

SİİRT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ



SIİRT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

CİLT 5 • SAYI: 2 • 2018

YAYINCI / PUBLISHER

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 56100, Siirt, Türkiye
Siirt University, Faculty of Theology, 56100, Siirt, Turkey

SAHİBİ/ OWNER

On behalf of Siirt University, Faculty of Theology
Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi Necati Sümer
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Öğr. Gör. Khaled Khaled

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Ahmet Aktaş

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Mehmet Ali Öncer

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Mehmet Salih Gündüz

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Muhammed Yoltay

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Mustafa Sancar

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Muhammed Şerif Kahraman

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Mücahit Ekinci

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Nurettin Yıldırım

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Seyithan Gayır

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Yakup Özkan

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Yunus Sanır

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Adnan Demircan

İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Cağfer Karadaş

Uludağ University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Gassan Mortada

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Ousama Ekhtiar

Bingöl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. İbrahim Çapak

Bingöl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Sahip Beroje

Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Süleyman Dönmez

Çukurova University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Abdullah Ünalın

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Fadıl Ayğın

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Mahmut Çınar

Gaziantep University, Faculty of Theology, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Adnan Memduhođlu

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Akkır

Tekirdağ University, Faculty of Theology, Turkey

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdulgaffar Arslan

Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Abdurrahman Acar

Dicle University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Abdullah Karaman

Marmara Univ, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey

Prof. Dr. Asım Yapıcı

Çukurova University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Caner Taslaman

Yıldız Teknik University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Hakan Olgun

Bingöl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut

İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Kasım Turhan

Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Metin Bozan

Dicle University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Hüseyin Hansu

İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. M. Şirin Çıkar

Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Ömer Pakiř

Hakkari University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Seyit Avcı

Niğde University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Hasan Hüseyin Bircan

Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Mehmet Bilen

Dicle University, Faculty of Theology, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Vedat Tezcan

Süleyman Demirel University, Faculty of Communication, Turkey

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / Siirt University, Faculty of Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ / ENGLISH LANGUAGE EDITOR

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Harputlu

Siirt University, School of Foreign Languages, Turkey

ISSN 2148-385X

Grafik Tasarım: TAVOOS

Baskı: Ayrıntı Basımevi Ankara

Baskı Tarihi: Aralık 2018

Adres: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kezer Yerleşkesi SİİRT

Tel: 0484. 254 2081

eposta: ilahiyatdergi@siirt.edu.tr - sifdergisi@gmail.com

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi yayın hayatının beşinci yılını tamamlamış olup ULAKBİM başta olmak üzere birçok index'te taranmak için başvurusunu yapmış ve inceleme aşamasındadır. Dergimiz aşağıdaki indekslerde taranmaktadır.



İÇİNDEKİLER

09-10 EDITÖRDEN

MAKALELER

11-30 KUR'ÂN'I NESH BAĞLAMINDA SÜNNET'İN YETKİSİ
Abdullah ÜNALAN

31-65 SANATSAL EYLEMDE GERÇEKLİK ALGISI VE NEOKLASİSİZM
SONRASI KÜSKÜN DUYGU
Vedat TEZCAN

67-88 MEFÂTİHU'L-ĞAYB EKSENİNDE İNSANIN YARATILIŞ SÜRECİ
Seyithan CAN

89-108 MÜRCİE VE EHL-İ HADİS ARASINDA YAŞANAN
POLEMİKLERİN CERH VE TA'DİL İLMİNİNE DÖNEMİN
TE'LİFÂTINA VE SOSYAL/BEŞERÎ İLİŞKİLERE YANSIMASI
(HİCRÎ III. ASIR)
Uğur ERMAN

109-124 SOSYAL YÖNLERİ BAKIMINDAN MÜDERRİS ÂLİMLER:
SEYDA MOLLA MUHAMMED AGİTOĞLU (ö. 2007) ÖRNEĞİ
Nurullah AGİTOĞLU

125-154 ŞÂFİ'Î MEZHEBİNİN TEŞEKKÜL EVRELERİ
İbrahim SİZGEN

155-172 قَوَاعِدُ الْاِسْتِدْلَالِ الصَّرْفِيَّةُ لَدَى الْعَلَامَةِ ابْنِ الْفَخَّارِ فِي شَرْحِهِ عَلَى جُمَلِ الرَّجَاجِيِّ، جَمْعًا،

وَدِرَاسَةً، وَتَطْبِيقًا

Hüseyin Yusuf

173-194 بَقِيَّةُ أَشْعَارِ عَمْرُو بْنِ زَيْدِ الْخَوْلَانِيِّ

Hafel ALYOUNES

195-228 المزارعة حكمها والضوابط المنظمة لها وآثارها الاقتصادية

Atia ADLAN

KİTAP TANITIMLARI

229-234 YAZI DEVLETİ -MÜSLÜMAN BİR TOPLUMDA METİNSEL
TAHAKKÜM VE TARİH

M. Mustafa SANCAR

235-239 TASAVVUF: İSLAM'IN KALBİ

Edibe Şifa APAYDIN

EDITÖRDEN

Merhaba,
Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5. Cilt 10. Sayısıyla tekrar karşınızda. Beşinci yılında ikinci sayısını yayınlayan dergi, makale sayısındaki artışla önemli bir ivme kazandığını göstermektedir. Ayrıca dergiye farklı dillerden gelen yayınlar, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin belli bir niteliğe ve görünürlüğe sahip olduğunun göstergesidir.

Bu sayıda yine değerli makaleler bulunmaktadır. İlk makale Doç. Dr. Abdullah Ünalın'a aittir. Yazar bu çalışmasında Kuran'ı nesh bağlamında sünnetin yetkisini ele almıştır. Derginin ikinci makalesinin yazarı Dr. Öğretim Üyesi Vedat Tezcan'dır. "Sanatsal Eylemde Gerçeklik Algısı ve Neoklasisizm Sonrası Küskün Duygu" isimli makalesinde Tezcan, Neoklasisizm sonrası sanat akımlarında görülen gerçekliğe dair algı değişimleri ve nedenleri üzerinde durmuştur.

Üçüncü makalenin yazarı Öğretim Görevlisi Seyithan Can, çalışmasında Mefâtihu'l-Ğayb ekseninde insanın yaratılış sürecine değinmiştir. Dergideki diğer bir maka-

le Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dr. Öğretim Üyesi Uğur Erman'a aittir. Erman, makalesinde hicri 3. asırda Mürcie ve Ehl-i Hadis arasında yaşanan polemiklerin Cerh ve Ta'dil ilmine ve ayrıca dönemin Te'lifâtına ve sosyal ilişkilere yansımaları problem edinmiştir. Bu sayının 5. makalesi Dr. Öğretim Üyesi Nurullah Agitoğlu'nundur. Yazar çalışmasında Molla Muhammed Agitoğlu'nun hayatı, ilmi kişiliği ve sosyal yönleri üzerinde durmuştur.

Siirt İlahiyat Fakültesi dergisinin altıncı makalesinin yazarı Arş. Gr. İbrahim Sizgen'dir. Yazar makalesinde Şafii mezhebinin teşekkül evrelerini ele almıştır. Dergimizin bu sayısında üç adet Arapça makale bulunmaktadır. Bunların ilkinde İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nden akademisyen Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Yusuf, allâme İbnul Fahhar Zeccaci'nin Cümel kitabına yaptığı şerhteki sarf İstidlal kaidelerini ele almıştır. Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim üyesi Hafel Alyounes ise çalışmasında şair Amr bin Zeyd el-Havlânî'den geriye kalan şiirleri irdelemiştir. Son Arapça makalede Dr. Öğr. Üyesi Atia Adlan makalesinde çiftçilik yönetimi, onun düzenleyici kuralları ve iktisadi etkilerini ele almıştır.

Bu sayıda iki adet kitap tanıtımı yer almaktadır. İlk tanıtım Kelam ABD araştırma görevlisi Mustafa Sancar'a aittir. Sancar, "Yazı Devleti -Müslüman Bir Toplumda Metinsel Tahakküm ve Tarih" adlı Brinkley Messick'e ait kitabı tanıtmıştır. Diğer kitap tanıtımını Tasavvuf ABD yüksek lisans öğrencisi Edibe Şifa Apaydın yapmıştır. Bu tanıtımda Cheik Khaled Bentounês'in "Tasavvuf: İslam'ın Kalbi" adlı çalışması kritik edilmiştir.

KUR'ÂN'I NESH BAĞLAMINDA SÜNNET'İN YETKİSİ

Abdullah ÜNALAN

Öz

Model şahsiyet olarak takdim edilen Hz. Peygamber (s)'in İslâmî hükümleri koymadaki yetkisi tartışılmazdır. Ancak O, vahye dayalı söylem ve eylemde bulunmasına ve Kur'an'ı Sünnet'le pratize etmesine rağmen, Sünnet'inin Kur'an'ı neshedip edemeyeceği tartışma konusu olmuştur. “*Peygamber'in emrine aykırı davrananlar, başlarına bir bela gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isabet etmesinden sakınsınlar*” (24/63) vb. ayetler ve bu ayetlere paralel sahîh hadisler, Resûlullah'ın icraatlarını Kur'an gibi temel referans olarak ortaya koyduğu gibi, Darimî'nin dediği gibi “Kitab Sünnet'i neshedemezken Sünnet Kitab'ı nesheder” hükmünü de önümüze koymaktadır. Aksi halde Sünnet'i alegorik bir anlamın ötesine geçemeyecektir. Makalede, Kur'an ve Sünnet'in ışığı ve alimlerin görüşleri doğrultusunda Sünnet'in Kur'an'ı nesh boyutu ele alınacak ve tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Kur'an, sünnet, nesh, teşri, vahiy.

The Authority Of The Sunnah The Context Of Abrogation In Qur'an

* Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, aunalan@siirt.edu.tr., orcid.org/0000-0002-5399-6521

Abstract

Prophet is presented as a model personality, his power of putting for Islamic provisions is indisputable. Although he said and practiced in the light of Quran and he practiced Quran with Sunnah, the subject of the abolition of his Sunnah for Quran is disputable. "Let beware those who oppose prophet commandment; lest should befall them and affliction or befall them a painful tortment." (26/63) like this verse and other verses which are parallel with authentic hadiths put Prophet's facilities as basic references like Quran and Darimi also says that Quran can not abolish the Sunnah but Sunnah can abolish the Quran. Otherwise, Sunnah can not go beyond allegorical meaning. In the article, we will discuss the abolition of Sunnah for Quran in the lights of Quran, Sunnah and in the directions of the scholars' ideas.

Key Words

Qor'ân, sunnah, abolition, legislation, revelation.

Giriş

Kur'ân İslam'ın temel referansı kabul edildiği gibi sünnet de Edille-i Erbaa'nın hem ikincisi, hem üçüncü ve dördüncünün temel referanslarıdır. Bizzat Kur'ân'da, Resûlullah (s)'a hüküm koyma (teşri') hakkının verilmesi yanında, O'na inanmadan imanın bile gerçekleşmemesiyle O'nun konumu ortaya konulmaktadır. Zira O, bir taraftan Kur'ân'ın müfessir, mübeyyin ve pratisyeni iken, diğer taraftan Kur'ân'da olan ve olmayan hükümleri koyma yetkisine sahip Allah'ın Elçisi'dir.

Kur'ân'da, Hz. Peygamber (s)'in önemini vurgulayan, konumunu belirleyen, yüceliğini ifade eden çok sayıda pasaj bulunmaktadır. Şu ayetler, hitap ettiği Resûlullah (s)'in yerini, yetkisini ve konumunu ortaya koymaktadır:

*'Senin şanını ve ününü yüceltmedik mi?'*¹

*'Allah ve melekleri, Peygamber'e çok salavat getirirler. Ey Mü'minler! Siz de O'na salavat getirin ve tam bir teslimiyetle selam verin.'*²

*'Böylece Allah, senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlar. Sana olan nimetini tamamlar ve seni doğru bir yola iletir.'*³

¹ 94/İnşirah, 4. 'İman etmede, ezanda adını adıyla bir araya getirdi.' (Şâtıbi, Ebu İshak İbrahim b. Musa (v. 790/1388), *el-Muvafakât fi Usûliş-Şeria*, Dârü'l-Mârifet, Beyrut ty., II. 254).

² 33/Ahzab, 56.

³ 48/Fetih, 2.

Allah, Kelam'ını, dinini ve o dinin ilkelerini emanet ettiği 'emîn' şahsiyettir: “*De ki (Ey peygamber): ‘Eğer Allah’ı seviyorsanız bana tabi olun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı affetsin; zira Allah çok affedicidir, rahmet kaynağıdır.’*”⁴

Allah’a itaat mü’minler için nasıl kesin ve kaçınılmaz ise, Resûlullah (s)’a itaat de o derece zorunludur. O’na itaatsizliğin sonu sapıklık ve hüsrandır:

“*Allah ve Resûlü bir şeye hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve Resûlüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur.’*”⁵

Mü’minlerin tek seçeneği, Allah’ın Resûlü’ne başvurmak ve kararlarına boyun eğmektir. Zira O’na itaat Allah’a ve ahiret gününe imanla eşdeğerdir:

‘*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e ve sizden olan ulû’l-emre (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz-Allah’a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız-onu Allah’a ve Resûle götürün (onların talimatlarına göre halledin); bu hem hayırlı hem de netice bakımından daha güzeldir.’*”⁶

‘*Peygamber’in emrine aykırı davrananlar, başlarına bir bela gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isabet etmesinden sakınsınlar.’*”⁷

Hz. Peygamber (s) de, ‘*Peygamberine karşı çıkan sapıklardan olur*’⁸ buyurarak kendisine karşı çıkanların ancak sapıklar olabileceğini belirtir.

Özetle, ‘*Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan sakının*’⁹ İlahî talimat, Hz. Peygamber (s)’in Sünnet’ine bir bütün olarak uyulmayı emretmektedir. Şayet her talimatı vahyin gölgesinde ve mutlak doğru olmasaydı, itaati mutlak olarak emredilmezdi.

Hucciyyetü’s-Sünne adlı eserin müellifi, Rasûlullah (s)’ın, ‘*Dikkat edin! Bana Kitab ve misli kadar verildi. Dikkat edin! Koltuğunda oturan karnı tok biri, ‘bu Kur’ân’a sarılın, onda gördüğünüz helali helal, onda gördüğünüz haramı haram kabul ediniz!’ diyeceği yakındır. Oysa Resûlullah’ın haram etti-*

4 3/Al-i İmran, 31.

5 33/Ahzab, 36.

6 4/Nisa, 59.

7 24/Nur, 63.

8 İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Beyrut, ty.IV. 14.

9 59/Haşr, 7. Ayrıca bkz. 3/Âl-i İmran, 31, 46, 132; 8/Enfal, 20, 21, 46; 5/Maide, 92; 47/Muhammed, 33; 64/Teğabün, 12; 33/Ahzab, 21; 7/Araf, 156-157.

ği, *Allah'ın haram ettiği gibidir*¹⁰ vb. hadisleri bu bağlamda ele almakta ve Kur'ân ile amel etmekten ziyade, sünnete sarılmaya ve onunla amel etmeyi örnek göstermektedir.¹¹

Bu değerlerde olan ve birincil görevi tebliğ ve tebliğ ettiklerini hayata geçirmek olan Resûlullah (s)'in pratize ettiği dinde yetki sahibi olmaması düşünülemez. İslam beşerî değerlerle müşahhaslaştırılan bir dindir. Evrensel bir dinin ilkelerini duyurma ve uygulama gibi ağır bir sorumluluk¹² taşıyan Hz. Peygamber (s)'in, -yine vahye dayalı- kendi ölçülerini koyamaması, bundan soyutlanması ve adeta işlevsiz bir hale getirilmesi, konumuna gölge düşürücü bir düşünce olarak algılanmalıdır.

Nübüvvet denildiğinde Hz. Peygamber (s)'in fizikî bedeni değil; getirdiği-Hadîs ile ifade edilen-mesajlardır. Zira bedeni her peygamber ve beşer gibi bu dünyadan geç ederken, evrensel ve ebedî olarak devam eden verdiği mesajlarıdır.

Tartışılan, vizyon ve misyonunu ifade eden Hadîs'in etki ve yetkisinin nereye kadar vardığıdır. Hz. Peygamber (s)'in Sünnet'inin Kur'ân karşısında yetki sınırı nereye kadardır? Sünnetin Kur'ân'da tasarruf yetkisi (nesh) var mıdır? Bu konular ilk dönemlerden itibaren tartışma konusu olmuş ve günümüze kadar intikal etmiştir.

Resûlullah (s), İslâm'ın temel referansıdır. Allah ile insanlar arasındaki diyalogu sağlayan beşerî ilk halkadır. O'nun devreden çıkmasıyla bütün bağlar kopar, vahiy kesilir. 'Sünnet Kur'ân'ı nesheder, ancak Kur'ân Sünnet'i neshetmez'¹³ görüşündeki alimlere göre Sünnet İslâm'ın birinci kaynağını teşkil etmektedir.

Sünnet, kelime olarak 'İyi veya kötü anlamda tutulan yol, riayet etmek,

¹⁰ Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdi (v. 275/888), *Sünenü Ebi Dâvûd* (Avnu'l-Ma'bûd ile beraber), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1399/1979, 39/Sünne 6; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Süre (v. 279/892), *el-Câmiûs-Sahîb ve hüve Sunenüt-Tirmizî*, Dârü'l-Fikr, Beyrut ty., 42/İlim 10; İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (v. 275/888), *Sünenü İbn Mâce*, Dârü'l-Hadis, Kâhire, ty., Mukaddime, I. 2; Darimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Behram (v. 250/864), *Sünenü'd-Darimî*, Dârü'l-fikr, Beyrut, ty. Mukaddime, I. 49; İbn Hanbel, *Müsned*, II. 367.

¹¹ Abdülhalık, Abdülğani, *Huciyetüs-Sünne*, Daru'l-Vefa, Virginia ABD, 1413/1993, s. 317-319.

¹² 'Şüphesiz Biz, sana taşıması ağır bir yük yükleyeceğiz.' (73/Müzemmil, 5)

¹³ Bkz. Darimî, I. 144.

keskinleştirmek, kolaylıkla akıtmak¹⁴ gibi anlamlara gelirken, terim olarak, 'Kitâb-ı Azîz'in lafzan ifade etmeyip Nebî (s)'den nakledilen her şeydir. Sünnetin Kur'ân'da kapalı olan nasları izah etmesi beyandır.'¹⁵

Hız. Peygamber (s)'in, 'Sizce sünnetime ve doğru yolda olan Raşid Halifelerin sünnetine sıkı sıkıya sarılmanızı tavsiye ederim'¹⁶ hadîsine dayanılarak Kitap veya Resûlullah (s)'in Sünnet'inde olsun olmasın, sahabenin eylemlerine de sünnet denilmiştir.¹⁷

1. Sünnet-Vahiy İlişkisi

Kur'ân'ın, 'Peygamber, arzusuna göre konuşmaz. O (söyledikleri) vahiyden başkası değildir'¹⁸ vb. ayetleri, Sünnet-vahiy ilişkisini güçlü şekilde ortaya koymaktadır.

Darimî (v. 250/864), 'Cibrîl, Rasûlullah (s)'a Kur'ân'ı getirdiği gibi Sünnet'i de getiriyordu'¹⁹ rivayetinde bulunurken Hız. Ömer (v. 23/644), 'Bazı insanlar Kur'ân'daki bazı müteşabih meselelerde sizinle tartışacaklar. Siz Sünnetteki şekilde amel ediniz, çünkü sünnet erbabı Allah'ın Kitabı'nı daha iyi biliyorlar'²⁰ demektedir.

Dehlevî (v. 1176/1762), 'Resûlullah (s) yasaklamış, emretmiş, korkutmuş, müjdelemiş, örnekler vermiş, uyarmıştır ki bütün bunlar(daki söz ve fiilleri) Kur'ân gibidir veya daha fazladır'²¹ demektedir. 'Resûlullah (s)'in ahiret ve kozmosun ilginç olaylarıyla alakalı bilgileri vahye dayanmaktadır.

¹⁴ Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *Tâcül-Arûs ve Sıhâbul-Arabîyye (es-Sıhâb)*, Beyrut 1418/1778, s-n-n md.; İbn Manzûr, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ (v. 711/1311), *Lisânül-Arab*, Daru Sadır, Beyrut 1410/1990, s-n-n md., XIII. 224 vd.; Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Daru kahraman, İstanbul 1986, s-n-n md., s. 357-358.

¹⁵ Şatibî, *el-Muvafakât*, IV. 3.

¹⁶ Ebû Dâvûd, 39/Sünne 5; Tirmizî, 42/İlim 16; İbn Mâce, Mukaddime, I. 6; Dârimî, Mukaddime, I. 16; İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed (v. 241/855), *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1413/1992, IV. 126.

¹⁷ Şatibî, *Muvafakât*, IV. 4. İçki içene seksen değneğin vurulması, sanayi mallarının tazmini, Mushaf'ın toplanması, kiraatların tesbiti, bütçenin düzenlenmesi gibi işlemler sahabe tarafından uygulanmıştır. Genel olarak sahabe söz, fil ve takrirlerine 'eser' denilmiştir. (a.g.e. s. 5).

¹⁸ 53/Necm, 2-3.

¹⁹ Darimî, Mukaddime, I. 145.

²⁰ Darimî, Mukaddime, I. 49.

²¹ Dehlevî, Şah Veliyullah b. Abdurrahim (v. 1176/1762), *Hucetullabi'l-Baliga*, Daru İhyai'l-Ulûm, Beyrut 1413/1992, I. 20.

Kanun koyma ve ibadet şekilleriyle ilgili icraatlarının bir kısmı da vahye dayanırken bir kısmı içtihadı dayanmaktadır²² derken, Abdülğani, 'Bu yönden Sünnet Kur'ân'la müsavidir: Zira o da Kur'ân gibi vahiydir. Dolayısıyla itibar yönünden ondan geri değildir'²³ demektedir.

Sünnet-vahiy ilişkisinin olmadığını iddia etmek gerçeklikle bağdaşmamaktadır. Zira nübüvvetin temel referansı vahiydir. Esasen tartışılan, sünnet-vahiy ilişkisinden²⁴ ziyade bu ilişkinin ne boyutta olduğudur.

Sünnetin, vahy-i metlûvvü beyan; vahyi teorik ve pratik bir olgu olarak ortaya koyması gibi iki yönü bulunmaktadır. Bu bağlamda 'beyan' olmadan İlahî vahiy anlamak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla hüküm koyma yetkisine sahip Sünnet'in vahyin denetiminde olduğu,²⁵ görülmektedir. Bu bağlamda, Allah'ın, bütün insanlara 'güzel örnek'²⁶ olarak gönderdiği Resûl'üne yüklediği ağır misyonda, kendisini kontrolsüz, misyonunun ilkelelerini uygulamada denetimsiz bırakması düşünülemeyeceği gibi, bu ilkeleri tesbit ve uygulamadan mahrum, yetkisiz ve etkisiz bırakması da düşünülemez.

"Hz. Peygamber'i aldığı vahyi insanlara iletmekle görevli salt bir aracı/postacı olarak algılamak veya ortaya koyduğu yol ve yöntemin (sünnet) geçmiş dinleri taklit başarısından öteye geçmediğini, yahut sadece kendi dönemi için en güzel model olduğunu ama "tek model" olmadığını iddia etmek, inanç ilkeleri açısından tehlikeli tehlikeli bir noktada seyretmek anlamına gelir."²⁷ Böyle bir anlayış, yeri geldiğinde bir fakîhe tanınan yetkinin, peygamberden esirgenmesi gibi çelişkili bir tutumun da göstergesidir.²⁸

²² Dehlevî, I. 371.

²³ Abdülğani, s. 485.

²⁴ Sünnet-vahiy ilişkisinin olmadığını ilk söyleyenlerden biri Ebu Abdillah el-Batta'dır (ö. 387/997). Bkz. Ferra, Ebu Ya'la Muhammed b. Hüseyin el-Bağdadi, *el-Udde fi Usûli'l-Fıkıh*, Riyad 1414/1993, V. 1578 vd. Günümüzde, kökeni Hint Kitasındaki Kur'âniyyün ekolünün temsilcileri olan Ahmet Han (1315/1898), Gulam Ahmet Perviz (ö. 1405/1985) gibilere dayanan 'mealci'ler denilen grup da Sünnet-vahiy ilişkisini reddetmektedirler. Daha geniş bilgi için bkz. İlahî Bahş, Hadim Hüseyin, *el-Kur'âniyyün ve Şubühâtühüm Havle's-Sünne*, Mektebetü's-Siddik, Taif 1409/1989, s. 153 vd.

²⁵ Koçkuzu, Ali Osman, *Hadîste Nâsib-Mensûb Meselesi*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 1985, s. 3, 7-9.

²⁶ 'Andolsun ki, Resûlullah, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir.' (33/Ahzab, 21)

²⁷ Genç, Mustafa, Sünnet-Vahiy İlişkisi, Kitabî Yayınları, İstanbul 2009, s. 12.

²⁸ Ayrıca bkz. Koçkuzu, Ali Osman, Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yö-

2. Nesh

Sözlükte 'silmek, gidermek, hükmünü kaldırmak, geçersiz kılmak, feshetmek, iptal etmek, bozmak, değiştirmek'²⁹ gibi anlamlara gelen nesh 'Terim olarak, 'Hükmü bütünüyle kaldırmak'³⁰ veya amm, mutlak, zahir vs.nin delâletini tahsîs veya takyîd etmek veya mutlakı mukayyede hamlederek tefsir veya tebyîn ile kaldırmaktır.'³¹

Nesh, 'Şer'î bir hükmün, sonra gelen şer'î bir delil ile kaldırılmasıyla sınırlandırıldığından, önceleri mübah olan içkinin, ribanın haram kılınması nesh sayılmamaktadır.³²

Hem Kur'ândaki, hem Sünnet'teki nesh, zarûriyât, haciyât (ihtiyacı) ve tahsîniyât (güzel davranışlar) oluşun³³ ve bütün semavî dinlerde aynı ve değişmeyen küllî ilkelerde değil cüz'î ilkelerde olmuştur.³⁴ Kur'ân'ın, 'O, itikadî konularda, Nuh'a emrettiğini-ve sana (ey Muhammed,) vahiy aracılığıyla öğrettiğimizi ve aynı zamanda İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya emrettiğimizi-sizin için uygun gördü: (Sahih) itikada sağlam bir şekilde sarılın ve o konuda bütünlüğünüzü bozmayın'³⁵; 'O peygamberler, Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy'³⁶ gibi ayetleri, bütün semavî dinlerin temel paydalarda bulduklarını belirtirken, 'Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daba iyisini veya benzerini getiririz'³⁷; 'Biz bir ayetin yerine başka bir ayet getirdiğimiz zaman..' ³⁸ ayetleri, Kur'ân'da neshin varlığını ifade edilmektedir.³⁹

nünden Değeri, DİB Yayınları, Ankara 1988, s. 103-108.

²⁹ *Mu'cemul-Vasit*, heyet, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, n-s-h md., s. 917.

³⁰ Bu, müteahhirünun ıstılahıdır. Elmalılı neshi, 'Herhangi bir hükmü şer'inin hilafına sonradan diğer bir delili şer'inin delalet etmesidir' şeklinde tanımlar. (Bkz. Elmalılı, Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili, İstanbul, ty., I. 460).

³¹ İbn Kayyim, Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir el-Cevziyye, (303/915), *A'lamül-Muvakkîn an Rabb'il-Alemin*, Darul-Hadis, Kahire ty., II. 29.

³² Şatıbî, *Muvafakât*, III. 106.

³³ Şatıbî, *Muvafakât*, III. 117.

³⁴ Şatıbî, *Muvafakât*, III. 104.

³⁵ 42/Şûra 13.

³⁶ 6/En'am, 90. Ayrıca bkz. 5/Maide, 43; 2/Bakara, 183; 22/Hac, 78; 12/Yusuf 37.

³⁷ 2/Bakara, 106.

³⁸ 16/Nahl, 101.

³⁹ Nesh -haşa- Allah'ın bilgisizliğine, ileriye görememesine değil, Allah'ın kullarına rahmet ve şefkatine delalet etmektedir. Zira insan fiziksel ve ruhsal olarak değiştiği gibi, ortam ve şartlara göre ihtiyaçları da değişmektedir. İnsanlık tarihinin bir örneği ve özeti olan Asr-ı Saadet, aynı

Nesih şu şartlarla gerçekleşmektedir:

1. Hükmü kaldıran nâsihin olması,
2. Hükmü kaldırılan mensûhun bulunması,
3. Nâsihin mensûhtan sonra vârid olması,
4. Nâsih ve mensûh arasında tearuzun bulunması.⁴⁰

3. *Sünnet'in Kur'an'ı Neshini Reddedenler*

Sünnetin Kitab'ı neshettiği, ittifakla kabul edilen bir görüş değildir. Reddedenler bazı gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Şâtıbî, bu görüşleri özetlemiştir:

1. 'Sünnet'in rütbesi itibar yönünden Kitab'tan sonradır. Delili şudur:

Kitab kat'î iken Sünnet zannîdir. Sünnet'teki kat'iyet tafsilde değil bütünde olurken Kitab'ta hem bütünde, hem tafsilde olur. Kat'î olan zannî olana takdim edilir.⁴¹

Şöyle cevap verilmiştir:

'Sünnetin bizzat kendisine baktığımızda hem bütününde, hem detaylarında kat'îlik olduğunu görürüz. Bu, Resûlullah (s)'ı gören ve duyana nisbetle şüpheleri kökünden ortadan kaldıran bir olgudur.

Rivayet yoluna baktığımızda, ayete muarız sünnet mütevâtir ise, zannî olduğu iddiası geçersiz olur. Bazen Sünnetin delâleti kat'î, ayetin zannî ise itibarda Kitab'tan nasıl te'hir edilebilir? Bazen Sünnet sonra varid olmuş ve ayeti neshetmiştir. Bu iki halde de, eşit tutulmaları bir yana Sünnet Kitab'a takdim edilir.

Diğer haberlerin kat'î olmamaları bir şey ifade etmez; zira tearuz, ayet ile bir haber arasındadır. Dolayısıyla bütün (küll) ve detaylarda Kitab ile Sünnet'i karşılaştırmak bizi ilgilendirmez.⁴²

2. 'Sünnet ya Kitab'ın mübeyyididir (beyanı) veya ona ek bir bilgidir. Mübeyyin ise, itibar yönünden ikinci sıradadır. Zira mübeyyenin düşmesinden mübeyyin sakıt olurken (düşerken), mübeyyinin düşmesinden mü-

zamanda bir laboratuvar görevini yapmıştır. İslam'ın ilk devirdeki (fetret) bazı şartların, son yıllardaki ve gelecekteki insanlara uygulanması sıkıntılara neden olabilirdi ki bazı ayet veya hadislerin neshi bu sıkıntıları gidermeye yöneliktir.

⁴⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I. 231 vd.

⁴¹ Şâtıbî, *Muvafakât*, IV. 7.

⁴² Abdülğani, s. 489.

beyyen sakıt olmaz. Bu durumda mübeyyen önceliklidir. Sünnet mübeyyin değilse, Kitab'ta olanın dışında zaten itibar edilmez.⁴³

Şöyle cevaplandırılmıştır: 'Mübeyyen'in sakıt olmasından mübeyyin sakıt olur'dan maksat nedir? Maksat başka bir vahiy ile sakıt olması ise mübeyyin, mübeyyen vasıtasıyla değil doğrudan vahiy ile sakıt olur. Zira yeni vahiy eskisinin zahirini değil, beyanın manası olan muradı sakıt eder.'⁴⁴

Şayet beyan, takdim ve te'hiri gerektirseydi, başka ayet ve hadislerin beyanı olan çok sayıda ayet ve hadisin itibarca öncelenmesi gerekirdi ki böyle bir uygulama ne Kur'ân'da ne de Sünnet'te mevcut değildir.

3. 'Bazı haber ve eserler buna delalet etmektedir: Muaz'ın (v. 18/640) hadisi gibi: '*Ne ile hükmedeceksin?*' sorusuna, 'Allah'ın Kitab'ıyla.' '*Onda bulamazsan?*', 'Resûlullah'ın sünnetiyle.' '*Onda da bulamazsan?*', 'kendi içtihadımla.'⁴⁵

Ömer Şüreyh'e (v. 78/698) yazar: 'Sana bir sorun geldiğinde, Allah'ın Kitab'ına göre hükmet. Allah'ın Kitab'ında olmayan bir konu gelirse, Resûlullah (s)'in sünnetiyle hükmet...'⁴⁶

'Hadisi mevzu kabul eden alimler vardır. Cevzekânî *Mevzuat*'ta zikretmiş ve 'batıldır', 'Şeriatın hiç bir kuralına uymayan ve itimad edilemeyecek bir isnadla nakledilmiştir...'⁴⁷ demektedir.

Sahih kabul edilse bile te'vil edilmesi gerekir ki maksadı 'ulaşılması en kolay ve yakın olanıyla hükmederim' demektir.

Te'vil zorunluluğunun nedeni, 'Sünnetten metni ve delâleti kat'î olanın, Kitab'ın zahirine takdim edildiğidir ki Muaz buna çok şahid olmuştur. Haber-i vahid ise, bazen delâleti kat'î olurken Kur'ân'ın zannî olur. Dolayısıyla eşit olurlar ki birini takdim etmek doğru değildir. Hatta ictihad ve tercih delillerine bakarak te'vil ve cemetmek vaciptir.'⁴⁸

⁴³ Şatıbî, *Muvafakât*, IV. 7.

⁴⁴ Abdülğani, s. 491.

⁴⁵ *Ebu Davud*, 18/Kada 11; Tirmizî, 13/Ahkam 3; Dârimî, Mukaddime, I. 60; İbn Hanbel, *Müsned*, V. 230, 242. Genel olarak zayıf görülen hadisin kritiği için bkz. Seharenfûri, Halil Ahmed, *Bezlül-Mechûd fi Halli Süneni Ebi Davud*, ta'lik Takıyuddin en-Nedvî, Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1427/2006, XI. 316-318.

⁴⁶ Şatıbî, *Muvafakât*, s. 7-8.

⁴⁷ Bkz. Şatıbî, *Muvafakât*, IV. 7, dn. 2.

⁴⁸ Abdülğani s. 494.

4. 'Kitab'ın Kitab'la, sünnetin sünnetle,⁴⁹ Kitab'ın sünnetle, sünnetin Kitab'la⁵⁰ neshi caizdir... Sünnetin Kitab'la neshinin caiz olmaması, '*onlara indirileni açıklaman için*' ayetine dayanmaktadır. Allah, Peygamber'in sözünü nazil olana beyan yapmıştır. Sünnetin Kitab'la neshedilmesi halinde beyan olmaktan çıkar.⁵¹

5. Kur'an'ın asıl, Sünnetin fer' olduğu; dolayısıyla ondan sonra geldiği iddiasına şöyle cevap verilmiştir: 'Bu, fer'a o asıldan başka aslın olmadığı durumundadır. Onu isbat eden başka müstakil bir aslın bulunması halinde bu zorunlu değildir.'⁵²

6. Bakara 106. ayetinde geçen, '*mutlaka daha hayırlısı*' ifadesine dayanarak sünnetin Kur'an'dan daha hayırlı olamayacağını; dolayısıyla Kur'an'ı neshedemeyeceğini ileri sürenlere şu cevap verilmiştir: 'Bu iddianın hiçbir delili yoktur. Zira Kur'an ayetlerinin de birbirinden daha hayırlı olduğu söylenemez..Dolayısıyla nesheden, neshedilenden daha hayırlıdır.'⁵³

Bu tartışmalardan, Sünnet'in Kur'an'ı neshedebileceği hükmünün ağır bastığı görülmektedir. Genel olarak Kur'an ve Sünnet ele alındığında bunun daha güçlü argümanlara dayandığı görülür. Aksi halde Peygamber'i (s), salt bir açıklayıcı olarak görmek, dinî hükümlerin teşri'inde hiçbir fonksiyona sahip olmadığını kabullenmek gerekir ki bu O'nun konumuna uygun düşmemektedir.

4. Sünnet'in Kura'nı Neshini Kabul Edenler

Dindeki önemli konumuna istinaden Sünnet'in Kur'an'ı neshi meselesinin alimler tarafından tartışılması doğaldır. İslam'ın ikinci teşri' kaynağı

⁴⁹ '*Sizi kabir ziyaretinden nehyetmişim, kabirleri ziyaret ediniz.*' (Ebu Davud, 25/Eşribe 7; Tirmizî, 8/Cenaiz 60; Nesâî, Ebu Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr (303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty. (Süyüti'nin Şerhi ve Sindi'nin haşiyesi ile beraber), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty., .21/Cenaiz 100; İbn Mace, 6/Cenaiz 47.

⁵⁰ Resûlullah (s), Kudüse doğru namaz kılariken, '*Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir*' (2/Bakara, 144) ayetiyle neshedildi. (Bkz. İbn Melek Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Şerbu'l-Menar fi'l-Usûl*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul ty., s. 246).

⁵¹ İbn Melek, s. 245.

⁵² Abdülğani, s. 486.

⁵³ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali (v. 456/1064), *el-İbkâm fi Usûli'l-Abkâm*, Beyrut 1985, IV. 108.

olan Sünnet, Eş'arî ekolüne mensup alimlerin çoğunluğuna göre Kur'ân'ı neshederken, diğer ekollere mensup alimlerin geneli aksini söylemektedir.

Eş'arî (v. 330/941), nesh konusundaki görüşleri dört kısma ayırmaktadır:

1. 'Kur'ân ancak benzeri bir Kur'ân'la neshedilebilir. Kur'ân'dan bir şeyin sünnetle neshedilmesi caiz değildir.

2. Sünnet Kur'ân'ı nesheder ve hükmünü geçersiz sayar, Kur'ân ise sünneti neshetmez ve hükmünü geçersiz kılmaz.

3. Kur'ân sünneti neshederken sünnet Kur'ân'ı neshetmez.

4. Kur'ân da, sünnet de Allah'ın birer hükmüdür. İkişiyile de amel etmek insanlara vaciptir. Allah'ın Kitabı'nı Sünnet'le neshetmek caiz olduğu gibi Sünneti de Kur'ân'la neshetmek caizdir.⁵⁴

Sünnet'in Kitab'ı neshettiğini söyleyenler, 'mübeyyin mübeyyene takdim edildiği' gerekçesiyle getirdikleri, '*İnsanlara, kendilerine indirilene açıklaman için ve düşünüp anlaşımlar diye sana da bu Kur'ân'ı indirdik*'⁵⁵ ayetidir.

Âlimlere göre Sünnet Kitab'ı neshederken Kitab Sünnet'i neshetmemektedir. Çünkü Kitab'ın nassı iki ve daha fazla hükme muhtemeldir ki Sünnet bunlardan birini tayin etmekte ve Kitab'ın muktezası terkedilmektedir.

Bazen Kitab zahirî bir hükmü getirirken Sünnet onu zahirinden çıkarmaktadır. Bu da Sünnet'in Kitab'a takdimini gerektirmektedir. Ayrıca Sünnet, Kitab'ın mutlakını takyîd, umumunu tahsis etmekte ve zahirinden çıkarmaktadır. Kur'ân, hırsızlık yapanın kolunun kesilmesini mutlak emrederken Sünnet nisab miktarıyla sınırlandırmakta; Kitab, zekatın bütün mallardan alınmasını öngörürken Sünnet belli mallarla tahsis etmektedir...

Usûl alimleri Kitab ile Sünnet'in taaruz etmeleri halinde hangisinin takdim edileceği konusunda ihtilaf ettiler: Kitab mı Sünnet'e öncelenecek, aksi mi yapılacak yoksa olduğu gibi mi bırakılacaklar?..Kitap'taki her şey

⁵⁴ Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail, *Mekâlatül-İslamiyyin ve İhtilafül-Musallîn*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1433/2012, II. 435.

⁵⁵ 16/Nahl, 44, 64; 2/Bakara, 151; 3/Âl-i İmran, 164; 62/Cum'a 2. Bkz. Şatıbi, *Muvafakât*, IV. 7, dn. 1.

Sünnet'e takdîm⁵⁶ edilemez. Zira mütevatir haberler, Kitap'tan olan delilden daha zayıf kabul edilemez.⁵⁷

Dolayısıyla 'İkisinin veya birisinin delaleti zannî veya kat'î olup vürûd zamanları belli değilse, eşit olmaları hesabıyla iki ayet veya iki sünnet gibi değerlendirilirler. Vürûd zamanları bilinirse, ilk olanı sonrakiyle nesh olunur.

Bu nedenle usûl ve fıkıh alimleri, Sünnet'in Kitap'ın ammlarını tahsîs, mutlakını takyîd ve neshettiğini söylerler.⁵⁸

Kur'an-ı Kerîm, temel nass olmakla beraber, anlaşılması, hükümlere kaynak olması ve bize doğru intikal etmesi Hz. Peygamber (s)'in hadislerinin doğru aktarılmasına bağlıdır. Zira Dârimî'nin naklettiği gibi, 'Sünnet Kur'an'ı bağlar ancak Kur'an sünneti bağlamaz.'⁵⁹

İmam Ahmed de Dârimî'ye katılarak, Sünnet Kuran'a hakim iken Kuran Sünnet'e hakim değildir. Dolayısıyla Sünnet Kur'an'ı nesh edebilir. Çünkü Sünnet beyan bakımından Kur'an'a hakim sayılır, onun ahkâmını takrir eder demektir.⁶⁰

Subhi Salih, 'Şafî'nin, Risale'de Sünnet'in Kur'an'ı neshettiği görüşünü reddettiği sanılmıştır. Ancak bu konuda konuşanlar amacını anlamamışlardır. O, Kitap ve Sünnet'in yüceliğine, birbirlerini desteklemelerine ve birbirlerine uygunluklarına işaret etmiş ve 'bir konuda ihtilaf ettiklerinde mutlaka birisi diğerini neshetmiştir'⁶¹ demektir.

Şafî, Sünnet'in de vahye dayandığı ve aralarında bir farkın bulunmadığı gerekçesiyle haber-i vahidin bile Kur'an'ı neshedebileceğini söylemiştir.⁶²

⁵⁶ Senedi ve delaleti kat'î olan Sünnet, Kitap'ın zahirine takdim edilir. (Şatîbî, *Muvafakât*, IV. 9, dn. 2.)

⁵⁷ Şatîbî, *Muvafakât*, IV. 9. Şatîbî, Sünnetin Kitap'ı neshetmesinden maksadın, 'Sünnet'in Kitaba takdim edilmesi ve Kitap'ın bir tarafa bırakılması değil, Kitap'takinden muradın Sünnet'in ifade ettiğidir. Adeta Sünnet, Kitap'taki hükümlerin manasına bir tefsir ve şerh hükmünde olduğunu' belirtir. (Şatîbî, *Muvafakât*, IV. 10)

⁵⁸ Abdülğani, s. 488.

⁵⁹ Dârimî, *Mukaddime*, 1. 44. Dârimî, aynı ünvanla bir bab açmıştır.

⁶⁰ Ebu Zehra, *Abmed İbn-i Hanbel*, Terc. Osman Keskiöğlü, Hilâl Yayınları, İstanbul 1984, s. 242-255.

⁶¹ Suphi, Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-İlim li'l -Melayin, Beyrut 1979, s. 261.

⁶² Bkz. İbn Hazm, *İhkâm*, I. 518; IV. 107; Amidi, Ebu'l -Hasan Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usuli'l-Abkâm* (thk. Abdurrazzak Afifi), Riyad 1424/2003, II. 135; Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdilllah, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire 1404/1984, II. 31. İbn Atıyye ve Gazali de bu görüştedir. Bkz. İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib, el-Endülüsî, *el-Muharriru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Abdusselam

Şafii, 'Resûlullah'ın Sünnet'ini ancak Sünnet nesh edebilir. Kur'an bir Sünnet'i nesh edemez. Sünnetin neshi ancak başka bir Sünnet'le olabilir demektir. Ayrıca, 'Her ne kadar Kur'an'ı ancak Kur'an nesh eder' diyorsa da, Kur'an'a rağmen, zina olayında recim cezasını kabul etmekle, Sünnet'in Kur'an'ı nesh edebileceğini beyan etmiş olur. Yani kısaca iddiası, 'Kur'an Sünnet'i iptal edemez fakat sünnet Kur'an'ı iptal eder' şeklindedir.⁶³

Cüveynî (v. 478/1085), Kitab ile Sünnet'i, bir bütünün iki eşit parçası olarak aynı kategorik düzlemde ele almaktadır. Sünnet'in Kitab'ı nesehedebileceği söyleminin temelinde de bu düşünce yatmaktadır. Dolayısıyla Sünnet, Kitab ile aynı epistemolojik değere sahiptir.

Cüveynî, *el-Burhân* adlı eserinde, İmam Şafii'nin Kitab'ı Sünnet'e takdim ettiğini söylemektedir⁶⁴ ancak Burhan şarihi Ebyârî, İmam Şafii'yi eleştirir ve 'Mütevâtir Sünnetin nassı Kitab'ın zahirine terkedilemeyeceği gibi, Kitab'ın nassı da, mütevâtir Sünnet ile Haber-i Vahid'in zahirine terkedilemeyeceğini' söylemektedir.⁶⁵

Sünnet'in de vahye dayandığı ve aralarında bir farkın bulunmadığı gerekçesiyle Haber-i Vahid'in bile Kur'an'ı neshedebileceği söylenmiştir.⁶⁶

Abdussafî Muhammed, Beyrut 1422/200, I. 191; Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Mısır 1322/1324, I. 124; Razi, Fahrüddin b. Ziyauddin Ömer, *Mefatihul-Gayb*, Beyrut 1401/1981, III. 251. Hanefîler, 'Neshin, bir hükmün son bulduğunu açıklamak' olduğundan, Kur'an'ın mütevâtir ve meşhur sünnetle neshedilebileceği kanaatindedirler. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1967, I. 100 -103. Sonuç olarak, cumhura göre Kur'an'ın Kur'an'ı, Kur'an'ın Sünnet'i, Sünnet'in Sünnet'i, Sünnet'in Kur'an'ı neshetmesi caizdir. Bkz. İbn Hazm, *İhkâm*, I. 519; Gazalî, Mustasfa, I. 125; İbn Kayyim, Şemsüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebu Bekir, *İlamul-Muvakkiin*, II. 222-227; Horasanî, Emir Padişah Muhammed Emin Hüseyin, *Teyisiru't-Tabrir Şerhun ala Kitabî't-Takrir*, Mısır 1313, III. 200 -203; Şevkanî, Muhammed b. Ali, *İrşadu'l-Fubul ila Tabkiki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, thk. Ebu Hafz Amir el-Arabî el-Aş'arî, Riyad 1421/2000, s. 191; Züheyr, Muhammed Ebu'n-Nur, *Usûlü'l-Fıkıh*, Kahire 1992, s. 69, 72; Hammade, Abbas Mütevellî, es-*Sünnetü'n-Nebeviyyetü ve Mekanetüba fi't-Teşri'*, thk. Muhammed Ebu Zehra, Kahire 1965, s. 173; Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ansarî (v. 671/1272), *Tefsiru el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1965, II. 306.

⁶³ Gönenç, Halil, *Büyük Şafii İlmihali*, Hilâl Yayınları İstanbul, 1979, s. 375; İbn Esir, Mübarek b. Muhammed el-Cezerî (v. 630/1233), *Camii'l-Usûl fi Ehadisi'r-Resûl*, el-Mektebetu't-Ticariyye, Beyrut 1403/1983, I. 149.

⁶⁴ Burhan, s. 253.

⁶⁵ Ebyârî, Abdülhadi Neca b. Ridvan b. Muhammed v. 1305/1888, *et-Tabkik ve'l-Beyân fi Şerbi'l-Burhân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424, IV, 221-222.

⁶⁶ Bkz. İbn Hazm, *İhkâm*, I. 518; IV. 107; Amidi, II. 135; Zerkeşî, I. 31. İbn Atıyye ve Gazalî de bu görüştedir.

‘Kur’an ve Sünnetin vahiy kaynaklı olduğundan hareketle, bu iki delilin birbirlerini nesh edip edemeyeceği hususu, Şâfiî’de en karmaşık bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır... Kuran, Sünneti ancak Sünnetin de söz konusu durumu neshettiğine dair bir hadîsin varid olması kaydıyla neshedebilir,’ kaidesi, Şâfiî’nin Kur’an ile Sünnet mabeynindeki nesh ilişkisinin ana kaidesidir. Şâfiî, Hz. Peygamber’in (s), bir Sünnet ortaya koyduğunu ve bu Sünnetle amel etmenin bir mükellefiyet olduğunun altını çizmektedir.⁶⁷

Sünnetin Kur’ân’ı neshettiği konusunda en açık ve kesin konuşan İbn Hazm’dır (v. 456/1063). Ona göre, ‘Her nesih beyandır fakat her beyan nesih değildir.’⁶⁸ Dolayısıyla ‘Kur’ân ve Sünnet vahye dayalı oldukları için birbirlerini neshedebilirler.’⁶⁹ Kur’ân’ın tamamının Resûlullah (s)’ın emir veya fiilleriyle neshedilmesi caiz olduğu gibi, Sünnetin tamamının Kur’ân’la neshedilmesi de caizdir. Hepsini aynı şeyler olup aralarında fark yoktur.⁷⁰

Hanefilere göre, ‘Kur’an, mütevatir veya meşhur sünnetle nesh edilebilir. Sadece ahad hadislerle nesh edilemez.’ Böylece hadislerin Kur’an’ı nesh edebileceğini yani iptal edebileceğini fıkıhlarına esas kabul etmişlerdir.⁷¹

‘Hanifilere göre mütevatir Sünnet, bazı nassların hükmünü neshetmektedir. Hakimin buna muhalefet etmesi caiz değildir.’⁷²

Medârik’te şöyle denir: ‘Malik der ki: ‘İbni Hüzmü’ü şöyle derken işittim: ‘Sünnet Kur’an ile tearuz ederse, bazı hallerde Kur’an Sünnet’e takdim edilir, bazı hallerde Sünnet Kur’an’a hakim kılınır.’ Böylece Malik, Sünnet’in Kur’an’ı nesh edebileceğini kabul etmiştir.’⁷³

Elmalılı da, ‘*Mâ nenseh min âyetin*’ biz azametimizle her hangi bir âyeti kısmen veya tamamen ve meselâ manasındaki bir hükmünü veya lafzının hükmü olan tilâvetini veya her ikisini bizzat kitabımızla neshedersek

⁶⁷ Kanarya, Bayram, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Sayı:VIII Kasım 2012 101.

⁶⁸ İbn Hazm, *İhkâm*, I. 476; Zerkeşi, *el-Burhan*, II. 29.

⁶⁹ İbn Hazm, *İhkâm*, I. 522; Âmidî, *İhkâm*, II. 142; Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ansarî (v. 671/1272), *Tefsîru, el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, (1-20) Beyrut, 1965, II. 301.

⁷⁰ Bkz. İbn Hazm, *İhkâm*, IV. 115.

⁷¹ Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları No. 327, Ankara1994, s. 213.

⁷² Abdülğani s. 499.

⁷³ Ebu Zehra, Muhammed, *İmam Malik Hayatı-Görüşleri-Fıkıhta Yeri*, Terc. Osman Keskioglu, Hilal Yayınları, İstanbul 1984, s. 283.

veya -diğer kıraete göre- Resulümöze sünnetle neshettirirsek..⁷⁴ diyerek Kur'ân'ın sünnetle nesholdüğünü belirtmektedir.

5. Sünnet'in Kur'ân'ı Neshettiğine Dair Örnekler

Sünnet'in Kitab'ı neshettiğini savunanların verdikleri farklı örneklerden bir kaçını zikretmekle yetinelim:

1. Hala ve teyze ile evlenmenin Sünnet'le haram kılınması:

'*Sahib olduğunuz cariyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı. Allah'ın size emri budur. Bunlardan başkasını, namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla (mehirlerini vererek) istemeniz size helal kılındı*⁷⁵ ayetinde geçen '*Bunlardan başkası*', bir kısmının helal olduğunu belirtirken diğerlerinden sükût etmiştir. Resûlullah (s), '*Kadını halası ve teyzesi ile beraber nikablamak haramdır. Neseble haram olan reda*' (süt) ile de haramdır⁷⁶ hadisi mutlakiyetini neshederek hala ve teyzenin haramlığına hükmetmiştir.

2. Resûlullah (s)'a sınırsız sayıda hanımla evlenmenin helal kılınması:

'*Bundan sonra artık başka kadınlarla evlenmen, elinin altında bulunan cariyeler hariç, güzellikleri hoşuna gitse bile, bunların yerine başka hanımlar alman sana helal değildir. Allah her şeyi gözetler*⁷⁷ ayeti Hz. Peygamberin '*Allah, dilediği kadar kadınla evlenmesine izin vermeden Rasûlullah (s) vefat etmedi*⁷⁸ hadisiyle nesholmuştur.⁷⁹

3. Fıtır sadakasının Sünnet'le sünnet kılınması: (Ünlü tarihçi Muhammed b. Cerir (v. 310/922) et-'Tabarî şöyle demektedir: 'İlim erbabı, fıtır sadakasının farz kılındığında icma ederken neshinde ihtilaf ettiler: İbn Neh-

⁷⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, I. 462.

⁷⁵ 4/Nisa, 24.

⁷⁶ Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed bin İsmâil bin İbrahim bin el-Muğîre bin Berdîzbeh (v. 256/870), *Sahibu el-Buhârî*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, ty., 36/Şehadet 7; 67/Nikah 20; 57/Humus 4; Müslim, Ebu'l-Huseyn b. El-Haccâc el-Kuşayrî en-Neysâbüri (v. 261/875), *Sahibu Muslim*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1336/1918., 18/Reda' 1, 2, 9, 12; Ebu Davud, 12/Nikah 6; *İbn Mace*, 9/Nikah 34; Dârimî, 11/Nikah 48; Malik, b. Enes, *el-Muwatta'*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, 30/Reda' 1; İbn Hanbel, *Müsned*, I. 275, 290.

⁷⁷ 33/Ahzab, 52.

⁷⁸ Tirmizî, Tefsir 33; İbn Kesir, İmâdüddin Ebu'l-Fidâ (v. 774/1372), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. heyet, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, VI. 438.

⁷⁹ İbn Melek, *Şerhu Menar*, s. 246.

has, ‘icma’ ve Resûlullah (s)’tan gelen sahih hadislerle sabit olduktan sonra, hükmünün geçersiz kılındığını beyan eden icma veya hadisle nesholmadıkça hükmü geçerlidir’ demektedir.’⁸⁰

4. Verasetle beraber vasiyyetin neshedilmesi:

Yukarıda ifade edildiği gibi bazı âlimler Sünnet’in Kur’ân’ı neshettiğini kabul etmezken İmam eş-Şafiî (v. 204-150), mirasla ilgili Bakara, 2/180, 240⁸¹ ayetlerini getirdikten sonra, ‘Bu iki ayet, valideyn, akraba, kocaya vasiyyet ve vasiyyetle beraber miras bırakmaya; hem mirastan hem de vasiyyetten pay alma ve mirasçılardan vasiyyeti neshetmeye muhtemeldir.

Ayetler bu ikisine muhtemel olduğuna göre ilim ehline düşen, Allah’ın Kitab’ından bir nass bulamazlarsa Resûlullah’ın sünnetinden delalet aramalarıdır. Sünnette bulduklarını, -itaati farz olduğundan- Allah’tanmış gibi kabul etmeleridir.’⁸²

Şafiî, konuyu tartıştıktan sonra, ‘Mağazilere katılanların hepsinden yaptığım nakille izah ettiğim “*Varise vasiyyet yoktur*” hadisiyle, Hz. Peygamberden munkatı’ nakledilen ve genelin icma ettiği bu haberle miraslar valideyn ve zevceye olan vasiyyeti neshetmiştir’ demektedir.⁸³

5. Zina edenlere uygulanan hapis cezasının celdeyle neshedilmesi:

‘*Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol gösterinceye kadar evlerde hapsedin*’⁸⁴ ayeti, ‘*Benden alınız’ benden alınız’ Allah on-*

⁸⁰ eş-Şatibî, *Muvafakât*, III. 106.

⁸¹ ‘*Herhangi birinize ölüm yaklaştığında, eğer arkasında yeterli bir servet bırakıyorsa, ebeveynine ve (diğer) yakın akrabalarına uygun şekilde vasiyette bulunmak size farz kılındı. Bu, Allah’a karşı sorumluluk bilinci duyanlar için bir yükümlülüktür*’ (2/180); ‘*Eğer içinizden biri ölür ve arkasında kadınlar bırakırsa, dul eşlerine (ölmüş kocalarının evini) terk etmeksizin bir yıllık geçimlerini vasiyyet etsinler. Ama eğer kendi arzularıyla ayrılırlarsa kendileri hakkındaki meşru tasarruflarından dolayı onlara bir günah yoktur. Ve Allah kudret ve hikmet sahibidir.*’ (2/240)

⁸² Şafiî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, thk. Muhammed Seyyid Keylani, Kültür Yayınları, İstanbul 1388/1969, s. 69, prg. 396-397.

⁸³ Şafiî, *Risale*, s. 142, prg. 403. Ancak Şafiî, ‘Allah Kitab’ı Kitab’la neshettiğini açıkladığı gibi, Sünnet’in Kitab’ı neshetmediğini, Sünnet’in Kitab’a tabi, O’na uygun ve Kitab’tan indirdiğini açıklayıcı olduğunu beyan etmiştir’ (Şafiî, *Risale*, s. 55, prg. 314) diyerek adeta çelişkiye düşmektedir. *Risale*’nin, -örneğin-43-54 sayfalarının incelenmesinden Şafiî’nin Sünnet’in Kitab’ı neshettiği görüşü anlaşılmaktadır. Ayrıca Şafiî, Sünnet’in Kur’ân’la neshedilmediğini söylemektedir. (Şafiî, *Risale*, s. 57)

⁸⁴ 4/Nisa, 15.

lar için bir yol belirlemiştir. Bekar bekarla zine derse yüz değnek vurularak sürgün edilir. Evli, evil olanla zina ederse, yüz değnek vurularak recmedilir⁸⁵ hadisi, celde ayetinden⁸⁶ önce varid olduğundan hapsetme hükmünü neshetmiştir.⁸⁷

6. Ayakları meshetmenin gusül ile neshedilmesi:

Abdest ayetindeki ayakları mesh hükmü, 'Topuklarında kuru yer kalanların vay haline!⁸⁸ hadisiyle neshedilmiştir. Bu hadisten sonra sahabe ayaklarını meshetmekten vazgeçmiştir.⁸⁹

Son olarak, 'Cumhura göre her ikisi de vahiy olduğundan, Kur'ân'la Kur'ân'ın, Kur'ân'la Sünnet'in, Sünnet'le de Kur'ân'ın neshi caizdir.'⁹⁰

Sonuç

Dinî teşri'deki fonksiyonu malum olan Rasûlullah (s)'in Sünnet'inin Kur'ân'la neshedilmesi ihtilafı olduğu gibi Kur'ân'ın Sünnet'le neshedilmesi de tartışmalıdır. Her görüş erbabı tezlerini Kur'ân ve Sünnet'ten delillerle desteklemektedirler.

Bu deliller incelendiğinde, Sünnet'in Kur'ân'ı neshettiği tezi ağır basmaktadır. Zira vahyin gölgesi ve kontrolünde olan Hz. Peygamber (s)'in şari olduğunda şüphe yoktur. Nesh, geleceğin ortam, sorun ve sosyal şartlar göz önünde bulundurularak gerçekleşmişken, vahyi uygulayan Hz. Peygamber (s)'in şartlar gereği bazı Kur'ân ayetlerini neshetmesi doğal karşılanmalıdır. Şayet mensûh ayetlerin zamanla tekrar uygulamaya konulması söz konu-

⁸⁵ Müslim, 29/Hudud, 12-13; *Ebu Davud*, 37/Hudud 23; Tirmizî, 15/Hudud 8; İbn Mace, 20/Hudud, 7.

⁸⁶ 24/Nur, 2.

⁸⁷ Bkz. İbn Hazm, *İhkâm*, IV. 110.

⁸⁸ Buhârî, 3/İlim 3, 30; 4/Vüdû', 27, 29; Müslim, 2/Tahare 25, 28, 30; Ebu Davud, 1/Tahare 46; Tirmizî, 1/Tahare 31; Nesâî, 1/Tahare 88; İbn Mace, 1/Tahare 55; Dârimî, 1/Vüdû' 35.

⁸⁹ Bkz. İbn Hazm, *İhkâm*, IV. 112-113.

⁹⁰ İbn Hazm, *İhkâm*, I. 519; Âmidî, *İhkâm*, II. 135 vd.; Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, (Fevâtihu'r-Rahmût ile beraber), Bulak 1324., I. 124-125; İbn Kayyim, Şemsuddin ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir ez-Zerî ed-Dımişkî (691/751), *İlamu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Alemin*, trc. ve thr. Muhammed Abdüsselâm İbrahim, Beyrut 1991., II. 222 vd.; Horasanî, Emir Padişah Muhammed Emin Hüseyin, *Teysirü't-Tabrîr Şerhun ala Kitabi't-Takrîr*, Mısır 1313., III. 200 vd.; Züheyr, Muhammed ebu'n-Nur, *Usûlü'l-Fıkıh*, Kahire 1992., s. 69, 72; Kurtubî, *Cami'*, II. 306; Şevkani, Muhammed b. Ali, *İrşadu'l-Fuhul ila Tabkiki'l-Hak min İlmi'l-Usul*, thk. Ebu Hafs Amir el-Arabi el-Eş'arî, Riyad 1421/2000, s. 191; Hammade, Abbas Mutevelli, *es-Sünnetu'n-Nebeviyyetu beyne Ehli'l-Fıkhi ve Ehli'l-Hadis*, Kahire 1989, s. 173.

su olursa, bu nâsîh için de geçerlidir. Rasûlullah (s)'ın kanun koyucu ve Kur'ân'ın mübeyyini olduğu konusunda ittifak varken, Sünnet'in Kur'ân'ı neshi konusunda ihtilaf olmakla beraber, genel veri ve deliller değerlendirildiğinde, nesh yetkisine de sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu yetkiyi tanımamak, Kur'ân ve hükümlerini Resûlullah (s)'a karşı savunmak anlamını taşımaktır ki bunu kabul mümkün değildir.

Neshin ne ve nasıl gerçekleştiğini, ne anlama geldiğini,-verilen örneklerde olduğu gibi- bize fi'len gösteren Hz. Peygamber (s) olduğuna göre nazari tartışmalara girmenin fazla bir anlam taşımadığı kanısındayız.

O bizim yagane arketipimizdir. Gerçekleri gösteren, İlahî hakikatleri açıklayan, Sünnet-vahiy ilişkisini belirleyen, alan ve kapsamını ortaya koyan kendisidir. Kendisi nasîh olduğuna göre, akli argümanlarla konuyu tartışma alanına kaydırmanın katkı sağlayıcı bir yanı yoktur.

Kur'ân ve Sünnet, dinin detaylarını belirleyen, uygulamasını yapan Hz. Peygamber (s)'in vahye dayandığına, ittibâna ve kanun koymadaki yönüne bu kadar vurgu yaparken, O'nu bu yetkinin dışına çıkarmanın sağlıklı bir yaklaşım olduğu kanaatinde değiliz.

Kaynakça

- ABDÜLHALİK, Abdülğani, *Hucciyetüs-Sünne*, Daru'l-Vefa, Virginia ABD, 1413/1993.
- AMİDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usulî'l-Abkâm* (thk. Abdurrazzak Afifi), Riyad 1424/2003.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1967.
- BUHARÎ, Ebu Abdillâh Muhammed bin İsmâil bin İbrahim bin el-Muğîre bin Berdizbeh (v. 256/870), *Sahibu el-Buhârî*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, ty.
- CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmâil b. Hammad, *Tâcül-Arûs ve Sıbâhu'l-Arabiyye (es-Sıhâh)*, Beyrut 1418/1778.
- DARİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Behram (v. 250/864), *Sünenü'd-Dârimi*, Dârü'l-fikir, Beyrut, ty.
- DEHLEVÎ, Şah Veliyullah b. Abdurrahim (v. 1176/1762), *Hucetullahi'l-Baliga*, Daru İhyai'l-Ulûm, Beyrut 1413/1992.
- EBU DAVUD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/888), *Sünenü Ebî Dâvûd* (Avnu'l-Ma'bûd ile beraber), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1399/1979.

- EBU ZEHRA, *Abmed İbn-i Hanbel*, Terc. Osman Keskioglu, Hilâl Yayınları, İstanbul 1984.
- EBU ZEHRA, Muhammed, *İmam Malik Hayatı-Görüşleri-Fıkıhta Yeri*, Terc. Osman Keskioglu, Hilal Yayınları, İstanbul 1984.
- EBYÂRÎ, Abdülhadi Neca b. Rıdvan b. Muhammed v. 1305/1888, *et-Tabkik ve'l-Beyân fi Şerhi'l-Burhân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424.
- ELMALILI, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitapevi, İstanbul, ty.
- EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail, *Mekâlâtül-İslamiyyin ve İhtilafül-Musallin*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1433/2012.
- FERRA, Ebu Ya'la Muhammed b. Hüseyin el-Bağdadî, *el-Udde fi Usûli'l-Fıkıh*, Riyad 1414/1993
- GAZALÎ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Mısır 1322/1324.
- GENÇ, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, Kitabî Yayınları, İstanbul 2009.
- GÖNENÇ, Halil, *Büyük Şafii İlmihali*, Hilâl Yayınları İstanbul, 1979.
- HAMMADE, Abbas Mutevellî, *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetu beyne Ehlil-Fıkıh ve Ehlil-Hadis*, Kahire 1989.
- HAMMADE, Abbas Mutevellî, *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetu ve Mekanetüha fi't-Teşri'*, thk. Muhammed Ebu Zehra, Kahire 1965
- HORASANÎ, Emir Padişah Muhammed Emin Hüseyin, *Teysiru't-Tabrir Şerhun ala Kitabî't-Takrîr*, Mısır 1313.
- İBN ATIYYE, Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib, el-Endülüsî, *el-Muharriru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Abdusselam Abdussafi Muhammed, Beyrut 1422/200.
- İBN ESÎR, Mübarek b. Muhammed el-Cezerî (v. 630/1233), *Camiu'l-Usûl fi Ehadisi'r-Resûl*, el-Mektebetu't-Ticariyye, Beyrut 1403/1983.
- İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Beyrut, ty.
- İBN HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed (v. 241/855), *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1413/1992.
- İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali (v. 456/1064), *el-İhkâm fi Usûli'l-Abkâm*, Beyrut 1985.
- İBN KAYYİM, Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir el-Cevziyye, (303/915), *A'lamül-Muvakkîn an Rabbi'l-Alemin*, Daru'l-Hadis, Kahire ty.
- İBN KESÎR, İmâdüddin Ebu'l-Fidâ (v. 774/1372), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. heyet, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984.
- İBN MACE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (v. 275/888), *Sünenü İbn Mâce*, Dârü'l-Hadis, Kâhire, ty.
- İBN MANZÛR, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ (v. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut 1410/1990.

- İBN MELEK Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Şerbu'l-Menar fi'l-Usûl*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul ty.
- İLÂHÎ BAHS, Hadim Hüseyin, *el-Kur'âniyyûn ve Şubûhatubûm Havle's-Sünne*, Mektebetü's-Sıddîk, Taif 1409/1989.
- KANARYA, Bayram, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* -www.e-sarkiyat.com ISSN: 1308-9633 Sayı:VIII Kasım 2012.
- KOÇKUZU, Ali Osman, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 1985.
- KOÇKUZU, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönünden Değeri*, DİB Yayınları, Ankara 1988.
- KURTUBÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ansarî (v. 671/1272), *Tefsîru el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1965.
- MALİK, b. Enes, *el-Muvatta'*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Mu'cemul-Vasit*, heyet, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn b. El-Haccâc el-Kuşayrî en-Neysâbûrî (v. 261/875), *Sahibu Muslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulkâfi, Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1336/1918.
- NESÂİ, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr (303/915), *Sünenü'n-Nesâi*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- RAĞİB el-İsfahanî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Daru kahraman, İstanbul 1986.
- RAZÎ, Fahrüddin b. Ziyâuddin Ömer, *Mefatihu'l-Gayb*, Beyrut 1401/1981.
- SEHARENFÜRÎ, Halil Ahmed, *Bezlül-Mechûd fi Halli Süneni Ebi Davud*, ta'lik Takiyüddin en-Nedvî, Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1427/2006.
- SUPHÎ, Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-İlim li'l-Melayin, Beyrut 1979.
- ŞAFÎÎ, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî, Kültür Yayınları, İstanbul 1388/1969.
- ŞÂTİBÎ, Ebu İshak İbrahim b. Musa (v. 790/1388), *el-Muvafakat fi Usûli's-Şeria*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty.
- ŞEVKANÎ, Muhammed b. Ali, *İrşadu'l-Fuhul ila Tabkiki'l-Hak min İlmi'l-Usul*, thk. Ebu Hafis Amir el-Arabi el-Eş'arî, Riyad 1421/2000.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sûre (v. 279/892), *el-Câmius-Sahîb hüve Sunenüt-Tirmizî*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut ty..
- ÜNAL, İsmail Hakki, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları No. 327, Ankara 1994.
- ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire 1404/1984.
- ZÜHEYR, Muhammed Ebu'n-Nur, *Usûlu'l-Fıkıh*, Kahire 1992

SANATSAL EYLEMDE GERÇEKLIK ALGISI VE NEOKLASİSİZM SONRASI KÜSKÜN DUYGU

Vedat TEZCAN*

Öz

İnsanoğlunun doğada görüldüğü ilk çağlardan günümüze kesintisiz devam edegelen sanat serüveni, sanatsal eylemin ontolojik niteliğinin zorunluluğunu göstermektedir. Yalından karmaşığa tüm boyutlarıyla tarihin her döneminde kendisine ifade imkânı yaratmış olan sanatsal yeti, yeni tarihselliklerde yeni ifade biçimleri aramaya devam edecektir. Bu çalışmada sanatsal serüvenin antik sanatla başlayan özet tarihi üzerinden, sanat yetimizin son dönem ifade biçimlerini değerlendirmeye çalıştık. Bazı sanat akımlarıyla daraltılmış bu incelemeye göre genelde avangard sanatın, özelde ise Dadaizm'in nihilizmle olan ilişkisinin ontolojik imkânı üzerinde durduk. Neoklasisizm sonrası sanat akımlarında görülen, gerçekliğe dair algı değişimlerinin nedenleri çalışmanın problemleri arasındadır. Ontolojik ve epistemolojik tanımlamalarda nesnel nedensellik bağıntılarının görülme zorunluluğu, bizi böyle bir çalışma yapmaya iten temel sebeptir. Çalışmanın ortaya koymayı denediği bu amaç için öncelikle, ontolojik araştırmanın temel problematiği olan 'gerçek'in niteliği ve kavramsal bağıntılarını sanat akımlarının tarihsel perspektifleri çerçevesinde inceledik. Akımların 'gerçek'le kurdukları temas

* Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon ve Sinema Anabilim Dalı Isparta, Turkey, vedattezcan@sdu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-3843-9786

neticesinde ürettikleri, gerçekliğe dair sanatsal biçem ve argümanlar, çalışmanın konuyu incelemesi için ihtiyaç duyduğu veriyi sağlamıştır. Bu verilerde tespit edilen öznellik ve nesnellikler, mevcut sanatsal tarihlendirmelerin kritiğinin yeniden yapılmasının gerekliliğini göstermiştir.

Anahtar Kelimeler

Sanatta Gerçeklik Algısı, İdea, Gerçek, Neoklasisizm, Dadaizm, Nihilizm

*The Perception Of Reality In Artistic Action And Disappointed Emotion
After The Neoclassicism*

Abstract

The art adventure, which continues uninterrupted from the first ages to the present, shows the necessity of the ontological character of the artistic action. The artistic ability, which has created the possibility of expressing itself in all dimensions of history from the simple to the complex, will continue to look for new forms of expression in new historicities.

In this study we tried to evaluate the recent expressions of an artistic ability through the summary history of the artistic adventure. According to this, we emphasized the ontological of Avant-Garde art in particular and the relationship of Dadaism with nihilism. The reasons of the change in perception of reality in art movements after neoclassicism are among the problems of the study. The necessity of seeing objective causality connections in ontological and epistemological definitions is the main reason that drives us to do such a study. For this purpose, which we have tried to reveal, we examined the nature and conceptual connections of the 'real', the main problem of ontological research, within the framework of historical perspectives of the art movements. The artistic style and arguments about reality, which they produced as a result of the contact of the currents with the 'real', provided the data needed for the study to examine the subject. The subjectivity and objectivity identified in these data have shown the necessity of reconstructing the critique of available artistic dates.

Keywords

*Perception of Reality in Art, Idea, Reality, Neoclassicism, Dadaism,
Nihilism*

Giriş

Düşünmenin üzerine düşünebilme yeteneğiyle diğer canlılardan ayrılan insan¹, 'düşünülmüş şey'in ifade edilmesiyle de koşullanmıştır.

¹ Georg. W. F. Hegel, *Tinin Görüngü Bilimi*, trc. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011),

İnsanı kendi ve kendi dışındakilerle girdiği çok katmanlı temasın ifadesine zorlayan bu aşkınsal nitelik, bugün adına bilim, sanat, felsefe, din vs. dediğimiz anlatım biçimlerinin de doğmasına neden olmuştur. Neden-sonuç bağıntılarını keşfetmek isteyen bilim, neden ve davranışlar arasındaki bağıntıları görmek ve düzenlemek isteyen ahlak, tüm bu ilişki durumlarından kozal bir bütünselliğe gitmeye çalışan sanat, insandaki bu ayırt edici vasfın en yüksek ifadeleridir.

İnsan için ifade etme zorunluluğunun düşünme etkinliği ile olan ilişkisi, doğa-insan kavramlarına temel belirlenimlerini kazandıran bir aşamadır. Doğanın bir ürünü olan insan, bu aşamada tinsel yetileriyle doğa ötesine geçerken, metafizik alanın tüm kavramsal yapısıyla etkileşime geçebilecek bir kapasite kazanır. Bu eşikte sanat'ın 'yaratma' kavramıyla olan içkin bağıntısı, doğa durumundaki tekrara dayanan mekanik ilişkiselliği aşarak, tinsel imgelemin yeni bir varoluş tarzına geçmesini sağlar. Doğa-insan ilişkisinin dolayımında yaratıma imkân tanıyan bu imgelem yeteneği, insanı doğanın mekanik zorunluluklar ağından ileri iterek sonsuzluklar alanı dediğimiz idealar alanına taşır. Hegel'in tüm varlık kategorileri için 'özel' nitelik dediği kendini kendi dışına itme yeteneği², imgelem düzleminde sanatsal etkinlik karşımıza çıkar.

Bu çalışmada insanın sahip olduğu sanat yetisinin, varolan'a estetik anlatım verme sürecinde içinden geçtiği ontolojik bağıntılar üzerinde yoğunlaşacağız. Antik sanattan Dadaizm'e, 'gerçek'in sanatsal yetiyi 'ideal'e ya da 'çirkin'e nasıl kışkırttığı merkezi problemimizi oluşturacaktır. Tarihsel süreçte ideal güzellik algısından, küskün bir duygusallığa evrilen sanatsal algının devinimi, izini süreceğimiz yolu imler. Gerçeğin sanatçının zihin ve duygu dünyasında kazandığı anlamla bu anlamın sanat yapıtında kazanacak olduğu görünümün ilişkisi, aynı problem çerçevesinde değerlendirilecektir.

Sanat tarihi sınıflandırmalarında çoğu zaman dikkate alınmayan ontolojik esaslar, dönemler arasında geçişliliğin neden-sonuç ilişkilerini tam olarak gö-

131; Georg. W. F. Hegel, *Mantık Bilim Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I (Küçük)*, trc. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2004), 51-52.

² Hegel, *Mantık Bilim Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I (Küçük)*, 154-155.

rebilmemizi engellemektedir. Kimine göre bir dahi olan Picasso'nun, kimileri için sapkın bir nihilist olması ya da antik sanatın kutsallık ve ilkellik arasında gidip gelen karşıtlıkları, böylesi bir bakış eksikliğinin ürünüdür. Çalışmada tarihsel devinin ontolojik esaslarına vurgu yaparak, sanat tarihindeki dönemsel geçişlilikleri bu esaslara göre değerlendirmeye çalışacağız.

1. Antik Sanatta İdea Olarak Gerçeklik

Mitolojik tanrıların kişisel tasarım ve duygulanımlarının şekillendirdiği kaotik evrenden, usun belirlediği kozmik evren tasarımına düşünsel evriliş, yepyeni bir gerçeklik anlayışına yol açar. Parmenides'le (d.mö.515) başlayan varlığın ne olduğuyla ilgili mantıksal soruşturma, uzun dönemler tartışılacak olan 'gerçek olan nedir?' sorusunu doğurmuştur. Gerçekliğin duyusal ve düşünsel iki karşıt kategoriyle ilişki içinde düşünülebiliyor olması bu soruna kaynaklık eden temel dayanaktır. Gerçek kavramının diyalektik özünden kaynaklanan bu paradoksal durum; duyusal/geçici ve düşünsel/ebedi kategorilerin ilişkisi sorununun, nasıl çözüleceğiyle ilgili tartışmaların kaynağını oluşturmuştur. Filozoflar tarafından çoğu zaman karşıtlık alanlarından birini tercih ederek çözülmeye çalışılacak olan problem, felsefe tarihinde zıt kutuplarda konumlanan düşünsel akımları yaratmayı başarmıştır. Bu yönüyle gerçeklik arayışının, Klasik Dönemin düşünceyi devindirici en başat sorunu olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Platon (mö.427-347) tekil objelerin evrenselleşen ilişkisinin rasyonel bağıntısını araştırdığında, öncelikle idealar arasında var olan diyalektik iç geçişliliği gördü.³ Bu durum, yukarıda bahsedilen kozmik tasarımın en sağlam dayanağıdır. Yoğun akıl yürütmeler neticesinde ulaşılabilen paradoksal geçişlilikler⁴, kavramlar evrenini dolaylı mesafelerden birbirine bağlıyor, ahenkli bir bütünselliğe doğru evriliyordu. Bu idealist ontolojiye göre fenomenal varoluşta tüm ereksel yönelişin ulaşmaya çalıştığı görece güzellikler, ideal durumdaki nihai güzel, adalet, iyi gibi kavramlarla özdeşleşiyordu.

³ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, trc. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 89.

⁴ Platon, *Parmenides*, trc. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011), 15.

Görevi parça ile bütün ilişkisindeki yüksek uyumun güzelliğini anlatmak olan sanatçının, Platon'un devletinden kovulduğunu söyleyemeyiz. Onun devletinden kovulanlar, varlığın ussal güzelliğini us dışı anlatımlarla ifade etmeye çalışanlardır.⁵ Burada söz konusu kovulma eyleminin daha net anlaşılabilmesi için, düşünürün ussal ile us dışı varlık arasına uygulanacak bir yalıtımı metodik anlamda reddettiğini bilmek gerekir. İki ilişki arasında görünürde var olan paradoksun varlığını anlamaya çalışma son derece kritiktir. Buna göre öncelikle bilinmesi gereken konu, Platon'un us dışı dediği bilinç biçiminin genelde anlaşıldığı şekliyle saf bir olumsuzlamayı imlemediği, daha çok sanatçının sübjektif kişisel tutumunun bir eleştirisi olduğudur. Buna göre us dışı anlatımlar düşünür tarafından sadece us dışı olduğu için değil, sanatçının varlık tasarımında usun yadsınmasıyla ilgi olarak eleştirilir.

Platon ütöpik devletinden şairleri kovmak istediğinde bu isteğin en önemli gerekçesi, şairlerin doksatik görünüşler alemine ilişkin estetize edilmiş söylevlerinin, usu bozuyor olmasıydı.⁶ Tüm felsefi çabasını usun yapısal işlevini yerine getirebilmesinin yöntemlerini aramaya adanmış Platon'un, bu tutumunu anlamak son derece doğaldır. Ön-Sokratik filozofların evrenin kozmik yapısına ait keşifler⁷, Platon'a sahip olduğu özgüven için yeterli nedeni sağlamıştır. Saltık ölçülülüğün esas alındığı bu evrende, her türden us dışılığın kavramsal idealiteden bir sapma olarak görülmesi, genel olarak o dönem düşünürleri için anlaşılırdır. Burada filozofa düşen görev, kastedilen bu sapmaları halka göstererek, onları evrensel ölçülerin bilgisini kavramaya yükseltmek olmuştur.

Diğer bütün kavram durumlarında olduğu gibi Platon'da güzellik ve sanat konusunu tartışmak, tartışmayı yapacak olanlardan öncelikle bir kavramın idealitedeki niteliğini görebilmelerini bekler. İstenen bu niteliğe sahip birinin kavrayacağı temel estetik görüş, güzel ideasının tüm tekil güzelliklerin kaynağı olduğudur. Bu tekil güzellikler ideadan aldıkları pay

⁵ Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: İşbankası Kültür Yayınları, 2009), 335.

⁶ Eric A. Havelock, *Platon Filozof Şaire Karşı*, trc. Adem Beyaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 22.

⁷ Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 95.

nispetince güzeldirler.⁸ Her bir belirli güzellik, ideal olan karşısında belirli bir şimdi'de var olmanın geçici zayıflığını temsil eder. Dolayısıyla ideaların tekil objelerin ontolojik nedeni olduğu bu felsefi dizgede güzel ideası, tüm tekil güzellik fenomenlerinin nedenidir. “*Güzel, her nesneye özgü bir nitelik değildir. İnsanlar, atlar, giysiler bir kız çocuğu ya da bir lir güzeldir. Yine de bunların üstünde kendinde güzellik vardır.*”⁹

Sanat yapıtlarının kendisine anlatım verdiği düşünsel, görsel, işitsel vs. herhangi bir gerçeklik, insanın imgeleme yeteneğine konu olabildiği ölçüde yapıtta duyusallık kazanır.¹⁰ Yapıtın insan özekselleşmesi bu dolaylılığı, Platon ontolojisinde fenomenal nesnellüğün idea ile dolaylılığı da düşünüldüğünde, dolaylılığın dolaylılığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşünürün sanat yapıtı için taklit terimini kullanmasının arka planındaki gerçekliği oluşturan bu durum, insandaki imgeleme yeteneğinin ontolojik önemini açığa çıkarır. Dolayısıyla Platon’a göre ideaları imgeleme yeteneğiyle sanat yapıtlarında tasarımıyabilen sanatçı, eğer ideal güzelliğin temasına uygun eğitilebilirse, ideal sonsuzluk alanının cazibesi altında tanrısal güzelliğe öykünebilecektir.

Platon’un en genel anlamda idea ve tekil objeler düzleminde görmeye çalıştığı sanatsal eylemin niteliği, öğrencisi Aristoteles (m.ö.384-322) için farklı bir yaklaşımı gerektirir. Çoğu zaman yapıldığı şekliyle; Aristoteles’te sanatsal nesnenin insanın algı yeteneğinin kapasitesiyle sınırlı, mimetik bir netice olduğunu söylemek önemli bir hatayı tekrar etmek olacaktır. Her ne kadar mimesis kavramının Platon ve Aristoteles felsefelerinde çok farklı içeriklerle kullanıldığı iddiasına çeşitli değerlendirmelerde şahit olmuş olsak da, iddia edilen farklılığın, kavramsal değil yöntemsel bir farklılık olduğunu söylemeliyiz. Bunun daha net anlaşılabilmesi için açıklanması gereken husus, Aristoteles’in insan-sanat ilişkisinin başlangıcı için koşul olarak öne sürdüğü mimesis eyleminin, mekanik doğa durumundaki bir bilinç durumunu, metafiziksel bir tinselliğe nasıl taşıyabildiğidir.

Kendi ve kendi dışındaki gerçeklik alanlarıyla dolaylı ilişkiye girebilme

⁸ Plato, “Symposium”, *Complete Works*, Ed. John M. Cooper, (USA: Hackett Publishing Company, 1997), 493.

⁹ Plato, “Greater Hippias”, *Complete Works*, 907.

¹⁰ Georg. W. F. Hegel, *Estetiğe Giriş*, trc. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011), 13.

yeteneğine sahip olan insan, nesnel gerçekliği metafizik bir dolayımına sokar. Aristoteles mimesis kavramının etimolojisinde var olan fiziksel taklide sadık kalmakla beraber, estetik alanla kurulacak bu metafiziksel dolayım için kavramı fiziksel olanın ötesine taşır. Bu niteliğiyle mimetik eylem, insanın bilme kategorilerinin farklı boyutlarını gösteren duyum, algı ve anlam aşamalarının her birisiyle içkin bir şekilde bağlıdır. Aristoteles, içkin olan bu bağdan dolayı, mimetik eyleme ontolojik bir zorunluluk yükler. Örneğin mimesis yeteneğinin en ilkel aşaması olan doğal olanın doğrudan taklidi, daha yüksek bilgi edimleri için vazgeçilemez bir niteliktedir. Çünkü insanın şeyleri bilebilmesi, öncelikle doğa durumunu taklit edebilmede gösterdiği başarı nispetince mümkündür. Bu aşamada yaşanan başarı, Aristoteles'in sanatsal nesnede görmek istediği metafiziksel nitelik kazanmış 'olması gereken'¹¹ aşamayı hazırlayacaktır. Henüz bu düzlemi geçememiş bir insanın, daha yüksek düzeydeki sanatsal imgelem ya da mantıksal soyutlamalara ulaşabilmesi olanaksız olacaktır.

Aristoteles'e göre, dışsal nesnenin algılama ve imgeleme yetileri aracılığıyla insansal tin alanına çekilerek ideal bir erekselliğe doğru devindirilmesi, mimesis kavramının ana karakterini gösterir.¹² Buradaki incelik, mekanik gerçeklik alanındaki fenomenal olgusalılıkların, tinsel olanaklar dünyasının imkânlarıyla ilişkilendirilerek sonsuz tümeller/idealiteler dünyasına doğru gerdirilmesidir. Bir başka deyişle Aristoteles'e göre doğal olanın doğrudan taklidinden başlayarak ahlaki ve sanatsal tinselliklere uzanan mimetik eylem, böylelikle, zorunluluklar dünyasından olanaklar dünyasına açılan bir kapı olur.¹³ Ancak, tinsel alana bu tür bir geçişliliğin ontolojik imkânın görülebilmesi için, mimetik eylemin usla olan ilişkisinin gözden kaçırılması gerektirir. Klasik anlamda ussallığın kapsadığı içkin ereksellik fikri, mimetik eylemin ideal bir erek uğruna öykünme devinimi olduğunu zorunlu olarak imler. Böylelikle us merkezli bir felsefi dizgede ister aşkınsal bir ideaya öykünme anlamında, ister bir özü edimselleştirme anlamında mimesis, iki filozofu da ortak bir anlam zeminde birbirine yaklaştırır. 'Platon'cu 'usu

¹¹ İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i Güzellik Felsefesi Sanat Felsefesi*, 7. Baskı (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2011), 106.

¹² Nejat Bozkurt, *Sanat Ve Estetik Kuramları*, 11. Baskı (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 120.

¹³ Tunalı, *Grek Estetik'i Güzellik Felsefesi Sanat Felsefesi*, 106-107.

tahrik eden esrime' anlamında mimesis ya da Aristoteles'te yüksek ereklere ulaşmanın yöntemlerini öğrenebilmenin pedagojik ön gereği olarak mime-sis; her ikisi de aynı evrensel idealitelere öykünmenin felsefi ifadesi olmaya çalışır. Başka bir ifadeyle her iki düşünür için de sanat yapıtı, görünüşün ötesindeki gerçeklik alanlarıyla temas edebilir nitelikler taşımalıdır.

Özetle, klasik Yunan düşüncesinin temel karakterini belirleyen iki büyük düşünürün estetik temalarının gerçeklik problemi etrafında geliştiğini söyleyebiliriz. Ontoloji probleminin merkezi sorusu olan gerçekliğin ne'liği, estetik bakış açısını da doğrudan belirlemiştir. Edilgen özdeksel varlığın yapılandırıcısı olarak idealar/formlar evreni, etkin özleriyle gerçekliğin özünü meydana getirirler. Çoğu zaman "gerçek diye iddia edilen duyulur varlıkların aksine"¹⁴ ideal örnekler ve formel özler değişmeden kalan ebedi gerçekliklerdir. Dolayısıyla her iki düşünürün ontolojik karakterli felsefi dizgelerinde sanatsal eylem, gerçekliğin değişmeyen özleri işaret ettiği bir bakış açısında gelişir. İki düşünürde için de mimetik etkinliğin yukarıda incelediğimiz farklılıkları, gerçekliğin ifade ettiğimiz kabulüyle ilgili olmamıştır. Hem Platon'da hem Aristoteles'te duyulur olanın ötesindeki gerçeklik, sanatsal eylemin devindirici gücü olarak ontolojik imkânı imler.

Yunan düşüncesinin sanatsal kategorizasyonlara şeklini veren estetik algısını kısaca özetledikten sonra, bu algının yeniden gündeme geldiği Neoklasik Dönem tartışmalarını incelemeye geçebiliriz.

2. Neoklasisizm: İdeal Güzel'in Yeniden Doğuşu

Fransız Ressam J. L. David (1748-1825), "Sokrates'in Ölümü" adlı ünlü yapıtıyla tüm bir karanlık çağı atlayıp ilk başa, antik Yunan'a geri dönmek istediğinde, neoklasik sanatın temel karakteristiğini belirlemiş oluyordu. Yunanlı düşünür Sokrates'i yaşamının son anlarında öğrencileriyle birlikte resmeden tablo, fikirleri uğruna intiharı göze alan bir öğretmenin düşünsel dirayetini gösterme anlamında, her zaman duygu ve düşünceyi kışkırtıcı olmuştur. Savunduğu fikirlerinden dolayı haksız gerekçelerle idamına karar

¹⁴ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 54.

verilen Sokrates (469-399), J. L. David'in tablosunda içmek üzere olduğu baldıran zehri elinde olduğu halde resmedilir. Öğretmenin öğrencilerine bir tür son dersi olan bu sahne, moral değerlerin ussal bağıntılarını aramakla geçmiş bir ömrü, yine aynı değerler adına taçlandırmanın göstergesi olarak transmoral bir yüксеklığe çıkar. J. L. David'in fırçasında estetik dünyaya kazandırılan bu transmoral durum, düşünürü böyle bir kararı almaya itecek güçlü arka plan bilinmeden anlaşılmaz. Ne *Sokrates'in intiharı* ne de J. L. David'in 1800'lerde filozofun intiharına verdiği estetik anlatım gerekçesiz değildir.

Kısaca söylemek gerekirse, filozofu böylesine cesaretli davranabilmeye iten kararlar, sanatçıyı bu görkemli cesareti resmetmeye kışkırtan itki, 'moral eylemin ve güzel sanat'ın birbirlerine karşılık gelen iç bağıntıları olduğunu söyleyebiliriz. Düşünce, moral davranış ve estetik anlatım, kişisel tasarımların ötesindeki nesnellik alanlarıyla temasa geçtiklerinde sözü edilen iç ilişkiselliği gösterirler. Hem Sokrates hem de J. L. David'in gerçeklik anlayışlarını şekillendiren ideal gerçeklik, bu iç bağıntının imkânını verir. Aradan geçen onca zamana rağmen filozof ve sanatçı için düşünsel ve sanatsal etkinliği harekete geçiren motivasyon, duysal gerçekliğin ötesindeki metafizik gerçeklik alanıdır. Daha kapsamlı bir bakış yapıldığında Sokrates'in ussal gerçeklik uğruna moral eyleminin ve J. L. David'in bu moral cesarete verdiği estetik anlatımın bağlamsız, kopuk kolajlamalar olmadığı görülebilir. Çağlar arası bu temasta ideal olanın zaman ve mekân ötesi kalıcılığı, neoklasik sanatçı ve antik düşünürü birleştirmiş ve bu sentez, J. L. David'in yapıtını sanat tarihinin başyapıtlarından biri yapmıştır.

Barok sanatının çağın sosyokültürel değişimleri karşısında etkinliğini yitirmesi, Avrupa sanatını 1750-1800'lü yıllarda yeni estetik arayışlara itmiştir. Dönemin sanatçılarının kendi zamanlarının ruhuna anlatım verme isteklerinin yoğun motivasyonu, arkeolojik kazılarda ortaya çıkarılan eski dönem yapıtları karşısında onları çaresiz kılar. Büyülenme anlamındaki bu çaresizlik, kilise tarafından yüzyıllarca dikte edilen, insanın Tanrı karşısındaki kötücül niteliksizliği göz önünde bulundurulduğunda daha kolay anlaşılır hale gelmektedir. Pompei ve Herculaneum kentlerinde yapılan ar-

keolojik kazılarda gün yüzüne çıkartılan antik yapıtlara duyulan hayranlık, böylesi bir ruh durumunu ifade eder.¹⁵

J. L. David'in başını çektiği neoklasik sanatçıların düşünsel ve estetik eylemlerindeki bu coşkunun, sadece yenilikten kaynaklanan bir heyecan olduğunu söyleyemeyiz. Rönesans'tan beri Avrupa'nın damarlarına yayılan özgürlük neşesi, ölü mesabesindeki bilim, moral, estetik hücrelerini yenilemiş, her bir alanda bilim adamı, sanatçı ve düşünürler kendilerini göstermeye başlamışlardı. J. L. David Sokrates'i resmettiğinde, yakın tarihsel dönemleri paylaştığı aydınlanma filozoflarının usa verdikleri önemin farkındaydı. Bu dönemde akıl, ölçü, cesaret, eşitlik, adalet gibi zamanın parlak kavramları geniş kitleler tarafından kabul görüyor, us dışı despotik istenci kırılan kilisenin Tanrı'sı, insanı sevmeye başlıyordu.

Başta dönecek olursak, J. L. David'in 'gerçek' uğruna kutlu bir ölümü göze alan Sokrates'i resmettiği yapıtının, sanatçının kişisel beğenisine indirgenemeyeceğini söylemeliyiz. Antik Çağ'ın idea olarak gördüğü 'güzel', Aydınlanma tininin yetiştirdiği sanatçıların karşısına yer altından çıkarılan tarihi yapıtlarda çıkınca, estetik anlatımın yeni formu böylelikle bulunmuş oldu. Nihayet kilise sonrası dünyeviliğin felsefi, düşünsel, moral değerlerinin anlatımının estetik alandaki karşılığını oluşturabilecek referans sistemi yakalanabilmişti. Yunan düşünce ve sanatının sonsuzluğa öykünen idealist özü, geç 18.yüzyıl estetiğini aşkınsaldan bağı kopmuş bir dünyeviliğe mahkûmiyetten kurtarabilirdi. Winckelmann bu ruh durumunu şu sözleriyle ifade eder: *"Sanatın en arı kaynakları önümüze açılmaktadır. Bu kaynaklardan nasibini alabilenlere ne mutlu! Bizler için büyük olabilmenin, taklit edilemez dünyaya gelebilmenin tek yolu eskileri taklit etmektir."*¹⁶

Neoklasisizm'in karakteristik özelliklerinin öne çıkan niteliklerindeki netlik, görsel ve yazınsal çoğu eserde belirginken, bu netliklerin kimi zaman esnediğini de söylemek mümkündür. Betimlemeci tarih yazma biçimlerinin çoğu zaman gözden kaçırdığı bu esneme anları, neden oldukları neticeler itibariyle zaman zaman kritik önemde değişikliklere yol açabilmiştir. Söz

¹⁵ Cahit Kınay, *Sanat Tarihi Rönesans'tan Yüzyılımıza Geleneksel'den Modern'e* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınlar Dairesi Başkanlığı,1993), 139.

¹⁶ Kınay, *Sanat Tarihi Rönesans'tan Yüzyılımıza Geleneksel'den Modern'e*, 139.

konusu neoklasik üslubun yapısal niteliklerinin içerisinde bazı sanatçılarda gördüğümüz üslup farklılıkları, bu çerçevede değerlendirildiğinde, daha anlaşılır hale gelir. Ayrıntıda klasik biçimin temel kabullerinden bazı sapmalar taşımakla beraber, yine de üslup aidiyetini devam ettirme başarısını gösterebilmiş bir yapıt, bu dönemde de şiddetli bir dışlama görmeden meşruiyetini sürdürebilmiştir. Fakat buradaki kritik nokta, bahsedilen ‘sapma’nın çoğu zaman sapmayı gerçekleştiren eylem sahibinin düşüncesinin de ötesine geçmediğinin görülmesidir. İşte bu öte durum ya da farklar, bizim dönemsel geçişliliklerde ontolojik gerekçe olarak gördüğümüz, fakat tarihçilerin bu tür ayrımları yaparken analitik bir şiddet kullanarak görünmez kıldıkları büyük farklardır. Neoklasik Dönem sonrası Romantik Dönem, tarihçilerin bahsettiğimiz anlamda ara geçişlilikleri göremedikleri bir dönemdir. Çoğu sanat tarihi kitabına sızmış olan iki dönem arasındaki keskin yalıtım, iki akımda da estetik algıyı biçimlendiren merkezi gerçeklik algısını görünmez kılar. Bu durum okuyucuları klasik ve romantik sanat biçimlerinin karakteristik farklarına yönlendirerek, onları tarihsel devinimi meydan getiren neden-sonuç bağıntısını görmekten mahrum bırakmıştır. Örneğin resim sanatında romantik akımın estetik yaşama egemen olmasının gerekçeleri açıklanırken, Neoklasisizm’le aradaki ilişkinin amansız bir karşıtlığa indirgenmesi böyle bir bakış açısının sığ bir neticesidir. İnsan sormadan edemiyor: Neoklasik üslubun klasizme bir öykünmeyle ideal’e, ölçüye, ussal beğeniye; romantizmin ise tutkuların sanatı olarak duygu ve hislere indirgenmesi, tüm bir estetik gelişim sürecini çocuksu bir hafifliğe almak olmayacak mıdır?

Bir diğer neoklasik sanatçı Jean Dominique Ingner (1780-1867) gerçeklik algısını belirleyen klasik idealiteye olan hayranlığını gizlememekle beraber, bu hayranlığa esir düşmekten de çekinir. Bu çekincenin ifadesi olarak düşünülebilecek son dönem eserlerinde gördüğümüz klasik üsluptan ‘sapmalar’ı, dönemin sanat çevreleri tarafından yadırganmamıştır. Tersine, ideal güzel’in sonsuzluğunun Ingner’i klasik biçimin sınırlarının dışına taşmaya zorladığı açıktır. Güzelliği idea olarak algılayan Yunan’da olduğu gibi Ingner için de güzellik, ideal olandır ve ideal duyum, sınırlı sanatsal biçimselliklere nasıl sığdırılabilir?

Orta Çağ’ın insanı boğan karanlıklarından Rönesans’ın hayata döndürücü iksiriyle kurtulan sanatçılar, romantizm ve neoklasik akımlar içinde

insanın kutsallığını yeniden keşfettiler.¹⁷ Yunan dünyasında insanın diğer varlıklardan farklı olarak doğayı dönüştürebilme yeteneği, tanrısallığının gerekçesini oluşturuyordu.¹⁸ Bu tinsellikte insanın sahip olduğu yeteneklerin en yüksek soyutlamalarına sahip olan tanrılar, ortaçağ dinlerinin her şeyden yalıtılmış tanrısının aksine, insanın kendisinin üst modelleriydi. Tanrılarla kurulan bu yapısal benzerlik insanı kutsallaştırıyor, özellikle sanat yapıtlarında bu kutsallık, insan ideasına yapılan öykünmeyle her daim hatırlatılıyordu. Kendiyle barışık ve kendine tapacak kadar kendisini seven insan, sporla bedensel, metafizikle ruhsal potansiyelini sürekli geliştiriyor, kendisinde eksik ve utanılacak bir şey görmüyordu.¹⁹ Yontu ve diğer sanat biçimlerinde insan bedeninin görkem, çıplaklık ve tatmin ifadeleriyle anlatımında gördüğümüz bu felsefi alt yapı, yüzyıllarca yaşayacak olan sanatsal tasavvura zemin oluşturarak sanatın genel ilkelerini belirledi. İnsan ululuğunu kutsayan bu anlayış Rönesans Avrupa'sında yeniden ortaya çıktığında, romantik ve neoklasik kültür, insanı yeniden sevmenin coşkusuna kapıldı. Dağları resmetmenin ötesinde onları sevebilecek, doğayı aşkla izleyebilecek bir mutluluk geri gelmişti. Artık güzelliğe tapınan bu ruhlar, insanın anlamsız/değersiz bir dünyaya fırlatıldığına değil, amaçlı ve ussal bir logosun parçaları olduklarına inanmaya başladılar. Orta Çağ'da maruz kaldığı Tanrı karşısındaki acizlikten kurtulan insan, varlık bütünlüğündeki kutsal konumuna nihayet geri dönmüştü.²⁰

Özetle diyebiliriz ki; klasik güzelin sanatsal nesneyle diyalektiğinin kadim öyküsü, insan soyunun ululuğunun ortaya çıkması için harcanan tinsel emeği sergiler. 'Helena'nın güzelliği²¹ Truva savaşının bütün acılarını unutturabilir mi bilinmez ama güzelin ideasına olan insani aşkın, sanatı daha çok tahrik edeceği açıktır. Hem klasik Yunan hem neoklasik ve romantik Avrupa, güzel sanata verdikleri içerikle ideal uğruna bir yaratımda bulunmanın estetik

¹⁷ Leyla V. Şentürk, *Analitik Resim Çözümlemeleri*, 2. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 168-169.

¹⁸ Georg. W. F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, trc. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2010), 182.

¹⁹ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, trc. Ali Berktaş (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007), 311, 320.

²⁰ Anna C. Krause, *Rönesans Günümüze Resim Sanatının Öyküsü*, trc. Dilek Zaptıoğlu (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2005), 57.

²¹ Homeros, *İlyada*, trc. Azra Erat-A. Kadir (İstanbul: Can Yayınları, 2007), 122.

değerini ortaya koymuş oldular. Tüm bu dönemlerde fenomenal görünüşlerin ötesindeki 'gerçek'î yapıtın duyuşal sınırlılıklarında ifade etmenin estetik çabası olarak 'güzel sanat', hep sonsuza öykünmenin insansal coşkusunu anlattı.²² Güzelin tanrısalılığının kültürel kabulü, gerçeği bilmenin ahlaki ve bilişsel değeri, özgürlüğün insanı yüceltici gücü keşfedildiğinde, bu toplumlar için sanatsal ifade biçimi de ideal ölçülerine ulaşmış oldu. Dolayısıyla bahsettiğimiz dönemler için 'güzel sanat', insanı güzele yani tanrısalaya yaklaştıran, var olmanın özdeksel sınırlılıklarını sonsuzluğa tahrik eden estetik bir eyleme biçimi diye anlaşılmalıdır: Güzellik mutlak ideal değerdir ve insanı cezbedici sonsuzluk niteliğiyle kendisine öykündürür.

Romantizm ve Neoklasisizm'in yaratım ve insan vurgulu estetik algısı, özetlemeye çalıştığımız içerikleriyle kendilerinden sonra gelecek sanat akımlarını etkilemiştir. Empresyonizm, Ekspersyonizm, Realizm, Kübizm ve diğer tüm akımlar, bahsi geçen iki kavram etrafında dönen sanatsal bakış açısıyla şekillenecekler, çoğu zaman birbirlerinin karşısında konumlandırılırlar da, ortak kökensel zemini koruyacaklardır. Bundan sonraki bölümde inceleyeceğimiz modern sanatlar, böyle bir sürecin nihai noktaları olarak varlıklarını devam ettirmektedirler. Tarihsel varoluşları itibariyle kendi çağlarının sosyopsikolojik tinselliğinin ürünleri olan bu akımlar, kendilerinden önceki akımlarda olduğu haliyle geçmişin şimdiki belirleyen zorunluluğundan arınmamışlardır.

Gerçeklik algısının 'ideal gerçeklik' olarak kabulünün şekillendirdiği Klasik, Neoklasik ve Romantik Dönemleri bu şekilde inceledikten sonra, estetik tavrın gerçeklik algısının Modern Dönemdeki açınımlarına geçebiliriz. Tarihsel anlamda kendini ortaya çıkaran nedenler ağıyla Modern Çağ, kendinden önceki dönemlerden büyük farklılıklar gösterir. Dönemin estetik tavrını da belirleyecek bu farklar, insan-gerçeklik-sanat ilişkilerini belirlemiştir.

3. Modern Çağ: İdea'sız Algının Güzel'siz Sanatı

Avrupa'da Rönesans ve Reform'un neden olduğu geri dönülemez tarihsel değişim, insan soyunun tinsel evrimindeki nadir hızlanmalardan birini daha

²² Hegel, *Estetiğe Giriş*, 105.

tetiklemiştir.²³ İnsan için en az tarımın keşfi kadar önemli olan sanayi devrimi²⁴, köklerini Avrupa'da gerçekleşen bu iki dönemde bulur. İnsan, keşfettiği tarım kültürüyle kazandığı artı zamanı tinsel evriminin hızlanmasında nasıl kullandıysa, sanayinin keşfi de kültür tarihinde benzer bir etki yapmıştır.

Sanayi devriminin geleneksel yaşam biçimine karşı ortaya koyduğu köktenci manifesto, sadece üretim ilişkilerindeki altyapının modernizasyonu olarak anlaşılmalıdır. Tarihsel gelişimi itibarıyla sanayi devrimi, alet üreten bir varlık olarak homo sapiens'in evriminde tarımla eş düzeyde tutulabilecek bir niteliktedir. Modern zamanların insan-doğa-Tanrı ilişkilerindeki niteliksel değişimlerde gözlemlenebilecek bu durum, kendine özgü biçimiyle ayrıcalıklıdır. Öyle ki 19. yüzyılda, sıradan sosyo-psikolojik reflekslerimizde aktive olan tüm bu ilişkiler, yeni toplumsal dışavurumları büyük oranda belirlemiştir.

Avrupa'da sanayinin neden olduğu hızlı sosyolojik değişimler, bekleneceği gibi sanat alanında da büyük yansımalar gösterdi. "1905 ve 1914 yılları arasındaki dokuz yıl sanat tarihindeki olağan üstü üretken dönemlerden biridir."²⁵ Bu döneme kadar sanatsal düşünme ve tasarımlama biçimleri, yukarıda açıklamaya çalıştığımız gerçeklik algısını biçimlendiren kökensele bir izleği, doğrudan ya da dolaylı şekilde takip etmişlerdi. Fakat 19. yüzyıla gelindiğinde antik sanat kuramının etkisindeki bu estetik tavır, dönemin sanatçıları tarafından yapısal niteliği açısından eleştirilerek reddedilecektir. Geleneksel olan tüm kategorilerin yeni zamanın tinselliğinde yargılanıp dışlandığı bu dönemde, eski sanat formları da kendi paylarına düşen yargılamalara razı olmak zorunda kalır.²⁶

19. yüzyılda 'gerçeklik' kavramının niteliği üzerindeki tartışmalar, gerçekliğin ideal ile özdeşliğinin en keskin biçimde eleştirisinin yapıldığı paradigma değişimini anlatır. Bu döneme kadar her türden tinsel içeriğin arka planını belirleyen; 'ideal gerçekliğin üstünlüğü' fikri artık tartışılır hale gelmiştir. Fizik-

²³ Halil İnancık, *Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, 8. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 4.

²⁴ William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, trc. Alaeddin Şenel (Ankara: İmge Kitapevi, 2007), 597.

²⁵ Mary Hollingsworth, *Dünya Sanat Tarihi*, trc. Rengin Küçükeroğan-Banu Ergüder (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2009), 445.

²⁶ France Farago, *Sanat*, trc. Özcan Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 161.

sel gerçeklik karşısında eski gücünü yitirmeye başlayan ideal gerçeklik, görünüşün ötesinde mitsel bir nitelik kazanır. ‘Gerçeklik’ kavramının ekseninde meydana gelen bu kayma, antik sanattan romantik sanata devam edegelen geleneksel estetik izlerle karşılaştırılmaz. Modern zamanlara kadar sanatsal dışavurum, sanatçının yaratıcı yeteneklerinde gerçekliği idealize etme etkinliği olarak anlaşılmişken, yeni sanatsal duyumda kendisine öykünülen bu ideal, sıradan görünüş’ün karşısında geleneksel estetik değerini yitirmiştir.

Sanatsal güzelliğin yüzyıllarca sürece serüveni, 19. yüzyıl Fransa’sında yeni bir yola girer. Bu dönemde Fransız Ressam Gustave Courbet’in (1819-1877) ilk defa sınırlarını çizdiği ‘Gerçekçilik’ akımı, gündelik yaşamın olgusal niteliğinin önemini kavramaya çalışır. O güne kadar yadsınmış olan sıradan insanın ve olguların değeri, ‘gerçekçiler’ için unutulmuş bir ifade biçimi olarak düşünülür. “*Konularını gündelik yaşamın kendisinden alan, yaşadığı çağın düşüncelerini ve görünümelerini sanata aktarmak isteyen Courbet, 1850 yılında kaleme aldığı ‘Gerçeklik Manifestosu’nda amacını, ‘yaşayan sanat yapmak... Hedefim budur!’ şeklinde özetler.*”²⁷

Tarihsel bir anın kendisini meydana getiren öğelerle betimlenmesi, sanat felsefesi açısından sıradan bir değişim değildir. Courbet, “*Sanatçının Atölyesi: Gerçek Bir Alegori adlı eseri hakkında: ‘Resmin tam merkezinde sanatçı olarak ben, sağ tarafımda sanatçı ve bohem arkadaşlarım; sol tarafımda gündelik yaşamın öteki yüzü, insanlar, sefalet, zenginlik, yoksulluk, istismar edenler ve edilenler bulunmaktadır.’*”²⁸ der. Günümüz okuyucusu için kolay anlaşılır bu betimleme, kendi zamanı için kolay açıklanabilir değildir. Sanatsal algının yeni bir biçimine işaret eden bu değişim, sanatsal serüvenin Yunan sanatından sonraki açılımlarıyla tamamen farklı bir yerde durmaktadır. Sanatsal düşünüşteki bahsi geçen radikal yenilikle estetik anlatım, ilk defa gerçekliği kötü ve sefil olanı da kapsayacak şekilde kullanmıştır.²⁹ Kadim dönemlerde daha baştan yadsınacak bu tutum, bu tür bir felsefi arka planla hiçbir zaman kabul görmemiştir. Burada yeni olan, kötülük ve sefaletin, iyi ve güzelin karşısında bir tehdit unsuru olarak var olması değildir. Aksine

²⁷ Ahu Atmen, *20.Yüzyıl Batı Sanatında Akımları*, 2. Baskı (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2009), 12.

²⁸ Ahu Atmen, *20.Yüzyıl Batı Sanatında Akımlar*, 13.

²⁹ Ümran Bulut, *Avrupa Resminde Üslup Ve Anlam İlişkisi* (İstanbul: Arkeoloji Ve Sanat Yayınları, 2003), 97.

yeni haliyle kötü ve sefil, iyi ve güzel kavramları gibi, varoluşun sıradanlığını paylaşan temel bileşenlere dönüşeceklerdir. Dolayısıyla bu dönemde gerçeklik, yüzyıllarca kabul gören 'idealde var olan şey' anlamının dışında, insan öznesine görünen 'fenomenal şey' olarak belirlenecektir.

Özetle ifade ettiğimiz kötülüğün sıradanlaşmasıyla ilgili bu içerik, elbette ki ortaya çıktığı dönemin genel düşünsel bağlamından kopuk değildir.³⁰ Tersine, dönemin bilimsel tartışmalarıyla doğrudan ilişkili bu algı biçimi, Descartes sonrası Avrupa metafiziğinin sanata etkisini yansıtır.³¹ Metafizik belirsizliğin yarattığı korkuların izalesi için sığınılan Orta Çağ mistisizminden, 17.yüzyılda felsefenin sunduğu imkânlarla uzaklaşan Avrupa, yıllarca kendisini boğan dinsel yazgıdan kurtulmuştu. Bir gözdağı olmaktan çıkan metafizik belirsizlikler, bilimsel arayışın fenomenal olana yönelen ilgisiyle sıradanlaştırıldı.³² Artık 'var olan', kendisinden korkulacak gizemli bir nitelik değildi. Bilimin nesnelere olarak anlaşılmalı bekleyen olgular, genel bütünü içerisinde tekil nitelikleriyle var ve yok oluyorlardı.³³ Dolayısıyla artık, hiçbir tekil durumun tüm varlık dizgesini iyilik ya da kötülük yönünde belirleyebilecek kudretinden bahsedilemezdi. Gerçeklik algısının tarihsel devriminde yaşanan bu değişim, bugün çağdaş sanat diye adlandıracağımız 20. yüzyıl sanatının varlık tasarımını ortaya çıkarır. Sefaletin sıradanlığının 18. yüzyıl sanat algısındaki kabulü, 19. yüzyıl endüstri ekonomisinin fabrika merkezli yaşam biçimine eklenmede zorlanmaz. Sanayinin yarattığı kentlerin Courbet'nin el emeğine dayalı ticaret kentlerinden tek farkı, fabrikaların merkezlere topladığı nüfusun maruz kaldığı kötü yaşam şartları olmuştur. İlk bakışta niceliksel bir değişim gibi görülebilecek bu durum, insanların dev fabrikalar karşısındaki çaresizliği düşünüldüğünde niteliksel farkını da gösterir. Eş zamanlı olarak edebiyat, sanat ve sosyal bilimlerde ortaya çıkan protest kültür, bu niteliksel değişimin bir neticesi

³⁰ H. Müjde Ayan, "Gustave Courbet'nin Siyasetle Olan İlişisini Anlamak Üzerine (Sanatta) Toplumsal Aydınlanma Sürecine Genel Bir Bakış", 40-41, erişim: 05.10.2018, dergipark.gov.tr/download/article-file/29043

³¹ Adnan Turani, *Çağdaş Sanat Felsefesi*, 3. Baskı (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1999), 21-22.

³² Bryan Magee, *Büyük Filozoflar Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, trc. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 71-72.

³³ Frederick Copleston, *A History of Philosophy V. IV: Modern Philosophy: From Descartes to Leibniz* (New York: Image Books, 1994), 10-11.

olarak anlaşılabilir. Neredeyse kendisinden sonra gelecek çağın felsefi, siyasi, ideolojik literatürü için bir tür itiraz noktası olan bu dönem, yeni sanatçıların isyanını beslemede bereketli bir kaynak olmuştur.³⁴

Freud gibi bir rasyonalist bile, sanayi çağı sonrasında Avrupa kültürünün içine düştüğü durumu uygarlığın büyük tehditlerinden biri olarak görür. Yaşadığı dünya savaşı, toplama kampları, atom bombaları gibi uygarlık dışı vahşetler Freud'u ve birçok düşünür ve sanatçıyı kendi çağının insanı için kötücül yapar. Çağdaş sanatçılar Freud'un kötücül düşüncelerini paylaşırsalar da, uygarlık için varsayılabilir bir iyileşme beklentisi söz konusu olduğunda ondan ayrılırlar. Söylemin şiddetinden fark edilebileceği gibi, Freud sonrası içine girilen yeniçağ, eski alışkanlıklarla kolayca kavranabilecek gibi durmamaktadır.

Çağdaş sanat genellemesi altında kendilerinden bahsedilecek 20.yüzyıl sanat akımları, 'modern kültürün' yarattığı bunalımda yetişen sanatçılar için yeni bir ifade biçimi oldu. Geleneksel sanatın idealist tutumuna karşın yeni sanat, tinsel sürecin açınım ve gelişimini 'gelişim' kavramının kendisini yadsıyarak reddetti. Yeni sanatın tüm manifestolarına ruhunu veren ilişkisizlik, süreksizlik, kopukluk gibi özellikler her yeni yapıtta karşımıza çıkacaktır. Modern'in geçmiş'le olan ontolojik bağının, geçmişe yüklenen tarihsel olumsuzluklar nedeniyle duygusal bir refleksle kesilmesi, çağdaş sanatı var edecek tinsel zemini yaratır. Başlangıçtaki ruhbilimsel karakteri tarihsel bir küskünlükle ilişkilendirilebilecek bu tinsel durum, çoğunlukla bir isyan ve reddetmenin anlatımı olacaktır: Yeni; Kübist, Sürrealist, Fovist ve Dada'dır; başka bir ifadeyle ret, kopuk, anlamsızdır. Sanatın gerçeklikle girdiği bu radikal ilişki, estetik algının yapısal reformu anlamına gelir. Yeni sanatçılar, içinde var oldukları çağın yeni gerçekliğini sanatın keşfedici gücüyle arayacaklardır. Bu arayışın en marjinal akımlarından birisi ise kübistlerdir.

3.a. Kübizm: İlkel İd'in Dışavurumu Olarak 'Kavramsal' Gerçek

Çağdaş Sanat'ın isyan yüklü ruhunun yarattığı 'ölçsüz' sanatsal dışavurumlara geçmeden önce şunu belirtmeliyiz ki yeni sanatçının gelenekle kavgası geçmiş estetik algıdan tümüyle kopma anlamına gelmez. Tüm bilimsel,

³⁴ H. Müjde Ayan, "Gustave Courbert'nin Siyasetle Olan İlişisini Anlamak Üzerine (Sanatta) Toplumsal Aydınlanma Sürecine Genel Bir Bakış", 45.

politik, moral, estetik tarihselliklere büyük bir öfke duyan avangardlar, ilginç bir ruh haliyle ilkel sanat adı altında, kadim zamanlara ait tüm kalıtların karşısında büyülendiler. Avrupalı işadamlarının sömürge ülkelerinden getirdikleri ilkel kabilelere ait sanat nesnelere, 19. yüzyılda fuar ve etnografya müzelerinde sergilediğinde, bu Avrupa sanatı için beklenilmedik bir durum oldu.³⁵ Klasik sanat çevrelerinde sanatsal olmaktan ziyade insanın kültürel gelişimine dair antropolojik bir veri olarak değerlendirilen bu eserler, avangardlar için dışa vurmak istedikleri çılgnlıklara benzer şeylerdi.

Avangardlar tarafından sanayi çağıyla nihai görkemine ulaştığı düşünülen uygarlık, yüzyıllardır devam edegelen aynı perspektifteki kadim dünya algılarının bir toplamıdır. Freud'un keşfettiği psikoanalitik veriler doğrultusunda görülen olgu, bu sürecin birey ve toplumlar için bir baskılama süreci olduğuydu.³⁶ Hastalıklı süperego'nun baskıları altında yok edilmiş insanın en temel içgüdüleri olan id, dışavurumu tümüyle engellenmiş bir canavar olarak, bu süreçte tüketilmişti. İşte, avangardlar'ın tüm çağlarla savaşabilmek için ihtiyaç duyduğu saldırganlık enerjisi id, bahsettiğimiz etnografya müzelerinde ve fuarlarda ilk defa kendisini gösterdi. Avangardlar'a göre uygarlığın tüm baskı unsurlarından yalıtılmış avcı toplayıcı insanın sanatı, 'kutsal id'i' dışavuran, özgür id'in insanın ürünleri olarak görülebilirdi.³⁷ Hiçbir ölçü, kural, mantık, idea tanımayan tamamen içgüdüsel bu yapıtlar, uygarlık öncesi gerçek insanın anlatımları olarak, Avrupalı bireye özgürlüğünü yeniden hatırlatabilecek nesne ötesi tinsel gerçekliklerdi.

Şunu söylemek gerekir ki çağdaş sanatın en radikal biçimleri Kübizm, Kavramsal Sanat, Dadaizm gibi akımların sert üsluplarının gelişimi, bu radikalizmin ortaya çıkmasının zemini sağlayacak daha yumuşak geçişler sayesinde olmuştur. Van Gogh, Gauguin gibi sanatçılar, yaptıkları ilk deneyimlerle böyle bir geçiş sürecinin kapılarını araladılar. Modern kavramının sanatsal bir nesne için ilk defa kullanıldığı Van Gogh'un 'The Night Cafe'

³⁵ Norbert Lynton, *Modern Sanatın Öyküsü*, trc. Cevat Çapan, Sadi Öziş (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991), 29.

³⁶ Nilüfer Öndin, *XX. Sanatının Kuramsal Dili Anlamsal Sorgulamalar* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Yayınları, 2009), 14-15; Sigmund Freud, *Uygarlık Ve Hoşnutsuzluk*, trc. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011), 42.

³⁷Hollingsworth, *Dünya Sanat Tarihi*, 444.

yapıtı, gerçekliğin insana duyusal belirişinin gelenek dışı ilk kırılışı olarak literatürdeki yerini alacaktır. Klasik sanatçının ideal güzelliği arayan standartları, 'Cafe'de, Realistlerin fenomenal gerçekliğe karşı duyarsız izleyiciliğini de kapsayacak şekilde dışlanır. Empresyonist tavrıyla modern sanat, sanatçının; ne ideanın güzelliği karşısındaki büyülenmiş şaşkınlığını, ne de sıradan hayat karşısındaki afazik durumunu kabul edecektir. Yapıtı modern kılan, yapıta aktarılan sahnenin fenomenal gerçekliğine karşı izleyicisini yabancılaştırabilme yeteneğidir.³⁸

Sanatçının zihninde yeniden yapılandırılmış fenomenal gerçekliğin tinsel izleniminin, romantik sanatçılar tarafından kullanıldığı bilinse de, empresyonistlerde farklı olan durum ideal gerçekliğin kendileri için bir standart olmamasıdır. Çoğu zaman klasik ve realist sanat biçimlerinin eklektik bir perspektifte birleştirilmeleri olarak görülen bu üslup, gerçekte bir eklektizmden daha karmaşık bir altyapıya sahiptir. Özetle, fenomenal gerçekliğin mimetik bir yadsımaya tabi tutulmadan, sanatçının yaratım gücünü tetikleyici bir olgusal durum olarak kabul edilmesidir. Bu sanatsal tavırda doğaya dışarıdan bakan sanatçı, doğayla bir yargulama ilişkisine girmeden, doğayı kendi iç bilişsel sürecinin dışavurumunda bir araç gibi kullanır.³⁹

O güne kadar çoğu zaman teolojik nedenlerle hor görülmuş sübjektif hislerin, empresyonistlerin güzelliğe verdiği anlatımın yoğunluğuyla kendisine tolerans gösterilebilecek bir nitelik kazandığını söyleyebiliriz. Özellikle kilise sanatında kişisel duyumun Tanrısal hizmetinin sanatsal ölçüde zorunluluğu düşünüldüğünde, sanatçının Tanrı dışı esrimelerinin kabul edilebilirliğinin değeri daha iyi anlaşılabilir. Paul Cezanne bu bakış açısını şu şekilde dile getirir: "*Büyük ustaların doğa betimlemelerini aceleyle yaptıklarına inanıyorum, çünkü hiçbirini doğanın gerektirdiği o gerçek ve özgün boyutu taşıyor.*"⁴⁰

Cezanne'nin ölümünden iki yıl sonra ise, 1908 Paris'inde Pablo Picasso (1881-1973) ve Georges Braque'ın (1882-1963) öncülüğünde ortaya çıkan Kübizm, yukarıda bahsedilen anlamda kritik ve tarihsel yargulamanın çok

³⁸Ross Kistler, "Freud, the Primitive and the Avant-Garde (2)", erişim: 06/01/2016, <http://evergreen.loyola.edu/brnygren/www/Horons/freud.htm>

³⁹ Marina Ferretti Bocquillon, *Empresyonizm*, trc. Gökçe Tuncer (Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2004), 15.

⁴⁰ Atmen, *20.Yüzyıl Batı Sanatında Akımlar*, 28.

ötesinde bir yerde durdu. Kübistler için gelenekle girilecek ilişkinin biçimi bir yargılama ve değerlendirme değil, bir yıkım ve saldırı olabilirdi. Yüzyıllarca insan doğasının en temel kategorilerini tasarımsal idealler adına yadsımış ve yok etmiş klasik sanat, ölçü ve nitelikleriyle ortadan kaldırılmalı, nesnelere yalın duyuşal görünüşlerinden kurtarılmalıydı.⁴¹

Kübizmi sanat felsefesi açısından ‘yeni’ yapan unsurlardan birisi, resimsel ölçü olarak düşündükleri kavramsal niteliktir. ‘Kavramsal’a verdikleri kendilerine özgü anlamla onlar, geleneksel sanat yapma biçimlerinin dışında bir yol tuttuklarını iddia ederler. İlkel sanatta gördükleri dürtüsel dışavurumlar karşısında büyülenen kübistler, insanın en temel özelliği saydıkları id’e ilkelilerin verdiği sanatsal biçimlerle karşılaştıklarında, bunu sanatsal bir kavramsallaştırılma olarak yorumladılar. Onlara göre ilkel yapıtta gerçekleştirilen şey dünyanın doğrudan ya da dolaylı bir temsili değil, insanın temel dürtülerini görünür kılacak simgesel ve kavramsal ifadelerdi.⁴² Etnografik nesnelere üretim sürecindeki ruhbilimsel motivasyonların sadeliğini yakalamaya çalışan kübistler, bu çalışmaların doğrudan kendilerine öykünmekten ziyade, bu nesnelere varsaydıkları motivasyonlarla ilgilendiler.

Çalışmamızın kritik noktalarında birisini oluşturan bu konu, ‘kavramsal’ kavramının sanat tarihindeki evrim süreci açısından son derece önemlidir. Avangard sanatın tüm akımlarında ortak bir konu olarak ne’liği tartışılan sanatsal kavramsallaştırma, geleneğin genel kabullerinin dışına çıkar. Sanatçının kendi dışındaki aşkın bir gerçekliğe duyduğu hayranlığın subjektif yorumlarından, daha kişisel konulara yönelik sanatsal ilgi, kavramsallaştırmanın da içeriğinin değişmesine neden olmuştur. Burada gözden kaçırılmaması gereken husus, kübistlerin primitif sanat objelerinin yaratımında gördükleri dürtüsel dışavurumlar için düşündükleri tanımları karıştırmaktır. İlkelerin sanatındaki baskılanmamış yaratımın tekillik ve öznelliğini ‘kavramsal’ olanla ilişkilendirmek yanlış olacaktır. Başka bir ifadeyle ‘kavramsallığı’, sanatçının dışsal ya da içsel, ölçüsüz dışavurumlarına indirgemek, konunun tüm yönlerini görmemize de engel olacaktır.

⁴¹ İsmail Tunali, *Felsefenin Işığında Modern Resim*, 7. Baskı (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1981), 165.

⁴² Atmen, *20.Yüzyıl Batı Sanatında Akımlar*, 47.

Kübistlerin ayırt edici vasfı, klasik sanatın ideayı olumlamasına karşın, onların bu tür bir olumlamayı olumsuzlamalarıdır. Kübistlere göre var olan gerçekliğin idea karşısındaki değersizliği, sanatsal temsilin betimlemeyle ilişkilendirilmiş olmasına bağlıdır. Klasik üslubun yadsıdığı fenomenal gerçekliği yeniden hatırlatmak ve ona kaybettiği değeri yeniden kazandırmak isteyen realistler dahi, kübistlere göre böylesi bir betimlemeci kabulün etkisi altında çalışırlar.⁴³ Oysa tartışılması gereken konu, gerçekliğin görünenin ötesindeki idealitesinin ne'liği ya da bu idealite karşısındaki kayıp görselliği değildir. Kübistlere göre her ikisi de bir yönüyle görünüş sorunu olan bu sanatsal algı, sanatçının var olan nesnellik karşısındaki tekil varoluşsal öznelliğinin duyumunu dışavurmaz. Sanatçı adı geçen iki geleneksel biçimde de fiziksel ve ruhsal yeteneklerinde tam bağımsız değildir.⁴⁴ Kübizm öncesi sanatta dışsal nesnellüğün sanatçı tinselliğindeki dolayımı, sanatçı id'inin ilişkili olduğu kozal bağıntıların dışlandığı bir dolayım sürecini yansıtır. İster ideal olsun ister reel, sanatçı iki dışsallık karşısında da id'siz bir çaresizlikte durur. Freud'da id'in, saldırganlık ve cinsel üreme gücünün kaynağı olduğunu hatırladığımızda daha net bir şekilde anlaşılabilir bu çaresizlik, kübistlere göre geleneksel sanatçıları iğdiş eden yapısal durumdur. Onlara göre arzusuz, hırssız, güvenliksiz, şehvetsiz iğdiş edilmiş sanatçı, yüzyıllarca dışsal gerçeklik karşısında onu kutsayıcı ya da afazik bir şekilde izleyici olarak kalmıştır.

Bir çıkarım yapacak olursak, ilk bakışta paradoksal görünebilecek aşağıdaki ifadeleri hipotez olarak öne sürebiliriz: Klasik güzel sanatlar ile Kübizm arasında var olan karşıtlıkta, zeminde devam etmekte olan yapısal gelenek tamamen ortadan kaldırılmaz. İki sanatsal kavrayışta da sanatçının sanat algısını belirleyecek karakteristik problem, gerçek'in ne olduğu ve nasıl ifade edilmesi gerektiğidir. Gerçek'in 'kendinde' ne olduğu ya da sanatçının izleniminde belirleş biçimi, kübistler için ontolojik bir sorun olarak görülmez. Sanatın temelde duyuşsal algıyla kopmaz bağına düşündüğümüzde kabul edilebilecek bu sanatsal algı, sanatın özü itibariyle bir 'tasarım' olduğu

⁴³ Öndin, XX. *Sanatının Kuramsal Dili Anlamsal Sorgulamalar*, 29.

⁴⁴ Constant Nieuwenhuys, "Manifesto", *Sanat Manifestoları Avangard Sanat Ve Direniş*, trc. Ufuk Kılıç, haz. Ali Artun (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 264.

gerçeğinin ön kabulünü yansıtır. Klasikte ideal güzelin duyusal ve rasyonel, romantikte duygunun, kübistte id'in, sürrealistte bilinçaltının tasarımları, bir bütün halinde tarihsel bir zaman-mekânsallıktaki tasarımlamanın neticesini verir. Dolayısıyla klasik gelenek ile ön-avangard akımlardaki karşıtlık, gerçekliğin yadsınmasıyla ilgi değil, aynı objenin farklı insansal yetiler kullanılarak farklı şekilde tasarlanmasıyla ilgilidir.

Özetle, kübistlerin kopardığı gürültünün aksine, idealist akla ya da dürtüsel duyguların dışavurumuna sanat değeri biçen akımların ilişkisinin, yapısal bir kopukluğu imlemediğini söyleyebiliriz. Daha çok sanatsal tinin tamamlanma sürecini yansıtan ilişki, etkileşimi mümkün kılan ontolojik nitelik fark edilemezse, bir kopukluk olarak görülebilecektir. Hegel'in mantıksal, doğa ve tin alanındaki kavramsal bağıntılarda göstermeye çalıştığı özdeşlik ve ayırım ilişkileri burada da aynen geçerlidir. Olgusal tekillikleri ontolojik birlik-teliklerinde göstermeye yetenekli olmayan insanın duyusal yetileri, her bir olgusal durumunu, daha derindeki ilişkiler ağının dışındaki bir ayırmda gösterir. Duyu yetileriyle ussal yetilerin yapısal özlerine uygun kullanımlarıyla erişilebilecek bu diyalektik görü biçimi, nedensellik ilişkilerindeki içkin devinimi kavrayabilecek bir eğitimi gerektirmektedir. Çalışmamızın amacını aşan konu, buradaki haliyle; sanatsal tinin görüngülerine olgusallık kazandıran içkin neden-sonuç bağıntılarının bilinmesinin zorunluluğuyla sınırlandırılmalıdır. Aksi halde sanatsal akımlar arasındaki karşıtlıklar, duyusal ya da ideolojik kamplaşmaların ötesine geçmeyecek bir farklılığa hizmet eder ki, bu da bilimsel kriterler için yeterli olmayacaktır.

3.b. Dadaizm: Saltık Nihilist Olumsuzlamanın Ontolojik İmkânı

Sanayi sonrası yaşamın küskünleri olarak, Avrupa'nın içine düştüğü tüm insanlık dışı uygulamaları sanayiyle özdeşleştirdikleri uygarlığa yükleyen erken avangardlar, henüz hayattayken kendilerinden daha radikal bir protestoyla karşılaştılar. *O dönemde Zürih'te bulunan tüm genç sanatçılar, savaşa muhalif bir ekip olma dürtüsüyle bir araya gelme ihtiyacı içindedir... Rastlantısal bir sözcük olan Dada ile adlandırdıkları hareket, dünyadaki mevcut düzenlere karşı koymak temelinde şekillenirken; "savaş ve milliyetçiliğin ötesinde, farklı idealleri için yaşayan" özgürlükçü insanların varlığını sürdürdüğünü*

dünyaya hatırlatma amacı taşıyan, devrimci bir başkaldırı olarak tanımlanır."⁴⁵ Bununla beraber dadaist başkaldırının devrimci karakteri göz ardı edilemeyecek bir gerçeklikken, bu karakterin duygusal büyüüne kapılıp daha temel bir gerçekliği unutmamak gerekir: Her türden amaç Dadaizm'in dışındadır.⁴⁶ Kendilerinden önceki sanatsal algıyla protest bir ilişkiye giren dadaistler, tarihsel olarak bu karşıtlıktan beslenmişlerdir. Fakat onlar, sanat tarihi içindeki kendi ayrımlarının böylesi bir karşıtlık ilişkisine indirgenmesini de istemezler. Daha sonraları başta Picabia olmak üzere bazı grup üyelerinin gruptan kopmalarının nedeni olacak bu bakış açısı, Dada'nın yapmak istediğini tam olarak anlayanlar dışında çoğu zaman anlaşılammıştır.

Öncelikle, dadaistlere göre her ne türden olursa olsun bir amacın varlığı, anlam sorunuyla ilgilidir. Anlam ve amaç kavramları felsefi, dinsel, sanatsal, klasik tüm dizgesel yapılarda zorunluluk ilişkisiyle karşımıza çıkar. Potansiyel bir amacın varlığı, dolaylı ya da dolaysız, doğru ya da yanlış bir anlam'ın varlığını zorunlu olarak gerektirecektir. Mantıksal bağtılarındaki içsel geçişlilikten dolayı, ilişkileri her tür kategorizasyonda gösterilmek zorunda olan bu kavramlar, birbirlerinden yalıtıldıkları durumlarda mantıksal boşluklara neden olurlar.⁴⁷ Dolayısıyla dadaistler gibi anlam sorununun varlığını başlangıçta yadsıyan sanatçılar için, belirlenmiş bir amacın varlığı, ortadan kaldırmaya çalıştıkları geleneksel kabullere geri dönmek olacaktır. Örneğin Picabia'nın başlangıçta kübistlerle kurduğu yakınlığı sonlandırırken gösterdiği agrasif tavır, ilk elden politik bir tavır gibi görülebilse de, kanımızca bu durum daha derindeki bir karşı çıkmayı imler. Sanat nesnesinin kübistler tarafından ekonomik bir nesneye dönüşmesine gösterdiği tepki⁴⁸, Picabia'nın çağın moda ideolojilerinden etkilenmesiyle ilişkilendirilerek açıklanabilir. Aynı tepkiyi daha sonra kurucularından olduğu Dada'ya da gösterecek olan Picabia için bu açıklama biçimi, bir yönüyle gerçek-

⁴⁵ Özlem K. Erenus, *Marcel Duchamp Sanat Ve Felsefesi* (İstanbul: Tekhne Yayınları, 2014),103.

⁴⁶ Charles Harrison-Paul Wood, *Sanat ve Kuram 1900-2000 Değişen Fikirler Antolojisi*, trc. Sabri Gürses (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 284-285.

⁴⁷ Hegel, *Mantık Bilim Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I (Küçük)*, 240.

⁴⁸ Francis Picabia, "Dada Manifestosu", *Sanat Manifestoları Avangard Sanat Ve Direniş*, trc. Elçin Gen, 149.

çi olsa da hayli eksiktir.⁴⁹ Çünkü Picabia için ekonomik nesneleştirilmenin kökeninde, varoluşu belirli amaçlar doğrultusunda görme eğilimi yatar. Bu eğilimin neticesi olarak fenomenal nedensellik ilişkilerinin insana hissettirdiği amaçlılık, varoluşun kendisi olan nihilizmi görmemizi engeller. Oysa anlayabileceğimiz bir dizgeselliğin ötesinde varoluş, pür karmaşası ile anlamlı bir amaç için değil, anlamsız bir hiçlikte var olur. Böylesi bir hiçlik ve amaçsızlıkta, sanatı ekonominin bir nesnesi haline getirmek bile yeni bir amaç var etmek olacaktır ki, bu dadaist düşünüş için imkânsızdır.

Picabia'nın nihilizmin önünde bir engel olarak düşündüğü parasal ilişkiler, sosyalleşmenin zorunluluklarıyla baş edebilmek için işlevine ihtiyaç duyduğumuz alış veriş formları değildir. Para, Picabia'nın sözlüğünde, geleneksel tinin tüm kavramlarını kendisine bağlayan Tanrı kavramına karşılık gelir.⁵⁰ Yeni durum ve olanakların anlık fenomenal düzlemde birbirlerini izledikleri, değişme ve dönüşmelerin bu düzlemdeki izlenimlere göre biçimlendiği ereksiz varoluşta karşıtlıklar, öznenin olgular dünyasındaki rastlantısal varoluşuyla ilgilidir. Oysa Tanrı kavramının tüm ilişkiler ağını belirlediği geleneksel kültürde dinsel referanslar, bu türden karşıtlıklara olanak tanımaz. Olgular evreninde göstergelerarası izlenim ilişkileri, uzak ereğin yokluğunun sağladığı olanaklarla istencin ağırlığından kurtularak, hiç'in uzamında zaman-mekânsal, anlık, politik bir tinsellikte var olurlar. Aynı zamanda kurgul tinselliğe karşın bu politik tinsellik, tekil insanı tümel zorunluluk ilişkilerinden kurtaracak olan yegâne özgürlük olanağıdır. Deleuze'un uyguladığı deconstrüksiyonla Spinoza'ya söylediği etik özgürlüğün ilk aşaması olan bu olanak,⁵¹ Picabia için de izlenimler ötesi 'gönderen'ler alanını yadsıyabilmenin reçetesidir. Tristan Tzara'ya göre varlık alanında yalıtılmış bir gösterge olarak duran yapıt, izlenimi olduğu bu varlık alanı gibi, nedene ve kurama dayanmayan ilişkisiz, kopuk, bağıntısız olmalıdır. "*Düzen=düzensizlik; ben=ben-olmayan; olumlama=yadsıma: Mut-*

⁴⁹ Francis Picabia, "Bay Picabia Dadacıardan Ayrılıyor", *Sanat Manifestoları Avangard Sanat Ve Direniş*, trc. Can Gündüz, 152.

⁵⁰ Francis Picabia, "Yamyam Manifestosu", *Sanat Manifestoları Avangard Sanat Ve Direniş*, trc. Mustafa Tüzel, 151.

⁵¹ Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, trc. Ulus Baker (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 18-19.

*lak bir sanatın yüce ışıkları. Düzenli ve kozmik kaosun saflığında saltık, süreksiz, soluksuz, ışksız, denetimsiz bir anı kapsayan şu kürecik içinde sonsuz.*⁵² Geleneğe geri dönmenin korku nesnesi olarak para, bu yüzden Picabia için bir gözdağı olarak görülür. Dolayısıyla para'nın Tanrı olarak düşünülmesi, tüm bu referans sistemlerini ulaşılmış olan nihilist çağa yeniden geri yüklemek olacaktır.

Dadaistlerin 'yeni gerçekliği', geleneksel ideal gerçeklik algısında olmadığını düşündükleri; yaşamın kendi sınırlarında kalması gerektiği prensibine dayanır. Karşıtlıklardan meydana gelen yaşam, yüzyıllardır hayatın dışına düşen sözde ideal ölçülerle yargılanarak, karşıtlıkları giderilmeye çalışılmıştır. Çoğu zaman öznel perspektifler altında kişisel gerçeklik algısını belirleyen bu ideal ölçüler, esnek olmayan karakterleriyle doğada işlemekte olan diyalektik ilişkiyi tin alanına kapatırlar. Çok daha gerilerde doğa-tin, ruh-beden gibi felsefi ve teolojik çatışmaların etkisindeki bu varlık tasarımı, özellikle politik işlevsellikleriyle genel kabul görmede zorlanmamışlardır. Dadaistler böyle bir varlık tasarımının neden olduğu yaşam dışı tinselliği hayata yeniden geri döndürebilmek için, sanat ve yaşam arasındaki sınırların kaldırması gerektiğini düşünürler. Yıkıcı ve tahripkâr seçimleriyle sanat karşıtı bir tavır üzerinden ulaşmak istedikleri bu 'yeni gerçeklik' algısı, onları kendilerinden öncekilerden radikal olarak ayıran temel özelliktir. "*Toplumsal, kültürel ve sanatsal anlamda kurulu düzeni yıkmaya ve sorgulamadan kabul edilen uzlaşmsal değerleri yadsımayı amaç edinen Dada sanatçıları, söylemlerini ifade etmek üzere; rastlantısallığa ve doğaçlamaya yönelik yöntem ve teknikleri sanatsal sürecin içine taşırlar.*"⁵³

Dadaistlerin başarmayı tasarladıkları yaşam ve sanat arasındaki sınırların kaldırılabilmesinin olanağı, öncelikle sanatın insana ait olduğuyula ilgili bir önyargıya dayanmaktadır. Klasik düşünüşte insanın ayırt edici vasıflarından biri olarak düşünülen sanat yapma yetisi, onlara göre bu düşünce biçiminin varlık algısının bir sonucudur. Bu algıya göre diğer varlık kategorileri arasında tercih edilmiş bir niteliğe sahip olduğu farz edilen insan, yaşamın

⁵² Tristan Tzara, "Dada Manifestosu", *Sanat Manifestoları Avantgard Sanat Ve Direniş*, trc. Kaya Özsezgin, 121.

⁵³ Erenus, *Marcel Duchamp Sanat Ve Felsefesi*, 104.

kendine ait olmaktan daha ziyade, onun dışında ve çoğu zaman ona rağmen durur. Dadaistlere göre varlıkla kurulan bu temasın, bir aitlik ilişkisini değil bir tavır alma ilişkisini imlediğini söylemeliyiz. Sanatsal olan söz konusu olduğunda 'estetik tavır'la kavramsallaştırdıkları bu ilişki biçimi, sanatın yaşam dışılığının da gerekçesini oluşturan epistemolojik belirlenimdir. Varsayılan us yetisiyle yaşamı kategorik yargılama süreçlerinden geçirecek, analitik karşıtlıklara bölen insan, yaşam dışılığının intikamını alan bir tavırla hayatı sonsuz parçalara ayırır. Oysa hayat, dış dünyayla ilişkilerinde kendilerine hiçbir özel nitelik atfetmeyen ilkelerin sanatında gördüğümüz gibi, karşıtlıkların coşkuya çözüldüğü bir girdaptır.⁵⁴

Tüm bu yıkıcılıkları, isyanları, taşkınlıkları hatta saldırganlıklarına karşı Dadaistlere pür nihilist diyebilir miyiz? Hiçbir ideal, yasa, ahlak, gelişme, iyilik ve mantıksal ölçü tanımamaları onları ideal ölçüler karşısında 'yeni çarmıhtakiler' yapar mı? Hatta kendi ölümleriyle beraber, hiççiliğin de ölümünü ilan etmekten çekinmeyen bir akımın nihilizmini yargılamada tereddüt etmeli miyiz? Yoksa 'yeni gerçeklik' arzuları onlarda var olduğunu düşünebileceğimiz gizli bir umudun işaretini mi verir? Bu sorulara verilebilecek cevapların bulunması zorunlu çok cephelilik, cevapların dadacı saldırganlığa dayanabilmesi için bir ön gerekliliktir. İndirgemeci analitik bakış açılarının daha baştan reddedileceği bu düzlemde cevaplar, karşıtlıkları da kuşatan bir kapsayıcılığı göstermek zorunda kalacaklardır.

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki; politik, ideolojik, dinsel geleneklere ait her türden içeriğe gösterdikleri mukavemete duyulan hayranlıkla dadaist olmak, kanaatimizce pür duygusallık olacaktır. Aynı şekilde dadaistleri sanayi sonrası Avrupa'nın, savaştan arta kalmış nihilist çocukları şeklinde yargılayıp küçümsemek de benzer bir indirgemeciliktir. Kanaatimizce politik, tarihsel, duygusal çok yönlü nedenleri olmakla beraber, Dadaizm gibi bir akımın varlığı daha gerçekçi açıklamalar gerektirir. Bu konuyu biraz genişleterek dadaistlerin gerçeklik algısının gündelik dildeki nihilist kavramına denk gelip gelmediğini görelim.

İnsan tinselliğinin tarihsel deviniminin sürekliliğini düşündüğümüz-

⁵⁴ Richard Huelsenbeck, "Dada Manifestosu", *Sanat Manifestoları Avangard Sanat Ve Direniş*, trc. Elçin Gen, 115.

de, zaman-mekânsal tarihsellik, yakın ve uzak nedensellik ilişkilerine geri döner.⁵⁵ Mantıksal ve fenomenal gerçeklikler alanında yokluğu düşünülmemeyecek bu bağıntılar, olgusal neticeleri itibariyle insan için bir yargılama nesnesi olmadan önce, anlaşılması beklenen gerçekliklerdir. Her bir bilfiil şey ve durum için geçerli bu ontolojik yapısalılık, varlığın toplamda bir logos olduğunu keşfettiğimiz antik çağlardan bu yana geçerli felsefi kriterdir. Dolayısıyla tümel ya da tekil tüm varlık kategorileri için geçerli bu metodoloji, diğer akımların tarihsel niteliklerinin tespitinde olduğu gibi Dada'ya da uygulanabilir bir nitelik taşır. Her ne kadar dadaistler tüm yapısal dizgellikleri sanatsal üsluplarında yadsıdıklarını söyleseler de⁵⁶, dışsal bir göz her zaman onları kategorize etmeye devam edecektir.

Kendi iddiaları olan yaşamın zıtların birliğinden meydana geldiği fikrinden hareket edecek olursak, dadaistleri daha iyi anlama şansına sahip olabiliriz.⁵⁷ Arzuladıkları 'yeni gerçeklik'in hayata doğrudan uyumluluğu, hiç kimsenin inkâr edemeyeceği bir düşüncedir. Nihilist dünya görüşünün aksine hayatın kendisine dönmek gibi bir arzuya dayanan bu perspektif⁵⁸, Dada'ya pür nihilist dememizi engelleyen en önemli noktadır. Hayatın analitik bir göze ayrımlar ve karşıtlıklar olarak görünen yapısına bakarak, onu kendi öznel beklentilerine göre kategorize edenler, Dada'nın kastını anlayamayacaklardır. Böyle bir kategorizasyonun, yaşama doğrudan teması engelleyen antropomorfist bir özden beslendiğini her zaman akılda tutmak gerekir. Özellikle Yahudilik ve Hristiyanlık gibi insanın seçilmişliğini esas alan dinlerde köken bulan ve daha sonra birçok ideolojik bakış açısına da esin veren bu fikir, halen, insan düşünüş ve duygusunu etkilemektedir. Zihin ve duygu dünyasına örülen bu epistemik bariyerle insan, var olanlar ile doğrudan temasa geçebilme yeteneğini çoğunlukla kaybeder. Bu bakış

⁵⁵ John B. Cobb, Jr, *A Glossary with Alphabetical Index to Technical Terms in Process and Reality Whitehead Word Book* (Claremont: P&F Press, 2008), 31-32.

⁵⁶ Göksel Nil, "Yazgıdan Kaçabilmeyi Bir Tek Dada Sağlar", *Dada Bakire Bir Mikroptur*, trc. Halil Duranay- Cemal Akyüz-Abidin Mahmut, haz. Halil Duranay (Kocaeli: Kült İletişim, 2014), 2.

⁵⁷ Ball Hugo, "Günlük Notları 1916 (Seçilmiş)", *Dada Bakire Bir Mikroptur*, 50.

⁵⁸ David Hopkins, *Dada Ve Gerçeküstücülük*, trc. Suat Kemal Anı (Ankara: Dost Kitapevi, 2006), 54.

açısına göre antropomorfist bir dolayımında görülen dış dünya, dolayımı belirleyecek öznel beklentiler ne kadarsa o kadar bir personada belirecektir.

Dadaistler sanat yetisinin sağladığı imkânla, kendilerini dahi inkârdan çekinmeden, hayatı kategorize edecek tüm öznel dolayımlara başkaldırırlar.⁵⁹ Varlığın yokluk'la karşıtlığının birliğini kavradıklarında, bunun aynı zamanda kendi varlıklarının yokluğu için de geçerli olduğunu kavrarlar. Sanatın ontolojik nesnel gerçekliğe insani duyusal yetilerle ulaşabileceğinin en açık delillerinden olan bu kavrayış, kavranan gerçekliğin metafiziksel derinliğiyle ilişkili olarak esrime ve coşkuyu tetikler. Kanaatimizce dadaistleri diğerlerinden daha saldırgan kılan nitelik, varlığın ontolojik yapısındaki bu diyalektik ilişki ağını görebilmiş olmalarıyla ilgilidir. Dolayısıyla ontolojik yapıdaki karşıtlık ilişkisine yaptıkları sanatsal vurguyla, dadaistleri karşı çıktıkları her şeyi, aynı zamanda kabul ettiklerini de söyleyebiliriz. Hiçbir şey için hiçbir ölçünün olmadığı dadacı esrime durumunda, tek gerçeklik, var olan her öznel görüngünün inkârı olacaktır. Bu 'gönderen'siz ya da referansız yeni gerçeklik, yüzyıllarca inanç ve akılla yorulmuş çağdaş insana, hayata doğrudan dâhil olabilmenin dadacı imkânını verecektir.

Dadaistlerin talihsizliği, tarihsel olarak kendilerine biçtikleri dışlayıcı düşünsel/sanatsal tutumun, ontolojik açıdan yapısal imkânsızlığıdır. Burada onları felsefi mantıksal bir jargonla yargılama niyetinde değiliz. Duygu, tasarım, sezi gibi insansal yetilerin, saltık bilgi alanının ideal kategorizasyonlarıyla ölçülüp değerlendirilmesi, elbette ki arzu edilen bilme ve anlama neticesini vermeyecektir. Tam da böylesi bir nedenle kendilerinden öncekilerde gördükleri 'eksiklik', 'kendini beğenmişlik', 'akıllılık', 'ahlaklılık', vb. özelliklere duydukları nefretle coşan, saldırganlaşan grup üyelerini bilgi kuramsal bir değerlendirmeye yargılamak haksızlık olur. Öznel tasarımın kavramsal yapının nesnel düzleminde değerlendirilmesi metodolojik olarak bilgi kuramsal bir hata olur. Dolayısıyla, Dadaistler başta olmak üzere, tüm avangard akımları, ideal bilgi için referans sistemi olarak kullanılan ontolojik prensiplerin çarmihına germek büyük haksızlık olacaktır.

Dadaistlere ve diğer avangard sanatçılara yüklenmek istenen nihilist

⁵⁹ Birsen Çeken ve diğerleri, "Sanatsal Bir Başkaldırı Olarak Dada", Akdeniz Sanat Dergisi, Cilt 10/20, 2017, 20.

yargısının yanlışlığı, öncelikle saltık bir nihilizmin varlığının varoluştaki olanaksızlığıyla ilgilidir. Tüm kavram durumlarında olduğu gibi nihilizm kavramını da, sadece mantıksal epistemik bir soyutlamada dolaysızlık içinde düşünebiliriz. Spinoza'nın kullandığı 'tüm belirlenimler olumsuzlamadır'⁶⁰ aksiyomundan hareketle, mantıksal düzlemde bir kavramı kendini olumsuzlayan tüm iç ve dış ilişkilerden soyutlayabilme imkânına sahibiz. Zihnin soyutlama yeteneğini kullanarak yaptığı bu çıkarım, bugün elimizdeki mantıksal ilkeler dediğimiz ilkelerin kendisine dayandığı bir çıkarımdır. Fakat burada sorun, epistemik soyutlama ile ontolojik bağıntıları arasındaki görülmesi zorunlu iç ilişkilerin, çoğu zaman görülememesinin doğurduğu hatalardır. Metodolojik hataların neden olduğu bu görü eksikliği, epistemik soyutlamayla ontolojik gerçeklik arasında kurulmak zorunda olan diyalektik ve kurgul bağıntıyı engeller.

Hegel'in doğal bilinç dediği bilinç seviyesine karşılık düşen bu algılama biçiminde, var olan her şey, kendi tekilliğinde ve analitik bir ayırımda görünür.⁶¹ Bu bilinç için mantıksal düzlem ya da fenomenal düzlem, analitik ayırım için eş değer benzerlikler taşırlar. Nasıl formel mantık düzleminde epistemik dolaysız soyutlamalara erişebiliyorsak, aynı durum, fenomenal alanın değerlendirmesi için de geçerlidir. Bilfiil şeylerin bağıntılı olduğu nedensellik ilişkilerini, yakın nedenselliklerle sınırlandırmak bu bilince göre sorun değildir. Burada kozal nedensellikler ve bu nedenselliklerin daha uzak metafizik bağıntılarının göz ardı edilmesi bir sorun teşkil etmez. Dolayısıyla duyusal algının sübjektif yorumu olarak analitik görü, hiçbir zaman ontolojik nesnelliği, nesnelğin kendi iç gerçekliğinde değerlendirme iddiasında değildir.⁶² Analitik algı düzeyinde doğru bilgi ve yargılar, belirli bir öznenin belirli zaman-mekânsal tarihselliğiyle sınırlıdır. Kişisel tarihselliğin analitik yorumu dediğimizi bu duyumsama, özneye her zaman görel bir bilgi verir. Bilimsel tanımlama için nesnelğin zorunluluğunu düşündüğümüzde, duyusal algı düzeyindeki öznel içeriğiyle bu bilgi, yargı ve tanım için yeteli değildir.

⁶⁰ Hegel, *Mantık Bilim Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I (Küçük)*, 171.

⁶¹ Hegel, *Tinin Görüngü Bilimi*, 24.

⁶² Hegel, *Mantık Bilim Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I (Küçük)*, 105-106.

Bir kavram olarak nihilizm içeriğindeki her tür olumsuz çağrışımla beraber, yukarıda sıraladığımız epistemolojik süreçlerin tüm sonuçlarını paylaşır. Dolayısıyla avangardların kısmi, dadaistlerin ise saltık olarak ulaşmak istedikleri nihilizm, ontolojik anlamda varlığı imkânsız bir kategoridir. Tarihsel nihilist iddialara bakıldığında da onların ontolojik bir nesnelliğin ifadesi olmaktan daha çok, sübjektif duygu ve düşüncelere dayandığı rahatlıkla görülebilecektir. Saltıktık olmaktan ziyade belirli nedensellik ilişkilerine karşı geliştirilen bu itirazlar, özellikle sanat alanına geçildiğinde duygusal coşkunun da tazyikiyle daha yoğun ifade biçimleri bulabilmektedir. Diğer disiplinlerde daha az gördüğümüz nihilist neticelerin, sanat alanında çokça karşımıza çıkmasının, sanatsal ifadenin duygusal yönüyle doğrudan ilişkisinin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz.

Özellikle dadaistlerde gördüğümüz son sınırına ulaşmış bu duygusal esrime, sanatsal ifadenin ideale tutkusundan, var olan her şeyden nefrete uzanan öyküsünü anlatmada tarihsel bir izlektir. Öncüllerindeki ‘ideal güzel’ tutkusunun sarhoşluğuna başkaldıran avangardlar, yeni gerçekliği çağlarına karşılık gelecek şekilde kurgularlar. Onlara göre içine doğdukları karanlık gerçeklik, ideal güzelin hissedilebileceği hiçbir kaynağa sahip değildir.⁶³ Tarihsel çirkinliğin tehditkâr bakışları karşısında çaresiz sanatçının ifade edebileceği tek yeni gerçeklik, çirkinin sanatı olacaktır. Dolayısıyla tarihsel yakın nedensellik ilişkileriyle koşullu bu yeni sanatsal gerçeklik, ontik referanslarla temellendirilmiş bir gerçeklik tasarımının peşine düşmez. Nefreti saltık bir nihilizmi değil, tarihsel bir küskünlüğü çağırıştırır.

Görüldüğü gibi geleneksel ‘güzel sanat’ a muhalefetiyle avangard sanat, mantıksal ve duygusal standartlara köktenci bir itiraz olarak karşımıza çıkar. İnsanın bilme ve ifade etme yetisinin sınırsızlığını düşündüğümüzde, bu itiraz son derece doğaldır. Kendi ve dışındakilerle kurduğu ilişkisini anlama refleksiyle kuran insanoğlu, tarihsel bir epistemik belirlenime hapsolmamaktadır. Epistemik, sanatsal her açıklama biçimi, bilme ve hissetme yeteneğimiz karşısında eksikliğiyle kalmakta, her açıklama daha var olduğu anda eksikliğini de beraberinde getirmektedir. Sanat tarihindeki geleneksel ve çağdaş akımların arasındaki çatışmanın tözsel nedenini oluşturan bu

⁶³ Tristan Tzara, “Dada Manifestosu”, *Sanat Manifestoları Avangard Sanat Ve Direniş*, 118-119.

durum, yeni yazılacak tarihler için de geçerliğini sürdürmeye devam edecektir. Özetle söyleyecek olursak, bu durum insan soyunun transandantal koşulluğunun kaçınılmaz bir göstergesidir. İnsanı da içine alan transandantal ontolojik prensip, potansiyel ya da olgusal her bir şey ve durumu kuşatmaktadır. Özdeksel boyutluluğun sınırlarında her zaman eksiklikleriyle olgusallaşmak durumunda olan bil fiil tekillikler, eksikliklerine getirilen eleştirilerle, tarihte bir tamamlanmaya doğru açılmaktadırlar. Analitik bir bilincin karşıtlıklar ve yıkımlar olarak gördüğü bu paradigmlar ve akımlar arası çatışmalar, tinin tarihte açınımı olarak görülebildiğinde, saltık bir nihilizm olarak değil tarihsel olumsuzlamalar olarak görülebileceklerdir.

Sonuç

Dünya üzerinde var olduğu günden bu yana içinde bulunduğu çevreye kendisini eklemlenmeye çalışan insanoğlu, bunun hayatta kalmanın temel prensibi olduğunu çok erken fark etti. Fakat eklemlenmenin önündeki engeller olarak doğadaki yalnızlığı ve türsel eksiklikleri, bir gözdağı olarak büyük korkularının nedenini oluşturdu. Acınası çaresizlikleriyle insan soyunun ilk öncüleri, tüm bu hüznün ortasında yaşam içgüdüsünün sağladığı motivasyonla, genlerini bir sonraki nesle devretmenin kavgasını verdiler. Vahşi yaşama karşı içinde bulunduğu çaresizliğe karşı mucizevî ilk ışık, insanın doğa ötesi yetilerinden geldi. Bilme, moral ve estetik yetiler, insanı içine düştüğü girdaptan bugüne taşıyarak, doğa karşısındaki yoksunluğunu tersine çevirecekti.

Çalışmamız özelinde estetik yeti, yukarıda ifadesini bulan insan soyunun var olma serüveninin başat unsurlarındandır. Ontolojik niteliğiyle bu yeti, bilinmek istenenin bilgisine ulaşma ve ulaşılan neticenin ifade edilmesinde vazgeçilemez öneme sahiptir. Sezinlenen 'gerçek'liğin duyusal dışavurumuyla edimsellik kazanan yeti, insan için bilme kadar ifade etmenin de transandantal zorunluluğunu ortaya koyar. İlkel sanat yapıtlarından modern sanatsal anlatımlara kadar insanoğlunun tüm estetik serüveni bu zorunluluğun en açık göstergesidir.

Dönemsel gerçeklik algılarının yansımaları olarak düşünebileceğimiz sanat yapıtları, gerçeklik algısının değişim ve dönüşümlerine hem maruz kalmakta hem de bu algının yenilenmesine katkıda bulunmaktadır. Bu

çerçeve de estetik serüvenin tarihsel gerçekliğinin açıklığı bu şekilde önümüzdeyken, sanat tarihine dair dönemsel bölümlenmelerin niteliği de bir kez daha önem kazanır. Çalışmada konu edindiğimiz; sanat yapıtlarında ifadesini bulan ‘gerçek’in estetik anlatımı, tarihsel süreçte geçirdiği aşamalarla bize her dönemin tinsel izlenimini verir. Burada bizim için kritik nokta, dönemsel tinsel izlenimlerin sanat yapıtlarını devindirmede ne türden bir etkiye sahip olduğudur. Çoğunlukla diğer disiplinlerde olduğu gibi sanat tarihi bölümlenmelerinde de, yapısal ontolojik etkilerden daha ziyade sosyopsikolojik gerekçelendirmeler öne çıkar. Yukarıda gösterildiği gibi sosyopsikolojik gerekçelerin fenomenal yakın nedensellik ilişkileri üzerinden tanımlandığını düşündüğümüzde, bu durum problemlile hale gelmektedir. Çünkü fenomenal ‘gerçek’lik, ‘gerçek’in sadece zaman-mekânsal görünüşünü ifadeye yeteneklidir. Bu niteliğiyle tarihsel tinin fenomenal görünüşünün ötesindeki ‘gerçek’in ontolojik niteliği, tarihsel anların geçişliliğinde uzak nedensellik olarak kaybolur.

Antik ve modern sanatın arasındaki öne çıkan karşıtlık/düşmanlık ilişkisi, çoğunlukla böyle bir fenomenal okumanın neticesinde gelişmektedir. Dönemler arası tinsel geçişlilikleri sosyo-psikolojik ve siyasi söylemler üzerinden takip eden bir zihin, geçişliliğin yapısal zorunluluklarını göremez. Bu bakış açısına göre ideaya öykünme olarak değerlendirilen antik sanatla, ideasız bir çirkinliği beğenmeyle ilişkilendirilen avangard sanat birbirinden yalıtılmış akımlardır. Bu yalıtımda karşıt kutuplar olarak görünen akımlar, nesnel bir anlama sürecine tabi tutulmaktan daha ziyade yargılama ve reddedilmeye maruz bırakılmışlardır. İnsansal varoluşun ontolojik seyrinin estetik devinimini takip etmemizi engelleyen bu yargılama ve yok sayma tutumu, parçalardan meydana gelen toplam bütünü kavramamızı zorlaştırmaktadır.

Antik, Neoklasik, Romantik vs. geleneksel sanatların reel gerçekliği yok saydığı varsayımı ya da modern sanatların nihilizm vs. düşüncelerle ilişkilendirilmeleri, böylesi engellemelerin ürünleri olarak görülmelidir. Sağlıklı ontolojik değerlendirmeler takip edildiğinde karşıtlık ilişkisinin, aynı zamanda karşıt öğelerin varlık sebebinin imkânını da sunduğu görülecektir. Dolayısıyla sanat tarihini meydana getiren akımların tinsel devinimlerinin görülebilmesi için, bu tarih üzerinde gerçekleşen öznel yargılamaların sınır-

landırılması gerektiğini düşünmekteyiz. Çalışmada göstermeye çalıştığımız ontoloji referanslı nesnel çözümlemeler, kastedilen bu sınırlandırmaların yapılabilmemesinin ön koşulunu oluşturmaktadırlar. Öznel yargılamaların tümüyle izale edilmesi anlamına gelmeyen bu sınırlandırmalar, özneliğin de kendi dışındaki nesnellikler alanlarıyla test edebilmesinin imkânını yaratacaktır. Aksi halde sübjektif beğeniler ya da nefretler sanatsal tanımlamalara hâkim olur ki, bu da estetik serüvenin insansal varoluşun bütünündeki etkisini görmemizi engelleyecektir.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Atmen, Ahu. *20.Yüzyıl Batı Sanatında Akımlar*. 2. Baskı. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2009.
- Ayan, H. Müjde. “Gustave Courbert’nin Siyasetle Olan İlişisini Anlamak Üzerine (Sanatta) Toplumsal Aydınlanma Sürecine Genel Bir Bakış”. Erişim: (05.10.2018) dergipark.gov.tr/download/article-file/29043
- Birsen Çeken, “Gültekin Akengin, Asuman Aypek Arslan, Sanatsal Bir Başkaldırı Olarak Dada”, *Akdeniz Sanat Dergisi* 2017, Cilt 10/20.
- Bocquillon, M. Ferretti. *Empresyonizm*. Trc. Gökçe Tuncer. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2004.
- Bozkurt, Nejat. *Sanat Ve Estetik Kuramları*. 11. Baskı. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Bryan, Magee. *Büyük Filozoflar Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi*. Trc. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Bulut, Ümran. *Avrupa Resminde Üslup Ve Anlam İlişkisi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2003.
- Cobb, B. John. *A Glossary with Alphabetical Index to Technical Terms in Process and Reality Whitehead Word Book*. Claremont: P&F Press, 2008.
- Compleston, Frederick. *A History of Philosophy Modern Philosophy: From Descartes to Leibniz*. New York: Image Books, 1994.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza Üzerine On Bir Ders*. Trc. Ulus Baker. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar Ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysteria’larına*. Trc. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Erenus, K. Özlem. *Marcel Duchamp Sanat Ve Felsefesi*. İstanbul: Tekhne Yayınları, 2014.
- Farago, France. *Sanat*. Trc. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

- Freud, Sigmund. *Uygarlık Ve Hoşnutsuzları*. Trc. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.
- Harrison, Charles-Wood, Paul. *Sanat ve Kuram 1900-2000 Değişen Fikirler Antolojisi*. Trc. Sabri Gürses. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Havelock, A. Eric. *Platon Filozof Şaire Karşı*. Trc. Adem Beyaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Hegel, F. W. Georg. *Estetiğe Giriş*. Trc. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.
- Hegel, F. W. Georg. *Tarih Felsefesi*. Trc. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2010.
- Hegel, F. W. Georg. *Tinin Görüngü Bilimi*. Trc. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.
- Hegel, F. W. Georg. *Mantık Bilim Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I (Küçük)*. Trc. Aziz Yardımlı İstanbul: İdea Yayınevi, 2004.
- Homerus. *İlyada*. Trc. Azra Erat-A. Kadir. İstanbul: Can Yayınları, 2007.
- Hopkins, David. *Dada Ve Gerçeküstüçülük*. Trc. Suat Kemal Angı. Ankara: Dost Kitapevi, 2006.
- Hollingsworth, Mary. *Dünya Sanat Tarihi*. Trc. Rengin Küçükerdoğan-Banu Ergüder. İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2009.
- Huelsenbeck, Richard. "Dada Manifestosu". *Sanat Manifestoları Avantgard Sanat Ve Direniş*. Trc. Elçin Gen. Haz. Ali Artun. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Hugo, Ball. "Günlük Notları 1916 (Seçilmiş)". *Dada Bakire Bir Mikroptur*. Trc. Halil Duranay-Cemal Akyüz-Abidin Mahmut. Haz. Halil Duranay. Kocaeli: Kült İletişim, 2014.
- İnancık, Halil. *Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*. 8. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Kınay, Cahit. *Sanat Tarihi Rönesans'tan Yüzyılımıza Geleneksel'den Modern'e*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınlar Dairesi Başkanlığı, 1993.
- Kistler, Ross. "Freud, the Primitive and the Avant-Garde (2)", Erişim: <http://evergreen.loyola.edu/brnygren/www/Horons/freud.htm> (06/01/2016)
- Krausse, C. Anna. *Rönesastan Günümüze Resim Sanatının Öyküsü*. Trc. Dilek Zaptıoğlu. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2005.
- Lynton, Norbert. *Modern Sanatın Öyküsü*. Trc. Cevat Çapan-Sadi Öziş. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1991.
- McNeill, H. William. *Dünya Tarihi*. Trc. Alaeddin Şenel. Ankara: İmge Kitapevi, 2007.
- Nieuwenhuys, Constant. "Manifesto". *Sanat Manifestoları Avantgard Sanat Ve Direniş*. Trc. Ufuk Kılıç. Haz. Ali Artun. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

- Nil, Göksel. "Yazgıdan Kaçabilmeyi Bir Tek Dada Sağlar", *Dada Bakire Bir Mikroptur*. Trc. Halil Duranay-Cemal Akyüz-Abidin Mahmut. Haz. Halil Duranay. Kocaeli: Kült İletişim, 2014.
- Öndin, Nilüfer. *XX. Sanatının Kuramsal Dili Anlamsal Sorgulamalar*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Peters, E. Francis. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Trc. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Picabia, Francis. "Dada Manifestosu". *Sanat Manifestoları Avangard Sanat Ve Direniş*. Trc. Elçin Gen. Haz. Ali Artun. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Picabia, Francis. "Bay Picabia Dadacılarından Ayrılıyor". *Sanat Manifestoları Avangard Sanat Ve Direniş*. Trc. Can Gündüz. Haz. Ali Artun. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Picabia, Francis. "Yamyam Manifestosu". *Sanat Manifestoları Avangard Sanat Ve Direniş*. Trc. Mustafa Tüzel. Haz. Ali Artun. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Platon. *Parmenides*. Trc. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.
- Platon. *Devlet*. Trc. Sabahattin Eyüpoğlu-M.Ali Cimcoz. İstanbul: İşbankası Kültür Yayınları, 2009.
- Plato. "Greater Hippias". *Complete Works*. Ed. John M. Cooper. USA: Hackett Publishing Company, 1997.
- Plato. "Symposium". *Complete Works*. Ed. John M. Cooper. USA: Hackett Publishing Company, 1997.
- Şentürk, V. Leyla. *Analitik Resim Çözümlemeleri*. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Tunalı, İsmail. *Greک Estetik'i Güzellik Felsefesi Sanat Felsefesi*. 7. Baskı. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2011.
- Tunalı, İsmail. *Felsefenin Işığında Modern Resim*. 7. Baskı. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1981.
- Turani, Adnan. *Çağdaş Sanat Felsefesi*. 3. Baskı. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1999.
- Tzara, Tristan. "Dada Manifestosu". *Sanat Manifestoları Avangard Sanat Ve Direniş*. Trc. Kaya Özsegin. Haz. Ali Artun. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Trc. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.

MEFÂTİHU'L-ĞAYB EKSENİNDE İNSANIN YARATILIŞ SÜRECİ*

Seyithan CAN**

Öz

İnsanın ilk yaratılışı konusu, tarihsel süreçte olduğu gibi günümüzde de önemini korumaya devam etmektedir. İnsanın konuyla alakalı bilgilere sadece nass yoluyla ve belirli yönleriyle sahip olması, konuyu sürekli araştırmasına neden olmuştur. Öte yandan Kur'an-ı Kerim'in farklı ayetlerinde insanın sudan, toprak vb. farklı maddelerden yaratıldığına dair bilgilerin sunulması, âlimlerin konuyla alakalı farklı yorumlar geliştirmelerine sebebiyet vermiştir. Bu farklı yorumlardan sahip olan âlimlerden biri de hem felsefi hem de kelamî kimliğiyle tanınan Fahreddin er-Râzî'dir. Onun bu iki yöne sahip olması, diğer âlimlerden birçok yönde farklı fikirler ortaya koymasını sağlamıştır. Bu çalışma da günümüz insanın da halen arayışta olduğu yaratılış anlamı noktasında Fahreddin er-Râzî'nin Kur'an ayetlerine yönelik tefsirini ele almaktadır. Bu noktada onun Kur'an'da geçen insanın değersiz bir sudan yaratılışına, insanın yaratılışının yapıldığı ana maddeye, insanın yaratılış safhalarına, ilk insanlar olarak kabul edilen Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın yaratılışına ve insanın ontolojik mahiyeti çerçevesinde ruh-beden ilişkisine dair

* Bu makale, Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Bünyesinde Hazırlanan "Fahreddin er-Râzî'de Yaratılış Teorisi" isimli Yüksek Lisans Tezinden Üretilmiştir.

** Öğr. Görevlisi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, seyithancan@gmail.com orcid.org/0000-0002-2336-4179

görüşleri ortaya konulmuştur. Râzî'nin bu konuda ortaya koymuş olduğu fikirler, günümüz insanının yaratılış konusundaki arayışına katkı sağlayacak nitelikleri taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler

Fahreddin er-Râzî, İnsan, Yaratılış, Âdem, Havva.

The Phases Of The Creation Of The Human According To Mafatih Al-Ghayb

Abstract

The subject of human creation continues to be important today as in the historical process. The fact that man has only certain aspects of the information related to the subject by means of transfer has led him to constantly investigate the subject. On the other hand, the information about the human creation in different verses of the Holy Quran that it was created from such different items as water, soil, etc. led the scholars to develop different interpretations related to the subject. One of these scholars is Fakhr al-din al-Razî who is known both for his philosophical and kalam character. The fact that he has these two aspects has led to the generation of different ideas from other scholars in many ways. This article handles the perspective of Fakhr al-din al-Râzî on the verses of Quran in the point of understanding the creation which the modern man still seeks. With this perspective, he expressed his ideas on the creation of human from basic water, the raw substance which human created from it, in the phases of human creation, the creation of Adam and Eve who are considered as the first humans, the relation between the soul and body with the frame work of the ontological nature of human. The ideas that Râzî put forward about this topic will contribute to the search for creation of modern man.

Key words

Fakhr al-din al-Râzî, the man, the creation, Adam, Eve.

Giriş

İnsanın yapısında görme, işitme, kavrama, akletme, anlamlandırma, çıkarsama yapabilme ve çevresinde var olan durumları mantıksal bir şekilde temellendirme yeteneği vardır. Bu bakımdan gözünü kendisine çevirdiğinde, bir takım madde ve parçalardan oluştuğunu algılayabilmektedir. İnsanda oluşan bu algı, onu yaratılış konusunu merak etmeye ve araştırmaya sevk etmiştir. Tarihsel süreçte hep bu merakını gidermeye çalışan insanın

bu arayışın peşinde koşmaya devam edeceği gayet açıktır. Çünkü yaratılışı anlamak, insanın yaratılış gayesini ortaya koyması ve insanlık tarihinin başlangıcına ışık tutması açısından önemlidir.¹ Bu durum aynı zamanda insan için gizemini koruyan, insanın üstesinden gelemediği, acizlik duygusunu her daim yaşadığı ve sürekli karşı karşıya kaldığı hayatın bir realitesini ifade eden ölüm ve sonraki hayatı kavramasının ilk ve temel yoludur. Dolayısıyla insan ölümü engelleyemediği için öldükten sonra ne olacağı sorusunun cevabını aramaya başlamıştır. Bu varoluşsal süreçte cevaba ulaşabilmesi için de nasıl yaratıldığı ve hayat serüveninin nasıl başladığını ortaya koyması gerekmektedir. Ayrıca insanın yaratılışı konusu Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin ortaya konulması açısından önemlidir. Çünkü Kur'an ayetlerinin yaratılıştan bahsetmesi Allah'ın kudretini, varlığını, ispatlamak² ve böylece insanın yaratana ile bağlarının güçlendirilmesi noktasından önem arz etmektedir. Çünkü yaratan kimse sahip de o olmaktadır.³ Bu nedenle insan, yaratılış konusundaki arayışına 'nasıl yaratıldım?' sorusuyla başlamıştır. Tarihsel süreçte âlimler bu soruya birçok cevap vermişlerdir. Bu çalışma da yaratılış konusuna değinen âlimlerden biri olan ve kelamın felsefe ile mecz edildiği dönemim en önemli temsilcilerinden olan Fâhreddin er-Râzî (ö.606/1210)'nin insanın yaratılışı ile ilgili görüşlerini içermektedir. Yaratılış konusunu Râzî perspektifinde ele almamızın nedeni, onun sahip olduğu felsefi ve kelamî yönüdür.⁴ Çünkü o, bu özellikleriyle diğer âlimlerden birçok noktada farklı fikirler ortaya koyabilmiştir. Bu bakımdan konunun geniş olarak işlenmesinden dolayı Râzî'nin, *Mefâtihu'l-ğayb* eserini merkeze alınmıştır. Ancak bazı noktalarda onun diğer eserleri olan *el-Erbain fi Usulu'd-Din*, *el-Metâlibu'l-Âliye Mine'l-İlmi'l-İlahi*, *Meâlimu Usulu'd-Din* gibi eserlerinden de faydalanılmıştır. İnsanın yaratılışı ile alakalı günümüz-

¹ Hüseyin, Çelik, Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Yaratılışı, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2011): 50. 49-70

² Tefrik, Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 18.

³ Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 149.

⁴ Süleyman Uludağ, *Fahreddin Râzî*, (Ankara: Harf Yayınları, 2014), 84; Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Türker-Osman Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin-er-Râzî*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013).

de birçok tez ve makale çalışması olduğu görülmektedir.⁵ Her ne kadar Fâhreddin er-Râzî'nin insanın yaratılışı hakkında genel çalışmalar yapılmışsa da bu çalışmamızda onun insanın yaratılışı hakkındaki görüşlerini *Mefâtihu'l-ğayb* eseri ekseninde ele almaya çalıştık. Çalışmada öncelikle yaratılışın gayeliliğine vurgu yapmaya çalışıldı. Daha sonra Kur'an-Kerim'in birçok ayetinde yer alan insanın yaratıldığı madde ile ilgili Râzî'nin yaklaşımları değerlendirildi. Bu başlıktan sonra da yaratılış safhaları ele alınarak, Râzî'nin bu konudaki görüşleri sergilenmeye çalışıldı. Bu anlamda yaratılış safhalarında Hz. Âdem ve Havva'nın yaratılışını, inorganik aşama, diğer insanların yaratılışını da organik aşama çerçevesinde ele alındı.

1. Yaratılıştta Gâyelilik

İnsanın 'yaratılış gayesi', insanlığın tarih boyunca cevabını aradığı en köklü sorular içerisinde yer almıştır.⁶ Ancak insanoğlu yaratılış hakkında ortaya koyduğu tüm çabalara rağmen, tatmin edici bir cevaba ulaşamamıştır. Bu durum insanın metafizik âlemiyle ilgili bilgi edinme noktasında yardıma muhtaç olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Tabii bu yardımın insanüstü ve yaratılışı her yönüyle bilen bir varlıktan olması gerekir ki bunun da olabilmesi ancak vahiyle mümkündür. Dolayısıyla vahiy, aynı zamanda insanın ulaşamadığı bilgileri, insana ulaştırma noktasında önemli bir faktördür. Ancak kutsal metinlerde ve Kur'an-ı Kerim'de yaratılış ile ilgili anlatıların insanın arayışına bir cevap niteliği taşımakla beraber salt bilgi amacı gütmeyeceği görülmektedir.⁷ Çünkü Kur'an'da yaratılışla ilgili yer alan bilgiler, aynı zamanda insanın yaratılışına yönelik amaca vurgu yapmakta ve insana bir görev yükleyerek hayatını anlamlı kılmaktadır.⁸ Öyle

⁵ Yusuf Altunbaş "Kur'an'da insanın yaratılışı ve emrim teorisi" Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006; Fatma Aktaş "İnsanın yaratılışı ile ilgili hadislerin tahriri ve tahlihi", Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013; adlı birçok tez ve makale çalışması olduğu görülmektedir.

⁶ Ayrıntılı Bilgi için bkz. Hüseyin, Aydın, *İlim Felsefe ve Din açısından Yaratılış ve Gâyelilik*, (Ankara: DiB. Yay., 2012); İsmail, Taşpınar, *İslam'a Göre İnsanın Yaratılışı ve Yaratılış Gayesi, Tanrı ile İnsan arasındaki ilişki konulu Sempozyum*, (Basım Yeri: Sak Matbaası, İstanbul 7-9 Ekim 2004):1.

⁷ Şahin Efil, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 79.

⁸ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015):12; *Meal Kültürümüz*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2016), 19.

ki Kur'an-ı Kerim'e göre yaratılan her şeyin insanın hizmetine sunulması⁹ ve yaratılışın son halkasında onun olması, yaratılışın gayesinde insanın olduğunun göstergesidir.¹⁰ Mesela "O, yeryüzündeki her şeyi sizin için yaratmıştır" (Bakara 2/2) ayetini, insanın yaratılışını ifade eden "O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O, mutlak galiptir, çok bağışlayıcıdır." (Mülk 67/2) ayetiyle açıklayan alimler, bu ayetlerde doğrudan yaratma da insanın amaç edinildiğini ve insana misyon verildiğini belirtmektedirler.¹¹ Bu misyon insan hayatının bir gayeye sahip olmasını ve hayatını anlamlı kılmasını sağlamaktadır.¹²

Fahreddin er-Râzî, Eş'ari geleneğinin benimsemiş olduğu düşünceden hareketle Allah'a illet olarak yaratma gibi bir gayenin tahsis edilemeyeceğini belirtir. Aksi halde, Allah, o maksatla kendisini tamamlamış olur ki bu da onun mutlaklık vasfına hâlel getirmektedir. Dolayısıyla ona göre Allah, her türlü menfaatten müstağnidir, uzaktır. Bu anlamda Râzî, O'nun fiillerinin ne kendisine ne de başkasına yönelik bir menfaatten dolayı olmayacağını vurgular. Çünkü Allah o kadar mutlak ki menfaati başkasına herhangi bir işi vasıta kılmaksızın da ulaştırmaya kadirdir. Dolayısıyla işin vâsıta olması illet olsun diye değildir. Ancak tabiattaki, kanunlar ve hayatımızın temelini teşkil eden bütün varlıkların yüce bir gayeye hizmet ettikleri de görülmektedir.¹³ Dolayısıyla Râzî, bu noktada özellikle Allah için bir illetin söz konusu olmayacağı üzerinde dursa da yaratılışın gayeliliği noktasına da dikkat çektiğini görüyoruz. O, 'Ben, cinleri ve insanları da ancak bana kulluk etsinler diye yarattım' (Zariyat, 56) ayetinden hareketle insanın yaratılış amacının ibadet olduğunu belirtmiştir. İbadeti de Allah'ın emrine olabildiğince saygı duymak, mahlûkatına karşı şerefli olmak diye anlamlandırmıştır. Hatta 'ben, gizli bir hazine idim; dolayısıyla bilinmek, tanınmak

⁹ Bakara:2/29, Casiye:45/13.

¹⁰ Kur'an-ı Kerim'de insanın özellikleriyle ilgili ayetler için bkz. Abese:80/17, Maide:5/30 31, Nisa:4/28, Fussilet:41/49, İsrâ:17/11-100, Enbiya:21/37, İbrahim:14/34, Ahzap:33/72, Mearic:70/1921, Fecr:89/20, Alak:96/6, Araf:7/179.

¹¹ Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, 147; Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 152.

¹² Çağfer Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak*, (Ankara: OTTO Yayınları, 2018):59.

¹³ Bekir Topaloğlu, *İnsan Kâinat ve Ötesi*, (İstanbul: Ensar Yayınları 2010), 81.

istedim' hadisinden hareketle de yaratılışın ilah açısından gayeliliğine vurgu yapmıştır.¹⁴

Râzî, Kur'an'ı Kerim'de özellikle göğün, yerin ve her şeyin yaratılışının 'bil-hak' kavramı ile amaçlandırıldığının altını çizer. Râzî, Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerde geçen 'bil-hak' kavramının, Allah'ın yeri ve göğü boşuna yaratmadığına yönelik bir anlam ifade ettiği şeklinde ele alır. Dolayısıyla Duhan suresi 38-39. Ayetlerinde yer alan; biz gökleri, yeri ve bu ikisi arasında bulunan şeyleri oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık anlamındaki ayetlerin, biz bunları bir maksada binaen yarattık şeklinde bir anlatımının olduğunu belirtir.¹⁵

Sonuç olarak baktığımızda Râzî'nin Tanrısal gayeliliği reddedip ayetleri de Tanrısal bir gayeyle açıklama çalışması, mezhebi kaygının gereği olarak görülebilir. Çünkü Râzî'nin gayesellikte karşı çıktığı en önemli husus; Allah'a atfedilen gayenin illet olarak zorunluluğunun kabul edilmesidir. Kelam tarihinde bu hususta Eş'ari ve Mu'tezile mezhepleri arasında farklı yaklaşımlardan dolayı tartışmaların olduğunu görüyoruz. Mutezile ve Mâtüridiler ilahi fiillerin gaye ve hikmetten yoksun olamayacağını düşünürken Eş'ariler ilahi iradenin gaye ve hikmetle sınırlandırılmasını uygun bulmamıştır.¹⁶ Dolayısıyla Râzî'nin gayeselliğin Tanrısal boyutu kabul etmemesi yönündeki vurgu, Mu'tezili düşünceye bir cevap niteliği taşıması açısından ele alınabilir.

2. İnsanın Yaratıldığı Madde İle İlgili İhtilaflar

Kur'an-ı Kerim'e bakıldığı zaman birçok ayette insanın farklı maddelerden yaratıldığı vurgulanmaktadır. Bu bakımdan insanın yaratılış aşamalarına geçmeden önce Râzî'nin insanın yaratıldığı madde ilgili ihtilaflar konusundaki görüşlerini ortaya koymamız uygun olacaktır.

2.1. Sudan Yaratıldığı İle İlgili İhtilaflar

Kur'an-ı Kerimde geçen 'O inkâr edenler görmüyorlar mı ki, (başlan-

¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1. Baskı, (Beirut: Daru'l-Fikr, 1981), 28:232-233.

¹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27:249-250.

¹⁶ Hulusi, Arslan, *Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi*, Kelâm Araştırmaları Dergisi, 14/2 (2016):344.

gıçta) göklerle yer, birbiriyle bitişik iken, biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık. Yine de onlar inanmayacaklar mı?’ (el-Enbiya 21/30) ayetinde Allah, canlı olan her şeyi sudan yarattığını açık bir şekilde buyurmuştur. Ayetin açık olması hasebiyle âlimler arasında canlıların sudan yaratıldığı hususunda ciddi ihtilaflar olmasa da, canlılardan kastın ne olduğu konusunda farklı görüşlerin ortaya çıktığını görüyoruz. Bazı âlimler, ayette geçen canlıdan kastın insan ve hayvanlar olduğunu belirtirken, bazıları da bitki ve ağaçların da bu kavramın kapsamına girdiğini vurgulamışlardır. Çünkü bu âlimler, bitki ve ağaçların yetişmesi için suyun olmasının zorunlu olduğunu savunmuşlardır. Râzî, ayete yönelik yaptığı yorumda, lafzının umumi olduğunu belirtmiştir. Ancak o ayetin umumiliğini tahsis edecek karinelerin de mevcut olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre delilin maksada daha yakın olabilmesi için onun hissedilen ve görünen cinsten olması gerekir. Dolayısıyla Hz. Âdem, Hz. İsa, cinler ve meleklerin durumunun ayetin bu umumiliğinin dışında kaldığını söylemiştir. O, ayette geçen canlılar lafzının, ağaç ve bitkilerin su sayesinde büyümelerinden dolayı onları da içine aldığı kabul etmiştir. Ona göre bu görüş, kavramda kastedilen manaya daha uygundur. Râzî bu ayette, Allah’ın, sanki yağmur yağdırma suretiyle yeryüzünde bitki vs. şeyleri canlı kıldığını belirten bir muradının olduğunu düşünmüştür.¹⁷ Bu anlamıyla diğer müfessirlerinde üzerinde durduğu ‘canlıların hayat idamesi için suya ihtiyaçları vardır’ görüşünü de benimsemektedir. Bu görüşe Nur 45. ayetinde de değinen Râzî, ayette geçen “dâbbe” kelimesiyle, yeryüzünde debelenen ve meskenleri burası olan canlılar kastedildiğini belirtir. Bu anlamıyla o, ayetin kapsamında melekler ve cinler gibi varlıkların olmadığını vurgular. Ayrıca o, sudan yaratılmalarındaki kastın canlıların ya nutfeden meydana gelmeleri yahut da suda yaşamalarından dolayı olabileceğinin de altını çizer.¹⁸ Bu anlamıyla ele aldığımızda Râzî, genel olarak kullanılan bu ifadenin tahsis edici yönüne vurgu yaparak bu canlılardan kastın yeryüzünde yaşayan canlılar olduğunu vurgulamıştır.

¹⁷ Râzî, *Mefatihul-ğayb*, 22:164.

¹⁸ Râzî, *Mefatihul-ğayb*, 24:15.

2.2. Hangi Toprak Türünden Yaratıldığı ile ilgili İhtilaflar

Kur'an-ı Kerim'in farklı ayetlerinde insanın farkı maddelerden yaratıldığı ile bilgilerin verildiğini görüyoruz. Bunlar; 'salsal'¹⁹ 'tîn' (kil)den²⁰, 'balçık'²¹, 'değersiz bir su'dan (meni)²² ve benzeri şeylerdir. Râzî, ayetlerdeki farklı bilgilerin tezatlık teşkil etmediklerini ifade eder. O, Kur'an'da yer alan bu anlatımların farklı aşamalar olduğunu özellikle beyan eder. Böylelikle insanın bir kez topraktan, diğer defasında ise, önemsiz bir sudan (meniden) yaratılmış olmasının, aşama olduğunu vurgular. Bu durumu da 'fehâr' kelimesi üzerinden daha somut bir şekilde örneklendirir. O, 'fehâr' kelimesinin, ateşte pişmiş çamur olduğunu ve bunun tuğla, kiremit manasına geldiğini belirtir. Bunun da un ufak olma özelliğindeki toprağın, suyu ve sıvıları içinde tutabilecek (bir çömlek) haline gelmesi ve ufalanmamasından dolayı içindekileri sızdırmayacak bir hal alması olduğunu söyler.²³ Ayrıca o, bu düşüncesini desteklemek için ilk insan olan Hz. Âdem ile onun soyundan gelen insanların ilk maddelerinin farklı olmasını örnek olarak sunar.²⁴ Râzî sergilemiş olduğu bu yaklaşımla Kur'an'ın bütününe yayılan insanın yaratılış maddelerini bütüncül bir yaklaşımla ele alarak bunların insanın tesviye (düz duruma getirme) sürecine kadar ki aşamaları olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Yani o, (turab) toprak ve su ana maddelerden müteşekkil olarak yaratılan insanın sırasıyla ilk etapta birçok ayette geçen 'çamur' (tin)'dan yaratıldığını belirtir. Bu aşamadan sonra sırasıyla 'süzme çamur', (sülaletin min tin), 'yapışkan çamur' (tinin lazıp), 'kurumuş çamur' (salsalin) 'çömlek gibi ses çıkaran çamur' salsalin (kelfehhar), 'renge kararmış kokusu bozulmuş çamur', (hemein mesnun) gibi farklı aşamaların geldiğini ortaya koyar. Terkiplerden oluşan bu durumlar insanın ilk yaratılış hakkındaki tesviye sürecine kadar ki aşamaları ifade etmektedir diyebiliriz.²⁵ Bu anlamıyla Râzî, aynı zamanda insanın yaratılışının belirli bir süreç içerisinde oluştuğunu kabul etmektedir.

¹⁹ Rahman, 55/14.

²⁰ Mu'minun, 23/12.

²¹ Hicr, 15/26.

²² Murselat, 77/20.

²³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 29:98.

²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30:236.

²⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015), 197.

3. İnsanın Yaratılış Safhaları

Kur'an, insanın yaratılışının ana maddesi ve aşamaları hakkında bilgi verirken belirli bir sistem ve kanunun varlığına işaret eder. Dolayısıyla topraktan yaratılma aşamasının, yaratılış evresinde insanın vücut bulmada geçirmiş olduğu ilk aşamayı ifade ettiğini görüyoruz. Kur'an-ı Kerimde bu aşamadan sonra insanların üreme fonksiyonlarıyla gerçekleşen aşamadan bahsedilir. Bu anlamıyla insanın yaratılışında ilk aşamayı inorganik, ikinci aşamayı ise organik aşama diye adlandırabiliriz.²⁶

3.1. İnorganik safha

İnorganik aşamada ilk etapta yaratılışın ilk maddesinin su olduğu belirtilir. Daha sonra topraktan (turab)²⁷ ve toprağın geçirdiği çeşitli aşamalardan bahsedilir. Bunlar kuru çamur (salsal),²⁸ kara balçık (hamein mesnun),²⁹ çamur (tin),³⁰ balçık mayası (sulaletin min tin),³¹ ateşte pişmiş kuru bir çamur (salsalin kel-fahhar), yapışkan cıvık çamur (tinin lazib),³² diye sıralanmaktadır. Bu aşamalar maddenin insan olana kadar ki aşamaları ifade eder. Bu süreçten sonra Allah, insanı dizayn edip³³ tesviye aşamasını bitirir. Râzî ayetlerde geçen 'tesviye' kelimesinin iki farkı şekilde yorumlanabileceğini, birincisinin bilindik insan suretine sokulması ve beşeri hilka-tin suret açısından tamamlanması anlamında olduğunu, ikincisinin de insanın bedenini oluşturan uzvular ile unsurların yerli yerinde ve birbirleriyle uyumlu kılınması şeklinde olduğunu belirtir.³⁴ Dolayısıyla inorganik aşama sadece Hz. Âdem'e has iken organik aşama diğer bütün insanların yaratılış sürecini kapsadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla inorganik aşama olarak kabul edilen Hz. Âdem'in yaratılışını ele alarak bu aşamanın oluşum sürecini ortaya koymaya çalışacağız.

²⁶ İsmail Yakıt, 'Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi', *SDÜİFD*. 15(1998): 15.

²⁷ Hacc, 22/5, Mu'mininun, 23/67.

²⁸ Hicr, 15/26-28-33.

²⁹ Hicr, 15/ 26-28-33.

³⁰ En'am, 6/2, Araf:7/11, Secde, 32/7, Sad:38/71-76.

³¹ Mu'mininun, 23/12.

³² Saffat, 37/11.

³³ Hicr, 15/29.

³⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 26:245.

3.1.1. Hz. Âdem'in Yaratılışı

Râzî, ilk insanın isimlendirilmesi ile ilgili olarak İbn Abbas'tan gelen bir rivayeti nakl eder. Bu rivayette ilk insana 'Âdem' isminin verilmesinin sebebinin, Allah'ın onu, yeryüzünün kızıl ve siyah topraklarından yaratmasıyla alakalı olduğunu belirtir. O, bu sebepten dolayı Hz. Âdem'in çocukları arasında, siyah derili, kızıl derili, çirkin ve güzel insanların olduğunu belirtir.³⁵

Hz. Âdem'den önce insanın olup olmadığı tartışmalarına da değinen Râzî, Şia'nın Hz. Âdem'den önce bir milyon veya daha çok Âdem bulunduğunu iddia ettiğini söyler. Ancak Râzî, bu düşüncenin yaratılışın bir insana dayandırılması açısından farklılık oluşturmadığının altını çizer. Çünkü O, Hz. Âdem'den önce insanın olduğu kabul edilse bile insanların ilki olan bir insana varılıp dayanılması gerektiğini belirtir. Öte yandan Hz. Âdem'in ilk insan olduğu ile ilgili ispatın akli olarak kesin bir şekilde ortaya konulamayacağını vurgular. Bu bilginin ancak rivayete bağlı bir bilgi olduğunu ifade eder. O, hangi düşünce kabul edilirse edilsin Hz. Âdem'in ve diğer cisimlerin, sırf yokluktan yaratılmış olduklarını kesin olarak söylemenin önemli olduğuna dikkat çeker.³⁶ Hz. Âdem'in yaratılışına değinen Râzî, özellikle bu noktada ilk insanın yoktan yaratıldığına yönelik bir görüşe vurgu yapmaya çalıştığı görülmektedir.³⁷ Bu durum onun dönemindeki felsefi algıya bir eleştiri olarak kabul edilebileceğini söyleyebiliriz. Çünkü Râzî, "Şüphesiz İsa'nın Allah katındaki örneği Âdem gibidir; onu topraktan yarattı ve sonra da ona 'Ol' dedi ve o da oluverdi." (Ali İmran 3/59) ayetindeki temel mesajın Hıristiyanların Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu görmelerine bir cevap niteliğinde olduğunu ifade eder.³⁸

Kur'an-ı Kerim, Âdem olarak yaratılan insanın hammaddesinin toprak olduğunu açık bir şekilde ifade eder. 'Kur'an'ın birçok ayetinde insanın inorganik aşamada yaratıldığı madenin ele alındığını görmekteyiz. Örneğin And olsun ki biz, insanı çamurdan bir hulâsadan yarattık. Sonra onu,

³⁵ Râzî, *Mefâtiibu'l-ğayb*, 9:167.

³⁶ Râzî, *Mefâtiibu'l-ğayb*, 19:183.

³⁷ Râzî'nin Sudur Eleştirisi için bkz. Eşref Altaş, *Fabreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, (İstanbul: İz Yayınları, 2009):485 vd.

³⁸ Avnullah Enes Ateş, Kur'an'da İnsanların Yaratılışı Meselesi, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016): 366.

sarp ve metin bir karagâhta bir nutfe/sperm yaptık. Sonra o “nutfe”yi bir “alaka” (rahme asılmış embriyo) hâline getirdik. Sonra o “alaka”yı, bir çiğnem et yaptık. O bir çiğnem eti de, kemikler hâline getirdik ve kemiklere et giydirdik. Sonra onu bir başka yaratışla inşâ ettik, yaratıcıların en güzeli olan Allah'ın sâni ne yücedir! Sonra siz, bunun arkasından hiç şüphesiz ölümler olacaksınız.’ (el-Mu'minun 23/12-16) ayetlerinde ve ‘And olsun Biz, insanı çamurdan bir hulâsadan yarattık’ (el-Mu'minun 23/12) ayetinde geçen ‘insan’ kelimesine dikkat çeken Râzî, bu kavramla kimin kastedildiği noktasında ihtilaflar olduğunu vurgular. O, ‘insan’ kelimesiyle insan olarak yaratılan Âdem'in kastedildiğini vurgulayan âlimlerin olduğu gibi, Âdem'in zürriyetinin kastedildiğini söyleyen âlimlerin de bulunduğunu ifade eder. Râzî, ayetlerde geçen ‘insan’ kavramının Hz. Âdemi gösterdiğine yönelik yorumun secde suresinde geçen ‘Yarattığını güzel yaratan ki O, yarattığı her şeyi güzel yapan ve insani yaratmaya da çamurdan başlayandır.’ (es-Secde 32/7-8) ayetlerine de uygunluk arz ettiğini ve Allah'ın insanı çamurdan yarattığını,³⁹ çamurun da toprak ve sudan mürekkep olduğunu belirtir.⁴⁰ Bu noktada özellikle Kur'an'ı Kerimde ilk insanın âdem olduğuyla ilgili açık bir ifadenin olmadığı görülmektedir. Râzî'nin de ifade etmiş olduğu gibi âlimler bazı ayetlerde belirtilen çamurdan yaratılan insanın âdem olabileceğini düşünmüşlerdir. Müellifimiz de bu noktada her ne kadar akli bir çıkarımın sonuç getirmeyeceğini düşünse de kanaatini, bu âlimlerin görüşüne uyarak ortaya koymuştur. Bu anlamıyla o, çamurdan yaratılan insanın ilk insan olduğunu ve bunun da âdem olduğunu söylemiştir.

Râzî, ‘Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!’ (Hicr 15/29) ayetinde geçen ‘ona ruhumdan üflediğim zaman’ tabiri ile ilgili birkaç hususun olduğunu belirtir. O, ‘nefh’ yani üflemenin, havayı, bir cismin boşluğuna kaydırmak olduğunu belirtir. Bu lafzın zahirinin, ruhun hava ve rüzgâr gibi bir şey olduğu anlamına geldiğini beyan eder. Özellikle Allah'ın Hz. Âdem'e ruhundan üflemesinin sebebini de onu şereflendirmek ve kıymetini göstermek olduğunu vurgular.⁴¹

³⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23:84-85.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23/85-86.

⁴¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19:185-186.

O, Allah'ın ayette 'ruhumdan üflediğim zaman' ifadesiyle ruhu anlamlandırmaya çalışır. Özellikle Allah'ın ruhumdan ibaresinin insana tanrısal bir töz olmadığına dikkat çekmek için buradaki anlamın insanı şerefliendirmek şeklinde ele alındığına dikkat çekmektedir.

3.1.2. Hz. Havva'nın Yaratılışı

Tarihsel sürece bakıldığı zaman Hz. Havva'nın yaratılışı ile ilgili en önemli tartışmalar, onun nasıl yaratıldığı ve hangi maddeden yaratıldığı ile alakalıdır. Bu anlamda, 'O, sizi tek bir nefisten yarattı ve kendisiyle sükûn bulması (duruşup-yatışması) için ondan eşini var etti. Onu (eşini) örtüp-bürüyünce, o da bir yük yüklendi de bununla (bir süre) gezindi. Nihayet (yükü) ağırlaşınca ikisi de Rableri olan Allah'a 'Eğer bize salih (bir çocuk) verirsen, andolsun şükredenlerden olacağız' diye dua ettiler' (el-Araf 7/189) ayetinde geçen; 'bundan da... eşini yapan...' kelimesinden yola çıkan bazı âlimlerin, İbn-i Abbas'tan gelen rivayete de dayanarak bundan Hz. Havva'nın murad edildiğini belirtirler. Râzî, âlimlerin bu rivayette Hz. Âdem'in eşinin 'Havva' diye isimlendirilmesini, onun kaburgalarının birinden yaratılmasından dolayı kabul ettiklerini belirtir. Bu anlamıyla onlara göre onu canlı (hayy) olan bir şeyden yaratmış olmasına nispetle 'Havva' diye adlandırılmıştır.⁴² Ayrıca Râzî, Hz. Havva'nın yaratılışının bu şekilde olduğunu kabul eden âlimlerin düşüncelerini, Peygamberden rivayet edildiğine inanılan 'kadınlar, eğri kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kaburga kemiğinin en eğri kısmı baş kısmıdır. Onu doğrultmaya çalışırsan kırarsın, mevcut hal üzere bırakırsan ondan istifade edersin' hadisiyle de temellendirdiklerini belirtir.⁴³ Ancak Râzî, bazı âlimlerin kabul ettiği bu görüşün diğer bazı âlimlerce de kabul görmediğini vurgular. Bu âlimlerin, Allah'ın, Hz. Âdem'i hiçbir madde olmadan yaratmaya kadir olduğunu açık bir şekilde vurgulamış olmasına rağmen, 'Allah, Hz. Havva'yı, Âdem'in cüzlerinin birinden yarattı...' gibi bir söylemin anlamsız olduğunu belirttiklerini ifade eder. Bu âlimler, Allah'ın insanı tek bir kemikten yaratmaya kadir ise onu doğrudan yaratmaya da kadir olduğunu açık bir şekilde vurgularlar.

⁴² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9:167.

⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15:90-91.

Zaten onlara göre ayette yer alan ‘min’ harf-i cerriyile, bazen kastedilen şeyin şahsına, bazen da türüne göre işaret edilebildiğine dikkatleri çekerler.⁴⁴

Râzî, yukarıdaki görüşleri sıraladıktan sonra ‘O, sizi bir tek candan yaratandır. Sonra (sizin için) bir karar yeri, bir de emanet yeri (vardır). Biz iyi anlayacak kimselere, ayetlerimizi hakikaten açıkça bildirdik’ (En’am 6/98) ayetinde geçen ‘tek bir can’ın, Âdem olduğunda şüphe olmadığını belirtir. Çünkü ona göre Âdem tek bir candır. Râzî ‘tek bir can’ kavramından hareketle yukarıda saymış olduğu birinci görüş olan Havva’nın Hz. Âdem’in kaburgalarının yaratılmıştır düşüncesine katıldığını görüyoruz. Çünkü ona göre bütün insanlar tek bir candan meydana gelmiş olurlar ki, bu tek bir can da, Hz. Âdem’dir.

3.2. Organik Aşama

Organik aşama, Hz. Âdem ve Hz. Havva’dan olan insanların yaratılışı süreci için kullanılan bir tanımlamadır. Dolayısıyla bu aşamaya biyolojik aşama da denilir.⁴⁵ Bu yönüyle biyolojik aşama, bütün insanların yaratılışına yönelik bir anlamlandırmadır. Yaratılışın biyolojik yönüne vurgu yapılan bu aşamada insanın yaratılış sürecini ele almaya çalışacağız.

Râzî, ‘Sonra O, onun zürriyetini, hakir bir sudan meydana gelen bir tohumdan yapmıştır. Sonra onu düzeltip tamamladı, içine ruhundan üfürdü. Sizin için kulaklar, gözler, gönüller yarattı. Ne az şükredersiniz.’ (es-Secde 32/8-9) ayetinin insanın zürriyetinin, ‘hakir bir sudan meydana gelen tohum olan nutfe olduğunu vurgulamıştır. O, ‘Sonra onu, sarp ve metin bir karargâhta bir nutfe yaptık’ (el-Mu’minun 23/13) ayetinde Allah’ın, insan cevherini babaların sulblerinde nutfe kıldığını ve bu sulblerin cima etmek suretiyle, nutfeyi kadınların rahimlerine attığını ifade eder. Nutfenin de daha sonra ‘Şüphesiz biz insanı, karışık bir damla sudan yarattık. Onu imtihan ediyoruz. Bu sebeple onu iştirici, görücü yaptık’ (İnsan, 76/2) ayetinde ‘emşac’ şekline çevrildiğini bunun da; ‘meşe’ kökünden gelen bir kelimenin olduğunu ve Arapçada, ‘karışma’ manasında kullanıldığını belirtir. Nitekim

⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15:89.

⁴⁵ İsmail, Yakıt, Kur’an’da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1998):5.

birisi bir şeyi karıştırdığı zaman, bu fiili kullanılır. Dolayısıyla ‘emşac’, kelimesinin ‘karışan şeyler’ anlamına geldiğini ifade eder.⁴⁶ Konuyla alakalı yine İbn Abbas’tan rivayet aktaran Râzî onun ‘nutfetin emşac’ kavramından; erkeğin beyaz ve kalın suyunun kadının sarı ve ince suyu ile karışması olduğunu belirtir. Bazı âlimlerin de ayetteki ifade ile erkeğin ve kadının nutfelerinin (menilerinin) karışması şeklinde anladıklarını söyler.⁴⁷

Bu aşamadan sonraki organik aşamada ise Allah’ın insanı nutfeden,⁴⁸ “alaka”dan,⁴⁹ mudğa (bir çiğnem et)’dan,⁵⁰ yarattığını haber verir. Kur’an’da özellikle bu durumlar ‘üç karanlık bölge’ tabiriyle ifade edilmiştir. Râzî, bu üç karanlık bölgenin ananın karnı, rahmi ve rahimdeki çocuk kesesi olduğunu söyleyen âlimlerin olduğu gibi babanın beli, ananın rahmi ve karnı olabileceğini de ileri süren âlimlerin olduğunu vurgular.⁵¹ Ancak o bunun rahim olabileceği düşüncesi içerisinde olduğu söylenebilir. Çünkü o, rahmin, nutfenin ‘sarp ve metin bir karargâhı’ olduğunu beyan etmiştir. Ona göre ayetteki ‘karâr’ kelimesiyle, karar kılınacak yer anlamında olan ‘müstekarr’ kelimesi kastedilmiştir. ‘Malum bir vakte kadar...’ (el-Murselat 77/22) ayetiyle de, çocuğun anasının rahminde, doğum vaktine kadar kalmasının kastedildiğini belirtir.⁵²

Nutfе’nin ana rahmine atılmasından sonraki sürecin Allah’ın ‘Sonra o nutfeyi bir alaka haline getirdik.’ (el-Mu’minun 23/14) ayetinin ifade ettiği husus olduğunu vurgulayan Râzî, onun da; ‘biz, o nutfeyi, üzerinde bulunduğu halden, soğuk, pıhtı görünümündeki kan demek olan, “alaka” haline çevirdik anlamında kastedildiğini beyan eder. Bu aşamadan sonraki aşamanın da Allah’ın, “Sonra o alakayı, bir çiğnem et yaptık” (el-Mu’minun 23/15) ayetinin ifade ettiği husustur. Buradan da kastın; ‘biz, o soğuk, pelte halindeki alakayı mudğaya, yani bir çiğnem miktarı olan et parçası yaptık’ olduğunu ifade eder. Râzî, çiğnem etin, ‘o bir çiğnem eti de, kemikler haline getirdik’ ifadesinin kemiklere giydirdiğini, bu durumun da ‘o kemiklere et

⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 30:236.

⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 30:237-238.

⁴⁸ Nahl, 16/4, Mu’minun, 23/14, Yasin, 36/77, Dehr, 76/2.

⁴⁹ Mü’minun, 23/14.

⁵⁰ Mü’minun, 23/14.

⁵¹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 26:245.

⁵² Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 23:84-85.

giydirdik' kısmının ifade ettiği bir husus olduğunu vurgular. Yaratılıştaki son aşamanın, 'sonra onu bir başka yaratılışla inşa ettik' cümlesinin ifade ettiği husus olup bunun da; 'biz onu, ilk yaratılışından çok farklı olan bir başka yaratılışla inşa ettik' anlamına geldiğini vurgular. Çünkü Râzî'ye göre Allah onu, cansızken, canlı, konuşmazken, konuşur; duymazken, duyar ve görmezken görür hale getirmiş, onun hem içini hem de dışını, güzelce yapmıştır.⁵³ Anlattığımız bu organik aşamada, insanın biyolojik yapısının da oluştuğunu ve insanda bulunan kuvveleri de içerdiğini vurgular. Râzî'nin insanın biyolojik yapısında, kuvvelerin gelişme sırasını da açıkladığını görüyoruz. Ona göre ilk önce kulaklar, gözler olduğunu bununda hikmetinin insanın anne-babası veya diğer insanlardan birtakım şeyler duyması, bunları anlaması olduğunu beyan eder.⁵⁴

Kur'an-ı Kerim'de bütün canlıların sudan yaratıldığına yönelik vurgu yapıldıktan sonra 'Biz, sizi, önemsiz bir sudan yaratmadık mı?' (el-Murselat 77/20) ayetiyle de özellikle insanın "mâin mehin"den yani değersiz bir sudan yaratıldığı buyrulur. Râzî ayette geçen "mâin mehin" kelimesini önemsiz bir su anlamında ele alır. Öte yandan "mâin mehin" kelimesinin "nutfe"nin için de kullanıldığını belirterek, bunun da meni olduğunu vurgular.⁵⁵ Râzî, Kur'an-ı Kerimde bu kelimeye yakın anlamda kullanılan 'alaka' kelimesinin de geçtiğini, ancak 'alaka' kelimesinin adi bir şey anlamını barındırdığını ifade eder. Râzî'ye göre Allah'ın bu noktada 'mehin' ve 'alaka' kavramları üzerinde durmasının sebebi, Rab sıfatına vurgu yapmak istemesinden dolayıdır. Bu anlamda Allah, önemsiz ve hiçbir kıymeti olmayan bir sudan yarattığı insanı, önemli, değerli ve kıymet edilecek bir duruma erdirmişdir. Adi bir su olan 'alaka'dan yarattığına vurgu yapmasının amacını da, insanın kendi haline bakarak, nasıl mükemmel bir varlık haline getirildiğini ve nesnelere hakikatlerini nasıl bilir bir duruma erdirdiğini anlatmaktır. Buna göre insanın bulunduğu bu halin, yaratılanlarda bulunması gereken mertebelerin en üst seviyesi ve kıymetlisi olduğu vurgulanmak istenmiştir. Dolayısıyla adeta Allah insana; 'eni bu en düşük seviyeden, en üst seviyeye

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23:84-86.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23:7.

⁵⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30:272-273.

ve kıymetli hale getiren mutlak kudret sahibi müdebbir ve yaratıcı benim' demek istemiştir. Ayrıca Râzî, bu ayette insanda bulunması gereken en önemli değerim ilim olduğuna yönelik bir tenbihatin bulunduğunu söyler.⁵⁶

4. İnsanın Ruh-Beden İlişkisi

Allah'ın Hz. Âdemi tesviye (düz duruma getirme) ettikten sonra ona ruh üflediğini buyurması, ruhun mahiyeti, ruh beden ayrımı gibi meselelere dair görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Klasik tefsir kaynaklarında her ne kadar ruhun üflenmesi, hayat verme ve canlı bir varlık haline getirme anlamında kullanılmış olsa da daha sonraki süreçte bu tartışmalar, insanın mahiyetine yönelik tartışmalara dönüşmüştür. İlk dönemden itibaren eski yunan felsefesinde insanın mahiyeti ve hakikatine yönelik tartışmaların ruh-beden ilişkisi etrafında şekillendiğini görüyoruz.⁵⁷ Sonraki süreçte özellikle Descartes'le revaç bulan ruh-beden düalizmi, kartezyanizm adı altında insanın iki ayrı cevherden meydana geldiğini, bu cevherlerden birinin ruh, diğerinin de beden olduğunu iddia eder.⁵⁸ İslam medeniyetinin tercüme yoluyla Yunan felsefesiyle karşılaşması bu tartışmanın İslam âlimleri arasında da tartışılmasına sebebiyet vermiştir.⁵⁹ Ancak İslam âlimlerinin bu tartışmaları ele alırken genel olarak 'ruh' ile birlikte 'nefs' kavramını kullandıklarını görüyoruz.⁶⁰ Bazı âlimler, ruh ve nefsin benzer anlamlara geldiğini söylerlerken bazıları da bu iki kavramın farklılık arz ettiğini belirtmişlerdir.⁶¹ Bu meyanda Râzî de eserlerinde genel itibarıyla insanın bedeniyle birlikte ruhtan bahsettiği yerlerde 'nefs' kavramını kullanmıştır.⁶²

İslam düşüncesini etkileyen ruh-beden tartışması, konuyla alakalı üç

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihul-ğayb*, 32:15.

⁵⁷ Ayrıntılı Bilgi için Bkz; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011)

⁵⁸ Ahmet Cevzici, *Felsefe Tarihi*, (Bursa: Say Yayınları, 1959) 143.

⁵⁹ Muhit Mert, İnsan Nedir? İnsanların Tanımlanmasına Dair Kelami Bir Yaklaşım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 72-80; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, trc. Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 49-50.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtihul-ğayb*, 21:38 vd.

⁶¹ Ruh ve nefis ayrımı için bkz. Kusta b. Luka Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1 (2009): 195-208

⁶² Asiye Aykıt, Nefis Nazariyesi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Ahlak Düşüncesi, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1. Sayı, 28 (2014):205.

farklı görüşün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Birinci görüş, insanın sadece bedenden ibaret olduğunu, ikincisi insanın bedeni olmakla birlikte sadece ruh olduğunu iddia eden görüştür. Üçüncüsü de insanın hem beden hem de ruhtan mürekkep olduğunu belirten görüştür.⁶³ Râzî'nin kitaplarında farklı söylemler olsa da insanın hem ruh hem de beden olmak üzere birbirinden ontolojik olarak ayrı iki farklı cevherden yaratılmış olduğunu, ruhun da beden de sonradan yaratıldığını kabul ettiğini görüyoruz.⁶⁴ Ancak o her ne kadar insanın bedenden ve ruhtan mürekkep bir varlık olduğunu kabul etse de, insanın ontolojik hakikatinin oluşturulmasında ruha daha çok atıfta bulunur. Dolayısıyla o, yukarıda saydığımız ikinci görüşe yakın bir düşünceye sahip olmuştur.⁶⁵ Râzî'ye göre Allah, insanı, ilahi kimya laboratuvarında terbiye ede ede, bir takım evsaf ve hususiyetler kazandırarak, onun fiziki bünyesini meydana getirmiş 'İki ellerimle yarattığım' (es-Sa'd 38/75) dediği insanoğlunun heykeline kendinden bir nefis, ruh, akıl üfleyerek,⁶⁶ en yüksek mertebeye eriştirmiştir.⁶⁷ Bu bakımdan o, insanı genel olarak beden ve ruhtan mürekkep bir varlık olarak tanımlamaktadır.⁶⁸ Ancak Râzî'ye göre insan her ne kadar mürekkep bir varlık olsa da ona üflenen ruh ile beden arasında, hayranlık veren bir münasebet vardır. O, ruh cevherinde meydana gelen her tesirin bedeni de etkilediğini, bedende meydana gelen bazı tesirlerin de ruha yükseldiğini belirtir. Mesela insanın, ekşi bir şeyi aklına getirip hatırladığında dişlerinin kamaşması, kötü bir şeyi ve kızgınlık veren bir hali düşünüp hatırladığında ise, bedeninin ısınması gibi durumlar, ruhtan bedene geçen birtakım tesirlerin olduğunu göstergesi olarak kabul eder.⁶⁹ Bu anlamıyla insanın kendini özüyle bilmesi hasebiyle, onun kullandığı ben zamirinin, insanın ruhuna yönelik olduğunu belirtir. Çünkü ona göre bedende bulunan iç ve dış organlar bundan gafildir.⁷⁰ Öte yandan insanın

⁶³ İbrahim, Coşkun, 'Fahreddin er-Râzî ye Göre Nefs(Ruh)'in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu', *DÜİFD*, 2:6.

⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebahisul-meşrikiyye fi'İlmi'l-ilabiyat ve't-tabiiyyat*, (Haydarabad: Daru'l Maarif en-Nizamiyyetü'l Kâinat, 1964), 2: 399.

⁶⁵ Mert, *İnsan nedir?* 19.

⁶⁶ Secde:32/9, Hicr:15/29, Sad:38/22, Enbiya/91.

⁶⁷ İsmail Cerrahoğlu, 'Kur'an'da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri', *AÜİFD*, 20:88.

⁶⁸ Muhit Mert, *İnsan Nedir?* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 19.

⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 11:231-232

⁷⁰ Râzî, *İslam İnançının Ana Konuları*, trc. Nadim Macit, (Erzurum: 1996), 103.

bütün iç ve dış organlarının mürekkep olmasından dolayı bozulma ve erime eğiliminde olduğunu ancak insanın kendisinde bulunan ruhunun ömrün başlangıcından sonuna kadar kalıcı olduğunu vurgular.⁷¹ Râzî, bu görüşünü Kur'an'ı Kerim ve hadislerden de örnekler vererek temellendirmeye çalışır. Mesela, 'Allah yolunda öldürülenleri ölümler sanma; hayır,-onlar-diridirler, Rableri katında rızıklandırılmaktadırlar' (Ali İmran 3/16) ayetinin yorumunda insanın öldükten sonra da diri olduğunu, ancak insan algısı, kişi öldürüldükten sonra ölü bir ceset olduğunu söyler. Dolayısıyla insanın cesetten başka bir şey olması gerektiğini ifade eder.⁷² Râzî, "Sana ruhu sorarlar. De ki: 'Rûh' Rabbinin emrindedir". (Zaten) size az bir ilimden başkası verilmemiştir" (İsra, 17/85) ayetini yorumlarken genel anlamda ruhla kasettiği şeyin, cismin hayatietini ve fonksiyonlarını yerine getirmesini sağlayan, cisimle birlikte bulunan, ancak ondan farklı bir yetkinlik olduğunu ifade eder.⁷³ Görüşünü desteklemek için hadislerden de faydalanan Râzî, Hz. Peygamberden rivayet edilen; "Ölü tabutuna konduğunda ruhu tabutun üzerine çıkararak, şöyle der: Ey yakınlarım, dünya benimle oynadığı gibi sakın ha sizinle de oynamasın." hadisini beden ölümünden sonra diri, bir özün kaldığına işaret ettiğini vurgular.⁷⁴

Râzî, ruh'un yok olmadığını, *Metâlibu'l-Âliye* adlı eserinde de aklî delillerle temellendirmeye çalışır. Ona göre nefis, manevi bir cevher olup bedeni yönetmesi dışında bedenle arasında herhangi bir ilişki söz konusu değildir.⁷⁵ Bunu daha somut bir hale getirmek için ev örneğini verir. Evde oturanın evi idare ettiğini ve her türlü tasarrufu yaptığını belirtir. Evin yıpranması nasıl ki evde oturanı öldürmezse beden ölmesinin de ruhun ölmesini gerektirmeyeceğinin altını çizmiştir.⁷⁶ Ona göre bedeni yöneten ve koruyan bir idareciye ihtiyaç olduğu ve bunun da nefis olduğu anlaşılmaktadır. Nefis bedeni yönetmesinin de onun canlı, bilici ve kudretli olduğunu göstermek-

⁷¹ Râzî, *İslam İnançının Ana Konuları*, 103.

⁷² Râzî, *İslam İnançının Ana Konuları*, 105.

⁷³ Fahreddin er-Râzî, *el-Erbain fi usulü'd-din*, (Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009):259 vd.

⁷⁴ Râzî, *İslam İnançının Ana Konuları*, 104-105.

⁷⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, (Beyrut: Darul Kitabu'l Arabi, 1987), 7:213.

⁷⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 7:213.

tedir. Dolayısıyla bedenın varlığını sürdürmesini, nefsin ona hükmetmesi şartına bağlamış olmaktadır.⁷⁷

Râzî'ye göre şayet asıl cevher beden olsaydı, nefsin bedenın ölümüyle ölmesi, bedenın zayıflamasıyla da zayıflaması gerekirdi. Bedenın zayıflamasıyla nefis zayıflamıyorsa onun ölümüyle de ölmemesi gerekir. Çünkü eğer nefis bedenın zayıflamasıyla zayıflamış olsaydı, bedende ortaya çıkan bir eksiklik sırasında nefiste de noksanlık meydana gelirdi. Ancak böyle bir durum olmadığı gayet açıktır. Mesela bir insanın derin düşüncelere dalması bedende rahatsızlıklara neden olur. Fakat bu durum bedenın aksine nefsin olgunlaşmasına vesile olmaktadır. Veya riyazet durumu nefsi aç bırakmayı ve maddiyatla uğraşmaktan uzak durmayı gerekli kılarken bu durum bedenın zayıflamasına sebep olabilmektedir. Ayrıca insanın yaşlandığı dönemde bedendeki organların zayıflamaya ve yıpranmaya başladığı görülürken insanın akıl ve manevi yönü aksine güçlenir. Dolayısıyla nefis bedenın ölmesiyle ölseydi bedenın zayıflamasıyla zayıflaması gerekir. Ancak bedendeki eksiklikler nedeniyle nefiste noksanlıklar zuhur etmemekte bilakis nefsin olgunlaşmasını sağlamaktadır.⁷⁸

Râzî görüşleriyle ruh'un ölümsüzlüğüne dayalı bir fikir ortaya koyar. O bu fikrini hem akli hem de nakli delillerle desteklemeye çalışmıştır. Ancak Râzî her ne kadar bu görüşte olsa da Kur'an-ı Kerim'in ruh-beden ayrımına yönelik bir düalizmi açık bir şekilde ortaya koyduğunu söylemek zordur. Çünkü insanın birbirinden ayrı, ruh ve beden gibi iki ayrı cevherden meydana geldiğini ifade eden bir ibareyi Kur'an'da bulamıyoruz. Kelamcılar her ne kadar bu tartışmayı Kur'an'da sık sık kullanılmasından dolayı 'nefs'⁷⁹ kavramı üzerinden ele almış olsalar da Kur'an'da bu kavram, "kişi" veya "kendi" anlamlarında kullanılmıştır. Mesela "ey inananlar, mallarınızı aranızda bātilla (doğru olmayan yollarla, haksız yere) yemeyin. Kendi rızanızla yaptığınız ticaret olursa başka. Canlarınızı da öldürmeyin. Doğrusu Allah, size karşı çok merhametlidir." (Nisa 4/29) Ayetinde 'nefs' kavramı can anla-

⁷⁷ Râzî, *el-Metâlibul-âliye*, 7:214.

⁷⁸ Râzî, *el-Metâlibul-âliye*, 7:214.

⁷⁹ Bakara:2/48-72-110-123-233-281-286, Ali imran:3/25-30-145-161-185, Nisa:1/4, Maide:5/32-45, Nefs kelimesinin geçtiği diğer ayetler için bkz. Aykan, Recep, *Kelime ve Kollarına Göre Alfabetik Kur'an Fibristi*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012) , 707.

mında kullanılmıştır. Bu anlamda ruh-beden düalizminden çok can dediği hem bedensel hem de inanşsal ve duygusal yöne vurgu olduğu görülür.⁸⁰ Bu bakımdan Râzî'nin de zamanındaki düşüncelere kayıtsız kalmadığını ve felsefeden etkilendiğini söyleyebiliriz.

Sonuç

Fahredden er-Râzî, hem kelim hem de felsefi geleneğin önemli temsilcilerinden birisidir. Kelam yönü kadar felsefi yönünün de güçlü olması, onun birçok konuda farklı fikirler ortaya koymasını sağlamıştır. Öncelikle o, Kur'an-ı Kerim'de yer alan yaratılış ile ilgili ayetlerin, bütün muhatapların kabul edebileceği bir özellikte olduğunu, belirli bir amacı güttüğünü, bundan dolayı da bilimsel bir veri ortaya koymadığını ifade eder. Ona göre Kur'an-ı Kerim ayetlerin en önemli noktası, yaratılışın nasıllığından çok gayesi ve hedefidir. Bundan dolayı Kur'an'ın herhangi bir konuda sistematik bilgi sunmak amacıyla indirilmediği noktasına değinen Râzî, ayetlerin özellikle Allah'ın varlığını, birliğini, kudretini, anlamak için vazedildiklerini belirtir. Ayrıca bu ayetlerle Allah'ın varlığına ilişkin delillerin avam ve havastan herkesin istifade edebilmeleri amaçlandığı için bu ayetlerin fazla ince düşünmeyi gerektirmeyen ve hemen anlaşılabilir cinsten olduklarını vurgular.

Kur'an-ı Kerimde geçen her şeyin sudan yaratıldığı konusuna değinen Râzî, Allah'ın, bu ayetiyle her şeyin sudan yaratılması durumunun, yaşama ve yetişme anlamlarına gelebileceği gibi canlıların hayatlarını devam ettirebilmeleri manasının da olabileceğini ifade eder.

Râzî, Kur'an-ı Kerim'in farklı ayetlerinde insanın yaratılışıyla ilgili bilgilendirmelerin yaratılışla ilgili aşamalar olduklarını söyler. Bu anlamda insanın yaratılışının iki boyutuna da değinir. İlk etapta insanın topraktan yaratılış aşaması geçirdiğini, bundan sonra da üreme aşamasına geçtiğini ifade eder. Üreme aşamasında da insanın değersiz bir sudan yaratıldığını ve bu önemsiz suyun meni olduğunu vurgular.

Hız. Âdemin isimlendirmesinin yaratıldığı toprakla alakalı olduğunu söyleyen Râzî, Hız. Âdem'den önce insanların olup olmasının yaratılış sü-

⁸⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10:74.

reci açısından bir şey değiştirmeyeceğini ve anlatılan bu aşamaların eninde sonunda ilk insanın yaratılışına kadar gideceğini vurgular. Âdemin su ile toprak karışımı bir maddeden yaratıldığını belirten Râzî, Allah'ın onun tesviye ettikten sonra ona ruh üfleyerek canlılık kazandırdığını belirtir.

Hz. Havva, isminin de onun canlı birinden yaratılması anlamında ona verildiğine dair rivayetlere yer veren Râzî, Hz. Havva'nın yaratılması konusunda bazı âlimlerin geleneksel anlayışın ortaya koymuş olduğu düşünce çerçevesinde hareket eder. Özellikle yapılan rivayet ve yorumlardan yola çıkarak o, Hz. Havva'nın Hz. Âdemin kaburga kemiğinden yaratıldığına yönelik düşünce kabul eder.

Râzî, insanı bedenden ve ruhtan mürekkep bir varlık olarak tanımladığı halde insanın hakikatini oluşturmada ruha daha çok atıfta bulunur. Hem bedeni hem de ruhu kabul ettiğini, insanın ruh ve beden olmak üzere birbirinden ontolojik olarak ayrı iki farklı cevherden yaratılmış olduğunu, ruh'un da bedenin de sonradan yaratıldığını söyler. Ancak insanın özünün esasen ruhtan ibaret olduğunu vurgular. Ona göre insan algılanan bu bedenden ibaret olmayıp onun hakiki varlığını ruh oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Aydın, Hüseyin. *İlim Felsefe ve Din açısından Yaratılış ve Gâyelilik*. Ankara: DiB. Yayınları 2012.
- Alper, Hülya. *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Arslan, Hulusi. *Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi. Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/2 (2016):343-360.
- Ateş, Avnullah Enes. Kur'an'da İnsanların Yaratılışı Meselesi, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15/30 (2016): 353-369.
- Aykan, Recep. *Kelime ve Konularına Göre Alfabetik Kur'an Fibrisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Aykıt, Asiye Nefis Nazariyesi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Düşüncesi, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1. Sayı, 28, 2014.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Bursa: Say Yayınları, 1959.
- Cerrahoğlu, İsmail. 'Kur'an'da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri'. *AÜ-İFD*,

- Çelik, Hüseyin. Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Yaratılışı. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (2011): 49-70.
- Coşkun, İbrahim. 'Fahreddin er-Râzî ye Göre Nefs(Ruh)'in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu'. *DÜİFD*. 2:6.
- Efil, Şahin. *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Mebalısul Meşrûkiyye fi'İlmi'l İlahiyyat ve't-Tabiiyyat*, Haydarabad: Daru'l Maarif en-Nizamiyyetü'l Kâinat, 1964, 2.
- Fahreddin er-Râzî. *İslam İnancının Ana Konuları*. trc. Nadim Macit. Erzurum: 1996.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Erbain fi Usulü'd-Din*, Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Metâlibu'l-Aliye*. Beyrut: Darul Kitabu'l Arabi, 1987 7:213.
- Fahreddin er-Râzî. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Fıkr, (I-XXX), 1981.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. trc. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Yaratılış*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Meal Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2016.
- Kusta b. Luka Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında, *M. Ü. İ ilahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1 (2009): 195-208.
- Mert, Muhit. *İnsan Nedir?* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Mert, Muhit, *İnsan Nedir? İnsanların Tanımlanmasına Dair Kelami Bir Yaklaşım*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Taşpınar, İsmail. İslam'a Göre İnsanın Yaratılışı ve Yaratılış Gayesi. *Tanrı ile İnsan arasındaki ilişki konulu Sempozyum*, (Basım Yeri: Sak Matbaası, İstanbul 7-9 Ekim 2004).
- Türker, Ömer - Demir Osman. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013).
- Topaloğlu, Bekir. *İnsan Kâinat ve Ötesi*. İstanbul: Ensar Yayınları 2010.
- Uludağ, Süleyman. *Fabrettin Râzî*. Ankara: Harf Yayınları, 2014.
- Ulutürk, Veli. Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Yar, Erkan. *Rub-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Yakıt, İsmail. Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1998).
- Yücedoğru, Tefvik. *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.

MÜRCİE VE EHL-İ HADİS ARASINDA YAŞANAN POLEMİKLERİN CERH VE TA'DÎL İLMİNE DÖNEMİN TE'LÎFÂTINA VE SOSYAL/BEŞERÎ İLİŞKİLERE YANSIMASI (HİCRÎ III. ASIR)

Uğur ERMAN*

Öz

Hiz. Peygamber'in (a.s.) vefatından sonra ortaya çıkan siyasi ve dini kargaşalar İslam toplumunun ayrışmasına sebep olmuş ve birçok islâmî fırkanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu fırkalardan biri olan Ehl-i hadis, nasslara zâhiri yaklaşan, nasların te'vil/yorumuna girmeyen, nakilci, rivayetleri olduğu gibi zâhiri/literal boyutunu esas alan yapısıyla ön plana çıkmıştır. Buna karşın Ehl-i re'y kapsamında değerlendirilen Mürcie ise hükümlerin illetini araştıran, dinî meseleleri anlamak için kıyasa başvuran hatta kıyası âhâd habere tercih eden yönüyle ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla bu iki ekol arasında gerek i'tikâdî gerekse amelî birçok konuda cedeller yaşanmıştır. Bu itibarla kaleme aldığımız bu makale, İslam düşünce tarihinin iki büyük ekolü olan Ehl-i Hadis ile Mürcie mezhebi müntesibi olan muhaddisler arasında yaşa-

* Dr. Öğr. Üy. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, Siirt, Türkiye, ugurerman@siirt.edu.tr, orcid.org/0000-0002-0942-8148.

nan ihtilaf ve cedellerin cerh ve taidil ilmüne, hicri III. asırda kaleme alınan eserlere, sosyal ve beşeri ilişkilere nasıl yansındığını ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler:

Ehl-i Hadis, Mürcie, Polemik, Te'lifât, Cerh, Tâdil.

The Polemics Between Ahl-i Hadith And Mürcie's Follower Reflected On Cerh And Tâdil Knowledge And Social/Human Relations (Hijri III.)

Abstract

The Ahl-i hadith came to the forefront with the structure that approached the sacred texts literal. On the other hand, Mürcie came to the forefront to criticism. They researching reason of judgment. So they preferring comparison to the religious rule. Hence, between these two schools has been conflict in many subjects both in doctrinal and practice. This article tackles controversy between the two great schools of Islamic thought, the hadith supporters and the Muhaddis of the Mürcie sect, and how it reflect on books, social and human relationships.

Keywords

Ahl-i hadith, Mürcie, Books, Cerh, Tâdil

Giriş

Müslümanlar Hz. Osman'ın şehit edilmesi (35/656) ve akabinde Hz. Ali'nin hilafete geçmesinden sonra; Hz. Ali taraftarları, Talha/Zübeyr/Âişe taraftarları, Muâviye taraftarları ve bunlardan hiçbirini desteklemeyen tarafsızlar (Mu'tezile) adıyla bilinen siyâsi gruplara ayrılmışlardır.¹ Diğer taraftan Osman taraftarlarına da *Usmâni*; Hâriciler ve Şîa karşısında Ali ve Muâviye arasında yaşananlara karışmayan bu konu hakkında yorum yapmayan, siyâsi olaylardan uzak duranlara da *Huleysiyye* denmiştir.² Tarafsızlar diye nitelenen bu grup daha sonraları birçok müntesibe sahip olmuştur. İşte bu grup Şîa, Mu'tezile ve Hâricilere karşı olan tek taraf olma özeliğine sahiptir ki Ehl-i hadis ve Mürcie'nin kökenlerini bu gurup içerisinde aramak gerekir.

Hicri II. asrın ilk çeyreğine kadar toplumda Hâricilik, Şîa, Mu'tezile gibi mezhepler zuhur edince bunlara karşı bir tepki başlamış ve bunlara

¹ Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman Ebu'l Huseyn el Mâlâti, *et-Tenbih ve'r Redd ala Ehlil' Ebbvâ ve'l Bida'*, Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî , (Kâhire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1991), 36.

² Ebu'l Abbas Abdullah b. Şîrîr el-Enbârî Nâşi el-Ekber, *Mesâilul-İmâme ve'l-Muktetefât mine'l- Kitâbil-Evsat li'l-Makâlât*, Thk. Joseph Van Ess, (Beyrût: 1971), 17.

Sâhibu'r-re'y veya *Ehl-i bid'at* denmiştir. Mezkûr grupların dışında kalanlara da *Sevâdu'l-A'zam*, *Sâhibu's-Sünne*, *Ehlu's-Sünne*, *Ehlu's-Sünne ve'l-Cemâa* gibi isimler verilmiştir.³

Mürjîcî mezhebinin kaynaklarda birçok değişik tanımlarına rastlamak mümkündür.⁴ Ancak cerhe sebep olan Mürjîcîlik, *“İmanın, amelsiz söz veya sadece söz olduğunu söyleyen kimselerdir. İmanla beraber ma'siyet, taatle beraber küfür zarar vermez.”*⁵ *“İman dil ile ikrardır. Dili ile imanını ikrar eden kişi kalben küfre itikat etse de Allah katında mü'mindir.”*⁶ *“İman kalp ile tasdikdir. Kişi diliyle alenen küfrü ilan etse, İslam yurdunda puta tapsa, Hristiyan veya Yahudi olsa, teslisi ilan etse ve bu halde ölürse Allah katında mü'min sayılır.”*⁷ tanımlarının içerisine giren Mürjîcî mensuplarıdır. İşte Ashâb-ı hadis bu tanımlar çerçevesinde yer alan Mürjîcî'yi şiddetle eleştirmiş ve bu siyâsî/itikâdî fırkaya karşı reddiyeler yazmışlardır.

Mürjîcî'nin teşekkül sürecinin ayrıntılarını mezhepler tarihi ve kelim kitaplarına bırakarak Mürjîcî'nin ortaya çıkması 60-75/679-694 tarihleri ara-

³ Ebu Muhammed el- Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, (by ts.), 37; Muhammed b. Abdillâh İbn Ebî Zemeneyn, *Usûlu's-Sünne*, Thk. Abdullâh b. Muhammed b. Hüseyin el-Buhârî, (Medine: Mektebetu'l-Ğurebâ, 1415), 295.

⁴ İlk Mürjîcî (el-Mürjîcîtü'l-Ülâ); *“Hz. Ali ve Osman'ın durumlarını tehir eden ve onların imanlı oldukları ve küfre girdikleri konusunda fikir beyan etmeyen kimselerdir.”* (Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansûr Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk. Fethullah Huleyf, (İskenderiyye: Dâru'l Câmîâtü'l Mısıriyye, ts.) 381; Sefer b. Abdurrahman el-Havâli, *Zâbiretu'l-İrcâ fi'l-Fikri'l-İslami*, (Riyad: Dâru'l Kelime, 1420/1999), 215. Diğer bir tanımda *“Mürjîcî; “Küfürle birlikte taat fayda vermediği gibi, imanla birlikte günahın da zarar vermeyeceği fikrini iddia edenlerdir.”* (Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn-i Hazm el Endelûsî el-Kurtubî ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Mektebetu'l Hâncî, Kahire: ts., 4:154; Şehristânî, el-Milel, I: 139.). Başka bir tanımda ise *“Büyük günah işleyenlerle ilgili kararı, dilediği şekilde hükmetmesi için, Allah'a bırakmak, onların cennetlik veya cehennemlik olduğuna hükmetmemektir. Çünkü Allah buyuruyor ki, Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar, Allah'a ortak koşan da gerçekten büyük günah işlemiştir.”* tanımlanmıştır. (Ebû Mansûr Mâturîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'an*, Thk. Mecdî Baslûm, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/ 2005), 3: 202.)

⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî el-Bağdâdî, *eş-Seria*, Thk. Abdullâh b. Ömer b. Süleyman ed-Demîcî, (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1420/1999), 5: 2551; Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *es-Sünne*, (Dâru İbn-i Kayyim, 1406/1986), 1: 347; Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârun b. Yezîd el-Hallâl, *es-Sünne*, Thk. Atiyye Zührânî, (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1410/1988), 3: 570.

⁶ İbn-i Hazm, *el-Fasl*, 4: 154-155. Bu görüş Kerrâmîyye'ye aittir.

⁷ İbn-i Hazm, *el-Fasl*, 4: 155. Bu görüş Cehm b. Safvân'a aittir. Bu sebeple hadis taraftarları Cehmîyye mezhebine birçok reddiye yazmışlardır.

sında gerçekleşmiştir. Muâviye'nin iş başına gelmesinden sonra başlatmış olduğu Hz. Ali'yi lânetleyip Hz. Osman'ı övme kampanyası Haşimî olsun veya olmasın pek çok kimsenin buna tepki göstermesi sonucunu doğurmuştur. Hz. Ali ve Osman hakkında İrcâ fikrini benimseme fikrine hicri ilk asrın yarısından sonra, Hz. Ali'yi veya Hz. Osman'ı sevmek (*tevellî*) ve onlara düşman olmak (*teberri*) kavramları sokulmuştur. Böylece Hz. Ali ve Osman'ın durumlarını tehir etme (*İrca*) siyâsî bir tercih olarak görülmeğe başlanmıştır. Bu tarzdaki irca fikrinin genişletilerek bütün büyük günah işleyenler için de uygulamaya konulması şeklindeki ilk ircâ fikri kurumsal bir hal almaya başlamış ve kitlelere mal olmaya başlamıştır.⁸ Emevîler devrinde Ömer b. Abdülaziz tarafından destek gördüğü iddia edilen Mürcie⁹ Abbasiler devrinde Haricî ve Şii gailisine karşı iktidar tarafından desteklenmiştir.

Halife Me'mûn zamanında yaşanan Halku'l-kur'ân mevzusuna destek vermelerinden dolayı bazı mürciiler *mu'tezile* diye de anılmışlardır.¹⁰ Kader ideolojisi karşısında bazı Mürciiler kaderci bir tavır sergilerlerken, bazıları cebirci bir duruş takınmışlardır. Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda ise bazı Mürciiler Kur'ân'ın mahlûk olduğu tezini savunurlarken bazıları da iktidarın bu ideolojisine karşı bir tutum sergilemişlerdir. Bu sebeple Mürciiler bazen cebrî olmakla bazen de mutezili ya da cehmî olmakla itham edilmişlerdir.¹¹ Hicri III. asırda yazılan eserlere bakıldığında mürcie ile mutezile mezhebi müntesipleri hemen hemen aynı kefeye konulmuş ve Ehl-i hadis tarafından Ebu Hanîfe ve taraftarları mürcii kabul edilmiştir.¹² Ancak Ebu Hanife'nin ircası ile mezhepleşen ircanın birbirinden farklı boyutlarda olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir.

⁸ Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, Ankara (2002): 178.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, (Beyrût: Dâru Sadr,1968), 6: 313.

¹⁰ Kutlu, "*Mürcie Mezhebi*", 185.

¹¹ Abdulkâhir b. Tahir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1977): 92.

¹² Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk. Sabri b. Sellâme Şahin , (Dâru's-Sebât, ts.); Ebu Saïd Osman b. Saïd ed-Dârimî es-Sicistânî, *Nakdu'l-İmam Ebi Saïd Osman b. Saïd ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-Anid fi Mâ İfterâ Ale'llabi Azze ve Celle mine't-Tevid*, thk. Reşid b. Hasen el-Elmaî , (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1418/1998); Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, thk. Muhammed b. Saïd b. Salim el-Kahtânî , (Dammâm: Dâru'l-İbni'l-Kayyim, 1406/1986).

Ashâb-ı hadîs'e gelince; bu mezhebin ilk izlerine Hz. Peygamber (a.s.) zamanında rastlamak mümkündür. Hadis taraftarları kavramının İslamı, Kur'ân ve sünnetle ayrıca sahâbî ve tabiûn sözleriyle anlaşılması gerektiği düşüncesine sahip olan grubun müşterek adı olarak kullanıldığını görmekteyiz. Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen bir rivâyette gençleri gördüğünde Resûlullah'ın (a.s.) gençlere hadis ilminin öğretilmesi tavsiyesinde bulunduğunu ifade etmiş, ardından şöyle buyurmuştur: “*Siz bizim halefimiz ve bizden sonraki Ehl-i hadîssiniz*”¹³ Bu rivâyette yer alan “ehl-i hadis” tabiri, bu tabirin sahâbîler zamanında kullanıldığını göstermektedir. Bu terim zamanla değişik anlamlarda kullanılmış ve bu gruba müntesip olanlar değişik adlar altında tesmiye edilmişlerdir.¹⁴

Hicrî I. asrın sonlarına doğru İslam âleminde mezhepler teşekkül edince Ehl-i bidat sayılan Haricilik, Mürçie, Şia, Mutezile fırkalarına karşı bir tepki oluşmaya başlamıştır. İşte bu tepki veren kimselerin oluşturduğu grup hadîs taraftarlarının teşekkülünde önemli bir rol üstlenmiştir. Hicrî II. asrın ortalarında ise sünnete re'y karşıtı bir anlam verilmesiyle birlikte rey'ini kullanan diğer gruplara karşı olan, ana düşüncesi hadisleri mümkün olduğu kadar yoruma tâbî tutmadan ve kıyasa başvurmadan uygulamak, akli ilimlerden ziyade naklî ilimlerle ilgilenmek olan gruba verilen isim olmuştur. Bu grup Hicrî II. asırda Hicaz veya Medine ekolü olarak tanımlanmış olup başlarda fikhî bir ekol olarak ortaya çıkmıştır. II. yüzyıldan itibaren daha çok Ehl-i hadîs olarak anılmışlardır.¹⁵

Hicrî III. asra gelindiğinde ise özellikle Mihne süreci ve buna bağlı olarak Mu'tezile/Cehmî Mürçie ve Ehl-i hadîs arasında yaşanan itikâdî polemikler Ehl-i hadîs'in sadece fikhî bir ekol olmadığını aynı zamanda itikâdî bir ekol olduğunu göstermiştir. Bu dönemde Ashâb-ı hadîs/Ehl-i hadîs diye tesmiye edilen bir grup vardır. Nitekim İbn Sa'd (ö. 230/845) “*Tabakât*” adlı eserinde tabiûn devrinden itibaren İslam âlimlerini mürçî, kaderî, şîi vs. gibi vasıflarla zikrederek bunların dışında kalan kişilere “*Sâhibu's-Sünne, Ehlü's-Sünne, Ashâbu'l-Hadis*” gibi tabirler kullanmıştır.¹⁶ Yine bazı kimselerden

¹³ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, thk. Muhammed Said Hatiboğlu, (Ankara: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.), 22.

¹⁴ Uğur Erman, “Hicrî III. Asır Muhaddislerinin İdeolojik Tavırlarının Hadis Rivayetlerine Yansımaları”, (Doktora Tezi, *Dicle Üniversitesi*, 2017), 174.

¹⁵ Erman, “*Hicrî III. Asır Muhaddislerinin İdeolojik Tavırlarının Hadis Rivayetlerine Yansımaları*”, 175.

¹⁶ İbn Sa'd, et-*Tabakât*, 7: 341; 6:378, 385, 386 vd.; Kamil Çakın, “Ashâbu'l-Hadis Perspektifin-

Ashâb-ı hadis olmadığı için hadis alınmadığı ve ashâb-ı hadis'in şartlarına uymayan hadislerin alınmadığı¹⁷ şeklindeki rivâyetler bu dönemde Ashâb-ı hadis adı altında teşekkül etmiş bir mezhep olduğunu, bu mezhebin sadece ameli/fikhî konularda değil aynı zamanda itikâdî konularda da bir duruşu olan bir mezhep olduğunu göstermektedir.¹⁸

Ehl-i Hadîs ve Mürcie İslam düşünce tarihinin iki önemli ekolü olup bu mezhepler arasında her dönemde tartışmalar yaşanmış ve bu tartışmalar gündemde yer alan konulara göre farklılık arz etmiş, bu tartışmalar hicri III. asırda zirveye ulaşmıştır. Mezkûr iki ekol arasında yaşanan ihtilaf ve cedeller doğal olarak dönemin literatürüne, sosyal-beşeri ilişkilerine yansımıştır.

1. Yaşanan Polemiklerin Dönemin Te'lifâtına Yansıması

Hicri III. asırda yaşanan polemiklerin te'lifâta yansımasını sadece eser isimlerine bakarak görmek mümkündür. Zira bu dönemde daha çok iman, kader, Kur'ân'ın yaratılmışlığı, haberî sıfatlar gibi konularda yoğun olarak tartışmalar yaşanmıştır. Bu sebeple eserler polemik mevzusu olan konuların isimlerini almıştır. Nitekim Ubeydullah Kasım b. Sellâm (ö. 224/838) çağın en çok tartışılan konusu olan İman mevzusunu sistematik bir şekilde ele aldığı "*el-İmân*" adlı eserini kaleme almıştır. Ebu'l-Hasen Abdulaziz b. Yahya b. Müslim el-Kinânî (ö. 240/854) "*el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-Red ala Men Kâle bi halki'l- Kur'ân*" adlı eserinde Halku'l-kur'ân/Kur'an'ın Yaratılmışlığı' ideolojisini kabul edenleri eleştirmiştir.¹⁹ Ahmed b. Hanbel *Usûlû's-Sünne* adlı eserinde Ehl-i hadîs'in itikâdî görüşlerini vermiş,²⁰ *er-Redd ale'l Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı eserinde ise Cehmiyye ve Zenâdika'nın iddialarını ele almış ve bu iddiaları çürütmeye çalışmıştır.²¹ *el-Akide* adlı eserinde

den Ehl-i Sünnet" *Dini Araştırmalar*, 8/24, (2006) 13-25; Sâhibu's-sünne'den kastın ise Ehl-i hadis olduğu için bkz. Hayri Kırbaoğlu, "Ehlü's-Sünne" Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülahazalar", *İslâmî Araştırmalar*, 1/1, (1986), 71-74.

¹⁷ İbn Sa'd, et-Tabakât, VII:355.

¹⁸ Erman, "Hicri III. Asır Mubaddislerinin İdeolojik Tavrularının Hadis Rivayetlerine Yansıması", 175.

¹⁹ Ebu'l Hasen Abdulaziz b. Yahyâ b. Müslim b. Meymûn el-Kinânî el-Mekki, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-Red ala Men Kâle bi Halki'l-Kur'ân*, thk. Ali b. Muhammed b. Nasır, (Medine: Mektebetu'l-ulum ve'l Hikem, 1423/2002).

²⁰ Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Usûlû's-Sünne*, (Riyâd: Dâru'l Menâr, 1411).

²¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk. Sabri b. Sellâme Şahin, (Dâru's-Sebât, ts.)

de ise haberî sıfatları ele almış ve bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamıştır.²² Keza İsmail b. Yahyâ el-Müzenî (ö. 264/877) *Şerhu's- Sünne* adlı eserinde haberî sıfatları ele almış, Ehl-i hadîs'in iman, kaza, kader, Kur'an, rü'yetullâh gibi düşüncelerini kitaplaştırmıştır.²³ Yine Osman b. Said ed-Dârimî (ö.280/893) çağın meşhur cehmî/mürçiisi sayılan Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) ve onun batıl iddialarını ve bu iddialarına cevap verdiği *Nakdu'l İmam Ebi Said Osman b. Said ale'l Merisiyyi'l Cehmiyyi'l-Anid fi Mâ İfterâ ale'llahi Azze ve Celle mine't-Tevhid* adlı eserini kaleme almıştır.²⁴ Keza hicrî III. asır âlimlerinden sayılan Ebu Abdillâh Muhammed b. Vaddâh b. Bezi' el-Mervânî el-Kurtubî (ö.286/899) *el-Bida' ve'n-Nehyu anhá* adlı eserinde bidatin tarifini yaparak Ehl-i bid'at'ten süratle kaçınılması gerektiğini, rivayet olunan âsâra uyulmasının lüzumunu, bidat ehlinin tövbesinin de makbul olmadığını ispat etmeye çalışmıştır.²⁵

Hicri III. asırda kaleme alınan eserlere bakıldığında Ehl-i Hadîs'in Mürçie'nin iman görüşüne karşı "*Kitâbu'l-İmân*" adı altında eserler telif ettikleri göze çarpmaktadır. Bununla birlikte dönem içi telif edilen hadis eserleri içerisinde, özellikle hicri III. asrın en önemli mahsulü olan Kütüb-i Sitte'de de bu konunun işlendiği "*Kitâbu'l-İmân*" adı altında baplar ihdas edilmiş, Mürçie'nin iman nazariyesi çürütülmeye çalışılmıştır. Bunu yaparken özellikle hadis ehlinin imân nazariyesi gündemde tutulmuş, bu düşüncüyü destekleyen rivâyetler bir araya getirilmiştir. *Kitâbu'l-İmân* başlığı altında açılan alt başlıklarda da bu durumu görmek mümkündür. Mesela Buhârî (ö. 256/870) âyet, hadis, sahabe ve tâbiün sözleriyle Ehl-i hadîs'in imân nazariyesini savunmuş ve bazen de kendi görüşüne yer vermiştir.²⁶ Tirmizî²⁷ (ö. 279/892) ve Nesâî²⁸ (ö. 303/915) de aynı metodu takip etmiş,

²² Ebu Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, thk. Abdulaziz İzzeddin, (Dimeşk: Dâru Kuteybe, 1408).

²³ İsmail b. Yahya İsmail Ebu İbrahim el-Müzenî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Cemal Azûn , (Riyâd: Mektebetu'l- Gurebâ, 1415/1995).

²⁴ Osman ed-Dârimî, *Nakdu'l-İmam*, thk. Reşid b. Hasan el-Elmaî , (Mektebetu'r-Rüşd, 1418/1998).

²⁵ Ebu Abdillâh Muhammed b. Vaddâh b. Vazi' el-Mervânî el-Kurtubî, *el-Bida' ve'n-Nehyu anha*, thk. Amr Abdulmu'nim Selim, (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1416), 55, 74, 87, 95, 107.

²⁶ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsnedi's-Sabîhi'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâh sallallahü aleyhi ve sellem ve Sünenihi ve Eyyâmih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır, (Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), 1:10-21.

²⁷ Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), 4:299-324.

²⁸ Ebü Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, thk. Abdulfet-

fakat Nesâî kendi görüşüne yer vermemiştir. İbn Mâce (ö. 273/887) ise *Mukaddime*'sinde “*Bâb fi'l-Îmân*” adı altında bir alt başlık açmış, çok fazla âyete yer vermeden konuyu hadis rivâyetleri, sahabe ve tâbiûn sözleriyle aktarmaya çalışmıştır.²⁹ Hicri III. asır müelliflerinden Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ise “*el-Îmân*” adlı eserini daha iyi sistematize etmiş, yaşadığı dönem içerisinde imân ile ilgili ihtilafları aktarıp tartışmıştır.³⁰ Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) “*el-Akide*” adlı eserine bakıldığında da “*الإيمان قول وعمل/Îman söz ve ameldir.*”³¹ şeklinde bir bab başlığı açtığı ve bu başlık altında mürciî iddialara cevap verdiği anlaşılmaktadır.

Bu dönemde yaşayan muhaddislerin te'lif ettiği eserlere bakıldığında Ashâb-ı hadis'in imân anlayışını yansıtan bab başlıkları yanında “*Îmânın Amelsiz Söz Olduğunu Söyleyenlerin Eleştirisi ve Onlarla Aynı Mecliste Bulunulmaması*”, “*Îmânı Kalbin Marifeti Diye Tanımlayanların Eleştirisi*” şeklinde başlıklara da rastlamak mümkündür. Bu başlıklar bizi Ehl-i Hadis'in Îmân nazariyelerinin Mürciî imân ideolojisini yıkmak ve bu görüşleri eleştirmek üzere kurulu olduğu sonucuna götürmektedir. Ancak hadis taraftarlarının eleştirdiği imân ideolojisi imânı sadece söz ve marifet sayan Cehm b. Safvân (ö. 128/745) taraftarları ile imânı sadece ikrâr olarak tanımlayan Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/868) taraftarlarının imân ideolojisi olduğu da hatırdan çıkarılmamalıdır.³²

Muhalik tarafların eleştirilerinin dozunun zaman zaman sınırı aştığı bu ortamda kaleme alınan eserler bu olumsuz durumdan payına düşeni almıştır. Diğer bir deyişle yazılan eserler toplum içinde yaşanan çalkantıları akseden birer aygıt haline gelmiştir. Nitekim Ehl-i Hadis tarafından kaleme alınan “*Kitâbu'l-Îmân*” ve “*Kitâbu's-Sünen*”ler incelendiğinde bu kitaplarda “*Mürcie'nin Arkasında Namaz*”, “*Cehmiyye'yi Red ve Onlarla Tartışmama*”³³, “*Mürcie ve Takip Ettiği Kötü Yol*”³⁴ adı altında bablar ihdas edildiği görü-

tah Ebû Ğudde, (Haleb: Mektebu'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1486/1998), 8:93-125.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnavut, (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), 1:39-54.

³⁰ Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm el-Herevî el-Bağdâdî, *el-Îmân*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, (Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1421/2000).

³¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, 117.

³² İbn Hazm *el-Fasl*, (Kâhire: Mektebetu Hâncî, ts.), 4:155.

³³ Hallâl, *es-Sünne*, 4:51, 53, 55, 83 vd.

³⁴ Ebubekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah el-Âcurrî, *eş-Şeria*, thk. Abdullah b. Ömer B. Süleyman (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1420/1999), 2:676.

lecektir. Bu başlıklar altında mürcîî kişiler ve fikirler eleştirilmiş, mürcîî iddialara karşı deliller serd edilmiştir.

Buna mukabil Ashâb-ı hadîs tarafından mürcîî olarak kabul edilen müelliflerin eserlerine göz atıldığında bu eserlerde de Ashâb-ı hadîs'in iman anlayışına cevap niteliğinde başlıklar açıldığı görülecektir. Mesela Ebû Hanîfe'nin “*el-Fıkbu'l-Ekber*” ve “*el-Fıkbu'l-Ebsat*” adlı eserleri incelendiğinde “أفضل الفقه وتعرف الإيمان وأركانه / Fıkın en faziletlisi ve İmanın tanımı”³⁵, “الاستثناء / İmanından Şüphe Eden Kişi Hakkında”³⁶, “القول فيمن يشك في إيمانه / İmanda İstisna”³⁷, “تعريف الإيمان / İmanın Tarifi”³⁸ “علاقة الإسلام والإيمان / İman ve İslam İlişkisi”³⁹ şeklinde Ashâb-ı hadîs'in iman konusundaki iddialarına cevap teşkil edecek tarzda bab başlıklarına rastlamak mümkündür.

Gerek Ehl-i hadîs'in gerek Mürcîîlerin kaleme aldıkları eserlerine ve bu eserlere açtıkları bab başlıklarına ve bu başlıklar altında verdikleri hadisler incelendiğinde her bir rivayetin muhalif tarafın görüşlerinin çürütülmesine yönelik olduğu görülecektir.⁴⁰

Netice itibariyle makalemize konu olan hicri III. asırda yazılan eserler dönemin siyâsî, dinî, itikâdî oluşum, gelişim ve değişimlerden etkilenmiş ve kaleme alınan eserler bu anlamda yaşanan polemikleri yansıtan birer araç haline gelmiştir.

2. Yaşanan Polemiklerin Cerh/Ta'dil İlmine Ve Sosyal/Beşeri İlişkilere Yansıması

Mürcie mezhebi Ashâb-ı hadîs tarafından *Ehl-i bid'at* kategorisine konulmuştur. *İrcâ* ve *mürccî* kavramları imân ideolojisi ve tanımı etrafında ele alınmış ve değerlendirmeler bu çerçevede yapılmıştır. Durum böyle olunca mürcîî oldukları iddia edilen râviler hakkında amansız bir cerh faaliyeti başlatılmıştır. Ehl-i Hadis, mürcîî râvileri “*Mürccî, Dâi'l-Mürcie/Mürccî propagan-*

³⁵ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkbu'l-Ebsat*, (İmârât'ul-Arabiyye: Mektebetu'l-Furkân, 1419/1999), 82.

³⁶ Ebû Hanîfe, *el-Fıkbu'l-Ebsat*, 115.

³⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkbu'l-Ebsat*, 115.

³⁸ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkbu'l-Ekber*, (İmârât'ul-Arabiyye: Mektebetu'l-Furkân, 1419/1999), 55.

³⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkbu'l-Ekber*, sv.

⁴⁰ Bu konuda Ehl-i hadîsin vermiş olduğu te'lifât için bkz. M. Hayri Kırbaoğlu, “Ashâbu'l-Hadîs'in Akâid Edebiyatı”, *İslami Araştırmalar*, 1/5, (1986), 79-90.

dist, Mürciiyyun habîs/Pis Mürcii” gibi ifadelerle yererken, Mürcie de hadis taraftarlarını “*Şükkâk, Nuksâniyye, Nâbite, Muhâlîfe, Haşviyye*” gibi kavramlarla eleştirmiş ve cerh etmişlerdir.⁴¹ Bununla beraber Ehl-i hadîs Cehmiyye’nin alametinin Ehl-i sünnet’i *Müşebbihe* olarak, Mürcie’nin alametinin ise Ehl-i sünnet’i *Nuksâniyye/Îmâni eksik olanlar* diye nitelendirmesi olduğunu iddia etmişlerdir.⁴² Mürcî münekkitler de Ehl-i hadîs râvilerini imânda istisna fikrini kabul ettikleri için “*Şükkâk*”, Îmânda artma ve eksilmeyi kabul ettikleri için “*Nuksâniyye*”, kendi mezheplerine muhalif olmaları sebebiyle “*Muhâlîfe*”, kendilerinde herhangi bir hayır görülmediği için “*Haşviyye*”, zararlı bir ot bitiren tohum anlamında “*Nâbite*” diye isimlendirmişlerdir.⁴³

Ehl-i hadîs ise îmânı söz, ikrâr, tasdik, şerâi’ diye tarif edenleri, îmânda istisnayı kabul etmeyenleri, îmânını Cebrâil ve meleklerle aynı seviyede tutanları *Mürcii* diye tanımlamıştır.⁴⁴ Bu ideolojiye sahip Mürcî râvilerin rivâyet ettiği hadisler bu fikirleri münasebetiyle alınmamış, Ehl-i bid’at kapsamı dâhilinde değerlendirilerek birçok alanında bilgin ulema güvenilir râviler listesinden çıkarılmıştır. Esasen Ehl-i hadîs’in Mürcie hakkında bu olumsuz kanaati hicri I. asırdan beri vardı. Ancak taraflar arasındaki eleştiri dozu gittikçe artmış, incelediğimiz dönemde ise tartışmalar tamamen sistematik bir hale gelmiştir. Bu meyanda hicri I. asırdan başlayarak hicri III. asra kadar hadis taraftarlarının Mürcie hakkındaki genel kanaatlerini rivâyetler ışığında serd etmek istiyoruz.

Rivâyete göre Zerr b. Abdullah el-Murhibî (ö. 99/717) ircâ görüşünü ilk savunulardan. Said b. Cübeyr selamını almadı diye Ebû'l-Buhterî'ye şikâyete gitmiş, Ebû'l-Buhterî ise el-Murhibî'nin bu tavrını Saîd b. Cübeyr'e aktarınca Saîd b. Cübeyr “*Şu adam her gün bir din değiştiriyor, onunla asla konuşmam.*” diye cevap vermiştir.⁴⁵ Keza Said b. Cübeyr Mürcie'yi Sabîilere benzetmiştir.⁴⁶ Yahya b. Kesîr (ö. 129/747) ve Katâde (ö. 117/735) ümme-

41 Ebû'l Kâsım (Ebû'l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr el-Lâlekâi et-Taberî er-Râzî, *Şerhu Usûli'l-İtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, thk. Ahmed b. Sad b. Hamdan el-Ġâmîdi, (Riyâd: Dâru't-Taybe, 1423/2003), 3:588.

42 el-Lâlekâi, *Şerhu Usûli'l-İtikâd*, 3:588.

43 Muhammed b. Salih b. Muhammed el-Useymin, *Fethu Rabbi'l-Beriyeye bi Telhisi'l-Hameviyye*, (Riyâd: Dâru'l-Vatan, ts.), 114.

44 İbn Ebi Ya'lâ, *Tabâkâtul Hanâbile*, thk. Muhammed Hamid Fakâ, (Beyrût: Dâru'l-Ma'riفة, ts.), 1: 26.

45 Lâlekâi, *Şerhu Usûli'l-İtikâd*, 5:1062.

46 Lâlekâi, *Şerhu Usûli'l-İtikâd*, 5:1063.

tin üzerindeki en korkunç bid'atin Mürcii bid'ati olduğunu söylemişlerdir.⁴⁷ İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) Mürcie fitnesinin bu ümmete karşı Ezârika fitnesinden daha korkunç olduğunu⁴⁸, bu fitnenin şeffaf elbiseden daha ince bir din bıraktığını⁴⁹ sapık ve fâsık mümin diye bir ayrıma gittiği için Mürcie'den daha ahmak gruba rastlamadığını⁵⁰, Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd b. Süleyman ile ilgili "*İrcâ fikrini savunan şu mel'ûnu yanına çağırmanın.*"⁵¹ dediği rivâyet edilmiştir.

Hicri II. asra gelindiğinde eleştiri tabirleri daha sert olmaya başlamıştır. Nitekim Mücahit b. Cebr (ö. 104/722) "*Onlar önce Mürcii görünür, sonra Kaderî olur, en sonunda da Mecûsî olurlar.*"⁵² dediği nakledilmiştir. İbn-i Ömer'in mevlâsı Nâfi'(ö. 114/732) ise Mürcie'nin namazın farz olduğunu kabul edip namaz kılmadıklarını, içkinin haram olduğunu söyleyip içki içtiklerini, annelerle evlenmeyi haram görüp anneleriyle evlendiklerini duyunca bu grubun küfrüne hükmettiği rivâyet olunmuştur.⁵³ Mürcie'nin Yahudilere benzediği de iddialar arasındadır.⁵⁴ Ebû Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/479) Ebû Hanîfe'yi Mescid-i Harâm'da görünce etrafındaki dostlarına "*Hemen uzaklaşın. hastalığını(uyuz) bize bulaştırmasın.*"⁵⁵ dediği, mürcüilerin Allah'ın (c.c.) düşmanı oldukları⁵⁶, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının imânla ilgili polemige girmeleri sebebiyle insanların en kötüsü olarak vasıflandırıldıklarını⁵⁷ ve sapık mürcii olarak çağrıldıklarını⁵⁸ söylediği rivâyet edilmiştir.

Rivayete göre Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) Mescid-i Harâm'da Ebû Hanîfe'ye rastladığında ona sırtını dönmüştür.⁵⁹ Süfyân'ın Ebû Hanîfe'nin

47 Lâlekâî, *Şerhu Usûli'l-İ'tikâd*, 5:1064.

48 Ahmed b. Muhammed b. Hanbel *es-Sünne*, I:313; Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed b. Batta el-Ukberî, *el-İbânetu'l Kübrâ*, thk. Rıza Muti Osman Eyyûbi-Yusuf Vâbil, (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1415/1994), 2: 888.

49 el-Hallâl, *es-Sünne*, 4:138.

50 Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, 1:341.

51 Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, 1: 365.

52 Lâlekâî, *Şerhu Usûli'l-İ'tikâd*, 4: 714.

53 İbn Batta, *el-İbâne*, 4:423; Lâlekâî, *Şerhu Usûli'l-İ'tikâd*, 5:1065.

54 Lâlekâî, *Şerhu Usûli'l-İ'tikâd*, 5:1065.

55 Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, 1:313.

56 Lâlekâî, *Şerhu Usûli'l-İ'tikâd*, 5:1064.

57 Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, 1:190.

58 Lâlekâî, *Şerhu Usûli'l-İ'tikâd*, 5:1024.

59 Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, 1: 199.

mürciû fikirlerinden dolayı sürülmesi taraftarı olduğu⁶⁰, “*imân amelsiz söz-den ibarettir.*” diyen bir kimsenin arkasında namaz kılınmaması gerektiğini ifade ettiği⁶¹ de rivâyetler arasındadır. Şerik b. Abdillâh el-Kâdî (ö. 177/793) Mürciülerin “*Kavmin en kötüsü/Abbesu’l-Kavm*” olduklarını, Allah’a (c.c) iftira attıklarını⁶², namazı imândan kabul etmeyen bu gürûhun şahitliğinin kabul olunmayacağını⁶³ söylemiştir. Mâlik b. Enes (ö.179/795) ise Mürciû ideolojisine sahip olan Ebû’l-Cevriyye isimli şahsa kız verilmesine hükmetmiştir.⁶⁴

Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797)’e “*Deccal mı önce çıkacak yoksa Dâbbet’ul-arz mı?*” diye sorulunca o da falanca Cehmî’nin Buhâra’da Müslümanlara kâdî olarak atanmasının Dâbbe ve Deccâl’den daha tehlikeli olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵ Fudayl b. İyâz’ın (ö. 187/803) Ahmed b. Hanbel’den nakledilen rivâyete göre “*Îmân amelsiz ikrârdan ibarettir, Îmân tektir, insanlar imânda eşit, amelde farklıdır. Kim bu sözleri söylerse âsâra muhalif davranmıştır. Kim insanlar imânda eşittir diyorsa farzların imândan olmadığını iddia etmiş olur. Kim bunu söylerse asılsız söz söylemiş olur korkarım ki bu kişi farzları bile bile inkâr eden biri haline döner.*”⁶⁶ sözlerini sarf etmiştir. Sarf edilen bu sözler aslında Ehl-i hadîs’in iman düşüncesinin özetidir.

Vekî’ b. Cerrâh (ö. 196/811) cehmî mürciülerin yeni bir din ihdas ettiklerini, kâfir olduklarını, Bişr b. Merîsî’nin de kâfir olduğunu, zira onların imânı sadece marifetten ibaret gördüklerini ve bunun küfür olduğunu, Mürcie’nin de imânın sadece sözden ibaret olarak gördüğünü ve bunun da bid’at olduğunu ifade ettiği rivâyet edilmiştir.⁶⁷

Hicri III. asra gelindiğinde artık Mürciû ulemâ hadisçiler tarafından çok daha sert bir dille eleştirilmeye başlanmıştır. Bu konudaki rivâyetler bize bunu ihsas ettirmektedir. Nitekim rivâyete göre Süfyân b. Uyeyne (ö.

⁶⁰ Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, 1:222.

⁶¹ Lâlekâî, *Şerhu Usûli’l-İ’tikâd*, 5:1066.

⁶² Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, I:312; Lâlekâî, *Şerhu Usûli’l-İ’tikâd*, V:1024; İbn Batta, *el-İbâne*, IV:886.

⁶³ Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, 1:334; Hallâl, *es-Sünne*, IV:41.

⁶⁴ Lâlekâî, *Şerhu Usûli’l-İ’tikâd*, 5:1024.

⁶⁵ Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, 1: 214.

⁶⁶ Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, 1:374.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Muğîre el-Buhârî, *Halku Ef’âli’l-İbâd*, thk. Abdurrahman Umeyre, (Riyâd: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 33.

198/814) imânı eylemsiz/amelsiz söz diye tarif edenlerle oturulmaması, beraber yenilip içilmemesi, onlarla namaz kılınmaması gerektiğini⁶⁸ söylemiştir. Yezîd b. Hârûn (ö. 206/822) ise ircâ propagandası yapan kişinin arkasında kılınan namazın iade edilmesi gerektiğini⁶⁹, mürciîlerin pislik/habîs olduklarını ve arkalarında namaz kılınamayacağını⁷⁰ iddia ettiği rivâyet olunmuştur.

Taraflar arası kin ve garez o dereceye varmıştır ki muhalif tarafın ölümüne bile sevinilmiştir. Nitekim Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/826-27) Mürcie'nin önderlerinden Abdülmecid b. Abdilaziz b. Ebî Revvâd (ö. 206/821) ölünce "*Ümmet-i Muhammedi Abdülmecid'ten kurtaran Allah'a hamdolsun.*" diye dua etmiştir.⁷¹ Oysa Abdülmecid b. Ebî Revvâd hakkında cerh ve tadil kitaplarında çelişik bilgiler vardır. Mesela Ahmed b. Hanbel ircâ konusunda aşırı biri olduğunu ve Ehl-i hadîs'e "*Şükkâk*" dediğini, Ebû Dâvûd ise onun ircâ fikrinin lideri olduğunu ilan ederken Yahyâ b. Maîn ise sadûk/doğruca biri olduğunu iddia etmiştir.⁷²

Abdullah b. Yezîd el-Mukrî'ye (ö. 213/828) Buhara'da Ahmed b. Hafs adında bir zatın "*İmân sözden ibarettir.*" dediği haber verince bu kişinin mürciî olduğunu ifade etmiş, soruyu soran "*Ben de aynı fikirdeyim.*" deyince kafasını kafasına tokuşturarak "*Sen de mürciîsin ey Horasanlı!*" diye cevap vermiştir.⁷³

Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî'ye (ö. 219/834) bazı insanların oruç, hac, zekât, namaz gibi ibadetleri ikrâr ettiklerini ancak bu taatleri yapmalarına rağmen kendilerini mü'mîn kategorisinde değerlendirdikleri söylenince "*Hâlbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namazı kilmaları ve zekâtı vermeleri emredilmiştir. İşte bu dosdoğru dindir.*"⁷⁴ âyetini okuyarak yaptıkları eylemin apaçık

⁶⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tebzîbu'l-Âsâr ve Tafsilu's-Sâbit an Resûlillahi mine'l-Abbâr*, thk. Mahmûd Muhammed Şakir, (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, ts.), 2: 181.

⁶⁹ Lâlekâî, Şerhu *Usûli'l-Frikâd*, 5:1067.

⁷⁰ Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, 1:123.

⁷¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimeşkî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 9: 435.

⁷² Zehebî, *Siyer*, 9: 434-435.

⁷³ Zehebî, *Siyer*, 8:36.

⁷⁴ Beyyine, 98/5.

bir küfür olduğunu söylemiştir.⁷⁵ Yine rivâyete göre İshak b. Râhaveyh'e (ö.238/852) biri "*Ben gerçekten Mü'minim.*" deyince o da cevaben "*Sen gerçekten kâfirsin.*" demiştir.⁷⁶ Ahmed b. Hanbel'den de propagandacı/dâî olan⁷⁷ ve münazaraya giren mürciînin arkasında namaz kılınamayacağı⁷⁸, böyle biriyle konuşulmaması gerektiği⁷⁹ rivâyet edilmiştir.

Mürcie ve hadis ekolü polemikleri beşeri ilişkilere bu şekilde yansımış, aynı zamanda ulema arasında amansız mücadeleler yaşanmıştır. Mesela Hanefiler arasında fıkıh ve itikat sahasında otorite kabul edilen Muti' el-Belhî (ö. 199/814) ile Ehl-i hadîs'ten sayılan Nadr b. Şumeyl (ö. 203/818) arasında amansız mücadeleler yaşanmıştır.⁸⁰

Kuteybe b. Saîd (ö. 240/854) ile Mürciî İbrahim b. Yûsuf (ö. 239/853) arasında yaşanan şu olay mezhepler arası yaşanan tartışmaların boyutlarının ne denli vahim bir duruma geldiğini göstermesi bakımından oldukça önem arz etmektedir. Rivâyete göre İbrâhim b. Yûsuf, İmam Mâlik'ten ders almak istemiş, ancak mürciî olması sebebiyle bu isteğine olumsuz cevap verilmiştir. İbrâhim b. Yûsuf, İmam Mâlik'in huzuruna getirilince Kuteybe b. Saîd onun mürciî olduğunu söyleyince İmam Mâlik onu huzurdan kovmuştur. Belh'te nüfûz sahibi olan İbrâhim b. Yûsuf Belh şehrine döner ve Kuteybe'yi bir daha Belh'e sokmaz. Bunun üzerine Kuteybe b. Said "*Kitâbu'l-Îmân*" adlı eserini mürciî görüşleri çürütmek için kaleme alır. Bu eser bölgede yaşayan Kütüb-ü Sitte müelliflerine tesir eder ve onlar da eserlerinde Mürcie'ye reddiye olacak hadis rivâyetlerini bir araya getirmeye başlarlar. Yaşanan bu polemikler esnasında Ömer b. Hârûn, Kuteybe'nin yanında yer almış ve Mürcie'yi kötüleştirmiştir.⁸¹ Bu sıralarda Ebû Yahya el-Belhî (ö. 230/844) de "*Kitâbu'l-Îmân*" adlı bir eser yazınca⁸² bu İshâk b. Râhaveyh ve Sadaka b.

⁷⁵ Lâlekâi, *Şerhu Usûli'l-İ'tikâd*, 5:1065.

⁷⁶ Hallâl, *es-Sünne*, 3:569.

⁷⁷ Hallâl, *es-Sünne*, 4:51.

⁷⁸ Hallâl, *es-Sünne*, 2: 483.

⁷⁹ Hallâl, *es-Sünne*, 4: 54.

⁸⁰ Bu tartışmalar için bkz. Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân ed-Dârimî, *el-Mecrûbin mine'l Mubaddisîn ve'd Duafâ ve'l Metrûkin*, thk. Muhammed İbrahim Zâyid, (Haleb Dâru'l-Vâ'y, 1396), 1: 250. Ayrıca bkz. 2: 103.

⁸¹ Zehebî, *Siyer*, 9: 269.

⁸² Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Osman b. Kaymaz *ez-Zehebî, Tezkiretu'l-Huffâz*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 2: 78.

Fadl üzerine tesir etmiş ve bu da Ehl-i Hadis'in mürcî düşmanlığını daha da arttırmıştır. Nitekim Ehl-i hadîs bundan sonra sadece kendi düşüncelerinden olan kişilerin hadis rivâyetlerini kabul eder olmuştur. İrcâ fikrine sahip olanlardan hadis alınmaması uyarısında bulunulmuştur. Mesela kitaplarda Muhammed b. Kasım et-Tâyikânî'den zikredilmeyecek şeyler rivâyet etmesi ve Irak ehlinden olması sebebiyle ondan hadis alınmaması uyarısında bulunulmuştur.⁸³ Yine Ebû Zur'a (ö. 264/877) önceleri re'y taraftarı iken Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî'nin (ö. 219/834) Ebû Hanîfe'ye yazdığı reddiye vasıtasıyla Ashâb-ı hadis safına geçmiştir. Buna karşın Ebû Hanîfe taraftarı/Mürcî sayılan Mukâtil b. er-Râzî (ö. 248/832) Re'y şehrinde taraftarlarını artırma çabası içerisine girmiş, bu eyleme Ebû Zur'a engel olmaya çalışınca tartışmalar daha da alevlenmiştir. Öte yandan Yahya b. Muhammed el-Basrî, Re'y şehrine geldiğinde Ehl-i hadis tarafından çok sevilmekte ise de Muhammed b. Mukâtil'in derslerine iştirak edince Yahya b. Muhammed el-Basrî ile olan ilişkiler yasaklanmış ve onunla beşeri ilişkiler kesilmiş ve ondan hadis dinleme yasaklanmıştır.⁸⁴

Yine Mürcî olan Muhammed b. Ebân er-Râzî (ö. 244/858) Re'y şehrine gelince ircâ akidesini savunan hadis rivâyetlerini bir araya getiren kitap telif eder. Bunun üzerine pek çok kimse derslerini takip etmeye başlayınca bu faaliyeti Ebû Hâtım ve Ebû Zur'a tarafından yasaklanır.⁸⁵

Nisâbü'r'da mürcî fikirleri yayan Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/868) imânın artıp eksilmeyeceğini ifade eden hadis rivâyetleri ile alakalı Buhârî'ye bir mektup yazar. Bu mektup üzerine Buhârî bu hadisleri rivâyet edenlerin şiddetli bir şekilde dövülmesi ve hapsedilmesini ister.⁸⁶ Ahmed b. Hanbel de Şebâbe b. Sevvâr'ın (ö. 206/821) imânı söz ve amel olarak tanımladığını sanarak önce ondan gelen hadis rivâyetlerini kabul eder, fakat sonradan onun ameli dilin ikrârı ile sınırladığını öğrenince ondan hadis yazmaktan vazgeçer.⁸⁷

⁸³ İbn-i Hibbân, *el-Mecrûbin*, 2:311.

⁸⁴ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtım er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, (Beyrût: Dâru'l-İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1271/1952), 1: 347-348.

⁸⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, (Beyrût :Müessesetu'l-Âlemî, 1390/1971), 6: 491.

⁸⁶ Abdullhayy b. Ahmed İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab fî Abbâri Men Zehab*, thk. Mahmud Arnâvût, (Beyrût: Dâru İbn-i Kesîr, 1406/1986), 3: 247-248.

⁸⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Duâfü'l-Kebîr*, thk. Abdulmu'ti Emin

Sâlih b. Muhammed et-Tirmizî de (ö. 239/853) cerh ve tadil kitaplarında mürcî, cehmî, içki satan, içmeyi helal gören, deccâl olarak tanımlanmıştır. Bu sebeple ondan hadis rivâyet edilmemiştir. Bunun sebebi kanaatimize göre bu zatın rivâyete göre kâdî iken imânın söz ve amel olarak tanımlayan Ehl-i hadîs'e çok sert davranması, onları imtihan ederek boyunlarına ip bağlatıp insanlar arasında dolaştırılmalarını istemesidir.⁸⁸ Humeydî'nin de bu kişinin ölmesi için sabah ve ikindi namazlarından sonra beddua ettiği nakledilmiştir.⁸⁹

Yine Buhârî Ebû Hanîfe'yi kastederek "Kâle Ba'du'n-nâs/Bazı insanlar dedi ki" tabirini kullanmış⁹⁰, Mürcie ile amansız tartışmalara girmiş, *Kitâbu'l-Îmân*'ını mürcüilere karşı yazmıştır. Buhârî, hocası Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî'den (ö. 212/827) ders alırken yanına bir grup insan gelmiş, bu cemaatin Mürcî oldukları söylenince onlardan tövbe etmelerini istemiştir.⁹¹ Aktardığımız bu rivâyetler dışında da daha birçok rivâyet mezkûr iki ekol arasındaki husumetin ne denli ileri gittiğini haber vermektedir.

Sonuç

Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatını müteakip İslam âleminde yaşanan iç karışmalar, toplumsal olaylar ve bu olaylar neticesinde ortaya çıkan sonuçları din ile irtibatlandırma gayreti Müslümanlar arası kamplaşmalara sebep olmuştur. Bu kamplaşmalar zamanla kurumsallaşmış, politikaya alet edilmiş ve İslam düşünce tarihinin ideoloji okulları haline gelmiştir. Bu ideolojik kamplaşmaların tezahürü neticesinde Ehl-i hadîs karşısında birçok itikâdî/siyâsî/dînî mezhebin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Her birey yaşadığı toplumda cereyan eden oluşumlardan bağımsız olamayacağı için mezkûr mezheplerin kendilerine ait muhaddisi, müfessiri, fakîhi, dılıci, şairleri olmuştur.

Hicri III. asırda kaleme alınan eserler dönemin kader, rü'yetullâh, haberî sıfatlar, iman gibi ilmî tartışmalarına konu olmuştur. Ehl-i Hadîs ile Mür-

Kal'acî, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984), II, 195.

⁸⁸ İbn-i Hıbbân, *el-Mecrûbîn*, 1:370.

⁸⁹ İbn-i Hıbbân, *el-Mecrûbîn*, 1: 370.

⁹⁰ Hamit Sevgili, "Buhârî'nin Kale Ba'dun-Nâs İfadesi ile ilgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1,(Haziran 2016): 31-64.

⁹¹ Zehebî, *Siyer*, 9:117.

cie mezhebi müntesipleri arasında amansız mücadele ve tartışmalar yaşanmıştır. Mezkûr mezhep müntesipleri muhaliflerinin iddialarını kaleme aldıkları eserlerle çürütmeye çalışmış ve kitaplarını bu tartışmalar çerçevesinde düzenlemişlerdir. Zira kaleme alınan eserlerde açılan bab başlıkları bu tartışmaların izini taşıdığını göstermektedir.

Hicri III. asırda yaşanan siyâsî/itikâdî/ictimâî olaylar şahsi kin ve nefret duygularının kabarmasına, ulema arasına ihtilaf ve düşmanlık girmesine sebep olmuştur. Ulema arasına giren, ihtilâf ve cedelleşmeler hadîs usûlü ilminin en önemli dalı olan cerh ve tadil ilmine etki etmiştir. Nitekim bu süreç rivayet edilen bazı hadislerin, isnatların ve râvîlerin zayıf addedilmesine sebep olmuştur. Nice âlimler, sika râvîler, fakihler, müfessirler hakikati söylemesine rağmen sırf bağlı olduğu itikâdî mezhebi sebebiyle cerh olunmuştur. Öte yandan hadisçilerin cerh ve ta'dil için koymuş oldukları prensipler zamanla istismar edilmiş, âdil kimseler bile zaman zaman bid'at ehli şemsiyesi altında değerlendirilip rivayetleri merdûd addedilmiştir.

Müslümanlar arası yaşanan ideolojik kamplaşmalar sosyal-beşerî ilişkiler üzerinde olumsuz etkiler bırakmıştır. Ulemâ arasında yaşanan problemler, şahsi kırganlıklar, kin ve nefret eğilimine dönüşmüş ve bazı râvîlerin halk nazarında itibarı törpülenmeye çalışılmıştır. Aynı fırka mensupları dahi kendi aralarında ihtilafa düşmüş, polemige girmiş ve birbirlerini değişik vasıflarla itham etmişlerdir. Kur'an mahlûktur sözünü hangi psikolojik sâikle söylediği bilinmeyen nice kişilerin şahitlikleri kabul edilmemiş, hadîsleri hüccet sayılmamış ve hadîsleri terk edilmiştir. Bunun da ötesinde Mürcie mezhebine müntesip âlimler Zındıklık, fâsıklık ve küfürle itham edilmiş, öldürülmeleri bile helal sayılmıştır.

Neticede şunu ifade etmemiz gerekiyor ki, muhaddislerin mezhebi âdiyetleri onların din ve dünya görüşlerine, te'lifâtlarına, şahsi değerlendirmelerine, yorumlarına önemli ölçüde yansımış ve onlara muhaliflerine karşı bir duruş, bir tavır, bir pozisyon kazandırmıştır. Oysa bu durumda takınılması gereken ilmî tavır, her mezhebi Kur'an ve sünneti iyi anlamak için gayret sarf eden bir grup olarak anlamak ve ona göre durumu çözmektir. Böylece her grubun hataları ve doğruları objektif bir şekilde değerlendirilebilir. Bununla beraber hadisler değerlendirilirken râvîlerin içinde yaşamış oldukları sosyal, kültürel ve psikolojik ortam iyi tahlil edilmelidir.

Yapılan cerh ve ta'dîl işlemleri mezkûr ortamlar dikkate alınarak okunmalı ve bu çerçevede ilmî bir sonuca varılmalıdır.

Kaynakça

- Abdulaziz, Ebu'l Hasen b. Yahyâ b. Müslim b. Meymûn el-Kinânî el-Mekki, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-Red alâ Men Kâle bi Halki'l-Kur'an*, Thk. Ali b. Muhammed b. Nasır, Medine: Mektebetu'l-ulum ve'l Hikem, 1423/2002.
- Abdullah, b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, Thk. Muhammed b. Said b. Salim el-Kahtânî, Dammâm: Dâru'l-İbni'l-Kayyim, 1406/1986.
- Âcurrî, Ebubekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah *eş-Şeria*, thk. Abdullah b. Ömer B. Süleyman Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1420/1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. b. Muhammed eş-Şeybânî, *es-Sünne*, Dâru İbn Kayyim, 1406/1986.
- _____, Ebu Abdillâh Muhammed b. b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Usûlûs-Sünne*, Riyâd: Dâru'l Menâr, 1411.
- _____, *el-Akide*, Thk. Abdulaziz İzzeddin, Dimeşk: Dâru Kuteybe, 1408.
- _____, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Thk. Sabri b. Sellâme Şahin, Dâru's-Sebât, ts.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir, *el-Fark Beyne'l Fırak*, Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1977.
- Bağdâdî, Hatîb, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, Thk. Muhammed Said Hatiboğlu, Ankara: Dâru İhyâis-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Berbehârî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali b. Halef, *Şerhu's-Sünne*, by ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi, *el-Câmiu'l-Müsnedi's-Sahibi'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâh sallallahü aleyhi ve sellem ve Sünenihi ve Eyyâmih*, Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- _____, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Riyâd: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Çakın, Kamil, "Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet" Dini Araştırmalar, 8/24, (2006):13-26.
- Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, Thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, (Haleb: Mektebu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1486/1998), 8:93-125.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkkbu'l-Ebsat*, İmârât'ul-Arabiyye: Mektebetu'l-Furkân, 1419/1999.
- _____, *el-Fıkkbu'l-Ekber*, İmârât'ul-Arabiyye: Mektebetu'l-Furkân, 1419/1999.
- Ebu Saïd Osman b. Said ed-Dârimî es-Sicistânî, *Nakdu'l-İmam Ebi Said Osman b. Said ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-Anid fi Mâ İfterâ Ale'llabi Azze ve Cel-*

- le mine't-Tevhid*, Thk. Reşid b. Hasen el-Elmaî, Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1418/1998.
- el-Useymin, Muhammed b. Salih b. Muhammed, *Fethu Rabbi'l-Beriyye bi Telhisi'l-Hameviyye*, Riyâd: Dâru'l-Vatan, ts.
- Erman, Uğur, "Hicri III. Asır Muhaddislerinin İdeolojik Tavrılarının Hadis Rivayetlerine Yansıması", Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2017.
- Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârun b. Yezîd, *es-Sünne*, Thk. Atiyye Zuhrânî, Riyâd: Dâru'r-Râye, 1410/1988.
- Havâlî, Sefer b. Abdurrahman, *Zâhîretu'l-İrcâ fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Riyad: Dâru'l Keli-me, 1420/1999.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, *el-İbânetu'l Kübrâ*, Thk. Rıza Muti Osman Eesyûbî-Yusuf Vâbil, Riyâd: Dâru'r-Râye, 1415/1994.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1271/1952.
- İbn Ebî Ya'lâ, *Tabâkâtu'l Hanâbile*, Thk. Muhammed Hamid Fakâ, Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe, ts.
- İbn Ebî Zemeneyn, Muhammed b. Abdillâh, *Usûlûs-Sünne*, Thk. Abdullâh b. Muhammed b. Hüseyin el-Buhârî, Medine: Mektebetu'l-Ğurebâ, 1415.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrût: Müessesetu'l-Âlemî, 1390/1971.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el Endelûsî el-Kurtubî ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Mektebetu'l Hâncî, Kahire: ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed ed-Dârimî, *el-Mecrûbin mine'l Muhaddisin ve'd Duafâ ve'l Metrûkin*, Thk. Muhammed İbrahim Zâyid, Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396.
- İbn İmâd, Abdülhayy b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zehab fi Abbâri Men Zehab*, Thk. Mahmud Arnâvût, Beyrût: Dâru İbn-i Kesîr, 1406/1986.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünenu İbn Mâce*, Thk. Şuayb Arnavut, Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabâkâtu'l-Kübrâ*, Beyrût: Dâru Sadr, 1968.
- Kasım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Herevî el-Bağdâdî, *el-İmân*, Thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1421/2000.
- Kırbaçoğlu, Hayri, "Ashâbu'l-Hadis'in Akâid Edebiyatı", İslami Araştırmalar, 1/5, (1986): 79-90.
- _____, "Ehlûs-Sünne Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mûlahazalar", İslâmî Araştırmalar, 1/1, (1986):71-79.

- Kutlu, Sönmez “Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2002):168-210.
- Lâlekâî, Ebû'l Kâsım (Ebû'l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr et-Taberî er-Râzî, *Şerhu Usûli'l-İtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, Thk. Ahmed b. Sad b. Hamdan el-Ğâmidi, Riyâd: Dâru't-Taybe, 1423/2003.
- Mâlâtî, Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman Ebu'l Huseyn, *et-Tenbih ve'r Redd ala Ehli'l Ehvâ ve'l Bida'*, Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî , Kâhire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1991.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansûr, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, Thk. Mecdî Baslûm, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/ 2005.
- _____, *Kitâbu't-Tevhid*, Thk. Fethullah Huleyf, İskenderiyye: Dâru'l Câmîatu'l Mısıriyye, ts.
- Muhammed b. Vaddâh, Ebu Abdillâh b. Vezî' el-Mervânî el-Kurtubî, *el-Bida' ve'n-Nehyu anha*, Thk. Amr Abdulmu'nim Selim, Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1416.
- Müzenî, İsmail b. Yahya İsmail Ebu İbrahim, *Şerhu's-Sünne*, thk. Cemal Azûn , Riyâd: Mektebetu'l- Ğurebâ, 1415/1995.
- Nâşi el-Ekber, Ebu'l Abbas Abdullâh b. Şirşîr el-Enbârî, *Mesâilu'l-İmâme ve'l-Muktetefât mine'l- Kitâbi'l-Evsat li'l-Makâlât*, Thk. Joseph Van Ess, Beyrût: 1971.
- Sevgili, Hamit, “*Buhârî'nin Kale Ba'dun-Nâs İfadesi ile ilgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular*”, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3/1,(Haziran 2016): 31-64.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tehzîbu'l-Âsâr ve Tafsilûs-Sâbit an Resûlillabi mine'l-Abbâr*, Thk. Mahmûd Muhammed Şakir, Kahire: Matbaatu'l-Medenî, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd), *el-Câmiu'l-Kebîr*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ, *ed-Duâfâu'l-Kebîr*, Thk. Abdulmu'ti Emin Kal'acı, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımeşkî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- _____, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1405/1985.

SOSYAL YÖNLERİ BAKIMINDAN MÜDERRİS ÂLİMLER: SEYDA MOLLA MUHAMMED AGİTOĞLU (ö. 2007) ÖRNEĞİ*

Nurullah AGİTOĞLU**

Öz

Hız. Peygamber (sas) Medine'ye hicret ettikten sonra, orada inşa edilen Mescid-i Nebevî, İslam dininin ilim ve irfan merkezi haline gelmiştir. İlk dönemlerden bu yana Müslümanlar, eğitim öğretim faaliyetlerine yoğunlaşmışlardır. Bu çerçevede cami ve mescidlerde sürdürülen ilim tedrisatının yanı sıra müstakil olarak kurulmuş medreseler de göze çarpmaktadır. Dinî ilimlerin tedrisatı neticesinde ülkemizde toplumu din konusunda aydınlatan ve toplumun ilmî ve kültürel seviyesinin yükseltilmesinde olumlu katkıları olan önemli din âlimleri yetişmiştir. Bunlardan biri de Seyyid Hasan Bilen (ö. 1997) hocanın temellerini attığı ve çok sayıda öğrenci yetiştirdiği medresesinde eğitim görüp kendisinden icazet almış önemli âlimlerden olan Molla Muhammed Agit(oğlu)'dur (ö. 2007). Merhum Molla Muhammed,

* Bu çalışma, 26-28 Ekim 2018 tarihlerinde düzenlenen "Üç Ülkenin Kavşağında Uluslararası Silopi Sempozyumu"nda yazar tarafından sözlü olarak sunulan tebliğin makale formatına getirilmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nurullahagitoglu@gmail, orcid.org/0000-0002-4507-5300

Şırnak'a bağlı Geçitboyu köyünde İkinci Dünya savaşının son zamanlarında doğmuş, savaşın sebep olduğu kıtlık ve imkânsızlıkların hâkim olduğu bir devirde çocukluğunu yaşamaya başlamıştır. Irak ve Türkiye'nin değişik medreselerinde eğitim görmüş, ilmî icazetini aldıktan sonra köyünde, Şırnak Merkez'de, Siirt'te, Diyarbakır'da ve Silopi'de imam- hatiplik ve müderrislik görevini devam ettirmiştir. Dinî ilimlerdeki yetkinliğinin yanında tedrisat faaliyetlerini de vefatına kadar sürdürmüş ve sosyal yönüyle toplum üzerinde etkili olmuştur. Bu makalede, öğrencilerin yanı sıra cami cemaati ve topluma sevdirek dinî bilgi aktaran bir din âlimi olarak Molla Muhammed Agitoğlu'nun kısaca hayatı, ilmî şahsiyeti ve sosyal yönü üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler:

Din, Medrese, Silopi, Molla Muhammed Agitoğlu.

From The Point Of View Of The Social Aspects:

The Example Of Seyda Molla Muhammed Agitoğlu (D. 2007)

Abstract

After the Prophet (P.B.U.H.) migrated to Medina, the Masjid al-Nabawi, built there, became the center of knowledge and wisdom of Islam. Since the early days, Muslims have focused on educational activities. In this context, as well as the science education in mosques, the madrasahs, which were established separately, stand out. As a result of the education of the religious sciences, important religious scholars who have contributed to raising the scientific and cultural level of society and educating the society about religion have been trained. Sayyid Hasan Bilen (d. 1997) is one of the important scholars received many students from the madrasah where he educated a large number of students. One of them, Molla Muhammad was born in the late time of the Second World War in the village of Geçitboyu in Şırnak, and began to experience his childhood in a period when the famine and impossibilities caused by the war prevailed. Iraq and Turkey have been trained in different madrasahs, in the village after receiving the diploma, in the center of Şırnak, Siirt, Diyarbakır and continued the Imam and müderris in Silopi task. In addition to his competence in religious sciences, he continued his teaching activities until his death and he had an impact on the society with his social aspect. In this paper, in addition to the students, the community of religion and society as a religious scholar transferring religious knowledge, Molla Muhammed Agitoğlu will briefly focus on his life, scientific personality and social aspect.

Keywords

Religion, Madrasah, Silopi, Molla Muhammed Agitoğlu.

Giriş

Kültür ve medeniyetlere bâriz vasıflarını kazandıran bazı temel unsurlar vardır. İslam kültür ve medeniyeti söz konusu olduğunda bu ayırıcı vasıf, şüphesiz ilim kavramıdır. Bu kavram, başka hiç bir kültürde İslam fikir tarihinde olduğu kadar belirleyici olmamıştır. İslam bir ilim dini ve onun vücuda getirdiği medeniyet bir ilim medeniyetidir.¹

Müslümanlar ilk dönemlerden bu yana ilmî faaliyetleri önemsemişlerdir. Kur'ân'ın araştırmayı, incelemeyi, çalışıp çabalamayı, çokça teşvik ettiği bilinen bir husustur.² Âlim ve mütefekkir adını almaya layık her Müslümanın başarmak istediği ilk şey, hakikati tespit etmektir.³

Dünya ve ahiret için ilmi rehber olarak kabul eden böyle bir dinin kaynağı olan Kur'ân, aynı zamanda bizzat birçok ilme kaynaklık etmiştir. İslam, akla ve onun bilgisine dayanan fitrî bir dindir. Çünkü bu din, itikat ve adetleri körü körüne taklit ile taassuba ve hurafelere saplanmayı reddetmiş ve hep ilerlemeyi emretmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, hurafe ve taklide karşı mücadele etmiş, yalnız ilme ve fazilete sarılmış ve “Rabbim, ilmimi arttır, bize eşyanın hakikatlerini olduğu gibi göster.”⁴ yakarışı onun en önemli dualarından olmuştur.⁵

Hz. Peygamber'den sonra gerek sahâbe devri gerekse daha müteahhir dönemlerde ilim ve ilim müesseselerine verilen önem devam etmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak çok sayıda âlim yetişmiştir.

Biz de bu çalışmada, Türkiye'de yetişmiş önemli bir medrese âliminin ilmî kişiliği yanında sosyal yönünü ele alacağız. Molla Muhammed Agitoğlu'nun kısaca hayatı, ilmî şahsiyeti ve sosyal yönünü değerlendirirken kullanacağımız bilgiler, onun ailesi, yakın çevresi ve talebeleri ile yapılmış röportajlara dayanmaktadır. Bu çalışmanın neticesinde medreselerde yetişmiş ve öğrenci yetiştirmiş din âlimlerinin sosyal yönlerini tespit edip değerlendirme imkânına kavuşma hedefindeyiz. Bu amaca matuf olarak çalışmayı, Molla Muhammed örneği üzerinden şekillendirme yoluna gideceğiz.

¹ Mehmet Aydın, “İslam'a Göre İlim”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1986): 1.

² Örneğin bkz. el-Bakara, 2/269; Âl-i İmrân, 3/190; el-Alak, 96/1; Sâd, 38/29.

³ Aydın, “İslam'a Göre İlim”, 12.

⁴ Taha 20/114.

⁵ Cavit Sunar, “Dinin Temeli İlimdir”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1963): 60.

Molla Muhammed ile ilgili bilgilere ve değerlendirmelere geçmeden evvel medrese ve medrese âlimleri olan seydalar hakkında bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

I. Medreseler ve Seydalar

Girişte İslam'ın ilme verdiği önem ve âlimlerin ilk dönemlerden itibaren gösterdikleri gayretlerden kısaca bahsettik. Okumaya ve ilme bu derece değer vermiş bir ilahi sistemin⁶ mensupları olan Müslümanlar, ilme imkân sağlayacak müesseseler kurmuştur. İlk emri 'oku'⁷ olan bu din, ilmi kurumsal ve sistemli bir yapıya kavuşturma amacıyla ilim yuvaları inşa etmeyi ihmal etmemiştir. Bu müessese veya ilim yuvalarına genelde 'medrese' ismi verilmiştir.

İslam âleminde hatta dünyada din ve insanlık için hizmet eden İslam medeniyetinin en önemli kurumlarından biri de medreselerdir. Bu eğitim yuvalarının kökeni hiç şüphesiz ki Hirâ, Dâr'ul-Erkâm ve Suffa'ya dayanmaktadır. Muhakkak ki Hirâ Medresesinin ilk muallimi Hz. Cebrail'dir. Hz. Peygamber de (sas) Yüce Allah'ın kendisini bir muallim olarak gönderdiğini ifade eder.⁸ Hz. Peygamber, Hirâ medresesinde ilk talimini görmüş ve daha sonra Dârü'l-Erkâm ve Medine'de inşa ettiği Mescid-i Nebevî'nin yanında bulunan Dârü-s Suffe Medreselerinde devam etmiştir.⁹

Bütün medreselerin aslı camidir. Hz. Peygamber zamanında başlayan, zamanla İslam âlemine yayılan cami ve mescitlerdeki ders halkaları, caminin yanında inşa edilen mekânlarda faaliyetini devam ettirmiştir. Mescid-i Nebevî'de Ashab-ı Suffe için inşa edilen yer bunun ilk örneğidir.¹⁰

Ashâb-ı Suffe'nin eğitim ve öğretim işleriyle bizzat ilgilenen Hz. Pey-

⁶ Bkz. M. Halil Çicek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, (İstanbul: Beyan Yay., 2009), s. 29.

⁷ Bkz. el-Alak, 96/1.

⁸ Bkz. İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, I-II, Tahk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Beyrut : Dârü'l-Fıkr, Trs.), Mukaddime 17.

⁹ Nizamettin Yakışık, "Dünden Bugüne Medreseler, Seydalar ve Medresemizin Eğitim Sistemi", *V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri*, Mardin 2014, 112.

¹⁰ Muhammed Hamidullah, "Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini", çeviren: Nafiz Danışman, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1955, cilt: IV, sayı: 3-4, ss. 1-7, s. 1; Muhammed Sadık Hamidi, "Doğu ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti ve Ders Müfredatının Islah Önerisi", *Uluslararası Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, I-II*, Muş Alparslan Üniversitesi, 05-07 Ekim 2012, Muş 2013, I, 313.

gamber, burada dersler vermiştir.¹¹ Ayrıca onlara yazı yazmayı ve Kur'an okumayı öğretmek üzere Ubâde b. Sâmî gibi hocalar tayin etmiştir. Ebû Hureyre, diğer sahâbilerin neden kendisi kadar hadis rivayet etmediklerini soranlara, Muhâcirler çarşıda ticaretle, Ensâr da malları ve mülkleriyle meşgulken Ehl-i Suffe'den biri olarak Resûlullah'ın yanından ayrılmadığını, diğer sahâbilerin bulunmadığı meclislere katılıp onların duymadığı hadisleri duyup ezberlediğini söylemiştir.¹² Onlar dinledikleri hadisleri diğer sahâbilere de naklederek ilmin yayılmasına önemli katkıda bulunuyorlardı. Hadislerdeki birçok sened silsilesinin birinci halkasını Ehl-i Suffe'ye mensup isimlerin teşkil etmesi bunun bir delilidir.¹³

İslâm tarihinde eğitim ve öğretim kurumlarının genel adı olan medreselerin tarihçesine bakıldığında, bazı kayıtlardan Hz. Peygamber döneminde Medine'de bu müessesenin temellerinin atıldığı söylenebilir. Resûlullah döneminde Medine'de Kur'an öğretiminin yapıldığı bir eve Dârü'l-Kurrâ adı verilmişti. Bu evin, medreselerin doğuşunda bir başlangıç olduğu ileri sürülmüştür. Ancak ilk bina edildiği günden itibaren bir eğitim ve öğretim kurumu olarak da görev yapan Mescid-i Nebevî'yi ve orada bulunan Suffe'yi medresenin ilk modeli olarak kabul etmek daha doğrudur. Mescidler (camiler) müstakil medrese binalarının inşasından sonra da eğitim yuvası işlevini sürdürmüştür.¹⁴

İlk medreselerin ne zaman inşa edildiği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bir görüşe göre ilk medreseler Belh ve Buharâ'da Budist viharaları (bilginin toplandığı yer) taklit edilerek yapılmıştır. Buhârâ adı da buradan gelmektedir. Ancak kaynaklarda medrese olarak anılan ilk eser, fakih ve muhaddis Ebû Bekir Ahmed b. İshak es-Sıbgî (ö. 342/954) tarafından Nişâbur'da kurulan Dârü's-Sünne'dir.¹⁵ Bu Dârü's-Sünne'de 1000

¹¹ M. Zübeyr Sıddikî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, Çev. Yusuf Ziya Kavakçı, (İstanbul: Yeni Zamanlar Yay., 2004), 55.

¹² Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahib*, I-VI, (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1987), Buyû' 1.

¹³ Mustafa Baktır, "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 2009), XXXVII, 470.

¹⁴ Nebî Bozkurt, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 2003), XXVIII, 323-324.

¹⁵ Şemseddin Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXIII, (Beyrut: Müessesetu'r-risale, Trs.), XVII, 170.

kadar öğrencinin ders yapabildiği belirtilmiştir. İbn Hibbân da (ö. 354/965) Büst'te dışarıdan gelen talebelerin barınmasına imkân sağlayan ve kütüphanesi olan bir medrese kurmuştur.¹⁶

Zaman içerisinde varlıklarını devam ettiren medreseler,¹⁷ yaşadığımız coğrafyada da hep var olmuşlardır. Zira Müslümanlar bir şehri fethettiklerinde ilk iş olarak orada cami, medrese, zâviye inşa ederek tüccarları, din adamlarını buralara yerleştirmişlerdir.¹⁸

Günümüzde Türkiye'mizin Güneydoğu bölgesi medreseleri de devlete bağlı resmi bir kurum olmamalarına karşın toplumda kabul gören ve halktan aldığı destekle varlığını sürdüren yapılardır. Bir parçası oldukları eğitim-öğretim faaliyetlerinden herhangi bir ekonomik getiri beklentisi içerisinde olmadıkları ve yaşamlarının büyük bir kısmını söz konusu eğitim faaliyetlerine ayırdıkları göz önünde bulundurulursa, seydalar ve öğrenciler tarafından medreseye atfedilen amaçların daha çok dinî hassasiyetler üzerinden şekillendiği de anlaşılmaktadır.¹⁹

Güneydoğu medreseleri, Arap dili, Fıkıh, Tefsir, Mantık, Akâid, Hadis, Belagat gibi ilim dallarında eğitim veren resmi olmayan kurumlardır. Bu kurumlar gönüllülerce desteklenmiş ve varlıklarını günümüze kadar sürdürmüşlerdir. Bu medreseler, toplumsal birçok hastalık ve taşkınlığı doğrudan veya dolaylı olarak engellemişlerdir.²⁰

Medreseler denilince akla gelen en önemli kavramlardan biri de 'seyda' kavramıdır. Seyda kelimesi öncelikli olarak medrese sahibi ve icazetname verebilecek derecede büyük müderris olan din âlimleri veya büyük tarikat

¹⁶ Bozkurt, "Medrese", 324.

¹⁷ Medreselerin zaman içinde geriledikleri ve bazı eksikliklerinin ortaya çıktığı hususunda bazı önemli tespitler de yapılmıştır: "Düzenli bir şekilde işleyen ve toplum hayatında etkin rol oynayan medreselerin 16. yüzyıldan itibaren devamlı bir surette gerilediği ve bozulduğu görülmüştür. Eğitim- öğretim sistemi, bir toplumun yükselmesi veya alçalmasında en büyük faktör olduğundan medreselerin, evvelce eğitim, bilim ve kültür alanındaki çabalarının ciddiyeti ve yoğunluğu, devletin güçlenmesinde önemli bir amil olduğu gibi, çöküşü de Osmanlı toplumunun yıkımını hızlandırmıştır". Bkz. M. Şevki Aydın, "Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, sayı: 4, s. 321-336, s. 324.

¹⁸ Bkz. Bozkurt, "Medrese", 325.

¹⁹ Davut Işıkoğan, "Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Mardin Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012): 81.

²⁰ Muhammet Mesut Çakmak, "Seydayê Mele Mahmud Yuwacığı'nın Hayatı Ve İlmi Yönü", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi -www.e-sarkiyat.com-* Sayı:XII, ss. 117-139, s. 118.

pirleri için kullanılan en saygın dinî-ilmî-manevî bir unvandır. Kitleler üzerinde en etkili manevî şahsiyetleri ifade eder.²¹ Dinî bilginin taşıyıcıları olan medrese âlimleri veya seydalar aynı zamanda toplumsal muhayyilede dinî hafızanın muhafızları olarak görülmüşlerdir.²²

Seydaların dini hayattaki yeri müderrislik, fetvalarıyla dini problemleri çözmek, barış ve arabuluculuk çalışmaları çerçevesinde şekillenmiştir.²³ Tarih boyunca dinî eğitim alanında hizmet veren mühim müesseseler olarak medreselerin gelişmesinde en önemli prototipler medrese âlimleri olmuştur. Seyda unvanı ile anılan bu zatlar dini hayatın canlılığında ve sosyal barışın tesisinde önemli roller oynamışlardır.²⁴

Seydalar yapıcı duruşları, örnek davranışları, samimi ahlakî yapıları ve kişilikli ilişkileriyle toplumun ihtiyacı olan örnek insan modelini sunmuşlar ve çoğu zaman toplumsal algının beklediği güveni vermişlerdir.²⁵ İlim ehli olarak peygamber varisi olmanın²⁶ gerektirdiği durumun farkında hareket etmeye çalışmışlardır.

Seydalar sadece tedrisat işi ile ilgilenmemiş ve medreseye kapanıp kalmamışlardır. Onlar aynı zamanda toplum üzerinde etkili birer kanaat önderi sayılmışlardır. Bu etkin rollerine dinî kimliklerinin elbette olumlu etkisi büyüktür. Zira dinî itibarın getirdiği roller toplumsal hayatta önemli yer işgal eder. Dinsel kurumların getirdiği itibarla toplumda var olan kanaat önderlerinin varlığı insanımız nazarında kıymetlidir. Doğu ve

²¹ Mehmet Yalar, “Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri”, *Uluslararası Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, I-II*, Muş Alparslan Üniversitesi, 05-07 Ekim 2012, Muş 2013, I, 460.

²² Abdusamet Kaya, “Medrese ve İlahiyat Fakültesinde Toplumsal Değişme ve Din İlişkisi Anlayışının Sosyolojik Açıdan Karşılaştırmalı Bir Analiz (Diyarbakır Resmî İmamlar Örneği)”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)*, 15/30 (2017): 138.

²³ Yalar, s. 463-464.

²⁴ Recep Aslan, “Molla Halid Zengoki ve İlmî Kişiliği”, *Uluslararası Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, I-II*, Muş Alparslan Üniversitesi, 05-07 Ekim 2012, Muş 2013, II, 737; İsmetullah Sami, “Doğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim –Çokreşî Örneği–”, *Uluslararası Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, I-II*, Muş Alparslan Üniversitesi, 05-07 Ekim 2012, Muş 2013, II, 159.

²⁵ Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 162.

²⁶ Bkz. Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen*, I-V, Tahk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Trs.), İlim 19; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, I-IV, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Trs.), İlim, 1; İbn Mâce, Mukaddime 17.

Güneydoğu'da bu itibar ile kurumsallaşmış rol ve öznelere iyi birer örnek seydalardır.²⁷

Medrese eğitiminin ve seydaların faaliyetlerinin Cumhuriyet döneminde de devam ettiği önemli ilim merkezlerinden birisi Silopi bölgesidir.²⁸ Bu bölgede pek çok âlim yetişmiştir. Bu âlimler irşat faaliyetleri ve verdikleri fetvalarla halka yol göstermiştir. Eser telifinden daha ziyade genel olarak tedris ile meşgul olan bu ulema böylece talebelerin birinci el kaynaklara ulaşmasını temin etmişlerdir.²⁹

Silopi medresesi denilince akla gelen ilk isim şüphesiz Seyda Seyit Hasan'dır (ö. 1997). Onun temellerini attığı ve geliştirdiği medresesini bir okul kabul etmek gerekir. Seyda Seyit Hasan Okulu, yoğun bir eğitim öğretim faaliyeti³⁰ gerçekleştirerek topluma rehberlik eden önemli din âlimleri yetiştirmiştir.

Bölgede bu özelliklere sahip önemli bir din bilgini de Seyda Molla Muhammed Agitoğlu'dur. Merhum Molla Muhammed de, Seyit Hasan okulunun en önemli temsilcilerinden olup, yoğun ilmî faaliyetlerinin yanı sıra toplumsal saygınlığı, halk üzerindeki etkisi ve mesai mefhumu tanımayan din hizmeti bilinci ile öne çıkmıştır.

²⁷ Ejder Ulutaş, *Toplumsal Bir Tıp: Kanaat önderi*, (Doktora Tezi, SÜSBE, Konya 2015), 90.

²⁸ Silopi'nin şimdiki ilçe yerinin adı Giriktir. Girik tepecik anlamındadır. Cizre'nin bir köyü iken, 1960 yılında ilçe olmuştur. Silopi'nin kuzeyini kaplayan Cudi Dağı tam manasıyla bir tarihtir. Guti imparatorluğunun başkenti olan Bajarkard, Silopinin (Giriçölye) köyünün 5 Km güneydoğusunda bulunmakta idi. Cudi dağındaki heykeller Zaho Silopi dolaylarında çıkarılan heykeller hep Gutilerin izleridir. Cizrenin Kurtuluş köyü ile Şırnak'ın Kasrik Beldesi arasındaki Kızılsu ırmağı kenarında beyaz kayalara oyulmuş Kral-Kraliçe kabartmaları da Guti İmparatorluğunun izleridir. Silopi bölge olarak Guti, Babil, Med, Asur, Pers, Portlar, Sasaniler, İslam İmparatorluğu, Emeviler, Abbasiler, Eyyubiler. Zengiler, Artuklular ve Osmanlı egemenliğinde kalmıştır. Cudi dağındaki 6 adet Sanherip kabartması, Cizre hudutları içinde ise geminin durduğu yer şu anda Silopi sınırları tarafında kalmaktadır. Silopi bölümünde bulunan bu gemi yerinde 1 adet mescit kalıntısı, 3 sarnıç ve Hz. Nuh'un evinin temelleri bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. <http://www.sirnakkulturturizm.gov.tr/TR-56425/silopi.html> Erişim: 25.10.2018

²⁹ Recep Özdirek, "Cumhuriyet Döneminde Şırnak Bölgesinde Yaşayan Âlimlerin Fıkıhla İlgili Eselerinin Değerlendirmesi", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (14-16 Mayıs 2010)= International Şırnak and Its Vicinity Symposium (14-16 May 2010)*, 2010, s. 707-722, s. 707.

³⁰ Medreselerde öğretim faaliyetlerinin yanında, talebelerin şahsî olgunluk, âdâb-ı muaşeret, saygı, sevgi, ağırbaşlılık, ihtiyatlı olma vb. gibi güzel hasletleri yaşayarak elde ettiklerini de unutmamak gerekir.

II. Molla Muhammed Agitoğlu'nun Kısaca Hayatı ve İlmî Kişiliği

Molla Muhammed Agitoğlu, 1944 yılı Nisan ayında Şırnak merkez ilçesine bağlı Biryân (Geçitboyu) köyünde dünyaya gelmiştir. Babası yörede Hacıbeyra'nın bir kolu olan Bervarî aşireti ağası Agidê Sa'do'dur. Annesi Tayyan Bâlî aşiretinden Ömer oğlu Yusuf'un kızı Kumri Hanımdır.³¹ İkinci dünya savaşının son zamanlarında dünyaya gelmiş, savaşın sebep olduğu kıtlık ve imkânsızlıkların hâkim olduğu bir dönemde çocukluğunu yaşamaya başlamıştır.³² Molla Muhammed beş yaşlarındayken el yazması elifba cüzünün, köyün fahri imamı tarafından temin edilmesi ile okumaya başlamıştır. Daha sonra babası Agide Sa'do tarafından Zaho'ya götürülüp dönemin meşhur medrese hocası Molla Ahmed-i Kebir'in medresesinde eğitime başlamıştır.³³

Cizre ilçesinde bölgede oldukça büyük bir üne sahip olan Şeyh Seyda'nın³⁴ medresesine gelerek iki yıla yakın burada ders okumuştur. Sonra Misirî (Kurtuluş) köyünde M. Sadullah Basiskî hocanın medresesinde bir müddet kalmıştır. Daha sonra eski Şah (Çağlayan) köyünde M. Abdulhamit hocanın yanında devam etmiş ve akabinde Silopi'de medresesi olan Seyda Seyit Hasan'ın yanında öğrenimine devam etmiştir. Bu arada seydasının vatani görevi esnasında tekrar Irak'ın Zaho, Duhok, Beroşki, Benavya gibi yerleşim birimlerinde bulunan medreselerde kesintisiz olarak öğrenimini sürdürmüştür.³⁵

Vatani görevini bitiren seydası Seyit Hasan'ın Silopi'de tekrar ders vermeye başlaması ile sıralı kitaplarını küçük yaşta tamamlayarak icazetini almıştır.³⁶ Molla Muhammed, Silopi'de medresede eğitim gören ilk talebelerdendir. O dönemde medresede okuyanların gördükleri ilim ve aldıkları ders üzerinden maddi anlamda bir beklentileri yoktu. Molla Muhammed de

³¹ Şırnak Haber Gazetesi 20.10.2007 Tufan Yılmaz; Ahmet Zeki (Abdulselam) Agitoğlu, 1964-Şırnak.

³² Ahmet Zeki Agitoğlu, 1964-Şırnak.

³³ Ahmet Zeki Agitoğlu, 1964-Şırnak.

³⁴ Şeyh Seyda hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Baz, *Şeyh Muhammed Said Seyda el-Cezeri ve Hâlidî-Seydâi Kolu*, (İstanbul: İlahiyat Yay., 2016), 31-110.

³⁵ Ahmet Zeki Agitoğlu, 1964-Şırnak; Abdülmecit Alkış, 1947-Şırnak.

³⁶ Şırnak Haber Gazetesi 20.10.2007 Tufan Yılmaz; Ahmet Zeki Agitoğlu, 1964-Şırnak

ders arkadaşları gibi ilim öğrenmek gayretindeydi.³⁷ Bu şekilde Silopi'deki Seyda Seyit Hasan okulunun en önemli temsilcilerinden biri olarak bu ilmî silsilenin devam etmesini sağlayanlardan biri olmuştur.

İlk görevine doğum yeri ve memleketi olan Biryân (Geçitboyu) köyünde başlamıştır. Köy imamlığı ve medrese müderrisliği yapmış, 1966 yılında Diyanet teşkilatında vekil imamlığa atanarak imam-hatip ve müderrislik görevini devam ettirmiştir. Daha sonra Şırnak Merkez, Siirt Merkez, Diyarbakır Merkez ve en son Silopi ilçesinde muhtelif camilerde görev yapmış; kesintisiz bir şekilde medresesinde aynı şevk ve gayret ile çalışmalarını sürdürerek birçok talebesini mezun etmiş icazetlerini vermiştir.³⁸ 2001 yılında Diyanetteki resmi görevinden emekli olduysa da ders vermeye devam etmiştir.³⁹

Merhum Molla Muhammed, hurafe ve din dışı hareketlerle sürekli bir mücadele içerisinde bulunmuştur. Dinin nasslarda emredildiği şekilde aklî ve naklî delillerle izah edilerek hayata hâkim kılınmasını sağlamaya çalışmıştır.⁴⁰

III. Sosyal Yönleriyle Molla Muhammed Agitoğlu

İlim okumaya ve öğrenmeye çok önem veren Molla Muhammed, oturduğu ve katıldığı tüm sohbetlerde özellikle yeni nesli okumaya ve dini öğrenmeye yönlendirmiştir. Ayrıca insanlara sevdirmek suretiyle aklî ve naklî delillerle izah ederek sade, berrak ve özüne uygun bir biçimde dinin hayata hâkim kılınmasını sağlamaya çalışmıştır.⁴¹

Molla Muhammed'in itibar görmesi ve düşüncelerinin kabul görmüş olmasının altında elbette onun halka verdiği değer ve bu yöndeki gayretleri ile onlara her anlamda yol göstermeye çalışması vardır.⁴²

³⁷ Hacı Olgun, 1956-Silopi; Abdurahman Yalman, 1944-Silopi; Guhdar Zeyrek, 1972-Şırnak.

³⁸ Ahmet Zeki Agitoğlu, 1964-Şırnak; Safiye Agitoğlu, 1944-Şırnak. Yetiştirdiği öğrencileri arasında Diyanet teşkilatı, akademi camiası ve telif işinde başta olmak üzere çok sayıda kişi bulunmaktadır.

³⁹ Yusuf Bulut, Silopi-1945; Ahmet Zeki Agitoğlu, 1964-Şırnak. Fetva, irşad ve tedrisat konusundaki uzmanlığı müsellemler olan merhum Molla Muhammed'in bu alandaki ilmî mirasını bugün de oğlu Molla Muhterem Agitoğlu Hoca Silopi'de kesintisiz olarak devam ettirmektedir.

⁴⁰ Sedat Zeyrek, 1970-Şırnak; Dindar Agitoğlu, 1970-Şırnak.

⁴¹ Sedat Zeyrek, 1970-Şırnak; Dindar Agitoğlu, 1970-Şırnak.

⁴² Fatma Agitoğlu, *Medresede Bir Ömür: Molla Muhammed Agitoğlu*, (Bitirme Ödevi, ŞÜİF, 2017 Danışman: Kasım Ertaş), 7.

Şırnak'ta görev yaptığı camilerde değişik vakitlerde vaazlar verir, kalabalık bir cemaat de onu dinlerdi. Bu vaazlarında ayet ve hadislerden temellendirme yaparak, konuyu asıl vermek istediği mesajlar olan içtimai meselere getirirdi. Vaazlarında üç nokta üzerinde dururdu; Okumak, toplumun sorunları ve toplumun ilerlemesi... Molla Muhammed de her an toplum olarak ilerlememiz gerektiğini vaazlarında konu edinmiştir. Vaaz verirken insanlar dine karşı soğumaz, aksine dini daha iyi anlayıp daha iyi uygulamaya çalışırdı. Çünkü Molla Muhammed'in dini zorlaştırmadığı; hadisin gereği⁴³ kolaylaştırarak, müjdeleyerek ve nefret ettirmeden anlatma şeklinde bir metot takip ettiği ifade edilmiştir.⁴⁴

Bütün yaşamı boyunca görev yaptığı yerlerde, gittiği seferlerde cömertliği, medeni cesareti, düzgün hitabeti, dini ilimlerdeki vukûfiyeti, sağlam hafızası ve uzmanlığı ile dikkatleri üzerine çekmiştir. Aynı zamanda yörenin geleneksel aşiret yapısı içerisinde vukû bulan aşiret, köy ve mahalle kavgalarını çözümede bazen tek başına bazen de bir ekip kurarak belli bir plan dâhilinde hiç kimseden çekinmeden, tarafsız, objektif ve nebevî üsluba uygun olarak; sulh ve sükûnun sağlanması için üstün bir gayret sarf ederek sorunların çözülmesini sağlamıştır. Bu özelliklerinden dolayı halk nezdinde kendisine karşı derin bir saygı ve itibar meydana gelmiştir. Tarafsız, cesur ve objektif olması nedeniyle mahalli ve toplumsal sorunların çözümünde kendi teklifleri halk nezdinde sürekli kabul görmüştür.⁴⁵

Merhum Seyda,⁴⁶ din adamının görevinin sadece camide olmadığını, mabedin dışında da yapılması gereken birçok şey olduğu kanaatine sahipti. Özellikle çevredeki taziyeleri önemserdi. Hem taziyeye katılarak insanlara baş sağlığı diler, hem de taziyeye ortamını bir mektep olarak görüp mutlaka

⁴³ Bkz. Buhârî, İlim 11.

⁴⁴ Ahmet Zeki Agitoğlu, 1964-Şırnak; Sadık Çevik, 1967-Silopi; Hacı Olgun, Silopi-1956; Geniş bilgi için bkz. Fatma Agitoğlu, agt., s. 9.

⁴⁵ Abdülmecit Alkaş, 1947-Şırnak; Muhterem Agitoğlu, 1971-Şırnak; Guhdar Zeyrek, 1972-Şırnak; Sadık Çevik, 1967-Silopi; Hacı Olgun, 1956-Silopi; Abdulkadir Erzen, 1955-Silopi, Hâkim Zeyrek, 1964-Şırnak; Yusuf Bulut, 1945-Silopi; Mehmet Emin Atkan, 1970-Şırnak; Tahir Ökten, 1973-Silopi.

⁴⁶ Çalışma içinde zaman zaman Molla Muhammed Agitoğlu'nun ismi yerine 'Seyda' unvanı kullanılmıştır.

vaaz ve nasihatte bulunurdu. Vaazları etkili idi. Konuşması, kılık kıyafeti, ses tonu ve duruşu son derece etkili bir kişiliğe sahipti.⁴⁷

İlim talebesini çok sever ve onları her ortamda teşvik ve motive ederdi. Din görevlileri içinde de meslekî bakımdan tecrübesiz olanlara yakın ilgi gösterir, onlara medeni cesaretlerinin gelişmesi için imkân verilmesini sağlardı.⁴⁸

Merhum Seyda'nın ev halkıyla olan diyalogu ve ilişkisi, misafirlerine olan ilgisi adeta bir ders niteliğindedir. Seyda toplumsal olayların çözülmesinde büyük gayret ve çaba gösterirdi. İlmi firaset ve cesareti, ona olaylar karşısında dik durma ve haksızlığa boyun eğmemek gibi bir haslet kazandırmıştı. Haksızlık kimden ve nereden gelirse gelsin boyun eğmez ve sözünü esirgemezdi. İyilik ve barış elçisi timsali olan Seyda bölgede sevilen sayılan ender kişilerden biriydi.⁴⁹

Molla Muhammed'in asıl önem verdiği toplumun yapısıydı. Çünkü insanların kendi içinde barışık olmadığı huzursuzluğun kol gezdiği bir yerde namazı, orucu anlatmanın çok da bir anlamı olmadığı ve dinin sadece bunlardan ibaret olmadığını düşünüyordu.⁵⁰ Toplumsal sorunlar onun için mühimdi. İnsan yaşamı nasıl daha kolay hale getirilebilir, kardeşlik nasıl olur, hep beraber yaşamının güzelliği ve yolları nelerdir bu tür konuları ayet, hadis ve misallerle topluma anlatmaya çalışırdı. Bid'at ve hurafelerden, kaynaklı misallerden uzak durmaya çalışması da dikkat çekerdirdi.⁵¹

İnsanlar arasındaki anlaşmazlıklara gidermede çok önemli rol oynamıştır.⁵² Bu tür durumlarda özellikle tercih edilmesinde, kimseden çekinmeden, kimsenin hakkını yemeden hareket edebilmesi etkili olmuştur.⁵³ Ayrıca onun kendine has bir üslubu ve insanı ikna etme kabiliyeti vardı.⁵⁴

⁴⁷ Ahmet Özdemir 1976-Silopi.

⁴⁸ Ahmet Özdemir 1976-Silopi.

⁴⁹ Tahir Ökten, 1973-Silopi; Muhammed Tuncer (1983), Silopi.

⁵⁰ Hacı Olgun, 1956-Silopi; Mehmet (Kerevan) Özdemir, 1956-Silopi; Fatma Agitoğlu, agt., s. 9-10.

⁵¹ Abdülkadir Erzen, 1955-Silopi; Muhterem Agitoğlu, 1971-Şırnak; Hacı Olgun, 1956-Silopi; Fatma Agitoğlu, agt., s. 9-10.

⁵² Ahmet Zeki Agitoğlu, 1967-Şırnak; Abdülmecit Alkış, 1947-Şırnak; Yusuf Birlik, 1924-Şırnak; Şehmus Ülker, 1982; Fatma Agitoğlu, agt., s. 17-18.

⁵³ Abdülmecit Alkış, 1947-Şırnak; Ahmet Zeki Agitoğlu, 1964-Şırnak; Guhdar Zeyrek, 1972-Şırnak; Fatma Agitoğlu, agt., s. 18.

⁵⁴ Hacı Olgun, 1956-Silopi; Sadık Çevik, 1967-Silopi; Yusuf Birlik, 1924-Şırnak; Fatma Agi-

Zor zamanlarda insanlara moral vermeyi çok iyi bilen Seyda, özellikle taziyelerde cenaze sahiplerini ve yakınlarını vaaz ve nasihatleriyle teselli ederdi. Taziyelerin bölgede yaygın bir adet olduğu bilinir. Merhum Seyda, tanıdık olsun olmasın, haberi olur olmaz yanına birilerini alıp o taziyeye gider, baş sağlığı diler, duasını eder, vaazını verir, insanların acısını paylaşırdı.⁵⁵ Bu konuda daha duygusal olan kadınların da bu nasihatlerden mahrum kalmamasına özen gösterirdi. Herkese anlayacağı dilden ve seviyesine uygun bir üslupla hitap etmeye önem verirdi. Taziyeler insanlara bir şeyler anlatmak için de iyi bir zemindir. Onun hitabetinden dolayı herkes onu pür dikkat dinlerdi.⁵⁶

Seyda'nın girişkenliği, kendine has üslubu, dilinin fasih, belagatinin iyi olması, insanları tahlil edebilmesi ve ihtiyaçlarına göre konuşması, biraz da nüktedan olması onun farklı olmasını sağlayan özellikler olmuştur.⁵⁷

İmam-hatiplik görevine (resmi olarak) başladığı 18 yaşından itibaren ömrünün son gününe kadar aralıksız sürdürdüğü bu kutsal görevini zevkle sürdürmüş, yörede kanaat önderi sıfatı ile görev yapmış, kendi dönemi içerisinde bölgede özellikle dini anlamda yaşanan bütün olumlu gelişmelerde büyük rol oynayarak halkın takdirini kazanmıştır.⁵⁸

Sonuç

İslam medeniyetinin en önemli eğitim kurumlarından biri medreselerdir. Zaman içerisinde varlıklarını devam ettiren medreseler, yaşadığımız coğrafyada da hep var olmuşlardır. Bu medreseler, toplumsal birçok hastalık ve taşkınlığı doğrudan veya dolaylı olarak engellemişlerdir. Medreseler denilince akla gelen en önemli kavramlardan biri de 'seyda' kavramıdır.

Yaşadığı bölgede önemli bir din bilgini olan Seyda Molla Muhammed

toğlu, agt., s. 19.

⁵⁵ Hacı Olgun, Silopi-1956; Ahmet Özdemir, 1976-Silopi; Sadık Çevik, 1967-Silopi; Süleyman İnal, 1956-Şırnak.

⁵⁶ Ahmet Özdemir, 1976-Silopi; Hacı Olgun, 1956-Silopi; Mehmet Özdemir, 1956-Silopi; Geniş bilgi için bkz. Fatma Agitoğlu, agt., s. 16.

⁵⁷ Abdülmecit Alkış, 1947-Şırnak; Yusuf Birlik, 1924-Şırnak; Hacı Olgun, 1956-Silopi; Yusuf Bulut, 1943-Silopi; Fatma Agitoğlu, agt., s. 17.

⁵⁸ Sadık Çevik, 1967-Silopi; Yusuf Bulut, Silopi-1945; Abdurrahman Yalman, Silopi-1945; Hâkim Zeyrek, 1964-Şırnak; Ömer Çalış, 1944-Şırnak.

Agitoğlu yoğun ilmî faaliyetlerinin yanı sıra toplumsal saygınlığı, halk üzerindeki etkisi ve mesai mefhumu tanımayan din hizmeti bilinci ile öne çıkmıştır. İlim okumaya ve öğrenmeye çok önem veren Molla Muhammed, yeni nesli okumaya ve dini öğrenmeye yönlendirmiştir. Ayrıca bid'at ve hurafelerle sürekli bir mücadele içerisinde bulunarak, dini insanlara sevdirmiştir. Bütün yaşamı boyunca görev yaptığı yerlerde, medeni cesareti, düzgün hitabeti, dini ilimlerdeki vukûfiyeti, sağlam hafızası ve uzmanlığı ile dikkatleri üzerine çekmiştir. Aynı zamanda yörede meydana gelen bazı toplumsal olayların bazen tek başına bazen de bir ekip kurarak belli bir plan dâhilinde hiç kimseden çekinmeden, tarafsız, objektif ve nebevî üsluba uygun olarak çözülmesini sağlamıştır. Bu özelliklerinden dolayı halk nezdinde kendisine karşı derin bir saygı ve itibar meydana gelmiştir. Merhum Seyda, din adamının görevinin sadece camide olmadığını, cami dışında da yapılması gereken çok şey olduğu kanaatindeydi.

Molla Muhammed'in girişkenliği, kendine has üslubu, dilinin fasih, belâgatının iyi olması, insanları tahlil edebilmesi ve ihtiyaçlarına göre konuşması, biraz da nüktedan olması onun farklı olmasını sağlayan özellikler olmuştur.

Kısacası merhum Seyda, cesareti, misafirperverliği, gençleri sevdirecek ilme okumaya teşvik etmesi, ibadetleri sevdirecek öğretmesi, genç din görevlilerini önemsemesi onları cesaretlendirmesi, etkili hitabeti, karizması, gerektiğinde esprili dil ve mizahı kullanması, çocuklara olan sevgisi ve onlara bir yetişkin gibi kıymet vermesi gibi vasıfları ile öne çıkmıştır.

Kaynakça

- Agitoğlu, Fatma. "Medresede Bir Ömür: Molla Muhammed Agitoğlu". Bitirme Ödevi, *ŞÜİF 2017 Danış: Kasım Ertaş*.
- Aslan, Recep. "Molla Halid Zengoki ve İlmî Kişiliği", *Uluslararası Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, I-II*, Muş Alparslan Üniversitesi, 05-07 Ekim 2012, Muş 2013.
- Aydın, Mehmet. "İslam'a Göre İlim", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1986): 1-18.
- Aydın, M. Şevki. "Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987): 321-336.
- Baktır, Mustafa. "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXXVII, 470. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Baz, İbrahim. *Şeyh Muhammed Said Seyda el-Cezeri ve Hâlidî-Seydâi Kolu*, İstanbul: İlahiyat Yay., 2016.
- Bozkurt, Nebi. "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXVI-II, 323. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sabih*, I-VI, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987.
- Çakmak, Muhammet Mesut. "Seydayê Mele Mahmud Yuwacığı'nın Hayatı Ve İlmi Yönü", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi -www.e-sarkiyat.com-* Sayı: XII, ss. 117-139, s. 118.
- Çiçek, M. Halil, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, İstanbul: Beyan Yay., 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, I-IV, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî Trs.
- Hamidî, Muhammed Sadık, "Doğu ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti ve Ders Müfredatının İslah Önerisi", *Uluslararası Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu, Bildiriler Kitabı*, I-II, Muş Alparslan Üniversitesi, 05-07 Ekim 2012, Muş 2013, I, 313.
- Hamidullah, Muhammed, "Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini", çeviren: Nafiz Danışman, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1955, cilt: IV, sayı: 3-4, s. 1-7.
- <http://www.sirnakkulturturizm.gov.tr/TR-56425/silopi.html> Erişim: 25.10.2018
- İşıkdoğan, Davut, "Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Mardin Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012): 43-83.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, I-II, Tahk. Muhammed Fuad Abdulkâfi, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, Trs.
- Kaya, Abdusamet. "Medrese ve İlahiyat Fakültesinde Toplumsal Değişme ve Din İlişkisi Anlayışının Sosyolojik Açıdan Karşılaştırmalı Bir Analiz (Diyarbakır Resmi İmamlar Örneği)", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)*, 15/30 (2017): 127-144
- Özdirek, Recep, "Cumhuriyet Döneminde Şırnak Bölgesinde Yaşayan Âlimlerin Fıkıhla İlgili Eselerinin Değerlendirmesi", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu* 2010, s. 707-722.
- Sami, İsmetullah, "Doğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim -Çokreşi Örneği-", *Uluslararası Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu, Bildiriler Kitabı*, I-II, Muş Alparslan Üniversitesi, 05-07 Ekim 2012, Muş 2013.
- Sıddîki, M. Zübeyr, *Hadis Edebiyatı Taribi*, Çev. Yusuf Ziya Kavakçı, İstanbul: Yeni Zamanlar Yay., 2004.
- Sunar, Cavit, "Dinin Temeli İlimdir", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1963, cilt: XI, s. 55-60, s. 60.

- Şırnak Haber Gazetesi 20.10.2007 Tufan Yılmaz.
Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen*, I-V, Tahk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Trs.
Ulutaş, Ejder. "Toplumsal Bir Tip: Kanaat önderi". (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, 2015.
Yakışık, Nizamettin, "Dünden Bugüne Medreseler, Seydalar ve Medresemizin Eğitim Sistemi", *V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri*, Mardin 2014, s. 112.
Yalar, Mehmet, "Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri", *Uluslararası Medrese Gelenegi ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu, Bildiriler Kitabı*, I-II, Muş Alparslan Üniversitesi, 05-07 Ekim 2012, Muş 2013, I, 460.
Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXIII, Beyrut: Müessesetu'r-risale,, Trs.

Kaynak Kişiler

- Abdulkadir Erzen, 1955-Silopi.
Abdurahman Yalman, 1944-Silopi.
Abdülmecit Alkış, 1947-Şırnak.
Ahmet Özdemir, 1976-Şırnak.
Ahmet Zeki Agitoğlu, 1964-Şırnak.
Dindar Agitoğlu, 1970-Şırnak.
Guhdar Zeyrek, 1972-Şırnak.
Hacı Olgun, 1956-Silopi.
Hâkim Zeyrek, 1964-Şırnak.
Mehmet (Kerevan) Özdemir, 1956-Silopi.
Mehmet Emin Atkan, 1970-Şırnak.
Muhammed Tuncer, 1983-Silopi.
Muhterem Agitoğlu, 1971-Şırnak.
Ömer Çalış, 1944-Şırnak.
Sadık Çevik, 1967-Silopi.
Safiye Agitoğlu, 1944-Şırnak.
Sedat Zeyrek, 1970-Şırnak.
Süleyman İnal, 1956-Şırnak.
Şehmus Ülker, 1982-Silopi.
Tahir Ökten, 1973-Silopi.
Yusuf Birlik, 1924-Şırnak.
Yusuf Bulut, 1945-Silopi.

ŞÂFİÎ MEZHEBİNİN TEŞEKKÜL EVRELERİ*

İbrahim SİZGEN*

Öz

Diğer mezheplerde olduğu gibi Şâfiî mezhebi de birçok aşamadan geçerek teşekkül sürecini tamamlamıştır. Bu itibarla Şâfiî mezhebinin kuruluş, nakil, tahrir-tenkih ve istikrar dönemleri olmak üzere dört aşamadan geçtiğini söylemek mümkündür. Şâfiî mezhebinin kuruluşu, 195-204/810-820 yılları arasındaki Şâfiî'nin mutlak müçtehit olduğunu gösteren kavl-i kadim, kavl-i cedid dönemlerini konu edinmektedir. Mezhebin nakil dönemi, Şâfiî'nin vefatından (ö. 204/820) talebelerinden Rebî' b. Süleymân el-Murâdî'nin ölümüne (ö. 270/883) kadar olan süreci oluşturmaktadır. Mezhebin istikrar dönemi ise, Murâdî'nin vefatından (ö. 270/883) Gazzâlî'nin vefatına (ö. 505/1111) kadar olan süreci kapsamaktadır. Şâfiî mezhebinin teşekkülünü tamamladığı dördüncü aşama ise tahrir ve tenkih dönemi olarak anılmaktadır. Bu dönem, Gazzâlî'nin vefatı (ö. 505/1111) ile Şemsüddîn er-Remlî'nin vefatı (ö. 1004/1595) yılları arasında kapsamaktadır. Bu dönemde ise mezhebin iki tenkih sürecinden geçtiği ifade edilmektedir. Bu çalışmada Şâfiî mezhebinin teşekkülüne katkı sağladığı dönemlere ve bu dönemlerde faaliyet gösteren önemli bazı fakihlere kısaca değineceğiz.

* Bu makale "Râfiî el-Kazvîni'nin Hayatı ve Mezhepteki Konumu" adlı yüksek lisans tezimizden üretilerek hazırlanmıştır.

* Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı ibrahimsizgen@hotmail.com orcid.org/0000-0003-3669-8589

Anahtar Kelimeler:

Şâfiî mezhebi, Râfiî el-Kazvini, Tenkih, Kavl-i kadim, Kavl-i cedid.

The Periods That Constitute The Shafi'i Sect

Abstract

As it is in other sects, the Shafi'i sect has also passed through many stages and has attained its present status. In this respect, it is possible to say that the Shafi'i sect consists of four stages: establishment, transfer, design process and stability. The establishment of Shafi'i sect, It is possible to say that between 195-204/810-820, Shafi'i refers to his former views, his new views and his activities up to his death, showing that he is an absolute mujtahid. The transmission period of the Shafi'i sect examines the fiqh studies carried out until the death of Shafi'i 204/820 and the death of his student Rebî al-Murâdî 270/883. The period of stabilization of the Shafi'i sect includes the work between 270/883 Rebî and the death of Gazzali in 505/1111. the majority of the books written by the Sha'fii scholars. The fourth period in which the formation of the Shafi'i sect is provided is the period of designing the views. This period includes between the years of Gazzali's 505/1111 and the date of Şemsüddîn er-Remli and the years 1004/1595. In this period, the denomination has been the process of designing the views twice.

Keywords

Shafi sect, Rafi al-Qazwini, Designing opinions, Old views, New views

Giriş

Fıkhi mezheplerin tarihsel gelişim süreçlerinin fakihler ve eserleri ekseninde araştırılıp incelenmesi, fıkıh tarihi açısından önem arz etmektedir. Bu durum Şâfiî mezhebi için de söz konusudur. Dolayısıyla bu çalışmamızda Şâfiî mezhebinin kuruluş, nakil, istikrar, tenkih-tahrir, dönemlerine ve bu dönemlerde rol alan fakihlerin faaliyetlerine kısaca değineceğiz.

1. Mezhebin Kuruluşu (Hicri 195-204)

Mezhebin ortaya çıktığı bu dönem (195-204/810-820), daha çok Şâfiî'nin mutlak müçtehit olduğunu gösteren kavl-i kadim, kavl-i cedid dönemlerini kapsamaktadır.¹

¹ Kavâsimî, Ekrem Yûsuf, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Daru'n-Nefâis, 2003, s. 289-290; Kurdî, Ahmed, *el-Mezâhibu'l-Fıkhiyyetu'l-Erba'atu Eimmetubâ-Etvâruba-Uşûlubâ-Âsârübâ, İdâretu'l-İftâ, Vizâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye*, Kuveyt, 2015, s. 133.

Kuşkusuz mezhebin kurucusu İmam Şâfi'dir.² Asıl adı Muhammed b. İdrîs b. el-Abbâs b. Osmân b. Şâfi' b. es-Sâib b. Ubeyd b. Abdi Yezîd b. Hişâm b. Abdilmuttalib b. Abd Menâf b. Kusay olup³ 150/767 senesinde Gazze'de doğmuştur.⁴

İmam Şâfi, iki yaşındayken babası vefat etmiştir.⁵ Henüz küçük yaşta iken annesi ile birlikte Mekke'ye giderek orada Kur'an ve Hz. Peygamberin hadislerini ezberlemiştir.⁶ Daha sonra da şiir ve Arap diline ilgi duyarak bu alanlarda mahir olmuştur. Öyle ki, dil biliminde usta olan Esmâ'î (ö. 216/831), İmam Şâfi'den *Divânu'l-hüzelıyyın* adlı eseri ders olarak okumuştur. Fıkıh ilmine özel ilgi duyduğundan dönemin Mekke müftüsü Müslim b. Halid ez-Zencî, Dâvûd el-Attar, Süfyân b. Uyeyne, Fudayl b. İyad ve amcası Muhammed b. Ali b. Şâfi' gibi birçok âlimden fıkıh dersleri almıştır. Medine'ye giderek İmam Malik'in *Muvatta* adlı eserini arz yoluyla hıfz edip İmam Malik'in öne çıkan talebelerinden biri olmuştur. İmam Malik'in vefatına kadar ondan ilim öğrenmiştir. Oradan da amcası Ebû Mus'ab ile Yemen'e giderek Mutarrıf b. Mâzin ve Hişâm b. Yûsuf el-Kâdî'den, Bağdat'ta da İsmail b. Uleyye, Muhammed b. el-Hasan ve Abdulvahhab es-Sakafi gibi birçok âlimden ders almıştır. Daha sonra burada uzun müddet kalarak Hanefî (Rey) mezhebinin önemli fakihlerinden olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den Ebû Hanîfenin fikhî ve usûlüne dair dersler almıştır.⁷

195/810 senesinde Irak'a (Bağdat) giden Şâfi, orada fetva ve ders vermekle ilmî manada şöhreti yayılmıştır. Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye başta

² Ahmed Ali, Muhammed İbrahim, "el-Mezheb 'İnde's-Şâfi", *Kral Abdulaziz Üniversitesi Dergisi*, sy., 2, 1978, s. 2.

³ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk., Beşşâr Avvâd Marûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, X, 5; Askalâni, İbn Hacer, *Tevâli't-Te'sis bi-me'âli İbn İdris*, thk. Ebu'l-Fedâ Abdullâh el-Kâdî, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 34; Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemsüddîn, *Tabakâtu'l-Müfessirin li'd-Dâvûdî*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts., II, 102; Dakr, Abdulğani, *el-İmâmu's-Şâfi Fakihü's-Sünneti'l-Ekber*, Daru'l-Kalem, Dimaşk, 1996, s. 29.

⁴ Askalâni, *Tevâli't-Te'sis*, s. 12.

⁵ Dâğüstâni, Murtezâ Ali b. Muhammed el-Muhammedî, *el-Medhal ilâ Usûli'l-İmâm eş-Şâfi*, Daru's-Selâm, Dağıstan, 2008, I, 174.

⁶ Mes'ûdî, Muhammed b. Redîd, *el-Mu'temed min Kadîmi Kavli's-Şâfi 'ale'l-Cedid*, Daru 'Alemlî'l-Kütüb, Riyâd, 1996, s. 10.

⁷ Zehebî, *Siyer*, X, 6-7; Sezgin, Fuat, *Târibu't-Turâsi'l-Arabî*, İdâretu's-Sakafe ve'n-Neşr, Suudi Arabistan, 1983, I, 179-180.

olmak üzere birçok fakih onun görüşlerine müracaat etmiştir.⁸ O, Irak'ta ders halkaları kurarak tedarik faaliyetlerinde bulunmuştur. İmam Şâfiî Mısır'a gitmeden önce Hicaz ve Yemen'de edinmiş olduğu ilmi birikim neticesinde hicri 195/810 senesinde fıkıh ve usûlüne dair kaleme aldığı Bağdat'taki içtihatları, *kavl-i kadîm/ mezheb-i kadîm* olarak fıkıh literatüründe yerini almıştır.⁹

Şâfiî çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Mezheb-i kadîm döneminde Ebû Sevr, İbrahim b. Halid el-Bağdâdî, Ahmed b. Hanbel, Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî ve Hasan b. Muhammed es-Sabbâh ez-Za'ferânî öne çıkan talebeleri olmuştur. Şâfiî, hicri 195/810 senesinde Bağdat'a yaptığı ikinci ziyaretinden sonra mezheb-i kadîmini tesis etmek için fıkıhta *Kitabul-hüccce*¹⁰ ve usûlde de *er-Risâle el-İrâkıyye (el-Kadîme)* adlarında önemli iki eser yazmıştır.¹¹ *el-Hüccce* adlı eserin en güçlü râvileri Za'ferânî ve Kerâbîsî olmakla birlikte kavl-i kadîm görüşlerinin râvileri arasında Ahmed b. Hanbel ve Ebû Sevr de yer almaktadır.¹²

Şâfiî, 197/812 senesinde Bağdat'tan ayrılarak Mekke'ye gitmiş, orada bir sene kaldıktan sonra hicri 198/813 senesinde tekrar Bağdat'a dönmüştür.¹³

Şâfiî Hicaz, Yemen ve Irak Devletlerinden edindiği ilimleri cem ettikten sonra 199/814 senesinin sonlarına doğru bazı sosyal ve siyasal nedenlerden ötürü¹⁴ Mısır'a yerleşmiştir. Mısır ve Irak'taki örf ve adetlerin birbirinden farklı olması, kıyas teorisine bakış açısındaki değişim ve nebevî sünnette daha önce karşılaşmadığı hadislerle tanışması gibi bazı nedenlerden dolayı Şâfiî, Irak'ta verdiği bazı görüşlerinden vazgeçerek fıkıh ve usûl ilimlerine dair *el-Ümm, el-İmlâ* ve *er-Risâle el-Cedide* adlı eserleri telif etmiş ve *kavl-i cedid* diye

⁸ Dâğıstânî, *el-Medhal*, I, 176.

⁹ Eşkar, Ömer Süleyman, *el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Medârisi'l-Mezâhib ve'l-Fıkhi*, Daru'n-Nefâis, Ürdün, 1998, s. 146; Aybakan, Bilal, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, 2010, XXXVIII, 234; Aslan, Mehmet Selim, "Şâfiî Mezhebinde Sahabî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fıkhi Konulara Yansıması", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sababe III*, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, Tebliğ Özetleri, Sakarya, 30 Eylül-01 Ekim 2017, s. 90.

¹⁰ Ahmed Ali, "el-Mezhebi", s. 6.

¹¹ Kurdî, *el-Mezâhibu'l-Fıkhiyye*, s. 125.

¹² Okuyucu, Nail, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, MUIFVY., İstanbul, 2015, s. 192-193.

¹³ Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 300.

¹⁴ Mihne olayı ve Mutezile-ehl-i sünnet arasındaki çekişmelerdir. Ebû Zehrâ, Muhammed, *es-Şâfiyyu Hayâtuhu ve Asruhu Ârâuhu ve Fıkhubu*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1978, s. 29.

anılan mezhebini tesis etmiştir.¹⁵ Şâfiî'nin kavî-i cedîd görüşlerini rivayet edenler Buveytî, Müzenî, Rebî' el-Murâdî, Rebî' el-Cîzî,¹⁶ Harmele b. Yahyâ ve Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem'dir.¹⁷ Buveytî, Müzenî ve Rebî' el-Murâdî Şâfiî'nin mezheb-i cedîdi döneminde telif ettiği eserleri günümüze nakletmişlerdir.¹⁸ Bunların dışında da birçok öğrenci yetiştiren İmam Şâfiî'nin mezhebi, öğrencileri vasıtasıyla İslam coğrafyasına yayılmıştır.¹⁹

Netice olarak Şâfiî mezhebinin kuruluş aşaması iki temel dönemi ihtiva etmektedir. Bunlardan biri, 195-199/810-814 yılları arasında Irak'ta ikamet ettiği dönemde hocası Malik b. Enes'in usûl ve fîrûundan bağımsız olarak bizzat kendi görüşlerini ortaya koyduğu mezheb-i kadîmidir. İkincisi ise, 199-204/814-819 seneleri arasında Mısır'da ikamet ettiği süre zarfında bazı kadîm görüşlerinden vaz geçip tashihte bulunduğu mezheb-i cedîdidir, diyebiliriz.

2. Mezhebin Nakil Dönemi (Hicri 204-270)

Mezhebin nakil dönemi, Şâfiî'nin vefat ettiği 204/819 ile başlamakta olup talebelerinden olan Rebî' b. Süleymân el-Murâdî'nin öldüğü 270/883 yılına kadar olan süreci kapsamaktadır.²⁰

Şâfiî özellikle ömrünün sonlarında vaktinin çoğunu araştırma, telifat ve tedrisat faaliyetlerine ayırarak Mısır'daki talebelerine fikhî görüşlerini aktarmakla geçirmiştir. Şâfiî'nin bir grup talebesi de onun ilmini ve mezhebini aktarmada önemli manada rol almışlardır.²¹

Şâfiî, kadîm ve cedîd görüşlerini yazdığı er-Risâletü'l-kadîme ve er-Risâletü'l-cedîde adlarındaki eserleriyle kendine has usûlünü ortaya koymuştur. Bu eserler, hemen herkes tarafından ilgi görmüştür. Dolayısıyla Şâfiî'nin Mısır'da yetiştirdiği Buveytî, Müzenî, Yûnus b. Abdûlâlâ es-

¹⁵ Kurdî, *el-Mezâhibul-Fıkhiyye*, s. 126.

¹⁶ Yâfi'î, Ebû Muhammed Abdillâh b. Es'ad b. Alî b. Süleyman, *Mirâtu'l-Cinân ve İbretul-Yakzân*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, II, 22.

¹⁷ Mes'udî, *el-Mu'temed*, s. 22; Dâğîstânî, *el-Medhal*, I, 176-177.

¹⁸ Bedrân, Ebû'l-Ayneyn, *Târibul-Fıkbi'l-İslâmî*, Daru'n-Nahdati'l-Arabî, Beyrut, ts, s. 142; Ebû Zehra, *Târibul-Mezâhibi'l-İslâmî*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, ts, s. 445; Ahmed Ali, "el-Mezheb", s. 5.

¹⁹ Demirtaş, Emrah, *Merğînânî'nin El-Hidâye Adlı Eserinin Hadd ve Kıyas Bölümlerinde İmam Şâfiî'ye İsnad Edilen Görüşlerin Tespiti*, Yüksek Lisans Tezi, Van, 2016, s. 16.

²⁰ A. mlf., *el-Mezâhibul-Fıkhiyye*, s. 133.

²¹ Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 103.

Sadeî, Rebî' b. Süleyman el-Murâdî başta olmak üzere birçok ilk dönem talebeleri, kendilerinden sonra gelen fakihlere sahip oldukları birikimlerini de katarak²² mezhebin aktarılmasını sağlamışlardır.²³

Şimdi mezhebin nakil döneminde yer alan bu fakihleri kısaca ele alacağız.

Ebû Mûsâ Yûnus b. Abdûla'lâ es-Sadeî (ö.215/830): 170/786'te doğan Sâdeî, hocası Şâfiî'nin Mısır'a gelmesinden sonra talebeler halkasına dâhil olarak onun kavî-i cedîd eserlerini rivayet ettiği söylenmektedir. Ayrıca o, bu rivayetlerle yetinmeyip hocasının kelimine dair görüşlerini, yaptığı münazaralarını ve hadis ilminin temel konularından olan ricâl ilmini bir sonraki kuşağa aktarmasıyla da tanınmıştır.²⁴

Ebû Ya'kûb Yusûf b. Yahyâ el-Büveytî (ö.231/846): Doğum tarihi bilinmemektedir. Şâfiî'nin öğrencilerinin yaşça en büyüğüdür. Şâfiî'nin hastalığı arttığı dönemlerde Büveytî Şâfiî'nin yerine halkalara gider, tedrisat işlemini yürütürdü. Fıkıh dersleri vererek hocası Şâfiî'nin görüşlerini yaymıştır. Rebî' b. Süleyman el-Muradî, İbrahim el-Harbî, Ebû'l-Velîd İbn Ebû'l-Carûd, Muhammed b. İsmail et-Tirmizî gibi âlimler Büveytî'den rivayetlerde bulunmuştur. O, Şâfiî'nin fıkıh anlayışından iktibasta bulunarak mezhep içinde türünün ilk örneği olan *el-Muhtasar* adlı eseri kaleme almıştır.²⁵

Ebû İbrahim İsmail b. Yahyâ el-Mûzenî (ö.264/878): 175/791'te doğan Mûzenî, Büveytî'nin vefatından sonra Şâfiî'nin ders halkalarında ders verme geleneğini devam ettirmiştir. Mûzenî, delil sunmada ustalaşarak yaşadığı asırdaki diğer mezhep fakihleriyle yapmış olduğu bütün münazaralarında Şâfiî'nin görüşlerini desteklemiştir. Bundan dolayı Şâfiî ona, "mezhebimin müeyyidi/destekçisi" demiştir.²⁶ Mısır'da yaygın olan Malikî fakihleriyle yapmış olduğu münazaralardaki başarıları neticesinde Şâfiî fıkının yayılmasında etkin rol almıştır. Ayrıca Mûzenî, Yûsuf b. Abdila'lâ,

²² Sıcak, Ahmet Sait, *Kur'an Tefsirinde Öznellik*, Ankara Okulu, Ankara, 2017, s. 57.

²³ Ahmed Ali, "el-Mezhep", s. 10.

²⁴ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebi*, s. 110-111.

²⁵ Zehebî, *Siyer*, XII, 60; Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris (ö. 1893/1976), *el-A'lâm*, Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrût, 2002, VIII, 257; Mes'ûdî, *el-Mu'temed*, s., 54; Sezgin, *Târîhu't-Turâs*, I, 191; Özel, Ahmet, "Büveytî", *DİA*, 1992, VI, 500-501.

²⁶ Dâğüstânî, *el-Medhal*, s. 186.

Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Ebü'l-Kâsım Osman b. Saîd el-Enmâtî ve Ebû Cafer et-Tahavî²⁷ gibi birçok âlime fıkıh dersleri vermiştir.²⁸

Ebû Muhammed Rebî' b. Süleymân el-Murâdî (ö.270/884): 174/792'te doğmuştur. Şâfi'î'ye olan bağlılığı ile birlikte onun eserlerini çok iyi bilen biridir. Dünyevî ihtiyaçlarını karşılamak üzere ders halkalarına katılmadığı zaman Şâfi'î'ye giderek iştirak edemediği dersleri müzakere etmiştir.²⁹ Şâfi'î'nin mezheb-i cedîd döneminde kaleme aldığı eserlerin tümünün râvisidir.³⁰ Şâfi'î'nin eserlerini rivayet etme bakımından öncül olmasından dolayı birçok ilim ehli kendisine gelerek Şâfi'î'nin eserlerini dinlemiştir.³¹ Nevevî, Muhammed b. Ahmed b. Süfyân et-Tarâîfî'ye isnad ettiği ifadeyi şöyle nakleder: "Bir gün Rebî' b. Süleymân'ın ders halkasına katılmıştım. Onun evinin önünde Şâfi'î'nin eserlerini okumaya gelen talebeler için dokuz yüz rahle konulmuştu."³²

Rebî' ve Müzenî'nin katkıları sayesinde birçok fakih yetişerek Şâfi'î'nin usûl ve fûrûunun son şekli olan mezheb-i cedîdi, hicri dördüncü asrın âlimlerine kadar aktarıla gelmiştir. Dolayısıyla 204-270/819-883 yılları arasında Buveytî, Müzenî ve Rebî'in Şâfi'î fikhını nakletmedeki gayretleri, kendilerinden sonra gelecek olan fakihlere model olmuştur. Zira onların bu uğurda sarf ettiği çaba, tarih boyunca yüzlerce âlimin ilmî donanımına katkıda bulunmuştur.³³

204-270/819-883 seneleri arasındaki mezhebin nakil sürecinde üç hususun öne çıktığını söylemek mümkündür. Birincisi, Şâfi'î'nin talebelerinden hiçbiri İslam coğrafyasında kâdılık makamında görev üstlenmemiştir.

²⁷ Müzenî ve Tahavî (ö. 321/933) arasındaki ilmî ve Alevî münasebet hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Çalışkan, Necmettin, *Kur'an'ın İki Fıkhi Okunuşu Tabâvî'nin Ahkâmül-Kur'an ve Şerhu Meânî'l-Âsâr'ı Karşılaştırmalı Örneği*, Araştırma Yay., Ankara, 2018, s. 17-22, 25-27, 29-33 vd.

²⁸ Sezgin, *Târîhu't-Turâs*, I, 194; Özen, Şükrü, "Müzenî", *DİA*, 2006, XXXII, 246-247; Okuyucu, *Şâfi'î Mezhebi*, s. 201.

²⁹ Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, *Tabâkâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk., Abdulfettah Muhammed el-Hilû, Daru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, ts., II, 133.

³⁰ Aybakan, *İmam Şâfi'î*, s. 109.

³¹ Zehebî, *Siyer*, XII, 587-588; Aybakan, Bilal, "Rebî' b. Süleyman el-Murâdî", *DİA*, 2007, XXXIV, 497.

³² Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Tebzîbü'l-esmâ ve'l-luğât*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 48-49.

³³ Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 315.

Nitekim Hanefî fukahâsı, Şâfiî mezhebi fakihlerine göre daha önceleri bu makamlarda görevlendirilmiştir. Örneğin Ebû Hanîfe'nin talebesi olan Ebû Yûsuf (ö.182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö.189/805) ve Yahyâ b. Eksem (ö.242/857) 204-270/819-883 seneleri arasında kâdılık makamında bulunan Hanefî fakihlerinden sadece birkaçıdır. En ilginç olanı ise Rebî'in de yaşadığı bir mekânda mezheb-i cedîdin vatanı olan Mısır kâdısının Hanefî fakihlerinden olan Ahmed b. Ebi İmrân olmasıdır. İkincisi ise, Şâfiî'nin talebeleri mezhebin nakil döneminde fıkıh usûlü alanında herhangi bir çalışma yapmamışlardır. Çünkü onlar, hocaları Şâfiî'nin usûl kitabı olan *er-Risâletü'l-Cedîde*'ye itimat ederek incelemelerde bulunup onun usûl kaidelerine uygun olarak hükümler istinbat etmeye devam etmişlerdir.³⁴ Nitekim Müzenî, “elli seneden beri Şâfiî'nin kitabını mütalaa etmekteyim. Her mütalaada daha önce muttali olmadığım bilgileri öğreniyordum” diyerek nakil döneminde herhangi bir usûl çalışması yapılmadığını açıkça bizlere göstermektedir.³⁵

3. Mezhebin İstikrar Dönemi (Hicri 270-505)

Mezhebin istikrar dönemi ise, 270/883 Rebî'nin vefatı ile Gazzâlî'nin ölümü 505/1111 seneleri arasındaki mezhebin istikrarına yönelik faaliyetleri konu edinmektedir. Bu dönemin iki aşamadan teşekkül ettiğini söyleyebiliriz. Birinci aşamada mezhep müstakil bir hale gelerek kâdılık görevine getirilen ve eserler yazan fakihler yer alır ki bu aşama, 270/883 senesinden Ebû't-Tayyib Sehl b. Ebi Sehl es-Su'lûkî'nin vefatına kadar (ö. 404/1013) olan süreci kapsamaktadır. İkinci aşamada ise mezhep, güçlenerek geniş coğrafyalara yayılmış olup artık istikrarını tam manasıyla sağlamıştır. Bu aşama da 404/1013 senesinden başlayıp Gazzâlî'nin vefatı 505/1111 senesine kadar geçen süreyi içermektedir.

Birinci aşamada (270-404/883-1013) Şâfiî'nin ikinci kuşak talebeleri, İslam coğrafyalarına yayılmış ve fıkıh dersleri vererek içtihat etmeye başlamışlardır. Öyle ki, her bir talebe ikamet ettiği şehirde Şâfiî'nin fıkıh usûlü anlayışına uygun bir şekilde kendi görüşünü ortaya koymuştur.³⁶

³⁴ A.mlf., *el-Medbal*, s. 316.

³⁵ Beyhakî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Hasan, *Menâkibu's-Şâfiî*, thk., Seyyid Ahmed es-Sakr, Daru't-Turâs, Kâhire, 1985, I, 236.

³⁶ Ahmed Ali, “el-Mezheb”, s. 7.

Bu öğrenciler, Şâfiî ve birinci kuşak talebelerinin kaleme aldıkları eserleri inceleyerek kendi içtihatlarını ortaya koymuşlardır. Bunun neticesinde de hicri dördüncü asırda Şâfiî'nin fıkıh ve usûlü anlayışından hareketle içtihat faaliyetlerinde bulunan fakihlerin fıkıhtaki nispeti anlamına gelen *el-Mezhebuş-Şâfiî* olgusu tezahür etmiştir. Daha sonraları fukahâ, fakihî daha iyi tanımak için fakihin benimsemiş olduğu mezhebi ülkesine veya kabilesine nispet ettikleri de olmuştur. Örneğin *فُلَانُ الشِّيرَازِيِّ الشَّافِعِيِّ* diye isimlendirmelerde bulunulmuştur. Hâlbuki hicri birinci ve ikinci asırda hiçbir fakih ilim öğrendiği hocasından herhangi birine nispet edilmemiştir. Bunun en bariz örneği Şâfiî'nin bizzat kendisidir. Zira o dönemlerde hiç kimse Şâfiî'yi hocaları olan İmâm Mâlik ya da ez-Zencî'ye nispet ederek *مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ الشَّافِعِيِّ الْمَالِكِيِّ* ya da *مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ الشَّافِعِيِّ الرَّزَّجِيِّ* isimleriyle hitap etmemiştir. Mezhebin istikrara kavuştuğu bu dönem, Şâfiî'nin fıkıh anlayışının İslam coğrafyasında bazı fakihler tarafından intişar edildiğine tanıklık etmiştir.³⁷ Bu bağlamda Şâfiî'nin arkasında bırakmış olduğu bu ilmî mirasın yayılıp aktarılmasına katkıda bulunan 270-404/1013 seneleri arasındaki bazı önemli fakihlerin gayretlerine değinmekte yarar vardır. Bu dönemde rol alan fakihler ise şunlardır;

Ebu'l-Kâsım Osmân b. Saïd b. Beşşâr el-Enmâtî (ö. 288/901): Mısır'a giderek Müzenî ve Rebî'den hadis ve fıkıh dersleri aldıktan sonra Bağdat'a dönerek Şâfiî fikhını anlatmıştır. Bu itibarla o, Irak Şâfîliği ile Mısır'daki Şâfiî fukahâsı arasında köprü olmuştur. Başta Ebu'l-Abbâs İbn Süreyc olmak üzere birçok fakihe ders vererek Şâfiî mezhebine hizmette bulunmuş ve mezhebin yayılmasına katkı sunmuştur.³⁸

Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/907): 202/817 senesinde Bağdat'ta doğmuştur. Mısır'a giderek Müzenî ve Rebî' ve Yûnus b. Abdül'alâdan fıkıh ve hadis dersleri almıştır. Müzenî ve Rebî'in ölümünden sonra *Muhtasarul-Müzenî* adlı eseri yanına alarak Merv ve Horasan şehirlerine gitmiş ve orada Müftülük görevini yaparak Şâfiî mezhebinin yayımıştır. Merv şehrinde başta Ebû İshâk el-Mervezî olmak üzere birçok talebeye fıkıh dersi vermiştir. 100 bölümden oluşan *el-Ma'rifê* ve

³⁷ Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 323-326.

³⁸ Sübkî, *Tabakât*, II, 301; İbn Kâdi Şühbe, Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk., Abdalalim Han, Maârifü'l-Osmaniyye, Haydarâbad, 1979, I, 35-36; Aybakan, *İmâm Şâfiî*, s. 181; Okuyucu, *Şâfiî Mezhebi*, s. 139-140.

el-Muwatta' adlı eserlerin yanında *Kitabün fîmâ hâlefe Ebû Hanîfe Aliyy ve Abdullah* eserini de telif etmiştir.³⁹

Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî (ö. 306/918): 249/863'da doğmuştur. Enmâtî başta olmak üzere birçok fakihden fıkıh dersi almıştır. Şâfiî'nin talebelerinden olan Za'ferânî ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin ders halkalarına katılarak hadis dersleri dinlemiştir. Şîrâz, Taberistan ve Bağdat'ta tedris faaliyetinde bulunmuştur. Küçük Şâfiî lakabıyla tanınmıştır. *er-Redd 'alâ İbn Dâvûd fi'l-Kıyâs, el-Hisâl* ve *er-Redd 'alâ İbn Dâvûd fi mesâile i'teraza bibeş-Şâfiî* bilinen eserlerindedir.⁴⁰ Şîrâz şehrinde kadılık görevini yapmıştır. İbn Süreyc, mezhebin görüşlerini açıklama, özetleme ve fikhî meselelere cevap arama gibi faaliyetleriyle mezhep doktrininin teşekkülüne olan katkıları yanında yetiştirdiği öğrencilerle de mezhebin başta Bağdat olmak üzere pek çok yerde yayılmasında önemli rol oynamıştır.⁴¹

Ebû 'Avâne Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî (ö. 316/928): 230/844'da doğduğu nakledilir. Müzenî ve Rebî'den fıkıh dersleri almıştır. Horasan, Irak, Hicaz, Yemen ve Şam'da yaşayan dönemin muhaddislerinden hadis dersleri almıştır. Daha sonra fikhını geliştirip vatanı Nîsâbûr nahiyelerinden olan İsferâyîn'e gitmiştir. Bu bakımdan onun, Şâfiî mezhebini bu bölgeye ilk götüren kişi olduğu söylenir. *el-Müsnedü'l-Muhrec 'alâ kitâbi Müslim b. el-Haccâc* ve *Sahibu Ebi 'Avâne* isimleriyle telif ettiği iki eseri vardır.⁴²

Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl eş-Şâşî (ö. 365/976): Büyük Kaffâl olarak tanınır. 291/904 senesinde Şâş (Taşkent) şehrinde doğmuştur. Horasan, Şam ve Hicaz'a ilim yolculuğuna çıkarak tefsir, kelim, usûl-fürû, hadis, edebiyat ve dil alanlarında uzmanlaşmıştır. İbn Süreyc'ten fıkıh eğitimi olarak döneminin Şâfiî fakihleri zümresine katılmıştır. Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eserine *Şerhu'r-Risâle* adında bir şerh tasnif etmiştir. Hanefî mezhebini hâkim olduğu Mâverâünnehir bölgesine Şâfiî fikhının yayılmasına vesile olmuştur. Makâsidu's-Şeri'a ilmine dair ilk telif edilen *Mehâsinu's-Şeri'a fi*

³⁹ Sübkî, *Tabakât*, II, 297-298; Zirikî, *el-A'lâm*, IV, 118; Sezgin, *Târihu't-Turâs*, I, 197; Ahmed Ali, "el-Mezheb", s. 8; Okuyucu, *Şâfiî Mezhebi*, s. 141-142; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 182.

⁴⁰ Sübkî, *Tabakât*, III, 23.

⁴¹ Sübkî, *Tabakât*, III, 21-22; Ahmed Ali, "el-Mezheb", s. 8; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 183; Özen, Şükrü "İbn Süreyc", *DİA*, 1999, XX, 363.

⁴² Sübkî, *Tabakât*, III, 487; Ahmed Ali, "el-Mezheb", s. 8; Uğur, Mücteba, "Ebû 'Avâne el-İsferâyînî", *DİA*, 1994, X, 100.

Furû'îş-Şâfiyye adlı eseri kaleme almıştır. Fıkıh ilmine dair telifte bulunduğu *Şerhu'r-Risâleti's-Şâfiyye* ve *Kitâbun fi Usûli'l-Fıkh*'ı bulunmaktadır.⁴³

İstikrar döneminin ikinci aşaması olan 404-505/1013-1111 yılları arası fakihlerin ciddi gayretleri neticesinde kaleme aldıkları eserlerin çok olması, fakihlerin farklı bölgelere dağılması ve mezhep aktarımındaki bazı farklılıkların ortaya çıkması sonucunda Irak ve Horasan'daki fakihlerde ana unsuru aynı olmakla birlikte hükümleri istinbat ve tahrir etmede anlayış farklılığı ortaya çıkmıştır. Bunun neticesinde de *Tarikatu'l-İrâkiyyin* ve *Tarikatu'l-Horasâniyyin* adlarında iki ekol gelişmiştir.⁴⁴

Başta Ebû Hâmid el-İsferâyîni olmakla birlikte *el-Hâvi* adlı eserin sahibi Ebû'l-Hasan el-Mâverdî, Ebû Tayyib et-Taberî, Ebû Alî el-Bendenîci ve el-Mehâmîli gibi şahsiyetler, Şâfiî mezhebine dair fûrû kitaplarının tedvin edilmesindeki metodu takip ederek *Tarikatu'l-İrâkiyyin* ismini aldıkları yeni bir tarz ortaya koymuşlardır.⁴⁵ Irak tariki kurucusunun Ebu'l-Kâsım el-Enmâtî olduğu söylenmektedir. Daha sonra İbn Süreyc ve Kaffâl bu tarihte hocaları Enmâtî'nin izinden gitmiştir.⁴⁶

Irak ekolünde rol alan bazı önemli fakihler şunlardır:

Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-İsferâyîni (ö.406/1016): 344/955 senesinde İsferâyîn'de doğmuştur. 364/974'te Bağdat'a giderek Ebu'l-Hasan b. el-Merbuzân ve Ebu'l-Kâsım ed-Dâreki'den fıkıh, Dârekutnî'den de hadis dersleri almıştır. Usûl ve fûrû ilimlerinde aşama katettikten sonra *er-Ravnek* adlı eseri⁴⁷ tasnif ederek Hatib el-Bağdâdî, Ebû'l-Hasan el-Mâverdî, Ebû Tayyib et-Taberî, Muhammed b. Ahmed er-Rûyânî, Ebû Hatim el-Kazvîni gibi birçok talebe yetiştirmiştir. Münazara yeteneğiyle temayüz etmesi yanında Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ı üzerine yazdığı *et-Ta'liku'l-kübrâ* ve *el-Bustân* gibi eserleriyle telif alanında başarısını kanıtlayarak mezhebe olan bu katkılarından dolayı "ikinci Şâfiî" lakabıyla anılmıştır.⁴⁸

⁴³ Sübkî, *Tabakât*, III, 200; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakât*, I, 129-131; Zirikli, *el-A'lâm*, VI, 274; Sezgin, *Târihu't-Turâs*, I, 205; Kallek, Cengiz, "Kaffâl Muhammed b. Ali", *DİA*, 2001, XXIV, 146-147.

⁴⁴ Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", XXXVIII, 238.

⁴⁵ Ahmed Ali, "el-Medhal", s. 7-8; Kurdi, *el-Mezâhibu'l-Fıkhîyye*, s. 134.

⁴⁶ Dâğîstânî, *el-Medhal*, s. 223.

⁴⁷ Zirikli, *el-A'lâm*, I, 211.

⁴⁸ Zehebî, *Siyer*, XVII, 194; Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", 2010, XXXVIII, 238; Köse, Saffet,

Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Mehâmîlî (ö. 415/1024): 368/976'de Bağdat'ta doğmuştur. Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den fıkıh dersleri alarak mezhepte önemli bir konuma gelmiştir. Kûfe'de Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü's-Serî Abdurrahman el-Bekkâî ve bir grup muhaddisten hadis dersleri almıştır. Bağdat'ta fıkıh dersleri vererek mezhebe katkı sunmuştur. *el-Mukni'* adını verdiği Şâfiî fûrûunu konu edinen telifi yanında içinde usûl meselelerini ele aldığı *Ruûsü'l-mesâil* adındaki tasnifi de bulunmaktadır. Buna ilave olarak fıkıhtaki ihtilafı konular üzerine kaleme aldığı *Uddetu'l-müsâfir ve Kifâyetu'l-bâdir*⁴⁹, *el-Mecmû'u*, *Tabrîru'l-edille'si*⁴⁹ ve hacmi küçük olmasına rağmen birçok faydalı bilgiyi ihtiva eden muhtasar niteliğinde *el-Lübâb fi'l-fikh*¹ da bulunmaktadır.⁵⁰

Ebu't-Tayyib Tâhir b. Abdillah b. Tâhir et-Taberî (ö.450/1058): Hicri 348/959 senesinde Taberistan'ın Âmül kentinde doğmuştur. Hicri 371/981'de fıkıh ve hadis derslerini almak üzere Cürçân ve Nîsâbû'a gitmiştir. Daha sonra Bağdat'a giderek Dârekutnî'den hadis dersleri almıştır. Şâfiî mezhebinden birçok fakihin ilmini cem ederek usûl ve cedel sahasında eserler telif etmiştir. O, hocası Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin tasnifte ele aldığı tariki (Irakiyyun) izleyerek Irak tariki fakihlerinden olmuştur. Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi mezhebe katkısı olan birçok talebe yetiştirmiştir. *Şerbu Muhtasari'l-müzenî*, *Ravzatu'l-müntehâ fi Mevlidi'l-İmâmîş-şâfiî*, *Manzûme fi'l-fikh* ve daha birçok eser geride bırakmıştır.⁵¹

Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî (ö.450/1058): 364/974'te Basra'da doğmuştur. Mâverdî, 398/1007'de Bağdat'a giderek hocası Ebû Hâmid el-İsferâyînî başta olmak üzere dönemin en önde gelen fakihlerinden fıkıh dersleri almıştır. Ebu Ali Hasan b. Ali el-Cebelî, Muhammed b. Adî el-Minkarî ve Ebü'l-Kâsım İbnü'l-Mâristanî'nin aralarında bulunduğu ulemadan hadis dinlemiştir. Mâverdî, hocasının tarikini izlemiştir. Mukayeseli fıkıh alanında kaleme aldığı meşhur *el-Havî* adında eseri vardır. Yine fıkıh alanında *el-İknâ'* ve *Abkâmu's-sultaniyye* adlarındaki eserleri de bi-

"İsferâyîni Ebû Hâmid", *DİA*, 2000, XXII, 514.

⁴⁹ Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 211.

⁵⁰ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I, 163-165; Özen, "İbnü'l-Mehâmîlî", *DİA*, 2000, XXI, 124-125.

⁵¹ Zehebî, *Siyer*, XVII, 668-671; Sübkî, *Tabakât*, V, 12-16; Aybakan, "Taberî Ebu't-Tayyib", *DİA*, 2010, XXXIX, 313-314.

linen bazı kitapları arasında yer almıştır. 429/1038 senesinde Abbasi halifesi Kâim Biemrillah döneminde Kâdi'l-Kudât lakabıyla şöhret bulmuştur.⁵²

Irak tarihinin ortaya çıkmasını sağlayan bu fakihler, Şâfiî fikhî sahasında ileri sürdükleri görüşleri mutemet sayılmaktadır.⁵³

Küçük Kaffâl diye tanınan Ebû Bekr el-Mervezî⁵⁴ ilimde olgunlaştıktan sonra fıkıh sahasında Şâfiî'nin eserlerini temel alıp farklı şekilde fikhî yorumlayarak istinbat ve tahriçte bulunmuş, Irak ekolünün aksine farklı bir anlayış ortaya koymuştur. Bu hususta Mervezî'ye tabi olan fakihlerden bazıları Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Abdillâh el-Cüveynî, Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî ve Ebû Ali es-Sincî olmuştur. Mezkûr fakihler tarafından ortaya konulan bu metoda ise fıkıh literatüründe *Tarîkatu'l-horâsâniyyin* ya da *Tarîkatu'l-merâvize* denilmektedir.⁵⁵ Merâvize ekolünde rol alan bazı önemli fakihler ise şunlardır:

Ebû Bekr Abdullah b. Ahmed b. Abdillâh el-Kaffâl el-Mervezî (ö.417/1026): 327/939'de Horasan'ın Merv nahiyesinde doğmuştur. Otuz yaşlarında ilme ilgi duyarak Merv, Herat, Bîkend ve Buhara'da hadis, başta İbn Cerîr et-Taberî olmak üzere Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed el-Fâşânî el-Mervezîden de fıkıh dersleri almıştır. Mervezî ve Halil b. Ahmed es-Siczi'den hadis rivayet etmiştir. el-Kaffâlul-Kebîr ile ayırt edilebilmesi için fıkıh literatüründe kendisine el-Kaffâlu's-Sağîr ismi verilmiştir. Dolayısıyla fıkıh kitaplarında Kaffâl mutlak olarak zikredildiğinde genellikle Abdullah b. Ahmed yani küçük Kaffâl kastedilir. Horasan tarihinin şeyhlerindedir. İstinbat ve tahriçte ustalaşarak fıkıhta *Şerhu Muhammed b. el-Haddâd el-Mısri* adında eseri tasnif etmiştir. Aynı şekilde *el-Fetâvâ* ve *Şerhu't-telhis* adlarında Şâfiî mezhebinin fûrûuna dair telif ettiği eserleri de bulunmaktadır.⁵⁶

Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Abdillâh el-Cüveynî (ö. 438/1047): Nisâbûr'a bağlı Cüveyn kasabasında doğmuştur. Doğum tarihi

⁵² Zirikli, *el-A'lâm*, IV, 327; Sezgin, *Târîhu't-Turâs*, I, 213; Kallek, "Mâverdi", *DİA*, 2003, XXVI-II, 180-186.

⁵³ Ahmed Ali, "el-Medhal", s. 7-8.

⁵⁴ Bazıları Horasan ekolünün kurucusunun Ebû 'Avane el-İsferâyîni olduğunu söyler. Dâğıstânî, *el-Medhal*, s. 224.

⁵⁵ Ahmed Ali, "el-Mezheb", s. 9-10.

⁵⁶ Zehebî, *Siyer*, XVI, 283; Zirikli, *el-A'lâm*, IV, 66; Kallek, "Kaffâl Abdullah b. Ahmed", *DİA*, 2001, XXIV, 146.

bilinmemektedir.⁵⁷ Öncelikle Cüveyn'de bulunan fakihlerden ders aldıktan sonra Nisâbü'r'a giderek Ebu't-Tayyib es-Su'lûkî'den, oradan da Merv'e geçerek Ebû Bekr el-Mervezî'den fıkıh dersleri almıştır. Hocası Ebû Bekr el-Mervezî'nin fıkıhtaki tarikini alarak Horasan tarikinin fakihlerinden olmuştur. 407/1016'de tedris faaliyetlerini yürütmek için Nisâbü'r'a giderek tefsir, fıkıh alanlarında eserler telif etmiş ve Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eserine bir şerh yazmıştır.⁵⁸

Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî (ö. 462/1070): Horasan'ın Merverrûz nahiyesinde doğmuştur. Küçük Kaffâl'ın yanında uzun müddet kalıp fıkıh dersleri alarak Horasan tarikinin öne çıkan fakihlerinden olmuştur. Kâdılık yapmasından dolayı daha çok Kâdî Hüseyin diye tanınmıştır. *Esrârul-fıkh* adlı eserini kaleme alarak fıkıhın ince manalarını açıklamıştır. Ayrıca fıkıh üzerine *et-Ta'liku'l-kübrâ*⁵⁹ adlı çalışması da bulunmaktadır.⁶⁰ İmamul-Haremeyn el-Cüveynî, Abdurrahman b. Me'mûn el-Mütevellî ve Ferrâ el-Bağavî gibi birçok fakihe hocalık yapmıştır.⁶¹

Ebû Ali Hüseyin b. Şuayb es-Sincî (ö. 430/1039), Irak ve Horasan ekollerini birleştirme girişiminde bulunarak üçüncü tariki ortaya çıkarmıştır. Onu bu hususta Abdulvahid b. İsmail er-Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî ve Ebû Nasr Abdüsseyyid b. Muhammed es-Sâbbâğ gibi Irak tarikini takip eden fakihler izlemiştir. Akabinde de Ebu'l-Me'âlî Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, Abdurrahman Me'mûn el-Mütevellî ve Gazzâlî gibi Horasan tariki fakihleri takip etmiştir. Bu fakihler bu iki tarikten birine bağlı kalmaksızın iki tarihin görüş ve vecihlerini cem etmişler⁶² ve ayırım gözetmeksizin birbirlerinden nakillerde bulunup bu manada eserler ortaya koymuşlardır.⁶³

Şâfiî mezhebi fakihlerinin görüşlerinin delillerini sunma bakımından

⁵⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 146.

⁵⁸ Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 347.

⁵⁹ Mezhepler arası karşılaştırmalı fıkıh kitabı olmakla birlikte Müzenî'nin *el-Muhtasar* adlı eserinin geniş şerhi niteliğindedir. Özel, "Merverrûzî Ebû Ali", *DİA*, 2004, XXIX, 232.

⁶⁰ Hâcî Halîfe, Mustafa b. Abdillâh er-Rûmî, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrût, 1992, I, 424.

⁶¹ Sübkî, *Tabakât*, IV, 356-357.

⁶² Dâğîstânî, *el-Medhal*, s. 225.

⁶³ Ahmed Ali, "el-Mezheb", s. 9-10; Dâğîstânî, *el-Medhal*, s. 224.

her iki tariki cem ederek onların eserlerinden nakilde bulunup tasnif çalışması yapanların en meşhurları şunlardır:⁶⁴

Ebû İshâk Cemâlüddin İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö.476/1083): 393/1003'te Şîrâz'ın güneyindeki Fîrûzâbâd'ta doğmuştur. İlk eğitimi Ebû Hâmîd el-İsferâyînî'nin öğrencisi Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer eş-Şîrâzî'den almıştır.⁶⁵ Daha sonra Şîrâz'a giderek Ebû İshâk el-Mervezî'nin talebesi Ebu'l-Kâsım ed-Dârekî'nin öğrencisi olan Ebû Abdillâh el-Beydâvî ve Abdülvahhâb b. Râmîn'den fıkıh dersleri almıştır. Basra'ya geçerek Ebû Ahmed Abdülvahhâb b. Muhammed el-Bağdâdî'den ilim öğrenmiştir.⁶⁶ Irak tarihinin en önemli fakihlerinden sayılan Ebu't-Tayyib et-Taberî'den Bağdat'ta fıkıh ve hadis dersleri almıştır.⁶⁷ İlmî anlamda otorite sahibi ve münazaracı olduktan sonra şöhreti Bağdat'ta yayılmış ve Şâfî mezhebine göre tedaris faaliyetlerinde bulunması için Nizamülmülk tarafından Dicle nehri kıyısına yaptırılan Nizamiyye medresesine 459/1067'da müderris olarak atanmıştır.⁶⁸ Şâfî kaynaklarında eş-Şeyh ismi zikredildiğinde Şîrâzî kastedilmektedir. Şîrâzî, ilimde ilerlemesi neticesinde Şâfî fikhî ve usûlüne dair birçok faydalı eser ortaya koymuştur. Bunlardan bazıları şunlardır: *et-Tenbîh fî Fîrûi'l-fikhî's-şâfîi*, *el-Mübezzeb*, *el-Luma' fî Usûli'l-fikh*, *Şerhu'l-luma'*, *en-Nüketu fî'l-hilâf ve'l-Me'ûnetu fî'l-cedel*, *Tabakâtül-fukahâ*, *et-Tebîru fî Usûli'l-fikh*.⁶⁹

Ebû Nasr Abdüsseyyid b. Muhammed b. Abdilvâhid es-Sâbbâğ (ö. 477/1084): Fıkıh kaynaklarında İbn Sabbâğ diye tanınır. 400/1009'de Bağdat'ta doğmuştur. Kadı Ebu't-Tayyib et-Taberî'den de fıkıh eğitimi almıştır. Dönemin Irak fakihlerindedir. Nizamiye medresesi ilk açıldığı dönemlerde tedaris faaliyetlerinde bulunarak Şâfî fikhına katkıda bulunmuştur. Fıkıh alanında eş-Şâmil ve *Fetâvâ*, fıkıh usûlünde *el-İdde* ve farklı alanlara mahsus olmak üzere birçok eser telif etmiştir.⁷⁰

⁶⁴ Kavâsimî, *el-Medbal*, s. 348.

⁶⁵ Aybakan, "Şîrâzî, Ebû İshâk", *DİA*, 2010, XXXIX, 184.

⁶⁶ Yâfi'i, *Mir'ât*, III, 85; Aybakan, "Şîrâzî, Ebû İshâk", XXXIX, 184.

⁶⁷ Bazı tabakât müellifleri tarafından Şîrâzî tasnif ve telifte hocası Ebu't-Tayyib et-Taberî'nin metodunu takip ettiği için Irâk tarihi fukahâsından sayılmıştır. Kavâsimî, *el-Medbal*, s. 350.

⁶⁸ Sübkî, *Tabakât*, IV, 216-218.

⁶⁹ Yâfi'i, *Mir'ât*, III, 85.

⁷⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 10; Yaşaroğlu, Kamil, "İbnü's-Sabbâğ", *DİA*, XXI, 192-193.

Ebü'l-Me'âli Abdümelik b. Abdillah b. Yûsuf el-Cüveynî (ö. 478/1085): 419/1028'da Nisâbü'r'a bağlı Cüveyn kasabasında doğmuştur. İlk eğitimini babasının yanında tamamladıktan sonra Bağdat ve Hicaz'a giderek birçok fakihden ders almıştır. Daha sonra Mekke ve Medine'de mezhebin her iki tarikini cem ederek ders ve fetva işleriyle ilgilenmiştir. Bu yüzden kendisine İmâmu'l-Haremeyn lakabı verilmiştir. Vatani Nisâbü'r'a döndükten sonra da fıkıh ve usûlüne dair birçok eser telif etmiştir. Nizamülmülk tarafından inşa edilen Nisâbü'r'daki Nizamiyye medresesinde Şâfiî fıkına dair tedris faaliyetlerini yürütmüştür. Şâfiî mezhebi kitaplarında *el-İmâm* ismi zikredildiğinde Cüveynî kastedilmektedir. Şâfiî fıkı sahasında ansiklopedik özelliğe sahip en önemli eseri *Nihâyetü'l-matlab fi Dirâyeti'l-mezheb* adlı eseridir. Usûl ilmine dair kaleme aldığı meşhur eserleri ise *et-Telhis*, *el-Burhân* ve *el-Verekât*'tır. Cüveynî fakihliği bir yana müthiş manada kelamcı kişiliğe de sahiptir. Kelam ilmi ve usûlüne dair kaleme aldığı eserler ise şunlardır: *Medâriku'l-'ukûl*, *Muğisu'l-balk*, *Ğıyâsü'l-ümem ve't-Tıyâsü'z-zulem ve el-'Akîdetu'n-nizâmîyye fi'l-Erkâni'l-islâmîyye*. Farklı alanlarda kaleme aldığı eserleri günümüzde mevcuttur.⁷¹

Ebü'l-Mehâsin Abdülvahid b. İsmâil er-Rûyânî et-Taberî (ö. 502/1108): 415/1024 yılının sonlarında doğmuştur. İlk olarak babası ve dedesinden fıkıh dersi almıştır. Ancak daha sonra ilim tahsili için Gazne, Buha-ra, Merv ve Nisâbü'r şehirlerine gitmiştir. Muhammed b. Beyân el-Kâzerûnî ve Nasır b. Hüseyin el-Ömerî'den fıkıh, Muhammed b. Abdurrahman et-Taberî, Ebû Osmân İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbü'nî gibi şahsiyetlerden de hadis dersleri almıştır. "Çağının Şâfiisi" diye şöhret bulmuştur. En önemli eserleri; *el-Furûk*, *et-Tecrîbe*, *Hakîkatu'l-kavleyn*, *el-Mübtedâ'*, *el-Bahr fi'l-mezheb*, *Menâsîsu's-şâfiî*, *Hilyetu'l-mü'min* ve *el-Kâfi*'dir. Şâfiî mezhebine olan aşırı bağlılığından ötürü İsmâiliyye fırkasına mensup kişilerce Âmûl camii'nde 502/1108'de katledilmiştir.⁷²

Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö.505/1111): 450/1058'de Horasan'ın Tûs nahiyesinin Taberân kasabasında doğmuştur.

⁷¹ Sübki, *Tabakât*, V, 169-171; Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 160; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 234-235; Dîb, Abdülazîm, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *DİA*, 1993, VIII, 141-144.

⁷² Zehebî, *Siyer*, XIX, 261-262; Bakkal, Ali, "Rûyânî, Abdülvahid b. İsmâil", 2008, XXXV, 275.

Talim işine öncelikle kendi beldesinden başlayarak fıkıh eğitimini Ahmed er-Râzekânî'den almıştır. Cürcân'a Ebû Nasr el-İsmâiliyye'nin yanına giderek ondan aldığı dersleri ta'lika bazında not edip ezberlemiştir.⁷³ Mütakellim, fakih, müfessir ve tasavvufi kişiliğe sahip olan Gazzâlî, İmam'ül-Haremeyn el-Cüveynî'den ilim öğrenmek için Nîsâbü'r'a gitmiştir. Dîmaşk'ta Nasr b. İbrahim el-Makdîsî'nin yanında fıkıh okuyarak bu anlamda uzmanlaşmış, kelim ve cedel ilminde de mahir olmuştur. Daha sonra Bağdat'a giderek dönemin meşhur fakihlerinden ders almıştır.⁷⁴ Hayatı boyunca 204 eser yazmıştır. Kelim ve felsefe alanlarında telif ettiği eserler; *Tehâfütül-felâsife, el-İktisâd fi'l-i'tikâd, Mekâsidü'l-felâsife, el-Münkız mine'd-dalâl, Mihakku'n-nazar, el-Madmûn bih 'ala Ğayri Ehlih, el-Me'arifü'l-'akliyye ve İlcâmül-'avâm 'an 'İlmi'l-kelâm*'dir. Fıkıh ve usûlü alanlarında kaleme aldığı eserler ise şunlardır: *el-Hulâsa, el-Vecîz, el-Vasît, el-Basît fi'l-fıkh, Şifâül-ğalil, el-Müstesfâ min 'İlmi'l-usûl, el-Menhûl min 'İlmi'l-usûl*. Tasavvûf ve Tefsir alanlarına mahsus yaptığı çalışmalar ise şöyledir; *Me'âricü'l-kudüs fi Abvâli'n-nefs, el-Fark beyne's-sâlih ve Ğayri Sâlih, el-Vakf ve'l-ibtidâ fi't-Tefsîr, Cevâbirü'l-kur'an, Minhâcü'l-âbidin ve ed-Dürretül-fâhire fi Keşfi 'Ulûmi'l-'âhire* vb.⁷⁵

Hicri 404-505/1013-1111 yılları arasını kapsayan istikrar döneminin ikinci aşamasında Şâfi mezhebine mensup bazı fakihlerin Irak, İran ve Mâverâünnehir gibi el-Meşriku'l-İslâmî diye nitelendirilen Doğu İslam bölgelerinde kâdılık makamında görev aldıkları görülmüştür. Aynı zamanda bu fakihler, buldukları beldelerde ifta ve tedris faaliyetlerini yürüterek mezhebin istikrar kılmasına vesile olmuşlardır. Ancak mezhebin kat ettiği bu aşamada açıklanması gereken bazı önemli hususların dikkat çektiği tespit edilmiştir.⁷⁶ Bunlar kısaca şöyledir:

Bu dönemdeki fakihlerin çoğu Şâfi'nin görüşlerine sıkı sıkıya bağlanmışlardır. Öyle ki, Şâfi döneminde sakin bir şekilde yürütülen fikhî münazaralar bu dönemde karşı taraftaki fakihi azarlayan cedellere dönüştüğü görülmektedir. Ayrıca bu dönemde yaşayan fakihler, ilmü'l-Hilâf, diğer adıyla fikh-u Mukâran (mukayeseli hukuk) şeklinde ansiklopedik manada

⁷³ Sübkî, *Tabakât*, VI, 195.

⁷⁴ Zehebî, *Siyer*, XIX, 323, 343.

⁷⁵ Zirikli, *el-Alâm*, VII, 22.

⁷⁶ Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 356-357.

eserler kaleme almışlardır. Onlar bu tarz tasnifte buldukları eserlerinde mezheplerini savunarak çoğu zaman diğer mezhep fakihlerinin görüş ve delillerini detaylı bir şekilde ele almışlardır. Bu tarz telifi temsil eden en önemli eserlerin Mâverdi'nin *el-Hâvi'l-kebir*'i ve Cüveynî'nin *Nihâyetü'l-matlab fi Dirâyeti'l-mezheb*'idir, diyebiliriz.⁷⁷

Hicri beşinci asrı kapsayan bu merhalede birçok Şâfiî usûlcü, fıkıh usûlü ilmine dair mütekellimîn tarzı eserler tasnif etmiştir. Onlar telif ettikleri bu metotla mezhep imamlarından nakledilen fikhî çözümlere uygun olup olmadığına bakmaksızın akıl yürüterek mezhebin usûl ve kaidelerini ortaya koymuşlardır.⁷⁸ 404-505/1013-1111 yılları arasında mütekellim metoduyla kaleme alınan bazı eserler ise şunlardır: Şîrâzî'nin *el-Luma'î*, İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin *el-Burbân*'ı ve Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-usûl*'üdür.⁷⁹ Fakihlerin usûl ilmine dair yapmış oldukları tasnifler dikkate alındığında hicri beşinci asrın usûl ilmi bakımından altın çağı olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁰

4. Mezhebin Tahrir ve Tenkih Dönemi (Hicri 505-1004)

Şâfiî mezhebinin tahrir⁸¹ ve tenkih⁸² dönemi, Gazzâlî'nin vefatı 505/1111 ile Şemsüddîn er-Remlî'nin vefatı 1004/1595 yılları arasını kapsamaktadır. Bu dönemin, 505-899/1111-1494 (Gazzâlî'nin vefatından İbn Hacer el-

⁷⁷ Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Müğisü'l-Halk fi Tercibi'l-Kavli'l-Hak*, el-Matbaatü'l-Misriyye, 1934, s. 16.

⁷⁸ Şa'bân, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İminin Esasları*, Terc. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 34.

⁷⁹ Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 364.

⁸⁰ A.mlf., *el-Medhal*, s. 363.

⁸¹ Tahrir kelimesi tefîl vezninden olup sözlükte serbest bırakmak ya da herhangi bir dergi veya gazetede editörlük yapmak manalarına gelmektedir. Yesûî, Luis Ma'luf, *el-Müncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 2007, s. 124. İstilahta ise, fukahânın ihtilaf ettiği meseleleri birbirine benzeyen diğer meselelerden ayırt etme işlemidir. Hafnâvî, Muhammed İbrahim, *Mu'cemu Ğaribi'l-Fıkh ve'l-Usûl*, Daru'l-Hadis, Kahire, 2009, s. 132.

⁸² Tenkih kelimesi sözlükte herhangi birşeyin özünü çıkarmak manasındadır. Yesûî, *el-Müncid*, s. 830. Fıkıh terimi olarak ise, herhangi bir mesele hakkında mezhep içerisinde yer alan birden fazla görüş arasında mezhep imamının usulünü dikkate alarak ayıklama eylemidir. Dolayısıyla Râfiî, Şâfiî mezhebini araştırıp inceleyerek büyük gayret sarf etmiş, kendinden önceki fukahânın eserlerini süzgeçten geçirerek kanaatince mezhebin kurucusu Şâfiî'nin görüş ve usûlüne uygun olan görüşleri beyan ederek Şâfiî'ye nisbeti uygun olmayan görüşleri ayıklamıştır. Râfiî'nin ortaya koyduğu bu gayrete tahrir-tenkih denilmektedir. Bkz. Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, thk., Abdulazim Mahmûd ed-Dîb, Daru'l-Minhâc, 2007, I, 153, Mukaddime, (Abdulazim ed-Dîb).

Heytemî'nin doğumuna kadar geçen süre) ve 899-1004/1494-1595 (İbn Hacer el-Heytemî'nin doğumundan Şemsüddîn er-Remlî'nin vefatına kadar geçen süre) olmak üzere iki tenkih aşamasından oluştuğunu söyleyebiliriz.

505-899/1111-1494 yılları arasını kapsayan birinci aşama, Şâfiî mezhebindeki tenkih faaliyetlerinin başlangıcı sayılmakta ve belirtilen zaman zarfı içinde yaşayan Râfiî el-Kazvîni⁸³ ile Nevevî'nin⁸⁴ bu manada ortaya koydukları fikhî çalışmaları oluşturmaktadır.⁸⁵

4.1. Hicri 505-899 Yılları Arası Tenkih Faaliyetleri (Birinci Tenkih)

505-899 yıllarını kapsayan bu dönemde Şâfiî mezhebine dair kaleme alınan eserlerin çok olması, mezhebin geniş coğrafyalara yayılmasıyla birlikte İmam Şâfiî'ye nispeti mümkün olmayan şaz görüşlerin varlığı gibi ne-

⁸³ Asıl adı Abdülkerim b. el-İmâm Ebi'l-Fadl Muhammed b. Abdilkerim b. el-Fadl b. el-Hasan b. el-Hüseyin el-Kazvîni er-Râfiî olup 555/1160 senesinde İran'ın Kazvîn şehrinde doğmuştur. İlköğrenimini babası Muhammed b. Abdilkerim el-Kazvîni er-Râfiî'den almıştır. Râfiî tefsir, hadis, edebiyat, tarih ve diğer arabî ilimleri Ebü'l-Feth İbnü'l-Bettî, Ebü Süleyman ez-Zübeyrî, Ebü'l-Ala' el-Hemezânî, Müntecebüddin el-Kummî, Yahyâ b. Sâbit el-Bakkâl, Abdullah b. Ebi'l-Futûh b. İmrân, Ebu'l-Hayr Ahmed b. İsmail b. Yüsuf et-Tâlkânî, Ebü Süleyman Ahmed b. Hasnûveyh (fâkih, muhaddis ve edib), Vâkıd b. Halil (annesinin dedesi), Leys b. el-Hemezânî, Hâmid b. Mahmûd (muhaddis), Ebu'l-Kerem el-Hâşimî, Muhammed b. Ebi Tâlib ed-Darîr gibi birçok âlimden de ayrıca istifade etmiştir. İlmî donanımı neticesinde Râfiî el-Kazvîni, *el-Âzîz fi şerhi'l-Veciz, el-Muharrer fi Furû'îş-Şâfiî, et-Tedvin fi Abbâri Kazvin, el-Mahmûd fi'l-Fıkıh, eş-Şerhu's-Sağır, et-Tezhib fi'l-Furû'*, ve daha birçok sahada eser kaleme almıştır. Râfiî el-Kazvîni, 623/1226 senesinde Kazvîn'de vefat etmiştir. Bkz. İsnevî, Cemâlüddin Abdürrahim b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî, *el-Mühimmât fi Şerhi'r-Râfiî ve'r-Ravza*, thk., Ebu'l-Fadl ed-Dimyâti, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2009, I, 58; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemül-Müellifin*, Müessesetür-Risâle, Beyrut, 1993, II, 210; Zehebi, *Siyer*, XXII, 252-253; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 283; İbn Kesîr, İmâdüddin İsmail b. Ömer, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk., Abdulhafız Mansûr, Daru'l-Medâri'l-İslâmî, Beyrût, 2004, II, 748; İbnü'l-Mülakkın, Sirâcuddin Ebü Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şâfiî, *el-Bedru'l-Münir fi Tabrici'l-Ehâdis ve'l-Âsâri'l-Vaki'ati fiş-Şerhi'l-Kebir*, thk., Mustafa Ebu'l-Çayt Abdulhay, Daru'l-Hicret, el-Memleketu'l-'Arabîyyetu's-Suudîyye, 2004, I, 322; Aybakan, Bilal, "Râfiî", *DİA*, 2007, XXXIV, 394; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, TDV., Ankara, 2014, s. 405.

⁸⁴ Tam adı Ebu Zekerîyya Yahya b. Şeref b. Müri en-Nevevî olup 631/1234 senesinde Suriye'nin güneyinde yer alan Nevâ kasabasında doğmuştur. ilk eğitimine Kur'an'ı hifzederek başlayan Nevevî Dimaşk'ın ileri gelen Şâfiî fukahâsından ders almak üzere Dimaşk'a yolculuk etmiştir. Almış olduğu dersler neticesinde hadis ve fıkıh alanlarında temayüz ederek Şâfiî mezhebinin en önde fakihlerinden biri olmuştur. Birçok alanda eser vermiştir. Şâfiî fikhî sahasında günümüzde de müracaat edilen temel kaynaklar arasında yer alan en önemli eseri *el-Mecmû' ve Minhâcu't-Tâlibin ve 'Umdetu'l-Müftin*'dir. Bkz. Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 378-379; Kandemir, M. Yaşar, "Nevevî", *DİA*, 2007, XXXIII, 45-46.

⁸⁵ Kurdî, *el-Mezâhibul-Fıkhiyye*, s. 135.

denlerden dolayı mezhebin tahrir ve tenkiline ihtiyaç duyulmuştur.⁸⁶ Zira fukahâ nezdinde fetva açısından mutemet kabul edilen görüşlerin net bir şekilde bilinmesi, kâdı ve müftülerin herhangi şerî bir hükmü vermede dayanak noktalarında birlik sağlanması ve şâz olan görüşlerin ayıklanıp ortaya konulması açısından bu çaba, oldukça önem arz etmiştir.⁸⁷

4.1.1. Râfî el-Kazvîni'nin Tenkih Faaliyeti

Râfî el-Kazvîni, Gazzâlî'nin *el-Vecîz* adlı eserinden istifade ederek kaleme aldığı *el-Muharrer* adlı eseri, Şâfî mezhebinin tenkih edilmesi açısından büyük rol oynamaktadır. Zira Râfî *el-Muharrer* adlı eserinde Şâfî fukahâsı arasında cereyan eden ihtilafın varlığını kısaca değindikten sonra عَلَيَّ أَصَحَّ عَالِي الْأَصَحِّ عَالِي الْأَصَحِّ الْوَجْهَيْنِ أَظْهَرُ، عَالِي الْأَصَحِّ الْوَجْهَيْنِ، عَالِي الْأَصَحِّ الْوَجْهَيْنِ ve ظَاهِرٌ gibi tercihe dayalı istilahî kavramlar kullanarak o meseledeki kanaatini belirtmiştir.⁸⁸ Râfî'nin mezhebe dair görüşlerin tahkik edilmesi açısından önem arz eden bu gayreti Şâfiilerce takdir edilmiş ve bu hususta müteahhir fukahâca Râfî, ilk muharrir kabul edilmiştir.⁸⁹ Yine Râfî el-Kazvîni mezhebin görüşlerini tahkik ederek Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'ini şerh edip *eş-Şerhu'l-kebir* diye bilinen *el-Azîz fi Şerhi'l-vecîz* adlı ansiklopedik çalışmasını ortaya koymuştur. Râfî, bu eserinde de Şâfî'nin kadîm ve cedîd görüşlerine de sıklıkla yer vererek her iki görüş arasında tercihte bulunmuş ve fetvada asıl olan görüşü belirtmiştir.⁹⁰

4.1.2. Nevevî'nin Tenkih Faaliyeti

Nevevî, sahip olduğu ilmî birikimi neticesinde halefi olduğu Râfî'nin tenkih çalışmalarına katkıda bulunarak Râfî'nin *el-Azîz fi Şerhi'l-vecîz* adlı eserinin özeti niteliğinde olan *Ravdatu't-Tâlibîn* adını verdiği eseri kaleme almıştır. O, bununla yetinmeyip aynı zamanda Râfî'nin *el-Muharrer*

⁸⁶ Ahmed Ali, "el-Mezheb", s. 11.

⁸⁷ Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 373.

⁸⁸ Râfî'nin *el-Muharrer* adlı eserinin hemen hemen her sayfasında bu tarz ifadeleri görebiliriz. Bu metot ile ilgili örnekler için Bkz., Râfî, Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim b. el-Fadl el-Kazvîni, *el-Muharrer fi Furû'îş-Şâfîi*, thk., *Ebü Yaküb Neşet b. Kemâl, Daru's-Selâm, Kâhire, 2013*, I, 94, 96, 98, 100, 102-105.

⁸⁹ İbn Neccâr, Takiyyuddîn Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ali el-Fetühî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münir*, thk., Muhammed ez-Zuhaylî, Mektebetu'l-'Abikân, 1997, I, 460.

⁹⁰ Kurdî, *el-Mezâhibu'l-Fıkhiyye*, s. 135.

adlı kitabının ihtisarı *Minhâcû't-Tâlibîn ve 'Umdetu'l-müftîn* adlı kitabını telif etmiştir. Yine Nevevî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb* adlı çalışmasını şerh ederek *el-Mecmû'* adını verdiği telifi ortaya koymuştur. Ancak bu eseri vefat etmesinden dolayı tamamlayamamıştır. Bütün bunlar Nevevî'nin tıpkı Râfî gibi mezhebi tenkih ve tahrir ettiğinin apaçık göstergeleridir. Dolayısıyla Rafî ve Nevevî yazdıkları eserlerle, kendilerinden sonraki dönemlerde mezhebin görüşünü ifade etmede belirleyici olmuşlar. Fukahâ tarafından her ikisine birlikte “şeyhân” lakabı verilmiştir.⁹¹

Şâfî müteahhir fukahâsı hüküm ve fetvada mutemet görüşün Şeyhânın üzerinde ittifak ettiği görüş olduğunu, ihtilaf etmeleri durumunda da Nevevî'nin görüşünün esas alınması gerektiğini söyler. Öyle ki müteahhir fukahâ, Şeyhânın görüşlerinden çıkılmaması kaydıyla hiç kimsenin ifta vermesinin uygun olamayacağını beyan etmiştir. Şeyhânın görüşüne olan güven ve itimat hususunda fakihler, şeyhânın görüşleriyle -Şâfî'nin *el-Umm* eserine ve kahir ulemanın re'yine muhalif olmadıkça- fetva verilmesi gerektiği hususunda icma edildiğini söylerler.⁹²

Râfî ve Nevevî, Şâfî'nin vefatı sonrası geçen dört asır boyunca Şâfî fukahâsı tarafından kaleme alınan eserleri büyük bir gayretle tenkih ve tahrir ederek ortaya koydukları eserleri, mezhebin fûrû kitapları silsilesinde önemli bir konumu teşkil etmiştir.⁹³

Kıscacası Râfî ve Nevevî'nin Şâfî mezhebini tenkih ve tahrir etmelerinden dolayı mezhebin ikinci kurucuları olduklarını diyebiliriz. Zira kendilerinden sonra gelen fukahâ, Şâfî mezhebinin görüşlerini belirlemede Şeyhânın tercih ettiği görüşlere itimat ederek onların, fetvada esas olduklarını kabul etmiştir.⁹⁴

Bu dönemde Eşbah-Nezâir,⁹⁵ fıkıh kaideleri ve tahrîc⁹⁶ sahalarının-

⁹¹ Kavâsimî, *el-Medbal*, s. 378-379; Aybakan, “Şâfî Mezhebi”, XXXVIII, 241.

⁹² Ahmed Ali, “el-Mezheb”, s. 15.

⁹³ Kavâsimî, *el-Medbal*, s. 379.

⁹⁴ Ahmed Ali, “el-Mezheb”, s. 11.

⁹⁵ İslâm hukukundaki küllî kaideleri ve benzer meselelerin tâbi olduğu ortak veya farklı hükümleri konu alan eserlere denir. Bkz. Baktır, Mustafa, “el-Eşbah ve'n-Nezâir”, *DİA*, 1995, XI, 458.

⁹⁶ Naklî şerî delillerin yanı sıra mezhep birikimini de kaynak kabul eden fikhî bilgi elde etme sürecini belirtmek için kullanılan bir tabirdir. Bir başka ifadeyle tahrîc, mezhep imamlarının benimsedikleri usul kurallarına veya fikhî meselelere getirdikleri çözümlere dayanarak henüz

da eserler ortaya koyan fakihler de Şâfi mezhebine katkıda bulunmuşlardır. Bu sahalarda eserler ortaya koyan müellif ve eserleri ise şöyledir: Şihâbüddin Mahmud b. Ahmed ez-Zencânî (ö.656/1258)-*Tabricu'l-furû' ale'l-usûl*, İbnü'l-Vekil (ö. 716/1316)- *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, İsnvî (ö. 772/1370)-*Tabricu'l-furû' ale'l-usûl*, Tâcuddin es-Sübkî (ö.771/1369) - *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Ebû Bekir el-Hısnî (ö. 829/1426)- *el-Kavâ'id*, Suyûtî (ö. 911/1505)- *el-Eşbâh ve'n-nezâir* ve diğerleri...⁹⁷

Birinci tenkih diye adlandırdığımız bu dönemde birkaç husus söz konusu olmuştur. Bunlar kısaca şöyledir:

a) Genel olarak diğer fukahâda olduğu gibi Şâfi fakihlerinde de mahza taklit anlayışı ve mezhebe dayalı asabiyet düşüncesi hâkim olmuştur. Zira bu dönemde yaşayan fakihler, mezhep imamlarının beyan ettikleri kaidelere sıkı sıkıya bağlandıkları için fukahâ arasında cereyan eden münazaralar şiddetlenmiş ve bu münazaralarda birbirlerini aşağılayan, tesfih eden ifadelere maalesef yer verilmiştir.⁹⁸ Örneğin Şâfi mezhebinin ileri gelen usûlcülerinden Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) kaleme aldığı *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfi* eseri, Şâfi mezhebinin görüşlerinin özelde Hanefî genel olarak da diğer mezhep görüşlerine nazaran daha çok tercihe şayan olduğunu ve buna dair delillerin yer aldığını görmekteyiz.⁹⁹ Aynı şekilde Fahreddin er-Râzî'nin muasırı olan Hanefî fakihlerinden Ebül-Muzaffer Şemsüddin Yûsuf b. Kuzgûlî (ö. 654/1256) de müntesibi olduğu mezhebin görüşlerinin özelde Şâfi genel olarak da diğer mezheplere nazaran daha rüçhan olduğunu delilleriyle birlikte izah ettiği *el-İntisâr ve't-Tercih li'l-Mezhebi's-Sahîb* adlı eseri kaleme almıştır. Kuzgûlî bu eserinde hâkim ve valilerin ifta eyleminde Hanefî mezhebine göre hareket etmeleri gerektiğini ifade etmektedir.¹⁰⁰

hükmü belirlenmemiş meselenin hükmünü ortaya çıkarmaya denilir. Tahric yapan fakihe Mu-harric denir. Detaylı bilgi için Bkz. Başoğlu, Tuncay, "Tahric", *DİA*, 2010, XXXIX, 420; Aslan, "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahric Yöntemi ve İşlevselliği", *Journal Of İslamic Research*, 2014, s. 108-135.

⁹⁷ Kurdî, *el-Mezâhibu'l-Fıkhiyye*, s. 137.

⁹⁸ Eşkar, *el-Medbal ila's-Şer'i'ati ve'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Daru'n-Nefâis, Ürdün, 2005, s. 212-213; Sâys, Muhammed Ali, *Târibu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut, ts, s. 139.

⁹⁹ Deliller için bkz. Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfi*, Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1986, s. 375-386.

¹⁰⁰ Kuzgûlî, Ebül-Muzaffer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh, *el-İntisâr ve't-Tercih li'l-Mezhebi'S-*

Mezhep imamının görüşlerini taklit ederek mezhepsel taassuba kapılan fakihlerin varlığı yanında¹⁰¹ o dönemde bu durumu reddeden İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) ve Ebû Şâme el-Makdîsî (ö. 665/1267) gibi fakihler de vardı. Zira İzz b. Abdisselâm, mezhebe dayalı taassup ve mahza taklitten uzak durmak adına şu sözleri ifade etmiştir: “Mukallid fakihlerin ittiba ettiği mezhep imamının görüşünün dayanağının zayıf olduğunu bildiği halde onu bu hususta taklit etmesi şaşılacak şeylerdendir. Nitekim bu kişi (mukallid), Kitap, Sünnet ve kıyası, taklit ettiği imamının görüşüne tercih etmekte ve imamının görüşünü Kur’an ve Sünnete uyarlamak maksadıyla tevillere kaçmaktadır... Ben (İzz b. Abdisselâm) hiçbir fakihin, mukallidi olduğu imamının görüşünün zayıf olduğunu bildiği halde hocasının görüşünü bir kenara bırakıp da doğru olan görüşe meylettiğini hiç görmedim...”¹⁰²

Ebû Şâme el-Makdîsî ise, İmam Şâfi’nin sahih hadise muhalefet etmesi durumunda ortaya koyduğu görüşe itibar edilmemesini ve mezhebe dayalı taassuptan berî bir şekilde İslam ümmetinin kör taklitten uzak durması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁰³

b) Yine bu dönemde bazı Şâfi fakihleri furû ile birlikte usûl alanına da eğilerek mütekellim metoduyla¹⁰⁴ eserler ortaya koymuştur. Örneğin Fahreddîn er-Râzî *el-Mabsûl fi İlmi’l-usûl* ve Seyfuddîn el-Âmidî (ö. 631/1234) ise *el-İhkâm fi Usûli’l-ahkâm* adlı eserleri bu manada ortaya koyan bazı önemli usûlcülerdendir.

c) Bu dönemde bazı muhaddislerin genel olarak fıkha özelde ise Şâfi fikhına ilgi duydukları dikkatimizi çekmektedir. İbnü’l-Esîr el-Cezerî (ö. 606/1209), İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245), İbn Ebî’d-Dem, Hâfız el-Münzirî (ö.

Sabîb, Matbaatu’l-Envâr, h. 1360, s. 3-4.

¹⁰¹Ebû Zehra, *Târihu’l-Mezâhib*, s. 448-449.

¹⁰²İzzuddîn, Abdülazîz b. Abdisselâm, *el-Kavâ’idü’l-Kübrâ el-Mevsûm bikavâ’idi’l-Ahkâm fi İslâhi’l-Enâm*, thk., Nezih Kemal Hammâd, Daru’l-Kalem, Dımaşk, 2000, II, 274-275.

¹⁰³Makdîsî, Ebû Şâme, *el-Müemmel fi’r-Redd ile’l-Emri’l-Evvel*, Mektebetu’s-Sahveti’l-İslâmî, Kuveyt, ts, s. 8; 56.

¹⁰⁴Usûl eserleri, Hanefiyyun ve Mütekellimun olmak üzere iki şekilde kaleme alınmıştır. Belirli bir mezhebe taassup göstermeksizin elde edilen usûl kaidelerinin mezhep imamından nakledilen fikhî yorumlarına uygun olup olmamasını dikkate almadan delillerin müeyyide ettiği kaideleri kabul ederek, delillere zıt düşen kaideleri de reddederek kaleme alma biçimine mütekellimun metodu denir. Bkz. Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 34-35.

656/1258) gibi hadis sahasında meşhur olan muhaddisler, dönemin ileri gelen Şâfiî fakihlerinden olmuşlardır. İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin *Câmi'ül-usûl ve eş-Şâfiî fi Şerhi Müsnedi's-şâfiî*; İbnü's-Salâh'ın *Ta'likât 'ale'l-vasit li'l-ğazzâlî, Tabakâtul-fukahâi's-şâfiî*; İbn Ebi'd-Dem'in *Şerhu Müşkili'l-vasit li'l-ğazzâlî, Edebu'l-Kadâ*; Hâfız el-Münzirî'nin *Şerhu-Tenbih li's-şirâzi* adlı eserleri, Şâfiî fikhına olan ilginin göstergesi olarak telif ettikleri eserlerdir.¹⁰⁵

4.2. Hicri 899-1004 Yılları Arası Tenkih Faaliyetleri (İkinci Tenkih)

Bu aşama ise, İbn Hacer el-Heytemî'nin doğumu 899/1494 ile Şemsüddîn er-Remlî'nin vefatı 1004/1595 yılları arası yapılan ikinci tenkih faaliyetlerini kapsamaktadır.¹⁰⁶

Daha önce de belirttiğimiz gibi Râfiî ve Nevevî, kendi dönemlerinden önce tedvin edilen Şâfiî mezhebine dair eserleri şaz ve birbirine muarız görüşler arasında tercihlerini beyan edip tenkih faaliyetleri yürütmüşlerdir. Bunun neticesinde de onlardan sonra gelen fukahâ da Râfiî ve Nevevî'nin kitaplarına müracaat ederek bütün dikkatlerini bu kaynaklara vermişlerdir. Öyle ki cumhur-u fukahâ, Râfiî ve Nevevî'nin eserlerine diğer fukahânın kaleme aldıkları eserlerden tenkih açısından öncelik tanıyarak bu eserlere şerh ve ihtisar çalışmaları yapmışlardır.¹⁰⁷

4.2.1. Râfiî'nin İbn Hacer el-Heytemî ve Şemsüddîn er-Remlî'nin Tenkih Faaliyetlerine Olan Etkisi

İbn Hacer el-Heytemî ve Şemsüddîn er-Remlî'nin, Râfiî'nin mezhebe olan tenkih faaliyetinden etkilendiklerini söyleyebiliriz. Zira bu şahsiyetler, Râfiî ve Nevevî'nin ihtilaf ettikleri meselelerde ve aynı zamanda onların tenkih faaliyetlerinde karşılaşmadıkları konularda tenkih çabalarını ortaya koyarak mezhebin görüşlerini onların görüşleri ekseninde ayıklamaya gayret etmişlerdir.¹⁰⁸

Ancak Râfiî ve Nevevî'de olduğu gibi İbn Hacer el-Heytemî ve Şemsüddîn er-Remlî de mezhebin görüşünü belirleme hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bunun neticesinde fukahâ, bu iki şahsiyetin (İbn Hacer el-

¹⁰⁵Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 394-396.

¹⁰⁶A. mlf., *el-Mezâhibul-Fıkhiyye*, s. 137.

¹⁰⁷Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 411-412.

¹⁰⁸Kurdî, *el-Mezâhibul-Fıkhiyye*, s. 137.

Heytemî ve Şemsüddîn er-Remlî) görüşlerinden hangisiyle fetva verilebileceği hususunda farklı düşünmüşlerdir. Hadramevt, Şam, Yemen ve Hicaz fukahâsı mutemet olan görüşün İbn Hacer el-Heytemî'nin görüşü olduğunu söylerler. Zira onlara göre İbn Hacer el-Heytemî'nin *Tuhfetu'l-Muhtâc Şerhu'l-Minhâc* adlı eseri muhakkik derecesine ulaşmış birçok fukahâ tarafından okunmuş ve metinlerinin dayanak bakımından sağlamlığı üzerinde karar kılınmıştır. Mısır fukahâsı da Şemsüddîn er-Remlî'nin *Nihâyetu'l-muhtâc Şerhu'l-minhâc* adlı eserine itimat etmiştir. Zira bu eseri yaklaşık olarak dört yüz fukahânın bizatihi Şemsüddîn er-Remlî'den ders aldığını, tenkit edip birlikte eseri tekrardan tashih ettiklerini belirtirmişlerdir.¹⁰⁹

4.2.2. Birinci ve İkinci Tenkih Arasındaki Farklar

Râfî ve Nevevî'nin gayretleriyle zuhur eden birinci tenkih ile İbn Hacer el-Heytemî ve Şemsüddîn er-Remlî'nin ortaya koydukları ikinci tenkih faaliyetleri arasında –mezhepteki şaz ve muhalif görüşleri ayıklayıp arındırma açısından ortak olsalar da– bazı farklar bulunmaktadır. Örneğin Nevevî, Râfî'nin vefatından sekiz sene sonra h. 631 yılında doğmuştur. O, halefi olduğu Râfî'nin eserlerine itimat edip mezhebi tenkih uğraşını model alarak tenkih faaliyetinde bulunmuştur. Nitekim Nevevî, Râfî'nin *el-Azîz fi Şerhi'l-vecîz* adlı eserini *Ravdatu't-tâlibîn* kitabında ihtisar edip mezhebin tenkih edilmesine katkıda bulunduğunu daha önce de söylemiştik. Ancak bu durum birbirinin heması olan İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsüddîn er-Remlî'de söz konusu değildir. Zira yaşça İbn Hacer el-Heytemî'den sonra gelen Şemsüddîn er-Remlî, Nevevî'nin Râfî'de yaptığı gibi İbn Hacer el-Heytemî'nin tenkih faaliyetlerini model almamış, bizatihi bu hususta müstakil bir çaba harcamıştır. Râfî ve Nevevî, Şâfî'nin vefatından sonra kaleme alınan fikhî eserlere müracaat ederek mezhebi tenkih etmişlerdir. Ancak İbn Hacer el-Heytemî ve Şemsüddîn er-Remlî, sadece Râfî ve Nevevî'nin tenkih faaliyetleri neticesinde tasnif ettikleri eserleri tenkih etmişlerdir. Râfî ve Nevevî birinci tenkih sürecinde birçok eser incelemişlerdir. Ancak İbn Hacer el-Heytemî ve Şemsüddîn er-Remlî, Râfî ve Nevevî'nin eserlerini ele alarak mezhebi tenkihte bulunmuşlardır. Nitekim

¹⁰⁹Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 414-415.

İbn Hacer el-Heytemî ve Şemsüddîn er-Remlî tasnif ettikleri *Tuhfetu'l-muhtâc* ve *Nihâyetu'l-muhtâc* gibi eserlerinde Râfî ve Nevevî'nin birbirlerine muhalefette buldukları görüşleri ve tercihleri, aynı zamanda Râfî ve Nevevî'nin karşılaşmadıkları konuları ele almışlardır.¹¹⁰

İbn Hacer el-Heytemî ve Şemsüddîn er-Remlî'nin müttali olmadıkları meselelerde ise Zekeriyâ el-Ensârî, Hatîb eş-Şîrbînî ve Ashabu'l-Havâşî diye adlandırılan Ali b. Yahyâ ez-Zeyyâdî (ö. 1024/1615), Şihâbuddîn el-Berlesî, Ali eş-Şebrâmellesî (ö. 1087/1676) ve Ali el-Halebî (ö. 1044/1634) gibi fakihlerin görüş ve tercihleri sırayla dikkate alınmalıdır.¹¹¹

İkinci tenkih faaliyetinden sonra ise Şâfî fakihleri Râfî, Nevevî, Heytemî ve Şemsüddîn er-Remlî'nin eserlerine odaklanmış onların eserlerini anlamaya yönelik tahşiye ve şerh çalışmalarında bulunmuşlardır. Nevevî'nin *el-Minhâc* adlı eserinin şerhi olan Celâleddin el-Mahallî'nin (ö. 864/1459) *Kenzü'r-râğibîn* adlı eseri üzerine Kalyûbî (ö. 1069/1659) ve Umeyre (ö. 957/1550) tarafından kaleme alınan *Hâşiyetu'l-kalyûbî ve 'Umeyre*, Remlî'nin *Nihâyetu'l-muhtâc* eseri üzerine yazılan *Hâşiyetu's-Şebrâmüllesî* ve Zekeriyâ el-Ensârî'nin *Şerhu Menbeci't-tullâb* eseri üzerine yazılan *Hâşiyetu'l-cemel* ve Hatîb eş-Şîrbînî (ö. 977/1570)'nin Nevevî'nin *el-Minhâc*'ını şerh ettiği *Muğni'l-muhtâc ilâ m-Ma'rifeti Ma'âni Elfâzi'l-minhâc* adlı eserler, ikinci tenkih faaliyeti sonrası telif edilen en önemli tahşiye ve şerh çalışmalarından sadece bir kaçıdır.¹¹²

Sonuç

Şâfî mezhebi kuruluş, nakil, tahrir-tenkih ve istikrar dönemleri olmak üzere dört aşamadan geçmiştir.

Mezhebin kuruluşu, 195-204/810-820 yılları arasındaki Şâfî'nin mutlak müçtehit olduğunu gösteren kavli-kadîm, kavli-cedîd dönemlerini konu edinmektedir.

Mezhebin nakil dönemi, Şâfî'nin vefatından 204/820 ile talebelerinden

¹¹⁰Eşkar, *el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Mezâhib*, s. 146; Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 415-418.

¹¹¹Ahmed Ali, "el-Mezheb", s. 19-20; Dâğüstânî, *el-Medhal*, I, 236.

¹¹²Eşkar, *el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Mezâhib*, s. 146; Kurdî, *el-Mezâhibu'l-Fıkhi*, s. 138.

Rebî' b. Süleymân el-Murâdî'nin ölümü 270/883 yılına kadar ki yıllara teka-bül etmektedir. Bu dönemde Şâfiî'nin Mısır'da yetiştirmiş olduğu Buveytî, Müzenî, Yûnus b. Abdûla'lâ es-Sadefî, Rebî' b. Süleyman el-Murâdî başta olmak üzere ilk dönem talebeleri, birçok fakihe ders vererek mezhebin aktarılmasında rol almışlardır.

Mezhebin istikrar dönemi ise, 270/883 Rebî' b. Süleymân el-Murâdî'nin vefatından Gazzâlî'nin vefatına kadarki 505/1111 süreci oluşturmaktadır. Bu dönemde Şâfiî fukahâsının telif ettiği eserlerin çok olması, bu fakihlerin farklı bölgelere dağılması ve mezhep aktarımındaki bazı farklılıkların ortaya çıkması gibi nedenlerden dolayı Irak ve Horasan'daki fakihlerde hükümleri istinbat ve tahrir açısından anlayış farklılığı zuhur etmiştir. Bunun neticesinde de *Tarîkatu'l-İrâkiyyîn* ve *Tarîkatu'l-Horasâniyyîn* adlarında iki önemli Şâfiî ekolü gelişmiştir.

Mezhebin dördüncü dönem ise tahrir ve tenkih dönemidir. Bu dönem, Gazzâlî'nin vefatından 505/1111 ile Şemsüddîn er-Remlî'nin vefatına 1004/1595 kadar devam etmektedir. Bu dönemde Şâfiî mezhebi iki tenkih aşamasından geçmiştir. Şâfiî mezhebi içerisinde yer alan *şâz* ve *muhtelefun fih* bazındaki görüşlerin çok olması gibi nedenlerden dolayı fukahâca ifta eylemi giderek zorlaşmıştır. Bunun neticesinde başta Râfiî el-Kazvîni ve halefi Nevevî, kendilerinden önceki fukahânın görüşlerini olanca gayretleriyle tetkik ederek mezhebi dizayn etme anlamına gelen tenkih işlemini yürütmüşlerdir. Aynı şekilde İbn Hacer el-Heytemî ve Şemsüddîn er-Remlî de mezhebi ikinci defa tenkih etmişlerdir. Zira Râfiî ve Nevevî'nin temasta bulunmadığı ya da her ikisinin ihtilaf ettiği meselelerde tercihe şayan olabilecek görüşü seçmekte avam halk sıkıntıya düşmekteydi. Bu uğurda Heytemî ve Remlî, sadece Râfiî ve Nevevî'nin görüşlerini süzgeçten geçirecek hangi görüşün mezhepte mutemet ve fetvada asıl olacağını belirttikleri ikinci tenkih sürecini ortaya koymuşlardır.

Kaynakça

Ahmed Ali, Muhammed İbrahim, "el-Mezheb'inde's-Şâfiî", *Kral Abdulaziz Üniversitesi Dergisi*, sy., 2, 1978, s., 1-24.

Askalâni, Ebu'l-Fadl, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer (ö.

- 852/1449), *Tevâli't-Te'sts bi-me'âli İbn İdris*, thk. Ebu'l-Fedâ Abdullah el-Kâdi, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- Aslan, Mehmet Selim, "Şâfiî Mezhebinde Sahabî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fikhî Konulara Yansıması", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe III*, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, Tebliğ Özetleri, Sakarya, 30 Eylül-01 Ekim 2017, s. 60-65.
- _____, "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği", *Journal Of İslamic Research*, 2014, s. 108-135.
- Aybakan, Bilal, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, 2010, XXXVIII, 233-247.
- _____, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- _____, "Rebî b. Süleyman el-Murâdî", *DİA*, 2007, XXXIV, 496-497.
- _____, "Taberî Ebu't-Tayyîb", *DİA*, 2010, XXXIX, 313-314.
- _____, "Şîrâzî, Ebû İshâk", *DİA*, 2010, XXXIX, 184-186.
- _____, "Râfiî", *DİA*, 2007, XXXIV, 394-396.
- Bakkal, Ali, "Rûyânî, Abdülvâhid b. İsmâîl", *DİA*, 2008, XXXV, 275.
- Baktır, Mustafa, "el-Eşbâh ve'n-Nezâir", *DİA*, 1995, XI, 458.
- Başoğlu, Tuncay, "Tahrîc", *DİA*, 2010, XXXIX, 420-422.
- Bedrân, Ebû'l-'Ayneyn, *Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Daru'n-Nahdati'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Beyhakî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Hasan, *Menâkibuş-Şâfiî*, thk., Seyyid Ahmed es-Sakr, Daru't-Turâs, Kâhire, 1985.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Müğisül-Halk fi Tercibi'l-Kavli'l-Hak*, el-Matbaatü'l-Misriyye, 1934.
- _____, *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, thk., Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, Daru'l-Minhâc, 2007.
- Çalışkan, Necmettin, *Kur'an'ın İki Fıkhi Okunuşu Tabâvî'nin Ahkâmü'l-Kur'an ve Şerhu Meânî'l-Âsâr'ı Karşılaştırmalı Örneği*, Araştırma Yay., Ankara, 2018.
- Dâğıstânî, Murtezâ Ali b. Muhammed el-Muhammedî, *el-Medhal ilâ Usûli'l-İmâm eş-Şâfiî*, Daru's-Selâm, Dağıstan, 2008.
- Dakr, Abdulğani, *el-İmâmüş-Şâfiî Fakihu's-Sünneti'l-Ekber*, Daru'l-Kalem, Dımaşk, 1996.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemsüddin, *Tabakâtü'l-Müfessirin li'd-Dâvûdî*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Demirtaş, Emrah, *Merğînânî'nin El-Hidâye Adlı Eserinin Hadd ve Kıyas Bölümlerinde İmam Şâfiî'ye İsnad Edilen Görüşlerin Tespiti*, Yüksek Lisans Tezi, Van, 2016.
- Dîb, Abdülazîm (ö. 1431/2010), "CÜVEYNÎ, İmâmü'l- Haremeyn", *DİA*, 1993, VIII, 141-144.

- Ebü Zehrâ, Muhammed, *eş-Şâfiyyu Hayâtubu ve Asrubu Ârâubu ve Fıkhubu*, Daru'l-Fikri'l-'Arabî, 1978.
- _____, *Târibu'l-Mezâhibi'l-İslâmî*, Daru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, ts.
- Eşkar, Ömer Süleyman, *el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Medârisi'l-Mezâhib ve'l-Fıkhi*, Daru'n-Nefâis, Ürdün, 1998.
- _____, *el-Medhal ilâş-Şeri'ati ve'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Daru'n-Nefâis, Ürdün, 2005.
- Hâcî Halife, Mustafa b. Abdillâh er-Rûmî, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Daru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, Beyrût, 1992.
- Hafnâvî, Muhammed İbrahim, *Mu'cemu Ğaribi'l-Fıkh ve'l-Usûl*, Daru'l-Hadis, Kahire, 2009.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcuddîn Ebü Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed eş-Şâfiî (ö. 804/1401), *el-Bedru'l-Münîr fi Tabrici'l-Ehâdis ve'l-Âsâri'l-Vaki'ati fiş-Şerhi'l-Kebîr*, thk., Mustafa Ebu'l-Ğayt Abdulhay, Daru'l-Hicret, el-Memleketu'l-'Arabiyyetu's-Suudiyye, 2004.
- İbn Kâdi Şühbe, Ebü Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed, *Tabakâtuş-Şâfiyye*, thk., Abdulalîm Han, Maârifu'l-Osmaniyye, Haydarâbad, 1979.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), *Tabakâtuş-Şâfiyye*, thk., Abdulfazîl Mansûr, Daru'l-Medâri'l-İslâmî, Beyrût, 2004.
- İbn Neccâr, Takiyyuddîn Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz b. Alî el-Fetühî, *Şerhu'l-Keveki'l-Münîr*, thk., Muhammed ez-Zuhaylî, Mektebetu'l-'Abikân, 1997.
- İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî, *el-Mühimmât fi Şerhi'r-Râfiî ve'r-Ravza*, thk., Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2009.
- İzzuddîn, Abdülazîz b. Abdisselâm, *el-Kavâ'dü'l-Kübrâ el-Mevsûm bikavâ'idil-Abkâm fi İslâbi'l-Enâm*, thk., Nezih Kemal Hammâd, Daru'l-Kalem, Dımaşk, 2000.
- Kallek, Cengiz, "Kaffâl Muhammed b. Alî", *DİA*, 2001, XXIV, 146-147.
- _____, "Mâverdi", *DİA*, 2003, XXVIII, 180-186.
- _____, "Kaffâl Abdullâh b. Ahmed", *DİA*, 2001, XXIV, 146.
- Kandemir, M. Yaşar, "Nevevî", *DİA*, 2007, XXXIII, 45-49.
- Kavâsimî, Ekrem Yûsuf, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Daru'n-Nefâis, 2003.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemül-Müellifin*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993.
- Köse, Saffet, "İsferâyîni Ebü Hâmid", *DİA*, 2000, XXII, 514.
- Kurdî, Ahmed, *el-Mezâhibu'l-Fıkhiyyetu'l-Erba'atu Eimmetubâ-Etvâruba-Usûlubâ-Âsârübâ*, İdâretu'l-İftâ, Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 2015.

- Kuzğulî, Ebû'l-Muzaffer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh, *el-İntisâr ve't-Tercih li'l-Mezhebi's-Sahîb*, Matbaatu'l-Envâr, h. 1360.
- Makdisî, Ebû Şâme, *el-Müemmel fir-Redd ile'l-Emri'l-Evvel*, Mektebetu's-Sahveti'l-İslâmî, Kuveyt, ts.
- Mes'ûdî, Muhammed b. Redîd, *el-Mu'temed min Kadîmi Kavli's-Şâfi' ale'l-Cedid*, Daru 'Alemi'l-Kütüb, Riyâd, 1996.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-luğât*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Okuyucu, Nail, *Şâfi'î Mezhebinin Teşekkül Süreci*, MUIFVY., İstanbul, 2015.
- Özel, Ahmet, "Büveytî", *DİA*, 1992, VI, 500-501.
- _____, "Merverrûzî Ebû Ali", *DİA*, 2004, XXIX, 232-233.
- _____, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, TDV., Ankara, 2014.
- Özen, Şükrü, "Müzeni", *DİA*, 2006, XXXII, 246-247.
- _____, "İbn Süreyc", *DİA*, 1999, XX, 363-366.
- _____, "İbnü'l-Mehâmîlî", *DİA*, 2000, XXI, 124-125.
- Râfi, Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm b. el-Fadl el-Kazvîni, *el-Mubarrer fi Furû'i's-Şâfi'î*, thk., Ebû Yakûb Neşet b. Kemâl, Daru's-Selâm, Kâhire, 2013.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfi'î*, Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, 1986.
- Sâys, Muhammed Ali, *Târibu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut, ts.
- Sekkâf, 'Alevî b. Ahmed, *Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye*, thk, Yûsuf b. Abdirrahman el-Meraşeli, Mektebetü Nizâm Ya'kûb el-Hâsse, Bahreyn, 2004.
- Sezgin, Fuat, *Târibu't-Turâsi'l-Arabî*, İdâretu's-Sakafe ve'n-Neşr, Suudi Arabistan, 1983.
- Sıcak, Ahmet Sait, *Kur'an Tefsirinde Öznellik*, Ankara Okulu, Ankara, 2017, s. 57.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, *Tabâkâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, thk., Abdulfettah Muhammed el-Hilû, Daru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- Şa'ban, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, Terc. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
- Uğur, Mücteba, "Ebû 'Avâne el-İsferâyîni", *DİA*, 1994, X, 100.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed Abdillâh b. Es'ad b. Ali b. Süleyman, *Mirâtu'l-Cinân ve İbretu'l-Yakzân*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Yaşaroğlu, Kamil, "İbnü's-Sabbâğ", *DİA*, XXI, 192-193.
- Yesûî, Luis Ma'luf, *el-Müncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 2007.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk., Beşşâr Avvâd Marûf, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris (ö. 1893/1976), *el-A'lâm*, Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrût, 2002.

Bu makale IThenticate ile kontrol edilmiştir. This Article Was Checked by IThenticate
 Atıf/Cite as: Yusuf, Hüseyin. قواعد الاستدلال الصرفية لدى العلامة ابن الفخار في شرحه على جملة الزجاجي، جمعاً، ودراسةً، وتطبيقاً. The Rules Of Morphologic Reasoning in The Connoisseur Of Ibn Al-Fakhar in His Commentary About The Alzjaji's Sentences.Study And Application. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Siirt University Journal of Divinity Faculty, Cilt 5 Sayı 2, Aralık 2018, s. 155-172

قواعد الاستدلال الصرفية لدى العلامة ابن الفخار في شرحه على جملة الزجاجي، جمعاً، ودراسةً، وتطبيقاً

Hüseyin Yusuf*

*Allâme İbnu-L Fahhar'ın Zeccacinin Cümel Kitabına Yaptığı Şerhteki
 Sarf İstidlal Kaideleri - Uygulamalı Çalışma*

Öz

Bu çalışma İbnu-l Fahhar'ın (h. 754), Zeccacinin (h. 337), Cümel kitabına yaptığı şerhteki delil getirmek yöntemlerini ele alır. Ayrıca kelime yapısı ile ilgili Sarf kaidelerinde delil üzerinde durur. Onları toplar ve değerlendirir. Genel olanları sınırlandırır, sınırlı olanın çerçevesini çizer. Şu örnekteki gibi kapalı olanı açıklar; “Vav ve Ye harekeli, kendinden öncekilerde fetha olduğunda elife çevrilirler. Örneğin; Teksir de ve Taşgir de her şey aslına döndürülür. Bu kaide فنى kelimesinde ortaya çıkar. Cemu Teksir فنية veya باب kelimesinin Taşgirinde بويب olduğu gibi. Burada görüyoruz ki elif cemi de aslına dönmüştür. Bazı kavaid delillerinin sonuçlandırılmasıyla çalışma sona ermiş, çalışmanın sonuna da çalışmanın sonuçları eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler

İbnu-l Fahhar, Cümel, Sarf, Kavaid

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, dr.husseinlyousef@gmail.com, Orcid.org 0000-0002-0663-0754

The Rules Of Morphologic Reasoning In The Connoisseur Of Ibn Al-Fakhar In His Commentary About The Alzjjaji>S Sentences.Study And Application

Abstract

This research deals with the rules of morphologic reasoning in Ibn al-Fakhar, who died in 754 AH, by explaining of the Alzjjaji's book (who died in 337 AH). This study was concentrated on the rules of the morphological reasoning related to the structure of the word; and it collected, studied, restricted the general words and released restricted words of them. Also, it explained the mysterious words, and detailed the total ones. All of this was by, for example, the following: if you say: If the Waw or Yaa were punctuated and what is before opened by Fat-ha they turned to Aleph, and also like your saying: breaking and minimizing of things go with to their origins, The last changes appears in the plural of the word "boy" as breaking plural or Fata to Fitya, or in the reduction of the word Bab on Boweb, so we note that the Aleph returned to their origin in the plural , and in reduction or miniaturization. The study concluded to explaining of some of the evidentiary rules according to what was researched, and then ended with the conclusion of the research's results.

Keyword

İbnu-l Fakhar, Cümel, Sarf, Kavaid

المقدمة

الحمد لله الذي اختص هذه الأمة بأفصح الألسنة وأفصح الأذهان، وشرف علماءها بالافتنان في أفانين العربية و فصاحة اللسان، وجعل لذلك قواعد تنظم الشارد الأبد، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيد المرسلين، وخيرة العالمين الذي خُتِمَت بنبوته العامّة النبوة، ونسخت بشريعته التامة الكتب المتلوة، وأصلي وأسلم عليه وعلى آله وأصحابه ما احتاج مملق إلى صلة وبيت شعر إلى قافية متصلة، ما احتاج فرض الحج إلى طواف وقريض الشعر إلى قواف، وبعد...

فقد نُصِحَت لدي فكرة الكتابة في «قواعد الاستدلال في النحو العربي» حين كنت باحثاً في مرحلة العالمية«الدكتوراه»، والذي دفعني إلى ذلك أني لم أجد من أفرّد هذه القواعد بدراسة علمية جادة تنقع الغليل وتشفيه، سوى متفرقات هنا وهناك، لاتعدو كونها شيئاً لايعتد به، ولايرقى إلى كونه مؤلفاً يجمع أطراف هذه القواعد ويلم شتاتها، فحين كنت أبحث في

أصول النحو عند يحيى بن حمزة العلوي⁽¹⁾، وأبي عبد الله بن الفخار⁽²⁾ كنت أرغب في الوقوف على دراسة مستقلة لهذا الضرب من أصول النحو، بيد أنني لم أظفر ببغيته، فأردت أن أطرق هذا الباب لأيسر للباحثين، والقارئ ما لم ييسر لي.

والأمر الآخر أنني كنت مصاحباً طيلة فترة كتابتي لرسالتي لعلّم من أعلام العربية وجهابذتها، وهو العلامة أبو عبد الله بن الفخار الإلبيري⁽³⁾، والذي كان آيةً في احتجاجه، وأمةً في آرائه وتوجيهاته، وقد اتخذ من قواعد الاستدلال سبيلاً يرتادها لتقرير ما يجنح إليه، ولم أر من وظيف قواعد الاستدلال النحوية، والصرفية توظيفه، لذلك كله عزمت -متوكلاً على الله- أن أكتب بحثاً حول قواعد الاستدلال الصرفية لدى ابن الفخار في شرحه على جمل الزجاجي، وستكون هناك أبحاث مفردة لقواعد الاستدلال النحوية، والله أسأل التوفيق والسداد، وحسن الرأي والصواب.

قَوَاعِدُ الاسْتِدْلَالِ الصَّرْفِيَّةِ

هي تلك القواعد التي تحتوي على أحكام عامة تتعلق ببنية الكلمة، من حيث الإعلال، والإبدال، والقلب، وما شابه ذلك مما يدور حول تركيب الكلمة، لا الجملة، وذلك كقولهم: (إِذَا تَحَرَّكَ الْوَاوُ أَوْ الْيَاءُ وَانْفَتَحَ مَا قَبْلَهُمَا، تُقْلَبَانِ أَلْفًا)، كما في قولك: قال، فأصلها غير المنطوق به: قَوْل، وباع أصلها: بَيْع، تحركت الواو والياء، وانفتح ما قبلهما فقلبتا ألفاً، وهذه القاعدة ليست خاصة بالفعلين: (قال وباع)، فحسب، بل يندرج تحتها كل ما كان من هذا القبيل، وبهذه الشاكلة.

وقواعد الاستدلال بشقيها: النحوية، والصرفية من الأهمية بمكان، فهي عند النحويّ،

1 هو يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم بن يوسف ينتهي نسبه إلى سيدنا علي بن أبي طالب ع، ولد العلوي في مدينة صنعاء، السابع والعشرين من صفر سنة (٦٦٩هـ)، وله من المؤلفات: المنهاج في شرح جمل الزجاجي، و الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، وغير ذلك كثير، وقد كانت وفاته سنة (٥٧٤٩هـ)، ودفن بمدينة دَمَار، وقبره مشهور فيها بزار. ينظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ج٢ ص٣٣١، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، دار النشر: مطبعة السعادة-مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٤٨هـ. ومعجم المؤلفين ج١٣ ص١٩٥، تأليف: عمر رضا كحالة، دار النشر: مكتبة المشي، ودار إحياء التراث العربي-بيروت. و غاية الأمان في أخبار القطر اليماني ج٢ ص٥١١، تأليف: يحيى بن الحسين بن القاسم، تحقيق: د/سعيد عبد الفتاح عاشور، د/محمد مصطفى زيادة، دار النشر: دار الكتاب العربي-القاهرة١٣٨٨هـ. والإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراءه الكلامية ص٢٢، تأليف: د/أحمد محمود صبحي، دار النشر: دار العصر الحديث، الطبعة: الأولى، ١٩٩٠هـ/١٤١٠م.

2 هو محمد بن علي بن أحمد بن محمد بن هذيل الخولاني البيري، أو الإلبيري الغرناطي، تنقل كثيراً بين سبتة ومالقة، وغرناطة، للتعلم، والفتوى والتدريس، وله من المصنفات: شرح على جمل الزجاجي، وله الطرز على أرجوزة ابن مالك، وهكذا ظل ابن الفخار مفتياً، ومدرساً إلى أن وافته منيته - على الراجح- سنة ٧٥٤هـ. ينظر: الإحاطة في أخبار غرناطة ج٣ ص٣٥٥، تأليف: لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق: محمد عبد الله عنان، دار النشر: مكتبة الخانجي-القاهرة، الطبعة: الثانية١٣٩٣هـ/١٩٧٣م. والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ج٥ ص٣٠٩، تأليف: أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، مراقبة: محمد عبد المعيد ضان، دار النشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية-الهند، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، وغبية الوعاة ج١ ص٩٥، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار النشر: المكتبة العصرية - لبنان / صيدا.

والصرفي، بمثابة قواعد أصول الفقه عند الفقيه، وحفظها، وإجادة تطبيقها تعني اللغوي عن حفظ جزئيات كثيرة.

(التَّكْسِيرُ وَالتَّصْغِيرُ يَرُدُّانِ الْأَشْيَاءَ إِلَى أَصُولِهَا)

ومعنى هذه القاعدة أن الكلمة بتصغيرها، أو جمعها جمع تكسير تعود إلى أصلها، فإذا كانت الكلمة ثلاثية مؤنثة تأنثاً معنوياً، فبالتصغير تلحق بها تاء التأنيث، وترد إلى أصلها، وهو المؤنث اللفظي، وذلك كقولك: (شُمَيْسَةٌ) في تصغير شمس، و(عُمَيْنَةٌ) في تصغير عين، فكما نرى، فإن التصغير يرد الكلمة إلى أصلها من حيث التأنيث، وكذلك إذا كانت الكلمة تشتمل على ألف ثانية، كقولك: (بَابٌ)، و(نَابٌ)، ففي تصغيرها نقول: (بُوبٌ)، و(نُيبٌ)، فنلاحظ أن الألف رجعت إلى أصلها الواوي في (بُوبٌ)، وإلى أصلها اليائي في (نُيبٌ)، وكذلك في حالة الجمع نقول: (أَبْوَابٌ)، و(أَنْيَابٌ)، وبهذا يتجلى بوضوح معنى القاعدة السابقة.

وفي كلمة (مَاءٍ) يرى الصرفيون أن الهمزة منقلبة عن هاء، وأصلها (ماه)، وبالتصغير ترجع الهمزة إلى أصلها، فنقول: (مُؤَيَّةٌ) وجمعها جمع تكسير، نقول: (مِيَاهٌ)⁽³⁾

وفي هذه القاعدة يقول العلامة ابن الفخار لدى حديثه عن كلمة (اسم) والخلاف في اشتقاقها، أهو من (س م و) كما يرى البصريون، أم من (و س م) كما يرى الكوفيون: “ولو كان على ما يقوله الكوفيون، لقالوا في تصغيره: وَسِيمٌ، وفي تكسيره: أَوْسَامٌ، ولما لم يقولوا ذلك، دلَّ على صحَّة ما يقوله البصريون؛ لأنَّ التصغير والتكسير يردان الأشياء إلى أصولها، كذا قالوا، وفيه نظر؛ لأنه إنما يُرَدُّ إلى أصله ما كان تغييره قياسياً، ك(مِيزَانٍ، وَمَوَازِينٍ، وَمُوزِينٍ)، وأما ما كان تغييره على غير قياس، فإنه يبقى على الوجه الذي وافقه عليه التَّكْسِيرُ، أو التَّصْغِيرُ؛ لأنه كأنه بناء قائم بنفسه“⁽⁴⁾.

ويرى ابن الفخار أن هذه القاعدة فيها نظر، فليست على إطلاقها، ولا يمكن تطبيقها على بعض الكلمات المصغرة، أو المكسرة، وذلك كما في كلمة (آدم) فالجمهور، والمازني متفقون على أنه يقال في جمع (آدم): (أَوَادِمٌ) وفي تصغيره: (أُوَيْدِمٌ)، فالجمهور يقدرون أن هذه الواو

3 همع الهوامع في شرح جمع الجوامع 384ص 38 المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، المحقق: عبد الحميد هندواي، الناشر: المكتبة التوفيقية - مصر.

4 شرح جمل الزجاجي لابن الفخار ج1ص4، تأليف: أبي عبد الله بن الفخار، تحقيق: حماد بن محمد الشمالي.

مقلوبة عن الهمزة، فأصل (أَوَادِم) عندهم (أَادِم)، وأصل أويدم (أُؤِيدِم) ولو كانت القاعدة الآنفه الذكر على إطلاقها، لَقِيلَ في جمع كلمة آدم: (أَادِم)، في تصغيرها: (أُؤِيدِم). (5)

وعلى هذا، فلا بد من تقييد القاعدة السابقة، كأن نقول: (التَّكْسِيرُ والتَّصْغِيرُ يَرُدُّانِ الْأَشْيَاءَ إِلَى أَصُولِهَا، مَا لَمْ يَمْنَعْ مَانِعٌ).

ويمكن تطبيق هذه القاعدة على كثير من الكلمات العربية، فكلمة (دِينَار)، يقول أهل اللغة: إن ياءها منقلبة عن نون، وأصلها: (دِنَار)، ولذلك يقال في تصغيرها: دُنَيْنِيرٌ، وفي جمعها: دِنَانِيرٌ، وكلمة (فَتَى) ألّفها أصلها ياء، بدليل انقلابها ياء في التصغير (فُتَيٌّ)، والجمع (فُتَيَّةٌ)، وكلمة (مِيعَادٌ) أصلها: مِوعَادٌ، فقلبت الواو ياء؛ لسكونها وانكسار ما قبلها، ولذلك تعود هذه الياء في التصغير والجمع عند زوال موجب القلب، كقولك (مُؤَيِّعِدٌ) و (مُوعَيْدٌ).

(الدُّخُولُ فِي أَوْسَعِ الْبَابَيْنِ عِنْدَ الْاِحْتِمَالِ وَاجِبٌ) (6)

هذه القاعدة تتردد في كثير من كتب النحو، ومعنى هذه القاعدة أنه إذا تردد كون بنية ما، بين بابين، فإلحاقها بأوسع البابين من حيث الكثرة واجب. ومثال ذلك: (كَنْهَبَلٌ)، فإنه على تقدير أصالة التَّوْنِ، فوزنه: (فَعَلَّلٌ)، وعلى تقدير زيادتها، فوزنه: (فَنَعَلَّلٌ)، وكلا الوزنين مفقود، وبهذا، فحمل (كَنْهَبَلٌ) على (فَنَعَلَّلٌ) واجب؛ إذ باب المزيد أوسع من باب الأصلي، ألا ترى إلى كثرة أبنية المزيد، وقلة أبنية المجرد! (7)

وقد وقف العلامة ابن الفخار عند هذه القاعدة في شرحه على جمل الزجاجي أكثر من مرة، ففي المرة الأولى كانت في باب الإضافة، ورأى أنه إذا تردد كون التركيب بين الإضافة المحضة، وغير محضة، فإلحاقه بالإضافة المحضة أولى، لكون الإضافة المحضة أوسع من غير المحضة، وذلك كقولك: هَذَا زَيْدٌ ضَارِبٌ عَمْرُو، يقول ابن الفخار: «إن قام دليل على أنّ ضارباً هنا يراد به الحال، أو الاستقبال، كانت إضافته غير محضة؛ لأنها فرع النصب، وإذا كان كذلك، كان بدلاً من زيد، ولم يكن نعتاً لفوات موافقته لزيد في التعريف، ولا يشترط ذلك في البدل، وإن قام دليل على أنه يراد به الماضي، كانت إضافته محضة لأصلتها، وإذا

5 شرح شافية ابن الحاجب ج3ص75، المؤلف: محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي، نجم الدين (المتوفى: 686هـ) تحقيق: محمد نور الحسن، ومحمد الرفراف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، عام النشر: 5931هـ - 5791م.

6 هذه القاعدة وردت في أبواب النحو، ووردت في أبواب الصرف، والذي دفعني إلى ذكرها مع قواعد الاستدلال الصرفية، كونها أكثر ذكرًا في أبواب الصرف.

7 ارتشاف الضرب من لسان العرب ج1ص27، المؤلف: أبو حيان محمد بن يوسف، (المتوفى: 745هـ)، تحقيق: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة: الأولى، 1418هـ - 1998م.

كان كذلك، كان نعتاً لزيد؛ لموافقته إياه في التعريف، وهو أجود من البدل لمكان الاشتقاق المشترك في النعت، فإن كان مجرداً من الأدلة، كان محتملاً واحتمل وجهين:
أحدهما: أن يلحق بما إضافته محضة؛ لأنها أوسع بآباً مما إضافته غير محضة، والدُّخُولُ
فِي أَوْسَعِ الْبَابَيْنِ عِنْدَ الْاِحْتِمَالِ وَاجِبٌ، وأيضاً فإنَّ المحضة أصل، وغير المحضة فرع،
والحمل على الأصول مقدّم على الحمل على الفروع، فيكون «ضارب» على هذا نعتاً لزيد،
وجاز البدل على ما ذكر.

والوجه الثاني: أن يلحق بما إضافته غير محضة، بناء على أنّ اللفظ إذا كان دائراً بين
الحقيقة والمجاز، وجب حمله على الحقيقة دون المجاز عند الاحتمال». (8)
وفي المرة الثانية ذكر ابن الفخار هذه القاعدة لدى حديثه عن كلمة «مُدٌّ» وخلاف
العلماء فيها، فقال: «جعل أبو القاسم (مُدٌّ) من قبيل الظروف، وما بعدها رفعاً بالابتداء، خبره
«منذ»، وجعل الفارسي (مُدٌّ) هي الابتداء، وخبرها ما بعدها، وهما قولان متقاربان من جهة
المعنى؛ لأنّ قول أبي القاسم يترجّح من جهة اللفظ، ويضعف من جهة المعنى في بعض
المسائل، وقول الفارسي يترجّح من جهة المعنى، ويضعف من جهة اللفظ، وبيان ذلك أنّك
إذا قلت: (بَيْنِي وَبَيْنَ لِقَائِهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ) على تقدير أبي القاسم، كان غير صحيح المعنى،
إلا بتقدير حذف، كأنه قال: (بَيْنِي وَبَيْنَ لِقَائِهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وما بعده إلى الآن)، فظهر فساد
المعنى في هذه المسألة، إلا على التّأويل المذكور، فهذا وجه ضعفه من جهة المعنى، وأما
صحتّه من جهة اللفظ، فإنّ (مُدٌّ) اسم غير متصرف، وعدم التّصرف يكثر في الظروف،
والمصادر، والمناديات، ويندر في غيرها، والدُّخُولُ فِي أَوْسَعِ الْبَابَيْنِ وَاجِبٌ؛ فلهذا جعلها أبو
القاسم من قبيل الظروف؛ ليدخل لذلك في أوسع البابين. (9)

وفي المرة الثالثة ذكر ابن الفخار هذه القاعدة في باب «الممنوع من الصّرف»، وكان ذلك
لدى حديثه عن وزن «فَعْلَان» الذي مؤنّثه «فَعْلَى» فقال: «المزيد في آخره ألف ونون، إمّا أن
يكون اسماً، وإمّا أن يكون صفة، فإن كان اسماً، فإنّه لا ينصرف في المعرفة وينصرف في النكرة،
ك(عُثْمَان، وعِمْران)، وإن كان صفة، فإن كان ممّا تلحقه التاء، ك(عُرْيَان، وَسَيْفَان(10)، لحق
بالأول في أنّه لا ينصرف في المعرفة وينصرف في النكرة؛ لنقصان الشّبه بسبب لحاق التاء

8 شرح جمل الزجاجي لابن الفخار ج1 ص132، 133.

9 المرجع السابق ج2 ص626، 627.

10 السيفان: الطويل.

التي لا تلحق (فَعَلَاءُ أَفْعَلٍ)، وإن كانت له (فَعَلَى)، لم ينصرف مطلقاً، ك(سَكَرَانَ، وَغَضَبَانَ)، وإن لم يثبت له أحد الأمرين كقولنا: (اللَّهُ رَحْمَنٌ رَحِيمٌ)، فإن فيه قولين: أحدهما: أنه لا ينصرف مطلقاً؛ نظراً إلى امتناع (فَعَلَانَةٌ). والثاني: أنه ينصرف في النكرة دون المعرفة، نظراً إلى امتناع (فَعَلَى)، والأول أجود؛ لأن باب (فَعَلَى) أوسع من باب (فَعَلَانَةٌ)، والدُّخُولُ فِي أَوْسَعِ الْبَابَيْنِ وَاجِبٌ». (11)

وقد تطرق ابن الفخار إلى الاحتجاج بهذه القاعدة للمرة الرابعة في شرحه على الجمل، وكانت هذه المرة في باب (النسب)، فقال: «القياس في النسب إلى الرِّيِّ: الرِّيُّ، و رَوَوِيٌّ أحسن، وتُجْعَلُ العَيْنُ وَأَوْأَ حَمَلًا عَلَى الْأَكْثَرِ، وهو من باب (طَوَيْتَ (12))؛ لأنه أكثر من باب (حَيِّي)، والدُّخُولُ فِي أَوْسَعِ الْبَابَيْنِ وَاجِبٌ مَعَ التَّجْرِيدِ مِنَ الْأَدَلَّةِ». (13)

(الكثرة في حروف اللفظ تدل على المبالغة في المعنى)

وستكون لنا مع هذه القاعدة وقفة نقدية تدور حول سبب أطرادها، وهل هي على إطلاقها؟ أو لا بد من تقيدها؟ هذا ما سأقف عنده لاحقاً، وأما معنى هذه القاعدة، فهو أنه كلما زادت حروف اللفظ، زاد معناه، وهذا القاعدة مشهورة بهذه الصياغة (زِيَادَةُ الْمَبْنِيِّ تُدَلُّ عَلَى زِيَادَةِ فِي الْمَعْنَى)، فحين نقول: (كَسَرَ الْوَلَدُ الْقَلَمَ)، فهذا يعني أنه أحدث كسراً واحداً فيه، ولكننا حين نقول: (كَسَرَ الْوَلَدُ الْقَلَمَ)، فهذا يعني أنه جعله أجزاءً عديدة، وقس على ذلك ما كان على هذا النحو.

وعلى هذه القاعدة اتكأ البصريون حين فرقوا بين السنين، وسوف المستخدمتين للمستقبل، فأروا أن (السنين) للمستقبل القريب، و(سوف) للمستقبل البعيد اعتماداً على قاعدة (زِيَادَةُ الْمَبْنِيِّ تُدَلُّ عَلَى زِيَادَةِ فِي الْمَعْنَى).

وقد وقف العلامة ابن الفخار عند هذه القاعدة في مطلع شرحه على جمل الرجاجي ومُسْتَهْلَهُ، وذلك عند حديثه عن كلمتي (الرَّحْمَنُ، الرَّحِيمُ)، فقال: «وأما (الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ)، فكلمتان مشتقتان من الرَّحْمَةِ، واختلفت أيهما أبلغ على ثلاثة مذاهب (14):

أحدهما: أن (الرَّحْمَنُ) أبلغ، وإليه ذهب الزمخشري، مستدلاً بحروفه؛ لأن الكثرة في

11 شرح جمل الرجاجي لابن الفخار ج2 ص877، 878.

12 يقصد بباب (طويت) ما كان واوي العين، و(حبي) ما كان يائي العين.

13 شرح جمل الرجاجي لابن الفخار ج3 ص1128.

14 من أراد التوسع، والاطلاع على هذه المذاهب، فله أن يقف عندها في شرح جمل الرجاجي لابن الفخار ج1 ص7.

حروف اللفظ تدل على المبالغة في المعنى، وهذا الاستدلال أكثرى، ألا ترى أن (حَذِرًا) أبلغ من (حاذر)! وإن كان حاذر أكثر حروفًا منه. (15)

وأرى أنه ينبغي أن تضاف إلى هذه القاعدة لفظة أخرى حتى تكون أدق معنى، وأبعد عن الاعتراض عليها، وهي كلمة «غَالِبًا» فإذا قلنا: (زِيَادَةُ الْمَبْنَى تَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ فِي الْمَعْنَى غَالِبًا) لم يعترض علينا بما ذكره ابن الفخار؛ لأن هذه القاعدة تنخرم عند الموازنة بين صيغة المبالغة التي على وزن (فَعَل) واسم الفاعل (فَاعِل)، فقولك: (فَهِمُّ)، أبلغ من قولك: (فَاهِمُّ)، مع أن (فاهم) أكثر حروفًا.

وتنخرم هذه القاعدة حين الوصف بالمصدر، أو الإخبار به، فحين تقول: عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ t عَدَلٌ، أبلغ من قولك: (عَادِل)، وقوله تعالى: ﴿وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾ (16) أبلغ من الوصف باسم الفاعل (كاذب)، وكأن هذا الدم هو الكذب نفسه.

وفي هذه الآية الكريمة يقول الزمخشري: «وُصِفَ بِالْمَصْدَرِ مَبَالِغَةً، كَأَنَّهُ نَفْسُ الْكَذِبِ وَعَيْنُهُ، كَمَا يُقَالُ لِلْكَذَّابِ: هُوَ الْكَذِبُ بَعَيْنِهِ، وَالزُّورُ بِذَاتِهِ». (17)

وبناء على ما سبق، فأحيانًا تكون زيادة المبنى تدل على تقليل المعنى، وذلك كما في صيغة اسم الفاعل مقارنة بصيغة المبالغة، فقولك: (حَذِرٌ)، حين تزيد حروفه، فيصبح (حاذِرًا)، يقل معناه، وكذلك في المصدر حين تعدل عنه إلى صيغة المبالغة، أو اسم الفاعل، فقولك: (هذا رَجُلٌ حَذِرٌ)، أبلغ من (حَذِرٌ)، و(حاذِرٌ)، وعلى هذا، فيمكن أن نستنبط قاعدة جديدة، وهي: زِيَادَةُ الْمَبْنَى تَدُلُّ عَلَى قِلَّةٍ فِي الْمَعْنَى نَادِرًا.

(الْمُشْتَقُّ بَعْدَ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ)

المشتق في اللغة العربية هو المأخوذ من غيره، والمشتقات في العربية هي: اسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة باسم الفاعل، وصيغ المبالغة، واسم التفضيل، واسم الزمان والمكان، واسم الآلة، والخلاف في أصل المشتقات معروف، أهو المصدر، أم الفعل؟ والمشهور أنه المصدر، وهذا ما يراه البصريون، والذي أميل إليه في هذه المسألة وتطمئن إليه نفسي، أن الفعل أصل للمشتقات كما يرى الكوفيون، وإني لأرجح ما أذهب إليه بما يلي:

أولاً: لقد أثبتت الدراسات اللغوية التاريخية الحديثة أن جميع اللغات السامية - والعربية

15 شرح جمل الزجاجي لابن الفخار ج ١ ص ٧٠.

16 سورة يوسف، من الآية (١٨).

17 الكشف عن حقائق غوامض التنزيل ج ٢ ص ٤٥١، المؤلف: أبو القاسم محمود الزمخشري (المتوفى: ٥٣٨هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٠٧ هـ.

جزء منها - تتخذ من الفعل أصلًا للمشتقات فيها، وإذا كان الأمر كذلك، فإن ما ذهب إليه الكوفيون حدير بالقبول؛ لأن الدراسات الحديثة تؤيده.

ثانياً: أقوى ما يُحتجُّ به للبصرين قولهم: إنَّ شأنَ الفرع أن يكون فيه مافي الأصل وزيادة، وقد علق على هذه الحجة الصَّبَّانُ (18) فقال: «قوله: لأنَّ من شأن الفرع أن يكون فيه الأصل وزيادة... ما هنا ليس كذلك». (19)، وقال الشيخ حسين والي: «وهي أقوى ما عندهم من الحُجَج، مع أنه لا يقوم برهان يؤيدها، ولو قام برهان كذلك، لأكره عقول أهل الكوفة على قبوله، حتى يرجعوا عن جعلهم المصدر الذي لا يدل إلا على الحدث فرعاً من الفعل الذي يدل على الحدث والزمان المعين، فإن في ذلك زيادة الأصل على الفرع. فالمسألة ظن واجتهاد». (20)

ثالثاً: لست مع البصريين فيما ذهبوا إليه من تعريف الفرع بأنه: ما اشتمل على الأصل وزيادة، بل الفِصل في ذلك الأسبقية، فالأصل هو ما سبق تصوره وقيامه في الذهن، والفرع ما ليس كذلك، والمصدر لا يتصور معناه ما لم يكن ثَمَّةَ فعلٍ فاعلٍ، وقد ألمع إلى ذلك ابن جني فقال: «ورُبَّية المشتقُّ منه أن يكون أسبق من المشتقِّ». (21) ومعنى هذه القاعدة أن وجود المشتقِّ منه سابق على وجود المشتقِّ، وبهذا فالمشتقُّ فرع المشتقِّ منه.

وقد ذكر ابن الفخَّار هذه القاعدة لدى وقوفه عند قول الزجاجي: «والحدَثُ المَصْدَرُ، وَهُوَ اسْمُ الفِعْلِ، والفِعْلُ مُشْتَقٌّ مِنْهُ». (22)، فقال: «قَالَ بَعْضُ مَنْ تَشَاغَلَ بِاللَّفْظِ، وَأَعْرَضَ عَنِ تَأْمُلِ المَعْنَى الَّذِي بُنِيَ عَلَيْهِ اللَّفْظُ: هَذَا كَلَامٌ يَنْقُضُ بَعْضُهُ بَعْضًا؛ لِأَنَّهُ يَلْزِمُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ الفِعْلُ قَبْلَ المَصْدَرِ فِي الوجودِ، مِنْ حَيْثُ جَعَلَ المَصْدَرِ اسْمًا لَهُ، وَقَدْ عَلِمَ أَنَّ المَسْمَى قَبْلَ اسْمِهِ، وَيَلْزِمُ - أَيْضًا - أَنْ يَكُونَ المَصْدَرُ قَبْلَ الفِعْلِ فِي الوجودِ، مِنْ حَيْثُ جَعَلَ الفِعْلَ مُشْتَقًّا مِنْهُ؛ لِأَنَّهُ قَدْ عَلِمَ أَنَّ المُشْتَقَّ بَعْدَ المُشْتَقِّ مِنْهُ، وَهَذَا نِهَايةٌ فِي التناقضِ». (23)

وأرى أن هذه القاعدة لا يمكن سحبها على كل مشتق، فهناك كثير من المشتقات التي لم

18 هو أبو العرفان محمد بن علي الفاهري، من أشهر مؤلفاته حاشيته على شرح الأشموني على ألفية بن مالك توفي -رحمه الله- وصلي عليه في الأهر سنة ١٢٠٦هـ. ينظر نشأة النحو ص ٣٠٦.

19 حاشية الصبان على الأشموني ج ٢ ص ١٦٤.

20 مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة العدد ٢ ص ٢٠٢ بحث للشيخ حسين والي بعنوان: سبيل الاشتقاق بين السماع والقياس، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م. وينظر: دراسات في النحو ص ٢٢٠.

21 الخصائص ج ٢ ص ٣٤، وينظر: دراسات في النحو للزبلاوي ص ٢٢٠.

22 الحمل في النحو ص ١، المؤلف: عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي أبو القاسم، المحقق: علي توفيق الحمد، الناشر: مؤسسة الرسالة - دار الأمل، سنة النشر: ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

23 شرح جمل الزجاجي لابن الفخار ج ١ ص ٣١.

يثبت لها مصدر كي يقال: إنها مشتقة منه، فالأفعال الجامدة، ك(لَيْسَ، وَعَسَى) هي فروع في نظر البصريين، ومع ذلك، فليس لها أصل تشتق منه، بل هي أصل في حد ذاتها، وفي رأي الكوفيين، فإن الفعل أصل المشتقات، ولكن هناك مصادر لم ترد لها أفعال، ك(وَيْلٌ، و وَيْحٌ)، وعلى هذا، فإني أرى أن هذه القاعدة يمكن الأخذ بها، إذا ورد المشتق والمشتق منه معاً. ويمكن أن تطبق هذه القاعدة، بل ونردّ بها على من يرى أن الأسماء أسبق رتبة من الأفعال في الزمان، فنحن نعلم أن (قَائِم) مأخوذ من الفعل (قَامَ)، و(قَائِم) اسم وهو مشتق من الفعل، وبهذا تسقط مقولة من يقول: بأن الأسماء أسبق في الوجود من الأفعال؛ لأنَّ رُتْبَةَ الْمُشْتَقِّ بَعْدَ رُتْبَةِ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ.

وتنخرم قاعدتنا لدى اشتقاق بعض الأفعال والمصادر من الحروف، وفي ذلك يقول ابن جني: "فإن كثيراً من الأفعال مشتق من الحروف نحو قولهم: (سَأَلْتُكَ حَاجَةً فَلَوْلَيْتَ لِي) أي: قلت لي: (لَوْلَا)، و(سَأَلْتُكَ حَاجَةً، فَلَا لَيْتَ لِي) أي: قُلْتُ لِي: لا. واشتقوا -أيضاً- المَصْدَر -وهو اسم- من الحرف، فقالوا: (اللَّالَاءَةُ) و(اللُّوْلَاءَةُ) وإن كان الحرف متأخراً في الرتبة عن الأصلين قبله: الاسم والفعل. وكذلك قالوا: (سَوِّفَتِ الرَّجُلُ) أي: قلت له: سوف، وهذا فعل -كما ترى- مأخوذ من الحرف". (24)

ولو كانت قاعدتنا الآنفة الذكر مطّردة؛ لكان الحرف أسبق في الوجود من قَسِيمِيهِ: الاسم، والفعل، وندرك أنها أغلبية، ولا يمكن إسقاطها على كل مشتق.

(حَمْلُ مَا لَيْسَ فِيهِ سَبَبٌ عَلَى مَا فِيهِ سَبَبٌ،

إِذَا كَانَ الْجَمِيعُ مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ؛ لِيَجْرِيَ الْكُلُّ عَلَى أُسْلُوبٍ وَاحِدٍ)

وتعني هذه القاعدة أنه قد يحمل شيء على شيء في حكمه، مع أن المحمول ليس فيه السبب الداعي إلى الحكم كما في المحمول عليه، والداعي إلى هذا الحمل أن يكون الباب كله على وتيرة واحدة، وشكل متحد، وشرط هذا الحمل: أن يكون المحمول، والمحمول عليه في الحكم، من باب واحد، ومثال ذلك: أن العرب أسقطت الهمزة من الفعل المضارع من الفعل (أَكْرَم) مع المفرد المتكلم؛ وذلك هرباً من التقاء همزتين، فقالت: أُكْرِمُ، والأصل: (أُكْرِمُ)، ثم حملت الضمائر كلها على المتكلم المفرد، فقالت: (نُكْرِمُ، وَيُكْرِمُ)... مع أن سبب الحذف في (أُكْرِمُ) ليس موجوداً في (نُكْرِمُ، وَيُكْرِمُ)، ولكنه حمل ما ليس فيه سبب على ما فيه سبب طرداً للباب على وتيرة واحدة، ولا يجوز إثبات هذه الهمزة في السّعة.

وقد أشار إلى ذلك المبرد في مقتضبه، فقال مبينًا ذلك: «وَأْتَبَعَتْ حُرُوفُ الْمُضَارِعِ هَمْزَةً، كَمَا جَرَيْنَ فِي بَابِ (وَعَدَ) مَجْرَى الْيَاءِ» (25).

وقد وقف ابن الفخار عند هذه القاعدة في غير موضع من كتابه، ولكن الذي يعيننا منها ما يتعلّق بالصرف، فقال في باب التمييز لدى تطرقه استطرادًا إلى حذف الواو من (تَعَدُ، وَنَعَدُ): «صَحَّ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنَ الْعَرَبِيَّةِ حَمْلُ مَا لَيْسَ فِيهِ سَبَبٌ عَلَى مَا فِيهِ سَبَبٌ، إِذَا كَانَ الْجَمِيعُ مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ؛ لِيَجْرِيَ الْكُلُّ عَلَى أُسْلُوبٍ وَاحِدٍ، كَدَعَدُ، وَنَعَدُ، وَأَعَدُ، مَعَ (يَعَدُ)» (26).
وبيان ما ذكره ابن الفخار: أن الواو حذفت في الفعل المضارع (يَعَدُ) لوقوعها بين الياء المفتوحة، والكسرة، وكما هو مشهور فإن الواو وقعت بين عدوتيهما: الياء المفتوحة، والكسرة، فسقطت، ولكن هذا السبب غير موجود في: (أَعَدُ، وَتَعَدُ)...وهنا ندرك معنى قاعدتنا، وهو حمل ما ليس فيه سبب على ما فيه سبب طردًا للباب على وتيرة واحدة.

وقد استدللّ بهذه القاعدة في كثير من الأبواب التحوية، فمن ذلك تعليل تسكين آخر الفعل الماضي مع تاء الفاعل، بأنّه منع توالي أربعة متحرّكات لوازم، كما في قولك: قَرَأْتُ، فلو كانت الهمزة متحرّكة، لتوالت أربعة متحرّكات فيما هو كالكلمة الواحدة؛ لأنّ الفاعل جزء من الفعل لا ينفك عنه، وكأنّهما صارا كلمة واحدة، ثمّ أُجريت هذه القاعدة على ما ليس فيه هذا السبب من الأفعال الماضية، كالأفعال الرباعية، كقولك: (زَلَزَلْتُ، وَدَحْرَجْتُ، وَزَحْرَفْتُ)، فإنّه على تقدير بقاء آخر الفعل متحرّكًا، فلا تتوالى أربعة متحرّكات، وغاية ما في الأمر، أن ما ليس فيه سبب، حمل على ما فيه سبب طردًا للباب على وتيرة واحدة.

وفي ذلك يقول ابن فلاح اليميني: «إِنَّمَا سَكَنُوا آخَرَ الْفِعْلِ عِنْدَ اتِّصَالِ تَاءِ الْفَاعِلِ بِهِ نَحْوُ: (ضَرَبْتُ)؛ فِرَارًا مِنْ اجْتِمَاعِ أَرْبَعِ حَرَكَاتٍ لَوَازِمٍ، ثُمَّ طُرِدَ الْبَابُ فِي مَا لَمْ يَجْتَمِعْ فِيهِ أَرْبَعُ حَرَكَاتٍ، نَحْوُ: (دَحْرَجْتُ) نَعْمِيمًا لِلْحُكْمِ» (27).

(إِذَا وَقَعَتِ الْوَاوُ طَرْفًا بَعْدَ أَلْفٍ زَائِدَةٍ، وَجَبَ قَلْبُهَا هَمْزَةً)

وتعني هذه القاعدة أنّه إذا جاءت الواو في آخر الكلمة، وسبقها ألف زائدة، فيجب حينئذ قلب الواو همزة، و من المقرّر في العربية أنّ الواو تقلب همزة في المواضع التالية:

25 المقتضب ج١ ص٢١٤، المؤلف: محمد بن يزيد، أبو العباس، المعروف بالمبرد (المتوفى: ٨٢٨٥)، المحقق: محمد عبد الخالق عضيمة، الناشر: عالم الكتب - بيروت.

26 شرح جمل الزاجي لابن الفخار ج٢ ص١٠٤٣.

27 المغني في النحو ج٢ ص١٥٠.

1. أن تتطَرَّفَ إثرَ ألفٍ زائِدَةٍ مثل: (كِسَاءٍ) وَ(سَمَاءٍ) وَ(دُعَاءٍ)، وَالْأَصْلُ: كِسَاو، وَسَمَاو، وَدُعَاو.
2. أن تقع عينًا لاسم فاعِلٍ فِعْلٍ ثلاثيٍّ أعلت عين فعله نَحْوُ: (صَائِمٍ) وَ(قَائِمٍ) وَالْأَصْلُ: صَاوِمٌ، وَقَاوِمٌ.
3. أن تقع مَدَّةٌ ثالثة زائِدَةٌ فِي المِفرِدِ إذا كان جمعه على مثال مفاعل. نَحْوُ: (عَجَائِزُ)، وَالْأَصْلُ: عَجَاوِز.
4. أن تقع ثاني ليين فصلت بينهما ألف مفاعل مثل: (أَوَائِلُ) وَ(سَيَائِدُ)، وَالْأَصْلُ: أَوَاوِلُ، وَ سَيَاوِدُ، جمعًا لأَوَّلٍ وَسَيِّدٍ.
5. أن تتصدر فِي الكَلِمَةِ واوان. فإنَّ الأولى مِنْهُمَا تَقَلِبُ همزةً بِشَرَطِ ألا تكون الثَّانِيَّةُ مِنْهُمَا مَدَّةً غير أصليَّة، أي: أن تكون الثَّانِيَّةُ غير مَدَّة، وذلك نَحْوُ قَوْلِكَ فِي جمعِ الأَوَّلَى أَنثَى الأَوَّلِ: (أَوَّلُ)، وَالْأَصْلُ: وُؤَلُ، وَنَحْوُ ذَلِكَ فِي جمعِ (وَاصِلَةٍ) وَ(وَاقِيَةٍ) تَقُولُ: (أَوَاصِلُ) وَ(أَوَاقِ)، وَالْأَصْلُ: وَوَاصِلِ، وَوَاقِ. (28)

وقد وقف ابن الفخار عند هذه القاعدة لدى حديثه عن كلمة (هَنَاءُ) (29) واختلاف العلماء فيها، فقال: « فأصل الكلمة: (يا هَنَاو) بواو مضمومة، فانقلبت الواو أَلْفًا لتحركها وانفتاح ما قبلها، ولم يُعْتَدَّ بالألف لسكونها وزيادتها، ثم قلبت الألف همزة لوقوعها طرفًا بعد ألف زائدة، ثم قلبت الهمزة هاء، كما قلبت في (هَرَقْتُ المَاءَ)، فصار (يا هَنَاءُ) كما ترى، وهذا أجدود الأقوال -إن شاء الله-؛ لأنَّ كل واحد من هذه المراتب جار على القياس... القول الثاني: أنَّ هذه الهاء بدل من الألف المنقلبة من الواو... القول الثالث: أنَّ هذه الهاء مبدلة من همزة مبدلة من الواو على حدِّ إبدالها في (كِسَاءٍ) وَ(رِدَاءٍ)؛ لأنَّ الواو إذا وقعت طرفًا بعد ألف زائدة، وجب قلبها همزة، وهذا من ذلك، فلمَّا انقلبت الواو همزة، قلبت الهمزة هاء من باب (هَرَقْتُ المَاءَ)، هذا وإن كان جارياً على السنة المعربين، فإنه على وجه المسامحة في إسقاط رتبة منها». (30)

وقاعدتنا الآتية الذكر تتناول جانباً واحداً، وهو وقوع الواو بعد ألف زائدة، وهذا قصور لا يشمل الياء الواقعة بعد ألف زائد، كقولك: بناء، فأصلها (بِنَاي) تطرفت الياء بعد ألف زائدة، فقلبت همزة، كما أن القاعدة لاتشمل الألف المنقلبة همزة، وقد نص المرادي في شرحه

28 ظاهرة النقص في النحو العربي ٦٥٥، المؤلف: دردير محمد أبو السعود، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

29 هذه الكلمة وردت في اللغة العربية بضم الهاء، وكسرها (يا هَنَاءُ، و يا هَنَاهُ) وتعني: يَا رَجُلُ، وهي الكلمة مما أُخْتَصَّ بالنداء، يقول المبرِّدُ في المُتَّقَضِّبِ: "وَأَعْلَمُ أَنَّ لِلنِّدَاءِ أَسْمَاءً يُخَصُّ بِهَا، فَمِنْهَا قَوْلُهُمْ: (يَا هَنَاهُ أَقْبَلُ) وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ فِي غَيْرِ النِّدَاءِ". المُتَّقَضِّبِ ج٤ ص٢٣٥.

30 شرح جمل الزاجي لابن الفخار ج٢ ص٧١٣.

على ألفية ابن مالك، فقال: ليس هذا الإبدال مخصوصًا بالواو والياء، فإن الألف تشاركهما فيه، فإذا تطرقت الألف بعد ألف زائدة، وجب قلبها همزة نحو: (صحراء) ممّا ألفه للتأنيث، فإنّ الهمزة في هذا النوع بدل من ألف مُحْتَلَبَة للتأنيث، كاجْتِلَابِ أَلْفِ (سَكْرِي)، لكنّ أَلْفِ (سَكْرِي) غير مسبوقة بالألف فسَلِمَت، وألف (صحراء) مسبوقة بألف، فحَرَكَت فرارًا من التقاء الساكنين، فانقلبت همزة لأنّها من مخرجها». (31)

ومما سبق، فإنني أرى أن تكون القاعدة على النحو التالي: إِذَا وَقَعَتِ الْوَاوُ أَوْ الْيَاءُ أَوْ الْأَلْفُ طَرَفًا بَعْدَ أَلْفٍ زَائِدَةٍ، وَجَبَ قَلْبُهَا هَمْزَةً، وبهذا تكون قاعدتنا عامة لايند عنها شيء.

(التَّغْيِيرُ يَأْنَسُ بِالتَّغْيِيرِ فِيمَا أَصْلُهُ الْبِنَاءُ عَلَى التَّغْيِيرِ)

وتشير هذه القاعدة إلى أن وجود التغيير في الكلمة مدعاة إلى حصول تغيير آخر فيها، وثاني التغييرين يأنس بأولهما، ويتخذ منه منطلقًا إلى تغيير جديد، وتقريبًا لهذه القاعدة، فيجدر بنا أن نقف عند النسب إلى (فَعِيل) و (فَعِيلَة)، ففي النسب إلى (فَعِيل) نقول: (فَعِيلِي)، دون حذف الياء، كقول: (حَنِيفِي) في النسب إلى (حَنِيف)، وفي النسب إلى (فَعِيلَة)، نقول: (فَعَلِي)، كقولك في النسب إلى (حَنِيفَة): (حَنِيفِي)، فتسقط التاء، ويسقط التاء تسقط الياء؛ لأن حذف الياء يأنس بحذف التاء.

وقد وقف ابن الفخار عند هذه القاعدة في موضعين:

المرّة الأولى: كانت في باب التصغير، فقال: «ومِمَّا يَصْغُرُ—أَيْضًا— على حاله ولايرد إلى أصله جميع ماكان فيه قلب، وهو تقديم حرف على غيره من حروف الكلمة؛ لأن التقديم والتأخير ثم لم يكن لسبب يزول بالتصغير، وإنما هو على غير قياس، فتكون بناء مستقلًا، فوجب أن يصغر على حاله، وذلك نحو: (لَاث، وَشَاك، وَأَنْبِق)...والأصل: لَائْث، وَشَاكْ، وَأَنْبُقُ... فقدمت لام (لاث، وشاك) فصار بمنزلة (قاض)، وقدمت عين (أنوق) على فائه، قم قلبت ياء؛ لأن التغيير يأنس بالتغيير، فقالوا: أَيْنُقُ». (32)

فكلمة (أَنْبُق) قدّمت عينها، أي: حرف الواو فيها، على عينها، أي: حرف النون فيها، فصارت: (أَنْبُق)، وهذا تغيير، فكان سببًا في تغيير آخر، وهو قلب الواو ياء، فصارت (أَيْنُق) وبهذا تتضح لنا قاعدة (التَّغْيِيرُ يَأْنَسُ بِالتَّغْيِيرِ فِيمَا أَصْلُهُ الْبِنَاءُ عَلَى التَّغْيِيرِ).

والثانية: كانت في باب «التَّصْغِيرِ» حين حديثه عن حذف الياء من وزن (فَعِيلَة) دون

31. توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك ج3 ص367-1067

32. شرح جمل الزجاجي لابن الفخار ج3 ص364-1085/1084

(فَعِيل)، فقال: «لأنه لَمَّا لَمْ يَكُنْ فِيهِ تَاءٌ؛ لَمْ يُحْدَفْ مِنْهُ شَيْءٌ؛ لِأَنَّ حَذْفَ ذَلِكَ مِمَّا تَقَدَّمَ
إِنَّمَا أَلْزَمَهُ الْأُنْسُ بِحَذْفِ التَّاءِ؛ لِأَنَّ التَّغْيِيرَ يَأْنَسُ بِالتَّغْيِيرِ فِي الْبَابِ الَّذِي كَثُرَ فِيهِ التَّغْيِيرُ،
فَوَجِبَ أَلَّا يُحْدَفَ شَيْءٌ، إِلَّا إِذَا كَانَ لَهُ مَا يَأْنَسُ بِهِ». (33)

وقد تُطْرَقُ إِلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ كَثِيرًا فِي كِتَابِ النُّحُو، فَقَدْ تَطَرَّقَ إِلَيْهَا أَبُو حِيَانَ فِي الْبَحْرِ
الْمَحِيْطِ، فَقَالَ: «وَإِصْمَتْ: فَلَاةٌ مَعْرُوفَةٌ، وَهِيَ مُسَمَّاةٌ بِفِعْلِ الْأَمْرِ، قُطِعَتْ هَمْزَتُهُ إِذْ ذَاكَ قَاعِدَةٌ
فِي تَسْمِيَةِ بِفِعْلِ فِيهِ هَمْزَةٌ وَصَلٍ، وَكُسِرَتِ الْمِيمُ لِأَنَّ التَّغْيِيرَ يَأْنَسُ بِالتَّغْيِيرِ وَلِقْلًا يَدْخُلُ فِي
وَزْنٍ لَيْسَ فِي الْأَسْمَاءِ. (34)

الأصل أن تكون (أصمّت)، وبسبب التغيير الذي حصل في الهمزة، حصل تغيير آخر،
وهو كسر الميم، فأنس تغيير حركة الميم بقطع همزة الوصل.

وبالنسبة لقاعدتنا، فيمكن أن نولد منها قاعدة أخرى وهي: (التَّغْيِيرُ يَأْنَسُ بِالْأَصْلِ) فَكَمَا
أَنَّ التَّغْيِيرَ يَأْنَسُ بِالتَّغْيِيرِ، فَقَدْ يَكُونُ سَبَبُ التَّغْيِيرِ الْحَمْلَ عَلَى أَصْلِ مَجَاوِرٍ لَهُ، وَمِنْ هَذَا
قَوْلُهُ ﷺ: «فَارْجِعْنَ مَأْزُورَاتٍ، غَيْرَ مَأْجُورَاتٍ». (35)

فَنَلْحَظُ أَنَّ كَلِمَةَ (مَأْزُورَاتٍ) هُمَزَتْ حَمَلًا عَلَى كَلِمَةِ (مَأْجُورَاتٍ)، وَلَوْ أَفْرَدَتْ كَلِمَةَ
(مَأْزُورَاتٍ)، وَلَمْ تَكُنْ مَعَهَا كَلِمَةُ (مَأْجُورَاتٍ)، لَقِيلَ: موزورات، وَمِنْهُ قَوْلُ الْعَرَبِ: (إِنِّي لَأَتِيهِ
بِالْغَدَايَا وَالْعَشَايَا) جَمَعُوا الْغَدَاةَ عَلَى (غَدَايَا) إِتِّبَاعًا لِعَشَايَا، وَلَوْ أَفْرَدَتْ لَمْ يَجْزِ إِلَّا (غَدَاوَاتٍ).

ومن هذا قول العرب: (وَقَعَ النَّاسُ فِي حَيْصٍ بَيْضٍ) إِذَا وَقَعُوا فِي فِتْنَةٍ وَاجْتِلَاطٍ مِنْ أَمْرِهِمْ،
لَا مَخْرَجَ لَهُمْ مِنْهُ، وَهِيَ اسْمَانِ رُكْبًا اسْمًا وَاحِدًا، وَبُنِيَ بِنَاءَ «خَمْسَةَ عَشَرَ»، وَالَّذِي أَوْجَبَ
بِنَاءَهُمَا تَقْدِيرُ الْوَاوِ فِيهِمَا، وَذَلِكَ أَنَّ الْأَصْلَ (وَقَعُوا فِي حَيْصٍ وَبَيْضٍ)، ثُمَّ حُذِفَتِ الْوَاوُ
إِيحَازًا وَتَخْفِيفًا، وَالْمَعْنَى عَلَى الْعَطْفِ، فَتَضَمَّنَ مَعْنَى حَرْفِ الْعَطْفِ، فَبُنِيَ لِذَلِكَ كَمَا فَعَلُوا
فِي (خَمْسَةَ عَشَرَ) وَبَابِهِ، وَ«حَيْصٌ» مَأْخُودٌ مِنْ «حَاصٍ يَحْيِصُ» إِذَا فَرَّ، يُقَالُ: (مَا عَنَّهُ
مَحْيِصٌ)، أَي: مَهْرَبٌ، وَ«بَيْضٌ» مَأْخُودٌ مِنْ قَوْلِهِمْ: (بِأَصِّ بَيْوُصٌ)، أَي: فَاتٌ وَسَبَقٌ؛ لِأَنَّهُ
إِذَا وَقَعَ الْاجْتِلَاطُ وَالْفِتْنَةُ، فَمِنْهُمْ هَارِبٌ، وَمِنْهُمْ فَائِتٌ... فَالْحَيْصُ: التَّأَخَّرُ وَالْمَهْرَبُ، وَالْبَيْوُصُ:
التَّقَدُّمُ وَالسَّبْقُ، وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ: «حَيْصٌ بَوْصٌ»، غَيْرَ أَنَّهُمْ اتَّبَعُوا الثَّانِي الْأَوَّلَ.

وفي النهاية أرى أن تكون قاعدتنا على النحو التالي: (التَّغْيِيرُ يَأْنَسُ بِالْأَصْلِ وَالتَّغْيِيرِ)
لتكون قاعدتنا أشمل، وأوفى.

33 شرح جمل الزجاجي لابن الفخار ج٣ ص١١٣

34 البحر المحيط ج٥ ص٢٤٣.

35 سنن ابن ماجه ج١ ص٥٠٢.

الخاتمة

في نهاية هذا البحث المُفتَضِب عن قواعد الاستدلال الصرفية عند العلامة ابن الفخار، يمكننا أن نخلص إلى النتائج التالية:

1. لا بد من تقييد قاعدة (التكسير والتصغير يردان الأشياء إلى أصولها) بزيادة (ما لم يمنع مانع)، وقد أثبتنا ذلك ثمةً.

2. في قاعدة (الكثرة في حروف اللفظ تدل على المبالغة في المعنى) يتحتم علينا أن نزيد كلمة "غالبًا" فنقول: (زيادة المبنى تدل على زيادة في المعنى غالبًا)؛ لأن هذه القاعدة تنخرم عند الموازنة بين صيغة المبالغة التي على وزن (فعل) واسم الفاعل (فاعل)، فقولك: (فهم)، أبلغ من قولك: (فاهم)، مع أن (فاهم) أكثر حروفًا.

3. قاعدة (المشتق بعد المشتق منه) غالبية، ولو كانت مطردة؛ لكان الحرف أسبق في الوجود من قسيميه: الاسم، والفعل، وندرك أنها أغلبية، ولا يمكن إسقاطها على كل مشتق. فإن كثيرًا من الأفعال مشتق من الحروف نحو قولهم: (سألتك حاجة فلوليت لي)، أي: قلت لي: (لولا)، و(سألتك حاجة فلا ليت لي) أي: قلت لي: لا. واشتقوا -أيضًا- المصدر -وهو اسم- من الحرف، فقالوا: (اللااة) و(اللولة).

4. خلصت الدراسة إلى أن قاعدة (إذا وقعت الواو طرفًا بعد ألف زائدة، وجب قلبها همزة) ينبغي أن تكون على النحو التالي: إذا وقعت الواو أو الياء أو الألف طرفًا بعد ألف زائدة، وجب قلبها همزة، وبهذا تكون قاعدتنا عامة لا يند عنها شيء.

5. في قاعدة (التغيير يأنس بالتغيير فيما أصله البناء على التغيير) يمكن أن نولد منها قاعدة أخرى وهي: (التغيير يأنس بالأصل) فكما أن التغيير يأنس بالتغيير، فقد يكون سبب التغيير الحمل على أصل مجاور له، ومن هذا قوله ﷺ: «فارجعن مأزورات، غير مأجورات» وخلصت الدراسة إلى أن تكون قاعدتنا على النحو التالي: (التغيير يأنس بالأصل والتغيير) لتكون قاعدتنا أشمل، وأوفى.

تَبَّتْ الْمَصَادِرُ وَالْمَرَاجِعُ

القرآن الكريم.

1. الإحاطة في أخبار غرناطة، المؤلف: لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق: محمد عبد الله عنان، دار النشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة: الثانية 1393هـ/1973م.

AL-ihata fi ahbari garnata, almuallif: Lisan alddini ibnul hatib, tahkik: muhammed Abdullah anan, darulneşir: maktabatul hanji - alkahira- altabat: elta-niye 1393 h / 1973 m.

2. ارتشاف الضرب من لسان العرب، المؤلف: أبو حيان محمد بن يوسف، (المتوفى: 745 هـ)، تحقيق: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1998 م.

İrtişaf ed-darabi min lisan el- Arabi, el-müellif: Ebu Hayyan Muhammed bin Yusuf, (el-müteveffa: 745 h.)

Tahkik: Recep Osman Muhammed, Müracaat: Ramadan Abd-u et-tevvab, ennaşir: mektebetu el-hanci bilkahireti, eddabah: el-üla, 1418h-1998 m.

3. الإمام المجهتد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية، المؤلف: د/ أحمد محمود صبحي، دار النشر: دار العصر الحديث، الطبعة: الأولى، 1410هـ/1990م.

El imam elmüctehid Yahya bin Hamza ve arauhu ekelamiyye. El müellif: dr. Ahmed Mahmud Subhi, darun neşr: daru elar el hadis, ettab'a: el üla, m. 1990/h. 1410

. البحر المحيط في التفسير، المؤلف: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أنير الدين الأندلسي (المتوفى: 745هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة: 1420هـ.

El bahrul muhit fi ettefsır, el müellif: ebu hayyan bin yusuf bin ali bin yusuf bin hayyan esiru eddin el endulusi (el müteveffa:745 h) tahkik: sıtkı muhammed cemil, ennaşir: dar elfikr- beyrut, ettab'a: 1420 h.

5. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، المؤلف: محمد بن علي الشوكاني، دار النشر: مطبعة السعادة-مصر، الطبعة: الأولى، 1348هـ..

El bedru ettalu bimuhassini men ba'de el karnı essabii, el müellif: muhammed bin ali eşşevkani, darunneşr: matbaatussaadetı- mısır, ettab'atu: el üla, 1348h.

6. بغية الوعاة، المؤلف: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار النشر: المكتبة العصرية - لبنان / صيدا.

Bugyetul vuah: celaluddin Abdurrahman essuveyti, tahkik: muhammed ebi elfadl İbrahim, darunneşr: el mektebetu elarşıyyeh- lubnan/sayda

7. توضیح المقاصد والمسالك بشرح ألفية بن مالك، المؤلف: أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي المصري المالكي (المتوفى: 749هـ)، شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، أستاذ اللغويات في جامعة الأزهر، الناشر: دار الفكر العربي، الطبعة: الأولى 1428هـ - 2008م.

8. Tevdihılmakasıt velmesalık bi serhi elfıyyeti bin malik, elmüellif: ebu muhammed bedruddın hasan bin kasım bin Abdullah bin aliyyilmuradi elmısıryılmaliki (elmuteveffa: 749 h.) serh ve tahkık: Abdurrahman ali suleyman, ustazullugaviyyat fi camiatıilezher, ennaşir: darulfikr el arabiy, ettaba: elüla m. 2008- h. 1428

9. الحمل في النحو، المؤلف: عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي أبو القاسم، المحقق: علي توفيق الحمد، الناشر: مؤسسة الرسالة - دار الأمل، سنة النشر: 1404 هـ / 1984م.

El-cumel finnahvi, elmüellif: Abdurrahman bin ishak ezzucaci ebulkasım, el mu-

- hakkık: ali tevfiik elhamd, ennaşir: müessesetürrişaleti- darul emel, senetün-neşri: m. 1984/h. 1404
10. حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، المؤلف: أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي (المتوفى: 1206هـ) الناشر: دار الكتب العلمية بيروت- لبنان الطبعة: الأولى 1417 هـ -1997م.
- Haşiyetü essabban ala serhil eşmuni lielfiyeti ibni malik, elmüellif: ebülirfan muhammed bin ali essabban eşşafii (el müteveffa h. 1206) ennaşir: darul kutubul ilmiyye bibeyrut – lübnan ettabatü: m.1997 – h. 1417
11. الخصائص ، المؤلف: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفى: 392هـ) الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة: الرابعة
- Elhasais, elmüellif: ebulfeth Osman bin cinni elmusili (el müteveffa h. 392) ennaşir: elheyetulmısıryye elammeh lilkitabi ettabatü errabiati
12. دراسات في النحو، المؤلف: صلاح الدين الزعبلوي.
- Dirasatun fi ennahvi, elmüellif: salahuddın ezza'belavi
13. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، المؤلف: أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، مراقبة: محمد عبد المعيد ضان، دار النشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية-الهند، الطبعة: الثانية، 1392هـ/1972م.
- Eddüarulkamīnetu fi ea'yani elmiēti essamineti, elmüellif: ebi elfadl ahmed bin ali bin muhammed elaskalani, muragabatün: muhammed abdulmuid dan, darunneşr: meclis dairatul maarif elusmaniyye- hind ettabatü: essaniye, m.1972/h1392
- سنن ابن ماجه، المؤلف: ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: 273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي.
- Sünen ibni mace, elmüellif : ibni mace ebu Abdullah muhammed bin yezid el kazvini, vemace ismi ebihi yezid (elmutveffa: h. 273) tahkik muhammed fuad abdulbaki, ennaşir: daru ihyailkutub elarabiyye- faysal isa elbabi elhalabi
14. شرح جمل الزجاجي لابن الفخار، المؤلف: أبي عبد الله بن الفخار، تحقيق: حماد بن محمد الشمالي.
- Şerhü cümel ezzeccaci liibnifahhar, el müellif: ebi Abdullah bin fahhar, tahkik: hamad bin muhammed elemali
15. شرح شافية ابن الحاجب، المؤلف: محمد بن الحسن الرضي الإسترابادي، نجم الدين (المتوفى: 686هـ) تحقيق: محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، عام النشر: 1395 هـ – 1975 م.
- Şerhu şafiyeti ibnulhacib, elmüellif: muhammed bin elhasen errida elistirabazi, necmuddin (elmutveffa h.686) tahkik: muhammed nurul hasen, ve muhammed ezzezfaz, ve muhammed muhiddin abdulhamid, ennaşir: darul kutub elilmiyye beyrut- lubnan, amun neşr: (m. 1975- h. 1395)

16. ظاهرة التقاص في النحو العربي، المؤلف: دردير محمد أبو السعود، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
Zahiratü ettakas fi nahvi elarabiy, elmüellif: derdir muhammed ebul mesud, enna-
şir elcamiatu elislamiyye bilmedineti elmunevvara
17. غاية الأمان في أخبار القطر اليماني، المؤلف: يحيى بن الحسين بن القاسم، تحقيق: د/سعيد عبد
الفتاح عاشور، د/محمد مصطفى زيادة، دار النشر: دار الكتاب العربي-القاهرة1388هـ..
Gayetul emanı fi ehbari elkatarı elyemanı, elmüellif: yahya bin elhuseyn bin el-
kasım, tahkik: dr/ said abdufettah aşur, dr. muhammed Mustafa ziyade,
darunneşr: darulkutub elarabiy- elhahira h. 1388
18. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، المؤلف: أبو القاسم محمود الرمخشري (المتوفى: 538هـ)،
الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407 هـ.
Elkeşşaf an hakakiki gavamıdu ettenzil, el müellif: ebul kasım Mahmud ezzemah-
şeri (h.538: elmüteveffa), ennaşir: darul kıtab elarabiy- beyrut, ettabatu: es-
salisetu h. 1407
19. مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، بحث للشيخ حسين والي بعنوان: سبيل الاشتقاق بين السماع
والقياس، 1354هـ/ 1935م.
- Mecelletü mucmeullugatı elarabıyyetı bilkahirati, bahsun lişşeyhi huseyn vali bi-
nvan: sebilu eliştıkak beyne essummai velkıyas, m. 1935/ h. 1354
20. معجم المؤلفين، المؤلف: عمر رضا كحالة، دار النشر: مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي-بيروت.
Mucemu elmüellifin, elmüellif: omar rıda kehaletin, daru enneşr: mektebu elmü-
senna, vedaru ihyai etturasi elarabiy-beyrut.
21. المغني في النحو، المؤلف: ابن فلاح اليمني، تحقيق: الدكتور عبد الرزاق عبد الرحمن أسعد السعدي،
دار النشر: الشؤون الثقافية العامة-بغداد، سنة النشر 2010 م.
- Elmüğni fi ennahvi, elmüellif: ibnu fellah elyemeni, tahkik: eddoktor abdurrezzak
abdurrahman esad esseadi, daru enneşri: eşşüün essegafıyye elamme- bağ-
dat, senetünneşr: m. 2010
22. المقتضب، المؤلف: محمد بن يزيد، أبو العباس، المعروف بالميرد (المتوفى 285 هـ)، (المحقق:
محمد عبد الخالق عزيمة، الناشر: عالم الكتب - بيروت).
- Elmuktadab, elmüellif: muhammed bin yezid, ebu elabbas, elmaruf bilmuberrid
(elmüteveffa: 285 h.), elmühakkık: muhammed elhalik adıme, ennaşir: ali-
mu elkütüb- beyrut
23. نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، المؤلف: الشيخ علي الطنطاوي، دار النشر: دار صادر.
Neş'etü ennahvi ve tarihu eşşeru ennuhati: eşşeyhu ala ettandavi, daru enneşri:
darun sadırun
24. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي
(المتوفى: 911هـ)، المحقق: عبد الحميد هندراوي، الناشر: المكتبة التوفيقية - مصر.
- Hem'u elhevamic fi şerhi cem'i elcevamiı, elmüellif: Abdurrahman bin ebi bekr,
celaluddin essuyuti (elmutevaffa: h. 911) elmuhakkık: abdulhamıd hendavi,
ennaşir: elmektebu ettevfıyye- mısır

بقیة أشعار عمرو بن زید الخولانی (دراسة وتحقیق)

Hafel ALYOUNES*

*Şair Amr B. Zeyd el-Havlâni'den Geriye Kalan Şiirler
(Tahkik ve Değerlendirme)*

Öz

Bu çalışma, edebiyat kitaplarında hayatları ve şiirleri hakkında yeterli bilginin vârid olmadığı ve Hemdâni'nin, kabilesinin diğer fertleriyle beraber şiirlerini ve haberlerini tedvin ettiği Salība b. Amr b. Zeyd el-Havlâni'nin müntesip olduğu Havlân kabilesi gibi Yemenli olmayan kabilenin şiirlerini ve rivayetlerini içeren el-İklil kitabı gibi tahkikattan uzak kitaplarda şiirleri sıkıştırılan Yemenli şairlerinden birisinin şiirlerini gün yüzüne çıkarmayı ele almaktadır. Bu şiirler, barındırdığı değerli manalarla beraber saklı kalmıştır. Onların gün yüzüne çıkmasına vesile olan büyük bir kazanım elde etmiştir. Ne var ki onları ortaya çıkarmanın gayretine rağmen birçoğunda yazım hataları ve tahrif vuku bulunmuştur. Bu sebeple bu şiirlerin, iyilik ve üstünlük sahibi kişilerin düştüğü hatalara düşmemek için el-İklil kitabının el yazmasından elde edilmesi uygun görüldü. Çalışmama giriş bölümünde şairin ismi ve soyu hakkında bilgi

* Dr. Öğrt. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, hafel@selcuk.edu.tr, orcid.org/0000-0000-8125-2298

vererek başladım. Daha sonra içinde neşvünema bulduğu kabilesi ve kabilesinin bulunduğu coğrafi konuma değindim. Şairin geriye kalan şiirleri hakkında araştırmama herhangi bir katkı sunmadığı kaynaklara da başvurarak şairin hayatını ve başından geçenleri ele aldım. Daha sonra şairin şiirlerinin muhtevasına, kaynaklarına, güvenilirliğine, rivayetlerine ve şiirlerinin kaybolmasına değindim. Bu konuda imkan dâhilinde araştırmayı ayakta tutacak doyurucu delillere dayanmaya çalıştım. Son olarak sonuç bölümünde çalışmadan yola çıkarak edindiğim sonuçları sıraladım.

Anahtar Kelimeler

Şiir, el-Havlâni, el-İklil, Geriye Kalan, Amr.

The Rest Of Amr Bin Zaid Al Khouani's Poetry collection And Investigation

Abstract

The study talks about one of Yemen poets, those poetry and news in public literature collections were diminished. In case, they were collected in others rarely found in hands of lots of investigators. The Eklil, for example, contains poetry and news for more than one Yemen tribe as Khawlan tribe, to which Amr Bin Zaid Al Khawlani belonged strongly . Al Hamdani wrote the rest of his poems and news which became unreachable to public like as precious things. Until the rise of who found in it a lot of good. But although the plenty of his knowledge, he fell in causes of misspelling and distortion which put on a lot of it. So I decided to pick these poems out from The Eklil manuscript to avoid falling in what other did. My work was that I started in the name of the poet, its kinship, its tribe and place in the introduction. Then, I talked about its life and the events he encountered, following the sources and references that didn't help me by its poetry which rest of them gathered by Al Hamdani in the Eklil. After that, I covered its poetry subjects, its sources, its consolidation, its novel and its loss, depending on what I could observe of conclusive evidences improve the research parts in the introduction. After that I footed it with a conclusion in which I brought the study results out.

Keywords

Poem, Al Khouani, Eklil, Rest, Amr

ملخص البحث

يتناول البحث الكشف عن واحد من شعراء اليمن الذين تَلَخَّت أخبارهم وأشعارهم في كتب الأدب العامَّة، وُلِّزَتْ في مصنِّفات ليست عند كثيرٍ من المشتغلين في حقل التحقيق، من مثل الإكليل الذي تحضَّر أشعاراً وأخباراً لغير قبيلة بمانية، مثل خولان التي انتسب إليها صليبيَّة عمرو بن زيد الخولانيُّ الذي دوَّن الهمداني بقية أشعاره وأخباره مع عددٍ من أبناء قبيلته. هاتيك الأشعار التي خفيت على الناس مع ما خفي من ذخائر نفيسة، حتَّى انزرى من وجد في إخراجها خيراً كثيراً، إلا

آته وقع - على فضله - في علل التصحيف والتحريف اللذين توشحوا كثيرًا منها، فرأيت أن تُسَمَّلَ هذه الأشعار من مخطوط الإكليل، مُنَحَّاةً من الوقوع فيما وقع فيه أصحاب الفضل والإحسان.

وكان عملي أنني بدأتُ باسم الشاعر ونسبه في المقدمة، ثم قبيلته وموضعها التي قرئت فيه ثم تناولتُ بعد هذا حياته وما اعترها من أحداثٍ، متبَيِّعًا المصادر والمراجع التي لم تسعني بشيء من أشعاره التي ملتم بقبيتها الهمداني في الإكليل، ثم تناولت موضوعات شعره ومصادره وتوثيقه وروايته وضياعه، مُنَكِّئًا في ذلك على ما أمكن تلمسه من أدلة دامغة، تنهض بأوصال البحث، ثم ذُكِّلتُ بخاتمة أبرزتُ فيها النتائج التي توصل إليها البحث.

الكلمات المفتاحية

الشعر، الخولاني، الإكليل، بقية، عمرو.

عمرو بن زيد الخولاني

اسمه ونسبه:

هو عَمْرُو بْنُ زَيْدِ بْنِ غَالِبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ خَوْلَانَ (1)، شاعرٌ وفارسٌ مَقْدَامٌ مِنَ الْعَصْرِ الْأُمَوِيِّ، وواحدٌ من مساعيرِ الحربِ في قبيلةِ خولان. لم تذكر المصنفات التي وقفت على ذكره وسوقِ نسبه إلا الذي جاء به الهمداني من ترجمة مقتضبة له.

قبيلته:

يرجع نسبُ عَمْرُو إلى خَوْلَانَ بْنِ عَمْرُو بْنِ إِحْفَانَ بْنِ قِضَاعَةَ. وَخَوْلَانَ بفتح الخاء المعجمة، وسكون الواو، وبعدها لام ألف ثم نون (2). أما دلالة هذه اللفظة التي آمن بها علماء اللغة، واطمأن إليها أرباب الأنساب، وجزموا بها من حيث الاشتقاق اللغوي، فمأخوذة من (الخَوْل) وهم الأتباع والرعية والخدم والعبيد، ويقال: هؤلاء خَوْلُ فلان، إِذَا اتَّخَذَهُمْ كَالْعَبِيدِ، وقهرهم وجعلهم مُلَكًا له (3).

وفي نسب خولان اختلافٌ عظيمٌ جرّمه كبيرٌ شأنه، فمن العلماء من يجعلها في قبيلة مَذْحِجِ بْنِ أَدَدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ يَشْجَبِ بْنِ عَرِيْبِ بْنِ زَيْدِ بْنِ كَهْلَانَ بْنِ سَبَأِ بْنِ يَشْجَبِ بْنِ يَعْزَبِ بْنِ قِحْطَانَ (4). وهذا قول ليس له من الحقيقة نصيب؛ وفريق آخر يجعلها في سلسلة نسب

- 1 الإكليل للهمداني: (المخطوط 61/1، المطبوع 1/278، 411)، معجم البلدان للحموي: 402/3، تاج العروس للزبيدي: (عَلَب)، الأعلام للزركلي: 78/5، 293، قصة الأدب في اليمن للشامي: 239، أشعار أهل اليمن في العصر الأموي للياسري: 295.
- 2 جمهرة اللغة للأزدني: 2/243، الاشتقاق للأزدني: 327، الصحاح للجوهري: 4/1691، المحكم لابن سيده الأندلسي: 5/182، المحيط للصاحب بن عباد: 4/113.
- 3 جمهرة اللغة: 3/240، تهذيب اللغة للأزهري: 7/564، الصحاح: 1/191، المحكم: 5/182، المحيط: 1/375، لسان العرب لابن منظور و القاموس المحيط للفيروز آبادي و تاج العروس: (خَوْل)
- 4 نشوة الطرب للأندلسي: 1/241، تاريخ ابن خلدون لابن خلدون: 2/307، معجم قبائل العرب للكحالة: 3/1062، تاريخ يعقوب بن ليغوي: 1/248، تاريخ دمشق لابن عساکر: 1/363.

كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان⁽⁵⁾. وهو قول كثير ذاكروه وعزَّ شاكروه؛ وفريق ثالث يجعلها في قضاة. وهو الأقرب إلى الصواب والحقيقة؛ لأنه ثبت بالأدلة الدامغة لدى الحسن بن أحمد الهمداني (ت334هـ) المشهور بلسان اليمن الذي انتهت إليه بقية كتب الأنساب، فنظر فيها فوجد اختصاراً وإغفالاً فيها لأنساب أهل اليمن، فكانت شكواه من علماء الأنساب أنفسهم، ولاسيما من كان منهم في العراق والشام، وعزا ذلك كله إلى قلة بضاعتهم وحمولها عندهم من أنساب القبائل اليمنية⁽⁶⁾، التي استوعبها بكتبتها، وعليه كان المعول في تدوين أنسابها، ولاسيما قبيلة حولان، التي أنفق شطراً من حياته في تقصي أخبارها وأشعارها، فكانت معرفته بها عالية في بابها، غنية في مادتها، فقال: (قد ذكرنا قبائل قضاة ذكراً مجملاً؛ لشهرتها عند الناس، ووقوف العامة عليها، واستعمالهم لها، وعمران قلوبهم بها وأسماعهم سوى حولان، فإننا رأينا أن نشبع القول فيها؛ لتلحق في التشجير والتعريف بباقي إخوتها من قضاة، ونحرص أن تأتي من ذلك ممَّا يعرفه أهل نجد، وبعض أهل الحجاز، وجميع أهل اليمن ونجران، ومن يبلغه رحلتهم ويبلغهم رحلته)⁽⁷⁾.

وحولان قبيلة قديمة، كبيرة، كثيرة البطون، واسعة الانتشار في الصقع اليمني، دُكرت في عدد كبير من الكتابات الجنوبية الحية⁽⁸⁾، و دخل كثير من بطونها وعشائرها في قبائل يمانية أخرى، مثل مذحج وبعض قبائل كهلان، ممَّا جعل معظم علماء الأنساب ينسبونها إلى هذه القبائل، ويجعلونها فيها؛ لهذا لحقت بنسبها، وهو ما كثر في قبائل العرب جميعها وسُمِّي بالنواقل.

ويذكر الهمداني علاوة على المصاهرات التي كانت تحدث بين بطون حولان، مصاهرتها لأشراف العرب وذوآبنتها، كالمصاهرة بينهم وبين بني قيس بن ثعلبة بن عكابة بن صعْب بن علي بن بكر بن وائل⁽⁹⁾، حتى قيل إنهم لا يزوجون إلا رجلاً منهم أو قرشياً، ذلك لأنفتهم واعتدادهم بأنفسهم وشرفهم، الذي يطمو على أقرانهم من قبائل العرب⁽¹⁰⁾.

5 نسب معد واليمن الكبير للكليبي: ٢١٥/١، نسب عدنان وقحطان للمبرد: ٦٤، حمرة أنساب العرب لابن حزم الأندلسي: ٤١٨، عجلة المبتيدي

وفضالة المنتهي في النسب للحازمي الهمداني: ٥٥.

6 الإكليل: (المخطوط ٤٠٣/١، المطبوع ٨٤-٨٥).

7 الإكليل: (المخطوط ٦٠/١، المطبوع ٢٧٤-٢٧٥).

* أمَّا الخلاف في نسب قضاة فقد كفانا القول فيه د. محمد شفيق البيطار، الذي أفرد مبحثاً خاصاً بسط القول فيه وفضله في ذلك الخلاف، من دون التعرض لأقوال الهمداني في باب عزيز من كتابه «الإكليل»، أفرده للحديث عن هذا الخلاف، أسماء باب تصحيح نسب قضاة، ذهب فيه إلى أنَّ قضاة حميرية وليس لمعد فيها نصيب، وأنه لم يرض من قضاة النسب إلى معد، إلا طلب مال أو ساع إلى سلطان. انظر ديوان شعراء بني كلب بن وبرة (الدراسة) للبيطار ١٢-٣١. وانظر الإكليل (المخطوط: ١: ٤٧-٥٥، المطبوع: ٢٠٩-٢٥٥). الأنساب للعوتبي الصحاري، ٢٦١/١، ٢٨٢. الأصول اليمنية في القبائل العربية ورجالها للناصر، ١٢٩. المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام لجواد علي، ٤٠٠/٢.

8 المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام: ٤٠٠/٢.

9 الإكليل: (المخطوط ٦٧/١، المطبوع ٢٩٩).

10 الإكليل: (المخطوط ٩٦/١، المطبوع ٣٩٦).

موطن القبيلة:

كان الخولانيون يقيمون في قديم عهدهم مع سائر قبائل قضاة في تهامة، أيام كان أولاد معدّ جميعاً مقيمين فيها، كأنهم قبيلة واحدة في اجتماع كلمتهم وائتلافهم، ثم وقعت الحرب بين قضاة بن معدّ ونزار بن معدّ، فغلبتهم نزار فأجلّوها عن تهامة، فسارت بليّ وبهراء وخولان، ومهرة بن حيدان، إلى بلاد اليمن حتى نزلوا مأرب أرض سبأ بعد تفرق الأزدي منها، وأقاموا بها زمناً، ثم نشبت حرب ضروس بسبب عيد لإراشة بن عامر بن عبيلة البلوي، واقتتل القوم وتفرقوا، فأنجد مهرة بن حيدان إلى الشحر، وأوعد بنو خولان في مخالاف خولان؛ وانصرف جماعة من تلك القبائل راجعين إلى بلادهم في تهامة والحجاز⁽¹¹⁾. وهنا لا بد من التمييز بين ما يُعرف بخولان العالية وخولان صعدة، فأما العالية فهي مميزة مكانية لمن ارتفع من مأرب الكائنة بصرواح إلى جبال شرق صنعاء، فسَمّوا خولان العالية، وهم الذين ذكروهم النبي محمد^ص بقوله: ((اللهم صلِّ على السكاسك وعلى الأملاك: أملاك ردمان، وعلى خولان العالية))⁽¹²⁾. وأما من بقي من خولان في الغور بمأرب حتى خرجوا بعد ذلك إلى مخالاف صعدة وحقلها، الذي يشكّل مختزلاً من بلد همدان⁽¹³⁾، فسَمّوا هؤلاء بخولان صعدة أو قضاة. وهذا التمييز لا يتكئ على حقيقة يمكن ردّها إلى اختلاف في النسب والأرومة، وإنما نشأ من اختلاف في طبيعة المكان، وفي هذا يقول الهمداني: (خولان العالية من ولد خولان بن عمر بن مالك بن الحارث بن مرة بن أدّ بن زيد بن عمرو ابن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ. وهذا خلاف ما عليه خولان العالية، فهم من أول الدهر إلى آخره ينتسبون إلى حمير، ولا ينكرون إختوتهم من خولان بن عمرو بن إلحاف بن قضاة بحقل صعدة ونواحيه، وإنما قيل: خولان العالية للفرق بين البلاد لا للفرق بين النسب، كما يقال: في أزد شنوءة وأزد عمان⁽¹⁴⁾). أما شاعرنا فقد وُلد ونشأ في صعدة موطن عشيرته وأهله، ومدينة خولان العظمى⁽¹⁵⁾.

حياته:

ليس بين أيدينا فيما وقفنا عليه من المصادر، ما ينبئ عن سنة ولادته، ولا عن سنة وفاته، وما علمناه عنه هو ما ساقه الهمداني من بعض الأخبار المتناثرة في الجزء الأول من الإكليل، والأشعار التي تعدّ وثيقة معرفية تميّط اللثام عن جزء من حياته المضطربة والقلقة. عاش عمرو بن زيد الغالبي في العصر الأموي، وشهد الفتنة التي أَلقت بكلّكلها على بني

11 معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع للبكري الأندلسي: المقدمة 27/1.

12 صفة جزيرة العرب للهمداني: 235، شمس العلوم للحميري: 4724/7.

13 صفة جزيرة العرب: 248، شمس العلوم: 4724/7.

14 الإكليل: (المخطوط 61/1، المطبوع 1/280)، شمس العلوم: 4724/7. والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: 401/2.

15 صفة جزيرة العرب: 249، أشعار أهل اليمن في العصر الأموي: 295.

الرَّبِيعَةَ بْنِ سَعْدٍ، وَبَنِي سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ. وَذَكَرَ الْهَمْدَانِيُّ تَجَنُّبَهُ هَذِهِ الْحَرْبَ فِي بَدَايَةِ الْأَمْرِ، وَاعْتِزَالَهَا، بَلْ جَعَلَ مِنْ نَفْسِهِ نَاصِحًا لِابْنِ عَمِّهِ عَمْرُو بْنِ يَزِيدِ السَّعْدِيِّ، الَّذِي أَهَاجَ تِلْكَ الْحَرْبَ، وَرَاحَ يَرْسِلُ الْأَشْعَارَ الَّتِي يَنْهَاهَا فِيهَا عَنْ هَذِهِ الْفِتْنَةِ الَّتِي بَدَّدَتْ شَمْلَ الْقَبِيلَةِ، وَفَرَّقَتْ أَكْبَرَ بَطْنَيْنِ فِيهَا، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ:

يَا عَمْرُو مَهَلًا فَإِنَّ الْبَغِيَّ مَتَلَفَةٌ تُرْدِي الرَّئِيسَ وَتُفْنِي كُلَّ مَا جَمَعَا (16)

وَبَقِيَ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ زَمَنًا يُؤَنَّبُ ابْنُ عَمِّهِ، وَلَكِنْ مَا يَكَادُ يَبْلُغُهُ مَصْرَعُهُ، حَتَّى يَتَزَعَّمْ حَرْبَ الرَّبِيعَةِ، فَيَسْعُرُ نَارَهَا مِنْ جَدِيدٍ، وَيَضَاعَفُ وَقُودَهَا؛ إِصْغَاءً لَصَوْتِ الثَّأْرِ، وَحِمِيَّةً الْجَاهِلِيَّةَ الَّتِي كَانَتْ مَا تَزَالُ الْقَبَائِلَ الْيَمَانِيَّةَ مُحْكَمَةً بِهَا، وَبِالْعَصْبِيَّةِ الْقَبَلِيَّةِ الَّتِي اشْتَدَّ أَوَارِهَا فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ وَبِلَادِ الشَّامِ، يَقُولُ مِنْ مَقْطَعَةٍ لَهُ:

سَلِي تَحْبِرِي يَا هِنْدُ هَلْ عَفْتُ مَشْرِي وَهَلْ عَافَهُ قَوْمِي بِجَنَبِ الْأَحَاشِبِ

وَزَلَّ يَقُودُ قَوْمَهُ مِنْ وَقْعَةٍ إِلَى أُخْرَى، حَتَّى أَنْهَكَتْهُمُ الْحُرُوبُ، وَتَرَكَتْ آثَارَهَا وَاضِحَةً فِي وَجُوهِهِمْ وَأَجْسَادِهِمْ. فَحَصَدَ الْغَالِبِيُّ ثَمَرَةَ تَهَوُّرِهِ وَإِصْغَائِهِ لَصَوْتِ الْعَصْبِيَّةِ وَالْإِنْتِقَادِ خَلْفَهَا، حَتَّى ظَعَنَ فِي بَنِي غَالِبٍ إِلَى الْحِجَازِ، يَقُولُ الْهَمْدَانِيُّ: (لَمْ يَبْرَحْ عَمْرُو فِي رِئَاسَتِهِ، حَتَّى ظَعَنَ فِي بَنِي غَالِبٍ، وَظَعَنَ أَكْثَرَ بَنِي حَرْبٍ، إِلَى الْحِجَازِ بِوَقَائِعِ (17) تَوَاتَرَتْ عَلَيْهِمُ الرَّبِيعَةُ وَابْنُ أَبَانَ. فَأَمَّا بَنُو حَرْبٍ فَاقْصَدَتْ الْعَرَجَ، وَأَمَّا بَنُو غَالِبٍ فَاقْصَدَتْ جَبَلَ يَسُومُ مِنْ وَادِي نَحْلَةَ، وَجَبَلَ عَرَوَانَ فِي أَعْلَى عَرَفَاتٍ، وَتَخَلَّفَ بَيْلِدُ خَوْلَانَ مَنْ تَخَلَّفَ مِنْ بَنِي حَرْبٍ، وَبَنِي غَالِبٍ، وَسَائِرُ بَطُونِ بَنِي سَعْدٍ فِي ظُلِّ الْحَارِثِ بْنِ عَمْرُو وَكَنَفِهِ وَبَرِيحِهِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ فِي الْفِتْنَةِ (18). وَبَعْدَ خُرُوجِهِ بِأَهْلِهِ وَبَيْنَوْتِهِمْ فِي الْأَصْقَاعِ الْمَتْرَامِيَّةِ الْأَطْرَافِ، بَكَى عَمْرُو عِزَّهُ الْمَفْقُودَ، وَالْأَلْمَ اعْتَصَرَ قَلْبُهُ عَلَى مَا حَلَّ بِهِ، لِأَنَّمَا ذَاتَهُ الْمَقْهُورَةَ، فَيَقُولُ مِنْ قَصِيدَةٍ تَعْجُّ بِمَعَانِي الْحَزَنِ وَالْأَلْمِ:

فَأَصْبَحْتُ قَدْ وَدَّعْتُ قَوْمِي وَمَعَشِرِي وَحَالَفْتُ هَمًّا مَا أَزَالُ أُصَاوِلُهُ
رَهِينَةً ذُلٍّ بَيْنَ تَرْجٍ وَمِكَّةَ كَذَلِكَ مَنْ قَامَتْ عَلَيْهِ قِبَائِلُهُ
فَوَاللَّهِ مَا خَلَيْتُ دَارِي لِمَعَشِرِي بَطُوعٍ وَرَبِّ الْبَغِيِّ ذُو الْعَرْشِ خَاذِلُهُ (19)

16 الإكليل: (المخطوط 1/100، المطبوع 1/407-408).

17 وردت في المطبوع: ((... لوقائع...)) تحريف والصواب ما أثبتته.

18 الإكليل: (المخطوط 1/102، المطبوع 1/413).

19 الإكليل: (المخطوط 1/102، المطبوع 1/415).

عاش الغالبيُّ غريباً مشتتاً حتى أقضت الغربة مضجعه، وأكلت كبده، فسأل جرير بن حجرٍ - وكان ابن خالته - العودَةَ، فرقَّ له وأعادهُ إلى وطنه الأمِّ، لكنَّ عودته لم ترق لمحمد بن أبان الخنفری - صاحب السَّجَل المتوارث من الجاهليَّة - (20). وقد يتوهمُ الفارئ عندما يقع في الحديث على محمد بن أبان الخنفری أنَّه قتل عمرو بن زيد الغالبيَّ انتقاماً لأخيه رفاعَةَ بن أبان الخنفری؛ لأنَّ في قتل رفاعَةَ أخرج محمد بن أبان بني حرب بن سعد بن سعد إلى قدس ورضوى في سنة إحدى وثلاثين ومئة، وأخرج بني غالب بن سعد بن سعد إلى عروان من جبال مكة (21). لكن الصواب أنَّ ابن أبان حارب عمرو بن زيد الغالبيَّ، وطارده أهله كثيراً وشردهم، ولكنه فيما بعد هو الذي قتل معن بن زائدة الشيبانيَّ عامل العباسيين على اليمن زمن المنصور، ثاراً لعمرو بن زيد الغالبي الذي قتله بالمنضج من نواحي صعدة باليمن (22). فكان عمرو بن زيد الغالبيُّ من أكثر شعراء حولان اشتهاراً، وذيوعة للصيت، وانتشاراً للسيرة في اليمن .

مصادر شعره:

إنَّ ما وصل إلينا من شعر عمرو بن زيد الغالبي، لم يبلغ إلا سبعة وأربعين بيتاً، كانت في ثلاث قصائد، وثلاث مقطعات، ونبغة واحدة. ولم يصل إلينا هذا المجموع الشعري عن طريق ديوان صنعه أحد علماء الشعر ورواته، بل هو مجموع ما كان متفرقاً في مخطوط الجزء الأول من الإكليل، الذي صرفه الهمداني في أصول أنساب العرب والعجم، ونسب ولد حمير وبعض قبائل قضاة، ولا سيما حولان التي أفرد لها صفحات كثيرة، تقرب من نصفه، تناثرت أخبارها واختلطت بغيرها، وهذا ما جعل الطريق إلى تحقيقها صعبة ووعرة؛ يضاف إلى أنَّ نسخة الإكليل يتيمة بين يدي الجزء الأول منها، وهي بخط مؤلفها الذي فصلنا عنه ما يقرب من نحو عشرة قرون. أمَّا المطبوع فلا تطمئن النفس وتركن إلى القراءة فيه لخروجه بحلة زينة، على علوه وعظم شأنه لا يكاد يخلو بيت شعري من خطأ عرضي أو تصحيف شوّه الشعر وأفسده، فلم يلق العناية التامة ليكون بأبهى حلة على غرار ما حقّق من نفائس التراث الشعري العريض.

رواية شعره وتدوينه:

ما من شك أنَّ أشعار عمرو كانت تُنتقل بالرواية بين أبناء قبيلته، ومن يلود بظلها من القبائل الأخرى، من أمثال بني شهاب بن كندة (23)، لأنَّ في تلك الأشعار تخليداً

20 الإكليل: (المخطوط ٦٠/١، المطبوع ٢٧٥/١)، وانظر الإكليل: ٤٢-٤٣، وانظر: السجلات والتأثير المتوارثة من الجاهلية في اليمن للأحمدي: ٣٠١-٣٢٦.

21 الإكليل: (المخطوط ٨٣/١، المطبوع ٣٥٨-٣٥٩، المطبوع ١٣٣/٢)

22 الإكليل: ١٤٠/٢، الأعلام: ٧٨/٥.

23 الإكليل: (المخطوط ١١٩/١، المطبوع ٤٥٧/١).

لمفاخرهم ومآثرهم، أو لأن ذلك الشعر كان رسالة متداولة بين أبناء القوم، يُودعونها مشاعرهم وأحاسيسهم تجاه مختلف القضايا.

وفي القرن الرابع الهجري انبرى الحسن بن أحمد الهمداني (ت 334 هـ) لتدوين أشعار أهل اليمن بما فيها أشعار خولان التي نصّ على تدوينها وإثباته أشعاراً غايته من إثباتها - علاوة على تحوُّجه إليها في بناء تصانيفه - قلّتها بأيدي علماء الشّام والعراق، وذلك في أثناء سوقه رأس مرثية لشاعر حميريّ يدعى علقمة ذا جذن الحميريّ:

لِكُلِّ جَنْبٍ، اجْتَنَيْ، مُضْطَجِعَ وَالْمَوْتُ لَا يَنْفَعُ مِنْهُ الْجَزَعُ

فقال بعد هذا: «وقد كتبنا ما أدركنا من شعره في كتابنا هذا؛ لأنّه معدوم بالعراق والشّام، قليل في أيدي العلماء» (24). وإذا كان الهمدانيّ قد خصّ مقولته هذه بشاعر معين دون غيره، فإن ذلك ينطبق على شعراء اليمن جميعهم، لأنّ عليه كان المعولّ في حفظ أشعار خولان وحمير وهمدان وغيرها من القبائل اليمانية التي سكنت الصقع اليمانيّ، إذ بنظرة عَجَلِيّ في كتب الأنساب ومصنّفاتهما، يتبيّن لنا عدم اهتمام ابن الكلبيّ وابن حزم والعتوبيّ الصّحاريّ والميرد وغيرهم من علماء الأنساب، بأنساب أهل اليمن وأشاعرهم، وانصرافهم عنها، وهذا ينسحب على غيرهم من العلماء الذين صنّفوا في غير باب من أبواب العلم خلا من خرج من تلك القبائل وذاع صيته في الآفاق في أثناء الفتوحات الإسلامية والرحلات وهم نفر قليل أمثال أبي مسلم الخولاني الذي عاش في عهد معاوية.

وكان حظُّ أشعار عمرو وأخباره أن دونت مع أخبار قبيلته خولان في سجّلات وزيرٍ أطلع عليها الهمدانيّ وقرأها، منها: سجل محمد بن أبان الخنفرّي الذي تووّرث في آل أبان وخولان، وحمير وصعدة، واعتوره علماء اليمن ونسأبها، منهم أبو نصر الحنبيّ اليهريّ وابن رقطة الصّديّ - بحسب ما تدلّ عليه مادة هذا السّجل - حتى انتهى إلى الهمدانيّ لما سكن صعدة التي قرأ بها هذا السّجل المتوارث من الجاهلية (25)، وأطلع أيضاً على سجل خولان، ونصّ في غير ما موضعٍ على وقوفه عليه، وأخذ عنه أشعار خولان وأخبارها (26)، وكتاب الأيام المفقود في سرائر الغيب - يسر الله وجوده - فيه كثير من الأشعار والأيام التي أودعها الهمدانيّ فيه (27).

24 الإكليل 2/271، 270.

25 الإكليل: (المخطوط 1/60، المطبوع 1/270)، السجلات والوزير المتوارثة من الجاهلية في اليمن: 301-326.

26 الإكليل: (المخطوط 1/57-58-59، المطبوع 1/89-256-279)، وفيها تصحيفات قبيحة وتحريفات كثيرة لا مجال لعرضها هنا.

27 الإكليل: (المخطوط 1/60، المطبوع 1/270)، شرح القصيدة الدامغة للهمداني: 194.

ولم نجد في المصادر القديمة ذكراً لديوان عمرو بن زيد الغالبي، ولا لديوان قبيلته الأم، ولا أن أحداً قد اهتم بأشعار القبيلة وأخبارها، سوى الهمداني الذي إليه يعود الفضل في جمع شتات أشعارها، ولملمة ما تبقى من قوافيها، فيكاد يكون متفرداً برواية أشعار القوم، ولا سيما الشاعِر الذي نحن بصدد جمع أشعاره وتحقيقتها؛ حتى إننا لم نجد أحداً من العلماء القدماء أو المحدثين، قد نقل عنه سوى ياقوت الحموي في معجم البلدان، والبكري في معجم ما استعجم، في مواضع عزيزة.

مصادر شعره المجموع:

يعدّ الإكليل كما ذكرنا أنفاً هو مصدر شعره اليتيم، وهو أنه تأليف الهمداني وأظهرها، بل أكثرها فُشواً في الآفاق.

وهنا لا بدّ من التنبيه على أجزاء العشرة التي وقع فيها، فأما الأول فجعله في المبتدأ وأصول أنساب العرب والعجم، ونسب ولد حمير وبعض قبائل قضاة، ولا سيما خولان التي أفرد لها أكثر من نصفه كما أسلفنا سابقاً؛ والثاني في نسب الهميسع بن حمير؛ والثالث في فضائل قحطان؛ والرابع في السيرة القديمة؛ والخامس في السيرة الوسطى، من عهد أبي كرب إلى عهد ذي نواس الحميري؛ والسادس في السيرة الأخيرة من عهد ذي نواس إلى عهد الإسلام؛ والسابع في التنبيه على الأخبار الباطلة والحكايات المستحيلة؛ والثامن في محافد اليمن ومساندها ودفائنها وقصورها، ومراثي حمير والقبوريات؛ والتاسع في أمثال حمير وحكمها باللسان الحميري؛ والعاشر في معارف همدان وأنسابها وعيون أخبارها.

وحول مخطوط الإكليل نشب جدل كبير بين العلماء فيما يخصّ نسبه إلى الهمداني أو إلى محمد بن نشوان الحميري مختصره - وفق ما ألمع إليه محققه الأكوغ - بردّ الله ثراه - في مقدمة الكتاب حيث اتضح له أن هذا الاختصار هو نفسه الجزء الأول في نصّه وفصّه مع حذف يسير ليس بذي بال - وليس مكان هذا الجدل ههنا، إذ يحتاج توثيقه وما قاله العلماء فيه إلى بحث مستقل.

وقد تفلّت من يد الضياع منها أربعة أجزاء:

الأولان نُشرا نشرات عدّة، سُحنت بالتصحيف حتى مُشاشها، ونخر داء التحريف جسمها، فلا يُرْكَنُ إلى واحدة منها، لذلك استعنت بالمخطوط الأصلي لأنتهب منه الشّعْر كما خطّه مختصره نشوان الحميري، فأضبطه كما نطق به شاعرنا المدروس، بعيداً عن علل التصحيف وآفاته التي ما دخلت نصّاً إلّا وأفسدته.

وأما الثامن فأصابه ما أصاب أخويه الأولين من النخر والأذى إلّا حذفاً يسيراً لا يؤبه له. وأما العاشر فقد نهض له العلامة محبّ الدين الخطيب، فقرأه وصنع فهارسه وسدّ ثلمه وأقال

كثيراً من عثراته، حتى خرج في صورة من الحسن هي البدر في تمامه، غير أن هذا الجزء انتكس وانفرد عقده وهوى على رأسه، بعد أن نشره بعضهم نشرة أخرى مطموسة، كُتب لها من الانتشار وذبوع الصيت - لسوء الطالع - ما حجب قُرصَ محبِّ الدين عن النار، وعلمه عن الأخيار (28).

ضبياع شعره:

كان عمر بن الخطاب يقول: (كان الشُّعْرُ عِلْمَ قَوْمٍ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ عِلْمٌ أَصَحَّ مِنْهُ) (29) وأفضل، ويروى أن ابن عباس قال يقول: (إذا قرأتم شيئاً من كتاب الله فلم تعرفوه فاطلبوه في أشعار العرب، فإنَّ الشُّعْرَ ديوان العرب، وكان إذا سئل عن شيء من القرآن أنشد فيه شعراً) (30). وروي أيضاً أن عائشة رضي الله عنها كانت كثيرة الرواية للشُّعْرِ (31)، هذا من باب الإشارة إلى اهتمام العرب بالشعر الذي لم ينته إلينا منه إلا أقله، وإلى مثل هذا أشار ابن سلام بسنده عن أبي عمرو بن العلاء قوله: (ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافراً لجاهدكم علم وشعر كثير) (32)، ثم يعطف ابن سلام على ما سبق، أن كثرة هذه الأشعار قد فُتت بالضبياع، بدليل ما بقي من أشعار بعض الفحول، فقال: (ومما يدل على ذهاب الشُّعْرِ وسقوطه، قلة ما بقي منه بأيادي الرواة المصححين، لطرفة وعبيد اللذين صحَّ لهما قصائد بقدر عشر، وإن لم يكن لهما غيرهن، فليس موضعهما حيث وضعنا من الشهرة والتقدمة، وإن كان ما يروى من الغناء، فليس يستحقان مكانهما على أفواه الرواة. ونرى أن غيرهما قد سقط من كلامه كلام كثير، غير أن الذي نالهما من ذلك أكثر. وكانا أقدم الفحول، فلعل ذلك لذلك، فلما قلَّ كلامهما حُمِلَ عليهما حملٌ كثير) (33)، والأمثلة على ضبياع الشعر عند العرب كثيرة يطول ذكرها.

وكانت الأسباب الخاصة بضبياع شعر خولان عديدةً، وما عمرو بن زيد الغالبي إلا واحد من أبرز شعرائها. فمنها قالة أبي عمرو بن العلاء، وما تورثه في النفوس من العزوف عن رواية أشعار القوم والنفور منها، إذ يقول: (وما لسان حمير وأقاصي اليمن اليوم بلساننا، ولا عربيتهم بعربيتنا) (34)، فخولان متضمنة في أقاصي اليمن، حتى إنها من أقدم القبائل الجنوبية، وأكبرها انتشاراً وعدداً، التي

28 الدامغة، قراءة وتحقيق د. مقبل التام عامر الأحمدي بحث في مجلة التراث العربي العدد (٩٥) : ٢٠٠.

29 طبقات فحول الشعراء للحمحي: ٢٤/١.

30 العمدة للقيرواني: ٢٧/١.

31 العمدة: ٢٧/١.

32 طبقات فحول الشعراء: ٢٥/١.

33 طبقات فحول الشعراء: ٢٦/١.

34 طبقات فحول الشعراء: ١١/١، المزهر في علوم اللغة للسيوطي: ١٧٤/١، الشعر الجاهلي لظه حسين: ٢٥.

تعود إلى الألف الأول قبل الميلاد، وفق قراءة أحد الباحثين للنقوش القديمة (35)، وهذا يعني أنّها موجودة بذاتها قبل نشوء دولة حمير العظيمة (نحو 115 ق.م - نحو 625 م).

وما كلام أبي عمرو على لسان حمير وأقاصي اليمن إلاّ كلام على خولان التي تمتد في قدمها إلى أبعد من حمير وأقدم ولادة منها، ولا سيما أنّ استشهاد ابن سلام بكلام أبي عمرو، كان في معرض نفيه وجود شعر لأوائل العرب القدامى، وقبائل عاد وثمود، إذ يقول: (ولا نجد لأولية العرب المعروفين شعراً، فكيف بعاد وثمود؟... وقال أبو عمرو ابن العلاء: ما لسان حمير (36)، وقال في موضع آخر ينبغي فيه الشعر عن أوائل العرب: (وإنّما قُصِّدَت القصائد وطُوِّل الشعر على عهد عبد المطلب، وهاشم بن عبد مناف، وذلك يدلّ على إسقاط شعر عاد وثمود وحمير وتبع) (37).

أقول: إذا كانت خولان أطول عمراً وأقدم زمناً من حمير، ومن حكمها من التبابعة، وقد سقطت أشعارها وجعلت في فئة عاد وثمود في القدم، فكيف الحال بأشعار خولان، وهي العائدة إلى الألف الأولى قبل الميلاد؟ ومن الأسباب التي يمكن إضافتها إلى ما سبق، هو التزاوج والتداخل بين الخولانيين والأعاجم، ولا سيما الفرس الذين كانت تربطهم علاقات مصاهرة (38)، وما يمكن أن يولده هذا التداخل في نفوس العلماء الذين عزفوا عن أشعار القوم ونفروا منها؛ خشية دخول اللحن والمولّد إلى عربيتهم الصّافية وهم أهل ذلك .

ونجد في شساعة الصقع اليماني الذي كان موطناً للقبيلة الأمّ، ولكن كثير من بطونها، سبباً من أسباب ضياع شعر خولان، ممّا حمل رواة الشعر على عدم السعي وراءها، ولا سيما في ظلّ الظروف السّياسية التي كانت تعصف باليمن في عصر التدوين.

ويمكن إضافة بعض الأدلّة الدامغة على ضياع أشعار خولان، منها النّسف الموجودة في أشعار القوم، ونذكر منها على سبيل المثال النّتفة التي مزج فيها عمرو الغالبّي الفخر بالثناء (39)، حينما استهلّ كلامه بالفخر بملك آبائه في مأرب، ثمّ رثى ذلك الملك في البيت الثاني وتأسّى على ضياعه، فهذه النّتفة - بلا شكّ - هي بقية قصيدة رثى فيها الشاعر ذلك المجد المؤثّل الذي عمّر ثمانين حولاً، فكيف يختصر الشاعر ملكاً دام طويلاً من الزمن في

35 المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: ٢/ ٤٠٠.

36 طبقات فحول الشعراء: ١/ ١١.

37 طبقات فحول الشعراء: ١/ ٢٦.

38 البداية والنهاية لابن كثير: ٤٣/٧، تاريخ دمشق: ١٩/٤٩.

39 النّتفة رقم (٦) من شعر عمرو الغالبّي

بيت واحد أو في بيتين، إذ لا بدّ له أن يسهب في رثاء ملك آبائه الذين بنوا مجدداً عريضاً دونته قصائدهم.

وكذا الأمر في قصيدته التي هجا فيها محمد بن أبان معيراً إياه بجده الأصبع، فقد بدأها بـ(الفاء) الاستثنائية، التي تدلّ على وجود شعر سابقٍ عليها ضاع ولم يصل إلينا، وفي هذا دلالة دامغة على ضياع شعر الغالبى (40).

هذا فيما يخصّ شاعرنا، أمّا فيما يخصّ غيره من شعراء القبيلة، فيمكن فيما نحده لهم من إيماءات وإشارات صرح بها الهمدانيّ في أثناء سوقه أخبارهم وأشعارهم، تدلّ على أنّ لهذه الأبيات أو القصيدة بقية، ومثال ذلك قوله: (في شعر له طويل) (41) وغيره من مثل هذه الإشارات التي يطول ذكرها.

ومن ذلك أيضاً ما نحده في كلام الهمدانيّ عن اجتزائه النثف من أشعار القوم التي أودعها كتاب الأيام الذي جعله في أيام أهل اليمانية، فقال: (هذه نثف ذكرناها من أشعارهم التي جرت في قتل عمارة بن مرداس السلمي، ولم يمكننا أن نذكر أقلّ ممّا ذكرنا، إذ كان الأمر يعظم في أيامهم، فإذا أردت أن تنظر ذلك على كماله، فانظر في كتاب الحسن بن أحمد المؤلف في هذه الأيام) (42). وأخيراً يمكننا القول:

1- إنّ طالع عمرو بن زيد الغالبى مثل طالع غيره من شعراء القبائل الأخرى، في تقلّد صوارف الدهر، وغوائل الأيام، كثيراً من أشعارهم، عقداً نفيساً. فلم ينبج من شعره إلاّ قليل، لا يكاد يساوي ما قاله فحلّ واحد من فحول الجاهلية في قصيدة واحدة.

2- إبان البحث في بطون الكتب، تبين تفرّد الهمدانيّ بسوق أخبار عمرو وأشعاره دون غيره في غير موضع من مخطوط الإكليل، وعليه كان المعول في هذا البحث.

3- لم نلاحظ صدقاً للحياة في العهد الأمويّ في شعر عمرو، ولعلّ مردّ ذلك إلى بُعد اليمن عن مركز دولة الأمويين، وما غشيها من أحداث سياسية واجتماعية، أو إلى قضية ضياع الشعر التي تلفت كثيراً من أشعار القبائل العربية.

4- ما انتهى إلينا من أخبار قليلة عن عمرو الغالبى الخولانيّ الذي لم يكن خامل الذكر في قومه خصوصاً، وفي اليمن عموماً، يعكس صورة حياته المضطربة، وحياة مجتمعه الذي عاش حروباً دامية.

40 القصيدة رقم (3) من شعر عمرو الغالبى

41 شرح قصيدة الدامغة: 179، 181، 190، 198، 199.

42 شرح الدامغة: 194.

شِعْرُ عَمْرُو بْنِ زَيْدِ الْغَالِبِيِّ

1

في الإكليل (المخطوط: 102-1/101) (43) (من الطويل)

- 1 - سَلِي تَخْبِرِي ، يَا هُنْدُ هَلْ عَفْتُ مَشْرَبِي
 2 - عَشِيَّةً سَرْنَا حَاشِدِينَ وَقَدْ بَدَتْ
 3 - وَقَدْ حَشَدْتُ فِيهَا ذَوَابَّةً سَعْدَهَا
 4 - صَبَحْنَاهُمْ بِالْمَوْتِ فِي عَقْرِ دَارِهِمْ
 5 - فَدُسْنَا بَنِي عَوْفٍ بِزُورٍ وَكَلْكَلٍ
- وَهَلْ عَافَهُ قَوْمِي بِجَنْبِ الْأَخَاشِبِ
 مَنِ الشَّمْسُ عَيْنٌ أَوْ تَوَارَتْ بِحَاجِبِ
 وَحَيَّا عَدِيَّ بِالْقَنَا وَالْكَتَائِبِ (44)
 وَقَدْ لَاحَ صَوْءُ الْفَجْرِ مِنْ كُلِّ جَانِبِ
 وَمَلْنَا عَلَيْهِمْ مَيْلَةً بِالْمَنَاكِبِ (45)

2

في الإكليل (المخطوط: 1/101) (46) (من الطويل)

- 1- سَرَاةُ بَنِي جَبْرِ وَيَسْنُمُ إِخْوَتِي
 2- وَآلُ سَعِيدٍ إِنْ نَسَبْتُ أَبَاهُمْ
- وَحَيَّا مُعَيْشٍ مِنْ سَلَالَةِ غَالِبِ (47)
 إِلَى حَسَبٍ فِي جَدِّمْ حَمْرَةَ ثَاقِبِ (48)

43 قال الشَّعْرُ مَصُورًا اشْتَرَاكَ مَعَ قَوْمِهِ بِنْتَةَ الرُّبَيْعَةِ وَبَنِي سَعْدِ بْنِ سَعْدِ، الَّتِي قُتِلَ فِيهَا خَلْقٌ كَثِيرٌ، فِي حِينِ كَانُ يُرْسِلُ الْأَشْعَارَ لِابْنِ عَمِّهِ مُؤَبَّنًا لَهُ حِينًا وَ نَاصِحًا حِينًا آخَرَ بِضُرُورَةٍ وَأَدِ الْفِتْنَةَ، وَالْكَفَّ عَنْ إِثَارَةِ النِّعَاتِ بَيْنَ الْقَوْمِ، يَقُولُ الْهَمْدَانِيُّ: (وَكَانَ سَيِّدُ بَنِي غَالِبٍ حَمِيمًا عَمْرُو بْنُ زَيْدٍ، وَهُوَ الَّذِي قَامَ بِنَفْسَةِ الرُّبَيْعَةِ، لَمَّا قُتِلَ عَمْرُو بْنُ زَيْدٍ، وَكَانَ قَبْلَ ذَلِكَ يَنْهَاهُ عَنْهَا، فَلَمَّا دَخَلَ فِيهَا زَادَ عَلَى عَمْرُو بْنِ زَيْدٍ وَهُوَ الْقَائِلُ: سَلِي... وَأَرَادَ بِعَمْرُو الْمَقْتُولِ (السَّعْدِيِّ) الَّذِي أَضْرَمَ نَارَ الْفِتْنَةِ وَتَرَعَمَهَا فِيمَا بَعْدَ عَمْرُو الْغَالِبِيِّ. الْإِكْلِيلُ: (المخطوط: 1/101/1 المطبوع 412/1).

44 الذُّوَابَةُ: الشَّعْرُ الْمَضْرُوبُ مِنَ الرَّأْسِ، وَذَوَابَةُ الْحَبْلِ أَعْلَاهُ، ثُمَّ اسْتَعْبِرَ لِلْعُرِّ وَالشَّرْفِ وَأَرَادَ الشَّاعِرُ: الْأَشْرَافَ وَالْكَرَامَ أَصْحَابَ الْمَخْتَدِ وَالْمُنْتَبِتِ الْحَسَنِ (الْخِيَارِ). سَعْدُهَا: هُوَ بَطْنُ سَعْدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ خَوْلَانَ، وَهُوَ عَظِيمٌ فِي أَرْوَمَةِ خَوْلَانَ.

45 دَاسٌ: وَطَى وَالذُّوْسُ شِدَّةٌ وَطَاءُ الشَّيْءِ بِالْأَفْدَامِ. عَوْفٌ: أَحَدُ رِوَايَاتِ الرُّبَيْعَةِ بْنِ سَعْدِ بْنِ خَوْلَانَ. الزُّورُ: هُوَ الضُّرْبُ، وَقِيلَ: وَسَطُ الضُّرْبِ أَوْ أَعْلَاهُ، وَقِيلَ: مُلْتَقَى أَطْرَافِ عِظَامِ الضُّرْبِ حَيْثُ اجْتَمَعَتْ. الْكَلْكَالُ: الضُّرْبُ، وَقِيلَ: هُوَ مَا بَيْنَ الشَّرْقِيِّينَ، وَقِيلَ: هُوَ بَاطِنُ الزُّورِ. وَاحِدُهَا (مَنْكَبٌ) وَهُوَ الْكَتْفُ.

46 يَقُولُ الْهَمْدَانِيُّ فِي نَسَبِ غَالِبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ خَوْلَانَ وَيَطُونَهُ الَّتِي انْتَقَلَتْ إِلَى أُخْرَى وَدَخَلَتْ فِيهَا، يَقُولُ: (أَوْلَادُ غَالِبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ سَعْدِ، يَغْلَى بْنُ غَالِبٍ، فَأَوْلَادُ يَغْلَى بْنِ غَالِبٍ: جَبْرًا وَمُعَيْشًا وَشَيْبَلًا ثَلَاثَةٌ أَبْنَاءُ، هُمْ فِي بَنِي حَمْرَةَ مَعَ مَنْ انْتَضَمَ إِلَيْهِمْ مِنَ الرُّبَيْعَةِ، وَضَمَّ الْجَمِيعَ اسْمَ (حَمْرَةَ)، فَقِيلَ: بَنِي حَمْرَةَ. وَلَيْسَ حَمْرَةَ بَابٌ وَلَا أُمَّ، وَتَسْمِيَتُهُمْ خَوْلَانَ بَنِي الشَّادَةِ، وَتَسْمَى بَنِي حَيِّ بْنِ الْمُزْغَلِ. وَالْحَمْرَةَ عِنْدَهُمْ مِثْلُ الْأَشْرَةِ..... وَمَنْ غَالِبِ أَيْضًا يَسْنُمُ فَمَسْمَى بِهِمُ الْمَوْضِعُ، وَالسَّعِيدِيُّونَ مِنْ أَهْلِ سَرْوَمٍ، وَهِيَ سَرْوَمُ بَنِي سَعْدِ، وَفِيهِمْ يَقُولُ أَحْوَاهُ عَمْرُو بْنُ زَيْدِ الْغَالِبِيِّ: سَرَاةٌ... الشَّعْرُ. الْإِكْلِيلُ: (المخطوط 1/101/1. المطبوع 409/1-411).

وفي النَّصِّ السَّابِقِ تَصْحِيفٌ وَوَهْمٌ (فَيْسَمِي بِهِمُ الْمَوْضِعَ السَّعِيدِيُّونَ... الخ). أَوْلَادُ: الْمَوْضِعُ. وَهُوَ الصَّوَابُ؛ لِأَنَّ بِهِمْ سُمِّيَ مَوْضِعٌ يَسْنُمُ الَّذِي سُمِّيَ بَطْنُ بَنِي غَالِبِ مِنْ خَوْلَانَ بْنِ عَمْرُو بْنِ الْحَافِ بْنِ قُضَاعَةَ. صَفَةَ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ: 165، 249، مَعْمَدُ الْبِلَادَانِ: 424/4، 437/5، الشَّاحُ: (سَمَّ).

47 جَبْرٌ: هُمُ مَنْ تَنَاسَلَ مِنْ صُلْبِ جَبْرِ بْنِ يَغْلَى بْنِ غَالِبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ خَوْلَانَ. عَشِيرَةٌ فِي فَخْدِ غَالِبِ الْخَوْلَانِيِّ. يَسْنُمُ: مَوْضِعٌ بِالْيَمَنِ، سُمِّيَ بِعَشِيرَةٍ فِي فَخْدِ مَنْ أَفْحَذَ بَنِي غَالِبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ خَوْلَانَ، وَهُمُ أَبْنَاءُ عُمُومَةِ الشَّاعِرِ عَمْرُو بْنِ زَيْدِ الْغَالِبِيِّ. مَعْمَدُ الْبِلَادَانِ: 437/5. مُعَيْشٌ: هُوَ مُعَيْشُ بْنُ يَغْلَى بْنِ غَالِبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ خَوْلَانَ، وَلَمْ يَذَكَرِ الْهَمْدَانِيُّ فَرْعَيْنِ لِمُعَيْشٍ فِي مَشْجَرَةِ أَنْسَابِهِ لِحَوْلَانَ، وَلَمْ أَعْتَرِ عَلَى فَرْعَيْنِ لِمُعَيْشٍ فِي مُصَنَّفَاتِ الْأَنْسَابِ. غَالِبٌ: هُوَ أَرْوَمَةُ بَنِي يَغْلَى بْنِ غَالِبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ خَوْلَانَ مِنْ أَشْهُرِ أَفْحَادِ السَّعِيدِيِّينَ فِي خَوْلَانَ.

48 آلُ السَّعِيدِ: هُمُ السَّعِيدِيُّونَ مِنْ أَهْلِ سَرْوَمٍ الَّتِي كَانَتْ مَوْضِعًا لِبَنِي سَعْدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ خَوْلَانَ. صَفَةَ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ: 166، 249، 418، 252. الْجَدْمُ: بِالْكَسْرِ أَسْلُ الشَّيْءِ، وَجَدْمُ الْقَوْمِ أَضْلَهُمْ، وَجَدْمُ الشَّجَرَةِ أَضْلَاهَا. وَفِي حَدِيثِ حَاطِبِ: لَمْ يَكُنْ رَجُلٌ إِلَّا لَهُ جَدْمٌ بِمَكَّةَ. يَرِيدُ الْأَصْلَ فِي الْأَهْلِ وَالْعَشِيرَةِ. اللِّسَانُ (جَدْمٌ). حَمْرَةَ: لَيْسَ بَابٌ وَلَا أُمَّ، وَإِنَّمَا هُمْ ثَلَاثَةٌ أَبْنَاءُ (جَبْرٌ وَمُعَيْشٌ وَشَيْبَلٌ)، مَعَ مَنْ انْتَضَمَ إِلَيْهِمْ مِنَ الرُّبَيْعَةِ، وَتَسْمِيَتُهُمْ خَوْلَانَ (بَنِي الشَّادَةِ). الْإِكْلِيلُ: (المخطوط 1/101/1. المطبوع 410/1).

- 3- هُمُ وَرَثَا مَرْقَى الْعَلَا مِنْ أَبِيهِمْ
 4- أَوْلَاءُ بَنُو السَّادَاتِ مِنْ حَيِّ غَالِبٍ
- 3.

في الإكليل (المخطوط: 84/1/83) (50)

- 1- فَلَا تَفْخَرْ بِقَوْمٍ لَسْتَ مِنْهُمْ
 2- لَفَيْمِ الْأُمِّ وَالْأَحْوَالِ، فَسَلِّ
 3- لَهُ صَنَمَ يُعْظِمُهُ إِذَا مَا
 4- فَلَمَّا عَايَنَ الثُّعْبَانَ وَلَّى
 5- يَلُوكُ لِسَانَهُ فَشَلًّا وَيُبْدِي
 6- بَنُو حَجْرٍ، هُمُ شَادُوا الْمَعَالِي
- (من الوافر)
- وَحَدُّكَ فِي مَحَلِّ بَنِي كَلْعَدٍ (51)
 يُبَادِي فِي مَنَاهِلِ أَهْلِ نَجْدٍ
 يُهَيِّنُ عِنْدَهُ وَإِلَيْهِ يُهْدِي (52)
 حَفُولَ الْهَيْقِ عَنِ رَأْيِهِ يُخْدِي (53)
 كَلَامَ مُعَانِدٍ لَسَبِيلِ قَصْدٍ (54)
 هُمُ أَهْلُ التَّحْمِي وَالْتَفْدِي (55)

الثَّاقِبُ: المرتفع العالي، والعرب تقول للظائر إذا حَلَّقَ يطيرن السَّمَاءِ: قد ثَقَّبَ. الثَّاجُ: (ثَقَّبَ).

49 مَرْقَى: والمرقَى: موضع الرِّيِّ، وهو السُّمُو والْعُلُو.

50 كَانَ عَمْرُو بْنُ زَيْدِ الْعَالِي يُعَيِّرُ مُحَمَّدَ بْنَ أَبَانَ بِجَدِّهِ الْأَصْبَعِ؛ لِأَنَّ أُمَّ مُحَمَّدٍ كَانَتْ مِنَ الْمَالِكِيِّينَ وَهِيَ بِنْتُ سَعْدِ بْنِ عَمْرٍو (مُغْرَقِ الْأَكْبَرِ) بْنِ زَيْدِ بْنِ مَالِكِ (الْمَالِكِيِّينَ) بْنِ زَيْدِ بْنِ أَسَمَةَ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَرْطَاةَ بْنِ شُرَيْبِلِ بْنِ حَجْرٍ بْنِ الرَّيْبَعَةِ بْنِ سَعْدِ بْنِ حَوْلَانَ. حَتَّى قَالَ ابْنُ أَبَانَ أَوْ غَيْرِهِ: أَنَا ابْنُ حَنْفَرٍ فِي صَمِيمِ أُرُومِهَا وَنَحْفٌ بِي نَوْمِ الْكَرْيَةِ، مُغْرَقٌ فَهُوَ يَفْخَرُ بِتَحْدَرِهِ مِنْ أُرُومَةٍ حَنْفَرٌ مِنْ جِهَةِ أَبِيهِ، وَمِنْ أُرُومَةٍ مُغْرَقٌ مِنْ جِهَةِ أُمِّهِ. وَمُغْرَقٌ بِالْعَيْنِ الْمَعْجَمَةِ: اسْمُهُ يُعْلَى، قَالَ الْهَمْدَانِيُّ: (فَأَوْلَادُ سَعْدٍ [هُوَ سَعْدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ زَيْدِ بْنِ مَالِكِ بْنِ حَجْرٍ بْنِ سَعْدِ بْنِ حَوْلَانَ] مَعَ حَجْرٍ أَبِي رَعْتَةَ: يُعْلَى، وَهُوَ مَغْرَقُ الْأَصْفَرِ، وَغَلَبَ هَذَا الْاسْمُ مِنْهُ وَمِنْ جَدِّهِ عَمْرٍو بْنِ زَيْدِ، عَلِيُّ بْنُ مَالِكٍ، وَكَانَ يُعْلَى رَمَى بَيْنَ يَدَيْ سَيْفِ بْنِ ذِي يَزْنَ، فَقَالَ سَيْفٌ: أَغْرَقَ الْمَالِكِيُّ فِي قَوْمِهِ. فَلَزِمَهُ مُغْرَقٌ، وَعَمْرٍو بْنُ سَعْدٍ، وَأَمَهُمْ: رُحِمَ بِنْتُ زَيْدِ سَيِّدَةِ نِسَاءِ بَنِي حَيٍّ، وَتَقُولُ حَوْلَانَ: إِنَّ عَمْرٍو بْنَ سَعْدِ أَخُو حَجْرٍ، وَمُغْرَقٌ هَاجَرَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ. [الإكليل: (المخطوط 69/1)، وجاء في المطبوع: (أغرق المالكِي في قومه) تحريف، وفي المخطوط: (إن عمرو بن سعد

أخا حَجْرٍ) وَالصَّوَابُ (أخو)؛ لِأَنَّهُ خَبِرَ. أَغْرَقَ النَّازِحَ فِي الْقَوْمِ: اسْتَوْفَى مَدَهَا. الإكليل: (المخطوط 69/1) المطبوع 308/1.

وَقَدْ عَيَّرَ الْعَالِيُ ابْنَ أَبَانَ بِجَدِّهِ الْأَصْبَعِ بِخَيْرِ طَرَفِ سَاقَةِ الْهَمْدَانِيِّ، وَهُوَ يَذْكُرُ أَوْلَادَ الْأَصْبَعِ فَقَالَ: (وَأَوْلَادُ الْأَصْبَعِ بْنِ حَجْرٍ الْأَكْبَرِ أَرْبَعَةٌ نَفَرٌ: مَالِكًا وَزَيْدًا وَشَهْرًا وَعَبْدَ اللَّهِ، فَأَمَّا مَالِكٌ وَزَيْدٌ، فَهِيَ اللَّذَانِ مَاتَا مِنَ الْحَيَّةِ، وَكَانَ خَيْرٌ ذَلِكَ عَلِيٌّ مَا ذَكَرَهُ عُلَمَاءُ صَاعِدَةً: أَنَّ الْأَصْبَعِ لَمْ يَسْلَمْ مَعَ إِخْوَتِهِ وَأَحَبُّ مُشَاقِقَتِهِمْ، فَتَعَدَّ لِمَعَاذِ بْنِ حَبِيلِ رَسُولِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؛ لِيَقْتَلَهُ فِي بَعْضِ طَرَفِهِ، فَضَرَفَهُ اللَّهُ عَنْهُ، فَوَقَعَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ إِخْوَتِهِ فِي ذَلِكَ مُلَاحَاةً، فَخَرَجَ عَنْهُمْ مُعَاضِبًا حَتَّى صَارَ فِي عَرَبِي عِدْرِ ابْنِ سَعْدِ بْنِ دَافِعٍ، وَلَمَّا جَنَّهُ اللَّيْلُ سَاوَرَهُ ثُعْبَانٌ عَظِيمٌ، فَانْتَدَمَ رَأْسَهُ بِالسَّيْفِ، فَطَارَ الرَّأْسُ فَوَقَعَ بَيْنَ أَوْلَادِهِ وَهُمْ نِيَامٌ، فَآتَى عَلَيْهِمْ فَاصِحٌ فَرَدًّا كَرَنَ الْأَعْضَبُ، ثُمَّ إِنَّهُ أَسْلَمَ فَحَسَنَ إِسْلَامَهُ، وَعَادَ إِلَى بِلَدِهِ وَإِخْوَتِهِ، فَأَتَرَى اللَّهُ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ الذَّرِيَّةَ، فَكَانَ الْعَدَدُ مِنَ الْمَالِكِيِّينَ فِي وِلْدِ الْأَصْبَعِ، وَكَانَتْ أُمَّ مُحَمَّدِ بْنِ أَبَانَ بْنِ مَيْمُونِ بْنِ حُرَيْرِ بْنِ حَجْرٍ بْنِ زُرْعَةَ الْخَنْفَرِيِّ الْقَيْلِ مِنْهُمْ، وَهُوَ الَّذِي أَخْرَجَ بَنِي حَرْبِ بْنِ سَعْدِ وَبَنِي غَالِبِ بْنِ سَعْدِ إِلَى عَرُوثَانَ وَإِلَى الْعَرَجِ، فَقَالَ عَمْرُو بْنُ زَيْدِ الْعَالِي يُعَيِّرُ مُحَمَّدَ بْنَ أَبَانَ بِجَدِّهِ الْأَصْبَعِ. الشعر.

وانظر: الإكليل: (المخطوط 83/1) المطبوع 307/1-306.

51 كَلْعَدٍ: لَمْ اسْتَطِعْ أَنْ أَتَيْتَن مَعَهَا، وَكَلَمًا أَنْعَمْتَ النَّظَرَ فِيهَا زَادَ عُمُوضُهَا وَلَيْسَهَا.

52 يُهَيِّنُ: مَصْدَرُ الْهَيَّانِ وَالْهَيَّانُ وَالْهَيَّانُومُ وَالْهَيَّانُومَةُ كَلِمَاتٌ الْخَفِيِّ.

53 الْهَيْقِيُّ: ذَكَرَ النَّعَامُ، وَسُمِّيَ كَذَلِكَ لِطَوْلِهِ الدَّقِيقَ وَالْمَغْرَطَ. الرَّأَلُ: هُوَ وَكَلْدُ النَّعَامِ، وَكَثِيرًا مَا وَرَدَتْ هَذِهِ الصُّورَةُ عَنِ الْهَيْقِ وَفِرْعَوِ وَخَوْفِهِ وَجَنِبِهِ فِي الشَّعْرِ الْجَاهِلِيِّ؛ لِلنَّهْضِ بِمَوَاقِفَ إِنْسَانِيَّةٍ مَعْبُودَةٍ. وَقَدْ تَحَدَّثَ عَنْهَا د. وَهْبُ رُومِيَّةٌ فِي كِتَابِهِ الْقِيمِ (شِعْرُنَا الْقَدِيمِ وَالتَّقْدِيمِ الْحَدِيدِ)، مَفْصَلًا جَوَانِبَ الْمَشْهَدِ، وَمِرْزَا الْأَبْعَادِ النَّفْسِيَّةِ وَالْإِنْسَانِيَّةِ فِيهِ، فِي غَيْرِ صَفْحَةٍ. يُخْدِي: فِي الْمَطْبُوعِ (يَخْدَى) بِالْأَلْفِ الْمُقْصُورَةِ وَهُوَ تَصْحِيفٌ، وَالصَّوَابُ مَا أَتَيْتُهُ، وَكَذَا مِثْلُهُ فِي بَقِيَّةِ التَّوَافِي الْمُنْتَهِيَةِ بِيَاءِ الْإِشْبَاعِ، وَأَرَادَ: يُعَدُّ السَّرِيرَ سَرْعًا.

54 يَلُوكُ: مَصْدَرُهُ الْمُلُوكَةُ: أَهْوَى الْمَضْغَ. وَقِيلَ: هُوَ مَضْغُ الشَّيْءِ الصُّلْبِ. وَقَدْ اسْتَعَارَهُ الشَّاعِرُ لِحَدِيثِ الْحَيِّ وَالْفَرَجِ وَالصَّغْفِ وَالذَّلِّ الْفَسْلُ: الْفَرَجُ وَالصَّغْفُ.

55 بَنُو حَجْرٍ: هُمُ أَوْلَادُ حَجْرٍ أَبُو رَعْتَةَ الْأَصْفَرِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ حَجْرِ أَبِي رَعْتَةَ الْأَكْبَرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ عَمْرٍو وَهُوَ مُغْرَقُ الْأَكْبَرِ بْنِ زَيْدِ بْنِ مَالِكِ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَسَمَةَ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَرْطَاةَ بْنِ شُرَيْبِلِ بْنِ حَجْرٍ بْنِ الرَّيْبَعَةِ بْنِ سَعْدِ بْنِ حَوْلَانَ. شَادُوا: قَالَ الرَّيْدِيُّ: «شَادَ الْحَائِطُ يَشِيدُهُ شَيْدًا: طَلَاهُ بِالشَّيْدِ، بِالْكَسْرِ وَهُوَ مَا طَلَّ بِهِ حَائِطٌ مِنْ جِصٍّ وَنَحْوِهِ.... وَقَوْلُ الْجَوْهَرِيِّ مِنْ طِينٍ، وَفِي بَعْضِ النُّسخِ: مِنْ جِصٍّ». الثَّاجُ: (شديد).

7- فَخَيْرِ الْقَوْمِ حُجْرٌ ثُمَّ يَعْلَى

وَعَمْرُهُمْ فَأَوْرَاهُمْ بَرْنَدًا (56)

8- وَأَصْبَعُ شَرُّ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا

إِذَا سَارَتْ مَطَايَاهُمْ بِوَفْدٍ (57)

. 4

في الإكليل (المخطوط: 1/100) (58)

1- يَا عَمْرُو مَهَلًا، فَإِنَّ الْبَغْيَ مَتَلَفَةٌ

تُرْدِي الرَّيْسَ وَتُفْنِي كُلَّ مَا جَمَعَا (59)

2- لَا تَقْطَعَنَّ بِالْمُدَى مَنَا أَوْاصِرَنَا

مَهَلًا، هُدَيْتِ، فَخَيْرِ النَّصْحِ مَا نَفَعَا (60)

3- لَسْنَا نَحِبُّ نَرَى فِينَا مُوَلَّوَةً

تَبْكِي وَتَهْتَفُ إِذْ مَا إِلْفَهَا نَزَعَا (61)

4- إِنِّي أَرَى الْحَرْبَ قَدْ أَبَدَتْ نَوَاجِذَهَا

فِينَا وَأَصْبَحَ مِنْهَا صَوَّءُهَا لَمَعَا (62)

. 5

في الإكليل (المخطوط 103-1/102) (63)

1- فَأَصْبَحْتُ قَدْ وَدَعْتُ قَوْمِي وَمَعَشِرِي

وَحَالَفْتُ هَمًّا مَا أَزَالَ أَصَاوِلَهُ (64)

2- رَهِيْنَةَ ذُلِّ بَيْنِ تَرْجٍ وَمَكَّةِ

كَذَلِكَ مَنْ قَامَتْ عَلَيْهِ قِبَائِلُهُ (65)

56 يَعْلَى: يعلى بن حجر بن سعد، وهو أبو رعدة الأكبر بن عمرو، وهو مغرق الأكبر بن زيد... ابن سعد بن خولان. عَمْرُهُمْ: هو عمرو أبو حجر، وحجرٌ هذا هو أبو رعدة الأصغر بن حجر أبي رعدة الأكبر بن سعد بن عمرو... ابن سعد بن خولان. فَأَوْرَاهُمْ: من الأوار، وأصله الوَارُ، ثُمَّ حُفِنَتْ الهمزة فَأَبْدَلْتُ في اللفظ واوًا فصارت وُورًا، فلَمَّا التقت في أوَّل الكلمة واوان وأُخْرِجِي غير اللام، أَبْدَلْتُ الأوَّلَى هَمْزَةً، فصارت أَوَارًا. ومن المحاز: كاد يُغشى عليه من الأوار، أي: العطش أو شِدَّتْهُ، ومنه في كلام علي رضي الله عنه (فَإِنَّ طَاعَةَ اللَّهِ حَرِّزٌ مِنْ أَوَارٍ نِيرَانٍ مُوقَدَةٌ) والمعنى: أغشاهم أو غشيهم بما ملك من الفضائل والمكرمات الحسنة. وَأَوْرَاهُمْ بَرْنَدًا: يُضْرَبُ مَثَلًا لِلتَّجَاحِ وَالظَّفَرِ لِمَنْ رَامَ أَمْرًا وَأَدْرَكَهُ. رَفْنَا: ورد عن سُكْرَاعٍ (وإنه لَوَارِي الرِّبْدِ) يُضْرَبُ في الكرم والحِصَالِ المَحْمُودَةِ، وفيه محاز. التَّاج: (رَبَّنَدًا).

57 أَصْبَعُ: هو الأصبغ بن حجر بن سعد بن عمرو وهو مغرق الأكبر، والأصبغ هذا هو جدُّ مُحَمَّدِ بْنِ أَبَانَ الذي بَعَثَهُ الشَّاعِرُ بِهِ.

58 قال الشعر ينهي عَمْرُو بْنُ زَيْدٍ بن عَبْدِ اللَّهِ بن الحارث السُّعْدِيُّ الذي أهاج الحرب بين بني سَعْدٍ بن سَعْدٍ وبين الرِّبْدَةِ بن سَعْدٍ، وقد احترق بناهرا، واكتوى بظلمها الشَّاعِرُ نفسه فيما بعد، لِأَنَّ الْفِرْقَةَ وَالشَّرَّ وَعَدَمَ سَمَاعِ النَّصِيحِ وَالْبَغْيِ وَالْفِتْنَةَ كَانَتْ مُتَلَفَةً وَتَعْطِيلًا لِأَوَاصِرِ الْفِرْقَةِ وَالْمُؤَدَّةِ. الإكليل: (المخطوط 1/100-101). المطبوع 1/100-101-102.

59 عَمْرُو: هو عمرو بن زَيْدِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ الشُّعْمَانَ بْنِ مَالِكِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ سَعْدِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ الشُّعْمَانَ بْنِ عَمْرُو بْنِ الْفَيَاضِ بْنِ خَرْبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ خَوْلَانَ.

60 الْمُدَى: واحداً(مُدْيَةٌ) و(مُدْيَةٌ) وهي الشَّفْرَةُ وَالسَّكِينُ.

61 لَيْسَ: جاءت حرف نفي وليس فعلاً ماضياً، وهي كلمة جحود، وأصلها(أَيْسَ) فَطُرِحَتْ الهمزة، وَأَزَلَّتْ اللَّامُ بِالْيَاءِ. وهو قول الخليل والفرّاء. وقال الأخير: والدليل على ذلك قولهم - أي: العرب -: أُنْتَبِي بِهِ مِنْ حَيْثُ أَيْسَ وَلَيْسَ، أي: مِنْ حَيْثُ هُوَ وَلَا هُوَ. اللسان، التَّاج (ليس). إذا: كذا وردت في المطبوع، وهو تصحيف والصواب ما أتت.

62 صَوَّءُهَا: وردت في المطبوع (صوؤها) وفي المخطوط (صَوَّوْهَا) مخففةً مُسَهَّلَةً.

63 لَقَدْ جَنَى عمرو بن زيد ثَمَرَةً عُنْتَهُ وَتَهَوَّرَ، فَأَنهَكَهُ الحروبُ، حَتَّى طَعَرَ في بني غَالِبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ خَوْلَانَ إِلَى أَقْصَايِ الْحِمَاةِ. يَقُولُ فِي ذَلِكَ الْهَمْدَانِيُّ: (وجاور عَمْرُو بْنُ زَيْدٍ فِي زَيْدٍ وَقَتًا، ثُمَّ فِي خُتَمِهِ، ثُمَّ فِي بَنِي هِلَالٍ، ثُمَّ لَحِقَ بِنَبِيِّ غَالِبِ إِلَى بَسُومٍ وَعَرَوَانَ، فَكَانَ يَقُولُ أَشْعَارًا يَسْأَلُ خَرِيْرَ بْنَ حُجْرٍ - وَكَانَ ابْنُ خَالَتِهِ - فِيهَا الْعُودَةَ، فَرَفِيَ لَهُ وَأَعَادَهُ، فَمِنْهَا يَقُولُ: فَاصْبِحْتُ... الشعر. الإكليل: (المخطوط 102/101 المطبوع 101/101).

64 حَالَفْتُ: يُقَالُ حَالَفْتُ فَلَانًا؛ لَدْتُ بِنَاتِهِ، مَا أَتْرَكَهُ وَلَا أَفَارَقَهُ الْبَيْتَةَ. أَصَاوِلُهُ: أعالجه وأوائه.

65 رَهِيْنَةٌ: قال ابن منظور: (الرهن) في كلام العرب، هو الشيء المَلْمُومُ، يُقَالُ: هَذَا رَاهِنٌ لَكَ. أُنْثَى: دائم محبوس عليك)، وأراد الشاعر ههنا أنه حبيس. انظر: اللسان: (رهن).

تَرْجٌ: بالفتح ثم السكون، وجيم. موضع مشهور بين مَكَّةَ وَالْيَمَنَ، وقيل: موضع ببيشة، مَأْسَدَةٌ وهو من بلاد خُتَمِمْ. وقيل: هو واد، وقيل: هو قرية، وقيل: هو جبل ومُسَمَّى بِهِ يَوْمَ مِنْ أَيَّامِ الْعَرَبِ، وَهُوَ يَوْمُ تَرْجِ الَّذِي أَسِرَ فِيهِ لَقِيْطُ بْنُ زُرَّارَةَ، أَسْرَهُ الْكَمَيْتُ بْنُ حَنْظَلَةَ. صفة جزيرة العرب: 166-167،

- 3- فَوَ اللَّهُ مَا خَلَيْتُ دَارِي لِمَعَشِرِي
 4- أَقَارُعُ كَيْدًا مِنْ سُلَيْمٍ وَعَامِرٍ
 5- عَدُوٌّ يَعْضُ الطَّرْفَ عَنَّا تَمَقَّتًا
 6- فَادْفَعُهُ عَنِّي بِرَفْقٍ وَحِيلَةٍ
 7- فَمَنْ مُبْلَغٌ حَوْلَانٍ عَنِّي بَأَنِّي
 8- يُبَيِّنُ لِي فِي كُلِّ يَوْمٍ مَكِيدَةً
 9- وَيُبْلِغُنِي قَوْلُهُ مَا يَسُوءُنِي
 10- فَيَا لَيْتَ شِعْرِي، هَلْ أَيْتَنَ لَيْلَةً؟
 11- أَبِي قَوْمَنَا أَنْ يَنْصَفُونَا وَجَرْدُوا
 12- فَمَهْلًا بَنِي عَمْرُو، رَبِيعَةَ سَعْدَهَا
 13- فَفَدَّ شَحَدَتَهَا حَيُّ بَكْرٍ بِنِ وَأَثَلِ
 14- فَبَارَ جَمِيعِ الْقَوْمِ وَأَنْهَدَ عَزْمَهُ

• 6

في الإكليل (المخطوط: 1/61) (74) (من الطويل)

معجم ما استعجم: ٣٠٩/١، معجم البلدان: ٢١/٢. وقد لحا الشاعر إلى تنوين ما لا ينون، لإقامة الوزن، وهو ضرورة شعرية. ما يحتمل الشعر من الضورة للسيرافي: ٤٠-٤٤، ضرائر الشعر لابن عصفور: ٢٢-٢٤. مكية: صرفه ضرورة شعرية. تنوين ما لا ينون ردًا إلى أصله من الضرف، وذلك لإقامة الوزن.

66 لمُعَشِرِي: وردت مصحفةً (بمعشري) والضواب ما أثبتته. ذو: ساقطة من المخطوط، وكان الأكوح-رحمه الله-لم يثبتها في المخطوط؛ لأنها وردت في ذيل صفحة طمس بعض حروفها، وتناهتها عوامل الزمن.

67 مراجله: واحدها (مِرْجَلٌ)، وهو القُدْرُ الذي يطبخ فيه.

68 حَارِكَاهُ: واحده (حَارِكٌ) وهو أعلى الكاهل، وقيل: عظم مشرف من جانبي الكاهل، وقيل: منبت أدنى العُرْفِ إلى الظهر الذي يأخذ به الفارس إذا ركب. كَاهِلُهُ: الكاهل من الإنسان هو ما بين كتفيه، وقيل: هو مَوْصِلُ العنقِ في الصُّلبِ.

69 بحجر: بيت، أو أرض، أو مخلاف. قوابله: نواحيه وأطرافه.

70 أَخْدَمْتُهُ: فعله (خَدَمَ) الأصل فيه (القطع)، وأراد أحسن شَحْدَهُ فصار قاطعًا. صَيَافِلُهُ: واحدها (الصَّيْفَلُ) جالي السُّيُوفِ وشاحدها كي تكون حادَّةً.

71 عَمْرُو: هو جدُّ جرير بن حُجْر الذي سأله عمرو بن زيد الغالبيُّ العودةً إلى وطنه وأهله، الذي عُرفَ بِمُعْرِقِ الأَكْبَرِ لإخراجه بني حَيٍّ بن حَوْلَانَ إلى مَضَرَ، فَعَرِقَ بَعْضُهُمْ، فَنَبَتَ بعد ذلك بهذا الاسم. رَبِيعَةُ: هو الرُّبِيعَةُ بن سعد بن حَوْلَانَ، من أكبر أفخاذ حَوْلَانَ، حيث فيه العدد والرئاسة والفروسية والكرم. وَيَعْدُ: وقع في التَّصْلِيَةِ زحاف القبض، وهو حذف الخامس الساكن من (فعلولن فعول) ويأتي هذا في الطويل والمضارع والهَجَجِ والمتقارب وقد سُمِّيَ (قبضًا)؛ لأنَّ حذف الخامس ينشأ عنه تَقْصُصُ أجزاء البحر واجتماعها، وهو من الرُّخَافَاتِ المستحسنة؛ لأنَّ وقوعه أخفُّ من التمام وأحسن، كالذي يستحسن في الجارية من التفاف البدن، واعتدال القامة، ومثله قول طرفه بن العبد في ديوانه: ١٧٢:

أَبَا مُنْذِرٍ أَفْتَيْتَ فَاسْتَبَقِي بَعْضَنَا
 حَتَّى تَأْتِيكَ بَعْضُ الشَّرِّ أَوْ حُونَ مِنْ بَعْضِ
 تلاحظ أن زحاف القبض وقع في العروض (فعلون //O/O/) التي أصبحت (فعلون //O/) في [رَأْهُو]. العمدة: ٢٢٤/١، العقد الفريد لابن عبد ربه الاندلسي: ٤٢٦/٥، موسيقا الشعر العربي د. عيسى العاكوب: ٣٢.

72 لإخوتها: في المخطوط (لأخوتها) تصحيف.

73 البُوَارُ: الهَلَاكُ.

74 قال هذا الشعر مفتخرًا بأباه، ومُلْكِهِمُ العَظِيمِ، وَأَمْحَادِهِمْ، وتثبيت حكمهم الذي طال عمره لأكثر من ثمانين عاما، ثُمَّ يَتَأَسَّى على تلك الأمجاد السندرة الزائلة. الإكليل: (المخطوط: ٦١/١، المخطوط: ٢٧٩/١).

- 1- أَبُوْنَا الَّذِي أَهَمَّى السُّرُوحَ بِمَأْرِبِ
 2- لِسَعْدِ بْنِ خَوْلَانَ رَسَا الْمَلِكُ وَاسْتَوَى
 7.

في الإكليل (المخطوط 1/103) (77)

- 1- يَا خَوْلُ هَلْ تَجَمَعْنَا الدَّارُ بَعْدَ نَوَى
 2- أَمَسَى جَرِيْرٌ يَحْدُ الْحَبْلُ مِنْ عَشْرِ
 3- أَمَسَتْ مَنَازِلُنَا بِالْحَوْ شَاسِعَةً
 4- مِنْ سِرِّ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ فِي مُرْكِبِهَا
 5- وَحَيِّ قَيْسٍ يَسُومُ الذَّلَّ سَادَتَنَا
 6- لَا قَرَبَ اللَّهُ قُرْبَاكُمْ فَلَيْسَ لَكُمْ
 7- أَنْتُمْ زَعْمُكُمْ بِأَعْلَى ذُرْوَةٍ رُفِعَتْ
- (من البسيط)
- أَمْ هَلْ يُعَوِّدُ زَمَانَ وَاصِلُ الرَّحِمِ (78)
 مَا إِنْ يُرَاقِبُ فِيهِمْ حُرْمَةَ الدِّمَمِ (79)
 وَنَحْنُ إِخْوَتُكُمْ فِي نَبْعَةِ الْكَرَمِ (80)
 أَهْلُ الْحَفَائِظِ بَعْدَ الْعُسْرِ فِي الْقَدَمِ (81)
 قَدْ أَمَسَكُوا بَعْرًا الْأَنْفَاسِ وَالْكَظْمِ (82)
 عَطَفْتُ جَمِيْلًا بِمَحْمُودٍ مِنَ الشِّيمِ
 مِنْ سِرِّ خَوْلَانَ مَنْسُوبُونَ بِالْكَرَمِ (83)

75 البيت في شرح القصيدة الدائمة: ٤٦٢: (شاد القصور). وفي الإكليل: ٧٨/٨: (أهدى السُّرُوحَ قَائِبَ قَوَافِلِهِ). أَمَسَى: السُّرُوحُ: في المطبوع (السُّرُوح) تصحيف، وهي الإبل السَّرَاعُ الَّتِي أَصَاعَهَا فِي مَأْرِبِ، وهي كناية عن المال والثروة اللتين أنفقهما وبالغ في عطاءه. آهَتْ: ذَهَبَتْ. التَّوَافِلُ: واحداً تافلاً (نافلة) وهي ما تفعله مما لم يجب عليك، وقيل: التَّوَفُّلُ: العَطِيَّةُ، والمعنى: عطايا أبيهم كانت تصل صِرْوَاحَ، وهو كناية عن الكرم والحدود. التَّاجُ: (نفل).

76 البيت بتمامه في الإكليل: ٧٨/٨. خَوْلَانُ: صَرَفَهَا؛ لِأَنَّهُ أَرَادَ بِهَا الْحَدَّ خَوْلَانَ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْحَافِ، ولم يرد القبيلة.

77 قال الشَّعْرُ يَنْحَسِرُ لِلْفَرْقَةِ، وَيَتَأَلَّمُ لَهَا وَقَدْ أَفْضَتْ مَضْجَعَهُ، وَأَوْرَثَتْ فِي حَلْقِهِ غَضَضًا، وَفِي قَلْبِهِ كَرْبًا وَخِرْقًا، وَهُوَ يَسْتَعْطِفُ قَلْبَ ذَوِيهِ وَيَأْخُذُهُمْ بِالرَّافَةِ، وَالْوُدَّ، وَالصَّفْحَ، وَيَصِفُ مَا يِقَاسِمُهُ مَعَ أَصْحَابِهِ مِنَ الْإِزْدَارِ، وَسُوءِ الْمَعَامَلَةِ مِنَ الْقَوْمِ الْمُتْرَلِينَ لَهُمْ. الإكليل: (المخطوط ١/١٠٣)، المطبوع (٤١٧/١).

78 خَوْلُ: منادى مُرَّحَمٌ، وهو كثير في الشعر العربي القديم، وللحاجة آراء في بعض شروطه كأن يكون معرفة، غير مستغاث، ولا مندوب، ولا ذي إضافة ولا ذي إسناد، فلا يُرْحَمُ نحو قول الأعمى: (يا إِنْسَانًا خَذْ يَدِي)، وقولك: (يا لِحَقْفَرٍ)، و(يا أمير المؤمنين)، و(يا تَابِطُ شُرْجٍ)؛ وعن الكوفيَّين إجازة تريحهم ذي الإضافة بحذف عجز المضاف إليه، ولهم فيه آراء. وأجاز بعضهم بعضاً من شروطه المذكورة. انظر أوضاع المسالك إلى الفقيه ابن مالك:

٥٥/٤: التَّوَى: العبد، والمفارقة.
 79 يَحْدُ: قال الزَّيْدِيُّ: «الْحَدُّ: القَطْعُ الْمُسْتَأْصِلُ».... وَالْحَدُّ: الكَسْرُ. وَجَدَّدْتُ الشَّيْءَ كَسَرْتَهُ وَقَطَعْتَهُ، وَالاسْمُ الْجَدَادُ (مُتَلَثِّةٌ) وَهُوَ الْمَقْطَعُ الْمَكْسَرُ، وَضَمُّهُ أَفْضَحٌ مِنْ فَتْحِهِ. فَجَعَلْتُمْ جَدَادًا ﴿الأنبياء: ٥٨. أَي حَطَامًا. التَّاجُ (جدد). عَشْرٌ: عِدَّةٌ بَوَادٍ مِنْ نَاحِيَةِ صِنْعَاءِ، هَكَذَا ذَكَرَهَا الْهَمْدَانِيُّ فِي صِفَةِ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ/٢٥٣. وَجَاءَ فِي مَعْجَمِ يَاقُوتَ: عَشْرٌ: شَعْبٌ لَهْذِيلٍ يَصُبُّ مِنْ دَاءَةٍ وَهُوَ جَبَلٌ يَحِجُّزُ بَيْنَ نَخْلَتَيْنِ، مَعْجَمُ الْبِلْدَانِ: ٤/١٢٥.

80 الجَوُّ: بالفتح وتشديد الواو؛ اسم لِنَاحِيَةِ الْبِمَامَةِ، وَإِنَّمَا سُمِّيَتْ الْبِمَامَةُ بَعْدَ الْبِمَامَةِ الرَّقَاءِ فِي حَدِيثِ طَسَمِ وَجَدِيْسٍ. يَقُولُ الْمَلِكُ الْحَمِيرِيُّ: وَقَلْنَا فَسَمَّوْهَا الْبِمَامَةَ بِأَسْمَائِهَا وَسَمَّوْنَا وَقَلْنَا لَا نُرِيدُ إِيمَانَهُ

جو الخضر: باليمامة، وجو الجوادة: باليمامة، وجو سويقة.... وجو أثال، وجو مُرَامَرٍ يُقَالُ لِهَمَا الْجَوَّانِ، وَهَمَا غَافِقَانِ فِي بِلَادِ عَمِسٍ. وَجَوُّ: قَرِيَّةٌ بِأَجْلِ لَبْنِي تَلْعَلِيَّةٍ بِنِ دَرَمَاءَ، وَجَوُّ بَرْدَعَةَ فِي طَرَفِ الْبِمَامَةِ فِي جَوْفِ الرَّمْلِ نَخْلٌ لَبْنِي تَمِيرٌ، وَجَوُّ أَوْسٍ لَبْنِي تَمِيرٌ أَيْضًا.... وَجَوُّ الطَّبِيْبِ: تَصْغِيرُ صَبَّ: لَبْنِي تَمِيرٌ أَيْضًا فِي نَخْلِ وَجَوُّ الْمَلَا، وَهُوَ لَبْنِي يَبْرُوعُ فَحَلَّتْ عَلَيْهَا فِيهِ بَنُو جَذِيمَةَ ابْنِ مَالِكٍ بِنِ نَصْرِ بْنِ قَعْنَانَ بْنِ أَسَدٍ، وَذَلِكَ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ فَانْتَزَعَتْ مِنْهُمْ. وَكَانَ قَدْ خَرَجَ شَاعِرًا إِلَى نَاحِيَةِ الْبِمَامَةِ فِي أَغْلَبِ الطَّنِّ، وَقَدْ سَقَتْ أَسْمَاءُ الْمَوَاضِعِ الْآخَرَى لِتَبْيِيْنِ الْقَارِيءِ عِدَّةَ الْمَوَاضِعِ وَأَمَّا كِنْيَتُهَا. صِفَةُ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ: ٢٥٩، ٣٤١، مَعْجَمٌ مِمَّا اسْتَعْمَعْتُ: ٤٠٧/٢، مَعْجَمُ الْبِلْدَانِ: ١٩٠/٢، الْمَسَالِكُ وَالْمَسَالِكُ لِابْنِ خُرْدَاذِبِهِ: ١٥١، الرُّوضُ الْمُعْطَارُ لِنَشْرُوَانَ الْحَمِيرِيِّ: ١٨٠.

81 السُّرُ: هو الخالص من كل شيء، وأراد به الطيب، والكرم. سعد: بطن كبير مشهور في أرومة خولان، فيه العدد والرئاسة، والشرف، والشعر. مُرْكِبِهَا: الأضل، والمنبت، والمختل. الحفاظ: واحداً حَفِيظَةً (حَفِيظَةٌ) وهي الغضب لحُرْمَةٍ تُنْتَهَكُ مِنْ حُرْمَاتِ بَنِي سَعْدٍ، وَأَهْلُهَا هُمُ الْمَحَامُونَ عَنْ عَوْرَاتِهِمُ الدَّاوُونَ عَنْهَا. الْقَدَمِ: فِي الْمَطْبُوعِ (القرم) تصحيف قبَّح.

82 قيس: المراد بها بطون قيس وقبائلها، وهي عديدة في العرب. جمهرة أنساب العرب: ٢٤٣.

83 زَعْمُكُمْ: سَدُّكُمْ وَرَأْسُكُمْ. الذُّرْوَةُ: أَعْلَى سَنَامِ الْبَعِيرِ، وَقَدْ اسْتَعَارَهَا الشَّاعِرُ لِلْمَكَانَةِ الْمَرْفُوعَةِ الْعَالِيَةِ بَيْنَ الْعَرَبِ جَمِيعِهَا. رُفِعَتْ: أُثْبِتَتْ.

- 8- وَنَحْنُ فِي حَيِّ قَيْسٍ يُرِيمُونَ لَنَا
 سُوءَ الْحَدِيثِ، وَنَخْشَى زَلَّةَ الْحُرْمِ (84)
- 9- ظَعَائِنُ مِنْ بَنِي حَوْلَانَ رَبَّهَا
 طَيْبُ الْعَفَافِ شَرِينُ الذَّلِّ بِالرَّعْمِ (85)
- 10- قَطَعْتُمْ حُرْمَةً مِنْ حَقِّهِنَّ فَمَا
 تَرَعَوْنَ قُرْبَى وَلَا نَصْرًا لِمُظْلَمٍ

ثبت المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

Kur'ân-ı Kerim

الاشتقاق؛ أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت 321هـ)، تح: عبد السلام هارون، بغداد، منشورات مكتبة المثنى، ط3، د.ت.

el-İştikâk, Abu Bakr Muhammed ben. el-Hasen ben. Düreyd el-Ezdî, tah. Abdüsselâm Harun, Bağdad: Menşûrâtü Mektebeti'l-Müsennâ, t.y.

أشعار أهل اليمن في العصر الأموي؛ باسم عبود الياصري، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2005

Eşârü ehlî'l-Yemen fi'l-'asri'l-emevî, basem. Abûd el-Yâsiri, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, baskı 1, 2005. .

الأصول اليمنية في القبائل العربية ورجالها؛ أحمد العامري الناصري، بيروت، دار الرافدين، ط1، 2006.

el-Usûlü'l-Yemeniyye fi'l-kabâilî'l-arabiyye ve ricâlühâ, Ahmed el-Âmirî en-Nâsirî, , Beyrut: Dârü'r-Râfidîn, baskı 1, 2006.

الأعلام؛ خير الدين الزركلي، بيروت، دار العلم للملايين.

el-A'lâm, Hayruddîn ez-Ziriklî Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn.

الإكليل؛ الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني (ت343هـ)، فقط مصورة الجزء الأول عن مخطوطة مكتبة برلين، ألمانيا.

el-İklîl, el-Hasan b. Ahmed b. Yakub el-Hemedânî, Berlin Küttüphanesi Yazmasından ilk bölüm, Almanya.

الأنساب؛ العلامة أبي المنذر سلمة بن مسلم العوتبي الصحاري، تح محمد إحسان النص، ط6، 2004.

el-Ensâb, Ebu'l-Munzir, Seleme b. Müslim el-Avtebî ed-Sahârî, tah. Muhammed İhsan en-Nass, baskı 6, 2004.

البداية والنهاية؛ للإمام المؤرخ إسماعيل بن كثير، تح: مجموعة من الباحثين، دمشق وبيروت، دار ابن كثير، ط1، 2007.

el-Bidaye ve'n-nihâye, İsmail İbn Kesir, tah. Komisyon, Dîmeşk ve Beyrut: Dâru İbn Kesîr, baskı 1, 2007.

84 (الحُرْمِ: وردت (القدم) تصحيف، والصَّوَابُ ما أثبتُّهُ، وهي: ما لا يجوز أُنْتَهَاكُهُ، أو هو الوقوع فيه.

85 بني: وردت في المطبوع مُصَحَّفَةً (ذوي).

تاج العروس من جواهر القاموس؛ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تح: مجموعة من الباحثين، مطبعة حكومة الكويت، 1969.

Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, Muhammed Murtaza el-Huseynî ez-Zebîdî, tah. Komisyon, Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1969.

تاريخ ابن خلدون (المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)؛ عبد الرحمن بن خلدون (732، 800هـ)، ضبطه: خليل شحادة، راجعه: د. سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، 2000.

Tarihu İbn Haldun/Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-asarahüm min-zevi's-şe'ni'l-ekber, Abdurrahman İbn Haldun, haz. Halil Şehâde, ed. Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2000.

تاريخ دمشق؛ الإمام أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي المشهور بابن عساکر، تح: محب الدين أبي سعيد العمروي، بيروت، دار الفكر، 1995.

Tarihu Dimeşk, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh el- Shafei İbn Asakir, tah. Muhibbüddîn Ebi Saîd el-Umrevî, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995.

تاريخ يعقوبي؛ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح المشهور باليعقوبي، بيروت، دار صادر، د.ت.

Tarihu'l-Ya'kûbî , Ahmed b. Ebu Yakub b. Cafer b. Vehb b. Vâdh el-Yakûbî, , Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.

تهذيب اللغة؛ أبو منصور الأزهري (370-282هـ)، تح ومراجعة: مجموعة من الباحثين، قم، إيران، وهي مسلوخة عن الطبعة المصرية، د.ط، د.ت.

Tehzibü'l-lüğa Ebu'l-Mansur el-Ezherî, tah. Komisyon, Kum, İnan, Mısır Baskısının tıpkı basımı, t.y.

جمهرة أنساب العرب؛ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (456-384هـ)، تح: عبد السلام هارون، مصر، دار المعارف، ط، 6، د.ت.

Cemheratü ensâbi'l-arab, 8kEbu Muhammed Ali b. Ahmed b. Seîd İbn Hazm el-Endelûsî,, tah. Abdusselam Harun, Mısır: Dâru'l-Meârif, baski 6, t.y.

جمهرة اللغة؛ أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت321هـ)، بيروت، دار صادر، د.ت.
Cemheratü'l-lüğa, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd el-Ezdî,, Beyrut: Daru Sâdır, t.y.

ديوان شعراء بني كلب بن وبرة؛ جمع وتحقيق د محمد شفيق البيطار، بيروت، دار صادر، ط1، 2002.

Dîvânü Şuarâi benî Kelb b. Vebre, tah. Muhammed Şefik el-Baytar, Beyrut: Daru Sâdır, baski 1, 2002.

الروض المعطار في خبر الأقطار؛ محمد بن عبد المنعم الحميري، تح: إحسان عباس، بيروت، مكتبة لبنان للناسرين، ط2، 1984.

- er-Ravzu'l-mi'târ fi haberi'l-aktâr, Muhammed b. Abdül'Mün'im el-Himyerî, tah. İhsan Abbas, Beyrut: Mektebetü Lübnan li'n-Nâşirîn, baskı 2, 1984.
- السَّحَلَاتُ وَالزُّبُرُ المتوارثة من الجاهليّة في اليمن؛ مقبل التام عامر الأحمدى، بحث من مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد 82، الجزء الثاني. 2007.
- es-Sicillâtü ve'z-Züberü'l-mütevârise mine'l-Cahiliyye fi'l-Yemen, Mukbil e-Tâm Âmir el-Ahmedî, Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, Dımeşk II. cilt, 2007.
- شمس العلوم؛ نشوان بن سعيد الحميري(ت573هـ)، تح: حسين بن عبد الله العمري ومطهر بن علي الأرياني ويوسف محمد عبد الله، دمشق وبيروت، دار الفكر، ط1، 1999.
- Şemsü'l-ulûm, Neşvân b. Seid el-Humeyrîtah. Huseyn b. Abdullah v.dğr., Dımeşk ve Beyrut: Dâru'l-Fikr, baskı 1, 1999.
- الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)؛ إسماعيل بن حمّاد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1990.
- es-Sihâh (Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-arabiyye), İsmail b. Hammad el-Cevherî, tah. Ahmed Abdulğafur Attar, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâiyîn, baskı 4, 1990.
- ضرائر الشعر؛ ابن عصفور الإشبيلي، تح: السّيد إبراهيم محمد، دار الأندلس، ط1، 1980.
- Darâiru's-şî'r, İbn Usfûr El-İşbîlî, tah. es-Seyyid İbrahim Muhammed, Daru'l-Endelüs, baskı 1, 1980.
- طبقات فحول الشعراء؛ محمد بن سلام الجمحي (231-139هـ)، قرأه وشرحه: محمود شاكر أبو فهر، جدة، دار المدني، د.ط، 1974.
- Tabakâtü fuhûli's-şuarâ, Muhammed b. Selâm el-Cumahî, haz. ve şerh: Mahmud Şakir Ebu Fehr, Cidde: Dâru'l-Medenî, 1974.
- عجالة المبتدي وفضالة المنتهي في النسب؛ أبو بكر محمد بن أبي عثمان الحازمي الهمداني، تح: عبد الله كنون، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1965.
- Ucâletü'l-mübtedî ve fedâletü'l-müntehî fi'n-neseb, Ebu Bekr Muhammed b. Ebu Osman el-Hâzimî el-Hemedânî, tah. Abdullah Künûn, Kahire: el-Heyetü'l-Âmme li Şüûni'l-Metâbii'l-Emiriyye, 1965.
- العقد الفريد: أحمد بن عبد ربه الأندلسي، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2004.
- el-İkdü'l-ferîd, Ahmed İbn Abdi Rabbih el-Endelûsî, Kahire: el-Heyetü'l-Âmme li Kusûri's-Sekâfe, 2004.
- العمدة؛ أبي علي الحسن بن رشيق القيروان، تح: النبي عبد الواحد شعلان، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط1، 2000.
- el-Umde, Ebu Ali el-Hasen İbn Reşîk el-Kayravan, tah. en-Nebevî Abdu'l-Vâhid Şa'lân, Kahire: Mektebetü'l-Hanecî, baskı 1, 2000.
- القاموس المحيط؛ محمد بن يعقوب بن السّراج الفيروزآبادي، بيروت، المكتبة العصرية، ط1، 2009.
- el-Kâmusu'l-muhîṭ, Muhammed b. Yakub b. es-Serrâc el-Fîrûzâbâdî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, baskı 1, 2009.

قصة الأدب في اليمن؛ أحمد محمد الشامي، منشورات المكتب التجاري للطباعة والتوزيع، ط1، 1965.

Kıssatü'-edeb fi'l-Yemen, Ahmed Muhammed eş-Şâmî, Menşûrâtü'l-Mektebi't-Ticârî li't-Tibâa ve't-Tevzî', baskı 1, 1965.

كتاب شرح قصيدة الدامغة، تح: محمد بن علي الأكوغ الحوالي. صفة جزيرة العرب، تح: محمد بن علي الأكوغ، الرياض، منشورات دار اليمامة، 1977.

Kitâbü şerhi kasideti'd-dâmiğa, tah. Muhammed b. Ali el-Ekü', Riyad: Menşûrâtü Dâri'l-Yemâme, 1977.

لسان العرب؛ محمد بن مكرم بن منظور (711هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط3، 1993. Lisanü'l-arab, Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, baskı 3, 1993.

ما يحتمل الشعر من الضرورة؛ أبو سعيد السِّيرافي (ت368هـ)، تح: د. عوض القوزي، جامعة الملك سعود، ط3، 1993.

Mâ yahtemilü'ş-şî'r mine'd-darûra, Ebu Seid es-Sîrâfi, tah. Avd el-Kûzî, Câmiatü'l-Melik Suud, baskı 3, 1993.

المحكم؛ ابن سيده الأندلسي، مجموعة من المحققين، القاهرة، معهد المخطوطات، د.ط، 2003. el-Muhkem, İbn Sîde el-Endelûsî, tah. Komisyon, Kahire: Mahedü'l-Mahtûtât, 2003.

المحيط في اللغة؛ الصاحب بن عباد، تح: الشيخ محمد حسن آل ياسين، ط1، 1994. el-Muhît fi'l-lüğa, es-Sâhib İbn Abbad, ta. Muhammed Hasen Âlî Yâsin, baskı 1, 1994.

الدامغة قصيدة الحسن بن أحمد الهمداني (334) المحاب بها الكميت بن زيد الأسدي: ل د. مقبل التام عامر الأحمد، ص235-200 مجلة التراث العربي: مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق: العدد95، 2004،

ed-Dâmiğa Kasidetu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedâni, el-Mucâb biha el-Kumeyt b. Zeyd el-Esedî, Dr.Mukbil et-Tâm Âmir el-Ahmedî, s.200-235, Mecelletü't-Türâsi'-Arabî, Dîmeşk, sayı 95, 2004.

المرشد إلى فهم أشعار العرب؛ عبد الله الطيب، الكويت، وزارة الإعلام، ط3، 1989. el-Mürşid ilâ fehmi eş'âri'l-arab, Abdullah et-Tayyib, Kuveyt: Vizâratü'l-İ'lâm, baskı 3, 1989.

المزهر في علوم اللّغة، جلال الدين السيوطي، تح: محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد علي البحايي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار الجيل، د.ط، د.ت.

el-Muzhir fi ulûmi'l-lüğa, Celaleddin es-Suyûtî, tah. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ v.dğr., Beyrut: Dâru'l-Cil, t.y.

المسالك والممالك؛ أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله خُرَدَّاذبه، بيروت، دار صادر، د.ط، د.ت. el-Mesâlik ve'l-memâlik, Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Abdullah Hurdazbih, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.

معجم البلدان؛ ياقوت الحموي، بيروت، دار صادر، ط1، 1996.

Mu'cemü'l-büldân, Yakut el-Hamevî, Beyrut: Dâru Sâdır, baskı 1, 1996.

- معجم قبائل العرب؛ عمر رضا كحالة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1978.
 Mu'cemu kabâili'l-'arab, Ömer Rıdâ Kehhâle, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, baskı 2, 1978.
- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع؛ عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي، تح: مصطفى السقا، بيروت، عالم الكتب، ط3، 1983.
 Mu'cemu men ista'ceme min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâdi', Abdullah b. Abdulazîz el-Bekrî el-Endelûsî, tah. Mustafâ es-Sakâ, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, baskı 3, 1983.
- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام؛ جواد علي، بيروت، دار العلم للملايين، بغداد، مكتبة النهضة، ط3، 1980.
 el-Mufasssal fî târihi'l-'arab kable'l-İslâm, Cevad Ali, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Bağdad: Mektebetü'Nahda, baskı 3, 1980.
- موسيقا الشعر العربي؛ عيسى العاكوب، دمشق، دار الفكر، ط2، 2000.
 Mûsikaş-şî'ri'l-'arabî, İsa el-Âkûb, Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, baskı 2, 2000.
- نسب معد واليمن الكبير؛ هشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت 204هـ)، تح د. ناجي حسن، بيروت، عالم الكتب، 2004.
 Nesebü Ma'd ve'l-Yemeni'l-Kebîr, Hişam b. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî, tah. Naci Hasan, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2004.
- نسب عدنان وقحطان أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد (210 – 285هـ): تح د. مقبل الأحمدی، دمشق، الدار العربية للنشر، ط1، 2008
 Nesebü Adnân ve Gahtân, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberrid, tah. Mukbil el-Ahmedî, Dımeşk: ed-Dâru'l-Arabiyye li'n-Neşr, baskı 1, 2008.
- نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب؛ يعلى بن موسى بن سعيد الأندلسي (610 هـ – 685 هـ)، تح: د. نصرت عبد الرحمن، عمّان، مكتبة الأقصى، 1982.
 Neşvetü't-tarab fî târihi cahiliyyeti'l-Arab, Ya'lâ b. Musa b. Saïd el-Endelûsî, tah. Nusret Abdurrahman, Amman: Mektebetü'l-Aksâ, 1982.

المزارعة حکمها والضوابط المنظمة لها وآثارها الاقتصادية

Atia Adlan*

Tarım Yönetimi Ve Ekonomik Sonuçları

Bu konu üniversitelerin etrafındaki bölgeyi kalkındırmadaki rolünden yola çıkılarak seçilmiştir. Üniversite tarımsal bir bölge ile çevrelenmiştir. Böylesi tarımsal bir bölge inceleme ve araştırmalara ihtiyaç duyar. Tarımsal meseleyi ele almada şer'i ve ekonomik kalkınma teorilerini birleştirmede tarımın ekonomik kalkınma için şeri bir yol olması mümkün müdür? Araştırmanın hedefleri, tarım meselesinde doğru ve tercih edilen İslami hükmün açıklanması, tarım yönetiminde İslami kuralların beyanı, onun ekonomik faydaları ve bunlardan faydalanma yolları ortaya koyma biçiminde özetlenmiştir. Bu araştırmada fıkhi olarak benimsenen yöntem, konuyla ilgili doktrinleri inceleyen karşılaştırmalı bir yöntemdir. Şer'i delillerin araştırılmasından anlaşıldığı kadarıyla tercih yapılması, görüşlerin sahibine atfedilmesi ve konuyla alakalı hadislerin tahricinin yapılması şeklindedir. Tarımın etkilediği ekonomi alanında ise bazı çalışmalara dayanarak kısa bir fikir sunulmuştur. Çalışma, sonuç ve giriş hariç üç kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda tarımın

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, ati-aadlan@gmail.com, Orcid.org. 0000-0001-5787-9659

İslami hükmü ele alındı. İkinci kısımda İslami hükümde tarımı düzenleyen hükümleri ele alındı. Üçüncü kısımda ise ekonomik çözümlere değinildi.

Anahtar Kelimeler

İktisat, Şer'î Deliller, İslam Hukuku, İslami Kurallar, Tarım

مختصر البحث

المزاعة .. حكمها والضوابط المنظمة لها وآثارها الاقتصادية. وقد اخترته من منطلق دور الجامعات في تنمية البيئة المحيطة بها، والبيئة المحيطة بالجامعة والتي تغذيها بالطلاب بيئة ذراعية وتحتاج امثل هذا النوع من الدراسات والبحاث. الجمع بين أحكام الشريعة ونظريات التنمية الاقتصادية في تناول قضية المزاعة هل يمكن للمزاعة أن تكون سبيلا شرعيا واقتصاديا لتنمية الثروة؟ تلخص أهداف البحث في بيان الحكم الشرعي الصحيح والراجح في مسألة المزاعة وفي بيان الضوابط الشرعية التي تنظمها وفي الكشف عن فوائدها الاقتصادية وسبل الاستفادة منها. والمنهج الذي اعتمده في الجانب الفقهي من هذا البحث هو الدراسة الفقهية المقارنة، التي تستقصى المذاهب في المسألة، ثم تقوم بالترجيح حسب ما يظهر من تفحص الأدلة الشرعية، مع عزو الأقوال لأصحابها، وتخريج الأحاديث من مظانها حسب القواعد العلمية المعتمدة، واستخلاص الضوابط عن طريق الاستقراء، أمّا في الجانب الاقتصادي فطرحت رؤية موجزة لمجالات الاقتصاد التي تؤثر فيها المزاعة، محمداً في ذلك على بعض الدراسات المقدمة في هذا الميدان. وقد قسمته إلى ثلاثة مباحث - سوى التمهيد والخاتمة - في المبحث الأول تناولت حكم الشرع في المزاعة من حيث الأصل، في المبحث الثاني تناولت الأحكام المنظمة لها في الشرع، وفي المبحث الثالث تعرضت للمعالجة الاقتصادية.

Abstract

Farming Profit Share Rules And Regulated Control And Its Economic Impact

University should have a deep effect on the surrounding environment and society to develop these systems and it is well known that our surrounding agriculture environmental need these types of searches and studies. Merge the Share'a roles and the economic development theories in the field of farming profit share. Can the farming profit share be one of wealth gain way according to share'a and economy. It can be summarized as follows, introducing the correct and preferable Islamic rules about farming profit share, and define the regulated control that organized this process, also explain its benefits and way of make a gain from it. The approach adopted in this work is the comparative jurisprudential which investigate the doctrines about this issue. Weighted opinion will be preferable according to the regulated control with related references. The deep reading to Hadeeth to avoid misunderstanding and suspicion and about the economical point of view, the researcher briefly introduce a vision about the branches of economic activity that affect the farming share profit project depending on some study relat-

ed issue. It will be formed from three sections in addition to boot and conclusion. First section will discuss the role of farming share profit in share>a as a basic concept, the second one will discuss the regulated control items in share>a, and finally the third part will pass through the economical treatment of this issue

Keyword

Economic, Share'a, Jurisprudential, Islamic Rules, Farming

تمهيد

تعريف المزارعة

المزارعة (لغة)⁽¹⁾: مفاعلة من الزرع، وهي المُعَامَلَةُ على الأرضِ بَعْضُ ما يَخْرُجُ منها، ويكونُ البَذْرُ من مالِكِها، وهي طَرِيقَةٌ لاستغلال الأَرْضِ الزراعيّةِ باشتراك المَالِكِ والزَّارِعِ فِي الاستغلالِ وَيَقْسَمُ الناتجَ بَيْنَهُمَا بِنِسْبَةٍ يعينها العقدُ أو العرفُ.

المزارعة شرعاً: ومعناها في الشرع لا يبعد عن معناها في اللغة، فقد عرفها الفقهاء بتعريفات متقاربة مأخوذة من المعنى اللغوي، من هذه التعريفات الفقهية أنّها: عقد على الزرع ببعض الخارج⁽²⁾، أي عقد بين طرفين، أحدهما مالك الأرض، والآخر عامل يعمل عليها، ويكون للعامل بعض ما يخرج منها مقابل عمله؛ حسب اتفاقهما.

علاقة المصطلح بما يجاوره: هناك مصطلحات مجاورة لمصطلح المزارعة، منها (المنخابة) وقد اعتبرها أغلب العلماء مرادفة للمزارعة؛ لكونها مأخوذة من الخبار وهي الأرض اللينة، أو من الخبير وهو الأكار⁽³⁾، ويرى الشافعي⁽⁴⁾ وبعض العلماء أنّهما "عقدان مختلفان. فالمنخابة: هي المعاملة على الأرض ببعض ما يخرج منها والبذر من العامل، والمزارعة مثلها، إلا أن البذر من المالك" ولا شك أنه اختلاف يسير يرجع إلى بعض التفاصيل، "وَقِيلَ أَصْلُ

1 راجع: القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً - أبو حبيب - د: سعدي أبو حبيب - دار الفكر - دمشق - سورية - ط: الثانية ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م ص ١٥٨، القاموس المحيط - الفيروزآبادي - مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي - مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان ط: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م ٧٢٥/١، المعجم الوسيط - المجمع - مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار) - دار الدعوة - بالقاهرة - بدون - ٣٩٢/١

2 البناء شرح الهداية - أبو محمد محمود بن أحمد - بدر الدين العيني - دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان - ط: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م ٤٧٥/١١

3 روضة الطالبين وعمدة المفتين - أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي - المكتبة الإسلامية، بيروت - دمشق - عمان - ط: الثالثة، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م (١٦٨ / ٥)

4 المعنى لابن قدامة - موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي - مكتبة القاهرة - بدون (٣٠٩ / ٥)

الْمُخَابِرَةِ مِنْ خَيْرٍ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْرَبَهَا فِي أَيْدِي أَهْلِهَا عَلَى النِّصْفِ مِنْ مَحْضُولِهَا، فَقِيلَ خَابَرَهُمْ: أَيَّ عَامَلَهُمْ فِي خَيْرٍ(5).

ومن المصطلحات المجاورة - معني - للمزاعة مصطلح المساقاة، وهي "معاقدة على دفع الأشجار إلى من يعمل فيها على أن الثمر بينهما"(6) فهي معاملة على الشجر ببعض الخارج، وبذلك تشترك مع المزاعة في أن كل منهما معاملة ببعض الخارج، لكنَّ الفرق بينهما هو أن المزاعة معاملة على الأرض والمساقاة معاملة على الشجر، وكذلك من المصطلحات القرية مصطلح (المغارة) وهي عبارة عن: دفع أرض وشجر لمن يغرسه بجزء مشاع معلوم من الشجر(7)، ويكثر ورود هذه المعاملة في كتب أهل العلم، ولاسيما الحنابلة، ويأتي بعدهم المالكية ثمَّ الحنفية.

أما كراء الأرض فمستوى المجاورة بينه وبين المزاعة يحدده حسم مسألة تحديد نوع عقد المزاعة؛ وذلك لأنَّ كراء الأرض عقد ينتمي إلى عقود المعاوضات، فهل عقدا المزاعة كذلك، أم إنَّه ينتمي إلى فئة الشركات؟ هذا ما سيتضح خلال البحث.

تعريف الاقتصاد: الاقتصاد في اللغة من القصد وهو التوسط والاعتدال وطلب الأمر الأرشد، أمَّا في الشرع فمعناه التوسط بين الإفراط والتفريط، كما يأتي بمعنى حسن التدبير في المعيشة والنفقة(8)، أمَّا النظام الاقتصادي فهو عبارة عن مجموعة القوانين والتشريعات واللوائح والعادات الاقتصادية التي تكون منظومة قانونية وحرمة تشريعية تهدف إلى حسن استغلال الموارد وإن تقلصت وقلت؛ لتحقيق أعلى إشباع للحاجات وإن زادت واتسعت.

حكم المزاعة

اختلف العلماء في حكم المزاعة؛ وسبب اختلافهم يرجع إلى أمرين، الأول: تردد المزاعة في ظاهر الأمر بين أصليين؛ حيث تشبه من وجه عقود المعاوضات التي يشترط فيها انتفاء الغرر والجهالة، وتشبه من وجه آخر عقود الشركات التي يغتفر فيها ما لا يغتفر في عقود

5 النهاية في غريب الحديث والأثر - مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير - المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م

ت: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي ٧/٢

6 تبين الحقائق شرح كنز الدقائق - عثمان بن علي فخر الدين الزيلعي الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - القاهرة - ط: الأولى، ١٣١٣ هـ ٢٨٤/٥

7 حاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع - عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي - ط: الأولى - ١٣٩٧ هـ - بدون - (٥/ ٢٨٠)

8 معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء - د. نزيه حماد - دار القلم - دمشق - ط أولى ٢٠٠٨م - ص ٧٢

المعاوضات، الأمر الثاني: اختلاف الأحاديث الواردة في الباب في دلالاتها؛ ومن هنا كان للعلماء فيها مذهباً.

المذهب الأول: عدم جواز المزارعة، وهو قول أبي حنيفة⁽⁹⁾ وزفر ومالك وأصحابه⁽¹⁰⁾ والشافعي⁽¹¹⁾، ومعظم العلماء، غير أن الشافعي أجازها تبعاً إن اشتمل العقد على مساقاة ومزارعة، وكانت الأرض البيضاء متخللة بين الشجر؛ لقاعدة: يجوز تبعاً ما لا يجوز استقلالاً، وعن مالك رواية تشبه قول الشافعي.

المذهب الثاني: جواز المزارعة: وهو قول أبي يوسف ومحمد⁽¹²⁾ وابن أبي ليلى وأحمد⁽¹³⁾، وممن رأى ذلك سعيد بن المسيب، وطاوس، وعبد الرحمن بن الأسود، وموسى بن طلحة، والزهرري، وروي ذلك عن معاذ، والحسن، وعبد الرحمن بن يزيد، وهم يجيزون المزارعة سواء كانت منفردة أو مقترنة بالمساقاة، وأغلبهم لا يفرق في هذا بين ما إذا كان البذر من صاحب الأرض أو كان من العامل.

أدلة القائلين بالتحريم: استدل القائلون بالمنع بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن المزارعة في صحيح مسلم وعن المخابرة في الصحيحين⁽¹⁴⁾، فعن جابر بن عبد الله، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة، وعن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه، ولا يباع إلا بالدينار والدرهم، إلا العرايا»⁽¹⁵⁾ وعن ثابت بن الضحاك، «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المزارعة»⁽¹⁶⁾ كما استدلوا بأن عقد المزارعة استئجار ببعض ما يخرج من عمله؛ بدليل أنه لا يصح بدون ذكر المدة، وذلك من خصائص الإجارة فيكون في معنى قفيز الطحان⁽¹⁷⁾؛ وقد نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن قفيز الطحان⁽¹⁸⁾ «وهو أن يقول للطحان: اطحن هذه الصبرة المحهولة بقفيز منها، والقفيز مكيال معروف»⁽¹⁹⁾ كما استدلوا بالمعقول، وهو أن الاستئجار ببعض الخراج من

9 البناء شرح الهداية ٤٧٥/١١

10 المدونة - مالك بن أنس - دار الكتب العلمية - ط أولى ١٩٩٤ م ٥٥٦/٣

11 الأم - الإمام محمد بن إدريس الشافعي - دار المعرفة بيروت - ط ١٩٩٠ م ١٢/٤

12 البناء شرح الهداية ٤٧٥/١١

13 كشف القناع عن متن الإقناع - منصور بن يونس البهوتي - دار الكتب العلمية - بيروت - بدون تاريخ - ٥٤٢/٣

14 أسنى المظالم في شرح روض الطالب - زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري - دار الكتاب الإسلامي - بدون (٢/ ٤٠١)

15 متفق عليه صحيح البخاري (١١٥/٣) وصحيح مسلم (١١٧٤/٣)

16 صحيح مسلم (١١٨٣/٣)

17 البناء شرح الهداية (٤٧٨/١١) وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٢٧٥/٦)

18 سنن الدارقطني (٤٦٨/٣) (٢٩٨٥)

19 فيض القادري شرح الجامع الصغير - زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوي - المكتبة التجارية الكبرى - مصر - ط: الأولى، ١٣٥٦ م (٦/٦)

النصف والثالث والرابع ونحوه استتجار ببدل مجهول، وهو لا يجوز كما في الإجارة»⁽²⁰⁾، وأجابوا عن أحاديث معاملة النبي لأهل خيبر - التي استدل بها المحيزون - بأنها محمول على الجزية»⁽²¹⁾ أو خراج المقاسمة»⁽²²⁾ دون المزارعة.

أدلة القائلين بالجواز: استدل القائلون بالجواز بأحاديث صحيحة صريحة يدل ظاهرها على جواز المزارعة والمساقاة بلا فرق بينهما، فقد روى البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر - رضی الله عنهما - أن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - «عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع»⁽²³⁾، فالمعاملة بشطر ما يخرج من الثمر هي المساقاة، والمعاملة بشطر ما يخرج من الزرع هي المزارعة، وفي رواية أخرى في الصحيحين: «أنهم سألوه أن يقرهم بها علي أن يكفوه عملها ولهم نصف الثمر، فقال لهم رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - نقركم علي ذلك ما شئنا، ففروا بها حتى أجلاهم عمر»⁽²⁴⁾ فهذه الرواية تدل علي أن هذه المعاملة استمرت طيلة عصر النبوة فلم يطرأ عليها النسخ، وفي رواية لمسلم «أن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - دفع إلي يهود خيبر نخل خيبر وأرضها علي أن يعتملوها من أموالهم ولهم شطر ثمرها»⁽²⁵⁾ وهذه الرواية بالغة الوضوح في وصف شكل المعاملة التي عامل النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بها أهل خيبر، وأنها كانت مساقاة في النخل ومزارعة في الأرض، «ولأنه عقد شركة بين المال والعمل، فيجوز اعتباراً بالمضاربة، والجامع دفع الحاجة فإن ذا المال قد لا يهتدي إلى العمل والقوي عليه لا يجد المال، فمست الحاجة إلى انعقاد هذا العقد»⁽²⁶⁾، ومعلوم أن الشركة يغتفر فيها ما لا يغتفر في المعاوضات من يسير الغرر.

المنافشة والترجيح: لا ريب أن كلا الفريقين قد استدل بأدلة لها وجهة واعتبار، غير أنه لدى مناقشة قضية كهذه مترددة في الظاهر بين أصليين، ووردت فيها نصوص متعارضة؛ ينبغي أن نردها أولاً إلى أصلها الصحيح، ثم نجتمع ماورد في الباب من نصوص ظاهرها التعارض، ونؤلف بينها بطريق الجمع إن أمكننا ذلك، وإلا فبالترجيح، ونحن ابتداءً إن نظرنا إلى هذه

(٣٣٥)

20 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع - علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني - دار الكتب العلمية - ط: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م

- (١٧٥ / ٦)

21 السابق ١٧٥/٦

22 المسبوط - محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي - دار المعرفة - بيروت - بدون - (٢ / ٢٣)

23 متفق عليه، رواه البخاري كالحرق والمزارعة برقم (٢٣٢٨) و (٢٣٢٩) ومسلم ك المساقاة برقم (١٥٥١)

24 متفق عليه رواه البخاري ك الحرق والمزارعة برقم (٢٣٢٨) و (٢٣٢٩) ومسلم ك المساقاة برقم (١٥٥١)

25 رواه مسلم ك المساقاة ١١٨٧/٣ برقم (١٥٥١)

26 الهداية مع البناية شرح الهداية ٤٧٧/١١

المعاملة لا نجد فيها ما يفصلها عن نظائرها ويلحقها بأصل غير الأصل الذي تنتمي إليه هذه النظائر، فما من شك أن الشبه قائم بين المضاربة والمساقاة والمزارعة من كل الوجوه، وما يوجد من فروق بسيطة في بعض التفاصيل لا يؤثر في المماثلة الظاهرة، فالواقع أن هذه الأنواع الثلاثة تدخل تحت باب واحد، فالمضاربة مشاركة بين اثنين «هذا بنفع ماله، وهذا بنفع بدنه، وما قسم الله من ربح كان بينهما علي الإشاعة»⁽²⁷⁾، والمساقاة «شركة زراعية علي استثمار الشجر، يكون فيها الشجر من جانب والعمل في الشجر من جانب، والثمرة الحاصلة مشتركة بينهما بنسبة يتفق عليها العاقدان؛ النصف والتلث ونحو ذلك»⁽²⁸⁾، والمزارعة شركة زراعية علي استثمار الأرض البيضاء، أي التي ليس فيها شجر، تكون فيها الأرض من جانب والعمل في الأرض من جانب، والثمرة الحاصلة بينهما علي الإشاعة، فالمضاربة معاملة في المال، والمساقاة معاملة في الشجر، والمزارعة معاملة في الأرض؛ فقد عرفت بأنها «المعاملة علي الأرض ببعض ما يخرج منها من الزرع الثلث والربع وغير ذلك من الأجزاء المعلومة»⁽²⁹⁾، وكون المعقود عليه في المضاربة نقود وفي المساقاة شجر وفي المزارعة أرض لا يؤثر في شكل المعاملة وصورتها، كما لا يؤثر هذا الفرق في شكل المعاملة إن كانت يباعا وشراء.

فالأصل أنها جميعاً عقود تنتمي إلى الشركات، وقد خالف كثير من الفقهاء هذه الأصل حينما ألحقوا المزارعة والمساقاة بالإجارة لكونهما في ظاهر الأمر كراء للأرض أو للشجر ببعض ما يخرج من الزرع أو الثمرة، لكن الصواب أنهما من باب الشركات لا من باب المعاوضات، وجوهرهما مضاربة ومعاملة في الزرع والثمر لا كراء. والشبه قائم بين المضاربة والمزارعة والمساقاة، إلى درجة أن الإمام أحمد كان «يرى أن يقيس المضاربة علي المساقاة والمزارعة، وقياس كل منهما علي الآخر صحيح، فإن من أثبت جواز أحدهما أمكنه أن يستعمل فيه حكم الآخر لتساويهما»⁽³⁰⁾؛ لذلك نجد أن «حكم المساقاة والمزارعة حكم المضاربة في الجزء المشروط للعامل في كونه معلوماً مشاعاً من جميع الثمرة»⁽³¹⁾ وهذا يختلف عن حكم الإجارة ولا شك، «فهذه العقود من جنس المشاركات لا من جنس

27 إعلام الموقعين عن رب العالمين - محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية - ت: محمد عبد السلام إبراهيم - دار الكتب العلمية - بيروت - ط: الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م - ٢٩١/١.

28 فقه السنة - سيد سابق - دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان - ط: الثالثة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م - ٢٠٥/٣.

29 عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعها حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته - محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي - دار الكتب العلمية - بيروت - ط: الثانية، ١٤١٥هـ - ١٧٧/٩.

30 مجموع فتاوى ابن تيمية ١٠١/٢٩.

31 الكافي في فقه الإمام أحمد ١٩٣/٢.

المعاوضات المحضنة»⁽³²⁾، وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية ذلك بجلاء ووضوح، فقال: «وإذا كانت التصرفات المبنية علي المعادلة هي معاوضة أو مشاركة فمعلوم قطعاً أن المساقاة والمزارعة ونحوهما من جنس المشاركة وليس من جنس المعاوضة المحضنة»⁽³³⁾

ومن المعلوم أنَّ المضاربة جائزة بالإجماع المبنى علي السنة التقريرية، قال الإمام الصنعاني: لا خلاف بين المسلمين في جواز القراض (المضاربة) وأنه مما كان في الجاهلية فأقره الإسلام. ⁽³⁴⁾، وإنني أرى أن الأحاديث التي يستدل بها علي جواز المساقاة والمزارعة هي ذاتها أدلة المضاربة ومستند الإجماع علي جوازها؛ لأن المضاربة في معنى المزارعة والمساقاة، فالمضاربة معاملة في المال بجزء شائع من ثمرته، والمزارعة والمساقاة معاملة في الأرض والشجر بجزء شائع من الثمرة أيضاً، وجميعها مشاركات تكون فيها الأصول من جانب والعمل والإدارة من جانب، والعائد علي كل طرف بحسب ما تراضى عليه الطرفان، علي أن يكون نسبة شائعة من الربح كالنصف والثلث؛ وعلي هذا يمكن أن نجعل المساقاة والمزارعة الثابتين بالسنة الصريحة أصلاً ونقيس عليهما المضاربة، ويمكن أيضاً أن نجعل المضاربة الثابتة بالإجماع والسنة التقريرية أصلاً ونقيس عليها المزارعة والمساقاة، وفي الجملة فإن هذه الأنواع الثلاثة: المضاربة والمساقاة والمزارعة وجود لمعاملة واحدة، وثبت بعضها بالإجماع وبعضها بصريح الأحاديث من باب تعاقق الأدلة وتعاضدها.

وأحسب أنه لولا ما روى عن رافع بن خديج - رضي الله عنه - وغيره من النهي عن المزارعة وكراء الأرض ما ثارت هذه الأزمة الكبيرة التي زعزعت إحدى الثوابت الاقتصادية في حياة الأمة، مما أثار دهشة أجلة فقهاء الصحابة، أمثال زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وغيرهم، ولو أن النصوص الواردة في هذا الباب جمعت ثم رُدَّ المتشابه منها إلي المحكم لما وقع هذا الخلاف الكبير.

فجملة القول في الأحاديث الواردة في النهي عن المزارعة وكراء الأرض أنها جُمِل وعبارات نبوية صحيحة، يجب أن تفسر في ضوء الجمل المحكمة في هذا الباب؛ فإن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لم يحرم المزارعة التي هي: المعاملة علي الأرض ببعض ما يخرج منها علي الإشاعة، ولم يحرم المساقاة التي هي: المعاملة علي الشجر ببعض ثمرته علي الإشاعة،

32 أعلام الموقعين 1/ 336.

33 مجموع الفتاوى 29/ 99.

34 سبل السلام - محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف - دار الحديث - بدون 111/2.

بل الثابت أنه تعامل بهما، وقد سبق ذكر الأحاديث الصحيحة الصريحة التي تقرر بوضوح مشروعية هذه المعاملة وصحتها، وتؤكد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تعامل بها، وقد روى البخاري أن السلف كانوا يتعاملون بها، قال البخاري: باب المزارعة بالشرط ونحوه: وَقَالَ قَيْسُ بْنُ مُسْلِمٍ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، قَالَ: «مَا بِالْمَدِينَةِ أَهْلُ بَيْتِ هَجْرَةَ إِلَّا يَزْرَعُونَ عَلَى الثُّلُثِ وَالرُّبْعِ» وَزَارَعَ عَلِيُّ، وَسَعْدُ بْنُ مَالِكٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ وَعُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، وَالْقَاسِمُ، وَعُرْوَةُ، وَأَبُو بَكْرٍ، وَأَبُو عَمْرٍ، وَأَبُو عَلِيٍّ، وَأَبْنُ سِيرِينَ وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْأَسْوَدِ: «كُنْتُ أَشَارِكُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ يَزِيدٍ فِي الزَّرْعِ» وَعَامَلَ عُمَرُ، «النَّاسَ عَلَى إِنْ جَاءَ عُمَرُ بِالْبَدْرِ مِنْ عِنْدِهِ فَلَهُ الشَّطْرُ، وَإِنْ جَاءَوا بِالْبَدْرِ فَلَهُمْ كَذَا» وَقَالَ الْحَسَنُ: «لَا بَأْسَ أَنْ تَكُونَ الْأَرْضُ لِأَحَدِهِمَا، فَيُنْفِقَانِ جَمِيعًا، فَمَا خَرَجَ فَهُوَ بَيْنَهُمَا»(35).

وقد قصد البخاري بسوقه لهذه الآثار «الإشارة إلي أن الصحابة لم ينقل عنهم خلاف في الجواز، خصوصاً أهل المدينة»(36)، كما أخرج ابن ماجه عن طاووس أن معاذ بن جبل أكرى الأرض علي عهد رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وأبي بكر وعمر وعثمان علي الثلث والرابع فهو يعمل به إلي يومك هذا»(37)، فإذا كان صنيع الصحابة يوافق صنيع رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فهل يبقى في جواز المزارعة ريبة لمرتاب؟! «إذا كان جميع المهاجرين والخلفاء الراشدين وأكابر الصحابة والتابعين يزارعون، من غير أن ينكر ذلك عليهم منكر لم يكن هناك إجماع أعظم من هذا، بل إن كان في الدنيا إجماع فهو هذا»(38).

وتأويل بعض الفقهاء لهذه المعاملة بأن خبير فتحت صلحاً، وبأن أهلها أقرها عليها بشرط أن يعطوا نصف الثمرة علي وجه الجزية، وتأويل بعيد لا يساعد عليه لفظ الحديث الذي صرح بأن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عامل أهل خيبر، ودفع إليهم الأرض ليعتملوها من أموالهم، فهو تأويل لا يسيغه السياق، وقد تعقب العلماء هذا التأويل بأن «معظم خبير فتح عنوة... وبأن عمر أجلاهم منها، فلو كان ملكهم ما أجلاهم عنها»(39) فلا تقبل هذه الدعوى، كما «لا تقبل

35 صحيح البخاري (١٠٤/٣)

36 فتح الباري شرح صحيح البخاري - أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني - ط: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩/١١/٥

37 صحيح رواه ابن ماجه ك الرجون باب الرخصة في المزارعة بالثلث والرابع برقم (٢٤٦٣) والبيهقي في السنن ١٥٠/٦.

38 مجموع الفتاوى ابن تيميه ٩٧/٢٩.

39 فتح الباري ١٠/٥.

دعوى كون المزارعة في خيبر إنما جازت تبعاً للمساقاة، بل جازت مستقلة؛ لأن المعنى المجوز للمساقاة موجود في المزارعة قياساً علي القراض فإنه جازر بالإجماع»(40).

هذا هو القدر المحكم في المسألة، وقد يلتمس للفقهاء القائلين ببطلان المزارعة العذر بسبب ما ورد عن النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - من نهيه عن المزارعة وعن كراء الأرض، أي إجارتها، وعن المخابرة، أي: المزارعة علي المخبرة أي النصب(41) إلا أن هذا لا يغير من الحقيقة شيئاً، ولا يمكن أبداً أن يؤدي إلي التشغيب علي إحدى ثوابت الاقتصاد الإسلامي؛ لأن الحقيقة إذا ثبتت وصارت كالمحكومات لم يضرها بعد ذلك النصوص المتشابهات وإن كثرت. ومن النصوص الواردة في النهي عن المزارعة والمخابرة ما رواه أبو داود وغيره عن سعيد بن المسيب عن رافع بن خديج قال: «نهى رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - المحاقلة والمزابنة وقال: «إنما يزرع ثلاثة: رجل له أرض فهو يزرعها، ورجل منح أرضاً فهو يزرع ما منح، ورجل استكرى أرضاً بذهب وفضة»(42) ففي هذا الحديث نهى عن المزارعة بحصر الزراعة الجائزة في ثلاثة أشكال ليس منها المزارعة علي جزء شائع من الخارج، أما كراء الأرض بالذهب والفضة فهو جائز بنص الحديث وبحديث ثابت ابن الضحاك: «أن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - نهى عن المزارعة وأمر بالمؤاجرة»(43).

وهذا الاضطراب في الروايات الواردة عن رافع بن خديج هو الذي جعل الإمام أحمد يقول عن حديث رافع: هو كثير الألوان(44)؛ ولذلك كان أحمد من القائلين بجواز المزارعة، وقال بالجواز الكثير من العلماء قد ذكرواها آنفاً، أما المساقاة فالمجيزون لها أكثر، فقد أجازها «مالك والثوري والليث والشافعي وأحمد وجميع فقهاء المحدثين وأهل الظاهر وجماهير العلماء»(45) وأبطلها أبو حنيفة بحجة أن خيبر فتحت عنوة وأن أهلها كانوا عبيداً لرسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فما أخذه فهو له وما تركه فهو له، وهو احتجاج ضعيف لأن النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قال لهم «نترككم علي ذلك ما شئنا» ففروا بها حتى أجلاهم

40 المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج - أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط: الثانية، 1392 - 210/10 -

41 فيض القدير 6/417.

42 رواه أبو داود ك البيوع باب في التشديد في ذلك برقم (3400)، والنسائي ك الأيمان والنذور باب النهي عن كراء الأرض بالثلث والرابع رقم (3899)، وابن ماجه برقم (2449).

43 رواه مسلم ك البيوع باب كراء الأرض برقم (119).

44 عون المعبود 6/261.

45 مسلم بشرح النووي 10/159.

عمر، ولو كانوا عبيداً ما أقرهم عليها استجابة لطلبهم ولا أجلاهم عنها عمر، «فهذا صريح في أنهم لم يكونوا عبيداً»(46).

ولولا الأحاديث التي وردت في النهي عن المزارعة ما فرق العلماء بين المساقاة والمزارعة؛ لأنهما والمضاربة معاملة واحدة، فالمساقاة معاملة علي الشجر ببعض الثمر والمزارعة معاملة علي الأرض ببعض الزرع. وكلاهما وارد في حديث ابن عمر «أن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عامل أهل خيبر بشرط ما يخرج منها من ثمر أو زرع» فالمعاملة بشرط ما يخرج من الثمر هي المساقاة، والمعاملة بشرط ما يخرج من الزرع هي المزارعة، فما هي إلا معاملة واحدة ذات وجهين: إن كانت علي الشجر فهي مساقاة، وإن كانت علي الأرض فهي مزارعة؛ لذلك فإن «حكم المزارعة حكم المساقاة في الجواز واللزوم وما يلزم العامل ورب الأرض وغير ذلك من أحكامها»(47).

وقصر جواز المزارعة علي حال كونها تابعة للمساقاة محاولة للخروج من الأزمة التي سببتها أحاديث النهي عن المزارعة وعن كراء الأرض، والواقع أنها أزمة، ولكن طريق الخروج منها لا يكون بكسر القواعد ووطء الثوابت وزعزعة الأصول، فالمزارعة والمساقاة ثابتان بنص حديث ابن عمر، وهما كالمضاربة الثابتة بالإجماع، وكراء الأرض بالدرهم والدنانير ثابت أيضاً بحديث رافع بن خديج السابق وبأحاديث أخرى، وهو مثل كراء الدور والعقارات وغير ذلك مما يكرى ويؤجر، والإجارة أصل ثابت، وليس هناك ما يدعو إلي التفریق بين الأرض وغيرها من العقارات التي تكرى.

إذاً لا بد من البحث عن تأويل مقبول للأحاديث التي جاءت مخالفة للقواعد والأصول والقياس وللثوابت في هذا الباب، خصوصاً وأنَّ الراسخين في العلم لاحظوا أنَّ فيها اضطراباً واختلالاً، وأنَّ أجلة فقهاء الصحابة اعترضوا عليها؛ فقد سبق قول ابن عمر رداً علي رافع بن خديج: «والله لقد كنت أعلم في عهد رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أن الأرض تكرى» كما روى البخاري ومسلم عن عمرو بن دينار قال: سمعت ابن عمر يقول «ما كنا نرى بالمزارعة بأساً حتى سمعت رافع بن خديج يقول إن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - نهى عنها» فذكرته لطاووس فقال: قال لي ابن عباس «إن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لم ينه عنها

46 السابق ١٠/١٥٩.

47 المغني ٥/٢٤٣ بتصرف بسيط، وانظر مطالب أولي النهي ٣/٥٧٨.

ولكن قال: لأن يمنح أحدكم أرضه خيراً من أن يأخذ عليها خراجاً معلوماً»⁽⁴⁸⁾ وخرج الترمذی عن ابن عباس قوله أن النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لم يحرم المزارعة ولكن أمر أن يرفق بعضهم ببعض»⁽⁴⁹⁾، وعن عروة ابن الزبير قال: قال زيد بن ثابت «يغفر الله لرافع بن خديج، أنا والله أعلم بالحديث منه، إنما أتاه رجلان قد اقتتلا، فقال رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - «إن كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع» فسمع قوله: لا تكروا المزارع»⁽⁵⁰⁾.

هذه هي الأقوال الصريحة لفقهاء الصحابة، فإذا ضُمَّ إليها المواقف العملية للصحابة الذين تعاملوا بالمزارعة كعماد والخلفاء الراشدين وجميع المهاجرين لم يبق شك في وجوب الإبقاء على الثوابت المحكمات، ووجوب النظر في أحاديث النهي عن المزارعة وكراء الأرض. وقد تكلم العلماء المحققون في تأويل النهي عن المزارعة وعن كراء الأرض، واختلفت أجوبتهم، والصحيح أن النهي وقع أكثر من مرة، وفي كل مرة كان له سبب يناط به النهي، ففي أول الأمر نهى النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عن كراء الأرض عموماً، سواء كان هذا الكراء إجارة بالذهب والفضة أو كان كراءاً بالمعنى العام الذي يتناول المزارعة بالثلث والرابع وغير ذلك، وكان هذا النهي في أول الأمر «لحاجة الناس ولكون المهاجرين ليس لهم أرض، فأمر الأنصار بالتكريم بالمواساة... وهكذا نهوا عن ادخار لحوم الأضاحي ليتصدقوا بها، ثم بعد توسع حال المسلمين زال الاحتياج فأبيح لهم المزارعة وتصرف المالك في ملكه بما شاء من إجارة وغيرها»⁽⁵¹⁾.

ويدل علي صحة هذا التأويل حديث جابر - رضي الله عنه - قال: «كان لرجال فضول أرضين من أصحاب رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فقال رسول - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - «من كانت له فضل أرض فليزرعها أو ليمنحها أحاه، فإن أبي فليمسك أرضه»⁽⁵²⁾، ويدل عليه أيضاً قول ابن عباس الذي سبق ذكره، «وقد عقل ابن عباس المعنى من الخبر، وأنه

48 أخرجه مسلم ك البيوع باب كراء الأرض برقم ١٢٠ / ١٥٥٠ ج ١٠ ص ١٥٩، وأبو داود ك البيوع باب المزارعة برقم ٣٣٨٩ ج ٣ ص ١٤٧٣.

49 صحيح: رواه الترمذی ك الأحكام باب المزارعة برقم ١٣٨٥ ج ٣ ص ٦٥٨.

50 رواه أبو داود ك البيوع باب المزارعة رقم ٣٣٩٠ ج ٣ ص ١٤٧٣، والنسائي الأيمان باب ذكر الأحاديث المختلفة في النهي عن كراء الأرض برقم

٩٣٧ ج ٣ ص ٨١٧، وابن ماجه ك الزهون باب ما يكره من المزارعة برقم ٢٤٦١ ج ٢ ص ٣٧٧.

51 سبل السلام ١١٤/٣.

52 متفق عليه، واللفظ لمسلم، البخاري ك الحرت والمزارعة برقم (٣٣٤١)، ومسلم ك البيوع باب كراء الأرض برقم (٨٩)، وابن ماجه برقم ٢٤٥ ج ٢

ص ٢٧٣، والبيهقي في السنن ١٣٤/٦

ليس المراد به تحريم المزارعة بشرط ما تخرج الأرض، وإنما أراد بذلك أن يتمانحوا أرضهم وأن يرفق بعضهم ببعض» (53).

ثم وقع النهي مرة أخرى عندما تشاجروا، وأتى النبيّ رجلاً قد اقتتلا، فنهى عن كراء المزارع نهياً معللاً معلقاً فقال: «إن كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع» وقد وقع الغلط بطرد هذا النهي وتعميمه؛ لذلك قال زيد بن ثابت t: ما قال في صدد إنكاره علي رافع بن خديج رضي الله عنه. ثم كان النهي عن نوع من المزارعة فيه غرر كبير، وهو كراء الأرض بإنتاج جزء منها، أو هو المزارعة علي إنتاج جزء بعينه، كأن يدفع الرجل أرضه لمن يزرعها، ليس علي الثلث أو الربع أو الشطر مشاعاً، وإنما علي أن يكون لرب الأرض ما تخرجه هذه القطعة بعينها، وللمزارع العامل الباقي، وقد استشرت هذه المعاملة في أوساط أصحاب المزارع بالمدينة، وترتب عليها مظالم وتشاجر، «فنهوا عن ذلك لما فيه من الغرر، وربما هلك هذا دون هذا أو عكسه» (54).

وقد وردت أحاديث كثيرة أغلبها عن رافع بن خديج نفسه، منها ما رواه البخاري عن رافع بن خديج - رضي الله عنه - قال: كنا أكثر أهل المدينة حقلاً وكان أحدنا يكرى أرضه فيقول: هذه القطعة لي وهذه لك فربما أخرجت هذه ولم تخرج هذه، فنهاهم النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وفي لفظ آخر للبخاري «كنا أكثر أهل المدينة مزدرعاً، كنا نكرى الأرض بالناحية منها مسمى لسيد الأرض قال: فمما يصاب ذلك وتسلم الأرض، و مما تصاب الأرض ويسلم ذلك فنهينا، أما الذهب والفضة فلم يكن يومئذ» (55)، وروى الإمام مسلم عن حنظلة بن قيس - رضي الله عنه - قال: سألت رافع بن خديج عن كراء الأرض بالذهب والفضة، فقال «لا بأس به، إنما الناس كانوا يؤاجرون علي عهد رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - علي الماذينات وأقبال الجداول وأشياء من الزرع، فيهلك هذا ويسلم هذا، ويسلم هذا ويهلك هذا، ولم يكن للناس كراء إلا هذا، فذلك زجر عنه، أما شيء معلوم مضمون فلا بأس به» (56) والماذينات هي: مسايل الماء، وأقبال الجداول: أوائلها. فكان رب الأرض يشترط لنفسه إنتاج هذه المناطق التي تكون أسعد بالماء من غيرها، ويكون الزرع فيها أنمي من غيرها، وهذا غرر يفضي إلي الظلم والنزاع؛ من أجل ذلك زجر النبي عن هذا النوع من المزارعة، قال الإمام الشوكاني: «وهذا الحديث يدل علي تحريم المزارعة علي ما يفضي إلي الغرر والجهالة ويوجب المشاجرة، وعليه تحمل الأحاديث

53 عون المعبود ٦/٢٦١.

54 شرح النووي علي صحيح مسلم ١٠/١٥٢.

55 أخرجه البخاري ك الحرت والمزارعة باب (٧) حديث ٢٣٢٧ ومسلم ك البيوع باب كراء الأرض برقم ١٥٤٨/١١٧ ج ١٠ ص ١٥٨ .

56 أخرجه مسلم ك البيوع باب كراء الأرض برقم ١٥٤٨/١١٦ ج ١٠ ص ١٥٨ .

الواردة في النهي عن المخابرة كما هو شأن حمل المطلق علي المقيد، ولا يصح حملها علي المخابرة التي فعلها رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - في خيبر لما ثبت أنه استمر عليها إلي موته، واستمر علي مثل ذلك جماعة من الصحابة، ويؤيد ذلك تصريح رافع في هذا الحديث بجواز المزارعة علي شيء معلوم مضمون»(57).

وعن سعد بن أبي وقاص قال: «إن أصحاب المزارع في زمن النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كانوا يكرّون مزارعهم بما يكون علي السواقي وما سعد بالماء مما حول النبت، فجاءوا إلي رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فاختصموا في بعض ذلك، فنهاهم أن يكرّوا بذلك وقال: اكرّوا بالذهب والفضة»(58).

هذا هو الكراء الذي كان سائداً، وهو الذي نهى النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عنه «وهذا النوع حرام بلا ريب عند الفقهاء قاطبة، وحرّموا نظيره في المضاربة، فلو اشترط ربح ثوب بعينه لم يجز»(59)، وسبب التحريم ليس الغرر وحده، بل ولا القمار وحده، وإنما هناك سبب آخر وهو انعدام الأساس الذي تقوم عليه المشاركات وهو العدل الذي يتحقق بالمشاركة في المغامر والمغارم، فعندما يشترط رب الأرض لنفسه ما تخرجه قطعة معينة فإنه بذلك يقوض الأساس الذي تقوم عليه المشاركات؛ فتكون معاملته هذه محرمة «وذلك لأن المشاركة والمعاملة تقتضى العدل من الجانبين، فيشتركان في المعزم والمغرم»(60).

وما سلف هو التأويل الصحيح لحديث رافع ابن خديج وغيره من الأحاديث التي فيها النهي عن المزارعة، وهو تأويل وحيه ومقبول ويسهل عملية الجمع بين النصوص، و«لَوْ قُدِّرَ أَنَّ خَبَرَ رَافِعٍ «امْتَنَعَ تَأْوِيلُهُ، وَتَعَدَّرَ الْجَمْعُ، لَوْجَبَ حَمْلُهُ عَلَى أَنَّهُ مَنْسُوخٌ؛ لِأَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ نَسْخِ أَحَدِ الْخَبَرَيْنِ، وَيَسْتَحِيلُ الْقَوْلُ بِنَسْخِ حَدِيثِ خَيْبَرَ؛ لِكَوْنِهِ مَعْمُولاً بِهِ مِنْ جِهَةِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِلَى حِينِ مَوْتِهِ، ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ إِلَى عَصْرِ التَّابِعِينَ»(61)، فإن لم نقل بهذا الجمع وجب أن نقول بأن حديث معاملة النبي لأهل خيبر ناسخ لأحاديث النهي عن المزارعة؛ «لأنه آخر فعله عليه السلام

57 نيل الأوطار - محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني ت: عصام الدين الصبايطي - دار الحديث، مصر - ط: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

٣٣١-٣٣٠/٥

58 رواه أبو داود ك البيوع ٢٥٥/٣.

59 مجموع فتاوى ابن تيمية ١٠٧/٢٩.

60 السابق ١٠٤/٢٩.

61 المغني لابن قدامة (٣١١/٥)

بلا شك - الذي ثبت عليه إلى أن مات - وحديث النهي عن المزارعة كان قبله بلا شك» (62). هذه هي المزارعة المحرمة، أما المزارعة علي جزء شائع كالربع والثلث فهذا لاشك في إباحته. وهناك من العلماء من حرم المزارعة وأباح المؤاجرة عملاً بحديث ثابت بن الضحاك أن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - «نهى عن المزارعة وأمر بالمؤاجرة» وقالوا: إن سبب تحريم المزارعة دون المؤاجرة هو أن المزارعة فيها من الغرر ما ليس في المؤاجرة، إذ المؤاجرة تكون لقاء أجر معلوم، أما المزارعة فهي علي الثلث والربع والشطر علي الإشاعة، وهو غير معلوم قدره؛ لأن أحداً لا يدرى كم سيكون مقدار هذا الربع أو الثلث أو الشطر. وقد أحاب العلماء بأن المزارعة عقد علي عمل في الأرض ببعض ما تخرج «فهو كالمضاربة؛ لأن المضارب يعمل في المال بجزء من نمائه وهو معدوم ومجهول، وقد صح عقد الإجارة مع أن المنافع معدومة» (63)، والحاصل أن الجهالة تحرم إذا كانت مفضية إلي النزاع، أما هذا القدر من الجهالة فلا يفضي إلي النزاع، ثم إن هذه الجهالة إن أفضت إلي تحريم المزارعة فلأن تفضي إلي تحريم المؤاجرة أولي؛ لأن خطر الجهالة في المزارعة واقع علي الجانبين، أما خطر الجهالة في الإجارة فواقع علي جانب واحد؛ لأن المنافع التي هي مقصود المستأجر معدومة مجهولة، في مقابل أجرة مضمونة يذهب بها رب الأرض، فالمزارعة إذاً يتعادل فيها الجانبان من حيث قدر الجهالة في العائد علي كل منها «وذلك أقرب إلي العدل من أن يحصل أحدهما علي شيء مضمون ويبقى الآخر تحت الخطر» (64).

الأحكام والضوابط المنظمة للمزارعة

لا ريب أن تردد المزارعة والمساقاة بين كونهما من عقود المعاوضات وكونهما من عقود الشركات له أثر كبير علي ترتيب الأحكام المنظمة لهما، ومن ثم فإنه يصعب ضبط هذه الأحكام وترتيبها بدون حسم التصنيف وضبط الإلحاق، وقد سبق أن بينا أن عقدي المساقاة والمزارعة يلتحقان بعقود الشركات لا بعقود المعاوضات، ويصنفان ضمن العقود التي تنظمها الضوابط الفقهية المختصة بباب الاستثمار المشترك، وأنها والمضاربة عقود متشابهة في نظامها وقوانينها وإن اختلف نوع العقود علي.

62 الإحكام في أصول الأحكام - أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري - ت: أحمد شاكر - دار الآفاق الجديدة، بيروت -

بدون - (٩٣/٢)

63 فتح الباري ١٠/٥.

64 مجموع فتاوى ابن تيمية ٩٨/٢٩-٩٩.

وبناء على ما سبق فإننا لكي نصل إلى منظومة محكمة من الأحكام والضوابط التي تنظم المزارعة فلا سبيل إلى ذلك إلا بالعودة إلى القوانين الشرعية للشركات، وإلى شيء من أحكام المضاربة، وإن كنا لن نستغني عن الاستفادة بما ذكره بعض العلماء من أحكام تتعلق بالمزارعة عند من يقول بجوازها وصحتها وبالمساقاة عند من يقول بجوازها وصحتها، ولا سيما أولئك الذين ظهر في سياق حديثهم ما يدل على أن نظرتهم إليهما تنبني على اعتبارهما من الشركات لا المعاوضات.

ومما لا شك فيه أن استصحاب بعض الضوابط والقواعد الفقهية سيكون مفيداً ومجدياً بدرجة كبيرة؛ لذلك سوف نأخذ منها ما يمكن أن يشكل مع الضوابط والأحكام الخاصة بالشركات منظومة قانونية شرعية محكمة.

الضابط الأول: الأصل في العقود والشروط الصحة والجواز هذه القاعدة محل خلاف، لكن الذي أراه راجحاً هو أن الأصل في العقود والشروط الصحة والجواز، ولا يحرم منها ولا يبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله، والإمام أحمد يعتبر أكثر الأئمة تصحيحاً للعقود والشروط، ومالك قريب منه⁽⁶⁵⁾ «وهذا القول هو الصحيح بدلالة الكتاب والسنة والإجماع والاعتبار مع الاستصحاب وعدم الدليل المنافي»⁽⁶⁶⁾، وأوضح الأدلة على هذه القاعدة أن الله تعالى أمر في آيات كثيرة بالوفاء بالعقود والعهود، وهي تشمل بمعناها اللغوي الذي نزل به القرآن كل عقد أو شرط أو التزام، من هذه الآيات قول الله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (المائدة آية 1) وقوله تعالى: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (الإسراء آية 34) وقوله U: «الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ» (الرعد آية 2) وهذه الأوامر عامة تشمل كل عقد وعهد والتزام، ولا يخرج منها إلا ما دل الدليل على تحريمه وإبطاله وعدم وجوب الوفاء به؛ فالأصل - إذاً - هو الجواز والصحة إلا ما استثناه الدليل.

وعليه فإن الصور التي يمكن أن تتولد ويستحدثها الناس للمساقاة والمزارعة - ما لم تكن مخالفة للشرع أو مناقضة للنظام العام للشركات في الشريعة - فهي صحيحة، ولا تحتاج لدليل يثبت مشروعيتها؛ إذ هي في جوهرها من العاديات التي يكون الأصل فيها العفو، وليست من العبادات التي يكون الأصل فيها التوقيف. فإذا «كَانَ فِي الْأَرْضِ شَجَرٌ، وَبَيْنَهُ بَيَاضُ أَرْضٍ، فَسَاقَاهُ عَلَى الشَّجَرِ، وَزَارَعَهُ الْأَرْضَ الَّتِي بَيْنَ الشَّجَرِ جَارًا، سَوَاءً قَلَّ بَيَاضُ الْأَرْضِ أَوْ كَثُرَ

65 القواعد النورانية لابن تيمية ص ١٨٨.

66 السابق ص ١٩٢ ط دار المعرفة.

... وَبِهَذَا قَالَ كُلُّ مَنْ أَحْجَزَ الْمُرَارَةَ فِي الْأَرْضِ الْمُفْرَدَةِ؛ فَإِذَا قَالَ: سَأَقِيتُكَ عَلَى الشَّجَرِ، وَزَارَعْتُكَ عَلَى الْأَرْضِ بِالنِّصْفِ جَازًا، وَإِنْ قَالَ: عَامَلْتُكَ عَلَى الْأَرْضِ وَالشَّجَرِ عَلَى النِّصْفِ، جَازًا» (67)، كما «يَجُوزُ أَنْ يُسَاقِبَهُ عَلَى أَنْوَاعِ مِنَ الشَّجَرِ، وَيَجْعَلُ لَهُ فِي كُلِّ نَوْعٍ قَدْرًا، وَإِنْ قَالَ: سَأَقِيتُكَ عَلَى الْأَرْضِ وَالشَّجَرِ بِالنِّصْفِ جَازًا؛ لِأَنَّ الْمُرَارَةَ مُسَاقَاةٌ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا تَحْتَاجُ إِلَى السَّقْيِ ... وَلِأَنَّهُ عَبَّرَ عَنِ عَقْدٍ بِلَفْظِ عَقْدٍ يُشَارِكُهُ فِي الْمَعْنَى الْمَشْهُورِ بِهِ فِي الْإِسْتِثْقَاقِ، فَصَحَّ ... وَلِأَنَّ الْمَقْصُودَ الْمَعْنَى، وَقَدْ عَلِمَ بِقَرَائِنِ أَحْوَالِهِ» (68)، وكذلك «إِنْ آجَرَهُ بِيَاضِ أَرْضٍ، وَسَاقَاهُ عَلَى الشَّجَرِ الَّذِي فِيهَا جَازًا؛ لِأَنَّهُمَا عَقْدَانِ يَجُوزُ إِفْرَادُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، فَجَازَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا» (69) على الراجح.

وعلى هذا يترجح القول بعدم اشتراط أن يكون البذر من ربّ الأرض، «وَقَدْ رُوِيَ عَنْ أَحْمَدَ مَا يُدَلُّ عَلَى أَنَّ الْبَذْرَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْعَامِلِ ... وَقَدْ دَفَعَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - حَبِيرَ عَلَى هَذَا ... فَعَلَى هَذَا أُيْهِمَا أَخْرَجَ الْبَذْرَ جَازًا، وَرُوِيَ ذَلِكَ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ، وَطَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ، وَهُوَ الصَّحِيحُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى» (70)، ويمكن أن يشتركا في البذر «فَإِنْ كَانَ الْبَذْرُ مِنْهُمَا نِصْفَيْنِ، وَشَرَطًا أَنْ الزَّرْعَ بَيْنَهُمَا نِصْفَانِ، فَهُوَ بَيْنَهُمَا» (71)، «وَلَوْ كَانَتْ الْأَرْضُ لثَلَاثَةً، فَاشْتَرَكُوا عَلَى أَنْ يَزْرَعُوهَا بِيَدِهِمْ وَدَوَابِّهِمْ وَأَعْوَانِهِمْ، عَلَى أَنَّ مَا أَخْرَجَ اللَّهُ بَيْنَهُمْ عَلَى قَدْرِ مَالِهِمْ، فَهُوَ جَائِزٌ، وَبِهَذَا قَالَ مَالِكٌ، وَالشَّافِعِيُّ، وَأَبُو ثَوْرٍ، وَأَبْنُ الْمُنْذِرِ، وَلَا نَعْلَمُ فِيهِ خِلَافًا؛ لِأَنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَفْضُلُ صَاحِبِيهِ بَشْيءٍ» (72). وضح كثير من العلماء وبخاصة الحنابلة المغارسة فقالوا: «إِنْ سَاقَاهُ عَلَى شَجَرٍ يَغْرَسُهُ وَيَعْمَلُ عَلَيْهِ حَتَّى يَشْمَرَ بِجِزءٍ مَعْلُومٍ مِنَ الثَّمَرَةِ أَوْ مِنَ الشَّجَرِ أَوْ مِنْهُمَا: وَهِيَ الْمَغَارِسَةُ وَالْمَنَابِصَةُ صَحَّ» (73)، وهناك بعض التفاصيل، لكن الخلاصة أن «المغارسة تصح إذا كان للعامل جزء معين من الثمرة فقط، كالمساقاة ... وتصح المغارسة أيضا إذا غرس العامل غرسا على أن تكون الأغراس والثمار بينهما» (74).

67 المغني لابن قدامة (٣١٢/٥)

68 المغني لابن قدامة (٣١٣/٥)

69 المغني لابن قدامة (٣١٣/٥)

70 المغني لابن قدامة (٣١٤/٥)

71 المغني لابن قدامة (٣١٤/٥)

72 المغني لابن قدامة (٣١٨/٥)

73 الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل - موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي - دار المعرفة بيروت - لبنان - بدون

تاريخ - (٢٧٥/٢)

74 الفقه الإسلامي وأدلته - وهبة بن مصطفى الرُّحَيْلِي - دار الفكر - سورية - دمشق - ط: الرابعة - بدون تاريخ - (٤٧٢٠/٦)

والصور التي يمكن أن تأتي عليها عقود المزارعة لا تنهاه، وكذلك ما يمكن أن يتخللها من شروط لأحد العاقدين أو كليهما، المهم ألا تشتمل العقود أو الشروط على ما يخالف الشرع أو يناقض مقصود العقد أو يشدّ عن النظام العام للشركات، ذلك النظام الذي تشكله مجموعة الضوابط والقواعد والأحكام التي وضعتها الشريعة في ضوء التصور الأصلي لهذه الفئة من العقود التي تقوم على التشارك في الاستثمار. أما إذا اشتملت العقود أو الشروط المرافقة للعقود على ما يخالف الشريعة أو يصاد مقصود العقد أو يعتبر خروجاً على القواعد والأحكام المنظمة للشركات فإنه يعد استثناء من الأصل الذي هو الصحة والجواز، فلو اشترط أحدُهُمَا مَا يَعُودُ بِجَهَالَةِ نَصِيبِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، أَوْ أَنَّ اشْتَرَطَ نَصِيبًا مَجْهُولًا، أَوْ دَرَاهِمَ مَعْلُومَةً وليست نسبة شائعة لم يصح (75)، «و» إِنَّ زَارِعَهُ عَلَى أَنَّ لَرَبِّ الْأَرْضِ زَرْعًا بِعَيْنِهِ، وَلِلْعَامِلِ زَرْعًا بِعَيْنِهِ، مِثْلَ أَنْ يَشْتَرِطَ لِأَحَدِهِمَا زَرْعَ نَاحِيَةٍ، وَلِلْآخَرِ زَرْعَ أُخْرَى، أَوْ يَشْتَرِطَ أَحَدُهُمَا مَا عَلَى السُّوَأَقِي وَالْجُدَاوِلِ، إِنَّمَا مُنْفَرِدًا، أَوْ مَعَ نَصِيبِهِ، فَهُوَ فَاسِدٌ بِإِجْمَاعِ الْعُلَمَاءِ» (76)، « ولو ساقاه سنتين وشرط له ثمرة سنة بعينها والاشجار بحيث تثمر كل سنة لم يصح لانها ربما لا تثمر تلك السنة فلا يكون للعامل شيء أو إلا تلك السنة فلا يكون للمالك شيء» (77).

الضابط الثاني: الشرط المخالف لمقصود الشرع باطل والعقد صحيح، والمخالف لمقصود العقد باطل ويطل العقد (78) هذا الضابط ينص على حكمين: الأول أن الشرط المخالف لمقصود الشارع باطل والعقد صحيح، ويدل على هذا الحكم الكلي حديث عائشة أن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قال لها في شأن بريرة: «خذيها واشترطي لهم الولاء فإنما الولاء لمن أعتق» ففعلت عائشة ثم قام رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - في الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «أما بعد، فما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله تعالى، ما كان من شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل وإن كان مائة شرط» (79) الحديث. فهذا الحديث دل على أن النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أمضى البيع وصححه وأبطل الشرط المخالف للشرع.

الضابط الثاني هو أن الشرط المخالف لمقصود العقد يبطل ويطل العقد، ودليل ذلك هو

75 راجع المغني لابن قدامة (٣١٦/٥)

76 المغني لابن قدامة (٣١٦/٥)

77 فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير - عبد الكريم بن محمد الراجعي - دار الفكر - بدون - (١٢/١٤١)

78 انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٥٦/٢٩، القواعد النورانية لابن تيمية ص ١٤١، ونظرية العقد لابن تيمية ص ٢١٥.

79 متفق عليه، أخرجه البخاري ك البيوع باب من اشترط شروطاً في البيع لا تحل برقم ٢١٦٨ ج ٤ ص ٥٣٦، ومسلم ك العتق باب الولاء لمن اعتق برقم ١٥٠٤/٦ ج ١٠ ص ١٠٩، والسنائي ك البيوع باب المكاتب برقم ٤٦٦٩ ج ٤ ص ٢٨٩، وابن ماجه ك العتق باب المكاتب برقم ٢٥٢١ ج ٢ ص ٤٠٢.

أن إيراد العقد يراد به جميع صورته من التملك وحرية التصرف وغير ذلك، فإذا شرط ما ينافي ذلك المقصود فقد جمع بين المتناقضين، بين إثبات المقصود من التملك وحرية التصرف، وبين ما ينافيه من عدم التملك وحرية التصرف وهذا باطل بلا شك. (80) أما الحكم المكمل للحكمين السابقين، والذي يدل عليه فحوى الحديث، فهو أن الشرط الذي لا يخالف مقصود الشرع ولا مقصود العقد فهو صحيح ولا يبطل العقد. وهذا هو الذي دلت عليه قاعدة : «الأصل في الشروط والعقود الصحة والجواز».

الضابط الثالث: العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني (81) هذه القاعدة متفرعة على القاعدة الكلية الكبرى: «الأمر بمقاصدها» وهي شائعة الذكر في كتب الفقه، وأحسن الألفاظ المعبرة عن هذه القاعدة لفظ الإمام الونشريسي: «إذا دارت المسألة بين مراعاة اللفظ ومراعاة القصد، فمراعاة القصد أولى» فهي توضح المساحة التي تعمل فيها القاعدة، وهي أنه: إذا تبين بالقرائن أن القصد مخالف للألفاظ فالعبرة عندئذ للقصد لا للفظ. أما إذا لم يظهر مخالفة بين القصد واللفظ تعلق الحكم بهما؛ لأنه: «إذا اجتمع القصد والدلالة القولية أو الفعلية ترتب الحكم» (82).

الضابط الرابع: العُرم بالعُرم، والغنم بالغرم (83) وقد عبرت مجلة الأحكام العدلية عن هذا الضابط بلفظ: «النعمة بقدر النعمة، والنقمة بقدر النعمة» (84)، وإذا أردنا أن نستخلص من هذه القاعدة الكلية ضابطاً خاصاً بباب الشركات فيمكن أن يكون بهذا اللفظ: «المشاركات مبناها على العدالة والاشتراف في المغارم والمغانم» ولذلك نجد «أن النبي I نهى عن كراء الأرض بالمعنى العام إذا اشترط فيها لرب الأرض زرع مكان بعينه... وذلك لأن المشاركة والمعاملة تقتضى العدل من الجانبين فيشتركان في المغرم والمغنم» (85) «والواقع أن هذه القاعدة قائمة على أساس العدل والتوازن، وتمثل الركيزة الأساسية التي يبنى عليها الاستثمار، فإن المشاركة في المغارم والمغانم هي الأصل الذي لا يمكن إهداره، وإلا انقلبت الفكرة

80 انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٥٦/٢٩.

81 مجلة الأحكام العدلية م/٢٣ الأشباه للسيوطي ص ٣٠٢، المنثور للزركشي ٣٧١/٢، ولكنها وردت في الأخيرين بلفظ "هل العبرة بصيغ العقود أو بمعانيها".

82 راجع: اعلام الموقعين ٣/ ٩٢

83 مجلة الأحكام العدلية م/٨٧، موسوعة القواعد والضوابط الفقهية ص ٩٨، القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه ص ٢٠٨.

84 مجلة الأحكام العدلية م/٨٨.

85 مجموع فتاوى ابن تيمية ١٠٤/٣٠.

النقية التي يدعو إليها النظام الاقتصادي الإسلامي إلي النظام الربوي وهو اختصاص أحد الفريقين بالغنم وتعريض الفريق الآخر وحده لعوارض المغارم والأرزاء»(86).

الضابط الخامس: يتحدد العائد بجزء شائع في الحملة من الربح، يشترط في جميع عقود المشاركات «أن يكون الربح معلوم القدر، فإن كان مجهولاً تفسد الشركة؛ لأن الربح هو المعقود عليه، وجهالته توجب فساد العقد»(87)، لأنها جهالة تفضي إلي النزاع، والجهالة المفضية إلي النزاع تفسد بها عقود الاستثمار المشترك كما تفسد بها عقود المعاوضات؛ فلا بد -إذاً- من تحديد العائد من الربح علي كل شريك؛ لدفع الجهالة المفضية إلي النزاع، ولتحقيق العدل بين الشركاء، فإن حدد العائد علي أحد الطرفين بجزء شائع من رأس المال كان هذا قرضاً ربوياً لا مضاربة، وإن حدد العائد بمقدار معين من الربح لا من رأس المال، ولكن ليس علي جهة الشيوخ، أي ليس بجزء شائع في الحملة؛ استلزم هذا التحديد أمرين: الأول: جهالة العائد علي بعض الشركاء، والقاعدة أن «كل شرط يؤثر في جهالة الربح يبطل المضاربة»(88)، ومثلها المزارعة والمساقاة، الثاني: احتمال قطع الشركة في الربح لبعض الشركاء «والقاعدة: أن كل شرط يوجب قطع الشركة في الربح أو يوجب جهالة فيه فإنه يفسد المضاربة»(89)، وكذلك - بذات القانون - يفسد الشركة والمزارعة والمساقاة. وفي شركة المزارعة وشركة المساقاة، إن شرط رب الأرض لنفسه إنتاج قطعة بعينها فسدت المزارعة، أو ثمر شجرة بعينها فسدت المساقاة، لاحتمال أن تخرج هذه أو لا تخرج، فتكون النتيجة الجهالة في الربح أو قطع الشركة فيه، وقد وردت في المزارعة والمساقاة علي جزء محدد من الأرض أو الثمر أحاديث كثيرة تنهي عن ذلك، وقد سبق إيرادها ولا داعي لإعادتها.

الضابط السادس: يستحق الربح بالمال أو العمل أو الضمان(90)، يُسْتَحَقُّ الربح بالمال، ومثال ذلك: الشريك بماله في شركة العنان يَسْتَحِقُّ الربح بحصته في مال الشركة، وكذلك رب المال في المضاربة يَسْتَحِقُّ الربح بماله، كما يُسْتَحَقُّ الربح بالعمل، ومثال ذلك المضارب فإنه يَسْتَحِقُّ الربح في المضاربة بعمله، وليس له مال يَسْتَحِقُّ الربح به، ومثله عامل المزارعة وعامل

86 مشكلة الاستثمار في البنوك الإسلامية، د/محمد صلاح الصاوي ص ٤٤٠-٤٤١.

87 بدائع الصنائع ٨٩/٦.

88 الكافي ١٧٩/٢.

89 المعاملات الشرعية المالية، لأحمد إبراهيم بك ص ٢١٤ - ٢١٥.

90 مجلة الأحكام العدلية م/١٣٤٧، والمبلغ لابن مفلح ٨/٥، موسوعة القواعد الفقهية للندوي ص ٢٦٧، الموسوعة الفقهية الكويتية ٨٦/٢٦، بدائع

الصنائع ٦/٦٢.

المساقاة، كما يُسْتَحَقُّ الربح بالضمان وحده، ومثال ذلك الخراج الذي يستحقه المشتري إذا رد المبيع بالعيب وكان قد دفع بخراجه؛ وسبب استحقاقه للخراج هنا ضمانه للمبيع؛ لحديث: «الخراج بالضمان»⁽⁹¹⁾، وليس وراء هذه الأسباب الثلاثة سبب يُسْتَحَقُّ به الربح؛ «فإذا لم يوجد أحد هذه الأسباب الثلاثة التي لا يُسْتَحَقُّ الربح إلا بواحد منها لم يكن هناك طريق آخر في إطار التجارة والشركة لكسب المال بالطريق الشرعي الحلال، وفقدان هذه العناصر في عقد أو شركة حتماً يؤدي إلي الفساد»⁽⁹²⁾.

ومن آثار هذه القاعدة ثبوت أجرة المثل للعامل إذا فسدت المضاربة أو المزارعة أو المساقاة؛ لأن العمل له حظ من الربح فإذا انقطع الربح لفساد المعاملة وذهب به رب المال وجب أجرة المثل للعامل رعاية لحق العمل في الربح، ومن هنا «إذا فسدت المزارعة يجب على صاحب البذر أجر المثل للعامل»⁽⁹³⁾، و«إذا زارع رجلاً على أرضه ثم فسخ المزارعة قبل ظهور الزرع أو قبل البذر وبعد الحرت فإن الزارع يستحق أجرة مثله عما عمل في الأرض»⁽⁹⁴⁾.

الضوابط السابعة: الشركات مبنها علي الوكالة والأمانة⁽⁹⁵⁾، جميع الشركات من عنان، ومضاربة ومساقاة ومزارعة وغير ذلك مبنها علي أصلين، الأول: الوكالة، الثاني: الأمانة. هذان الأصلان يتفرع عليهما أغلب الضوابط التي تحكم تصرف الشريك والعامل، وابتناء الشركات علي الوكالة يترتب عليه أحكام أهمها:

1- أنه يشترط «أن يكون جميع الشركاء مستوفين لشروط الموكل والوكيل؛ وذلك لأن كل واحد من الشركاء يعتبر وكيلاً عن باقي الشركاء في التصرفات التي تقتضيها الشركة كما أنه في الوقت نفسه يعتبر موكلاً لسائر الشركاء فيما تتطلبه الشركة من أعمال»⁽⁹⁶⁾. فيشترط فيهم أهلية التصرف التي تكون بالرشد والاختيار.

2- «وبما أن الشركة علي اختلاف أنواعها تتضمن معنى التوكيل، أي وكالة كل شريك عن

91 رواد أحمد وأصحاب السنن عن عائشة، وإسناده جيد

92 موسوعة القواعد الفقهية للندوي ص 1/ 269.

93 تبين الحقائق شرح كنز الدقائق - عثمان بن علي بن محسن فخر الدين الزيلعي الحنفي - المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة - ط: الأولى، 1313 هـ - (5/ 279)

94 موسوعة القواعد الفقهية - محمد صديقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي - مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان - ط: الأولى، 1424 هـ - 2003 م - (2/ 423)

95 في الكافي 172/2 "ومبناها علي الوكالة والأمانة" وفي المبدع 9/5 "لأن مبناها علي الوكالة والأمانة".

96 أحكام الشركات ص 12.

صاحبه، فيشترط في الشركة قابلية الوكالة « وهذا الشرط هو الذي صاغه العلماء في شكل ضابط فقهي، إذ قالوا: «ما جاز التوكيل به جازت الشركة فيه»(97).

3- أن «تصرف الشريك كتصرف الوكيل»(98) أي أن الشريك كالوكيل في صفة التصرف وفي حدود التصرف. وهذا الحكم: «تصرف الشريك كتصرف الوكيل» ضابط فقهي يتفرع عليه أحكام منها:

أ- أنه «ينفذ تصرف كل واحد منهما فيها؛ بحكم الملك في نصيبه، وحكم الوكالة في نصيب شريكه؛ لأنه متصرف بجهة الإذن، فهو كالوكالة، ودل أن لفظ الشركة يعنى عن إذن صريح في التصرف، وهذا هو الراجح والمعمول به»(99). ب- أن يكون التصرف في حدود تصرف الوكيل؛ فلا يفعل شيئاً من التصرفات التي تحتمل تعريض الشركة للخطر إلا بإذن شريكه. ومرد ذلك للعرف.

ج- أن حكم الشركة في جوازها وانفساخها حكم الوكالة(100)، وبما أن عقد الوكالة من العقود الجائزة، فإن عقد الشركة أيضاً من العقود الجائزة، وهذا هو رأي الجمهور، وهو حكم ينسحب على المزارعة والمساقاة باعتبارهما من الشركات، ومن ثم فإن «المساقاة والمزارعة عقدان جائزان من الطرفين»(101)؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «نقركم على ذلك ما شئنا» فلو كانت لازمة لقدر مدتها»(102)، ويقوم الاجتهاد الفرعي بتنظيم التخارج بالعدل، فمثلاً يمكن أن يقال: «إن أراد أحدهما ترك العمل وقد حرث، وقلب، وزبل، ولم يزرع فذلك جائز، ويكلف صاحب الأرض للعامل أجر مثله فيما عمل»(103)، «إلا أنه من شروط جواز الفسخ أن يكون بعلم الشريك الآخر، لأن الفسخ من غير علم الشريك الآخر يضر به»(104).

ويترتب علي ابتناء الشركات علي الأمانة أحكام، أهمها:

1- أن يد الشريك والعامل يد أمانة، فلا يضمن إلا إذا فرط أو تعدى. وهذا الحكم لا خلاف عليه، فقد «اتفق الفقهاء علي أن يد الشريك في المال يد أمانة؛ وبناء عليه فإنه إذا هلك المال في

97 بدائع الصنائع ٩١/٦.

98 روضة الطالبين ١٠/٤، كفاية الأحيار ٥٣٤/١.

99 المبدع ٤/٥.

100 الكافي ١٧٢/٢.

101 كشف القناع عن متن الإقناع (٥٣٧/٣)

102 منار السبيل في شرح الدليل (٤١١/١)

103 المحلى بالآثار (٦٢/٧)

104 الفقه الإسلامي وأدلته ٣٩١٤/٥.

يد الشريك من غير تفريط لم يضمن؛ لأنه نائب عن شريكه في الحفظ والتصرف، فكان الهالك في يده كالهالك في يد شريكه»⁽¹⁰⁵⁾، فمثلاً: «العامل في المزارعة الصحيحة، لو ترك السقي متعمداً، ففسد الزرع، ضمن»⁽¹⁰⁶⁾، وإذا فسد بدون سبب منه لم يضمن.

2- الحكم الثاني: هو أنه لا يجوز أن يشترط علي الشريك أو المضارب أو عامل المزارعة والمساقاة ضمان المال، ويكون الشرط باطلاً، و«متى شرط علي المضارب ضمان المال أو سهماً من الوضعية فالشرط باطل، لا نعلم فيه خلافاً»⁽¹⁰⁷⁾، وكذلك الأمر في المزارعة.

الضابط الثامن: إطلاق التصرف للشريك والعامل مقيد بالإذن والعرف ومصصلحة الشركة. الأصل في تصرف الشريك والعامل أنه مبني علي الوكالة، فالشريك وكيل عن شريكه في التصرف في مال الشركة، والمضارب وكيل عن رب المال في التصرف في مال القراض، وعامل المزارعة والمساقاة وكيل عن رب الأرض والشجر، وقد سبق أن بينا أن تصرف الشريك كتصرف الوكيل، وكذلك تصرف المضارب والعامل؛ وما دام الأمر كذلك فكل واحد من الشريكين نائب عن صاحبه في التصرف، وهذا يقتضي إطلاق التصرف؛ فليس علي الشريك أن يرجع في كل تصرف إلي شريكه، فلا يبيع بيعاً حتى يرجع إليه، ولا يشتري صفقة حتى يظفر بموافقتة، ولا يتصرف إلا بعلمه أو حضوره، كلاً.. بل له مطلق التصرف في حضور شريكه أو غيابه، ويعلمه وبغير علمه، ولا يتوقف في التصرفات التي يتولاها علي الرجوع إليه. وهذا هو الذي تستوجبه الوكالة، فإذا لم يحل الوكيل محل الأصيل لم يكن للوكالة فائدة عملية، وإذا لم يحل الشريك مكان شريكه فلا يمكن أن تنطلق الشركة، ولا يمكن أن تسير عجلتها. إلا أن إطلاق التصرف للشريك والعامل مقيد ومحكوم من ثلاث جهات: الجهة الأولى: الإذن من شريكه أو رب المال. الجهة الثانية: العرف وعادة التجار. الجهة الثالثة: مصلحة الشركة، وما وضعت له. وهذا هو معنى القاعدة التي نقرها الآن، وهي «إطلاق التصرف للشريك والعامل مقيد بالإذن والعرف ومصصلحة الشركة»، وقد ذكر العلماء جملة من الضوابط التي تعتبر من جهة تفريعاً علي هذا الضابط الجامع، وتعتبر من جهة أخرى دليلاً له بطريق الاستقراء والاستقراء طريق معتمد لإثبات القواعد وتقريرها، أبدأ أولاً بذكر جملة من هذه الضوابط علي سبيل الاستدلال علي الضابط الجامع الذي قرناه آنفاً، فمن هذه الضوابط:

¹⁰⁵ الفقه الإسلامي وأدلته ٥/ ٣٩١٤.

¹⁰⁶ روضة الطالبين وعمدة المفتين (٥/ ٢٦٣).

¹⁰⁷ المغني ٥/ ٤٠.

- 1- «الوكيل لا يملك من التصرف إلا ما يقتضيه إذن الموكل نطقاً أو عرفاً»(108).
- 2- «إطلاق الإذن يحمل علي العرف»(109).
- 3- «يجب علي العامل والشريك أن يتولي ما جرت العادة أن يتولاه»(110).
- 4- «تصرف الشريك منوط بمصلحة الشركة»(111).
- 5- « تصرف العامل موضوع لتثمييره وتنميته»(112).

هذه الضوابط التي ذكرها الفقهاء تدل علي أن تصرف الشريك والمضارب والعامل محكوم -برغم إطلاقه- بجهات ثلاث : 1- الإذن نطقاً أو عرفاً. 2- العرف الجارى في الشركات. 3- مصلحة الشركة، وهناك ضوابط أخرى غير هذه الضوابط وردت في سياق كلام العلماء عن تصرف الشريك والقيود التي تحكمه، وسنوردها ضمن حديثنا عن الجهات التي تحكم تصرف الشريك. الجهة الأولى: الإذن من الشريك أو رب المال: فعقد المشاركة - أيأ كان نوعها- يتضمن الوكالة والإذن في التصرف، ويعنى - في الراجح- عن صريح الإذن، ولكن هناك تصرفات لم يجر بها العرف، ولم يجر بها عرف، ولا هي من طبيعة الشركة القائمة وقد تكون في مصلحة الشركة، ولكن فيها نوع مخاطرة أو مجازفة، فلا بد فيها من الإذن، فإذا لم يوجد الإذن، و تصرف الشريك أو المضارب أو العامل في المزارعة أو المساقاة تصرفاً من هذه التصرفات التي لم يجر بها عرف، ثم ترتب علي هذا التصرف تلف أو ضيعة فإنه يضمناها، وقد ذكر العلماء جملة من الضوابط التي تنظم هذا الأمر، وتضبط الإذن الذي يحكم الشريك والعامل؛ من هذه الضوابط: 1- «إطلاق الإذن يحمل علي العرف»(113)، وقد ورد أيضاً بلفظ «الإذن المطلق ينصرف إلي ما جرت به العادة»(114). 2- «الإذن العرفي كالحقيقي»(115) أو: «الإذن العرفي يقوم مقام الإذن الحقيقي»(116). 3- الإذن دلالة كالإذن صراحة(117). 4- الإذن في الشيء إذن فيما يقتضى ذلك الشيء ايجابه(118). 5- «لا يملك الوكيل من التصرف إلا ما يقتضيه

108 الكافي ١٦٢/٢.

109 المبدع ١٤/٥.

110 المبدع ١٤/٥ بتصرف بسيط.

111 المبدع ١٢/٥.

112 الحاوى ٣٥٣/٧.

113 المبدع ١٤/٥.

114 المغنى ٤١/٥ ك الشركة، كشاف القناع ٤٦٦/٣، مجمع الضمانات ص ٥٩ للبيضاوى.

115 المبدع ٣٥٤/٤.

116 قواعد الأحكام ١٠٧/٢، ١٠٨، ١١٣، المغنى ٥١٦/٤ ك الحجر ومجموع فتاوى ابن تيمية ٢٩ / ٢٠.

117 مجلة الأحكام العدلية م/٧٧٢.

118 المنشور في القواعد للركشى ج ١ ص ١٠٨.

إذن الموكل نطقاً أو عرفاً» (119). 6- «الإذن مقيد بشرط السلامة» (120) ومعناها أن الإذن يعطى المأذون له حق التصرف بشرط ألا يعلم أن هذا الإذن يضر بسلامة المال. 7- «الإذن إذا اختص بشئ لم يتجاوز» (121). 8- «الإذن العام من قبل صاحب الشرع في التصرفات لا يسقط الضمان، وإذن المالك يسقط الضمان» (122) والذي يهمننا من هذا الضابط هو الجملة الثانية منه: «إذن المالك يسقط الضمان».

الجهة الثانية التي تحكم وتقيّد تصرف الشريك والعامل: هي العرف وما جرت به العادة في عالم المشاركات والاستثمار؛ فتصرف الشريك محكوم بالعرف والعادة، فللشريك أن يتولي من الأعمال ما جرت العادة أن يتولاه بنفسه، وكذلك «للعامل أن يتولي من الأعمال ما جرت العادة أن يتولاه بنفسه» (123)، وليس له أن يتولي من الأعمال ما لم يوافق العرف ولم تجر به العادة في مثل ما يمارسه من نشاط استثماري. إلا إذا أذن له الشريك أو رب المال إذناً خاصاً.

الجهة الثالثة: هي مصلحة الشركة، فمما لا شك فيه أن مصلحة الشركة تهم جميع الشركاء؛ فهي لذلك تصلح أن تكون مناط تصرف الشركاء، وذلك عند إطلاق الإذن، واتساع العرف لتصرفات متعددة تتباين من حيث مدى تحقيقها لمصالح الشركة؛ وفي هذا الصدد وردت عدة ضوابط، أهمها: «تصرف الشريك منوط بمصلحة الشركة» (124).

الضابط التاسع التفاسخ في العقود الجائزة متى تضمن ضرراً علي أحد المتعاقدين أو غيرهما ممن له تعلق بالعقد لم يجز ولم ينفذ إلا أن يمكن استدراك الضرر بضمان أو نحوه فيجوز علي ذلك الوجه (125)، وقد سبق أن بينا أن الأصل في الشركات وجميع عقود الاستثمار المشترك أنها من العقود الجائزة، أي التي يحق فيها لأحد الطرفين أو كليهما فسخ العقد متى شاء، فالعقد في كل عقود الشركات بما في ذلك المساقاة والمزارعة جائز، ما لم يشرع في التصرف والعمل؛ فإذا تم الشروع في العمل لزم العقد في كثير من الأحوال على تنضيض المال أو إكمال الدورة التجارية أو الزراعية، اللهم إلا إذا أمكن إجراء التفاسخ بدون وقوع الضرر أو مع إمكان تعويضه بلا ضرر مقابل أكبر منه، وإذا تضمن الفسخ ضرراً محققاً

119 الكافي ١٦٢/٢.

120 الهداية شرح البداية ٢٣٧/٣ البحر الرائق ٣٠٩/٧.

121 المغني ١٣١/٥ ك العارية.

122 الفروق للقرضا ١٩٥/١.

123 أحكام الشركات ص ٨٢-٨٣.

124 انظر المبدع ١٢/٥.

125 قواعد ابن رجب ٤٩٩/١.

لأحد الشركاء أو بعضهم، ولم يكن بالإمكان تدارك هذا الضرر أو دفعه بأي وسيلة من الوسائل، لم يحز الفسخ ولم ينفذ، حتى يتهيأ الوضع في الشركة للفسخ الذي لا يتضرر منه أحد من الشركاء، أو يصير بالإمكان دفع الضرر أو تعويضه.

الدور التنموي والاقتصادي للمزارعة:

لم تأت الحضارة المعاصرة بمقولة أكذب من مقولة (الثُدْرَة)، تلك النظرية التي تدعي - بغير برهان ولا دليل - أن الأقوات والأرزاق على هذا الكوكب لا تنفي بحاجات البشر، وبقدر ما نُكذَّب هذه النظرية نؤمن بما أخبرنا به القرآن الكريم عن الأرض: (وَبَارِكْ فِيهَا وَقَدَّرْ فِيهَا أَقْوَاتَهَا) (فصلت 10)؛ فكل أقوات العباد قد قدرها الله في هذا الكوكب الإنساني، ومن هنا أطلق القرآن الإنسان وأرخبى له العنان ليطوف بأكناف الأرض ويطأ أكتافها طلباً للرزق: (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ) (الملك 15)، ولم لا والأرض موضوعة في الأصل للأنام: (وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ، فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ، وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ، فَبِأَيِّ آيَةٍ رَّبُّكُمْ تُكذَّبَانِ) (الرحمن 13-10) ومن هنا يأتي الاهتمام بالأرض في الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الرئيس لأقوات العباد.

ومن تأمل الشريعة الإسلامية وجد بها اهتماماً بالغاً بشأن تعمير الأرض بالغرس والزرع والإنبات، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ»⁽¹²⁶⁾، وفي كثير من الأحيان يحتاج هذا الأمر للتعاون المؤطر بأحكام الشرع، في صورة شراكة، وقد اقترح الصحابة على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في بداية تكوين المجتمع وإقامة الدولة في المدينة الاستثمار الزراعي المشترك، فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قَالَتِ الْأَنْصَارُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اقْسِمْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ إِخْوَانِنَا النَّخِيلِ، قَالَ: «لَا» فَقَالُوا: تَكْفُونَا الْمُؤْتُونَ، وَنَشْرِكُكُمْ فِي الثَّمَرَةِ، قَالُوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا»⁽¹²⁷⁾

والنشاط الزراعي من أهم وأنجح الأنشطة الاقتصادية «وَالْاِكْتِسَابُ بِالزَّرَاعَةِ مَشْرُوعٌ، وَأَوَّلُ مَنْ فَعَلَهُ آدَمُ - صَلَّى اللَّهُ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ - عَلَى مَا رُوِيَ أَنَّهُ لَمَّا أَهْبَطَ إِلَى الْأَرْضِ أَنَاهُ جَبْرِيلُ بِحَنْطَةٍ وَأَمْرُهُ بِالزَّرَاعَةِ، وَازْدَرَعَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِالْجُرْفِ وَقَالَ - عَلَيْهِ

¹²⁶ متفق عليه صحيح البخاري (103/3) صحيح مسلم (1188/3)

¹²⁷ صحيح البخاري (104/3)

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «الرَّارِعُ يُتَاجَرُ رَبُّهُ عَزَّ وَجَلَّ» وَقَالَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «أُطْلَبُوا الرِّزْقُ تَحْتَ خَبَايَا الْأَرْضِ» يَعْنِي: عَمَلُ الزَّرَاعَةِ» (128)

ولأنَّ الإسلام دين واقعي عملي يهدف إلى عمارة الأرض بمنهج الله تعالى كسلوك داخل في العبادة بالمعنى العام؛ وجدنا أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يترجم فقهه واقعا عمليا اقتصاديا تنموياً فَعَامِلَ «النَّاسَ عَلَى إِنْ جَاءَ عُمَرُ بِالْبَدْرِ مِنْ عِنْدِهِ فَلَهُ الشُّطْرُ، وَإِنْ جَاءُوا بِالْبَدْرِ فَلَهُمْ كَذَا» (129) بل إنَّه في إطار التخطيط لمستقبل الأمة بنفس هذا المنهج الاقتصادي الراقي قال قولته المشهورة: «لَوْلَا آخِرُ الْمُسْلِمِينَ، مَا فَتَحَتْ قَرْيَةً إِلَّا قَسَمْتُهَا بَيْنَ أَهْلِهَا، كَمَا قَسَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْبَرَ» (130)، فلأجل آخر المسلمين لم يقسم سواد العراق وسائر الأرض المغنومة؛ لكون الأرض الزراعية رصيد عظيم للاستثمار يصلح الأمة في عاجل أمرها وآجله.

وهناك صور كثيرة ومتنوعة للاستثمار الزراعي عن طريق العقود المشروعة في الإسلام مثل المزارعة والمساقاة والمغارسة، وما دام الأصل في العقود والشروط الصحة والجواز فإنه لا حجر على أحد في ابتكار صور بسيطة وأخرى مركبة لعقود استثمارية زراعية تمضي على سنن الاحكام المنظمة لعقود المزارعة والمساقاة، مالم تشمل على ما يخالف الشرع أو يناقض مقصود العقد، وهناك جهات عديدة يمكن أن تشكل أطراف هذه المعاملات، مثل الدولة بما تملكه من أراضي وإمكانات، ومثل المؤسسات المالية والبنوك الإسلامية بما تملكه من أموال أو قدرة على توفير التمويل عن طريق الصكوك الإسلامية المتنوعة، ومثل المؤسسات الوقفية والخيرية بما تحوزها من عقارات وأراضي وأموال موقوفة، ومثل رجال الأعمال والمستثمرين الكبار والصغار، ومثل اليد العاملة والمكاتب الإدارية والشركات الكبرى والصغرى.

فعقود المزارعة والمساقاة والمغارسة تمثل لبنات شرعية واقتصادية لصيغ استثمارية في المجال الزراعي متعددة الاطراف ومتنوعة الأهداف، فمثلاً: «يمكن تطبيق هذه الصيغ الاستثمارية من قبل البنوك والمؤسسات المالية المتخصصة في المجال الزراعي أو المؤسسات المالية الإسلامية التي تطبق البرامج الاستثمارية ... فقد تملك هذه المؤسسات الأرض وهي بحاجة إلى من يعمل بها ويقوم على خدمتها؛ فتعلن عن هذه الأرض بالطريقة التي تراها مناسبة، ويتقدم من يرغب العمل بها مزارعة، وقد تقدم هذه المؤسسات بقية مستلزمات المزارعة من سماد وبذور إضافة

128 المبسوط للرخسي (٢ / ٢٣)

129 صحيح البخاري (١٠٤ / ٣)

130 صحيح البخاري (١٠٦ / ٣)

إلى الأرض، ويكون العمل من الطرف الآخر، ويتم اقتسام الناتج بالنسبة التي يتم الاتفاق عليها مسبقاً، وإن كانت هذه المؤسسات تملك الأرض المشجرة فمن الممكن أن تساقى عليها وفق عقد المساقاة وما يتضمنه من أحكام»⁽¹³¹⁾، ويمكن لمؤسسة التمويل الإسلامي أن توفر الأرض وفسائل الشجر المراد غرسه للمزارع، ويقوم هو بالعمل اللازم مقابل جزء من الأرض بأشجارها، بحسب الاتفاق “بمقتضى عقد المغارسة”⁽¹³²⁾.

”ومن الطرق الجيدة صكوك المزارعة والمساقاة والمغارسة” هذه الصكوك بأنواعها الثلاثة تساهم مساهمة حقيقية في التنمية الزراعية، فيتم عن طريقها استصلاح الأراضي الصحراوية وزراعتها وتحقيق الاكتفاء الذاتي من الحبوب خاصة القمح، وتكون الدولة في هذه الصكوك مستزراً أو مغارساً، وتقوم الدولة في هذه الصكوك بتخصيص المساحات التي ترغب في استصلاحها وزراعتها فتصدر عن طريق وزارة المالية أو البنك المركزي صكوك مزارعة أو مساقاة أو مغارسة وتطرحها للاكتتاب العام فيكتب المستثمرون وهم حملة الصكوك فيها، وينشؤون الشركة ذات الغرض الخاص التي تتولى عملية الزراعة أو المغارسة، عبر الشركات الزراعية المتخصصة، وتحدد نشرة الاكتتاب نوع ومواصفات ومساحة الأرض، ونوع المحصول المطلوب في كل مساحة، وتكلفة الزراعة من آلات ومعدات وبذور وسماد وأحور والمحصول المتوقع لهذه الأرض، ومدة المزارعة، وطريقة تقسيمه العائد بين الحكومة والمكتسبين وغير ذلك”⁽¹³³⁾.

وهناك في النظام الاقتصادي الإسلامي طريقة للتنمية الزراعية تعتبر حافزاً اقتصادياً عظيماً، كما تعتبر توسيعاً لدائرة المستثمرين للأرض، وهي طريقة الإقطاع، والإقطاع كما عرفه القاضي عياض: ”تسويغ الإمام من مال الله شيئاً لمن يراه أهلاً لذلك... وأكثر ما يستعمل في الأرض وهو أن يخرج منها لمن يراه ما يحوزه إما بأن يملكه إياه فيعمره وإما بأن يجعل له غلتها مدة”⁽¹³⁴⁾.

وقد روى الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال عن أسماء بنت أبي بكر، ”أنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْطَعَ الزُّبَيْرَ أَرْضًا بِخَيْبَرَ فِيهَا شَجَرٌ وَنَخْلٌ”⁽¹³⁵⁾، وروى أيضاً

131 التطبيق المعاصر لعقدي المزارعة والمساقاة في الاقتصاد الإسلامي - رسالة ماجستير - جامعة اليرموك الأردن - علي محمد المومني - إشراف د.

محمد السروطوي - ص ١١٢

132 العقود الإسلامية الممكنة لتمويل الزراعة - محاضرة أقيمت بمؤتمر هيئة المحاسبة والمراجعة لمؤسسات التمويل الإسلامي سنة ٢٠١٢م - د. عبد

القادر شاشي

133 الصكوك الإسلامية ودورها في الاقتصاد الإسلامي - رسالة ماجستير تحت المناقشة بكلية دار العلوم - عبد الغني عبد اللطيف الفرماوي - القاهرة

مصر

134 سبل السلام للصنعاني (١٢٤/٢)

135 كتاب الأموال - أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي - ت: خليل محمد هراس - دار الفكر. - بيروت - (ص: ٢٤٨)

عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ، "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْطَعَ فُرَاتَ بْنَ حَيَّانَ الْعَجَلِيَّ أَرْضًا بَالِيَمَامَةَ" (136)، كَمَا رَوَى عَنْ أَبِي قَلَابَةَ، "أَنَّ أَبَا تَعْلَبَةَ الْحُسَيْنِيَّ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْتُبْ إِلَيَّ بِأَرْضٍ كَذَا وَكَذَا - أَرْضٌ هِيَ يَوْمَئِذٍ بِأَيْدِي الرُّومِ - قَالَ: فَكَأَنَّهُ أَعْجَبَهُ الَّذِي قَالَ، فَقَالَ: أَلَا تَسْمَعُونَ مَا يَقُولُ؟ قَالَ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لِنُفْتَحَنَّ عَلَيْكَ، قَالَ: فَكَتَبَ لَهُ بِهَا" (137).

ولا ريب أن "في هذا دليل لجواز إقطاع الامام" (138) أي الحاكم الشرعي، والإقطاع أنواع ثلاثة: إقطاع تملك وإقطاع استغلال" (139)، والنوع الثالث إقطاع إرفاق" (140)، وتبع الأخبار يفيد أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يُفْطَعُ من يَنْتَفِعُ المسلمون بجهاده وحسن بلائه (141).

ومن الصور التي يمكن أن يستفاد بها في الاستثمار الزراعي عن طريق الجمع بين الأقطاع والمزارعة أن تقطع الدولة بعض موظفيها المتقاعدين - بدلاً عن مكافأة التقاعد - وبعض الخريجين من بعض الكليات - بدلاً عن الالتزام بتعيينهم في وظائف حكومية - أن تقطعهم أرضاً غير منزرعة على سبيل التملك، ويقوم هؤلاء بعقد شراكة على طريقة المزارعة أو المساقاة أو المغارسة، مع جهات تقوم بدور العامل، ويمكن أن تقوم روابط واتحادات لملاك الأرض عن طريق الأقطاع تتولى إجراء العقود مع جهات استثمارية تقوم بالعمل. والصور التي يمكن أن تتحقق بها الشراكات القائمة على عقود المزارعة كثيرة، والأمة بحاجة إلى طفرة في الاستثمار الزراعي الذي يحقق لها الاكتفاء الذاتي، لكي تنال استقلالها وتتخلص من سيطرة عدوها.

الخاتمة

إن كثيراً من بلاد الإسلام تنتشر فيها الأراضي الصالحة للزراعة، ولكنها تحتاج إلى من يحسن استثمارها، وإن كثيراً من الأيدي العاملة قد ابتلعها البطالة بسبب سوء الإدارة للموارد

136 السابق (ص: ٣٤٨)

137 السابق (ص: ٣٤٩)

138 المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج - أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط: الثانية، ١٣٩٢ - (١٤ / ١٦٥)

139 الأحكام السلطانية - أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري الماوردي - دار الحديث - القاهرة - (ص: ٢٨٣)

140 معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود - أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي - المطبعة العلمية - حلب - ط: الأولى ١٣٥١ هـ - ١٩٣٢ م - (٤٨ / ٣)

141 راجع: الاستخراج لأحكام الخراج - أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب - دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان - ط: الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م

البشرية، وإن كثيراً من أموال الأمة تذهب إلى بلاد الكفر وينتفع بها أعداء الأمة بسبب سوء التعامل مع الاستثمار في بلاد الإسلام؛ فهل يمكن أن نجمع بين هذه الأطراف الثلاثة لنحقق وثبة اقتصادية تقضي على الفقر والبطالة وتوفر الأمن الغذائي اللازم للاستقرار والرخاء؟

لا شك أن ذلك كله ممكن ومستطاع إذا توافرت الإرادة السياسية والإرادة الشعبية والوعي السياسي والاقتصادي، وإن العقود التي سبق أن تحدثنا عنها كالمزارعة والمساقاة والمغارسة كقيلة بأن تنظم عملية استثمار كبرى تحقق نقلة حضارية غير مسبوقه، وإننا نمر بمنعطف في حياة الأمة شديد الخطورة، نحتاج لكي نمر منه بسلامة وغنيمة أن نهيب له الظروف والاوزاع.

وإذ أقدم هذا البحث إلى جامعتي الموقرة أتمنى أن يكون بداية لشراكة بين الكليات المختلفة في تخصصاتها من أجل إنجاز مشروعات عملاقة؛ تفيد البيئة المحيطة بالجامعة وتخدم الدولة والأمة الإسلامية، فهل نطمح أن يكون بين كلية الإلهيات وكلية الزراعة وكليات أخرى تعنى بالتخطيط والإدارة في جامعتنا الموقرة من أجل استكمال هيكله المشروع بما يجعله مؤهلاً للتطبيق؟ وهل يمكن أن تتواصل الجامعة مع الجامعات المجاورة ومع مراكز الأبحاث المتخصصة عبر مؤتمرات وورش عمل في إطار التعاون العلمي والبحثي الجاد؟ وهل بالإمكان التواصل مع المؤسسات التشريعية والسياسية؟ ...

ثبت المراجع

- آبادي - محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي - عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته - دار الكتب العلمية - بيروت - ط: الثانية، 1415 هـ
- ابن الأثير - مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير - النهاية في غريب الحديث والأثر - المكتبة العلمية - بيروت، 1399 هـ - 1979 م ت: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي
- ابن القيم - محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية - إعلام الموقعين عن رب العالمين - ت: محمد عبد السلام إبراهيم - دار الكتب العلمية - بيروت - ط: الأولى، 1411 هـ - 1991 م
- ابن تيمية - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - مجموع الفتاوى - ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم - ط: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة - بدون
- ابن حزم - أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري - الأحكام في أصول الأحكام - ت: أحمد شاكر - دار الآفاق الجديدة، بيروت - بدون
- ابن رجب - أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب - الاستخراج لأحكام الخراج - دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان - ط: الأولى، 1405 هـ - 1985 م

- أبو حبيب - .: سعدي أبو حبيب - القاموس الفقهي لغة واصطلاحا - دار الفكر. دمشق - سورية - ط:
الثانية 1408 هـ = 1988 م
- الأصححيّ - مالك بن أنس - المدونة - دار الكتب العلمية - ط أولى 1994م
- الأنصاري - زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري - أسنى المطالب في شرح روض الطالب - دار الكتاب
الإسلامي - بدون
- البهوتيّ - منصور بن يونس البهوتيّ - كشاف القناع عن متن الإقناع - دار الكتب العلمية - بيروت - بدون تاريخ
- الحجاوي - موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي - الإقناع في فقه الإمام
أحمد بن حنبل - دار المعرفة بيروت - لبنان - بدون تاريخ
- الخطابي - أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي - معالم السنن،
شرح سنن أبي داود - المطبعة العلمية - حلب - ط: الأولى 1351 هـ - 1932 م
- الرافعيّ - عبد الكريم بن محمد الرافعي - فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير - دار الفكر - بدون
الرُّحَيْلِيّ - أ. د. وهبة بن مصطفى الرُّحَيْلِيّ - الفقه الإسلاميّ وأدلته - دار الفكر - سورّيّة - دمشق -
الطبعة: الرَّابِعة - بدون تاريخ
- الزَيْلَعِيّ - عثمان بن علي بن محجن فخر الدين الزيلعي - تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق - المطبعة الكبرى
الأميرية - بولاق، القاهرة - ط: الأولى، 1313 هـ
- الزَيْلَعِيّ - عثمان بن علي بن محجن فخر الدين الزيلعي - تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق - المطبعة الكبرى
الأميرية - بولاق، القاهرة - ط: الأولى، 1313 هـ
- سابق - سيد سابق - فقه السنة - دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان - ط: الثالثة، 1397 هـ - 1977 م
- شاشي - د. عبد القادر شاشي - العقود الإسلامية الممكنة لتمويل الزراعة - محاضرة أقيمت بمؤتمر هيئة
المحاسبة والمراجعة لمؤسسات التمويل الإسلاميّ سنة 2012م
- الشافعيّ - الإمام محمد بن إدريس الشافعيّ - الأم - دار المعرفة بيروت - ط 1990م
- الشوكاني - محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني - نيل الأوطار - ت: عصام الدين الصبابطي
- دار الحديث، مصر - ط: الأولى، 1413هـ - 1993م
- الصنعاني - محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين - سبل السلام شرح
بلوغ المرام - دار الحديث - بدون
- العاصمي - عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي - حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع - ط:
الأولى - 1397 هـ - بدون
- العسقلاني - أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني - فتح الباري شرح صحيح البخاري - ط: دار
المعرفة - بيروت، 1379
- العيني - أبو محمد محمود بن أحمد - بدر الدين العيني - البناية شرح الهداية - دار الكتب العلمية -
بيروت، لبنان - ط: الأولى، 1420 هـ - 2000م

- الغزي - محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث - مُؤَسَّعَةُ الْقَوَاعِدِ الْفِقْهِيَّةِ - مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان - ط: الأولى، 1424 هـ - 2003 م
- الفرماوي - عبد الغني عبد اللطيف الفرماوي - الصكوك الإسلامية ودورها في الاقتصاد الإسلامي - رسالة ماجستير تحت المناقشة بكلية دار العلوم - القاهرة مصر
- الفيروزآبادي - مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي - القاموس المحيط - مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان ط: الثامنة، 1426 هـ - 2005 م
- الكاساني - علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع - دار الكتب العلمية - ط: الثانية، 1406 هـ - 1986 م
- الماوردي - أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري الماوردي - الأحكام السلطانية - دار الحديث - القاهرة - بدون تاريخ
- المبسوط - محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي - دار المعرفة - بيروت - بدون المجموع - مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار) - المعجم الوسيط - دار الدعوة - بالقاهرة - بدون
- المقدسي - موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة - المغني (شرح مختصر الخرقى) - مكتبة القاهرة - بدون
- المقدسي عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي - الشرح الكبير على متن المقنع - دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع - بدون
- المقدسي موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي - الكافي في فقه الإمام أحمد - دار الكتب العلمية - بدون
- المنائوي - زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوي - فيض التقدير شرح الجامع الصغير - المكتبة التجارية الكبرى - مصر - الطبعة: الأولى، 1356 م
- المومني - علي محمد المومني - التطبيق المعاصر لعقدي المزارعة والمساقاة في الاقتصاد الإسلامي - رسالة ماجستير - جامعة اليرموك الأردن - إشراف د. محمد السرطاوي
- النووي - أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي - المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط: الثانية، 1392
- النووي - أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي - دار إحياء التراث العربي - المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج - بيروت - ط: الثانية، 1392
- النووي - أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي - روضة الطالبين وعمدة المفتين - المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان - ط: الثالثة، 1412 هـ / 1991 م
- الهروي - أبو عُبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي - كتاب الأموال - ت: خليل محمد هراس - دار الفكر. - بيروت - بدون تاريخ

Kaynakça

- El-Mevmenî, Ali Muhammed, et-Tatbîku'l-mu'asır li 'akdeyi'l-muzâra'a ve'l-musâkât fi'l-iktisâdi'l-İslâmî, Câmî'a Yermük (Yükseklisans Tezi), Ürdün ts.
- En-Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyuddîn Yahyâ b. Şeref, el-Minhâc şerh sahihi Müslim b. el-Haccâc (2. Baskı), Dâr ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut 1392.
- Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetü'l-muftîn, el-Mektebu'l-islâmî (3. Baskı), Beyrut-Dimaşk, 1412/1991.
- El-Heravî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdullâh, Kitâbu'l-emvâl, Thk. Halîl Muhammed Herrâs, Dâru'l-fıkr, Beyrut ts.
- El-Firuzabadi, Meciduddin Ebu Tahir Muhammed bin Yakub el-Firuzabadi, Kamusu'l Muhit, Risale basım ve dağıtım, Beyrut-Lübnan, 8. Baskı, 1426H-2005M.
- El-Kasani, Alau'ddin Ebu Bekir bin Mesud bin Ahmet el-Kasani, Bedau'ssanai fi Tertibu'sşeraî, Daru'l kutubu'l ilmiyye, 2. Baskı, 1406H-1986M.
- El-Maverdi, Ebu'l hasan Ali bin Muhammed bin Muhammed bin Habib el-Basri el-Maverdi, el-Ahkamu's Sultaniyye, Daru'l Hadis, Kahire, tarihsiz.
- El-Serahsi, Muhammed bin Ahmet bin Ebi Sehl Şemsu'l Eimme el-Serahsi, el-Mebcut, Daru'l Ma'rife, Beyrut, tarihsiz.
- el-Mecme'-Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, Kahire, İbrahim Mustafa; Ahmed Zeyyat; Hamid Abdulkadir; Muhammed Neccar- el-Mucemu'l-Vasît, Daru'd-Dave, Kahire, t.y.,
- el-Makdisî, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, el-Muğnî (Şerhu Muhtasari'l-Hirakî), Mektebetu'l-Kahire, t.y.
- el-Makdisî, Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, eş-Şerhu'l-Kebîr ala Metni'l-Mekna, Daru'l-Kitabi'l-Arabî li'n-Neşr ve't-Tevzî, t. y.
- el-Makdisî, Muvakkuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, el-Kâfi fi Fıkhî'l-İmâm Ahmed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y. -el-Munâvî, Zeynuddîn Muhammed (Abdurrauf el-Munâvî), Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmîi's-Sağîr,
- el-Mektebetu't-Ticâretiyeti'l-Kübrâ, Mısır, 1. Baskı, m. 1356.
- ez-ZEYLAÎ, Osman b. Ali b. Muhcen b. Fahreddin ez-Zeylaî, Tebyyinu'l-Hakâik Şerhu Kenzu'l-Dakâik, el-Matbaâtu'l-Kubra'l-Emiri, Bulak, Kahire, Birinci Baskı, H. 1313.
- SABIK, Seyyid Sabık, Fıkh-Sunne, Daru'l-Kitabu'l-Arâbi, Beyrut, Lübnan, Üçüncü Baskı, H. 1397, M. 1977.
- ŞÂŞÎ, Abdulkadir Şâşî, el-Ukûdu'l-İslamiyye el-Mumkine li Temvili z-Zir'â, İslami Finans Kurumları Muhasebe ve Denetim Kurumu Konferansı'nda sunum, M. 2012.
- EŞ-ŞÂFÎ, el-İmam Muhammed b. İdris eş-Şâfî, el-Umm, Daru'l-Marife, Beyrut, M. 1990.

- eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, Neylu'l-Evtâr, Thk. Usamuddin es-Sabâbatî, Daru'l-Hadis, Mısır, Birinci Baskı, H. 1413, M. 1993.
- Âbâdî, Muhammed Eşref b. Emîr b. Ali b. Haydar Âbâdî, Avnu'l-Ma'bûd Şerh Süneni Ebî Dâvûd, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, (2. Baskı) 1415 h.
- İbnu'l-Esîr, Mecduddîn Ebu's-Saâdât el-Mubârek b. Muhammed, en-Nihaye fî Garîbi'l-Hadisî ve'l-Eser, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1979.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb, Îlâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemîn, (thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim) Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- İbn Teymiye, Takuyiddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim, Mecmûu'l-Fetâvâ, (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım) Mecmeu'l-Melik Fehd li Tibâati'l-Mushafiş-Şerîf, Medine, t.y.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülüsi ez-Zâhirî, el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, (thk. Ahmed Şakir) Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut, t.y.
- İbn Receb-ebu'l-farac Abdurrahman bin Ahmed bin Receb - el'istihrac li-ahkami'l-harac dar'ul-kutub'ül-ilmiiyyah, Beyrut - Lübnan - 1. Baskı, h 1405 - m 1985
- Eb'ül-Habib- Dr. Sâdi eb'ül-Habib - el-kamus'ül-fikhiyah luğaten ve istilâhen - dar'ül-fikr. Dımeşk - Suriye - 2. Baskı, h 1408 - m1988
- El-asbehiyy - malik bin Enes- el-meduneh - dar'ül-kutubül-ilmiiyyah - 1. Baskı, m 1994
- El-Ensari- Esna'Metalib gibi şerhi rawdi't-talib- dar'ül-kitab'il-islami - tarihsiz
- El-buhtiy - Mansur bin Yunus el-buhtiy - keşşaf'ül-kennâ an metn'il-iknâ - dar'ül-kutub'ül-ilmiiyyah - Beyrut - tarihsiz
- ez-ZEYLÂÎ, Osman b. Ali b. Muhcen b. Fahreddin ez-Zeylaî, Tebyinu'l-Hakâik Şerhu Kenzu'l-Dakâik, el-Matbaâtu'l-Kubra'l-Emiri, Bulak, Kahire, Birinci Baskı, H. 1313.
- SABIK, Seyyid Sabık, Fıkh-Sunne, Daru'l-Kitabu'l-Arâbi, Beyrut, Lübnan, Üçüncü Baskı, H. 1397, M. 1977.
- ŞÂŞÎ, Abdulkadir Şâşi, el-Ukûdu'l-İslamiyye el-Mumkine li Temvili z-Zir'â, İslami Finans Kurumları Muhasebe ve Denetim Kurumu Konferansı'nda sunum, M. 2012.
- EŞ-ŞÂFİÎ, el-İmam Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, el-Umm, Daru'l-Marife, Beyrut, M. 1990.
- eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, Neylu'l-Evtâr, Thk. Usamuddin es-Sabâbatî, Daru'l-Hadis, Mısır, Birinci Baskı, H. 1413, M. 1993.

YAZI DEVLETİ -MÜSLÜMAN BİR TOPLUMDA METİNSEL TAHAKKÜM VE TARİH

Brinkley Messick - Trc: M. Fatih Karakaya- Emir
Karakaya

Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya'nın takdimiyle
Açılım Yayınları/ 2016

M. Mustafa SANCAR*

Columbia Üniversitesi'nin Antropoloji bölümünde
ders vermekte olan Brinkley Messick, hukuk antro-
polojisi ve yazılı kültürler alanında otorite olup, dünyanın
sayılı akademisyenlerinden biri sayılmaktadır. Tercümesi-
ni Fatih Karakaya ve Emir Karakaya'nın üstlendiği, tak-
dimini Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya'nın yapmış olduğu
eser 2016 yılında Açılım yayınlarından çıkmıştır. Brink-
ley Messick'ın ilim dünyasına sunduğu bu eser, yazının
Müslüman toplumlar için ifade ettiği anlama ışık tut-
mayı amaçlayan önemli bir çalışmadır. Eser, Müslüman
bir toplumda yazı ve otorite arasında değişen ilişkiyi ele

* Arş. Gör., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

almaktadır. Eserin giriş kısmında Necmettin Kızılkaya'nın yapmış olduğu takdim eserin, konu, üslup ve tarzını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Eser, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında ulus-devletlerin kurulmasıyla şer'î siyasetin veya metinlerin nasıl kullanıldığını Yemen üzerinden ortaya koymaktadır. Yazar, özellikle yeni bir ulusal kimlik inşa etmek için mezhepler arasındaki farkların görmezden gelindiğini ve daha önce metodolojik tartışmalara konu olan bu farkların olabildiğince pragmatik bir şekilde kullanıldığını göstermektedir. Yazar, İslam dünyasında ulus-devletlerin inşa süreçlerinde fıkhıtan kanuna geçişin hikâyesini, Yemen'i merkeze alarak profesyonelce ortaya koymaktadır. Eserde ulus-devletlerin inşa sürecinde şeriatın ne şekilde kullanıldığı ve yeni bir ulusal kimlik oluşturmak için şeriatın hangi alanlarının titizlikle seçilip kanunların içine yerleştirildiği ortaya konmaktadır. Eserde üzerinde durulan önemli hususlardan biri de klasik eğitim sistemidir. Yazar, Yemen özelinde medrese merkezli eğitimin yapısını tahlil etmekte ve bu tür bir eğitimde ezberin, okumanın, bir hocadan duymanın, yazmanın rollerine değinmektedir. Yazar bunlara değinirken yer yer klasik eğitim ile modern eğitim arasında bazı mukayeseler yapması günümüz okuyucusunun her iki sistemi artı ve eksileriyle görmesine olanak sağlamaktadır. Yazar, yazı devletinin hem bir siyasi yapı hem de söylemsel bir durum olduğunu ve amacının böylesi bir metinsel siyaseti yeniden inşa etmek ve onun yakın dönemlerdeki yavaş dönüşümünü ayrıntılandırmak olduğunu söylemektedir. Eser, Yemen'in özgün tarihine bir katkıya niyetlenmenin dışında, daha geniş ölçekte uygarlık ve karşılaştırmalı ilişkinin metinsel ilgilerine hitap etmektedir. Yazar, eserinde sık sık kişilerden alıntılar yapar ve onlardan biri de Marcel Mauss'tur. O'nun bir ifadesinden alıntı yaparak şeriat'ın, 'her tarz kurumun içinde dini, hukuki, ahlaki, iktisadi kurumların birlikte ifade bulduğu "bütüncül" söylemin bir türü olarak nitelendirilebildiğini söylemektedir. Yazar, şeriatı, toplumsal bir söylemin en önemli unsuru olarak ele alırken uzun deyişleri, inşasının esnekliği, yoruma açıklığı ve metinlerin açık yapısının kıymetine vurgu yapıyor. Böylece yazar, şeriatın toplumsal ehemmiyeti ve ayırt edici yorumsal dinamizm biçimlerini değişen çeşitlilikte belirsizleştiren batılı standartlarda çerçevelenmiş bir anlayıştan uzaklaşmaktadır. Yazar, söylemin sık sık iddia edildiğinden dikkate değer şekilde daha az ideal ve katı olduğunu öne sürerken şeriatın pratikteki konumunun İslam âleminde zaman ve mekâna göre

çeşitlilik arz ettiğini de kabul etmektedir. Yazar, kullandığı kitapların büyük oranda son bir buçuk asra ait olup kişilerden ve yerel başkent İbb'deki resmi kaynaklardan elde edildiğini ifade etmektedir. Burada yazar, 12. asırda İbn Samuradan başlayıp Zabara, Vasî, ve Ciraî gibi geleneksel isimlere ve Muhammed ve İsmail el-Ekva kardeşler gibi çağdaş alimlere dek devam eden birçok Yemenli tarihçinin eserlerinden istifade ettiğini, tüm bu tarihçilerin şer'î hukuk metinlerinde ortak olan düşünsel formasyona sahip olduklarını dile getirir. Bu metinler şikâyetler, bağlayıcı olmayan görüşler, mahkeme hükümleri, satış akıtları ve birçok türden emlak belgeleri ve çeşitli türden bürokratik kayıtları içermektedir. Adres olarak tamamıyla mahalli olmakla birlikte, çoğu temsili belge türü diğer İslam toplumlarınca da bilinmekteydi. Yazar, tarihsel yazımın, resmi doktrin ve yerel uygulamalar arasındaki ilişkiye dair bir başka bakış açısı sunduğundan bahseder.

Yazar, metinsel tahakkümün gerçekliğine yaklaşımının iki türlü olduğundan söz eder. Eserinde Resmî şer'î öğretisi ve imamlık görüşleri, yerel belgeler ve Dağlık Yemen tarihleri gibi aracı metinleri dikkate alırken, "bil-direnin söylemi" olarak inşa edilmemiş bilgi bütünü'nün görüşleri ile günlük konuşma dili anlayışını dengelemeye gayret etmiştir. Odaklandığı kaynakların, bilhassa da şer'î metinler ve şerhlerin hak ettikleri bağlamsal ilgiyi daha evvel görmediklerinden, öğretilere ait kitaplar içerisinde muhakemeler ve varsayımların geniş ölçekli dallanıp budaklanan bağıntıları açısından sistematik bir biçimde anlamadıklarından bahseder. Yapılması gerekenleri açıklamayı da ihmal etmeyen yazara göre, bir söylemin iktidar imalarını anlamak adına yapılması gereken ilk iş, inşa ve argümanları bilmek, nüfuz sahasındaki bağlantıları incelemek ve tahakküm edilen dünyanın yerleşik, sahiplenilmiş ve sükûna ermiş kiplerini belirlemektir.

Yazar eserin birinci bölümünde, bir şer'î düşünce ekolünün metinlerini belli bir örnek olarak alıp otorite kurucu metinler kültürünü tanıtmaktadır. Kur'an'ı ana örnek kabul etmekle birlikte, metinsel aktarım soy kütükler, bu "yazılı kanun" geleneğinin bir ana motifi sayılan "ezberden okuma" içinde sunulmaktadır. İkinci bölüm, fikhî metinler tartışmasını daha önceki hükümdar imamlara ait ikinci büyük şer'î düşünce ekolüne yayar. İdeal imam, kılıç kuşandığı kadar kalem kullanmaya da ehil bir kumandandır. Dördüncü bölüm, Kur'an okullarındaki daha ileri ders halkalarında cari

aktarım yöntem ve mantığını sunmaktadır. Beşinci bölüm, eski Kur'an okulu anımsatan çağdaş bir Yemen hicvi ile başlamaktadır. Ardından 'yeni usûl' okulların 19. yüzyıl sonu görünüşleri ve daha sonraki imamlık dönemi melezlenmelerinin izini sürmektedir. Altıncı bölüm, devlet yayınları, kütüphane reform ve resmi tarih yazımındaki 20. yüzyıl metinsel teşebbüslerini ele alır. Yedinci bölüm, iki dünyevi yorum kategorisi arasındaki yorumsal işbirliği ile alakalıdır. Sekizinci bölüm, toplumun hâkim şer'î tahayyülünce tanımlanan toplumsal hiyerarşi ve yorum arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Kadılık üzerine olan dokuzuncu bölüm ise, şer'î mahkeme süreci ve imamların yönetimindeki idare pratiğiyle ilişkilendirdiği mevcudiyet idealini daha da geliştirmektedir. On birinci bölüm, sözleşme ve tapu gibi alelade yasal belgelerin kullanımını incelemekte ve bunların birer delil olarak değerlerinin neden sorgulandığı ile ilgilenmektedir. Bu ilk metinler grubu, metinsel siyaseti yeniden inşa ederken; ikinci grup son değişimlerin seyri ile ilgilidir. Kitapta tartışılan süreksizlik çözümlenmeleriyle ilgili temalara takdim mahiyetindeki üçüncü bölüm, otorite kurucu şer'î metinlerin kanun halinde düzenlenme süreci vasıtasıyla dönüşümünü ele almaktadır.

Yazar, Yemen'in tarihsel süreci, coğrafi yapısı, ticari sistemini derinlemesine tahkik ederek betimleyici bir üslupla tasvir etmektedir. Yazar, metnin soy kütükleri bölümünde, metin ve kişileri aktarırken görsel olarak ta okuyucuya aktarımlarda bulunur. Yazar, Şafiliğin Yemen'e girişi ve yayılışı, güçlü metinlerin kişilere, mezhebe bağlama ve bölge üzerindeki etkisi, Kur'an'ın da ezber bir metin olmasından hareketle İslam eğitim metodunda ezberin önemi, ezberlenen metnin yazılı metin üzerindeki ayrıcalığı gibi konuları derinlemesine analiz eder. Yazar, Yemen'de Zeydî ve Şafî hâkimiyetinin bölgelere ayrıldığını, Şafiîlerin çoğunlukla aşağı Yemen'in güney dağlık bölgelerinde yoğunlaşmışken; Zeydiler'in büyük ölçüde kuzey platolarda yani yukarı Yemen'de yer aldıklarını, Zeydiliğin Sünniliğe benzerliği olmasına rağmen temel farkların da olduğundan bahseder. Yazar, Yemenli Zeydî ve Şafî bir alim'in eser ve görüşlerini zikrederek, Zeydî - Şafî entelektüel diyaloguna vurgu yapar. Yazar, Osmanlılar'ın Yemen -İbb şehrine hâkimiyeti ve sünniliği yayma politikasından, Türkler ve imamlar arasındaki çekişme ve hakimiyet kurma çabalarından, bu çabanın sadece savaş meydanlarında olmayıp şeriat söylemlerinde de olduğundan bahse-

der. Yazar eserinde, klasik fıkıh metinlerinin çağa uyum sorunu, sorunun çözümü için “Mecelle”nin yazımı, “Mecelle”nin türü, içeriği, İslam şeriatına ve Mecelle’ye yapılan eleştirilerden söz eder. Yazar, sömürge devletlerinin İslam hukukunu, “durağan” ve “düzensiz” olarak nitelermeleri ve eleştirmelerinden, oryantalistlerin klasik eserleri tercüme ederek orijinal metni, olumsuzlama ve kıymetsizleştirmeye çalıştıklarından bahseder. Cumhuriyet dönemi metinlerden de bahseden yazar, bu dönemde eski fıkıh metninin tek müellife sahip olması, yerini çoğul hukuki sese ve otoriter metin görüşü de yerini buyurgan kanun maddesine bıraktığını söyler. Yazar, şer’i toplumda İslam-bilgi ilişkisinden, ilim-cehalet, avam-havas ayırımından, müctehid ve mukallid’in durumları ve konumlarından, ilmin ve delillerin öneminden bahseder. Yazar, İslam’daki hiyerarşik tabakalar, toplumsal katmanlar, cinsiyet ayrımı, evlilikte denklik gibi mevzulara da girer. Mahkeme düzeninden de bahseden yazar, 1916 tarihinde adliye personellerinin aldıkları aylık maaşlarını ve personel hiyerarşisini liste halinde sunmaktadır. Yazar, kalemin cazibesinden bahsederek, yazının kanıt oluşunu delillendirir ve yazının önemini gösteren şu methiyeyi aktarır:

“Yazı, insanların işlerinin (muamelat) esaslarından ve insan iletişiminin yollarından birisidir. İki dilden biridir, doğrusu daha yüce olandır. Onunla gelenekler korunmuş; daha önceki nesillerin koşulları, adetleri ve tarihi bilinmiş; onunla kanunlar ve hukukçular hakkında bilgiler edinilmiştir. En önemli araçtır o, ölmüş olanlarla yaşayanlar arasındaki en büyük aracı. Peygamberler çağrılarının siyahlara, beyazlara, yakındakilere ve uzaktakilere yayılmasında ondan faydalanmışlardır. Onunla krallara karşı, Sezar’a ve Hüsrev’e olanlar da dâhil, ayaklanmalar çıkmış; onun beyannameleri ile gerçek açık olana ve Allah’ın emri zuhur edene kadar, Arap ve yabancı uluslara, seslenmişlerdir.”

Yazar, son olarak Yemen’de Osmanlı, imamlık ve cumhuriyet dönemlerinde spiral metinleri, yazılı belgeleri yazım yöntemleri, tarzları, sayfa düzeni, devlet mühürleri, bunların farklı dönemlerdeki dönüşümünü anlatıp görsel olarak ta okuyucuya sunar.

Sonuç olarak, Yemen’deki İslam toplumunun genel yapısı, bölgenin tarihsel süreci, coğrafi yapısı, siyasi yapısı, ticari yapısını -çoğu oryantalistin aksine- çok iyi analiz eden yazar, Müslüman bir toplumda yazı ve otorite

arasında değişen ilişkiyi ele alarak, Müslüman bir toplumda metinsel tahakküm hakkında derin, titiz, ayrıntılı bilgiler vermektedir. Bunu yaparken Yazar, konuları detaylı, organizasyonel teknik üslup tarzıyla anlatarak alana ve üsluba hâkimiyetini okura hissettiriyor. Yazarın, açıklayıcı, tanımlayıcı üslubun yanı sıra yer yer de betimleyici ve öyküleyici üslup kullandığını görmekteyiz. Konuya göre üslup tarzını değiştiren ve üslup geçişlerini ustaca yapan yazar, okura üslup ve anlatı tarzı açısından çok yönlü bir eser hediye ediyor. Yazar, eserinin konu başlıklarında konuyla alakalı başka kişilerden aktarımlarda bulunarak, okura konu hakkında -veciz üsluplu- ön bilgi veriyor. Yazar, kişi, eser ve olayları anlatırken fotoğraflardan da yararlanıyor. Bu şekilde okurun esere daha fazla bağlanmasını ve anlatılanları daha iyi kavramasını sağlıyor.

TASAVVUF: İSLAM'IN KALBI

Özgün İsmi: Le Soufisme, cœur de l'islam

Cheik Khaled Bentounès

Çev: Mehmet Tarık CAN

Nefes Yayınları, İstanbul, 2018.

Edibe Şifa Apaydın*

Nefes Yayınevi, Cezayirli Şeyh Khalid Bentounès'in, Fransızcadan Mehmet Tarık Can tarafından tercüme edilen "Tasavvuf: İslam'ın Kalbi" adlı eserini, 2018 yılı Şubat ayında okuyucularıyla buluşturmuştur.

Çevirmen Mehmet Tarık Can'ın, "*orijinal haliyle İslam'ı sunması sebebiyle okuyanların hayatını değiştireceğini*" iddia ettiği eser; giriş, dokuz bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Eserde öncelikle Şeyh Khalid Bentounès'in hayatı ele alınmış, ardından Şeyh Khalid'in manevi deneyimlerini anlattığı sohbetlerle, İslam ve tasavvuf geleneği üzerinde durulmuştur.

* Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf Bilim Dalı Öğrencisi

Eser, ilk etapta önsözüyle dikkat çekmeyi başarmıştır. Şeyh Khalid, eserine bir Katolik papazdan önsöz yazmasını istemiştir. Papazın da önsözünde belirttiği gibi bu çok rastlanır bir durum değildir. Gerek bu durum gerekse de Katolik bir papazın bir tarikat şeyhine olan hayranlığı, eseriyle Hristiyanları ve diğerlerini İslam'ı sevmeye ve saygı duymaya teşvik edeceğini umması aslında garipsenecek bir tutumdur. Tasavvufun tamamen içe dönük algısını yıkan bu durum, kitabın içeriğine dair daha fazla merak uyandırmaktadır.

Papaz Christian Delorme, önsözün her satırında Şeyh Khalid'den hayranlıkla bahsetmiştir. Papaz Delorme, öncelikle Şeyh Khalid'e duyduğu hayranlık ve tanışma hikâyesine kısaca değinmiştir. Şeyh Khalid'in, özellikle Batı dünyasına bu eseri kazandırarak, Allah'ı tanıma adına büyük bir adım attığını vurgulamıştır.

Eserin giriş bölümü, eserin yazılmasında büyük katkısı olan Bruno & Romana Solt tarafından kaleme alınmıştır. İlk olarak İslam'ın günümüzde içinde olduğu krize değinilmiştir. Hz. Muhammed'in mesajlarının sadece bir ideoloji olarak gösterildiği ve sonuç olarak medyatik bir İslam algısının oluşturulduğundan bahsedilmiştir. İslam'ın çıkarlarını kendi çıkarları için tercih edenler de bu sonucun müsebbibi olarak gösterilmiştir. Ancak tüm olumsuzluklara rağmen İslam'ın ebedi bir mesaj olduğuna, İslam'ın tüm halkları kapsayan olağanüstü bir çeşitliliğe sahip olduğuna vurgu yapılmıştır.

Önsözün devamında Şeyh Khalid'in mensup olduğu *Alawiya* tarikatına 1975 yılında tarikat şeyhi ilan edildiği belirtilmiştir. Şeyh Khalid'in kısaca hayatına değinilmiş ve tüm mesleki uğraşlarına rağmen tasavvufu ve İslam'ın özünü aktarmak için kıta kıta dolaştığı da vurgulanmıştır.

Eserin "Öğrenim Yılları" adı altında verilen ilk bölümünde genel olarak Şeyh Khalid eğitim hayatı, Batı'daki iş serüveni, babasının vefatı ve onun yerine geçme sürecinden bahsetmektedir. Bunları aktarırken özellikle za-viye eğitiminin önemini şiddetle vurgulamıştır. Aldığı manevi eğitim ile maddi hayatı harmanladığını, maddi hayata uyum süreci evresinde manevi inancının özdenetimini yapma fırsatını yakaladığını söylemiştir. Ayrıca daimi bir *kendine gelme* dürtüsü geliştirdiğini, vurguladığı manevi eğitimin tek yönünün "Tevhit" olduğunu belirtmiştir.

Şeyh Khalid, hayatının belki de en önemli dönüm noktasını mürşidi olan babasının ölümüyle yaşamıştır. Mürşidinin ölümüyle mensup olduğu

Alawiya tarikatına 1975 yılında halef ilan edilen Şeyh, önceleri zorlandığını fakat daha sonra kendisinde meydana gelen değişikliklerin müdahalesi olmadan gerçekleştiğini belirtmiştir. Nefsin teslim olma sürecini, çekicinin insana şekil verme sürecine benzeten Şeyh Khalid'in manevi eğitime verdiği önem, eserin bu bölümünde en dikkat çekici satırları oluşturmaktadır.

Siyasi olarak hassas bir noktada olan Doğu dünyasının içinde bulunduğu durumu, *uzun saçlı, Paris'te yaşamış bir gencin* tarikatın başına geçmesini, genel olarak zaviyelere karşı olmalarına rağmen tehlikeli görmediklerini eklemiştir.

Kitabın ikinci bölümü "Tasavvuf Geleneği" üzerine temellendirilmiştir. Tasavvufu *İslam'ın kalbi, bâtını yönü* olarak ifade eden Şeyh Khalid, İslam ve tasavvufun ayrılması mümkün olmayan bir ilişkiye sahip olduğunu vurgulamıştır. Şeyh Khalid'in tasavvufun İslamiyet öncesinden hatta ilk insandan itibaren var olduğunu iddia etmesi, belki de bu bölümün en çok üzerinde durulması gereken satırları arasında yer almaktadır. Nitekim ilk insandan beri insanlığın yegâne amacının hakikati aramak olduğundan yola çıkarak, Hz. Peygamber öncesi Hanif dinine mensup olanların da İslam'dan önceki *öncü mutasavvıflar* olduklarını iddia etmiştir.

Şeyh Khalid, insanın *-melekâne ve zulmet evreni-* pozitif ve negatif kutupları barındıran bir varlık olarak yaratıldığını değinmiştir. Yaratılıştaki yegâne amacın bu karmaşadan kaçmak değil orta yolu bularak hakikate ermek olduğunu ifade etmiştir. Bunun ise bu yollardan daha önce geçerek iz bırakmış bir mürşit yardımıyla olabileceğini iddia etmiştir.

"Mürşit ve Mürid" ilişkisini açıkladığı üçüncü bölümde ise Şeyh Khalid, mürşidi Peygamber geleneğinin mirasçısı olarak tanımlamıştır. Müridin manevi yoldaki seyrini Dünya ve Güneş'in dönüşü ile özdeşleştiren ve insanın iç dünyasındaki sülûkünü ise mevsimlere benzeten Şeyh Khalid, betimlemelerini sade ve akıcı bir dil ile ifade etmiştir.

Dördüncü bölümde ibadetlerin hakikati üzerinde duran Şeyh, ibadetleri gerçek Müslümanın kimliğini oluşturan bir disiplin olarak tanımlamıştır. Orucun, arındırma rolü üstlendiğini, haccın öze ulaşmaya vesile olduğunu ve zekâtın ise nimetlere şükür vesilesi olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca zekâtın ibadetler arasında en zorlu olanlardan biri olduğunu iddia etmiş ve iddiasını şu cümlelerle temellendirmiştir: "*Bir insanın para karşısında-*

ki tutumu onun iman derecesini her zaman çok iyi gösterir. Allah'ın gerçekten mallara bir ortak olarak görülüp görülmediğini ve O'nun iradesine boyun eğip eğmeyeceğimizi açığa çıkarır. °

Eserin devamında özellikle namazın hakikatini vurgulayan Şeyh Khalid, namazı, insanın kalbini Allah'a açtığı en üst araç olarak görmüştür. İnsanın, tüm ibadetlerin aksine, mevcut durum ne olursa olsun namazın sorumluluğundan kaçamayacağını belirtmiştir. Çalışma disiplini de namaza benzeten Şeyh Khalid, iki dünyanın bir bütün teşkil ettiğini ve ancak bu bütünün farkına varanların huzurla yol alabileceğini iddia etmiştir.

Şeyh Khalid, sohbetlerinden derlenen eserinde manevi düzene ve arınmaya da sıklıkla yer vermiştir. Gelişimi üç seviyeye ayırarak manevi düzenliliğin temeline oturtmuştur. İslam'ı, ilk seviyesi teslimiyet, ikinci seviyesi iman, üçüncü seviyesi ihsan olarak betimlemiştir. Ona göre birinci ve ikinci seviyede takılmadan üçüncü seviyeye ulaşabilen kişi ancak hakikate ulaşabilecektir. Hakikate ererek alışlagelenin dışında bir zihne sahip olan kimse ise daha önceki tecrübelerinden bambaşka bir tecrübeye erişecektir. O andan itibaren aydınlanan kimse için tesadüf diye bir şey kalmayacak ve etrafında olan biten her şeyin hakikatine varmış olacaktır.

Yedinci bölümde Hz. Âdem ve Hz. Havva üzerinden yaratılış aşamalarına değinen Şeyh Khalid, yaratılmış ilk çift üzerinden varlığın özü, hayatın ve insanın yaratılışını ele almaktadır. Eserin temasını oluşturan *hakikate ermenin*, fena makamına varıncaya dek aşama aşama değişime uğratarak gerçekleşen bir *aşkın süreç* olduğunu iddia etmektedir.

İslam'da kadının değerine de vurgu yapan Şeyh Khalid, Kur'an'dan Hz. Meryem kıssasından ve Hz. Musa'nın annesinden örnekler vermiştir. Kur'an ile gelen ilahi vahyin kadın ve erkek gözetmeden doğrudan insana hitap ettiğine ve vahiy karşısında tüm varlıkların eşit olduğuna değinmiştir. Kadın meselesinin tüm toplumlarda varlığını gösterdiğini ve İslam'ın kadına azami derecede önem verdiğini vurgulamıştır. Şeyh, modern yaşamın, toplumun ve ailenin dengesini temsil eden kadını özgürleştirmesine rağmen, toplumdaki kadınlarla ilgili anlam ve gerçekliği çözemediğini ve bunun herkesi ilgilendiren bir tartışma konusu olduğunu iddia etmektedir.

İnsanoğlunun, giderek daha çok karmaşık hale gelen dünya hayatını kolaylaştırmak amacıyla icatlar yapması, insanı eşyaların kölesi haline ge-

tirdiğini iddia eden Şeyh Khalid'e göre bu durum hayati ihtiyacımız olan aşkı unutmıştır. Sadece ruhuyla bir diğerinden üstün olması mümkün olan insanoğlu, dünya hayatına kapıldıkça tevhitte uzaklaşmış, birlik ve beraberliği unutmıştır. Dünyadaki birlik ve beraberliği yakalamak, nefreti ve savaşları yok etmek için öncelikle insanoğlunun benliğindeki egoizmi yok etmekle başlaması gerektiğini iddia etmiştir.

İnsanlığın özüne dönerken izlemesi gereken yolu ve tasavvufun bu yoldaki rolünü izaha dayanan eserinde Şeyh Khalid Bentounés, anlattıklarını genel olarak kısa ve özlü sözlerle, hikâyelerle hatta bilimsel betimlemelerle desteklemiştir. Şeyh Khalid'e göre, günümüz insanının kendisini ve dolayısıyla Allah'ı bulmasındaki en önemli engel, akli ve zihinsel sadelikten yoksun olmasıdır. Dolayısıyla da insanın yüzeysel bilgiyle donatılıp yoldan çıkarılmasını, çağımızın en önemli hastalıkları arasında görmüştür. Tasavvufun insanların ilim, iman ve düşünce sistemini şekillendiren bir okul olmadığını aksine kendi hakikatlerine ulaştıracak bir okul olduğunu iddia etmiştir.

Sonuç olarak Şeyh Khalid, tasavvuf sayesinde, kalbimizde ikamet etmesi için Allah'a başvurulabileceğimizi ve namazın da hakikate giden bu yolun temel unsuru olduğunu belirtmiştir. İçinde bulunduğumuz bu şüpheli toplumun ise, evrensel ve sade değerlerin farkına vararak *-tozunu alarak* - canlanacağını, hakikate ereceğini iddia etmiştir. Çünkü ona göre hakikat, tüm çelişkilerle uyum içerisinde yaşamaktır. Maneviyat ise sadeliğin en temel ifadesidir.

SİİRT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 30 Haziran ve 30 Aralık tarihlerinde yılda iki sayı olarak Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan ulusal nitelikte akademik bir dergidir (Makale kabul tarihleri: 30 Haziran tarihli sayı için 01 Ocak - 15 Mayıs; 30 Aralık tarihli sayı için 01 Temmuz - 15 Kasım).
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmaları yayınlamayı ve kamuoyu ile paylaşmayı amaçlamaktadır.
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve özet ile Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir.
- Araştırma makalesi, çeviri ve kitap kritiği türlerinde yalnızca doktora derecesine sahip araştırmacıların çalışmaları değerlendirmeye kabul edilmektedir.
- Makale hacmi, 7500 kelimeyi geçmemelidir.
- Metin yazı tipi Times New Roman ve boyutu 12 punto, dipnotlar ise 10 punto olmalıdır.
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.
- Makalelerin Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.
- Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.
- Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler **Ön Kontrol, İntihal Taraması, Hakem Değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce Dil Kontrolü** aşamalarından geçirilmektedir. Ön Kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön Kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.
- Hakem süreci tamamlanan/hakemden geçen makalelerin en az 150 en fazla 200 kelime-lik öz/abstract ve en fazla 5 kelimelik anahtar kavramlar/keyword içermesi gerekir.
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, **İsnad Atf Sistemini (The Isnad Citation Style)** kullanmaktadır.
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.