, *Terceme-i Tefsîr-i Tibyân*, *Terceme-i Tibyân*, *Tibyân Tefsiri Tercümesi*, *Tefsîr-i Tibyân*, *Tibyân* gibi bir çok isimle anılan ve kaynaklarda ve kataloglarda değişik şahıslara nisbet edilen *Tibyân* isimli Türkçe tefsirlerin tamamı Ayıntâbî/Tefsîrî Mehmed Efendî'ye aittir.

İncelememiz sonucunda *Tibyân Tefsiri* Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinin tercümesi midir? sorusuna verilecek cevap hayır olacaktır. Kanaatimizce Ayıntâbî el-Ezdî'nin *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*'ını tercüme etmediği gibi tefsirinde kaynak olarak da kullanmamıştır. Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nin Ezdî'nin *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinin tercümesi olduğu şeklindeki yanlış algıya öncelikle Ayıntâbî Mehmed Efendî'nin dîbâcede *Tibyân Tefsiri*'nin kaynaklarını tasrîh ederken ve te'lîf ettiği eserine isim verirken kullandığı "...*Terceme-i Tibyân* deyu tesmiye kılındı." şeklindeki ifadeleri sebep olmuştur denilebilir.

Şunu belirtelim ki Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*, tercümeyle esas alındığı söylenen Ezdî'nin *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*'ına ancak bir tefsirin diğer bir tefsire benzediği kadar, yani herhangi bir tefsir diğer bir tefsire tefsir olması yönüyle ne kadar benziyorsa o kadar benzemektedir. Zîrâ *Tibyân Tefsiri*'ne baktığımızda bu açık bir şekilde görülür. Her ne kadar bazı ayetlerin tefsirinde kısmî benzerlikler mevcutsa da bu durum her iki tefsirin de aynı kaynakları kullanmasından kaynaklanmaktadır. Zîrâ Ayıntâbî'nin olduğu gibi el-Ezdî'nin kaynakları arasında da *Me'âlimü't-tenzîl* ve *Envâru't-tenzîl* bulunmaktadır. Ortalama bir oran verecek olursak *Tibyân Tefsiri*'nin % 60-65'i *Me'âlimü't-tenzîl*, % 25-30'u *Envâru't-tenzîl*, % 5'i de *Tefsîru's-Semerkindî* ve diğer kaynaklardan tercüme yoluyla derlenmiş bir tefsirdir denilebilir. Şayet *Tibyân Tefsiri*'ni illâ da bir tefsirin tercümesi olarak kabul edeceksek Beğavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'inin, yahut *Me'âlimü't-tenzîl* ve *Envâru't-tenzîl*'in ortak tercümesi olarak görmek realiteye





daha uygun olacaktır. Ayıntâbî tefsirin baş kısımlarında biraz daha te'lîf tarzında birçok kaynağı zikrederek ayetleri daha geniş manada tefsir ediyorsa da sonraları bu usulden vazgeçmiş büyük oranda *Me'âlimü't-tenzîl*, *Envâru't-tenzîl* ve kısmen de *Tefsîru's-Semerkandî*'den kendi tercihinine göre seçkide bulunarak tercüme etme yoluna gitmiştir. Bununla birlikte o tercümeğe kaynak olan eserlerdeki kıraat farklılıkları, sarf-nahiv kaideleri, iştikak, hakikat-mecaz, lügavî anlam, umum-husus, îcâz, itnâb, istiâre, intibâk, bedî' gibi belâğatla ilgili konuları tercümeğe dahil etmemiş, bu konuların tartışıldığı bölümleri atlamıştır. Ayıntâbî bununla hedef kitlenin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak halkın bu gibi hususlarla meşgul olmamasını amaçlamıştır. Bu sebeple olsa gerek Kur'an-ı Kerim'in dil yapısı, belagati ve icâz yönlerini açıklamaya öncelik veren *Envâru't-tenzîl*'den yapılan tercüme miktarı *Me'âlimü't-tenzîl*'e göre daha sınırlı kalmıştır. Hâsılı kelimelerin tercümede hedef kitle olan halkın Kur'an'ın anlamını anlayabilmesi amacıyla matuf olmak üzere tamamen Ayıntâbî'nin tercihleri söz konusudur.

*Tibyân Tefsiri* te'lîf midir, tercüme midir? şeklindeki bir soruya *Tibyân Tefsiri*'nin kaynak kullanımları ve metodları açısından "te'lîf" veya "tercüme" şeklinde belirli bir kategoriye hasredilmiş bir cevap verebilmek oldukça zor görünmektedir. O her ne kadar Osmanlı tefsir tarihinde tercüme tefsirler kategorisinde değerlendiriliyorsa da durum tam olarak öyle değildir. *Tibyân Tefsiri* bir yönüyle te'lîf, bir yönüyle tercümedir. Daha doğrusu tercüme tarafı daha ağır basan "te'lîf-tercüme" karışımı bir eserdir.

O bir yönüyle te'lîftir; çünkü yukarıda tefsirin kaynakları kısmında da açıklandığı üzere *Tibyân Tefsiri*'nde kullanılan bazı kaynakların, tercümeğe esas alındığı iddia edilen eserde kullanılmamış olması veya Ayıntâbî'nin tercümeğe esas alındığı iddia edilen eserden sonra te'lîf edilmiş bazı kaynakları kullanması gibi hususlar göz önüne alındığında *Tibyân Tefsiri*'ni sadece bir "tercüme"den ibaret saymak haksızlık olacaktır.

Bununla birlikte *Tibyân Tefsiri*'ni bir "te'lîf" eser olarak kabul etmek de gerçekten zordur. O bir yönüyle de tercümedir; zîrâ içeriğinin başat unsuru



sözü edilen tefsirlerden tercüme yoluyla elde edilmiştir. Pek tabiidir ki iki sene-  
de ciddî bir te'lîf tefsirin ortaya çıkması da pek mümkün görünmemektedir.

Netice olarak başta *Tibyân Tefsiri* olmak üzere aynı metodla te'lîf edilen  
Osmanlı'daki bir çok Türkçe tefsiri kaynak kullanımları ve metodları açısından  
"te'lîf" veya "tercüme" şeklinde illa belirli bir kategoriye yerleştirmek yerine  
onları nev-i şahıslarına münhasır müstakil birer Türkçe tefsir kabul etmek  
vâkıya daha uygun görünmektedir.

### **Kaynakça**

Adıvar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1970.

Âkifzâde, Abdurrahim el-Amâsî, *Kitabü'l-mecmu' fi'l meşhûdi ve'l-mesmu'*,  
Millet Kütüphanesi (Ali Emiri Arabi), nr. 2527.

Alpaydın, Mehmet Akif, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, İstanbul  
2016.

Altınsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972.

Arpa, Recep, *Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri ve Osmanlı Toplu-  
mundaki Yorum Değeri*, Bursa, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005  
(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

\_\_\_\_\_, "İlk Matbû Türkçe (Osmanlıca) Tefsir: Tibyân Tefsiri", *Osmanlı  
Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I* (Ed. Bilal Gökür v.dğr.), İstan-  
bul 2011.

\_\_\_\_\_, "Tibyân Tefsiri", *DİA*, Ankara 2012, XXXI, 127-128.

Ayıntâbî Mehmed Efendi, *Tercüme-i Tefsir-i Tibyân*, I-IV, Matbaa-i Amire,  
Şirketi Sahafiye-i Osmaniye, İstanbul, 1306-7/1889.

\_\_\_\_\_, *Tercüme-i Tibyân*, İstanbul 1296/1879.

Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-  
musanniifin* (nşr. Kilisli Muallim Rifat-İbnü'l-emîn Mahmut Kemal-Avni Aktuç),  
Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951-1955.



Arpa, Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri: Te'lif mi Tercüme mi?

\_\_\_\_\_, *Îzâhü'l-meknûn fi'z-zeyl alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerafeddin Yaltkaya), İstanbul 1972.

Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud b. Muhammed b. el-Ferrâ, *Me'âlimü't-tenzîl*, Dâru taybe, Riyâd 1409.

Beyzâvî, el-Kâdî Nâsiruddîn, *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlı), Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut trs.

Bilmen, Ömer Nasûhi, *Büyük Tefsir Tarihi-Tabakâtü'l-müfessirîn*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1974.

Birişik, Abdülhamit, Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyye'si, *İslâmî Araştırmalar*, XVII/1, Ankara 2004.

\_\_\_\_\_, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri", *Tebliğler ve Müzakereler*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 2012.

Brockelmann, Carl, *GAL*, Leiden 1943-9.

Bursalı, Mehmet Tahir, *Delîlü't-tefâsir*, Necm-i İstiklâl Matbaası, İstanbul 1325.

\_\_\_\_\_, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333-1342.

Cündioğlu, Dücane, *Matbû Türkçe Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu*, II. Kur'ân Sempozyumu, Ankara 1996.

Çalışkan, İsmail, "Tefsîrî Mehmed Efendi'nin Tefsîr-i Tibyân Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasi-Sosyal Yapısı İçin Anlamı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, İstanbul 2011.

Develioğlu, Abdullah, *Büyük İnsanlar*, İstanbul 1973.

el-Ezdî, Hıdır b. Abdurrahman, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 244.

*Gaziantep İl Yıllığı*, 1968.



Gökyay, Orhan Şaik, “Dede Korkut Destanlarında İslâmî Unsurlar”,  
*Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 1971.

Gurâbzâde, Ahmed Salih, *Zübedu âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr*, Rıza Efendi  
Matbaası, İstanbul 1292.

Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân'ı Kerim Tarihi* (trc. Salih Tuğ), Marmara  
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2000.

Hanîfzâde Ahmed Tâhir, *Âsâr-ı Nev* (nşr. G. Flügel, Kâtip Çelebi'nin *Keş-  
fü'z-zünûn*'un içinde), London 1838-53.

İnan, Abdülkadir, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Tercümeleri Üzerine Bir İnce-  
leme*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961.

İpşirli, Mehmet, “Debbağzâde Mehmed Efendi”, *DİA*, İstanbul 1994.

Orhan İyibilgin, *Ayıntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva ve Metod  
Bakımından Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bi-  
limler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

\_\_\_\_\_, “Ayıntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva ve Metod  
Bakımından Değerlendirilmesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,  
2014, cilt: XVI, sayı: 29, s. 69-88.

Kahveci, İhsan, “Ayıntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva ve  
Metod Bakımından Değerlendirilmesi” Başlıklı Makalenin Eleştirisi”, *Sakarya  
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: XVII, sayı: 32, s. 63-64.

Karabulut, Ali Rıza, *Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi Yazmaları Kataloğu*,  
Kayseri 1982.

Karatay, Fehmi Ethem, *Topkapı Saray Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar  
Kataloğu*, I-II, İstanbul 1961.

Kaya, Murat, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Kadar (1839-1908) Matbu Türkçe  
Kuran-ı Kerim Tercüme ve Tefsirleri*, İstanbul, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001  
(Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi).



Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabîyye*, Dâru İhyâi't-türasi'l-Arabî, Beyrut 1957.

Keskioğlu, Osman, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, Ankara 1989.

Kevserî, Muhammed Zahid, *et-Tahrîrû'l-vecîz fimâ yebteğîhi'l-müstecîz*, Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Halep 1993/1413.

Kut, Turgut, "Ali Ufkî Bey", *DİA*, İstanbul 1989.

Mardin, Ebü'l-Ulâ, *Huzur Dersleri*, İstanbul 1956.

Müstakimzâde, Süleyman Sâdeddin, *Devhatü'l-meşâyih* (nşr. Ziya Kazıcı), İstanbul 1978.

Nafiz, Rıdvan-Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Sivas Şehri*, İstanbul 1928/1367.

Nüveyhiz, Âdil, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâdir*, Beyrut 1406/1986.

Özcan, Abdulkadir, "Mehmed IV", *DİA*, Ankara 2003.

Özege, M. Seyfettin, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, I-V, İstanbul 1971-9,

Özel, Ahmet, "Ayıntâbî, Mehmed Münib", *DİA*, İstanbul 1995.

es-Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmülhüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru's-Semerkandî*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1413/1993.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ), Dâru İbn Kesir, Dimaşk 2000.

Sümer, Faruk, *Eshâbu-l Kehf (Yedi Uyurlar)*, İstanbul 1989.

Süreyyâ, Mehmet, *Sicill-i Osmânî*, I-IV, İstanbul 1308-1315.

Tirmizî, Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahîh* (nşr. Ahmet Muhammed Şâkir), I-V, Kahire 1398-1978.

Uşşâkîzâde İbrahim Hasib, *Uşşâkîzâde Tarihi* (haz. Raşit Gündoğdu), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2005.



Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, Ankara 1988.

\_\_\_\_\_, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995.

Yaşaroğlu, Macit, “Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Tercemelerinin Kronolojik Bibliyografyası”, Hamidullah, Muhammed, *Kur’ân-ı Kerîm Tarihi ve Türkçe Tefsirler Bibliyografyası* (çev. Mehmet Sait Mutlu) içinde, İstanbul 1965.





# İHLÂS SÛRESİ'NİN VACİP VARLIĞIN TEK VE BASÎT OLUŞU BAĞLAMINDAKİ YORUMU : TAHKÎKU'L-İHLÂS Lİ-EHLİ'L-İHTİSÂS -TAHKİK&İNCELEME-

Ahmet Faruk Güney\*

## Öz

İhlâs sûresi, tefsir tarihi boyunca kelmâî ve felsefî açıdan yorumlanan en önemli sûrelerden biridir. Bunun nedeni bu sûrenin Cenab-ı Hakk'ın zâtından, birliğinden ve benzeri olmadığından bahsetmesidir. İhlâs sûresi hakkında bu çerçevede yazılan müstakil tefsirler içerisinde Kemal b. Muhammed el-Lârî'ye ait olan *Tahkîku'l-İhlâs li-Ehli'l-İhtisâs* adlı eser ise üslup ve meseleleri ele alış bakımından benzeri olmayan bir tefsirdir. Bu makalede diğer müstakil sûre tefsirlerinin çoğu gibi yazma halinde bulunan bu eser kısa bir giriş ve değerlendirmeye beraber tahkik edilerek ilim kamuoyunun nazarlarına sunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İhlâs Sûresi, Kemal b. Muhammed el-Lârî, Kelmâî-Felsefî Tefsir.

\*\*\*

## Abstract

**The Commentary of Surah al-Ikhlâs in The Context of Being The Necessary Existence Both Unique and Simple: Tahkîku'l İhlâs li-Ehli'l İhtisâs - Critical Edition & Analysis**

Throughout the history of Qur'anic exegesis the Surah al-Ikhlâs on of the most imported surah interpreted from the point of theological and philosophical outlook. This is because of the surah mentions essence of God, and his unity and his uniqueness. One of the most imported separated commentaries of the Surah al-Ikhlâs that written from the point of theological and philosophical outlook is *Tahkîku'l-İhlâs li-Ehli'l-İhtisâs* belongs to Kemal b. Muhammed el-Lârî. In the article this manuscript commentary is published. Also this article contained a brief introduction and evaluation.

**Keywords:** Surah al-Ikhlâs, Kemal b. Muhammed el-Lârî, Theological and philosophical exegesis.

\* Yrd. Doç. Dr., Kırklaareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı.



## Summary

It is known that the dispute between the philosophers and theologians - who both accept an entity who prioritise the existence of the universe and who is also out of it and who is the creator of it- is over the attributes of this entity and it is also known that the dispute with those who does not accept such an entity is over the proofs of it.

The schools of thoughts which accept an "entity" on which the universe depends and who is also out of this universe emphasise the proof, uniqueness, simplicity of this entity rather than what it is or what it is not. And accordingly; these are the subjects which are mainly emphasised in the theological and philosophical explanations of Surah al-Ikhlâs. But the language and the tone used in these explanations differ depending on the point of view of the school (theological, peripatetic, illuminative/sufistic) that is preferred by the exegeter.

In this case the separate commentary of Surah el-Ikhlâs named "*Tahkiku'l-İhlâs li-Ehlil İhtisas*" by Kemaleddin Lârî (d.955/1548-49) is the only commentary of the Surah in which the uniqueness, simplicity of the God almighty is presented together with the theological, philosophical and illuminative points of view in a commentary.

The author presents the proofs about the existence and uniqueness of god upon which these three schools agree under the title of "The proofs about the aims of the Surah al-Ikhlâs" . Especially it is something rare to come across such a style for the commentary of Surah al-Ikhlâs in which the proofs of illuminative understanding is mentioned together with the theological and philosophical ones.

This can be seen as the reflection of the attitude and the style of Cemaleddin Devvânî (d.908/1502) who is the teacher of the author over his student.

And it should also be mentioned that one of other reasons for the usage of such a style is the start of the approaching of these three schools in terms of style and language with Fahreddin Razi (d.606/1210).





Throughout this article in which the publication of the commentary of Lari is made; the information gained about the author will be presented, the content will be defined and finally a short evaluation will be made about the commentary. Our goal is submitting one of these commentaries most of which is still a manuscript to the intersets of the scientific world.

\*\*\*

### Eserin Tanıtım ve Değerlendirilmesi

Âlemin varlığını önceleyen, onun dışında ve onu var eden bir 'mevcudun' olduğunu kabul eden filozoflarla kelamcılar arasındaki ihtilafın bu varlığın sıfatları konusunda olduğu, böyle bir varlığı kabul etmeyenlerle olan ihtilafın ise ispat konusunda olduğu malumdur.<sup>1</sup> Âlemin dışında, âlemin varlığının kendisine bağlı olduğu bir 'mevcud' kabul eden düşünce ekolleri ise bu varlığın ne olduğu ve ne olmadığını ortaya koymak adına daha çok bu varlığın ispatı, tekliği ve mürekkebe olmayışı, basit oluşu gibi konular üzerinde durmaktadırlar. Buna bağlı olarak İhlâs sûresinin kelamî, felsefî yorumunda ağırlıklı olarak üzerinde durulan konular da bu konular olmaktadır.<sup>2</sup> Ancak bu yorumlarda kullanılan dil ve üslup müfessirin tercih ettiği ekolün (kelamî, meşşâî, işrakî/tasavvufî) bakış açısına bağlı olarak farklılık arz etmektedir.

Bu bağlamda Kemaleddin Lârî'nin *Tahkîku'l-İhlâs li-Ehli'l-İhtisâs* adlı müstakil İhlâs sûresi tefsiri özellikle Cenab-ı Hakk'ın bir ve basit oluşuyla ilgili kelamî, meşşâî, işrakî bakış açısının tefsir dolayımında bir arada sunulduğu yegane müstakil İhlâs sûresi tefsiridir.<sup>3</sup> Müellif bu şekilde üç büyük düşünce çizgisinin ittifak ettikleri noktayla (varlığı ve birliği) ilgili delilleri İhlâs sûresinin maksatlarıyla ilgili burhanlar başlığı altında bir arada vermektedir. Özellikle kelamî ve felsefî çizginin yanında işrakî anlayışın delillerinin zikredilmesi İhlâs sûresi tefsirinde pek görülen bir üslup değildir. Bu durum müellifin hocası olan Celaleddin Devvânî'nin (ö.908/1502) tavrının ve tarzının

<sup>1</sup> er-Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981, VII/141.

<sup>2</sup> Bkz. Güney, Ahmet Faruk, *İbn Sina'dan Elmalî'ya İhlâs Suresi Felsefî Tefsir Geleneği, -Bir Varlık İdraki-nin Zemin Olarak İhlâs Suresi Tefsiri-*, MÜ. SBE. Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008., s. 141 vd.

<sup>3</sup> Müstakil İhlâs sûresi tefsir bibliyografyası için bkz: "Yazma İhlâs Suresi Tefsirleri Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, sy. 9/18, s. 275-302



öğrencisi üzerindeki yansıması olarak görülebilir. Ayrıca böyle bir üslup kullanımında hakikate ulaştırıldığı düşünülen üç farklı yolun ifade tarzlarının Fahreddin Râzî(ö.606/1210) ile birlikte bir üslup/dil çerçevesinde birbirine yaklaşmaya başlamasının da etkisi olduğu ifade edilmelidir.<sup>4</sup>

Lârî'nin tefsirinin neşrinin yapıldığı bu makalede müellif hakkında elde edilebilen bilgiler verilerek eserin muhtevası tasvir edilecek sonunda da tefsir hakkında kısa bir değerlendirme yapılacaktır. Amacımız büyük bir bölümü yazma halinde bulunan sûre tefsirlerinden birini daha ilim kamuoyunun nazarlarına sunmaktır.

### Müellif

*Tahkiku'l-İhlâs li-Ehlil İhtisas* adıyla telif edilmiş İhlâs sûresi tefsirinin hem girişinde hem de telif kaydında müellifin adı Kemal b. Muhammed el-Lârî olarak geçmektedir. Biyografi kaynaklarında tam bu adla ilgili bir bilgi olmamakla birlikte bu zatın Celaleddin Devvânî'nin (ö.908/1502) öğrencilerinden olan ve Devvânî'nin *el-Havrâ ve'z-Zevrâ* adlı risalesine şerh yazan Kemaleddin Hüseyin b. Muhammed b. Fahr b. Ali el-Lârî olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>5</sup>

İhlâs sûresi tefsirinde Devvânî'den bahsederken “üstad-muhakkik” şeklinde bahsederek onun için özel dua ve niyazda bulunması, Allah'ın birliği konusunda ortaya koyduğu işrakî delillerden birisini “dedi ki” biçiminde doğrudan ondan nakletmesi yine üstad-muhakkik diyerek dua ve niyazla onun *Tecrid Haşiyesine* ve *Tefsiru Sureti'l-Kafirun* isimli tefsirine göndermede bulunması biyografi kaynaklarında Devvânî'nin talebesi olarak bahsedilen kişiyle bu tefsirin müellifinin aynı kişi olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bizim kanaatimiz de bu yöndedir.

Devvânî'nin talebesi olarak kabul ettiğimiz müellifin hayatı hakkında da Devvânî'nin *el-Havrâ ve'z-Zevrâ* adlı risalesine şerh yazdığı, Horosan'a gittiği ve

<sup>4</sup> Bu üst/ortak dil için bkz. Fazlıoğlu, İhsan, *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, İstanbul 2014, s. 80-86, 139-145.

<sup>5</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin: Esmâu'l-Müellifin ve Asârü'l-Musannafin*, (trc. Kılıslı Rifat Bilge; (tsh. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Avni Aktuç), Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1955, I/317.



orada 955/1548-49'da öldüğünün dışında başka bir bilgi bulunmamakta, şerh ve hâşiyeleri ile meşhur bir âlim olan Molla Muslihuddin Muhammed b. Salah b. Celeleddin el-Lârî (ö. 979/1572)'nin onun talebesi olduğu ifade edilmektedir.<sup>6</sup>

Bibliyografik kaynaklarda Lârî'nin eseri olarak sadece hocası Devvânî'nin *el-Havrâ ve'z-Zevrâ* adlı risalesine ait bir şerhi olduğu zikredilmektedir.<sup>7</sup> Müellifin kaynaklarda ismi geçmeyen iki eseri daha bulunmaktadır. Birincisi tasvir, tahlil ve tahkikini yaptığımız *Tahkîku'l-İhlâs li-Ehli'l-İhtisâs* isimli İhlâs sûresi tefsiri; ikincisi tefsir risalesinde [vr. 53b] 913/1508'de yazıldığı belirtilen *Risaletu Tahkîku't-Tevhîd* isimli eserdir.<sup>8</sup>

### Tefsir: Tahkîku'l-İhlâs li-Ehli'l-İhtisâs

Eser, müellif Lârî tarafından “muhakkik ariflerin seyyidi, müdekkik âlimlerin senedi” olarak nitelendirilen ve Hz. Peygamber'in (s.a.) soyundan geldiği metinde zikredilen ünvanlarından anlaşılan Abdülbaki adında -büyük ihtimalle bir sûfi büyüğü olan- bir kimseye ithafen 27 Rabiulevvel 914 Çarşamba (26 Temmuz 1508) tarihinde yazılmıştır.[vr.3a] Ancak bu zâtın kim olduğuyla ilgili tasavvufi tabakat kitaplarında bir bilgiye rastlanılamamıştır.<sup>9</sup>

Ancak metinde yer alan “el-emîr zahîren li's-siyadeti/Zahirde yönetici emir olan” övücü ifadeden eserin kendisine ithaf edildiği zâtın emir/vezir olma ihtimalini akla getirmektedir. Lâr şehrinin 1508'de Safevîler'e bağlandığı ve

<sup>6</sup> Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esami'l-Kutub ve'l-Funûn*;( tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge), Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1941, I/862, II/957; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Arifin*, I/317; Atâî, Nevizade Ataullah Efendi, *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şekaik*, Matbaa-i âmire, İstanbul, t.y., s. 169, Hansârî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer, *Ravzatu'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, (thk. Esedullah İsmailiyyan), Kum, 1390, II/244; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin: Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1414/1993, I/640; Ramazan Şeşen, Cevat İzgi, Cemil Akpınar, *Fihrisu Mahtutati Mektebeti Köprülü =Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), İstanbul, 1986/1406, I/400; Anay, Harun, *Celeleddin Devvânî, Hayatı, Eserler, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1994, s. 106-107.

<sup>7</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II/957. Devvânî'nin bu risalesinde Kelamcı, filozof ve sûfilere mebbe ve meadla ilgili görüşlerini İsrâkî bakış açısından tenkide tabi tutmaktadır. Lârî'nin bu şehrinin Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi Nr. 820'de bir nüshası vardır.

<sup>8</sup> İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)'nin veri tabanında ve Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki veri tabanlarında yaptığımız taramalarda böyle bir nüshanın kayda rastlanamamıştır.

<sup>9</sup> Msl. Safiyyuddin Ali, *Reşâhat A'ynu'l-Hayât*, Beyrut, 1971; Zeynüddin Muhammed el-Münavî, *el-Keşkûbu'd-Durriyye fi Teracimi's-Sâdâti's-Sufiyye I-V*, (thk. Muhammed Edîb el-Câdir), Beyrut t.y.; Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali Şârânî, *et-Tâbakâtu'l-Kübrâ I-II*, Kahire 2005.



eserin de bu şehirde aynı yıl kaleme alındığı göz önüne alındığında metinde emir olarak zikredilen bu zâtn, Şah İsmail'in kumandanlarından Emir Abdülbaki olması<sup>10</sup> zayıf da olsa ihtimal dahilinde görülebilir. Fakat metnin kendisinde de görülebileceği gibi 1508'den sonra Lâr'ın Safevîlere bağlanmış olmasına rağmen<sup>11</sup> müellifin eserinde şiiliğe dair herhangi bir atıf ne kaynaklarında ne de metinde yer almaktadır.

### Eserin Muhtevası

Eserin iki ana bölümden oluştuğunu söyleyebiliriz. Birinci bölüm, İhlâs sûresinin klasik beyanî tefsir metoduna uygun olarak 19 varak kadar süren tefsirinden oluşmaktadır. Burada müellif sûrenin sebeb-i nüzulüne dair açıklamalarda bulunur, lafızların ve terkiblerin dil bakımından ifade ettikleri anlamları ortaya koyar. Açıklama ve yorumlarını kelime ve ifadelerin dilsel tahlilleri üzerinden gerçekleştirir. Bu yorumlarına özellikle "ehad" kelimesini açıklarken "bazıları dedi ki" veya "tevil ehlinde olan muhakkiklerin bazıları dedi ki" ifadeleriyle tasavvufî (vahdet-i vücud) anlayışa uygun açıklamaları da ilave eder.[7a-8a]

Eserin ikinci bölümü tefsirin en önemli ve uzun kısmını teşkil etmektedir. Sûrenin bütününe dair beyanî usulle yaptığı tefsirini tamamladıktan sonra Lârî, "İhlâs Sûresinin maksadlarına ait burhanlarla ilgili ek" (*Tezyil fi İkameti'l-Berâhîn alâ Mekâsıdı Hâzihi's-Sûreti'l-Kerime*) başlığı altında sûrenin dört âyetinin ifade ettiği temel mânâlarla ilgili kelamî, felsefî ve işrakî delilleri bu anlayışlara göre zikreder. Bu bölüm tefsirin en uzun bölümünü (19b-69b arası) oluşturmaktadır. Müellifin bu bölümde ispatını ortaya koyduğu anlamlar, tefsirin ilk bölümünde dilsel bakımdan açıkladığı anlamlardır. Bir anlamda burhanî delillerini beyanî deliller üzerine kurmuş olduğu söylenebilir.

<sup>10</sup> Bu kişi Çaldıran muharebesinde Şah İsmail'in ordusunun merkezi kuvvetlerini komuta eden emirlerindendir: bkz. Hasan-i Rumlu, *Ehsanu't-Tevârih*, (ed. Charles Norman Seddon), Oriental Institute, 1931. s. 146.

<sup>11</sup> Rıza Kurtuluş, "Lâristan", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII/104.



Tezyil bölümü burhanlara dair dört fasıl, ikinci fasla eklenen tevhid bahsi ile sûrenin isimleri, lakabları ve faziletine dair rivayetlerin derlendiği bir hâtîme'den oluşmaktadır. Tezyil kısmının içeriği şu şekildedir:

## TEZYİL

### I. FASIL (Ehad: Nefy-i şirket ve't terekkeb)

#### 1. Kısım (Nefy-i şirket)

I. Tarik: Mütekellimûn

II. Tarik: Mütekellimûn

III. Tarik: Hukemâ-i meşşâiyyûn

IV. Tarik: Hukemâ-i meşşâiyyûn

V. Tarik: Hukemâ-i işrâkiyyûn

VI. Tarik: Münasib li-Tarik-i hukemâ-i işrâkiyyûn

#### 2. Kısım (Nefy-i terekkeb)

Tahkik: Aksamu't-Tevhid

Tekmile: Aksamu't-Tevhid

### II. FASIL: (Allahu's-Samed: el-Maksud fi'l-havâic, La cevfe leh/Emles)

1. Meslek: (el-Maksud fi'l-havâic)

2. Meslek: (La cevfe leh/emles)

### III: FASIL: (Lem yelid ve lem yûled/İmtinau cismiyyetihî)

### IV. FASIL: (Ve lem yekun lehu küfüven ehad/Nefyu'l-mümaseleti fi'z-zât)

## HATİME

I. Fasil: (Esmâ ve'l-Elkâb)

II. Fasil: (Fezâilu's-sûre)



**Birinci fasıl** İhlâs sûresinin ilk âyetinin (*Kul huve'llahu ehad / De ki: O, Allah, birdir*) ifade ettiği anlamın yani Allah'ın ulûhiyetinde bir ortağının/ortaklığın olmadığı, zâtında terkinin bulunmadığı (nefy-i şirket ve't-terekküb) anlamına uygun olarak iki kısma ayrılmıştır:

Birinci kısım vacibu'l-vücut'un birden fazla olamayacağı, tek olduğuna dair serdedilen nazârî delillerdir. Bu konudaki burhanları önemine binaen müellif nazar ehli olarak ifade ettiği üç farklı anlayış (Mütekelimûn/Kelamcılar, Meşşâiyyûn/Meşşâî filozoflar, İşrakîyyûn/İşrakî filozoflar) açısından iki ayrı delille ortaya koymuş, toplamda altı delil zikretmiştir. Burada zikrettiği her delil için yapılabilecek itirazları serdetmiş ve ilgili itirazlara kendisi cevap vermiştir.

İkinci kısım sûrenin ilk âyetinden anlaşılan Allah'ın birliğine/ehadiyyetine dair diğer bir anlamın delillendirilmesiyle ilgilidir: O da Zât-ı ulûhiyet'in mutlak olarak herhangi bir terkipten münezze olmasındır. Lârî burada, âyetten kastedilen anlamı delillendirme sadedinde şöyle söyler:

"Huvellahu Ehad", yani Vacibu'l-vücut'un zâtında cüzlerden kaynaklanan ne zihnî ne haricî herhangi bir kesret yoktur. Şayet öyle olsaydı varlığında kendi dışında olan bir cüze muhtaç olurdu. Varlığında başka bir şeye muhtaç olan ise mümkündür, li-zâtihi vacip olamaz.[37a]

Kemaleddin el-Lârî, âdeti olduğu şekilde bu konudaki itirazları ve cevapları ortaya koyduktan sonra tevhidin mertebelerine dair biri *Tahkiku't-Tevhîd* diğeri *Tekmile* başlıklarını taşıyan iki ayrı açıklamada bulunur.

*Tahkiku't-Tevhîd* bölümündeki açıklamalarını meşhur sûfi Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensârî el-Herevî (ö.481/1089)'ye ait olan *Menâzilu's-Sâirîn* adlı eserin tevhid babındaki ifadeleri üzerinden yapar. Açıklama ve izahlarında ise Abdurrezzak Kâşânî (ö.730/1329)'nin mezkur eser üzerine olan şerhinden faydalanır.

Lârî, *Tahkiku't-Tevhîd* başlığı altındaki açıklamalarını tevhîdin tenzih anlamı üzerine ve tasavvuf erbabına göre yapmaktadır. Buna göre aşağıdan yukarıya doğru tevhid üç türlü olmaktadır: Mukallidlerin tenzihî (tevhid-i



âme/mübtedi), nazar ehinden(ukaladan) kelamcılarının ve filozofların tenzihini (tevhid-i hâssa/mütevassıt), muvahhid ariflerin tenzihi (tevhid-i hâssatu'l-hassa/münteha).[40b] Müellif bu açıklamaları sadedinde durduğu tarafın daha doğrusu meylettiği tarafın irfanî taraf olduğunu gösterircesine ulemanın tevhide dair bütün söylediklerinin noksanlıkla malul olduğunu, tevhid ve diğer makamların ancak zevk ve vicdan ile idrak edilebileceğini ifade etmekte [41a, 47b] kelamcılarının ve filozofların tevhidinin netice itibariyle ammeye (halka ait tevhid) içine dahil olduğunu söylemektedir.[43b]

Muhammed el-Lârî, *Tekmile* bölümünde tevhidin ikinci kısmına dair olan açıklamalarını “tevhid nisbetinin kendisinde vaki olduğu şeye göre” yapar ki bu da tevhid-i efal, tevhid-i sıfat ve tevhid-i zâttır. Lârî'nin bu bölümdeki açıklamaları da sûfiyenin büyük çoğunluğunun kabul ettiği görüşlere uygun olarak yapmasına karşın burada önceki kısımda yapmadığı bir şeyi yapar ki o da bu kısımda ifade ettiği görüşlere uygun burhanî deliller serdetmesidir. [53a]

Müellifin hakikate ulaşma bakımından hangi yöntemi öncelediği sorusunun cevabını tevhid bahsine dair açıklamaları içinde bulmak mümkündür ki o da irfanî yönelimdir. Ancak denilebilir ki bu eğilimini hem beyan hem de burhan üzerine bina etmektedir. Çünkü önce âyetlerin dilsel anlamları açıklanmakta daha sonra bu anlamlara dair burhanî deliller serdedilmektedir. Burhanî/nazarî bilginin ise orta seviyede olduğunu, hakikate vasıl olmada, Hakk'ı bilmede yetersiz olduğunun ifade edilmesiyle de irfanî bilgi en üst seviyeye yerleştirilmiş olmaktadır.

**İkinci fasıl**'da İhlâs sûresinin ikinci âyeti olan “*Allahu's-samed/Allah sameddir*”in ifade ettiği anlamlara dair burhanlara yer verilmektedir. Lârî, burada da getirdiği delilleri kelimelerin ifade ettiği dilsel anlam üzerine bina eder. Buna göre “samed” kelimesinin lügatte ifade ettiği üç anlam (1. Her şeye kendisine yönelinen, 2. Batnı (boşluğu) olmayan, 3. Kendisinden bir şey çıkmayan veya kendisine bir şey dahil olayan düz taş) Allah teala için düşünüldüğünde iki esas anlama indirgenebilmektedir: 1. Bütün mevcudât her türlü ihtiyacı için sadece O'na yönelir. 2. Allah'ın başka varlıkların tesir ve infialinden, her türlü teceddüd ve tagayyurdan uzaktır. O'nun hakkında bu gibi



durumlar mümtendir. Dolayısıyla Lârî de bu fasıldaki iki anlamın isbatı için getireceği burhanları *iki meslek* başlığı altında serdeder. Bu fasılda Lârî tamamen nazarî bakış açısıyla hareket etmiş bu bahiste irfanî çizgiye yer vermemiştir.

**Üçüncü fasıl** İhlâs sûresinin dördüncü âyetiyle (*Lem yelid ve lem yûled/O, doğurmadı ve doğurulmadı*) ilgili burhanlarla alakalıdır. Allah teâlanın daha önceki fasıllarda zihnen ve hâricen mürekkebe olmadığına dair getirilen burhanlara uygun olarak burada doğur[t]mak ve doğurulmak gibi cismin özelliği olan durumlardan uzak oluşunda dair burhanlar zikretmiştir. Lârî burada beş burhan zikreder. Üç tanesi âyetin bütününe dairdir. Diğer ikisinden biri âyetin ilk cümlesiyle (*lem yelid*) diğeri son cümlesiyle (*ve lem yûled*) ilgili burhanlardır.

**Dördüncü fasıl** İhlâs sûresinin son âyetinin (*Ve lem yekûn lehû kûfuven ehad/O'na bir denk de olmadı*) ifade ettiği anlama dair burhanlardır. Muhammed el-Lârî'nin burada ortaya ortaya koyduğu burhanlar zâtteki benzerliği/mümaseleti nefy içindir. Kendisi bu yolun Eşârî'nin, onun takipçilerinin, Hasan-ı Basrî'nin ve meşşâî hukemanın yolu olduğunu ifade etmeyi de ihmal etmez. [66a] Çünkü bu anlayışa göre ister mümkün ister vacip olsun her varlık zât bakımından birbirinden ayrılmakta, hakikatleri arasında bir ortaklık (isimler ve hükümler hariç) bulunmamaktadır.

**Hâtîme** kısmı iki fasıl olup ilkinde İhlâs sûresinin isim ve lakabları ikincisinde ise sûrenin faziletine dair rivayetlere yer verilmektedir.

### **Eserin Kaynakları**

Lârî'nin tefsiri kaleme alma amacı İhlâs sûresi'nde ifade edilmek istenen şey (sûrenin gayesi olan anlamlar) için nazarî deliller serdetmektir. Müellif bu amacına uygun olarak pek çok kaynak kullanmaktadır. Kelamî, felsefî ve tasavvufî kaynakları arasında İbn Sina (ö. 428/1037)'nin *el-İşârat ve't-Tenbihât*'ı, Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413)'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı, Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210)'nin *Nihâyetu'l-Ukûl*'u ve *Şerhu'l-İşârat*'ı, Âmidî (ö. 631/1233)'nin *Ebkâru'l-Efkâr*'ı, Sühreverdî (ö. 587/1191)'nin *Hikmetu'l-İşrâk*'ı, Herevî (ö. 481/1089)'nin *Menâzilu's-Sâirin*'i, İbnu'l-Fârız (ö.632/1234)'ın *Divan*'ı sayılabilir.





Tefsir kaynakları arasında özellikle Zemaşerî (ö. 538/1144)'nin *el-Keşşâf*<sup>1</sup>, Fahreddin Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb*<sup>1</sup>, Nisabûrî (ö. 730/1329 [?])'nin *Garâibu'l-Kur'ân*<sup>1</sup> Hâzin el-Bağdâdî (ö. 741/1341)'nin *Lübâbu't-Tevil*<sup>1</sup>'i sayılmalıdır.

Hadis kaynakları arasında ise İmam Malik (ö. 179/795)'in *Muvatta'*, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in *Müsned*<sup>1</sup>'i, Tirmîzî (ö. 279/892)'nin *Sunen*<sup>1</sup>'i, Suyûtî (ö. 911/1505)'nin *el-Camiu's-Sağîr*<sup>1</sup>'i zikredilebilir.

Bu kaynak kullanımından anlaşılan en önemli şey müellifin aldığı eğitime ve mensub olduğu yönelişe (kelamî-irfânî) uygun olarak kaynak kullandığı ve bu kaynakların tamamıyla sünni çerçeve içerisinde yer aldığıdır.

### Değerlendirme

İhlâs sûresi pek çok müfessir tarafından nazarî bakış açısıyla yoruma konu olmuş bir sûredir. Bunun en önemli sebebi bu sûrenin Allah teâlanın zâtından, sıfatlarından ve birliğinden bahsediyor olmasıdır.

Kemaleddin el-Lârî'nin bu eseri baş tarafta ifade edilen özelliğinin dışında İhlâs sûresinin ifade ettiği anlamın nazarî açıdan (kelamî-felsefi açıdan) yorumlandığı müstakil tefsirler içerisinde diğer tefsirlerde olmayan başka bir özelliğe de sahiptir. O da her âyetin ifade ettiği dilsel anlamın burhan (nazarî delil) getirilerek ispat etme çabasıdır. Diğer bir deyişle Vacibu'l-vücut'un niteliği ile ilgili nazarî delillerin İhlâs sûresi âyetlerinin ifade ettiği dilsel anlamı delillendirmek amacıyla kullanılmasıdır. Bu tarzda bütün âyetleri kapsayacak şekilde burhanların zikredildiği başka müstakil bir İhlâs sûresi tefsiri yoktur.

Yine bu eser kelam ve felsefenin birleştirildiği dönemin özelliklerini taşıdığı gibi hocası Devvanî'nin eserlerinin birçoğunda olduğu gibi kelâm ilminin, vahdet-i vücud görüşünün ve işrakî felsefenin izlerini de taşımaktadır.<sup>12</sup> Ayrıca hoca-talebe ilişkisi açısından bakıldığında Lârî'nin bu eserde yapmaya çalıştığı şeyin, hocasının yazmış olduğu iki isbatı vacip

<sup>12</sup> Anay, Harun, "Devvanî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, IV/258.



risalesinde<sup>13</sup> ortaya koymuş olduğu görüşlerin İhlâs sûresi üzerinden ifade edilmeye çalıştığı da söylenebilir.

Buna göre Muhammed Lârî bu tefsirinde İhlâs sûresinin temel maksadlarıyla ilgili yapmış olduğu açıklamalarda vacip varlıkla ilgili dört kalamî-felsefî (nazarî) niteliği delilleriyle birlikte ortaya koymaya çalışmıştır: 1. İspat-ı vâcip (vacip varlık vardır ve tektir) 2. Vacip cismaniyetten uzaktır 3. Varlığın illetidir, tağayyur ve teceddüden uzaktır, 4. Zâtının hakikatinde benzeri yoktur.

Müellif nazarî açıdan bu temellendirmeleri yaparken kendisini yakın hissettiği irfânî çizgiyle -ki vahdet-i vücud çizgisidir- ilgili açıklamalarını da bu temellendirmelerin arasına, bir anlamda da üzerine yerleştirmiştir. Bütün bunları yaparken dayandığı zemin dilsel/beyanî zemindir. Yani sûrenin tarihsel anlamıdır. Müellif bu sebeple tefsirinin ilk bölümünde bu tarihsel anlamı ortaya koymuş, ek (tezyil) bölümünü bu anlam üzerine bina etmiştir.

Sonuç olarak hicrî 10. (m.16.) yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış ve kalamî-irfânî çizginin en önemli isimlerinden birisi olan Celalüddin Devvanî'nin talebesi olan Lârî'nin bu eseri, İhlâs sûresinin dayandığı dilsel/tarihsel anlamının zedelenmeden ihtisas sahibi kimseler (nazar ehli) için ifade ettiği anlamın tebarüz ettirildiği tefsirlerin en önemlilerindedir.

### **Nüshanın Tanıtımı ve Tahkikte Takip edilen Usul**

Risalenin tespit edebildiğimiz tek nüshası Atıf Efendi Kütüphanesi Nr. 173'te kayıtlıdır. Çoğu harflerde nokta kullanılmadan ancak güzel bir nesih hatla yazılan eser toplam 79 varak olup her sayfa 14 satırdan oluşmaktadır. Bu nüsha büyük ihtimalle tebyiz edilmiş nüshadır. Telif kaydında eserin Lâr kasabasında Çarşamba günü hicrî 27 Rabiulevvel 914'te (26 Temmuz 1508) tamamlandığı belirtilmektedir.[vr.79b] Zahriyesindeki altın renginde olan ve içerisinde ithaf edildiği kişinin adı yazan süsleme de eserin doğu İslam dünyası

<sup>13</sup> Devvanî'nin ispat-ı vacip konusunda iki risalesi vardır. *Risaletu İsbâti'l-Vâcib el-Kadîme ve Risaletu İsbâti'l-Vâcib el-Cedide*. Bkz.: *Seb'u Resâil*, (thk. Ahmed Toyserkânî), Tahran 2002, s. 69-170.



(Akkoyunlu/Safevî) içerisinde var olduğunu/telif edildiği gösteren işaretlerden kabul edilebilir.

Eser tek nüsha olduğu için herhangi bir nüsha ile karşılaştırılma imkanı olmamıştır. Yazımda TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)'ın tahkik kurallarına riayet edilmiştir.<sup>14</sup> Metin içerisinde atıf yapılan özellikle de alıntı yapılan metinlerin kaynakları gösterilmiş, yer verilen veya işaret edilen hadislerin tahriri yapılmıştır. Alıntı yapılan metinlerin puntosu ana metnin puntosundan daha küçük ve alıntı metin ana metinden daha içerde olacak şekilde düzenlenmiştir. Varak numaraları metin içerisinde köşeli parantezle [ ] belirtilmiştir. Arapça metin içerisinde yer alan kaynakların künye bilgileri kaynaklar bölümünde verilmiştir.

---

<sup>14</sup> İSAM'ın tahkik kuralları için bkz.:  
[http://www.isam.org.tr/documents/\\_dosyalar/\\_pdfler/Arapca\\_Tahkik\\_Dizgi\\_Bibliyografya\\_Esaslari.pdf](http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/Arapca_Tahkik_Dizgi_Bibliyografya_Esaslari.pdf)



### تحقيق الإخلاص لأهل الاختصاص

تأليف

كمال بن محمد اللاري

بسم الله الرحمن الرحيم

[1b] الحمد لله الذي أودع في قلوب من أحب من خلّص عباده المؤمنين التوحيد مع سر الإخلاص وجعلهم مخلصين بعد ما كانوا مخلصين موقنين، فهم السابقون من ذوى الاختصاص. ونشهد أن لا إله إلا الله الأحد الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. ونشهد أن محمداً عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون من الجهل والعناد والحسد صلى الله وسلم عليه كلما ذكره الذاكرون [2a] وكلما غفل عن ذكره الغافلون وعلى آله وسائر النبيين وآل كل وسائر الصالحين نهاية ما ينبغي أن يستلته السائلون. اللهم خلّصنا بالتوحيد والإخلاص عن الشرك والرياء ووفقنا في جميع أمورنا لما تحب وترضى. إنك أنت الرحمن الرحيم المتأن الكرم.

**وبعد** فيقول الفقير إلى الغنى الباري **كمال بن محمد اللاري**، أحسن الله حالهما وختم بالخير ما لهما، هذه تحقيقات متعلقة بتفسير سورة الإخلاص المعادلة بالنص الصحيح لثلث القرآن وتدقيقات ظهرت من مطالب السورة على قلوب الخواص [2b] من أصحاب العلم والعرافان وأرباب الكشف والعيان. كتبها ليكون وسيلة جلية إلى الحضرة العلية العلامة السيدة السنية الهمامية أعني سيد العرفاء المحققين وسند العلماء المدققين صاحب الدولتين الفاتر بكلمات النشأتين.

فَيَحْرُ أَبُو الْعِلْمِ الْخِصْمُ الَّذِي	له على كل يَحْرٍ زَخْرَةٌ وَعَيْابُ
وَأَنْفَذَ مَا تَلَقَاهُ حُكْمًا إِذَا قَضَى	قَضَاءً مُلْكُ الْأَرْضِ مِنْهُ غَضَابُ
يَقُودُ إِلَيْهِ طَاعَةَ النَّاسِ فَضْلُهُ	ولو لم يقدّها نائلٌ وعقابُ
فِيهَا أَحَدًا مِنْ ذَهْرِهِ حَقَّ نَفْسِهِ	وَمَثَلُكَ يُعْطَى حَقَّهُ وَيُهَابُ [3a]
تَحَاوَزَ قَدْرَ الْمَدْحِ حَتَّى كَانَهُ	بِأَحْسَنِ مَا يُبْتَنَى عَلَيْهِ يُعَابُ <sup>1</sup>

وما هو إلا فخر عترة الرسول وشرف أولاد البتول المختص بالنعمة العظمى والولاية الكبرى من المنعم الولي بالفيض الأشمل الصمداني الخلاقي الأمير ظهيراً للسيادة والعرافان والهداية والإيقان عبد الباقي، خلّد اللهم ظلال إفاضته وفضاً له وهدايته على مفارق قاطبة الأنام بالنبي العربي وأهل بيته الكرام.

فإن وقعت هذه البيضاة المزجاة عند خدام حضرته وعاكفي سدهم موقع الرضا والقبول، فإنه غاية المبتنى والمسئول ونهاية المبتنى والمأمول والمتمس من عليا [3b] حضرته أن يصلح مواقع الزلل ويصحح مواضع الخلل، فإن بالقصور والخطاء لمعترف ومن بحار فيوض تحقيقاته لمعترف، وللأرض من كأس الكرام نصيب.

وسميتها **تحقيق الإخلاص لأهل الاختصاص**، ونسئل الله تعالى أن ينفعنا بما وجميع إخواننا الصادقين المنصفين وأن يجعلها ذكراً لنا والسائر الطالبين في يوم البعث والدين. اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه، والتكلمان على التوفيق ويده أزيمة التحقيق. وما أنا أشرف في المرام مستعينا بالوهاب العلام. [4a]

<sup>1</sup> ديوان المثني، ص. 479، 480.



سورة الإخلاص، هي أربعة آيات، قيل مكية وقيل مدنية.

### ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

### ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾

قال كثير من محققي المفسرين: الضمير للسان، فهو مرفوع بالابتداء. والجملة التي بعده خبره. والمعنى حينئذ الشأن والخبر 'هو' أن الله أحد". وهذا قول جمهور النحاة. وقال بعضهم: هو كناية عن اسم الله تعالى. فيكون هذا الكلام كقولك "زيدٌ أخوك قائم". وقال كثير من المحققين أيضاً: الضمير عائد إلى ما سئل عنه. والمعنى حينئذ "الذي سئلتم عنه هو الله أحد". وعلى هذا التفسير 'هو' مبتدأ، و'الله' خبره. و'أحد' إما بدل عن الخبر أو خبر بعد [4b] خبر. ويؤيد التفسير الأخير ما روى أبو العالية عن أبي بن كعب أن المشركين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أتسب لنا ربك! فأنزل الله هذه السورة.<sup>2</sup>

وما روى أبو ظبيان وأبو صالح عن ابن عباس أن عامر بن الطفيل وأربد بن ربيعة أتيا النبي صلى الله عليه وسلم فقال عامر: إلى ما تدعون يا محمد؟ قال: إلى الله. قال: صيغتنا لنا، أم نذهب هو أم من حديد أو من خشب؟ فنزلت هذه السورة.<sup>3</sup>

وما روى الضحاك وقتادة ومقاتل قالوا: جاء ناس من أحبار اليهود إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: صيغ لنا ربك يا محمدا! لعلنا نؤمن بك. فإن الله أنزل نعته في التوراة فأخبرنا من أي شيء هو؟ وهل يأكل ويشرب و [5a] ممن ورث ومن يورثها. فأنزل الله هذه السورة.<sup>4</sup>

وما روى أنه نزلت بسبب سؤال النصارى. فقد روى عطاء عن ابن عباس قال: قدم وفد نجران فقالوا: صيغ لنا ربك أمن زبرجد أو ياقوت أو ذهب أو فضة؟ فقال: إن ربي ليس من شيء؛ لأنه خالق الأشياء. فنزلت ﴿هو الله أحد﴾. قالوا أهو واحد وأنت واحد؟ فقال: ﴿ليس كمثل شيء﴾. قالوا: زدنا من الصفة! فقال: ﴿الله الصمد﴾ فقالوا: وما الصمد؟ فقال: الذي يصمد إليه الخلق في الحوائج. فقالوا: زدنا! فنزل ﴿لم يلد﴾ كما ولدت مريم، ﴿ولم يولد﴾ كما ولد عيسى، ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ أي: لم يكن له مماثل ونظير من خلقه.<sup>5</sup>

ولا يخفى عليك أن تلك الأحاديث [5b] الواردة في سبب النزول مؤيد للتفسير الأخير. ولا يخفى أيضاً أن التفسير الأخير قريب من التفسير الأول.

وأما لفظ ﴿أحد﴾ فهو في الأصل وَّحْدٌ، قُلْتُ الواوُ همزة للتخفيف. وعند كثير من المفسرين بل أكثر المفسرين هو مرادف للواحد. وبه قال الخليل وكثير من علماء العربية. ومؤيد هذا المذهب قراءة ابن مسعود والأعمش "قل هو الله الواحد".

وعند كثير من المفسرين هو غير مرادف للواحد. قال الأزهري:

لا يُوصَفُ شَيْءٌ بِالْأَحَدِيَّةِ غَيْرَ اللَّهِ تَعَالَى. فَلَا يُقَالُ "رَجُلٌ أَحَدٌ" وَلَا "دِرْهَمٌ أَحَدٌ"، بَلِ "أَحَدٌ" صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى اسْتَأْثَرَ بِهَا فَلَا يَشْرِكُهُ فِيهَا شَيْءٌ.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> ترميذي، كتاب التفسير، 1/112، 2؛ أحد بن حنبل، مسند، 133/5، 134.

<sup>3</sup> أبو الحسن الواحدي، أسباب النزول، ص. 404؛ ابن الجوزي، زاد المسير، 341/4.

<sup>4</sup> ابن الجوزي، زاد المسير، 341/4؛ جلال الدين السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، ص. 238.

<sup>5</sup> أبو الحسن الواحدي، أسباب النزول، ص. 404.

<sup>6</sup> أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، "وحد".



وقال بعضهم: الفرق بين الواحد والأحد من وجوه: الأول إن الواحد [6a] يدخل في الأحد والأحد لا يدخل فيه. والثاني إنك لو قلت: "فلان لا يقاومه واحد" جاز أن يقال "لكنه يقاومه اثنان" بخلاف الأحد. الثالث أن الواحد يستعمل في الإثبات والأحد في النفي. تقول في الإثبات "رأيت رجلاً واحداً" وفي النفي "ما رأيت أحداً" فيفيد العموم بخلاف الأول.

ولهذا قال بعض المفسرين:

وجه تخصيص الله بالأحد إفادته للعموم. وذلك أنه أبسط الأشياء. فكأنك قلت أنه لا جزء له أصلاً بوجه من الوجوه. ثم قال: ومن ههنا قال بعضهم إن الأحد يدل على جميع المعاني السلبية ككونه ليس بجوهر ولا عرض ولا متحيز وغير ذلك. كما أن اسم الله يدل على مجاميع الصفات الحقيقية والإضافية؛ لأن 'الله' اسم للمعبود بالحق واستحقاق العبادة، [6b] لا يتجه إلا إذا كان مبدأ لجميع ما سواه علماً قادراً إلى غير ذلك. وأما لفظه 'هو' فإنما يدل على نفس الذات فتبين أن قوله ﴿هو الله أحد﴾ يدل على الذات والصفات جميعاً.

وههنا لطيفة: وهي أن قوله 'هو' إشارة إلى مرتبة السابقين الذين لا يرون معه شيئاً آخر فيكفي الكتابة بالنسبة إليهم. وأما اسم 'الله' فإشارة إلى مرتبة أصحاب اليمين. وهم الذين عرفوه بالبرهان مستدلين على الجوب بالإمكان، فهم ينظرون إلى الحق وإلى الخلق جميعاً فيحتاجون في التمييز إلى اسمه العَلَم. وأما الأحد قريب إلى أدون المراتب الإنسانية، وهم أصحاب الشمال الذين يتبتون مع الله إلهاً آخر فوجب التشبيه على إبطال معتقدتهم بأن الله أحد لا شريك له ولا جزء [7a] بوجه من الوجوه. وبعبارة أخرى 'هو' للأخص، و'الله' للخواص و'أحد' للعوام.<sup>7</sup>

أقول:

فالمراد بلفظ 'أحد' إما نفي الشريك في الإلهية المستلزمة لوجوب الوجود كما هو الظاهر من كلام القائلين بالترادف؛ أو نفي الشركاء والتركيب معاً كما يفهم من كلام القائلين بعدم الترادف أو نفي الشركاء والتركيب وغيرها من الصفات المسلموية عنه تعالى كما قال به بعضهم أو نفي التركيب فقط.

وقال بعض المحققين من أهل التأويل:

'قل' أمر من عين الجمع واردٌ على مظهر التفصيل. وهو عبارة عن الحقيقة الصِّرفة. أي: الذات من حيث هي بلا اعتبار صفة التي لا يعرفها إلا هو. و"الله" بدل منه. وهو اسم الذات مع جميع الصفات. دل بالإبدال [7b] على أن صفاته تعالى ليست بزائدة على ذاته بل هي عين الذات لا فرق إلا بالاعتبار العقلي. ولهذا سميت سورة الإخلاص؛ لأن الإخلاص تمحيص الحقيقة الأحادية عن شائبة الكثرة، كما قال أمير المؤمنين، على نبينا وعليه الصلوة والسلام: "كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة وإياه". عني من قال صفاته تعالى "لا هو ولا غيره". أي: لا هو باعتبار العقل ولا غيره بحسب الحقيقة.

و'أحد'، خبر المبتدأ، والفرق بين الأحد والواحد؛ أن الأحد هو الذات وحدها بلا اعتبار كثرة فيها. أي: الحقيقة المحضة التي هي منبع العين الكافوري [8a] بل العين الكافوري

<sup>7</sup> نظام الدين الحسن بن محمود النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، 595/6.



نفسه. وهو الوجود من حيث هو وجود بلا قيد عموم وخصوص وشرط عرض ولا عروض.

و'الواحد' هو الذات مع اعتبار كثرة الصفات، وهي الحضرة الأسماء لكون الاسم هو الذات مع الصفة. فعبر عن الحقيقة المحضة الغير المعلومة إلا له هو. وأبدل عنها الذات مع جميع الصفات دلالة على أنها عين الذات وحدها في الحقيقة. وأخير عنها بالأحادية ليدل على أن الكثرة الإعتبارية ليس بشيء في الحقيقة، وما أبطلت أحديته وما أثرت في وحدته، بل الحضرة الواحدية هي بعينها الحضرة الأحادية بحسب الحقيقة.<sup>8</sup>

واعلم أن العلماء اتفقوا على أنه لا بد في سورة ﴿قل يا أيها الكافرون﴾ [8b] من لفظه 'قل'. وأجمعوا على أنه لا يجوز في سورة ﴿تبت﴾. وأما في هذه السورة فقد اختلفوا؛ فالقراءة المشهورة ﴿قل هو الله أحد﴾. وقرء "هو الله أحد" بدون 'قل'. وهذه القراءة منقولة عن أبي وابن مسعود. وقرء "الله أحد" بغير "قل هو". وهذه القراءة مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم.

قال الإمام في التفسير الكبير:

من أثبت 'قل' قال السبب فيه بيان أن النظم ليس في مقدوره، بل يحكي كل ما يقال له. ومن حذفه قال: زالت ليلاً يتوهم أن ذلك مما كان معلوماً للنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم.<sup>9</sup>

وأقول في كَيْلا شَبَقَى هذا السبب نظراً لا يخفى على المتأمل. فالحق في بيان السبب أن يقال؛ وقع في الرواية الصحيحة الحذف والإثبات معاً في هذه السورة. [9a] ولم يرو الحذف في سورة الكافرون. ولعل هذا الاختلاف في هذه السورة مستند إلى الاختلاف في الإنزال لاحتمال الإنزال في هذه السورة تارة مع لفظه 'قل'. وقرء في هذه الآية "أحدُ الله" بإسقاط التنوين منه لملاقته لام التعريف. ونظيره قولهم "ولا ذاكرُ الله إلا قليلاً". قال صاحب الكشاف: والجيد هو التنوين وكسره لالتقاء الساكنين.<sup>10</sup> والدليل على هذا المطلب وغيره من المطالب هذه السورة يجيب بعد ذلك انشاء الله تعالى.

### ﴿الله الصمد﴾

قال بعض المحققين من أهل اللغة: 'الصمد' فعل بمعنى مفعول من "صَمَدٌ إليه" إذا قَصَدَهُ. فمعنى الصمد، المقصود إليه في الخواج الذي يصمد إليه كل مخلوق.

ويلزم هذا المعنى أن يكون الكل محتاحاً إليه [9b] وهو الغنى عنهم. ويؤيد هذا المعنى ما روى ابن عباس أنه لما نزلت هذه الآية قالوا: ما الصمد؟ قال: عليه الصلوة والسلام؛ هو السيد الذي يصمد إليه في الخواج.<sup>11</sup> وقال بعضهم: الصمد هو الذي لا خوف له. ومنه يقال لسداد الفارورة صماداً، و"شيء مُصَمَدٌ". أى: صلب ليس فيه رخاوة. قال ابن قتيبة: يجوز على هذا المعنى أن يكون الدال في مصمد بدلاً عن التاء في مصمت.<sup>12</sup> وهذا المعنى منقول عن ابن عباس ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير. وقال بعض المتأخرين من أهل اللغة: 'الصمد' هو الأملس من الحجر الذي لا يقبل الغبار ولا يدخله شيء ولا يخرج منه شيء.

<sup>8</sup> علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الحازني، لباب التأويل في معان التنزيل، 476/3، 477.

<sup>9</sup> فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 178/32.

<sup>10</sup> أبو القاسم حار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعبون الأوقال في وجوه التأويل، 812/4.

<sup>11</sup> فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 178/32.

<sup>12</sup> أبو محمد عبد الله بن مسم ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، ص. 542.



وأنت خبير بأن المعنيين الآخرين من صفات الأجسام حقيقةً، وأحديته تعالى [10a] يدل على نفي جسميته. إذ؛ كل جسم مركب فوجب الحمل على الجواز. وهو أنه تعالى عدم التأثير ومنتع الانفعال عن الغير مطلقاً. أى: يكون واجباً لذاته ممنوع التغير في وجوده وبقائه وجميع صفاته الحقيقية كما أن الجسم الذي يكون كذلك يكون عدم التأثير والانفعال عن الغير.

والظاهر أن المعاني المتكثرة المنقولة عن أكابر المفسرين في تفسير هذا اللفظ مأخوذة ومنقولة عن المعنيين المذكورين أعني المقصود إليه في الحوائج وعدم التأثير والانفعال عن الغير مطلقاً. أى: الواجب لذاته الذي يمتنع التغير في وجوده وبقائه وسائر صفاته الحقيقية. ولذا يكون كل معنى من المعاني المنقولة عنهم مناسب للمعنى الأول والثاني.

فقال [10b] بعضهم: تفسير الصمد ما بعده. أى: الذي لم يلد ولم يولد. وروى أبو العالية هذا التفسير عن أبي بن كعب. وقال عكرمة: الصمد الذي ليس فوقه أحد. وقيل هذا قول علي رضي الله عنه. وقال شقيق بن سلمة: هو السيد الذي قد انتهى سؤدده. وروى مثل هذا التفسير علي بن أبي طلحة عن ابن عباس. وهذا قول أبو مسعود والضحاك. وقال قتادة: الصمد، الباقي بعد فناء خلقه. وروى عن قتادة أيضاً الصمد، الذي لا يأكل ولا يشرب وهو يُطعم ولا يُطعم. وقال جعفر الصادق عليه السلام: هو الذي يغلب ولا يُغلب. وقال الأصم: هو الخالق للأشياء. وقال السدّي: هو المقصود في الرغائب المستعان به عند المصائب. وقال الحسن بن الفضل: هو الذي [11a] يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. وقال الربيع: هو الذي لا تعزّيه الأوقات. وقال مقاتل بن حبان: هو الذي لا عيب فيه. وقال الحسن البصري: هو الذي لم يزل ولا يزال ولا يجوز عليه الزوال. وقال أبي بن كعب: الذي لا يموت ولا يُورث. وقال بمان وأبو مالك: الذي لا ينام ولا يسهو. وقال سعيد بن جبير: هو الكامل في جميع صفاته وأفعاله. وقال أبو هريرة: أنه المستغني عن كل أحد. وقال أبو بكر الوراق: أنه الذي أيسر الخلق من الإطلاع على كَيْفِيَّتِهِ. وروى عن ابن عباس أيضاً: أنه الكبير الذي ليس فوقه أحد. وهذا التفسير قريب من تفسير عكرمة. وقال بعضهم: الصمد، العالم لجميع المعلومات. وقال بعضهم: هو الحكيم. وقيل: هو السيد المعظم. وقيل هو [11b] الفرد الماجد الذي لا يقضى في أمر دونه. وقيل هو المنزه عن قبول النقائص والزيادات وعن أن يكون مؤرداً للتغيرات والتبدلات وعن إحاطة الأزمنة والأمكنة والجهات.

وأنت خبير بأن تلك المعاني بعضها من الصفات الثبوتية الإضافية وبعضها من الصفات التنزيهية السلبية. والكل مناسب لأحد المعنيين المذكورين ويرجع إليهما.

واعلم أنه قوله ﴿الله الصمد﴾ يدل على نفي الشريك في الألوهية. فإنه لو كان محتاجاً إليه لجميع الموجودات يكون كل ما سواه ممكناً مفتقراً إليه. فليس له شريك في وجوب الوجود لذاته فينحصر الألوهية من بين الموجودات فيه. ولذا قال بعضهم ﴿الله أحد﴾ يدل على نفي [12a] التركيب مطلقاً و﴿الله الصمد﴾ يدل على نفي الشركاء والأنداد والأضداد.

وفي الآية أسئلة: الأول لِمَ جاء الخبر في ﴿الله أحد﴾ منكرأً وهنا معرفأً؟ فالجواب: أن نفي التركيب غير معلوم عند الأوهم العامة إذ؛ كل موجود عندهم محسوس. وقد ثبت أن كل محسوس منقسم ومركب. وكذا نفي الشريك كان عند مشركي العرب، بل أكثر الخلق غير معلوم. فالأحد على أى معنى من المعاني المذكورة يناسب أن يكون منكرأً، أو أما 'الصمد' فمعناه المشهور هو المقصود إليه في الحوائج. ولا يخفى في أن هذا المعنى معلوم ومعروف عند جميع الطوائف كما قال تعالى ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله﴾<sup>13</sup> وقال: ﴿فإذا مس الإنسان ضرّاً دعا ربه﴾<sup>14</sup> [12b] فناسب أن يورد معرفأً.

الثاني، لِمَ كرّر لفظة 'الله' في قوله ﴿الله أحد الله الصمد﴾ ولم يقتصر على ضميره ثانياً؟ والجواب عنه من وجوه؛ الأول، الدلالة على أن من لم يتصف بالصمدية لم يتصف بالألوهية. الثاني، ما قبل هو المسك ما كررته يتضوع.

<sup>13</sup> سورة الزحرف 87/43.

<sup>14</sup> سورة الزمر 8/39.





الثالث، أنه قد سبق ضمير للشان على التفسير المشهور فلو أورد الضمير ثانياً لزم الالتباس في معنى الضمير. أقول: ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب.

الرابع، أن الضمير إشارة إلى مرتبة الصديقين كما أشرنا إليه. وقوله ﴿اللَّهُ الصمد﴾ خطاب لعموم الخلق والصديقون منهم قليل. فاعتبار الأغلب أولى.

الخامس، ما قال الإمام في التفسير الكبير من أنه لو لم يتكرر هذه اللفظة لوجب في لفظ 'أحد' و'صمد' أن يراد [13a] إما نكرتين أو معرفتين. وقد بينا أن ذلك غير حائز. فلا حرم كررت هذه اللفظة حتى تذكر لفظ 'أحد' منكرًا ولفظ 'الصمد' معرفاً. أقول هذا الجواب إنما ينافي على تقدير عدم إيراد الاسم الظاهر والضمير معاً. وأما إذا أورد الضمير بدلاً عن الظاهر فلا يتأتى كما لا يخفى.

والظاهر أن الإمام أراد بالسؤال الأول لا الثاني. وحينئذ يتم جوابه السؤال الثالث، لِمَ أورد هذه الجملة خالية عن العاطف؟ والجواب عنه أنه هذه الجملة كالتيجة للأولى فلم يناسب العاطف لها، ولأجل هذه النكته لم يعطف قوله ﴿لم يلد﴾ على الجمل السابقة. لأن قوله ﴿اللَّهُ الصمد﴾ دليل على قوله ﴿لم يلد ولم يولد﴾. فإنه لما كان محتاجاً إليه لكل ما سواه وغنياً عنه لم يفترق إلى ما بعينه أو يخلف عنه الذي هو الولد [13b] ولم يكن أيضاً مولوداً عن غيره لامتناع الغناء والحاجة عليه.

وفي الآية أسئلة؛ الأول، لِمَ قُدِّمَ قوله ﴿لم يلد﴾ على قوله ﴿لم يولد﴾ مع أن كون الشخص مولوداً متقدماً على كونه والدًا؟

والجواب عنه من وجهين؛ الأول، أن النزاع إنما وقع في كونه والدًا لا في كون مولوداً، فإن مشركي العرب قالوا "الملائكة بنات الله"، وقالت اليهود "عزير ابن الله" وقالت النصارى "المسيح ابن الله" وقالت طائفة من المتفلسفة "يولد من واجب الوجود عقل ومنه عقل آخر ونفس وفلك إلى آخر العقول والنفوس". ولم يقل أحد بأنه ولد من غيره فيكون نفي الوالدية أهم من نفي المولودية. فلذا قُدِّم عليه.

الوجه الثاني، ما قال المحقق النسابوري في تفسيره من أن كون الشخص مولوداً اعتبار المعلولية وكونه والدًا اعتبار العلية. [14a] ولا ريب أن اعتبار العلية مقدم على اعتبار المعلولية كما أن العلة بالذات متقدمة على المعلول، فالسؤال مدفوع.<sup>15</sup>

أقول: في هذا الوجه من الجواب نظر. لأن العلية والمعلولية متضايقان. ومن خواص المتضايقين التكافؤ في الوجودين، أي: الذهني والخارجي كما بين في موضعه. فلا يقدم لأحدهما على الآخر لا ذهنياً ولا خارجاً. وإن كان ذات العلة متقدمة على ذات المعلول ويمكن أن يقال مراده أن اعتبار وصف العلية باعتبار متعلقه أعني الموصوف الذي هو ذات المعلول. فلذا قدم نفيه على نفيه.

وأقول: يمكن أن يجاب [14b] من أصل السؤال بوجه آخر بأن يقال مع قطع النظر عن النزاع الواقع توهم والدية سبحانه أقرب من توهم مولوديته مع أنه نقل عن عيسى عليه السلام وكثير من قدماء الحكماء إطلاق الأب والوالد مجازاً على الله تعالى، فنفي الوالدية حقيقة أهم من نفي المولودية، فلذا قدم عليه.

السؤال الثاني: لِمَ اقتصر على نفي الوالدية في الماضي فقال ﴿لم يلد﴾ ولم يقل ﴿لم يلد ولن يلد﴾؟

والجواب عنه: أن النزاع قد وقع في الزمان الماضي في العزيز والمسيح والملائكة كما قلنا أنفسنا. والمقصود الأصلي من هذا الكلام ردُّ ما إدَّعوه، فلذا أورد بطريق الماضي. وأما قوله ﴿لم يولد﴾ فغير محتاج إلى التوجيه. لأن كل شخص إذا لم يكن مولوداً في مبدئه يكونه فلن يكون [15a] مولوداً بعد ذلك ألبتة.

وأجاب المحقق النسابوري عن السؤال بوجه آخر فقال: لعل المراد بقوله ﴿لم يلد﴾ نفي أن يكون هو من شأنه الولادة. وهذا المعنى يشمل كل زمان. وبهذا التفسير لا يصح على العاقر أنه لا يلد ويصح أنه يلد.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> النسابوري، غرائب القرآن ووعائب الفرقان، 597/6 596/6.

وأقول: يمكن أن يجاب عن السؤال بوجه آخر بأن يقال؛ لما عُلِمَ من صمديته تعالى وجوب وجوده وعدم تغيره في جميع صفاته كما أشرنا إليه آنفاً فقد عُلِمَ عدم تغيره في هاتين الصفتين التنزيهيتين. إذ؛ لا خفاء في أن هاتين الصفتين مثل الصفات الحقيقية فيساوي نسيتهما إلى جميع الأزمنة ماضياً كان أو مستقبلاً كما في نظائرها من الصفات التنزيهية.

وبوجه آخر أقول: المراد بهاتين الصفتين التنزيهيتين [15b] أصل الوقوع الأزلي المستمر تجزئاً وإن وردتا على صيغة الماضي كما قال كثير من المحققين في قوله تعالى ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ وفي نظائره من الصفات الواجبة الثبوت للذات المتساوية النسبة إلى الماضي والمستقبل من الأوقات.

السؤال الثالث: هل فرق بين قوله تعالى في سورة إسرائيل ﴿لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ وبين قوله ههنا ﴿لَمْ يَلِدْ﴾؟

الجواب: نعم، كما هو الظاهر من العبارتين في السورتين. وذلك لأن ولد الشخص على صنفين؛ أحدهما مثل تولد منه حقيقة. وهذا هو الولد الحقيقي. والثاني مثل لم يتولد منه حقيقة، ولكن اتخذه ولداً ليعينه ويخلف عنه وسماه باسم الولد تجزئاً. فالمراد بالأول نفي الثاني من [16a] الصنفين كما هو الظاهر من عبارته. ولذا قال: ﴿لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ ولم يكن له شريك في الملك<sup>17</sup> فإن الشخص قد يتخذ ولداً ليكون مشاركاً ومعيناً له في الأمر المطلوب. وقال في سورة أخرى ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ وهذا أيضاً إشارة إلى ما ذكرناه. فإن قوله ﴿هُوَ الْغَنِيُّ﴾ معناه الغني عن إعانة الولد المتخذ ومشاركته له في الأمر. والمراد بالثاني، نفي الأول منهما كما هو الظاهر أيضاً من لفظه.

وكل من المعنيين رداً لما ذهب إليه فرقة من النصارى. فإن النصارى فرقتان؛ فرقة ذهبوا إلى أن عيسى تولد من الله سبحانه حقيقة، وفرقة ذهبوا إلى أنه لم يتولد منه تعالى حقيقة [16b] ولكن اتخذه ولداً تشريفاً وتكريماً كما اتخذ إبراهيم خليلاً. تعالى شأنه عما يقولون.

أقول: وأنت خبير بأن يمكن أن يكون قوله ﴿لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ إشارة إلى نفي اتخاذ الولد مطلقاً، أي: سواء كان الاتخاذ بالحقيقية أو بالجاز، وإن يكون المراد به نفي الاتخاذ بالحقيقية. وعلى المعنى الأخير يكون مودي الآيتين واحداً، لكن الظاهر هو المعنى الأول كما ذكرناه. ويؤيده اختلاف الفريقين المذكورتين.

قوله تعالى ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾

أي: لم يكن أحد مكافئاً له فيكون 'كفواً' خير للفعل الناقص قدّم على اسمه، والظرف متعلق بالخبر. فإن قلت: حق الظرف اللغو أن يكون متأخراً كما نص سيبويه على ذلك في كتابه، فلم قدم له [17a] على المتعلق، أعني كفواً؟

قلت: المقصود الأصلي هنا أن ينفي عن ذاته تعالى الكفو، والأصل في إفادة هذا المعنى هو هذا الظرف، فقدم لكونه أهم. ويحتمل أن يكون الظرف حالاً عن المستكن في 'كفواً' وأن يكون خبراً للفعل الناقص. وحينئذ يكون 'كفواً' حاصلًا من 'أحد'. وعلى هذين الاحتمالين يكون الظرف مستقراً. ولما كان المقصود من الجمل الثلاث نفي أقسام المماثلة، عطف الجملتين الأخيرتين على الأول. وأما لفظه 'كفواً' فقرأها حمزة واسمعيل ساكنة الفاء مهموزاً، وحفص عن عاصم بضم الفاء وقلب الهمزة واواً. والآخرين بضم الفاء مهموزاً. وكلها لغات صحيحة فصيحية.

وللمفسرين في تفسير 'كفو' أقوال:

أحدها ما قال كعب و[17b] عطاء. وهو أنه لم يكن له مثل ولا عدل. ومنه المكافات في جزاء.

<sup>16</sup> النيسابوري، غرائب القرآن ورضائب الفرقان، 597/6.

<sup>17</sup> سورة الفرقان 2/25.

<sup>18</sup> سورة يونس 68/10.



Güney, İhlâs Sûresi'nin Vacip Varlığın Tek ve Basit Oluşu Bağlamındaki Yorumu :  
 Tahkîkû'l-İhlâs li-Ehli'l-İhtisâs -Tahkik&İnceleme-

ثانيها ما قال مجاهد وهو أنه لم يكن له صاحبة. كأنه سبحانه قال لم يكن أحد كفواً له فيصاهره رداً على من حكى الله عنه بقوله ﴿وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً﴾<sup>19</sup> فيكون هذه الآية كالتأكيد لقوله ﴿لم يلد﴾.

ثالثها ما قال بعض المحققين وهو:

أنه لما بين أنه هو المصمود إليه في قضاء الخواج ونفي الوسائط من البين بقوله ﴿لم يلد ولم يولد﴾ فيحتمل عتق السورة بأن شيئاً من الموجودات يمنع أن يكون مساوياً له في شيء من صفات الجلال والعظمة. أما الوجود فلا مساواة؛ لأن وجوده من مقتضيات حقيقته. فإن حقيقته غير قابلة للعدم من حيث هي [18a] هي. وأما سائر الخقائق فإنها قابلة للعدم. وأما العلم فلا مساواة؛ لأن علمه ليس ضروري ولا باستدلالي ولا مستفاد من الحس ولا من الروية ولا يكون في معرض الغلط والزلل وعلوم الخدثات كذلك. وأما القدرة فلا مساواة. وكذلك الرحمة والجلود والعدل والفضل والإحسان.<sup>20</sup>

أقول: ولو عمّم هذا القائل في نفي التساوي بأن يقول إن شيئاً من الموجودات يمنع أن يكون مساوياً له في ذاته وفي شيء من صفات الجلال والعظمة لكان أولى كما لا يخفى.

وأقول أيضاً: أنت حبير بأنه يحتمل أن يراد بلفظ 'الكفو' المماثل في الذات والصفات جميعاً [18b] وأن يراد به المماثل في أحدهما. فالعاني المحتملة التي ذكرناها خمسة.

واعلم أن كل آية من الآيات الأربعة تدل على بطلان بعض من المذاهب الباطلة المشهورة:

فإن قوله ﴿الله أحد﴾ يدل على بطلان مذهب الثنوية القائلين بالنور والظلمة تارة ويزدان وأهرمن أخرى على اختلاف عباراتهم باختلاف اعتباراتهم. وعلى بطلان مذهب بعض النصارى في التثليث وعلى بطلان مذهب الصائين وجمع من قدماء الحكماء في الأفلاك والنجوم.

وقوله ﴿الله الصمد﴾ يبطل مذهب من أثبت خالقاً سوى الله تعالى كالمعتزلة ومن يحدو حدوهم؛ لأنه لو وجد خالق غير الله تعالى لما كان الله [19a] تعالى مصموداً إليه في طلب جميع الحاجات والمقاصد. وهذا ظاهر.

وقوله ﴿لم يلد ولم يولد﴾ يبطل مذهب بعض اليهود في العزيز وبعض النصارى في المسيح وبعض المشركين في الملائكة.

وقوله ﴿لم يكن له كفواً أحد﴾ يبطل مذهب المشركين حيث جعلوا الأصنام أكفأء له وشركاء ومذهب من حكى الله عنه بقوله ﴿وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً﴾ كما قلنا آنفاً.

قال بعض المفسرين:

إن هذه السورة في حق الله مثل سورة الكوثر في حق الرسول. لكن الطعن في حق الرسول كان بسبب أنهم قالوا أنه 'أبتر' لا ولد له. وههنا الطعن كان بسبب أنهم أثبتوا لله ولداً. وذلك لأن عدم الولد في [19b] حق الإنسان عيب إلا أن وجود الولد عيب في حق الله تعالى. فلهذا السبب قال

<sup>19</sup> سورة الصفات 158/37.

<sup>20</sup> فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 185/32.



ههنا 'قل' حتى تكون ذاباً عني وفي سورة ﴿إنا أعطيناك﴾ إنا أقول ذلك الكلام حتى أكون إنا ذاباً  
عنا.<sup>21</sup>

### تذييل في إقامة البراهين على مقاصد هذه السورة الكريمة.

فيه فصول:

#### الفصل الأول

في بيان البراهين على قوله تعالى ﴿هو الله أحد﴾. قد مر في تفسير هذه الآية أن المراد بلفظه 'أحد' أما نفي الشركة في الإلهية أو نفي الشركة والتركب معاً أو نفي الشركة والتركب وغيرهما من الصفات المسلووية عنه تعالى أو نفي التركيب فقط. ونحن نذكر البرهان في هذا الفصل على نفي الشركة والتركب كما هو المتبادر [20a] من لفظ 'الأحد'. ولا نتعرض للبرهان على نفي سائر الصفات المسلووية عنه تعالى ليطولها وكثرة مباحثها. وقد قسمنا هذا الفصل على القسمين:

#### القسم الأول

في ذكر عدة من البراهين المشهورة على نفي الشركة. وللاهتمام بشأن هذا المطلب الأعلى والإعتبار بأمر هذا المقصد الأسنى نذكر فيه طرق أصحاب النظر من المتكلمين والمشائين والإشراقيين.

**الطريق الأول للمتكلمين.** قالوا: يمنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الإلهية؛ لأننا لو فرضنا وقوعهما فإذا أراد أحدهما شيئاً فيما أن يمكن من الآخر إرادة ضده أو يمنع. وكلاهما محال. أما الأول، فالأنا نفرض وقوع إرادته له؛ لأن الممكن لا يلزم من فرض [20b] وقوعه محال، فيلزم إما وقوعهما معاً ويلزم اجتماع الضدين وإما لا وقوعهما فيلزم إرتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما. وأيضاً يلزم إجتماعهما إذا لمانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا قدرته عليه. فإذا كان مراد كل منهما غير حاصل فقد حصل مرادهما معاً. هذا خلف.

وأيضاً فإذا فرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه. لزم من هذا القسم محال، وهو إرتفاعهما معاً. وأما وقوع أحدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادراً تماماً فلا يكون مستجمعاً لشرائط الإلهية. وأما إستحاله الثاني يعني أن يمنع إرادة الآخر ضده [21a] فالأن ذلك الشيء الذي يمنع تعلق إرادة الآخر هو لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الإلهين وإرادته به فالذي يمنع تعلق قدرته وإرادته به فالمانع عنه تعلق قدرة الآخر وإرادته فيكون هذا عاجزاً فلا يكون إلهاً. وهو خلاف المفروض. هذا خلف.<sup>22</sup> وهذا هو البرهان المشهور بالتمانع.

واعترض عليه من وجوده: الأول، منع قوله "إذ المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لجواز أن يكون المانع من وقوع مراد كل منهما هو تعلق إرادة الآخر بضده لا وقوع مراده."

وأقول في الجواب عنه: إن تعلق إرادة الآخر بالضد إنما يكون مانعاً لاستلزام وقوع مراد الآخر. وهذا المقدمة [21b] بديهية. وحينئذ لا شك أن المانع في الحقيقة ليس إلا وقوع مراد الآخر. لكن للمناقشة في دعوى تلك البدهية.

بجمال الثاني منع قوله "فالذي لا يقع مراده لا يكون قادراً تماماً لجواز أن يفوض أحدهما الاتحاد إلى الآخر ولجواز أن يكون تعلق إرادة أحدهما بأحد الطرفين قد أخرج الطرف الآخر عن حد الإمكان فلا يكون عدم وقوعه منافياً للقدرة الكاملة."

<sup>21</sup> فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 32/ 185.

<sup>22</sup> سيد شريف جرجاني، شرح المواقف، 8/ 48-49.



وقد أحاب بعض المتكلمين عنه بأن هذه المقدمة بديهية فسقط المنع المذكور. وأما السند الأول أعني القول بالتوفيق، فهذا إما يصح إذا اعتبرنا تعلق إرادتهما بالفعل كما وقع في تقرير بعضهم. أما إذا اعتبرنا إمكان تعلق إرادتهما فسقوطه ظاهر كما لا يخفى. وأما [22a] السند الثاني فاندفاعه أيضاً ظاهر. لأن وقوع مراد ذلك القادر التام ممكن في نفسه وقد منع القادر الآخر تعلق قدرة الأول به فيكون عاجزاً بتعجزه إياه فلا يكون قادراً تماماً.

الثالث منع قوله "فالذي امتنع تعلق قدرته وإرادته به فالمنع عنه تعلق قدرة الآخر وإرادته به لجواز أن يكون المنع أمراً آخر. مثل علمه بالمصلحة في وقوع الضد الآخر."

وقد أحجب عنه بأنا نفرض الكلام في ضدين متساويين في المصلحة. ولا شك في إمكانهما. وإن لم يتيقن وجودهما ويجرد ثبوت إمكانهما كافٍ في المقصود. ورد هذا الجواب بأنه يحتمل أن يكون عدم التحالف بينهما من جملة المصالح.

أقول: الحق في الجواب عن المنع [22b] أن يقال: هذه المقدمة بديهية. وفي التشبيه عليها نقول لا نشك أن كل واحد من المقدورين مما يصح تعلق قدرة القادر به فلو امتنع تعلق قدرة أحدهما بأحد المقدورين عند تعلق قدرة الآخر بالآخر، لكان ذلك الامتناع بواسطة تعلق قدرة القادر الثاني بلا شبهة فيكون الأول عاجزاً؛ وإلا لزم الترجيح غير مرجح في صحة تعلق قدرة أحدهما وامتناع تعلق قدرة الآخر.

والسند بالمصلحة المذكورة ظاهر الدفع. لأن إمكان تعلق قدرة القادر التام بالمقدور ليس متوقفاً على المصلحة كما بين في موضعه. وما قال بعضهم في سند هذا منع من أن تعلق قدرة أحدهما بأحد [23a] الضدين أخرج تعلق قدرة القادر الآخر بالآخر عن حد الإمكان. فلا يكون امتناعه مستلزماً للعجز. أيضاً باطل بمثل ما ذكرنا في إبطال السند الثاني للمنع الثاني.

أقول: ولو قال قائل في سند هذا المنع، لِمَ لا يجوز أن يكون لذات كل منهما إباء عن مخالفه الآخر فلا يلزم العجز من امتناع تعلق قدرة أحدهما بأحد الضدين عند تعلق قدرة الآخر بناءً على أن هذا الامتناع ناشٍ من ذاته لا من تعجز العين؟ فدفعه أيضاً ظاهر مما ذكرنا في التشبيه على المقدمة البديهية على أننا نقول إيراد السند في منع المقدمة البديهية لغو لا يستحق الجواب ولا يلتفت إلى دفعه وردّه.

#### الطريق الثاني للمتكلمين [23b] أيضاً،

قالوا: لو وجد إلهان قادران على الكمال أي: بالاستقلال لكان نسبة المقدورات إليهما سواءً إذ؛ المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الإمكان. إذ؛ الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما. فإذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين إما بهما، وأنه باطل لامتناع اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد لما بين في موضعه وأما بأحدهما، فيلزم الترجيح بلا مرجح. فلو تعدد الإله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد المجالين المذكورين.<sup>23</sup>

واعترض على هذا البرهان؛ أما أولاً، فلأن الإمكان ليس مقتضياً للمقدورية إذ؛ هو علة الاحتياج إلى المؤثر مطلقاً سواءً كان قادراً [24a] أو موجِباً.

والجواب عنه: إنا لا نحتاج في البرهان إلى أخذ المقدورية بخصوصها إذ؛ يكفي أن يقال لو وجد إلهان لكان نسبة المعلولات إليهما سواءً إذ؛ المقتضى للعلة ذاتهما وللمعلولية الإمكان إلى آخره. فيكون وصف القدرة بخصوصيتها مقحم في البين.

فالمراد بالمقدور ههنا مطلق المعلول من قبيل إطلاق الخاص وإرادة العام. والأولى أن يقال: وللمقدورية الحدوث، لأن علته الاحتياج عند جمهور المتكلمين هو الحدوث، وإن كان الإمكان عند بعضهم علة له. وأما ثانياً فلأننا لا نسلم أن وجود شيء من الممكنات

<sup>23</sup> سيد شريف جرجاني، شرح المواقف، 47/8، 48.



مستلزم لأحد المخالين لجواز أن يوجد الممكن بأحدهما تعلق إرادته به ولم يتعلق إرادة الآخر [24b] أصلاً، فلا يلزم الاجتماع ولا الترجيح بلا مرجح.

ثم قال هذا المعترض: فالصواب في تقرير هذا الدليل أن يقال لو وجد إلهان لجاز أن يتعلق إرادتهما معاً بمقدور معين. وحينئذ إن لم يوجد لزم عجزهما وإن وجد لزم أحد المخالين.

ثم قال المعترض: فإن قيل مراد المستدل بالقدرة في قوله "قادران على الكمال القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأمين ومن جملتها تعلق الإرادة" فمعنى كلامه لو تعدد إله القادر المستجمع لشرائط التأمين لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزام أحد المخالين فيلزم عجزهما.

قلنا: فحينئذ لم يثبت نفي تعدد إله مطلقاً أي: أعم من أن يتعلق إرادتهما بالفعل بإحد شيء أو تعلق إرادة أحدهما دون الآخر، ولا خفاء [25a] في أن المدعى ليس إلا نفي هذا الأعم.

أقول: يمكن دفع أصل الاعتراض بأن يقال: هنا مقدمتين مطويتين يدل عليها سوق كلام المستدل. فنقول في تقرير دليله بنامه: لو وجد إلهان قادران على الكمال أي: بالاستقلال لكان نسبة المقدورات إليها سواء إذ؛ المتضمنى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الإمكان إذ؛ الوجود والامتناع يحيلان المقدورية فيستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما. فيجوز أن يتعلق قدرتهما المستقلة معاً بكل مقدور معين. فإن لم يقع لزم عجزهما. فإذا يلزم إلى آخر الدليل.

ولا يخفى عليك أن تمهيد المقدمات السابعة تشعر بطىّ المقدمة الأولى، أعني "فيجوز أن يتعلق قدرتهما المستقلة [25b] معاً بكل مقدور معين". وأما المقدمة الثانية، أعني "فإن لم يقع لزم عجزهما" فهي في غاية الظهور كما لا يخفى أيضاً. فلذا تركها المستدل على أنا نقول يمكن تسميم الدليل بدون أحد المقدمة الثانية بأن يقال "لو تعدد إله القادر المستقل لزم امتناع وجود الممكن مطلقاً". والثاني ظاهر البطلان. وجه اللزوم أنه لو وجد شيء من الممكنات لجاز تعلق قدرتيهما به معاً، فوقوعه إما بهما ويسبق إلى آخره.

لا يقال على أصل الدليل لم لا يجوز قسم آخر؟ وهو أن يوجد الممكن بمجموع القدرتين بأن يكون كل منهما جزء من العلة النامة فلا يلزم الخذور وهو اجتماع القادرين التامين على [26a] مقدور واحد. لانا نقول قد فرضنا استقلال كل منهما. فسقط المنع إذ؛ هذا القسم مخالف للفرض.

وأقول: يمكن أن تناقش في هذا الدليل بأن يقال: سلمنا أن المتضمنى للقدرة المطلقة ذاتهما وللمقدورية المطلقة الإمكان، لكن لم لا يجوز أن يكون خصوصية أحد القادرين أو خصوصية بعض المقدورات مانعاً عن تعلق قدرة أحدهما ببعض المقدورات. لا بد لنفي ذلك من دليل.

ويمكن الجواب عنه بأن البديهية تشهد بأن نسبة المقدورات إليهما على السواء. ودعوى بدهية تلك المقدمة كثير في كلام القوم خصوصاً كلام الحكماء.

وأقول أيضاً: يمكن أن يقرر هذا الدليل بوجه آخر بأن يقال: لو تعدد إله فأما أن [26b] يكون سلسلة الممكنات متهية إلى كل منهما أي: إلى مجموعهما أو إلى أحدهما. والأول مستلزم لتوارد علتين مستقلتين على معلول واحد. وكل من الأخيرين مستلزم للترجيح بلا مرجح. ومنع استلزام القسمين الأخيرين للترجيح بلا مرجح مشترك بين هذا التقرير. والتقرير المشهور والجواب الجواب.

وأقول: يمكن أن يستدل على المطلوب بوجه آخر بأن يقال: لو تعدد الواجب فمجموع الممكنات مع المتعدد من الواجب ممكن فله فاعل. وذلك الفاعل إما عين الكل أو جزئه أو خارج عنه، والأول ظاهر الاستحالة لاستلزام تقدم الشيء على نفسه. أعني لازم الدور الذي استحالاته ضرورية. [27a] والثاني أيضاً مستحيل لعدم رجحان بعض الممكنات لكونه فاعلاً للكل، بل كل ممكن فعليه أولى بذلك.



وقد أخذ ابن سينا هذه المقدمة في الشفاء والإشارات لإثبات الواجب.<sup>24</sup> وكذا جمهور المتأخرين في كتبهم.<sup>25</sup> ولا رجحان لأحد الواجبين على الآخر كما لا يخفى ولا لجموعهما على كل منهما. لأن كل واحد من الجزئين لكونه علة لكل أولي من الكل بذلك. و الثالث أيضاً باطل لعدم تحقق شيء خارج عن تلك الجملة. فإما قد أخذت بحيث لا يشد عنها شيء من الموجودات. ولما بطل التالي بطلان جميع أقسامه بطل المقدم. أعني تعدد الواجب فثبت توحيده وهو المطلوب. ولظهور الاعتراضات [27b] المتوجهة عليه مع ظهور أجوبتها تركنا التعرض لها.

### الطريق الثالث للحكماء المشائين

قالوا: لا يجوز أن يوجد فردان للواجب لذاته. إذ قد سبق أن الواجب لذاته نفس حقيقة الواجب. فالواجب مطلقاً إما أن يكون مقتضياً للتعين أم لا، وعلى الأول يلزم انحصار الواجب لذاته مطلقاً في فرد معين منها وإلا لزم تخلف المقتضى عن المقتضى التام. وعلى الثاني يلزم أن يكون الواجب لذاته محتاجاً إلى الغير في تعينه فلم يكن واجب لذاته. هذا خلف.

هذا خلاصة واختصار لما ذكره ابن سينا وأتباعه في هذا البرهان.<sup>26</sup> وقد أورد عليه بأننا نختار القسم الثاني. ولا يلزم منه احتياج الواجب في تعينه إلى غيره؛ لأن الواجب [28a] الذي هو غير ذاته ليس إلا فرداً خاصاً من الوجوب المطلق. فلم لا يجوز أن يوجد واجبان كل منهما مقتضياً لـتعين خاص؛ بل عيّن كما هو مقتضى البرهان الدال على اتحاد وجوده مع ذاته. وحينئذ لا يلزم انحصار الواجب المطلق في فرد إذ؛ المقتضى للتعين هو الوجوب الخاص لا المطلق. ولا يلزم أيضاً الاحتياج إلى الغير في التعين إذ؛ المقتضى له نفس الذات.

نعم! لو ثبت أن الوجوب المطلق عين حقيقة الأفراد لَسَقَطَ المنع. لكن الثابت في العلم الإلهي هو أنه عرض اعتباري بالقياس إليها.

وأورد أيضاً عليه بأننا لا نسلم أن الاحتياج إلى الغير في التعين يناهي الوجوب الذاتي. وإنما ينافيه لو استلزم [28b] الاحتياج في التعين إلى الغير احتياجه في الوجود إليه وهو ممنوع.

وقد أجيب عن الإيراد الثاني بأنه لو كان الواجب محتاجاً إلى الغير في التعين يلزم الدور إذ؛ لا شك أن هذا الغير ممكن معلول للواجب. فيكون الواجب متقدماً على هذا الغير بالوجود والتعين معاً بالبدئية إذ؛ البدئية تشهد بأن العلة متقدمة بالوجود والتعين معاً على المعلول. فلو كان ذلك المعلول علة للتعين يكون متقدماً عليه فيلزم الدور.

واعترض على هذا الجواب بأنه لِمَ لا يجوز أن يكون علة تعين الواجب واجباً آخر؟ ويكون كل من الواجبين بحسب الوجود علة التعين الآخر، فيكون [29a] وجود كل منهما متقدماً على تعين الآخر. وليس فيه دور.

أقول: يمكن دفع هذا الاعتراض بأن البدئية تشهد بأن علة الشيء سواء كان المعلول وجوداً أو تعيناً متقدماً على المعلول بالوجود والتعين معاً. وحينئذ لا شك أنه يلزم تقدم كل من التعيينين على الآخر. وهو الدور.

وأقول أيضاً: الأولى في الجواب عن أصل الإيراد الثاني أن يقال لما ثبت بالبرهان أن وجود الواجب وتعينه بل وجوبه عين ذاته. فلا شك أن التعين الخاص حينئذ نفس الوجود الخاص. وعلى هذا يلزم من احتياج التعين إلى الغير احتياج الوجود إليه. وهو يناهي الوجوب الذاتي كما لا يخفى.

<sup>24</sup> أبو علي ابن سينا، الإشارات والتبسيطات، 19/3، 27، 36، 41.

<sup>25</sup> سيد شريف حرجاني، شرح الموافقات، 8/45، 51.

<sup>26</sup> أبو علي ابن سينا، الإشارات والتبسيطات، 3/36، 37.



### الطريق الرابع للحكماء المشايخ أيضاً

قالوا: يتمتع وجود [29b] فردين للواجب لذاته إذ؛ لو وجد واجبان لكان الوجوب عين حقيقتيهما وإلا لكان جزءاً منها أو خارجاً عنها. والأول محال لاستلزامه التركيب المستلزم للاحتياج المنافي للوجوب الذاتي. والثاني أيضاً محال إذ؛ لو كان الوجوب خارجاً لكان عارضاً لذات الواجب. فغلة عروضه للذات إما الذات أو أمر خارج عنها. والثاني ظاهر الاستحالة لاستلزامه احتياج الواجب إلى الغير في وجوب الوجود. والأول أيضاً محال إذ؛ العلة متقدمة بوجوب الوجود على المعلول بديهية. فالوجوب المتقدم إما غير المتأخر فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو بديهي الاستحالة أو غيره. فيلزم التسلسل في الوجوبات الغير المتناهية. وهو محال. وأيضاً [30a] يلزم أن لا يكون الوجوب اللاحق وجوباً. لأن الذات صارت واجبة قبل هذا الوجوب.<sup>27</sup>

ولما ثبت كون الوجوب عين حقيقة كل من الواجبين فالامتياز بينهما ليس إلا بالنعين الداخل في حقيقة كل منهما. فيلزم التركيب في ذات كل منهما فيكون كل منهما ممكناً لاحتياجه إلى الغير. هذا خلف.

واعترض على هذا الدليل من وجوه: الأول، منع كون الوجوب على تقدير كونه عارضاً للذات محتاجاً إلى العلة، لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الإتيان؟ وإن كان مفترقاً إلى الموصوف غير محتاج إلى العلة الفاعلية، فإن المخوج إلى العلة هو الإمكان. وهذا الإتيان مكيف بكيفية الوجوب، فلم يكن محتاجاً إلى العلة.

والجواب عنه: أن البديهية تشهد بأن [30b] كل ثبوت للغير إن لم يكن ضرورياً بالنظر إلى ذات الثابت للغير فلا بد أن يكون له علة مفيدة سواءً كان تلك العلة المفيدة ذات الموصوف أو أمر خارجاً عنها. الثاني، منع وجوب تقدم كل علة على المعلول بالوجوب. فإن العلة قسمان؛ قسم يفيد وجوب لنفسه وقسم يفيد وجوب الغير. وتقدم العلة بالوجوب والوجود على المعلول في القسم الثاني مسلم. وأما في القسم الأول فغير مسلم.

والجواب عنه: أن البديهية تشهد بأن كل علة مفيدة لوجوب شيء فهي متقدمة بالوجوب على تلك المعلول بدون استثناء شيء من تلك القضية الكلية، فالتخصيص فيها مخالف لبديهية العقل.

وقد أورد الإمام الرازي نقصاً إجمالياً [31a] على هذا الدليل فقال:

لو صح ما ذكرتم من وجوب تقدم كل علة على معلولها بالوجوب والوجود علميهما لزم تقدم العلة القابلة للوجوب والوجود علميهما بالوجوب والوجود.<sup>28</sup>

وبطلانه أظهر من أن يخفى. وأوجب بالفرق بين العلة الفاعلية والقابلة. فإن البديهية تشهد تقدم الأول بالوجوب والوجود على معلولها بخلاف الثاني إذ؛ لا بد أن يكون العلة القابلة للوجوب والوجود قبل عروضها غير متصفة بالوجوب والوجود وإلا لزم تحصيل الحاصل.

الثالث، أنه لم يثبت بهذا الدليل كون الوجوب المطلق الكلي نفس حقيقة الواجب. وكيف لا؟ وهم قد صرحوا بأن الوجوب المطلق من الأمور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية. [31b] وبرهنوا على هذا المدعى في الفلسفة الأولى من الإثبات. بل الثابت بهذا الدليل كون فرد من الوجوب المطلق نفس حقيقة الواجب. وحينئذ يجوز أن يوجد واجبان عين حقيقة كل منهما فرد من الوجوب المطلق، وكل من الفردين يجوز أن يكون متعيناً ومتميزاً بذاته عن غيره فلا يلزم التركيب في ذاتهما.

<sup>27</sup> انظر: أبو علي ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، 3/30، 34، 44.

<sup>28</sup> انظر: فخر الدين الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، 260/3، 261.





الرابع: لو سلم أن الوجوب المطلق عين حقيقتها فلم لا يجوز أن يكون التعيين خارجاً عن حقيقتها عارضاً لها؟ ويكون امتياز كل منهما عن الآخر بالتعيين العارض له. لا بد لنفي ذلك من دليل.

أقول: يمكن دفع هذا المنع بأن يقال للدليل الذي ذكرناه على امتناع كون الوجوب عارضاً لذات الواجب يدل على امتناع كون التعيين [32a] عارضاً لذات الواجب يدل على امتناع كون التعيين عارضاً لذات كما لا يخفى على من تأمل في البرهان المذكور.

### الطريق الخامس للحكماء الإشرافيين

ولنذكر قبل تقرير البرهان مقدمتين لهم لاحتياج البرهان إليهما:

المقدمة الأولى: هي إن الموجود ينقسم عندهم إلى نور وظلمة. ومرادهم بالنور ما يكون ظاهراً بذاته ومظهِراً لغيره سواءً كان محتاجاً إلى الغير في الوجود أم لا. والحق إن معنى النور بديهي إذ هو معقول لكل أحد مما لا يقدر على الفكر والنظر. والتعريف المذكور تنبيه وتفسير لفظي. ومرادهم بالظلمة المقابلة له عدم النور مطلقاً. فالتقابل بينهما عندهم يقابل الإيجاب [32b] والسبب.

المقدمة الثانية: هي أن الاختلاف بين الموجودين يكون بالحقيقة كالإنسان والفرس والعدد. كريد وعمرو، وبالكمال والنقصان في نفس الحقيقة بدون انضمام أمر زائد عليها واعتبار شيء خارج عنها. بل مجرد كمال الحقيقة في بعض الأفراد ونقصانها في بعض الآخر. وحالفهم المشايخ في القسم الثالث من الاختلاف إذ عندهم لا يجوز الكمال والنقصان ولا الشدة والضعف في نفس الحقيقة وأجزائها. ولهذا قالوا بامتناع التشكيك في ماهية وأجزائها بالزيادة والنقصان والشدة والضعف. والدليل المعتمد للمشايخ على هذا المطلب منقوض تفصيلاً وإجمالاً بالعارض كما لا يخفى على [33a] من يتبع كلامهم.

وبعد تمهيد المقدمتين أثبتوا انتهاء سلسلة الموجودات إلى أمر ليس بجسم ولا جسماني، أي: نور مجرد غير مفترق إلى الغير مطلقاً. فيكون واجباً لذاته. وهو المسمى عندهم بنور الأنوار والنور الأعظم والنور القيوم والنور المحيط والنور الأعلى والنور القهار والنور الغني المطلق إذ كل ما سواه فهو لمعة من نوره إما بغير واسطة أو بواسطة واحدة أو متكررة حتى ينتهي سلسلة الموجودات إلى الجسم الذي هو في غاية الكثافة والظلمة.

ولا يخفى عليك أن الأنوار التي هي أشعة من نور الأنوار متفاوتة في الإشراف والنورية بحسب تفاوتها في القرب والبعد بالنسبة إلى نور الأنوار كالأجسام [33b] المستنيرة القابلة لنور الشمس متفاوتة في الإستنارة بحسب تفاوتها في القرب والبعد بالنسبة إلى الشمس.

ولما أثبتوا النور الغني المطلق قالوا في بيان توحده: النور الغني لا يجوز أن يكون متعدداً إذ النور المطلق سواء كان قائماً بالأجسام كالأنوار المحسوسة أو غير قائم بها كالأنوار المجردة القائمة بذواتها حقيقة واحدة نوعية.

ويدعون البداية في تلك المقدمة كما لا يخفى على من له فطرة سليمة. وبعضهم ينهون على تلك المقدمة فقالوا: لا يجوز أن يكون الأنوار حقائق مختلفة إذ؛ حينئذ يلزم أن يكون الأنوار مركبة مما به الاشتراك وما به الامتياز إذ؛ النور المطلق مشترك ذاتي لها، أما اشتراكه بينها [34a] فظاهر. إذ؛ الضرورة قاضية بأن النور المطلق مشترك بين الأنوار المحسوسة. وأما ذاتية، فلأن حقيقة النور ليس إلا الظاهر بذاته. والظاهر من ذوات جميع الأنوار المحسوسة وحقائقها ليس إلا الشيء الظاهر بذاته مع الخصوصية. فيكون هذا المعنى المشترك غير زائد على حقائقها. ولا يجوز أن يكون الأنوار مركبة. إذ؛ حقيقة كل نور ليس إلا الأمر الوحداني الظاهر بذاته المحسوسة. وهذا المدعى أيضاً بديهي. وما ذكره في صورة الاستدلال تنبيه. إذ؛ الفطرة السليمة يحكم بأن النور المحسوس وغيره من الأنوار القائمة بنفسها الظاهرة بذواتها غير مسلم من الأمور. بل كل منها أمر وحداني ظاهر بذاته. [34b] وقد أورد حكيم السهروزي في حكمة الإشراف دليلاً على هذا المدعى فقال:

النور كله أي: سواء كان جوهرًا أو عرضًا في نفسه لا يختلف حقيقته إلا بالكمال والنقص وأمور خارجة أي: عن الحقيقة النورية. لأن النور لو لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفضول المنوعة كما ذهب إليه المشايخ كان مركباً وهو محال. فإنه أي: فإن النور إن كان له جزآن وكل واحد غير نور



في نفسه كان، أى: كل واحد منها جوهرًا غاسقًا أو هيئته ظلمانة أو أحدهما هذا والآخر ذلك. فالجموع أى: المركب من الجزئين الذين هما جسمان مظلمان أو هيئتان مظلمتان أو أحدهما جسم مظلم والآخر هيئة مظلمة لا يكون نوراً في نفسه لاستحالة حصول النور [35a] من تركيب ما ليس بنور. وإن كان أحدهما نوراً والآخر غير نور فليس له أى: لما هو غير نور مدخل في الحقيقة النورية لاستحالة حصول النور مما ليس نوراً. وهى أى: الحقيقة النورية أحدهما أى: الذي فرض نوراً فلا يكون الآخر جزءاً أو قد فرض كذلك. هذا حلف. وإن كان كل واحد من الجزئين نوراً فلا يختلف الحقيقة النورية.<sup>29</sup>

ولم يتعرض صاحب الإشراق لهذا القسم لظهوره، فثبت كون الأنوار كلها أى: سواء كانت جواهرًا أو أعراضاً حقيقةً واحدةً. فلو وجد نوران غنيان أى: واجبان لذاقهما لكان التمايز بينهما إما بالحقيقة أو بلازمها أو بالعوارض. والأولان باطلان لاشتراكهما في ماهية ولأولهما لما ثبت من اتحاد الماهية. والثالث [35b] أيضاً باطل إذ احتصاص كل منهما بعارض إما بواسطة هوية كل منها أو بواسطة أمر خارج عنها. والأول ظاهر البطلان لاشتراكهما في الحقيقة، وكذا حكم لازم الحقيقة. والثاني أيضاً باطل إذ الهوية متأخرة عن الاختصاص المذكورة. فلو كانت علة له لزم الدور. والثالث أيضاً باطل إذ على هذا التقدير يلزم أن يكون حصول هوية كل منها محتاجاً إلى أمر خارج عنها فلا يكون شيء منها غنياً مطلقاً. هذا حلف.

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون التمايز بينهما بواسطة الكمال والنقصان في نفس حقيقتيهما كما اعترفتم به في حقيقة النور وغيره من الحقائق؟

فأقول: في هذا المنع مندفع بأن التفاوت بالكمال والنقصان بينهما إما بواسطة حقيقتيهما المشتركة [36a] أو بواسطة الهوية أو بواسطة أمر خارج عنهما كما قلنا في أصل البرهان. والأقسام الثلاثة باطلة في هذه الصورة لما بينا في أصل البرهان بعينه.

وقد أحجب عن هذا المنع بأن النور الناقص بالذات يكون مفتقراً إلى الكمال فلم يكن غنياً مطلقاً. واعترض على هذا الجواب بأنه: لم لا يجوز أن يكون النور الناقص غير مفتقر إلى الغير في الكمال لجواز امتناع حصول الكمال له بالنظر إلى هويته والافتقار ليس إلا في أمر ممكن له؟ ولو سلم الافتقار المذكور فلا نسلم أنه يناهى الغني المطلق لجواز أن يكون غنياً مطلقاً عن الغير في ذاته ووجوده مع افتقاره إليه في صفة الكمال.

وأحجب عن هذا الاعتراض بأن البديهية تشهد بأن النقص على الغني المطلق [36b] أعني الواجب محال. ودعوى تلك البهامة غير مختص بالإشراقين، بل جميع العقلاء من المشائين والمتكلمين وغيرهم إدعوها وبنوا كثيراً من المطالب عليها.

### الطريق السادس مناسب لطريق الإشراقين

لأستاذ المحقق<sup>30</sup> زاد الله جلاله في أعلى عليين ويؤته في مقعد الصدق مع النبيين والصدقين قال: لا شك إن كل شيء يكون جميع ما عده محتاجاً إليه أكمل من الذي لم يكن بعض ما عده محتاجاً إليه. فلو وجد نوران غنيان لفات من كل منهما الأكملية المذكورة فيكون كل منهما ناقصاً بالنظر إلى الأكمل المعروض. والنقص على الغني المطلق أعني الواجب محال كما اعترف به كافة العقلاء فيكون كل منهما ممكناً لذاته. هذا حلف.

والإعتراض [37a] المتوجهة على هذا البرهان مع الجواب عنه مما لا يخفى على المتفطن فلذا تركنا التعرض لهما.

<sup>29</sup> شهاب الدين سهروردي، كتاب حكمة الإشراق، ص. 119-120.

<sup>30</sup> جلال الدين الدواني (ت. 1502/908م).



### التقسيم الثاني

من الفصل الأول في بيان البرهان على أحديته بمعنى نفي التركب مطلقاً. فقول ﴿هو الله أحد﴾ يعني ليس في ذاته الواحد الوجود كثره بحسب الأجزاء لا ذهنياً ولا خارجاً وإلا لكان محتاجاً في وجوده إلى جزئه الذي هو غيره. واحتجاج في وجوده إلى غيره ممكن فلا يكون واجباً لذاته. هذا خلف.

واعترض على هذا البرهان بأن الممكن الخارج عن القسمة ما يكون محتاجاً في وجوده الخارجي إلى الغير. لأن الموجود إما أن يكون محتاجاً في وجوده الخارجي إلى الغير، وهو الممكن أو لا، وهو الواحد. فلو كان مركباً من الأجزاء الذهنية [37b] لم يلزم إلا احتياجه في الوجود الذهني إلى الغير، وهو غير مستلزم للاحتياج في الوجود الخارجي فلم يلزم الإمكان.

وأجيب عن هذا للاعتراض بأن التركيب العقلي مستلزم للتركيب الخارجي وإلا لزم أن يكون حكم العقل بالتركب جهلاً، ولا عبرة به. ولزم أيضاً أن يكون للبيسط الخارجي صورتان مغايرتان مطابقتان لذلك البسيط الوجداني وهو محال. لأن مطابقة إحدى الصورتين المغايرتين له يستلزم عدم مطابقة الصورة الأخرى له بديهية.

ورد كلا الدليلين. إما الأول؛ فبأن الكلام في صورة الأجزاء الذهنية وليس فيها حكم يعتبر مطابقتة ولا مطابقتة فلم يلزم الجهل وإنما يلزم لو حكم بأنها متميزة في الخارج وليس فليس. وأما الثاني؛ فبأننا لا نسلم [38a] استحالة مطابقة الصورتين المغايرتين العقليتين للبيسط الخارجي.

دعوى البداهة فيها ممنوعة بل باطلة، ومنشؤها عدم تفرقة الوهم بين الصور العقلية وبين الصور المحسوسة والمخيلة. فإن الصورتين المحسوستين أو المخيلة لا يمكن أن يكونا مطابقتين لأمر واحد بخلاف الصورتين العقليتين. فإنه يجوز مطابقتهما، بل مطابقة الصور العقلية المتكثرة كالنوع والأجناس والفصول وغيرها من العرضيات لأمر واحد، ومطابقة الصور العقلية العرضية للبيسط الحقيقي كالواجب تعالى ظاهر كما لا يخفى.

و أقول: لو ثبت أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج كما هو مذهب المحققين من الحكماء المشائين كالمعلمين الثلاثة ارسطو [38b] والفارابي وابن سينا ومن يحدو خذوهم لزم من تركب العقلي التركب الخارجي إذ؛ حينئذ يكون الشخص عبارة عن مجموع الجزئين الموجودين في الخارج ولو يوجد واحد.

وعلى هذا يندفع المنع المتوجه على أصل البرهان ويتم البيان. وكثير من البراهين المشهورة الدالة على وجود الكلي الطبيعي. قد أوردتها الأستاذ المحقق قدس سره في حواشي التحريد فليطلب منها<sup>31</sup> ولولا مخالفة الإطناب في الكلام لأوردت بعض البراهين التي أحترعناها وأقمناها على وجود الكلي الطبيعي في هذا المقام.

واستدل بعضهم على نفي التركب العقلي في الواجب فقال: إن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء. لأن كل ماهية [39a] لما سواه مقتضية لإمكان الوجود بناء على برهان التوحيد. فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكناً. وإذا لم يكن مشاركاً لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتاج إلى أن ينفصل بفصل ذاتي فلم يكن مركباً في العقل.

وقد أجيب عنه: بأنه يجوز أن يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وإن كان له أنواع كثيرة بحسب العقل. وبرهان التوحيد لا ينفي ذلك. وأيضاً لم لا يجوز أن يكون مركباً من أمرين متساويين؟

أقول: وأيضاً لم لا يجوز أن لا يقتضي المعنى الجنسي المشترك بين الواجب والممكن شيئاً من الوجوب والإمكان؟ بل المقتضي لهما المعاني النوعية.

<sup>31</sup> هذه الحاشية مخطوطة. أنظر : حاشية حلال الدين محمد أسعد الدواني على شرح التحريد لعلي قوشجي. مكتبة سليمانية، قسم: حار الله، رقم: 1149.

### تحقيق لأقسام التوحيد

أعني توحيد العامة والخاصة وخاصة الخاصة. ونحن نورد [39b] في بيان تلك الأقسام وتحقيقها جميع ما قال مقتدى الأنام وشيخ الإسلام أسوة الموحدين وقدوة المحققين أبو اسمعيل عبدالله بن محمد الأنصاري الهروي<sup>32</sup> قدس الله سره الأصفى وهدانا لكأسه الأوفى في كتاب منازل السائرين في باب التوحيد الذي هو آخر أبواب الكتاب تميناً بعبارته الشريفة. ونشرح بعض عبارته عند الاحتياج إلى الشرح والتوضيح. ونعتمد في شرح تلك العبارات على شرح الكامل المحقق والمكمل المدقق كمال الحق والحقيقة والعرفان عبد الرزاق القاشاني<sup>33</sup> قدس الله روحه وكثر من عنده فتوحه. فإن شرحه قد بلغ في تحقيق مقاصد الكتاب وتوضيح ما فيه من المقال [40a] أعلى مراتب الكمال مع اشتماله على تحقيقات غريبة وتدقيقات عجيبة كما لا يخفى على من أمعن الفكر وكرر النظر في الشرح المذكور. شكر الله سعيهما في تحقيق حقائق الدين وأتاهما ثواب الأنبياء والصدّيقين.

### مقدمة

نذكر فيها معنى الوحدة والأحد والواحد عند الصوفية لكون معرفة تلك المعاني محتاجاً إليها في المعرفة أقسام التوحيد. فقول الوجود البحث الذي هو عين حقيقة الحق عند أهل التحقيق من العرفاء الموحدين والحكماء والمحققين من المتكلمين إن أخذ لا شرط شيء أي: مطلقاً سمي وحدة، وإن أخذ بشرط لا أي: بشرط أن لا يكون معه شيء من الاعتبارات والنسب والصفات سمي أحداً، وإن أخذ بشرط [40b] أن يكون معه شيء من الصفات والاعتبارات سمي واحداً. ولنذكر حينئذ كلام شيخ الإسلام في باب التوحيد. قال قدس الله روحه الأركمى: "التوحيد تنزيه الله عز وجل عن الحدث." ولا يخفاء في أن هذا التعريف شامل لجميع أقسام التوحيد. أعني تنزيه المقلدين وتنزيه العقلاء من الحكماء والمتكلمين وتنزيه العرفاء الموحدين. ثم قال:

وإنما نطق العلماء بما نطقوا به أشار المحققون بما أشاروا به إليه في هذا الطريق لقصد تصحيح التوحيد وما سواه من حال أو مقام، فكله مصحوب للعلل.<sup>34</sup>

أي: ما نطق العلماء وما أشار المحققون بما نطقوا وأشاروا به إلا لقصد تصحيح مقام التوحيد. لأنه المطلب الأعلى والمقصد الأسنى. وما سوى مقام [41a] التوحيد من حال أو مقام فكله مصحوب للعلل لا صحة ولا استقامة له. لأن كل حال أو مقام غير التوحيد فمعه بقية من الإثنية والرسوم الحلقية.

وعلى هذا الشرح يكون 'ما' في 'بما' نافية. وأنت خيرير بأنه يحتمل احتمالاً بعيداً عن العبارة أن يكون 'ما' اسمية بأن يكون اسماً 'لأن' وخبره لقصد تصحيح التوحيد. والمعنى حينئذ كالأول كما لا يخفى.

وأقول: يحتمل أن يكون 'ما' اسمية وخبرها قوله "فكل مصحوب للعلل". والمعنى على هذا أن كل ما نطق به العلماء وأشار المحققون إليه لقصد تصحيح التوحيد ولقصد ما سواه من حال أو مقام، فكل مصحوب للعلل أي: للنقصانات والجهالات. لأن التوحيد وسائر المقامات والأحوال مواجيد ذوقية لا تترك كما هي [41b] إلا بالذوق والوجدان.

فلاجرم 'لا' نفي يابها كما هي العبارات ولا يحيط بها إحاطة تامة الإشارات. ونعم ما قال العارف المصري في الثانية في بيان هذا المعنى:

<sup>32</sup> أبو اسمعيل عبدالله بن محمد الأنصاري الهروي (ت. 481/1089م)

<sup>33</sup> كمال لدين عبد الرزاق بن أبي الغنم عبد القاشاني (ت. 736/1335م)

<sup>34</sup> شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروي، منازل السائرين، ص. 135.



Güney, İhlâs Sûresi'nin Vacip Varlığın Tek ve Basit Oluşu Bağlamındaki Yorumu :  
 Tahkîkû'l-İhlâs li-Ehli'l-İhtisâs -Tahkik&İnceleme-

ولا تك ممن طيَّبْتَهُ دُرُوسُهُ،  
بحيث استقلَّت عقله واستقرَّت  
فتم وراء النعلِ علمٌ يدقُّ عن  
مدارك غاياتِ العقولِ السليمة  
تلقيته منِّي وعنيَّ أخذته،  
ونفسي كانتُ عن عطائي ممدَّتِي.<sup>35</sup>

وقال بعضهم قدسَ اللهُ أسرارهم:

وإن قميصاً حيط من نسج تسعة وعشرين حرفاً عن معانيه قاصر.<sup>36</sup>

ثم قال الشيخ:

فالتوحيد على ثلاثة وجوه: [42a] الأول، توحيد العامة الذي يصح بالشواهد. والوجه الثاني، توحيد الخاصة وهو الذي يثبت بالحقائق. والوجه الثالث، توحيد قائم بالقدم وهو توحيد خاصة الخاصة. فأما التوحيد الأول: فهو شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. هذا هو التوحيد الظاهر الجلي الذي نفي الشرك الأعظم. وعليه نصبت القبلة وبه حقنت الدماء والأموال وانفصلت دار الإسلام من دار الكفر وصحت به الملة للعامة. وإن لم يقوموا بحق الاستدلال بعد إن سلموا من الشبهة والخيرة والرية بصدق شهادة صححها قبول القلب.<sup>37</sup>

ومراده بصدق [42b] الشهادة المذكورة هي الشهادة الشرعية بالتوحيد التي صححها قبول قلوبهم تقليداً راسخاً بحيث لم يعرض لهم الشبهة والخيرة والشك فيه وسلمت قلوبهم من ذلك.

ثم قال:

هذا توحيد العامة الذي يصح بالشواهد. والشواهد هي الرسالة والصنائع يجب بالسمع ويوجد بتبصير الحق وينمو على مشاهدة الشواهد.<sup>38</sup>

قوله "الشواهد هي الرسالة والصنائع" أي: الشواهد هي الأخبار التي وردت بها الرسالة والمصنوعات المتقنة المحكّمة المنظّمة الدالة بحسن صنعيتها وكمال إحكامها واتقانها وانظامها على وجود الصانع وتوحيده وعلمه وقدرته وغيرها من صفات كماله.

وقوله "يجب بالسمع" أي: يجب قبول هذا [43a] التوحيد بالأدلة السمعية التي هي أخبار الكتاب والسنة المسموعة من النبي صلى الله عليه وسلم. مثل قوله ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾<sup>39</sup> و ﴿الحكم إله واحد﴾<sup>40</sup> و ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾<sup>41</sup> و ﴿قل هو الله أحد﴾<sup>42</sup> وأمثالها.

وقوله "و يوجد بتبصير الحق" أي يوجد حقيقة هذا التوحيد وحلّالوته وإدراك معناه بتبصير الحق المنور بنوره المقدّوف في قلبه.

<sup>35</sup> عمر ابن الفارض، ديوان، ص. 63.

<sup>36</sup> النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، 1/582.

<sup>37</sup> المهروي، منازل السائرين، ص. 135.

<sup>38</sup> المهروي، منازل السائرين، ص. 136.

<sup>39</sup> سورة الحمد 19/47.

<sup>40</sup> سورة البقرة 2/163.

<sup>41</sup> سورة آل عمران 3/18.

<sup>42</sup> سورة الإخلاص 1/112.



وقوله "وينمو على مشاهدة الشواهد" أى: ويزيد وينمو هذا التوحيد بمشاهدة الشواهد، أى: المصنوعات بنظر الاعتبار والتفكر فيها، فيكون 'على' بمعنى 'الباء'. إذ يستعمل أكثر الحروف الجارة في معاني أحوالها كما صرح به صاحب الكشاف وغيره من محققي علماء العربية أو على تضمين معنى المواظبة أى: [43b] يزيد وينمو هذا التوحيد بالمواظبة على مشاهدة الشواهد.

واعلم أن توحيد العلمي الذي يحصل للعلماء الظاهرين من الحكماء والمتكلمين وغيرها في حكم التوحيد العامي وإن كان أعلى منه. توجيه كما يفهم من قوله "يصح بالشواهد والشواهد هي الرسالة والصنائع" وقوله "وينمو على مشاهدة الشواهد" ولذا لم يجعل الشيخ هذا التوحيد قسماً برأسه، بل جعله في حكم التوحيد الذي للامة ومرتبة عليه منه.

ثم قال:

وأما التوحيد الثاني الذي ثبت بالحقائمه فهو توحيد الخاصة. وهو إسقاط الأسباب الظاهرة والصعود عن منازعات العقول وعن التعلق بالشواهد. وهو أن لا يشهد في التوحيد دليلاً ولا في [44a] التوكل سبباً ولا للنجاة وسيلة.<sup>43</sup>

" قوله "ثبت بالحقائمه" مراده بالحقائمه ما هو المصطلح عليه عند الصوفية في كتبهم خصوصاً في كتاب منازل الساترين أعني المكاشفة والمشاهدة والمعانية والخيرة والقبض والبسط والسكر والصحو والاتصال والانفصال.

قوله "إسقاط الأسباب الظاهرة" مراده إسقاط الأسباب الظاهرة بحيث لا تعلق المسببات بالأسباب المعروفة بين الناس ولا تسند المسببات إليها، فلا ترى لها تأثيراً ولا لغبر الحق فعلاً وإيجاداً. وتشهد وتعانين بالحقيقة إن لا موثراً في الوجود إلا الله.

قوله "الصعود عن منازعات العقول" مراده الترقى في مقام الكشف والمعانية عن منازعات المعقول أحكام [44b] الشريعة الحقة لعمامها عن أحكام الشريعة واحتجاجاً بما بقياساتها والترقى عن منازعات العقول بعضها بعضاً وبمجادلاتها في الأحكام لشوب الأوهام مع تلك الأحكام، والترقى عن معارضات العقول في المناظرات بانها بما في الأحكام بواسطة شوائب الأوهام. وبالجملة تصفية الباطن عن الجاذلات والمخالفات العقلية لتجوزه من طور العقل إلى نور الكشف.

وقوله "و عن التعلق بالشواهد" أى: الصعود عن طور الاستدلال والترقى من التمسك بالأدلة للاستغناء عن البيان بنور الكشف والعيان.

فقوله "وهو لا تشهد في التوحيد الى آخره" بيان للصعود عن التعلق بالشواهد. أى: ذلك الصعود أن لا تشهد في التوحيد دليلاً [45a] فيكون التوحيد عندك أجلى من كل دليل كما قال تعالى ﴿أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد﴾<sup>44</sup>

وفي هذا المعنى نظم الشيخ العارف المصري قدس سره في الثانية فقال:

وبالحَدِّقِ اسْتغْنَيْتُ عَنْ قَدَحِي وَمِنْ شَمَائِلِهَا لَا مِنْ شَمُولِي تَشْهُونِي<sup>45</sup>

و قال في موضع آخر منها:

وَبِي ذِكْرٍ أُسْمَائِي تَبْقَطُ رُؤْيَا، وَذِكْرِي بِهَا رُؤْيَا تَوْسَنَ هَجْعَتِي

كَذَاكَ بِنَعْلِي عَارِفِي بِي جَاهِلٌ، وَعَارِفُهُ بِي عَارِفٌ بِالْحَقِيقَةِ<sup>46</sup>

<sup>43</sup> المهروي، منازل الساترين، ص. 135 137.

<sup>44</sup> سورة الفصّل 53/41.

<sup>45</sup> ابن الفارض، ديوان، ص. 23.



وبالحقيقة خفاء نور الحق واحتجابه عند المحجوبين ليس إلا بواسطة شدة نوره وقوة ظهوره. فسبحان من ليس لوجهه نقاب إلا النور و[45b] لا لجماله حجاب إلا الظهور كما قال بعضهم: خفي لإفراط الظهور وتعرضت لإدراكه إيصار قوم أخافش.

قوله "ولا في التوكل سبباً" أى: وأن لا تشهد في التوكل سبباً لعلبة معانك وقوة يقينك في معنى "لا مؤثر إلا الله" لرؤيتك الأفعال كلها منه وتلاشي الأسباب واضمحلالها في المسبب في شهودك لشهودك التأثير دون التسبب.

وقوله "ولا للنجاة وسيلة" أى: وأن لا تشهد للنجاة من العذاب والطرود والعقاب وسيلة من الأعمال الصالحات وذريعة من الحسنات، بل ترى النجاة بمحض إرادته التي على وفق علمه تفضلاً وامتناناً.

ثم قال في تيممة بيان هذا القسم من التوحيد:

فتكون مشاهداً سبق الحق بحكمه وعلمه ووضع الأشياء مواضعها وتعليقها إياها بأحاديثها [46a]

وإخفائه إياها في رسومها وتحقق معرفة العلة وتسلك سبيل إسقاط الحدث.<sup>47</sup>

أى: فتكون أنت مشاهداً أن الحق سبق بحكمه على الأشياء بما هي عليه في الأزل فلا يكون إلا كما حكم به. وكذا سبق بعلمه وبقدرة الأشياء على ما هي عليه. ولا شكك أن حكمه تعالى على الأشياء تابع لعلمه فيكون الأشياء على مقتضى سابق علمه وقضائه الأزليان.

قوله "ووضع الأشياء مواضعها وتعلقه إياها بأحاديثها" أى: وتكون أنت مشاهداً لوضع الحق كل شيء في موضعه بتقديره وعلمه في الأزل، فلا تقرّ تلك الأشياء بعد الوجود إلا حيث وضعها في العلم الأزلي. وكذا تكون أنت مشاهداً سبق الحق بتعليقه تلك الأشياء [46b] بأحاديثها فلا يمكن أن يقع الأشياء إلا في الوقت الذي قدر وقوعها فيه.

قوله "وإخفائه إياها في رسومها" أى: وتكون أنت مشاهداً سبق الحق بإخفائه الأشياء في رسومها عن أعين المحجوبين. فإنهم لا يرون أنها بفعل الحق وحكمه وتقديره في القضاء السابق جارية على مجريها المقدر في الأزل. بل ينسبون الأشياء إلى أسبابها ومقتضيات رسومها الخلقية وطبائعها وأوقاتها فيجعلون لكل تغير حال من أحوالها سبباً ويحتجبون بتلك الأسباب عن التصرف الإلهي والتقدير الأزلي. وهذا الاحتجاب هو عين إخفائها في الرسوم.

قوله "تحقق معرفة العلة" عطف على "فتكون"، أى: فتكون أنت مشاهداً وتحقق [47a] أنت معرفة العلة؛ وهي الوسائط والأسباب من الطبائع العنصرية البسيطة والمركبة وأحوالها والأفلاك والكواكب وأوضاعها والنفوس المجردة المتعلقة بالأجسام العلوية والسفلية وكيفيةاتها. وتلك العلة والأسباب الخلقية يمتنع النفس العامة عن الله تعالى وتوحيده وسابقة حكمه الأزلي الموجب لوقوع الأشياء في الأبد على وقته.

قوله "وتسلك سبيل إسقاط الحدث" عطف أيضاً على "فتكون"، أى: وتسلك أنت سبيل إسقاط الحدث بأن تسقط الأسباب والعلة التي هي الحدث عن رؤيتك مطلقاً، فلا ترى إلا الحق القديم وصفاته وتصرفاته في الأشياء على وفق علمه وحكمته [47b] الأزلية وإرادته وقدرته الأولية.

ثم قال:

هذا توحيد الخاصة الذي يصح بعلم الفناء ويصفو في علم الجمع ويجذب إلى توحيد أرباب الجمع.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> ابن الفارض، ديوان، ص. 54 55.

<sup>47</sup> المهروي، منازل السائرين، ص. 137.

<sup>48</sup> المهروي، منازل السائرين، ص. 137.



أى: هذا القسم الثاني من التوحيد هو توحيد الخاصة، يعني المتوسطين. وهذا التوحيد يصح بعلم الفناء إذ؛ نفس الفناء غير حاصل في هذا القسم، بل هو حاصل في القسم الثالث. وعلم الفناء يحصل بالفناء في حضرة الأسماء، أعني الحضرة الواحدية. والفناء في الحضرة الواحدية قبل الفناء في الذات الأحدية التي هي عين الجمع. ويصفو هذا التوحيد في علم الجمع لا في عين الجمع إذ؛ هذا التوحيد عند فناء علمه في علم الحق قبل فناء ذاته في الذات [48a] الأحدية واضمحلال الرسوم بالكلية كما في القسم الثالث.

ويحدث هذا التوحيد الثاني إلى توحيد أرباب الجمع. إذ؛ لا إخفاء في أن هذا التوحيد بعد العارف المُوحد لقبول توحيد أرباب الجمع المشار إليه بقوله:

وأما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله بنفسه واستحقه بقدره وألاح منه لانتهاً إلى أسرار طائفة من صفوته وأخرسهم عن نعته وأعجزهم عن به.<sup>49</sup>

أى: توحيد خاصة الخاصة هو توحيد استأثره الله لنفسه، يعني ليس لغيره منه نصيب؛ لأن تحقق هذا التوحيد ليس إلا بفناء الخلق كلهم بحيث لا يبقى لهم أثر أصلاً مع بقاء الحق وحده، فلا يمكن لغيره منه نصيب ولا له فيه قدم [48b] إذ؛ حصوله ليس إلا بفناء الغير بالكلية. وإلى هذا التوحيد أشار بقوله تعالى ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾<sup>50</sup>.

"واستحقه بقدره" أى: لا يستحقه بمقدار كنهه وحقيقته غيره لفناء الغير. حينئذ بالكلية كما قال تعالى ﴿وما قدر الله حق قدره﴾<sup>51</sup>.

"وألاح من هذا التوحيد لانتهاً إلى أسرار طائفة من صفوته" حال البقاء بعد الفناء في عين الجمع التي هي الذات الأحدية. لأهم حال الفناء قانون عن أسرارهم غائبون عنها. وفي حال البقاء بالحق عند ردهم إلى الخلق عرفوا أن الحضرة الأحدية ليس لها نعت ولا صفة ولا اسم إذ؛ هي بل جميع النسب والاعتبارات مسلوقة عن الحضرة الأحدية. وإنما هي من خواص الحضرة الواحدية.

"وأخرسهم عن نعته وأعجزهم [49a] عن ثبه" أى: أخرسهم الله عن نعته وأعجزهم عن إظهاره والإخبار عنه. بمعنى أنهم عرفوا أن الحضرة الأحدية لا تقبل النعت والإظهار لا. بمعنى أنهم عرفوا نعته وصفته فمنعهم عن التكلم به والإخبار عنه؛ لأن النعت والصفة والإخبار بل جميع الاعتبارات من خصائص الحضرة الواحدية التي تحت مقام الجمع أعني الحضرة الأحدية.

ثم قال:

والذى يشار به إليه على ألسن المشيرين أنه إسقاط الحدث وإثبات القدم على أن هذا الرمز في ذلك التوحيد علة لا يصح ذلك التوحيد إلا بإسقاطها.<sup>52</sup>

أى: أحسن الكلام وأجمعه الذي يشار به إلى هذا التوحيد هو هذا الكلام. أعني إسقاط الحدث وإثبات القدم مع أنه هذا الرمز في ذلك [49b] التوحيد علة لا يصح ذلك التوحيد إلا بإسقاطها.

قالوا في بيابها: لا من الحدث لم يزل ساقطاً والقدم لم يزل ثابتاً فما معنى إسقاط ذلك وإثبات هذا ومن المسقط والمثبت إذ؛ ما تمَّ إلا وجه الحق تعالى، فهذا الرمز مصحوب للعلة التي يجب في هذا التوحيد إسقاطها. فهؤلاء المعرفين ظنوا أنهم قد حصلوا تعريف هذا التوحيد وليسوا في حاصل.

<sup>49</sup> المهروي، منازل السائرين، ص. 137.

<sup>50</sup> سورة آل عمران 18/3.

<sup>51</sup> سورة الحج 74/22.

<sup>52</sup> المهروي، منازل السائرين، ص. 138.





ثم قال:

هذا قطب الإشارة على ألسن علماء هذا الطريق. وإن زحرفوا له نعوته وفضلوه فضولاً. فإن ذلك التوحيد يزيد العبارة خفاء والصفة نفوراً والبسط صعوبة.<sup>53</sup>

هذا إشارة إلى التعريف المذكور. أعني إسقاط الحدث وإثبات القدم. أي: هذا التعريف قطب مدار الإشارة إلى [50a] هذا التوحيد. بمعنى أن هذا التعريف أتم الإشارات وأعظمها إلى هذا التوحيد. وقد علمت أنه مصحوب العلة التي يجب في هذا التوحيد إسقاطها. وقوله: "وإن زحرفوا له نعوته" يقتضئ أن يكون فيه وصلية وأن يكون غير وصلية وعلى الأخير يكون جوابه فإن ذلك الخ. والمعنى على كلا التقديرين ظاهر.

والدليل على قوله "فإن ذلك التوحيد يزيد العبارة خفاء إلى آخره" هو أن كل عبارة تورد أن في بيان هذا التوحيد مشعرة بعلّة يجب إسقاطها عنه. وكذا كل صفة وبسط توردان في بيانه كما بينا آنفاً. فلا حرم كل عبارة تورد لكشفه وإظهاره تزبده خفاءً وستراً، وكل صفة تورد لتأنيسه وتقريبه تزيده نفوراً [50b] وبعداً وكل بسط يذكر في تسهيله وحلّه يزيد صعوبة وإشكالاً.

ثم قال:

وإلى هذا التوحيد شخص أهل الرياضة وأرباب الأحوال. وله قصد أهل التعظيم وإياه عن المتكلمون في عين الجمع وعليه تصطلم الإشارات. ثم لم ينطق عنه لسان ولم تشر إليه عبارة. فإن التوحيد وراء ما يشير إليه مكوّن<sup>54</sup> أو يتعاطاه حين أو يقله سبب.

أي: إلى هذا التوحيد ذهب أهل الرياضة السالكون وأرباب الأحوال وإلى هذا التوحيد قصد أهل التعظيم من العرفاء الموحدين وقصد المتكلمون هذا التوحيد في عين الجمع. وعلى هذا التوحيد ينقطع الإشارات فلم ينطق عنه لسان ولم يشر إليه عبارة "إذ؛ التوحيد وراء ما يشير إليه مكوّن" أي: مخلوق. "وراء [51a] ما يتعاطاه" أي: يتداوله زمان؛ لأنه في عين القدم فيكون فوق الزمان والحدث وتغيراهما ووراء ما يقله أي: يحمله سبب؛ لأنه قائم بمسبب الأسباب وحده وصفة خاصة له فليس لسبب من الأسباب منه نصيب ولا له فيه قدم.

ثم قال في آخر كلامه في التوحيد:

وقد أجمت في سالف الزمان سائلاً سألتني عن توحيد الصوفية بهذه القوافي الثلث:

ما وحد الواحد من واحد	إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته	عاري أبطلها الواحد
توحيد إياه توحيد	ونعت من نعت لأحد <sup>55</sup>

أما القافية الأولى فمعناها: ما وحد الله الواحد [51b] حق تويده الذاتي الذي هو التوحيد بالحقيقة واحد من الموحدين. فيكون 'من' زائدة والجور فاعل 'وحد' إذ؛ كل من وحده وجاهد لتوحيد ومنكر له؛ لأن كل من وحده أثبت فعله ورسمه بتوحيده إياه

<sup>53</sup> الفهري، منازل السائرين، ص. 138.

<sup>54</sup> الفهري، منازل السائرين، ص. 138.

<sup>55</sup> الفهري، منازل السائرين، ص. 139.



فأثبت الغير. وهذا يعينه جحود التوحيد إذ؛ لا توحيد إلا بفناء الرسوم وإلا تاركها. وبالجملة فناء الاعتبار مطلقاً. وإلى هذا المعنى أشار قدس سره في الثانية فقال:

ولو أني وحدتُ الحَدَثُ وانسلحتُ  
من أي جمعي مشركاً بي صَنَعِي<sup>56</sup>

وأما القافية الثانية فمعناها: توحيد من ينطق عن نعتة عارية إذ؛ لا نعت في الحضرة الأحادية التي هي عين التوحيد والجمع ولا نطق ولا رسم لشيء. فكل من التوحيد والنطق والنعت [52a] وبالجملة كل ما ينشم منه رائحة الوجود فهو ملك للحق بالحقيقة عارية عند الغير. فيجب على الغير ردها إلى مالكتها حتى يصح التوحيد. وبقي الحق واحداً واحداً. ولأجل هذا أبطل الحق الواحد الحقيقي تلك العارية، أعني ذلك التوحيد مع بقاء رسم الغير إذ؛ هو باطل في نفسه في الحضرة الأحادية التي هي موطن استهلاك الغير ومعدن فناء الرسوم والآثار كلها.

وأما القافية الثالثة: فمعناها توحيد الواحد الحق ذاته بذاته هو توحيد الحقيقي لما مر مراراً. ونعت من نعتة ويصفه في ذلك التوحيد هو أنه لأحد مائل عن طريق الحق؛ لأنه أثبت النعت في الحضرة الأحادية ولا نعت ولا اسم في تلك الحضرة. [52b] وأثبت أيضاً رسمه وأثره في تلك الحضرة بإثبات النعت والتوصيف. ولا رسم ولا أثر لشيء في تلك الحضرة، بل في الحضرة الواحدة لما عرفت من معنى الأحد. والواحد في صدد أقسام التوحيد.

#### تكملة

قد علمت أن التوحيد باعتبار النسبة إلى العامة والخاصة وخاصة الخاصة، أعني المبتدء والمتوسط والمتنهي، ينقسم إلى الأقسام الثلاثة المذكورة التي نقلناها مفصلاً من كتاب منازل السائرين وأوضحناها وشرحناها عند الاحتياج إلى الإيضاح والشرح.

ونذكر الآن قسمة أخرى للتوحيد التي ذكرها جمهور الصوفية الموحدة في كتبهم. فنقول التوحيد باعتبار نسبة إلى ما يقع فيه أعني [53a] الأفعال والصفات والذوات التي هي أجزاء سلسلة الوجود ينقسم إلى ثلاثة أقسام أيضاً:

**التقسيم الأول** توحيد الأفعال: وهو عبارة عن رؤية الموحّد جميع الأفعال والتأثيرات من الله الخالق لكل شيء. أعني الإيقان والإطمينان في قضية لا مؤثّر في الوجود إلا الله كما هو مذهب المتقدمين من أئمة المسلمين والسلف الصالح من المفسرين والمحدّثين. وهذا أيضاً مذهب جميع الأشاعرة من المتكلمين وجميع الحكماء الإشراقيين وجمهور المحققين من المشائين.

والدلائل النقلية على هذا المطلب مثل قوله تعالى ﴿خالق كل شيء﴾<sup>57</sup> ونحوه من الكتاب والسنة كثيرة فتلطّب من المطولات الكتب الكلامية. وكثير من الدلائل العقلية عليه مذكور في تلك [53b] الكتب أيضاً. والدليل العقلي الذي استخرجته عليه وأوردته في رسالة تحقيق التوحيد التي ألفناها في بعض شهور سنة ثلث عشر وتسعمائة. تم تمهيد مقدمة هي أن كل ممكن فرض مبدأ لشيء فعلته أولى بذلك.

وقد أخذ ابن سينا هذه المقدمة في النمط الرابع من الاشارات وفي غيرها من مؤلفاته لاثبات الواجب لذاته. وأيضاً قد أخذ أكثر المتأخرين من الحكماء والمتكلمين في كتبهم. وهي بيّنة عند أكثرهم ومسلمة عند بعضهم كما لا يخفى على من يتبع كتبهم.

وبعد تمهيدها أقول: لا مؤثّر في الوجود إلا الله تعالى؛ لأن كل شيء غيره تعالى لو فرض مؤثراً في شيء فهذا المؤثّر ممكن لا محالة لما بينا من توحيد الواجب تعالى فيكون علة ذلك المؤثّر الممكن أول منه بذلك التأثير بحكم المقدمة الممهدة. فلو كان الممكن مؤثراً في

<sup>56</sup> ابن الفارض، ديوان، ص. 67.

<sup>57</sup> سورة الأعمام 102/6؛ سورة الزمر 62/39؛ سورة المؤمن 62/40.



شيء لزم ترجيح المرجوح. هذا حلف. فلا مؤثّر في [54a] الوجود إلا الواجب الذي ثبت وجوده ووحدانته بالبراهين القاطعة. وهو الله تعالى فلا مؤثّر في الوجود إلا الله تعالى.

وذلك هو المدعى. وكثير من الدلائل العقلية التي استخرجناها وأوردناها في بعض التعليقات والحواشي تركناها مخافة الإطناب. ونحن نذكر في هذا المقام ما هو المهم فيه، أعني الشبهة المشهورة التي أوردتها المخالفون على المطلب الحق مع وجه دفعها.

فيقول: أما الشبهة فهي أن الأفعال لو كانت بأسرها صادرة منه تعالى لكانت كلها حسنة إذ؛ لا يصدر منه تعالى قبيح كما قرر في الكتب الكلامية والحكومية. فبطل الحكم بدم بعض الأفعال وقبحه ويلزم من بطلان هذا الحكم بطلان كثير من الأحكام الإسلامية [54b] ككون بعض الأفعال موجبا للعقاب الأجل ونحوه من الأحكام المنفرعة على الحكم بقبح بعض الأفعال، بل يلزم بطلان إنذارات النبوة والرسالة بأسرها وبطلان هذه اللوازم من ضرورات الدين.

وأما وجه دفعها: فهو أن للفعل نسبتان؛ الأولى، نسبة إلى المؤثّر الحقيقي باعتبار صدوره منه. وهو باعتبار هذه النسبة خير محض وفي غاية الحسن والكمال كما قرر وبين في الكتب النقلية والعقلية. الثانية، النسبة إلى عمله الذي هو الإنسان المكلف أو غيره. وهو بهذا الاعتبار قد يصف بالشر والقبح والنقص بحسب الجهات المختلفة على الوجه المشروح المبين في الكتب المذكورة. ولذا قال بعض [55a] الأئمة رحمهم الله: ذات الفعل من قدرة الله تعالى وتأثيره ووصف الطاعة والمعصية من العبد الذي هو محل ذلك الفعل.

وأصل دفع هذه الشبهة ومنشئه ما قال بعض الأكابر من أهل الكشف والتحقيق وهو: أنه كما أن الذات باعتبار تعلق الأوصاف بها تصير محكوماً عليها بالأحكام المختلفة. مثلاً، ذات الإنسان باعتبار تعلق العلم والقدرة والإرادة تصير عالماً قادراً مريداً، كذلك الصفات أيضاً باعتبار تعلقها بالذوات تصير محكوماً عليها بالأحكام المختلفة. مثلاً، صفة العلم باعتبار تعلقه بالذات القديمة وعروضه لها تصير قديماً وحدانياً غير متغير وباعتبار تعلقه بالذات الحادثة تصير حادثاً [55b] متكرراً متغيراً. فالفعل الواحد باعتبار تعلقه وانتسابه إلى المؤثّر تعالى يصير متصفاً بالخيرية والحسن والكمال. إذ هو شأن من شؤونه ومظهر لصفة من صفات كماله.

وباعتبار تعلقه بالخل الذي هو الإنسان أو غيره يصير متصفاً إما بالخير والحسن والكمال بواسطة الأمور المخصوصة التابعة لذلك الخلق باعتبار تعلق الفعل به. وأما بالشرية والقبح والنقص بواسطة الأمور المذكورة.

وعند المحققين منشأ الخير والحسن والكمال ليس إلا الوجودات المخصوصة التابعة لذلك الخلق باعتبار تعلق الفعل به. ومنشأ أضرارها ليس إلا العدمات المخصوصة التابعة للمحل باعتبار تعلق الفعل به.

ومينٌ ثم اتفق كلمة أهل الكشف والعيان والنظر [56a] والبيان على أن الوجود خير محض والشر من العدمات. وبهذا الجواب يندفع كثير من الشكوك والشبهة الموردة في إلهيات الحكمة والكلام كما لا يخفى على المتأمل الممارس في العيين.

ومحصل هذا الجواب ما نظم العارف المصري قدس سره في النائية بقوله:

ولا تك باللاهي عن اللهو جملةً      فَهَزَلُ المَلاهِي جِدُّ نَفْسٍ مُجَلَّدُ  
وإياك والإعراض عن كل صورة      مُمَوَّهَةٌ أَوْ حَالَةٌ مُسْتَحِيلَةٌ  
فَطَيِّفُ خِيَالِ الظَّلِّ يَهْدِي إِيلاكَ فِي      كَرَى اللّهُو ما عَنهُ السَّائِرُ شَقَّتْ  
تَرَى صُورَةَ الأَشْيَاءِ تُحَلِّي عَلَيْكَ مِنْ      وراء حجابِ البلبسِ فِي كلِّ خِلَعَةٍ<sup>58</sup>

و قال قدس سره في موضع آخر منها: [56b]

<sup>58</sup> ابن الفارض، ديوان، ص. 63.



فلا عبثٌ والخلقُ لم يُخلَقُوا أسدًى  
 وإن لم تكنْ أفعالُهُم بالسَّيِّدَةِ  
 على سِمَتِ الأسماءِ تُجرى أُمُورُهُم  
 وحِكْمَةُ وصفِ الذاتِ في الحُكْمِ  
 يُصَرِّفُهُم بِالْقَبْضَتَيْنِ وَلَا وَلَا  
 فَبَقْبُضَةٍ تُنْجِمُ وَقَبْضَةُ شِقْوَةٍ<sup>59</sup>

**القسم الثاني:** توحيد الصفات. وهو عبارة عن رؤية الموحد جميع الصفات الظاهرة في القوابل الممكنة صفات الحق الواحد تعالى على اختلاف طبقات تلك الصفات جنساً ونوعاً وشخصاً. واختلاف طبقات تلك القوابل في الاستعداد لها كمالاً ونقصاً، فترى علم جميع الممكنات علم الواجب تعالى قد ظهرت في الممكنات بقدر استعدادها [57a] له، وكذلك في الحياة والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات. ولا خفاء في أن هذا القسم من التوحيد أعلى من الأول ومستلزم له؛ إذ الصفات مبادئ الأفعال. وأنت خبير بأن الشبهة في هذا القسم مع دفعها مثل الشبهة في الأول ودفعها. فإن جميع الصفات من حيث إنتسابها إلى الموصوف الحقيقي في غاية الكمال والحسن. ومن حيث إنتسابها إلى القوابل الممكنة قد تصير متصفة بالنقص والقبح بواسطة الخصوصيات العدمية التابعة لذلك القوابل باعتبار اتصافها بتلك الصفات.

فالخلق تعالى منزّه عن كل نقص وقبح وقصور في كل فعل وأوصفه، وهو تعالى متصف بكل كمال وحسن [57b] جمال ظهر في فعل أوصفه بالأصالة والحقيقة، وما سواه متصف بما بالعارية والجاز إذ؛ كل فعل وصفه فهو له أصالة وحقيقة ولغيره عارية وجزأ كما قال قدس سره:

وَفَارِقٌ ضَلَّالَ الْفَرَقِ فَالْمَجْمَعُ مُنْتَجِجٌ  
 هُدًى فِرْقَةٍ بِالْإِتِّحَادِ تَحَدَّتْ  
 وَصَرَّحَ بِإِطْلَاقِ الْجَمَالِ وَلَا تَقُلْ  
 بِتَقْيِيدِهِ مِثْلًا لِرُخْرُفِ زِينَةٍ  
 فَكُلٌّ مَلِيحٌ حُسْنُهُ مِنْ جَمَالِهَا  
 مُعَارٌ لَهُ بَلْ حُسْنُ كُلِّ مَلِيحَةٍ  
 بَهَا قَيْسُ لُبَّتِي هَامَ بَلْ كُلُّ عَاشِقِي  
 فَكُلٌّ صَبَا مِنْهُمْ إِلَى وَصْفِ لَيْسِيهَا  
 بِصُورَةٍ حُسْنٍ لَاحٍ فِي حُسْنِ صُورَةٍ<sup>60</sup>

**[58a] القسم الثالث:** توحيد الذات. وهو أن ترى الموحد الموجود من جميع الذوات والحقائق ذاتاً واحدة هي حقيقة الحق الواحد. فليس في شهوده من الموجودات المتكثرة إلا حقيقة سادحة واحدة موجودة هي ذات الحق، قد تعينت وتكررت بالنعات الوهمية الاعتبارية والصفات المتكثرة الغير الموجودة. كما قال المحققون من أهل النظر في وجود الكلي الطبيعي، أعني الماهية المطلقة بالقياس إلى أفرادها.

وأشار إلى هذه المرتبة من التوحيد بعض كبار العرفاء فقال: "التوحيد إسقاط الإضافات."<sup>61</sup> ومراده بإسقاط الإضافات إسقاط جميع النسب والاعتبارات حتى اعتبار الإسقاط. يعني الذات المطلقة المسماة [58b] بالوحدة عندهم التي لا ينافي مرتبة الأحدية والواحدة. وأنت خبير بأن مرتبة الوحدة الصرفة مثل مرتبة الأحدية في أنه لا يحيط بها عبارة ولا تدخل تحت إشارة. إذ كل ما يعبر عنه ويشار إليه فهو داخل في المرتبة الواحدة. ولا خفاء في أن هذه المرتبة من التوحيد أعلى من المرتبة الثانية ومستلزمة لها كما أن المرتبة الثانية أعلى من الأول ومستلزمة لها.

<sup>59</sup> ابن الفارض، ديوان، ص. 67.

<sup>60</sup> ابن الفارض، ديوان، ص. 37.

<sup>61</sup> شيخ محمود شبستري، گلشن راز، ص. 116.



قال بعض العرفاء في الاستعاذة النبوية يعني قوله صلى الله عليه وسلم: "اللهم إني أعوذ بعفوك من عقابك وأعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بك منك"<sup>62</sup> إشارة إلى هذه المراتب الثلث من التوحيد على الترتيب. إذ الموحّد في المرتبة الأولى يعوذ بفعله تعالى [59a] من فعله وفي المرتبة الثانية بصفة من صفته وفي الثالثة به منه، كما هو مقتضى المراتب الثلاث.

وأقول في قوله صلى الله عليه وسلم في تنمية هذه الاستعاذة: "لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك" إشارة إلى أن حق التوحيد الذاتي المشار إليه بقوله تعالى ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾<sup>63</sup> لا يحصل لأحد غير الله تعالى كما صرح به الشيخ الإسلام الأنصاري قدس سره في كتاب منازل السائرين. وقد نقلنا كلامه في باب التوحيد مفصلاً مشروحاً.

والتأخرون من الصوفية قدس الله أسرارهم العلية ولا حرّمنّا من بركات أنفاسهم الزكية قد استخرجوا الدلائل النقلية من القرآن والحديث على التسمين الأخيرين من التوحيد [59b] مثل قوله تعالى ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾<sup>64</sup> وقوله ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾<sup>65</sup> ونحوهما كما لا يخفى على من يتبع كتبهم.

ومن الدلائل النقلية الصريحة الدالة على هذا المقصد الأقصى والمطلب الأعلى ما نقل في الأخبار الصحيحة عن يعسوب الموحدين وإمام المتقين على نبينا وعليه الصلوة والسلام والتحية والإكرام في جواب سؤال كميل بن زياد رضي الله عنه عن الحقيقة، فقال في جوابه أولاً: "كشفت سجات الجلال من غير إشارة". وهذا إشارة إلى تنزيه الذات عن التعدد الأسمائي وأكدّه ثانياً فقال: "صحوّ المعلوم مع صحو الموهوم". وهذا عبارة عن فناء الرسوم كلها في أحديتها. وصرح بهذا [60a] المعنى وقرره ثالثاً في قوله "جذب الأحدية لصفة التوحيد". ثم حتم الكلام رابعاً بقوله: "نور يشرق من صبح الأزل. فيلوح على هياكل التوحيد آثاره." وهذا إشارة إلى الفرق في عين الجمع وهو بعينه أحدية الفرق والجمع. أعني البقاء بعد الفناء المستلزم للتوحيد الذاتي.

وقد أورد كثيراً من تلك الدلائل النقلية العارف الكامل والمحقق الواصل محي الحق والتوحيد والعرفان محمد من علي العربي الحائمي الطائي الأندلسي قدس الله روحه القدسي في كتاب الفتوحات المكية وكتاب فصوص الحكم وغيرها. شكر الله مساعيه في تحقيق حقائق الدين وأثابه ثواب الأنبياء والصدّيقين. وأنت خبير بأن الدليل على توحيد [60b] الذات دليل على توحيد الصفات. فإن الأول مستلزم للثاني كما لا يخفى.

## الفصل الثاني

في إقامة البرهان على قوله ﴿الله الصمد﴾

وقد علمت أن الصمد في اللغة له ثلاثة معان: الأول، المقصود إليه في الحوائج. الثاني، ما لا خوف له. الثالث، الأمّس من الحجر الذي لا يقبل الغبار ولا يدخل شيء ولا يخرج منه شيء. وعلمت أيضاً أن المعنيين الأخيرين من صفات الأجسام حقيقة فوجب الحمل على المخاز. وهو أنه تعالى عديم التأثير ومنتع الانفعال عن الغير مطلقاً. أي: يكون واجباً لذاته منتع التغير في وجوده وبقائه وجميع صفاته الحقيقية.

وعلمت أيضاً أن المعاني المتكررة التي نقلناها عن أكابر [61a] المفسرين يرجع إلى أحد المعنيين المذكورين. فهذا الفصل منحصر في المسلكين:

### المسلك الأول في إثبات المعنى الأول.

<sup>62</sup> نسائي، كتاب الاستعاذة، 62.

<sup>63</sup> سورة آل عمران 18/3.

<sup>64</sup> سورة الحديد 3/57.

<sup>65</sup> سورة البقرة 115/2.



فنقول: ﴿الله الصمد﴾ أى: يكون مقصوداً إليه في جميع حوائج الموجودات بأسرها إذ؛ مفهوم واجب الوجود منحصر في الله تعالى لما مر من البراهين الدالة على توحيد الواجب. ولا مؤثر في الموجود إلا الواجب تعالى لما مر أيضاً من البرهان الدال على توحيد الأفعال. فالله تعالى مقصود إليه في الحوائج كلها.

أقول: ويمكن أن يثبت المدعى بمجرد توحيد الأفعال بأن يقال: لو فرض أن العبد فاعل لأفعاله الاختيارية كما هو مذهب المعتزلة، فلا شك في أن الإقدار [61b] والتمكين منه تعالى فيلزم الاحتياج إليه. بل يقال: لما ثبت انتهاء سلسلة الوجود إلى الله تعالى بناء على توحيد الواجب فقد ثبت الاحتياج إليه تعالى في جميع الحوائج إما بواسطة أو بغير واسطة. وذلك ما أردناه.

#### المسلك الثاني في بيان البرهان على صمديته تعالى بالمعنى الثاني.

وقيل تقرير البرهان نذكر المذاهب المختلفة في هذا المقام. فنقول: الصفة على أربعة أقسام: الأول، حقيقة محضة كالوجود والحيوة. الثاني، حقيقة ذات إضافة كالعلم والقدرة. الثالث، إضافة محضة كالعبودية والقبولية. الرابع، السلبية كالألّا جواهر والألّا عرض.

أما القسم الأول، فلا يجوز [62a] التجدد فيه بالنسبة إليه تعالى عند جمهور العقلاء من الملبين وغيرهم. والمخالف لهذا القول من الملبين الكرامية. فإلهم يجوزون قيام الصفة الحادثة التي يحتاج إليها الباري في إيجادها للخلق. فقال بعضهم: تلك الصفة هي الإرادة. وقال بعضهم: هو قوله 'كن'. ومن غير الملبين الجوس. فإلهم قالوا يجوز كل صفة حادثة من صفات الكمال له سواء كانت محتاجاً إليها في الإيجاد أم لا.

وأما القسم الثاني، فلا يجوز التغير في نفسه عند جمهور العقلاء أيضاً. وفيه أيضاً الخلاف المذكور. وأما التغير في تعلق هذا القسم فهو جائز باتفاق [62b] جميع العقلاء.

وأما القسم الثالث، فيجوز تجرده اتفاقاً كما يقال أنه تعالى موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه.

وأما القسم الرابع، أى: الصفة السلبية. فإن كان سلباً لشيء يمتنع إضافة تعالى به استحالة تجرده كما يقال إنه ليس بمجسم ولا جوهر ولا عرض. فإن تلك السلوب يستحيل بتجدها وإن لم يكن كذلك جاز بتجدها. فإنه تعالى موجود مع كل حادث ويسلب عنه هذه المعية عند عدم الحادث. فقد تجدد له صفة سلبية، أعني سلب هذه المعية.

واعلم أن أبا الحسين من المعتزلة قال بتجدد العالمية في ذاته تعالى بتجدد المعلومات كما ذكر الأمدى في أبحار الأفكار.<sup>66</sup> وقال الإمام [63a] الرازي في نهاية العقول: اختلف المعتزلة في تجويد بتجدد الأحوال مثل المدركية والسامعية والمصرية والمريديّة والكارهية. وأما أبو الحسين فإنه أثبت بتجدد العالميات في ذاته تعالى.<sup>67</sup>

وبعد حكاية تلك المذاهب نحر المدعى ونقرر البرهان عليه. فنقول: ﴿الله الصمد﴾ أى: يمتنع التغير عليه في وجوده وبقائه وسائر صفاته الحقيقية.

أما امتناع التغير في وجوده وبقائه فهو في غاية الظهور بعد ملاحظة وجوب وجوده لذاته. وأما امتناع التغير في صفاته الحقيقية فلأن التغير في تلك الصفات أما بظريان العدم لوجودها القديم أو بمحدثها كما هو مذهب الكرامية. وكلا الأمران باطلان.

إما الأول: [63b] فلأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه؛ لأن القديم إما واجب لذاته أو مستند إليه فيكون دائماً بدوام علمته الموجبة

له.

<sup>66</sup> سيف الدين الأمدى، أبحار الأفكار في أصول الدين، 21/2.

<sup>67</sup> فخر الدين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، 3/188. هذا النص مقتطف من كتاب شرح المواقف. أنظر: سيد شريف جرجاني، شرح المواقف، 35/8.



وأما الثاني: فقد أبطله المتكلمون والحكماء بوجوه متكررة. ولذا ذكر من وجوه المتكلمين وجهاً أحصر. فنقول: صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنه نقص. والنقص عليه محال إجماعاً من العقلاء فيمتنع حدوث صفة من صفاته وإلا لكان خالياً عنها قبل حدوثها فيلزم النقص.

وأما الأسئلة والأجوبة المذكورة في هذا المقام فقد تركناها مخافة الإطناب مع الاعتماد على فطانة الناظرين في الكتاب.

#### تذنيب

قد نقل عن بعضهم في تفسير لفظ 'الضمد' بمعنى ما لا جوف له أن المراد به معنى مجازي. هو كون وجوده عين [64a] ذاته لا عارضاً لها. والعلاقة بين المعنيين ظاهر بأذن تأمل. والقول يكون وجوده تعالى عين ذاته مذهب الأشعري وأتباعه وجميع الصوفية والحكماء الإشراقيين والمشائين. والرهان عليه هو بعينه الرهان الذي ذكرناه لإثبات كون الوجوب عين ذاته تعالى عند تقرير الرهان الرابع على توحيد الواجب. وكذا الحال في الأسئلة والأجوبة المتوجهة على الرهان عند إقامة على هذا المطلب. أقول وأنت خيرير بأن لفظ 'الضمد' يحتمل معاني مجازية أخرى غير هذا المعنى، والمعنى المذكور أولى.

#### الفصل الثالث

في إقامة الرهان على قوله تعالى ﴿لم يلد ولم يولد﴾

فيقول لما ثبت في الآية الأولى أحديته بمعنى امتناع التركيب في ذاته [64b] تعالى ذهنياً وخارجاً ثبت امتناع جسميته إذ؛ كل جسم فهو مركب ذهنياً وخارجاً كما بين في موضعه. ف﴿لم يلد ولم يولد﴾؛ لأن هاتين الصفتين أعني الوالدية والمولودية من خواص الجسم.

**برهان آخر:** ذاته تعالى غير مفتقر إلى الغير مطلقاً، ف﴿لم يلد﴾ لامتناع افتقاره إلى ما يعينه أو يخلف عنه. و﴿لم يولد﴾؛ لأن كل مولود فهو مفتقر إلى الوالد.

**برهان آخر:** ذاته تعالى غير مشارك لغيره في الجنس أي: ليس له بجانس لما مر من نفي التركيب مطلقاً أو غير مشارك لغيره في النوع، أي: ليس له مماثل لما سياتى من البرهان الدال على قوله تعالى ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾. ف﴿لم يلد﴾؛ لأن الوالد لا بد له من صاحبة بجانسة أو ماثلة حتى يتوالد كما صرح بقوله تعالى ﴿أن يكون له ولد [65a] ولم يكن له صاحبة﴾<sup>68</sup> و﴿لم يولد﴾؛ لأن المولود لا بد أن يكون مماثلاً أو بجانساً للوالد. ومما يمتنع بالنسبة إليه تعالى.

**برهان آخر** على قوله ﴿لم يلد﴾؛ لأن ولد الشخص ما يخلف عنه عند فاته، والفناء على الله سبحانه محال لوجوب وجوده لذاته فيستحيل والديته. ولهذا لما اعتقد الحكماء بقاء الأفلاك، أعني امتناع فنائها، قالوا بامتناع التوالد فيها.

**برهان آخر** على قوله ﴿لم يولد﴾؛ لأن المولود ما يسبق الغير، أي: الوالد عليه بالوجود ذاتاً وزماناً. والله تعالى لوجوب وجوده يمتنع سبق الغير عليه مطلقاً، أي: سواء كان ذاتياً أو زمانياً فيمتنع مولديته وهو معنى ﴿لم يولد﴾

#### الفصل الرابع

في إقامة الرهان [65b] على قوله تعالى ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ قد علمت في تفسير هذه الآية أن لفظ 'الكفو' يمتثل لثلاثة معان عند المفسرين: الأول، المثل مطلقاً أي: المشارك في تمام الحقيقة سواء كان صاحبة أو غيرها. الثاني، المثل الخاص الذي هو الصاحبة. الثالث، المساوي في صفات الجمال والجلال.

<sup>68</sup>سورة الأعمام 101/6.



وقد علمت أيضاً أنه يجتمل أن يراد به المائلة في الذات والصفات معاً، وإن يراد به المائلة في أحدهما لا على التعيين، فهذه حمسة معان.

ولا خفاء في أن نفي المائلة في الذات مطلقاً يستلزم نفي المائلة الذاتية المخصوصة إذ؛ نفي العام مستلزم لنفي الخاص فيكون إثبات نفي المائلة الذاتي مطلقاً مستلزم [66a] لإثبات نفي ما سوى المعنى الثالث والخامس من المعاني الخمسة.

وقد أقمنا البرهان على نفي المائلة في صفات الكمال عند تفسير لفظ 'الكفو'.<sup>69</sup> والآن نقيم البرهان على نفي المائلة في الذات كما هو المذهب الشيخ الأشعري وجميع أتباعه وأبوا الحسن البصري والحكماء المشائين خلافاً للإشراقين. فإفهم قالوا بتماثل جميع الأنوار واتحاد حقيقتها النوعية كما عرفت من مذهبهم وخلافاً لقدماء التكلمين من المعتزلة أيضاً. فإفهم قالوا ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة وإنما يمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة هي الواجبية والحبية والعالمية والقادرية التامتين وعند أبي [66b] هاشم منهم امتيازها عن سائر الذوات بالإلهية الموجبة لهذه الأحوال الأربعة.

وقالوا مذهبنا لا ينافي قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾<sup>69</sup>؛ لأن المراد بالمائلة المنفية ههنا هو المشاركة في أحص صفات النفس دون المشاركة في الحقيقة العامة. والظاهر أنهم لا يناشون عن هذا التأويل في الآية المبحوث عنها ونحوها. وللاهتمام بشأن هذا المقصد الأسنى تدرك حجة الشيخ وموافقة عليه مع الإعراضات ودفعها.

ونذكر أيضاً بعض حجج المخالفين مع دفعه والإشارة إلى دفع باقي حججهم. فنقول: برهان الشيخ ومن وافقه على قوله تعالى ﴿لم يكن له كفواً أحد﴾ هو أنه تعالى لو شارك غيره في الحقيقة [67a] نُحالفه بالتعيين لغرض الإثنية والمغايرة بينهما. ولا شك أن ما به الامتياز غير ما به الاشتراك فيلزم التركب في ذاته تعالى. واللازم باطل لما مر من البرهان الدال على أحديته تعالى.

واعترض على هذا الدليل بأنه لِمَ لا يجوز أن يكون التعيين الموجب للامتياز خارجاً عن الحقيقة عارضاً لها فلم يلزم التركب في ذاته تعالى؟

وأقول: يمكن الجواب عنه بأن علة عروض التعيين للحقيقة إما الحقيقة أو أمر خارج عنها. والأول باطل لما ثبت في مبحث الماهية من أن الماهية أو لازمها. لو كانت علة للتعين لزم انحصار الماهية في الشخص الواحد، وقد فرض ههنا تحقق المثل. هذا خلف.

وأيضاً البديهية تشهد بأن مفيد التعين [67b] لا بد أن يكون متعيناً أو لا. وحينئذ يقول مفيد التعين لا يجوز أن يكون نفس الحقيقة وإلا لكانت تعينه مرتين وهو باطل لما مر في إثبات عينية الوجود بالنسبة إلى حقيقته تعالى.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن علة التعين لو كانت خارجية عن الحقيقة يلزم افتقار الواجب في تعينه إلى الغير. وهو باطل لاستلزامه الإمكان. لا يقال الاحتياج إلى الغير في التعين لا يستلزم الإمكان وإنما يستلزمه لو كان مستلزماً لاحتياج الوجود إلى الغير وهو ممنوع؛ لأن نقول: مفيد وجود الشيء أو تعينه لا بد أن يتقدم معاً بديهية، فلو كان تعين الواجب من غيره الذي هو الممكن لزم الدور كما يظهر [68a] بأدنى تأمل على أنه يمكن أن يثبت التركيب الماخوذ في أصل الدليل بأن يقول الشخص العارض ليس مستنداً إلى الذات ولو لازمها ولا إلى أمر خارج عن الذات لما مر آنفاً تعين استناده إلى ذاتي محض فلزم التركيب في ذاته تعالى عن ذلك.

وأقول: يمكن أن يستدل على هذا المقصد بوجه آخر بأن يقال لو كان الواجب مشاركاً لشيء من الممكنات في الحقيقة المطلقة لزم أن لا يكون تعين الباري عين حقيقته وهو ظاهر، بل يلزم أن لا يكون وجوب الوجود نفس حقيقته إذ؛ البديهية تشهد بأن تلك الحقيقة الكلية المشتركة بينه وبين الممكن ليس فرداً من أفراد الوجوب الذاتي، واللازمان باطلان [68b] لما مر من الدليل الدال على كون وجوده نفس ذاته وهو بعينه دال على كون تعينه عين ذاته تعالى.

<sup>69</sup>سورة الشورى 11/42.





وأقول أيضاً بوجه آخر: لو كان الواجب مشاركاً لشيء من الممكنات في ذاته لزم أن يكون الأمر المشترك نفس حقيقتيهما وإلا لزم التركيب في حقيقة الواجب. وحينئذ نقول تلك الحقيقة النوعية من حيث هي هي إما أن تقتضي الوجود لذاته أو لا، فإن كان الأول لزم أن يكون الممكن المشارك واجباً لذاته وإن كان الثاني لزم أن يكون الوجود الذاتي معلولاً لأمر خارج عن الحقيقة واجبة لذاتها. هذا خلف.

حجة المخالفين من قدماء المتكلمين أن الذات مشتركة بين الواجب والممكن؛ لأنها ينقسم إليهما ومورد القسمة لا بد أن يكون [69a] مشتركاً بين الأقسام. والجواب عنه: أن اللازم من هذا الدليل اشتراك مطلق مفهوم الذات، ولا نزاع فيه. فإنما كسائر الأمور العامة العرضية مشتركة بين الموجودات، إنما النزاع في الذوات المخصوصة. أعني الحقائق النوعية الموجودة. وهذا الغلط منهم قد نشأ من عدم التفرقة بين المفهوم والفرد.

واعلم أن هذا الدليل والدلائل الأخر التي ذكروها لإثبات هذا المدعى مثل الدلائل التي ذكرها القوم لبيان اشتراك الوجود معي. والجواب في الكل واحد. والغلط في الجميع من عدم التفرقة المذكورة كما لا يخفى على من يتبع مطولات الكتب الكلامية وتأمل في دلائلهم الواهية. [69b]

واعلم أيضاً أن الشيخ الأشعري وأبا الحسين البصري ومن تابعهما ذهبوا إلى أن المخالفة بين كل موجودين سواء كانا ممكنين أو أحدهما ممكناً والآخر واجباً إنما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك في الذاتيات بل في الأسماء والأحكام. وأما الحكماء فقد خصصوا هذه الدعوى بالواجب وأما الممكنات فقد اثبتوا التماثل في بعضها ونفوا عن بعضها.

#### خاتمة

وفيها فصلان:

### الفصل الأول

في الأسماء والألقاب المتكررة التي وردت لهذه السورة الكريمة بناء على كمال فضيلتها وزيادة شرفها وعلو منقبتها. فمن جملة أسمائها سورة الإخلاص وهي أشهرها. سميت بها؛ لأنها تخلص العبد [70a] من الشرك أو من النار أو لأنها لم يذكر فيها إلا الصفات التنزيهية السلبية التي تخلص سبحانه مما لا يجوز عليه.

أقول: أو لأنه تعالى أخلص ذاته في هذه السورة باعتبار البحث عنها أي: لم يتعرض لغيره أحوال ذاته تعالى مطلقاً.

وأقول أيضاً بلسان التأويل: أو لأنه نفى فيها شوائب الكثرة عن ذاته سبحانه. فقد محض ذاته الأحدية عن شائبة الغير. فالإخلاص ههنا هو هذا التمجيز كما قال أمير المؤمنين ويعسوب المسلمين، على نبينا وعليه الصلوة والسلام: كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة. ولذا قال بعض المحققين قدس الله أسرارهم: الإخلاص [70b] في هذا المقام محض الحقيقة الأحدية عن شائبة الكثرة.

ومنها سورة التوحيد وسورة التجريد وسورة النجاة. ولا يخفى عليك وجه تسميتها بها.

ومنها سورة النسبة، لما مر أنها نزلت عند سؤال المشركين عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم: أتسب لنا ربك! فكان هذه السورة مفيدة لنسبة الله التي يستلون عنها. وفي هذه التسمية لطيفة: وهي أن المحافظة على الأنساب والبحث البالغ عنها من شأن العرب. وهم يشددون على من يزيد في بعض الأنساب أو ينقص عنها ولاهتمامهم بشأن الأنساب وأمرها سئل مشركوا العرب عن نسبة الله تعالى فنزلت. وسميت بسورة النسبة تنبيهاً وإشارة إلى أن النسبة التي هي [71a] حقيق بأن يحافظ عليها ويبالغ في البحث والفحص عنها. ويشدد على من يزيد أو ينقص منها هي هذه النسبة التي في علمها النفع العظيم، أعني الخلاص من الشرك والنار، وفي جهلها الضرر العظيم أيضاً. أعني الكفر الذي هو أعظم المضار وأكثرها في الآخرة والأولى وخلود عذاب النيران في الأخرى بخلاف علم الأنساب التي يحافظون



عليها ويبالغون في ضبطها. فإنه لا ينفع وجهه لا يضر كما قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم في علم الأنساب: علم لا ينفع وجهه ولا يضر.<sup>70</sup>

ومنها سورة المعرفة؛ لأن معرفة الله تعالى لا تحصل إلا بما. ولما روى جابر رضى الله عنه: أن رجلاً صلى فقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ فقال [71b] النبي صلى الله عليه وسلم: إن هذا عبد عرف ربه.<sup>71</sup>

ومنها سورة الولاية؛ لأن من عرفها وآمن بما صار من أولياء الله تعالى. أقول: أو لأن من آمن بما فيها كان الله تعالى وليه كما قال الله تعالى ﴿والله ولي الذين آمنوا﴾.<sup>72</sup>

ومنها سورة الأساس لاشتغالها على أساس الدين وأصله الذي هو التوحيد. ولما روى أبى أنس عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم: أسست السموات السبع والأرضون السبع على قل هو الله أحد.<sup>73</sup> قال صاحب الكشاف: يعني ما خلقت إلا لتكون دلائل على توحيد الله ومعرفة صفاته التي نطق بها هذه السورة.<sup>74</sup>

أقول: ويمكن أن يقال أيضاً معنى تأسيس السموات والأرضين على ﴿قل هو [72a] الله أحد﴾ إنما منبئة وموقوفة على توحيد الله الذي هو عمدة مفاد هذه السورة. ولذا قال عليه الصلوة والسلام على ﴿قل هو الله أحد﴾ ولم يقل سورة الإخلاص ولم يذكر أيضاً معها آية أخرى.

وجه تأسيسها وتوقفها على توحيد الله تعالى هو البرهان المشهور بالتمانع المستفاد من قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾<sup>75</sup> وهو الذي أقمنه أولاً على تويده، فبالحقيقة هذا الحديث إشارة إلى منطوق الآية الكريمة وخلاصة البرهان المشهور. ولا يخفى على المتأمل أن ما ذكرناه في معنى الحديث هو الأقرب والأظهر المتبادر من لفظه.

وقيل في بيان الحديث أن القول [72b] بالتثليث يوجب خراب السموات والأرض كما قال تعالى ﴿تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هداً أن دعوا للرحمن ولداً﴾، فوجب أن يكون التوحيد سبباً لعمارها.

ومنها سورة الجمال، لما قال صلى الله عليه وسلم: إن لله جميل يحب الجمال. فستلوه عن ذلك فقال: أحد صمد لم يلد ولم يولد.<sup>76</sup> ولا خفاء في أن الجميل إذا كان واحداً عديم النظر والمثل كان جماله في غاية الكمال، ولو لم يكن واحداً عديم المثل جازان يقوم مثله مقامه، فلم يكن جماله أكمل وأتم. أقول: أو لأن معرفة ما فيها والإيمان بما يوجب جمال الباطن وحسنه بل جمال الظاهر أيضاً في الدنيا [73a] والآخرة، كما أن الجهل بما يوجب قبحهما فيهما.

ومنها الموعظة، لما روى أنه عليه الصلوة والسلام دخل على عثمان بن مظعون فعوذه بما وباللتين بعدها. ثم قال: تعوذُ بمن. فما تعوذتُ بخير منها.<sup>77</sup> أقول: أو لأن المؤمن الموحد بمعرفتها والإيمان بما فيها تعوذ من الشرك بالتوحيد بل من النار بالجنة.

ومنها المانعة، لما روى ابن عباس رضى الله عنهما أنه تعالى قال لنبيه حين عرج به أعطيتك سورة الإخلاص وهي من ذخائر كنوز عرشى وهي المانعة، تمنع فتان القبر ونفحات النيران.<sup>78</sup> أقول: أو لأن الإيمان بما يمنع الشرك ودخول النار.

<sup>70</sup> عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح جامع الصغرى، 326/4.

<sup>71</sup> نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان، 346/3.

<sup>72</sup> سورة البقرة 257/2.

<sup>73</sup> عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح جامع الصغرى، 506/1.

<sup>74</sup> الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأوقيل في جوده التأويل، 814/4.

<sup>75</sup> سورة الأنبياء 22/21.

<sup>76</sup> مسلم، كتاب الإيمان، 91/1.

<sup>77</sup> نسائي، كتاب الاستعاذة، 1.



Güney, İhlâs Sûresi'nin Vacip Varlığın Tek ve Basit Oluşu Bağlamındaki Yorumu :  
Tahkîku'l-İhlâs li-Ehli'l-İhtisâs -Tahkik&İnceleme-

ومنها سورة البرائة، لما روى أنه عليه الصلوة [73b] والسلام رأى رجلاً يقرأ هذه السورة فقال: أما هذا فقد برئ من الشرك.<sup>79</sup> أو لما قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: من قرأ سورة قل هو الله أحد مائة مرة في صلاة أو غيرها كتبت له براءة من النار.<sup>80</sup>

ومنها سورة الأمان، لما روى أنه عليه الصلوة والسلام قال: إذا قال العبد لا إله إلا الله دخل حصني. ومن دخل حصني أمن من عذابي.<sup>81</sup>

أقول: أو لأن معرفتها والإيمان بما يحصل الأمان من الشرك.

ومنها سورة النور، لما قال عليه الصلوة والسلام: إن لكل شيء نوراً ونور القرآن قل هو الله أحد.<sup>82</sup>

قال الإمام في التفسير الكبير نظيره: أن نور الإنسان في أصغر أعضائه وهو الحَذَقَة فصارت السورة للقرآن كالحَذَقَة [74a] للإنسان.<sup>83</sup>

وأقول: يمكن أن يقال القرآن من جملة الكتب السماوية كالعين للإنسان والسورة الكريمة نور تلك العين. أو يقال بمعرفة ما فيها والإيمان به يحصل النور الكامل للقلب كما أن الجهل وعدم الإيمان به يحصل الظلمة الكاملة له كما قال تعالى ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاءَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾.<sup>84</sup>

ومنها سورة المخضرة، لأن الملائكة يحضرون لاستماعها إذا قرأت. أقول: أو لأن الله تعالى يحضر في القلب أو القلب يحضر بين يدي الله تعالى عند ملاحظة إياها وتوجيهه بما فيها.

ومنها سورة المنفردة؛ لأن الشياطين أو الكفرة ينفر عند قراتها. [74b]

ومنها سورة المَقَشَّقَشَّة، وقد يسمى سورة الكافرون بما كما تسمى أيضاً بسورة الإخلاص. والقشقة في اللغة الإزالة. يقال في مطاوعها "نقشش المريض" إذا حصل له البر. ولا شك أن النفاق والكفر مرض كما قال تعالى ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾.<sup>85</sup> وإن معرفة سورة الإخلاص والإيمان بها تزيل هذا المرض.

وأقول: معرفتها والإيمان بها تزيل مرضاً آخر عن القلب، أعني خوف النار إذ؛ لا شك أن التوحيد يوجب الأمان من العذاب كما هو منطوق الحديث الذي نقلناه آنفاً. وكثير من الآيات والأحاديث ناطقة أيضاً بهذا المعنى. أرى بالأمن من العذاب بواسطة التوحيد.

ومنها المذكورة؛ لأنها تذكر العبد خالص [75a] التوحيد عن غفلة عنه أو تذكر العبد بطلان الشرك. قال الإمام في التفسير الكبير:

اشتركت السورتان أعني ﴿قل يا أيها الكافرون﴾ و﴿قل هو الله أحد﴾ في بعض الأسماء فهما المَقَشَّقَشَّتَانِ والمِثْرَتَانِ من حيث أن كل واحدة منهما تفيده براءة القلب عما سوى الله تعالى؛ لأن ﴿قل

<sup>78</sup> فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 176/32.

<sup>79</sup> دارمي، فضائل القرآن، 23. نسائي، السنن الكبرى، 260/9.

<sup>80</sup> ترمذي، كتاب ثواب القرآن، 11.

<sup>81</sup> أبو نعيم، حلية الأولياء، 3/192.

<sup>82</sup> فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 176/32.

<sup>83</sup> فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 176/32.

<sup>84</sup> سورة البقرة 2/257.

<sup>85</sup> سورة البقرة 2/10.



يايها الكافرون ﴿ يفيد بلفظه البرائة عما سوى الله وبلازمه الاشتغال بالله و﴿فل هو الله﴾ يفيد بلفظ  
الاشتغال بالله وبلازمه الإعراض عن غير الله.<sup>86</sup>

ويقرب من هذا ما قال الأستاذ المحقق زيد جلاله في أعلى علين في تفسير سورة الكافرون:

هذه السورة مع سورة الإخلاص بمنزلة كلمة التوحيد حيث نفي فيها استحقاق الإلهية الباطلة أولاً  
وأثبت استحقاقه تعالى ثانياً، [75b] فإن قوله ﴿فل هو الله أحد﴾ إلى آخره يدل على استحقاق  
تعالى للعبادة، فإن من هو أحديّ الذات صمديّ الصفات منزّه عن الكفو والشريك هو الواجب  
بذاته، وهو مبدأ الكل فيكون مستحقاً للعبادة.<sup>87</sup>

### الفصل الثاني

في بيان بعض فضائل السورة الكريمة من الأحاديث الدالة على فضيلتها.

ماروى محي السنة في معالم التنزيل بإسناد صحيح متصل عن أبي سعيد الخدري: أن رجلاً سمع رجلاً يقرأ قل هو الله أحد  
ويردها. فلما أصبح أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك وكان الرجل يتألفها فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم:  
والذي نفسي بيده إنما لتعدل ثلث القرآن.<sup>88</sup>

وفيه أيضاً بإسناد صحيح متصل [76a] عن أبي الدرداء أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أيعجز أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن  
في ليلة؟ قلت: يا رسول الله ومن يطيق ذلك؟ قال: أقرأ قل هو الله أحد.<sup>89</sup>

وفي صحيح مسلم وغيره من الصحاح والكتب المعتمدة ما هو صريح في معادلة هذه السورة لثلث القرآن. فاستنبط المحققون من  
المفسرين لها وجها:

فقالوا: القرآن مع كثرة معارفها منحصر في ثلثة معارف؛ معرفة ذات الله تعالى وتقديسه. أى: الصفات التنزيهية ومعرفة  
صفات التبوئية ومعرفة أفعاله. والسورة الكريمة متضمنة للقسم الأول من الأقسام الثلاثة فكانت معادلة لثلث القرآن.

فإن قيل: القرآن مشتمل على أحوال المعاد وعلى الأحكام الخمسة [76b] لأفعال المكلفين ونحوها مما تعلق لفعل المكلف  
وعلى القصص والأخبار المتعلقة بالقرون الماضية. ولا شك أن تلك المعارف خارجة عن الأقسام الثلاثة.

قلنا: يمكن إرجاع كل منها إلى معرفة أفعاله تعالى كما يظهر بأذن تأمل. وأقول: لا يخفى عليك ما في هذا الجواب من  
التكلف. فالأولى أن تقال مقاصد القرآن مع كثرتها تنحصر في ثلاثة؛ أحوال المبدأ وأحوال المعاد والأحوال المتعلقة بغير هذين الموضوعين  
المعينة على معرفة أحوال الموضوعين. أو يقال مقاصد القرآن إما من الحكمة النظرية أو من الحكمة العملية أو من القصص النافعة في معرفة  
الأولين. ولا شك أن العمدة من أحوال المبدأ [77a] أو أحوال الحكمة النظرية التي يكون دعوة جميع الأنبياء إليها أولاً هو التوحيد وما  
تعلق به من الصفات التنزيهية المذكورة في هذه السورة كما هو المفهوم من الكتاب والسنة. فيكون تلك السورة المشتملة على التوحيد وما  
تعلق به معادلة لثلث القرآن.

<sup>86</sup> فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 177/32.

<sup>87</sup> جلال الدين محمد أسعد الدواني، تفسير سورة الكافرون، ص. 44 45.

<sup>88</sup> بخاري، فضائل القرآن، 13؛ أبو محمد حسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، 589/8.

<sup>89</sup> مسلم، كتاب صلوات المسافرين وقصرها، 45.



Güney, İhlâs Sûresi'nin Vacip Varlığın Tek ve Basit Oluşu Bağlamındaki Yorumu :  
Tahkîku'l-İhlâs li-Ehli'l-İhtisâs -Tahkîk&İnceleme-

وإن شئت قلت: مقاصد القرآن تنحصر في ثلاثة: الأحوال المتعلقة بالتوحيد وأحوال المعاد والأحوال الخارجة عن القسمين النافعة فيهما. وعلى هذا التقرير معادلتها لثالث القرآن أظهر كما لا يخفى.

أقول: وأنت خبير بأن هذه الوجوه متقاربة، ويرد على كل منها أن كثيراً من الآيات والسور مثل هذه السورة في الاشتمال على التوحيد وغيره من الصفات [77b] التزيهية مع أن الرسول الشارع الناطق بالكلم الجوامع المتبني عن الحقائق والمضار والمنافع صلوات الله وسلامه عليه لم يحكم بمعادلتها لثالث القرآن؟

وأنت خبير أيضاً بأنه لا بد في دفع هذا الإيراد من تكلف وتعسف. فالحق في هذا المقام أن تقال معرفة معادلتها لثالث القرآن في ثواب القراءة كما هو المتبادر من لفظ الحديث.

وكذا معادلة سورة الكافرون لربع وسورة الزلزلة لصفه وأمثالها كما تعينت وثبتت في الأخبار الصحيح من غوامض أسرار النبوة التي لا يمكن الإطلاع بها بالوجوه النظرية العقلية والنكات الفكرية التخيلية.

نظير ذلك ما وقع في بعض الأخبار الصحيح أن العمل الفلاني مثل حح وعمرة يعني في الثواب، [78a] فإن العمل الفلاني مثل عتق رقبة، وإن العمل الفلاني من المحرمات مثل ستة وثلاثين زنا، أي: في العقاب ونحوها، والكل من غوامض أسرار النبوة التي لا يمكن معرفتها إلا بوصف الله تعالى وإعلامه لعدم استقلال العقل فيها كسائر التعبدات التعبدية التي وردت وثبتت في الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها.

ومن جملة الأحاديث الصحيحة الواردة في فضيلة السورة الكريمة ما روى في المعالم أيضاً بإسناد متصل إلى أبي هريرة: يقول: أقيلت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمع رجلاً يقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وجبت. فسئلته [78b] ماذا وجبت يا رسول الله؟ فقال: الجنة. فقال أبو هريرة: فأردت أن أذهب إلى الرجل فأبشره. ثم فرقت أن يفوتني الغداء مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأثرت الغداء ثم ذهبت إلى الرجل فوجدته قد ذهب.<sup>90</sup>

وفيه أيضاً بإسناد صحيح متصل إلى أنس قال: قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: إني أحب هذه السورة ﴿قل هو الله أحد﴾ قال: حيك إياها أدخلك الجنة.<sup>91</sup>

وأنت خبير بأن جميع الأحاديث المتكثرة الواقعة في الصحاح المعتمدة الدالة على كمال فضيلة كلمة التوحيد ومزية شرفها على سائر الأذكار والدعوات دالة أيضاً على كمال فضيلة السورة الكريمة.

وأنت خبير أيضاً بأن الجنة التي يبارء التوحيد تكون أعلى الجنان [79a] وهو الفردوس الأعلى إذ؛ أعلى المقامات الإنسانية هو التوحيد والمقامات الباقية تحته ومن مراتب تنزلاته. وبالْحَقِيقَةُ الجَنَّةُ الحَاضِرَةُ الَّتِي لِلْمُؤْمِنِ المُوَحَّدِ فِي هَذِهِ النِّشْأَةِ الدُّنْيَوِيَّةِ كَمَا وَقَعَ فِي كَلَامِ بَعْضِ الْأَكْبَابِ قَدَسَ اللَّهُ أَسْرَارَهُمْ هُوَ التَّوْحِيدُ. والجنان الغاية الحاصلة في النشأة الآخروية تابعة لتلك الجنة العليا الحاضرة وعلى وفقها بل هي أظلال لتلك الجنة ومراتب تنزلاته.

اللهم وفقنا وجميع إخواننا في النشأة الأولى للدخول في هذه الجنة العليا أعني التوحيد وثبتنا طول أعمادنا في هذه الجنة العليا أعني التوحيد واحشرتنا في النشأة الآخرة مع هذه الجنة العليا أعني التوحيد وأسكننا في دار القرار [79b] مع الرفيق الأعلى في هذه الجنة العليا أعني التوحيد. وليقبل هذه الدعاء منا يا رب العالمين فأنت أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين!

وبالرحمة ختم الكلام وتم المرام والحمد لله الأول الآخر أولاً وآخرأ والصلوة والسلام على نبيه وآله باطناً وظاهراً.

<sup>90</sup> الإمام مالك، موطأ، باب ما جاء في قراءة قل هو الله أحد، 487؛ ترمذي، كتاب نواب القرآن، 11؛ أبو محمد حسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، 589/8.

<sup>91</sup> ترمذي، كتاب نواب القرآن، 11؛ دارمي، فضائل القرآن، 24.



أقول وأنا الفقير إلى الغني الباري كمال بن محمد اللاري أحسن الله حالهما وحتم بالخير مآلهما. قد تم تأليفها بمدينة لار صالحاً لله عن الأشرار وقت الضحى من يوم الأربعاء السابع والعشرون وأول الربيعين لسنة أربع عشرة وتسعمائة الهجرية النبوية صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أبدأ وسلم تسليماً دائماً متوالياً سرمداً! آمين! آمين!

#### المصادر

##### أبكار الأفتكار في أصول الدين؛

تأليف أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد الآمدي، (ت. أحمد محمد المهدي)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة 2004م/1424هـ.

##### الإشارات والتنبيهات؛

تأليف أبو علي ابن سينا، (تحقيق. سليمان دنيا)، دار المعارف، القاهرة بدون تاريخ.

##### تفسير سورة الكافرون؛

تأليف جلال الدين محمد أسعد الدواني، ( داخل في ثلاث رسائل من مصنفات العلامة المحقق حلا الدين محمد أسعد الدواني)، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد 1411هـ.

##### تفسير غريب القرآن؛

تأليف أبو محمد عبد الله بن مسم ابن قتيبة، دار الكتب العلمية، بيروت 1978م.

##### تهذيب الفقه؛

تأليف أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، (تحقيق: عبد السلام محمد هارون)، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة بدون تاريخ.

##### الجامع الصحيح (سنن ترميذي)؛

تأليف أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترميذي، (تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر)، القاهرة 1398هـ/1978م.

##### حلية الأولياء وطبقات الأصفياء؛

تأليف أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن اسحاق، دار الفكر، القاهرة 1996م/1416هـ.

##### ديوان؛

تأليف أبو القاسم شرف الدين عمر بن علي ابن الفارض، المكتبة الحسينية المصرية 1913م/1331هـ.

##### ديوان المتنبي؛

تأليف أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسين الكندي المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت 1983م/1403هـ.

##### زاد المسير في علم التفسير،

تأليف أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الخوزي، دار الكتب العلمية، بيروت 1971م.

##### سنن الدارمي؛

تأليف أبو عبد الله عبد الرحمن بن فضل الدارمي، دار المعنى، رياض 2000م/1421هـ.

##### السنن الكبرى،

تأليف أبو عبد الرحمن أحمد بن علي النسائي، مؤسسة الرسالة، بيروت 2001م/1421هـ.

##### شرح الإشارات والتنبيهات؛

تأليف أبو عبد الله فخر الدين بن عمر الرازي، (تحقيق: علي رضا نجف زاده)، طهران 1382هـ.

##### شرح المواقف؛

تأليف أبو الحسن سيد شريف علي بن محمد جرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت 1998م/1419هـ.

##### غرائب القرآن ووعائب الفرقان؛



- تأليف نظام الدين الحسن بن محمود النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت 1996م.  
**فيض القدير شرح جامع الصغير،**  
تأليف عبد الرؤوف المناوي، دار المعرفة، بيروت 1972م/1391هـ  
**گلشن راز، (داخل في گلشن عشق گزیده شرح گلشن راز)**  
تأليف شيخ محمود شبستري، (انتخابات و توضیح: محمد رضا بزرگر خالقي، عفت کرباسی)، انتشاراب سخن قرآن  
1326هـ.
- کتاب حکمة الإشراف؛**  
تأليف شهاب الدين سهروردي، (داخل في مجموعة مصنفات شيخ إشراف)، قرآن 1373هـ.  
**الکشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقوال في وجوه التأويل؛**  
تأليف أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت 1995م.  
**لباب التأويل في معان التنزيل؛**  
تأليف علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدي الحازن، (نشر: حسن حلمي الكتيبي)، القاهرة 1317هـ.  
**لباب النقول في أسباب النزول؛**  
تأليف أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار إحياء العلوم، بيروت 1994م.  
**منازل السائرين؛**  
تأليف شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري المهروي، دار الكتب العلمية، بيروت 1998م.  
**المسند؛**  
تأليف أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني، (تحقيق وشرح: أحمد عبد شاکر)، القاهرة 1416هـ/1995م.  
**معالم التنزيل؛**  
تأليف أبو محمد حسين بن مسعود البغوي، دار طيبة، الرياض 1409هـ.  
**مفاتيح الغيب؛**  
تأليف أبو عبد الله فخر الدين بن عمر الرازي، دار الفكر، الطبعة الأولى بيروت 1981م.  
**موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان؛**  
تأليف نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الثقافة العربية، بيروت 1990م/1411هـ.  
**موطأ؛**  
تأليف أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي، دار الكتب العلمية، بيروت 1984م/1405هـ.  
**مهاية العقول في دراية الأصول؛**  
تأليف أبو عبد الله فخر الدين بن عمر الرازي، (ت. عبد الفتاح فودة)، بيروت 1436هـ.









## İSLAM HUKUKUNDA VAADİN BAĞLAYICILIĞI: MURÂBAHA ÖRNEĞİ\*\*

Kamil Yelek\*

### Öz

Toplumsal hayatta meydana gelen değişimler, iktisadi hayatta da bir takım yenilikleri beraberinde getirdiği için günümüzdeki pek çok akit türü, işlemin atfedildiği zaman dilimi, bağlayıcılığı ve içerdiği merhaleler açısından farklı özellikler taşımaktadır. Bu özelliklerden biri de, alım-satım sözleşmelerinin vaad üzerine kurulu olarak yapılmasıdır. Günümüzde dünya çapında hizmet veren ticari kuruluşlar işlemlerinin bir kısmını alım-satım vadeleri üzerine kurmaktadır. Bu işlemlerde taraflar bir takım anlaşma ve sözleşmeler yaparak ileride yapacakları akitlerle (bey', icâre vs.) ilgili bir takım taahhütlerde bulunmaktadır. Sözleşmedeki bu taahhütler, akit olarak kabul edildiğinde ise, "bir işlemde iki satış" ve "elde olmayan şeyin satımı" gibi fıkhîta yapılması yasak olan şeylerin varlığı söz konusu olacağı için bu işlemlerin caiz olması mümkün değildir. Bu sebeple sözleşmelerde yer alan taahhütlerin akit değil de, vaad olarak izah edilme yolu tercih edilmiştir. İşte böylece vaad, modern akit türlerinin vazgeçilmez bir unsuru haline gelerek önemli bir yere sahip olmuş; ancak vaadin, akitler bünyesinde edindiği bu önemli pozisyon, "vaadin bağlayıcılığı" adında yeni bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. 20.yy'da özellikle İslam iktisadıyla ilgili pek çok çalışma ve tartışmanın gündemini oluşturması hasebiyle, bu çalışmada İslam hukukunda vaadin bağlayıcılığı meselesini murâbaha bağlamında ele almayı hedefledik. Bu amaç doğrultusunda öncelikle İslam hukukunda vaadin bağlayıcılığıyla ilgili tartışmalar, konuyla ilgili görüşlerin analizi ve tarafların vermiş olduğu sözlerin kendilerine diyâneten veya kazâen ne tür bir sorumluluk yüklediği; akabinde ise murâbaha bağlamında modern dönemdeki vaad tartışmaları mevzubahis edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Vaad, Vaadin Bağlayıcılığı, Murâbaha, Modern Akitler, İslami Bankacılık, İslami Finans.

\* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi.

\*\* Bu makale "İslam Hukukunda Vaadin Bağlayıcılığı ve İslam Finans Uygulamalarına Yansımaları", başlıklı yüksek lisans tez çalışmamızın ilgili kısımlarının -yeni ilavelerle gözden geçirilerek- makale şeklinde yeniden düzenlenmiş halinden ibarettir.



## Abstract

### The Bindingness of The Promise in Islamic Law: The Case of Murabaha

Since the changes in social life bring with new issues in the economic life, many contracts today have different characteristics concerning to time period, certainty and phases of the contract. One of the characteristics is the formation of contracts of exchange relying on the promise. Nowadays, commercial organizations that provide worldwide service, build some of their transactions on promise. In these transactions parties make agreements in order to make commitments with regards to contracts (bay', ijarah etc.) that they will make in the future. When these commitments were considered as contracts, this would lead to forbidden activities in fiqh such as "two sales in one transaction" and "sale of something that is not present," and therefore these transactions would not be permitted. For this reason, scholars have preferred to explain the commitment in these agreements as a promise rather than a contract. Therefore, as becoming an indispensable element of modern types of contract, promise has occupied an important place. However this new place in terms of contracts leads to the debate called "bindingness of promise." Since it became subject to many discussions in Islamic finance in the 20th century, my aim is to focus on the issue of the bindingness of promise in the context of modern murabaha in Islamic law. In this light, the subjects covered are as follows: the debates about the bindingness of the promise, analysis of the opinions on the issue, kinds of religious and legal responsibilities that parties undertake, and the debate on promise through the context of murâbaha in the modern period.

**Keywords:** Waad, Bindingness of the waad, Murâbaha, Modern Contracts, Islamic Banking, Islamic Finance.

\*\*\*

## Summary

People should fulfill their promises and do what they necessitate. It is possible to say that in Islamic law; promise is something to be fulfilled in terms of religion and there is no dispute over the necessity of this. Since *pacta sunt servanda* is one of the basic and the most important features of Islam; Muslims should fulfill their promises. According to the majority; an unconditional promise makes someone responsible in terms of religion but does not cause anything judicial. As promise is not judicially binding this situation becomes a matter of a conscience for a person.

It is disputable that if promise is judicially binding or not. While some claim that an unconditional promise is always binding; some others say that it is binding only in certain situations. Malikis say that a promise is binding if the



promise has a cause and the promised party is subjected a burden. This is their prevalent and preferred opinion. On the other hand Hanefis accept the opinion that a promise is binding if it conditional and in a sale with a promise (bay' al-wafa).

The bindingness of the promise is one of the most disputed issues of the Islamic economy and modern agreements and it caused a dispute in Islamic economy firstly around usury (murabaha) agreement. This issue became an agenda for many studies about Islamic economy and Islamic banking during the 20th century and some decisions were taken around the subject.

In our day; most of commercial transactions is based upon promise. For these transactions, claiming that promise is not binding will cause a loss for the other side and also will cause a chaos and distrust among people. Because during the transactions like these; bank, trusting the promise of the client, enters into an obligation that can reach up to millions or billions. In cases of unkept promises, the bank's profits will be impaired and the bank will be under risk. Therefore if we approve that the promise of the client is not binding we face the bank with financial responsibilities. For this reason, the claim that it is obligatory to keep the promise in usury is more accurate. Besides the bank, customers also go through a financial risk as they come under responsibilities trusting the bank itself. In such situations, if the promiser does not keep his/her promise, the other side can face with big financial losses and this is something that is not acceptable in Shariah. So it is necessary to make a distinction between promise in grant transactions and financial promises in terms of bindingness. Furthermore, the view of the majority of the fuqaha as "the fulfilment of an unconditional promise is mustahab and it is binding in terms of religion not judiciary" seems about the promises that are not financial. Because it is obvious that a dad's promise to his son for buying a chocolate or a toy and a promise in agreements that include huge amounts of financial responsibilities are not the same.

In conclusion; a promise is binding if it causes a responsibility to and a possible loss for the other party. In other means; the promiser should keep



his/her promise in such cases. This is much more appropriate according to principles and doctrines of Islam as well as the provision of the stability of commercial transactions

\*\*\*

## I. Giriş

İnsanların verdikleri sözlere bağlı kalmaları ve bunların gereğini yerine getirmeleri gerekir. Çünkü verilen sözlerin yerine getirilmemesi dini bakımdan hoş karşılanmayan bir davranış olduğu gibi, bu durum insanlar arasında da güven duygusunu zedeler. Verilen sözde durulmayan, dürüstlük ve güven anlayışının bulunmadığı toplumlarda da sorunlar artar. Çünkü vaad, insanın yapacağı bir fiili haber vermesi anlamına geldiği için kişinin vaadini ifâ etmesi kendisine güvenen insanın bu güvenini boşa çıkartmaktadır. Hâlbuki vaad, insanın bir şeyi yapacağına dair karşı tarafa verdiği bir güvence ve teminatır. İşte bu sebeple dinimiz verilen sözlerin mutlaka yerine getirilmesini emreder. Zikredilen bu gerekçeler sebebiyle Müslümanların verdikleri sözlere bağlı kalmaları ve bunların gereğini yerine getirmeleri dini bir vecîbedir. Diyânî açıdan vaadi ifâ etmenin gerekliliği hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak kazâen (hukuki) bağlayıcı olup olmaması tartışmalıdır.

Vaadin bağlayıcılığı meselesi, İslam iktisadının ve modern akitlerin en çok tartışılan konularından birisi olduğu için de, bu çalışmada İslam hukukunda vaadin bağlayıcılığı meselesini ele almaya çalışacağız. Bu amaç doğrultusunda öncelikle “vaad” kelimesinin kavramsal analizi ile ilişkili olduğu diğer kelimeler üzerinde duracağız. Akabinde İslam hukukunda vaadin bağlayıcılığıyla ilgili mezheplerin ve önde gelen fıkıh âlimlerinin konuya ilişkin görüşlerini sunduktan sonra murâbaha bağlamında vaadin bağlayıcılığını inceleyeceğiz.



## II. Kavramsal Çerçeve

### A. Vaadin Sözlük ve İstilahî Anlamı

Sözlükte; “bir işi yerine getireceğine, yapacağına söz vermek” anlamına gelen vaad sözcüğü, “v-a-d” (وعد) kökünden türemiş mastar bir kelimedir ve Arapçada sadece tekil olarak kullanılır.<sup>1</sup> Vaad ile aynı anlama gelen “idetün” (عدة) kelimesi de aynı kökten mastardır, çoğulu ise “idâtün” (عدات) dür.<sup>2</sup> Bu kelime ifâl (أوعد), iftiâl (أعد) ve tefau’ul (توعد) babından geldiğinde, “tehdit etme” anlamında kullanılırken; müfâale (واعد) ve tefâul (تواعد) babından geldiğinde, “sözleşme” anlamına gelir.<sup>3</sup>

Vaad kelimesi, hayır ve şer manaları içerirken; vaîd kelimesi sadece şer anlamında kullanılmaktadır.<sup>4</sup> Çünkü söz verilen şey, iyilik içeriyorsa buna “vaad”, tehdit içeriyorsa da “vaîd” denir.<sup>5</sup> Bu ikisini birbirinden ayıran, kelimenin mastar halidir. Eğer mastar “الوعد العدة” ise, hayır anlamında; “الوعد الإبعاد” ise şer/tehdit anlamında kullanılmıştır.

Genel olarak “-ister hayır ister şer olsun- kişinin gelecekte yapacağı bir filii haber vermesi” anlamına gelse de, vaadin kesinlikle hayırlı bir şey olması gerekir.

<sup>1</sup> Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezheri el-Herevi, *Tehzîbü'l-luga*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 2001, C. III, s. 85-86; Cevheri, *Tâcü'l-luga ve sîhâhu'l-Arabiyye*, Dâru'l-İlm, Beyrut 1407, C. II, s. 551-552; İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luga* ( thk. Abdusselam Hârun ), Dâru'l-Fikir, Kahire 1366, C. VI, s. 125; Ebü'l Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubi, *Meşârikü'l-envar*, el-Mektebetü'l-Atika ve Dâru't-Turâs, C. II, s. 290; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-Eser* ( thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ), ts., yy., C. V, s. 205-206; Ebu Bekir b. Abdulkadir er-Razi, *Muhtârü's-sihah*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1420, C. I, s. 342; İbn Manzûr, el-İfrikî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990, “v-a-d” md. C. III, s. 461-463; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî Feyyûmi, *el-Misbâhü'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebir*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, C. II, s. 6644; Ebu Tahir Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît*, Müessesetü'r- Risâle, Beyrut 1426, C. I, s. 326; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, Kahire 1306, “v-a-d” md., C. II, s. 537.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, C. III, s. 461-463; Tahir Ahmed Zavii Trablusî, *Muhtârü'l-kâmûs*, Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitap, Tunus 1977, s. 663; Feyyûmi, *el-Misbâhü'l-münîr*, C. II, s. 664.

<sup>3</sup> Herevi, *Tehzîbü'l-luga*, C. III, s. 85-86; Razi, *Muhtârü's-sihah*, C. I, s. 342; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, C. III, s. 461-463; Feyyûmi, *el-Misbâhü'l-münîr*, C. II, s. 664; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît*, C. I, s. 326; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, C. II, s. 537. Ayrıca Kuran'ı Kerimden örnek için bkz. A'raf, 7/14-86.

<sup>4</sup> İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luga*, C. VI, s. 125; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, C. V, s. 205-206; Razi, *a.g.e.*, C. I, s. 342; İbn Manzûr, *a.g.e.*, C. III, s. 461-463; Feyyûmi, *a.g.e.*, C. II, s. 664; Zebîdî *a.g.e.*, C. II, s. 537; Trablusî, *a.g.e.*, s. 663.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, s. 461-463; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, C. V, s. 205-206; Âsim Efendi, *el-Okyânusü'l-basîti fi Tercemeti'l-Kâmûsü'l-Muhît*, İstanbul 1304/1305, “el-vaad” md., C. I, s. 56-57.



Çünkü vaad kelimesi daha ziyade “hayırlı ve maruf olan bir şeyi vaad etmek” anlamında kullanıldığı için şer anlamındaki kullanımından uzaktır.

İstilahî anlamda Malikilerden İbn Arefe ( v. 803/1401) vaadi “*kişinin gelecekte maruf olan birşeyi yapacağını haber vermesi*”<sup>6</sup> şeklinde tarif ederken, Hanefilerden Bedreddin Aynî (v. 855/1451) ise vaadin “*kişinin geleceğe izafe ederek hayırlı bir şeyi yapacağını haber vermesi*”<sup>7</sup> anlamına geldiğini bildirmektedir.

### A. Vaadle İlgili Diğer Kavramlar

Vaad kelimesi ile ahd, mîsâk, akit ve iltizâm kavramları arasında yakın bir ilişki vardır. Vaad kelimesi hem pekiştirilmiş hem de pekiştirilmemiş tüm sözleri kapsarken, ahd sadece pekiştirilmiş olanları ifade eder. Dolayısıyla “ahd” kelimesi vaad kelimesine nispetle daha dar/özel bir anlam ifade eder. Ayrıca “ahd” kelimesi, mutlak olarak zikredilen vaad kelimesinden daha güçlü bir anlama sahip olmakla birlikte, bağlayıcılık açısından da daha kuvvetlidir.<sup>8</sup> Mîsâk kelimesi ise, ahdin pekiştirilmesi anlamına gelip, hem vaad hem de ahd kelimesinden daha güçlü bir anlamı ifade eder.

Sözlükte “sağlam yapmak veya işi sağlama bağlamak, güvenmek, itimat etmek” gibi anlamların yanı sıra “anlaşma, sözleşme, ahd, akd ve and” gibi anlamlara gelen mîsâk kelimesi, ahdin pekiştirilmesidir.<sup>9</sup> Dolayısıyla ahdin pekiştirilmesi anlamına gelen mîsâk kelimesi, hem vaad hem de ahd kelimesinden daha güçlü bir anlamı ifade eder.

<sup>6</sup> Tesbit edebildiğimiz ilk tanım İbn Arefe’ye aittir. Bkz. Muhammed b. Kasım el-Ensârî, *el-Hidâyetü'l-Kâfiyetü's-şâfiyetü li beyâni hakâiki'l-İmâm İbn Arefe* ( Şerhu Hududi İbn Arefe), el-Mektebetü'l-İlmiyye, y.y, 1350, s. 428; Ebu Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Muhammed Abdurrahman el-Hattâb, *Tahrîru'l-kelâm fi mesâil-i-iltizâm* ( thk. Abdusselâm Muhammed Şerîf ) Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1984, s. 139-144. “العدة إخبار عن إنشاء المعبر معروفا في المستقبل”

<sup>7</sup> Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî el-Hanefî, *Umdetü'l-kâr işerhu sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't- Turâsî'l- Arabî, Beyrut, C. I, s. 220. “الوعد، هو الإخبار بإتمام العمل في المستقبل”

<sup>8</sup> Ebul Hilal el-Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye* (thk Muhammed İbrahim Selim), Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire-Mısır, s. 57-58; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât* (thk Adnan Derviş- Muhammed Mısıri), Muessetur-Risâle, Beyrut, s. 640; *el-Meosûatül-fikhiyye*, C. XLIV, s. 72-80. Ayrıca bkz. Yahsubî, *Meşârikü'l-envar*, C. II, s. 104; Razi, *Muhtâru's-sihah*, C. I, s. 220; Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr*, C. II, s. 435; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhîd*, C. I, s. 303; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, C. VIII, s. 454; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, C. III, s. 311.

<sup>9</sup> İsfahanî, *el-Müfredât*, s. 804-805; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* “v-s-k” md., C. X, s. 371; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhîd*, C. I, s. 927; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, C. XXVI, s. 450; Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, C. I, s. 525.



Sözlükte; “dügüm yapmak ve bir şeyin iki ucunu birbirine bağlamak,” gibi anlamlara gelen ve istilahta “*akdin taraflarının icab ve kabullerinin (irade beyanlarının) hukuki sonuç doğuracak şekilde bir birine bağlanması*”<sup>10</sup> şeklinde ifade edilen akit kelimesi, vaad ve ahd kelimesine kıyasla daha kuvvetli bir anlama sahiptir.

Sözlükte “bir şeyi yüklenmek, üzerine almak” anlamına gelen; terim olarak da “*bir kimsenin, kendi isteğiyle herhangi bir işi üzerine alması ve yüklenmesi*” şeklinde tarif edilen<sup>11</sup> iltizam ile vaad arasındaki fark zamanla alakalıdır. Vaad ileride meydana gelecek olan bir borçlanmayı ifade ederken; iltizâm, tahakkuk eden bir borçlanmayı ifade eder. Bundan dolayı da vaadde muzari kipi kullanılırken, akitte mazi kipi kullanılır.<sup>12</sup>

### III. İslam Hukukunda Vaadin Hükümü

Vaad; dinen yapılması vacip, mendûb veya mubah olan şeylere yönelik olabileceği gibi, dinen yapılması yasak olan şeylere yönelik de olabilir.

Eğer kişi, dinen yapılması yasak olan bir şeyi yapacağına dair söz verir ya da masiyete yönelik bir ahitte bulunursa, kişinin bu vaadi ifâ etmesi kesinlikle caiz değildir.<sup>13</sup> Böyle bir durumda ise, vaadi ifâ etmemenin vacip olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur.<sup>14</sup> Çünkü vaad, mâsiyet olmayan yerlerde olur. Mâsiyet olan yerlerde ise, vaad bağlayıcı değildir. Örneğin; bir kimse zina etme, içki içme gibi dinen yapılması yasak olan şeyleri yapacağına dair söz verir daha sonra bunları ifâ etmezse, bu kişi “*sözünde durmadı, aldattı*” diye

<sup>10</sup> Ali bin Muhammed es-Seyyid el-Cürçani, *et-Tarifât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 1403, C. I, s. 153.

<sup>11</sup> Herevi, *Tehzîbü'l-luga*, C. XIII, s. 150; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, C. XII, s. 541; Feyyûmi, *el-Misbâhü'l-Münîr*, C. II, s. 552; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît*, C. I, s. 1158.

<sup>12</sup> Ramazan Ali es-Seyyid eş-Şernabâsî, *el-Medhal li Dirâseti'l-Fikhi'l-İslamiyye*, y.y, t.s, s. 347

<sup>13</sup> Ahmed b. Ali Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el- Cessâs, *Ahkâmu'l-Kuran*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1405, C. V, s. 334.

<sup>14</sup> Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b.Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr* (thk. Abdulkadir el-Arnâvut), Dâru'l-Fikir, Beyrut 1994, C. I, s. 317; Muhammed b. Allân es-Siddîkî el-Mekkî, *el-Fütûhâtü'r-Rabbâniyye ale'l-Ezkâri'n-Neveviyye*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, C. VI, s. 258; Şemsüddîn Ebû'l-Hayr Muhammed bin Abdürrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *İltimâsu's-sa'di fi'l-vefâi bi'l-vaad* (thk. Abdullah b. Abdulvâhid el-Hamîs), Riyad 1417, C. I, s. 53-54



kınanmaz. Ayrıca kişi mâsiyete yönelik olan bu vaadi ifâ etmemekle de farz olan bir şeyi yerine getirmiş olur.<sup>15</sup>

Kişi şer'an yapılması vacip olan bir şeyi (borcun ifâsı, nafaka gibi) yapmayı vaad etmiş veya Allah'a yaklaşma maksadıyla bir şeyi yapmayı kendisine zorunlu kılmışsa; vaadini ifâ etmesi vacip olup, bu tür vaad bağlayıcıdır.<sup>16</sup>

Kişi dinen yapılması mubah veya mendûb olan bir şeyi yapmayı vaad etmişse bu vaadi ifâ etmesi gerekir. Çünkü vaadi ifâ etmek mekârim-i ahlak (güzel ahlak) ve imanın hasletlerindedir.

Mubah alandaki vaadleri kendi içerisinde şu şekilde tasnif edebiliriz:

— Mali nitelikte olmayan mubah fiiller: "Sana yardım edeceğim, yarın seni ziyaret edeceğim." gibi.

— Mali nitelikte olup hayır niteliğinde olanlar: "Evi satın al, parasını ben vereceğim; evlenirsen mehrini ben karşılayacağım." gibi.

— Mali nitelikte olup akit niteliğinde olanlar: "Bu malı sana satacağım, senden şu kadar mal satın alacağım." gibi.

Cessâs (v. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'an* adlı eserinde, nezirlerin yanı sıra akitlerde de vaadin bağlayıcı olduğunu ifade etmektedir. Çünkü o, vaadin ancak Allah'a yaklaşma maksadıyla kişinin kendisini sorumluluk altına sokması durumunda (adak/nezir) ve akitler gibi kul hakkının söz konusu olduğu yerlerde bağlayıcı olduğunu; haram olan bir şey hususunda yapılan vaadin ise bağlayıcı olmadığını ifade eder. Cessâs'ın "kişinin gelecekte yapacağı bir fiili vaad etmesi de mubahtır" şeklinde ifade ettiği mubah vaad, daha ziyade mali nitelikte olmayan fiiller hususundadır. Bu tür vaadler diyâneten bağlayıcıdır, ancak mali nitelikte olmadığı için burada kazâi bağlayıcılıktan söz edilemez; fakat imkân el verdiği ölçüde bunun ifâ edilmesi evlâdır.<sup>17</sup>

Nevevî (v. 676/1277) *el-Ezkâr* adlı eserinde dinen yasak olmayan bir şeyi vaad eden kişinin, vaadini yerine getirmesi gerektiği noktasında âlimlerin icmâ

<sup>15</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kuran*, C. V, s. 334; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. el-Hazm el-Endelûsî, *el-Muhalla bi'l-âsâr, İdâratü't-Tibâati'l-Müniriyye*, Kahire 1347, C. VIII, s. 29.

<sup>16</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kuran*, C. V, s. 334; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 29.

<sup>17</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kuran*, C.V, s. 334.





ettiğini; ancak bunun yerine getirilmesinin vâcip mi yoksa müstehab mı olduğu hususunda ihtilaf olduğunu belirtmektedir.<sup>18</sup>

Nevevî'nin söylediği gibi buradaki ihtilaf, vaadi ifâ etmenin vâcip mi yoksa müstehab mı olduğu hususundadır. Çünkü vaad edilen şey vacip ise bunun yerine getirilmesinin; haram ise yerine getirilmemesinin gerekliliği konusunda herhangi bir ihtilafın olmadığı aşikârdır. Dolayısıyla burada bağlayıcılığı tartışılan, mubah veya mendûb olan bir şeye yapılan vaaddir.

### A. Diyânî ve Kazâî Açıdan Vaad

Bilindiği üzere İslam dininin dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki boyutu vardır. İslam dininin bu özelliği, İslam hukukunun yapısında da görülmektedir.<sup>19</sup> İnsanlar gündelik olaylarda, dine göre nasıl amel etmesi gerektiği ya da karşılaştığı bir meselenin dinî hükmünü öğrenmesi gibi ihtiyaçları sebebiyle fetvâ makamında bulunan kimselere başvurur; bunun neticesinde de müftî, kişinin sorusuna dinî açıdan bir cevap verir. İşte fetvâ ile açıklanan bu hüküm, diyânî hükümdür. Diyânî hüküm, kazâen bağlayıcı olmadığı için, bu husus tamamen kişinin vicdanına bırakılmıştır.<sup>20</sup> Yani kişi amel eder veya etmez, bu tamamen onun vicdanına kalmış bir şeydir.<sup>21</sup> Kazâî hüküm ise; taraflar arasındaki anlaşmazlığı gidermek üzere mahkemede kadı tarafından verilen ve taraflar açısından bağlayıcı olan hükümdür. Dolayısıyla hukukî açıdan kişiyi bağlayan/ilzâm eden hüküm, kazâî hükümdür.

<sup>18</sup> Nevevî, *el-Ezkâr*, C. I, s. 317; İbn Allân, *el-Fütûhât*, C. VI, s. 258; Sehâvi, *İltimâsu's-sa'di fi'l-vefâi bi'l-vaad*, C. I, s. 53-54.

<sup>19</sup> Dönmez, İbrahim Kâfi, "Amel", *DİA*, C. III, s. 19.

<sup>20</sup> Karâfi, Ebu'l -Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahim, *el-İhkâm fi'temyîzi'l-fetâva-yı anîl-Ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdi ve'l-imâm* (thk. Abdülfettah Ebu Gudde), 2. bs., Mektebeti'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut 1995, s. 109; Serûcî, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. İbrahim Abdulganî b. Ebu İshak, *Edebu'l-kaadâ* (thk. Siddîkî b. Muhammed Yâsîn), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1997, s. 127, 541; İbnü's-Salâh, Ebu Amr Takıyyuddin Osman b. Abdurrahman b. Osman b. Musa eş-Şehrezûrî, *Edebu'l-fetoâ* (thk. Rif'at Fevzî Abdumuttalib), Mektebeti'l-Hancî, Kahire 1992, s. 58; Demiray Mustafa, *Eksik Borç Kavramının İslam Hukuku Açısından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 179; Yaylalı, Davut, "İslam Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan, 2003, C. V, s. 15, s. 29-36.

<sup>21</sup> Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali b. Muhammed, *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, C. I, s. 141; Atar, Fahrettin, "Fetvâ", *DİA*, C. XII, s. 488; Atar, "Kazâ", *DİA*, C. XXV, s. 115; Demiray, *Eksik Borç Kavramının İslam Hukuku Açısından İncelenmesi*, s. 179; Yaylalı, "İslam Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı", s. 29-36.



Ahde vefâ, İslam'ın en önemli ilkelerinden biridir. Âyet ve hadislerde pek çok kez verilen sözlerin yerine getirilmesi ve bunlara riâyet edilmesi gerektiği hususu ısrarla vurgulanmıştır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerde; insanların yapmayacağı şeyleri söylemesinin çok büyük günah olduğu,<sup>22</sup> verilen sözde bir mesuliyet olduğu için insanların verdiği söz ve akitleri yerine getirmesi gerektiği,<sup>23</sup> vaadi ifâ etmenin mümin kimsenin özelliklerinden olduğu,<sup>24</sup> Allah adına söz veren ya da ahit yapan kimsenin, verdiği sözü yerine getirmesiyle mükâfatlandırılacağı, aksi halde cezalandırılacağı belirtilir.<sup>25</sup> Hadislerde de vaadi ifa etmenin imanın özelliklerinden, ifa etmemenin ise münafıklık alameti olduğu<sup>26</sup> ve vaadin kişi üzerinde yerine getirilmesi gereken bir borç olduğu<sup>27</sup> ifade edilmektedir. Bu âyet ve hadisler, İslam'da vaadi ifâ etmenin diyâni açıdan ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple doğruluk ve sözünde durmak, imanın gereği iken; yalancılık ve sözünde durmamak imanla çelişir. İşte bu yüzden Müslümanın, söz verdiği zaman mutlaka onu yerine getirmesi gerekir.

Görüldüğü üzere Müslümanların verdikleri sözlere bağlı kalmaları ve bunların gereğini yerine getirmeleri dini bir vecîbedir. Bunun gerekliliği konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Buradaki ihtilaf, vaadin sadece diyâneten mi yoksa kazâen de mi bağlayıcı olduğu hususundadır. Bu sebeple vaadin bağlayıcılığı hakkındaki görüşleri “diyânî” ve “kazâî” şeklinde iki başlıkta vermeye çalışacağız.

### 1. Yalnızca Diyânî Açıdan Bağlayıcı Olduğu Görüşü

Vaadin sadece diyâneten bağlayıcı olduğunu söyleyen bazı âlimler; vaadi ifâ etmenin vacip olduğunu, bazıları ise müstehab olduğunu söylemişlerdir.

<sup>22</sup> Saf, 61/2-3.

<sup>23</sup> İsrâ, 17/34.

<sup>24</sup> Mûminun, 23/8; Meâric, 70/32; Ra'd, 13/20

<sup>25</sup> Bakara, 2/27; Al-i İmrân, 3/77; Ra'd, 13/25; Fetih, 48/10

<sup>26</sup> Buhârî, İmân 24, Şehâdât 28, Vesâyâ 8, Edeb 69; Müslim, İmân 106-108. Ayrıca bk. Tirmizî, İmân 14; Nesâî, İmân 20; Mezâlim 17, Cizye 17.

<sup>27</sup> Ebu'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mücemu'l-ıvsat*, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, ts., C. IV, s. 23. Hadis no: 3514; Münavi, *et-Teyisir*, Mektebetü'l-İmami'ş-Şafi, Riyad 1408, C. II, s. 153; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, Mektebetü'l-Ticariyyetü'l-Kübra, Mısır 1356, C. IV, s. 377; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid, ve menbau'l-fevâid*, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1414, C. IV, s. 166, Hadis no: 6833.



Bu durumda, vaad kazâen bağlayıcı olmadığı için, bu tamamen kişinin vicdanına bırakılmıştır.<sup>28</sup> Şimdi vaadin diyâneten bağlayıcı olduğunu savunanların görüşlerini vermeye çalışacağız.

#### a) Vaadi İfâ Etmenin Kazâen Değil Diyâneten Vacip Olduğu Görüşü

Şafî âlimlerden Takiyyuddin es-Sübki (v. 756/1355) bu görüştedir. İbn Allân'ın *el-Fütûhât* adlı eserinde belirtildiği üzere es-Sübki bu konuda “*Ben bir kimseye vaadini yerine getirene kadar –vaadini yerine getirmedeği için– borçlu ya da borcu var diyemem; ancak vaadden dönmemeği ve doğruluğu tesis edip onu gerçekleştirmek için, vaadi ifâ etmenin vacip olduğunu söylerim.*”<sup>29</sup> diyerek vaadi ifâ etmenin kazâen değil, diyâneten vacip olduğunu ortaya koymuştur.

#### b) Mutlak Olarak Yapılan Vaadi İfâ Etmenin Müstehap Olduğu Görüşü

Bu görüşü savunanlara göre, mutlak olarak yapılan (herhangi bir şarta bağlanmaksızın/ta'lik edilmeksizin) vaadi ifâ etmek müstehaptır. Başka bir ifadeyle mücerret vaadler, bağlayıcı değildir. Çünkü vaad; ihtiyarî işleri vacip ve bağlayıcı hale getiremez. Her ne kadar kazâi bir borç oluşturmaya da, kişinin vaadini ifâ etmesi müstehaptır. Yani bu tamamen kişinin vicdanına bırakılmıştır. Zira vaadi ifâ etmek faziletli bir amel (müstehap ve mendub) olmakla birlikte, ifâ edilmediği durumda vaad eden kimsenin faziletten geri kalacağı, bu durumda da tenzihen mekruh olan bir amel işleyeceği ifade edilmiştir. Bu yüzden imkân el verdiği ölçüde vaadin ifâ edilmesi gerekir. İçerisinde Hanefî, Şafîî ve Hanbelîlerin bulunduğu âlimlerin çoğunluğu ile bazı Mâlikîler bu görüşü benimsemektedirler.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Bu ifadelerden diyâneten bağlayıcı olan bir şeyin kazâen bağlayıcı olmayacağı anlamı çıkarılamaz. Çünkü bir şeyin diyâneten bağlayıcı olması kazâen bağlamamasını gerektirmez. Mesela mehir borcu diyâneten borçtur, kocayı bağlar, ancak aynı zamanda kazâen de borçtur. Kadın mahkemeye müracaat etse kocadan zorla parayı tahsil edebilir.

<sup>29</sup> İbn Allân, *el-Fütûhât*, C. VI, s. 258.

<sup>30</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kuran*, C.V, s. 334; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 29; Serahsî, *el-Mebcut*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, C. IV, s. 132; C. VIII, s. 138; C. XI, s. 109; C. XV, s. 92; C. XX, s. 129; C. XXI, s. 29; C. XXI, s. 111; C. XXII, s. 30; C. XXX, s. 191; Nevevî, *el-Ezkâr*, C. I, s. 317; İbn Allân, *el-Fütûhât*, C. VI, s. 258; Sehâvi, *İltimâsu's-sa'di fi'l-vefâi bi'l-vaad*, C. I, s. 53-54; Ebu İshak İbn Müflih Burhaneddin İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh, *el-Mubdi' fi şerhi'l-mukni*, Dâru'l-Kütübü'l-



Malikîlerden Hattâb'ın (v. 954/1547) belirttiğine göre; vaadi ifâ etmenin müstehab olduğunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak vaadin kazâen bağlayıcı olup olmaması hususu tartışmalıdır. Mutlak olarak yapılan vaadin kazâen bağlayıcılığı yoktur, bu sebeple ifâsına da hükmedilmez. Ancak vaadin yerine getirilmesi güzel ahlakın belirtilerindedir.<sup>31</sup> Dolayısıyla Malîkilere göre; vaadi ifâ etmenin diyâneten müstehab olduğu konusunda ihtilafın olmadığını, kazâen bağlayıcılığı hususunun ise tartışmalı olduğunu söyleyebiliriz.

## 2. Kazâî Açından da Bağlayıcı Olduğu Görüşü

Bazı âlimler de vaadin kazâen bağlayıcı olduğunu ifade eder. Bu görüşe göre; kişi yapmış olduğu vaad sebebiyle ilzâm olunur. Yani vaadini ifâ etmemesi durumunda, kazâen vaadde bulunan kimsenin aleyhine hükmedilebilir. Dolayısıyla vaadi ifâ etmek kazâî bir vasıf taşıdığı için, kişinin vicdanına bırakılmaz ve mahkeme yoluyla ifâsına da zorlanabilir.

Kazâen bağlayıcı olduğunu söyleyenlerin bir kısmı; her türlü vaadin bağlayıcı olduğunu, bir kısmı ise sadece muallâk (şarta bağlanan) vaadin bağlayıcı olduğunu söylemişlerdir. Şimdi ise bu görüşleri vermeye çalışacağız.

---

İlmiyye, Beyrut-1418, C. IV, s. 198,247; Serahsî, *el-Mebsut*, C. VIII, s. 128; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1419, s. 247; a.mlf., *el-Fevâidü'z-zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye*, Dâr-u İbnü'l-Cevzî, y.y.t.y, s. 102; İbn Âbidîn, *el-Ukûdû'd-dürriyye fi tenkîhi'l-fetâva'l-hâmidîyye*, Dâru'l Marife, Beyrut, 1300, C. II, s. 321. Ayrıca bkz. Abdullah, Abdullah Muhammed, "el-Vefâ bi'l-vaad", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, yıl 5, sy.5, kısım 2, 1988, s. 805-821; Ânî, Muhammed Rıza Abdülcebbar, "Kuvvetü'l-vaadi'l-mülzime fi ş-şerî'ati ve'l-kânûn", *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, yıl 5, sy.5, kısım 2, 1988, s. 753-783; Cîlî, Harun Huleyf, "el-Vefâ bi'l-vaad fi'l-fikhi'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, yıl 5, sy.5, kısım 2, 1988, s. 891-908; Debu, İbrahim Fazıl, "el-Vefâ bi'l-vaad", *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, yıl 5, sy.5, kısım 2, 1988, s. 785-804; Hammâd, Nezih Kemal, "el-Vefâ bi'l-Vaad fi'l-Fikhi'l-İslâmî: Tahrîru'n-Nukûl ve Mürââtü'l-Istulâh", *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, yıl 5, sy.5, kısım 2, 1988, s. 823-837; Karadâvî, "el-Vefâ bi'l-vaad", *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, yıl 5, sy.5, kısım 2, 1988, s. 835-859; "Münâkaşa: el-Vefâ bi'l-Vaad", Ortak, *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, yıl 5, sy.5, kısım 2, 1988, s. 931-960; *el-Mevsûatül-fikhiyye*, C. XLIV, s. 72-80; Bayındır, Servet, "Çağdaş Murâbahaya Etkisi Bakımından Vaadin Bağlayıcılığı Meselesi" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sy.11., s. 107-120; Cebeci, İsmail, *Modern İslâm İktisadî Literatüründe Murâbaha Tartışmaları*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 67-88.

<sup>31</sup> Ebu Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Muhammed Abdurrahman el- Hattâb, *Tahrîru'l-kelâm fi mesâilil-İltizâm* (thk. Abdusselâm Muhammed Şerîf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1984, s. 139-144



### a) Mutlak Olarak Yapılan Vaadi İfâ Etmenin Kazâen Vacip Olduğu Görüşü

Bu görüşü savunanlar, mutlak vaadin bağlayıcı olduğunu söylemektedir. Vaadin mutlak olarak bağlayıcı olması, her türlü vaadin bağlayıcı olması anlamına gelmektedir. Yani vaad; şarta bağlı (muallâk) olsun veya olmasın, diyâneten de kazâen de bağlayıcıdır. Dolayısıyla kazâen bağlayıcılığı açısından mücerret vaad ile muallâk vaad arasında fark yoktur.<sup>32</sup> Semûre b. Cündeb (v. 59/679)<sup>33</sup>, Ömer b. Abdülaziz (v. 101/720)<sup>34</sup>, Hasan el-Basrî (v. 110/728), İbn Eşva (v. 120/737), İbn Şübrüme (v. 144/761)<sup>35</sup>, İshak b. Râhûye (v. 238/852), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), İbn Teymiye (v. 728/1328) gibi bir kısım ulemâ bu görüşü benimsemiştir.

İbn Hazm'ın (v. 456/1064) rivâyet ettiğine göre; İbn Şübrüme (v. 144/761) bütün vaadlerin bağlayıcı olduğunu, vaadde bulunan kimsenin vaadini ifâ etmemesi durumunda vaadini yerine getirmesi için kazâen zorlanacağını ifade etmiştir.<sup>36</sup>

İbnü'l-Arabî (v. 543/1148) *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde “*evlenirsen sana dinar veririm, ya da ihtiyacın olan bir şeyi alırsan sana şu kadar veririm*” gibi muallâk yapılan vaadin bağlayıcı olup bu konuda fukâhanın icmâ ettiğini söylese de, kendisi herhangi bir özür olmadığı sürece vaadi ifâ etmenin vacib olduğu görüşünün daha doğru olduğunu ve ifâ etme niyetiyle vaadde bulunup da vaadin

<sup>32</sup> Abdullah, Abdullah Muhammed, “el-Vefâ bi'l-Vaad”, s. 805-821; Ânî, Muhammed Rıza Abdülcebbâr, “Kuvvetü'l-vaadi'l-mülzime”, s. 753-783; Cîlî, Harun Huleyf, “el-Vefâ bi'l-vaad”, s. 891-908; Debu, İbrahim Fazıl, “el-Vefâ bi'l-vaad”, s. 785-804; Hammâd, Nezih Kemal, “el-Vefâ bi'l-vaad”, s. 823-837; Karadâvî, “el-Vefâ bi'l-vaad”, s. 835-859; *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, C. XLIV, s. 72-80; Bayındır, “Vaadin Bağlayıcılığı Meselesi”, s. 107-120; Demiray, *Eksik Borç Kavramı*, s. 185-190; Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 67-88.

<sup>33</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, C. V, s. 342.

<sup>34</sup> Ebu'l-Velid İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-Tahsîl* (thk. Ahmed el-Habbâbî), Beyrut 1408/1988, C.XV, s. 344-345.

<sup>35</sup> Makdîsî, *el-Fürû'*, C. VI, s. 370; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 29.

<sup>36</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 29.



yerine getirilmemesi durumunda vaadin kişiye zarar vermeyeceğini ifade etmektedir.<sup>37</sup>

Sonuç olarak; bu görüşü savunanlara göre, vaad şarta bağlı (muallâk) olsun veya olmasın diyâneten de kazâen de bağlayıcıdır. Dolayısıyla bu görüşü savunanlara göre kazâen bağlayıcılığı açısından mücerret vaad ile muallâk vaad arasında fark yoktur.

### **b) Vaadin, Bir Sebebe Bağlanması ve Kendisine Vaadde Bulunulan Kimsenin Bir Külfet Altına Girmesi Durumunda Bağlayıcı Olduğu Görüşü**

Vaad bir sebebe bağlanmış ve kendisine vaadde bulunulan kişi (mev'ûd) bu vaad sebebiyle bir mükellefiyet altına girmişse, bu durumda vaad bağlayıcı olup, vaad eden kişinin vaadi ifâsına da hükmedilir. Ancak kendisine vaadde bulunulan kişi herhangi bir mükellefiyet altına girmemişse, bu durumda vaad eden (vâid) kimseye bir şey gerekmez. Örneğin; bir kimse ev almak isteyen bir kimseye borç para vermeyi vaad ettikten sonra, vaadde bulunulan kişi evi satın alsın; ya da evlenmek isteyen kimseye mehir parasını borç olarak vermeyi vaad ettikten sonra, vaadde bulunulan kişi bu vaade güvenerek evlense kazâen bunları vaad eden kişinin vaadi ifâsına hükmedilir. Çünkü kişinin vaadini ifâ etmemesi, karşısındaki kişinin zarar görmesine yol açacaktır. Bu ve buna benzer meselelerde vaad eden kişinin vaadi ifâ etmesi kazâen gerekir. Bu Maliki mezhebinin meşhur ve tercih edilen görüşüdür. Karâfi bu görüşü İmam Malik, İbnü'l-Kasım ve Sahnûn'a dayandırmaktadır.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> İbnü'l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî el-Eşbilî el-Malikî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424, 3.Basım, C. IV, s. 242; İbnü'l-Arabî, *Aridatu'l-ahvezi*, C. X, s. 100.

<sup>38</sup> Hattâb, *Tahrîru'l-keîm*, s. 139-144. Ayrıca bkz. Abdullah, Abdullah Muhammed, "el-Vefâ bi'l-Vaad", s. 805-821; Ânî, Muhammed Rıza Abdülcebbâr, "Kuvvetü'l-vaadi'l-mülzime", s. 753-783; Cîlî, Harun Huleyf, "el-Vefâ bi'l-vaad", s. 891-908; Debu, İbrahim Fazıl, "el-Vefâ bi'l-vaad", s. 785-804; Hammâd, Nezih Kemal, "el-Vefâ bi'l-vaad", s. 823-837; Karadâvî, "el-Vefâ bi'l-vaad", s. 835-859; *el-Mevsûatül-fıkhiyye*, C. XLIV, s. 72-80; Bayındır, "Vaadin Bağlayıcılığı Meselesi", s. 107-120; Demiray, *Eksik Borç Kavramı*, s. 185-190; Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 67-88.



### c) Bir Sebebe Bağlanmış Olan Vaadin Mutlak Surette Bağlayıcı Olduğu Görüşü

Eğer vaad bir sebebe bağlanmış ise –vaadde bulunulan kişi (mev'ûd) bir külfet altına girsin veya girmesin– vaad bağlayıcıdır, vaad eden kişinin bunu ifâ etmesi de kazâen vaciptir. Ancak vaad bir sebebe bağlanmamış ise ifâ etmek vacip değildir. Buna göre bir kimse birine; *“Tarlânı ekmen için ineğimi ve sabanımı sana ödünç olarak vermeyi veya evlenmen için sana borç para vermeyi vaad ediyorum.”* derse ya da *“Yarım bir yere gitmek veya borcumu ödemek ya da evlenmek istiyorum diyerek bunun için bana şu kadar para ver.”* dedikten sonra karşısındaki bunları yapacağına dair söz verir, daha sonra vaadinden dönerse, vaadi bağlayıcı olur. Bu görüşe göre, vaadde bulunulan kişinin bir mükellefiyet altına girip girmemesi önemli değildir. Kişi vaadini ifâ etmekten kaçınırsa, kazâen vaadin ifâsına hükmedilir. Ancak bir kimse sebebini söylemeksizin mutlak olarak *“bana şu kadar borç para ver”* ya da *“hayvanımı, ineğini veya bineğini bana ödünç ver”* dedikten sonra; karşısındaki de bu talepleri yerine getireceğine *“evet”* diyerek vaadde bulunursa, bu durumda vaad bağlayıcı değildir. Çünkü vaad bir sebebe bağlanmamış ise, bağlayıcı değildir. Bu Maliki mezhebinde zikredilen bir görüştür.<sup>39</sup>

### d) Muâllak Olarak Yapılan Vaadin Bağlayıcı Olduğu Görüşü

Bu görüşü savunanlara göre, şarta bağlanmış olan vaadin ifâsı kazâen bağlayıcıdır. Örneğin bir kimse diğerine *“şu malı felan kimseye sat, eğer o parasını vermezse ben vereceğim.”* dedikten sonra, müşteri parayı ödemediği takdirde vaadde bulunan kimsenin mezkûr olan vaadi yerine getirmesi gerekir. Çünkü vaad, şarta ta'lik edildiği için bağlayıcı hale gelmiştir. Bu Hanefî mezhebinin görüşüdür.

<sup>39</sup> Hattâb, *Tahrîru'l-keîâm*, s. 139-144; Ayrıca bkz. Abdullah, Abdullah Muhammed, “el-Vefâ bi'l-Vaad”, s. 805-821; Âni, Muhammed Rıza Abdülcebbâr, “Kuvvetü'l-vaadi'l-mülzime”, s. 753-783; Cili, Harun Huleyf, “el-Vefâ bi'l-vaad”, s. 891-908; Debu, İbrahim Fazıl, “el-Vefâ bi'l-vaad”, s. 785-804; Hammâd, Nezih Kemal, “el-Vefâ bi'l-vaad”, s. 823-837; Karadâvi, “el-Vefâ bi'l-vaad”, s. 835-859; *el-Mevsûatül-fıkhiyye*, C. XLIV, s. 72-80; Bayındır, “Vaadin Bağlayıcılığı Meselesi”, s. 107-120; Demiray, *Eksik Borç Kavramı*, s. 185-190; Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 67-88.



Mücerret ve muallâk ayrımını net bir şekilde ortaya koyan Serahsî, muallâk vaadin kazâen bağlayıcı olduğunu, şarta bağlayarak kişinin vaadini kendisine vacip hale getirdiğini, şarta ta'lik edilmesinin vücûbiyete delâlet ettiğini ve bunun istihsan ile elde edilen bir hüküm olduğunu ifade etmektedir.<sup>40</sup>

Zeylâî (v. 743/1343), *Tebyinü'l-hakâik* adlı eserinin kefâlet bahsinde, *zahirür'-rivâyeye* göre mutlak vaadin bağlayıcı olmadığını, Ebu Hanife ve İmamı Muhammed'in bu görüşte olup fetvânın bununla olduğunu; şarta ta'lik edilen vaadin ise bağlayıcı olup kişiyi ilzam edeceğini açıklar.<sup>41</sup> Kerderî'nin *el-Fetâvâ'l-Bezzâziye'* de zikrettiği ifadeler, *Tebyinü'l-hakâik*deki nakillerle büyük ölçüde aynı olmakla birlikte *Bezzâziye'*de bilinen genel bir kâideden söz edilmiştir. Burada belirtilen ifadeye göre, vaadler şarta bağlanıp ta'lik suretine büründüğünde ( أن المواعيد باكتساب صور التعاليق تكون لازمة) lazım olur.<sup>42</sup>

İbn Nüceym (v. 970/1562), *el-Eşbah ve'n-nezâir* ile *el-Fevâidü'z-zeyniyye*, adlı eserlerinde vaadin ancak iki meselede bağlayıcı olacağını ifade eder. Bunlardan biri şarta ta'lik edilen vaad, diğeri de bey' bi'l-vefâ'da olan vaaddir. Dolayısıyla İbn Nüceym de Serahsî ve Zeylâî ile aynı görüştedir.<sup>43</sup>

Muallâk vaadin bağlayıcılığı hakkında Serahsî, Zeylâî, Bezzâzi, İbn Nüceym ve Hamevî'nin (v. 1098/1687) ifadeleri daha sonra Mecelle'nin 84. maddesinde "Vaadler sûret-i ta'liki iktisâ ile lâzım olur." şeklinde kanunlaştırılmıştır.<sup>44</sup> Mecelle şârihlerinden Ali Haydar Efendi (v. 1355/1936) de benzer ifadeleri nakletmektedir.<sup>45</sup> Mücerret vaadin bağlayıcı olmadığını, ancak bey' bil-vefânın bu

<sup>40</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C. VIII, s. 138.

<sup>41</sup> Zeylâî, *Tebyinül-hakâik fi şerhi kenzî'd-dekâik ve haşiyetü'ş-şilbi* (Şihabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yunus b. İsmail b. Yunus eş-Şilbi'nin Haşiyesi) Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Mısır, C. IV, s. 148.

<sup>42</sup> Hâfızuddin Muhammed b. Muhammed b. Şihâb b. Yusuf el-Hârezmî el-Kerderî el-Bezzâzi, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziye* (el-Fetâva-yı'l-Hindiyye, C.IV-VI ile birlikte), 3. bs. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Diyarbakır 1973, C.VI, s. 3. Bezzâziye'de zikredilen bu ifadelerin aynısı İbn Âbidin'de de mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Âbidin, *Redd'ül-muhtar alâ ed-dürri'l-muhtar*, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1412, C. V, s. 277.

<sup>43</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1419, s. 247; İbn Nüceym, *el-Fevâidü'z-zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye*, Dâru İbnü'l-Cevzî, y.y, t.y, s. 102. Ayrıca bkz. Hamevî, *Gamzü uytüni'l-besâir şerhü kitabı'l-eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1985, C. III, s. 236-237

<sup>44</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, Matbaa-yı Osmaniye, İstanbul 1300, s. 59.

<sup>45</sup> Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, s. 183-184.





kuraldan istisna edildiğini<sup>46</sup> ifade eden Ali Haydar Efendi “*el-Mecmûa’tü’l-cedîde fi’l-kütübî’l-erba’a*” adlı eserinde; akit yapıldıktan sonra tarafların vaad şeklinde ileri sürdüğü şartın sahih ve muteber olacağını, bunun akdi ifsat etmeyeceğini, vaad tarikiyle ileri sürülen bu şartın ifâsının da lâzım olduğunu belirtmektedir.<sup>47</sup>

Son olarak Mustafa ez-Zerkâ (v. 1420/1999) her ne kadar diyâneten ifâsı talep edilse de vaadin kişiyi ilzam etmeyeceğini, ifâ edilmediğinde aleyhine hükmedilemeyeceğini<sup>48</sup> ve vaadin bağlayıcılığı hususunda Malikî mezhebinin meşhur ve tercih edilen görüşünün daha isabetli ve tercihe şayan olduğunu dile getirir.<sup>49</sup>

Hanefilere göre bu meselenin özü şudur: İnsan bir başkasına istenilen bir şeyi gelecekte yapacağına dair haber verir. Eğer istenilen şey üzerine vacip olmayan bir şey ise, kişinin yapmış olduğu bu mücerret vaad onu ilzâm etmez. Çünkü vaad ihtiyari olan şeyleri bağlayıcı hale dönüştürmez. Ancak vaadler ta’lik suretinde olduğunda şart ve ceza arasındaki ilişkinin kuvvetinden dolayı bağlayıcı olur. Nitekim cezanın gerçekleşmesi şartın gerçekleşmesine bağlı olup şart gerçekleşmeden ceza gerçekleşmez.<sup>50</sup> Ayrıca vaadler ta’lik edildiğinde kendisinden iltizam ve taahhüt manası zahir olur. İşte böylece vaad şarta bağlandığında kuvvet kazanır ve bağlayıcı olur.

### 3. Murâbaha Bağlamında Vaadin Bağlayıcılığı

İslam iktisadının ve modern akitlerin en çok tartışılan konularından birisi olan vaadin bağlayıcılığı meselesi, birçok modern akitte (leasing, sukuk, yap-işlet-devret modeli gibi) kilit bir rol oynasa da, söz konusu tartışmalar ilk olarak

<sup>46</sup> Ali Haydar, *Dürrü’l-Hükkâm*, s. 184-185.

<sup>47</sup> Ali Haydar, *el-Mecmûa’tü’l-cedîde fi’l-kütübî’l-erba’a*, Hukuk Matbaası, Dersaadet 1332, s. 136.

<sup>48</sup> Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fıkhü’l-İslâmî fi sevbihi’l-cedîd*, Dâru’l-Kalem, Dimeşk 1998, C. II, s. 1032.

<sup>49</sup> Zerkâ, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, C. II, s. 1033-1034.

<sup>50</sup> Ali Haydar, *Dürrü’l-Hükkâm*, C. I, s. 174.



çağdaş murâbaha<sup>51</sup> bağlamında ortaya çıkmıştır. Vaad unsuru, modern akitlerin vazgeçilmez bir unsuru haline geldiği için; vaadin bağlayıcılığı meselesi 20.yy'da özellikle İslam iktisadı ve İslam bankacılığı ile ilgili pek çok çalışmanın gündemini oluşturmuş ve bu konuda bir takım kararlar alınmıştır. Gerek murâbahanın bankacılık faaliyetleri içerisinde büyük bir paya sahip olması, gerekse söz konusu tartışmaların ilk olarak bu alanda ortaya çıkması hasebiyle, vaadin bağlayıcılığı meselesini murâbaha bağlamında ele alacağız.

İslam iktisadında modern veya çağdaş olarak isimlendirilen bu işlemde müşteri satıcısını, özelliklerini ve fiyatını önceden belirlediği bir malı genelde hazır bir form doldurarak bankaya sipariş verir. Banka da konuyu kişisel, kanunî, iktisadî açılardan ve ürün bağlamında bütün yönleriyle araştırdıktan sonra talebi kabul etmesi durumunda ana satıcıya ödemeyi yapıp malı alır. Daha sonra banka maliyetine kârını ekleyerek bu malı siparişte bulunan müşteriye taksitle satar, müşteri de belirlenen tarihlerde bankaya gerekli ödemelerini yapar.<sup>52</sup> Bu işlemin başında müşteri söz konusu malı bankadan satın alacağını, banka da malı müşteriye satacağını vaad etmektedir. Ancak, “Müşteri malı almaktan, banka ise malı tedarikten vazgeçebilir mi? Yahut tedarikten sonra banka malı başkasına satabilir mi? Bu vaad tarafları bağlar mı bağlamaz mı?” tarzındaki sorular, çağdaş murâbaha uygulamasında vaadin bağlayıcı olup olmadığı meselelerini gündeme getirmiştir.

<sup>51</sup> Sözlükte “artma, çoğalma” anlamına gelen murâbaha (مراعاة) kelimesi, istilahta sahih akitle alınan “bir malı, alış fiyatı veya maliyetine belirli bir kar ekleyerek satmak” diye tanımlanır. Modern dönemde isimlendirmede klasik ve çağdaş (modern) olarak ikili bir ayrıma gidilmiştir. Klasik murâbaha; müşteriye maliyet veya alış fiyatı konusunda bilgi verilerek, satıcının sahih bir akitle aldığı malın maliyetine belirli bir kâr ekleyerek satmasıyla gerçekleşen türüne denir. Bu murâbaha türünde taraflar, alıcı ve satıcı olmak üzere iki kişiden oluşur. Çağdaş murâbaha (المراعاة للامر بالشراء) ise, müşterinin talebi üzerine bir malın faizsiz banka tarafından satın alınıp söz konusu müşteriye, anlaşılabilir oranda bir kar ilavesi ile vadeli olarak satılmasıyla gerçekleşen türüne denir. Bu tür murâbaha ise, müşteri, banka ve satıcı olmak üzere üç kişiden oluşur. Kısacası murâbahanın fıkıh kitaplarında anlatılan şekline klasik murâbaha, faizsiz bankacılıkta uygulanan şekline ise çağdaş veya modern murâbaha gibi bir isim verilmiştir. Türkiye uygulamasında ise bu yönteme kurumsal işlemlerde “üretim desteği”, bireysel işlemlerde ise “bireysel finansman desteği” adı verilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, C. V, s. 220; Mergîmânî, *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-Mübtedâi*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, C. III, s. 56; Bayındır, *Servet, İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005. s. 75; Bayındır, “Vaadin Bağlayıcılığı Meselesi” s. 108; Dönmez, İbrahim Kâfi, “Murabaha”, *DİA*, C.XXXI, 148.

<sup>52</sup> Bayındır, “Vaadin Bağlayıcılığı Meselesi”, s. 109.



Murâbaha işlemiyle ilgili olan bu tür sorular, söz konusu işlem ile vaadin ne kadar iç içe olduğunu göstermektedir. Modern dönemde teorik planda tartışılan temel mesele akitlerde taraflardan birinin vaadinin ve her iki tarafın ortaya koyduğu vaatleşmenin (muvâ'ade) kazâen bağlayıcı olup olmadığıdır.

Modern dönemde vaadin bağlayıcılığına ilişkin tartışmalar, çağdaş murâbaha tartışmaları ile birlikte başladığı için çağdaş murâbahanın işleyişini ele aldığımız bu kısa girişten sonra vaadin murâbaha akdindeki yerine ve ilgili tartışmalara yoğunlaşacağız.

### A. Murâbahayla İlişkili Olarak Vaad Meselesinin Ele Alınışı

Murâbaha bağlamında vaadin bağlayıcılığı meselesine ilk defa Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye (v. 189/804) izafe edilen *el-Mehâric ve'l-hiyel*<sup>53</sup> adlı eserde rastlanılmaktadır. Buna göre bir kimse diğere "şu evi felan kişiden şu fiyata satın al, ben onu senden satın alacağım" diyerek satın alma vaadinde bulunmaktadır. Burada vaad eden kimsenin vaadinde durmaması durumunda aracılık yapan kişiye gelecek muhtemel zararı def etmek için ilk satıcıyla aracı arasındaki alışverişin muhayyerlik hakkıyla yapılması önerilmektedir. Eğer vaad bağlayıcı olsaydı, bu işlemde muhayyerliğe ihtiyaç duyulmazdı. Vaad bağlayıcı olmadığı için, İmâm Muhammed vaadde bulunulan (mevûd) kişiye gelebilecek zarardan dolayı muhayyerlik şartıyla alımı önermektedir.<sup>54</sup>

Benzer bir örnekte Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'nin (v. 204/819) *el-Ümm* adlı eserinde zikredilmektedir. Ona göre bu işlemde malik olunmayan bir şeyin (ma'dum) satımı ile aldanma ve anlaşmazlığa düşme tehlikesi vardır. Bu gerekçeler sebebiyle Şâfiî tarafların her ikisinin de serbest olduğunu ifade eder. Bu durumda satın alan, malı siparişte bulunana satabileceği gibi, bir başkasına da satabilir. Söz veren de dilerse satın alır, dilerse almaz. Görüldüğü üzere burada tarafların yapmış olduğu vaad, bağlayıcı değildir. Vaadin bağlayıcı olması du-

<sup>53</sup> Bu kitabın İmâm Muhammed'e izafesi şüphelidir. Saffet Köse'ye göre bu eser, üç Hanefi İmâm'ının bazı görüşlerinden de istifade edilerek bir başkası tarafından derleme yoluyla daha sonra oluşturulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Köse, Saffet "Fıkıh Literatürünün Tartışmalı İki Eseri: el-Mecmû'u'l-Kebîr ve el-Mehâric fi'l-Hiyel", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2004, sayı: 3, s. 289-312.

<sup>54</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Mehâric ve'l-hiyel*, Mektebetü's-Sekâfe, Kâhire, s. 37.



rumunda ise, böyle bir akdin yukarıda zikredilen gerekçeler sebebiyle feshedileceği söylenmektedir.<sup>55</sup>

Bu konuya değinen fakihlerden bir diğeri de İbn Kayyim'dir. (v. 751/1350) O, da İmâm Muhammed gibi tarafların vaadinden cayması durumundaki muhtemel zararı önlemek için ilk alışverişin muhayyerlik şartıyla yapılmasını önermektedir.<sup>56</sup> Böyle bir öneride bulunduğuna göre İbn Kayyim'e göre de vaad bağlayıcı değildir. Çünkü vaad bağlayıcı olsaydı, malı satın alan kimsenin teklifte bulunanın caymasından endişesi olmaz ve buna çözüm olarak da muhayyerliğe başvurulmazdı.

### B. Vaadin Bağlayıcılığı Hakkında Alınan Kararlar

Çağdaş murâbahadaki vaadin bağlayıcılığı hususunda ilk ihtilaf, 1979'da Dubai'de yapılan Birinci İslâm Bankacılığı Konferansı'nda ortaya çıkmıştır.<sup>57</sup> Çoğunluk bu uygulamadaki vaadin bağlayıcı olduğu görüşündedir. Konuyla ilgili alınan karar şu şekildedir:

Bu uygulama; anlaşmada belirtilen şartlar çerçevesinde müşterinin malı satın alacağı, bankanın ise akdi sonuçlandıracağı vaadini içerir. Bu tür vaad, Mâliki mezhebinin görüşüne göre her iki tarafı kazâen; diğer mezheplerin görüşüne göre de diyâneten bağlar. Toplum yararı olduğunda diyâneten bağlayıcı olan bir şey, kazâen de bağlayıcı kılınabilir ve müdahale de edilebilir.<sup>58</sup>

Bu konu daha sonra 1983 yılında Kuveyt'te yapılan İkinci İslâm Bankacılığı Konferansı'nda tartışılmış ve şu kararlara varılmıştır:

<sup>55</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Dâru'l-Mârif, Beyrut 1393, C. III, s. 39.

<sup>56</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-muwaakkîn an Rabbi'l-Âlemîn* (thk. Muhammed Abdusselam İbrahim) Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1407, C. IV, s. 23.

<sup>57</sup> Bu konferans ilk İslâmî bankanın ortaya çıkışından dört yıl sonra gerçekleşmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Ahmed es-Sâlûs, "el-Murâbaha li'l-âmiri bi's-şirâ", *Mecelletü Mecma'ül-fikhi'l-islâmî*, C. V, sy. 2 (1988), s. 1059-1060.

<sup>58</sup> Siddik Muhammed el-Emin, ed-Dârîr, "el-Murâbaha li'l-âmiri bi's-şirâ", *Mecelletü Mecma'ül-fikhi'l-İslâmî*, C. V, sy. 2 (1988), s. 998-999; Sâlûs, "el-Murâbaha li'l-âmiri bi's-şirâ", s. 1061-1062.



1- Mal banka tarafından satın alınıp, mülkiyete geçirildikten sonra, daha önce anlaşılan bir kârla, satın alma emrini veren müşteriye satımıyla gerçekleşen murâbahada, karşılıklı vaatleşmek şer'an caizdir.

2- Bu işlemde vaadin banka veya – satın alma emrini veren– müşteri veyahut her ikisi için bağlayıcı olduğu görüşünü almak, tarafların maslahatını ve ticari ilişkilerin istikrarını sağlaması açısından daha uygundur. Çünkü burada gerek bankanın gerekse müşterinin menfaatinin korunması söz konusudur. Vaadin bağlayıcı olduğu görüşünü kabul etmek şer'an makbul olup, her banka bu hususta kendi Şer'î Denetleme Kurulu'nun tercih ettiği görüşleri alma noktasında muhayyerdir.<sup>59</sup>

Bu toplantıda vaatleşmenin cevâzı ittifakla, vaadin bağlayıcı olabileceği ise çoğunluğun onayıyla kabul edilmiştir. Aynı yıl Medine'de düzenlenen “*el-Bereke li'l-İktisâdi'l-İslâmî*” isimli toplantıda da Kuveyt'te alınan kararların aynı benimsenmiştir.<sup>60</sup>

1988'de Kuveyt'te düzenlenen toplantıda ise, Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi (Mecma'u'l-Fıkhî'l-İslâmî), toplantının beşinci devresinde bu konuyu detaylı bir şekilde müzakere ettikten sonra şu kararları (5/2,5/3 ) almıştır:

1- Murâbaha li'l-âmiri bi'ş-şirâ, mal bankanın mülkiyetine girdikten ve şer'an kabz gerçekleştikten sonra olabilir. Banka malı satana kadar mesuliyeti üstlendiği sürece caizdir.

2- Herhangi bir özür bulunmadığı sürece vaad, vaadde bulunanı diyâneten bağlar. Bir sebebe bağlandığında ve karşı tarafın yaptığı vaade güvenerek mali bir yükümlülük altına girmesi durumunda ise kazâen bağlar. Zaruret yoksa vaad eden, ifâ etmemesi sebebiyle oluşan fiilî zararı tazmin eder.

<sup>59</sup> Sâlıs, “el-Murâbaha li'l-âmiri bi'ş-şirâ”, s. 1062-1063; Dârîr, “el-Murâbaha li'l-âmiri bi'ş-şirâ”, s. 998-999.

<sup>60</sup> Dârîr, “el-Murâbaha li'l-âmiri bi'ş-şirâ”, s. 999.



3- Muvâade bir ya da iki taraf için muhayyerlik şartıyla caizdir. Muhayyerlik yoksa caiz değildir. Çünkü –her iki taraf için- bağlayıcı olan muvâade, bey’ akdine benzer ve bu elde olmayan şeyin satımı anlamına gelir.<sup>61</sup>

### C. Vaadin İslam Bankacılığında Uygulanışı ve Bu Konudaki Kanunlar

Ortaya çıktığı ilk andan bugüne kadar, İslam finansında vaad ile ilgili ortaya çıkan farklı uygulamaları şu şekilde sıralamak mümkündür:

— Vaadin yerine getirilmesi konusunda tarafların her ikisinin muhayyer olması.<sup>62</sup>

— Taraflardan birinin vaadinin bağlayıcı, diğerinin vaadi yerine getirme konusunda muhayyer olması.<sup>63</sup>

— Tarafların her ikisi (banka ve müşteri) için de vaadin bağlayıcı olması: <sup>64</sup>

Kuwait Finance House’un (Beytü’t-temvîli’l-Küveyti) fetvâ kurulu, bu işlemden müşterinin sözüne güvenerek banka bir takım sorumlulukların altına girdiği için müşterinin vaadinde durması gerektiğini ifade ederken; Al-Baraka Grubu murâbahadaki vaadin her iki taraf için bağlayıcı olduğu durumunda, bu işlemin caiz olmadığı ve bankanın masraflarının karşılanması kaydıyla müşterinin vaadinden dönme hakkının bulunduğu yönünde karar almıştır.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Ortak, *Mecelletü Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî*, C. V, sy. 2 (1988), s. 1599-1600.

<sup>62</sup> Bu görüşü savunanlar arasında M. Süleyman Eşkar, Refik el-Mısri ve Hasan Abdullah zikredilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf el-Karadâvi, *Bey’u’l-murâbahali’l-âmiri bi’ş-şirâ kemâ tecrihi’l-mesâri’fî’l-İslâmiyye*, Mektebetu Vehbe, Kahire1987/1407, s. 62.

<sup>63</sup> Bu konuda İslam Fıkıh Konseyi vaadin tek taraf için bağlayıcı olabileceği görüşünü benimsemiştir. Yani bankanın vaadinin bağlayıcı sayıldığı durumda müşteri, müşterinin vaadin bağlayıcı sayıldığı durumda banka muhayyerdur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ortak, *Mecelletü Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî*, C. V, sy. 2, s. 1599-1600

<sup>64</sup> Karadâvi bu görüşü benimseyenler arasındadır. İkinci İslam Bankacılığı Kongresi’nde benimsenen karara göre vaadin her iki ya da tek taraf bağlayıcı olması mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sâlıs, “el-Murâbaha li’l-âmiri bi’ş-şirâ”, s. 1062-1063; Sıddîk ed-Dârîr, “el-Murâbaha li’l-âmiri bi’ş-şirâ”, s. 998-999; Karadâvi, *Bey’u’l-murâbaha*, s. 62

<sup>65</sup> Mecmûatü Delleti’l-Bereke, *Karârât ve Tavsiyât Nedeâtî’l-Bereke li’l-İktisâdî’l-İslâmî* (nşr. Abdüsettar Ebû Gudde-Izzuddin Muhammed Hoca), yy., 2001, s. 164; Mecmûatü Delleti’l-Bereke, *ed-Delîlû’ş-Şeri’yyü li’l-Murâbaha* (nşr. Abdüsettar Ebû Gudde-Izzuddin Muhammed Hoca), yy., 1998, s. 113, 116. Ayrıca bkz. Bayındır, “Vaadin Bağlayıcılığı Meselesi”, s. 116.



Ürdün İslam Bankası ise, mutlak bir şekilde vaadin (her iki taraf için) bağlayıcı olduğunu benimserken; Faysal İslam Bankası müşterinin vaadi yerine getirme konusunda muhayyer olması, banka için de bunun (vaadin) bağlayıcı olduğu yönündeki görüşünü tercih etmiştir. Bugün bankaların büyük çoğunluğu vaadin müşteri için bağlayıcı olduğu görüşünü benimsemektedir.<sup>66</sup>

Bazı ülke kanunlarında ise vaadle ilgili hükümlerin farklı şekillerde olduğu görülmektedir. Örneğin Fas kanunları genel olarak vaadi borç kaynağı saymazken, bazı İslam ülkelerinde İslami bankaların tâbi olduğu kanunlar vaadi akit olarak değerlendirmiş ve bunun bağlayıcılığına hükmetmiştir.<sup>67</sup> Bunların bazıları şu şekildedir:

a. Kuveyt Medenî Kanunu'na göre; Bir şahıs belirli bir akit yapmayı vaad ederse, vaadin geçerli olduğu süre zarfında, kendisine vaad edilen kimse- nin buna razı olması ve bu durumun vaadi yapan tarafça bilinmesi halinde bu vaad geçerli olur.<sup>68</sup>

b. Ürdün Medeni Kanunu'na göre; eğer vaad bir taraftan sadır olmuşsa sadece o tarafı, iki taraftan sadır olmuşsa da her iki tarafı bağlar.<sup>69</sup>

Suriye, Mısır ve Ürdün medenî kanunları akitleşme konusundaki vaadi, akdin bir aşaması ve ona doğru atılmış bir adım olarak kabul etmektedir.<sup>70</sup> Mustafa Zerkâ ise, Lübnan kanunlarındaki alım ve satım vaadinin tam bir akit

<sup>66</sup> Cebeci, Murâbaha Tartışmaları, s. 75.

<sup>67</sup> Âişe Şarkâvî Malikî, *el-Bünükü'l-İslâmiyye*, Dârü'l-Beyza, Beyrut 2000, s. 463. Ayrıca bkz. Cebeci, İsmail, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 83.

<sup>68</sup> Hasaneyn, Feyyaz Abdülmünim, *Bey'u'l-murâbaha fi'l-mesârifi'l-İslâmiyye*, Kahire 1996, s. 30. Ayrıca bkz. Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 84.

<sup>69</sup> Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 75. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Mahmûd Ahmed Talâfiha, *Kâidetü (Tasarıfu'l-İmâm ale'r-Raiyye Menûnun bi'l-maslaha) ve tatbikâtühâ'l-fıkhiyye ve'l-kânûniyye fi mecâli'l-muâmelâti'l-muâsıra*, (Yüksek Lisans Tezi-Yermük Üniversitesi), Yermük (Ürdün) 2001, s. 175.

<sup>70</sup> Ebû Zeyd, Abdülazîm, *Bey'u'l-murâbaha ve tatbikâtuhu'l-muâsıra fi'l-mesârifi'l-İslâmiyye*, Şam 2004, s. 178. Senhûrî bunu şöyle açıklamaktadır: Mesela bir şey satmayı vaat eden bir şahıs, karşı taraf satın alma isteğini ortaya koyarsa, o şeyi satmakla yükümlüdür. Bu icabın ötesinde bir şeydir. Çünkü bu, kabule bitişik bir icabdır. O halde bu tam bir akit. Ancak icab ve kabulün her biri sadece bey' yapma vaadine veya ilk anlaşma durumunda bir ön satışa yönelmiştir. Dolayısıyla bey' vaadi ve ön anlaşma, nihaî akitleşmenin bir aşaması ve ona doğru atılmış bir adım olur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdürrezzâk es-Senhûrî, *el-Vasît fi şerhi'l-kanuni'l-medeniyyi'l-cedid: Nazariyyetü'l-iltizâm*, Beyrut [t.s.], C. I, s. 251; Ebû Zeyd, *Bey'u'l-murâbaha*, s. 178



gibi ele alındığını; ancak buradaki vaadin mücerred vaad olmayıp iki taraf arasında karşılıklı taahhüt içeren bir anlaşma olduğunu belirtmektedir.<sup>71</sup>

#### D. Vaad Tartışmaları

1983 yılında Kuveyt'te yapılan İkinci İslam Bankacılığı Kongresi'ne katılanlardan bazıları, murâbahada karşılıklı vaatleşmenin fıkhen caiz olabileceği hususunda muvafakat ettikleri halde, buradaki vaadin bağlayıcı olması gerektiği görüşüne şiddetle karşı çıkmışlardır.<sup>72</sup>

Vaadin bağlayıcı olduğunu savunanlarla buna karşı çıkanları delilleriyle ele alıp incelemeye çalışacağız.

#### 1. Vaadin Bağlayıcı Olmadığını Savunanlar

1983'te Kuveyt'te yapılan İkinci İslam Bankacılığı Kongresi'ne katılanlardan Prof. Dr. Hasan Abdullah el-Emin, Prof. Dr. Muhammed Süleyman el-Eşkar ve Doç. Dr. Ali es-Sâlûs vaadin bağlayıcılığına şu gerekçelerden dolayı karşı çıkmışlardır:

1979'da Dubai'de yapılan Birinci İslam Bankacılığı Kongresi'nin vaadin kazâen bağlayıcılığı hususundaki fetvâsı, Mâlikî mezhebinin görüşüne dayanmaktadır. Hâlbuki Mâlikî mezhebi, özellikle satın alma vaadine dayalı olarak yapılan murâbaha işlemine asla cevaz vermez ve bunu reddeder. Çünkü Mâlikî mezhebine göre; bu işlemde "bey'ul-î'ne" gibi fıkhîta yapılması yasak olan bir şeyin varlığı söz konusudur. Hal böyle iken, özel bir meselede Mâlikî mezhebinin görüşünü terk ederken vaadin bağlayıcılığı hakkındaki görüşünün kabul edilmesi mümkün değildir.<sup>73</sup>

Hasan Abdullah el-Emin Mâlikîlere göre; kazâen bağlayıcı olan vaadin sadece hayra, iyiliğe ve güzel olan şeylere ilişkin olacağını söyleyerek –

<sup>71</sup> Zerkâ, Mustafa Ahmed, *Akdü'l-bey'*, Dimeşk 1999, s. 171-172. Ayrıca bkz. Cebeci, İsmail, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 84.

<sup>72</sup> Karadâvî, *Bey'u'l-murâbaha*, s. 62.

<sup>73</sup> Karadâvî, *Bey'u'l-murâbaha*, s. 62.





içerisinde bir bedel bulunan-muâvazalı akitleri bunun dışında tutmaktadır. O, bunu gerekçelendirirken önce Hattâb'ın " söz vermeye gelince, burada kişinin kendisini ilzâm edecek, yani verdiği sözünü yerine getirmeye zorlayacak herhangi bir husus yoktur" <sup>74</sup> şeklindeki açıklamasına yer vermiş, daha sonra da İbn Arefe'nin ( v. 803/1401) "vaad, kişinin gelecekte maruf olan bir şeyi yapacağını haber vermesidir"<sup>75</sup> şeklindeki tanımını vermiştir. Hasan Abdullah el-Emin, buradaki vaad tanımında "maruf" kaydının konulduğunu ve buna da bey' türündeki muâvaza akitlerinin değil; karz (borç), itâk (azat etme), hibe ve âriye türündeki teberru akitlerinin örnek olarak verildiğini ifade eder. Bunun üzerine Abdullah el-Emin; İbn Arefe'nin vaad ile ilgili yapmış olduğu tanım ve örneklerden hareketle kazâen bağlayıcı olan vaadin, ancak teberru akitlerine taalluk edip, muâvaza akitlerine taalluk etmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>76</sup>

Süleyman el-Eşkar da vaadin bağlayıcılığı hususunda Hasan Abdullah el-Emin ile aynı fikirdedir. O, vaadin kazâen ve diyâneten bağlayıcı olduğu hususundaki bazı Mâlikîlerin benimsediği görüşteki vaadin; ancak maruf olan şeylere yönelik olduğunu, ticari alandaki vaadin çok farklı olduğunu, burada bağlayıcılığı tartışılan vaadin akıllara bile gelmediğini ifade eder. Yusuf el-Karadâvî, Abdullah el-Emin ile Süleyman el-Eşkar'ın görüşüne şu şekilde cevap verir:

Teberru akitlerinde vaadin bağlayıcı olduğunu, muâvaza akitlerinde ise bağlayıcı olmadığını söyleyenlerin görüşüne gelince, şu iki hususu özellikle belirtmek isterim. Öncelikle vaadi ifâ etmenin vacip olduğunu, vaadden caymanın ise haram olduğunu gösteren naslarda "vaad" kelimesi mutlak olarak gelmiş ve bunlar arasında herhangi bir ayırım yapılmamıştır. Bunu takyit ve tahsis edecek

<sup>74</sup> Hattâb, *Tahrîru'l-kelâm*, s. 139-140.

<sup>75</sup> Ensârî, *Şerhu Hududî İbn Arefe*, s. 428.

<sup>76</sup> Karadâvî, *Bey'u'l-murâbaha*, s. 63; Ayrıca ayrıntılı olarak 1983 yılında Hasan Abdullah el-Emin tarafından yayınlanan "el-İstismârü'l-lâribevî fî nitaki akdi'l-murâbaha" adlı makalesine bakınız. Bu makalede bağlayıcı vaad içeren Murâbahanın kabul edilemeyeceği ve Bey'u'l-îne kapsamında olduğu ifade edilmiştir. Hasan Abdullah el-Emin, "el-İstismârü'l-lâribevî fî nitaki akdi'l-murâbaha", *Mecelletü'l-Müslimi'l-Muâsir*, Lübnan, 1983, C.9, sy. 35, s. 69-92.



herhangi bir delil de yoktur. Bu yüzden İbn Şübrüme, açık bir şekilde bütün vaadlerin bağlayıcı olduğunu söylemiştir.

İkinci olarak; eğer vaadler arasında bir ayırım yapmak gerekirse, bana göre bu durum söylenilenin tam aksine bir sonuç verir. Vaadin bağlayıcılığı hususunda Mâlikîlerle diğerleri arasında çıkan ihtilaf, içerisine malî unsurun girdiği vaadlerdir. Hâlbuki ihtilaf malî olanlarda değil de, hayra yönelik olanlarda çıkmış olsaydı, bu kabul edilebilirdi. Mesela bir '*insanın diğerine sana şöyle iyilikte bulunacağım veya sana şu hizmeti sunacağım demesi*' başlı başına bir teberrû işlemidir. Böyle bir adam sözünde durmaz ise ayıplanırdı. İnsanlar arasında yaygın olan, örf olan da budur. Çünkü buradaki vaad, bir teberrûdür. Bu, içerisine malî unsurun girmediği vaadlerdedir. Fakat bu tür vaadlerin içerisine malî unsur girerse, o zaman zımnî bir akid ve anlaşma olur.<sup>77</sup> İçerisine malî unsurun girdiği vaad ve sözleşmelerde ise, ihtilafın olmaması gerekirdi. Çünkü bu konudaki verilen söz ve vaadler, milyarlarca varan büyüklükteki malî ve iktisâdî sorumluluklara yol açar. Vaadin bağlayıcı olmaması durumunda ise; insanlar birbirlerini aldatır ve toplumun menfaati zarar görür. Bu şekilde yapılan vaad, bir taahhüt gibidir ve yerine getirilmesi gerekir. Hal böyle iken Abdullah el-Emin ile Süleyman el-Eşkar bunun tam aksini iddia ediyor. Hâlbuki onların görüşlerinin dayanağı olan Mâlikî mezhebi; malî bir sorumluluk doğurduğu vakit, –tek taraflı olarak yapılarak içerisine malî unsurun girdiği vaadin kazâen ve diyâneten bağlayıcı olduğu görüşünü tercih eder. Tek taraflı olarak yapıldığında vaadin bağlayıcı olduğu kabul ediliyor da, iki taraflı olduğunda niye kabul edilmiyor?<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Hükümetlerin sosyal yardımlara yönelik memurlarına yaptığı vaadler, (Çocuk zamları, doğum ve ölüm yardımları gibi) bakanlıkların veya şirketlerin çalışanlarına yaptığı vaadler (mesai ücretleri, teşvik primleri vs.) ve bir şeyini kaybeden kimsenin malını bulup getiren kimseye yapmış olduğu vaad bunlara örnek olarak verilebilir. Bütün bunlar malî tarzdaki ödüllerdir. Dolayısıyla zımnî bir akid ve şahsi bir taahhüttür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Karadâvî, *Bey'u'l-murâbaha*, s. 77.

<sup>78</sup> Karadâvî, *Bey'u'l-murâbaha*, s. 76-78.



Ayrıca Eşkar, İbn Şübrüme'nin (v. 144/761) görüşünü<sup>79</sup> almaya meyleden Beytül't-Temvîl'l-Kuveytî'nin danışmanlarından Şeyh Bedir Abdulbasit'in "haramı helal, helali de haram yapmayan her türlü vaadin kazâen bağlayıcı olduğu, nasların zahirinin bunu gösterdiği ve muamelelerin kontrol altına alınması açısından bu görüşle amel etmenin insanlara daha kolay olacağı" yönündeki fetvâsına "âlimler, bize delillerden en kolay olanını değil, tercihe en şayan olanını almamıza müsaade etmektedirler" şeklindeki gerekçesiyle karşı çıkmıştır.<sup>80</sup> Karadâvî, tartışmalı olduğu gerekçesiyle Eşkar'ın bu iddiasına itiraz ederek; delillerin birbirine eşit veya yakın olması durumunda kolay olanın tercih edileceğini, özellikle muamelât alanında şeriatın kolaylık üzerine bina edildiğini, insanın kendi özel işleri söz konusu olduğunda çok ihtiyatlı olmanı alacağını, ancak toplumun geneli söz konusu olduğunda kolaylığın gözetilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>81</sup>

Bunun yanı sıra Eşkar, İbn Şübrüme'ye nispet edilen bu görüşe "Ben bunun kaynağını bilmiyorum, belki bu nas olarak değil de manâ olarak nakledilmiştir. Bu, yazılmış veya kaydedilmiş de değildir. Çünkü -bugün- onun görüşlerini yazıp toparlayacak tabiipleri yoktur."<sup>82</sup> şeklindeki gerekçeleriyle karşı çıkmıştır. Karadâvî, Eşkar'ın yapmış olduğu bu iddianın kabul edilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü sahabeden Semûre b. Cündeb (v. 59/679), tabiinden Ömer b. Abdülaziz, (v. 101/720), Hasan el-Basrî (v. 110/728), İbn Eşva (v. 120/737), İbn Şübrüme (v. 144/761) ve İshak b. Râhûye (v. 238/852) gibi âlimler bu görüşü benimsemiştir.<sup>83</sup> Yukarıdaki bu itirazlarından sonra Eşkar; vaadi ifâ etmenin kazâen de, diyâneten de vacip değil, müstehab olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre naslar, vaadlerin diyâneten bağlayıcı olmadığını göstermektedir.

Refik Yunus el-Mısırî ise şuan bankaların kullanmış olduğu murâbaha-daki vaadin bağlayıcı olup olmadığı hususundaki tartışmanın yeni bir hadise olmadığını, bunun caiz olmadığı hususunda dört mezhebin (Hanefi, Şafî, Malikî

<sup>79</sup> İbn Hazm'ın (v. 456/1064) rivâyet ettiğine göre; İbn Şübrüme (v. 144/761) bütün vaadlerin bağlayıcı olduğunu, vaadde bulunan kimsenin vaadini ifâ etmemesi durumunda vaadini ifâ etmesi için kazâen zorlanacağını ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 29.

<sup>80</sup> Karadâvî, *Bey'u'l-murâbaha*, s. 64.

<sup>81</sup> Karadâvî, *Bey'u'l-murâbaha*, s. 65.

<sup>82</sup> Karadâvî, *Bey'u'l-murâbaha*, s. 64.

<sup>83</sup> Karadâvî, *Bey'u'l-murâbaha*, s. 65, 72.



ve Hanbelî) icmâ ettiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre; vaad bağlayıcı olursa, bunun normal bir akitten farkı kalmaz. Bunun neticesinde de “*bir işlemde iki satış*” ve “*elde olmayan şeyin satımı*” gibi fıkihta yapılması yasak olan bir şeyin varlığı söz konusu olacaktır. Zikredilen bu gerekçelerden dolayı Refik Yunus el-Mısıri vaadin bağlayıcı olmadığını, nasların bunu gösterdiğini ifade etmektedir.<sup>84</sup>

Sıddîk Muhammed ed-Darîr de aynı şekilde murâbahadaki vaadin bağlayıcı olmadığını söyler. Çünkü ona göre; vaadin bağlayıcılığına hükmedilmesi kişinin yanında olmayan bir şeyi satmasına yol açar ki, bu durumda “*ma’dumun satımı*” gibi dinen yapılması yasak olan şeylerin varlığı söz konusu olacaktır.<sup>85</sup>

Görüldüğü üzere Süleyman el-Eşkar, Hasan Abdullah el-Emîn, Refik Yunus el-Mısıri, ve Sıddîk ed-Darîr murabâhadaki vaadin bağlayıcı olmadığını kabul edenler arasındadır. Bunların yanı sıra Ali es-Sâlûs’un de bu görüşte olduğu bilinmektedir.<sup>86</sup>

## 2. Vaadin Bağlayıcı Olduğunu Savunanlar

Çağdaş araştırmacılardan bazıları vaadler arasında herhangi bir ayrım yapılmadığını, bu sebeple de her türlü vaadin ifâ edilmesi gerektiğini belirtmektedirler. Bu görüşü savunanlardan Yusuf el-Karadâvî, gerek dîni gerekse kazâî yönden vaadin yerine getirilmesi gerektiği ve bunun bağlayıcılığının da vacip olduğu kanaatindedir. Çünkü ona göre; Allah’ın kitabındaki âyetlerle Peygamber’in hadis ve sünnetleri bunu apaçık bir şekilde göstermektedir. Karadâvî bu konudaki ayet ve hadisleri naklettikten sonra naslarda geçen vaadler arasında herhangi bir ayrım yapılmadığını, bu sebeple her türlü vaadin ifâ edilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>87</sup> Ayrıca Karadâvî, vaadin bağlayıcılığıyla ilgili görüşlerin sadece İbn Şübrûme’ye ve Mâlikîlerden bazılarına nispet edilmesi

<sup>84</sup> Refik Yunus el-Mısıri, “Bey’u’l-murâbaha li’l-âmiri bi’ş-şirâ”, *Mecelletü Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî*, C. V, sy. 2 (1988), s.1147.

<sup>85</sup> Dârîr, “el-Murâbaha li’l-âmiri bi’ş-şirâ”, s. 1000-1001.

<sup>86</sup> Ali es-Sâlûs 1983’te Kuveyt’te yapılan ikinci İslam Bankacılığı Kongresi’ne Karadâvî ile birlikte katıldığını, onun vaadin bağlayıcılığını savunduğunu, kendisinin ise bu görüşe karşı çıktığını ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali es-Sâlûs, “el-Murâbaha li’l-âmiri bi’ş-şirâ”, s. 1079.

<sup>87</sup> Karadâvî, *Bey’u’l-murâbaha*, s. 65-72



noktasında büyük bir hatanın yapıldığını ifade etmektedir. Çünkü bu görüşü benimseyenler sadece bunlarla sınırlı değildir. Zira onunda da belirttiği gibi sahabeden Semûre b. Cündeb; tabiinden Ömer b. Abdülaziz, Hasan el-Basrî, İbn Eşva, İbn Şübrüme, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. İsmail Buhârî, İbn Kayyim gibi âlimler vaadin yerine getirilmesinin vacip olduğunu söyleyerek bu görüşü benimsemiştir.

Abdullah Mühlîm ifâ etmeye engel olacak geçerli bir özür bulunmadığı sürece, gerek normal gerekse çağdaş murâbahadaki vaadi ifâ etmenin vacip olduğunu ve kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini belirtmektedir.<sup>88</sup> Çünkü çağdaş murâbahada banka satın alma emrini veren müşterinin vaadine güvenerrek çok yüksek meblağdaki mali yükümlülüklerin altına girer. Bu vaadin yerine getirilmemesi durumunda bankanın menfaatlerinin zarar görmesi ve risk altına girmesi söz konusudur. Bu durumda banka, vaadin ifa edilmemesi durumunda ortaya çıkan zararları tek başına yüklenirken; emeği ve çabası da boşa gider. Dolayısıyla çağdaş murâbahadaki vaadi ifâ etmenin vacip olduğu görüşü, maslahatı gerçekleştirip ticari ilişkilerin istikrarını sağlaması açısından daha isabetlidir.<sup>89</sup>

Abdurrahim el-Abbadî bütün vaadlerin bağlayıcı olduğunu, ifâ etmeme durumunda vaad eden kimsenin aleyhine hükmedileceğini, hatta icbar edilebileceğini ifade eder. Çünkü ona göre bu görüş, İslam dininin ilkelerine ve öğretilerine daha uygundur.<sup>90</sup>

Ali Karadâği ise günümüzde birçok ticari işlemin vaad üzerine kurulduğunu, vaadin ifa edilmemesi durumunda tarafların zarar göreceğini, bu durumun insanlar arasında kaos ve güvensizliğe yol açacağını ifade ederek vaadi ifâ etmenin vacip olduğu görüşünü tercih etmiştir.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Ahmed Salim Abdullah Mühlîm, *Bey'u'l-murâbaha ve tatbikâtuha fi'l-masârifî'l-İslâmî*, Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadise, Amman 1989/1410, s. 168-169.

<sup>89</sup> Abdullah Mühlîm, *Bey'u'l-murâbaha* s. 168-169.

<sup>90</sup> Abdullah Abdurrahim Abbadi, *Mevkifü'ş-şeria mine'l-masârifî'l-İslâmiyyeti'l-Muasıra*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1981, s. 35.

<sup>91</sup> Ali Karadaği, *Mebdeü'r-rıza fi'l-ukûd*, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 1985, C. II, s. 1035-1036.



İbrahim Fazıl ed-Debû mutlak olarak yapılan vaadin bağlayıcı olduğunu, toplumun menfaati söz konusu olduğunda diyâneten bağlayıcı olan bir şeyin kazâen de bağlayıcı olabileceğini söyleyerek bu konudaki görüşünü ortaya koymuştur.<sup>92</sup>

Görüldüğü üzere Yusuf el-Karadâvî, Abdullah Mülhim, Ali Muhyiddin Karadâğî, İbrahim Fazıl ed-Debû ve Abdurrahim el-Abbadî murabâhadaki vaadin bağlayıcı olduğunu savunmaktadırlar. Ayrıca Muhammed Rabîa Suûd, Sâmi Hasan Hamûd, Muhammed Bedvî, Abdulhamid es-Salîh, Abdulhamid el-Ba'li ve Hasan Savvân bu görüşü kabul edenler arasındadır.<sup>93</sup>

### E. Tartışmaların Değerlendirilmesi

Konunun tartışılan noktalarından biri, vaadin her iki taraf için bağlayıcı olması durumunda akde benzeyip benzemeyeceği yönündeki farklı görüşlerdir. Vaadin bağlayıcı olmayıp kişinin bunu ifâ etme hususunda muhayyer olduğunu savunanlar; her iki taraf için de bağlayıcı olursa vaatleşmenin akit haline geleceğini, bu durumda da “bir satışta iki satış” ve “elde olmayan şeyin satımı” gibi fıkhîta yapılması yasak olan şeylerin ortaya çıkacağını belirtmektedir.<sup>94</sup> Bu sebeple onlara göre; vaatleşme (muvâade) taraflardan birinin ya da ikisinin muhayyer olması şartıyla caizdir, aksi takdirde caiz değildir. Vaadin bağlayıcı olduğunu savunanlar ise; vaadi akitten ayrı olarak düşünüp, bu ikisinin birbirinden ayrı kavram ve işlemler olduğunu ifade etmektedirler.

Tartışılan noktalardan diğeri ise; vaadin teberrû akitlerinde mi, yoksa ivazlı (muâvaza) akitlerde mi bağlayıcı olacağı hususundaki farklı kanaatlerdir. Bazı araştırmacıların, vaadi teberrû akitlerinde bağlayıcı sayıp ivazlı akitlerde muhayyerliği benimsedikleri görülmektedir. Bu konuda Yusuf Karadâvî ilk olarak; naslarda “vaad” kelimesinin mutlak olarak gelip bunlar arasında her-

<sup>92</sup> İbrahim Fazıl ed-Debû, “el-Murâbaha li'l-âmiri bi's-şirâ Dirâsetün Mukârinetün”, *Mecelletü Mecma'î'l-Fikhi'l-İslâmî*, C. V, sy. 2 (1988), s. 1053-1054.

<sup>93</sup> Bayındır, “Vaadin Bağlayıcılığı Meselesi”, s. 109.

<sup>94</sup> Bu kanaat, Mecma'ü'l-Fikhi'l-İslâmî'nin murabahayla ilgili olan şu kararında dile getirilmiştir: Muvâade bir ya da iki taraf için muhayyerlik şartıyla caizdir. Muhayyerlik yoksa caiz değildir. Çünkü –her iki taraf için– bağlayıcı olan muvâade, bey' akdine benzer ve bu elde olmayan şeyin satımı anlamına gelir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ortak, *Mecelletü Mecma'î'l-Fikhi'l-İslâmî*, C. V, sy. 2 (1988), s. 1599-1600.



hangi bir ayırımın yapılmadığını, bunu takyit ve tahsis edecek herhangi bir delil bulunmamakla birlikte böyle bir kanaatin de nereden çıktığının bilinmediğini ifade eder. İkinci olarak da vaadler arasında bir ayırım yapmak gerekirse, bu durumun tam aksine bir sonuç vereceğini belirtir. Çünkü ona göre; teberrû akitlerindeki vaadlerin içerisine malî unsur girerse, o zaman zımnî bir akid ve anlaşma olur ve bu durumda da ihtilafın olmaması gerekir. Dolayısıyla bu şekilde yapılan vaad, bir taahhüt gibidir ve yerine getirilmesi gerekir. Çünkü bu konuda verilen söz ve vaadler, milyarlarca varan büyüklükteki malî ve iktisadî sorumluluklara yol açar. Vaadin bağlayıcı olmaması durumunda ise; insanlar birbirlerini aldatır ve toplumun menfaati zarar görür.

Vaadin bağlayıcı olduğunu benimseyenlere göre murâbaha ile istisna akdi arasında benzerlik kurulabilir. Çünkü her iki akitte de bey' ve vaatleşme vardır. İstisna akdinde olduğu gibi murâbaha akdinde de tarafların yapmış olduğu vaade binâen hâl-i hazırda mevcut olmayan bir şeyin tedarik edilmesi söz konusudur. Dolayısıyla bu görüşü savunanlar, vaadin bağlayıcılığının istisna akdinde istihsânen caiz görülmesi<sup>95</sup> nasıl muteber ise, aynı hükmü murâbaha da uygulamanın bir sakıncası olmadığını ifade etmektedirler.<sup>96</sup>

Vaadin bağlayıcı olduğunu savunanlar; modern dünyada oluşan ticarî örf, teâmül ve kurumların vaad konusunda muhayyerliğe imkân tanımadığını, meselenin geçmiş dönemlerdeki kadar basit olmadığını, vaadin bağlayıcılığının kanunlara, örfelere ve piyasa şartlarına daha uygun olduğunu ve bunun İslami kurallarla çatışmadığını vurgulamaktadırlar. Çünkü teberru işlemlerindeki vaad ile yüksek meblağlara ulaşan sözleşmelerdeki vaadin etki ve sonuçları aynı değildir. İşte bu sebeple vaadlerin tek tip olmadığı ve bunların arasında bir

---

<sup>95</sup> İstisna akdinde Ebû Hanife tarafların muhayyer olduğunu ifade ederken; Ebû Yusuf insanların ahlakındaki değişmeden hareketle ve zamanın şartlarına daha uygun olması sebebiyle esnafı zardan korumak için, bu konuda tarafların muhayyer olduğu görüşünü benimser. Mecelle'nin 392. maddesinde de Ebû Yusuf'un bu görüşü benimsenmiştir. Karadâvî bu maddenin şu şekilde gerekçelendirildiğini zikretmektedir: "Bu zamanda pek çok imalathane vardır ki, buralarda gemiler, toplar vb. mukavele ile yapılmaktadır. Bu sebeple istisna akdi, en fazla câri olan işlemlerden olmuştur. Dolayısıyla mustasni'nin akdi imzalaması veya onu fesh etmesi konusunda muhayyer bırakılması büyük zararlara sebep olmaktadır. Bu konuda Ebû Yusuf'un görüşünün tercih edilmesi zamanın maslahatının gözetilmesi açısından daha uygundur." Ayrıntılı bilgi için bkz. Karadâvî, *Bey'u'l-Murâbaha*, s. 80-81; Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm*, s. 659; Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 81

<sup>96</sup> Abdullah Mühlhim, *Bey'u'l-murâbaha*, s. 168-169; Karadâvî, *Bey'u'l-Murâbaha*, s. 80-81



ayrım yapmanın gereği ortadadır. Hanefi fakihlerinden Cessâs'a (v. 370/980) bakıldığında bu ayrımı görmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Cessâs, vaadin ancak Allah'a yaklaşma maksadıyla kişinin kendisini sorumluluk altına sokması durumunda (adak/nezr) ve akitler gibi kul hakkının söz konusu olduğu yerlerde bağlayıcı olacağını ifade eder. Fakat Cessâs, kişinin gelecekte yapacağı bir fiili vaad etmesinin ise mubah olup, imkân el verdiği ölçüde bunun ifâ edilmesinin evlâ olduğunu belirtir.<sup>97</sup> Muhtemelen Cessâs'ın burada mubah dediği vaad, mali nitelikte olmayan fiillerdir ve burada da kazâi bir bağlayıcılıktan söz edilmez. Görüldüğü üzere Cessâs teberra işlemlerindeki vaad ile içerisine mali unsurun girdiği akitlerdeki vaadi birbirinden ayırarak buradaki vaadin bağlayıcı olduğunu belirtmiştir.

Bunun yanı sıra akitlerdeki vaadin "ahd" kapsamında ele alınmasının daha uygun olduğunu ifade edenler vardır.<sup>98</sup> Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere ahd kelmesi, vaadden daha güçlü ve etkili bir kavramdır. Bu görüşü savunanlara göre, murâbaha gibi ticarî anlaşmalardaki ön sözleşmeleri normal bir vaad olarak değerlendirmek yerine taahhüd kapsamında ele almak ve bunları "talimat ve sipariş verme" şeklinde düşünmek daha doğru gözükmektedir.<sup>99</sup>

### Sonuç

İnsanların verdikleri sözlere bağlı kalmaları ve bunların gereğini yerine getirmeleri gerekir. İslam hukukunda naslara ve naslardan hareket eden fukahânın görüşlerine bakıldığında vaadin diyâneten ifâ edilmesi gerektiği ve bunun gerekliliği hususunda herhangi bir ihtilafın olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü ahde vefâ, İslam'ın en temel ve en önemli özelliklerinden birisi olduğu için Müslümanların vaadlerini ifâ etmesi gerekir. Çoğunluğa göre mutlak olarak yapılan vaad, kişiyi diyâneten bağlayıp kazâi açıdan herhangi bir sonuç doğurmaz. Vaad, kazâen bağlayıcı olmadığı için de, bu durum tamamen kişinin vicdanına bırakılmıştır.

<sup>97</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, C.V, s. 334.

<sup>98</sup> Bayındır, "Vaadin Bağlayıcılığı Meselesi", s. 119-120.

<sup>99</sup> Bayındır, "Vaadin Bağlayıcılığı Meselesi", s. 119-120.





Vaadin kazâen (hukuki) bağlayıcı olup olmaması, tartışmalıdır. Kazâen bağlayıcı olduğunu söyleyenlerin bir kısmı mutlak olarak yapılan vaadin bağlayıcı olduğunu söylerken, bir kısmı belirli durumlarda bağlayıcılıktan söz etmişlerdir. Malikîler, vaadin, bir sebebe bağlanması ve kendisine vaadde bulunan kimsenin bir külfet altına girmesi durumunda bağlayıcı olduğu görüşünü benimsemiştirler. Bu, onların meşhur ve tercih edilen görüşüdür. Hanefiler ise, vaadin ancak şarta ta'lik edildiğinde ve bey' bi'l-vefâ'da bağlayıcı olduğu görüşünü kabul etmişlerdir.

Vaadin bağlayıcılığı meselesi; İslam iktisadının ve modern akitlerin en çok tartışılan meselelerinden birisi olup, İslam iktisadı içinde ilk olarak murâbaha akdi çerçevesinde tartışmalara yol açmıştır. Bu konu 20.yy'da özellikle İslam iktisadı ve İslam bankacılığı ile ilgili pek çok çalışmanın gündemini oluşturmuş ve bu konuda bir takım kararlar alınmıştır.

Günümüzde birçok ticari işlem vaad üzerine kurulmuştur. Bu işlemlerde vaadin bağlayıcı olmadığını söylemek, karşı taraftakini zarara sokacağı gibi insanlar arasında da kaos ve güvensizliğe yol açar. Çünkü bu gibi işlemlerde banka, müşterinin vaadine güvenerek milyonlara hatta milyarlaraya ulaşan mali yükümlülüklerin altına girer. Bu vaadin yerine getirilmemesi durumunda ise, bankanın menfaatlerinin zarar görmesi ve risk altına girmesi söz konusudur. Dolayısıyla müşterinin bu işlemdeki vaadinin bağlayıcı olmadığını onaylarsak, bankayı maddi sorumluluklarla karşı karşıya bırakmış oluruz. Bu sebeple çağdaş murâbahadaki vaadi ifâ etmenin vacip olduğu görüşü daha isabetlidir. Bankanın yanı sıra, müşteriler de bankaya güvenerek bir takım yükümlülüklerin altına girdiği için, onlar da maddi zarar görebilir. Bu gibi işlemlerde söz veren vaadinde durmaz ise, kendisine vaadde bulunan kişi çok büyük maddi zararlara maruz kalabilir. Bu ise, şeriatın kurallarıyla asla bağdaşmayacak bir şeydir. İşte bu sebeple içerisine mali unsurun girip girmemesine göre, bağlayıcılık açısından teberru işlemlerindeki vaad ile içerisine mali unsurun girdiği akitlerdeki vaad arasında bir ayırım yapılması gerekmektedir. Kaldı ki, fukâhanın çoğunluğunun, "mutlak olarak yapılan vaadin ifâ etmenin müstehap olduğu ve bunun kişiyi diyâneten bağlayıp kazâi açıdan herhangi bir sonuç



doğurmayacağı” görüşü daha ziyade içerisine mali unsurun girmediği vaadlerle ilgili gözükmektedir. Çünkü bir babanın çocuğuna çikolata veya oyuncak almayı vaad etmesi ile milyarlarca ulaşan mali yükümlülüklerin altına girildiği sözleşmelerdeki vaadin etki ve sonuçlarının aynı olmayacağı aşikârdır.

Sonuç olarak eğer vaad karşı tarafa bir sorumluluk yüklüyor veya onu zarara sokabilecek hale gelmiş ise bağlayıcıdır. Yani vaadde bulunan vaadine bağlı kalmak zorundadır. Çünkü bu, İslam dininin ilkelerine, öğretilerine ve maslahatı gerçekleştirip ticari ilişkilerin istikrarını sağlaması açısından daha uygundur.

### Kaynakça

Abdullah Abdurrahim Abbadi, *Mevkîfü’ş-şerîa mine’l-masârîfi’l-İslâmiyyeti’l-Muastıra*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1981, s.805-821.

Abdullah, Abdullah Muhammed, “el-Vefâ bi’l-vaad”, *Mecelletü Mecmai’l-Fıkhi’l-İslâmî*, yıl 5, sy.5, kısım 2, (1988).

Abdürrezzâk es-Senhûrî, *el-Vasît fi şerhi’l-kanuni’l-medeniyyi’l-cedîd: Naza-riyyetü’l-iltizâm*, Beyrut, ty.

Ahmed Salim Abdullah Mülhim, *Bey’u’l-murâbaha ve tatbikâtuha fi’l-masârîfi’l-İslâmî*, Mektebetü’r-Risâleti’l-Hadise, Amman 1989/1410.

Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, Matbaa-yı Osmaniye, İstanbul 1300.

Âişe Şarkâvî Malikî, *el-Bünûkü’l-İslâmiyye*, Dârü’l-Beyza, Beyrut 2000.

Ali Ahmed es-Sâlûs, “el-Murâbaha li’l-âmiri bi’ş-şirâ”, *Mecelletü Mecma’i’l-fıkhi’l-islâmî*, C. V, sy. 2 (1988).

Ali bin Muhammed es-Seyyid el-Cürcânî, *et-Tarifât*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiye, Beyrut 1403.

Ali Haydar, *el-Mecmûa’tü’l-cedîde fi’l-kütübi’l-erba’a*, Hukuk Matbaası, Dersaadet 1332.



Ali Karadağı, *Mebdeü'r-rıza fi'l-ukûd*, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 1985.

Ânî, Muhammed Rıza Abdülcebbâr, "Kuvvetü'l-vaadi'l-mülzime fi's-şerî'ati ve'l-kânûn", *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî*, yıl 5, sy.5, kısım 2, (1988), s. 753-783.

Âsım Efendi, *el-Okyânusü'l-basît fi Tercemeti 'l-Kâmûsi'l-Muhît*, İstanbul 1304.

Atar, Fahrettin, "Fetvâ", *DİA*, C. XII, Ankara, 1995. s. 486-496.

-----, "Kazâ", *DİA*, C. XXV, Ankara, 2002, s. 113-117.

Bayındır, Servet, "Çağdaş Murâbahaya Etkisi Bakımından Vaadin Bağlayıcılığı Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sy.11. s.107-120.

-----, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.

Cebeci, İsmail, *Modern İslâm İktisadı Literatüründe Murâbaha Tartışmaları*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, Dâru'l-İlm, Beyrut 1407.

Cîlî, Harun Huleyf, "el-Vefâ bi'l-vaad fi'l-fıkhî'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî*, yıl 5, sy.5, kısım 2, (1988), s. 891-908.

Debu, İbrahim Fazıl, "el-Vefâ bi'l-vaad", *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî*, yıl 5, sy.5, kısım 2, (1988), s. 785-804.

Demiray Mustafa, *Eksik Borç Kavramının İslam Hukuku Açısından İncelenmesi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Amel", *DİA*, C.III, Ankara, 1991, s. 16-20.

-----, "Murâbaha", *DİA*, C.XXXI, Ankara, 2006, s.148-152.



Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1393.

Ebu Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Muhammed Abdurrahman el-Hattâb, *Tahrîru'l-kelâm fi mesâilil-iltizâm* ( thk. Abdusselâm Muhammed Şerîf ) Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1984.

Ebu Bekir b. Abdulkadir er-Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1420.

Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmû'l-Kuran*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1405.

Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-luga*, Dâr-u İhyâi't- Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.

Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî el-Hanefî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buharî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l- Arabî, Beyrut, ty.

Ebu Tahir Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît*, Müessesetü'r- Risale, Beyrut 1426.

Ebu Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr* (thk. Abdulkadir el-Arnâvut), Dâru'l-Fikir, Beyrut 1994.

Ebû Zeyd, Abdülazîm, *Bey'u'l-murâbaha ve tatbikâtuhu'l-muâsira fi'l-mesârifi'l-İslâmiyye*, Şam 2004.

Ebu'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mûcemu'l-evsat*, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, ts.,

Ebu'l-Velîd İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-Tahsil* (thk. Ahmed el-Habbâbî), Beyrut 1408/1988.

Ebul Hilal el-Askerî, *el-Fürûku'l-Lugaviyye* (thk Muhammed İbrahim Selim), Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire-Mısır, ty.



Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevi Feyyumi, *el-Misbâhü'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ty.

Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât* (thk Adnan Derviş- Muhammed Mısırlî), Muessetur-Risale, Beyrut, ty.

Emîn, Hasan Abdullah, "el-İstismârü'l-lâribevî fî nitaki akdî'l-murâbaha", *Mecelletü'l-Müslimi'l-Muâsır*, Lübnan, 1983, c.9, sy,35, s. 69-92.

Hâfızuddin Muhammed b. Muhammed b. Şihâb b. Yusuf el-Hârezmî el-Kerderî el-Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziye* (el-Fetâva-yı'l-Hindiyye, C.IV-VI ile birlikte), 3. bs. el-Mektebetü'l-İslâmîyye, Diyarbakır 1973.

Hamevî, *Gamzü uyûni'l-besâir şerhü kitabî'l-eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

Hammâd, Nezih Kemal, "el-Vefâ bi'l-Vaad fi'l-Fıkhî'l-İslâmî: Tahriru'n-Nukûl ve Mürâtu'l-Istılâh", *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî*, yıl 5, sy.5, kısım 2, (1988), s. 823-837.

Hasaneyn, Feyyaz Abdülmünim, *Bey'u'l-murâbaha fi'l-mesârifi'l-İslâmîyye*, Kahire 1996.

Heysemî, *Mecmau'z-zevâid, ve menbau'l-fevâid*, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1414.

İbn Âbidîn, *el-Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-fetâva'l-hâmidîyye*, Dâru'l Mari-fe, Beyrut 1300.

-----, *Redd'ül-muhtar alâ ed-dürri'l-muhtar*, Dâru'l- Fikir, Beyrut 1412.

İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luga* ( thk. Abdusselam Hârûn ), Dâru'l Fikir, Kahire 1366.

İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, İdâratü't-Tibâati'l-Münîriyye, Kahire 1347.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn* (thk. Muhammed Abdusselam İbrahim) Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1407.

İbn Manzûr, *el-İfrikî, Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990.



İbn Müflih Burhaneddin İbrahim b. Muhammed b. Abdillah, *el-Mubdi' fi şerhi'l-mukni*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-1418.

İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1419.

-----, *el-Fevâidü'z-zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye*, Dâr-u İbnü'l-Cevzî, y.y.t.y.

İbnu'l-Esir, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-Eser* ( thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ), ts., yy.

İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1424.

İbnü's-Salâh, Ebu Amr Takiyyuddin Osman b. Abdurrahman b. Osman b. Musa eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-fetvâ* (thk. Rıf'at Fevzî Abdulmuttalib), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1992.

İbrahim Fazıl ed-Debû, "el-Murâbaha li'l-âmiri bi'ş-şirâ dirâsetün mukâranetün", *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhî'l-İslâmî*, C. V, sy. 2 (1988).

Karadâvî, "el-Vefâ bi'l-vaad", *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî*, yıl 5, sy.5, kısım 2, (1988), s. 835-859.

Karâfî, Ebu'l -Abbâs Şihabüddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahim, *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâva-yı ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdi ve'l-imâm* (thk. Abdülfettah Ebu Gudde), 2. bs., Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, Beyrut 1995.

Kaşıkçı, Osman, "Şart", *DİA*, C. XXXVIII, Ankara, 2010, s. 365-367.

Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi'*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ty.

Köse, Saffet "Fıkıh Literatürünün Tartışmalı İki Eseri: el-Mecmû'u'l-Kebîr ve el-Mehâric fi'l-Hiyel", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2004, sayı: 3, s. 289-312.

Mecmûatü Delleti'l-Bereke, *Karârât ve Tavsiyât Nedeâtü'l-Bereke li'l-İktisâdi'l-İslâmî* (nşr. Abdussettâr Ebû Gudde-Izzuddin Muhammed Hoca), yy., 2001.



Mecmûatü Delleti'l-Bereke, *ed-Delilü's-Şeri'yyü li'l-Murâbaha* (nşr. Abdussetâr Ebû Gudde-Izzuddin Muhammed Hoca), yy., 1998.

Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-Mübtedî*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.

Muhammed b. Allân es-Siddîkî el-Mekkî, *el-Fütûhâtü'r-Rabbaniyye ale'l-Ezkârî'n-Nevevîyye*, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Mehâric ve'l-hiyel*, Mektebetü's-Sekâfe, Kâhire, ty.

Muhammed b. Kasım el-Ensârî, *el-Hidâyetü'l-Kâfiyetü's-şâfiyetü li beyâni hakâiki'l-İmâm İbn Arefe* ( Şerhu Hududi İbn Arefe), el-Mektebetü'l-İlmiyye, y.y, 1350.

Muhammed Mahmûd Ahmed Talâfiha, *Kâidetü (Tasarrufu'l-İmâm ale'r-Raiyye Menûtun bi'l-maslaha) ve tatbîkâtühâ'l-fikhiyye ve'l-kânûniyye fi mecâli'l-muâmelâti'l-muâsıra*, (Yüksek Lisans Tezi-Yermük Üniversitesi), Yermük (Ürdün) 2001.

Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fikhu'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedîd*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1998.

Münavi, *et-Teysir*, Mektebetü'l-İmami's-Şafi, Riyad 1408.

-----, *Feyzu'l-kadîr*, Mektebetü'l-Ticariyyetü'l-Kübra, Mısır 1356.

Ortak, "Münâkaşa: el-Vefâ bi'l-Vaad", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, yıl 5, sy. 5, kısım 2, (1988), s. 931-960.

Ramazan Ali es-Seyyid eş- Şernabasî, *el-Medhal li Dirâseti'l-Fikhi'l-İslamiyye*, y.y, t.s,

Refik Yunus el-Mısırî, "Bey'u'l-murâbaha li'l-âmiri bi's-şira", *Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî*, C. V, sy. 2 (1988)

Sehâvi, *İltimâsu's-sa'di fi'l-vefâi bi'l-vaad* (thk. Abdullah b. Abdulvâhid el-Hamîs), Riyad 1417.



Serahsî, *el-Mebsut*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Serûcî, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. İbrahim Abdulganî b. Ebu İshak, *Edebu'l-kadâ* (thk. Sıddîkî b. Muhammed Yâsîn), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1997.

Sıddîk Muhammed el-Emîn, ed-Dârîr, "el-Murâbaha li'l-âmiri bi's-şirâ", *Mecelletü Mecma'î'l-Fıkhî'l-İslâmî*, C. V, sy. 2 (1988).

Tahir Ahmed Zavii Trablusî, *Muhtâru'l-kâmûs*, Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitap, Tunus 1977.

Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali b. Muhammed, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Yaylalı, Davut, "İslam Hukukunda Kazaî-Dıyanî Hüküm Ayırımı", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan, 2003, C. V, s. 15.

Yusuf el-Karadâvî, *Bey'u'l-murâbaha li'l-âmiri bi's-şira kemâ tecrihi'l-mesârifi'l-İslâmiyye*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1987/1407.

Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, Kahire 1306.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, *Akdü'l-bey'*, Dimeşk 1999.

Zeylâî, *Tebyînül-hakâik fi şerhi kenzi'd-dekâik ve haşiyetü's-şilbi*, Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Mısır, ty.







## ABDURRAHMAN BİSTÂMÎ'NİN BİLİMLER TASNİFİ

Veysel Kaya\*

Abdurrahmân Bistâmî (1380-1455), 15. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında faaliyet gösteren ve daha sonraki Osmanlı düşünce tarihinde iz bırakan alimlerden biridir. Harf ilmi başta olmak üzere gizli ilimlerle olan uğraşısı, dönemindeki Osmanlı sarayının ve saray çevresindeki ulemânın dikkatini çekmiş, kelâm ve usûl-i fıkıh gibi klasik medrese bilimleri ile meşgul olan ulemânın ürettiği birikime yeni bir boyut katmıştır. Fazlullah Esterâbâdî ve takipçilerinin ortaya koyduğu Hurûflîlik akımına şiddetle karşı çıkmasına rağmen harf ilmine diğer ilimler arasında önemli bir yer veren Bistâmî, bilimler ansiklopedisi olarak *el-Fevâiyihü'l-Miskiyye'*yi telif etmiştir. Arapçaya aktarılmış Yunan felsefe geleneğiyle (Greko-Arabik felsefe) ana çatısı belirlenen bu eserde, 10. yüzyılda ortaya çıkan İhvân-ı Safâ ekolünün etkileri görülür. Bistâmî, öncelikle bir bilimler sınıflandırması sunan bu eserde İhvân'ın çerçevesine bağlı kaldığı gibi, tüm dinî ve felsefî gelenekleri kuşatan senkretik bir sistemin oluşturulmasında da seleflerini takip etmiştir. Onun İhvân-ı Safâcılığı, eserinde sıklıkla zikrettiği "ihvânü's-safâ" terkihiyle yaptığı ima ile sınırlı kalmamakta, harf ilmini merkeze çeken bir anlayışla İhvân-ı Safâ felsefesinin bir revizyonunu içermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Abdurrahmân Bistâmî, Osmanlı Felsefesi, Gizli Bilimler, Harf İlmi, İhvân-ı Safâ

\*\*\*

### Abstract

#### Abd al-Rahmân al-Bistâmî's Classification of the Sciences

Abd al-Rahman al-Bistami (1380-1455) is a scholar who was active in the 15. century Ottoman milieu. His engagement with occult sciences such as the science of letters (*ilm al-huruf*) provoked discussions among Ottoman scholars and statesmen as well. Confronted with his writings, the Ottoman

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı.



ulama who were educated and well-versed in classical orthodox sciences such as Kalam and Usul al-Fiḥ faced with a new dimension in the structure of Islamic sciences. Although al-Bistami harshly criticized the Hurufi teachings of Fadl Allah al-Astarabadi and his followers, he took to the science of letters seriously. Al-Bistami wrote *al-Fawayih al-Miskiyya*, an encyclopedia of sciences, and in that book which characterizes the Greco-Arabic literature, he is mainly under the influence of the philosophy of the Brethren of Purity (*Ikhwan al-Safa*). Not only al-Bistami follows the framework of the Brethren in the classification of sciences, but he maintains their philosophical project so much so that he builds a syncretic system which combines different religious and philosophical tendencies. The “Ikhwanism” of al-Bistami is not restricted to the allusion that comes by the phrase “ikhwan al-safa”, which is repeated many times throughout his work. Al-Bistami’s project is a revision of the syncretic philosophy of the Brethren, with a special touch from the occult science of the letters.

**Keywords:** Abd al-Rahman al-Bistami, Ottoman Philosophy, Occult Sciences, Science of Letters, The Brethren of Purity

\*\*\*

### Summary

Abd al-Rahmān al-Bistāmī (1380-1455), a scholar who was originally from Antiochia, entered the Ottoman lands early in the fifteen century. The time period in which he initiated his activities in the Ottoman sphere is called Ottoman Interregnum (*Fetret Devri*), an era in which the Ottoman Empire faced harsh political rivalries and civil wars among Yıldırım Beyazıt’s (r. 1389-1403) sons after the latter’s defeat to Timur’s army in the Battle of Ankara. In such unsteady ground, al-Bistāmī seized the opportunity to spread his doctrines among the elite: many emerging scholars from different regions, mainly in Anatolia, became his disciples to learn occult sciences. Among these disciples was Mulla Fanārī, who would later become the first sheikh al-Islam in the stabilized Ottoman state. Al-Bistāmī’s engagement with occult sciences was mainly focused on the science of letters (*ilm al-hurūf*), a discipline which seeks to establish secret numerical and alphabetical relations among ontological and epistemological entities. Al-Bistāmī regarded the science of letters as the crown of the sciences, having stated that the core teaching of this secret science was carried through a lineage of the prophets and saints until it came down to the Prophet Muhammad and the scholars afterwards. Al-Bistāmī’s efforts to continue this sacred task by teaching his books among the Ottoman intellectuals provoked



discussions among the Ottoman scholars and statesmen as well. This was because the Ottoman ulama related al-Bistāmī's stance to dangerous activities of the Hurufis who just gained many supporters over the Ottoman lands, although al-Bistāmī harshly criticized Fadl Allah al-Astarābādī and his school. Confronted with his writings, the Ottoman ulama who were educated and well-versed in classical orthodox sciences such as Kalām and Usūl al-Fiḥḥ faced with a new dimension in the structure of Islamic sciences.

Al-Bistāmī finished his encyclopedic work, *al-Fawāyih al-Miskiyya fī al-Fawātih al-Makkiyya* in 1441, although the process of collecting the scientific material took the author about 50 years. *Al-Fawāyih* exhibits a mosaic of all Islamic sciences and disciplines that have come down to the time of the author, with a myriad of quotations from the classical historical, mystical, theological, and philosophical literature. The introductory chapter of the work addresses an overall scheme and classification of the sciences. The classification which is presented here by al-Bistāmī is in full accordance with the one given in the Epistles of the Brethren of Purity, another famous encyclopedic work from the 10th century of Islam. Accordingly, al-Bistāmī adapts the Ikhwanian scheme of dividing the sciences into three, educational sciences (*riyāziyya*), religious sciences (*al-shar'iyya al-waḍ'iyya*), and philosophical sciences (*al-falsafa al-haqīqiyya*). The original stance of al-Bistāmī in this classification is in that he depicts this classification in the shape of a tree: the root is educational and religious sciences, the trunk is the philosophical sciences and the branches are the four main disciplines of philosophy, that is, mathematics, logic, physics and metaphysics. By doing so, he stresses the centrality of the philosophical disciplines in all human knowledge. Not only al-Bistāmī follows the framework of the Brethren in the classification of sciences, but he maintains their philosophical project throughout *al-Fawāyih*, so much so that he builds a syncretic system which combines different religious and philosophical tendencies. Besides, as a loyal adherent of the school of Ibn Arabī, al-Bistāmī also offers a spiritual approach to the Alexandrian structure of philosophy and opens the door to an interpretation which entails hierarchical levels in human knowledge. According to this understanding, the number of human sciences is indefinite and no one can truly understand the



nature and depth of the gnosis of the highest level. Indeed, the truest and purest knowledge is conveyed within the borders of the science of the letters, a discipline which is special to those who are guided by the light of God. In sum, al-Bistāmī's project is a revision of the syncretic philosophy of the Brethren, with a special touch from the mysticism of the school of Ibn Arabī and occult science of the letters.

\*\*\*

### 1. Tarihsel Arkaplan

Osmanlı bibliyografya kaynaklarının belirttiğine göre gizli bilimlere vâkîf olan bir kişi Arap ülkesinden Osmanlı Sultanının sarayına gelir. Rûm ulemâsı sarayda toplanır ve o kişiye hakkında bilgi sahibi olmadıkları bu bilimlerle ilgili sorular yöneltirler. Bu kişinin gizli bilimlere olan vukufiyeti karşısında ulemâ donup kalır ve cevap vermeyi başaramaz. Sultan bu durumdan son derece sıkılır ve büyük bir utanç içerisine girer; çevresindeki ulemadan bu kişiyle sözünü ettiği bilimler hakkında tartışabilecek birinin bulunmasını ister. Sultana Hızır Bey diye birinden bahsedilir. Hızır Bey henüz otuzlu yaşlarındadır ve asker kıyafeti giymektedir. Hızır Bey'i Arap alim ile sultanın huzuruna çıkarırlar. Karşısında asker kıyafetiyle bu yeni yetme bilgini gören Arap, gülererek alay eder. Hızır Bey, "bildiklerini anlat!" der. Bunun üzerine adam ona farklı ilim dallarından sorular yöneltir. Hızır Bey, tüm bu sorular hakkında bilgi sahibidir; karşındakine en güzel bir şekilde cevap verir. Bu sefer sıra Hızır Bey'dedir; muarızına 16 branştan sorular yöneltir. Ancak Arap âlim bu konularda bilgi sahibi değildir ve susup kalır. Bunu gören sultanın sevinçten içi içine sığmaz; bir oturup bir kalkar ve Hızır Bey'e övgüler yağdırır. Kaynakların belirttiğine göre bu ilginç olayda anılan ve Hızır Bey'le (v. 1459) tartışan esraren-giz kişi Abdurrahman Bistâmî'dir (v. 1455); olay da Sultan II. Murat'ın (1421-1451) huzurunda gerçekleşmiştir.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, I-V, thk. Mahmud Abdülkâdir el-Arnaût, İstanbul, IRCICA, 2010, IV, 443.



Osmanlı tarih kaynaklarının Osmanlı saray çevresinde yetişen ulemânın seviyesini göstermek için gururla aktardıkları bu olayın tarihsel değerini sorgulamak mümkünse de, olayı “Osmanlı bilginlerinin hermetik mirasla imtihanı” olarak görmek mümkündür. Osmanlı düşünce tarihi içerisinde 14. ve 15. yüzyıllar, kimya, simya, sayılar ve harflerin sırları gibi gizli bilimleri terviç eden hurûfî akımların bir nevi istilasına sahne olmuştur. Tebriz asıllı Fazlullah Esterâbâdî'nin (v. 1394) takipçileri, liderlerinin öldürülmesinin hemen akabinde Anadolu ve İran'ın batısında bulunan diğer yerlere geçmeye başladılar. Nesîmî (v. 1417) tarafından Anadolu'da Hurûfliği yaymakla görevlendirilen ve *Beşâretnâme* isimli bir eser telif eden Reff'î gibi isimlerle beraber, bu akım toplumun çeşitli kademelerinde taraftar bulmaya başladı. Hoca İshak (v. 1982), *Kâşifü'l-Esrâr*'ında Fazlullah'ın öğrencisi Aliyyül Âlâ'nın Anadoluya geçerek Hacı Bektaş tekkesinde Bektaşilere Hurûfliği telkin ettiğini söyler. Fazlullah'ın takipçilerinden Mir Şerif *Hâcnâme*'sinde önderinin kitaplarını Anadolu'ya getirdiğini ve kardeşiyle Karadeniz kıyılarına kadar gittiğini aktarır. Bu gibi yayılma çabaları sonucunda Hurûflik, Osmanlı Sarayına nüfuz edecek kadar kudret kazanır. Fatih Sultan Mehmed'in huzuruna çıkan Hurûfîlerin, entelektüel ilgileri bir hayli fazla olan Padişah'ı etkilemelerinden korkan Veziriazam Mahmud Paşa, dönemin alimlerinden Fahrüddin Acemî'ye (v. 1460) başvurmuştur.<sup>2</sup> Bu yayılmanın karşısında standart medrese birikimiyle donanmış ulemânın olması, Osmanlıdaki sünnî geleneğin yapısının farklı reaksiyonlar içerisine girmesine zemin hazırlamıştır.

Kuruluşundan itibaren 15. yüzyılın ortalarına gelinceye değin, Osmanlı topraklarında yetişen alim tipine bakıldığında, Fahrüddin Râzî (v. 1209), Nasirüddin Tûsî (v. 1274)<sup>3</sup>, Necmüddin Kâtibî (v. 1277)<sup>4</sup> gibi klasik otoritelerin biri-

<sup>2</sup> Usluer, Fatih, *Hurufilik İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, İstanbul, Kocabı Yayinevi, 2009, s. 9; 24-25. Ayrıca daha ayrıntılı bilgi için bk. Gölpmarlı, Abdülbaki, *Hurûflik Metinleri Kataloğu*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, s. 26-31. Burada verilen bir kaynağa göre Hurûfîler, Osmanlı topraklarında “Kalenderân-ı Râfiziyân” olarak da bilinmektedir. Fazlullah'ın hayatı ve görüşleri hakkında güncel bir çalışma için bk. Shahzad, Bashir, *Fazlallah Astarabadî and the Hurufis*, Oxford, Oneworld, 2005.

<sup>3</sup> Nasirüddin Tûsî'nin eserleri, Merağa Matematik-Astronomi okulunun kurucu ismi olması dolayısıyla, bu okulun Osmanlı coğrafyasında yaygınlık kazanması ile birlikte etkili olmuştur. Da-



kimini devam ettiren bir çizginin baskın olduğu görülür. Bu çizgi, Osmanlı düşünce geleneğini tavsif eden araştırmalarda daha çok “Fahrüddin Râzî” ekolü olarak adlandırılır. Ekolün böyle bir isim almasının nedeni Fahrüddin Râzî’nin özellikle kelâm, usûl-i fıkıh ve tefsir alanında ortaya koyduğu birikimin Osmanlı ulemâsı nezdinde temel başvuru metinleri haline dönüşmesidir. Osmanlı Devleti’nin ikinci padişahı Orhan Gazi’den itibaren Osmanlı ilim geleneğinin temelleri, medreselerin kurumsal hale getirilmesiyle atılmıştır. İslam hukukuna verilen önem doğrultusunda Osmanlı ilim çevresinde öne çıkan Molla Fenârî (v. 1431) ve Molla Hüsrev (v. 1480) gibi bilginlerin temel eserleri fıkıh usûlü literatürüne aittir. Fahrüddin Râzî’nin başlıca fıkıh usûlü eseri *Mahsûl*, Molla Fenârî’nin *Fusûlü’l-Bedâyi’*’inde temel kaynaklardan biri konumundadır.<sup>5</sup> Molla Fenârî, medrese bilimlerinin taşıyıcısı olmasının yanında İbn Arabî geleneğinde de önemli bir yere sahiptir. Nitekim o, Osmanlı tasavvuf felsefesinin önemli simalarından Dâvûd Kayserî (v. 1350) ile birlikte, İbn Arabî metinlerinin metafizik bir sisteme dönüştürülmesinde etkin bir rol oynamıştır. Kayserî bir taraftan, zamanın mahiyeti hakkındaki risalesinde<sup>6</sup> Fahrüddin Râzî’nin *el-Metâlibü’l-Âliye*’de zaman konusuna ayırdığı uzun tartışmanın bir özetini sunarken, diğer taraftan İbn Arabî’nin *Füsûsu’l-Hikem*’ini irfânî gelenek içerisinde şerh etmiştir. Kısaca o, hem medrese geleneğinin bilimlerinde söz sahibi olduğunu ihsas ettirmekte, hem de İbn Arabî çizgisini korumaktadır. Tüm bu isimlerin ürettikleri literatür, kelam, felsefe ve tasavvuf gibi farklı disiplinleri birleştirme

---

vud Kayserî, bu okula mensup olan İbn Sartak’ın bilfiil öğrencisi idi. Bk. Fazloğlu, İhsan, “Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî (656 [660] / 1258 [1262] - 751 [1350]), *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî* içinde, haz. Turan Koç, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011, s. 33.

<sup>4</sup> Kâtibî, Osmanlı döneminde verilen icazetnamelerde Seyyid Şerîf Cürçânî’ye kadar gelen silsile içerisinde standart bir halkayı oluşturur. Ayrıca onun *Hikmetü’l-Ayn*’ı, Osmanlı medreselerinin felsefe derslerinde başlangıç ve orta seviyelerde okutulan bir eserdir. Kâtibî’nin Osmanlı nazarı düşüncesindeki etkisi hakkında geniş bilgi için bk. Arıcı, Müstakim, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibi Örneği*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 77-86. Ayrıca bk. Fazloğlu, Şükran, “Talim ile İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Medrese Müfredatı”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 18 (2005/1), s. 115-173.

<sup>5</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zûnûn ‘an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, I-II, nşr. M. Şerefettin Yalıtıkaya, Kilisli Rifat Bilge, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1972, II, 1267.

<sup>6</sup> Risâlenin Türkçe çevirisi için bk. Alper, Ömer Mahir, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 45-51.



gayesini gütmesine rağmen, okultist bir karakter arzuetmez. Gizli ilimler ve harflerin/sayıların bilinmeyen sırları gibi konular ön plana çıkmaz; temelde metafizik ve diğer nazârî disiplinlere odaklanan bir üslup baskın durumdadır.

Abdurrahman Bistâmî'nin Osmanlı coğrafyasında faaliyet gösterdiği zamana kadar bilimler tasnifi alanındaki eserlere göz atıldığında, bu çalışmada sözünü edeceğimiz, Bistâmî'nin *el-Fevâiyihü'l-Miskiyye fi'l-Fevâtihî'l-Mekkiye'* siyle<sup>7</sup> kıyaslanabilecek ilimler ansiklopedisi/ilimler havuzu karakterini taşıyan bazı teliflere rastlanmaktadır.<sup>8</sup> Ancak bu eserler, Bistâmî'de olduğu gibi İhvân-ı Safâcî çizgiyi ön plana çıkaran ve harf ilmi gibi "ulûm-i garîbe"yi merkeze alan bir anlayışı belirgin bir şekilde yansıtmaazlar. Temelde Fahrüddin Râzî gibi sünnî otoritelerden gelen yaklaşım ve üslup merkezdedir ve ulemâ, bu merkezi ancak sünnî geleneğin izin verdiği ölçüde esnetebilmektedir. Diğer taraftan, Osmanlı'nın ilk dönem ulemâsı, bilimsel üretimini daha çok bahsettığımız düşünce geleneklerinin sınırları içerisinde şerh ve haşiyeler planında ortaya koymuştur. Çeşitli bilimleri bir araya getiren eserler içerisinde sayılabilecek, Molla Fenârî'ye nispet edilen ama aslında oğlu Muhammed Şâh Fenârî'ye ait olan *Enmûzecü'l-'Ulûm*, Fahrüddîn Râzî'nin *Hadâ'iku'l-Envâr* isimli 60 ilmi içeren esere 40 ilim daha eklenerek ortaya konulmuştur.<sup>9</sup> Bu eserde tılsımât, neyrencât, hurûf ve simya gibi başlıklar yer almaktadır. Zaten Muhammed Şâh'ın kendisi Bistâmî'nin hurûf ilmine dair teliflerinden söz açmış ve

<sup>7</sup> Bu eserin yazma eser kütüphanelerinde mevcut birçok nüshası içerisinde Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 688 numarada kayıtlı nüshayı kullandık. Bistâmî, kitabın bazı yerlerinde "şu anda 844 [1440] yılındayız" (vr. 165b) dediğine göre yazılış tarihini bu şekilde tespit etmek mümkündür.

Klasik dönem arapça literatürdeki ansiklopedik mahiyetteki eserler için bk. Furat, Ahmet Subhi, "Arap Edebiyatında İlk Ansiklopedik Eserler", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7 (1978/1-2), s. 299-308.

<sup>8</sup> Kemal Faruk Molla, Fetih öncesi dönemde ilimler tasnifi alanında yapılmış çalışmalar hakkında bir liste vermektedir. Bu liste şu eserleri içerir: Dâvûd Kayserî, *el-İthâfû's-Süleymânî fî Ahdi'l-Orhânî*; Abdurrahman Bistâmî, *el-Fevâiyihü'l-Miskiyye*; Şeyhoğlu, *Kenzü'l-Küberâ*, Mahmud b. Mehmed Şirvânî, *Murâdnâme* (Keykâvus b. İskender tarafından yazılan *Kâbusnâme*'nin tercümesi). Bk. Molla, Kemal Faruk, "Mehmed Şâh Fenârî'nin *Enmûzecü'l-'Ulûm* Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılar'da İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi", *Divân İlmî Araştırmalar*, 18 (2005/1), s. 245-273.

<sup>9</sup> Gömbeyaz, Kadir, "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) Bildiriler* içinde, ed. T. Yücedoğru vd., Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010, s. 504-506.



bunlardan övgüyle bahsetmiştir.<sup>10</sup> Buraya kadar ortaya çıkan resim, Osmanlı'nın ilk dönemlerinde klasik standart kalıplarının dışına çıkıp, garip ve nadir ilimlere de vukufiyeti olan Molla Fenârî, Muhammed Şah Fenârî ve Hızır Bey gibi isimlerin mevcut olduğunu göstermektedir.<sup>11</sup> Bir taraftan İbn Arabî ekolünün Davud Kayserî ve Molla Fenârî gibi isimlerle devam ettirilmesi, diğer taraftan hurûfî akımlarla birlikte kültür atmosferine yeni katmanların eklenmesi, Bistâmî'nin ortaya koyduğu birikime bir zemin hazırlamıştır.

Abdurrahman Bistâmî'nin Osmanlı topraklarına (*el-Memleketü'r-Rûmiyye*) ayak basması 811/1408 tarihindedir<sup>12</sup>; bu nedenle onun Osmanlı ulemâsı ile bağlantı kurması Fetret devri (1402-1413) ile II. Murad'ın (1421-1451) padişahlığını kapsayan dönem içerisinde yer almaktadır. Bistâmî aslen Antakya doğumludur ve doğup yetiştiği coğrafya Memlûklüler idaresi altındadır. Anadolu'ya gelmeden önce, çeşitli ilim dallarında eğitim almak için Kuzey Afrika, Şam ve Horasan'a seyahatlerde bulunmuş, özellikle Kahire ve Halep gibi merkezlerde uzun süre kalarak ilim tahsilinde bulunmuştur. Bu seyahatlerinden sonra da Bursa'ya gelip ölene kadar burada ikamet etmiştir.<sup>13</sup> Bistâmî'nin Osmanlı coğrafyasında harf ilimlerini yaygınlaştırmak özel bir çaba sarfettiği, kendisinden bu ilimleri tahsil eden ulemânın listesinden anlaşılmaktadır. Bistâmî'nin kendi-

<sup>10</sup> Molla, "Osmanlılar'da İlim Anlayışı", s. 250.

<sup>11</sup> Manastırlı İsmail Hakkı, *Metâlib-i İrfânîyye ve İzâhât-ı Nûniyye*, İstanbul, Şirket-i Sahafiyeye-i Osmânîyye, 1312, s. 10: "[Hızır Bey] kâffe-i aksâm-i ulûm ve fûnûnda ihrâz-ı mahâret-i kâmile edenlerdendir. Hazret-i Müşâr ileyhın pek çok ulûm-i garîbeye ittîlâ ile teferrüd eylediği, Şemsüddin Fenârî hazretlerinden sonra nevâdir-i mâlûmâtta muâdili olmadığı müselle-i enâmıdır." İsmail Hakkı, bunun akabinde Hızır Bey'le Abdurrahman Bistâmî arasında geçen olayı alıntılar.

<sup>12</sup> Bistâmî, Abdurrahman, *Dürretü Tâci'r-Resâ'il ve Gurretü Minhâci'l-Vesâil*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no: 4905, vr. 39a. Bistâmî'nin Anadolu'daki faaliyetleri için önemli bilgiler veren bu eser hakkında bk. Fazlıoğlu, İhsan, "İlk Dönem Osmanlı İlim ve Kültür Hayatında İhvanü's-Safâ ve Abdurrahman Bistâmî", *Divan* (1996/2), s. 229-240, özellikle s. 234 vd.

<sup>13</sup> Bistâmî'nin kendisi, Anadolu'ya ziyaret amaçlı gelip Bursa'da ikamet etmekte olduğunu söyler: "Fâkir miskîn etâ Rûme zâiran / Du'îye Abdurrahmân el-mukim bi-Bursa". Bk. Bistâmî, *Fevâiyih*, vr. 14b.

Bistâmî'nin, harf ilmiyle ilgili bir risalesinde esrarengiz bir şekilde alt alta bazı şehir adları sıraladığı görülür. Bu şehir isimlerinin müellifin bir şekilde irtibatlı olduğu coğrafyayı çıkardığı söylenebilir: Kıbrıs, Kostantiniyye, Dimeşk, Demenhur, Semerkand, Konya, Tokat, Tûs, Mısır, Dimyat, Bağdat, Akka, Nablus, Gazze, Safed, İfrikiyye, Mekke, Kayseri, Tarsus, Aksaray, Halep, Hims, Tarablus, İsfahan, İznik, İsfendiyar, Sivas, Malatya. Bk. Bistâmî, Abdurrahman, *Risâle Siyâsiyye*, Bursa Eski Eserler Kütüphanesi, Ulucami, no: 3489, vr. 46b-47a (Eserin ismi zahriyye sayfasından alınmıştır).





sinin verdiği bu listenin başında, övgüyle söz ettiği Molla Fenârî de bulunmaktadır.<sup>14</sup> Bistâmî'nin bu çabaları meyve vermiş olacak ki, Taşköprüzâde'nin eş-Şakâikü'n-Nu'mâniyye'sinde dördüncü tabaka içerisinde yer almış ve sonra gelen yüzyıllardaki Osmanlı müellifleri tarafından ilimlerde bir otorite olarak algılanmaya devam etmiştir.<sup>15</sup> Onun Osmanlı saray çevresi ile irtibat kurmak istemesi, bir patronaj arama gayretinin sonucu olduğu gibi, aynı zamanda Osmanlı'nın yayılma siyasetine apokaliptik/mesiyanik düşünceleriyle destek vermesi de önemli bir etkidir. Bistâmî içinde yaşadığı çağın zamanın sonuna tekbül ettiğini ve kıyamet alametlerinin belirmeye başladığını düşünmektedir. Bu meyanda, kitabında İstanbul'un ve Roma'nın fetihlerinin gerçekleşeceği ön-

<sup>14</sup> Bistâmî'nin verdiği bilgiye göre Molla Fenârî 812/1409 senesinde Bistâmî'den *Kabsü'l-Envâr ve Gurretü'l-Cemâl* isimli harf ilmine dair teliflerini okumuştur: Bistâmî, *Dürre*, vr. 25a. İlerleyen sayfalarda Bistâmî'nin ders okuttuğunu söylediği Osmanlı alimlerinden bazıları şöyledir: Muhammed Buhârî, Nu'mânüddin Nu'mân b. Hâlid, Yâr Ali, İdris b. Sa'îdüddin Muğlavî, Abdülkerim b. Abdülcebbar, Fakih Paşa (Şihabüddin b. Ahmed), İbn Şerefüddin (Bistâmî "asrın Calinus'u" olarak niteler), Tâcüddin Abdülvehhâb b. Nasrullah, Fazlullah b. Necmüddin, Kara Şemsüddin Ayasluki, Fazlullah b. Hüseyin İzniki. Bu isimlerin çoğu Bistâmî'den *el-Lem'atü'n-Nûrâniyye* isimli eserini okumuştur. *Dürre*'nin telif tarihi, yine Bistâmî'nin verdiği bilgiye göre h. 845'tir (vr. 37b). Konya'da bulunmuş olan Yâr Ali (Şirâzî)'nin Sadrüddin Konevî ile olan ilişkisi ve Konevî ile Nasirüddin Tûsî arasındaki mektuplaşmaları istihzah ettiği bilgisi için bk. Bayram, Mikail, "Hâce Nasirüddin Muhammed et-Tûsî'nin İntihalciliği", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2005), s. 7-18, özellikle s. 15 (Bayram'ın intihale delil diye gösterdiği hususları ciddiye almak mümkün değildir).

Bistâmî ile çağdaş bir müellif olan ve yine onun gibi Osmanlı'ya dışarıdan gelen Abdüllatif Kudî (v. 1452), Osmanlı topraklarında harf ilminin yayılmasından oldukça tedirgin olmuş; Bistâmî'nin övgüyle bahsettiği Hüseyin Ahlatî'yi bu fitnenin başı olarak görmüştür. Yine Bistâmî'nin listesindeki Fakih Dede, Kudî tarafında harfçi mülhidlerden biri olarak görülür. Bk. Tek, Abdürrezzak, *Abdüllatif Kudî Hayatı Eserleri ve Görüşleri*, Bursa, Emin Yayınları, 2007, s. 243 vd. Her ikisi de ömrünün sonlarını Bursa'da geçirmiş olan Bistâmî ve Kudî'nin karşılaşmış olmaları oldukça muhtemeldir. Abdüllatif Kudî Zeyniyye tarikatına mensuptur; Bistâmî ise Üftade Türbesi yanında Sa'diyye Tekkesi haziresinde gömülmüştür.

<sup>15</sup> II. Selim dönemi Saray çevresinden Odabaşı Mustafa Ağa tarafından çevrilmesi istenen 6 eser içerisinde Bistâmî'nin *el-Fevâiyihü'l-Miskiyye*'si de bulunmaktadır: Yağmur, Ömer, "Abdurrahmân el-Bistâmî ve XVI. Yüzyılda Yapılmış Bir İlimler Ansiklopedisi Tercümesi: Tercüme-i Kitâb-ı Fevâiyihü'l-Miskiyye Fi'l-Fevâtihi'l-Mekkiyye", *Turkish Studies* 4 (2009/3), s. 2255. Nevî Efendi, bilimler hakkında bilgiler aktardığı *Netâ'icü'l-Fünûn*'unda *Fevâiyih*'i yararlandığı temel kaynaklardan biri olarak zikreder. Nevî Efendi, *İlimlerin Özü Netâyic el-Fünûn*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s. 73 ("bazı meselesini Hazret-i Abdurrahman Bistâmî'nin *Fevâiyih-i Miskiyye*'sinden intihab edip..."). *Fevâiyih* ayrıca, İsmâil Hakkı Bursevî'nin tefsiri *Rûhu'l-Beyân*'ın da kaynaklarından biridir: Bursevî, İsmâil Hakkı, *Tefsîru Rûhu'l-Beyân*, I-X, İstanbul, Eser Kitabevi, 1969, I, 29 ("Kâle Abdurrahmân el-Bistâmî Kuddise Sirruh Müellifü'l-Fevâiyih-i'l-Miskiyye...").



görüsünde bulunur.<sup>16</sup> İslam ümmetine her yüzyılın başında dini yenileyecek bir müceddidin gönderileceği hadisini yorumladığı bölümde (vr. 51b-79b), her bir yüzyılda bir müceddid ve bir imamın bulunduğunu, Emevîler ve Abbâsîlerden sonra imamlık ve halifelikğin Memlûklülere geçtiğini söyler. Dokuzuncu ve son imam olarak zikrettiği Melikü'z-Zâhir Berkûk'tan (1382-1399) sonra onuncu imamın bizzat mehdi olacağı müjdesini verir. Bistâmî mehdinin kim olduğunu açıkça zikretmez ama, Osmanlılar'a olan övgü dolu ifadeleri ve kendisini tüm ilimlerin toplayıcısı olarak görmesi hesaba katılırsa, devrinin imamının yanında yer alacak müceddidin kim olduğuna dair pek de mütevazi olmayan bir fikri olduğu anlaşılmaktadır.<sup>17</sup> Bistâmî'nin devrin siyasi ortamında aktif rol almak istemesi, Fetret Devri'nden sonra oluşan karmaşa durumu içerisinde Şeyh Bedreddin gibi isimlerle beraber Osmanlı coğrafyasındaki siyasî gidişatı yönlendiren

<sup>16</sup> Bistâmî, Abdurrahman, *el-Fevâiyh Miskiyye fi'l-Fevâitihi'l-Mekkiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, no: 688, vr. 45a-45b. Bistâmî şöyle der: "Ahir zamanda bir halife çıkacak ve yeryüzünü adaletle dolduracak. Hz. Fâtıma'nın neslinden olup ismi Peygamber'in ismine benzeyecek [Muhammed]. Taberiyye gölünden Zebur'u ve içinde Musa'nın asası Tevrat tabletleri bulunan diğer bazı kutsal eşyayı çıkaracak; Antakya'da bir mağarada bazı kitaplar bulacak. İstanbul ve Roma'yı ardından da Çin diyarını ve Deylem dağlarını fethedecek. Tüm mezhepleri ortadan kaldıracak; yeryüzünde yalnız Allah'ın hâlis dini kalacak. İstanbul'un fethinden 28 gün sonra da Deccal çıkacak." Buradaki tasvirlerde bir dünya imparatoru vizyonu ortaya konmak istendiği dikkatlerden kaçmaz ki, bazı noktalarda Fatih Sultan Mehmet'in kişilik ve planlarına uygunluk da farke edilmektedir. Ancak, Fatih'in 1432'de doğduğu ve 1444'te ilk olarak tahta çıktığı, *Fevâiyh*'in ise 1440'ta telif edildiği göz önüne alınırsa, Bistâmî'nin henüz tahta çıkmamış şehzâdeyi tanıyıp tanımadığı tartışılabilir. Ayrıca krş. Bistâmî, *Risâle*, vr. 43a; 48a. Bu ikinci risalede ise mehdinin Fâtıma neslinden olacağını teyit ederek Ehl-i Beyt'ten olacağını özellikle belirtir: vr. 48a. Fatih dönemi ile ilgili müstakil bir kitap yazmış olan Franz Babinger'e bakılırsa, Fatih şehzâdelik zamanlarından itibaren Osmanlı topraklarında yayılan Hurûfî öğretilere ilgi duymuş, bu öğretiyi yayanlardan bazı kişileri özellikle korumuştur: Babinger, Franz, Fatih Sultan Mehmet ve Zamanı, çev. Dost Körppe, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2003, s. 50. Yine burada geçen bir bilgiye göre Fatih dönemi kroniklerini tutan birçok batılı tarihçi, Fatih'in amacının dünyada "tek din, tek hükümdarlık" tesis etmek olduğunu özellikle belirtmektedir. Babinger, bu vizyonun Fatih'in babası II. Murat'ta da bulunduğu yorumunu yapar.: A.g.e, s. 352. Yukarıda sayılan Mehdi'nin özellikleri ile bu tespitin uyuşması dikkat çekicidir.

Diğer taraftan, İstanbul'un dünyanın sonu senaryolarının merkezi olması ilk defa Bistâmî'de görülmez. Miladi 557 tarihinde art arda İstanbul'da depremler görülünce, dünyanın sonunun geldiğini ve kıyamet kopacağına yönelik bir Bizans literatürü oluşmuştur. Böylece Bistâmî'nin eseriyile birlikte, yaklaşık 1000 yıl sonra benzer bir olgu ile karşı karşıya kalıyoruz. Bk. Hoyland, Robert, "Early Islam as a Late Antique Religion", *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. S.F. Johnson, Oxford University Press, 2012, s. 1066.

<sup>17</sup> Bistâmî, Moğol istilasından sonra Türk sultanlarının elinde İslam ümmetinin ferah ve düzene kavuştuğunu ifade eder: "Fe Sübhâne'l-Müdebbire'l-Hakîm, ve lem yezel el-emr bi mülûkî't-Türk müstakîmen ve'l-ahvâl müntazimeten". Bk. Bistâmî, *Fevâiyh*, vr. 76a.



dirmeye yönelik gayretleri beraberinde getirmiştir. Ancak o, Osmanlı saltanatının devam etmesiyle beraber Şeyh Bedreddin'in karşılaştığı acı sonun bir benzerini yaşamamış ve sonradan da iktidarı sağlamlaşan sultanlığın destekleyicisi bir konumda bulunmuştur.<sup>18</sup>

## 2. Bistâmî'nin İlim Anlayışı ve İhvân-ı Safâ

Abdurrahman Bistâmî, İhvân-ı Safâ düşüncesinin Osmanlı'ya taşınmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Hicrî dördüncü yüzyılda ortaya çıkan İhvân-ı Safâ, kendisine kaynaklık eden çeşitli felsefi ve dinî akımları bir çatı altında toplama amacını üstlenen bir akım olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda, İhvân'ın öğretisi içerisinde Aristotelesçi, Platoncu, Yeni-Platoncu ve Pisagorcu felsefe öğelerine sıklıkla rastlanıldığı gibi, Hinduizm, Budizm, Yahudilik ve Hristiyanlığa ait metinlerin de felsefi düşüncelerin desteklenmesi için etkin bir şekilde kullanıldığı görülür. Bu yönüyle, İhvân-ı Safâ risalelerinde, tüm dinî ve felsefi akımlarıyla kadim Helenistik mirasın bir pota içinde eritilmesine yönelik bir projenin ortaya konmak istendiği tespiti yapılabilir.<sup>19</sup> Bistâmî ise, tüm bilimleri felsefe çatısı altında bir araya toplamasıyla, bir Bizans tipi alim misyonunu bilinçli olarak üstlenme gayreti içinde gözükmektedir.<sup>20</sup>

İhvân-ı Safâ'nın bu projesine sahip çıkan Bistâmî, bu yönelimini bir bilimler ansiklopedisi olarak telif ettiği *el-Fevâihü'l-Miskiyye fi'l-Fevâtihi'l-Mekkiye*'sinde somutlaştırmaktadır. Tıpkı İhvân'ın risalelerinde olduğu gibi, bu

<sup>18</sup> Şeyh Bedrettin'in Fetret Döneminde Anadolu'daki faaliyetleri ve Bistâmî'nin bu ortamdaki konumu için bk. Kastritsis, Dimitris, "1402-1413 Fetret Devri Bağlamında Şeyh Bedrettin Ayaklanması", *Sultan Mehmet Çelebi ve Dönemi*, ed. Fulya Düvenci Karakoç, Bursa: Gaye Kitabevi, 2014, s. 79-105. Şeyh Bedrettin'in Sakız Ada'sındaki faaliyetleri bilinmektedir (*a.g.e.*, s. 96). Benzer şekilde Bistâmî de bu adada zaman geçirdiğini ve hatta harf ilimleriyle ilgili ilk eseri *el-Letâ'ifu'l-Hafiyye*'yi 811 tarihinde burada yazdığını söyler: Bistâmî, *Dürre*, vr. 24b.

<sup>19</sup> Risâleler'in Helenistik felsefe merkezindeki senkretik yaklaşımı hakkında bir tasvir için bk. Callatay, Codefroide de, *İkhwan al-Safa A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oxford, Oneword, 2005, s. 73-88 ("Syncretism" başlığı altında).

<sup>20</sup> Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi* kitabının başında Bistâmî ile oldukça örtüşen Bizans modeli filozofu şöyle anlatır: "... Bizans filozofu modeli de "ansiklopedist" modeldir. Felsefe, metafizikten daha çok pozitif disiplinlere (Latinlerin *quadrivium*'una) yöneliktir. İyi filozof mümkün mertebede çok çeşitli konuları öğretebilen iyi bir âlimdir, o bir *polyhistor*'dur; antik sanatı bildiği gibi, çoğu zaman can sıkıcı olan tasvirleri, ağıt söylevlerini, imparatorluk övgü konuşmalarını ve başka parenetik [*parenétique=ahlaki*] risaleleri iyi bilen bir söz sanatı ustasıdır". Libera, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, s. 23-24.



eserde de “lokomotif” görevini üstlenen, Yunan düşünce geleneğinden Arapça-ya aktarılmış olan mirastır. Ona göre Yunanlılar, yeryüzünde bilimin yeşerdiği uluslar olan Hintliler, Persler, Keldânîler, İbrânîler, Kıptîler, Romalılar ve Araplar içerisinde başı çeken ulustur; hatta bu bağlamda hikmetin gökyüzünden yeryüzüne üç parça halinde, Yunanlıların beyinlerine, Çinlilerin ellerine ve Arapların dillerine inmesi, Yunanlıların aklî üretimde esas itibara alınması gereken bir medeniyet olduğunu gösterir.<sup>21</sup> *Fevâiyih*’in daha giriş kısmında Bistâmî, “ibarede Arapça, işarete İbrance, manada Süryanice ve mebânîde Yunanca” bir eser yazdığını ifade eder ki<sup>22</sup>, kurduğu tüm yapının temelde Yunanca mirasa dayalı olduğunun açık bir göstergesidir. Bu iddiayı destekler şekilde, Bistâmî felsefî ilimlerde yetkinleşmek ve filozof ismini hak etmiş olmak için 10 ilim dalında uzmanlaşmak gerektiğini söyler: Yazı, gramer, şiir, aritmetik, geometri, astronomi, tıp, müzik, mantık ve felsefe disiplinlerinde oluşan bu 10 temel ilim “mütebassır bir filozof” ve “mütebahhir bir âlim” olmanın temel şartıdır.<sup>23</sup> Onun saydığı bu ilimler, Aristotelesçi geleneğin sistematize ettiği yapıyı birebir yansıtır; nitekim Huneyn b. İshâk’ın (v. 873) risalelerini derleyen “nevâdir” koleksiyonlarında söz konusu “10 temel ilim” anlayışına açık bir şekilde rastlanmaktadır.<sup>24</sup> Gerçek anlamda “ilk filozof” (*el-hakîmü’l-evvel*) olan Aristoteles, her şeyden önce tüm bilimlere giriş niteliği taşıyan mantık alanında yaptığı çalışmalarla tüm övgüleri hak etmektedir. Mantığın 5 temel sanatı hakkında yazdığı eserlerle o, “bizi doğruya iletmış ve gözlerimizi nurlandırmıştır”.<sup>25</sup> Ayrıca metafizikteki otoritesini de telif ettiği 13 makaleden oluşan kitapla (*Metafizik*) göstermiş ve “mâbadettabîa/ilm-i ilâhî” hakkında bilgi edinmek isteyenleri amaçlarına ulaştırmıştır.<sup>26</sup> Bistâmî’nin muallim-i evvele karşı olan bu saygısı şüphesiz İhvân-ı Safâ başta olmak üzere Arapça felsefe literatüründe karşılık

<sup>21</sup> Bistâmî, *Dürre*, vr. 19b-20b.

<sup>22</sup> Bistâmî, *Fevâiyih*, vr. 5b.

<sup>23</sup> Bistâmî, *A.g.e.*, vr. 14a.

<sup>24</sup> Huneyn b. İshâk, *Zekera Huneyn b. İshak*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, no: 1608, vr. 12b-17b. Bistâmî’de Arapça yazı ve nahiv olarak belirtilen disiplinler, Huneyn’de Yunan yazısı ve grameri olarak yer alır. Burada Aristoteles’in 10 ilmi kuşatarak “hakîm bir filozof” olduğu belirtilir.

<sup>25</sup> Bistâmî, *Fevâiyih*, vr. 13b: “hedânâ bihâ ve nevverâ besâiranâ”.

<sup>26</sup> Bistâmî, *A.g.e.*, vr. 14a.



bulur: İhvân'a göre bir kişi, Aristoteles külliyatına ait kitapları ne kadar çok incelerse, Tanrı hakkında bilgisi o kadar artacak, Tanrı'yı onun şânına lâyük sıfatlarıyla daha iyi bilecektir.<sup>27</sup>

Bütün bir felsefe projesi olarak İhvân-ı Safâ risalelerine mutabık olan bu duruşun yanında, Bistâmî'nin eserlerinde İhvân-ı Safâ etkisini somut olarak kanıtlayacak başka bir durum daha vardır. *Fevâiyih*'in birçok yerinde "ihvânü'-safâ ve hullânü'l-vefâ" terkiplerine bir arada yer verilmektedir.<sup>28</sup> Kuşkusuz böyle bir kullanım, İhvân-ı Safâ ekolünün bilinen ismine açık bir göndermedir. Ancak Bistâmî kitabının hiçbir yerinde bu göndermeyle hicrî dördüncü yüzyılda eser vermiş ve artık tarih sahnesinden çekilmiş Basralı entelektüeller grubunu kastetmez; onun bahsettiği "ihvân-ı safâ", sanki kendi yaşadığı dönemde halen etkinliğini koruyan ve müellifin görüşlerini aktarmada muhatap aldığı, benzer düşünce yapısına sahip bir çevreyi hedef almaktadır. Bu çevre, tasavvuf ve harf ilimlerinin derinlerine dalmış seçkin bir ulemâ kesiminden oluşuyor gözükmektedir.<sup>29</sup>

Bistâmî'nin *Fevâiyih*'in giriş kısmında ortaya koyduğu bilimler tasnifi, her ne kadar yararlandığı kaynağı belirtmese de, İhvân-ı Safâ risalelerine dayan-

<sup>27</sup> İhvân-ı Safâ, *Resâilü'ü İhvânî's-Safâ*, I-V, nşr. Ârif Tâmir, Beyrut-Paris, Editions Oueidat, 1995, III, 416. Onuncu yüzyıl müelliflerinden Rehâvî, benzer şekilde Aristoteles'in Metafizik/Lambda kitabında Tanrı hakkında yapılan yorumların İslam teolojisini desteklediği görüşündedir: Rehâvî, İshak b. Ali, *Edebü't-Tabîb*, nşr. Merizen Asîrî, Riyad, Merkezü'l-Melik Faysal, 1992, s. 44 vd.

<sup>28</sup> Örneğin kitapta geçen şu kullanımlar bu bağlamdadır:

لكل صفي من إخوان الصفاء ووفى من خلان الوفي - vr. 6b

ولك ولنا من إخوان الصفاء وخلان الوفاء - vr. 51b.

تسامرت به إخوان الصفاء في ستور الملوك - vr. 106a.

في جنان قدسه وحسان إنسه من إخوان الصفاء وخلان الوفاء... أشهد أن لا إله إلا الله - vr. 164b.

أبها الإخوان البايذ يديون والجنيديون والخلان القادريون - vr. 179a.

من الحرفية المتصيرين خلان الوفاء من الصوفية المتبحرين وتناولها إخوان الصفاء إشارات البصراء التي تناولها - vr. 188b.

Bistâmî, bu gibi göndermelerini diğer eserlerinde de devam ettirir. Örneğin bk. Bistâmî, *Risâle Siyâsiyye*, vr. 34b: "ve lâ yehfâ 'alâ İhvânî's-safâ işâretullâh..."; Bistâmî, *Dürre*, vr. 22b: "bi esmâi'l-'ulemâi'l-ahyâr ve gayrihim min İhvânî's-safâ ve hullânî'l-vefâ.". Aynı dönemde "ihvân-ı safâ" terkinin kullanımı ve muhtemel bir açıklama için bk. Peacock, A.C.S., "Metaphysics and Rulership in Late Fourteenth-Century Anatolia: Qadi Burhan al-Din of Sivas and his *Iksir al-Sa'adat*, *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, eds. A.C.S. Peacock, Sara Nur Yıldız, Würzburg, Ergon Verlag, 2016, s. 122.

<sup>29</sup> İhsan Fazlıoğlu haklı olarak Bistâmî'nin Osmanlı topraklarında varlığından bahsettiği "İhvânü's-Safâ ve hullânü'l-vefâ" adlı spesifik bir grubun mevcut olabileceğini ifade eder: Fazlıoğlu, "Abdurrahman Bistâmî", s. 229.



maktadır. Bistâmî'nin elinde 52 risaleden oluşan İhvân-ı Safâ külliyyatının mevcut olması mümkün olduğu gibi, İhvân'ın görüşlerinin Endülüs coğrafyasında yayılmasında önemli rol oynayan Ebu'l-Kâsım Mesleme b. Ahmed el-Mecritî'nin eserleri kanalıyla da bu kaynağa erişmiş olabilir. Çünkü müellif, *Fevâiyih*'in birkaç yerinde Mecritî'nin bazı eserlerinden isim vererek alıntılar yapmaktadır.<sup>30</sup>

İhvân-ı Safâ'ya göre bilimler üç ana kola ayrılmıştır<sup>31</sup>:

1. Riyâziyye (ilmü'l-âdâb). Bu kol altında 9 disiplin bulunur: Kitâbe ve kırâat, lügat ve nahv, hisâb ve muâmelât, şiir ve arûz, zecr ve fâl, sihr ve azâim ve kimyâ ve hiyel, hiref ve sanâiyî', bey' ve şîrâ, siyer ve ahbâr.

2. Eş-Şer'iyetü'l-vad'iyye. Bu kol altında 6 disiplin bulunur: Tenzil, te'vîl, rivâyât ve ahbâr, fıkıh ve sünen ve ahkâm, tezkâr ve mevâiz ve zühd ve tasavvuf, te'vîlü'l-menâmât.

3. El-Felsefetü'l-hakîkiyye. Bu kol altında 4 disiplin bulunur: Riyâziyyât, mantikiyyât, tabî'iyât, ilâhiyyât. Bu dört disiplin altında da şunlar vardır: Riyâziyyât: Aritmetik, geometri, astronomi, müzik. Mantikiyyât: analitik, retorik, topik, politik, sofistik. Tabî'iyât: Cismânî ilkeler, semâ ve 'âlem, kevn ve fesâd, hava olayları, madenler. İlâhiyyât: Ma'rifetü'l-Bârî, rûhâniyyât, nefsâniyyât, siyaset, me'âd.

Bistâmî, İhvân'ın bu tasnifini aynıyla aktarır; ancak onun İhvân-ı Safâ'nın sistemine kattığı orijinalite, bu bilimler tasnifinin bir ağaç şeklinde bir şemaya dönüştürmesidir.<sup>32</sup> Buna göre tasnif,

<sup>30</sup> Bistâmî, *Fevâiyih*, vr. 127a; Bistâmî, *Dürre*, 15b. Mecritî'nin İhvân-ı Safâ risalelerinin özellikle Endülüs coğrafyasında yayılmasında önemli katkıları olduğu bilinmektedir. Hatta bazı tarihçiler yanlışlıkla, risalelerin müellifinin Mecritî olduğunu zannetmişlerdir. Bk. Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 2000, s. 213.

<sup>31</sup> İhvân, *Resâ'il*, I, 259-266 (7. Risâle: Fî's-Sanâiyî' el-'İlmiyye ve'l-Garad Minhâ). Tasnif, "Ecnâsü'l-'Ulûm" başlığı altında verilir. İhvân-ı Safâ'da bilgi anlayışını ve bilimler tasnifini inceleyen bir çalışma için bk. Meçin, Mahmut, "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2014/1), s. 427-458. Bu makaleye dikkatimi çeken Zeynelabidin Hüseyinî'ye teşekkür ederim.

<sup>32</sup> Bistâmî, *Fevâiyih*, vr. 12b. Krş. Bistâmî, *Dürre*, vr. 20a. Ağacın resmi için bk. bu makalede ek kısmı.



Ağacın 2 Kökü: Şer'iyye, riyâziyye

Ağacın Gövdesi: el-Fünûnü'l-felsefiyye

Ağacın 4 dalı: Riyâziyyât<sup>33</sup>, mantkiyyât, tabî'iyât, ilâhiyyât şeklindedir.

Bu şema içerisinde Bistâmî, felsefî disiplinlerin temelini oluşturan riyâziyyât ile din bilimlerinin temelini oluşturan şer'î bilimleri, tüm bilimleri besleyen birer kök olarak ortaya koymuş; felsefe disiplinlerini ise bu köklerden beslenen gövde olarak konumlandırmıştır. Buna göre felsefenin Geç Antik dönem öğretiminde formüle edilen dört temel disiplini olan bilimlerle beraber, mantık, fizik ve metafizik ise tüm bilimler sisteminin dal olarak birer ürünü olarak gösterilmiştir.

İhvân-ı Safâcı bilim tasnifi tüm insanların üretimine katkıda bulunduğu ve birbirlerine arasında aktardığı (*yete'âtâhâ*) bilgi birikiminin bir sınıflandırma içerisine konulması esasına dayanmaktadır. Bu yönüyle İhvân'ın risalelerinin ortaya konduğu dönem içerisinde görülen, İslâmî /Araplara ait ilimler ve dışarıdan devşirilen ilimler (*el-ulûmü'-dahîle*) şeklindeki bir ayrımın<sup>34</sup> kabul edilmediği ve evrensel karakterde bir sınıflandırmanın hedeflendiği tespit edilebilir. İhvân'ın bu anlayışı kuşkusuz bilginin evrensel birikimini vurgulayan Kindî ekolünün devamı niteliğindedir. Kindî'de felsefî bilgi, nesillerin birbirinden devşirdiği bir karakteri haizdir ve bu noktada bir millete ait bir kültür çevresinin tüm bilimleri üretme kapasitesine sahip olma olanağı yoktur.<sup>35</sup> Kindî'de olduğu gibi, İhvân-ı Safâ risalelerinde de Aristoteles'in ve Helenistik/Geç Antik dönemde gelişen Aristotelesçiliğin bilgi ve bilimler sınıflandırması baskın yer eder. İhvân'ın mantık ve fizik bilimleri ve bunların alt dalları hakkındaki su-

<sup>33</sup> Buradaki "riyâziyyât", aynı kökten gelmesine rağmen tüm bilimlere giriş olarak görülen "riyâziyye"den (ilmü'l-âdâb/eğitim bilimleri) farklıdır. Riyâziyyât, matematik bilimleri demektir.

<sup>34</sup> Böyle bir sınıflandırma yapan müelliflerin en başında akla, *Mefâtihü'l-'Ulûm* yazarı Kâtib Hârezmî gelmektedir: Hârezmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kâtib, *Mefâtihü'l-'Ulûm*, Kahire, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye ts, s. 4 (*ulûmü'ş-şer'î'a-ulûmü'l-'acem*). Dönemin aynı anlayışı yansıtan diğer tasnif denemeleri hakkında genel bilgi için bk. Aydın, Hasan, "Epistemolojik Temelleri Işığında İbn Abd el-Berr'in Bilim Sınıflaması ve Değeri", *Kelam Araştırmaları* 9 (2011/2), ss. 47-75, özellikle s. 53-57.

<sup>35</sup> Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2002, s. 141.



numu Aristotelesçi geleneği yansıtır. Hakîkî felsefenin ana bir dalı olan riyâziyyâtın altında sayılan, aritmetik, geometri, astronomi ve müzik, Boethius (ö. 524) gibi Aristoteles yorumcularının *quadrivium* olarak terimleştirdikleri ana çatıyı ortaya koyar. Aristoteles'in felsefeyi teorik ve pratik felsefe olarak iki temel alana ayırması, Geç Antik dönem şârihleri tarafından bu ayrımın tüm bilimleri kuşatan bir bilimler sınıflandırmasına dönüştürülmesine zemin hazırlamıştır. Aristoteles mantığının Helenistik yorumcuları olan Elias ve David gibi isimlerin yaptıkları felsefe ayrımları, teorik felsefenin altına fizik, matematik ve teolojiyi yerleştirirken, pratik felsefenin altına da etik, ekonomi ve politikayı koyar. Dört temel disiplin olan *quadrivium* (aritmetik, müzik, geometri ve astronomi) matematiğin altına girmekte iken, Tanrı, melekler ve ruh gibi maddeden aşkın konular teoloji başlığı altına konulur. Teorik felsefenin bu iki disiplinini ve sayılan alt kolları, İhvân-ı Safâ'nun tasnifinde de görüldüğü gibi, İslam felsefesi literatürüne *riyâziyyât* ve *ilâhiyyât* başlıkları altında dahil edilmiştir.<sup>36</sup> Hemen ifade etmek gerekir ki, bu şârihlerin Aristoteles felsefesi yorumları İslam felsefesinin ilk dönemlerinden itibaren bilinmektedir; bu geçişi sağlayan ise Fars Pavlus (Paul the Persian) gibi doğuda felsefe öğretimini devam ettiren isimler olmuştur. İbnü'l-Mukaffa ve İbn Miskeveyh gibi Arapça mantık ve felsefe vokabülerinin oluşmasında emeği geçen isimler, Fars Pavlus'un düşüncelerinden haberdardılar.<sup>37</sup>

İhvân'ın sisteminin Aristotelesçi sistem açısından belki de en orijinal sayılacak yönü, ilâhî bilimlerin Tanrı bilgisi (*ma'rifetü'l-Bârî*), rûhâniyyât, nefsâniyyât, siyâset ve ahiret bilgisi şeklinde beş kola ayrılmasıdır. Oysa Aristoteles felsefesinde teoloji sadece ilk felsefe olarak görülen metafiziğin en üstün konusu olarak ortaya konmakta, dinin diğer doktrinlerini içeren bir yapı sun-

<sup>36</sup> Elias ve David'in felsefenin kısımları hakkındaki sunumları ve bu sunumların şemaları için bk. Gutas, Dimitri, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone Between Alexandria and Baghdad, *Der Islam* 60 (1983/1), s. 231-267.

<sup>37</sup> Fars Pavlus'un metinlerinin ilk dönem İslam felsefesine etkisinin bir örneği için bk. Kaya, Veysel, "Aristü el-Hakim: Aristoteles'in İslam Düşüncesindeki Dönüşümü Üzerine Notlar", *Cogito* 78, Yapı Kredi Yayınları, s. 71-99.





mamaktadır.<sup>38</sup> Felsefe ve din alanlarının bütünleştirilmesini hedefleyen bu sentez çerçevesinde İhvân'ın bilim sistematigi hakkında göz önüne alınması gereken önemli bağlam, "nâmûs" adı verilen ideal toplumsal düzenin merkezde olmasıdır. "Rûhânî bir ülke" (*memleke rûhâniyye*) olarak tanımlanan nâmûs, tüm toplumsal düzeni bir arada tutan ilâhî bir yasadır. Bu yasanın koyucusu (*sâhibü'n-nâmûs*), toplumun mükemmelleşmesini kendi doktrinini yayan sekiz alanda söz sahibi takipçileri aracılığıyla temin eder.<sup>39</sup> İhvân'ın tenzîl, rivâyet, fıkıh, tefsir ve zühd gibi İslâmî bilimlerle izah ettiği bu alanlar, sınıflamalarındaki vaz'î-şer'î bilimler kısmına denk gelmekte ve diğer felsefî bilgilerle birleşerek tüm bilgi birikimini sistematize etmektedirler.

Onbeşinci yüzyılın bir İhvân-ı Safâcısı olan sayılabilecek Abdurrahmân Bistâmî'nin eserinde ise, İhvân'ın yukarıda aktarılan sistemine hemen hemen tam bir mutabakatın olduğu gözlenmektedir. Ancak Bistâmî, bazı ayrıntılarda bu tasnife müdahale eder: İhvân'ın orijinal tasnifinde riyâziyye altında sayılan "hisâb ve muâmelât" ve "hîref ve sanâyi'" alt dallarını çıkarır. Orijinalde "eş-şer'iyetü'l-vad'iyye"nin bir dalı olan te'vîlü'l-menâmât'ı (rüya yorumu) ağaç şemasına koymaz.<sup>40</sup> Yine Bistâmî, İhvân-ı Safâ'da hakîkî felsefeye giriş olarak algılanan "riyâziyyât"ın dört temel dalına coğrafyayı da ekleyerek *quadri-vium*'um sayısını beşe çıkarır ve bir çeşit *pentivium* önerir. Bunların dışında, *ilâhiyyât*, *tabi'iyât* ve *mantikiyyât* gibi branşların alt dallarını hemen hemen aynıyla korur. İlahiyat altında, Tanrı bilgisi, ahiret bilgisi, nefisler bilgisi, melekler bilgisi ve siyaset bilgisi gibi branşlar bulunur. Bistâmî'ye göre Aristoteles bunları 13 makale halinde telif ettiği *Metafizik* kitabında açıklamıştır. Siyaset

<sup>38</sup> Callatay, Godefroid de, "The Classification of the Sciences according to the Rasail İkhwan al-Safa", The Institute of Ismaili Studies, <http://www.iis.ac.uk/classification-sciences-according-rasa-il-ikhwan-al-safa> (erişim tarihi: 27 Şubat 2017).

<sup>39</sup> İhvân, *Resâ'il*, I, 306-307.

<sup>40</sup> Bistâmî'nin bu tasarrufu dikkat çekicidir; çünkü bir İbn Arabî takipçisi olarak rüyalara verüya yorumuna oldukça önem vermektedir. Tıpkı İbn Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem*'inde olduğu gibi, *Fevâiyih*'in ortaya çıkmasına neden olan olay, bir rüyadır. Bistâmî'nin rüya yorumunu şer'î bilimlerin içerisinde çıkarması, ona farklı bir planda ayrı bir değer verdiğinin işareti olabilir. Fazlullah Esterâbâdî ve takipçileri de rüyaya ve rüya yorumuna önem vermişlerdir. Hatta Fadlullah, İsfahan'da görüşlerini yaymaya başladığı sırada yaptığı rüya yorumlarıyla meşhur olmuştur. Bk. Gölpınarlı, *Hurûfilik*, s. 7.



bilgisinin içerisinde, İhvân'daki tasnife uygun şekilde, genel, özel ve orta gibi kısımlar vardır. Fizik'te ise Aristoteles'in çeşitli yapıtları vardır ve bu yapıtlar kendisinden sonra gelen yorumcular tarafından anlaşıldığı ölçüde (*bi-gâyeti mâ emkenehum*) şerhe konu olmuşlardır: *Simâ'*, *Semâ ve 'Âlem*, *Kevn ve Fesâd*, *el-Âsârü'l-'Ulviyye*, *Ma'âdin*, *Nebât*, *Hayvan*, *Nefs*, *His ve Mahsus*, *Sihha ve Maraz ve Hareketü'l-Hayevân el-Kâ'ine*. Mantık, beş sanat olarak bilinen şiir, retorik, cedel, burhan ve sofistlik delilleri ele almasının yanında, diğer giriş kitaplarıyla birlikte *Organon* olarak bilinen sekiz kitapta ortaya konmuştur.<sup>41</sup> Aristoteles'in felsefe külliyyatının içeriğini oluşturan tüm bu alt dallar, Bistâmî'ye gelen döneme kadar Greko-Arabik literatür içerisinde standart hale gelmiş başlıkları oluşturmaktadır ve Aristoteles felsefesinin sistematik sunumu amaçlayan İskenderiye okulu gibi Helenistik felsefe öğreniminin etkisini yansıtır.<sup>42</sup>

Bilimler tasnifi genel çatısı açısından Abdurrahman Bistâmî'nin İhvân-ı Safâ ekolüne olan bağlılığı, İhvân-ı Safâ risalelerini aktarmakla sınırlı kalmaktadır. Bistâmî, hermetik ve irfânî geleneklerle olan irtibatını bilimlerin onto-lojik temellerini incelerken de sürdürmektedir. Buna göre, tüm alt branşlarıyla beraber bilimlerin ortaya çıkışı aslında Tanrı'nın evreni yaratma süreciyle de irtibatlıdır. Onun verdiği bilgilere göre, Tanrı evreni yaratmadan önce evren alt ve üstünde hava bulunan bir " 'amâ" halindeydi. 'Amâ dolunca melekler ortaya çıktı ki bunlar tabiî cisimler aleminin üstündeydiler. Tanrı, tedvîn (yazma) ve tastîr (satıra dökme) evrenini yaratmak isteyince akıl ve kalem'i ilk melek olarak yarattı ve yaratmak istediği şeyler için *vehbî bir ta'lîm* olsun diye ona tecellî etti. Sonra kaleme kıyamete kadar olacak şeyleri göstermesini emretti. Kalemin, iki yönü mevcuttu; "kalem" olması açısından 360 parça (*sinn*), "akıl" olması açısından ise 360 tecellî ortaya çıktı. Her bir parça ve tecellîden 360 ilim meydana

<sup>41</sup> Bistâmî, *Fevâiyh*, vr. 12b-14a.

<sup>42</sup> Bu etki, İslam'ın ilk dönemlerindeki literatüründen itibaren takip edilebilir. Aristoteles felsefesinin İhvân-ı Safâ ve Bistâmî'de olan şekliyle sistematize eden erken dönem bir kaynak için bk. Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb İbnü'l-Vâdih, *Târîhü'l-Ya'kûbî*, I-II, nşr. Abdülemîr Mühennâ, Beyrut, Şirketü'l-'A'lemî li'l-Matbûât, 2010, s.164-170. Bistâmî'ye daha yakın bir kaynak olan İbnü'l-Ekfânî'nin (v. 1348) bilimler sınıflandırmasıyla ilgili eserinde Bistâmî'de rastlanan tüm felsefe başlıklarını içeren metinlere rastlanabilir. Bk. İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-Kâsüd ilâ Esne'l-Mekâsüd*: Witkam, Januarius Justus, *De Egyptische Arts Ibn Al-Akfani (Gest. 749/1348) En Zijn Indeling van de Wetens Chappen* içinde, Leiden, Ter Lugt Pers, 1989.



na geldi. Kalemde bu ilimler icmâlî bir şekilde bulunmakla beraber, ilimlerin tafsilatları Levh'te bulunmaktadır. Kıyamete kadar dünyada var olacak bütün ilimler bu bütünün içerisinde mevcuttur.<sup>43</sup>

Bütün bilimleri Tanrı katında bir tabelaya (Levh) yerleştirmekle aslında oldukça Platonik çağrışımlar içeren bu irfânî teorisinin ima ettiği bir şey de ilimler sayısının sınırlandırılmasındaki problemdir. Her bir parça ve tecellînin kendi içinde 360 ilim barındırması 720 x 360 işleminin sonucuna denk gelecektir; ve bu sonucu kesretten kinaye olması dışında ciddiye almak için -en azından müellif gibi sayıların sıraları ilimlerinde derinleşmemiş olan biz okuyucular için- bir sebep yoktur. Bistâmî'ye göre aslında bilimler sonsuz sayıdadır; bu görüşünü müellif kitabının çeşitli yerlerinde ihsâs ettirir. *Fevâiyih'*in içerdiği ya da telmihte bulunduğu 145 adet ilim hakkında bilgi verilirken<sup>44</sup> sadece tasavvuf ilmi altında

<sup>43</sup> Bistâmî, *Fevâiyih*, vr. 25b. Bistâmî Levh'te yazılı ilk ilmin fizik (tabiat ilmi) olduğunu söyler.

<sup>44</sup> Bistâmî, *A.g.e.*, vr. 17a-18b. "Fihristü esmâ'î'l-ulûm ellefi ihtevâ 'aleyhâ hâze'd-dür en-manzûm" başlığı altında sayılan ve her birinin başına bir harf tayin edilen bu 145 ilim şunlardır (işimlerin başındaki "ilm" lafzı kaldırılmıştır): 1. Usûlü'd-dîn 2. Usûlü'l-fıkh 3. Fıkh 4. Ferâiz 5. Hisâb 6. Cebr ve mukâbele 7. Tefsir 8. Kıraat 9. İelü'l-kıraat 10. Delâ'ilü'l-i'câz 11. Hadis 12. Esmâü'r-ricâl 13. Tevârih 14. Megâzî 15. Nahv 16. Sarf 17. Lüga 18. Edeb 19. İştikâk 20. Me'ânî ve beyân 21. Emsâl 22. Aruz 23. Kâfiye 24. Bedâ'î'u-ş-şî'r 25. Karzu'ş-şî'r 26. İnşâü'n-nesr 27. Hatt 28. Teressül ve siclât 29. Tashîf 30. Mantık 31. Cedel 32. Hilaf 33. Edebü'l-bahs 34. Tıp 35. Nebât 36. Hayvan 37. Saydele 38. Teşrih 39. İläcü'l-âyn 40. E'ime ve müzevvirât 41. Me'âdin 42. Tab'â 43. Ma'rifetü'l-cevâhir 44. Kal'ü'l-âsar mine's-siyâb 45. Siyase 46. Filâh 47. Milâha 48. Kavdü'l-cüyûş 49. Ahlak 50. Müsâmeretü'l-mülûk 51. Âdâbü'l-mülûk 52. Hendese 53. Misâha 54. Cerrü'l-eskâl 55. Âlâtü'l-hurûb 56. Tabîr 57. Fâl 58. Zecr 59. Nücüm 60. Reml 61. Kehâne 62. Mikât 63. Ta'dül 64. Kavsü kuzah 65. Edvâr ve ekvâr 66. Kırânât 67. Baytara 68. Bezdere 69. Mûsikâ 70. ikâ' 71. Raks 72. Ganc 73. Bâh 74. Firâse 75. Esârîr 76. Esbâb ve 'alâmât 77. İhtilâc 78. Kıyâfe 79. İyâfe 80. Riyâfe 81. Nazar ile'l-keff 82. Kur'a 83. Keşfü'd-dekk ve izâhü'ş-şekk 84. el-Hiyelü's-sâsâniyye 85. Kimya 86. Simya 87. Sihir 88. Neyâric 89. Tılsimât 90. Kıyamât li'l-kevâkib 91. İstinzâlü'l-ervâh fi kavâlibi'l-eşbâh 92. Filaktarât [ing. *phylacteries*] 93. Azâ'im 94. Rukâ 95. Hiref ve sanâyi 96. Coğrafya 97. Kevn ve fesâd 98. Nevâtuku'l-mevcûdât 99. Tizkâr ve mevâ'iz 100. İstihzâr 101. Dua 102. el-Havâssu'r-rûhâniyye 103. Tasavvuf 104. Siyer 105. Tayr 106. Fenâ ve bekâ 107. Zühd ve vera' 108. Âdâbü'd-du'â 109. Raddü'l-kazâ 110. Berzah 111. Ahiret 112. Cifr ve Câmî'a 113. Tasarruf bi'l-hurûf ve'l-esmâ 114. Harf 115. Aritmetik 116. Kesr ve bast 117. Mezç ve rabt 118. Vefk 119. el-Tibbü'r-rûhânî 120. İstintâk 121. el-İskâtâtü'l-'adediyye 122. el-Hâfiyetü'ş-şemsîyye 123. el-Hâfiyetü'l-kameriyye 124. el-Nuktatü'l-harfiyye 125. Tabâ'î'u'l-hurûf 126. el-A'dâdü'l-cemâliyye ve'l-celâliyye 127. el-Evfâkü'l-mutavveka 128. İstihzârü'l-melâ'ike mine'l-hurûf ve'l-esmâ 129. Vehm 130. Tasrîf bi'n-nefs 131. Tasrîf bi'l-fikr 132. Havâssü'l-hurûfî'r-rakamiyye 133. Havâssü'l-esmâ 134. Havâssü'l-âyât 135. Havâssü'l-a'dâd 136. Havâssü'l-ed'iyeti'n-nebeviyye 137. el-Hurûfî'l-mütehabbe ve'l-mütebâ'iza 138. A'dâdü'l-mütehabbe ve'l-mütebâ'iza 139. et-Te'âbi el-'adediyye fi'l-hurûb 140. el-Hurûfî'n-nûrâniyye ve'z-zulmâniyye 141. el-A'dâdü'n-nûrâniyye ve'z-zulmâniyye 142. Tecelliyâtü'l-esmâ 143. Tasrîf bi'smillâhi'l-a'zam 144. Tahalluk bi'l-esmâ'l-ilâhiyye 145. Edeb ma'allâh. (Bazı kelimeleri okumada yardımcı için Theodore Beers'e teşekkür ederim).



1000 adet, harf ilmi altında da 148 adet bilim olduğunun söylenmesi, müellifin yelpazeyi ne kadar geniş tuttuğunun bir kanıtıdır. Yine, eserin ilerleyen sayfalarında siyaset için gerekli olan ilimler ismen sayılırken, askerleri komuta etme, asker dizimi, savaş hileleri, “hiyel-i Sâsâniyye”, kralların haberleri, yolların keşfedilmesi, atların bakımı, kılıçlar, mızraklar, topuz kullanma gibi basit meslek ve maharetlerin başlı başına birer ilim olarak sayılması ve siyâsetin bu şekilde 1000 ayrı ilmi barındırdığını söylemesi<sup>45</sup>, ayrıntılara inildiği takdirde ilimlerin tam bir sayısının çıkarılmasının imkansız olduğunu gösterir. Bütün bunlar, Bistâmî'nin Hızır Bey'le yaptığı tartışmadaki tutumunun somut bir göstergesini sunmakta ve müellifin düşünce dünyasında ilim kavramının kapsamının sınırsızlığına işaret etmektedir.<sup>46</sup>

Böylece Bistâmî'nin ilim anlayışında, İhvân-ı Safâ'ya ait Aristotelesçi geleneği izleyen ve sınırları genel ölçüde belirli olan ilim tasnifi çerçevesini aşan ve statik olmayan bir bakış vardır. Bistâmî'nin bu duruşunun “spiritüalist-ilerlemeci” bir karakterde olduğu söylenebilir. Bilimler tümüyle tüketilen bir birikimi ifade etmezler; aksine içinde yaşanan çağın spiritüalist durumuna göre katlanarak artan bir bilgi okyanusu mesabesinde dirler. *Fevâih*'ten alıntılanan aşağıdaki metin, bunun açık bir ifadesidir:

فإن أيام الرب كل يوم من ألف سنة مما نعدده فلا بد من كمال ألف سنة لهذه الأمة وهي في أول دورة الميزان ومدتها ستة آلاف سنة روحانية محققة ولهذا ظهر فيها من العلوم الإلهية ما لم يظهر في غيرها من الأمم فإن الدورة التي انقضت كانت ترابية فغاية علمهم بالطبايع والإلهيون فيهم غرباء قليلون جدا.

“Allah katında her bir gün, bize göre bin senedir; bu ümmet için de bin senenin tamamlanması gerekir. Bu, mizanın ilk devresine karşılık gelir; müddeti ise muhakkak rûhânî karakterde olan 100 senedir. Bu müddet içerisinde diğer ümmetlerde görülmeyen ilâhî ilimler ortaya çıkmıştır. Çünkü önceki devre “türâbî” (toprak) karakterinde idi; o devrenin bilgileri daha çok fizik alanıyla

<sup>45</sup> Bistâmî, *A.g.e.*, vr. 104a-105a.

<sup>46</sup> Aslında İhvân-ı Safâ felsefesinde de insanın mevcut tüm bilimleri kuşatamayacağına dair bir anlayış bulunmaktadır: İhvân, *Resâ'il*, III, 351. Aristotelesçi bilim tasnifini benimsemesine rağmen İhvân, kendisini gnostik gelenekle de bu şekilde revize etmektedir.



ilgiliydi; aralarında ilâhî ilimlerle uğraşanlar “garip” sayılacak kadar çok azdı.”<sup>47</sup>

Bu alıntıda dikkat çeken şey, her bir zamansal devrenin kendine ait karaktere sahip olmasıyla, bir sonra gelen devrenin farklı bir karakteri yansıtması ve ruhânî açıdan bir tekâmülî ifade etmesidir. Daha önce henüz keşfedilmemiş ve önceki nesillere kapalı olan bilimler, Allah'ın bu ümmete bir lütfu olarak ortaya çıkabilecektir. Kuşkusuz bu yaklaşım, tekrar vurgulamak gerekirse, apokaliptik bir duruşa sahip olan Bistâmî'nin beklentilerini karşılamaya müsaittir. Müellif zamanın sonunda yaşamaktadır; İstanbul ve Roma'yı fethedecek büyük bir lider beklenmektedir ve kıyametin kopmasına ramak kalmıştır. Böyle bir ortamda tüm rûhânî bilimleri kuşanmış bir kurtarıcının gelmesi, tarihin spiri-tüel akışının bir zorunluluğudur.

Bilimlerin statik karakterden kurtarılması, bilime sahip olan kişiler için de bir derecelendirmeyi gündeme getirecektir ki, avâm ve havâsın bilgisinin ayrımı şeklinde ortaya çıkan bu anlayış, İhvân-ı Safâ risalelerinin bazı yerlerinde rastlanan anlayışla da uyum içindedir.<sup>48</sup> Zorunlu bilgiler (*zarûriyyât*) denilen ve beş duyunun ürettiği ve aklın apaçık olarak kavradığı bilgiler, insanların genelinin zihinlerinde olan bilgilere karşılık gelir; bu anlamda Bistâmî'nin ifadesiyle, avâmın kalpleri zorunlu bilgileri taşıyan kaplar gibidir. Alt tabakadaki halk yığını içerisinde biraz daha üst konumda olan seçkin kimseler ise, bilgilerde biraz daha ilerledikleri için zarûrî, nazarî (kıyasa dayanan) ve bedîhî (aksiyomatik) bilgilerin hepsini kavrayacak düzeydedirler. Ancak bu iki kesimin ulaşamadığı bilgi düzeyleri de söz konusudur ve bunları seçkinler (*havâss*) ve seçkinlerin seçkinleri (*havâssü'l-havâss*) elinde bulundurur: Seçkinlerin kalplerinde Tanrı'dan başkası bulunmaz; en seçkinlerin kalpleri ise *keşfî* ve *şuhûdî* bilgilerin kaplarıdır ki; bu noktada seçkin insanlar, seçkin bilimlerin kendilerine has olduğu düzeyi teşkil ederler.<sup>49</sup> Bu şekilde bir seviyelendirme, bilgiler arasında olan mahiyet farklarından ötürüdür. Birbirinden ayrı üç düzeyde bilgi

<sup>47</sup> Bistâmî, *Fevâiyih*, vr. 21b.

<sup>48</sup> Örneğin bk. İhvân, *Resâ'il*, III, 246.

<sup>49</sup> Bistâmî, *Risâle Siyâsiyye*, vr. 34a.



türü öngören Bistâmî'ye göre aklın bilgisi (*ilmü'l-'akl*), zorunlu olarak ya da bir akılsal çıkarım sonucunda elde edilen bilgidir. İkinci seviyede bulunan hallerin bilgisi (*ilmü'l-ahvâl*), aklın bir tanım yaparak kavrayamayacağı mahiyette olan, ancak tadarak (*zevk*) edinilen bilgilerdir. Cinsel ilişki, aşk, balın tadı, sabrın acılığı gibi durumların insana verdiği bilgi sadece tadarak anlaşılır. Son düzeydeki sırların bilgisi (*ilmü'l-esrâr*) ise aklın alanının üstündedir; böyle bir bilgi ancak kudî ruhtan peygamber ve velîlere esin yoluyla ulaşır.<sup>50</sup>

Tüm bu gnostik açılımlara rağmen Bistâmî, bilgide mükemmelleşmenin geleneksel bilimler dışlanarak yapılacağını düşünmez. Tüm bilimler, kendilerini dinin temel metinleri olan Kur'an ve Hadise referansla meşru hale getirmek durumundadırlar. Bistâmî, *Fevâiyih*'te tüm bilimleri sıralarken en başta usûlü'd-dîn, usûlü'l-fıkh ve ilmü'l-fıkh'ın isimlerini vermesi, bu açıdan manidardır. O, bununla tüm felsefî/hikemî branşların bu temel İslamî bilimlerle birlikte hareket etmesi gerektiğini ima etmektedir.<sup>51</sup> Diğer taraftan, bilimler içerisinde özel bir konumu olan harf bilimi de her şeyden önce temellerini nebevî hikmetten ve kutsal kitaplardan devşiren bir bilimdir.

### 3. Harf İlminin Bilimler Arasındaki Yeri

Bistâmî'nin gizli ilimlere ve bunlar içinde özellikle harf ilmine duyduğu ilgi yazılarında hemen farkedilen bir husustur. *Fevâiyih*'inde ismini sıklıkla andığı Ahmed Bûnî'nin telifleri, Bistâmî'nin temel kaynaklarının başında gelir.<sup>52</sup> *Şemsü'l-Ma'ârif* yazarı Bûnî, harf ilmi hakkında şöyle düşünmektedir:

<sup>50</sup> Bistâmî, *Fevâiyih*, vr. 181b-182a.

<sup>51</sup> Bu üç temel bilimin Osmanlı bilim coğrafyasında Sahn-ı Semân'daki imtihanlarda esas alınan üç temel disiplin olduğunu hatırlamak önemlidir: Furat, Ayşe Zişan, "Fetih Sonrası Osmanlı Eğitim Anlayışının Şekillenışı: Klasik Dönem Müderrislik İmtihanları", *Osmanlı İlim ve Fikir Dünyası* içinde, eds. Ömer Mahir Alper, Müstakim Arıcı, İstanbul, Klasik Yay., 2015, s. 25.

<sup>52</sup> Bistâmî'nin Bûnî'nin mirasını devam ettirmedeki rolü için: Gardiner, Noah, "Forbidden Knowledge? Notes on the Production, Transmission, and Reception of the Major Works of Ahmad al-Bûnî", *Journal of Arabic and Islamic Studies* 12 (2012), s. 81-143; Coulon, Jean-Charles, "Building al-Buni's Legend - The Figure of al-Buni through Abd al-Rahman al-Bistami's *Shams al-afaq*", *Journal of Sufi Studies* 5 (2016), s. 1-26. Makalesini gönderme nezaketinde bulunan Coulon'a teşekkür ederim.



“Bil ki bu ilim [ilmü'l-hurûf], bütûn ilimlerin en şereflisidir. Bu ilim, evliânun ilmidir; onlara bir silsile halinde Hz. Ali'den gelmektedir. Allah'ın gönderdiği her peygamber onun nasıl işlediği hakkında bilgi sahibidir. Hükemâ bu sırrı gizlemelerine rağmen, bazıları açığa vurdu. Bu ilim günahkârlar için bir istidrâc, müminler için bir keramettir; onu ancak bu bilgiyi hak edenler kullanabilir. Yunanlarda ve benzeri milletlerde olduğu gibi, felsefeciler ve hükemânın çoğu, bilgilerini labirentlere (*berâbî* - tekil: *birbâ*) gizlediler ve onlara garip şeyler eklediler. Tarihçiler bu bilgileri onlardan tevarüs ettiler. Birçok belde gezdim, Mısır/Ahmim'deki tapınakları, diğer büyük ve küçük pramitlerin içlerini gezdim. Piramitlerin içinde tüm ilimler mevcuttur. Büyük piramidin altında, Yunanların Nuh Tufanı'ndan önce sakladığı 36 hazine vardır. Bu hazinelerden bir tanesinin tılsımını çözüp açınca içerisinde bir kitaba rastladım. Bu kitapta Kimya ve Simya doğru bir şekilde anlatılıyordu. Bu kitaptaki bilgileri bir tasnife tabi tutarak bir kitap yazdım, her bir konunun başına, Greklerin Kimya biliminden hangisine denk geliyorsa bir harf koydum.”<sup>53</sup>

Harf ilminin diğer ilimlerden arasındaki şerefli konumunu sadece bir gelenek halinde aktarılmasından almamakta, aynı zamanda diğer ilimlere kaynaklık etmesi açısından da edinmektedir. Bir başka deyişle, Bûnî ve onu izleyen Bistâmî'nin bakış açısıyla, klasik düşüncede felsefenin diğer bilimlerin genel çatısını sunmada sahip olduğu misyona harf ilmi dinî ilimler içerisinde haizdir. Bistâmî, bu kanaatini bir başka harf ilmi bilgini Ebu Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Becâyî'nin *el-Veşyü'l-Mesûn*'undan yaptığı alıntılarla destekler. Buna göre, Arap alfabesindeki harflerden her biri kendi içinde binlerce ayrı ilme delalet eder ki, bunun temelinde de Kuran'dan çıkarılan bilimler vardır. Kuran'da öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerinin hepsinin bulunduğu yönündeki rivayet-

<sup>53</sup> Bûnî, Ebu'l-Abbâs, *Şemsü'l-Ma'ârif*, I-III, ed. Abdurrahman Cezîrî, Kahire, Mustafa Halebi Matbaası, 1311, III, 86. Mısır'daki piramitlerin tüm bilimleri sembollerle anlattığı, diğer yazarlar tarafından da dile getirilmiştir. Mesela bk. Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde*, nşr. Ali Dehrûc, Beyrut, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1998, s. 252.



ler hesaba katılırsa, Kuran'ın harf bilimlerinin merkezî konumunu sağlamlaştırdığı görülecektir.<sup>54</sup>

Bistâmî'nin kendi bakış açısına göre de, tıpkı aktarımda bulunduğu Bûnî ve Becâyî'de olduğu gibi, harf ilminin diğer ilimler arasında özel bir yeri vardır ve bu noktada Bistâmî Kuran ve Sünnete dayandığını iddia ettiği harf ilmi ile Fazlullah Hurûfî'nin takipçilerinin doktrinleri arasında bir uçurum olduğunu önemle vurgulamaktadır. İslam coğrafyasında Fazlullah'ın görüşlerinin özellikle İranlı Sâ'inüddîn Turka İsfehânî (835/1432) ve Abdurrahman Bistâmî gibi aynı çağda yaşamış isimler tarafından ilk elden bilindiği bir gerçek olsa da<sup>55</sup>, Bistâmî kendisini Fazlullah'ın takipçilerinden özellikle ayırmak istemektedir. Ona göre, harf ilminin sihirle hiçbir ilişkisi yoktur; bu ilim bizzat Kuran ve Peygamber'in sözlerinden çıkarılmaktadır.<sup>56</sup> Harf ilmi ulemâsı (*es-sâdetü'l-harfiyye*) aslında tasavvuf ulemâsı gibidir; diğer bir deyişle tasavvufçulara nasıl bakılıyorsa harfçilere de o gözle bakılmalıdır. Harfçi âlimler, vicdânî sırlarda ve rabbânî zevklerde mutasavvıflarla aynı payeleri paylaşmakta; ancak bazı latif ve gizli ilimlerde maharetli olmalarıyla onlardan ayrılmaktırlar.<sup>57</sup> İslam filozoflarının tıpkı "hikmet"i peygamberlik kandilinden (*mişkâtü'n-nübüvve*)<sup>58</sup> yayılan bir ışık olarak görmeleri gibi, Bistâmî'ye göre, harf ilmi de tüm peygamberler tarafından bilinen şerefli bir ilimdir. Hurûf ilmi, ilk insan olan Âdem peygamberle başlar; Âdem'e vahyedilen sayfalar, harf ilmi hakkındaki ilk materyaller-

<sup>54</sup> Bistâmî, *Fevâiyih*, vr. 184b.

<sup>55</sup> Mir-Kasimov, Orhan, *Words of Power. Hurufi Teachings between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam - The Original Doctrines of Faḍl Allah Astarabadi*, I.B.Tauris, London & New York, 2015, s. 432; Kastritis, "Şeyh Bedrettin Ayaklanması", s. 87. Bistâmî'nin bâtniliğinin heretik akımların karşısında konumlandığını tespit eden bir araştırma için bk. Gril, Denis, "Esotérisme Contre Hérésie: Abd al-Rahman al-Bistami, Un Représentant de La Science des Lettres a Bursa dans La Première Moitié du XVe Siècle", Veinstein, Gilles, *Syncretismes et Hérésies dans l'Orient Seldjoukide et Ottoman (XIVe-XVIIIe Siècle)* içinde, Paris: Peeters, 2005, s. 183-195. Sâ'inüddîn Turka hakkında bk. Melvin-Koushki, Matthew S., *The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Sa'in al-Din Turka Isfahani (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran* (Basılmamış Doktora Tezi), Yale University, 2012.

<sup>56</sup> Bistâmî, *Fevâiyih*, vr. 14b.

<sup>57</sup> Bistâmî, *A.g.e.*, vr. 184b-185a.

<sup>58</sup> Bu kavram hakkında bk. Altaş, Eşref, "Fî Zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-Nübüvve Teorisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), s. 7-56. *Fevâiyih*'te kavramın bir incelemesi için bk. Bistâmî, *Fevâiyih*, vr. 98b; 123b.





dir. Bu şekilde peygamberler ve hakimler tarafından aktarılan harf bilgisi peygamberlerin sonuncusu ve en büyüğü olan Hz. Muhammed'e gelir ki, o da harf ilmini en çok bilendir. Onun ümmetinin sonra gelen alimler bu geleneği devam ettirmişlerdir. Gazâlî ve Fahrüddîn Râzî'nin harf ilmi ile ilgili özel teliflerinin olması, bu geleneğin kasıtlı olarak devam ettirildiğini ve bir kesintiye uğramadığına işaret eder.<sup>59</sup> Buna karşın Fazlullah, Bistâmî'nin tanımlamasıyla, Mani ve Mezdek gibi eski İran kökenli zındıkların yoluna uymuş bir "hürremî akîdeli" zındıktır; yoldan çıkmışların önderi ve belki de en zararlısıdır. O, bâtinî tevillere sınırlarak ayetlerin zâhirinden sapmakla en büyük yanlışı işlemiştir.<sup>60</sup>

#### 4. Sonuç Yerine

Abdurrahman Bistâmî'nin Osmanlı coğrafyasına gelişi ve Anadolu'da hayatının sonuna kadar kalışı, basit bir seyahat ve yerleşmenin ötesine geçmektedir. Bistâmî kendisini tümüyle Osmanlı kültür ve siyasetine adapte etmek istemiştir. Siyasi olarak kendi dönemine kadar gelen Osmanlı sultanlarına övgü dolu sözler sarfetmesi ve Osmanlı'nın fetihlerinin gidişatını göz önünde bulundurarak İstanbul'un fethedileceğini önceden öngörmesi, zamanın sonunu simgeleyen bu dönem içerisinde bir rûhânî lider olarak algılanmak istediğinin bir göstergesi olmalıdır. Gerçekten de bu makalenin konusunu oluşturan *el-Fevâiyihü'l-Miskiyye*'sinin en hacimli bölümü, dinin her yüzyılda gelen müceddidlerini konu almaktadır ve bu bölümde en çok öne çıkan vurgu, her çağda dinin bir siyaset bir de ilim alanında bir müceddidinin olduğu düşüncesidir. Bistâmî, he ne kadar açık bir şekilde söylemese de, kendi yaşadığı çağın siyasi müceddidinin Osmanlı sultanlarından biri, dini müceddidinin ise kendisi oldu-

<sup>59</sup> Bistâmî, *Fevâiyih*, vr. 208b vd. Bistâmî harf ilmi hakkında Gazâlî'ye *Bedî'u'l-Beyân fî İlmi'l-Hurûf* isimli eseri atfeder. Kütüphane kayıtlarında, bir gizli ilimler mecmuasında yer alan ve Gazâlî'ye atfedilen bir harf ilmi kitabı örneği için bk. Löfgren, Oscar & Traini, Renato, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, I-IV, Vicenza, Neri Pozza Editore, 1975, I, 64 ("*Kitâb fî 'İlmi'l-Hurûf 'an men Hüve bi'l-'İlm Mevsûf*").

<sup>60</sup> Bistâmî, *Fevâiyih*, vr. 173b. Bistâmî, benzer şekilde Ebu'l-Alâ Ma'arrî'ye de oldukça sert eleştirilerde bulunur ve onu "zındıklık ve felsefî zühd taraftarı" diye niteler: vr. 205b. Bistâmî'nin fal ilmi hakkındaki teliflerinin dönemin Osmanlı toplumu bağlamındaki bir incelemesi için bk. Fleischer, Cornell H., "Ancient Wisdom and New Sciences: Prophecies at the Ottoman Court in the Fifteenth and Early Sixteens Centuries", *Falnama: The Book of Omens* içinde, ed. M. Farhad, Londra: 2009, s. 231-243.



ğu yönünde bir kanaati, *Fevâiyih* okuyucularının zihnine yerleştirmek ister gibidir.

Bistâmî, dinî ilimlerde öngördüğü revizyonu, Grekçeden Arapçaya tercüme döneminin hemen akabinde teşekkül eden bir ekol olan İhvân-ı Safâ felsefesini temel alarak yapar. Bilimler sınıflandırmasında bu ekolü takip ettiği gibi, Platoncu, Aristotelesçi, Pisagorcucu eğilimleri doğu dinlerinin gelenekleri ile bir araya getirme gayretiyle de yine İhvân'ın karakteristiği olan bir anlayışı yansıtır. Bistâmî bu ekolün kendi çağının ihtiyaçlarına göre adeta bir güncellenmesini hedefler ve bunu son derece önem verdiği harf ilmi çatısı altında yapar.<sup>61</sup> Sonuçta, temeli Aristotelesçi, binası dinî bilimler ve çatısı okültist bilimler olan bir bina ortaya çıkar. Bu bina Osmanlı topraklarındaki varlığını, kendisine uygun ortamı üreten Osmanlı felsefesinin orijinal sentezci karakterine borçlu olmalıdır.

### Kaynakça

Alper, Ömer Mahir, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015

Altaş, Eşref, "Fî Zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-Nübüvve Teorisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014)

Arıcı, Müstakim, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibî Örneği*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015

Aydın, Hasan, "Epistemolojik Temelleri Işığında İbn Abd el-Berr'in Bilim Sınıflaması ve Değeri", *Kelam Araştırmaları* 9 (2011/2)

Bayram, Mikail, "Hâce Nasîruddin Muhammed et-Tûsî'nin İntihalciliği", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2005)

---

<sup>61</sup> Bistâmî'nin İhvân-ı Safâ felsefesini harf ilmi merkezinde bu şekilde yeniden ele almasını bazı araştırmacılar "neo-İhvân-ı Safâcilik" olarak isimlendirilmiştir: Peacock, A.C.S., "Metaphysics and Rulership", s.121.



Babinger, Franz, Fatih Sultan Mehmet ve Zamanı, çev. Dost Körpe, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2003

Bistâmî, Abdurrahman, *Dürretü Tâci'r-Resâ'il ve Gurretü Minhâci'l-Vesâil*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no: 4905

Bistâmî, Abdurrahman, *el-Fevâiyih Miskiyye fi'l-Fevâtihi'l-Mekkiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, no: 688

Bistâmî, Abdurrahman, *Risâle Siyâsiyye*, Bursa Eski Eserler Kütüphanesi, Ulucami, no: 3489

Bûnî, Ebu'l-Abbâs, *Şemsü'l-Ma'ârif*, I-III, ed. Abdurrahman Cezîrî, Kahire, Mustafa Halebi Matbaası, 1311

Callatay, Godefroid de, *Ikhwan al-Safa A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oxford: Oneword, 2005

Callatay, Godefroid de, "The Classification of the Sciences according to the Rasail Ikhwan al-Safa", The Institute of Ismaili Studies, <http://www.iis.ac.uk/classification-sciences-according-rasa-il-ikhwan-al-safa>

Coulon, Jean-Charles, "Building al-Buni's Legend - The Figure of al-Buni through Abd al-Rahman al-Bistami's *Shams al-afaq*", *Journal of Sufi Studies* 5 (2016)

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 2000

Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî (656 [660] / 1258 [1262] - 751 /1350), *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî* içinde, haz. Turan Koç, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011

Fazlıoğlu, İhsan, "İlk Dönem Osmanlı İlim ve Kültür Hayatında İh-vânü's-Safâ ve Abdurrahman Bistâmî", *Divan* (1996/2)

Fazlıoğlu, Şükran, "Talim ile İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkî'nin Medrese Müfredatı", *Divân İlmî Araştırmalar* 18 (2005/1)

Fleischer, Cornell H., "Ancient Wisdom and New Sciences: Prophecies at the Ottoman Court in the Fifteenth and Early Sixteents Centuries", *Falmama: The Book of Omens* içinde, ed. M. Farhad, Londra: 2009

Furat, Ahmet Subhi, "Arap Edebiyatında İlk Ansiklopedik Eserler", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7 (1978/1-2)

Furat, Ayşe Zişan, "Fetih Sonrası Osmanlı Eğitim Anlayışının Şekillenışı: Klasik Dönem Müderrislik İmtihanları", *Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası* içinde, eds. Ömer Mahir Alper, Müstakim Arıcı, İstanbul, Klasik Yay., 2015



Gardiner, Noah, "Forbidden Knowledge? Notes on the Production, Transmission, and Reception of the Major Works of Aḥmad al-Būnī", *Journal of Arabic and Islamic Studies* 12 (2012)

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Hurûflük Metinleri Kataloğu*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989

Gril, Denis, "Esotérisme Contre Hérésie: Abd al-Rahman al-Bistami, Un Représentant de La Science des Lettres a Bursa dans La Première Moitié du XVe Siecle", Veinstein, Gilles, *Synchrétismes et Hérésies dans l'Orient Seldjoukide et Otoman (XIVe-XVIIIe Siecle)* içinde, Paris, Peeters, 2005

Gutas, Dimitri, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone Between Alexandria and Baghdad, *Der Islam* 60 (1983/1)

Hârezmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kâtib, *Mefâtiḥu'l-'Ulûm*, Kahire, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.

Hoyland, Robert, "Early Islam as a Late Antique Religion", *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. S.F. Johnson, Oxford University Press, 2012

Huneyn b. İshâk, *Zekera Huneyn b. İshak*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, no: 1608

İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-Kâsîd ilâ Esne'l-Mekâsîd*: Witkam, Januarius Justus, *De Egyptische Arts Ibn Al-Akfani (Gest. 749/1348) En Zijn Indeling van de Wetens Chappen* içinde, Leiden: Ter Lugt Pers, 1989

İhvân-ı Safâ, *Resâil'ü İhvânî's-Safâ*, I-V, nşr. Ârif Tâmir, Beyrut-Paris, Editions Oueidat, 1995

Kastritsis, Dimitris, "1402-1413 Fetret Devri Bağlamında Şeyh Bedrettin Ayaklanması", *Sultan Mehmet Çelebi ve Dönemi*, ed. Fulya Duvenci Karakoç, Bursa, Gaye Kitabevi, 2014

Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, I-V, thk. Mahmud Abdülkâdir el-Arnaût, İstanbul: IRCICA, 2010

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I-II, nşr. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972

Kaya, Veysel, "Aristü el-Hakîm: Aristoteles'in İslam Düşüncesindeki Dönüşümü Üzerine Notlar", *Cogito* 78, Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2002



Libera, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005

Löfgren, Oscar & Traini, Renato, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana, I-IV*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 1975

Manastırlı İsmail Hakkı, *Metâlib-i İrfâniyye ve İzâhât-ı Nûniyye*, İstanbul, Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1312

Meçin, Mahmut, "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2014/1)

Melvin-Koushki, Matthew S., *The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Sa'in al-Din Turka Isfahani (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran* (Basılmamış Doktora Tezi), Yale University, 2012

Mir-Kasimov, Orhan, *Words of Power. Hurufi Teachings between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam - The Original Doctrines of Fadl Allah Astarabadi*, London & New York, I.B.Tauris, 2015

Molla, Kemal Faruk, "Mehmed Şah Fenârî'nin *Enmûzecü'l-Ulûm* Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılar'da İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 18 (2005/1)

Peacock, A.C.S., "Metaphysics and Rulership in Late Fourteenth-Century Anatolia: Qadi Burhan al-Din of Sivas and his *Iksir al-Sa'adat*, *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, eds. A.C.S. Peacock, Sara Nur Yıldız, Würzburg, Ergon Verlag, 2016

Rehâvî, İshak b. Ali, *Edebü't-Tabîb*, nşr. Merizen Asîrî, Riyad, Merkezü'l-Melik Faysal, 1992

Shahzad, Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford: Oneworld, 2005

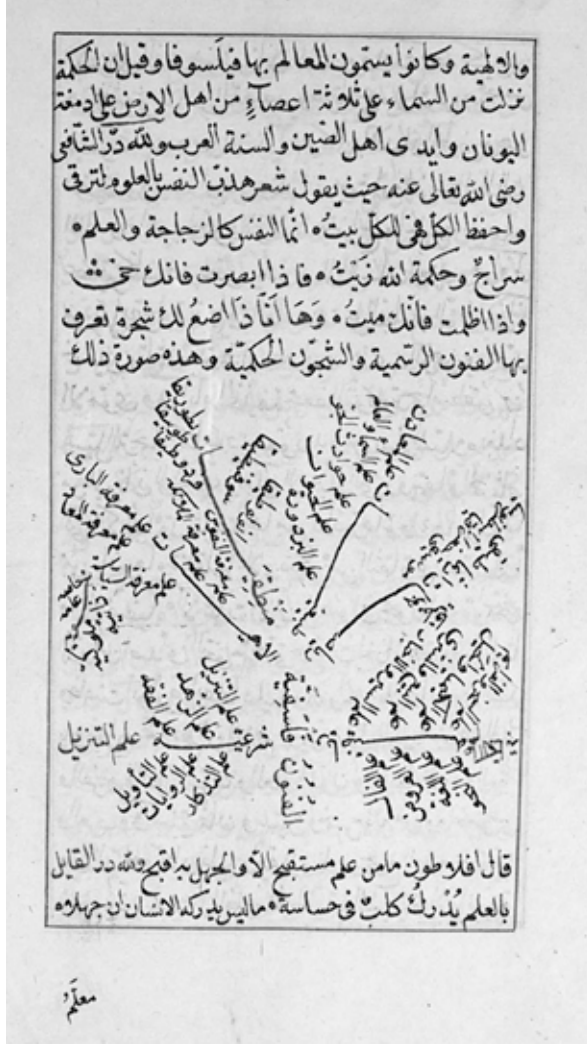
Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde*, nşr. Ali Dehrûc, Beyrut, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1998

Tek, Abdürrezzak, *Abdüllatif Kudsî Hayatı Eserleri ve Görüşleri*, Bursa, Emin Yayınları, 2007

Usluer, Fatih, *Hurufilik İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2009

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb İbnü'l-Vâdıh, *Târîhü'l-Ya'kûbî*, I-II, nşr. Abdülemîr Mühennâ, Beyrut, Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2010





Ek: Bistâmî'de Bilimler Tasnifi Ağacı

(Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiyye, numara: 688, vr. 12b)





## MESSIANIC LEGITIMACY: THE CASE OF AHMADIYYA AND MAHDIYYA MOVEMENTS

Kayhan Ali Özaykal\*

### Abstract

The Ahmadiyya and Mahdiyya are contemporary Islamic messianic movements emerging in the late nineteenth century during a period of general Muslim discontent. This study aims to see how the respective leaders of these two movements, Ghulam Ahmad and Muhammad Ahmad, sought to legitimize their claims while addressing the problems they perceived to exist in their societies. It is found that the originality and magnitude of Ghulam Ahmad's messianic message, which aimed to address the claims of Christian missionaries as well as other religious groups by drawing on the example of the prophet Jesus for legitimacy and the abolishment of jihad, made the movement relatively inflexible doctrinally, but with focus on proselytization gained greater global influence. Muhammad Ahmad's message and practice, by contrast, though highly unorthodox in its treatment of prophetic hadith, emulated to a greater degree the example of the prophet Muhammad, was more humble in its doctrinal claims, and achieved relatively greater domestic popularity and doctrinal flexibility, paving the way for eventual political power in Sudan.

**Keywords:** Ghulam Ahmad, Muhammad Ahmad, Ahmadiyya, Mahdiyya, Messianism, Legitimacy, Jihad.

\*\*\*

### Öz

#### Ahmediyye ve Mehdiyye Hareketleri Çerçevesinde Mesihçi Meşruiyet

Ahmediyye ve Mehdiyye, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Müslümanların genel olarak sıkıntılı olduğu bir dönemde ortaya çıkmış modern Mesihyanik hareketlerdir. Bu çalışma, bu iki hareketin liderleri olan Gulam Ahmed ve Muhammed Ahmed'in kendi toplumlarında var kabul ettikleri problemleri irdelerken kendi iddialarına nasıl meşruiyet oluşturduklarını incelemektedir. Gulam Ahmed'in, meşruiyet için Hz. İsa'nın örneğinden ve cihadın ilga edilmesinden yararlanarak Hristi-

\* Doctorate Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences. / Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.



yan misyonerlerin ve diğer dini grupların iddialarını ele almayı amaçlayan Mesiyaniğin orijinalliği ve önemi, aynı zamanda hareketi doktriner olarak sertleştirdi. Ancak bunu yaparken din değiştirmenin daha büyük global etkisine vurgu yapmıştır. Buna karşılık Muhammed Ahmed'in mesajı ve pratiği, hadislerle yaklaşımı ana çizginin oldukça dışında olsa da, doktrin iddialarında daha mütevaziydi. Bu nedenle lokal düzeyde daha popüler ve doktriner olarak daha yumuşak oldu. Nihayetinde Sudan'da politik bir güç olma imkanı buldu.

**Anahtar kavramlar:** Gulam Ahmed, Muhammed Ahmed, Ahmediyye, Mehdiyye, Mesiyанизm, Meşruiyet, Cihad.

\*\*\*

### Introduction

Both the Ahmadiyya and Mahdiyya are Islamic messianic movements. A comparison between the two is also encouraged by the fact that each movement took place during the late nineteenth century, arose in circumstances related to British colonial administration, and had connections to sufism. The decline of Muslim power across the world from the seventeenth century onward and general discontent of Muslim peoples felt by the nineteenth and twentieth centuries led to the emergence of several Islamic uprisings, like the Wahhabi and Sumatran Padri movements in Arabia and Indonesia respectively as well as the movement led by Sheikh al-Sanusi in Libya. The two messianic movements to be studied here can be placed within this general trend of resistance. However, neither movement influenced the other, which makes the Ahmadiyya and Mahdiyya respectively independent examples of Islamic messianism.

By taking their messianic content as the point of departure, these movements present a series of direct points of comparison, such as the Mahdi's appearance (or disclosure), his legitimacy, message, and death. In this sense, the two movements are mirrors to each other; what we find in one we can seek out in the other, and reveal what may have been less obvious by aligning points that were formerly obscure.<sup>1</sup> However, the particular issues raised by these points and the existence of some of these points themselves is as much depend-

---

<sup>1</sup> A good example of this method of analysis and its fruits is demonstrated by John Voll in his paper 'Abu Jummayza: The Mahdi's Musaylima?' in *Islam, Politics, and Social Movements*, eds. Edmund Burke, and Ira M. Lapidus, (Berkeley, CA: University of California Press, 1988).





ent upon the circumstances in which they were born as they are inherent to the mission involved. So here two different but connected areas are opened up for exploration: the imposition of the historical context, and the imposition of issues inherent to the nature of the mission itself.

Accordingly, there are two sides to this study, which reflect different approaches. Indeed, the significance of any comparison depends upon the approach being utilised and there are two main ones to the study of Islamic movements. As Edmund Burke notes, one traced back to Marx places the study of collective action in a sociological context. Its units of analysis are the systems of relations (economic, political, and social) in which they are caused and develop. The other, traced back to Weber, has as its units of analysis the concepts and rhetoric used in different political and economic settings. This approach is more focused on how and to what particular effect movements deploy cultural and religious resources to mobilize and legitimate their agendas.<sup>2</sup> Because the similarities the two movements share are varied in form and implication — with doctrinal considerations stemming from their messianic aspects, historical significance from their being contemporaries, political import from the colonial connection, spiritual and intellectual factors from the *sufi* resources they draw on — I have chosen to refer to both social and doctrinal subjects, with specific reference to the larger background focused on by the first mentioned, Marxist approach, though with primary attention to cultural and religious material, as in the Weberian approach.

More specifically, questions of legitimacy and authority are the main areas of focus, since the Mahdi is inevitably an imposter until he is proven genuine, whatever his teachings, after his disclosure. Thus, our two Mahdis provide us the same subject of study. In this context, the figure of the Mahdi clearly comes under Weber's understanding of charismatic leadership, where what

---

<sup>2</sup> Edmund Burke, "Islam and social movements" in *Islam, Politics, and Social Movements*, eds. Edmund Burke and Ira M. Lapidus (Berkeley, CA: University of California Press, 1988) 19. That is not to say that it lacks the power to provide causal explanations of its own. The Weberian approach is perhaps best for dealing with the leader of a movement who derives his or her goals, legitimacy and authority from doctrine since the belief system of the movement can be taken as partially determining its structure and action, and even emergence.



proves legitimacy is first and foremost success. How this applies to the movements in question specifically is to be determined below, as well as how their belief systems relate to the historical background, on the one hand, and the development of the two movements, on the other, to identify the main factors in each case and shed light on their particular dynamics.

I aim first to survey the history of each Mahdi before his manifestation, followed by an analysis of the concepts and beliefs each espoused and whence they drew their legitimacy. Then, finally, I wish to analyse the history of the movements in light of these observations. This essay thus attempts to examine how circumstances and belief each shaped the Ahmadiyya and Mahdiyya movements respectively. This means asking what the main determinants of the type of legitimacy sought and the type of message espoused were in each case. More, specifically, it means asking to what extent the message and legitimacy brought about was by the proposed Mahdis themselves or external social and historical factors, and also to what extent they were related in content to the classic tradition or advanced new ideas.

### Islamic Messianism

According to Sunni orthodoxy, the term *mahdi* denotes a restorer of religion and justice who will rule before the end of the world.<sup>3</sup> Such a messianic individual is not actually required for the End Times as expressed in Quranic eschatology, and the term itself does not appear in the Quran as such.<sup>4</sup> It is almost certainly derived from the Arabic root *h-d-y*, commonly used in the meaning of divine guidance, and other words so derived are found in the Quran.<sup>5</sup> Nevertheless, this meaning of divine guidance is suggestive only; it is in *hadith* attributed to the Prophet where the specific and generally accepted attributes of the Mahdi are to be found. These attributes, as summarised by

---

<sup>3</sup> Madelung, Wilfred, "al-Mahdi" in P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition (E1<sup>2</sup>) (New York: Routledge, 2000), 1230.

<sup>4</sup> Sandra Campbell, "Millennial Messiah and Religious Restorer: Reflections on the Early Islamic Understanding of the Term Mahdi," *Jusur* 11 (1995): 2.

<sup>5</sup> *ibid.*, fn. 2



Kramer, are as follows; the Mahdi's appearance signifies that the world has reached its worst state, his reign is a time of natural abundance, he will defeat the enemies of Islam, miraculous signs will accompany his manifestation, and he will be extremely generous and divide the wealth of the Muslim community (*umma*).<sup>6</sup>

A related part of these beliefs is the view that the religious and spiritual condition of the Muslim community, and the world in general, will go from bad to worse over the course of history.<sup>7</sup> The person that will pull humanity back from the brink and restore religion and justice is accordingly a special person. Often, the Mahdi is reported to be none other than Isa ibn Maryam, Jesus son of Mary (*al-Masih al-Muhtadi* – the rightly-guided Messiah).<sup>8</sup> However, general belief is that the arrival of the Mahdi will merely prefigure the Second Advent of Jesus. In Shia belief, the centrality of the Mahdi is even greater. He is the final Imam in a line of Imams descended from the Prophet that the Shia have depended on for knowledge and leadership. Imam Mahdi will return from a centuries-long occultation to establish supremacy. Both Sunni and Shia, however, accept the Mahdi is a descendent of the Prophet. One *hadith* predicts the appearance of a religious saviour who shares the same name and bloodline as the Prophet.<sup>9</sup> Thus, being one of his descendants or at least sharing his name supplies one with lineal and social standing for the responsibility.<sup>10</sup> It is said the

---

<sup>6</sup> Robert S. Kramer, "mahdi" Oxford Encyclopaedia of Islamic World, 1995, in Campbell, "Millennial Messiah," 1.

<sup>7</sup> Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 245. Rahman criticises the perceived fatalism in this view. A tradition ascribed to the Companion Anas reads 'Matters will only grow in hardship, the world will only increase in backward movement, and the people in greed. The Hour will rise only on the worst of people. There will be no Mahdī but 'Īsā ibn Maryām' (in Madelung, "*al-Mahdi*" (E1<sup>2</sup>), 1234).

<sup>8</sup> John S. Trimmingham, *Islam in the Sudan*, (London: Frank Cass, 1965), 148. It is said this belief takes its source from *sura* 43:61, 'and He (Jesus) shall be a sign of the last hour.' This is accepted Muslim interpretation, however Trimmingham notes that David Margoliouth suggests the passage should probably be translated, "Verily there is knowledge of the Hour." Thus, the above cited *hadith* (fn.8) seems most relevant, recorded in Ibn Maja's, *Sunan*, *Kitab al-fitan* 24 (vol. 2, 1341, no. 4049)

<sup>9</sup> Abdulaziz A. Sachedina, *Islamic Messianism: the Idea of Mahdi in Twelver Shiism*, (Albany: State University of New York Press, 1981), 3.

<sup>10</sup> The Prophet is reported to have said 'I have [several] names, I am Ahmad, I am Muhammad, I am the Eraser by whom Allah will erase infidelity, I am the Gatherer at whose feet the people will gather [on the Last Day] and I am *al-aqib*.' *Al-aqib* is usually explained as a person after whom there will be no prophet (Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 4, p.84; cf. Ibn Sad, *Tabaqat*, vol. 1, part 1, p.65;



Mahdi will resemble the Prophet in disposition (*khulq*), though not in appearance (*khalq*).<sup>11</sup>

The sultan or caliph is in traditional political theory entrusted with defeating the enemies of Islam, dividing the wealth of the community, and preserving the purity of the religion. However, the Mahdi's appearance has been specifically prophesied, and he is divinely guided. He is similar to a prophet, but arrives only when the world is nearing its end and without new revelation. Yet to state what the Mahdi is supposed to be according to the traditions and scholarly interpretation, has limited relevance to what he can be historically. As Holt observes, Mahdism in Sunni Islam constitutes 'a deposit of ideas and hopes rather than an organised and coherent system of beliefs. To analyse Mahdism with any degree of rigour does violence to its nature as an essentially popular synthesis of elements, varying in their content and emphasis at different times and in different places.'<sup>12</sup> Thus, the identity of the Mahdi and the nature of his mission, having not been crystallised in Islamic thought, is open to a wide range of variation.

Trimingham observes that the majority of Mahdis in Islamic history have, however, been similar in that they become political, preach jihad in terms of war (not only against non-Muslims), and, if successful, form a state.<sup>13</sup> This is because the religion of Islam guides its followers in more than strictly spiritual matters. This is due to the example of the Prophet Muhammad, who combined in his person both religious and political authority, explicated clearly in his career respectively in Mecca and Medina, with ideals the *umma* is forever obliged to continue.<sup>14</sup> However, without continuous, or new, revelation to guide

---

Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Zad al-maad fi hady khayr al-ibad* (Cairo, 1953), vol. 1, p. 44; Ibn al Jawzi, *Al-wafa bi-ahwal al-Mustafa* (Cairo, 1966), vol. 1, pp. 103-4; and numerous other collections of *hadith* and *siyar* in Friedman, *Prophecy Continuous*, p.55)

<sup>11</sup> Trimingham, *Islam in the Sudan*, 149.

<sup>12</sup> Peter M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898: A Study of its Origins, Development and Overthrow*, (Oxford: Clarendon Press, 1958), 22.

<sup>13</sup> Trimingham, *Islam in the Sudan*, 149

<sup>14</sup> Sachedina calls it a 'historical responsibility' upon which salvation partly depends (*Islamic Messianism*, p. 2). As Sayyid Qutb explains, this period 'is not the whole of Islamic history, but a beacon erected by God so that man might reach up to it and try to attain it; might renew his hopes of arriving at the sublime summit by rising upward in ascent...' (*This Religion of Islam*, Gary Indian: In-



them through the trials and tribulations with which they are confronted over the course of time, it is possible for the veracity of the *umma* to be called into question and it to be perceived as in need of reform. To any Muslim witnessing the failure of public and private life to meet the standards of the ideal, a divinely inspired individual would no doubt be welcomed, even longed for and sought after.<sup>15</sup> Here the relevance of the Mahdi is obvious, as Muhammad's reign on earth is deemed the golden age of Islam that did not last due to innovation (*bida*), which is hardly distinguishable from heresy. Accordingly, to be acceptable from the religious viewpoint, anything 'new' has to be depicted as a revival or renewal of the original prophetic teaching.<sup>16</sup>

## 1. A Comparison of Ideological Content

### The Crisis Situation in Sudan and Muhammad Ahmad's Early Life

For any movement to appear there must be a crisis of some sort. Naturally, where there is greater discontent, greater support for a Mahdist enterprise is likely. In the Sudan generally, there was an expectation for a messianic saviour, especially among the poor rural population.<sup>17</sup> Messianic beliefs have been widespread, deeply held, and significant in Muslim Africa since the tenth century, and the Mahdiyya can be seen against an historical background of messianic movements, including the Fatimids in Egypt and Almohads in Morocco.<sup>18</sup> But

---

ternational Islamic Federation of Student Organisations, n.d. p.39 in John O. Voll, "Wahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewals," *Arab Studies Quarterly*, 4 (1982).

<sup>15</sup> Madelung notes that the term *al-Mahdī* had been used in the beginning of Islam as an honorific epithet bestowed upon various individuals, including the prophets Muhammad and Abraham without any eschatological connotations (Madelung, '*al-Mahdī*' in EP, 1231). When the *hadīth* collections were being written in the ninth-tenth centuries the idea had already become widespread among certain sections of the community. Firstly, the term came to be used as war propaganda for Abd Allah ibn al-Zubayr (See Wilfred Madelung, "Abd Allah B. al-Zubayr and the Mahdi," *Journal of Near Eastern Studies* 40 (1981), 291-305).

<sup>16</sup> See, Yohanan Friedman, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background* (New Delhi; New York: Oxford University Press, 2003), 95; Tilman Nagel, *The History of Islamic Theology: From Muhammad to the Present*, trans Thomas Thornton (Princeton, NJ: Markus Weiner Publishers, 2000), 256-60.

<sup>17</sup> Holt, *The Mahdist State*, 42.

<sup>18</sup> Trimingham, *Islam*, 158 (Cf. Holt, *The Mahdist State*, p.42, fn.4). In contrast to Muhammad ibn Tumart (1130) of the Magrib, Uthman Dan Fodio (1754-1817) of the Fulani had established a more recent and successful invocation of the Madhist idea (See, Richard H. Dekmejian, "Charismatic Leadership in Messianic and Revolutionary Movements" in *Religious Resurgence*, eds. Richard T.



though the messianic beliefs of Sudan predated the modern period, there was a broad expectation of relief from widespread discontent in the region that Holt writes was born due to a range of social, economic, and religious causes that all relate, in some way, to the Turco-Egyptian regime.<sup>19</sup>

After repeated waves of conquest begun in 1820 by the ruler of Egypt Muhammad Ali, almost all of Sudan was under Egyptian rule by 1879. In Sudanese the period of Turco-Egyptian rule is known as *al-Turkiyya al-Sabiqa*, the former Turkish government. However, the name 'Turk' in this context does not denote a precise type of nationality or language. The Condominium, in which British officials predominated, came to be known as *al-Turkiyya al-thaniya*, the second Turkish government.<sup>20</sup> Quite simply, the name was practically synonymous with 'infidel;' a sentiment demonstrated many times in Mahdist propaganda, and throughout the Sudan. Therefore, the Mahdi execrated the officials and soldiers of the government for being 'Turks', not Egyptians.

The administration of the country suffered from a rapid turnover of governors; between 1825 and 1855 no less than twenty-five had ruled in Khartoum, most of whom had very brief tenures. Though it was a Muslim power that had conquered the Sudan, Holt explains 'Egyptian rule was unpopular not merely by its faults but by its very nature... it was alien, unremitting and exacting.'<sup>21</sup> Many writers have noted that the frequent employment of European Christians in high-ranking positions of the administration by the Turco-Egyptian government undermined the legitimacy of their rule in the eyes of the Muslim Sudanese. However, according to Moore-Harrell, the perceived illegitimacy of the government was more because the Sudanese simply despised the 'Turks', and not because of any aversion towards Europeans.<sup>22</sup>

---

Antoun and Mary Hegland (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), 94. Also, a Mahdi had a brief career in lower-Egypt during Bonaparte's occupation of Egypt (Holt, *The Mahdist State*, 23).

<sup>19</sup> Holt, *The Mahdist State*, 32-33.

<sup>20</sup> *ibid.* 14.

<sup>21</sup> *ibid.* 16.

<sup>22</sup> Alice Moore-Harrell, *Gordon and the Sudan, Prologue to the Mahdiyya 1877-1880* (London: Frank Cass Publishers, 2001), 61.



The reasons for discontent must therefore be found elsewhere. Holt refers to Shocair's four-fold list of causes for the Mahdiyya: the destruction caused by the Turco-Egyptian invasion; the favouritism displayed by the government towards certain tribes and sects; heavy government taxation; and suppression of the slave trade.<sup>23</sup> Under the first, the destruction of Shandi, a main trading town in the north, by Defterdar Muhammad Khusraw (d.1833), leader of the invasion forces, especially caused lasting anger among the Sudanese.<sup>24</sup> Then the government's partiality to the Shaiqiya tribe and Khatmiyya sect stirred jealousy and further resentment toward the administration.<sup>25</sup> Heavy taxation was also a major cause of frustration, and anger featured even among the slogans calling the populace to join the rebellion.<sup>26</sup> Nevertheless, Shocair declares the suppression of the slave trade the most important source of discontent, and this assertion is supported Moore-Harrell and Holt himself.<sup>27</sup> Indeed, two years after the most concerted effort to suppress the slave trade by Khedive Ismail (r. 1886-89), the Mahdiyya movement began.

Muhammad Ahmad was born on 12 August 1844 on the Island of Labab in the province of Dongola.<sup>28</sup> His family claimed to be descendants of the Prophet and one of his ancestors was noted for his piety. Muhammad Ahmad from a young age had shown an interest and aptitude in religious studies, so much so that Holt wonders why he did not go to the prestigious Al-Azhar University in Cairo.<sup>29</sup> Muhammad Ahmad was able to recite the entire Quran by the age of nine, and by the age of sixteen had already become a *darwish* (mystic) and ardent student of Sufism.<sup>30</sup> He first became a pupil of Shaykh al-Almin al-

---

<sup>23</sup> Holt, *The Mahdist State*, 16.

<sup>24</sup> Carolyn Fluehr-Lobban, Richard A. Lobban and John Obert Voll, *Historical Dictionary of the Sudan*, 2d ed. (Metuchen: The Scarecrow Press, 1992), 148. See also, Naum Shuqayr, *Tarikh al-Sudan* (Beirut: Dar al-Jil, 1981), 315-316.

<sup>25</sup> Shuqayr, *Tarikh al-Sudan*, 315-320; Holt, *The Mahdist State*, 32.

<sup>26</sup> Peter M. Holt, *A Modern History of the Sudan: From the Funj Sultanate to the Present Day* (New York; NY: Grove Press, 1961), 79.

<sup>27</sup> Moore-Harrell, *Gordon and the Sudan*, 2; Holt, *The Mahdist State*, 33.

<sup>28</sup> Holt, *The Mahdist State*, 37

<sup>29</sup> *ibid.* 37-38

<sup>30</sup> Richard Berman, *The Mahdi of Allah*, introduction by Churchill (London, 1931), 53; Byron Farwell, *Prisoners of the Mahdi* (New York: W.W. Norton, 1989), 5 in Dekmejian, "Messianic and Revolutionary Movements," 96.



Suwaylih in the Gezira and subsequently Shaykh Muhammad al-Dikayr Abdallah Khujali near Berber. The latter received subsidies from the government, and it seems Muhammad Ahmad fell out with his teacher for this reason, refusing to eat the food he provided.<sup>31</sup> In 1861, he joined the neo-Sufi tradition of the Sammaniyya order under Shaykh Muhammad Sharif Nur al-Daim.<sup>32</sup>

Thus, Muhammad Ahmad's religious development proceeded within Sudan's Sufi orders. The proliferation of these orders had since the Funj period reflected a free-flowing mysticism of 'frontier' Islam, unencumbered by the homogenising weight of Islamic orthodoxy.<sup>33</sup> After seven years, Muhammad Ahmad became a licensed shaykh and began to travel the country on religious missions. By this time he had gained a considerable reputation for piety and asceticism. With his brothers he settled on Aba Island in the White Nile, near to al-Kawwa, and this became his headquarters in 1870. Here his reputation helped him gain a substantial following from local tribes.

Around 1878, Muhammad Ahmad fell out with his master. This occurrence owed much to the fact that in 1872 Muhammad Sharif had moved near Aba Island at his student's invitation. From here disputes arose as the two, it seems, became rivals, leading ultimately to Muhammad Ahmad's expulsion from the order. Muhammad Ahmad humbly sought forgiveness for his defiance and readmission back into the order, but was unsuccessful.

Such an incident is indicative of the general religious fragmentation of society under a growing variation and number of shaykhs and orders. Dekmejian writes 'not only did authority become fragmented, but the great diversity of 'truths' produced conflicts and spiritual uncertainties among the faithful.'<sup>34</sup> Clearly, any religious saviour would have to be more than just another shaykh. In a sense, Muhammad Ahmad was in fact already on his way to eminence, since as part of the neo-Sufi tradition, the Sammaniyya laid heavy emphasis

---

<sup>31</sup> Holt, *The Mahdist State*, 37

<sup>32</sup> Gabriel R. Warburg, "From Revolution to Conservatism: Some Aspects of Mahdist Ideology and Politics in the Sudan," *Der Islam* 70:1 (1993): 187.

<sup>33</sup> Dekmejian, "Messianic and Revolutionary Movements," 96.

<sup>34</sup> *ibid.*, 95.





upon *dawa* (preaching) activity, and sought to transcend the usual restrictions of the *tariqa* to tribe or village that was partly responsible for the disparate religious environment.<sup>35</sup>

As a shaykh with a large following and an established reputation, Muhammad Ahmad was admitted back into the order he had devoted his life to under the elderly and highly respected Shaykh al-Qurashi w. al-Zayn, a rival of Muhammad Sharif. Thereafter, he proceeded to resume his work and life of devotion at Aba Island and when Shaykh al-Qurashi died in December 1880, Muhammad Ahmad was recognised as his successor.

### **The Crisis Situation in India in Ghulam Ahmad's Early Life**

Ghulam Ahmad's ancestors hailed from Samarqand, and were highly placed with regular links to a succession of governments in India; Mughal, Sikh, and, apparently, with Ghulam Ahmad's father, the British.<sup>36</sup> Ghulam Ahmad was born in the Panjabi village of Qadiyan in the late 1830s. His early life is somewhat comparable to that of Muhammad Ahmad's. Friedman notes that Ghulam Ahmad was not subjected to the indoctrination of orthodoxy inevitable as a student at a *madrassa*.<sup>37</sup> This is also true of Muhammad Ahmad and in fact constitutes a significant similarity between the two men. Ghulam Ahmad was educated by tutors and received the staple of Islamic education, with its mediæval contents. Like Muhammad Ahmad, Ghulam left worldly occupations in order to follow his own inclinations and devoted himself entirely to religious study, though members of his family regarded his lifestyle as impractical.<sup>38</sup>

When we look at the religious environment within which Ghulam Ahmad emerged, we see at least one major similarity between his and Muhammad Ahmad's. The growing fragmentation of the Sufi orders is clearly paralleled by the great diversity and rivalry of scholarly schools within the Sunni community of India, which must have produced conflicts and uncertainties among the faith-

---

<sup>35</sup> Warburg, "From Revolution to Conservatism," 188.

<sup>36</sup> These observations are taken from Ghulam Ahmad's own accounts (Friedman, *Prophecy Continuous*, 2).

<sup>37</sup> Friedman, *Prophecy Continuous*, 3.

<sup>38</sup> *ibid.*, 4.



ful there too. Sufism was also a major dimension of Islamic life in India, consisting of a variety of orders.<sup>39</sup> Writing in 1959, Titus notes that an estimated 'two-thirds of the Muslim population are under the influence of one or another of the darwish orders'.<sup>40</sup> But while Ghulam Ahmad's messianic beliefs, were likely inspired by *sufi* teachings, he was not a member of a *sufi* tariqa,<sup>41</sup> and his religious thought placed him more directly in opposition with the *ulama*, as well as other non-Muslim religious figures, as we shall see. In the Punjab at this time, public debate between rival religious groups was a prominent part of the religious scene.<sup>42</sup> British rule in India, though often a source of civil unrest, caused relatively less resistance than that of the Egyptians in Sudan since the Muslims in India had gradually come to accept the relatively effective British administration.<sup>43</sup> It was only the religious debates that would therefore have been the main arena of struggle. Ghulam Ahmad became involved with these debates and was initially exposed to the arguments of Christian and Sikh figures.

Any equivalent arena to be found in the Sudan relates directly to the Turco-Egyptian regime, and especially its suppression of the slave trade. Thus, on the one hand, a political and military threat required resistance, and on the other, in the main, a theological threat. While the necessary condition for the

<sup>39</sup> See Murray T. Titus, *Islam in India and Pakistan: a Religious History of Islam in India and Pakistan* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2005), 116-136.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 118-119

<sup>41</sup> Freeland Abbot, *Islam and Pakistan* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1968), 151.

<sup>42</sup> Friedman, *Prophecy Continuous*, 4; Barbara D. Metcalf, *Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton: Princeton University Press, 1982), 215-234

<sup>43</sup> For example, in his 'Treatise on Jihad', written in 1887, Muhammad Husayn, a leading member of the Ahl-i-Hadith, defined the concept of *dar al-Islam* (house of submission) as referring to any country 'so long as all the religious exercises of the Mohammedan religion are not forbidden and stopped'. This line of thought follows the Hanafi position as stated in the *Fatawa-i-Alamqiri* of Awrangzeb 'that a dar-ul-Islam cannot become Dar-ul-Harb [house of war] as long as there exists even one performance of the Religious acts of Islam...' (Muhammad Husayn, *Iqtisad fi masail al-jihad*, 1887, p.10, in Spencer Lavan, "Polemic and Conflict in Ahmadiyya History: the 'Ulama', the Missionaries, and the British (1898)", *Muslim World* 62 (1972): 288). Friedman notes, 'The fatwa in which Shah Abd al-Aziz al-Dihlawi (1746-1824) declared India *dar al-harb* has been the subject of numerous comments, but the interpretation which maintains that this declaration implied a call for jihad against the British has been convincingly challenged [...] In the second half of the nineteenth century, when Indian Muslims gradually came to terms with British rule, more and more thinkers explicitly voiced the opinion that circumstances in British India, where the Muslims enjoyed religious freedom, did not justify the call for jihad' (Yohanan Friedman, "Jihad in Ahmadi thought," in *Studies in Islamic History and Civilisation in Honour of Professor David Ayalin*, ed. M. Sharon, (Leiden: Brill 1986), 230).



emergence and success of the Mahdiyya was the general discontent with the Turco-Egyptian regime, conversely, what allowed the Ahmadiyya to rise was the religious neutrality of British policy. Yet, Syed Nadvi claims that in India at this time the Muslims longed for a saviour who could deliver them from their troubles. The Muslims were faced with what he calls a multi-dimensional challenge: the spread of Christianity under the patronage and supervision of the English, and the revival of the Arya Samaj, also at the instigation of the English regime. He also states that the English sometimes prompted discord in order to allow them to consolidate their colonial power.<sup>44</sup>

It is with this context of religious depredation that Ghulam Ahmad emerged. However, unlike Nadvi, he chiefly attributed responsibility for the deplorable situation to the *ulama* of the time. As Friedman notes, Ghulam Ahmad was convinced that Islam had sunk to unprecedented depths and saw the ascendancy of Christianity in particular, a result of missionary activity, as one of the greatest problems for the Indian Muslim community. Yet the *ulama* concerned themselves with petty issues, attacking each other and other Muslims.<sup>45</sup> Indeed, Brush writes that the Ahmadiyya 'can be viewed as a cultural counter attack against the west. In this context, its strong anti-Christian bias can be understood'.<sup>46</sup> According to Ghulam Ahmad, two things resulted from this state of affairs, one was the ascendancy of the cross, and the other was the apostasy of many Muslims. The situation was seen as so bad that only a divinely inspired leader could fully restore Islam.<sup>47</sup> Thus, Ghulam Ahmad's assessment of the situation may be said generally to resemble that of the Sudanese Muslims at the time, with both perceiving the need for a divinely inspired leader.

---

<sup>44</sup> Syed H. H. Nadvi, (1987) *Islamic Resurgent Movements in the Indo-Pak Subcontinent during the Eighteenth and Nineteenth centuries: a Critical Analysis* (Durban, South Africa: Academia, the Centre for Islamic, Near, and Middle Eastern Studies, Planning & Publication 1987), 155-6

<sup>45</sup> Friedman, *Prophecy Continuous*, 106.

<sup>46</sup> S. E. Brush, , "Ahmadiyyat in Pakistan: Rabwah and the Ahmadis," *Muslim World* 45 (1955): 167

<sup>47</sup> Friedman, *Prophecy Continuous*, 106.



### The First Messianic Disclosures

Through the early years of their lives, both Muhammad Ahmad and Ghulam Ahmad came to view the religious authorities with suspicion and contempt. After falling out with his master and failing to gain forgiveness and reconciliation, Muhammad Ahmad felt that corruption extended even to the highest levels of the Sufi orders as well as the state sanctioned *ulama* of the Sudan. Similarly, Ghulam Ahmad clearly opposed the *ulama*, but his distrust did not extend directly to the Sufi orders, and the *ulama* of India were largely independent from and un-associated with the British administration.

Other factors also require consideration in regards to Muhammad Ahmad's messianic disclosure. Firstly, the appearance of the Mahdi was popularly expected to coincide with the end of the century and at this time the thirteenth Muslim century was nearing its end. Secondly, Shoucair states that after Muhammad Ahmad's succession, his followers began to assert that it was written in their religious texts the Mahdi would be from among their order, and this was told to Muhammad Ahmad by Shaykh al-Qurashi. Lastly, there was the arrival of Abdallahi b. al-Masallamiyya, a soothsayer from Darfur. He came from a religious background and had already been seeking a Mahdi figure before meeting Muhammad Ahmad. Indeed, he had written a letter to al-Zubayr of Darfur, addressing the latter as the Mahdi, but Al-Zubayr denied the suggestion, whereupon the correspondence ceased.<sup>48</sup> Abdallahi eventually made it to Muhammad Ahmad and immediately recognised him as the Expected One.<sup>49</sup> There is little doubt that Abdallahi turned Muhammad Ahmad's attention to the popular Mahdist expectation, and now Muhammad Ahmad was soon studying the relevant *hadith*. This inner conviction turned out to be the sufficient condition for the emergence of a religious movement.

Although it is possible that an Islamic movement in the Sudan could have been realised at this point without reference to messianic notions, the

---

<sup>48</sup> Holt, *The Mahdist State*, 44.

<sup>49</sup> *ibid.* 43. Their first meeting occurred following the Egyptian conquest of Darfur in 1874. 'Abdallahi himself had suffered a long journey to the east, the death of his father, and was by the time of his arrival in utter poverty.



regional expectation, itself a result of the nature of Islam prevalent in the country, where holy men, wanderers and soothsayers were common place, dictated the likelihood of a messiah. Official religion was largely limited and related to the Turco-Egyptian administration, and adherence to this form of Islam was therefore relatively small. Nevertheless, Muhammad Ahmad neither developed the concept nor did he begin the process of its application in regard to himself, but merely confirmed it. In such cases, the people find their leader, and he follows them. He gives content and direction to the beliefs of the masses, but is at the same time forced to listen and adhere to their hopes. Therefore, Muhammad Ahmad closely followed the received interpretation of the Mahdī's mission.

None of this could be further from the case with Ghulam Ahmad. While, on the one hand, regional expectations played the decisive role, on the other, it was in a progression of individual beliefs. Ghulam Ahmad appeared in the form of a solitary figure, unconnected and un-encouraged by personal acquaintances. It was not until the age of around forty that he came to be of any repute, having formerly led a fairly secluded life. His initial relation with the wider Muslim community was peaceful. An anthology of Urdu articles that he had written appeared in 1879 and refuted the claims of the rival religious group the Arya Samaj and brought Ghulam Ahmad public renown.<sup>50</sup>

His original claims to eminence, however, came in the publication of his first book the *Barahin-i Ahmadiyya*.<sup>51</sup> Although this was a formidable work challenging all other religions, in very first volumes there were already claims that alarmed some members of the *ulama*. Yet the book still did not initially seem to have caused much controversy. Abbot claims this is a possible indication of the respect with which the traditionalist theologians accepted it. As Friedman notes, Ghulam Ahmad's claims to spiritual eminence are inspired by Ibn Arabi's vision of the world and thereby predicated on the belief that divine revelation

---

<sup>50</sup> A. R. Dard, *Life and Ahmad: Founder of the Ahmadiyya Movement* (Lahore: Tabshir, 1948), 63; Nadvi, *Resurgent Movements*, 156.

<sup>51</sup> Ghulam Ahmad, *Barahin-i Ahmadiyya*, (Amritsar, (vols. 1-2) 1980; (vol. 3) 1882, (vol. 4), 1884); (2d ed Siyalkot, 1900).



continues in certain forms since the death of the Prophet.<sup>52</sup> This is the source of legitimacy upon which Ghulam Ahmad based all his claims to authority; that continuous divine guidance is never absent in the world. This guidance means the continual existence of divinely inspired individuals who come under a range of titles, several of which Ghulam Ahmad claimed himself to be.<sup>53</sup>

While writing his *Barahin-i Ahmadiyya*, Ghulam Ahmad initially claimed to be the renewer (*mujaddid*, pl. *mujaddidun*) on the eve of the fourteenth *hijri* century (which started on November 12, 1882). A trustworthy *hadith* attributed to the Prophet prophesies the appearance of a *mujaddid* every *hijri* century, and down the line various scholars have been recognised as bearing this honour. Indeed, there were several nominees to the title of *mujaddid*, and some consequently held that there might be more than one at each century's end.<sup>54</sup> This uncertainty was due largely to the diversity and rivalry among the Sunni schools.

While the claim to be a *mujaddid* is not in itself considered deviant, Friedman notes that Ghulam Ahmad associated a more general conception of *tajdid* (renewal) to the *Mujaddid's* identity, as one given 'knowledge of the Quranic secrets and sent to earth to explain them to the people.' He also asserts that the *mujaddidun* possess prophetic-like perfections, though only in a subsidiary, or 'shadowy' form.<sup>55</sup> Thus, Ghulam Ahmad's *mujaddid* claim deviated from orthodoxy.

A more serious claim was his declaration to be a *muhaddath*, 'a person spoken to' (by Allah, or an angel). Unlike the title of *mujaddid*, the title of *muhaddath* has almost never been awarded to any specific individual in the Sunni tradition. It bestows upon the claimant a religious authority of special nature, and such a rank would no doubt have attracted the heated attention of the *ula-*

---

<sup>52</sup> Friedman, *Prophecy Continuous*, 106

<sup>53</sup> See Muhyi al-Din Ibn al-Arabi, *Kitab al-futuhāt al-makkiyya*. 5 vols. ed. 'Uthman Yahya. (Cairo: Maktaba al-'Arabiyya, 1972). vol. 2, 3, 6, 118, 334; vol. 3, 391 (sect. 348), 391-94 (sect. 349-51). Also evident in the Shii tradition, see Al-Bursawi, *Tafsir ruh al-bayan* (Matbaa Uthmaniyya, A.H. 1330) Vol. 7, 188.

<sup>54</sup> Friedman, *Prophecy Continuous*, 107.

<sup>55</sup> *ibid.*, p.109



ma and masses alike. The specific words that granted him the rank of *muhaddath* were published for the first time in *Barahin*; 'You are the *muhaddath* of God' said Allah, 'there is a *faruqi* [discriminatory] substance in you.'<sup>56</sup> As Friedman notes, Ghulam Ahmad's understanding of the *muhaddath* goes well beyond that set out in the *hadith* commentaries, following and furthering notions conceived by sufis such as al-Hakim Tirmidhi and Ibn al-Arabi.<sup>57</sup> Their influence on Ghulam Ahmad provided the impetus behind the evolution of his thought and thus to his eventual claim to be the Mahdi.

His two further claims, that of being the *mahdī* and *masīh*, are, as recognised by Friedman, central to his desire to counter the Christian missionaries in nineteenth century India, but also was useful for contending with the arguments of Muslims too since Jesus has a crucial place in Islam as well. It was this that in fact proved particularly useful for the Christian missionaries efforts among the Muslims.<sup>58</sup> Indicative of his background in 'high' Islam, unlike Muhammad Ahmad, Ghulam Ahmad addressed and engaged with the strict orthodox version of Islamic messianism where Jesus plays the eminent role. Such an idea was perceived to be little short of an anathema, for it seemed to Ghulam Ahmad to mean that in the last resort Jesus and not Muhammad would be the real saviour of Islam.<sup>59</sup>

This version of eschatology is closely related to the belief prevailing in Islamic thought that Jesus has been alive in heaven since the crucifixion. In response, Ghulam Ahmad held that Jesus did not die on the cross but had only swooned there, and survived the ordeal to die a natural death at the age of 120 years in the city of Srinagar in India, where his tomb is said to be situated, while seeking the 'Lost Tribes of Israel'.<sup>60</sup> Thus, it is his spirit but not his body that

---

<sup>56</sup> Ghulam Ahmad, *Barahin-i Ahmadiyya*, vol. 4 (R. kh., vol. 1, p.666) in Friedman, *Prophecy Continuous*, 110.

<sup>57</sup> Friedman, *Prophecy Continuous*, 110.

<sup>58</sup> *ibid.*, 111.

<sup>59</sup> Abbot, *Islam and Pakistan*, 155.

<sup>60</sup> Shahid Aziz, "Death of Jesus," *Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam Lahore* (UK), Bulletin October 2001; Mirza Bashir-ud-din Mahmud Ahmad, *Invitation to Ahmadiyyat: being a statement of beliefs, a rationale of claims, and an invitation, on behalf of the Ahmadiyya Movement for the propagation and rejuvenation of Islam*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 134.



exists in heaven. Furthermore, since the Messiah of the latter days must be a Muslim, Ghulam Ahmad claimed that Jesus cannot be expected to perform that role because the independent prophethood of Jesus precludes the possibility of his joining the Muslim community.<sup>61</sup> Such an event would necessitate Jesus' renunciation of his own revelation in favour of Muhammad's, which Ghulam Ahmad says would be tantamount to a sort of punishment. With this he claims the *hadith* predicting Jesus' appearance are but a 'subtle metaphor', and the person to come is not the son of Mary but rather a person who resembles him. Of course, this person is none other than Ghulam Ahmad.<sup>62</sup> It was in particular by addressing the ascendancy and influence of the Christians that he claims attainment of the title hitherto associated with Jesus, *masih-i marwud*, 'the Promised Messiah.'<sup>63</sup> The announcement of the revelation that led him to declare himself the Promised Messiah and the Mahdi came in 1891. He shortly after reiterated this declaration in three books, *Fareh Islam*, *Tanzih-i-Maram*, and *Izala-i-Auham*.

Holt writes that Muhammad Ahmad's nahdiship came in the form of a series of visions. He then revealed his divine election in a succession of meetings. First he told Abdallahi and then his followers in March 1881 and then went to Kordofan and declared his mahdiship to the educated religious men. Moreover, when the common people thronged about him, he spoke to them emotionally, urging them to look to the other world, and less upon this one. He also stated that the Prophet had conferred his mahdiship upon him. Those that decided to join him were summoned to secretly pledge an oath of allegiance (*bay'a*) and when he returned to Aba, he administered the oath to members of the religious order and chiefs of the nomad tribes. He afterward made his way to the relatively autonomous King of Taqali, Makk Adam Um Dabbalu. Although the king did not offer a pledge, there was no ill feeling.<sup>64</sup> Finally, Muhammad Ahmad returned to Aba Island and on the 29 June, 1881, initiated the

---

<sup>61</sup> Friedman, *Prophecy Continuous*, 116.

<sup>62</sup> *ibid.*, 117.

<sup>63</sup> *ibid.*, 108.

<sup>64</sup> Holt, *The Mahdist State*, 53-54.





beginning of the Mahdiyya, naming himself Muhammad al-Mahdi. He dispatched letters to various notables, and summoned his adherents to assemble themselves around him.

It was toward the end of 1888, shortly after the publication of the *Barahin*, that Ghulam Ahmad too felt himself elevated enough to receive *bayat*, and invited the people to pledge allegiance to him. The birth of the Ahmadiyya as an organisation was inaugurated in the subsequent gathering, held in March 1889.<sup>65</sup> Here it should be stated that the movement is not named after Ghulam Ahmad but after the Prophet. Ghulam Ahmad held that the Meccan period of Muhammad's life, marked by patience, persecution and forbearance was a manifestation of the name Ahmad,<sup>66</sup> and this is indicative of the political character the movement would express.

Soon after the publication of the *Barahin*, Ghulam Ahmad began to leave the solitude of earlier years and appear in public, participating in religious debates with the ulama, members of the Arya Samaj and Christian missionaries.<sup>67</sup> Ghulam Ahmad's first public debate was in March 1886 in the city of Hoshiarpur with a member of the Arya Samaj, Lala Murli Dhar. He never again engaged in public debate with the Arya Samaj after 1886, however, as his relationship with them was always acrimonious.<sup>68</sup>

Since Ghulam Ahmad's express disclosure as the Mahdi occurred after the creation of the Ahmadiyya, there is chronological disparity between the Ahmadiyya and Mahdiyya movements. Like Ghulam Ahmad, Muhammad Ahmad gained a following before his disclosure, but the beginning of the Mahdiyya depended specifically upon the disclosure. In contrast, strictly speaking, the Ahmadiyya did not begin as a messianic movement, though claims by Ghulam Ahmad by this point had already implied just little less than that. Thus, the

---

<sup>65</sup> Dard, *Life of Ahmad*, 151-156; Muhammad Zafrullah Khan, *Hazrat Maulvi Nooreddeen Khelifatul Masih I*, (London 1983[?]), 41-42; Friedman, *Prophecy Continuous*, 5.

<sup>66</sup> Abbot, *Islam and Pakistan*, 148. See, 'the True Significance of the Name Ahmadiyyah' trans. from Mirza Ghulam Ahmad, *The Light*, (June 1, 1958), 7-8.

<sup>67</sup> Friedman, *Prophecy Continuous*, 4.

<sup>68</sup> *ibid.*, 8.



manners of messianic appearances are quite different. Ghulam Ahmad's comes about as the culmination of an intellectual evolution, whereas Muhammad Ahmad's appears fairly suddenly, notwithstanding that he had first become head of the Sammaniyya order and acquired a considerable reputation, for there was no indication that he sought any greater significance than this.<sup>69</sup> The importance of all this is in the respective frame of reference and expression with which the two movements began. The Mahdiyya was from the outset explicitly messianic and almost certainly militant; the Ahmadiyya was, in contrast, none of these things, but nonetheless spiritual and restorative. Both, however, were eventually lead by a claimant to the Mahdist mantle.

### Legitimacy

The declaration of mahdship raises the stakes of a person's mission as it imbues the work of a *mujtahid* with historic significance. Becoming a Mahdi is largely an act of symbolic expansion; it does not so much legitimise the individual's work as place it onto a bigger stage — a stage that itself requires bigger achievements. In the immediate religious milieu, Muhammad Ahmad's possession of the Mahdi title meant he became clothed in prestige, with a dignity and power that exceed the value of mere subjective personality that is variable, relative and subject to criticism. For so long as his movement continued to succeed, he was legitimized and continued to enjoy the eminence the Mahdi title bestowed. Ghulam Ahmad, however, did not have this luxury, as the religious environment in which he emerged was not favourably disposed towards the *sufi* inspired concepts of perennial prophecy he derived from his readings of Ibn Arabi or the consequent messianic beliefs he espoused. Therefore, it can be argued that while Muhammad Ahmad's authority came easily, Ghulam Ahmad's had to be built up over time.

Both men derived general legitimacy from assertions regarding the appearance of the signs of the End Times — essentially revolving around the extent of the religious corruption prevalent at the time, which they each perceived

---

<sup>69</sup> Cf. Holt, who speculates that the reason behind Muhammad Ahmad's choice to join the branch of an elderly shaykh was the prospect of a quick rise in status (*The Mahdist State*, 40).



in their respective societies. Nevertheless, one cannot simply proclaim to be the Mahdi without some kind of proof. One traditional condition was ancestral lineage tracing back to the Prophet, which Muhammad Ahmad claimed to possess. He used this in his propaganda, and due to the power it represented, banned other people from claiming the honorific title of *sayyid* this lineage bestowed.<sup>70</sup> According to Dekmejian, Muhammad Ahmad's claims to mahdship were based on a number of specific and general criteria found in Sudan's cultural system in the form of *hadith*. He usefully summarises the criteria them as follows:

1) Appointment by the Prophet Muhammad in a vision as the Mahdi and as the Prophets khalifa, reinforced through divine voices and messages.

2) Lineage to the Prophets family, through Ali, his cousin, and Fatima, his daughter.

3) Resemblance to the Prophet in character, though not in physical attributes.

4) Birth from a father called Abdallah — the name of the Prophets father.

5) Possession of specific physical attributes: bald forehead; aquiline nose; Arab complexion; cleft between front teeth; birthmark on right cheek; and countenance like a brilliant star.

6) Emulation of the Prophets activism in Arabia; practicing God's word; call to puritanism; unifying the tribes in holy war against the infidels; fleeing when threatened; working miracles while taking people to victory.

7) Appearance as the Expected One at 'the End of Time and the Hour' around the end of the Islamic century.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> See, *Al-Asar al-Kamila li'l-Imam al-Mahdi*, ed. Muhammad Ibrahim Abu Salim, III, (Khartoum: Camiat al-Khartoum, 1991), 88.

<sup>71</sup> Dekmejian, "Messianic and Revolutionary Movements," 98.



Almost all of these qualifications are of a physical nature and in that sense quite primitive; only the visions and call to puritanism are of a spiritual kind. In addition, they all pertain to prophetic precedent, if not directly the Prophet himself. Compare, these with Ghulam Ahmad's position on each point:

1) Appointment by God via divine revelations as the *mujaddid*, *muhaddath*, *mahdi*, and *mahsi*. Receives messages directly from God or from an angel.

2) No claim of descent from the Prophet — lineage is not as important as spirit like quality. Ghulam Ahmad is at the end of the *ismaili* chain of prophecy, like Jesus was is the end of the one begun by Moses.<sup>72</sup>

3) Resemblance to Jesus in spirit but not in appearance, though Ahmad-iyya is named after Muhammad in Mecca.

4) Ghulam Ahmad's father was called Ghulam Murtaza, and he made no claims relating to it.

5) Possession of certain spiritual qualities that draw affinities to Jesus.

6) Ahmadi history expresses little emphasis upon the notion of *hijra* in relation to prophetic precedence. The Prophet Muhammad, whose action Muhammad al-Mahdi sought to replicate in many ways, left the city of Mecca due to the extent of the persecution and discrimination of the Muslim community there. Emerging under British rule, no such situation initially existed for the Ahmadi's. In regard to holy war Ahmadi thought differs very clearly from the Mahdiyya, in that it is defined as an absolutely defensive endeavour. The task is to unite people of all the faiths and countries by non-violent means.

7) Appearance as the Expected One at 'the End of Time and the Hour' around the end of the Islamic century. Furthermore he claimed that the scriptures of the Zoroastrians, the Hindus, and the Buddhists all prophesied the coming of a great World Teacher.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Friedman, *Prophecy Continuous*, 120-121.

<sup>73</sup> Titus, *Islam in India and Pakistan*, 257.



Ghulam Ahmad's claims have little relation to the Prophet, but pertain to a host of religious titles. What is more, mahdship was part of a prophesised and strictly religious restoration. There is also an absence of militant ambitions, with reference specifically to the early part of the Prophets career as well as to figures cited in non-Muslim religions, most especially Jesus. Indeed, Ghulam Ahmad saw his spiritual eminence as largely predicted upon is affinity to Jesus. In fact, he was able to find many similarities between his spiritual mission and that of Jesus, one being the fact that both he and Jesus appeared when their respective communities were subjected to foreign rule. Jesus' rejection of jihad under these circumstances is used by Ghulam Ahmad as a justification for his conception of jihad (discussed further below) — and to demonstrate he is similar to Jesus and entrusted with the same messianic task.<sup>74</sup> The relation is made also geographically intimate once we recall that Jesus is not believed to have been transported to heaven by God, but to have travelled to Kashmir, where he finally died.<sup>75</sup>

With the lists of what the respective Mahdi's held to be the basis of their authenticity, and the genuine task of the Mahdi's mission, we can set out to analyse and comprehend the historical and political development of the two movements.

## 2. Ahmadiyya and Mahdiyya in History

Recruitment involves the direct exposure of the movement's ideas to the social environment and the public assessment upon which its immediate success critically depends. When Muhammad Ahmad's messianic disclosure was made and followers were sought, the *baya* contained nothing of military jihad.<sup>76</sup> Nevertheless, a threat was apparent to the government authorities. Muhammad Rauf Pasha, the governor general of the Sudan, eventually became suspicious of the activities in Aba after coming across some Mahdist propaganda, and therefore sent to inquire about what was going on. Muhammad Ahmad responded

---

<sup>74</sup> Freidman, "Jihad in Ahmadi thought," 229.

<sup>75</sup> Ahmad, *Invitation to Ahmadiyyat*, 134-35.

<sup>76</sup> Holt, *The Mahdist State*, 54.



by affirming his divine appointment and threatened hostilities against the unbelievers in his mission.<sup>77</sup> As a result, just six weeks after the appearance of a Mahdi figure, the government moved its military into action with an expedition reaching Aba on 12 August.

Muhammad Ahmad was fairly fortunate in that the people already expected a Mahdi and were fairly desperate; his arrival would not need to be explained. In addition, doubts about why he personally gained the Mahdi title would have been parried by his renowned religious devotion. However, the Mahdiyya comprised various groups who had little in common except a desire to expel the 'Turks.' Holt lists three categories; the original nucleus of 'ascetic priests' who wished to bring about a radical reform of doctrine and manners; malcontent sedentaries aggrieved principally because of the suppression of the slave trade; and the mass of tribesmen to whom the Mahdiyya meant an end of taxation and the prospect of attaining booty. This latter group was fickle and inconsistent, joining the jihad once it seemed successful and abandoning it each time they satisfied their material needs.<sup>78</sup> (A study of the first adherents to the Ahmadiyya does not yet seem to have been carried out,<sup>79</sup> but it is certain that the number of followers Ghulam Ahmad acquired was incomparably smaller to his counterparts).

In order to persuade the *ulama*, Muhammad Ahmad had recourse to a sophisticated line of argument. Despite his wish to closely follow the example of the Prophet, by which means he styled himself the Prophets successor according to Warburg, he did not attempt to cite proofs from the Quran or the *hadith* to support his claim. Though in later documents such proofs were indeed cited, even then Muhammad Ahmad's *sufi* background remained prominent.<sup>80</sup> This was inevitably used against him by both the Egyptian and Sudanese *ulama*. His response was to undermine the traditions describing the Mahdi, though in such a way that their authenticity remained intact. Essentially, he claimed that the

---

<sup>77</sup> *ibid.*, 55.

<sup>78</sup> *ibid.*, 133-134.

<sup>79</sup> Friedman, *Prophecy Continuous*, xviii.

<sup>80</sup> Warburg, "From Revolution to Conservatism," 189.



will of God is not limited or constrained by the criteria indicated in the traditions regarding the expected Mahdi. As Warburg notes, 'his was a charismatic leadership in which *barraka* [divine blessing], implying an active power of holiness, played an important role'. The citing of religious texts was therefore not as important to him nor the majority of *sufi* shaykhs in the Sudan than to his antagonists the Azharite trained *ulama*.<sup>81</sup> According to his son Sadiq, Muhammad Ahmad opposed the *ulama* for their subservience to texts, which they used to denounce his mission and justify their siding with the government.<sup>82</sup>

Thus, Muhammad Ahmad's means of legitimatisation was to do away with the traditional criteria, and leave nothing in their place other than his own divinely inspired revelation. As a result, he clearly felt threatened the continuing existence of other *sufi tariqa*, for the Mahdiyya remained at its core a *sufi* establishment, and with the gained significance of messianism, could not afford to share legitimacy with others. Muhammad Ahmad soon banned the other *tariqa* of Sudan so that only the Mahdiyya remained.<sup>83</sup>

Yet out of our two Mahdi's, it was he who sought to replicate prophetic precedent most clearly, in political and sociological ways. Following the creation of the Mahdiyya, a well-timed *hijra* to Jabal Qadir in Western Sudan, paralleling that of the Prophet Muhammad's from Mecca to Yathrib some 1250 years earlier, was carried out in the face of the government military.<sup>84</sup> Underestimation of the strength and devotion of the Mahdi's forces resulted in a series of defeats for the government that proved to the victorious Mahdi's followers the truth of their mission. The first Mahdist victory occurred on 12 August on the way to Jabal Qadir. A second victory soon followed and despite a setback on 30 May, the town of Abu Haraz was captured on 20 April. By 19 January, 1883, the capital of Kordofan, El Obied, was in Mahdist control. Similarly, the province of Sennar was gradually conquered due to the recurrent inability of the govern-

---

<sup>81</sup> *ibid.*

<sup>82</sup> Sadiq, summarised the views of the *ulama* opposing the Mahdi (*Yasalunka*, 145-149), and those of the ones supporting him (*ibid.* 149-53), in Warburg, "From Revolution to Conservatism," 189.

<sup>83</sup> *Al-Asar al-Kamila li'l-Imam al-Mahdi*, III, pp. 319-320. The letter was written to Muhammad al-Amin and Hamid.

<sup>84</sup> Holt, *The Mahdist State*, 46.



ment forces to follow up any victory they made and the growing amount of allies the Mahdi acquired. Despite the efforts of General Gordon, Khartoum fell on 26 January, 1885.<sup>85</sup> The Mahdi, however, died soon after, on 22 June, 1885.<sup>86</sup>

In addition to the list of legitimations noted by Dekmejian, we may cite some other things. The Mahdi's followers, who in the early stages of the revolt were called *darawish* or *fuqara*, were thereafter named *ansar*, in another act to parallel prophetic precedent.<sup>87</sup> Warburg explains that the Mahdi quickly realised that he had to define his movement and its supporters in a distinctive way so as to differentiate them from the many *sufi* orders scattered throughout the Sudan. While in the initial stages of his movement the support of many *sufi* shaykhs and their followers was essential, it later became intolerable since the Mahdiyya could only have one central authority, namely the Mahdi.<sup>88</sup> Indeed, sufism in the country experienced a period of general decline that did not end until the Mahdiyya was defeated.<sup>89</sup>

Warburg notes that the earliest version of the *baya* was based mostly on *sufi* tradition, but later the *baya* took a more elaborate form and clearly indicated a return to traditions linked with the Prophet's biography. It resembled the *baya* given by the *ansar* of Yathrib (Medina) to the Prophet following his *hijra* from Mecca in 622 C.E. Within it are contained the principle aspects of the Mahdiyya, including an opposition to *shirk* (polytheism) and the oath not to flee from jihad. Muhammad Ahmad pronounced jihad as more important than the *hajj* (pilgrimage), one of the five pillars of Islam. In a letter from 1853, he wrote 'know that a sword which has penetrated for the sake of God is preferable to seventy years of worship.' This emphasis on jihad was similarly given to simple life and asceticism, together forming the core of the Mahdist ideology.<sup>90</sup>

---

<sup>85</sup> *ibid.*, 94.

<sup>86</sup> *ibid.*, 118-19.

<sup>87</sup> *Ansar*, 'helpers', was the name given to the supporters of the Prophet at Medina.

<sup>88</sup> Warburg, "From Revolution to Conservatism," 190.

<sup>89</sup> R. S. O'Fahey, "Sufism in Suspense: The Sudanese Mahdi," in *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, eds. De Jong, F., Radtke, B. (Leiden: Brill 1999), 267-82.

<sup>90</sup> Warburg, "From Revolution to Conservatism," 193.





In another act corresponding to prophetic precedence, the Mahdi appointed four *khulafa* (deputies, sing. khalifa) named after *al-rashidun*, by the prophetic *hadra*, which according to *sufi* beliefs resembled the *shura* council.<sup>91</sup> The actual title al-Khalifa, however, was only bestowed on Abdallahi al-Taaishi who was second to the Mahdi and hence sacred and infallible. As for the other deputies, their title 'never implied actual succession or inheritance'.<sup>92</sup>

In India, Ghulam Ahmad, had also been at the heart of a series of battles, but these were of an intellectual type. Following the December 1891 gathering in Qadiyan, Ghulam Ahmad participated in further debates with Muslims and in May 1893 also with Christians. Shortly after the publication of the *Rath-i-Islam* and *Tauzih Maram* in 1890 and 1891,<sup>93</sup> the principal opponents against him were the Muslim mullahs. According to Dard, a coalition of them encouraged Muhammad Husayn to turn against Ghulam Ahmad.<sup>94</sup> Abd al-Haqq Ghaznavi had already challenged Ghulam Ahmad to a *mubahala* (public debate), but this encounter was apparently delayed indefinitely because Ahmad 'had not yet received any divine command in the matter'.<sup>95</sup> As a result, it seems, Muhammad Husayn was then urged to repudiate the claims of Ghulam Ahmad in public.<sup>96</sup> Ahmad sent his two volumes to Husayn and urged that they get together to discuss the issues of controversy, but Muhammad Husayn refused.<sup>97</sup> With Ghulam Ahmad's opponents having already declared fatwas against him to the effect of his excommunication, the leader of the Ahl-Haddith challenged him to

---

<sup>91</sup> These councils, usually held in the Ghar Hira cave in Mecca, under the chairmanship of the Prophet, with other prophets and leading Sufi shaykhs in attendance, continued to take place under the prophets successors (Warburg, "From Revolution to Conservatism," 189).

<sup>92</sup> Warburg, "From Revolution to Conservatism," 190.

<sup>93</sup> Lavan, "Ahmadiyya History," 284.

<sup>94</sup> Dard, *Life of Ahmad*, 181.

<sup>95</sup> According to Lavan 'The word 'mubahala' derives from the Arabic root *bhl* which means 'to curse'. Literally the *mubahala* means 'an act of cursing each other'. In our context it is used to signify a procedure in which two opponents in a debate invoke the curse of God upon the person who is wrong. Lavan notes that the *muhabala* is 'a practice ordinarily permitted to Muslims in debating non-Muslims but not previously known to have been used by Muslims against each other. The incidents referred to here take on unusual significance in this light' ("Ahmadiyya History," 284).

<sup>96</sup> Dard writes that Husyan was specifically selected because he had formerly been an influential source of support for the Mirza, and Lavan concurs with this hypothesis. Thus with this support overtly withdrawn, Ghulam Ahmad's position would be severely weakened and vulnerable to further orthodox attack.

<sup>97</sup> Lavan, "Ahmadiyya History," 285.



debate the Jesus issue. The debate began on July 20 1891, and after twelve days ended in such uproar that both men had to leave the town of Ludhiana where it took place.<sup>98</sup> Things reached a conclusion when on December 10, 1892, Ahmad declared God had now granted him permission to hold *mubahala* against other Muslims following the numerous fatwas from his opponents.<sup>99</sup> This declaration seems to show the official confirmation of divergence from the Muslim mainstream.

Debates, however, were not the only means of publicising and furthering the growth of the movement. The publication of the first periodical began in 1897, and another soon followed in 1902. This relates to another development. By 1902 Ghulam Ahmad's faith in the efficiency of public disputations to restore the superiority of Islam over Christianity had weakened and he wrote that people were not capable of understanding the arguments employed.<sup>100</sup> Without any concern for warfare under the circumstances, Ghulam Ahmad, as well as the Ahmadiyya as an organisation, produced an immense amount of literature. As Friedman observes, Ghulam Ahmad's literary output alone exceeds fifteen thousand pages by conservative estimate.<sup>101</sup>

This predilection for writing is no doubt a result of Ghulam Ahmad's revision of the idea of jihad, not to mention a supposed proof of his mahdship. In 1892, Lekh Ram, the Arya Samaj leader, published a book that accused Islam of being a religion of the sword and unfit for the modern age.<sup>102</sup> The book was not directed specifically at Ghulam Ahmad, but rather mainstream Muslims in general. Its ideas, as Friedman hints, may possibly have figured in the development of Ghulam Ahmad's thought on military jihad. His own major exposition on the subject was not published until 1900. Like Lekh Ram's, it riled a

---

<sup>98</sup> *ibid.*, 286

<sup>99</sup> *ibid.*, 287. See Dard, 184-95.

<sup>100</sup> Friedman, *Prophecy Continuous*, 117.

<sup>101</sup> *ibid.*, xvii.

<sup>102</sup> *ibid.*, 9.



wide section of the Muslim community, expressing an attitude not altogether contradictory to that of his opponent, the Arya Samaj leader.<sup>103</sup>

Ghulam Ahmad's teachings expressed a novel conception of Islamic political responsibility. Lavan notes that, on the surface, the positions of Ghulam Ahmad and Husayn on jihad and loyalty seem identical.<sup>104</sup> However, the Ahmadi formulation of this view is distinctly unconventional. According to Ghulam Ahmad, the commandment of jihad came into being as a result of the great danger Islam faced in the first years of its existence.<sup>105</sup> The Quranic verses revealed during the Meccan period of the Prophet's career, which express jihad in a defensive sense, supports this view. However, later Quranic verses speak of a more aggressive jihad, which according to the accepted Sunni view, abrogate the previous verses. In order to counter this position, the Ahmadi's reject the idea of abrogation (*nashk*).<sup>106</sup> If there are contradicting statements on a certain issue, one should look upon the circumstances in which they were revealed and act according to the ones revealed in the circumstances most similar to ones own. Because the commandment of jihad was only promulgated when the nascent Muslim community was in grave danger, it is therefore valid only during circumstances of a similar kind.<sup>107</sup> Ghulam Ahmad vehemently rejected the idea that the *mahdi* will be a violent person who will kill the non-Muslims unless they embrace Islam.<sup>108</sup> He says that in the modern period, a new sense of jihad is required since the problems of Islam principally came from the arguments and persuasiveness of other religious groups. The sword cannot refute these arguments; the only weapon suitable for this task is the pen. In a collection of poems

---

<sup>103</sup> Ghulam seems to have been fond of predicting the time of death of his adversaries in order to prove which individual spoke the truth. an announcement prophesising the death of Lekh Ram, the Arya Samaj leader, in 1893 was proved true when the later was assassinated in 1897 (Freideman, *Prophecy Continious*, 7)

<sup>104</sup> Lavan, "Ahmadiyya History," 288.

<sup>105</sup> Ghulam Ahmad, *Zinda nabi awr Zinda madhhab* (A living prophet and a living religion) (Amritsar, 1925), 40-41; idem, 'My attitude to the British government' (Lahore, 1895), 3.

<sup>106</sup> Friedman, "Jihad in Ahmadi thought," 227; Abbot, *Islam in Pakistan*, 153.

<sup>107</sup> Friedman, "Jihad in Ahmadi thought," 227.

<sup>108</sup> *ibid.*, 228.



entitled *Durr-i thamin*<sup>109</sup> he says ‘we have killed the infidels with a sword of arguments, and the one who wants to kill us has not hope of success’.

Friedman notes that in addition to scriptural proofs, Ghulam Ahmad adheres to an evolutionary view of history in order to substantiate his view of jihad. Whereas human history was in its early stages characterised by unbridled violence, gradually Allah reduced the severity of religious wars, and the development of human civilisation reached its peak with the emergence of the Promised Messiah, since whose time jihad must be completely abolished.<sup>110</sup>

All this is part and parcel of Ghulam Ahmad’s invocation of the figure of Jesus and his mission of peace while facing foreign occupation. However, this did not mean that he was absolutely neutral in political terms. While the *ulama* of India had a complicated relationship with British rule, characterised by tolerance, cooperation as well as opposition,<sup>111</sup> Ghulam Ahmad was a keen supporter.<sup>112</sup> What is more, he also predicted the collapse of the Turkish government on more than one occasion as if warfare against the Ottomans was something to be celebrated. Here the messages of Muhammad Ahmad and Ghulam Ahmad display in inverse symmetry, both adverse to Turkish rule but with radically different ideas of jihad. It is important to note here that Ghulam Ahmad did not refrain from saying that if he tried to perform his religious task in a Muslim country, he would be treated with utmost hostility.<sup>113</sup>

According to Lavan the controversy with Muhammad Husayn reached its height late in the year 1898 and during 1899. The Muslim attacks against Ghulam Ahmad no longer centred only on the death of Jesus issue or on Ghulam Ahmad’s claims to be *masih*, *mawud* and *mahdi* but now on his interpretation of the issues of jihad and loyalty to the government. In late August 1898, in

---

<sup>109</sup> Ghulam Ahmad *al-Huda wa al-tabsira li-man yara* (R. Kh., XVII, 265 note); *Haqiqat al-mahdi* (Qadiyan, 1899), 22; *Fath-i Ihsam* (Amritsar, 1308), 12-15, all cited in Friedman, “Jihad in Ahmadi thought,” 231.

<sup>110</sup> Friedman, “Jihad in Ahmadi thought,” 228.

<sup>111</sup> See, Friedman, “Jihad in Ahmadi thought,” 230; Naeem M. Qureshi, “The ‘Ulama’ of British India and the Hijrat of 1920,” *Modern Asian Studies*, 13:1 (1979): 41-59; Peter Hardy, *The Muslims of British India* (Cambridge: Cambridge University Press 1972), 168-74.

<sup>112</sup> Friedman, “Jihad in Ahmadi Thought,” 230.

<sup>113</sup> Ahmad *Barahin-ahmadiyya* (R. Kh., XXI, 294), cited in Friedman, “Jihad in Ahmadi Thought,” 231.



an issue of *Ishaat-i-Sunnah*, Muhammad Husayn criticised Ghulam Ahmad for 'making disparaging remarks regarding the Turkish Government and predicting its downfall', that is, the downfall of the officially recognised caliphate of the Muslim world. To Ghulam Ahmad, the Ottoman caliph would have been like a rival, since with his divine selection, Ghulam Ahmad, like Muhammad Ahmad, considered himself to be the true leader of the *umma*. Husayn continued his article by insisting that the even positive remarks he had made about the *Barahin* he no longer upheld since Ahmad had declared himself a Mahdi.<sup>114</sup>

In 1905, Ghulam Ahmad made his will, and it was further supplemented in January, 1906. As Friedman notes, this demonstrated that unlike most messianic movements the Ahmadiyya was expected to continue after its founder's death. Ghulam Ahmad died in Lahore on 26 May, 1908.

The defeat of the formal Mahdiyya under Abdallahi al-Taaishi by the British under General Kitchener in 1898 did not eliminate the movement in total, despite the implementation of governmental bans on their devotional practices.<sup>115</sup> The Mahdi's son, Sayyid Abd al-Rahman, gained leadership and realised his movement's path to survival lay in cooperating with Great Britain against its common enemies Egypt and Turkey. Instead of armed struggle, the Abd al-Rahman now propagated *jihad al-nafs*, an eminently sufistic rendering of jihad directed at overcoming internal disbelief and vain desires.<sup>116</sup> Though this rendering of jihad was challenged by remaining traditional Mahdists, it is important to note the striking similarity between the formulation of this interpretation and that of Ghulam Ahmad's. Both view circumstances as of central importance to the actions one should pursue, and what is more, both gave support to the ruling power, in this case the British, even over that of other Muslim states. With this radical development the Mahdiyya became much like the Ahmadiyya in political terms.

---

<sup>114</sup> Lavan, "Ahmadiyya History," 288.

<sup>115</sup> M. W., Daly, "Islam, Secularism, and Ethnic Identity in the Sudan," in *Religion and Political Power* eds. Gustavo Benavides and M.W. Daly (Albany: State University of New York Press, 1989), 86.

<sup>116</sup> Sayyid Abd al-Rahman, *Jihad fi sabil al-istiglal*, (ed.) al-sadiq al-Mahdi, (Kartoum: turath al-Sudan, n.d. [1963?]), pp.b-c, 183 cited in Warburg, "From Revolution to Conservatism," 194.



In his paper on Wahhabism and Mahdism, John Voll argues that the Mahdiyya was a 'man-orientated' movement in that its focal point was the charismatic figure of Muhammad Ahmad al-Mahdi. This is opposed to a 'message-orientated' movement such as Wahhabism, where emphasis is laid on a specific belief system. The former, due to freedom from traditionalist principles, is better able to adapt to new circumstances.<sup>117</sup> Mahdi-type messianism is closely associated with *tajdid*, and Muhammad Ahmad's *sufi* training and environment, was clearly demonstrated in his revelations and teachings. However, Warburg notes that despite his *sufi* background, seeking unity with God, al-Mahdi moved in the direction of asserting the transcendence of God, more in line with fundamentalist or literalist Islam. This dual messianic and fundamentalist role of al-Mahdi, closely affiliated with *sufi* traditions may also explain, according to Warburg, the movement's ability to adjust to twentieth century realities. The same *sufi* orders that had been denounced by the Mahdi in 1884, were invited to his son's 'wedding festivities' with their flags and *dhikrs*, and treated as honoured political-religious partners. The mass recruitment of members of various *sufi* orders to the Mahdist flag by Sayyid Abd al-Rahman and his successors, was a clear indication of their ability to compromise.<sup>118</sup>

Yet we must explain the reason why the Ahmadi's were left in an impossible position given the future Pakistani government's stance, which declared the Ahmadiyya non-Muslim in 1974 due to their belief in the Prophecy of Ghulam Ahmad, following various riots domestically and pressure from abroad. Further restrictions were added in 1984 in Ordinance XX, which effectively banned the Ahmadiyya from preaching and professing their beliefs. Like the Mahdiyya, Voll refers to the Ahmadiyya as a man-orientated movement, but whether Ghulam Ahmad's movement can be placed in this category is doubtful. For although the Ahmadiyya adheres to an idiosyncratic theology, the move-

---

<sup>117</sup> John O. Voll, "Wahhabism and Mahdism." See also John O. Voll, "The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalism," *International Journal of the Middle East Studies*, 10 (1979): 153-165

<sup>118</sup> Sudan Political Intelligence Summary, 51, July 1945, FO 371/45972, quoted in Dhafer Jasim Mohammed, *The contribution of Sayed Ali al-Mirghani, Leader of the Khatmiyya, to the political Evolution of the Sudan, 1884-1968*, (unpublished Ph. D. thesis, University of Exeter, 1988), .262 in Warburg "From Revolution to Conservatism," 193.



ment that came out of it shows little of the doctrinal flexibility associated with Voll's conception (or with Weber's idea of charismatic leadership). Even though we cannot simply place the Ahmadiyya within *the* message-orientated group, it was nonetheless *a* message-orientated one. The early split experienced by the movement, and the inability to securely survive within Pakistan, and many other Muslim countries, without compromising Ghulam Ahmad's spiritual status, is evidence of this.

### Conclusion

There are a variety of similarities presented by the Ahmadiyya and Mahdiyya, and even in their dissimilarities, they often exhibit inverse symmetry. Both these messianic movements arose in the nineteenth century, when the acute effects of the general decline and crisis in Muslim power globally were being felt. Though one arose under nominal Ottoman rule, they both directly experienced British colonialism. Nevertheless, the underlying factors appear fundamentally dissimilar. Muhammad Ahmad's arose from disdain towards foreign occupation but more importantly economic frustrations vis-à-vis the ban on the slave trade, which was led by the Ottoman-Egyptian government. In contrast, the Ghulam Ahmad's frustration was directed more at the contemporary Sunni *ulama* and rival religious groups, such as the Arya Samaj. Still, each grew within a region of religious crisis and fragmentation and neither Ghulam Ahmad nor Muhammad Ahmad went to a madrasa, where the imprint of orthodoxy would have been made. Though this fragmentation involved the scholarly schools of India in the case of Ghulam Ahmad, and the *sufi tariqa*'s of Sudan for Muhammad Ahmad, the effect was the same: a perceived need for sweeping societal change. With Muhammad Ahmad and Ghulam Ahmad we have figures disposed towards countering the immediate problems in their respective regions with the uptake of messianic doctrine. Thus, while Muhammad Ahmad was encouraged externally by figures around him as well as popular hope and expectation, Ghulam Ahmad's movement took off from what was first and foremost a personal intellectual development.



In this context, it appears foreign rule had an instrumental role in the formation of both movements, especially given the respective strengths and faults these ruling administrations had along with the rewards and handicaps each population experienced as a result. The questions of legitimacy were in a way influenced by this circumstance. The Mahdiyya initially came out against the Ottomans and fought against the British, even if only because the British intervened to put a stop to the movement and occupy Sudan. By contrast the Ahmadiyya openly supported British rule, due to the latter's granting all sects freedom to preach and debate, an atmosphere that fostered Ghulam Ahmad's intellectual stance and fame. In a Muslim majority country, Muhammad Ahmad need only fulfil the orthodox criteria to be accepted by a population already angry with foreign rule and the ban on the slave trade. With the immediate opponent popularly seen as a foreign government, contestation of power was by default more direct and primitive. By contrast, the foremost arena of contest in India was public debate; and the immediate opponents the Muslims faced were ones that espoused differed theologies to the Indian population. In a multi-faith country, with thriving proselytization, public debate rather than military resistance made more sense, and was allowed by the British, at a time when identities were based mainly on religious tradition. The idiosyncrasy of Ghulam Ahmad's doctrine can be related to his own intellectual persuasions and development, but also the debating opponents he faced in multi-faith India. With Muhammad Ahmad, the *sufi* social matrix had been as influential as the ideas with which he was trained. Conversely, in terms of *sufi* influence, Ghulam Ahmad was steeped in ideas sourced from books, rather than contemporary practices, and though the movement he created was less political than the Mahdiyya, it was more radical in its doctrinal stance. His unique uptake of the messianic figure of Jesus gave him grounds to make new sense of Islamic doctrine and combat Christian opponents at the same time. Orthodox messianic teaching would not have brought the same attention or distinction, nor spoken to the wider population of non-Muslims without turning the figure of the Mahdi into something unique while the more specifically Islamic champion as constituted





by the figure of the Mahdi suited the Sudan, as opposed to the melting pot of India.

Further, the seemingly apolitical position of the Ahmadi's was belied by their staunch support of the British regime, and overt opposition to the Turkish government. The British in fact seem the bridge with which the two movements crossed paths. Since while the Ahmadiyya was most suited to living under their rule and given the right to propagate their views and thereby directly confront the Christian missionaries and Muslim ulama, the Mahdiyya, and the Sudanese generally, were not as resentful of the British, at least initially, as they were of the Turco-Egyptians, since it was the latter that implemented the ban on the slave trade. In addition, it was under the British and due to defeat at their hands that the Mahdiyya was transformed from a militant to non-violent organisation. Thus, both movements found a home under British rule.

Also, with British departure from the respective countries in question, the two movements were destined to endure very different futures. Being non-militant, the Ahmadiyya managed to survive in its original form for the first fifty years of its existence, spreading far around the world. However, Ghulam Ahmad's claims have perhaps brought the Ahmadiyya more enemies than friends. The claims regarding continued prophecy perhaps would not have been so antagonistic had he not then proceeded to claim for himself the various titles that actually imply a rejection of the finality of prophethood. For this was, as many writers have observed, the most controversial of his claims and responsible for the hostile relationship the movement has held with the orthodox mainstream. Though holding aspirations of statehood, in religious terms Muhammad Ahmad claimed less for himself. Subsequently these differences would be felt. As the Ahmadiyya was in the 1940s completely forced out of the political set up of Pakistan, the Mahdiyya went on to become a major player within the Sudanese political system. Essentially, while with the Mahdiyya we begin with, from their point of view, a non-Muslim government, the movement progressed to eventually become the government itself, and with the Ahmadiyya we begin with a tolerant non-Muslim government, but followed by a Muslim



government declaring the Ahmadiyya non-Muslim. But the Ahmadiyya cannot really avert the battle in which it is placed, since its political relevance has been extracted directly from its religious self-definition. Yet it is likely because of their local suppression that the Ahmadiyya spread abroad, eventually gaining a world-wide following.

Though the Mahdiyya stressed a more sufistic version, jihad in both movements eventually came to be interpreted in very similar terms, with a rejection of war, revolt and armed struggle. Indeed, Ghulam Ahmad's understanding of what constitutes *dar al-harb* is similar to that of Muhammad Husayn. So though both movements were eventually supporters of the British, with Ghulam Ahmad this was from the outset based on his personal doctrine, while with the Mahdiyya this was only a later seduction, and with the loss of power and enthusiasm for military success.



## References

Abbot, Freeland, *Islam and Pakistan*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1968.

Ahmad, Mirza Bashir-ud-din Mahmud, *Invitation to Ahmadiyyat: being a statement of beliefs, a rationale of claims, and an invitation, on behalf of the Ahmadiyya Movement for the propagation and rejuvenation of Islam*. London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Ibn al-Arabi, Muhyi al-Din, *Kitab al-futuhat al-makkiyya*. 5 vols. ed. 'Uthman Yahya. Cairo: Maktaba al-'Arabiyya, 1972.

*Al-Asar al-Kamila li'l-Imam al-Mahdi*, ed. Muhammad Ibrahim Abu Salim, I-VII, Khartoum: Jamiat al-Khartoum, 1990-1991.

Brush, S. E., 'Ahmadiyyat in Pakistan: Rabwah and the Ahmadis', *Muslim World* 45 (1955): 145-171.

Burke, Edmund, Lapidus, Ira M., (eds). *Islam, Politics, and Social Movements*. Berkeley, CA: University of California Press, 1988.

Al-Bursawi, *Tafsir ruh al-bayan*, Vol. 7 Matbaa Uthmaniyya, A.H. 1330 .

Campbell, Sandra 'Millennial Messiah and Religious Restorer: Reflections on the Early Islamic Understanding of the Term Mahdi', *Jusur* 11 (1995): 1-11.

Fluehr-Lobban, Carolyn, Lobban, Richard A., and Voll, John Obert, *Historical Dictionary of the Sudan*, Metuchen: The Scarecrow Press, 2d ed., 1992.

Cragg, Kenneth, *Counsels in contemporary Islam*. Edinburgh: University Press, 1967.



Daly, M. W., 'Islam, Secularism, and Ethnic Identity in the Sudan'. Gustavo Benavides and M.W. Daly (eds.) *Religion and Political Power*. Albany (USA): State University of New York Press, 1989 .

Dard, A. R., *Life of Ahmad: Founder of the Ahmadiyya Movement*. Lahore: Tabshir Publications, 1948.

Dekmejian, Richard H. & Wyszomirski, Margaret J., 'Charismatic Leadership in Islam: The Mahdi of the Sudan'. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 14(2) (March, 1972): 193-214.

Dekmejian, Richard H., 'Charismatic Leadership in Messianic and Revolutionary Movements: The Mahdi (Muhammad Ahmad) and the Messiah (Shabbatai Sevi)', Antoun, R. T., Hegland, M. E. (eds.), *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1987.

*Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Leiden, 1954.

Friedman, Yohanan, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi religious Thought and its Medieval Background*. New Delhi; New York: Oxford University Press, 2003.

Friedman, Yohanan. "Jihad in Ahmadi thought," in *Studies in Islamic History and Civilisation in Honour of Professor David Ayalin*, ed. M. Sharon, 221-235. Leiden: Brill, 1986.

Hardy, Peter, *The Muslims of British India*, Cambridge: Cambridge University Press 1972.

Holt, Peter M., *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898: A Study of its Origins, Development and Overthrow*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

Holt, Peter M., Daly, M. W., *A History of Sudan: from the Coming of Islam to the Present Day*, 5th ed., Harlow (Britain): Longman, 2000.



Lavan, S., 'Polemic and Conflict in Ahmadiyya History: the 'Ulama', the missionaries, and the British (1898)', *Muslim world* 62 (1972), 283-303.

O'Fahey, R. S., 'Sufism in Suspense: The Sudanese Mahdi', in *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, eds. De Jong, F., Radtke, B., 267-282, Leiden: Brill 1999.

Metcalf, Barbara D., *Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

Moore-Harrel, Alice, *Gordon and the Sudan: Prologue to the Mahdiyya, 1877-1880*. London: Frank Cass., 2001.

Nadvi, Syed H. H. *Islamic Resurgent Movements in the Indo-Pak Subcontinent during the Eighteenth and Nineteenth centuries: a Critical Analysis*. Durban, South Africa: Academia, the Centre for Islamic, Near, and Middle Eastern Studies, Planning & Publication, 1987, Available from the Dept. of Arabic, Urdu, and Persian, University of Durban-Westville.

Rahman, Fazlur, *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

Qureshi, Naeem M., "The 'Ulama' of British India and the Hijrat of 1920," *Modern Asian Studies*, 13:1 (1979): 41-59.

Sachedina, Abdulaziz, A., *Islamic Messianism: the Idea of Mahdi in Twelver Shiism*. Albany: State University of New York Press 1981.

Shuqayr, Naum, *Tarikh al-Sudan*, Beirut: Dar al-Jil, 1981.

Trimingham, J. S., *Islam in the Sudan*. London: Frank Cass, 1965.

Titus, Murray T., *Islam in India and Pakistan: a Religious History of Islam in India and Pakistan*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2005.



Voll, John O., "Abu Jummayza: The Mahdi's Musaylima?" in *Islam, Politics, and Social Movements*. eds. Burke, Edmund and Lapidus, Ira M., Berkeley, CA: University of California Press, 1988.

Voll, John O., "The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist," *International Journal of the Middle East Studies*, 10 (1979): 153-165.

Voll John O., "Wahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewals," *Arab Studies Quarterly* 4 (1982): 110-126.

Warburg, Gabriel R., "From Revolution to Conservatism: Some Aspects of Mahdist Ideology and Politics in the Sudan," *Der Islam* 70:1 (1993): 88-111.

Zafrullah Khan, M., *Hazrat Maulvi Nooreddeen Khlifatul Masih I*, London 1983[?].





---

## TOPLANTI, SEMPOZYUM, ÇALIŞTAY

---

### İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu

---

Türkiye’de Temel İslam Bilimleri çatısı altında ya da ilgili bilim dalı düzeyindeki akademik faaliyetler, bilim adamları tarafından yurt içi ve uluslararası düzlemde gerçekleştirilmektedir. Son yıllarda özellikle İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından, lisansüstü akademik çalışmalara başlangıç seviyesindeki öğrencilere ya da öğrenci akademisyen adaylarına teşvik ve tecrübe maksadıyla gerçekleştirilen “Lisans Üstü Öğrenci Sempozyumları”, yurt içi akademik sempozyum faaliyetlerine yeni bir yaklaşım getirmiştir. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı ve İstanbul Esenler Belediyesi’nin işbirliğiyle, *1. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu*, 15 Ekim 2016’da Esenler Dr. Kadir Topbaş Kültür Sanat Merkezi’nde bu amaca uygun bir biçimde başarıyla gerçekleştirilmiş, hedef uluslararası düzleme taşınmıştır.

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin öğretim elemanları ve öğrencilerinin katılımı, Türkiye’nin farklı şehirlerindeki İlahiyat Fakülteleri’nin araştırma görevlileri ve lisansüstü öğrencilerinin sunumları, İstanbul’un çeşitli bölgelerinden gelen dinleyicilerle, Esenler Belediyesi’nin Dr. Kadir Topbaş Kültür Sanat Merkezi’nde itina ile hazırladığı iki salonda düzenlenen sempozyum; Temel İslam Bilimleri çatısı altında yer alan Tefsir, Hadis, İslam Hukuku, Kelam, Kıraat, Mezhepler Tarihi, Tasavvuf bilim dallarına ait 23 sunum ve 7



oturum şeklinde düzenlenmiştir. Katılımcı ve dinleyicilerin tümüne program broşürü, tebliğ özetleri ve katılımcıların özgeçmişleri bulunan kitapçık dağıtılarak, sempozyum hakkında bilgilendirme ve programı takip imkanı sunulmuştur.

Sempozyum, 15 Ekim Cumartesi saat 10.00 itibariyle Flamur Kasamî'nin Kur'an-ı Kerimi tilavetiyle başladı. Sempozyumun düzenlenmesinde öncülük ve başkanlık eden Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Hidayet Aydar protokol konuşmalarının ilkinin gerçekleştirdi. Konuşmasında Esenler Belediye Başkanı Sayın Tevfik Göksu olmak üzere, belediye başkan yardımcılarını ve emeği geçenlere, oturum başkanı ve misafir katılımcı öğretim elemanlarına, sempozyumda tebliğ sunan lisansüstü öğrencilere ve sempozyum düzenleme kuruluna teşekkürlerini iletti. Tefsir Bilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Yaşar Düzenli ilim sofrasının seçkin katılımcılarına yaptığı konuşmasında, gerçekleştirilen faaliyetin önemine ve ilmi çalışmalarda gösterilen gayret, dikkat ve emeğin ürünleri olarak tebliğlerde olması gereken ilmi kriterlere dikkat çekti. Hadis Bilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Hüseyin Hansu ise, yıllardır ilme emek veren ve kendilerini dinleyen öğrencilerine duyduğu saygı gereği oturum başkanı olmadığı halde katılmayı tercih ettiğini ifade ederek katılımcıları taltif etti. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı adına katılan Yrd. Doç. Dr. Mahmut Salihoğlu gerçekleşen ilmi faaliyet sebebiyle teşekkürlerini iletti. Sempozyum Düzenleme Kurulu adına Sevim Gelgeç sempozyumun amacını; "İlmin genişliğinin farkında olan, bu yüzden sınırları belli bir usul ve yol takip ederek akademik alanda ilerleme niyetindeki her bir araştırmacıyı teşvik etmek; hâlihazırdaki öğrenci pozisyonunun ilerisinde bir emanet sorumluluğu bilincini pekiştirmek ve en önemlisi İslami ilimler alanına varlığının farkındalığıyla küçük de olsa katkıda bulunma niyetini izhar etmektir." şeklinde açıkladı. Açılış tebliği Mehmet Yaşar tarafından "İbn Teymiyye'nin Tefsir Anlayışı ve Tefsir Kitaplarına Etkisi" başlığıyla sunuldu. 1. Salon'da gerçekleştirilen ve 11.00 itibariyle tamamlanan açılış programına, Kültür Merkezi bünyesinde hazırlanan ikram eşliğinde yarım saatlik ara verildi.





Sempozyumun ilk oturumu iki ayrı salonda gerçekleştirildi. 1. Salon'da Doç. Dr. Ahmet Hamdi Furat başkanlığında İslam Hukuku oturumu yapıldı. Katılımcılar, Onur Güler "İslam-Osmanlı Hukuku'ndan Türk Hukukuna Tanıklığın Dönüşümü"; Sefer Korkmaz Arapça sunumuyla "İlahi Hitabın Modern Okunuşu (Ahkam Ayetleri Bağlamında: Kadın)"; Şeyma Yeşilyayla "Cela-leddin es-Suyuti'de İctihad ve Tecdid" başlıklı tebliğlerini kendilerine ayrılan 20'şer dakikada sundular. Tebliğlerde dikkat çeken yönler ve düzeltilmesi teklif edilen hususlar, her konuşma sonunda Furat tarafından ifade edildi. 2. Salon'da ise Prof. Dr. Mustafa Ertürk başkanlığında Hadis oturumu gerçekleştirildi. Tebliğler, Muhammet Ezber'in "İbrahim bin Tahman'ın (ö. 163/780) Meşyeha Adlı Eserinin Hadis İlmindeki Yeri ve Önemi"; Mustafa Tatlı'nın "Benî Mustalik'e Baskın Rivayetinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi"; Flamur Kasamî'nin "Kıraat İlmi ve Gelişim Süreci" başlıklarıyla dinleyicilere aktarıldı. Oturum başkanı Ertürk tarafından yapılan değerlendirme konuşmasında, İslami ilimlerde araştırmacı olan tüm bilim adamlarının Hadis ilmine ait literatürü bilmelerinin önemine ve gerekliliğine dikkat çekildi. Oturum sonunda tebliğ sunan araştırmacılara Temel İslam Bilimleri Başkanı Prof. Dr. Hidayet Aydar ve Düzenleme Kurulu Başkanı Muhammet Ezber imzalı sempozyum katılım belgeleri ile Esenler Belediyesi tarafından hazırlanan dosyalar takdim edildi. Sempozyum programına, 12.40 itibariyle tamamlanan ilk oturum sonrası, Esenler Belediyesi'nce organize edilen yemek ikramı ve namaz arasıyla devam edildi.

Öğleden sonra 13.40 itibariyle gerçekleştirilen ikinci oturum, iki salonda iki program şeklinde gerçekleştirildi. Dinleyicilerin tercihlerine göre katılabildiği programlardan 1. Salon'da Prof. Dr. Yaşar Düzenli başkanlığında Tefsir oturumu yapıldı. Katılımcılar Sevim Gelgeç "Hz. Peygamber'in (a. s.) Zeyneb (r. a.) İle Evliliği –Müşkilü'l Kur'an Bağlamında-"; Ayşenur Fidan "Kur'an Dili-Nebevî Dil İrtibatı: Vahiyle İnşa Olan Rasulullah (S.)'ın Kur'an Dili İle İstishâdı"; Vildan Altay " "Hitap" Olan Kur'an'ın Bir "Kitap" Olarak Algılanmasındaki Temel Saikler" başlıklarıyla sundukları tebliğlerin mukabilinde; Düzenli tarafından hazırlanan tebliğlerin akademik ortamdaki aktarımına, dikkat çekici yönlerine ilişkin bir değerlendirme konuşması yapıldı. 2. Salon'da gerçekleştirilen Kelam ve Mezhepler Tarihi oturumu, Prof. Dr. Halil



İbrahim Bulut başkanlığında; Zeynep Önder Demirer'in "İlk Dönem Ehl-i Sünnet Akaid Metinlerinin Biçimsel Ve İçeriksel Analizi"; Hatice Kübra İmamoğlu-gil'in " "Hârikulâde" Hâdiselere Dair: Kur'an'da Yer Alan Ayet Ve Sultan Kavramlarının Bir Analizi"; Mahmut Nebati'nin "Tasavvufu Bir Mezhep Olarak Düşünmek" adlı tebliğleriyle gerçekleştirildi. 15.00 itibariyle tamamlanan oturuma Kültür Merkezi personeli tarafından hazırlanan içecek ikramlarıyla birlikte yirmi dakika ara verildi.

Sempozyumun üçüncü oturumu, yine iki ayrı salonda gerçekleştirildi. 1. Salon'da yapılan ikinci Tefsir oturumuna Prof. Dr. Bilal Gökçır başkanlık ederken; katılımcılar Amannisa Alimoğlu "William Montgomery Watt'ın (1909-2006) Vahiy Anlayışı, Kur'an Ve Tefsire Bakışı"; Akile Tekin "Cumhuriyet Dönemi Türkçe Telif Edilen Kavram Tefsiri Çalışmaları"; Elif Yazıcı "Kur'an Kıssaları-Siyer Uyumu (Semud Kavmi Örneği)" başlıklı tebliğlerini sundular. Gökçır, gerçekleştirilen faaliyete ilişkin tebrikleri ve sunumlarda kullanılan kaynaklar ve usule ilişkin teklifleriyle oturumu değerlendirdi. 2. Salon'da gerçekleştirilen Kelam oturumu, başkanlık etmek üzere davet edilen Yrd. Doç. Dr. Fikret Soyâl'in katılmayışı sebebiyle Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut başkanlığında yapıldı. Bildiriler, Meryem Kardaş tarafından "Küllî İradenin Cüz'i İradeye Bağlılığını Ortaya Koyan Sünnetullah Tasavvuru"; Mahmoud Bnras tarafından " "Onmüzecü-ezzaman fi şu'arai el Kairouan" Kitabındaki Kelam Tartışmaları"; Melek Büşra Tokatlıoğlu ise "Muhammed Abduh'un Akılcı Metodunda Mucize-Gayb Yaklaşımı" başlıklarıyla sunuldu. Oturum 16.30'da tamamlanarak on beş dakika namaz arası verildi.

Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu'nun dördüncü ve son oturumu 1. Salon'da Prof. Dr. Ekrem Demirli başkanlığında gerçekleştirildi. Muhammed Tayyip Durceylan "El-luma' Ve Keşfu'l Mahcûb'ta Semâ'n Tasnifi: İşıitme Ve Müşâhede Arasında Bir Bilgi Aracı Olarak Semâ"; Mehmet Bilal Yamak "İlimler Arasında Mekik Dokumak: Bir Sûfî Müellif olarak Abdülkadir Geylânî ve el-Gunye Adlı Eserinde Tasavvuf-Tefsir ve Kelâm"; Süleyman Arif Oran "Silsile-nin Tarikatların Gelişiminde Yeri ve Önemi: Eyüp Hâtuniye Dergahı Meşâyih Silsilesi Örneği"; Samir Vildiç "Bosna Hersek'te Nakşibendîlik Tarikatı" adlı



tebliğleriyle programın son bildirimlerini sunmuş oldular. Demirli, tebliğlere yönelik yorumları yanında, sempozyumda olması gereken eleştiri ve müzakereci eksikliğine dikkat çekerek, akademik faydanın husulü için bu noktaların önemini hatırlatmakla oturum değerlendirmelerini tamamlamış oldu.

18. 30 itibarıyla kapanış konuşmasını gerçekleştiren Hidayet Aydar, katılımcıların akademik faaliyetler açısından kazandığı tecrübeye ve kazanımlara işaret ederek, Esenler Belediyesi ile İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ev sahipliğinde yapılan ve kayıt altına alınan sempozyumu emeği geçenlere teşekkürle tamamladı. Öğretim üyeleri, katılımcılar, düzenleme kurulu üyeleri ve dinleyicilerin katılımıyla çektirilen hatıra fotoğrafı sonrası program sona erdirildi.

Lisansüstü öğrenci sempozyumu, akademik hayata ilk adım tecrübesini yaşama imkanını özellikle tebliğ sunan katılımcılara bizzat sunmuş; dinleyici öğrencilerde ilmi ciddiyet ve merak uyandırmıştır. Ayrıca Esenler Belediyesi tarafından basılarak yayınlanacak olan tebliğler, sempozyumdan akademik açıdan da yararlanma imkanını sunacaktır.

Akile Tekin

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı  
Yüksek Lisans Öğrencisi







## KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Benedikt Koehler, *İslam'ın Erken Döneminde Kapitalizmin Doğuşu*, Çev. İsmail Kurun, Ankara: Liberte Yayınları, 2016.

Alman kökenli bir iktisat tarihçisi olan Benedikt Koehler, orijinal ismi *Early Islam and the Birth of Capitalism* (Lexington Books, 2015) olan bu kitabında kapitalizmin erken İslamî dönemde Müslüman toplumlar içinde doğduğunu iddia ederek, Sombart'ın kapitalizmin Ortaçağ İtalyan şehirlerinde, Weber'in ise Protestanlar eliyle geliştiğine dair tezlerine alternatif olabilecek yeni bir tez geliştirmektedir. Bu açıdan kitap İslam iktisadı alanında çığır açıcı bir eserdir. Kitabın hemen başında çalışmanın temel tezini “Avrupa’da ... uzun süredir uyuyan piyasa güçlerini kıskırtan tetikleyici hareket, İslamî kurumsal modellerin benimsenmesiydi” şeklinde belirten Koehler, daha sonra erken İslamî dönemde kapitalizmi ortaya çıkaran noktaları incelemeye başlar.

Koehler’e göre kapitalizm esnek bir terim olduğu için onu tek cümlede tanımlamak zordur, ancak onun özelliklerinden bahsedilebilir. Koehler’e göre kapitalist bir toplumda değişim sürekli ve bu değişim kâr güdüsü tarafından yönlendirilir; bu nedenle kapitalist toplumun merkezî kurumu malların serbest mübadelesine dayanan pazardır. Pazarın sağlıklı bir şekilde işlemesi için ise güçlü ve güvenilir bir para birimi, ticarî anlaşmaların güvenilirliğini sağlayıcı bir hukuk sistemi, barışçıl sosyal ilişkiler, temel matematiksel beceriler ve servet birikiminin toplum tarafından onaylanmasına ihtiyaç vardır. Bunlara ek olarak kapitalizm mülkiyet haklarının korunması, belli ölçüde gelişmiş iletişim ve ulaşım, bankacılık, sigorta sistemi ve seyahat hürriyetini gerektirir. Bütün bunlar bir araya geldiğinde ortaya çıkan kapitalist bir toplumda sosyal



değişimin merkezinde siyasetten ziyade piyasa bulunur; servet ise toprak zaptı veya tarım yerine ticaret ile elde edilir. Sonuç olarak, Koehler'e göre, kapitalist bir toplum kozmopolit, dinamik, hoşgörülü, barışçıl ve hızlıca zenginleşen bir toplumdur. Kısaca, kapitalist kurumlar refah yaratır.

Kapitalizmi bu şekilde tanımlayan Koehler, serbest piyasa kurumlarının refah yarattığı bilgisinin eski Yunan'da çetrefilli felsefi problemleri halleden filozoflarda veya Herodot gibi tarihçilerde bulunmadığını, eski Yunan toplumlarının ticaret toplumu olmadıklarını, bu bilginin ilk defa erken İslamî dönemde Müslüman yazarlarca keşfedildiğini öne sürer. Ancak bu keşfin kökenlerine inmek için İslam-öncesi Arap toplumlarına bakmak gerekir. İslam-öncesi Araplarında kapitalizmin önemli bileşenlerinden olan ticarî beceriler ve servetin toplum tarafından onaylanması vardı, ama kapitalizmin diğer önemli bileşenleri olan hukukun üstünlüğü, barışçıl sosyal ilişkiler, güvenilir ticaret yolları, kurumsal yönetim şemaları, güvenilir ve güçlü bir para birimi yoktu. Koehler'e göre bunların ortaya çıkışı ancak erken İslamî dönemde gerçekleşmiştir.

Koehler, Hz. Muhammed'in atalarının Arabistan'ın en zengin tüccarları olduklarına, Hz. Muhammed'in kendisinin de bu ticarî beceriler ve sosyal ilişkiler ağı içine doğduğuna ve maişetini ilk olarak ticaret ile sağladığına dikkat çeker. İslam-öncesi Arap toplumlarında tarım, hayvancılık ve madencilik gibi modernite-öncesi geçim yolları zayıftı; hayatın neredeyse tüm yönleri ticaret etrafında şekillenmekteydi. Koehler'e göre bu durum önemlidir, çünkü bu, kapitalist kurumların refah yarattığı bilgisinin keşfine giden süreçte ilk adımları oluşturur. İslam-öncesi Arap toplumlarında eksik olan kapitalist kurumların şekillenmesi ise erken İslamî dönemde gerçekleşmiştir. Bu nedenle Koehler bu dönemde ortaya çıkan ticarî, kurumsal ve parasal yenilikleri inceler.

Erken İslamî dönemde Koehler'e göre dikkate şayan ilk nokta İslamî kaynakların ezici çoğunlukla Hz. Peygamber'in hayatının nebevî yönlerine odaklanmaları ve onun geçimini nasıl sağladığının detaylarıyla pek ilgilenmemeleridir. Fevkalâde dikkat çekicidir ki Hz. Muhammed daha çocukken amcası Ebu Tâlib'in yanında uzun mesafeli ticaret kervanlarına iştirak etmiş, henüz bir gençken ticarî başarıları sayesinde, sonraları ilk hanımı olacak Hz. Hatice'nin kervanlarının başında normalden daha yüksek bir gelirle



çalışmış ve mal alıp satma işinde ustalaşmıştır. Nebevî vazifesine başlayıp Medine'ye hicret ettikten sonra ise Hz. Peygamber'in ilk işi Medine'de bulunan ve tüccarlarından vergi alınan dört pazara ilaveten vergi alınmayan beşinci bir pazar kurmak olmuştur.

Koehler Hz. Muhammed'in bu pazarda serbest rekabeti nasıl sağlamaya çalıştığını ve fiyatları nasıl deregüle ettiğini anlatır. Buna göre bir vakit Medine'de kıtlık başgöstermiş ve tahıl fiyatları fırlamıştır. Medineli Müslümanlar Hz. Peygambere müracaat ederek fiyatları düşürmesi gerektiğini söylediklerinde o, uzun süre Allah'tan buna dair vahiy beklemiş, vahiy gelmeyince de "Fiyatlar Allah'ın elindedir" diyerek fiyatlara müdahale etmemiştir. Bu karar fevkalâde radikal bir ticarî innovasyondur, çünkü bu kararla Hz. Muhammed Ortadoğu'da Babil zamanından beri uygulanagelen ticarî bir gelenek olan fiyat regülasyonunu kaldırmış olduğunun bilincindeydi.

Koehler Hz. Peygamber'in vefatından sonra Râşid Halifeler, Emeviler, Abbasiler ve sonraki dönemlerde ilahî mesajın emirlerinin iktisadî ve sosyal yönleri İslam âlimlerince detaylandırıldıkça ve ticaret geliştikçe, yaklaşık 13. asra kadar Müslüman toplumların vakıf, *kirâd*, *funduk*, medrese gibi çeşitli iktisadî ve hukukî innovasyonlara imza attıklarını anlatır. Bunlardan ilki olan vakıf, zengin bir hayırseverin bir müteveli eliyle profesyonel bir şekilde yönetilecek bir para bağışlamasına olanak sağlarken, *kirâd*, ticaret kervanlarının yatırımcıların sermayeleri ile uzman tüccarların ticarî becerilerini biraraya getiren ve aynı zamanda riskleri âdil bir şekilde yapılan anlaşmalarla bölüştüren bir risk sermayesi şirketi gibi işlemekteydi. *Funduk* ise yabancı tüccarların Ortadoğu'da güvenli bir şekilde konaklamalarına imkan sağlayan ticaret otelleriydi ve ticaretin serbestleştirilmesi ve tüccarların güvenliğinin sağlanmasını amaçlıyordu. Son olarak ise önceleri verilen bağışlar (sadakalar) yardımıyla mescitler içinde yapılan eğitim, daha sonra kurulan ve gelişmiş eğitim imkanları, burslar ve kütüphaneler sağlayan medreselere taşınarak profesyonelleşmiştir. Bunların yanında Emeviler, Akdeniz ticaretinde Bizans altın sikkelerinin yerini alacak güvenilir bir para birimi olan İslamî altın dinarı geliştirmişler, Abbasiler ise Bağdat'ta bir bankacılık sistemi kurmuşlardır. Bütün bunlar olup biterken Koehler, ticaretin getirdiği refahın en büyük destekçisinin hukukun üstünlüğü olduğuna dikkat çeker; tüm bir İslam âlemi boyunca tüccarlar İslam hukuku altında kendilerini güvende hissederek



seyahat edip serbest piyasa koşulları içinde ticaret yapmakta, ticaretin getirdiği dinamizm ise toplumun içinde dalga dalga yayılarak hızlı bir sosyal ve iktisadî gelişme doğurmaktaydı.

Koehler bu gelişmelerin çeşitli ilmî tartışmalar eşliğinde gerçekleştiğini ve hukukî innovasyonların fakihler tarafından şekillendirildiğini gösterir. Ebu Hanife'nin en seçkin talebesi Ebu Yusuf ideal vergilendirmeyi anlatmak için *Kitab'ul-Haraç* (Vergi Kitabı)'ı yazmış; ed-Dımeşki *Ticaretin Güzelliği'*nde ticaret ve servetin faziletlerini övmüş; İbni Teymiye tekellerin yasaklanması gerektiğine dair argümanlar sıralamış ve fiyat regülasyonunun "gereçlendirilmemiş bir zorbalık" olduğunu söylemiş; Mesudi, Miskeveyhi ve Tanuhi ticaretin getirdiği servet ve servetin getirdiği entelektüel kültürü yansıtan eğlenceli hikâyeler yazmış; Selahaddin Eyyübi İskenderiye'de Venediklilerden vergi almamasının Müslüman-Venedik ticaretini geliştirmek suretiyle haçlı seferleri gibi düşmanca girişimleri engelleyici barış ortamını nasıl sağladığını dönemin halifesine mektuplarla anlatmış ve İbni Haldun vergilerin düşük olmasının iktisadî gelişmeyi teşvik ettiğini tespit etmiştir.

Koehler'in kitabının son bölümleri ise erken İslamî dönemde Müslüman toplumlar içinde gelişen kapitalist kurumların Avrupa'ya nasıl aktarıldığını ve bu sayede Avrupa'da yüzlerce yıldır uyumakta olan piyasa güçlerini nasıl uyandırdığını anlatır. Buna göre erken İslamî dönemde Müslümanların en çok ticaret yaptıkları toplumlar Amalfi, Pisa ve bilhassa Venedik gibi İtalyan şehirlerinin halklarıydı. Venedikliler Müslüman *kirâd'*larının kurumsal yapısını taklit eden *commenda'*ları geliştirmiş; Leonardo Fibonacci Kuzey Afrika'da Arap matematikçiler tarafından kendisine öğretilen matematik bilgileri sayesinde, tüccarlarının çoğunluğunun henüz imza atmayı dahi bilmedikleri Venedik'te *Liber Abaci* (Hesap Kitabı)'yi yazarak özellikle büyük ölçekli ticarî işlemlerin yapılmasının yolunu açmış; özel mülkiyeti Hz. İsa'nın yaşantısına aykırı bularak reddeden ve sonraları Avrupa'nın en önemli Hristiyan tarikatlarından biri olan Fransisken tarikatının kurucusu olacak Assisi'li Francis, Ortadoğu şehirlerinde gördüğü medreselerin kurumsal yapısından etkilenerek Avrupa'da fakültelerin (üniversitelerin) kurulmasına giden hukukî innovasyon sürecini başlatmış; İngiliz örf ve adet hukuku (*Common Law*) Malikî hukukunun çeşitli yönlerinden, özellikle de Malikî mülkiyet hukukundan etkilenmiş ve Avrupa'da vakıfları taklit eden *trust'*lar tesis edilmiştir. Bu sayede geç Ortaçağ





Hristiyan dünyasında hukuk ve iktisat, erken İslamî dönemdeki uygulamaları taklit etmiş veya onlardan ilham almış ve İslam âlemindeki kapitalist kurumlar bu şekilde Avrupa'ya aktarılmıştır.

Koehler'in kitabının hata ve eksikleri yok değildir. Bunların ilki, Koehler'in Arapça bilmemesinden ötürü yararlandığı kaynakların orijinal Arapça eserlerden ziyade onların tercümeleri veya ikincil kaynaklardan oluşmasıdır. İkinci olarak kitap çok geniş bir dönemi (6. yüzyıldan yaklaşık 13. yüzyıla kadar neredeyse bin yıl) incelediği için bazı bölümler oldukça yüzeysel olarak ele alınmış ve bazı bilgi hataları yapılmıştır. Örneğin kitapta Emeviler döneminde hiç siyasî isyan yaşanmadığı belirtilmektedir, ancak Emeviler döneminde çeşitli siyasî isyanların yaşandığı, tarihçiler arasında üstünde uzlaşmış bir husustur. Bu gibi yanlışlıklar bunlardan daha önemli bir eksikliğin tezahürüdür; bu eksiklik ise kitabın projesinin daha derin bir araştırma gerektirdiği hususudur. Ancak sözkonusu eksiklik ve hatalar kitabın kendi alanında önemli bir eser sayılmasına engel olacak ölçüde değildir.

Sonuç olarak, *İslam'ın Erken Döneminde Kapitalizmin Doğuşu*, çoğunlukla Arapların geleneksel ticarî becerilerine ve Hz. Peygamberin getirdiği ilahî mesajın gücü tarafından tetiklenen hukukun üstünlüğünün sağlanmasına dayanan kapitalist kurumların erken İslamî dönemde nasıl ortaya çıktığını ve daha sonra Avrupa'ya tüccarlar vasıtasıyla nasıl aktarıldığını anlatması açısından ezber bozucu bir kitap olarak görülebilir. Kitap Türkiye'de hâlâ hatalı bir şekilde tüketim kültürü, sömürgecilik, ve Avrupa milliyetçiliği gibi olumsuz çağrışımlara sahip kavramlar ile bir tutulan kapitalizmin aslında ne olduğunun ve İslam ile ne kadar uyduğuunun anlaşılması için fevkalâde önemli bir başlangıç kitabı niteliğindedir. Servet düşmanlığı, fakirlik sempatisi ve zenginlerin eleştirilmesinin yaygın bir tavır olduğu Türkiye'de bu kitap, bu tavrıların değişmesine önemli katkılarda bulunabilir. Bu açıdan kitabın tezi, benzer konularda çalışmaları bulunan Mustafa Akyol ve Murat Çizakça'nın tezleri ile paralel, Seyyid Kutup ve İhsan Eliaçık'ın tezlerine ise muhaliftir.

Koehler'in kitabının bir başka yönü ise onun İslam'a ve Müslüman toplumlara geleneksel indirgeme ve önyargıların prizmasından bakmayan ve erken İslamî dönemdeki çeşitli gelişmeleri tarafsızlık kaygısına önem vererek inceleyen 20. yüzyıl öncesi veya erken 20. yüzyıl Avrupalı ve bilhassa Alman



oryantalistlerin geleneğinden gelmesidir. 6. ve 13. yüzyıllar arası Müslüman toplumlardaki çeşitli ilmî ve iktisadî gelişmeler Aloys Sprenger, Leone Caetani, Henri Lammens, Maurice Lombard ve (bilim tarihçisi Fuat Sezgin'in hocası olan) Hellmut Ritter gibi oryantalistler tarafından merakla araştırılırken, 1920'lerden itibaren hızlanan Avrupa sömürgeciliğinin Müslüman toplumlar arasında tetiklediği nefretten nemalanan terör faaliyetleri Batı toplumları ile Müslüman toplumların aralarındaki karşılıklı anlayışı zayıflatmış ve Batılı ülkelerin İslam dinine yönelik entelektüel enerjisi adigeçen bilimsel çalışmalardan ziyade İslamcılık ve köktenci terörü anlamaya yönelik güvenlik eksenli çalışmalara hasredilir olmuştur. Koehler'in kitabı bu açıdan Fuat Sezgin'in çığır açıcı çalışmalarında ileri sürdüğü İtalya'da Rönesans'ın antik Yunan eserlerinden ilham alarak doğmasından ziyade İslam dünyasındaki bilimsel gelişmelerin Avrupa'ya aktarılması ile ortaya çıktığı tezini de desteklemektedir. Bu bakımdan kitabın tezi Türkiye için olduğu kadar dünya için de önemlidir ve kitap İslam araştırmacıları, iktisat tarihçileri, liberal ekonomi araştırmacıları, sosyal bilimler alanındaki üniversite öğrencileri ve hatta bu alana entelektüel ilgi duyan okurlar açısından vazgeçilmez bir kaynak niteliğindedir.

İsmail Kurun

Necmettin Erbakan Üniversitesi,  
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset  
Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim  
Dalı Doktora Öğrencisi



---

Ali Mebrûk, *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, Çev: Muhammed Coşkun, İstanbul: Mana Yayınları, 2014.

---

İslam düşüncesinin en önemli konularından bir tanesini “nübüvvet” oluşturmaktadır. Kalam ilminin ulûhiyet ve meadla birlikte üç temel konusundan biri olan nübüvvet müessesesi, İslam’ın erken dönemlerinden itibaren üzerinde konuşulan, yazılan meselelerinden biri olmuştur. Kritiğini yapacağımız eser günümüz açısından nübüvveti yapılan yeni bir yorum ve değerlendirme denemesidir.

Kahire Üniversitesi İslam Felsefesi eski öğretim görevlilerinden olan merhum Dr. Ali Mebruk’un kaleme almış olduğu bu eser, kalam ilminin konularından biri olan nübüvveti tarih felsefesinden ve teolojik zeminden hareketle tekrar yorumlanmayı amaçlamaktadır.

Sunuş, iki ana bölüm ve sonuçtan oluşan eserin sunuş kısmında müellif, İslâmî araştırmaların şerh ve değerlendirmelere boğulmuş olduğundan şikâyet ederek, bunu aşip tarihsel zemini ve insan eylemini göz önünde bulundurarak meselelere bakılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu sebeple kendisi çalışmayı iki bölüme ayırarak birinci bölümde nübüvveti dil bilimsel açıdan, ikinci bölümde de itikadî yönden, yani İslâmî ilimler içerisinde kalam ilminde arz ettiği yapıyı inceleyeceğini belirtmektedir.

“*Nübüvvet Fikri ve Dil ve Tarih İçinde Antropolojik Yapısı*” başlıklı birinci bölüm müellifin kısa bir girişi ile başlamaktadır. Giriş bölümünde dil kavramının kapsamlı yapısına dikkat çeken müellif, dilin asla analitik filozofların düşündükleri gibi kapalı ve sadece kendisine gönderimde bulunan bir işaretler sistemi olmadığını bilakis onun kendi ardında mevcut olan bütüncül bir yapıyı gösteren açık bir sistem olduğunu belirterek, dilin bu yapısından dolayı “*dilsel araştırmaların bizi kapsamlı bir diyalektik varlık*”la karşı

---

<sup>1</sup> Eseri tercüme ederek Türkçe’imize kazandıran M.Ü. İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Yrd. Doç. Dr. Muhammed Coşkun’a teşekkür ederiz.



karşıya getirdiğini söylemektedir. Bu bölümde Gazzalî'nin "lafızlardan yola çıkıp hakikatlerin peşine düşmek" ifadesiyle meramını izah etmeye çalışan müellif, birinci bölümün ilk konusuna geçmektedir.

Birinci Bölümün ilk konusunda dilsel bir inceleme yapan müellif, "Arapçada Nebi Kelimesi" başlıklı bölümde "nebi" kelimesinin türeyiş itibariyle iki ihtimale açık olduğunu, bunlardan birinci ihtimalin haber anlamına gelen "nebe" kelimesinden türediğini ve bu açıdan bakıldığında "nebî" kelimesinin "haber veren" anlamına geldiğini belirtmektedir. Kelimenin türeyişi ile ilgili ikinci ihtimal ise aslının sonu hemzesiz olan "nebiy" kelimesi olduğunu beyan eden müellif, bu yönden kelimenin "zeminden yüksek yer" anlamına geldiğini, "diğer insanlardan daha üstün olan kişi", "Allah katında yüksek derece sahibi kimse" şeklinde bir anlamın ortaya çıktığını belirtmektedir.

Kelamcıların bu iki seçenek karşısındaki tutumlarının aynı olmadığını belirten müellif, her fikri akımın kendi teorik yapılarına uygun olarak kelimeleri seçip onlara anlamlar yüklediğini belirtmektedir. Eş'ariler kelimenin haber anlamındaki "nebe" kökünden geldiği konusunda hem fikirken, Mutezile âlimlerinin büyük çoğunluğu ise kendi teorik dokularına uygun nebi kelimesinin aslının "nebee" fiili olduğu görüşünü benimsemektedirler.

Kelimenin dilsel türeyişi ile ilgili olarak ortaya çıkan görüş farklılığı ve karşıtlığı, her iki grubun kendine özgü "peygamberlik/nübüvvet" tanımlamasında da etkili olduğunu iddia eden müellif, Eş'arilerin nübüvveti bir tür ilahî seçim ve hibe olduğunu düşünürken Mutezile'nin bunun bir üstünlük ve seçkinlik olduğunu düşündüklerini beyan etmektedir. Buradan hareketle Eş'ariler nebî kelimesini nebe/haber olduğu görüşüne uygun bir biçimde nübüvveti "Allah tarafından kula verilmiş olan bir mevhibe/Allah vergisi, nimet" şeklinde tanımlamışlardır. Buna göre Allah'ın bu nimeti vermesi, seçmiş olduğu kuluna "seni seçtik, gönderdik, bizim adımıza tebliğ et" demesiyle olmaktadır. Bundan dolayı müellife göre Eş'arî zihin yapısında nübüvvetin özü, fiil değil sözdür.

Mutezile'ye göre nübüvvetin terim anlamı itibariyle fiili bir şey olduğunu ve buna göre nübüvvetin "risalet vazifesini kabul eden, onun



gereklerini yerine getirme sorumluluğunu üstlenen ve uğrunda karşılaşacağı sıkıntılara karşı sabır gösterebilen elçinin hak ettiği özel bir yücelik” olarak tanımlandığını belirten müellif, Mutezile’nin nübüvvet anlayışındaki fiilin etkisi dolayısıyla nebi kelimesinin kökeni olarak yükseklik anlamındaki “nebavet” kelimesini seçtiklerini söylemektedir.

Müellif, Eş’arîler -ilahî mutlaklığın egemenliği ilkesine dayalı olan teorik düşünce yapılarıyla uyumlu bir şekilde- nübüvvet kelimesinin terimsel anlamının sadece ilahî irade ve mutlak kudrete dayalı bir seçim çerçevesinde belirlenmesini savunduğunu ve bu hususta da insan fiilinin her hangi bir etkisi olabileceğini düşünmediklerini belirtmektedir. Bunun Mutezile’de tam tersi olduğunu söyleyen müellif, mutezilenin hareket noktasının ilahî irade karşısında kula alan açmak olduğunu altını çizmektedir.

*“Nebi/Peygamber Kelimesinin Semantik Alanı”* isimli alt başlıkta müellif, nebi kelimesinin etimolojik kökenine dair incelemelerde bulunmaktadır. Nebi kelimesinin kökeninde inkârı imkânsız bir hareketli unsurun bulunduğu beyan eden müellif, nebî kelimesinin bir yerden çıkıp bir yere giden kimse anlamında kullanıldığını söylemektedir. Nübüvvet kelimesinin kökeninde hareket barındırdığını çeşitli arapça kullanımlar ile teyit ettikten sonra müellif, her hareketin bir durumdan başka bir duruma geçişi gösterdiğini, hareket niteliğine sahip olan nübüvvetinde insan varlığının bir halden başka bir hale; gerçek hayatı yaşama kudretini tükettiği bir halden daha gelişmiş hayat formlarından neşet eden diğer bir hale geçiş olarak değerlendirmektedir. Bu noktadan hareket, nübüvvetin varlıkta gerçekleştirdiği bu geçişin ancak zaman içerisinde olacağını, zaman içerisinde gerçekleşmeyen bir hareket yoktur kaidesinin mucibince kabul ettikten sonra bu ‘zaman’ın mahiyetini sorgulamaktadır. Yani nübüvvetin hareketli doğası onu nübüvvetin zamansal doğasını araştırmaya itmiştir. Burada müellif “nübüvveti varlık veren ilahi tabiata uyumlu mutlak zaman mı, yoksa kendileri olmaksızın nübüvvetin anlamsızlaşacağı insanların doğasına uyumlu nisbî/rölatif/göreceli zaman mı?” sorusuna cevap aramaktadır. Bu yanıtlardan herhangi birini esas alarak hareket



etmenin doğuracağı güçlüğü fark eden müellif, nübüvvetin doğasını temsil eden zamanın ne mutlak ne de nisbî olduğunu söylemektedir.

Nübüvvetin zamansal doğasını inkâr etmek ya da nisbî ve mutlak zaman türlerinin dışında bir başka zaman türü aramak gerekeceğini beyan eden müellif, nübüvvetin zamansal doğasını inkâr etmek bizzat kendisini inkâr etmek olacağından, bunun nisbîlik-mutlaklık dikotomisi ile mümkün olacağını savunmaktadır. Yani nübüvvetin, mutlak zaman ile nisbî zamanı tek bir mahiyet içerisinde birleştirerek yaptığı şeyi ifade etmeye çalışmaktadır. Diğer bir ifade ile nübüvvet ezelde mevcut olan bir “kuvvet”tir ki bu durum onun mutlak boyutuna işaret eder, ama zaman zaman tecelli eder ki bu da onun nisbî boyutuna delalet eder. Bu ise nübüvvetin içkin olan mutlaklık-nisbîlik ya da iç ve dış arasındaki diyakektiği göstermektedir. Müellifin vurgulamak istediği, nübüvvetin –dönemsel ve tikel tecellilerine rağmen- bütün bu tecellilerin ardında gizli olan tümel bir hakikat yönün olması ile diğer taraftan zaman zaman tezahür eden dönemsel tecellilerin olması itibarıyla nisbî ve zamansal boyutunun olmasıdır. Nübüvvetin bu ikinci yönü de onun tarihsel-toplumsal yapıyla hep irtibatlı olduğunu gözler önüne serdiğini söyleyen müellif, nübüvvetin nisbî ve mutlak olanın bir kimlik içerisinde kaynaşmasını temsil ettiğini, onun Allah ile insan arasında maksat birliğini ortaya çıkardığını, vahyin temsil ettiği ilahî maksat/kasıt ile kapsamlı insanî ruhun hareketinin ittifakını ifade ettiğini vurgulamaktadır. Diğer bir ifade ile müellife göre nübüvvet, insanî maksadın ilahî maksada konu olduğu anın temsidir.

Müellif, nübüvvetin kendi içerisinde neredeyse cevher/öz sayılabilecek bir hareket unsuru içerdiğini göz önüne alarak, sabitliğin bunun tersi olduğunu, fiilen de böyle olduğunu söyleyerek nübüvvetin ya da vahyin bir tür itikada ya da içeriğinden boşaltılmış teorik yapılara dönüştürülmesi suretiyle sabitleştirilmesine yönelik her yaklaşımın, nübüvvetin ruhuna ve hareketli özüne aykırı bir tutum olduğunu altını çizmektedir. “Peygamberlerin varisleri âlimlerdir” hadisi delil olarak kullanan müellife göre, vahyin kesildiğini ve nübüvvetin sona erdiğini bildiren Peygamber’in bizzat kendisinin, nübüvvetin hareketli doğasının âlimlerin oynadığı rol olduğunu söylemektedir. Özetle



nübüvvetin vahiy açısından kesildiğini fakat bilgi olarak devam ettiğini, yani nübüvvetin kesilmesinin bilginin başlangıcı anlamına geldiğini belirtmektedir.

Birinci bölümün birinci ana başlığının alt başlıklarından bir diğeri de *“Nebî/Peygamber Kelimesinin Anlamının Gelişimi”*dir. Bu bölümde müellif, nebi kelimesinin bir diğere anlamının “yol” olduğunu, bu sebeple nebinin, “bir yerden çıkıp diğere bir yere varan açık seçik yol” anlamına geldiğini söylemektedir. Nebi kelimesinin bu anlamının erken dönem sözlüklerde yer almasına rağmen kelimelerden geç dönemde yer aldığı altını çizen müellif, kelimelerin bir grubun zihninde bu şekilde değişim göstermesini, dilsel alanın dışında yaşamış toplumsal değişimlerin yansımalarına bağlamaktadır.

Nebî ve resul kavramlarının ilişkisinin analiz edildiği *“Nebî’den Resûl’e”* alt başlığında müellif, öncelikli olarak bu ayrımın Eş’ari kaynaklara özgü bir durum olduğunu belirtmektedir. Müellife göre, Hac suresi 52. Ayette geçen “biz senden önce hiçbir resul ya da nebi göndermedik ki...” ayeti ile benzer ifadeler yer veren hadisler ve dilsel alan bu iki kelime arasındaki farklılığı gösterse de dilsel farklılık kelimelerin zahir anlamlarında değil, kendilerini aşan şeyi gösterme durumlarında ortaya çıkmaktadır. Nebî ve Resul kelimelerinin arasında bir nebze olsa farklılık olduğunu beyan eden müellif, nebî kelimesinin kökünde hareket barındırdığını, resul kelimesinin de kökü itibariyle yavaşlık, ağırdan alma anlamlarına geldiğini söyleyerek semantik açıdan farklı olduklarını söylemektedir. Yani nübüvvet, ait olduğu semantik anlam açısından “aşma, sürekli hareket” gibi anlam ifade ederken, risalet kelimesi bunun aksine, durgunluk denilebilecek ölçüde bir yavaşlık ve sakinlik anlamı içermektedir. Bunu müellif, nübüvvet ve risalet kavramlarının ait oldukları semantik alanları itibariyle analiz etmektedir. Nebî ve resul kavramları ile ilgili yorumları nakleden müellif, güncel dil ile “nebilir, mevcut şartlar içerisinde görev yapan ıslahatçılar; resuller ise yepyeni bir durum yaratan köklü devrimcilerdir” tasvirini yapmaktadır. Son olarak Mutezilenin bu konudaki görüşünü aktaran müellif, Mu’tezile ve Eş’ariler’in nebî ve resul kelimeleri ile ilgili tutumlarının onların nübüvvet konusundaki genel görüşleri ile ilgili olduğunu altını çizmektedir.



Eş'ariler ve Mu'tezile arasında nübüvvet konusunda söz konusu olan dilsel farklılığın kökenindeki teorik dokuların inşa ettikleri tasavvurları daha derinden incelemek gerektiğini savunan müellif, "Diğer Dillerde 'Nebî' Kelimesi" başlıklı bölümde İbranicede, Grekçede, Latince ve İngilizcede nebî kavramına karşılık kullanılan kelimelerin anlamlarında ortaya çıkan şeyin Peygamberin peygamber olmasını belirleyen en önemli şeyin, bizzat kendisinin oynadığı rol olması, yani peygamberin aktifliği olduğunu gözlemlemektedir.

Birincin bölümün ikinci ana başlığını teşkil eden "Nübüvvetin Tarihi" isimli bölümde müellif, nübüvvetin tarihsel yapısının ortaya çıkardığı ilk şeyin kapsamlılık ve evrensellik olduğunu belirtmektedir. İnsanlığın ilk anından itibaren günümüze kadar yapılan tüm nübüvvet yorumlarında büyük oranda benzerliklerin olduğunu söyleyen müellif, burada dikkat çeken noktanın nübüvvetin evrenselliğinin kökeninde kültürler arası alışveriş ve etkilenmenin değil, onun insanlığın ve zamanın getirdiği problemleri ve sıkıntıları aşma konusunda devreye soktuğu özel bir yönü ile ilgili olmasını göstermektedir. Müellif, bu meyanda incelediği "Kadim Mısır'da Nübüvvet, Kadim Doğu'da Nübüvvet, Uzak Doğuda (Hindistan ve Çin) Nübüvvet, Greklerde Nübüvvet ve İslam Öncesi Araplar'da Nübüvvet" konularında temel olarak, nübüvvetin bir krizi aşma girişimi ile ilgili bir olgu olduğunun, Tanrı'nın buyruğunu öğrenmek için birilerinin girişimde bulunmasının ve en önemli olarak nübüvvetin beşeri girişimin neticesi olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Burada dikkat çeken noktalardan bir tanesi de müellifin, falcılığı, kâhinliği kendi dönemlerinin ve kavimlerinin nübüvvet anlayışı olduğunu söylemesidir. İlkel toplumlarda görülen bu tarz falcılık, kâhinlik vs toplumda Tanrılar tarafından kendisine dokunulduğuna inanılan bir kişinin üstlendiği nübüvvet faaliyetleri aracılığıyla geleceği öğrenme çabalarının yaygınlaştığı gözükmektedir.

Müellif, bu yaklaşımı ile nübüvvetlerin hepsini mitolojik kategorisine dâhil etmektedir yani bütün bunlar saf insanî girişim ile gerçekleşmişlerdir. Diğer bir ifade ile bunlar insanî isteklere karşı ilahî cevapları temsil etmekteydiler. Dolayısıyla bütün mitolojik nübüvvetlerin içerisinde hareket ettikleri süreç aşağıdan yukarıya, insandan Tanrı'ya doğrudur ve bu durum





kuşkusuz çok daha derinlerde yatan ve ilkel insanın dünyadaki konumuna dair yorumunu, değerlendirmesini ihtiva eden bir tasavvur/düşünce yapısının yansıması olarak düşünülebilir.

Mitolojik dokulu bir nübüvvet anlayışından Dini dokunun nübüvvetine dair bir seyir olduğunu belirten müellif, mitolojik dokudaki nübüvveti de doğa ile tam bir bağ içerisinde olan, ilahî iradenin kendisini birtakım doğal varlıklar üzerinden ifade ettiği doğal tarz ile insanın bu aşamadan geçerek rüya gibi doğrudan benliğin içerisinde yer alan enstrümanlar üzerinden aynı iradeye öğrenme aşaması olan öznel tarz şeklinde ikili tasnif yapmaktadır.

Müellifin ifadelerinden ortaya çıkan mitolojik dokuda insan Tanrıyı yaratıp onu yeryüzünde yaşayan bir varlık olarak tasarlamakta, daha sonra gökyüzüne çıkarmaktadır. Buna karşılık dini dokuda Tanrı insanı yaratırken, onu ilk olarak gökyüzünde yaratmış, daha sonra onu yeryüzüne indirmiştir. Bu nedenle dini dokudaki nübüvvetler yukarıdan aşağıya, Allah'tan insana doğru bir süreç söz konusudur yani bizzat Allah insana vahyini iletme, iradesini bildirme girişiminde bulunmuş, üstelik bunu insandan herhangi bir talep olmaksızın yapmaktadır. Dini dokudaki nübüvvet Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'daki nübüvvet telakkilerini kapsamaktadır. Müellif buradan hareketle Yahudilik ve Hıristiyanlık'taki nübüvvet telakkilerini incelemekte ardından İslam'ın nübüvvet anlayışına geçmektedir. Buradaki nübüvvet telakkilerin dikkat çeken ortak nokta ortada bir krizin olması ve bu krizin aşılmaya çalışılmasıdır. Diğer bir ortak nokta ise özleri itibariyle Allah ile insan arasındaki birliği yeniden tesis etme çabası olduğudur.

Müellif burada *"nübüvvette beşeri iradenin rolü"* şeklinde ifade edebileceğimiz temel görüşünün zeminini hazırlamakta, bir nevi tarihsel epistemolojik olarak bunun delillerini sunmaktadır. Bundan dolayı geçmiş peygamberlerin nübüvvet görevini almaya bağlı olarak yerine getirdiklerinde (ibadetlerde) benzerlik olduğunu, bu tarz eylemleri hepsinin yerine getirdiğini söylemektedir. İlkel nübüvvet dokusunda olanların tanrıların haberlerini almak için nebinin yapmış olduğu belirli ayinler, nebevi dokunun en gelişmiş suretlerinde dahi muhafaza edildiğinin altını çizmektedir. Buna örnek vermek



gerekirse İkel Hint kabilelerinde nebinin toplumdan ayrılıp uzlete çekilerek oruç tutmak şeklindeki ayını zikredilebilir. Dikkat edilirse Hz. Muhammed de nübüvvetin en üst ve kâmil şeklini, oruç ve uzlet neticesinde almıştır. Müellif, bu ayinsel benzerliğin diğer nübüvvetlerde de söz konusu olduğunu hatırlatarak, tüm nübüvvetler arasında ortak noktanın “kriz” kavramı olduğunu altını çizmektedir. Nübüvvet bu açıdan, varlığın varlık olması itibariyle arz ettiği ve insan varlığının günah, eksiklik ve ölüm çukurlarına düşmüşlüğünde temsil edilen krizi aşma çabasıdır. Diğer bir ifade ile nübüvvet, varlığın tarihsel düzeyde karşılaştığı krizi aşma çabasıdır, diyebiliriz. Nübüvvetin çıkışı her zaman belirli bir toplumun belirli bir tarihsel aşamada karşılaştığı yıkıcı bir kriz durumu ile irtibatlı olmuş olması da müellifin görüşünü destekler mahiyettedir.

“Nübüvvet... Saf Teolojik Yapı” adını verdiği ikinci ana bölüme müellif, her düşüncenin sahip olduğu zeminin, fikri alt yapının iyi okunması gerektiğine vurgu yaparak ikinci ana bölümün ilk başlığı olan “Teolojik Nübüvvet İncelemesinin Ortaya Çıkışı” konusuna geçmektedir. Kriz kavramını nübüvvet dokusunun unsurları arasındaki benzerlik ilişkilerinin en önemlilerinden biri sayan müellif, her zaman –tarihsel ve metafiziksel anlamda– bir kriz çerçevesinde vücut bulduğuna ve bu krizde aşılmasının nübüvvet ile mümkün olduğuna inanmaktadır. Nübüvvet ile kriz arasında kurduğu bu irtibatı da Rabb’in peygamberlerin ortaya çıkışına sebep olması amacıyla tarihsel krizlere sebep olduğunu söylemektedir. Kriz kavramının nübüvvetin ortaya çıkış gerekçelerini teşkil ettiğini beyan ettiği gibi, Müslüman kültürde teolojik incelemelerin de ortaya çıkışına sebep olduğunu da dile getirerek kısaca kelamın gelişiminde de belli bir vakıyı ve ona ilişkin krizi aşacak teorik bir yapı arayışı olduğunu belirtmektedir.

Kelam ilminin gelişimi ile ilgili kısa bir değerlendirme yapan müellif, ilk kelamî hareketlerin imamet, kader, amel gibi meselelerin olduğunu bunların insanı anlamaya yönelik olması hasebiyle kelam ilminin başlangıç döneminden hâkim olan unsurun insanlık olduğunu söylemektedir. Yani Kelam ilmi antropolojik dokudan teolojik dokuya doğru bir dönüşüm seyretmiş ya da



insan üzerine inceleme yapmaktan Allah ve peygamber üzerine inceleme yapmaya doğru bir dönüşüm izlemiştir.

Kelamın gelişimi ile ilgili kısa bir değerlendirme yaptıktan sonra müellif, “*imametten nübüvvet*” başlıklı bölümde Şia’nın imamet teorisinin gelişimini incelemekte ve nübüvvet ile kıyaslamaktadır. İslam Fırak literatüründe nübüvvet ile ilgili ilk teolojik incelemelerin Şia tarafından yapıldığını söyleyen müellif, burada siyasi bir tezahürün dünyada karşılığını bulamaması sebebiyle ilahî bir söyleme dönüşmüş olmasına dikkat çekmektedir. Şiilerin siyasi bir mesele olan imamet in otoritesinde, insanların söz hakkına sahip olmadıkları bir semavi meseleye dönüştürdüklerini söyleyen müellif, Şia’nın imamın seçimi ile ilgili sorumluluğu üstlenmeye yetecek ehliyet ve güvenilirliği Müslüman topluma çok gördüklerini ve bu sorumluluğu Allah’a havale ettiklerini belirtmektedir. Şiilerin dünyada elde edemedikleri siyasi otorite sebebiyle kurtuluşu Allah’tan beklemeye, insanî eksikliklerden münezze, peygamberlerin ilmine sahip masum bir imamda temsil olunan ilahî bir otorite ile peygamberlerin ilmine sahip masum bir imamda temsil olunan ilahi bir otorite ile kurtuluşlarının gerçekleşeceğini düşünmeye başladıklarını söylemektedir. Müellif, Şiilerin imamet anlayışı ile nübüvvet arasında hükümleri ve hedefleri açısından ayniyet oluştuğunun altını çizmektedir. Netice olarak Şia’nın yorumu saf siyasi ve toplumsal karakterli bir yorum olarak ortaya çıkmış ancak çok geçmeden bu yorum, siyasi olanın dini olana ya da ideolojik olanın bätünü ilim olana dönüşmesi şeklinde bir değişime maruz kalmıştır.

Müellif, kelam tarihi açısından bir konuya dikkat çekerek, ilk dönem kelam literatüründeki eserlerin hiçbirinde nübüvvet konusunun bir inanç ilkesi olarak ele alınmadığını, konunun ele alındığı ilk eserlerin, değişik dini akımların (fırak) görüşlerini arz eden ve onlara cevap veren kitaplar olduğunu belirtmektedir. Bu durumda müellif, Eş’ariler’de olsun Mu’tezile’de olsun, nübüvvet meselesinin öncelikle olarak konuyla ilgili muhalif görüşleri savunan gruplara cevap vermek amacıyla, salt savunmacı reflekslerle ortaya çıktığı sonucuna varmaktadır. İkinci hicri asrın sonlarına baktığımızda İmam Şâfii (ö.



204/819)'nin "*Tashîhu'n-Nübüvve ve'r-Reddü ale'l-Berahime*" isimli eseri ile Bîsr b. el-Mu'temir'in (ö. 210/825) "*İsbâtü'n-Nübüvve*" isimli eserini görmekteyiz ki bu da müellifin çıkarımını doğrulamaktadır. Örnek olarak Tahâvî'nin (ö. 321/933) "*el-Akâidü't-Tahaviyye*"sine ve Maturîdî'nin (ö. 333/944) "*Kitâbü't-Tevhîd*"ine baktığımızda nübüvvet meselesinin dördüncü yüzyıla gelindiğinde konunun sadece fırak literatüründe incelenmesinden çıkarak itikat literatüründe de müstakil bir başlık haline geldiğini görüyoruz ki bu da müellifin çıkarımını destekler mahiyettedir.

Müellif, nübüvvet düşüncesinin kelim ekolleri arasındaki gelişim seyrini inceledikten sonra "*Eş'ariler'de Nübüvvet*" isimli bölüme geçmektedir. Müellif, öncelikli olarak ana hatlarıyla Eş'ari düşüncenin yapısal formülasyonunu inceleyerek, Eş'arilerin varlığın üç kategorisi, yani Allah, insan ve tabiat arasındaki ilişkilere dair tasavvurlarını ortaya koymaktadır. Müellifin ulaştığı netice olan Eş'ari dokuda, Allah-insan-âlem ilişkisinde her biri diğeri ile olan ilişkisi içerisinde tanımlanan taraflar arasındaki hakiki ilişki (yani salt dışı irtibatlar değil, zorunlu irtibatlar anlamında hakiki ilişki) kesinlikle söz konusu değildir. Müellif, Eş'ari dokuda bu gerçeğin göz önüne alınmadan Eş'ariliğin anlaşılamayacağını, bu temel görüşün tüm Eş'ari düşüncede hareket noktası olduğunu iddia etmektedir. Bu durumda Eş'arilerin kendi dokuları içerisinde "mutlak olanın egemenliği"ne alan açmak gibi bir amaç içinde olmaları düşünebilir. Bundan dolayı müellif, Eş'ari dokunun bütünüyle Allah kavramının odakta yer aldığı bir yapı arz ettiğini, hatta neredeyse, içerisinde Allah'tan gayri hiçbir şeyin var olmadığı bir âlem tasavvuruna sahip olduğunu söylemektedir.

Müellif bu görüşlerini Eş'arilerden yapmış olduğu çeşitli konulardaki nakillerle örneklendirerek Eş'ari dokudaki nübüvvet anlayışına geçmektedir. Bütün olarak bakıldığında Eş'arilerin mutlaklığın vurguladığını ve ilahi kudretin evren üzerindeki egemenliğini öne çıkarılması noktasından hareket ettiğini ve bunu tüm fikirlerinde uyguladığını beyan eden müellif, nübüvvet konusunda da aynı fikri devam ettirdiklerini söylemektedir. Yani Eş'ariler açısından dikkate alınması gerekli olan şey bu söylemin insanî, koşulları değil,



sadece ilahî hitap olma yönü olduğudur. Bu tutumun Eş'arilerin nübüvvet tanımlamasına, nübüvvetin cevaz/îmkânına dair görüşlerine, mucize anlayışlarına ve nesih anlayışlarına yansıdığını bu konularda peygamberin rolünden çok ilahi iradenin mutlaklığının vurgulandığını ayrıntıları ile anlatmaktadır.

Eş'arilerden sonra "*Mu'tezile'de Nübüvvet*" konusuna geçen müellif, öncelikli olarak ana hatlarıyla Mu'tezilî düşüncenin yapısal formülasyonunu analiz etmeye çalışarak, Mu'tezile'nin Eş'arilerin aksine Allah-insan-âlem ilişkisinde varlığın bu üç kategorisi ya da bu üç kavram arasındaki ilişkileri salt bir boşluk ve birbirinden tecrit yöntemi ile değil, -büyük oranda- her birinin belirgin olarak varlık kazandığı, taayyün ettiği bir ilişki biçimi içerisinde değerlendirdiğini belirtmektedir. Yani Mu'tezile'ye göre varlığın bu üç kategorisinden herhangi birinin diğer ikisinden bütünüyle bağımsız olarak var olması mümkün değildir, hatta ilahî zatın bizzat kendisi bile, insan ve tabiattan bütünüyle ayrı bir şekilde değil, aksine onlar aracılığıyla taayyün etmektedir. Müellife göre Mu'tezile'nin savunduğu insanın etkinlik ve özgürlüğü yani insanın olumlanması, bizzat kendi bilgi ve eylemi aracılığıyla anlayabileceği bir evren içerisinde sahip olacağı etkinliğin vurgulanması fikri Mu'tezilî düşüncenin temelini oluşturmaktadır. Mu'tezilî düşünce sistematığının karşılıklı ilişkiye dayalı olduğunu yani varlık kategorileri arasındaki ilişkilerin karşılıklı olduğunu ve her birinin diğerine bağlı bulunduğunu ifade eden müellif, bu düşüncenin Mu'tezile'nin meselelere yaklaşımının temel noktası olduğunu altını çizmektedir. Bu düşüncesini Mu'tezile'den yapmış olduğu alıntılar ile destekleyen müellif, bu yaklaşım tarzlarının nübüvvet tanımlamasında, nübüvvetin zorunluluğu konusunda, mucize düşüncelerinde ve nesih düşüncesinde de sürdürdüklerini açıklayarak konuyu bitirmektedir.

Nübüvvette beşerin rolünü esas alan yaklaşımı ile dikkat çeken müellif bu eserinde, tabiri caizse kadim bir meseleyi yeni bir konuma yerleştirme çabası içerisinde. Müellif, öncelikli olarak güçlü bir mantık örgüsü ile analiz ettiği meselelerde bilginin moral zeminini göz önünde bulundurmaktadır. Bu önemli bir meseledir çünkü bilginin üzerine inşa edildiği moral zemin olmadan bir



düşünceyi anlamak onu hava da bırakarak bağlamlarından koparmak demektir. Müellifin bu çalışmadaki çabasını, kelimelerin ilminin epistemolojik söyleminin ideolojik içeriği ile iç içe geçmişliği içerisinde gözlemlemekten hareket ederek yapılmış çalışma olarak değerlendirebiliriz. Çünkü ona göre epistemolojik söylemin ideolojik söylemden bağımsız bir şekilde gözlemlenmesi düşüncesinin mutlaklaştırılması olarak, yani düşünceyi tarihsel kökenlerinden kopararak kendisiyle ilişki kurmak şeklinde ifade edilebilir.

Kelamî düşünce sistemlerinin yorumu çerçevesinde ortaya konulmuş olan bu metodolojik çalışmada Müellif, Şia olsun, Eş'arî olsun, Mu'tezilî olsun bütün teolojik formülasyonların gerçek anlamda anlaşılmasının ancak belirli (onları belirlemiş olan) ideolojik çerçeveler eşliğinde mümkün olacağını, bu ideolojik çerçeveyi dikkate almadan mümkün olmayacağını göstermeye çalışmaktadır.

İtikadî mezheplerin kendi öncül ve kabullerinden hareketle çıkarım süreçlerini sorgulayarak meseleleri analiz eden bu çalışma, kelam, mezhepler tarihi ve İslam felsefesine yönelenler için okunması gereken bir eser olduğunu düşünüyoruz.

Arş. Gör. Halil İbrahim Delen

Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kelam Ana Bilim Dalı



## قراءة في كتاب التحريش لضرار بن عمرو الغطفاني (200 هـ 815م) حقيقه د. حسين خانصو و د. محمد كسكين \*

ليس لدينا معلومات كثيرة عن حياة ضرار بن عمرو الغطفاني، غير أنه كان من المعتزلة ثم انشق عنهم، حتى أُطلق على تابعيه فرقة الضرارية من قبل بعض مترجميه، فغير اسمه وُتفأ قليلة عنه لا يوجد شيء آخر، أما كتابه "التحريش" فقد حققه الأستاذان الدكتور حسين خانصو والدكتور محمد كسكين، ونشرته دار ابن حزم ببيروت سنة 1435 هـ 2014م، وقد حققاه على نسخة وحيدة فريدة من اليمن السعيد في إحدى المكتبات الخاصة كما ذكرا في المقدمة ثم طبع الكتاب طبعة أخرى مرفقة بالترجمة التركية، وقد كتب على طرفها تحقيق الدكتور حسين خانصو وترجمة الدكتور محمد كسكين بتركية سنة 2014م.<sup>(4)</sup>

والكتاب بمقدمة المحققين يقع في 153 صفحة، قدم المحققان للكتاب بمقدمة تكلموا فيه عن حياة ضرار بن عمرو بشكل مختصر، ثم تكلموا على نسبة الكتاب إلى ضرار، وما فعلاه في الكتاب وعنوان الكتاب ونبذة عن آراء ضرار وتقدمة مختصرة عن الكتاب، لكن هنا ملاحظة خفيفة قبل البدء؛ فقد كتب المحققان على طرة الكتاب "تأليف ضرار بن عمرو الغطفاني (200 هـ 815م)" والقارئ لهذا التاريخ يظن للوهلة الأولى أن عمرو قد توفي في هذا الزمن جزماً وقطعاً، لكن وفاته مختلف فيها كما ذكرا ذلك في المقدمة؛ فالذهبي رجح وفاته في زمن الرشيد والصفدي رجح وفاته في حدود 230 هـ، وقد قالوا: "ونجمع بين القولين ويمكن أن نقول توفي في حدود المائتين" ص9، وبتسليم صحة ترجيحهما فإن الأفضل أن يكتب في طرة الكتاب: "توفي في حدود 200 هجرية" والأسلم منه: "توفي ما بين القرنين الثاني والثالث"، هكذا دون حزم، لأنه لا مرجح لجزمهما!

\* Dirar b. Amr el-Gatafani, *Kitabu't-Tahriş*, Çev. Hüseyin Hansu, Mehmet Keskin, İstanbul: Litera Yayın-cılık, 2014.



أما عن الكتاب نفسه؛ فالبدء من اسمه خيرٌ مدخلٌ لفهم محتواه فاسم الكتاب "التحريش"؛ وهو من مادة حرش، ومادة "حَرْش" في العربية تدور حول الإيقاع بين الناس بالفتنة والشر وبث العداوة والبغضاء بين الخلق، يقول ابن منظور في اللسان: "الحَرْش والتَحْرِيشُ: إِغْرَاؤُكَ الْإِنْسَانَ وَالْأَسَدَ لِيَقَعَ بِقِرْنِهِ، وَحَرْشٌ بَيْنَهُمْ: أَفْسَدَ وَأَغْرَى بَعْضَهُمْ بَعْضًا، قَالَ الْجَوْهَرِيُّ: التَحْرِيشُ الْإِغْرَاءُ بَيْنَ الْقَوْمِ وَكَذَلِكَ بَيْنَ الْكِلَابِ، وَفِي الْحَدِيثِ أَنَّهُ نَهَى عَنِ التَحْرِيشِ بَيْنَ الْبَهَائِمِ، هُوَ الْإِغْرَاءُ وَتَهْيِيجُ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ كَمَا يَفْعَلُ بَيْنَ الْجَمَالِ وَالْكَبَاشِ وَالْدِيُوكِ وَغَيْرِهَا، وَمِنَهُ الْحَدِيثُ: إِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ يَتَسَّ أَنْ يَبْعِدَ فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ وَلَكِنْ فِي التَحْرِيشِ بَيْنَهُمْ" أي في حملهم على الفتن والحروب". (2)

وهذا ما قصده ضرار بتسمية كتابه التحريش، ولعله أخذ التسمية من الحديث السابق ذكره، حيث ذكر هذا الحديث في مقدمة الكتاب أيضا وهو يتحدث عن فقيهه السوء قائلا: "ورقا لهم الحديث المعروف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن التحريش بين البهائم، ثم حَرَّشَ وهو عريان غير مستتر الأمة بعضها على بعض". ص 41، يعني بذلك فقيهه السوء وأن هذا الحديث قد وقع عليهم.

وقد ذكر فعل "حَرْش" في كتابه مرة أخرى منها قوله في ختام مسألة "الإيمان والعمل": "وقال الآخر: الإيمان ما جاء في أول الحديث، والإسلام ما جاء في آخر الحديث من أقام الصلاة وآتى الزكاة في نحو هذا مما حَرَّشَ بعضهم على بعض". ص 81، كذلك في ختام كتابه يقول: "فلما وقع البلاء بين الأمة وحَرَّشَ بعضهم على بعض". ص 139.

أما أسلوب ضرار في كتابه فقد تقلد أسلوب الراوي للأحداث؛ فهو يقصُّ المسائل التي وقع الخلاف فيها بين أهل القبلة لا أكثر، ولكنه تقلد ذلك على سبيل الاعتراض لا على سبيل الرضا، فتمثَّل نفسه على قنطرةٍ بين طرفين، أو حرص أن يظهر نفسه مظهر المحايد الذي لا طرف له فوقف على أرضٍ وسطى وظل يحكي في كل مسألة ما قاله الفريقان فيها، وهو في غالب ذلك ناغم على كلا الطرفين، ومُبيِّنٌ خطأ كلا الطرفين، ومُعيبٌ عليهم وقوعهم في مثل هذه الأخطاء التي وصلت إلى تكفير بعضهم

(2) ابن منظور المصري، (المتوفى 711 هـ - 1311م)، لسان العرب، مادة حرش.



بعضاً وتقتيل بعضهم بعضاً، فسالت الدماء واستحلت الحرمات، وكان السبب في كل هذا سوء استعمال الروايات التي تروى بين الفرق.

على أن السبب كما يبين ضرار مومئاً وليس موضحا بذلك لا يقتصر على الروايات فقط، إنما الطمع في السلطة والرياسة والجاه من قبل الفقهاء، والتقرب إلى السلاطين وإغراء السلاطين لهم ووقعهم في هذا الشُّرك عن علمٍ ودرايةٍ وسوء قصدٍ، يستغلون في ذلك الروايات والمقالات أسوأ استغلال، فالخرش هم الفقهاء، والفقهاء هو بطل القصة السيء الذي ذكره ضرار مرتين في الكتاب ثم ذكره في كل سؤال لكنه اكتفى بالإشارة إليه بضمير الغائب.

وقد ابتدأ ضرار بن عمرو كتابه بالبدايات المعتادة في الكتب والتأليف القديمة؛ وهي أن بعض الأشخاص مما لم يسمهم سأله "أمر الأمة؛ كيف اختلفت ومن أين انقطع ائتلافها وتشتت طرقها؟" ص 31، ثم شرع في بيان الإجابة قائلا: "وأنا مبين لك ذلك إن شاء الله"، ثم بدأ بذكر أول الأمر أو بدء الخلق؛ حيث إن الله خلق هذا الخلق وأمرهم بعبادته وحذرهم من الشيطان، والشيطان قد أخذ عهداً على نفسه أن يضل بني آدم يوقع بينهم، وفي المقدمة أيضا يذكر المؤلف أمر الله عزوجل باتباع رسوله صلى الله عليه وسلم، كذلك نهيته وتحذيره الشديد من الفرقة والاختلاف" وما قص الله من نبأ آدم عليه السلام فمن دونه من الرسل وحذرهم أن يختلفوا، وأمرهم بالموافقة والائتلاف، وأخبرهم أنهم إن اختلفوا وذهبت ريجهم... ص 33، ثم شرع في بيان تحريم الفرقة وخطرها على الأمة وذكر في ذلك ما يقرب من 15 حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم منها ما يخبر أن بعد موته ستحدث فرقة شديدة بين المسلمين وأن الكذب سيفشو وأن الشياطين ستتملك كثيرا من المسلمين تغريهم وتضلهم، استدل المؤلف بهذه الأحاديث على حرمة الاختلاف والتنازع بين المسلمين.

بعد هذه التوطئة بدأ الكتاب في بيان الاختلافات التي كانت في عصر ضرار، لم يكن ضرار معنيا برصد هذه الاختلافات وإحصائها وبيانها وبيان ما هي حق في نظره وباطل، إنما كانت هذه الاختلافات مجرد أمثلة فقط لما حدث بين المسلمين للأسباب السالفة الذكر وهو سوء استعمال الروايات

والطمع في الرياسة والجاه والسلطان وإغراء السلاطين، ولم يذكر هذه الأسباب في بداية الكتاب وإنما ذكرها في سبيل العرض والوصف للفقهاء أو للطوائف التي وقعت في شرك الفتنة، لكنه في مقدمة الكتاب ذكر وقد سماه سبباً الاختلاف بين الصحابة وما وقع بين المسلمين آنذاك في أمر الصحابة المختلفين، والأقوال المتفرقة، ثم ختم بعد عرض تلك المسألة قائلاً: "فهذا أول سبب ما اختلف فيه أهل الصلاة ومنه تشعبوا" ص 41.

وهنا يظهر أحد محاور الكتاب الأساسية بطل القصة، فقيه السوء الذي يضل الناس عن عمد وسوء قصد باستغلال الروايات والأحاديث لهواه ومنفعته، فبعد ما وقع هذا الاختلاف ماذا يفعل المسلمون؟ ذهبوا إلى ذلك الفقيه كي يفتيهم في هذه المسألة، وضرار يشبه هذا الفقيه بسامري موسى وبولس عيسى، وكلا الرجلين أفسدا ديانتيهما وأضل الناس بكلامهما وفتواهما.

أما عن المسائل التي تناولها ضرار في كتابه؛ فقد تناولها في من خلال بيانه الأمثلة ولم يعرضها على أنها مسائل تحتاج إلى مناقشة وتفصيل بين الآراء والفرق والمذاهب وإنما عرضها عرضاً ملخصاً، ذكر ضرار في كتابه ما يقارب 45 مسألة ما بين الفقه والكلام والتزكية وغيرها من الموضوعات، وطريقته في عرض هذه المسائل أن يذكر كل مسألة في صورة أن الناس ذهبوا إلى ذلك الفقيه ليسألوه عنها، وهؤلاء الناس تتنوع أسئلتهم حسب أفكارهم ومعتقداتهم وما وقعوا فيه، فالخوارج يسألون عن مرتكب الكبيرة، والفقراء يسألون عن الفقر، والسلاطين يسألون عما يخصهم من سياسة العامة، والأغنياء يسألون عن الغنى والترف، حتى العصاة من اللواطين والزناة والفجار من شراب الخمر وخراب الأرض يسألون عن أعمالهم، وهكذا تأتي كل جماعة بقضيتها التي تشغلها وتعرضها على الفقيه فيجيب بما يريح ويرضي هذه الجماعة، والسؤال في بداية كل مسألة يكون هكذا مثلاً: "ثم جاءه الخوارج فسألوه عن دينهم ووصفوا له وأخبروه بما روى الناس عنهم من الاستحلال لدمائهم من الملوك وأتباعهم وأنصارهم عليه؟" ص 61، أو يقول قولاً أشد من هذا مدهنا به الطائفة المستفتية له، مغلظاً القول في الطائفة الأخرى متهماً إياهم بالبدعة والمخالفة للطريق الحق: "احذروهم فإنهم أهل البدع والضلال،

واكتبوا... ص 46. أو "احذروهم فإنهم أهل البدع، واكتبوا..." ص 49، "اتقوهم فإنهم أهل البدع ولو كان ما يقولون حقاً ذهب الدنيا والدين جميعاً..." ص 59، هكذا فإن إجابات الفقيه التي حرص ضرار على تكرارها كما هي في بداية كل سؤال كانت على طريقة واحدة لكل الطوائف المستفتية له، التحذير من الطائفة المعاكسة لهم، ورميهم بالبدعة والضلال ومخالفتهم لطريق الحق والكتاب الكريم.

وحرص ضرار على تكرار تلك العبارات ليؤكد على إظهار هذا الفقيه في صورة المنافق المداهن الذي لا يرعوي أن يفتي بما يخالف الدين والضمير، بل هو يحفظ هذه الروايات ويكررها ويرويها على مسامع الناس، وقد بلغ من الجهل واستمراء قول الباطل ما بلغ، فكلامه هو نفسه في كل مقدمة، فلا يستنكف أن يكرر هذه المقدمة في كل جواب، هذا بعكس الأسئلة التي جاءت مختلفة الألفاظ والصيغة ذلك لتعدد الطوائف والفرق، وتعدد همومهم وقضاياهم، ولأنهم يعبرون عن تلك القضايا وهذه الهموم بجمل تناسب أحوالهم وأفكارهم ومعتقداتهم.

وبعدما يذكر الفقيه هذا الجواب المتكرر يعتمد إلى ذكر الروايات والأخبار التي تؤيد تلك الطائفة المستفتية وقد توسع ضرار على لسان الفقيه جداً في ذكرها، وغرض ضرار من هذا التوسع الشديد في ذكر الروايات والأخبار هو بيان اضطرابها وتناقض بعضها بعضاً، وفي نهاية جواب الفقيه يختم ضرار بخاتمة تكاد تكون متكررة أيضاً يبين بها الطائفة التي اعتنقت تلك الروايات بسبب فقيه السوء هذا، وكيف أنهم "رضوا ذلك وقبلوه واحتجوا به وصاروا خوارج ودانوا بذلك" ص 53، أو يقول: "وفي نحو هذا من الحديث فقبلوه وأظهروا التدين به وتقربوا إلى السلطان، وأهل الجهل صاروا بهذه الأحاديث صمتية وجلسية وحشوية ومتزمتين" ص 87، أو يقول ضرار في وسط إجابة الفقيه قاطعاً حديثه ومتدخلًا بكلامه هو: "وتأولوا عليه ودانوا به وكفروا من خالفهم من أهل القبلة وقتلوه عليه" ص 96، وبالنظر في طول الكتاب؛ فإن ضرار ذكر كلمة "الفقيه" هكذا مرات معدودة منها في أول الكتاب حينما فزع إليه الناس وسألوه، وهو أول سؤال ذكره ضرار على المستفتين الذين يختلفون باختلاف قضاياهم والذين يهرعون أيضاً إلى هذا الفقيه، وبعدما ذكره في أول سؤال، تابع ضرب الأمثلة

وذكره بضمير الغائب العائد على أول سؤال، فيقول: "ثم جاءه" والتي كررها في جميع الأسئلة تقريبا، والسمة الأولى التي تتبادر إلى الذهن بعد قراءة الكتاب هو أن ذلك الفقيه سيء الديانة ليس لديه ورع ولا خوف من الفتيا، فهو لا يمتنع أن يقول لا أدري أو الله أعلم ونحوه من الكلمات التي من الممكن أن تمنعه من الفتنة، لم يقل ذلك بل سارع إلى رضاء مستفتيه فيفتيهم بما يوافق هواهم ويسعدهم ويفرحهم ويرفع عنهم الشعور بالذنب والجريمة، والسمة الثانية: إن هذا الفقيه بغيته الجاه والمال والرياسة ليس أكثر، فقد دعى السلطان الفقيه وسأله: "يا فقيه ما تقول في الاستعانة بالفجار والضلال فإن أهل الدين ضعفاء لا يجترؤون على الإقدام؟"، فقال: اكتبوا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله ليؤيد الدين بالرجل الكافر، أو قال الفاجر، ويقوم لا خلاق لهم"، ص 139، والسمة الثالثة: يستخدم الروايات والأحاديث لصالحه، فهو حافظ جيد للأحاديث والروايات ويرويها بكثرة شديدة كما جاء على لسان ضرار، لكنه يستخدمها للمنفعة الخاصة وكسب الجاه والمال، والسمة الرابعة: النفاق وهي السمة البارزة في الكتاب، وقد أظهرها ضرار ببراعة حينما ذكر مسائل الكتاب واحدة تلو الأخرى، وذكر في كل مسألة رأي الفريقيين، وفي كل مرة يغني الفقيه بفتوى عكس الأخرى التي يفتيها في المرة التي تليها.

لكن هل كان ضرار يعني أحداً معيناً بالفقيه، أم كان يعني الفقيه بشكل عام، لا سيما وقد نعى على كل الفرق، فكل فرقة لها فقيها الذي يزين لها السوء، ويبدو أن ضرار قد ألف هذا الكتاب في نهاية حياته؛ فطريقة ضرار في الكتاب قريبة من الحطّ على كل الفرق بما فيها المعتزلة<sup>(3)</sup> التي ينسبه كثير من المؤرخين إليها، فالكتاب قد يعتبر بمثابة حصيلة تجرّبة مرّة مرّ بها ضرار خلال حياته.

ورغم أن ضرار قد ذكر مراراً في كتابه أن سبب هذا التحريش هو سوء استعمال الروايات من قبل أهل السوء، فإن موقف ضرار نفسه من رواية الحديث لم يكن موقفاً عدائياً بل على العكس من ذلك فقد ذكر ضرار بن عمرو في كتابه التحريش ما يقرب من 311 حديثاً غالبها لبيان سوء استعمالها

(3) ولعل ذلك يفسر الجفوة الظاهرة في كلام المعتزلة عنه، فقد انفرد بفرقة وحده كما سبق الإشارة إليه، فيبدو أن النعمة لم تكن من أهل الاعتزال وحدهم على ضرار بن عمرو، بل من ضرار نفسه أيضاً على المعتزلة كما هو ظاهر في كتابه.

من قبل الفرق الإسلامية المختلفة، أو من قبل فقيهه السوء، وفي كل مرة يذكر بباء السببية أو غيرها من الأدوات صراحةً وكنايةً أن سوء استعمال هذه الروايات فرقت الأمة وغرّت الناس والسلطين وكانت أداة لطمع الفقهاء والسلطين ونفاقهم، وراحة لكل من يأتي من المستفتين يريدون أن يسمعوا ما وافق هواهم فينتقوه من الروايات، هكذا يظهر موقف ضرار، لكن ضرار نفسه استشهد بهذه الروايات والأحاديث في مقدمة كتابه، فاستشهد بما يقرب 15 حديثاً في المقدمة تبين اختلاف الأمم وتفرقهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم كي يؤيد رأيه، كما ذكر بجانبها آيات من القرآن الكريم، لكن الجلي في ذلك أن هذه الأحاديث عامة الدلالة وليست في مسألة خاصة، وإن كانت مسألة افتراق الأمة مسألة بعينها إلا أنها وصف لحالة عامة بعد ممات الرسول الكريم من علامات الساعة وغيرها، والمقصود أن مثل هذه الأحاديث لا يختلف على معناها اثنان من أي فرقة كانت، لذا قد يكون هذا مبرراً لاستشهاد ضرار لها.

إضافة إلى ما سبق يمكن القول بأن استشهاد ضرار لمثل هذه الأحاديث يدل دلالة واضحة على أن ضرار لم ينكر الأحاديث لا متناً ولا سنداً، فهو ليس من أصحاب الحديث أصلاً، وذكره للأحاديث بطريقته هذه الحالية من السند أو من طريقة المحدثين تدل على قلة بضاعته في هذا الفن، لكن مجدداً ذكره واستشهاده لمثل هذه الأحاديث يدل على إقراره بالحديث وعدم إنكاره لها، وإن أنكر بعضها في وسط الكتاب، وهو محقٌّ في ذلك لنكارة الحديث الفادحة وتضاده الظاهر مع صريح الدين، ويمكن ذكر مثال على ذلك عند ذكره حديث "يقفون في الموقف يوماً كان مقداره خمسين ألف سنة فتقوم على رؤسهم مقدار قاب رمح فيلحقهم البلايا بل تتواهب فيعفو بعضهم عن بعض، فيقول الله: فأنا أرحم الراحمين فقد غفرت لكم يا أهل الجمع على ما كان فيكم، فتخرّب جهنم ويدخلون الجنة جميعاً".

عقب ضرار على هذا الحديث قائلاً: "وهذا الحديث أعظم فرية على الله وأشد له تكديماً من الذين قالوا: إن الله ثالث ثلاثة، واتخذ الله ولدًا وعزير ابن الله، ومن شك فيه إنه كفر بالله فهو كافر

ومشرك، آمنة بالله ووعده ووعده، وكفرنا بهذا الحديث وشبهه" (4)، ومثال آخر على ذلك أيضاً ما ذكره ص 50 حينما ذكر الخلاف في علي والأحاديث التي رويت في فضله من صادق وكاذب قال في نهايتها: "ثم تاب عمار بن ياسر وحذيفة زمان عثمان، وأن أبا بكر وعمر ظلما وضربا فاطمة بنت رسول الله حتى ألفت جنينا، وفي نحو هذا من الحديث الضال المضل المتعل، فقبله قوم ودانوا إلى ما به وشهدوا على من لم يشهد شهادتهم..."

وعلى أية حال فإن هذا الكتاب ولعل هذا يؤكد صحة نسبة الكتاب إلى مؤلفه أثر في كثير من المعتزلة فيما بعد ضرار، فقد نسج غير واحدٍ منهم على منوال هذا الكتاب ما يعيب الروايات وأهل الحديث وعدم تعقلهم هذه الروايات وغيرها، منهم إبراهيم بن سيار النظام في كتاب النكت، والجاحظ في كتاب الأخبار (5)، وغيرهما.

وقد ذكر ضرار أسماء كثيرٍ من الفرق التي كانت في عصره كأهل السنة والجماعة والحشوية والشكك والجلسية والمعتزلة والصفيرية والخوارج والعوام، وهذا يبرز أهميته حين النظر في تاريخ الفرق وأسمائها، وكان ينبغي ذكر ثلثها من هذا في تحقيق الكتاب، لا سيما في التعليق على بعض الأسماء غير المنتشرة.

وقد بذل المحققان في تحقيق النص جهداً لا بأس به، لا سيما أن الكتاب ظل عمراً حبيس الخزانين فأخرجاه للنور وأظهرا له العناية البالغة؛ لكن طبيعة الكتاب الممتلئة بالأحاديث قد تكون أخرجت المحققين، وجعلتهما في موضع لا يُحسد عليه، فالكتاب فيه ما يزيد عن الثلاثمائة حديث، وقد أخذ المحققان على عاتقهما تخريج هذه الأحاديث من المصادر قدر الاستطاعة، وهابنا كلمة من المناسب كتابتها عن التحقيق وعلاقته بتخريج الأحاديث؛ فقد انتشر مؤخراً وأدخل بشكل تعسفي الاعتناء العناية البالغة بتخريج الأحاديث وبيان درجتها من الصحة والضعف، والتزام كثير من المحققين

(4) كتاب التحريش، ص 70.

(5) انظر مقدمة المحققين كتاب التحريش ص 22.

ذلك التزامًا ظاهر فيه التعسف، والحق أن هذا الصنيع لا بأس به، ومن أوائل من شق هذا الطريق وسيره شيخ المحققين أحمد شاكر وجيله وأقرانه، لكن الترام هذا في جميع المخطوطات المراد تحقيقها فيه خلط كبير، بل قد اختصر بعضهم تحقيق الكتاب في تخريج أحاديثه، وخرج البعض الآخر عن الجادة فلم ينظر إلى مخطوط ولا إلى أصل بل قصد إلى أحاديث الكتاب وخرجها من مظانها ثم كتب على طرّة الكتاب تحقيق فلان، ولا شك أن هذا ادعاء خالٍ من المنهجية.

والتحقيق الغاية الأصلية منه هو إظهار النص كما كتبه المؤلف، أو كما أراده في آخر حياته، ومحاولة المقاربة إلى ذلك ما أُستطيع إليه سببًا، فهذا هو الهدف الذي لا بد من المحقق أن يضعه لنفسه أولاً ويسير عليه، ويكون ذلك بالطرق المعروفة عند أهل الفن من جمع النصوص وغيرها، أما التعليقات والتخریجات فهي مما تختلف من فنٍّ إلى فنٍّ ومن كتابٍ إلى كتابٍ.

فإذا ما عدنا إلى كتابنا التحريش فالكتاب مؤلف في خلال القرن الثالث، يعني في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام، فهو مصدر وحده، وهدف ضرار من الكتاب هو بيان تفرق الأمة واختلافها بعد موت نبيها بسبب استغلال هذه الروايات لصالح الأهواء، وقد سرد كمية كبيرة من الأحاديث ليرهن أن بعضها يُستخدم عمدًا من قبل فقهاء السوء للتخليط على الناس والإيقاع بينهم بالفتنة، وما فعله المحققان بالتزام تخريج كل الأحاديث الواردة في الكتاب أراه قد جانب الصواب، لأن هذا الصنيع أذى في النهاية إلى تحويل الكتاب من كتاب في علم الكلام إلى كتاب في علم الحديث.

ثانياً: إن الكتاب في ذاته يعتبر مصدر كما سبق بيانه فتخريج الأحاديث في الغالب يكون بإحالة المتأخر على المتقدم وليس العكس؛ فليس مناسباً أن يذكر في الهوامش مصادر أتت بعد ضرار ويكون هذا هو التخريج.

ثالثاً: كان يمكن في المقدمة البيان بأن ضراراً كما هو معروف ليس من أهل الحديث، أو لم يظهر الاعتناء الجيد لما أورده في كتابه من أحاديث، فأوردها دون إسناد أو إحالة.



وأخيراً فإن خصوصية الكتاب واعتباره أحد المصادر المهمة لدينا تجعلنا نبذل جهداً أكبر من ذلك، ولا بأس من إيراد بعض من الهنات التي وقع فيها محققا الكتاب.

ومن ذلك مثلاً في الكتاب ما ورد صفحة 75 من قول ضرار بن عمرو في مسألة التكفير والقوم الذي جاؤوه وسألوه عن اتهام القوم بالشرك والكفر واستحلال دماهم وأمواهم ونحوه: "فقال طائفة من مرجئة أهل الشام وهم الغيلانية: إن الخلق كلهم: إبليس وتبعه، والملائكة والنبيون عليهم السلام وجميع المؤمنين في معرفة الله أنه خالق ورب ليس بدين، ولا مما كلفه الله العباد ولا من أعمالهم ولا من خلقتهم، وإنما الخلق جميعاً مفطورون، وذو ألمهم يحيون ويموتون"، والجملة الأخيرة كما ترى ليس لها معنى يستقيم في العربية فإما أن هناك خطأ من المحقق فقرأ الكلمة التي في الجملة خطأ، وإما أن يكون هناك خطأ من الناسخ وعندئذ لا بد من تنويه من قبل المحققين بالهامش يبينون فيه أن هذا ورد بالأصل! ويجنهوا في مقاربة المعنى.

ومن ذلك أيضاً ما ورد صفحة 60: "وقال لهم اعلموا أن من يتولب عليه بالمعاصي والفواحش في نفسه وأهله وحرمه والمؤمنات فحلت... " ولا شك أن الكلمة ليس صوابها هذا فلعلها "يتولى" ويرجع في هذا إلى المخطوط.

ومن الأخطاء التي لا نعرف من الناسخ أم من المحقق؟ ما ورد في قول ضرار: "فقبل ذلك ودانوا به وهم الحشو والمترمتين بالرواية". ص 108؛ كذا "المترمتين" بإثبات الياء ولا وجه هنا لنصبها أو جرّها، فصوابه "والمترمتون بالرواية" بإثبات الواو على الرفع، فإن كان هذا من الناسخ أو المؤلف لزم من المحققين التنويه وإن كان من المحقق فهو خطأ أيضاً!

ومن الحواشي التي وردت مضطربة ما ورد في تعريف الشاكة أو الشكية أو الشاكون وقد قال المحققان في الهامش: "هم من يشكون في إيمانهم من المرجئة، وقيل: من مشبهة الشيعة الذين لا يسمون فاعل الطاعات مطيعاً ولا فاعل المعاصي عاصياً لاحتمال ثبوت فاعل المعاصي على التوبة". ص 73.





كذا قالوا في الهامش دون إحالة لمصدر؛ أما ضرار في متن الكتاب فقد نسبهم إلى الحشو وهم الذين يرون وجوب الاستثناء في الإيمان وقالوا: من قال إني مؤمن بغير استثناء فهو مبتدع، وبالرغم من نسبة المحققين لهم من الشيعة أو المرجئة، فإن ضرار في متن الكتاب قد جعل مضاداً للشكاك والحشوية؛ المرجئة والشيعة والخوارج. ص 174!!

أما عن الأخطاء في تخريج الأحاديث فهي كثيرة، لكن من أكبرها ما جاء في الكتاب: "يقفون في الموقف يوماً كان مقداره خمسين ألف سنة فتقوم الشمس على رؤوسهم مقدار قاب رمح فيلحقهم العرق فينادي مناد: أتواهبون أو تتقاصون؟، فيقولون: ما نضع بهذه البلايا بل نتواهب فيعفو بعضهم عن بعض..."، ورد التخريج في الهامش هكذا: "أخرجه مسلم في الجنة وصفة نعيمها (62) من حديث المقداد بن الأسود رضي الله عنه ببعضه!!". ص 70، وقد حاولت أن أرى ما ورد تحت الرقم المشار إليه من أحاديث لكني وجدتها بعيدة جداً عما ورد في الكتاب وعما ذكره من اسم للباب في الجنة وصفة نعيمها، وأرقام الأحاديث التي في الباب تبدأ من 5054، والحديث الوارد في هذا الباب يروى هكذا؛ المقداد بن الأسود، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: "تُدنى الشمسُ يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار ميل"، قال سليم بن عامر: فوالله ما أدري ما يعنى بالميل أمسافة الأرض أم الميل الذي تكتحل به العين؟!، قال: "فيكون الناس على قدر أعمالهم في العرق، فمنهم من يكون إلى كعبيه، ومنهم من يكون إلى ركبته، ومنهم من يكون إلى حَقْوِيه، ومنهم من يُلجمه العرق إلجاماً"، قال: وأشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده إلى فيه.

ولا شك أن الحديثين مختلفان تماماً في المعنى واللفظ! وعلى أية حال فإن المحققين قد بذلوا جهداً كبيراً في إخراج الكتاب إلى النور، لا سيما مع صعوبة قراءة المخطوط الذي وصل إليهم ووجوده بمفرده وتعدُّر وجود ثانٍ له يسندُه ويوضح ما غمض منه، ولولا إخراجهم هذا الكتاب إلى النور لمكث حبيس الخزان، مع القيمة العالية له وتقدم زمانه وقيمة موضوعه الذي يناقشه.



هذا عن التحقيق والنشرة التي نشرها الأستاذان الفاضلان، ورغم أن الكتاب قد طبع مرة أخرى في تركيا كما سبق في صدر المقالة ورغم تصحيح كثير من الأخطاء الواردة في الطبعة الأولى إلا أن كثيراً من الأخطاء أيضاً لا زالت موجودة به، وأخيراً فكما سبق في المقدمة فإن كتاب ضرار يعتبر من أهم الكتب التي صدرت مؤخراً؛ نظراً لمكانة صاحبه ضرار، وأن هذا الكتاب كتب في فترة مبكرة، لكن النشرة التي خرج بها الكتاب لم تغل من عيوبٍ كان تجنبها أفضل وأوجب، والمأمول أن يعاد النظر في تصحيحه وتحقيقه بما يليق به وبصاحبه، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

رامي محمود

طالب دكتوراه

في كلية الإلهيات بجامعة إسطنبول



## İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İÜİFD) uluslararası hakemli dergi olarak yılda iki kez yayımlanır.
2. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif makaleler, kitap değerlendirme yazıları, akademik içerikli kısa notlar yayımlanır. Çeviri makaleler yayına alınmamaktadır. Makaleler 7500 sözcüğü, kitap değerlendirme yazıları 1500 sözcüğü aşmamalıdır.
3. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmış olmamalıdır. Yazılar, yayımlanmak üzere kabul edildiği takdirde, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bütün yayın haklarına sahip olur. Yayımlanan yazılara telif hakkı ödenmez.
4. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir.
5. Yazılar, elektronik ortamda kaydedilmiş olarak yayın kuruluna teslim edilir. Yazılar, MS Word formatında çift satır aralıklı yazılmalı ve "ilhdergi@istanbul.edu.tr" e-posta adresine gönderilmelidir.
6. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne sunulan tüm makaleler, hakemlere gönderilmeden önce yayın kurulu tarafından incelenir.
7. Yayın kurulunun derginin yayın kuralları açısından uygun gördüğü yazılar, iki hakeme gönderilir. Yazar ve hakemlerin kimliği karşılıklı olarak gizli tutulur. Hakem raporlarına göre yazarlara, çalışmalarının yayımlanıp yayımlanamayacağı ya da gerekli görülen düzeltmeler konusunda bilgi verilir. Bir makalenin yayımlanabilmesi için hakem raporlarının olumlu olması şartı aranır.
8. Yazıların hukuk ve yayın etiği açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.
9. Yazılar İÜİFD tarafından belirlenen yazım kurallarına uygun olmalıdır.

## İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM KURALLARI

1. Dergiye ilk defa yazı gönderen yazarlar, yazısına başlıca yayınlarını içeren akademik özgeçmişlerini de eklemelidir.
2. Makalelerde dipnotlar sayfa altında verilmelidir. Dipnotlarda kullanılan referansla ilgili bilgiler (yazar, eser, basım yeri, yılı vb.) referansın ilk geçtiği yerde kaynakçada gösterildiği şekilde tam olarak yazılmalıdır.
3. Dergi'ye gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde "başlık (title)", "öz (abstract)" içermelidir. Özler 150 kelimeyi geçmemelidir. İngilizce dışındaki bir yabancı dilde yazılan makaleler İngilizce ve kendi dilindeki öz ile birlikte 400 kelimelik bir Türkçe "özet" de içermelidir.
4. Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve yabancı dilde uygun "anahtar kelimeler" bulunmalıdır. Anahtar kelimeler beş terimi geçmemelidir.
5. Makalede yer alan fotoğraf, şekil, harita gibi görseller "jpg" ya da "tiff" formatında olmalıdır. Tabloların ve şekillerin metin içindeki yerleri, bunların numaraları ve başlıkları yazılarak belirtilmelidir.
6. Makalelerde kullanılan kaynaklar, makale sonunda "kaynakça" listesi olarak aşağıdaki örneklerdeki formatta verilmiş olmalıdır.



**Kitaba atf:**

Giovanni Sartori, *Demokrasi Kuramı*, Çev. Deniz Baykal, Ankara, Siyasi İlimler Türk Derneği Yayınları, t.y., s. 11.

Talcott Parsons, *The Social System*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964, pp. 3-23.

Bülent Tanör, *Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu*, 3. bs., İstanbul, BDS, t.y., s. 43.

Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul, Der, 1992, s. 25.

**Aynı esere izleyen şekilde ikinci kez referans:**

*Ibid.* veya

*A.g.e.*

**Aynı esere, fakat farklı sayfasına referans:**

*Ibid.*, s. 40. veya

*A.g.e.*, s. 40.

**Araya başka referanslar girildiğinde, Sartori'nin kitabına yeniden referans:**

Sartori, *Demokrasi Kuramı*, s. 22. veya

Sartori, op. cit., s.22. ya da,

Sartori, *a.g.e.*, s.22.

**Edite edilmiş kitapta makaleye referans:**

George C. Homans, "Social Behavior as Exchange", *Small Groups*, Ed. by. A. Paul Hare, Edgar R. Bogotta, Robert F. Bales, New York, Alfred A. Knopf, 1962, p. 175.

**Aynı esere izleyen referans:**

*Ibid.*, p. 170. veya

*A.g.e.*, s. 170.

**Sürelî yayında makaleye atf:**

Ernst E. Hirsch, "İktidar ve Hukuk," Çev. Hayrettin Ökçesiz, *Hukuk Araştırmaları*, C.II, No:3, Eylül-Aralık 1987, s. 44.

İbrahim Ö. Kaboğlu, "Düşünce Özgürlüğü: Avrupa Ölçütleri ve Türkiye," *İnsan Hakları Yıllığı*, C.XV, 1993, s. 50.

**Yukarıda Homans'ın makalesinin aynı sayfasına tekrar atf:**

Homans, loc. cit. veya

Homans, a. y.

**Ansiklopediye atf:**

Paul Bohannan, "Law and Legal Institutions," *International Encyclopedia of Social Sciences*, Vol.IX, Ed. by., David L. Shils, w. Place, McMillan and Free Press, 1968, pp. 73-77.

**Klasik eserlere atf:**

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* i, 10, s. 22-23.

**Kutsal kitaplara atf:**

*Kur'an* i. 10.

*Old Testament* iii. 5.

**Elektronik kaynağa atf:**

John N.Berry, "Educate Library Leaders," *Library Journal*, February 15, 1998, (Çevrimiçi) <http://www.epnet.com/ehost>, 3 Nisan 2000. veya

Bill Crowley-Bill Brace, "A Choice of Futures: Is It Libraries Versus Information?", (Çevrimiçi) <http://www.epnet.com/ehost>, 30 Mart 2000.



## JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY ISTANBUL UNIVERSITY PUBLICATION GUIDELINES

1. Journal of Faculty of Theology Istanbul University is an international peer-reviewed bi-annual academic journal.
2. It features unpublished articles, book reviews, critical analyses and academic commentary notes. Translated articles are not considered for publication. Articles should be maximum 7500 words in length. Book reviews and critical analyses shall not exceed 1500 words.
3. The manuscripts to be submitted should be unpublished original works that are not under review in any other journals. If/when a manuscript is accepted for publication, the author grants Istanbul University, Theology Faculty the sole and exclusive right and license to publish for the full legal term of copyright. The author will not be paid in return for the transfer of the copyright.
4. The official language of the journal is Turkish, but articles in other languages will also be accepted.
5. Submission to this editorial board of the journal proceeds online. Double-spaced, MS Word manuscripts must be submitted electronically via Editorial Secretary at [ilhdergi@istanbul.edu.tr](mailto:ilhdergi@istanbul.edu.tr)
6. Prior to double blind-peer review, the Editorial Board evaluates articles submitted to the journal.
7. The articles approved by the board will be formally assessed in detail using the traditional academic journal 'blind' peer review process with two referees. All correspondence, including notification of the Editor's decision and requests for revision takes place by e-mail.
8. Authors are wholly responsible for identifying materials in their manuscripts that are copyrighted by other publishers or authors.
9. The submitted manuscripts should meet the JFTIU guidance as provided.

## AUTHORSHIP GUIDELINES

1. The manuscripts of the first-time contributors must be accompanied by the author's academic Curriculum Vitae.
2. Citations in the article should be formatted as footnotes. Full citation (author, title, publisher, year, etc.) must be used for the first occurrence. For all subsequent references the citation will be in abbreviated form.
3. All submitted articles are expected to include a "title" and an "abstract" both in Turkish and English. Abstracts shall not exceed 150 words. The authors submitting in a language other than English and Turkish are requested to include a "synopsis" of 400 words in both in Turkish and its original language along with the manuscript.
4. Keywords that identify the contents of the article must be provided both in Turkish and English. This section shall not exceed 5 words.
5. Illustrations, pictures and graphs should be supplied in either "jpg" or "tiff" format. The artworks should be referred to in the text, in numerical order and with a title.
6. All the works cited throughout the article should be listed at the end of the manuscript, under the title of "bibliography" and in the format as exemplified in the following entries.



**Citing a book:**

Giovanni Sartori, *Demokrasi Kuramı*, Çev. Deniz Baykal, Ankara, Siyasi İlimler Türk Derneği Yayınları, t.y., s. 11.

Talcott Parsons, *The Social System*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964, pp. 3-23.

Bülent Tanör, *Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu*, 3. bs., İstanbul, BDS, t.y., s. 43.

Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul, Der, 1992, s. 25.

**Second subsequent citation of the same source:**

*Ibid.* veya

*A.g.e.*

**Citing a different page number of the same source:**

*Ibid.*, s. 40. veya

*A.g.e.*, s. 40.

**Multiple same-source citations that is not subsequent:**

Sartori, *Demokrasi Kuramı*, s. 22. veya

Sartori, op. cit., s.22. ya da,

Sartori, *a.g.e.*, s.22.

**Citation of an article in an edited book:**

George C. Homans, "Social Behavior as Exchange", *Small Groups*, Ed. by. A. Paul Hare, Edgar R. Bogotta, Robert F. Bales, New York, Alfred A. Knopf, 1962, p. 175.

**Subsequent citation of the same source:**

*Ibid.*, p. 170. veya

*A.g.e.*, s. 170.

**Citing an article in a periodical:**

Ernst E. Hirsch, "İktidar ve Hukuk," Çev. Hayrettin Ökçesiz, *Hukuk Araştırmaları*, C.II, No:3, Eylül-Aralık 1987, s. 44.

İbrahim Ö. Kaboğlu, "Düşünce Özgürlüğü: Avrupa Ölçütleri ve Türkiye," *İnsan Hakları Yılıığı*, C.XV, 1993, s. 50.

**Citing the same page number of an already-cited article:**

Homans, loc. cit. or

Homans, a. y.

**Citing an encyclopedia:**

Paul Bohannan, "Law and Legal Institutions," *International Encyclopedia of Social Sciences*, Vol.IX, Ed. by., David L. Shils, w. Place, McMillan and Free Press, 1968, pp. 73-77.

**Citing classical works:**

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* i, 10, s. 22-23.

**Citing Scriptures:**

*Kur'an* i. 10.

*Old Testament* iii. 5.

**Citing electronic sources:**

John N.Berry, "Educate Library Leaders," *Library Journal*, February 15, 1998, (Çevrimiçi) <http://www.epnet.com/ehost>, 3 Nisan 2000. veya

Bill Crowley-Bill Brace, "A Choice of Futures: Is It Libraries Versus Information?", (Çevrimiçi) <http://www.epnet.com/ehost>, 30 Mart 2000.

