

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

[BAÜİFD]

Sayı: 10, Aralık 2019

Journal of Balıkesir University Faculty of Theology

Issue: 10, December 2019

ISSN 2149-9969 | e-ISSN 2717-669X

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Balıkesir University Faculty of Theology

Sahibi / Owner

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz

Editörler/Editors in Chief

Doç. Dr. Mehmet Özkan
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ali Çanakçı

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed Abdelghany

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt, Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Çaycı, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Dirik, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Özkan, Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Esmâ Sayın, Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Y. Emre Gördük, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ali Çanakçı, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Asem Hamdy Ahmed Abdelghany & Mehmet Özkan & Ahmet Ali Çanakçı

Yazışma/Correspondence

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinkçiler Mah. Soma Cad. Altteylül/Balıkesir **Telefon:**
0 266 249 61 79 & **Faks:** 0 266 239 87 46 & **E-posta:** balikesirilahiyatdergisi@gmail.com **Web:**
<http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bauifd>

Baskı Yeri

Erman Ofset Matbaacılık LTD. ŞTİ. - Fevzi Çakmak Mah. Özlem Cad. No: 33/G Karatay/
Konya Tel: 0332 342 01 55 • Sertifika No: 15409

Basım Tarihi

Aralık 2019

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan akademik uluslararası hakemli bir dergidir. BAÜİFD'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları BAÜİFD'ye ait olup yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasına derginin yayın kurulu karar verir.

Alan Editörleri / Field Editors

- Doç. Dr. Yunus Emre Gördük, Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Recep Önal, Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Esmâ Sayın, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hesham Motowa, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Arslan, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Semra Tüfenkci, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yavuz, Balıkesir Üniversitesi
Öğr. Gör. Fahri Çakan, Balıkesir Üniversitesi
Öğr. Gör. Şemsettin Çoban, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Atilla Kaya, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Ahmet Eşer, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Ekrem Sakar, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi

Sekreteryâ / Secretariat

- Arş. Gör. Ahmet Eşer, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Atilla Kaya, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan, F. S. Mehmet Vakfı Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Büyükaşlan, İstanbul Medipol Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Anja Zalta, Universty of Slovenia, Slovakya
Prof. Dr. Bedrettin Çetiner, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cağfer Karadaş, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cemal Tosun, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır
Prof. Dr. Farid Alatas, Singapur, National University of Singapore
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın, Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hamdi Döndüren, Karatay Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hamit Er, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hayati Hökelekli, İstanbul Aydın Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüsameddin Affâne, Kudüs Üniversitesi, Filistin
Prof. Dr. Hossein Godazgar, Al Maktoum Higher Education College, Scotland
Prof. Dr. İsmail Sağlam, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. James L. Cox, Universty of Edinburgh, İngiltere
Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur, Hitit Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Muqtedar Khan, Üniversitiy of Delavare, İran
Prof. Dr. Muhsin Akbaş, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Musa Musai, Tedova State Ünivesity, Makedonya
Prof. Dr. Mustafa Kara, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Tekin, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Yıldırım, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nurullah Altaş, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Osama Mousa, Menoufia University, Mısır
Prof. Dr. Recep Cici, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Saffet Köse, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Seyid Shterin, King's College London ,Üniversity of london, İngiltere
Prof. Dr. Süleyman Akkuş , Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Tefvik Yücedoğru, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Yaman, NE Üniversitesi, , Türkiye
Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Şükrü Keyifli, Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Naile Süleymanova, Turizm ve Menecment Üniversitesi, Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sulman Alomirat, Katar Üniversitesi, Katar

İçindekiler

Editör'den/ Editor's Note..... 1

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Kurtubî'nin el-Câmi' li-Âhkâmî'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Rivayet Metodu Açısından Değerlendirilmesi

The Analysis of al-Qurtubi's al-Jâmi li-Ahkâm al-Qur'ân in Terms of al-Tafsir Bi'l-Rivâye

Abdullah Bayram..... 5

Yüksek Din Öğretiminde Yeni Bir Paradigma Olarak Bölümleşme: 'Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü' Önerisi

Departmentalization as a New Paradigm in Higher Religious Education: the Proposal of 'Department of Spiritual Counselling and Care'

Mustafa Koç.....59

Kur'an -ı Kerim'de Muarreb Türkçe Kelimeler

The Arabicized Turkish Word in the Qur'an

Afify R. A. Ahmed & Mostafa A. A. Mohamed.....113

Hanefi Mezhebi Şerh Edebiyatı

Explanation Literature of the Hanafi Sect

Halis Demir.....169

Anlamı Kavramada İrab Alametleri ve Görevi

The Diacritical Mark and Its Role in Understanding the Meaning

Emad S. A. Abdelaziz.....248

Kitap Tanıtımı / Bookreview

Hüseyin Algül, İslâm Tarihi

Hüseyin Algül, History of Islam

Mustafa Polat.....269

Esmâ Sayın, Kâşife İsimli Eserinde Ali Şuûri'nin Tasavvufî Meselelere Yaklaşımı

Esmâ Sayın, The Approach of Ali Shuûri to Sufism Issues in His Book 'Kashifa'

Seyyit Nur Ciran.....276

Ali Albayrak, Buhari Sonrası el-Câmi'ü's-Sahîh; Nüsha Farklılıkları, Hatalar

Sahih al-Bukhari After Imam al-Bukhari; Differences and Errors in It's Versions of Manuscripts

Ahmet Eşer282

İlmî Toplantı Tanıtımı/Conference Review

Din Dili Çalıştayı (05-06 Mayıs 2018 Cunda/Ayvalık/Balıkesir)

Workshop on the Language of Religious Discourse (05-06 May 2018 Cunda/Ayvalık/Balıkesir)

Ahmet Ali Çanakçı289

Balıkesirli Bir İslâm Âlimi: İmam Birgivi Uluslararası Sempozyum, Balıkesir, 19-21 Ekim 2018

International Symposium Imam Birgivi a Muslim Scholar of Islam from Balıkesir (19-21 October 2018 Balıkesir)

Mehmet Özkan.....301

Editör'den/ Editor's note

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak, onuncu sayısıyla birlikte beşinci yılını tamamlamanın mutluluğunu yaşıyoruz. Derginin ilk sayıdan bu sayıya kadar ulaşmasında/yayınlanmasında emeği geçen başta sahipleri olmak üzere yazı işleri müdürlerine, editörlerine, editör yardımcılara, yazarlarına, hakemlerine, yayın kurulu, bilim ve danışma kurulu ve sekreteryada görev icra eden akademisyenlere teşekkür ediyoruz.

Araştırma makaleleri ve kitap tanıtımlarıyla okuyucunun huzuruna çıkan dergimizin bu sayısında ilk makale “Kurtubî'nin el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Rivayet Metodu Açısından Değerlendirilmesi” isimli çalışmayı Abdullah Bayram kaleme almıştır. Yazar makalesinde Kurtubî Tefsiri'ni, sadece rivayet metodu açısından incelemekte, onun Kur'an'ın anlaşılması, açıklanması ve yorumlanması için rivayet yöntemini nasıl uyguladığını ve bunu hangi araç ve teknikleri kullanarak gerçekleştirdiğini örneklerle değerlendirmektedir.

Dergimizin ikinci makalesi Mustafa Koç'a aittir. Yazar, “Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Cezaevlerindeki Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Hizmetleri (1950-2018): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi”adlı makalesinde Türkiye'deki yüksek din eğitimi içeriğinin yeni ihtiyaçlara bağlı olarak lisans düzeyinde ‘uzmanlaşma’ yaklaşımıyla yeniden biçimlendirilmesi gerektiğini vurgulamakta, bu çerçevede Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü”nün açılmasıyla ilgili detaylı bir öneri sunmaktadır.

Afify Ramadan Afifiy Ahmed ve Mostafa Abdelhady Abdelsatar Mohamed tarafından yazılan “Kur'anı- Kerim'de Muarreb Türkçe Kelimeler” adlı Arapça makalede, Arap Dili'nde ve Kur'an-ı Kerim'de yabancı kelimelerin bulunup bulunmadığı araştırılmakta, bu

çerçevede Cahiliye Dönemi şiirlerinde ve bazı hadis-i şeriflerde Türkçe kelimelerin kullanıldığı ifade edilmektedir. Yazarlara göre bu durum Türklerle Araplar arasındaki ilişkilerin İslam'dan önceye dayandığını göstermektedir.

“Hanefî Mezhebi Şerh Edebiyatı” adını taşıyan dördüncü makale Halis Demir'e aittir. Yazar, önce şerh kavramını ele almakta, ardından yaygın olarak bilinen Hanefî fıkıh edebiyatındaki temel metinler üzerine yazılan şerh kitaplarını ve müelliflerini tespit ederek kronolojik olarak sıralamaktadır. Böylece Hanefî mezhebindeki şerh kitaplarının kapsamlı bir listesi ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Son makale Emad Samy Abdelkader Abdelaziz'in Arapça olarak kaleme aldığı “İrab Alametleri ve Anlamı Kavramadaki Rolü” adlı yazısıdır. Yazar makalesinde Arapça'da irab kavramını ve çeşitlerini açıklayarak örneklerle irabın manayı anlamadaki rolünü açıklamaktadır.

Dergimizin onuncu sayısı üç adet kitap ve iki adet ilmî toplantı tanıtımı ile sona ermektedir. Mustafa Polat, Hüseyin Algül'ün *İslam Tarihi I, İslam Tarihi II, İslam Tarihi III* adlı üç ciltten oluşan kitabını, Seyyit Nur Ciran, Esmâ Sayın'ın *Kâşife İsimli Eserinde Ali Şuûri'nin Tasavvufî Meselelere Yaklaşımı* isimli kitabını, Ahmet Eşer ise Ali Albayrak'ın *Buhari Sonrası el-Câmi'u's-Sahîh; Nûsha Farklılıkları, Hatalar* adlı eserini kritik etmektedir. Bununla birlikte Ahmet Ali Çanakçı Din Dili Çalıştayı'nın, Mehmet Özkan ise Balıkesirli Bir İslam Alimi İmam Birgivî Uluslararası Sempozyumu'nun tanıtımını yapmaktadır.

Bu sayının sizlere sunulmasında yoğun emek ve gayretleri olan başta makale sahibi değerli bilim insanlarına, yayın, bilim danışma, hakem kurullarımıza, yayın sürecinde büyük çabaları ve destekleri olan Balıkesir Üniversitesi Rektörü sayın Prof. Dr. İlter Kuş, fakülte dekanımız sayın Prof. Dr. Mehmet Bayyigit, alan editörlerimiz; Doç. Dr. Yunus Emre Gördük, Doç. Dr. Recep Önal, Doç. Dr. Esmâ Sayın,

Dr. Öğr. Üyesi Hesham Motowa, Dr. Öğr. Üyesi Hatice Arslan, Dr. Öğr. Üyesi Semra Tüfenkci, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yavuz, Öğr. Gör. Fahri Çakan, Öğr. Gör. Şemsettin Çoban, Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Arş. Gör. Atilla Kaya, Arş. Gör. Ahmet Eşer, Arş. Gör. Ekrem Sakar, Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, yazı işleri müdürü Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz ile editör yardımcısı Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed Abdelghany'e teşekkür ederiz.

On birinci sayıda buluşmak dileğiyle...

Doç. Dr. Mehmet Özkan

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ali Çanakcı

Editör

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLES

**Kurtubî'nin el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Rivayet Metodu Açısından
Değerlendirilmesi**

The Analysis of al-Qurtubî's al-Jâmi li-Ahkâm al-Qur'ân in Terms of al-Tafsir bi'l-
Rivâye

Abdullah Bayram

Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri/
Tefsir Anabilim Dalı, Balıkesir/ Türkiye
Assit. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology,
Department of Tafsîr

e-mail: abdullahbayram@balikesir.edu.tr

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-4494-3700>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 02 Kasım 2019 / 02 November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Aralık 2019 / 19 December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2019 / 30 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/ December

Atıf/Citation: Abdullah Bayram, "Kurtubî'nin el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân Adlı
Tefsirinin Rivayet Metodu Açısından Değerlendirilmesi" *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi* 10 (Aralık 2019): 5-58

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir.

This article has been reviewed by at least two referees.

Web: <http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bauifd>

Mail: balikesirilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Balıkesir
University, Faculty of Theology, Balıkesir, Turkey. All rights reserved.

Kurtubî'nin el-Câmi' li-Âhkâmî'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Rivayet Metodu Açısından Değerlendirilmesi*

Öz

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), Tefsir, Hadis ve Fıkıh âlimidir. Endülüs'ün başkenti Kurtuba'da doğmuştur. Kurtuba'nın işgal edilmesini müteakip, Mısır'a göç etmiş ve burada daha ziyade eser yazmakla meşgul olmuştur. Ahkâma ağırlık verdiği *el-Câmi' li-Âhkâmî'l-Kur'ân* adlı meşhur tefsirini de büyük bir ihtimalle burada telif ettiği öngörülmektedir. Kurtubî, 671/1273 tarihinde el-Minye'de âhirete irtihal etmiştir. İlim tahsilini Kurtuba'da yapan Kurtubî, eserlerini daha sonra göç ettiği Mısır'da kaleme almıştır. Bu bakımdan Batı ve Doğu kültürünü bilen bir âlimdir. Nitekim onun yaşadığı zaman zarfı bu medeniyetlerin gerek etkileşime girdiği gerekse karşı karşıya gelip çatıştığı dönemleri kapsamaktadır. Bu yüzden müfessir ve tefsiri söz konusu olgu ve olayların çok önemli birer şahitleridir. Biz makalede rivayet ve dirayet yöntemlerini hâiz olan *Kurtubî Tefsiri*'ni, sırf rivayet metodu açısından inceledik. Bu çerçevede Kurtubî'nin Kur'an'ın anlaşılması, açıklanması ve yorumlanması için rivayet yöntemini nasıl uyguladığını ve bunu gerçekleştirirken hangi araç ve teknikleri kullandığını eksiksiz şekilde tespit etmeye özen gösterip, onları örnekler eşliğinde değerlendirdik.

Anahtar Kelimeler: Kurtubî, el-Câmi' li-Âhkâmî'l-Kur'ân, Kur'an Tefsiri, Rivayet Tefsiri

The Analysis of al-Qurtubi's al-Jâmi li-Ahkâm al-Qur'ân in Terms of al-Tafsir bi'l-Rivâye

Abstract

Abu Abd Allah al-Qurtubi is a Tafsir, Hadith and Fiqh scholar. He was born in Qurtuba of Andalusia (Spain). His education starts in Qurtuba and continues in Egypt where he has immigrated, following the invasion of Qurtuba in 633/1236. Later, he settles at Munya and devotes himself to write books. Here he continues his education which has been interrupted during the invasion. Besides Qurtubi's most important study is *al-Jâmi li-Ahkâm al-Qur'an*.

He died in 671/1273 in Munya. Al-Qurtubi has collected knowledge in Qurtuba. He then wrote his books in in Egypt. In this respect he knows Western and Eastern cultures. His time covers the periods in which these cultures are both met and encountered. Here, al-Qurtubi and his work are very important witnesses of these facts and events. He also commented on all the *jurisprudential verses* in his book as well as the other verses. He used *al-tafsir bi'l-rivâye* and *al-tafsir bi'l-ra'y* methods together in this tafsir activity. We evaluated with examples how al-Qurtubi applied the method of *al-tafsir bi'l-rivâye* in Qur'anic exegesis and which tools and techniques he used.

Keywords: Al-Qurtubi, Al-Jâmi li-Ahkâm al-Qur'an, Interpretation of the Qur'an, Al-Tafsir bi'l-rivâye

* Bu makale, Kurtubî ve Fikhî Tefsiri adlı doktora çalışmasından üretilmiştir. Bk. Abdullah Bayram, "Kurtubî ve Fikhî Tefsiri" (Doktora Tezi, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008).

Giriş

Kurtubî, Tefsir, Hadis ve Fıkıh başta olmak üzere diğer İslâmî ilimlerde de söz sahibi bir âlimdir. Muhtelif dallarda gerek eser yazmış gerekse nasların yorumlanmasında onlardan istifade etmiştir.¹ Nitekim müfessir, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* adlı ahkâma ağırlık verdiği meşhur tefsirinde,² zengin ve seçkin kaynaklar kullanmıştır. Tefsirinde diğer âyetlerin yanı sıra tüm ahkâm âyetlerini de tefsir ve te'vil etmiştir ki bu husus eserinin en mümtaz özelliklerindedir. Kur'an tefsirinde genellikle hem rivayet hem de dirayet yöntemlerini birbirini tamamlar şekilde kullanan müfessir, makbul re'y tefsirini nakil ve akıl dengesi içinde gerçekleştirmiştir. Bu çerçevede âyetlerin içeriğine göre pek çok ilimden istifade etmiştir.³ Ansiklopedik bir

¹ Kurtubî'nin biyografisi için Bk. Burhâneddin İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb* (Kahire: y.y., 1972), 2: 308-309; Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, nşr. Muhammed Ya'lavî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1411/1991), 5: 147-148; Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, nşr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: y.y., 1392/1972), 2: 65-66; Ahmed b. Muhammed el-Makkârî, *Nefhu't-tib min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb* (Beyrut: y.y., 1968), 2: 210-212; Yûsuf İlyân Serkis, *Mu'cemü'l-matbu'ati'l-Arabiyye ve'l-mu'arreb* (Kahire: y.y., 1928-30), 2: 1504; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, (Leiden: y.y., 1943-1949), 1: 529; a.mlf., *Supplementband (GAL Suppl.)* (Leiden: y.y., 1937-1942), 1: 298, 737; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz: Şerefeddin Yalıtaya-Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: y.y., 1945-1947), 2: 241; a.mlf., *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat v.dğr. (İstanbul: y.y., 1951-55), 2: 129; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimü musannifi l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.), 8: 239-240; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, nşr. Züheyr Fethullah (Beyrut: y.y., 1986), 10: 185.

² Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 1: 15-16, 34-38. Mukaddime.

³ Geniş bilgi için bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Beyrut: Şirketü Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, t.y.), 2: 321-326; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 2: 103-115.

özellik taşıyan *Kurtubî Tefsiri*, geçmişten günümüze İslâm ilim ve kültür hayatının seçkin kaynakları arasında yer almıştır.⁴

Tefsirinde usul konularını teorik ve pratik olarak genişçe işleyen müfessir,⁵ tefsirdeki usulünü şöyle ortaya koymuştur:

“Bu kitaptaki şartlarım şunlardır: Sözlere söyleyenine, hadisleri de musannıflarına izâfe etmektir. Çünkü bu hususta, sözü söyleyene izâfe etmek ilmin bereketindedir, denilir. Çoğunlukla fıkıh kitaplarında ve tefsirlerde yer alan hadisler mübhemdir. Hadis kitaplarına muttali olunmadan, onların kimin tarafından rivayet edildiği bilinemez. Bundan dolayı, bu konuda uzman olmayan bir kimse, bunların sahih ve sahih olmayanlarını bilme hususunda bocalar. Bunu bilmekse büyük bir ilimdir. Bu açıdan, bir hadisin kabul gören hadis imamlarından ve İslâm dininin güvenilir ve meşhur âlimlerinden tahrîci ortaya konulmadıkça delil olarak gösterilmesi ve ondan hüküm çıkarılması kabul edilemez. Biz bu kitapta bunların bir kısmına işaret edeceğiz. Doğruya ileten ve doğruyu söyleme başarısını ihsan eden Allah'tır.”⁶

Ardı sıra Kurtubî, müfessirlerin ve tarihçilerin naklettikleri pek çok kıssa ve haberi, lüzumlu olanlar ve açıklama hususunda müstağni kalınamayanlar dışındakilere yer vermeyeceğini ve bu konuda sadece ahkâm âyetlerinin gereken şekilde izah edilmeleri için anlamlarına açıklık kazandıracak ve hükümlerini öğrenmek isteyen kimseyi âyetlerin muktezâsına iletcek kadar açıklamalarda bulunacağını

⁴ Selâhaddin Halil b. Aybeg es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. H. Ritter v.dğr. (Wiesbaden: y.y., 1381/1962), 2: 122-123; Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi (Kahire: Dârü Nehdati Mısır, 1401), 3: 1032; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2: 65-66.

⁵ Geniş bilgi için bk. Mehmet Demirci, *Kurtubî'nin el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2009), 102-262; Ramazan Gökmen, *Kurtubî Tefsiri Mukaddimesinin Tefsir Usulündeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2008), 49-159.

⁶ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 16. Mukaddime.

vurgulamaktadır. Son olarak da ahkâm âyetlerine ilişkin hususları “mesele” başlıkları altında işleyeceğini ve bunların içinde esbâb-ı nüzulün, tefsirin, garib ve müşkil kelimelerin ve hükümlerin yer alacağını; âyetin herhangi bir hüküm içermemesi durumunda ise onunla ilgili tefsir ve te’vile ilişkin hususları işleyeceğini söyleyen Kurtubî, söz konusu tefsirdeki usulünün eserinin başından sonuna kadar geçerli olduğunu taahhüt etmektedir.⁷ Kurtubî’nin bu ilmî yaklaşımları ve bunları taşımayan eserleri eleştirmesi, fikhî tefsir ekolü sahasında onu incelememizin nedenlerinden birini teşkil etmektedir. Çünkü ahkâm âyetlerinin analiz edilip onlardan hüküm çıkarılması müfessirin ilim ve kabiliyetinin yanı sıra onun Kur’an anlayışı ve tefsir metodolojisi ile de irtibatlıdır.

el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân’ın rivayet yönü ağır basmakla birlikte, onun dirayet tefsirini de ihtiva ettiği muhtelif kaynaklarda vurgulanmaktadır.⁸ Bu durum hem teoride hem de uygulamada açıkça gözlemlenebilir. Bu doğrultuda Kurtubî, hadisleri cerh ve ta’dil edip rivayetleri ise tenkide tabi tutan, me’sûr tefsirin yanı sıra re’y tefsirinin gerekliliğini belirtip âyetleri bu istikamette tefsir ve te’vil eden, Kur’an tefsirinde Arap dili ve edebiyatının anlam ve önemini vurgulayan, Kur’an ve sünnete ters düşen yorum ve yaklaşımları ilmî zeminde eleştirip yanlışlıklarını ortaya koyan ve ahkâm tefsirinde istinbat, ictihad ve makâsıdın anlam ve önemini öne çıkaran bir yaklaşım sergilemektedir ki bunlar Kur’an tefsirinde rivayet ve dirayet metodunun harmanlanması anlamına gelmektedir.

⁷ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 16. Mukaddime.

⁸ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 440; İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 2: 309; Davûdî, *Tabakât*, 2: 65-66; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb fî ahhâri men zeheb* (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1350-1351), 5: 335; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: TDVY, 1973), 2: 523-524; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 105; Mahmûd Zelat el-Kasbî, *el-Kurtubî ve menhecühû fi’t-tefsîr* (Kahire: Dârü’l-Ensâr, 1399/1979), 1-2.

Çağlar boyu müfessirler Kur'an'ın değişik yönlerini ele alarak onu tefsir etmeye çalışmışlardır.⁹ Onlardan bazıları Kur'an'ın, kelâm-ı ilâhî olarak üstünlüğünü ispat etmeye uğraşarak belâğat nevilerine, Kur'an'ın mâna ve üslûbuna dikkat etmiş, bazıları lafızların ve vecihlerin ihtimallerini beyan etmek için i'râba, bir kısmı da kıssalara ağırlık vermiştir. Bunlar içinde ahkâma yönelik tefsir yapanlar ve Kur'an'ın inançla ilgili naslarını ele alarak İslâm'ın akîde sistemini ortaya koymaya çalışanlar da olmuştur. Tabii ki bütün bunların doğal sonucu olarak da tefsirde çeşitli eğilimler kendini göstermiştir. Ancak tefsirde görülen bu eğilimler, nakle dayanma hususunda bir ortak nokta oluşturmuşlardır. Bu ortak nokta, Kur'an ve sünnet nassı ile sahâbe kavillerine müracaat etmekten ibarettir. Müfessirler genelde buna uymuşlar, böylece Kur'an'ı Kur'an'la, Kur'an'ı sünnet ve sahâbe sözleriyle tefsire çalışmışlardır. Ancak bunun yanında elbette ki müfessirlerin bilgi birikimi ve dirayetlerinin de, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada çok önemli bir fonksiyonu olmuştur. Müfessirlerin zekâ seviyeleri, ilmî kapasiteleri, algılamaları ve kültürlerini etkileyecek ortamlar farklı olduğuna göre, onların naslara yaklaşımları da farklı olacaktır. Bunda yadırganacak bir taraf yoktur. İşte bunun tabii sonucu olarak, Kur'an'ı tefsir edenler rivayet ve ictehad açısından iki temel yaklaşım içerisine girmiş ve o istikamette tefsirler kaleme almaya başlamışlardır.¹⁰

Kurtubî, bu iki temel yaklaşımın her ikisini de tefsirinde birbirlerini destekleyecek biçimde başarıyla kullanmıştır. O, öncelikle Kur'an'ın bir kısım âyetlerini diğer bir kısmıyla tefsir etmiş, daha sonra sünnete, sahâbe ve tâbiûn eserlerine müracaat etmiştir. Bunların ardı sıra ihtiyaca binaen Arap dili ve câhiliye şiiri başta olmak üzere filolojiden ve hadis, hadis usulü, fıkıh, fıkıh usulü, kelâm, akaid gibi

⁹ Bk. Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 285.

¹⁰ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2001), 309-310.

diğer ilim dallarından da faydalanmıştır. Nakle ve re'ye yönelik delillerden her biri diğerine muhtaç bulunmaktadır. Çünkü nakli delillerle istidlalde bulunabilmek için mutlaka düşünceye ihtiyaç vardır. Nitekim re'y ve düşüncenin muteber olabilmesi için de mutlaka şer'î bir dayanağının olması gerekmektedir.¹¹

Bu noktada şu hususu da belirtmeliyiz ki klasik sınıflamaya göre Kur'an tefsirleri, nakil ve ictihad zemininde rivayet ve dirayet tefsirleri şeklinde genel bir kategoriye tâbi tutulmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'ın onlardan herhangi birinin altına dercedilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü *Kurtubî Tefsiri*, tüm ahkâm âyetlerinin tefsir ve te'vil edildiği mümtaz bir kaynaktır. Bu yönüyle o rivayet, dirayet ve ahkâm tefsirleri sınıflarının tümünü ihtiva etmektedir.

Biz makalede tefsir ve rivayet yöntemlerine hâiz olan bu hacimli tefsiri,¹² sırf rivayet metodu açısından değerlendirmeyi amaçlıyoruz. Bu doğrultuda Kurtubî'nin Kur'an'ın anlaşılması, açıklanması ve yorumlanması için rivayet yöntemini nasıl uyguladığını ve bunu gerçekleştirirken hangi araç ve teknikleri istimal ettiğini eksiksiz şekilde tespit etmeye özen gösterip onları örnekler eşliğinde değerlendireceğiz.

1. el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân'ın Rivayet Yönü

Rivayet tefsiri kısaca, "Allah Teâlâ'nın Kur'an'daki maksatlarının açıklanması için Kur'an, Sünnet ve sahâbe kavli ile gerçekleştirilen tefsir yöntemi"¹³ olarak tanımlanabilir. Tanımda geçen kaynakların Kur'an, Sünnet, sahâbe sözleri, tâbiîn kavilleri, Arap dili

¹¹ Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî, *el-Muwâfakât: İslâmi İlimler Metodolojisi*, trc. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 3: 35.

¹² Bk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbağ, *Buhûs fi usûli't-tefsir* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1408/1988), 42-49.

¹³ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: y.y., 1996), 2: 12.

ve belâgatı, Arap şiiri ve Ehl-i kitap kültürü/İsrâiliyat olarak genişletilmesi mümkündür. Müfessir sadece söz konusu enstrümanlarla Kur'an'ı tefsir ve te'vil etmektedir.¹⁴ Bu tefsir kaynaklarının yeterli olmadığı durumlarda ise makbul re'y tefsirinin alanına girilir ve ictihada başvurulur.¹⁵

Makalemizin konusu rivayet tefsiri ile sınırlıdır. Biz çalışmamızda genel ifadelerden ziyade rivayet tefsirinin Kur'an tefsirinde nasıl uygulandığını *Kurtubî Tefsiri* özelinde ele alıp, Kurtubî'nin rivayet yöntemi uygulamasında kullandığı tüm yöntem ve teknikleri eksiksiz şekilde tesbit etmeye çalışacağız. Kurtubî, Kur'an tefsirinde rivayet yöntemini aşağıdaki yöntem ve teknikler çerçevesinde gerçekleştirmiştir.

1.1. Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri

Tefsir ilminin birinci kaynağı Kur'an'dır. Bu doğrultuda Kur'an kendi kendini tefsir etme özelliğine sahiptir; zira Kur'an bir yerde kapalı bıraktığı bir hususu başka bir yerde açıklayabilmektedir. Bu durumsa çeşitli şekillerde tezahür etmektedir. Buna mutlak bir ifadenin tahsis edilmesini veya mübhem ve garip gibi kapalı lafız veya terkiplerin açıklanmasını örnek olarak verebiliriz.¹⁶

Âyetin zâhirî mânasına, ondaki kelimelerin Kur'an'da kullanıldığı anlamlarını bilmek ve âyetin cümle yapısını gramer açısından doğru bir şekilde çözümlenmekle ulaşılır. Ancak bu, âyeti

¹⁴ Konunun örnekleri ve değerlendirilmesi için bk. Zürcânî, *Menâhil*, 2: 12-41.

¹⁵ Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 1: 15-16. Mukaddime; ayrıca bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr. (Beyrut: Dâri'ul-Ma'rife, 1994), 1: 315-316; Zehebî, *et-Tefsir*, 1: 28-32; Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 311; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDVY, 1997), 213; Muhammed Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, trc. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 1990), 77-79.

¹⁶ Konunun örnekleri için bk. Zürcânî, *Menâhil*, 2: 12-13.

tam olarak anlamak için yeterli değildir. Âyetleri anlamak için hâlâ göz önünde bulundurulması ve bilinmesi gereken hususlar vardır. Bunlardan biri âyetin metinsel bağlamıdır; yani âyetin öncesi ve sonrasıyla bütün metin içindeki yerini bilmek gerekmektedir. Klasik tefsir disiplini bu işlemi “Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri” şeklinde formüle etmiştir. Kur’an’ın açıklanmasında bu husus gözden uzak tutulmamalıdır.¹⁷

Kur’an’ın asıl bir kaynak olarak şeriatin bütün ilimlerini ihtiva ettiğini ve Sünnet’in onun açıklayıcısı konumunda olduğunu belirten Kurtubî,¹⁸ bu hususta şunları söylemektedir:

“Yüce Rabbimiz, Kur’ân-ı Kerîm’in misallerini düşünen kimseler için ibretler ve emirlerini basiretini kullanarak görenler için bir hidâyet kılmıştır. Kitabında farz olan hükümleri açıklamış, helâl ile haramı birbirinden ayırt etmiş, akılların anlayıp kavrayabilmesi için öğüt ve kıssaları tekrar etmiş, misaller vermiştir. Gaybın haberlerinden kıssalar anlatmıştır. O bakımdan Allah Teâlâ: “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık (el-En’âm, 6/38)” diye buyurmaktadır.”¹⁹

Kur’an’ın Kur’an’la tefsirini eserinde başarıyla gerçekleştiren Kurtubî, söz konusu prensibi farklı teknik ve enstrümanlarla uygulamaya koymuştur. Bunları şöylece sıralamak mümkündür:

1. Kurtubî, Kur’an’ın lafız ve terkiplerinde kastedilen anlamı açıklamak için öncelikle Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri tekniğini kullanmaktadır.²⁰ Kurtubî bu teknik çerçevesinde âyetleri,

¹⁷ Mehmet Paçacı, “Kur’an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26: 398.

¹⁸ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 16.

¹⁹ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 15.

²⁰ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 112. Fâtiha 1/6-7. 30. mesele; 5: 188-189. Nisâ 4/69; 2: 197. Bakara 2/185. 8. mesele; ayrıca bk. *a.e.*, 1: 112. Fâtiha 1/7; 1: 160, 162; 1: 165-166. Bakara 2/22. 4. mesele; 1: 166-167, 169-170; 172-174; 197-199; 2: 144.

2. Mutlak ve mukayyed açısından değerlendirmeye tâbi tutmaktadır.²¹
3. Umûm ve husus açısından değerlendirip, Kur'an'ın umumi lafzının zayıf delillerle tahsis edilmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir.²²
4. Mücmel ve mübeyyen açısından değerlendirip, tefsir ve te'vil etmektedir.²³
5. Üslûbü'l-Kur'ân perspektifinden açıklamaktadır.²⁴
6. Münâsebâtü'l-Kur'ân yönünden yorumlamaktadır.²⁵
7. İçerdikleri kelimeler ve anlamları temelinde tefsir ve te'vil etmektedir.²⁶
8. Gramer yapısı açısından tahlil edip, bunları diğer âyet veya âyetlerle örneklendirmektedir.²⁷
9. İçerdikleri edat ve zamirlerin anlamları doğrultusunda başka âyetlerle tefsir etmektedir.²⁸

²¹ Kurtubî, *Tefsir*, 2: 144-148. Bakara 2/173. 14. mesele; 8: 119-124. 1-3. mesele.

²² Kurtubî, *Tefsir*, 2: 54. Bakara 2/114. 2. mesele; 7: 91. En'âm 6/121. 2. mesele.

²³ Kurtubî, *Tefsir*, 5: 299. Nisâ 4/160. 1. mesele; 7: 125-128. En'âm 6/146.1-6. mesele; 20: 5. Târik 86/1-2.

²⁴ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 109. Fâtiha 1/5; 1: 150-151. Bakara 2/14-15; ayrıca bk. *a.e.*, 1: 152-153; 2: 157; 20: 49-50, 78-79. Bakara 2/175.

²⁵ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 105. Fâtiha 1/3. 13. mesele; 5: 202. Nisâ 4/84.

²⁶ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 104-105. Fâtiha 1/2. 11. mesele; 2: 181. Bakara 2/183. 1. mesele; ayrıca bk. *a.e.*, 1: 160. Bakara 2/19; 2: 163. Bakara 2/178. 2. mesele; 1: 171. Bakara 2/25. 1. mesele; 1: 133. Bakara 2/5; 1: 153-154, 158-159, 160-161, 195, 212, 238, 240; 10: 11. Hicr 15/17; 7: 83. En'âm 6/108. 4. mesele; 5: 59-60. Nisâ 4/12. 3. mesele; 1: 232. Bakara 2/40; 20: 64-65.

²⁷ Kurtubî, *Tefsir*, 2: 158-159. Bakara 2/177. 3. mesele; 2: 208-209. Bakara 2/14. 2. mesele; 7: 93-94; 10: 20-21. 1. mesele.

²⁸ Kurtubî, *Tefsir*, 20: 22. Gâşiye 88/1; 20: 17-18. A'lâ 87/9; 20: 46, 60-61.

10. İçerdikleri fiillerin zaman ve bâb özelliklerini²⁹ mukayese edip, ilgili âyeti bu temelde açıklamaktadır. Bu teknikle âyetlerde geçen fiilleri başka âyet veya âyetlerle tefsir etmektedir.³⁰
11. Kurtubî, âyetlerin içerdiği muhtelif konuları tahlil ederken bu konulara dair delil olarak ileri sürülen âyetleri diğer âyet veya âyetlerle birlikte değerlendirip, söz konusu âyetleri bu perspektiften tefsir ve te'vil etmektedir.³¹

1.2. Kur'an'ın Sünnet'le Tefsiri

“Hz. Peygamber’in sözlerini, fiillerini ve tasviplerini ifade eden Hadis/Sünnet, şer’î delillerin ikincisini teşkil etmektedir. Hadisler, ihtilâfa düştükleri konularda insanları aydınlatan, böylece onlar için hidâyet ve rahmet kaynağı olan Kur’ân-ı Kerîm’in kendisine indirildiği (bk. en-Nahl 16/44, 64) bir peygamberin sözü olarak üstün bir değer ifade ettiği gibi Kur’an’ı herkesten iyi anlayan ve âyetlerdeki ilâhî maksadın ne olduğunu en iyi bilen Allah Resûlü’nün görüşü olarak da büyük önem taşır. Hz. Peygamber’in insanlara sözleriyle açıkladığı,

²⁹ Bu husus için örnek olarak bk. Celâleddin es-Süyûtî, *Hem’ü'l-hevâmi’ şerhu Cem’i'l-cevâmi’* (Beyrut: y.y., t.y.), 9; İzzüddin Abdilaziz es-Sülemî, *el-İşâra ile'l-i’câz ba’zi envâi’l-mecâz (fi’l Kur’ân-il-Kerîm)* (b.y.: y.y., 1987), 26; Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm, *Muğni’l-lebîb an kütübi’l-e’ârîb*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Matbaatü’l-Medenî, t.y.), 1: 171; konunun tefsir usulü açısından değerlendirilmesi için Bk. Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. M. Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1987), 1: 529-530.

³⁰ Meselâ mâzi fiil, [ل] hariç, şart edatlarından sonra gelirse gelecek anlam ifade eder (bk. Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâ'idü'l-esâsiyye li’l-lugati’l-Arabiyye: hasebü menhecî “Metnü’l-Elfiyye” li’bni Malîk* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y.), 17). Kurtubî de bu hususu: “Mâzi fiilin istikbâl anlamını taşıması ancak birtakım şartlara bağlıdır” (bk. Kurtubî, *Tefsîr*, 14: 130. 2. mesele) şeklinde ifade etmektedir. Ayrıca bk. Kurtubî, *Tefsîr*, 1: 186. Bakara 2/30. 1. mesele; 5: 237-238 Nisâ 4/97-99; bu husus için bk. Sülemî, *el-İşâra*, 26; diğer benzer örnekler için bk. Kurtubî, *Tefsîr*, 7: 97-98. En’âm 6/128; 7: 11, 13, 25, 28, 41-42, 70-71, 73, 80, 90-91, 138; 17: 85; 20: 45-46.

³¹ Kurtubî, *Tefsîr*, 1: 206-207. Bakara 2/34. 3. mesele; 1: 213-214; 233. Bakara 2/40; 1: 204-205, Bakara 2/33. 3. mesele.

fiilleriyle uygulanışını gösterdiği ilâhî emirlerin başında namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetler gelir.”³²

Sünnet gerek başvurulmuş tefsir kaynakları gerekse şer'î deliller arasında teoride ikinci sırada gelse de, İslâm düşüncesinde onların bir bütünlük oluşturduğu kabul edilir ve nasların yorumunda birlikte değerlendirilirler.³³ Kurtubî de Sünnet'in hem tefsirdeki hem de fıkhındaki yerini gerek Mukaddime'de gerekse âyetlerin tefsir ve te'vilinde bu perspektiften değerlendirmiştir.

Müfessir: “O, arzusuna göre konuşmaz. O, (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir”(en-Necm 53/3-4) âyetlerinin tefsirinde: “Bu âyetlerde Sünnet'in de amel bakımından tıpkı Allah tarafından indirilmiş vahiy gibi olduğuna delâlet vardır”³⁴ istinbatında bulunmakta ve tefsirinin mukaddimesinde ise “Kitabın Sünnetle Açıklanması ve Bu Hususla İlgili Rivayetler” başlığı altında konuyu şöyle değerlendirmektedir:

“Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Sana da insanlara gönderileni açıklayasın diye Kur'an'ı indirdik” (en-Nahl 16/44). Bir başka yerde de şöyle buyurmaktadır: “Onun emrine aykırı hareket edenler, kendilerine bir mihnet veya acıklı bir azabın gelip çatmasından çekinsinler” (en-Nûr 24/63). Yine Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Muhakkak ki sen, dosdoğru yola ulaştırırsın” (eş-Şûra 42/52). Allah Teâlâ, birden çok âyette Peygamberine itaati farz kılmış ve kendi zatına itaatla birlikte onu da söz konusu etmiştir. Şöyle

³² M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 28.

³³ Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şer'i'a* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, t.y.), 3: 37; Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 100.

³⁴ Kurtubî, *Tefsir*, 17: 59. 2. mesele; 16: 197. 4. Mesele (Kurtubî, sünnetin vahyin bir parçası olduğunu İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle belirtmektedir).

buyurmaktadır: “Peygamber size ne verdiyse onu alın ve neyi yasak ettiyse ondan sakının” (el-Haşr 59/7).³⁵

Sünnetin İslâm hukukunun ilk teşrîf kaynağı olan Kitab’ı, mücmel-mübeyyen, müşkilü’l-Kur’ân ve hakikat-mecaz gibi konular açısından tefsir ve tebyin özelliğine sahip olduğunu belirtip³⁶ bu konunun “insanlara kendilerine gönderileni açıklayasın ve düşünüp ibret alsınlar diye sana da bu Kur’an’ı indirdik”(en-Nahl 16/44) âyetinde vurgulandığı üzere Allah Resûlü’ne havale edildiğini ifade eden Kurtubî,³⁷ tefsirde hataya düşmekten korunmak için me’sûr tefsirin kaçınılmaz olduğunu şöyle dile getirmektedir:

“Hatadan korunmak için ilk olarak âyetin zâhirinde nakli ve semâi tefsirin zorunlu olduğu bilinmelidir. Artık bundan sonra, kavrama ve istinbat alanı önünde genişler. Ancak me’sûr tefsir yoluyla anlaşılabilir garîb ifadeler pek çoktur. Âyetin zâhirini sağlamlaştırmadan önce bâtna ulaşmayı arzulamamak gerekmektedir.”³⁸

Kurtubî’nin Kur’an’ın Sünnet’le tefsir edilmesi prensibine yaklaşımını belirttikten sonra onun bu prensibi Kur’an tefsirinde nasıl uyguladığını şöylece sıralayabiliriz:

1. Kur’an tefsirine dair Hz. Peygamber’den merfû olarak bir takım tefsir rivayetleri nakledilmiştir.³⁹ Kurtubî, âyetleri Hz.

³⁵ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 38. Mukaddime.

³⁶ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 16. Mukaddime.

³⁷ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 15-16; bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (İstanbul: y.y., 1335-1338), 3: 189.

³⁸ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 36. Mukaddime; bk. *a.e.*, 1: 39. Mukaddime; 3: 265-267. 29. mesele. Bakara 2/282.

³⁹ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 1237-1292.

Peygamber'in Kur'an tefsirine dair ortaya koyduğu bu tefsir örnekleri ile açıklamaktadır.⁴⁰

2. Kurtubî, Hz. Peygamber'in Kur'an tefsirine dair sergilediği tefsir örneklerinin haricindeki hadislerle âyetleri açıklamaktadır.⁴¹
3. Âyeti hadisle tahsis edip, onu bu çerçevede tefsir ve te'vil etmektedir.⁴² Bu istikamette Kurtubî, âyet ya da âyetlerin hadisle tahsis edilmesi meselesini Kur'an'ın umumi oluşu ilkesi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.⁴³
4. Âyetlerdeki kapalılığı mücmel ve mübeyyen konusu temelinde hadislerle açıklamaktadır.⁴⁴

⁴⁰ Kurtubî, *Tefsir*, 8: 55. Enfâl 8/160; hadisler için bk. Müslim, "İmâre", 167; Ebû Dâvûd, "Cihad, 24; Tirmizî, "Tefsir", 9; İbn Mâce, "Cihad", 19; Kurtubî, *Tefsir*, 19: 180-181. İnşikâk 84/7-8; hadisler için bk. Buhârî, "İlim", 35; Müslim, "Cennet", 79; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 1; Tirmizî, "Tefsir", 84; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 47, 91, 127; Kurtubî, *Tefsir*, 14: 45. Lokman 31/13; hadis için bk. Buhârî, "Enbiyâ", 41; "Tefsir", 31/1; konuya dair diğer örnekler için bk. Kurtubî, *Tefsir*, 1: 166. 5. mesele. Bakara 2/22; 10: 22; 12: 73-74. 9. mesele; 86. 1. mesele; 99-100. 1. ve 2. mesele; 149. 3. mesele; 151-153. 1-3. mesele; 177. 2. mesele; 193-194; 203-204; 20: 60-61.

⁴¹ Kurtubî, *Tefsir*, 15: 34-35. Yâsîn 36/65; hadisler için bk. Müslim, "Zühd", 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 446; 5: 3; diğer örnekler için bk. Kurtubî, *Tefsir*, 4: 188-189; 10: 26. Hicr, 15/49-50; 12: 22-23; 39; 42-43; hadisler için bk. Müslim, "Tevbe", 23; Tirmizî, "Deavât", 99; Kurtubî, *Tefsir*, 4: 198-199. Âl-i İmrân 3/180. 2. mesele; hadisler için bk. Nesâî, "Zekât", 2, 71; İbn Mâce, "Zekât", 2.

⁴² Kurtubî, *Tefsir*, 2: 14-146. Bakara 2/173. 4. mesele; 6: 197-199. Mâide 5/96. 2-5. mesele; hadisler için bk. Buhârî, "Zebâih ve Sayd", 12; "Meğazi", 65; Müslim, "Sayda ve Zebâih", 17, 18; Nesâî, "Sayd", 35; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 311; Kurtubî, *Tefsir*, 2: 148. 14. mesele; hadisler için bk. Buhârî, "Et'ime", 31; Talâk 65/14; Müslim, "Itk", 14; Nesâî, "Talâk", 29; Muvatta, "Talâk", 25.

⁴³ Kurtubî, *Tefsir*, 6: 100. Mâide 5/38. 18. mesele; hadisler için bk. Ebû Dâvûd, "Hudud", 19; Tirmizî, "Hudud", 20; Nesâî, "Kat'u's-sârik", 16; Dârimî, "Siyer", 51; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 181.

⁴⁴ Kurtubî, *Tefsir*, 2: 210-211. Bakara 2/187. 7. mesele; hadisler için bk. Buhârî, "Tefsir", 2; 31/1; "Enbiyâ", 41; Müslim, "Siyâm", 41-43; Ebû Dâvûd, "Savm", 18; Tirmizî, "Savm", 15; Nesâî, "Siyâm", 30; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 5, 7, 9, 13,

5. Bir âyetin tefsirinde yer verdiği bir hadisi gerekli gördüğünde başka bir hadisle de tefsir etmektedir.⁴⁵
6. Âyetle ilgili yaklaşımları işledikten sonra kendi görüş ya da tercihini ortaya koyup, hadislerle desteklemektedir.⁴⁶
7. Âyete ilişkin görüşleri ele alıp, onları hadislerle değerlendirmekte ve âyetleri bu doğrultuda açıklamaktadır.⁴⁷
8. Âyetteki bazı kelimeleri hadiste yer alan kelimelerle tefsir ve te'vil etmektedir.⁴⁸
9. Âyetlerde geçen kelimelere dair farklı görüşleri hadisler çerçevesinde değerlendirip, bunları tefsir etmektedir.⁴⁹

18; Kurtubî, *Tefsir*, 2: 212-213, 8. mesele; hadisler için bk. Buhârî, "Savm", 16; "Tefsir", 28; Müslim, "Siyâm", 33, 35.

⁴⁵ Kurtubî, *Tefsir*, 12: 8-9. Hac 21/5. 2. mesele; hadisler için bk. Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 6; "Enbiyâ", 1; "Tevhid", 28; Müslim, "Kader", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Tirmizî, "Kader", 4; İbn Mâce, "Mukaddime", 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 382, 414, 430.

⁴⁶ Kurtubî, *Tefsir*, 12: 61-62. Hac 22/58; hadisler için bk. Ebû Dâvûd, "Vitr", 12; Nesâî, "Zekât", 49; İbn Mâce, "Cihâd", 15; Dârimî, "Salât", 135; "Cihâd", 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 191; 3: 300, 302, 346, 391, 412; 4: 114, 385; 5: 265; Kurtubî, *Tefsir*, 2: 281-282. Bakara 2/199; hadisler için bk. Tirmizî, "Hac", 53; Buhârî, "Hac", 91; "Tefsir", 2; Müslim, "Hac", 151, 152; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 57.

⁴⁷ Kurtubî, *Tefsir*, 12: 20-21. Hac 21/19; hadisler için bk. Buhârî, "Tefsir", 50; Müslim, "Cennet", 34, 36; Tirmizî, "Sifâtü'l-cenne", 22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 276, 314, 450; 3: 79.

⁴⁸ Kurtubî, *Tefsir*, 12: 42. Hac 22/36. 1. mesele; hadisler için bk. Ebû Dâvûd, "Salât", 74; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 41; Dârimî, "Salât", 72; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 92, 98, 176; Kurtubî, *Tefsir*, 12: 42. 2. mesele; hadisler için bk. Buhârî, "Cum'a", 4; Müslim, "Cum'a", 10; Ebû Dâvûd, "Tahâre", 217; Tirmizî, "Cum'a", 6; Nesâî, "Cum'a", 14; Muvatta, "Cum'a", 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 462; Kurtubî, *Tefsir*, 12: 7; Hac 22/1; hadisler için bk. Buhârî, "Cihâd", 98; "Meğâzi", 29; "Tevhid", 34; "Deavât", 58; Müslim, "Cihâd", 21; Tirmizî, "Cihâd", 8; İbn Mâce, "Cihâd", 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 353, 355, 381; Kurtubî, *Tefsir*, 12: 39. 5. mesele. Hac 22/30; 12: 137. 14. mesele; 12: 203. Nûr 24/58. 6. mesele.

⁴⁹ Kurtubî, *Tefsir*, 12: 37-38. Hac 22/29. 23. mesele; hadisler için bk. Müslim, "Mesâcid", 1, 2; Tirmizî, "Tefsir", 22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 150, 156, 157, 160, 166; Kurtubî, *Tefsir*, 12: 39-40. Hac 22/31; hadisler için bk. Buhârî, "Rikâk", 53;

10. Âyetlerin gramer yapısını hadislerle açıklamaktadır.⁵⁰
11. Âyetlerdeki kapalılığı mübhemâtü'l-Kur'ân temelinde hadislerle açıklamaktadır.⁵¹
12. Ahkâm tefsirinde hadisleri delil alıp,⁵² âhkâm âyetlerini yorumlamaktadır.⁵³

1.3. Kur'an'ı Kıraatla Tefsiri ve el-Ahrufü's-seb'a (Yedi Harf) Konusunu Değerlendirmesi

Kurtubî, tefsirde izleyeceği metodu mukaddimede beyan ederken âyetlerin ince ve zengin mânalarına ulaştıran ilimlerin içinde kıraatı da vurgulamaktadır.⁵⁴ Müfessir, kıraat ilmi açısından âyetleri değerlendirirken mütevâtir, sahih, zayıf, şâz ve mevzû kıraatleri de

"Fiten", 1; Müslim, "Tahâre", 39; "Fedâil", 26, 29; İbn Mâce, "Zühhd", 36; Muvatta, "Tahâre", 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 300, 408; V, 333, 339. Kurtubî, 12: 74. Müminûn 23/11. 9. mesele; hadisler için bk. Buhârî, "Cihâd", 4; "Tevhid", 22; Tirmizî, "Tefsir", 23.

⁵⁰ Kurtubî, *Tefsir*, 20: 58-59. Şems 91/15; hadisler için bk. Buhârî, "Cum'a", 4, 19; Müslim, "Cum'a", 10; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 127; Tirmizî, "Cum'a", 6; Nesâî, "Cum'a", 14; Dârimî, "Salât", 191; İbn Mâce, "İkâme", 83; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 460; 3: 81; 5: 181, 198, 420, 421.

⁵¹ Kurtubî, *Tefsir*, 12: 61. Hac 22/56; hadisler için bk. Buhârî, "Meğâzi", 9, 46; "Tefsir", 60; "Edeb", 74; "İstîtâbetü'l-mürteddîn", 9; "Cihâd", 141; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 161; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 98; "Sünnet", 8; Tirmizî, "Tefsir", 60; Dârimî, "Rikâk", 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 80, 105, 331; 2: 109.

⁵² Kurtubî, *Tefsir*, 12: 36. Hacc 22/29; 21.mesele; bk. Kurtubî, yalan şahitliğin hükmünü bir hadisle delillendirmektedir (12: 39. 6. Mesele). Hac 22/33. âyette geçen "onlarda sizin için belirli bir süreye kadar faydalar vardır" kısmında söz konusu edilen kurbanlıkların faydalarını hadislerle tefsir etmektedir: 12: 40. 5. mesele; Kurtubî, Hac 22/36. âyette geçen, "artık yanları üzere düşüp can verince" bölümünde söz konusu ettiği develerin boğazlanma şeklini hadisle açıklamaktadır (12: 44. 5. Mesele). Bakara 2/282. âyette vadenin belirlenmesi ve semde vadeyi hadislerle açıklamaktadır. (3: 255-256. 3. mesele).

⁵³ Kurtubî, *Tefsir*, 12: 33-34. Hac 22/28; 12.ve 13. mesele; hadisler için bk. Ebû Dâvûd, "Menâsik", 18; Tirmizî, "Hac", 71; İbn Mâce, "Menâsik", 101; Benzeri rivâyetler için bk. Müslim, "Hac", 377, 378; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 217; 2: 391; Kurtubî, *Tefsir*, 12: 34. 14, 16 ve 17.mesele. 12: 35. 18 ve 19.mesele.

⁵⁴ Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 1: 16. Mukaddime.

tefsirinde işlemiştir. Kurtubî'nin kıraat ilmine yaklaşımı ve onu işleyiş biçimi Endülüs tefsir kültürünü yansıtmakta olup,⁵⁵ müfessir onlar gibi sırf ittifak edilen kıraatlara değil, ihtilaf edilenlere ve şaz olanlara da yer vermiştir. Kıraatları Kur'an tefsirinde anlam, ahkâm, lugat, nahiv, belagat, Mushaf hattı gibi yönlerden değerlendirmiştir.⁵⁶

Kıraat, Kur'an'ın okunuş keyfiyeti ve kıraat âlimlerine izafe edilen okuyuş biçimleri anlamına gelmektedir. Bu ilmin bünyesinde gelişen *kırâat-i seb'a* tabiri de kıraat âlimlerinden yedi imama nisbet edilip, ümmetin sahih olduklarına dair icmâ ettiği yedi mütevâtir kıraati ifade etmektedir.⁵⁷ Kurtubî, Kur'an'ın lafızları ve kıraati ile ilgili yedi vecih veya lehçe anlamına gelen el-Ahrufü's-Seb'a (Yedi Harf) konusunu işleyip gerekli gördüğünde rivayetleri değerlendirmektedir.⁵⁸ Bunun yanı sıra Kurtubî, Kırâat-i Seb'a (Yedi Kıraat) konusunu da bu kapsamda tahlil edip, Kur'an tefsirinde bu hususları ihtiva eden kıraat ilmini etkin ve yaygın bir şekilde kullanmaktadır. Bu noktada belirtmemiz gerekir ki "Tefsir ilmiyle ilişkisi bakımından kıraatleri iki kısma ayırmak mümkündür. Meddin mertebeleri, imâleler, tahfif, teshil, tahkik, cebr, hems ve gunne gibi harf ve hareketlerin telaffuzundaki ihtilâfların tefsir ilmiyle bir ilgisi

⁵⁵ Bk. Mustafa İbrâhim el-Müşîni, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986), 892; Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân er-Rûmî, "Menhecü'l-medresetü'l-endlûsiyye fi't-tefsîr: Sifâtüh ve hasâisuh", *es-Sicillü'l-İlmiyyü li-Nedveti'l-Endelüs*, haz. Abdullah b. Ali ez-Zeydân v.dğr. (Riyad: y.y., 1996); Mustafa Şentürk, "Endülüs Tefsir Kültürü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012): 53-72.

⁵⁶ İhsan İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kıraat Olgusu* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2009), 106 (tasarrufla); bk. Miftah es-Senûsî Bel'am, *el-Kurtubî: Hayâtühû ve âsâruhû'l-ilmîyye ve menhecühû fi't-tefsîr* (Bingazi: Câmî'âtü Kâryûnus, 1998), 176; Abdülkâdir Rahîm Ciddî el-Heyfî, *Ebû Abdillâh el-Kurtubî ve cühûdühû fi'n-nahv ve'l-luğa fi kitâbihi'l-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Amman: Dârü'l-Beşîr, 1996), 231.

⁵⁷ Bk. İbn Mücâhid, Ebubekr Ahmed b. Musa el-Bağdâdî, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400), 53-87.

⁵⁸ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 53-59; 2: 56; 3: 11-22; 720; 4: 54-55, 675; 6: 73, 222, 442; 10: 58, 326, 415; 429.468.

yoktur. Tefsiri ilgilendiren kıraat farkları “melik-mâlik” (el-Fâtiha 1/4), “nüñşiruhâ-nüñşizühâ” (el-Bakara 2/259) gibi kelimenin yapısıyla ilgili olan okuyuşlar ve yorumu etkileyen ihtilâflardır.”⁵⁹ Görüldüğü gibi müfessirin Kur'an'ın tefsir ve te'vilinde önemli bir yer işgal eden kıraat ilmini bilip, tefsir faaliyetini etkileyen kıraat farklarını ortaya koyması ve Kur'an tefsirini bu anlam ve mâna genişliği ve zenginliğini dikkate alarak gerçekleştirilmesi gerekmektedir.⁶⁰

Kurtubî, kıraat ilminin diğer alanlarında ve meselelerinde olduğu gibi,⁶¹ kırâat-i Seb'a imamlarına izafe edilen okuyuş şekillerini de Kur'an tefsirinde değerlendirmekte⁶² ve anlama olan yansımalarına dikkat çekmektedir. Meselâ müfessir, “Mü'min olarak, erkek veya kadın, her kim salih ameller işlerse, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.” (Nisâ 4/124) âyetinde yer alan “cennete girerler” bölümünü “Ebû Ma'bed Abdullah b. Kesîr (ö. 120/738) ve Ebû Amr b. Alâ el-Basrî'nin (ö. 154/771), bu bölümde yer alan kelimeyi mechul sigasıyla okuyup, ona “cennete girdirilirler, diğerlerininse mâlum sigasıyla okuyup, ona “cennete girerler” şeklinde bir anlam yüklediklerini ifade etmektedir.”⁶³

Bu noktada şöyle bir sistematik soru sormak konunun daha kapsamlı ve etkin bir şekilde anlaşılmasını temin edebilir: Müfessir Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanmasında önemli bir işleve sahip olan kıraat parametresini yorum eyleminde nasıl değerlendirmekte ve

⁵⁹ Abdülhamit Birişik, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 426-427; geniş bilgi için bk. Mustafa Kılıç, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 347-387.

⁶⁰ Tâhir b. Âşur, “Kıraatler Hakkında Bir Değerlendirme”, trc. Necdet Çağıl, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001): 259-263, 266, 270-271, 276, 286, 290-292.

⁶¹ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 59; 2: 62, 609, 644; 3: 700; 5: 107, 202, 255, 591; 6: 99; 7: 90; 8: 51; 9: 209; 10: 429, 472.

⁶² Kurtubî, *Tefsir*, 1: 58.

⁶³ Kurtubî, *Tefsir*, 3: 347; ayrıca bk. *a.e.*, 1: 58; 2: 25; 400, 644; 4: 24, 458; 6: 442; 10: 58, 326, 415.

işletmektedir? Onu hangi yöntem ve tekniklerle uygulamaktadır? Bu hususa dair cevaplarımızı maddeler halinde sıralamak mümkündür:

1. Kurtubî, âyetle ilgili kıraatları değerlendirip, bunların sahih veya en sahih olanını tercih etmektedir.⁶⁴
2. Mütevâtir kıraatları değerlendirmeksizin ve tercih etmeksizin âyetlerin tefsiri bağlamında zikretmektedir.⁶⁵
3. Bazen de mütevâtir kıraatlar arasında tercihte bulunmaktadır. Yine bunların anlama dair içerdiği farklı mânaları da tercihsiz şekilde belirtmektedir.⁶⁶
4. Kur'an lafzında gelen mütevâtir kıraatleri sunduktan sonra bunlara ilişkin i'râb yapılarını incelemekte ve bu yöndeki anlamına binaen aralarında tercih yapmaktadır.⁶⁷
5. Mütevâtir kıraatları âyetlerin tefsirinde dile dair tahlillerde değerlendirmektedir.⁶⁸
6. Şâz kıraatı te'vil ederek doğru olabileceğini ileri sürenleri tenkit etmektedir.⁶⁹ Bu çerçevede Kurtubî, Mushaf hattına ters düşen kıraatleri de reddedip, bunları tefsir malzemesi olarak nitelemektedir.⁷⁰

⁶⁴ Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 7: 102-103. En'âm 6/137.

⁶⁵ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 134-136. Bakara 2/6.

⁶⁶ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 106. Fâtiha, 1/4. 15. mesele; 2: 48-49. Bakara 2/106. 14. mesele.

⁶⁷ Kurtubî, *Tefsir*, 8: 87-88. Tevbe 9/14.

⁶⁸ Kurtubî, *Tefsir*, 2: 28-29. Bakara 2/98.

⁶⁹ Kurtubî, *Tefsir*, 11: 57. Meryem 19/5. 1. başlık; 11: 59. Meryem 19/5. 3. başlık.

⁷⁰ Kurtubî, *Tefsir*, 11: 93. Meryem 19/67.

7. Bir kıraatin şâz olduğunu belirtmekle birlikte bunun anlam bakımından cumhurun benimsediği kıraatle muvafık olabileceğine dikkat çekmektedir.⁷¹

1.4. Kur'an'ın Sahâbe Kavli ile Tefsiri

Diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi Tefsire dair temel bilgileri de Hz. Peygamber'den nakleden ilk halka sahâbe neslidir. Nitekim nasların açıklanması ve hayata aktarılması Hz. Peygamber'in sözleri ve uygulamaları çerçevesinde tahakkuk etmiştir.⁷² Kur'an tefsirinde Hz. Peygamber'i örnek alan sahâbe müfessirleri Kur'an'ı bütüncül bir şekilde tefsir edip, lafız ve mâna dengesini gözetmişler ve rivayet ve dirayet tefsirinin en güzel örneklerini sergilemişlerdir. Bu istikamette onlar nasların yorumunda sırasıyla Kur'an'a, Sünnet'e ve ictihada başvurmuşlardır. Dili etkin şekilde kullanan sahâbe müfessirleri,⁷³ Kur'an'ın anlaşılmasında güçlük çekilen lafız ve terkipleri daha ziyade bu enstrümanla açıklamışlardır. Ayrıca onlar sebab-i nüzûl, nâsih-mensuh ve umum-husus gibi tefsir bilgilerini kullanmışlardır.⁷⁴ Onlar söz konusu tefsir kaynaklarının yanı sıra Ehl-i kitap bilgilerinden de yararlanmışlardır.⁷⁵

⁷¹ Kurtubî, *Tefsir*, 2: 64. Bakara 2/119; Kurtubî'nin şaz kıraatlere yaklaşımına dair daha geniş bilgi için bk. Kasbî, *el-Kurtubî*, 213-222; Müşînî, *Medresetü't-tefsîr*, 284-300.

⁷² Bk. Zehebî, *et-Tefsîr*, 1: 25-66; Zürcânî, *Menâhil*, 2: 12-18; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 65-102; Sadreddin Gümüş, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1990), 60; Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 491-492.

⁷³ Bk. Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Darü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1974), 120.

⁷⁴ Bk. Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*, Arapça trc.Selmân el-Hüseynî en-Nedvî (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 66-67; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam* (İstanbul Şûle Yayınları, 2008), 216-222.

⁷⁵ Bk. Ebû Bekr İbnü'l Enbârî, *Kitâbü izâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ'* (Dımaşk: Matbu'atü Mecma'î'l-Lugati'l-Arabiyye, 1971), 76-78; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 234-242.

Kurtubî, sahâbe kavlini Kur'an tefsirinde muhtelif şekillerde değerlendirmektedir. Bu çerçevede uyguladığı teknikleri şöylece sıralayabiliriz:

1. Kurtubî, âyetleri sahâbe kavlini kaynak olarak tefsir ve te'vil etmektedir.⁷⁶
2. Âyetleri sahâbe icmasını delil olarak tefsir ve te'vil etmektedir.⁷⁷
3. Âyetlerin tefsirine dair sahâbe ve tâbiîn neslinin ittifak ettikleri husus ve görüşler doğrultusunda bunları tefsir ve te'vil etmektedir.⁷⁸
4. Âyetleri hadisten delil getirerek⁷⁹ değerlendirdiği sahâbe ve tâbiûn görüşleri doğrultusunda tefsir ve te'vil etmektedir.⁸⁰
5. Âyetin tefsirine dair ileri sürülen farklı sahâbe ve tâbiîn kavillerinin tümünün de uygun birer açıklama olabileceğini ifade ederek, onu bu çerçevede tefsir ve te'vil etmektedir.⁸¹
6. Âyetin tefsirine dair sahâbe, tâbiûn ve diğer müfessirlerin görüşlerini nakledip, bunları cem' etmekte ve bu doğrultuda onu tefsir ve te'vil etmektedir.⁸²
7. Âyetin tefsirine dair sahâbe, tâbiûn ve diğer müfessirlerin görüşlerini nakledip, bunları uzlaştıran bir görüşü tercih etmekte ve onu bu doğrultuda tefsir ve te'vil etmektedir.⁸³

⁷⁶ Kurtubî, *Tefsir*, 4: 193. Âl-i İmrân 175; ayrıca bk. *a.e.*, 15: 172-182; 20: 77-78.

⁷⁷ Kurtubî, *Tefsir*, 8: 138. Tevbe 9/60. 2. mesele.

⁷⁸ Kurtubî, *Tefsir*, 8: 240-241. Yûnus, 10/26; 19: 203. Ra'd 13/13; bk. Celâleddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Beyrut: y.y., 1403/1983), 4: 357.

⁷⁹ Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 1; Dârimî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 12; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 114; ayrıca referans verdiği diğer hadisler için bk. Kurtubî, *Tefsir*, 1: 85-89 1.mesele.

⁸⁰ Kurtubî, *Tefsir*, 10: 38-39. Hicr 15/87.

⁸¹ Kurtubî, *Tefsir*, 8: 127. Tevbe 9/41. 2. mesele; 5: 181-182. Nisâ 4/59. 1. mesele.

⁸² Kurtubî, *Tefsir*, 1: 150. Bakara 2/14.

8. Âyetlerin tefsirine dair sahâbe, tâbiûn ve diğer müfessirlerin görüşlerini herhangi bir değerlendirmeye ve tenkide tâbi tutmaksızın ve tercihte bulunmaksızın nakletmektedir.⁸⁴
9. Âyetin tefsirine dair ileri sürülen sahâbe kavlini hadise⁸⁵ ters düştüğü gerekçesiyle tenkit etmektedir.⁸⁶
10. Âyetin tefsirine dair ileri sürülen sahâbe kavlini zikretmele birlikte, onu farklı olarak kendi görüşü istikametinde tefsir ve te'vil etmektedir.⁸⁷

1.5. Kur'an'ın Tâbiîn Kavli ile Tefsiri

Tâbiîn nesli sahâbe ile diğerleri kuşaklar arasında bir köprü görevi üstlenmiştir. Bu nesil Kur'an tefsirinde sahâbeden sonra ikinci temel halkayı teşkil etmektedir.⁸⁸ Bu dönemde Tefsirin önemli gelişmelerinden biri olan Mekke, Medine ve Kûfe Re'y tefsir mektepleri tesis edilmiş⁸⁹ ve *esbâb-ı nüzûl*, *nâsîh-mensûh* ve *garîbü'l-Kur'ân* gibi ilimlerin temelleri atılmaya başlanmıştır.⁹⁰ Hz.

⁸³ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 131-132. Bakara 2/3. 25. mesele.

⁸⁴ Kurtubî, *Tefsir*, 10: 114-115. Nahl 16/97; ayrıca bk. *a.e.*, 7: 257-258. Yûnus, 10/64; 10: 22.Hicr 15/41.

⁸⁵ Hadis için bk. Buhârî, "İman", 37; "Tefsir", 31; Müslim, "İman", 57; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Tirmizî, "İman", 4; İbn Mâce, "Mukaddime", 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 27, 51, 53, 319; 2: 107, 426; 4: 129.

⁸⁶ Kurtubî, *Tefsir*, 10: 109-110. Nahl 16/90. 2. mesele.

⁸⁷ Kurtubî, *Tefsir*, 16: 19. Şûrâ 42/25.

⁸⁸ Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 2: 18-24; geniş bilgi için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 103-157.

⁸⁹ Bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dârü's-Şam li't-Türâs, 1988), 24-25; Salâh Abdülfettâh Hâlidî, *Ta'rifü'd-dârisîn bi-menâhicü'l-müfessirîn* (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2008), 37; Erdoğan Baş, "Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (1-4. Asır)". Kur'an ve Tefsir Araştırmaları içinde (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002) 1: 29-30.

⁹⁰ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 1228-1233; Abdülkahlhâr Dâvûd Abdullah Ânî, *Dirâsât fi't-tefsîr ve'l-müfessirîn* (Bağdad: Matbaatü Es'ad, 1987), 15-16; Arif Ulu, "Tâbiîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 329.

Peygamber'le başlayıp sahâbe müfessirlerinin sürdürdüğü çizgiyi izleyen tâbiîn nesli kendilerine ulaşan tefsir birikiminin yanı sıra kendi dönemlerinin ihtiyaç ve problemlerini karşılamak için ictihada başvurmuşlardır. İctihadlarının delil olması cihetinden tâbiûler herhangi bir ayrıcalığa sahip olmasalar da onlar kendilerinden sonra gelenler tarafından kaynak alınmışlardır.⁹¹

Kurtubî tâbiîn kavlini Kur'an tefsirinde muhtelif şekillerde değerlendirmektedir. Bu çerçevede uyguladığı teknikleri şöylece sıralayabiliriz:

1. Kurtubî, âyetleri tâbiîn kavlini kaynak olarak tefsir ve te'vil etmektedir.⁹²
2. Âyetin tefsirine dair ileri sürülen muhtelif tâbiîn ve diğer müfessirlerin görüşlerini cem' edip, onu bu çerçevede tefsir ve te'vil etmektedir.⁹³
3. Tâbiîn ve diğer müfessirlerin görüşlerini nakledip değerlendirdikten sonra bunlardan sahih hadislere dayananları⁹⁴ tercih etmektedir.⁹⁵

⁹¹ Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 141; Zeki Duman, "Tâbiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti (Meşhur Müfessirler, Kaynakları ve Bu Tefsirin Değeri)", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987): 209-238.

⁹² Kurtubî, *Tefsir*, 10: 7-8. Hicr 15/9; 10: 6 Hicr 15/3; 10: 8, 11; 20: 11; 14-16, 55.

⁹³ Kurtubî, *Tefsir*, 20: 52-53. Beled 90/17-20; 10: 167. İsrâ 17/36. 1. mesele; 10: 9-10. Hicr 15/15; 10: 31. 1. mesele. Hicr 15/75; 10: 166. 2. mesele; 20: 26-27; 114-115; 15: 181; 16: 12-13.

⁹⁴ Tirmizî, "Tefsir", 108; Ebû Dâvûd, "Rikak", 113; Müslim, "Salât", 53, 54; "Tahâret", 27; "Fedâil", 40; Buhârî, "Meğâzi", 17, 27; "Rikâk", 53; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 23; Nesâî, "Bey'at", 25, 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 162, 163, 199; 3: 14, 17, 26; 5: 50; 6: 297.

⁹⁵ Kurtubî, *Tefsir*, 20: 155-156. Kevser 108/1. 2. mesele; konunun değerlendirilmesi için bk. Abdullah b. el-Mübârek b. Vâdih, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâ'ik*, nşr. Habîbürrahman el-A'zamî (Beirut: y.y., t.y.), 560; Kurtubî, *Tefsir*, 10: 16-17. Hicr 15/24; 20: 24-25.

4. Âyetin tefsirine dair tâbiîn ve diğer müfessirlerin görüşlerini nakletmekle birlikte onu kendi görüşü doğrultusunda tefsir ve te'vil etmektedir.⁹⁶
5. Âyetin tefsirine dair farklı tâbiîn görüşlerini nakledip hepsinin de mümkün olduğunu belirtmekte ve onu bu doğrultuda tefsir ve te'vil etmektedir.⁹⁷
6. Tâbiîn kavli dahil âyetin tefsirine dair mevcut rivayet ve görüşleri görüşleri değerlendirip tâbiîn görüşünü gerekçesiyle tercih etmektedir.⁹⁸
7. Âyetlerin açıklanmasına ilişkin sahâbe, tâbiîn ve diğer müfessirlerin görüşlerini tenkitsiz ve tercihsiz olarak nakledip bunları tefsir ve te'vil etmektedir.⁹⁹
8. Kurtubî, âyetin tefsirine dair ileri sürülen tâbiîn kavlinin hadisle¹⁰⁰ uyuşmadığını belirtip onu tenkit etmektedir.¹⁰¹
9. Âyetin tefsiriyle ilgili tâbiîn görüşlerini değerlendirip bunlardan yanlış bulduklarını gerekçeleriyle birlikte tenkit etmektedir.¹⁰²
10. Âyetin açıklanmasına ilişkin tâbiîn ve diğer müfessirlerin yaklaşımlarını inceleyip bunlardan tercih ettiklerini başka âyet ve hadislerle desteklemektedir.¹⁰³

⁹⁶ Kurtubî, *Tefsir*, 10: 42-43. Hicr 15/92-93; 20: 38-39; 43-44; 16: 62-63.

⁹⁷ Kurtubî, *Tefsir*, 20: 70-72. Duhâ 93/7; 20: 84-85.

⁹⁸ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 104-105. Fâtiha 1/2. 11. mesele; 20: 124-127.

⁹⁹ Kurtubî, *Tefsir*, 10: 47. Nahl 16/2; 7: 257-258. Yûnus 10/64; 8: 137; 10: 6, 68-69; 71-72; 79; 140-141; 20: 22-23; 31-32; 79-80; 106-107; 128. 1. mesele; 15: 138. 1. mesele.

¹⁰⁰ Müslim, "Zühd", 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 153, 168.

¹⁰¹ Kurtubî, *Tefsir*, 10: 19. Hicr 15/27.

¹⁰² Kurtubî, *Tefsir*, 10: 116-117. Nahl 16/103; 20: 45. Beled 90/1.

¹⁰³ Kurtubî, *Tefsir*, 20: 81-82. Tîn 95/1; 10: 172-174. İsrâ 17/44; 14: 135. 2. mesele; 20: 27; 153-154; 16: 6-8.

1.6. Kur'an'ın Esbâb-ı Nüzûl ile Tefsiri

Sahâbe nesli âyet ve sûrelerin iniş sebeplerine bizzat şahit olmuşlardır. Bu bakımdan onlar âdetâ bu ilimle özdeşleşmişlerdir.¹⁰⁴ Esbâb-ı nüzûl, daha ziyade yaşanan hayatın meselelerine çözüm ve hükümler getiren ahkâm âyetlerinde söz konusudur. Nitekim elimizde mevcut esbâb-ı nüzul haberleri, umumiyetle ahkâm âyetlerinin mânalarını açıklamakta, getirdikleri hükümlerin gerçek sebep ve hikmetlerine ışık tutmakta ve onların İslâm'ın ilk devirlerinde nasıl anlaşılıp tatbik edildiklerini canlı olarak göstermektedir. Bu sebeple, özellikle ahkâm âyetlerini konu edinen fikhî tefsir ekolünde sebep-i nüzûl bilgisinin önemli bir yeri vardır.¹⁰⁵ Bu durum *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'da da açıkça gözlemlenmektedir. Her şeyden önce Kurtubî, tefsirde izleyeceği metodu belirtirken, esbâb-ı nüzûl ilmini de şöyle vurgulamaktadır:

“Bu kısa ve özlü açıklamamda zikredeceğimiz hükümlere âyetlerin nüzulüne dair pek çok hadisi referans olarak ortaya koymak; böylelikle hükümlerin ve âyetlerin anlamlarını bir arada ifade edip bunların anlaşılmasında zorluk çekilen yerlerini beyan etmek istedim. Bu açıklamalarımı ise sefein ve sonradan gelip onlara uyan halefin sözleriyle desteklemeye çalıştım.”¹⁰⁶

Müfessir, esbâb-ı nüzûl ilmini nasların yorumunda çeşitli şekillerde istimal etmektedir. Bu çerçevede uyguladığı teknikleri şöylece sıralayabiliriz:

1. Kurtubî, âyetlerin tefsirini esbâb-ı nüzûl ilminin ışığında gerçekleştirmektedir.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Bk. Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr*, 66-67; Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, 216-222.

¹⁰⁵ Mevlüt Güngör, *Cessâs ve Ahkâmu'l-Kur'an'ı* (Ankara: Elif Matbaacılık, 1989), 79.

¹⁰⁶ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 16.

¹⁰⁷ Kurtubî, *Tefsir*, 6: 29. Mâide 5/4; bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, nşr.Seyyid el-Cümeylî (Beirut: y.y.,

2. Âyetten kastedilen anlamı tercih ettiği sebab-i nüzûl ile elde etmektedir.¹⁰⁸
3. Esbâb-ı nüzûl ilminin âyetlerin tefsirine sağladığı katkının yanında yanlış anlaşılmasını da bertaraf ettiğini vurgulamakta ve bunları bu doğrultuda tefsir ve te'vil etmektedir.¹⁰⁹
4. Âyeti sebab-i nüzûl ile tahsis edip doğru anlama ancak bu şekilde ulaşılabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca müfessir, söz konusu âyetin başka âyet ve hadislerle de tahsis edildiğini belirtmekte ve onu bu istikamette tefsir ve te'vil etmektedir.¹¹⁰
5. Âyetin tefsirine dair ileri sürülen rivayetleri ve görüşleri sebab-i nüzûlü delil alıp tenkit etmektedir.¹¹¹
6. Ahkâm içeren âyetlerin tefsirinde esbâb-ı nüzûlü delil alıp bunları bu istikamette tefsir ve te'vil etmektedir.¹¹²
7. Âyetlerin tefsirinde esbâb-ı nüzûlü tenkitsiz ve tercihsiz bir şekilde nakletmektedir.¹¹³

1410/1990), 193-194; Kurtubî, *Tefsir*, 5: 216. Nisâ 4/92. 1. mesele; bk. Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 173-174; Kurtubî, *Tefsir*, 5: 216. Nisâ 4/92. 1. mesele; bk. Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 173-174; Kurtubî, *Tefsir*, 2: 27-29. Âl-i İmrân 3/77; 5: 170-171; 174-175; 9: 220. 1. mesele; bu husus için bk. Buhârî, "Husûmât", 4; "Şehâdât", 19; Müslim, "İman", 220; Ebû Dâvûd, "Eymân", 1; "Akdiye", 25; Tirmizî, "Buyû", 42; "Tefsir", 3; İbn Mâce, "Ahkâm", 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 379, 426; 5: 211; Kurtubî, *Tefsir*, 4: 82-83. 1. mesele; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 112-115; Kurtubî, *Tefsir*, 2: 27-29. Âl-i İmrân 3/77; 5: 170-171; 174-175; 9: 220. 1. mesele.

¹⁰⁸ Kurtubî, *Tefsir*, 6: 161-162. Mâide 5/89. 2. mesele; bu husus için bk. Abdülfettâh el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, trc. Salih Akdemir (Ankara: Fecr Yayınevi, 1995), 169; ayrıca bk. Kurtubî, *Tefsir*, 5: 70-71. 1. mesele.

¹⁰⁹ Kurtubî, *Tefsir*, 6: 180. Mâide 5/93. 1. mesele; 6: 181. 2. mesele; 6: 183-184. 9. Mesele.

¹¹⁰ Kurtubî, *Tefsir*, 5: 229-230. Nisâ 4/93. 7. mesele; bk. Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 174.

¹¹¹ Kurtubî, *Tefsir*, 3: 245-246. Bakara 2/278. 29. ve 30. mesele.

¹¹² Kurtubî, *Tefsir*, 3: 108-109. Bakara 2/232. 1. ve 2. mesele; bk. Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 82-84.

8. Âyetin sebab-i nüzûlü olarak nakledilen rivayetleri değerlendirip sahih¹¹⁴ ya da daha sahih¹¹⁵ olanlarını tercih etmektedir. Ayrıca bu durum meşhûr olarak nitelediği rivayetler için de geçerlidir.¹¹⁶
9. Âyetlerin sebab-i nüzûlüyle ilgili rivayetleri değerlendirirken cumhurun ittifak ettiği görüşü tercih edip bunları tefsir ve te'vil etmektedir.¹¹⁷
10. Âyetlerin sebab-i nüzûlüne ilişkin rivayetleri inceleyerek üzerinde icmâ edilen görüşü tercih etmekte ve bunları bu doğrultuda tefsir ve te'vil etmektedir.¹¹⁸

¹¹³ Kurtubî, *Tefsir*, 5: 276-277. Nisâ 4/128. 1. mesele; rivayetler için bk. Buhârî, "Mezalim", 11, "Sulh", 5; "Tefsir", 4; "Nikâh", 95; Müslim, "Tefsir", 13, 14; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 187-188; Kurtubî, *Tefsir*, 2: 204. Bakara 2/186. 1. mesele; Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 48-49; Kurtubî, *Tefsir*, 2: 208-223. Bakara 2/186-187; Kurtubî, *Tefsir*, 2: 11. 1. mesele; 208. 1. mesele; 3: 64-65. 1. Mesele; 8: 26-27; 2: 11. 1. mesele; 3: 64-65. 1. mesele; 5: 185-186. 1. mesele; 12: 140. 1. mesele; 2: 119-120. 1. mesele. Bakara 2/158; 10: 220-221. 1. mesele. İsrâ 17/110; 2: 57. 3. mesele. Bakara, 2/115; 2: 56-58. 3. mesele. Bakara 2/177.

¹¹⁴ Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 12: 131-132. Nûr 24/11-22. 1. mesele; hadisler için bk. Buhârî, "Şehâdât", 2, 15; "Tefsir", 12; "Meğâzi", 32, 34; "Eymân", 13, 18; "İ'tisâm", 28; "Tevhid", 35, 52. Müslim, "Tevbe", 56; Tirmizî, "Tefsir", 24; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 328-332; Kurtubî, *Tefsir*, 5: 237. Nisâ 4/97-99; rivayetler için bk. Buhârî, "Tefsir", 4; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 180; Kurtubî, *Tefsir*, 12: 20-21.

¹¹⁵ Kurtubî, *Tefsir*, 5: 45-46. Nisâ 4/11-14. 3. mesele; rivayetler için bk. Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 148-149; Kurtubî, *Tefsir*, 5: 211-212. Nisâ, 4/88; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 171-172.

¹¹⁶ Kurtubî, *Tefsir*, 7: 249-250. A'râf 7/175; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 230-231; Kurtubî, *Tefsir*, 3: 30-31. Bakara 2/217-218. 1. mesele; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 69-72; Kurtubî, *Tefsir*, 12: 122-123. 2. mesele.

¹¹⁷ Kurtubî, *Tefsir*, 8: 61-62. Enfâl 8/67. 2. mesele; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 242-245; Kurtubî, *Tefsir*, 6: 84-86. Mâide 5/33; konuya ilişkin rivayetler için bk. Buhârî, "Cihâd", 152; "Hudûd", 17; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 3; Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 9; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 196-197; Kurtubî, *Tefsir*, 2: 233-235. 1. mesele; 14: 145-146. 1. mesele.

¹¹⁸ Kurtubî, *Tefsir*, 5: 179-180. Nisâ, 4/58. 1. mesele; konuya dair rivayetler için bk. Ali b. Ebû Bekir el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid* (Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1407), 5: 292-293; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 161-163; Kurtubî, *Tefsir*, 5: 229. 7.

11. Âyetin zâhiriyle örtüşen rivayetleri tercih edip bunları tefsir ve te'vil etmektedir.¹¹⁹
12. Âyetlerin sebab-i nüzûlü hakkında zikredilen rivayetleri incelerken âyetler arasındaki tenâsüp ve insicâmı ölçü almakta ve tercihte bulunmaktadır.¹²⁰
13. Bir âyete ilişkin zikredilen esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin hepsinin geçerli olabileceğini belirtip, bunları cem' ve te'lif etme yoluna gitmektedir.¹²¹
14. Bir âyetin sebab-i nüzûlüne ilişkin bir veya birden çok ileri sürülen rivayetleri nakletmekle birliktebu âyetin herhangi bir sebebe binaen indirilmemiş olabileceğini de vurgulamaktadır.¹²²

1.7. Kur'an'ın Mekkî-Medenî İlmî ile Tefsiri

Kur'an'ın nüzûl süreci Kur'an ilimleri eserlerinde esbâb-ı nüzûl ve mekkî-medenî âyetler olmak üzere bilhassa iki ilim çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bunlardan birincisi âyet ve sûrelerin iniş sebeplerini ikincisi ise onların iniş zamanı ve yerinin yanında kimleri

mesele; 13: 194 (Kurtubî, bu hususa dair terchini yaparken görüşleri değerlendirdikten sonra elde ettiği neticenin bir icmâ arzettiğini veya tercih ettiği durumun müfessirlerin büyük çoğunluğunun icmâsı olduğunu belirtmektedir).

¹¹⁹ Kurtubî, *Tefsir*, 8: 164-165. 1. mesele. *Tevbe* 9/75-78; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 257-259.

¹²⁰ Kurtubî, *Tefsir*, 3: 45-46. Bakara 2/220. 1. mesele; rivayetler için bk. Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 7; Nesâî, "Vesâyâ", 11; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 73-74; Kurtubî, *Tefsir*, 5: 179-180. Nisâ 4/58. 1. mesele; rivayetler için bk. Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 5: 292-293; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 161-163; Kurtubî, *Tefsir*, 6: 141-143; 8: 164-166. 1. Mesele; 10: 194-195.

¹²¹ Kurtubî, *Tefsir*, 5: 44-45. Nisâ 4/11-14. 2. mesele; rivayetler için bk. Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 147-150; Kurtubî, *Tefsir*, 6: 105. Mâide 5/41. 1. mesele; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 197-198; Kurtubî, *Tefsir*, 1: 89-90. 2. mesele; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 21-23; Kurtubî, *Tefsir*, 1: 90. 3. mesele; 4: 208-209.

¹²² Kurtubî, *Tefsir*, 16: 193-194. Hucurât 49/1. 2. mesele; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 401vd.

muhatap aldıklarını da incelemişlerdir. Nitekim müfessirler ve usul âlimlerinin çoğunluğu hicretten önce nâzil olan âyetleri Mekkî, hicretten sonra nâzil olanlarsa Medenî olarak isimlendirmiştir. Bununla birlikte ister hicretten önce isterse sonra Mekke'de indirilen âyetleri Mekkî, Medine'de indirilenleri ise Medenî kabul edenlerin yanı sıra konuya muhatap açısından bakıp Mekkeliler'e hitap edenleri Mekkî, Medineliler'e hitap edenleri ise Medenî olarak görenler de mevcuttur. Nitekim Kur'an âyetlerinin doğru anlaşılmasına katkı sağlayan Mekkî ve Medenî ilmi zaman, mekân ve hitap ölçütlerine göre algılanıp tanımlanmıştır ki bunun yorum eylemine farklı yansımaları olmuştur. Müfessirler bu istikamette söz konusu ilmi hem klasik hem de modern dönem eserlerinde geniş bir şekilde işlemişlerdir ki bu durum ona verdikleri önemi açıkça ortaya koymaktadır.¹²³

Bu çerçevede müfessirler Kur'an tefsirinde mekkî ve medenî âyetlerin bilinmesinin yorum eylemine katkı sağlayacağı düşüncesiyle onların vasıflarını tesbit etmeye çalışmışlardır.¹²⁴Nitekim Mekke'de nâzil olan sûre ve âyetlerde umumiyetle inanç konuları temelinde peygamberlerin davetlerine olumlu ve olumsuz karşılık veren insanların ve toplumların durumları ve insanî ve ahlakî değer yargıları tevhid inancı temelinde işlenip, tüm milletlerin ve toplumların ortak amaçları olan din, can, akıl, mal ve nesebin muhafaza edilmesi ve

¹²³ Zerkeşî ile Süyûtî bu konuyu aynı adla "Mekkî ve Medenînin Bilinmesi" başlığı altında genişçe işlemişlerdir. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 273-292; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 25-55; Zürcânî, *Menâhil*, 1: 159-196; Mennâ' Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: y.y., 1393/1973), 51-64; Abdullah Mahmûd Şehhâte, *Ehdâfû külli sûre ve maqâsidühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: y.y., 1980); Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, *el-Vahdetü'l-mevozû'iyye li's-sûreti'l-Kur'âniyye* (Beyrut: y.y., 1406/1986); Abdülkâdir Mansûr, *Mevsûatu ulûmi'l-Kur'ân* (Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, y.y., 2002), 49-50; Tâhir el-Cezâirî, *et-Tibyân liba'zi'l-mebâhisi'l-müte'allika bi'l-Kur'ân 'alâ tarîki'l-İtkân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: y.y., 1992), 56-57.

¹²⁴ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 52-55; Zürcânî, *Menâhil*, 1: 161; Abdurrezzak Hüseyin Ahmed, *el-Mekkî ve'l-medenî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire Daru İbn Affân, 1999), 1: 15.

sürdürülmesi vurgulanmıştır.¹²⁵ Buna mukabil “Mekke devrinde inen sûrelerin genel muhtevasını, “ilâhî iradeye dayalı yeni bir toplum kurmanın inanç ve ahlâk temelini oluşturacak ilkeler” şeklinde özetlemek mümkündür. Bundan sonra Medine’de teşekkül edecek müminler topluluğu için hem dinin uygulamaya ilişkin yönünün düzenlenip sistemleştirilmesi, hem de siyasî ve hukukî yapının oluşturulması süreci başladığından Medenî sûrelerde Mekkî sûrelerin ihtiva ettiği başlıca konuların yanında ibadetler ve muâmelât konuları ağırlık kazanmıştır.”¹²⁶

Mekkî-Medenî ilmi sadece bu özellikleri sayesinde değil, aynı zamanda indiği çevre ve o çevrenin muhataplarının tanınmasını da temin etmektedir. Bu da âyet ve sûrelerin daha iyi değerlendirilip Kur’an maksatlarının ortaya çıkarılmasına imkân vermektedir;¹²⁷ zira âyetler hem mevcut ortama hem o ortamda bulunan insanların konumlarına uygun olarak nâzil olmuştur. Bu durum Kur’an’ın Hz. Peygamber’e izafe ettiği sıfatlara da Mekke ve Medine dönemlerinin özellikleri istikametinde yansımıştır.¹²⁸

¹²⁵ Bk. Şâtibî, Muvâfakât, 3: 46-50; Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Muhteva Tahlili* (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2014), 169-336; Örnek âyetler için bk. el-En’âm 6/74-90; el-A’râf 7/28, 189-198; İbrâhîm 14/35-41; en-Nahl 16/120-123; Meryem 19/77-95; Tâhâ 20/130-135; el-Enbiyâ 21/19-47; Lokmân 31/21; Fussilet 41/41-44; ez-Zuhruf 43/19-24; el-Ahkâf 46/7-12; et-Tûr 52/7-49; en-Necm 53/1-31; el-Vâkıa 56/77-82; el-Hâkka 69/13-37; el-Meâric 70/1-16; et-Tekvîr 81/1-14; el-İnfîtâr 82/1-19; el-Leyl 92/5-21; ez-Zilzâl 99/1-8; el-İhlâs 112/1-4.

¹²⁶ Mustafa Çağrı, “Kur’an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26: 392; geniş bilgi için bk. Abdülkerim Çömçe, *Mekkî ve Medeni Surelerin Özellikleri* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1992).

¹²⁷ Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'ân* (Kum: Müessesetu Sahafi, 1972), 13: 235.

¹²⁸ Konunun değerlendirilmesi için bk. Abdurrezzak Hüseyin Ahmed, *el-Mekkî ve'l-medenî fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Daru İbn Affan, 1999), 1: 139-140; (bu sıfatlara dair Mekke dönemi için bk. el-A’raf 7/63, 157, 188; el-Ahkâf 46/31; el-Müddessir 74/1-2; el-Gâşiye 88/21; Medine dönemi için bk. Âl-i İmrân 3/132, 145; Nisâ 4/125; et-Tevbe 9/61; el-Ahzâb 33/21, 45-46; es-Sâf 61/6).

Bu açıdan bakıldığında İslâm dininin temellerini Mekke’de inen âyetler inşa etmiş ve Medine döneminde bu temel üzerine İslâm binası tedrici bir şekilde tesis edilmiştir. Bu da Kur’an âyetlerinin Mekkî-Medenî bütünlüğü içerisinde anlaşılmasının önemini vurgulamaktadır. Bu da Mekke dönemi asl, değişmez ve umum niteliğindeki anahtar kavramlarla öne çıkarken, Medine dönemi ise furû, dinamik ve husus niteliğindeki anahtar kavramlarla öne çıktığı gözlemlenmektedir.¹²⁹

Mekkî-Medenî ilminin tefsir ameliyesindeki işlevine, “Kur’an hâfızının / tâlibinin Allah’ın İslâm’ın erken döneminde kullarına ne şekilde hitap ettiğini, Kur’an’ın sonraki nüzûl dönemlerinde de onları neye teşvik ettiğini, İslâm’ın ilk dönemlerinde Allah’ın neleri farz kıldığını, daha sonraki dönemlerde ise bunlara neleri ilâve ettiğini tefrik edebilmesi için Kur’an’ın Mekkî âyetleri’ni Medenî âyetlerinden ayırt etmeyi bilmesi gerekmektedir. Çünkü Kur’an’ın çoğu yerinde Medenî olan âyetler Mekkî olanları nesh etmektedir. Mekkî âyetlerinse Medenî olanları neshetmesi mümkün değildir; zira mensuh âyetler nâsîh olanlara göre daha önceki bir zaman zarfında indirilmiştir”¹³⁰ şeklinde dikkat çeken Kurtubî, onu Kur’an tefsirinde başarılı bir şekilde istimal etmiş ve Mekkî-Medenî ilminin Kur’an tefsirindeki söz konusu önemi ve işlevi istikametinde Kurtubî, âyetlerin Mekke ve Medine gibi konumlarını, Hudeybiye senesi, Bedir günü gibi zamanlarını, arzî-semavî, hazarî-seferî, nehârî-leylî, sayfî-şitâî, firâşî-nevmî şeklindeki niteliklerini ifade etmiştir.¹³¹

¹²⁹ Bk. Ahmed, *el-Mekkî ve'l-medenî fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 1: 138; Musa Cârullah Bigiyev, *İslâm Şeriatının Esasları Değişkenler ve Sabiteler*, haz. Hatice Görmez (Ankara: Kitabiyat, 2002), 24.

¹³⁰ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 28. Mukaddime.

¹³¹ Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 1: 610; 3: 408, 634; 4: 401, 403; 5: 543; 6: 325-326; 7: 221, 286, 395; 9: 124; 10: 456.

Mekkî ve medenî âyetlere dair bilgiler sahâbe ve tâbiüne dayandığı için yeterli ve sahih nakil mevcut olmadığı taktirde müfessirler ihtihada başvurmuşlardır.¹³²Nitekim “Hz. Peygamber’in hicretinden sonra gerek Medine’de gerekse herhangi bir sefer halinde indirilsin nâzil olan tüm bu âyetler medenî, hicretten önce indirilenlerse mekkî âyetlerdir”¹³³ ifadesiyle hicretten önce indirilen âyetleri ve sûreleri mekkî, hicretten sonrakileri ise medenî kabul ettiği anlaşılan Kurtubî, Mekkelilere hitap eden âyetlerin ve sûrelerin mekkî, Medinelilere hitap edenlerinse medenî olduğunu ileri sürenlerin görüşlerinin doğru olmadığını,¹³⁴ “çünkü Bakara Sûresi’nde Medine’de inmiş olmasına rağmen iki yerde “Ey insanlar”(el-Bakara 2/21, 168) hitapları yer almıştır.”¹³⁵

Kurtubî'nin diğer bir ihtihadı da “Kur’an’ı sana farz kılan Allah, şüphesiz seni dönülecek bir yere döndürecektir. De ki: “Rabbim hidayetle geleni ve apaçık bir sapıklık içinde olanı daha iyi bilir”(el-Kasas 28/85) âyetine dair yerin kıstas alınmasına dairdir. İbn Abbas’tan gelen rivayete göre bu âyetin Cuhfe’de nâzil olduğunu belirten Kurtubî, bu âyetin “ne mekkî ne de medenî”¹³⁶ olduğunu belirtmiş ve söz konusu kıstasın kesin ve mutlak bir ölçüt olmadığına işaret etmiştir.

Mekkî-medenî ilmî, Kur’an’ın anlaşılmasına hizmet ve aracılık eden yorum enstrümanlarından biridir.¹³⁷ Bilindiği gibi âyetler çeşitli yönlerden tasnif edilmiştir. Bunlardan biri de mekkî-medenî şeklindeki sınıflandırma olup, “Tefsir ve usul âlimlerinin çoğuna göre

¹³² Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 192; Mennâ’ Halîl el-Kattân, *Mebâhis*, 60.

¹³³ Kurtubî, *Tefsir*, 3: 409.

¹³⁴ Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 187; Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 55-56.

¹³⁵ Kurtubî, *Tefsir*, 3: 5; ayrıca bk. *a.e.*, 1: 217. Bakara 2/21.

¹³⁶ Kurtubî, *Tefsir*, 7: 284.

¹³⁷ Zerkeşî, *Burhân*, 1: 187 vd.; Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 55 vd.; Zürkânî, *Menâhil*, 111-112; Mustafa Ünver, *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmî* (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1998), 109.

hicretten önce gelen âyetlere mekkî, hicretten sonra gelenlere medenî denilmiştir. Gerek hicretten önce gerekse sonra Mekke’de nâzil olanlara mekkî, Medine’de nâzil olanlara medenî diyenler bulunduğu gibi Mekkelilere hitap edenlere mekkî, Medinelilere hitap edenlere medenî diyenler de vardır.”¹³⁸ Konuyu bu çerçevede değerlendiren Kurtubî de, Kur’an’ı açıklayan insanların bu ilmi bilmeleri gerektiğini belirtmiştir.¹³⁹ Bu çerçevede Kurtubî, İslâm’ın ilk yıllarında gelen emir, yasak ve tavsiyelerin sonraki dönemlerde gelenlerden tefrik edilebilmesi ve ilk dönemin üzerine ilâve edilen hususların bilinmesinin bu ilme bağlı olduğunu vurgulamakla kalmamış,¹⁴⁰ bu ilimle ilgili teorik analizlerde bulunmuştur. Meselâ Kurtubî, Kasas Sûresi 85. âyetin Cuhfe’de indiğine dikkat çekip, “Bu âyet Cuhfe’de nâzil olmuştur. Bu yüzden o ne mekkî ne de medenîdir.” tesbitinde bulunmaktadır.¹⁴¹ Nitekim müfessir, bu ilme yaklaşımını “Resûlüllah’ın (sav) hicretinden sonra gerek Medine’de gerekse herhangi bir sefer esnasında nâzil olsun indirilen tüm âyetler medenî, hicretten önce indirilenler ise mekkîdir.”¹⁴² şeklinde ortaya koymaktadır ki bu da müfessirin âyetlerin mekkî-medenî şeklindeki tasnife tabi tutulmasında zamanı kriter olarak tercih ettiğini göstermektedir.¹⁴³ Ayrıca mekkî-medenî olup olmadığı hususundaki ihtilafları sadece aktarmakla yetinmeyip, gerekli gördüğünde bunları değerlendirmekte ve kendi görüşünü ortaya koymaktadır.¹⁴⁴

¹³⁸ <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayet>

¹³⁹ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 217; 3: 5.

¹⁴⁰ Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 1: 32.

¹⁴¹ Kurtubî, *Tefsir*, 7: 284.

¹⁴² Kurtubî, *Tefsir*, 3: 409.

¹⁴³ Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 6: 149; 8: 197.

¹⁴⁴ Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 3: 408, 425, 634; 4: 401, 403; 19: 32; 5: 543; 6: 325-326; 7: 221, 286, 395; 9: 72, 124, 223; 10: 30, 308, 456.

1.8. Kur'an'ı Nâsîh ve Mensuh Teorisi ile Tefsiri

Nesh teorisi “şer’î bir hükmün diğer bir şer’î delille kaldırılmasıdır”¹⁴⁵ gibi çeşitli yaklaşımlarla ortaya konulmuştur. Geçmişten günümüze tartışılmalan nesih, sahâbe döneminden beri tartışıldığından dolayı bu konuya dair eserler Hicrî I./VII. asra kadar¹⁴⁶ uzanmaktadır. ¹⁴⁷ Sahâbe ve tabiin dönemindeki örnek ve kullanımlardan o sıralarda neshin fıkıh usulündeki teknik anlamını aşan bir kavramsal çerçeveye sahip olduğu, âmın tahsisi, mutlakın takyidi, mücmel ve müphemîn beyanı gibi durumların da bu kapsamda düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Günümüze ulaşan eserler içinde neshi usuldeki anlamına çekmeye çalışan ilk ifadelerin Şâfiî’ye ait olduğu görülür.¹⁴⁸ Usul âlimleri nesih için “taabbüd süresinin sona erdiğinin açıklanması”, “önceki hitapla sabit olan hükmün kaldırıldığına delâlet eden hitap”, “bir şer’î delilden sonra onun içerdiği hükmün aksini gerektiren başka bir şer’î delilin gelmesi” gibi farklı tanımlar verseler de bunların şer’î bir hükmün daha sonra gelen başka bir şer’î delille kaldırılması noktasında birleştiği söylenebilir.¹⁴⁹

Nâsîh ve mensuh ilmi, diğer Kur’an ilimleri ile yakın bir ilişki içindedir. Ayrıca bu ilim bilhassa ahkâm tefsiri için çok önem taşımaktadır. Bu açıdan Kurtubî, tefsirinde bu konuya hem teorik hem de pratik açıdan geniş yer vermiştir. Müfessir bu doğrultuda, “Biz bir

¹⁴⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 2: 138; bk. Kurtubî, *Tefsir*, 2: 46. 6. mesele.

¹⁴⁶ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 40.

¹⁴⁷ Bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesih--seriat#4-literatur>

¹⁴⁸ Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1408/1987), 1: 73-75; krş. Hâşimî et-Ticânî, *Mezhebü'n-nesh fi't-tefsîr ve eb'âdühü'l-ictimâ'iyye* (Cezayir: el-Müessesetü Dahleb), 1412/1992, 1: 81.

¹⁴⁹ Ferhat Koca, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 42: 582-583 (Bazı tanımlar etrafında oluşan ekolleşme ve bunları besleyen âmillerle ilgili tahliller hakkında bk. Zeyd, *en-Nesh*, 1: 78-109; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 24-262; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 122-128; Ahmad Hasan, “Nesh Teorisi”, trc. Mehmet Paçacı, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 4 (1987): 107-108; Zürkânî, *Menâhil*, 2: 136-212.

âyeti nesheder veya onu unutturursak, ya ondan hayırlısını ya da onun benzerini getiririz. Allah'ın herşeye gücünün yettiğini bilmez misin?" (el-Bakara 2/106) âyetinin tefsirinde nesh konusunu işlemiş ve kendi yaklaşımını selef-i sâlihîn çizgisinde ortaya koymuştur.¹⁵⁰

Bu çerçevede Kurtubî, öncelikle âlimlerin nâsîh ve mensuh ilmîne sahip olması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁵¹ Bu girişten sonra *nesh* ve *mensûh* kelimelerinin etimolojik yapısını inceleyen müfessir, açıklamalarını Kur'an¹⁵² ve Sünnet'le¹⁵³ de kaynaklandırmıştır.¹⁵⁴ Müfessir müteakiben, *nesh* ve *tahsis* kelimeleri arasındaki farkı ortaya koyarak tahsis kavramını şöyle açıklamaktadır:

"Genel bir hükümden tahsis/özelleştirme, nesh gibi görünse de öyle değildir. Çünkü umum, hiçbir zaman muhassası/tahsis edilen hükmü kapsamaz. Şâyet umumun herhangi bir şeyi kapsamaya sâbit olursa ve o şey daha sonra umumun dışına çıkartılırsa bu nesh olur, tahsis olmaz. Önceki ilim adamları ise mecâzen ve kelimenin anlamını daha da genişleterek tahsise de nesh adını verirler."¹⁵⁵

Ardından Kurtubî, *mutlak* ve *mukayyed* kavramlarını örnek âyetler¹⁵⁶ eşliğinde izah edip onların nesh ile karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁵⁷

Kurtubî, nesh konusunu İslâm'dan önceki şartlar açısından değerlendirip Yahudilerden bir kesimin neshi kabul etmediğini ama aslında bu dinde de neshin mevcut olduğunu *nesh* ile *bedâ*

¹⁵⁰ Kurtubî, *Tefsir*, 2: 46. 6. mesele.

¹⁵¹ Kurtubî, *Tefsir*, 2: 44. 2. mesele.

¹⁵² Bk. el-Câsiye 45/29; el-Hac 22/52.

¹⁵³ Müslim, "Zühd", 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 174.

¹⁵⁴ Kurtubî, *Tefsir*, 2: 44-45. 3. mesele; 2: 46. 7. mesele.

¹⁵⁵ Kurtubî, *Tefsir*, 2: 46. 9. mesele.

¹⁵⁶ Bk. el-Bakara 2/186; En'âm 6/41.

¹⁵⁷ Kurtubî, *Tefsir*, 2: 46. 10. mesele.

kavramlarının farklı anlamlara sahip olduğundan hareketle ortaya koymaktadır.¹⁵⁸

Yine Kurtubî, neshin geçerli olduğu ve olmadığı alanları da mukayeseli bir şekilde işleyip, gerekçeleriyle birlikte cumhurun görüşünü benimsemektedir.¹⁵⁹ Bu çerçevede neshin türlerini de âyet ve hadisler ışığında işleyen Kurtubî, âlimlerin bu husustaki yaklaşımlarını nakledip, konuyu âyet ve hadisler eşliğinde değerlendirmektedir.¹⁶⁰ Daha sonra neshin tesbit edilmesindeki usulü belirten Kurtubî, bunun önemini Kitap ve Sünnet'ten örneklerle işledikten sonra konunun teferruatını usûl-i fikh kaynaklarına şöyle havale etmektedir:

“Nâsihi bilmenin birtakım yolları vardır. Bunlardan birisi lafızda buna delâlet eden tâbirlerin bulunmasıdır. Hz. Peygamber'in: “Sizlere kabir ziyaretini yasaklamıştım. Kabirleri artık ziyaret edebilirsiniz. Sizlere deriden yapılan kaplar dışındaki kaplardan içmeyi yasaklamıştım. Artık her kaptan içebilirsiniz. Şu kadar var ki sarhoşluk verici bir şey içmeyiniz.”¹⁶¹ Bunun benzerleri mevcuttur. Bir başka yol da râvinin hükümlerin tarihini belirtmesidir. Meselâ; ben Hendek yılı şunu işittim deyip mensuh olanın daha önceden bilinen bir hüküm olması veya şunun hükmü bununla neshedildi, demesi gibi. Bir diğer yol, ümmetin bir hükmün nesh olduğu ve onu nesh edenin de önceden vârid olduğu üzerinde icmâ etmesidir. Bu husus usul-i fikh kitaplarında genişçe açıklanmıştır. Bizim bu konudaki geniş açıklamaların bir kısmına burada dikkat çekmemiz, kısa olanla yetinen kimseye bu kadarının yeterli olduğundandır. Doğruya ulaşma başarısı Allah'tandır.”¹⁶²

¹⁵⁸ Kurtubî, *Tefsir*, 2: 45-46. 4. mesele.

¹⁵⁹ Kurtubî, *Tefsir*, 2: 46. 8. mesele.

¹⁶⁰ Kurtubî, *Tefsir*, 2: 46-47. 11. mesele.

¹⁶¹ Müslim, “Cenâiz”, 106.

¹⁶² Kurtubî, *Tefsir*, 2: 47. 12. mesele.

Kurtubî son olarak ise nesh konusunu teolojik ve ontolojik boyutlarıyla değerlendirmekte ve neshi kabul etmeyenleri eleştirmektedir. Bu doğrultuda asıl neshediciinin Allah olduğuna dikkat çeken müfessir,¹⁶³ nesh varlığı konusunda icmâ olduğunu ileri sürüp, onun hikmetlerini sıralamakta ve onu maslahatla ilişkilendirmektedir.¹⁶⁴

1.9. Kur'an'ın Kıssa ve İsrâiliyatla Tefsiri ve Bunlara Yaklaşımı

Tefsir kaynakları arasında yer alan isrâiliyat sahâbe döneminden itibaren hep tartışılan bir konu olmuştur.¹⁶⁵ İsrâiliyat, Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan İslâm kaynaklarına geçtiği kabul edilen bilgiler için kullanılan terim olup,¹⁶⁶ isrâiliyata dair rivayetler tefsir ilminin önemli konularından biridir. Tefsir ilmi bakımından esas problem, âyetlerin tefsirinde kullanılan isrâiliyatın nassa dayalı bir meşruiyet zeminine oturup oturmadığıdır. Bu konuda yapılan incelemeler Kur'an ve Sünnet'teki delillerin lehte ve aleyhte yorumlanabileceğini göstermekte, lehte yorumlandığı takdirde dinin özüne zarar verilmemesinin temel prensip olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁶⁷

¹⁶³ Kurtubî, *Tefsir*, 2: 5. mesele.

¹⁶⁴ Kurtubî, *Tefsir*, 2: 45-46. 4. mesele.

¹⁶⁵ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 1235; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 292; Zehebî, *et-Tefsîr*, 1: 136-138; Abdülhamit Birişik, "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 201.

¹⁶⁶ Bk. Muhammed Cevâd el-Muğniyye, *İsrâiliyyâtü'l-Kur'ân*, nşr. Abdülhüseyn Muğniyye (Beyrut: Dârü'l-Cevâd, 1984), 40; Remzî Na'nâa, *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fi kütübi't-tefsîr* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1390/1970), 71-72; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyat* (Ankara: TDVY, 1979), 6-7; Zehebî, *et-Tefsîr*, 1: 113-115; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Yayınevi, 1968), 1: 334.

¹⁶⁷ Birişik, "İsrâiliyat", 199.

Tefsirlerde nakledilen isrâiliyat çoğunlukla Kur'an'daki kıssalar, geçmiş peygamberler ve bunların ümmetleri hakkındadır.¹⁶⁸ Kurtubî, tefsirdeki usulünü ifade ederken kıssalar ve isrâiliyata ilişkin tutumunu, "Müfessirlerin anlattıkları pek çok kıssa ve tarihçilerin naklettikleri pek çok haberi, lüzumlu olanlar ve açıklama hususunda müstağni kalınamayanlar dışında anlatmadan geçeceğim" şeklinde ifade etmektedir.¹⁶⁹ Biz bu başlıkta Kurtubî'nin isrâiliyata bakışını araştırırken, aynı zamanda onun bu taahhüdüne uygulamada bağlı kalıp kalmadığını da ortaya koymuş olacağız.

Yukarıdaki ifadesinde de vurguladığı gibi Kurtubî isrâiliyat konusuna eleştirel yaklaşmaktadır. Bununla birlikte müfessir, söz konusu taahhüdünde de görüleceği üzere, lüzumlu olan ve müstağni kalınamayan isrâiliyata da açık kapı bırakmaktadır. Biz burada Kurtubî'nin teoride belirttiği bu yaklaşımının uygulamadaki durumunu değerlendireceğiz. Kurtubî, zayıf ya da mevzû isrâiliyâtı naklettikten sonra onları tenkite tâbi tutup, reddetmektedir.¹⁷⁰ Nitekim müfessir bu tür isrâiliyata dair tutumunu, "isrâiliyatta sağlam olmayan pek çok şeyler vardır. Sağduyulu herhangi bir kimse bunlara itibar etmez" ¹⁷¹ şeklinde ortaya koymaktadır.¹⁷² Sahih ve gerekli gördüğü kıssaları ve isrâiliyatı ise tefsir malzemesi olarak nakledeceğini belirten Kurtubî,¹⁷³ "O vakit gençler mağaraya sığınıp: "Ey Rabbimiz! Katından bize rahmet ver ve işimize bir çıkar yol göster" demişlerdi"(el-Kehf 18/10) âyetinin

¹⁶⁸ Birişik, "İsrâiliyat", 200; bk. Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzû'ât fi kütübi't-tefsir* (Kahire: y.y., 1987), 94-107; Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyat*, 73-315; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, 164-166; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 116.

¹⁶⁹ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 16. Mukaddime.

¹⁷⁰ Kurtubî, *Tefsir*, 2: 37-38. Bakara 2/102. 16. mesele; 12: 56-60. Hac 22/52. 3. Mesele.

¹⁷¹ Kurtubî, *Tefsir*, 7: 261. A'râf 7/189.

¹⁷² Benzer bir örnek için bk. Kurtubî, *Tefsir*, 15: 135-137. Sâd 38/41.

¹⁷³ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 16. Mukaddime.

tefsirinde de bu çeşit isrâiliyatı nakletmekle birlikte,¹⁷⁴ bazı haberleri veya bazı haberlerin içinde bulunan birtakım bölümleri şöyle tenkite tâbi tutmaktadır: “Ashâb-ı kehfın isimleri ise Arapça değildir. Onların isimleriyle ilgili bilgiyi veren senet oldukça gevşektir.”¹⁷⁵ Fakat bunların bilgi değeri taşımadığı üzerinde duran İbn Kesir, söz konusu rivayeti şöyle tenkit etmektedir:

“Ashâb-ı kehfın köpeğine, Himrân isminin verildiğini belirtmektedir. Bu köpeğin rengi konusunda da birçok görüş zikredilmiştir ki, bunların ne bilgi değeri ne de aslı vardır. Bunu uzatmanın gereği olmadığı gibi, bu konuda hiçbir delil yoktur. Bunu anlatmaya lüzum da yoktur. Aksine bu hususlar yasaklanmıştır. Çünkü mesnetsizdir ve boşluğa taş atmaktan başka bir anlama gelmezler.”¹⁷⁶

Görüldüğü gibi Kurtubî, sahih olarak nitelediği ve tefsir malzemesi olarak uygun gördüğü bir takım isrâiliyatı az da olsa tefsir malzemesi olarak kullanmaktadır. Meselâ İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-nebeviyye*¹⁷⁷ adlı eserinden nakilde bulunan Kurtubî, “Bütün övgüler, kuluna bu Kitab'ı indiren ve onda hiçbir çelişki yapmayan Allah'adır”(el-Kehf 18/1-3) âyetinin tefsirinde ashâb-ı kehf ile ilgili haberleri naklettikten sonra¹⁷⁸ şu açıklamayı yapmaktadır: “Derim ki:

¹⁷⁴ Kurtubî, *Tefsir*, 10: 231-233. 1. mesele.

¹⁷⁵ Kurtubî, *Tefsir*, 10: 233. 1. mesele; bk. *a.e.*, 10: 247-249. Kehf 18/22.

¹⁷⁶ Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-azîm*, nşr.Muhammed İbrahim el-Bennâ v.dğr. (Kahire: y.y., 1390/1971), 5: 140-141; ayrıca bk. *a.g.e.*, 1: 156; 3: 70-71, 81, 474; 5: 140-141, 163-165, 185, 187, 214, 273; 205-206; 543-544.

¹⁷⁷ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr.Mustafa es-Sekka v.dğr. (Kahire:y.y., 1375/1955)

¹⁷⁸ Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 10: 223-227.

es-Sîret adlı eserde ashâb-ı kehf haberine dair yer alan bilgiler bunlardır. Biz de bunları orada yer aldığı şekliyle zikrettik.”¹⁷⁹

Müfessir, bazı sahih kıssaları ve isrâiliyatı bu şekilde tefsir malzemesi olarak nakledip, bunlar ışığında âyetin mâna ve mesajını şöyle ifade etmektedir:

“Bu açıklama ve haberler çerçevesinde âyetin anlamını özetle şöyle ifade edebiliriz: Allah Teâlâ, bu niteliklere sahip bir mağarada onları barındırdı. Günün büyük bir bölümünde üzerlerine güneş ışığının gelmesi dolayısıyla rahatsız olacakları bir başka mağarada onları barındırmadı. Bu açıklamaya göre, göre bir bulutun gölge yapması yahut bir başka sebeple, güneş ışığının onlara ulaşmasının engellenmesi mümkündür. Maksat onların, gerek bedeni değişiklik, gerekse de tenlerinin renginin değişmesi, diğer taraftan sıcak ya da soğuktan rahatsız olmak gibi rahatsız edici her bir şeyin, ulaşmasına karşı korunduklarının açıklanmasıdır.”¹⁸⁰

Yine Kurtubî, “Sen Kehf ve Rakîm ashâbını, bizim âyetlerimizden en şaşılacak olanı mı sandın?” (el-Kehf 18/9) âyetinin tefsirinde ashâb-ı rakîm dair haberleri naklettikten sonra, sahih hadisten delili olduğunu belirterek bir rivayeti şöyle tercih etmektedir:

“Rakîmin, Hz. Hızır'ın doğrulttuğu duvarın altında bulunan gümüş levhalar olduğu da söylenmiştir. Bir diğer görüşe göre Rakîm ashâbı, üzerlerine mağaranın kapandıktan sonra, onlardan her birisinin kendi sâlih amellerini söz konusu ederek kurtulan

¹⁷⁹ Kurtubî, *Tefsir*, 10: 227; krş. İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 134-144. a.mlf., *Kıssasul'l-Kur'ân* (Kahire: y.y., t.y.), 57-66.

¹⁸⁰ Kurtubî, *Tefsir*, 10: 238-239; krş. İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 139; bk. *a.g.e.*, 2: 455; 5: 273; 6: 153.

kimselerdir. Derim ki: Bu hususta Buhârî ve Müslim'in¹⁸¹ rivayet ettiği bir haber vardır ve Buhârî de bu kanaati benimsemiştir."¹⁸²

Müfessirin bu gibi sahih ve gerekli gördüğü kıssaları ve isrâiliyatı tefsir malzemesi olarak nakletmesinin tefsirinin mukaddimesinde açıkladığı yaklaşımına hamledilmesi mümkündür.¹⁸³ Fakat bu meyanda naklettiği bazı isrâiliyatın akla ve şeriate¹⁸⁴ aykırı düştüğünü belirtmemiz gerekmektedir.¹⁸⁵

Kurtubî, Mukaddime'de ortaya koyduğu isrâiliyata ilişkin prensibini genel olarak uygulamakla birlikte, bazen de olsa buna ters düşmektedir. Genellikle müfessir, mevzû isrâiliyatı, teoride tenkit etmekte ve pratikte de buna uymaktadır. Fakat müfessir, bazen bilgi değeri taşımayıp akla, şeriate ve tabiatın genel geçer kurallarına ters düşen haberleri ve isrâiliyatı da nakletmektedir.¹⁸⁶ Bu haberlerse, mevzû isrâiliyatın açık örnekleri arasındadır.¹⁸⁷ Onlar, *Kurtubî*

¹⁸¹ Buhârî, "Îcâre", 12; Müslim, "Zikr", 100; Ebû Dâvûd, "Buyû", 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 116.

¹⁸² Kurtubî, *Tefsir*, 10: 230-231; krş. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 134-144.

¹⁸³ Konunun değerlendirilmesi için bk. Birşık, "İsrâiliyat", 200-201.

¹⁸⁴ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 3: 70-71; 5: 273; 6: 153, 200-201, 240, 543-544; 7: 23; 8: 43-44, 417-418.

¹⁸⁵ Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 7: 220-221. A'râf 7/189. 2. mesele; Kurtubî, *Tefsir*, 10: 236. Kehf 18/13; 10: 239-240. 1. mesele. Kehf 18/18; 10: 244-247. Kehf 18/21; 10: 247-249. Kehf 18/22; konunun isrâiliyat açısından değerlendirilmesi için bk. Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, 123-197.

¹⁸⁶ Kurtubî, *Tefsir*, 6: 69-70. Mâide 5/22; krş. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 3: 70-71; bk. Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât*, 234-241; Zehebî, *et-Tefsîr*, 2: 322; Kurtubî, *Tefsir*, 15: 190-191. Mümin 40/7; rivayetlerle ilgili haberler ve değerlendirmeleri için krş. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 4: 183, 239-241, 350-351; 7: 124-125; Meleklerle ilgili haberler ve değerlendirmeleri için krş. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 6: 543-544; 5: 122-114; 8: 333-334; 1: 101-102; 4: 95, 360-361, 452; 7: 388; Kurtubî, *Tefsir*, 17: 5-6. Kâf 50/1; krş. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 372-373; bk. Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât*, 302-305; Kurtubî, *Tefsir*, 18: 143-145. Kalem 68/1; krş. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 98; 5: 268-269; 8: 210-211.

¹⁸⁷ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 8: 210-213; Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât*, 305-306; farklı örnekler ve konunun değerlendirilmesi için bk. Kasbî, *el-Kurtubî*, 410-417; Müşînî, *Medresetü't-tefsîr*, 560-578.

Tefsiri' nin hacmine nazaran az olmalarına rağmen, eserin ilmî değerine gölge düşürmektedirler.

Tefsirlerin en geniş kısmını isrâiliyâtı bilgi olarak nakledip onları gerekli gördüğünde eleştiren eserler teşkil etmektedir. Meselâ Zemahşeri, İbn Atıyye el-Endelüsî, Fahreddin er-Râzî, Ebü'l-Berekât en-Neseî, Ebû Hayyan el-Endelüsî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi müfessirlerin bu kategoride değerlendirilmesi mümkündür ki Kurtubî de bu grupta yer almaktadır.

el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân'ın müellifi Kurtubî, tefsirinde isrâiliyata yer vermemeye gayret etmekle birlikte "nûn" harfiyle ilgili olarak naklettiği bilgiler,¹⁸⁸ bu tutumuyla çeliştiği gibi bunları tenkide de tâbi tutmamıştır. Hadid sûresinin 25. âyetinin tefsirinde zikrettiği, Hz. Âdem'in cennetten beş parça demir alet getirdiği yolundaki rivayet,¹⁸⁹ Cemâleddin el-Kâsımî tarafından aslı olmayan bir bilgi¹⁹⁰ olarak nitelendirilmiştir.¹⁹¹

Sonuç

Tefsir, Hadis ve Fıkıh âlimi Kurtubî, Endülüs'ün Kurtuba şehrinde doğmuştur. Buranın işgalini müteakip Mısır'a hicret etmiştir. Müfessir, ömrünün geri kalan kısmını Mısır'da umumiyetle ibadete ve kitap telifine hasretmiştir. Büyük bir ihtimalle *el-Câmi' li-Âhkâmî'l-Kur'ân* adlı ahkâma ağırlık verdiği meşhur Tefsirini de burada yazmıştır. Bu geçmişle Batı dünyasını Endülüs, Doğu'yu ise Mısır ilim ve kültür hayatı içinde tecrübe eden müfessir, 671/1273 yılında el-Minye'de âhirete irtihal edip buraya defnedilmiştir.

¹⁸⁸ Kurtubî, *Tefsir*, 18: 143-145.

¹⁸⁹ Kurtubî, *Tefsir*, 17: 168-169.

¹⁹⁰ Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, nşr.M. Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1376-1380/1957-1960), 16: 5695; örnekler için bk. Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, 304-309.

¹⁹¹ Birışık, "İsrâiliyat", 200-201.

Kurtubî, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Arap dili ve belâgatı ve Kıraat başta olmak üzere muhtelif ilimlerdeki birikimini ve bu çok yönlülüğünü *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*'da ortaya koymuştur. Müfessir, Kur'an tefsirinde Kur'an'ı, Sünnet'i, sahâbe ve tâbiûn neslini ve bu çizgiyi takip eden selef-i sâlihîn âlimlerini temel almıştır. Bu ilmî miras hem rivayet hem de dirayet yöntemini kapsamaktadır. Bu çerçevede Kurtubî, söz konusu yöntemleri birbirini destekler biçimde kullanıp, âyetleri akıl-nakil bütünlüğü içinde gerçekleştirmiştir. Bu istikamette makalede işlediğimiz gibi Kur'an ilimleri başta olmak üzere pek çok yorum yöntem ve araçları kullanmıştır. Biz de bu çalışmanın konu, amaç ve kapsamı çerçevesinde bu enstrümanlardan rivayet tefsirinde kullandığı yöntem, teknik, mekanizma ve parametreleri örnekler eşliğinde değerlendirdik.

Kurtubî, Kur'an tefsirinde hadisler başta olmak üzere rivayetleri çokça kullanmaktadır. Kurtubî, hadislerden genellikle ayetlerin tefsiri ve konuların izah edilmesi amacıyla yararlanmaktadır; hadisler esas mesele incelenirken istifade edilen örnek ve şâhitler olarak öne çıkmaktadır. Genellikle sahih hadisleri kullanan müfessir, az da olsa zayıf ve mevzu rivayetlere de yer vermektedir. Bunun temel sebebi kaynak aldığı hadis kitaplarına son derece itimat edip, hadislerin bunlardaki mevcudiyetini yeterli bir veri kabul ettiği gözlemlenmektedir. Ayrıca israiliyata karşı dikkatli olmakla beraber, nadiren de olsa akla ve şeriate ters düşen rivayetlere yer vermektedir.

Âyetlerin tefsirinde, hadise ve me'sûr tefsire öncelik veren Kurtubî, ahkâm âyetlerini yorumlarken ve onlardan şer'î delillerle hüküm istinbat ederken makâsıd/maslahat prensibini de işletmiştir. Müfessir, ahkâm ayetleri yorumunda İslam hukuku kaynaklarını makâsıdü's-şerîa zemininde kullanılması gerektiğini belirtip söz konusu yorumların insanlığın ortak ideal ve değerleriyle çelişmemesini öngörmektedir. Kurtubî, itikadda Eş'arî amelde ise

Mâlikî mezhebine mensup olmakla birlikte, ilmî ve fikhî meselelerin analizinde genellikle objektif/ilmî bir tutum sergilemiştir. Bu doğrultuda konu ve meselelerde delilleri ölçü almasının yanında bunları mukayeseli bir biçimde değerlendirmiştir. Öyle ki birçok meselede diğer âlimlerin yanında kendi mezhep âlimlerinin bazı görüşlerini de ilmî kıstaslarla tenkide tâbi tutmuştur.

el-Câmi' li-Âhkâmî'l-Kur'ân'a dair ortaya koyduğumuz tüm bu seçkin özellikler, yorum eylemine çeşitli yönlerden açılım kazandıracak niteliktedir. Rivayet, dirayet ve ahkâm tefsirini de kapsayan bu hacimli, zengin ve verimli ilmî miras, hâlâ hem teorik hem de pratik açılardan araştırılmaya açıktır. Meselâ üzerinde bazı şeklî çalışmalar yapılmakla birlikte, bir Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlü mesabesinde olan tefsir mukaddimesi, gerek yorumda yöntem ve yaklaşımlar açısından gerekse zaman ve makân bağlamında yorum eylemine dair ürettiği dönemsal açılım ve çözümler açısından analitik derinlik ve kapsamda analiz edilmemiştir. Nitekim Kurtubî, makalede bazı âyetlerin tefsirinde işaret ettiğimiz gibi mukaddimedede de mevcut konu ve meselerin yanında çağının öne çıkardığı ilmî ve teknik konuları da değerlendirmektedir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, M. Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1988.
- Albayrak, Halis. *Tefsir Usûlü: Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2011.
- Abdülkâdir Mansûr. *Mevsûatu ulûmi'l-Kur'ân*. Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, y.y., 2002.

Altıkulaç, Tayyar. "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26: 455-457. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Abdülmuttalib, Rif'at Fevzî. *el-Vahdetü'l-mevzû'iyye li's-sûreti'l-Kur'âniyye*. Beyrut: y.y., 1406/1986.

Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Nşr. Kilisli Muallim Rifat v.dğr. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1951-55.

Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn. Nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1945-1947.

Baş, Erdoğan. "Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (1-4. Asır)". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları içinde*, 1: 21-42. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.

Bayram, Abdullah. "Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri". Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.

Bedir, Murteza, "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38: 151-152. İstanbul: TDV Yay., 2010.

Bel'am, Miftah es-Senûsî. *el-Kurtubî: hayâtühû ve âsâruhü'l-ilmiyye ve menhecühû fi't-tefsîr*. Bingazi: Câmî'âtü Kâryûnus, 1998.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: TDVY, 1973.
Büyük Tefsir Tarihi. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1973.

Birişik, Abdülhamit. "İbn Akîle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.19: 304-306. İstanbul: TDV Yay., 1999.

"Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25: 426-433. İstanbul: TDV Yay., 2002.

“Kur'an”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26: 383-388. İstanbul: TDV Yay., 2002.

“Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40: 281-290. İstanbul: TDV Yay., 2011.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*. Leiden: y.y., 1943-1949. *GAL (Ar.) Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Kahire: y.y., 1983.

Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband (GAL Suppl.). Leiden: y.y., 1937-1942.

Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: y.y., 1992.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.

Tefsir Usûlü. Ankara: TDV Yay., 1988.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. İstanbul: y.y., 1335-1338.

Dâvûdî, Muhammed b. Alî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. nşr. Ali M. Ömer. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1972.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1993.

Mehmet Demirci. *Kurtubî'nin el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2009).

Demirci, Muhsin. “Esbâb-ı Nüzul”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11: 360-362. İstanbul: TDV Yay., 1995.

Tefsir Tarihi. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.

Tefsir Usûlü. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.

Tefsir Usûlü ve Tarihi. İstanbul: İFAV Yayınları, 2001.

Dihlevî, Şah Veliyullah. *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*. Arapça trc. Selmân el-Hüseynî en- Nedvî. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1407/1987.

Duman, Zeki. "Tâbiîn Döneminde Tefsir Faaliyeti (Meşhur Müfessirler, Kaynakları ve Bu Tefsirin Değeri)". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987): 209-238.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: y.y., 1992.

Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzû'ât fî kütübi't-tefsir*, Kahire: y.y., 1408/1988.

Ebû Zehre, Muhammed. *İslâm Hukuku Metodolojisi*. Trc. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 1990.

Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35: 491-500. İstanbul: TDV Yay., 2008.

Firt, Yûsuf Abdurrahmân. *el-Kurtubî el-müfessir: sîre ve menhec*. Kuveyt: y.y., 1982.

Gökmen, Ramazan. *Kurtubî Tefsiri Mukaddimesinin Tefsir Usulündeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi, 2008.

Gümüş, Sadreddin. *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1990.

Güngör, Mevlüt. *Cessâs ve Ahkâmu'l-Kur'an'ı*. Ankara: Elif Matbaacılık, 1989.

Hâlidî, Salâh Abdülfettâh. *Ta'rifü'd-dârisîn bi-menâhicü'l-müfessirîn*. Dimeşk: Dârü'l- Kalem, 2008.

Hasan, Ahmad, "Nesh Teorisi", trc. Mehmet Paçacı, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 4 (1987): 102-107.

Hâşimî, Seyyid Ahmed. *el-Kavâ'idü'l-esâsiyye li'l-lugati'l-Arabiyye: hasebü menheci "Metnü'l- Eلفيyye" li'bni Malik*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l- İlmiyye, t.y.

Hâşimî et-Tîcânî. *Mezhebü'n-nesh fi't-tefsîr ve eb'âdühü'l-ictimâ'iyye*, Cezayir: el-Müessesetü Dahleb. 2 Cilt. 1412/1992.

Heysemî, Ali b. Ebû Bekir. *Mecma'u'z-zevâid*. 10 Cilt. Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1407.

Heytî, Abdülkâdir Rahîm Ciddî. *Ebû Abdillâh el-Kurtubî ve cühûdühü fi'n-nahv ve'l-luğa fi kitâbihi'l-Câmî li-ahkâmî'l-Kur'ân*. Amman: Dârü'l-Beşîr: y.y., 1996.

İbn Ferhûn, İbrâhim b. Ali. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*. Nşr., M. el-Ahmedî Ebü'n-Nûr. 2 Cilt. Kahire: Dârü't-Türâs, 1972.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî. 3 Cilt. Kahire: Dârü Nehdati Mısır, 1401.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: y.y., 1992.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân et-Temîmî el-Büstî. *Sahîh*. Thk. Şuayb el- Arnaûd. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî. *Muğni'l-lebîb an kütübî'l-e'ârîb*. Nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, t.y.

..... *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr. 4 Cilt. Kahire, 1375/1955.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-azîm*. Nşr. Muhammed İbrahim el-Bennâ v.dğr. 8 Cilt. Kahire: y.y., 1390/1971.

..... *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Kahire: y.y., 1351-58/1932-39.

Kıyasu'l-Kur'ân. Kahire: y.y., t.y.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1992.

İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. Nşr. Adnân Zerzûr. Beyrut: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1979.

İbnü'l Enbârî, Ebû Bekr. *Kitâbü izâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ'*. Dimaşk: Matbu'atü Mecma'î'l- Lugati'l-Arabiyye, 1971.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. 8 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1350-1351.

İbnü'l-Mübârek, Abdullah b. el-Mübârek b. Vâdih. *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâ'ik*. Nşr. Habîbürrahman el-A'zamî. Beyrut: y.y., t.y.

İmam Mâlik, *el-Muvatta'*. Nşr. Takıyyüddin en-Nedvî, 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1412/1991.

Kâdî, Abdülfettâh. *Esbâb-ı Nüzûl*. Trc. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınevi, 1995.

Kâsımî, Cemâleddin. *Mehâsinü't-te'vîl*. Nşr. M. Fuâd Abdülbâkî. 10 Cilt. Kahire: y.y., 1376- 1380/1957-1960.

Kasbî, Mahmûd Zelat. *el-Kurtubî ve menhecühû fi't-tefsîr*. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1399/1979.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Nşr. Kilisli Muallim Rifat - M. Şerefeddin Yaltekaya. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1360-62/1941-43.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcîmü musannifî l-kütübi'l-Arabîyye*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

..... *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

..... *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

..... *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân: el-Fehâris*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cilt 23-24), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

..... *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kurtubi Tefsiri Tercümesi) Trc. M. Beşir Eryarsoy). 20 Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 1997-2006.

Makkârî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhü't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb*. Thk. İhsanAbbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1968.

Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed. *el-Mukaffa'l-kebîr*. Nşr. Muhammed Ya'lavî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1411/1991.

Mennâ', Halil el-Kattân. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut 1973.

Muğniyye, Muhammed Cevâd, *İsrâiliyyâtü'l-Kur'ân*. Nşr. Abdülhüseyin Muğniyye. Beyrut: Dârü'l-Cevâd, 1984.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: y.y., 1955-1956.

- Müşînî, Mustafa İbrâhim. *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- Na'nâa, Remzî. *el-İsrâîliyyât ve eseruhâ fi kütübi't-tefsîr*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1390/1970.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. 9 Cilt. Beyrut: y.y., 1409/1988.
- *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Seyyid Kesrevî Hasan. 6. Cilt. Beyrut: y.y., 1411/1991.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11: 211-225. İstanbul: TDV Yay., 1995.
- Endülüs*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Paçacı, Mehmet. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16: 398-401. İstanbul: TDV Yay., 1997.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-ğayb: et-Tefsîrü'l-kebîr*. Nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd. 32 . Cilt. Beyrut: y.y., t.y..
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân. *Usûlü't-tefsîr ve menâhicühû*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1992.
- Sabbağ, Muhammed b. Lutfî. *Buhûs fi usûli't-tefsîr*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî. 1408/1988.
- *Tefsîr Usulü Araştırmaları*. Trc. Ömer Dumlu. İzmir: Anadolu Yayınları, 1999.
- Safedî, Selâhaddin Halil b. Aybeg. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. Nşr. H. Ritter v.dğr. Wiesbaden: y.y., 1381/1962.
- Selmân, M. Hasan Mahmûd. *el-İmâmü'l-Kurtubî şeyhu e'immeti't-tefsîr*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1993.

Selmân, Meşhûr Hasan Mahmûd - Desûkî, Cemâl Abdüllâtîf. *Keşşâfün tahlîli li'l-mesâilî'l-fikhîyye fî Tefsîri'l-Kurtubî*. Tâif: Mektebetü's Sıddîk, 1988.

Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an ve Bağlam*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2008.

Sübki, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. Nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî - Abdülfettâh M. el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: y.y., 1383-96/1964-76.

Serkîs, Yûsuf İlyân. *Mu'cemü'l-matbu'ati'l-Arabiyye ve'l-mu'arreb*. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1928-1930.

Subhî es-Sâlih. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melayîn, 1407/1986.

Sülemî, İzzüddin Abdilaziz. *el-İşâra ile'l-îcâz ba'zi envâi'l-mecâz (fî'l Kur'ân'il-Kerîm)*, y.y., 1987.

Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Nşr. M. Dîb el-Buga. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1987.

Hem'ü'l-hevâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'. Beyrut: y.y, t.y.

Tabakâtü'l-müfessirîn. Nşr. Ali Muhammed Ömer. Kahire: y.y, 1976.

Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî. *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a*. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, t.y.

..... *el-Muvâfakât: İslâmi İlimler Metodolojisi*. Trc. Mehmed Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İzYayıncılık, 1999.

Şehhâte, Abdullah Mahmûd. *Ehdâfü külli sûre ve makâsıdühâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 2. Cilt. Kahire: y.y., 1980).

Şentürk, Mustafa. "Endülüs Tefsir Kültürü" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012): 53-72.

Şertûnî, Reşîd b. Abdillâh b. Mîhâil b. İlyâs b. el-Hûrî. *Mebâdi'ü'l-Arabiyye fi's-Sarf ve'n-nahv*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye (Imprimerie Catholique), 1953.

Tâhir el-Cezâirî. *et-Tibyân liba'zi'l-mebâhisi'l-müte'allika bi'l-Kur'ân alâ tarîki'l-İtkân*. Nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: y.y., 1992.

Tatar, Ayşe Seda. *Kurtubî'nin Tasavvuf ve İşârî Yoruma Bakışı*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2013.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. Nşr. Ahmed M. Şâkir. 5 Cilt. Kahire: y.y., 1356/1937.

..... *es-Sünen*. 4 Cilt. İstanbul: y.y., 1992.

Ulu, Arif. "Tâbiîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 328-330. İstanbul: TDV Yay., 2010.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Esbâbü nüzuli'l-Kur'ân*. Nşr. Seyyid el-Cümeylî. Beyrut: y.y., 1410/1990.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Yayınevi, 1971.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Nşr. Beşşâr A. Ma'rûf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

..... *Târîhu'l-İslâm*. Nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî v.dğr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1407/1987.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Beyrut: Şirketü Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, t.y.

Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 2 Cilt. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1408/1987.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Nşr. Yûsuf A. el-Mar'aşlî v.dğr. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1994.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez- Ziriklî ed-Dimaşkî. *el-A'lâm*. Nşr. Züheyr Fethullah. Beyrut: y.y, 1986.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.

**Yüksek Din Öğretiminde Yeni Bir Paradigma Olarak Bölümleşme:
'Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü' Önerisi**

Departmentalization as a new paradigm in higher religious education:
The proposal of 'Department of Spiritual Counselling and Care'

Mustafa Koç

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Psikolojisi Bilim Dalı, Balıkesir/ Türkiye
Assoc. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology,
Department of Psychology of Religion

e-mail: mustafakoc@balikesir.edu.tr

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-1299-7963>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi /Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 01 Kasım 2019 / 01 November 2019
Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Aralık 2019 / 20 December 2019
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2019 / 30 December 2019
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/ December

Atıf/Citation: Mustafa Koç, "Yüksek Din Öğretiminde Yeni Bir Paradigma Olarak Bölümleşme: 'Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü' Önerisi" *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Aralık 2019): 59-112

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir.
This article has been reviewed by at least two referees.

Web: <http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bauifd>

Mail: balikesirilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Balıkesir University, Faculty of Theology, Balıkesir, Turkey. All rights reserved.

Yüksek Din Öğretiminde Yeni Bir Paradigma Olarak Bölümleşme: 'Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü' Önerisi¹

Mustafa Koç

Öz

Türkiye'deki yüksek din eğitimi içeriğinin yeni yaşam koşullarına bağlı olarak lisans düzeyinde 'uzmanlaşma' yaklaşımıyla yeniden biçimlendirilmesi gerektiğini vurgulayan bu makalenin temel amacı, Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü"nü açılmasıyla ilgili detaylı bir öneri sunmaktır. Yapılan değerlendirmeler sonucunda; (i) Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinin lisans düzeyinde mutlaka bölümleşme esasına dayalı eğitime ve diploma sistemine geçmesi; (ii) bu kapsamda ilahiyat fakültelerinin (a) Diyanet İşleri Başkanlığı'na personel yetiştirmek amacıyla "Din Hizmetleri Bölümü"; (b) Milli Eğitim Bakanlığı'na öğretmen yetiştirmek amacıyla "Din Eğitimi ve Öğretimi Bölümü"; (c) diğer ilgili kurumlara manevi danışman yetiştirmek amacıyla "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü" olmak üzere üç bölüme ayrılması; (iii) lisans eğitimindeki ön-lisans derecesinin (1. ve 2. sınıflar) temel alan yeterliliğine, lisans derecesinin (3. ve 4. sınıflar) ise özel alan yeterliliğine dayalı 'lisans-uzmanlık' derslerinden oluşması gerektiği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yüksek Din Eğitimi, Lisans Programı, Bölümleşme, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik

Departmentalization as a New Paradigm in Higher Religious Education: The Proposal of 'Department of Spiritual Counselling and Care'

Abstract

The main purpose of this article, emphasizing that the content of higher religious education in Turkey requires reformation with 'specialization' approach in the bachelor's degree, depending on the new living conditions, is to present a detailed proposal regarding with the opening of "Department of Spiritual Counseling and Care" in the faculties of theology in Turkey. As a result of the evaluations, carried out within this framework, it is argued that (i) the faculties of theology in Turkey definitely require to move into a system of education and diploma which is based on the basis of departmentalization at the bachelor's degree; (ii) in this context, the theology faculties requires to divide into three separate departments as (a) "Department of Religious Services" in order to train personnel for the Presidency of Religious Affairs; (b) "Department of Religious Education and Teaching" in order to train teachers for the Ministry of National Education and (c) "Department of Spiritual Counseling and Care" in order to train spiritual counselors for the other related institutions; (iii) the courses of the first two grades (1st and 2nd grades) of bachelor's degree require to be foundational ones, while those of the latter two grades (3rd and 4th grades) require to consist of the undergraduate-specialization ones, based on the competency of specialized bachelor's degree.

Keywords: Higher Religious Education, Undergraduate Program, Departmentalization, Spiritual Counselling and Care

¹ Bu makale, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi & Değerler Eğitimi Merkezi tarafından, 16-18 Kasım 2017 tarihleri arasında İstanbul'da düzenlenen Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi'nde, aynı başlıkla "sözel bildiri" olarak sunulmuştur.

Giriş

Modern yaşam ve post-modern söylem kışkacındaki bu dönem, üniversitelerin bilgiyi üretip teknolojiye dönüştürme birimlerine yönlendirdiği dönemi aşmış gibi görünmektedir. Bu bağlamda dünyadaki son gelişmelere bakıldığında, üniversitelerin bilgi üretimindeki tek merkez olma özelliğinin önemli ölçüde aşıldığı söylenebilir. Öte yandan post-modern zaman diliminde, üniversitenin universal bilgiyi üretebilmesinin olanakları da sorgulanmaya başlamıştır. Gerçeklik tartışmaları, bilginin üretiminde de tek merkez yerine, merkezlerden oluşan çoğulcu bir yapıyı ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla mutlak gerçekliğe ulaşma sürecinde üniversitelerin içinde buldukları toplumu da bu gerçeklik çerçevesinde yeniden oluşturma görevinin tartışmalı bir duruma geldiği konuşulmaktadır.

Yüksek din öğretimi açısından bakıldığında ise bu yeni olgusal durum, tekelci resmi din yapısı yerine çoğulcu sivil dinsel yapıları teşvik eden bir süreç ortaya çıkarmaktadır. Bu yeni gelişmelere paralel olarak genelde üniversitelerin özeldense üniversitelere bağlı olan fakültelerin toplumla ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunan ve bu yönde değişik modeller üzerinde çalışan uzmanlar, konuyla ilgili bazı düşünceler ortaya atmışlardır. Alan uzmanları, üniversitelerin/fakültelerin karşı karşıya kaldıkları meydan okumaların en önemlisinin, toplumdaki 'yurttaş oluşturma' biçimindeki varoluşsal işlevini her geçen gün yitirmesi olduğunu söylemektedirler. Gerçekten de yakın zamana kadar üniversiteler, genç kuşağın sadece özel uzmanlık alanlarında eğitilmekle kalmayıp onları etkili liderler haline getiren ulusal kültürle de donatıldıkları kurumlar olarak işlev görmekteydi. Ancak toplumlar arasındaki sınırların giderek ortadan kalktığı ve küreselleşmenin getirdiği yeni bakış açıları, üniversiteler üzerinde yoğun bir şekilde düşünmeyi gerektirmektedir. Bu işlevin yokluğunda üniversiteler, belirli meslek

kategorilerine girişi sağlayan profesyonel bilgi ve becerileri veren akademik kurumlara dönüşerek çok-boyutlu işlevini gittikçe daraltmaya başlamıştır (bkz. Doğan, 2015: 351-370).

Üniversiteler ve fakülteler gibi yükseköğretim kurumları, bilgi üretme ve etkili liderler yetiştirme işlevinden sıyrılarak giderek ileri meslek okulları şekline doğru yapısal bir dönüşüm sürecine girmiştir. Bu yeni durum, “akademik kapitalizm” kavramıyla karşılanmaktadır. Akademik kapitalizm, üniversitelerin artık halkın yararına değil de uluslararası sermaye çevrelerinin yararına çalışmaya başladığını ifade için kullanılan teknik bir kavramdır. Söz konusu bu durum, neyin iyi olduğuna karar veren, neyi bilmesi gerektiğini, nasıl düşünceğini, neyin dindarlık olacağını küresel sermaye çıkarları doğrultusunda üretmeyi hedefleyen bir yaklaşımdır. Bu durumdan sıyrılmanın çözümü de bilgiye olan istekteki dönüşümü ortaya koymak ve toplumsal talebi karşılayacak bilgi üretimini sağlamak olarak görülmektedir (ayrıca bkz. Erdem, 2005: 75-86).

Yukarıdaki sosyo-kültürel değişim dinamikleri dikkate alındığında, Türkiye'deki yüksek din öğretiminin (2017) akademik olarak Türk üniversite yapılanmasında yerini alan ilahiyat fakülteleri ve İslami ilimler fakültelerinde yapıldığı görülmektedir. Yüksek din öğretimi kurumlarında verilen bu yüksek din eğitiminin kalitesi, geniş ölçekte teoloji lisans yeterliliğine bağlı olarak sahada üretilen din hizmetinin kalitesiyle de doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla akademik bağlamda içinde yaşanan dönemin ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir yüksek din öğretimi yapılanması, modern yaşamın ortaya çıkardığı sorunların çözümünde psiko-pedago-teolojik yaklaşımların gücünü de arttıracaktır. Bu bağlamda sosyal değişim hızının giderek arttığı Türkiye'deki yüksek din öğretimi, modernizm sonrası sınıfların kutsallığından sıyrılarak eğitim süreçlerini, dinamik biçimde sürekli değişen ve dönüşen gerçek hayatla bütünleştirme zorunluluğuyla

karşı karşıyadır. Tam da bu noktada, yüksek din öğretiminde bilgi üretilmesine ilişkin yeni yaklaşımlar, bilginin paylaşımıyla ilgili yöntem ve teknikler üzerinde de etkili olmaya başlamıştır. Dolayısıyla söz konusu bu durum da, tüm dinsel öğretim süreçlerini etkileyecek biçimde yükseköğretim aşamasında da yüksek din eğitimi yapılan ilahiyat fakülteleri üzerindeki yapısal dönüşümlere uzanan bir değişimi de kaçınılmaz duruma getirmiştir (Altaş, 2016: 8-10).

Yükseköğretimde din eğitimi kurumları temelinde Türkiye’de verilen yüksek din öğretiminin ‘zamanın ruhunu’ yakalayacak ve çağın psiko-sosyo-antropo-teolojik değişimlerine uygun biçimde alanda çalışacak ‘ilahiyatçı/din uzmanı’ yetiştiremediği düşüncesinden hareketle, bu makalenin temel amacı, ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinin lisans düzeyindeki akademik yapılanmasında revizyona gidilmesi için yüksek din öğretiminde yeni bir paradigma olarak “bölümleşme” temeline dayalı bir yaklaşımın önemini vurgulayarak üç ayrı bölüm önerisinde bulunup bir bölüm özelinde detaylı analiz ve değerlendirmeler yapmaktır.

Öte yandan Türkiye’deki sekülerleşmeye paralel olarak ortaya çıkan yeni din hizmetleri formlarına olan ihtiyacı dikkate alan bu makalede, modern yaşam ve/veya post-modern söylem bağlamında yüksek din öğretim düzeyinde din eğitimi alan ilahiyatçıların/teologların sahip oldukları teoloji lisans yeterliliklerinin işlevsel olmadığı varsayımından hareket edilmiştir. Dolayısıyla bu makalede ayrıca teolojik içerikli bir öğretim türü olarak yüksek din öğretiminin nasıl bir niteliksel ve niceliksel değişime ihtiyaç duyduğunun cevabına yönelik teorik düzlemde katılar sağlanmaya çalışılmıştır.

a. Yüksek Din Öğretimindeki Yapısal Değişim Zorunluluğu

Reform arayışlarının çıkış noktasının birçok ülkede, dış dünyadaki gelişmeleri kayıtsız şartsız kabul etmek yerine, o

gelişmelere duyarlı ancak yükseköğretim sisteminin yapısını göz ardı etmeyen bir biçimde, var olan sistemin temel özellikleri üzerinde odaklandığı görülmektedir. Türkiye’de ise ülke koşullarını ön planda tutup o koşullara özgü yerli modeller geliştirme veya en azından ülke koşullarıyla dış dünyadaki gelişmeleri kendi içinde tutarlı ve uygun bir biçimde sentezleme çabalarına yeterince geçilememiştir. Dış dünyadaki gelişmeler de, holistik bir yaklaşım sergileyerek bir bütünlük içinde izlenilmemektedir. Tüm bunların sonucunda, Türk yükseköğretim sistemi üzerindeki teknik tartışmalar, derinlikli yapılamadığı için yüzeysel bazı şekilsel düzenlemelerle sınırlı kalmaktadır (Şenses, 2007: 4).

Yukarıdaki temel reformist yükseköğretim perspektifi dikkate alınarak Türkiye’de yüksek din öğretimindeki yapısal değişim zorunluluğunu gerektiren nedenler şu şekilde sıralanabilir:

(i)-*Güncel problemlere etkin cevaplar üretilememesi*: Türk toplumunun gündelik hayatlarına yeterince cevap üretmediği, bilimsel gelişmelere ilişkin akademik görüşler ortaya koyamadığı, sosyal bilimlerdeki yeni sorun alanlarına çözümler önermediği için ilahiyat alanı ve dolayısıyla bu alan üzerinden din, giderek Türk toplumunun ilgi alanından çıkmaktadır. Buna paralel olarak pratik hayat alanı sekülerleşmekte, çünkü ilahiyat sadece kendisiyle yetinmektedir. Temel İslam bilimleri, geçmişi tekrar ettiği sürece dinamik ve değişken pratik hayat alanına cevap üretmekten yoksun kalacaktır (Öztürk, 2015: 42). Bu bağlamda Türk teoloji çalışmalarındaki temel İslam bilimleri alanına ilişkin üretilen akademik ürünlere (tez, kitap, makale vb.) bakıldığında bile güncelliğini koruyamayan bir “akademik din dili”nin etkin olduğu söylenebilir. Dolayısıyla da modernizmin ortaya çıkardığı güncel problemlere, toplumun kavrayacağı biçimde etkin bir din dili

kullanarak gerekli olan cevapları üretemediği için Türk toplumu her geçen gün sekülerleşmeye devam edecektir.

(ii)-*Din hizmetlerinde uzmanlaşma yaklaşımının benimsenememesi:* Türkiye’de alan aktörü bağlamında bir meslek tanımı olarak "ilahiyatçı" kelimesi: "imam, vaiz, müftü, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni, İmam-Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmeni, manevi danışman" gibi çeşitli meslekleri yerine getiren görevlilerin ortak özelliğine vurgu yapmaktadır. Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: ‘Söz konusu mesleklerden her biri, kendine özgü ayrı genel ve özel alan formasyonu gerektirdiği için bir ilahiyatçı, ek bir formasyon almaksızın bu mesleklerin tümünü başarıyla yürütebilir mi? Örneğin; imam-hatip olarak çalışan ilahiyatçı, bu formasyonu çok başarılı bir öğretmen, başarılı bir vaiz yada müftü olabilir mi?’ Pedagojik formasyonsuz ilahiyat lisans programı mezunları, doğrudan öğretmen olamadığına göre bu mezunların Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çeşitli kademelerinde görev alacakları düşünülmektedir. Soruna bu açıdan yaklaşıldığında imamlık, vaizlik ve müftülük gibi her biri farklı formasyonlara sahip uzmanlar tarafından yerine getirilmesi gereken görevlerin farklılıkları lisans programlarında göz ardı edildiği anlaşılmaktadır. Zira bu kadar farklı mesleklerin uzmanlarının tek tip bir lisans programıyla yetiştirilemeyeceği çok açıktır. Alan olarak birbirine çok yakın duran fizik, kimya, biyoloji öğretmenlerinin bile ayrı lisans programlarıyla yetiştirildiği Türkiye’de, uzmanlık alanlarının iyice daraldığı bu modern dönemde bu durumu olumlu karşılamak oldukça zordur (Öztürk, 2015: 48; Aydın, 2004: 21-23).

Türkiye’deki ilahiyat fakültesi programlarındaki yapısal değişim ihtiyacı bağlamında bakıldığında program geliştirme nasıl olur da, "hedeflenen eğitimin amaçlarını etkinlikle geliştirmek ve gerçekleştirmek üzere düzenlenen içerik ve aktivitelerin, uygun yöntem, teknik, araç ve gereçlerle geliştirilmesine yönelik planlı

çabaların tümü" olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla ilahiyat lisans programları hazırlanırken bazı temel sorular oluşturulmalıdır. Bu sorulardan bazıları şunlardır: "Nasıl bir ilahiyatçı yetiştirilmelidir?", "İlahiyatçı neleri öğrenmelidir?", "Öğrenilenlerin kalıcılığı nasıl sağlanmalıdır?", Bu ve benzeri sorulara verilecek cevaplar, programların hazırlanmasında göz önünde bulundurulacak yapısal temelleri oluşturacaktır.

İlahiyat fakültesi programlarını daha fonksiyonel ve işlevsel niteliklere sahip olabilmesi için program geliştirme felsefesine uygun biçimde tasarlamak gerekmektedir. Bu bağlamda öncelikli olarak ilahiyat fakültelerinin misyonunun, Türkiye'nin tarım toplumundan sanayi toplumuna ve son olarak da bilgi toplumuna geçiş sürecinde ortaya çıkan gelişme ve değişimler karşısında çeşitlendiğinin kabul edilmesi gerekmektedir. Örneğin; hapisane, hastane, huzurevleri ve çocuk yuvaları gibi kurumlarda bulunan kişilere yönelik de dinsel temelli hizmet verecek ve özel psikolojik danışmanlık ve rehberlik eğitimi almış ilahiyatçılara ihtiyaç vardır. Yine müftülüklerde oluşturulan aile ve dini rehberlik bürolarında görev yapan personelin de teoloji formasyonunun yanı sıra danışma psikolojisi ile donanmış olması gerekmektedir. Tüm bunlara ek olarak Diyanet İşleri Başkanlığı, son yıllarda din hizmetlerinde görev yapacak personelinin yeterliliğini belirlemiştir. Bu durum, ilahiyat fakültelerinin kendi mezunlarının istihdam alanlarından biri olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yeterliliklerini dikkate alarak öğrenci yetiştirmesini zorunlu kılmaktadır.

Öte yandan ilköğretim, lise, imam-hatip liselerinin orta ve lise kısımları, farklı özelliklere sahip ve farklı bilgilerle donanmış ilahiyatçılara ihtiyaç duymaktadır. Bu durumun en önemli nedenlerden biri de, Milli Eğitim Bakanlığı'nın öğretmenlerde aradığı genel yeterlilikleri belirlerken tüm bunlara ek olarak bazı alanlarla

ilgili özel yeterlilikleri de açıklamış olmasıdır. Özellikle lise DKAB öğretmenleri ve İHL öğretmenleri için belirlenmiş yeterlilikleri, bu alanlara eleman yetiştiren fakültelerin dikkate alması gerekmektedir. Söz konusu bu durum da, fakültelerin öğretim amaçlarını ve programlarını düzenli olarak gözden geçirmelerini gerektirmektedir.

Sanayi toplumundan bilgi toplumuna geçişin yaşandığı modern dönemde, dinsel problemler de çeşitlenmekte ve derinleşmektedir. Dolayısıyla toplumun problemleri güncel gelişmelerin sonucunda farklılaşmaktadır. Buna karşın, ilahiyat fakültelerinin programlarında toplumun karşılaştığı güncel sorunların cevabını vermekten çok tarihsel teolojik birikimin sadece aktarılması ön plandadır. Bu durum da, ilahiyat öğrencilerinin toplumda yaşanan dinsel sorunlarla ilgili fakülteadaki farkındalık ve bilgilenme düzeylerini ve olanaklarını azaltmaktadır (Genç, 2013: 31-33).

b. Yüksek Din Öğretiminde Yeni Bir Paradigma Olarak Bölümleşme

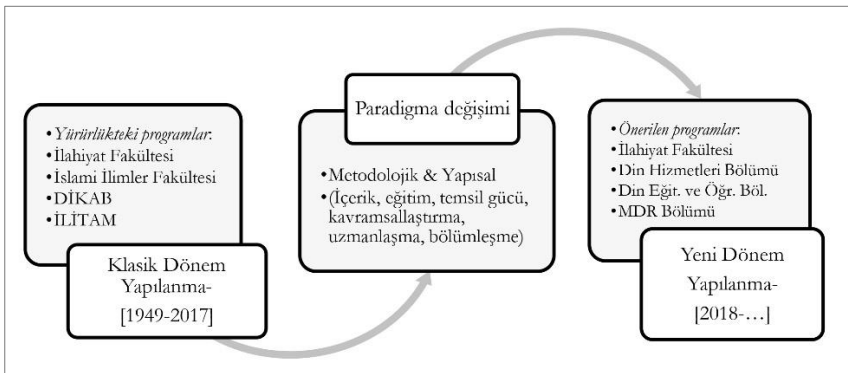
Yükseköğretim ile istihdam kurumları arasındaki ilişki bağlamında Türkiye'deki gelişmelere ve özellikle din hizmeti üretim süreç ve biçimlerindeki gelişmeler karşısında işgücü isteğinde ortaya çıkan değişikliklere duyarlı, ancak ülkenin hizmet üretim yapısını ve istihdam kurumlarının temel özelliklerini de gözetilen bir yaklaşımın önemi asla göz ardı edilmemelidir (krş. Şenses, 2007: 12). Dolayısıyla hızla sanayi toplumundan bilgi toplumuna geçişin yaşandığı Türkiye'de, ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinin istihdam alanlarının belli olması ve ilgili istihdam alanlarının yeterliliklerine göre ilahiyat lisans eğitiminin verilmesi gerekmektedir. Çünkü üniversitelerin amacı, mezun olanların göreve başladıklarında alanına göre gerekli temel ve özel alan yeterliliklerine sahip olmalarını sağlamaktır. Bu durum da, ilahiyat fakültelerinin öğretim programlarının istihdam

alanının istediği yeterliliklere göre yeniden düzenlenmesini gerektirmektedir (Genç, 2013: 39-41).

Yukarıdaki temel teorik yaklaşımdan hareketle din psikoloğu Koç (2017) tarafından yüksek din öğretiminde önerilen 'bölümleşme' yaklaşımının temelini '(i)-istihdam alanıyla ilişkilendirerek ilahiyat lisans bölümlerinin belirlenmesi; (ii)-istihdama yönelik genel ve özel alan yeterliliklerini kazanmayı amaçlayan şemsiye bir lisans programının geliştirilmesi' oluşturmaktadır. Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinin lisans programlarının gelişimsel süreçlerini (a) 'klasik dönem yapılanma-[1949-2017]' ve (b) 'yeni dönem yapılanma-[2018-...]' biçiminde ikiye ayırmak mümkündür. Klasik dönem ile yeni dönem arasındaki metodolojik ve yapısal kapsamlı paradigma değişiminde ise 'içerik, eğitim, temsil gücü, kavramsallaştırma, uzmanlaşma, bölümleşme' gibi faktörlerin etkili olduğu söylenebilir (ayrıca şematik gösterim için bkz. Şekil-1).

Şekil-1:

Lisans dönem programındaki paradigma değişimi



Türkiye'deki yüksek din öğretiminde yeni bir paradigma arayışının temelinde, şu an aktif olarak yürürlükte olan ilahiyat lisans programlarının uzmanlaşmaya yönelik alan yetersizliği yatmaktadır. Genç (2013) tarafından Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ilahiyat lisans programında okuyan son sınıf öğrencileriyle yüz yüze yapılan yarı yapılandırılmış bir mülakat çalışması gerçekleştirilmiştir. Sözü edilen bu çalışma sonucunda; "Sizce ilahiyat lisans eğitimi istihdam alanına göre mi verilmektedir?" sorusuna mülakata katılan öğrencilerden bir bölümü, istihdam alanına göre verilmediğini ve fakülteye girerken istihdam alanının belli olmasını istemiştir. Bu durumu 'Katılımcı-12' rumuzuyla kodlanan denek: "...Fakülteye girerken ne olacağımı bilmek istiyorum. Şu an öğretmen mi, imam mı vaiz mi olacağım belli değil. Fakülteye girerken senin alanın bu deseler ben kendimi okul dışında da buna göre geliştirebilirim..." sözleriyle istihdam alanına yönelik geliştirilen bir programın kendisinin geleceğe daha güvenle bakabilmesi için önemli olduğunu belirtmiştir (Genç, 2013: 41).

Makalede gelinen bu noktada, Türkiye'deki yüksek din öğretiminde yeni bir paradigma değişikliğine ihtiyacın olduğu anlaşılmaktadır. Bu aşamadan sonra önemli bir sorunsal daha ortaya çıkmaktadır. O da 'geliştirilecek olan yeni paradigmanın temel felsefesi ve genel çerçevesi nasıl olmalıdır?' sorusuyla cevap beklemektedir. Kalam uzmanı Karadaş'a (2015) göre; bölümleşmeye dayalı yeni bir ilahiyat lisans programının temel felsefesi ve genel çerçevesi, İslam geleneğinden ve köklü bilim sınıflandırmasından yaralanan, çağın gerekleri, ihtiyaçları ve beklentilerini göz önünde bulunduran, işverenlerin belirleyeceği yeterlilik ölçütlerini/taleplerini dikkate alan bir çerçevede oluşturulmalıdır (Karadaş, 2015: 234-236).

Öte yandan konuyla ilgili oluşturulan Türk din pedagojisi literatürüne bakıldığında, ilahiyat fakülteleriyle ilgili daha önceden

bölüm yaklaşımını temel alan bazı program önerilerinin yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Tosun'un (2015) yapmış olduğu program önerisine göre ilahiyat fakültesi 4 programdan oluşmalıdır:

1. İlahiyat Lisans Programı (akademisyen yetiştirmeyi amaçlayan)
2. Din Hizmetleri Programı (Diyanet-din hizmetleri ve yaygın din eğitimini amaçlayan)
3. Dini Rehberlik ve Manevi Destek Programı (ilgili kurumlarda manevi destek hizmeti vermeyi amaçlayan)
4. Din ve Ahlak Eğitimi Programı (Milli Eğitim Bakanlığı'ndaki din eğitimi hizmetlerini vermeyi amaçlayan)

Bu program da kendi içinde 3 alt programa ayrılmalıdır.

1. İlköğretim DKAB Öğretmenliği Programı
2. Ortaöğretim DKAB Öğretmenliği Programı
3. İHL Meslek Dersleri Öğretmenliği Programı (Tosun, 2015: 279-280).

Yine başka bir alan uzmanı olan Özdemir'e (2009) göre ise Türkiye ile AB ülkeleri karşılaştırıldığında, sosyal hizmetler alanında farklılıkların olduğu görülmektedir. AB ülkelerinde özellikle "Dini Sosyal Hizmetler" alanı, meslek olarak kabul edilip uzmanlığı gerektirmektedir. Bu konuda çok sayıda yetişmiş uzman elemanları bulunmaktadır. Örneğin; Almanya'da 35 bin kadar "sosyal ilahiyatçı" vardır. Türkiye'de ise yoğun bir ihtiyaç olmasına rağmen henüz bu alanda somut bir adım atılmamıştır. Dolayısıyla Özdemir'in (2009) Avrupa Birliği ülkeleriyle bir karşılaştırma sonucunda yapmış olduğu program önerisine göre şu anda aktif eğitim yapan ilahiyat lisans programına, "Dini Sosyal Hizmetler Bölümü" veya "Sosyal İlahiyat Bölümü" isimli 1 program daha eklenmelidir (Özdemir, 2009: 1-16).

Öte yandan Yapıcı'nın (2015) yapmış olduğu bir diğer program önerisine göre ilahiyat fakültesi 5 programdan oluşmalıdır:

1. Din Hizmetleri ve Vaizlik Programı
2. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı
3. İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenliği Programı
4. Dini Danışmanlık ve Manevi Bakım Programı

5. Ahlak ve Değerler Eğitimi Programı (Milli Eğitim Bakanlığı'ndaki okul öncesi ve ilkokula din eğitimi hizmetlerini vermeyi amaçlayan) (Yapıcı, 2015: 275).

Kutlu'nun (2015) yapmış olduğu program önerisine göre de ilahiyat fakültesi 3 programdan oluşmalıdır:

1. Din Eğitim-Öğretim Programı
2. (Akademik) İlahiyat Programı

3. Din Hizmetleri ve Dini Rehberlik Programı (Kutlu, 2015: 297-298; ayrıca diğer öneriler için krş. Gözütok, 2004: 559-566; Aşıkoğlu, 2009: 897).

Din psikoloğu Koç (2017) tarafından yapılan lisans program önerisinin temelini 'bölümleşme' paradigması oluşturmaktadır. Bu yaklaşıma göre Türkiye'de farklı isimlerle açılmış tüm ilahiyat fakülteleri ve İslami ilimler fakülteleri, 'İlahiyat Fakültesi' ismi altında tekrardan birleştirilerek 3 bölüme ayrılmalıdır.

1. Din Hizmetleri Bölümü
2. Din Eğitimi ve Öğretimi Bölümü
3. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü.

İlahiyat fakültelerindeki –yukarıda belirtilen- bu bölümleşme yapılırken de, geçmişteki özelde Türk ilahiyat, genelde ise Türk

akademik yapılanma deneyimlerinden yararlanılmalıdır. Bu bağlamda bölümleşme temeline dayalı oluşturulacak olan lisans programı için (i) yürürlükteki ilahiyat lisans programı deneyimini kullanarak “Din Hizmetleri Bölümü”nün oluşturulması; (ii) daha önceden yürürlükte olan DİKAB lisans programı deneyimini kullanarak “Din Eğitimi ve Öğretimi Bölümü”nün oluşturulması; (iii) eğitim fakültelerinde halen kullanılan Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik-(PDR) lisans programı deneyimini kullanarak ise “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü”nün oluşturulması sağlanmalıdır. Ayrıca bölümleşme temeline dayalı şemsiye lisans programı için fen-edebiyat fakülteleri ile mühendislik fakülteleri gibi bölüm temeline dayalı fakültelerin deneyimlerinden yararlanılmalıdır (bkz. Tablo-1).

Tablo-1:

İlahiyat fakültesi bölümlerinin oluşumunda tecrübe paylaşımı

İlahiyat Fakültesi Lisans Programı	Tecrübe paylaşılan program
B ö l ü m l e r	
1 Din Hizmetleri Bölümü	Yürürlükteki ilahiyat lisans programı
2 Din Eğitimi ve Öğretimi Bölümü	Deneyimlenen DİKAB lisans programı
3 Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü	Yürürlükteki PDR lisans programı
Not: Şemsiye lisans programı için tecrübe paylaşılan fakülteler = fen-edebiyat fakülteleri + mühendislik fakülteleri	

Öte yandan meslek alanları ve istihdam kurumlarına göre ilahiyat fakültesinde oluşturulacak olan bölümlere bakıldığında ise (i) “Din Hizmetleri Bölümü”nün meslek aktörlerinin ‘imam-hatip + vaiz + müftü + k.k. öğreticisi vb.’nden oluştuğu ve istihdam kurumunun ise Diyanet İşleri Başkanlığı-(DİB) olduğu; (ii) “Din Eğitimi ve Öğretimi Bölümü”nün meslek aktörlerinin ‘DKAB öğretmeni + meslek dersleri öğretmeni vb.’nden oluştuğu ve istihdam kurumunun ise Milli Eğitim Bakanlığı-(MEB) olduğu; (iii) “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü”nün meslek aktörünün de ‘manevi danışman’dan oluştuğu ve istihdam kurumlarının ise Diyanet İşleri Başkanlığı-(DİB) + Milli Eğitim Bakanlığı-(MEB) + Sağlık Bakanlığı-(SB) + Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı-(ASPB) + Adalet Bakanlığı-(AB) + Milli Savunma Bakanlığı-(MSB) gibi ilgili kurum ve kuruluşlar olduğu görülmektedir (ayrıca bkz. Tablo-2).

Tablo-2:

İlahiyat fakültesi bölümlerine göre
meslekaktörleri ve istihdam kurumları

İlahiyat Fakültesi Lisans Programı	Meslek Aktörleri	İstihdam kurumları
B ö l ü m l e r		
1 Din Hizmetleri Bölümü	İmam-hatip Vaiz+müftü K.k. öğreticisi	Diyanet İşleri Başkanlığı DİB
2 Din Eğitimi ve Öğretimi Bölümü	DKAB öğrt+ Meslek dersleri öğretmeni	Milli Eğitim Bakanlığı MEB
3 Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü	Manevi danışman	DİB+MEB+SB ASPB+AB+MSB

Alan yeterlilikleri bağlamında bakıldığında, bu türden bir bölümleşme paradigmasıyla lisans düzeyinde verilmesi hedeflenen 'teoloji derecesi/bachelor degree' eğitiminin ön-lisans düzeyini kapsayan ilk 2 yıl (1. ve 2. sınıfların) temel alan yeterliliğini hedef alan ortak derslerden, lisansı tamamlayan son 2 yılda (3. ve 4. sınıfların) özel alan yeterliliğini hedef alan bölümleşme temeline dayalı 'lisans-uzmanlık' derslerinden oluşması gerekir. Özel alan yeterliliği dağılımında ise (i) "Din Hizmetleri Bölümü"nde teoloji ağırlığı % 100; (ii) "Din Eğitimi ve Öğretimi Bölümü"nde pedagoji ağırlığı % 80 olurken, teoloji ağırlığı % 20; (iii) "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü"nde ise psikoloji ağırlığı % 80 olurken, teoloji ağırlığı % 20

olmalıdır. Ayrıca tüm bölümler için hazırlık sınıfı uygulaması devam etmelidir (bkz. Tablo-3).

Tablo-3:

İlahiyat fakültesi bölümleri ve alan yeterlilikleri

İlahiyat Fakültesi Lisans Programı	Temel alan yeterliliği	Özel alan yeterliliği
Bölümler	1. ve 2. sınıf (ön-lisans)	3. ve 4. sınıf (lisans)
1 Din Hizmetleri Bölümü	Ortak program	Teoloji [% 100-T]
2 Din Eğitimi ve Öğretimi Bölümü	Ortak program	Pedagoji [% 80-Pd+%20-T]
3 Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü	Ortak program	Psikoloji [% 80-Ps+%20-T]

Ayrıca ilahiyat fakültesi bölümlerine göre öğrenci eğitim süreçlerine bakıldığında da, (i) hazırlık sınıfında aynı sınıflarda, (ii) temel alan yeterliliğini kapsayan 1. ve 2. sınıflarda aynı sınıflarda, (iii) özel alan yeterliliğini kapsayan 3. ve 4. sınıflarda ise ayrı sınıflarda eğitim alınmalıdır (ayrıca krş. Tablo-4).

Tablo-4:

İlahiyat fakültesi bölümlerine göre
öğrenci eğitim süreçleri

İlahiyat Fakültesi Lisans Programı	Temel alan yeterliği	Özel alan yeterliği
Bölümler	1. ve 2. sınıf (ön-lisans)	3. ve 4. sınıf (lisans)
1 Din Hizmetleri Bölümü	Aynı sınıf	Aynı sınıf
2 Din Eğitimi ve Öğretimi Bölümü	Aynı sınıf	Aynı sınıf
3 Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü	Aynı sınıf	Aynı sınıf

Bölümlere yerleşme, Yükseköğretim Kurumları Sınavı-(YKS) ile yapılmalıdır. Yani bölüm temelli bu ilahiyat lisans programlarının her birinin yerleştirme taban-tavan puanı önceden belirlenmeli ve öğrenci fakülteye girerken kaç puanla hangi bölüme yerleştirildiğini bilmelidir. Dolayısıyla bu planlama kapsamında bölümleşme paradigmasına uygun olarak lisans derecesi diplomalandırma sistemi, bölüm temelinde düzenlenmelidir. Buna ek olarak başarılı öğrenciler için bölümler arasında çift anadal programı-(ÇAP) ve/veya yan dal eğitimine yatay geçişkenliği sağlayıcı ve özendirici gerekli teknik düzenlemeler yapılmalıdır.

i. "Din Hizmetleri Bölümü"

[Department of Religious Services]

(a)-*Program tanımı*: Programın yöneticiliği Temel İslam Bilimleri Bölümü tarafından yapılmalıdır. Programın akademik yapılanması 'Temel İslam Bilimleri Bölümü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü ile İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü' temelinde oluşturulmalıdır. Arapça hazırlık sınıfından sonra sekiz yarıyıl süren programın gerek temel alan ağırlığı, gerekse özel alan ağırlığını eşit kapsayacak biçimde [1. ve 2. sınıf (ön-lisans) + 3. ve 4. sınıf (lisans)] derslerinin tümünün eşit biçimde % 60'ı temel İslam bilimleri, % 25'i felsefe ve din bilimleri, % 15'i ise İslam tarihi ve sanatları alanlarından verilmelidir. Farklı akademik yönelimlerde gelişmeye olanak sağlayan seçmeli derslerdeki çeşitlilik ve zenginlik, programın güçlü yönlerinden biri olmalıdır (bkz. Tablo-5; ayrıca krş. Korukçu, 2012: 157-181).

Tablo-5:

Din Hizmetleri Bölümü alan ağırlıkları

Yönetici Bölüm: Temel İslam Bilimleri			
	İlahiyat Fakültesi	Temel	Özel
	Din Hizmetleri Bölümü	alan ağırlığı	alan ağırlığı
	Akademik	1. ve 2. sınıf	3. ve 4. sınıf
	Bölmeler	(ön-lisans)	(lisans)
1	Temel İslam Bilimleri Bölümü	% 60	% 60
2	Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü	% 25	% 25

3	İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü	% 15	% 15
+	Toplam Kredi – [AKTS]	120 Kredi	120 Kredi

(b)-*Amaçlar ve hedefler:*

(i)-Akademik amaç: İlahiyat/teoloji bilimleri çerçevesinde İslam'ın genel yapısını, temel kaynaklarını tanıyan, bunlardan yararlanabilen; klasik ve modern din bilimlerinin konu, yöntem ve problemleri hakkında bilgi sahibi olan; dinleri ve dini hayatın problemlerini tanıyan; bu çerçevede sistematik ve eleştirel düşünebilen; bilimsel araştırma yeteneği kazanmış; ortaya çıkan çağdaş gelişmeleri sağlıklı bir şekilde değerlendirip öneriler sunabilen; insani-manevi değerlere göre hizmet üreten ve yürüten “ilahiyatçılar” yetiştirmek olmalıdır.

(ii)-İstihdam amacı ve hedefleri:

+Amaç: Din hizmeti sunan kamu kurum ve kuruluşları arasındaki işbirliğini geliştirerek sürdürmek olmalıdır.

+Hedefler:

Hedef-1: Temel istihdam kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çeşitli birimlerine personel desteği sağlamak olmalıdır.

Hedef-2: Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen meslek içi eğitim programlarına akademik tabanlı eğitsel destek sağlamak olmalıdır.

(c)-*Mezuniyet koşulları:* İlahiyat Fakültesi “Din Hizmetleri Bölümü / Department of Religious Services”nü en az 240 AKTS

kredilik ders alıp tüm dersleri başarı ile tamamlayan FF, YZ, DZ notu olmayan, genel not ortalaması (GNO) en az 2,00 olan ve diğer yükümlülükleri yerine getiren öğrenciler mezun olmalıdırlar. Bu kredilerin altında eksik krediyle mezun olunmamalıdır.

(d)-*Diploma ve meslek unvanı*: İlahiyat Fakültesi Din Hizmetleri Bölümü mezuniyet koşullarını yerine getiren öğrencilere “İlahiyat Fakültesi Din Hizmetleri Bölümü Lisans Diploması” ile birlikte diploma eki ve not durum belgesi (transkript) verilmelidir. Ayrıca bu bölümden mezun olanlara "İlahiyatçı/Theologian" unvanı verilmelidir.

ii. “Din Eğitimi ve Öğretimi Bölümü”

[Department of Religious Education and Teaching]

(a)-*Program tanımı*: Programın yöneticiliği Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü’ne bağlı “Din Eğitimi ABD” tarafından yapılmalıdır. Programın akademik yapılanması “Temel İslam Bilimleri Bölümü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü ile İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü” temelinde oluşturulmalıdır. Arapça hazırlık sınıfından sonra sekiz yarıyıl süren programın temel alan ağırlığını kapsayan ön-lisans sürecindeki 1. ve 2. sınıfın derslerinin % 60’ı temel İslam bilimleri, % 25’i felsefe ve din bilimleri, % 15’i ise İslam tarihi ve sanatları alanlarından; özel alan ağırlığını kapsayan lisans tamamlama sürecindeki 3. ve 4. sınıfın derslerinin ise % 80’i felsefe ve din bilimleri (özellikle din eğitim ağırlıklı), % 10’u temel İslam bilimleri, % 10’u ise İslam tarihi ve sanatları alanlarından verilmelidir. Farklı akademik yönelimlerde gelişmeye olanak sağlayan seçmeli derslerdeki çeşitlilik ve zenginlik, programın güçlü yönlerinden biri olmalıdır (bkz. Tablo-6).

Tablo-6:

Din Eğitimi ve Öğretimi Bölümü alan ağırlıkları

Yönetici Bölüm: Felsefe ve Din Bilimleri – [Din Eğitimi]		
İlahiyat Fakültesi	Temel	Özel
Din Eğitimi ve Öğretimi Bölümü	alan ağırlığı	alan ağırlığı
Akademik	1. ve 2. sınıf	3. ve 4. sınıf
Bölümler	(ön-lisans)	(lisans)
1 Temel İslam Bilimleri Bölümü	% 60	% 10
2 Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü	% 25	% 80
3 İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü	% 15	% 10
+ Toplam Kredi – [AKTS]	120 Kredi	120 Kredi

(b)-Amaçlar ve hedefler:

i- Akademik amaç: Manevi farkındalık, sosyal bütünleşme, kültürel duyarlılık ve iyi ahlak konularında kendini gerçekleştirme sürecine girmiş; teolojiyle desteklenen bir din bilimi olarak din eğitimi ve öğretimi anlayışını benimsemiş, “mezhepler üstü ve dinler arası” perspektife sahip bir yaklaşım bağlamında din eğitimi ve öğretimi yapabilme yetkinliğini kazanmış, insan haklarına saygılı, demokratik,

bilimsel ve mesleki etik ilkelere uygun davranan “din öğretmenleri” yetiştirmek olmalıdır (ayrıca krş. Aşıkoğlu, 2011; 5-13).

ii- İstihdam amacı ve hedefleri:

+Amaç: Din eğitimi ve öğretimi sunan kamu kurum ve kuruluşları arasındaki işbirliğini geliştirerek sürdürmek olmalıdır.

+Hedefler:

Hedef-1: Temel istihdam kurumu olarak Milli Eğitim Bakanlığı'nın çeşitli birimlerine personel desteği sağlamak olmalıdır.

Hedef-2: Milli Eğitim Bakanlığı tarafından düzenlenen meslek içi eğitim programlarına akademik tabanlı eğitsel destek sağlamak olmalıdır.

(<http://uludag.edu.tr/ilahiyat>), [Erişim, Aralık 2017].

(c)-*Mezuniyet koşulları*: İlahiyat Fakültesi “Din Eğitimi ve Öğretimi Bölümü / Department of Religious Education and Teaching”nü en az 240 AKTS kredilik ders alıp tüm dersleri başarı ile tamamlayan FF, YZ, DZ notu olmayan, genel not ortalaması (GNO) en az 2,00 olan ve diğer yükümlülükleri yerine getiren öğrenciler mezun olmalıdırlar. Bu kredilerin altında eksik krediyle mezun olunmamalıdır.

(d)-*Diploma ve meslek unvanı*: İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ve Öğretimi Bölümü mezuniyet koşullarını yerine getiren öğrencilere “İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ve Öğretimi Bölümü Lisans Diploması” ile birlikte diploma eki ve not durum belgesi (transkript) verilmelidir. Ayrıca bu bölümden mezun olanlara "Din Öğretmeni / Religion Teacher" unvanı verilmelidir.

iii. "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü"

[Department of Spiritual Counseling and Care]

Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, Türkiye'de yeni bir saha hizmeti birimidir. Dünyadaki uygulamalarına bakıldığında çeşitli bağlamlarda verilen bu hizmetin Türkiye'de nasıl bir çerçevede uygulanacağı yakın gelecekte cevabını bulacaktır. Türkiye'deki sosyal hizmetler alanında yapılan çalışmalardaki pek çok eksikliklerin olduğu, alan uzmanları tarafından bilinmektedir. Avrupa Birliği'ne giriş sürecinde belki de önemli adımların atılacağı ve çözüme kavuşturulacağı alanların başında sosyal hizmet politikaları gelmektedir. Birçok yaklaşımı ve dalları bulunan sosyal hizmet alanları, bir taraftan var olan sorunlarla uğraşırken diğer taraftan olası psiko-sosyal problemlere çözüm bulmaya çalışmaktadır. Özdemir'e (2009) göre sosyal hizmetlerin alt alanlarından biri de "manevi sosyal hizmet" alanıdır. Bu çerçevede üretilen hizmetlerin çalışma alanı içerisinde 'müftülükler, cezaevleri ve hastaneler, huzurevleri ve rehabilitasyon merkezleri, çocuk evleri ve yurtları' gibi birimleri saymak mümkündür (Özdemir, 2009: 1). Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü'ne bağlı Sosyal ve Kültürel İçerikli Din Hizmetleri Daire Başkanlığı'ndaki alana ilişkin üretilen din hizmeti politikasına bakıldığında, Türkiye'de kurumsal temelli manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin 'manevi sosyal hizmet' konseptinde verilmeye başlandığı söylenebilir.

Önerilen bu bölümde uygulanacak lisans programı, bireysel olarak özellikle anlam arayışı sürecinde anlam krizi yaşayanlara yardımcı olmayı amaçlayan; bireyin inandığı aşkın varlık ile arasındaki psiko-teolojik ilişkileri düzenleyen; bireylerin dinsel yaşam farkındalıklarını ve iletişim becerilerini artırmayı hedefleyen; bireylere manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri sunabilecek "manevi danışmanlar" yetiştirilmesini amaçlamalıdır. Program, uyum sorunları

ve gelişimsel güçlükleri bulunan bireylerle çalışma için gerekli olan özel alan bilgi ve becerilerinin kazandırılmasını ve bireylerin psikolojik iyi olma durumlarının korunmasını sağlamaya çalışmalıdır. Program ayrıca, mezunlara farklı kurumlarda manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin geliştirilmesi, örgütlenmesi ve uygulanmasına ilişkin mesleki beceriler de kazandırmalıdır (<http://uludag.edu.tr/ilahiyat>; <http://www.divinity.ankara.edu.tr>, <http://gef-egitimbilimleri-pdr.gazi.edu.tr>), [Erişim, Aralık 2017].

Makalenin ana teması, adı geçen bu bölüm önerisi olduğu için bölümle ilgili detaylı bilgi aşağıdaki başlık altında daha geniş biçimde verilmiştir.

b.a. 'Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü' Önerisi

(a)-*Program tanımı*: Programın yöneticiliği, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'ne bağlı "Din Psikolojisi ABD" tarafından yapılmalıdır. Programın akademik yapılanması 'Temel İslam Bilimleri Bölümü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü ile İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü' temelinde oluşturulmalıdır. Arapça hazırlık sınıfından sonra sekiz yarıyıl süren programın temel alan ağırlığını kapsayan ön-lisans sürecindeki 1. ve 2. sınıfın derslerinin % 60'ı temel İslam bilimleri, % 25'i felsefe ve din bilimleri, % 15'i ise İslam tarihi ve sanatları alanlarından; özel alan ağırlığını kapsayan lisans tamamlama sürecindeki 3. ve 4. sınıfın derslerinin ise % 80'i felsefe ve din bilimleri (özellikle din psikolojisi ağırlıklı), % 10'u temel İslam bilimleri, % 10'u ise İslam tarihi ve sanatları alanlarından verilmelidir. Farklı akademik yönelimlerde gelişmeye olanak sağlayan seçmeli derslerdeki çeşitlilik ve zenginlik, programın güçlü yönlerinden biri olmalıdır (bkz. Tablo-7).

Tablo-7:

Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü alan ağırlıkları

Yönetici Bölüm: Felsefe ve Din Bilimleri – [Din Psikolojisi]			
İlahiyat Fakültesi		Te m e l	Ö z e l
Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü		alan ağırlığı	alan ağırlığı
A k a d e m i k		1. ve 2. sınıf	3. ve 4. sınıf
B ö l ü m l e r		(ön-lisans)	(lisans)
1	Temel İslam Bilimleri Bölümü	% 60	% 10
2	Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü	% 25	% 80
3	İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü	% 15	% 10
+	Toplam Kredi – [AKTS]	120 Kredi	120 Kredi

(b)-Amaçlar ve hedefler:

i- Akademik amaç: Manevi farkındalık, sosyal bütünleşme, kültürel duyarlılık ve iyi ahlak konularında kendini gerçekleştirme sürecine girmiş; teoloji ile psikoloji kavşağında duran ve aynı zamanda din psikolojisinin klinik uygulama alanı olan manevi danışmanlık eğitimi ve öğretimi anlayışını benimsemiş ve bu perspektiften bakarak

manevi danışmanlık ve rehberlik yapabilme yetkinliğini kazanmış, insan haklarına saygılı, demokratik, bilimsel ve mesleki etik ilkelere uygun davranan “manevi danışmanlar” yetiştirmek olmalıdır.

ii- İstihdam amacı ve hedefleri:

+Amaç: Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti sunan kamu kurum ve kuruluşları arasındaki işbirliğini geliştirerek sürdürmek olmalıdır.

+Hedefler:

Hedef-1: Temel istihdam kurumlarının çeşitli birimlerine personel desteği sağlamak olmalıdır. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı, Sağlık Bakanlığı ve Adalet Bakanlığı ile Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı başta olmak üzere diğer ilgili kamu kurum ve kuruluşlarının ihtiyacı olan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri konularında yeterlilik sahibi olan manevi danışmanlar yetiştirmek olmalıdır.

Hedef-2: Temel istihdam kurumları tarafından düzenlenen meslek içi eğitim programlarına akademik tabanlı eğitsel destek sağlamak olmalıdır (<http://uludag.edu.tr/ilahiyat>; <http://www.divinity.ankara.edu.tr>), [Erişim, Aralık 2017].

(c)-*Mezuniyet koşulları*: İlahiyat Fakültesi “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü / Department of Spiritual Counselling and Care”nü en az 240 AKTS kredilik ders alıp tüm dersleri başarı ile tamamlayan FF, YZ, DZ notu olmayan, genel not ortalaması (GNO) en az 2,00 olan ve diğer yükümlülükleri yerine getiren öğrenciler mezun olmalıdırlar. Bu kredilerin altında eksik krediyle mezun olunmamalıdır.

(d)-*Diploma ve meslek unvanı*: İlahiyat Fakültesi Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü mezuniyet koşullarını yerine getiren öğrencilere “İlahiyat Fakültesi Manevi Danışmanlık ve

Rehberlik Bölümü Lisans Diploması" ile birlikte diploma eki ve not durum belgesi (transkript) verilmelidir. Ayrıca bu bölümden mezun olanlara "Manevi Danışman / Spiritual Counselor" unvanı verilmelidir.

(e)- *Hizmet kurumları ve birimleri:*

1. Diyanet İşleri Başkanlığı-[DİB]:

* Aile ve Dini Rehberlik Büroları-[ADRB]: (Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü / Kurum personeli): İslam ahlâkı eksenli bilgiyi temel alarak aile hakkında topluma doğru dinsel bilgiyi sunmak, modern yaşamın ortaya çıkardığı psiko-sosyal değişim ve dönüşümlerin farkındalığıyla aileyi ve bireyi tehdit eden problemlerin çözümüne psiko-teolojik bir perspektiften katkı sağlamak; ayrıca toplumun dezavantajlı kesimlerine dinin manevî desteğini ulaştırmak için 2003 yılından bu yana Türkiye'nin 81 ilindeki müftülüklerde toplumun her kesimine manevi danışmanlık ve rehberlik konseptinde din hizmeti sunan birimlerdir.

Adı geçen aile ve dini rehberlik büroları, birim olarak toplumun en küçük ama en önemli temel yapı taşı olan aile kurumunun güçlenmesine ve korunmasına yönelik seminer ve konferans programları düzenlemektedir. Farkındalık oluşturma bağlamında evlilik öncesi eğitimler, aile okulu seminerleri, boşanma sürecinde ve sonrasında manevi danışmanlık, çocuklara ve gençlere değerler eğitimi, bölgesel sorunlara yönelik çözüm odaklı projeler ve aktiviteler yapmaktadır. Başta kadınlar ve çocuklar olmak üzere şiddete, çocukların ihmal ve istismarına, ailenin korunmasına ve güçlenmesine yönelik projeler geliştirmektedir. Ayrıca yetimlere, sahipsiz huzur evi sakinlerine ve şiddet gören kadınlara yalnız olmadıklarını hissettirmek ve acılarını anlamlandırmak amacıyla manevi destek hizmetleri vermektedir (<http://www2.diyamet.gov.tr>, 2017). Kurumun kendi personeli tarafından verilen bu hizmet, orta ve uzun planda aile

danışmanlığı konseptine uygun biçimde düzenlenerek manevi danışmanlık formatında biçimlendirilmelidir.

2. Sağlık Bakanlığı-[SB]:

* Kamu ve Özel Hastaneler: (Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan görevlendirme personel / Kurum personeli değil; özel hastane uygulaması henüz yok): İlk olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1995 yılında il müftülüklerine gönderdiği yazıyla hastanelerde başlayan bu hizmet, 1996 yılında Danıştay tarafından yürütmeyi durdurma kararı verilerek engellenmiştir. Böylece yaklaşık bir buçuk yıl süren bu uygulama da, resmi olarak yürürlükten kaldırılmıştır (Altaş, 1999: 599-600). Daha sonraki Diyanet İşleri Başkanlığı ile Sağlık Bakanlığı arasında 2015 yılında Ankara'da imzalanan iş birliği protokolüyle yeni bir dönem başlamıştır. Söz konusu protokol kapsamında, Sağlık Bakanlığı'na bağlı kamu hastanelerinde isteyen başta hasta olmak üzere hasta yakını ve sağlık personeline, fiziksel şartlara bağlı olarak ve hastanenin tıp içerikli sağlık hizmetlerine hiçbir şekilde sınır ihlali yapılmaksızın dinsel ve manevi konularda danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin sunulması amaçlanmıştır.

Yurtdışı örneği bağlamında hastanelerde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin Birleşik Krallık'taki yapılanmasına bakıldığında, hastalara verilen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin adı geçen ülkenin resmi sağlık örgütü olan Ulusal Sağlık Servisi-[NHS]'deki teşkilat şemasında yer alan 5 sağlık hizmeti grubundan biri olan "yardımcı sağlık uzmanları" şemsiyesi altında "hastane manevi danışmanlığı/hospital chaplancy" olarak yerini aldığı görülmektedir (Cobb, 2005: 11-16). Şimdilik sadece kamu hastanelerinde verilen bu hizmetin orta ve uzun vadede özel hastanelerde de verilmesi gerekmektedir. Ayrıca 'manevi danışman' olarak çalışacak olan personel, kadroya ilişkin gerekli alt yapı çalışmaları yapılarak Sağlık Bakanlığı kadrosunda bulunmalı ya da

Diyaret İşleri Başkanlığı'nda kurulacak olan "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Daire Başkanlığı" tarafından yönetilmelidir.

3. Milli Eğitim Bakanlığı-[MEB]:

* İlköğretim ve ortaöğretim kurumları: (kurumsal uygulaması henüz yok): Modern yaşam ve post-modern söylem bağlamında, inanç ve/veya değer yoksunluğunun ülkede yetişen genç kuşaklar için temel problemlerinden biri olduğunda şüphe yoktur. Doğal olarak, sahip olunan inanç sistemleri ve değerlerin de, bireyleri anlam krizlerinden kurtarması beklenir. Bu durumda şu sorunun sorulması gerekmektedir: "İnançsızlık ve değer yoksunluğu birey için tehdit, toplum için de risk ise bu tehdit ve riski ortadan kaldırıp onun yerine barışı, esenliği, güvenliği özetle erdemli bir yaşamı oluşturma iddiasındaki din, bireylerle – özellikle de genç zihinlerle nasıl buluşturulacaktır? Bütün çabalara rağmen bu buluşma gerçekleşemiyorsa, bu süreci bloke eden faktörler nelerdir ve bunlarla nasıl başa çıkılabilir?"

Din ile ilişkilerine göre Türkiye'de okullaşma dönemindeki genç nüfus kategorize edildiğinde, temelde üç tip yeni nesil dinsel tutum ve yönelimin ortaya çıktığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, bütün kurum ve kurallarıyla bir din olarak İslam'a bilişsel olarak bağlanmış olanlardır. Güçlü bir Allah, peygamber ve âhiret tasavvuruna sahip olan bu gruptakiler, karşılaştıkları herhangi bir dinsel problemi bu tasavvurlarının yardımıyla çözmeye çalışırlar. İkinci tip yönelim ise kendisini dindar olarak tanımlamasına ve dinsel pratikleri yerine getirmesine rağmen dinsel söylemlerin bir kısmından duyduğu rahatsızlık sebebiyle bilişsel bağlamda psiko-teolojik içerikli yoğun bir içsel çatışma yaşayanlardır. Özellikle aynı dinin içindeki parçalanmalar ve çatışmalar, gençlerde inancın birleştirici içeriği ve barışı öneren karakteri konusunda ciddi ve derin bilişsel şüpheler uyandırmaktadır. Bu noktada dinin neden bu çatışma ortamını

ortadan kaldıramadığı sorusu, bu inanan genç zihinler için hâlâ ciddi bir cevap beklemektedir. Üçüncü tip de, kendini dine bütünüyle kapatanlardan oluşmaktadır. Ağırlıklı olarak dini hiçbir şekilde gündemlerine almayan bir sosyal çevrenin yetiştirdiği gençlerden oluşan bu grup ise kendilerini daha çok 'agnostik' olarak konumlandırmaktadırlar. Aynı grubun içerisinde bazıları da kendilerini aktif veya pasif 'ateist' olarak tanımlamaktadırlar (Düzgün, 2015: 13-14).

Tam da modern dönemin ürettiği bu psiko-sosyo-antropoteolojik içerikli yaşamsal krizler dikkate alındığında, ilk ve orta öğretim düzeyindeki gençlerin inanç krizleri derinleşmeden manevi danışmanlık hizmetinin de Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı tüm ilk ve orta dereceli okullarda verilmesi gerekmektedir. Zira yurtdışı örneği bağlamında okullarda manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin Birleşik Krallık ve Avustralya'daki yapılanmasına bakıldığında, 'okul manevi danışmanlığı / school chaplaincy' uygulamasının ilköğretim ve ortaöğretimde yer aldığı görülmektedir (Rayner & Hawkins & Lush, 2005: 25-30; Pohlmann & Russell, 2005: 31-43; Norman & Norman, 2004). Şimdilik Türkiye'de hiçbir okulda 'manevi danışman' uygulaması yer almamaktadır. 'Manevi danışman' olarak çalışacak olan personel, kadroya ilişkin gerekli alt yapı çalışmaları yapılarak Milli Eğitim Bakanlığı kadrosunda, daha önceden uygulamaya başlanan 'psikolojik danışman' kadrosu gibi 'manevi danışman' kadrosunun da sisteme eklenerek her iki kadronun da bir takım ruhu oluşturacak biçimde kurumsal hizmet üretimi sağlanmalıdır.

4. Adalet Bakanlığı-[AB]:

* Cezaevleri ve denetimli serbestlik uygulaması: (Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan görevlendirme personel / Kurum personeli değil): İlk olarak 1959 yılında dönemin adalet bakanı, Diyanet İşleri Başkanlığı'na resmi bir yazıyla hükümlülere manevi destek sağlayacak

konferansların verilmesine ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Yargıtay'ın 28/1/1974 tarih ve 5/1 sayılı kararı uyarınca, din eğitimi amacıyla Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından resmen din görevlilerinin cezaevlerinde görevlendirilmeye 1974 yılında başladığı görülmektedir. Bu tarihte Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında varılan anlaşma sonucunda hükümlü ve tutukluların rehabilitasyonunu sağlamak amacıyla cezaevlerinde maneviyat ve değerler içerikli konferanslar vermek üzere diyanet personeli görevlendirilmiştir. Daha sonra 1981 yılında Adalet Bakanlığı tarafından din ve ahlak bilgisi müfredat programı hazırlanmıştır. 1986 yılında ise Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı ile Ceza ve Tevkif Evleri Genel Müdürlüğü arasında yapılan görüşmeler sonucunda cezaevi vaizlerinin statüleri ile ilgili ortak esaslar tespit edilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı ile Adalet Bakanlığı arasında 13 Mayıs 2001 tarihinde yeni bir protokol daha imzalanmıştır. Halen bu protokole göre cezaevlerinde 'cezaevi vaizi' kadrosunda din hizmetleri verilmektedir (Kaya, 2008: 157-158; Özdemir, 2002: 65-69).

Yurtdışı örneği bağlamında cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin Birleşik Krallık ve Avustralya'daki yapılanmasına bakıldığında ise 'cezaevi manevi danışmanlığı / prison chaplaincy' uygulamasının hapisanelerde kurumsal olarak yer aldığı görülmektedir (Sundt & Dammer & Cullen, 2002: 59-86; Carey & Del Medico, 2014: 1786-1799; Işık, 2009: 262-264). Adalet Bakanlığı'na bağlı cezaevlerinde verilen bu hizmetin kronolojik olarak en eski kurumsal cami-dışı hizmet olmasına karşın henüz klasik tarzdaki din eğitimi formatından çıkıp 'manevi danışmanlık' konseptine kavuşturulamadığı görülmektedir. Bugün özellikle Avrupa ve Amerika'da cezaevlerinde verilen manevi danışmanlık hizmetlerinin yanı sıra ayrıca adliye binalarında verilen 'adliye manevi danışmanlığı/court house chaplaincy'ndan bile söz etmek mümkündür (ayrıntılı bilgi için bkz. Carlson, 1972: 18-26). 'Manevi danışman'

olarak çalışacak olan personel, kadroya ilişkin gerekli alt yapı çalışmaları yapılarak Adalet Bakanlığı kadrosunda, daha önceden uygulamaya başlanan psiko-sosyal servisteki psikolog ve sosyal çalışmacı gibi diğer alan aktörlerinin yanına 'manevi danışman' da eklenerek bir takım ruhu içinde çalıştırılmalıdır. Bu türden bir düzenleme yapılamazsa Diyanet İşleri Başkanlığı'nda kurulacak olan "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Daire Başkanlığı" tarafından yönetilmelidir.

5. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı [ASPB]:

* Huzurevleri, yetiştirme yurtları, çocuk yuvaları, sevgi evleri: (Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan görevlendirme personel / Kurum personeli değil): Huzurevlerinde kapasite ve ihtiyaca göre Çocuk Hizmetleri ile Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından uygun görülen nitelik ve sayıda alan uzmanı personel (sosyal çalışmacı, psikolog, doktor vs.) çalıştırılmaktadır. Huzurevi yönetmeliğinde, her kuruluştaki psiko-sosyal çalışmaları koordineli şekilde yürütmek üzere sosyal çalışmacı ve psikologlardan oluşan sosyal servis ekibinde "manevi danışman" adı altında herhangi bir personelden söz edilmemektedir. Ancak Türkiye'de bazı sosyal kurumlarda manevi destek programları, 2007 yılına kadar özel çabaların bir sonucu olarak uygulanmıştır. Örneğin; Kayışdağı Darülaceze Müdürlüğü tarafından yaşlılar için 2005 yılında 'Manevi Bakım Birimi' oluşturulmuştur. Darülacezedeki yaşlıların yaşamsal ihtiyaçlarının yanı sıra manevi yönden de doyurulmaları kurumsal görevlerden biri olarak kabul edilmektedir (Kılavuz, 2013: 510; ayrıca çocuk yuvaları ve yetiştirme yurtları için bkz. Özdemir, 2013: 465-478; Melek, 2009: 390-399; Coşkunsever, 2016: 96-124). Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı kadrosunda, daha önceden uygulamaya başlanan psiko-sosyal servisteki psikolog ve sosyal çalışmacı gibi diğer alan aktörlerinin yanına 'manevi danışman' da eklenerek bir takım ruhu

içinde çalıştırılmalıdır. Bu türden bir düzenleme yapılamazsa Diyanet İşleri Başkanlığı'nda kurulacak olan "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Daire Başkanlığı" tarafından yönetilmelidir.

6. Milli Savunma Bakanlığı [MSB]:

* Ordu (Kara Kuvvetleri Komutanlığı, Deniz Kuvvetleri Komutanlığı, Hava Kuvvetleri Komutanlığı): Dünyada pek çok kurumsal uygulamaları olan 'ordu manevi danışmanlığı / military chaplaincy', ülkeden ülkeye bazı yapısal değişiklikler gösterse de temelde askerlerin, var olan askeri sistem ve koşullar ile yurt dışı görevler ya da savaş/silahlı çatışmadan dolayı dinsel ayinlere, dinsel kutlamalara ve ibadetlere istedikleri zaman katılamamaları ile görev süreçlerindeki yaşamsal zorluklar, askerler için manevi rehberlik ve danışmanlık ihtiyacını doğurmuştur (Uzeirovski, 2016: 402; ayrıca bkz.Otis, 2009: 3-15; Todd ve ark., 2012). Bu manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, Türk silahlı kuvvetlerinde şu ana kadar kurumsal bir konseptte verilememiştir. Ordu kadrosunda, daha önceden uygulamaya başlanan psiko-sosyal servisteki psikolog ve psikolojik danışman gibi diğer alan aktörlerinin yanına 'manevi danışman' da eklenerek bir takım ruhu içinde çalıştırılmalıdır. Bu türden bir düzenleme yapılamazsa Diyanet İşleri Başkanlığı'nda kurulacak olan "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Daire Başkanlığı" tarafından yönetilmelidir.

7. Gençlik ve Spor Bakanlığı [GSB]:

* Gençlik merkezleri & Kredi ve Yurtlar Kurumuna bağlı öğrenci yurtları: (Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan görevlendirme personel / Kurum personeli değil): Çok yakın bir geçmişte saha uygulamasına yeni başlanılan manevi danışmanlık hizmetleri, daha çok 'gençlik çalışmaları' kapsamında 'gençlik manevi danışmanlığı / youth chaplaincy' konseptinde yürütülmeye başlanmıştır. Gençlik ve Spor Bakanlığı kadrosunda, daha önceden uygulamaya başlanan psiko-

sosyal servisteki psikolog ve psikolojik danışman gibi diğer alan aktörlerinin yanına 'manevi danışman' da eklenerek bir takım ruhu içinde çalıştırılmalıdır. Bu türden bir düzenleme yapılamazsa Diyanet İşleri Başkanlığı'nda kurulacak olan "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Daire Başkanlığı" tarafından yönetilmelidir.

8. Yükseköğretim Kurumu [YÖK]:

* Üniversiteler & Fakülteler: Dünyada pek çok kurumsal uygulamaları olan 'üniversite manevi danışmanlığı / university chaplaincy', ülkeden ülkeye bazı yapısal değişiklikler gösterse de temelde üniversite öğrencilerinin, varoluşsal anlam sorunlarına psiko-teolojik içerikli çözüm yolları bularak, onların sağlıklı bir yaşam felsefesi geliştirmelerine yardımcı olan profesyonel bir manevi destek hizmetidir (bkz.Possamai & Brackenreg, 2009: 355-366; Brown, 2013; Khoja-Moolji, 2011; Lochrie, 1986). Bu manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, Türk üniversitelerinde şu ana kadar kurumsal bir konseptte verilmemiştir. Şu an için Türkiye'de sadece Balıkesir Üniversitesi'nde bu türden bir saha hizmeti verilmektedir. Sözü edilen bu manevi danışmanlık hizmeti, müdürlüğünü din psikoloğu Koç'un (2014) yaptığı Balıkesir Üniversitesi Manevi-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi kapsamında kurumsal olarak verilmektedir. Bu ilk kurumsal örnek model alınıp geliştirilerek Türk üniversitelerinde, daha önceden uygulamaya başlanan mediko-sosyal servisteki doktor, psikolog ve psikolojik danışman gibi diğer alan aktörlerinin yanına 'manevi danışman' da eklenerek bir takım ruhu içinde çalıştırılmalıdır.

9. İçişleri Bakanlığı [İB]:

* Emniyet Genel Müdürlüğü: Amerika Birleşik Devletleri'nde kurumsal uygulamaları olan 'polis manevi danışmanlığı/sheriff chaplaincy', kurum personeli ve aileleri başta olmak üzere, mahkûmlara, eski suçlulara ve suç mağdurlarına yönelik verilen bir

manevi destek hizmetidir. Hatta Amerika Birleşik Devletleri'nde 2003 yılında başlayan "Sheriff's Chaplaincy Conference" aktiviteleri her yıl düzenli olarak yapılmaya devam etmektedir (<http://www.sheriffschaplaincy.com>, 2017). Ayrıca bu alanda Dickerson (2001) tarafından yapılan bir de doktora tezi bulunmaktadır (Dickerson, 2001). Bu manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, Türkiye özelinde Emniyet Genel Müdürlüğü'nde şu ana kadar kurumsal bir konseptte verilememiştir. Polis kadrosunda, daha önceden uygulamaya başlanan psiko-sosyal servisteki psikolog ve psikolojik danışman gibi diğer alan aktörlerinin yanına 'manevi danışman' da eklenerek bir takım ruhu içinde çalıştırılmalıdır.

* Belediyeler: Amerika Birleşik Devletleri ve Avustralya gibi ülkelerde kurumsal uygulamaları olan 'belediye manevi danışmanlığı / city (metropolitan-council) chaplaincy', kurum personeli ve aileleri başta olmak üzere, belediye hizmeti alan halka yönelik çok-boyutlu bir manevi destek hizmetidir. (Avustralya'daki örnek uygulama için bkz. <http://www.burnie.net/Council>, 2017). Batı'da özellikle büyükşehir belediye konseptinde daha yaygın bir hizmet birimi olarak görülmektedir (Vanderwerker, L. C. ve ark., 2009: 13-24; Galek, K. ve ark., 2009: 1-13). Bu manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, Türkiye'deki büyükşehir belediyelerinde şu ana kadar kurumsal bir konseptte verilememiştir. Belediye hizmeti birimlerinde, daha önceden uygulamaya başlanan psiko-sosyal servisteki psikolog ve psikolojik danışman gibi diğer alan aktörlerinin yanına 'manevi danışman' da eklenerek bir takım ruhu içinde çalıştırılmalıdır.

* Göç İdaresi Genel Müdürlüğü: Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde farklı modellerle kurumsal uygulamaları olan 'göçmen manevi danışmanlığı / emigrant chaplaincy', eğitim, savaş ve ekonomik nedenler gibi çeşitli sebeplerle yabancı bir ülkeye göç etmek ve o ülkede yaşamak zorunda kalan göçmenlere yönelik verilen bir

manevi destek hizmetidir (bkz. Casey, 1967: 245-256; Strong, 2015: 1-32). Özellikle Suriye'deki iç savaş sebebiyle Türkiye'ye göç eden Suriyeli göçmenler üzerinden farkındalığı ve ihtiyacı artan bu manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, Göç İdaresi Genel Müdürlüğü'nde şu ana kadar kurumsal bir konseptte verilememiştir. Ancak yakın geçmişte Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü'ne bağlı 'Göç ve Manevi Destek Hizmetleri Daire Başkanlığı' (2016) kurularak alana ilişkin çalışmalar bu birim üzerinden yürütülmeye çalışılmaktadır. Göç İdaresi Genel Müdürlüğü kadrosunda, diğer alan aktörlerinin yanına 'manevi danışman' da eklenerek bir takım ruhu içinde çalıştırılmalıdır (ayrıca krş. Tablo-8).

Tablo-8:

'Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü'

hizmet kurumları ve birimleri

Hizmet Kurumu	Hizmet birimi
1 Diyanet İşleri Başkanlığı [DİB]	Aile ve Dini Rehberlik Büroları
2 Sağlık Bakanlığı [SB]	Kamu ve Özel Hastaneler
3 Milli Eğitim Bakanlığı [MEB]	İlköğretim ve ortaöğretim kurumları
4 Adalet Bakanlığı [AB]	Cezaevleri Denetimli serbestlik Adliye

5	Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı [ASPB]	Huzurevleri Yetiştirme yurtları Çocuk yuvaları Sevgi evleri
6	Milli Savunma Bakanlığı [MSB]	Ordu Kara+Deniz+Hava
7	Gençlik ve Spor Bakanlığı [GSB]	Gençlik merkezleri Kredi ve Yurtlar Kurumu-öğrenci yurtları
8	Yükseköğretim Kurumu [YÖK]	Üniversiteler Fakülteler
9	İçişleri Bakanlığı [İB]	Emniyet G. M. Belediyeler Göç İdaresi G. M.

(f)-*Ders programı*: Önerilen bölüm temeline dayalı bu yaklaşımdaki ilahiyat fakültelerinde verilecek olan lisans programının ders içeriğine bakıldığında, temel alan yeterliliği için ilk 2 yılda (1. ve 2. sınıfta) ortak derslerden oluşan 'çerçeve ön-lisans programı' uygulanabilir (örnek program için bkz. Tablo-9). Özel alan yeterliliğini geliştirmek amaçlı derslerinden oluşan sonraki 2 yılda (3. ve 4. sınıfta) ise lisans tamamlamayı içeren özel alan dersleri yer almalıdır (örnek bkz. Tablo-10). Ayrıca lisans 4. sınıfta bir yıl devam eden staj programı uygulanmalıdır. Lisans stajları her bir yarıyılıda farklı kurumlarda olmak üzere 2 dönem yaptırılmalıdır. Söz konusu bu stajlar, kredi

kapsamına alınmayıp diplomaya ek olarak yazılmalıdır ve mezuniyet şartı olarak konulmalıdır.

Tablo-9:

İlahiyat fakültesi manevi danışmanlık ve rehberlik bölümü

-1. ve 2. sınıf dersleri ve AKTS kredileri-

(AÖF İlahiyat ön-lisans örneği)

1. Sınıf - 1. Yarıyıl (Güz Dönemi)				
Ders Kodu	Ders Adı	Z/S	T/U	AKTS
ARA1001	Arapça-I	Zorunlu	2+0	4.0
BİL101U	Temel Bilgi Teknolojileri I	Zorunlu	3+0	3.0
İLH1001	İslam İnanç Esasları	Zorunlu	2+0	4.0
İLH1002	İslam İbadet Esasları	Zorunlu	2+0	4.0
İLH1003	İslam Ahlak Esasları	Zorunlu	2+0	4.0
İLH1004	İlk Dönem İslam Tarihi	Zorunlu	4+0	7.0
İLH1005	İslam Sanatları Tarihi	Zorunlu	2+0	4.0
Toplam Kredi				30
1. Sınıf - 2. Yarıyıl (Bahar Dönemi)				
Ders Kodu	Ders Adı	Z/S	T/U	AKTS
ARA1002	Arapça-II	Zorunlu	2+0	4.0
BİL102U	Temel Bilgi Teknolojileri II	Zorunlu	3+0	3.0

İLH1006	Tefsir Tarihi ve Usulü	Zorunlu	4+0	6.0
İLH1007	Hadis Tarihi ve Usulü	Zorunlu	4+0	6.0
İLH1008	İslam Hukukuna Giriş	Zorunlu	2+0	4.0
İLH1009	İslam Kur.ve Medeniyeti	Zorunlu	2+0	4.0
İLH1010	Türk İslam Edebiyatı	Zorunlu	2+0	3.0
Toplam Kredi				30

2. Sınıf - 3. Yarıyıl (Güz Dönemi)

Ders Kodu	Ders Adı	Z/S	T/U	AKTS
ARA2001	Arapça-III	Zorunlu	2+0	3.0
İLH2001	Tefsir	Zorunlu	4+0	6.0
İLH2002	Güncel Fıkıh Problemleri	Zorunlu	2+0	3.0
İLH2003	İslam Düşünce Tarihi	Zorunlu	2+0	3.0
İLH2004	Kur'an-ı <u>Kerim-I</u>	Zorunlu	3+0	4.0
İLH2005	Din Psikolojisi	Zorunlu	3+0	4.0
TAR201U	Atatürk İlk.ve İnk. Tarihi I	Zorunlu	3+0	3.0
TÜR201U	Türk Dili I	Zorunlu	3+0	3.0
Toplam Kredi				30

2. Sınıf - 4. Yarıyıl (Bahar Dönemi)

Ders Kodu	Ders Adı	Z/S	T/U	AKTS
-----------	----------	-----	-----	------

ARA2002	Arapça-IV	Zorunlu	2+0	3.0
İLH2006	Hadis	Zorunlu	4+0	6.0
İLH2007	Kelama Giriş	Zorunlu	3+0	4.0
İLH2008	Din Sosyolojisi	Zorunlu	3+0	4.0
İLH2009	Kur'an-ı Kerim-II	Zorunlu	2+0	3.0
İLH2010	Din Eğitimi	Zorunlu	2+0	3.0
TAR202U	Atatürk İlk.ve İnk. Tarihi II	Zorunlu	3+0	3.0
TÜR202U	Türk Dili II	Zorunlu	3+0	3.0
Toplam Kredi				30

(<https://www.anadolu.edu.tr/acikogretim>, 2017).

Tablo-10:

İlahiyat fakültesi manevi danışmanlık ve rehberlik bölümü

-3. ve 4. sınıf dersleri ve AKTS kredileri-

3. Sınıf - 5. Yarıyıl (Güz Dönemi)				
Ders Kodu	Ders Adı	Z/S	T/U	AKTS
MDR1001	Sosyal Psikoloji	Zorunlu	2+0	4.0
MDR1002	Gelişim Psikolojisi	Zorunlu	2+0	4.0
MDR1003	Felsefeye Giriş	Zorunlu	2+0	4.0
MDR1004	Psikolojiye Giriş	Zorunlu	4+0	7.0
MDR1005	Sosyal Hizmete Giriş	Zorunlu	2+0	4.0

MDR1006	Manevi Danışmanlık ve Rehberlik-I	Zorunlu	4+0	7.0
MDR1007	Türk Dini Musikisi	Zorunlu	2+0	4.0
Toplam Kredi				30

3. Sınıf - 6. Yarıyıl (Bahar Dönemi)

Ders Kodu	Ders Adı	Z/S	T/U	AKTS
MDR1008	Kişilik Psikolojisi	Zorunlu	2+0	4.0
MDR1009	Tasavvufa Giriş	Zorunlu	3+0	3.0
MDR1010	MDR İlke ve Teknikleri	Zorunlu	4+0	6.0
MDR1011	Manevi Danışmanlık ve Rehberlik-II	Zorunlu	4+0	6.0
MDR1012	Araştırma Metodolojisi	Zorunlu	2+0	4.0
MDR1013	Değerler Psikolojisi	Zorunlu	2+0	4.0
MDR1014	Ailede İletişim	Zorunlu	2+0	3.0
Toplam Kredi				30

4. Sınıf - 7. Yarıyıl (Güz Dönemi)

Ders Kodu	Ders Adı	Z/S	T/U	AKTS
MDR1015	İslam Mezhepler Tarihi	Zorunlu	2+0	3.0
MDR1016	MDR Kuramları	Zorunlu	4+0	6.0
MDR1017	Lisans Tezi	Zorunlu	2+0	3.0
MDR1018	Din Felsefesi	Zorunlu	2+0	3.0

MDR1019	MDR'de Dini Referanslar	Zorunlu	3+0	4.0
MDR1020	Bireyi Tanıma Teknikleri	Zorunlu	3+0	4.0
MDR1021	Adli Psikoloji	Zorunlu	3+0	3.0
MDR1022	MDR Becerileri	Zorunlu	3+0	3.0
Toplam Kredi				30
4. Sınıf - 8. Yarıyıl (Bahar Dönemi)				
Ders Kodu	Ders Adı	Z/S	T/U	AKTS
MDR1023	Sosyal Hizmet Uygulamaları	Zorunlu	2+0	3.0
MDR1024	MDR Teorileri	Zorunlu	4+0	6.0
MDR1025	Tasavvuf Tarihi	Zorunlu	3+0	4.0
MDR1026	Anormal Psikolojisi	Zorunlu	3+0	4.0
MDR1027	Lisans Tezi	Zorunlu	2+0	3.0
MDR1028	MDR'de Teodise	Zorunlu	2+0	3.0
MDR1029	Kriz Odaklı MDR	Zorunlu	3+0	3.0
MDR1030	Din ve Ruh Sağlığı	Zorunlu	3+0	3.0
Toplam Kredi				30

Yukarıda verilen örnek lisans ders programından da anlaşılacağı gibi bölümleşme paradigmasına dayalı olarak önerilen “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü”, din psikolojisi özelinde ‘psikoloji’ ve ‘psikolojik danışmanlık ve rehberlik’ alanlarıyla (bkz. Aydın, 2010:

109-113; Karacoşkun, 2004: 83-103) sıkı bir ilişki ve iletişim içerisinde olacak bir bölüm olarak tasarlanmıştır.

(g)-*Program akreditasyonu*: Önerilen “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü” açıldıktan sonra ilgili bölümün ulusal ve uluslararası akreditasyonu için mutlaka kurumsal bir yol haritası oluşturulmalıdır. Bu kapsamda ilk yapılacak işlem (i) uluslararası kurum ve kuruluşlara akredite olmak, sonraki süreçte ise (ii) yerel dinamikleri dikkate alan ulusal akreditasyon modeli geliştirmek ve uygulamak olmalıdır (pdr özelinde örnek bir model önerisi için ayrıca bkz. Doğan, 2000: 31-38).

Sonuç

Modern yaşam ve post-modern söylem kaskacında yetişecek olan yeni nesil ‘ilahiyatçı’ modeli, mutlaka ‘uzmanlaşma’ yaklaşımı temel alınarak eğitilmelidir. Bugünün yaşam koşullarında, ilahiyatçı ismiyle bilinen meslek aktörünün hayatın tüm alanlarının iyileştirilmesi konusunda genel bilgisinin yanı sıra din konusuyla ilgili bir alanda da uzman olması gerekmektedir. Bir dönem Türk toplumunun din konusundaki ihtiyacını gideren “aspirin-ilahiyatçı” modelinin, bugünün yaşam koşullarında artık pratik bir değerinin kalmadığı rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla İngilizlerin “layman for everything, master for nothing / her şeyle uğraşan, ancak hiçbir şeyde uzman olamayan” şeklindeki ifadesi (Hacınebioğlu, 2004: 64; Köylü, 2013: 28), sözü edilen bu modele ilişkin olgusal durumu özetler niteliktedir.

Türk ilahiyat/teoloji eğitiminde geline bu noktada, teoloji lisans eğitimi alan ilahiyatçıların ‘imamlık, yöneticilik, öğretmenlik ve manevi danışmanlık gibi özel roller ile vaaz etme, hutbe okuma ve yetişkin din eğitimcisi olma gibi genel görevlerini’ eş zamanlı olarak profesyonel içerikte yapma olanakları kalmamıştır. Bu ve başka nedenlerle, Avrupa Birliği’ne hazırlanan Türkiye’deki ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinde, hızla değişen yaşam koşullarına duyarlı yeni bir

paradigmaya dayalı uzman yetiştirme mantığını önceleyen kurumsal bir yapılanmaya şiddetle ihtiyaç vardır. Dolayısıyla alanın gerektirdiği özel alan formasyona sahip ilahiyatçılar yetiştirmeye yönelik, Avrupa ve Amerika’da birçok örneği bulunan yeni nesil bir ilahiyat fakültesi tasarımı gerekmektedir (ayrıca bkz. Kılavuz, 2004: 395-396). Konuyla ilgili Türk din eğitimi literatürüne bakıldığında ilahiyat fakültelerinin nicelik ve niteliklerinin yeterince tartışıldığı, amaçları bağlamında bazı yeni konsept ilahiyat fakültesi önerilerinin yer aldığı sempozyumların da yapıldığı(örnek sunumlar için Parlador, 1988: 3-11; Asri, 2004: 293-302), ancak uygulamaya dönük somut adımların henüz atılmadığı görülmektedir. Artık bu aşamadan sonra yükseköğretim bürokrasisi ve mekanizmasındaki karar alıcıların, ortaya çıkan bu öneriler kapsamında gerekli somut girişimlerde bulunması bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu makalenin amacı, -daha öncede ifade edildiği gibi- ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinin lisans düzeyindeki akademik yapılanmasında revizyona gidilmesi için yüksek din öğretiminde yeni bir paradigma olarak “bölümleşme” temeline dayalı detaylı bir öneri getirmektir. Tam da gelinen bu noktada, Türkiye’deki yüksek din eğitimi kurumu olarak ilahiyat fakültelerinin yapısal değişim ve dönüşüm ihtiyacını vurgulaması bakımından ‘değişim’ sorunsalını en çarpıcı biçimde betimleyen çalışmanın “Değişen dünyada değişemeyen kurumlar: İlahiyat Fakülteleri” ismiyle Aşıkoğlu (2009) tarafından yapıldığını söylemek mümkündür (Aşıkoğlu, 2009; 887-898).

Türkiye’de verilen yüksek din eğitiminin içeriğinin yeni yaşam koşullarına bağlı olarak lisans düzeyinde, ancak uzmanlaşmaya dönük bölümleşme paradigmasıyla eğitilecek yeni model bir ‘uzman ilahiyatçı’ prototipiyle yeniden biçimlendirilmesi gerektiğinin altını çizerek akademik bir farkındalık uyandırmayı hedefleyen ve

Türkiye'deki teoloji eğitimi ve araştırmalarının yeni nesil bir paradigmaya ihtiyacı olduğunu vurgulayan bu makalenin sonuç olarak;

(i)-Türkiye'de yüksek din öğretimi veren ilahiyat fakültelerinin lisans derecesinde mutlaka bölümleşme esasına dayalı bir lisans eğitimine ve diploma sistemine geçilmesi gerektiği;

(ii)-Buna göre yeni tasarımlanacak olan ilahiyat fakültelerinin;

(a)-Diyanet İşleri Başkanlığı'na ağırlıklı cami-içi din hizmetlerini yürütmek üzere imam, vaiz ve müftü gibi kurum personeli yetiştirmek amacıyla şu anda aktif olarak yürürlükteki ilahiyat programı revize edilerek teolojik yoğunluğu arttırılmış [i] "Din Hizmetleri Bölümü";

(b)-Milli Eğitim Bakanlığı'na ilk ve ortaöğretim düzeyinde din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni yetiştirmek amacıyla şu anda aktif olarak yürürlükteki DİKAB programı revize edilerek pedagojik yoğunluğu arttırılmış [ii] "Din Eğitimi ve Öğretimi Bölümü";

(c)-DİB, MEB, SB, ASPB, AB, MSB gibi bakanlıklarile ilgili kurum ve kuruluşlara bağlı olarak manevi temelli sosyal hizmet konseptinde yürütülen aile irşat büroları, yetiştirme yurtları, hastaneler, cezaevleri, huzurevleri ve ordu gibi kurumlarda çalışacak manevi danışmanları yetiştirmek amacıyla psikolojik yoğunluğu arttırılmış [iii] "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü" olmak üzere üç bölüme ayrılması gerektiği;

(iii)-Lisans eğitimindeki ön-lisans derecesinin (1. ve 2. sınıflar) temel alan yeterliliğine, lisans derecesinin (3. ve 4. sınıflar) ise özel alan yeterliliğine dayalı 'lisans-uzmanlık' derslerinden oluşması gerektiği;

(iv)-Şu anda uygulamada olan 'ilahiyat, DİKAB ve İLİTAM gibi programların yürürlükten kaldırılması gerektiği vurgulanmıştır.

Kaynakça

- Altaş, N. (1999). Hastanelerde dini danışmanlık hizmetleri (Türkiye uygulaması üzerine deneysel bir araştırma). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39, 599-660.
- Altaş, N. (2016). Türkiye’de dinî yükseköğretim alanında uzaktan eğitimle ilgili algı sorunları ve İLİTAM uygulamaları. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 14 (31), 7-42.
- Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi ilahiyat ön-lisans programı. (<https://www.anadolu.edu.tr/acikogretim>). [Erişim, Ekim 2017].
- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. (<http://www.divinity.ankara.edu.tr>). [Erişim, Aralık 2017].
- Asri, S. (2004). Türkiye’de yüksek din eğitimi ve öğretiminin sorunları ve geleceği sempozyumu. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6 (18), 293-302.
- Aşıkoğlu, N. Y. (2009). Değişen dünyada değişemeyen kurumlar: İlahiyat fakülteleri. [içinde] *IV. Din şûrası: Tebliğ ve müzakereleri – (12-16 Ekim 2009)*. (ss. 887-898). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Aşıkoğlu, N. Y. (2011). Din öğretiminde öğretmenin rolü ve din dersi öğretmeni yeterlilikleri (Türkiye Örneği). *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 5-13.
- Aydın, A. R. (2010). İlahiyat fakültelerinde din psikolojisine duyulan ihtiyaç. [içinde] *Modern dönemde ilahiyat eğitimi müfredatı ve yöntem tartışmaları: Uluslararası katılımlı çalıştay – (19-25 Temmuz 2010)*. (ss. 109-113). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

- Aydın, Ş. (2004). İlahiyat lisans programının amaç sorunu. [içinde] *Türkiye'de yüksek din eğitiminin sorunları, yeniden yapılanması ve geleceği sempozyumu: Bildiriler & Müzakereler* – (16-17 Ekim 2003). (ss. 21-23). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Brown, S. (2013). *Higher education chaplaincy and the changing role of religion in the public square: A contextual theology for university chaplaincy*. (Unpublished doctoral dissertation). London: King's College University of London.
- Carey, L. B. & Del Medico, L. (2014). Correctional services and prison chaplaincy in Australia: An exploratory study. *Journal of Religion and Health*, 53 (6), 1786-1799.
- Carlson, R. J. (1972). The court house chaplaincy—A project in collaboration. *Pastoral Psychology*, 23 (7), 18-26.
- Casey, E. (1967). The pastoral on emigration. *The Furrow*, 18 (5), 245-256.
- Cobb, M. (2005). *The hospital chaplain's handbook: A guide for good practice*. Norwich: Canterbury Press.
- Coşkunsever, A. (2016). Yetiştirme yurdunda kalan ergenlerin yaşadıkları sorunlar ve dini başa çıkma: Bursa ve Şanlıurfa yetiştirme yurtları örneği. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2), 96-124.
- Council policy city chaplain. (<http://www.burnie.net/Council>). [Erişim, Aralık 2017].
- Dickerson, B. W. (2001). *Strategy for developing a sheriff chaplaincy*. (Unpublished doctoral dissertation). Liberty University.
- Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. *Aile ve Dini Rehberlik Bürosu tanıtım bülteni*. 12 s. (<http://www2.diyamet.gov.tr>). [Erişim, Eylül 2017].

- Doğan, R. (2015). İlahiyat fakültelerinin eğitim anlayışı nasıl olmalıdır? [içinde] *Bugünün ilahiyatı nasıl olmalıdır? -Sorunlar ve çözümleri: Tartışmalı ilmi ihtisas toplantısı – (01-04 Haziran 2014).*(ss. 351-370). İstanbul: Ensar Yayınları.
- Doğan, S. (2000). Psikolojik danışman eğitiminde akreditasyonun gereği ve bir model önerisi. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 2 (14), 31-38.
- Düzgün, Ş. A. (2015). Çağın meydan okumaları karşısında genç zihinler ve inanç krizi. *KADER: Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13 (1), 13-22.
- Erdem, A. R. (2005). Üniversitenin var oluş nedeni: Üniversitenin misyonu. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 17, 75-86.
- Galek, K. ve ark. (2009). Topography of referrals to chaplains in the metropolitan chaplaincy study. *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 63 (1-2), 1-13.
- Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü. (<http://gef-egitimbilimleri-pdr.gazi.edu.tr>). [Erişim, Aralık 2017].
- Genç, M. F. (2013). Avrupa ve Türkiye’de ilahiyat fakülteleri lisans programları: İspanya, Bosna Hersek, Hollanda, Belçika ve Almanya’daki ilahiyat fakülteleri ile bir karşılaştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13 (1), 27 -45.
- Görgün, T. (2015). Türk üniversitesi ve dini ilimler: İlahiyatın akademik yapılanması, bölümleri ve anabilim dalları nasıl olmalıdır? [içinde] *Bugünün ilahiyatı nasıl olmalıdır? -Sorunlar ve çözümleri: Tartışmalı ilmi ihtisas toplantısı – (01-04 Haziran 2014).*(ss. 149-164). İstanbul: Ensar Yayınları.

Gözütok, Ş. (2004). İlahiyat fakülteleri için alternatif program. [içinde] *Türkiye'de yüksek din eğitiminin sorunları, yeniden yapılanması ve geleceği sempozyumu: Bildiriler & Müzakereler* – (16-17 Ekim 2003). (ss. 559-566). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Hacnebioğlu, İ. L. (2004). Batıdaki ilahiyat ve felsefe eğitimindeki bazı yaklaşımların Türkiye'ye dönük uygulanabilirliği ile ilgili bir değerlendirme (İngiltere tecrübesi). [içinde] *Türkiye'de yüksek din eğitiminin sorunları, yeniden yapılanması ve geleceği sempozyumu: Bildiriler & Müzakereler* – (16-17 Ekim 2003). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Işık, H. (2009). Cezaevlerinde sunulan din hizmeti faaliyetleri: İngiltere ve Galler örneğinden hareketle ülkemiz cezaevi vaizliğine ilişkin bazı tespit ve değerlendirmeler. [içinde] *IV. Din şûrası: Tebliğ ve müzakereleri* – (12-16 Ekim 2009). (ss. 257-270). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Karacoşkun, M. D. (2004). Din hizmetlerinde psikolojik formasyon yeterliliğinin önemi ve ilahiyat fakültelerindeki psikoloji eğitimi üzerine görüş ve öneriler. [içinde] *Türkiye'de yüksek din eğitiminin sorunları, yeniden yapılanması ve geleceği sempozyumu: Bildiriler & Müzakereler* – (16-17 Ekim 2003). (ss. 83-103). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Karadaş, C. (2015). İlahiyat fakülteleri lisans programları üzerine genel değerlendirme ve öneriler. [içinde] *Bugünün ilahiyatı nasıl olmalıdır? -Sorunlar ve çözümleri: Tartışmalı ilmi ihtisas toplantısı* – (01-04 Haziran 2014). (ss. 205-261). İstanbul: Ensar Yayınları.

Kaya, T. (2008). Cezaevi vaizliği. [içinde] *1. Din hizmetleri sempozyumu-II*– (3-4 Kasım 2007). (ss. 298-306). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Khoja-Moolji, S. S. (2011). An emerging model of muslim leadership: Chaplaincy on university campuses. *The Pluralism Project*, Harvard University.
- Kılavuz, M. A. (2004). İlahiyat fakültelerinde "Din Hizmetleri Bölümü" oluşturulmasına duyulan ihtiyaç. [içinde] *Türkiye'de yüksek din eğitiminin sorunları, yeniden yapılanması ve geleceği sempozyumu: Bildiriler & Müzakereler* – (16-17 Ekim 2003). (ss. 383-408). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Kılavuz, M. A. (2013). Huzurevlerinde din eğitimi ve dini danışmanlık. [içinde] *Yaygın din eğitimi sempozyumu-II* – (30 Mart - 01 Nisan 2012). (ss. 501-516). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Korukçu, A. (2012). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin seçmeli ders tercihini etkileyen faktörler. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 10 (23), 157-181.
- Köylü, M. (2013). Türkiye'de yüksek din öğretimi: Nicelik mi nitelik mi? *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, 21-44.
- Kutlu, S. (2015). Müzakereler. [içinde] *Bugünün ilahiyatı nasıl olmalıdır? -Sorunlar ve çözümleri: Tartışmalı ilmi ihtisas toplantısı* – (01-04 Haziran 2014). (ss. 297-300). İstanbul: Ensar Yayınları.
- Lochrie, J. S. (1986). *Educational and theological aspects of university chaplaincy work*. (Unpublished doctoral dissertation). University of Strathclyde.
- Melek, A. (2009). Çocuk yuvaları ve yetiştirme yurtlarında din hizmetleri. [içinde] *IV. Din şûrası: Tebliğ ve müzakereleri* – (12-16 Ekim 2009). (ss. 390-399). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Norman, J. & Norman, J. (Eds.). (2004). *At the heart of education: School chaplaincy and pastoral care*. Veritas.

- Otis, P. (2009). An overview of the US military chaplaincy: A ministry of presence and practice. *The Review of Faith & International Affairs*, 7 (4), 3-15.
- Özdemir, S. (2009). AB giriş sürecinde ilahiyat fakültelerinde yeni bir bölüm önerisi: "Dini Sosyal Hizmetler Bölümü" veya "Sosyal İlahiyat Bölümü". [içinde] *Günümüz Türkiye'sinde İslam uluslararası sempozyumu / Islam in contemporary Turkey international symposium – (08-09 Ekim 2009)*.(ss. 1-16). Kayseri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Özdemir, S. (2013). Çocuk yuvaları ve yetiştirme yurtlarında (SHÇEK) din eğitimi hizmetleriyle ilgili problemler ve çözüm önerileri. [içinde] *Yaygın din eğitimi sempozyumu-II – (30 Mart - 01 Nisan 2012)*. (ss. 465-478). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Özdemir, Ş. (2002). Türkiye'de cezaevlerinde din eğitimi uygulamasının geçirdiği aşamalar. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2, 65-69.
- Öztürk, M. (2015). İlahiyatın adı ve amaçları. [içinde] *Bugünün ilahiyatı nasıl olmalıdır? -Sorunlar ve çözümleri: Tartışmalı ilmi ihtisas toplantısı – (01-04 Haziran 2014)*.(ss. 29-59). İstanbul: Ensar Yayınları.
- Parladır, S. (1988). Amaçlar ve muhteva bakımından yüksek din öğretimine bakış. [içinde] *Yükseköğretimde din bilimleri öğretimi sempozyumu– (21-23 Ekim 1987)*. (ss. 3-11). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Pohlmann, D. & Russell, N. (2005). Queensland state school chaplaincy: A brave new paradigm of youth ministry. *Journal of Christian Education*, 48 (1), 31-43.
- Possamai, A. & Brackenreg, E. (2009). Religious and spirituality diversity at a multi-campus suburban university: What type of

- need for chaplaincy? *Journal of Higher Education Policy and Management*, 31 (4), 355-366.
- Rayner, W. & Hawkins, S. & Lush, H. (2005). Chaplaincy in South Australian state schools. *Journal of Christian Education*, 48 (1), 25-30.
- Sheriff's chaplaincy conference. (<http://www.sheriffschaplaincy.com>). [Erişim, Aralık 2017].
- Strong, R. (2015). Globalising British christianity in the nineteenth century: The imperial Anglican emigrant chaplaincy 1846–c. 1910. *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 43 (1), 1-32.
- Sundt, J. L. & Dammer, H. R. & Cullen, F. T. (2002). The role of the prison chaplain in rehabilitation. *Journal of Offender Rehabilitation*, 35 (3-4), 59-86.
- Şenses, F. (2007). Uluslararası gelişmeler ışığında Türkiye yükseköğretim sistemi: Temel eğilimler, sorunlar, çelişkiler ve öneriler. *ERC Working Papers in Economics 07/05*.(ss. 1-32). Ankara: Ortadoğu Üniversitesi-Ekonomik Araştırmalar Merkezi.
- Todd, A. (Ed.). (2012). *Military chaplaincy in contention: Chaplains, churches, and the morality of conflict*. Ashgate Publishing.
- Tosun, C. (2015). Müzakereler. [içinde] *Bugünün ilahiyatı nasıl olmalıdır? -Sorunlar ve çözümleri: Tartışmalı ilmi ihtisas toplantısı – (01-04 Haziran 2014)*.(ss. 276-280). İstanbul: Ensar Yayınları.
- Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. (<http://uludag.edu.tr/ilahiyat>). [Erişim, Aralık 2017].
- Uzeirovski, S. (2016). Katolik ve Protestan geleneğinde ordu manevi rehberliği (Almanya örneği). [içinde] *Manevi Danışmanlık ve*

Rehberlik-II. (ss. 401-416). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.

Vanderwerker, L. C. ve ark. (2009). Selected findings from the “New York” and the “metropolitan” chaplaincy studies: A 10-year comparison of chaplaincy in the New York City area. *Journal of Health Care Chaplaincy*, 15 (1), 13-24.

Yapıcı, A. (2015). Müzakereler. [içinde] *Bugünün ilahiyatı nasıl olmalıdır? -Sorunlar ve çözümleri: Tartışmalı ilmi ihtisas toplantısı – (01-04 Haziran 2014).*(ss. 267-276). İstanbul: Ensar Yayınları.

Kur'an-ı Kerim'de Muarreb Türkçe Kelimeler
The Arabicized Turkish Word in the Qur'an
Afify Ramadan Afify Ahmed

Dr. Öğr. Üyesi Necmettin Erbakan Üniversitesi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap
Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Assit. Prof., Necmettin Erbakan, Faculty of Theology, Department of Arabic Language
and Literature, Konya, Turkey
e-mail: afifyramadan@gmail.com

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-4280-5582>

Mostafa Abdelhady Abdelsatar Mohamed

Dr. Öğr. Üyesi Necmettin Erbakan Üniversitesi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap
Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Assit. Prof., Necmettin Erbakan, Faculty of Theology, Department of Arabic Language
and Literature, Konya, Turkey
mostafaabdelhady2000@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9003-2553>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Eylül 2019 / 03 September 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Aralık 2019 / 04 December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2019 / 30 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/ December

Atıf/Citation: Afify Ramadan Afify Ahmed; Mostafa Abdelhady Abdelsatar
Mohamed, "Kur'an-ı Kerim'de Muarreb Türkçe Kelimeler" *Balıkesir Üniversitesi*
İlahiyat Fakültesi Dergisi 10 (Aralık 2019): 113-168

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir.
This article has been reviewed by at least two referees.

Web: <http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bauifd>
Mail: balikesirilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Balıkesir
University, Faculty of Theology, Balıkesir, Turkey. All rights reserved.

Kur'anı- Kerim'de Muarreb Türkçe Kelimeler

Afify Ramadan Afify Ahmed & Mostafa Abdelhady Abdelsatar Mohamed

Öz

Arap Dilinde ve özellikle de Kur'an-ı Kerim'de (sonradan arapçalaşmış) yabancı kelimelerin bulunup bulunmadığı meselesi, ilmî gelişmelerinin ilk dönemlerinden itibaren dilciler, nahivciler ve müfessirleri meşgul eden ve dil görüşleri üzerinde büyük etkisi olan önemli konulardan birisidir. Lügat âlimleri; acem lafızları kabul edenler, reddedenler ve ikisi arasında orta yolu takip edenler şeklinde ayrılırlar.

Cahiliye Döneminde Araplar, komşuluktan kaynaklı pek çok milletle güçlü bir iletişime sahipti ve dilleri ise bu komşuluğu yansıtmaktadır. Cahiliye Döneminde Araplarla ve Arapçayla irtibatı olan milletlerden birisi ise, İslamiyet'ten önce ve sonra Orta Asya'da büyük bir coğrafyaya sahip olan Türklerdir. Cahiliye Dönemi şiirleri ve Türk lafzı geçen hadis-i şerifler, Arapların erken dönemde Türklerle bağlantısını ortaya koymaktadır. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim'in, Türk dillerini ebedileştirmesi ve onlarla Araplar arasındaki ilişki ve alakayı göstermesini tabii karşılıyoruz. Çalışmada açıklanacağı üzere Kur'an-ı Kerim, Türklerin ğassâk, Ye'cüc, Me'cüc, ekvâb, tennûr gibi lafızlarını iki kapağı arasında zikretmektedir. Az olsa bile Kur'an-ı Kerim'deki söz konusu bu kelimeler, Türklerle Araplar arasındaki irtibatı göstermeye yeter. Bu durum, aynı zamanda bizleri bu sahada araştırmaya sevk etmektedir. Bu alanla ilgilenmek, Kur'an'dan ziyade Cahiliye dönemi başta olmak üzere dili bütün boyutlarıyla araştırmak anlamına gelir. bilakis tüm dil üzerinde, özellikle Cahiliye Dönemi üzerinde çalışmaktır. Nitekim elinizdeki bu çalışma, Araplarla Türkler arasındaki irtibatın zannedildiği gibi İslamiyet'ten sonra başlamayıp İslam öncesine dayandığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Muarreb, Dahîl, A'cemî, Ekvâb, Tennûr Gassâk, Ye'cüc-Me'cüc
The Arabicized Turkish Word in the Qur'an

Abstract

The issue of the presence of foreign words in the language of the Arabs and the Holy Qur'an in particular is one of the most important issues that have occupied Arab scholars, linguists, grammarians and interpreters since the beginning of their scientific renaissance, and left a great impact on their intellectual opinions, and they were divided towards that between supporters, opponents, and mediators between them.

The Arabs in the pre-Islamic period had a strong connection with many nations by virtue of contiguity, and their language came expressive of this contiguity, and from these nations that were related to Arabs and the Arabic language in its pre-Islamic era "Turk", which is a large nation that occupied before and after Islam a large geographical area in Central Asia and the Arabs had old links with them, evidenced by their poems in pre-islamic era, and the hadiths of the prophet in which the Turks were mentioned, and then we do not find it strange that the Qur'an immortalizes the languages of the Turk, and indicates what was between them and the Arabs in terms of relationship and contiguity, so we find in it their words : "Ghassak, Ya'gog, Ma'gog,

Akwab and Tannur," as will be evidenced by the research, and this Words, even if they are few in the Qur'an, are sufficient to indicate this link between the Turk and the Arabs, and at the same time warns us to search in this field, and to go into this field not only at the level of the Qur'an but also at the level of all language, especially in its pre-Islamic era, in order to reveal that the relationship between Arabs and Turks did not begin after Islam as it might be thought, but rather its root go back to the pre-islamic era.

Keywords: Maarab, Al-Dakhil, Al-Ajami, Mugs, Al-Tanoor, Ghasaq, Gog and Magog.

المُعْرَبُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنَ اللُّغَةِ التُّرْكِيَّةِ

المقدمة

قضية وجود ألفاظ أعجمية (معربة) في لغة العرب والقرآن الكريم على وجه التحديد من القضايا المهمة التي شغلت العلماء العرب لغويين ونحاة ومفسرين منذ البواكير الأولى لنهضتهم العلمية، وتركت أثرا كبيرا في آرائهم الفكرية؛ وذلك لارتباطها بكتابتهم المقدس القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وانتهوا في مجملهم إلى ما انتهوا إليه بعد انقسام فكري عقلي بين مؤيد ومعارض، فارتضى الجمهور منهم التوفيق بين القولين لما فيه من سداد ورفع للخرج عن عامتهم؛ إذ التشدد في مثل هذه المسائل العلمية يصطدم بالواقع اللغوي المستعمل.

واللغة كما قيل ظاهرة اجتماعية ترتبط بالمجتمع الذي تعيش فيه، فتعبر عن احتياجاته وعلاقاته بالمجتمعات الأخرى المجاورة؛ إذ كان الإنسان لا يعيش منعزلا عن أخيه الإنسان فيؤثر فيه ويتأثر به، هذا على مستوى الأفراد داخل المجتمع الواحد، فما بالك بشعوب وأمم تجاوزت فتجاوزت وتعاملت فيما بينها فجاءت لغاتهم معبرة عن هذا التجاور وهذا الاحتكاك، ومن هذه الأمم التي كانت على صلة بالعرب والعربية في عصرها الجاهلي الترك، وهي أمة كبيرة شغلت قبل الإسلام وبعده مساحة جغرافية كبيرة في وسط آسيا، وكان للعرب قديما صلات معهم دلت على ذلك أشعارهم في جاهليتهم، والآثار النبوية الشريفة التي ورد فيها ذكر الترك، ومن ثم لا نجد غرابة في أن يخلد القرآن الكريم لغات الترك، ويدلل على ما كان بينهم وبين العرب من علاقة وتجاور، فيورد بعض ألفاظهم بين دفتيه كلفظ "غساق ويأجوج ومأجوج" وغيرهما كما سيأتي، وهذه الألفاظ وإن كانت قليلة في القرآن الكريم إلا أنها تكفي للإشارة إلى هذه الصلة بين الترك والعرب، وفي الوقت نفسه تنبهنا إلى البحث في هذا المضمار، وخوض هذا المجال ليس على مستوى القرآن فحسب بل على مستوى اللغة جميعها لاسيما في عصرها الجاهلي وذلك للكشف عن أن العلاقة بين العرب والترك لم تبدأ بعد الإسلام كما قد يظن، بل هي ضاربة بجذورها إلى ما قبل الإسلام.

وبعد، فلقد كان من عون الله وتوفيقه أن هदानا إلى البحث في كتابه العزيز خدمة للقرآن ولغته، ولمحاولة إماطة اللثام عن بعض أسراره، والوقوف على بعض مظاهر إعجازه من خلال البحث والتفتيش في ألفاظه المعربة من أين جاءت؟ وإلى أي أمة تنتمي؟ وكان أن وقع اختيارنا على الألفاظ المعربة من لغة الترك، وقد جاء البحث تحت عنوان: "المُعْرَبُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنَ اللُّغَةِ التُّرْكِيَّةِ"، وقد قمنا بتقسيم البحث إلى: مقدمة، وتمهيد، ودراسة للألفاظ في مبحث واحد، وخاتمة.

ففي المقدمة تكلمنا عن علاقة العرب بالترك، وتصوير القرآن الكريم لهذه العلاقة من خلال النص على بعض الألفاظ منها فيه، وأما التمهيد فتحدثنا فيه عن ظاهرة المعرب في اللغة والقرآن وآراء العلماء في هذه القضية والقواعد التي يُعرف بها الأعجمي من العربي، ثم تحدثنا في البحث عن الألفاظ المعربة في القرآن الكريم من لغة الترك، فجمعناها من الكتاب العزيز، وقمنا بتأصيلها تأصيلا علميا من مصادر اللغة ومعاني القرآن وإعرابه والتفسير وغيرها، وبيننا فيها آراء العلماء وما يمكن دعمه وتأييده بالحجة والبرهان، ثم خُتمت الدراسة بخاتمة فيها أهم ما توصل إليه البحث من نتائج.

وبعد، فهذا البحث نرجو من الله عز وجل أن يكون لبنة في صرح الدراسات اللغوية القرآنية وإضافة في دراسة المعرب القرآني، ولا ندعي فيه وفاء وكمالاً، فالله هو الهادي إلى سواء السبيل العاصم من الذلل والخلل والخطل هو حسبنا عليه نتوكل ونعتمد.

تمهيد

الألفاظ الأعجمية أو الدخيلة في أي لغة من اللغات الإنسانية ظاهرة لغوية طبيعية تنشأ نتيجة الاحتكاك بين الشعوب المختلفة، وحاجة هذه الشعوب لألفاظ تعبر بها عن معان جديدة تُفرض عليها لأسباب (اجتماعية وثقافية وسياسية وجغرافية)، فتتأثر اللغات تبعاً لتأثر الناطقين بها واحتكاكهم بعضهم ببعض من خلال تبادل المنافع والحاجات فيما بينهم .

ولا ريب في أن ذلك يعد مظهراً من مظاهر نمو اللغة وإثرائها واتساعها ودليلاً على مرونتها من حيث تقبلها جسماً دخيلاً غريباً عنها في نظامها الصوتي والبنوي والدلالي طالما أنها في حاجة إليه للتعبير به عن الأغراض المختلفة .

واللغة العربية في هذا الصدد شأنها شأن سائر اللغات الإنسانية الأخرى تُقرض وتُقترض وتُغير وتُستعير، فوجود ألفاظ أعجمية (مُعَرَّبَة) فيها لسد حاجة في ألفاظها أو للتنوع في كلامها ليس بأمر غريب؛ إذ كان مرد ذلك إلى احتكاك العرب بغيرهم من الشعوب المجاورة لهم وتأثرهم بهم، كالعهد وبلاد فارس والعراق والشام ومصر والحبيشة والترك والروم وغيرهم، وهي شعوب على قدر كبير من المدنية والتحضر، وارتبطت بجزيرة العرب اقتصادياً وسياسياً وجغرافياً، وقد أتيج للعرب في عصرهم الجاهلي وكذا فيما بعد ظهور الإسلام فيهم، وأخذهم على عاتقهم بداية نشره في سائر الأفاق والأمصار الاحتكاك بشعوب مجاورة لهم وبعيدة عنهم نتج عن هذا الاحتكاك بحكم التطور الحضاري الهائل الذي أحدثه الإسلام فيهم ظهور مستحدثات جديدة وعلوم ومعارف لم يكن للعرب معرفة بها ولا لغتهم وضع فيها في مختلف مناحي الحياة الدينية والاقتصادية والسياسية والأدبية وغيرها¹.

المعرب والدخيل في اللغة العربية

من مظاهر التأثير والاحتكاك بين العربية وغيرها من اللغات ما يتصل بالثروة اللغوية أعني مفردات اللغة وممتها، وهو مظهر مهم يظهر فيه بجلاء أثر الاقتراض بين اللغات، ونرى ذلك بوضوح في لغة العرب فقد سجل شعرهم في العصر الجاهلي مفردات كثيرة دخيلة معربة من اللغات المجاورة لهم، كاللغة الفارسية واليونانية والمصرية القديمة والهندية والتركية واللغات السامية كالآرامية، ونطق القرآن الكريم ببعض منها.

والألفاظ التي اقتترضتها العربية من غيرها أجمع العلماء على تسميتها بالمعرب أو بالدخيل، كما أطلقوا على عملية الأخذ هذه اسم (التعريب) .

¹ انظر هذا المعنى عند : على عبد الواحد وافي، *فقه اللغة*، (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، بلا تاريخ) 199 - 200؛ صبحي إبراهيم الصالح، *دراسات في فقه اللغة*، (بيروت: دار العلم للملايين، 1960) 314؛ حلمي خليل نامي، *المولد دراسة في نمو وتطور اللغة العربية بعد الإسلام*، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978) 128.

تعريف المعرب والدخيل

المعرب عند الجواليقي هو: "ما تكلمت به العرب من الكلام الأعجمي"²، وعرفه السيوطي بقوله: "ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعية لمعان في غير لغتها"³.

وكما نلاحظ فإن تعريف الجواليقي والسيوطي يشتمل على المعرب مطلقاً، أي ما عربته العرب فأنزلته على أوزان كلامها، وأخضعته لنظام اشتقاقها، وعلى الدخيل الذي استعملته بدون تعبير أو تهذيب، فجاء على لسانها كما هو في نطقه الأعجمي الأصيل.

وتعريب اللفظ الأعجمي عند الجوهرى هو: أن تتقوه به العرب على منهاجها⁴، فشرط التعريب عنده أن تنزله العرب على منهاجها في كلامها، فأخرج كما نلاحظ الدخيل من حد التعريف، وقد جاء في القاموس المحيط للفيروزآبادي: التعريب: تهذيب المنطق من اللحن⁵، وهو عند الخفاجي نقل اللفظ من العجمية إلى العربية⁶، وفي المعجم الوسيط: التعريب: صيغ الكلمة بصيغة عربية عند نقلها بلفظها الأجنبي إلى اللغة العربية⁷.

والدخيل: كل كلمة أُدخِلت في كلام العرب وليست منه، وقد استعملها ابنُ دُرَيْدٍ كثيراً في الجُمهرة⁸.

قال أبو حيان في الارتشاف: "الأسماء الأعجمية على ثلاثة أقسام: قسمٌ غيَّرَته العربُ والحفَّته بكلامها فحكَّم أُنْبِيته في اعتبار الأصلي والزائد والوزنُ حكْمٌ أبينية الأسماء العربية الوضع نحو: درهم وبُهْرَج، وقسمٌ غيَّرَته ولم تُلحَقْه بأبنية كلامها فلا يُغْتَبَرُ فيه ما يُغْتَبَرُ في القسم الذي قبله نحو: أجر وسفسير، وقسمٌ تركوه غيرَ مغيَّر، فما لم يُلحَقْه بأبنية كلامهم لم يُعَدَّ منها وما ألحقوه بها عدَّ منها"⁹.

2 أبو منصور الجواليقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق: أحمد محمد شاكر (القاهرة: مطبعة دار الكتب، 1969/1389)، 51.

3 عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998/1418)، 211 / 1؛ أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي، البلغة إلى أصول اللغة، تحقيق: سهاد حمدان أحمد السامرائي.

4 أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهرى الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، 'ع ر ب'، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 178/1؛ محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، 'ع ر ب' (بيروت: دار صادر، 1993)، 586/1؛ السيوطي، المزهر، تحقيق: فؤاد علي منصور، 211/1.

5 مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 'ع ر ب'، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005)، 113/1.

6 شهاب الدين أحمد الخفاجي المصري، شفاء الغليل فيما وقع في كلام العرب من الدخيل، تحقيق محمد كشاش (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 3.

7 مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، 'ع ر ب'، (القاهرة: دار الدعوة، بلا تاريخ)، 591/2.

8 ابن منظور، لسان العرب، 'د خ ل'، 239/11؛ محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الرأيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، 'د خ ل' (بيروت: دار الهداية، بلا تاريخ)، 1696/4.

9 أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، 146/1.

وعلق الدكتور رمضان عبد التواب على كلام أبي حيان السابق، فنص على أن القسم الأول هو المعرب، والقسم الثاني والثالث هو الدخيل¹⁰.

هذا ويتضح من هذه التقسيمات الفرق بين المعرب والدخيل، ذلك أن الكلمات التي تبقى على حالها دخيلة، والكلمات التي غيّرت فيها العرب طبقا للقوالب العربية معربة، وكأنهم بهذا ألبسوها لباس العربية، فتزيت بزيتها، فلا تختلف عن نسجها العربي، بينما أبقوا الدخيل على حاله بلا تغيير، فصار هكذا كأنه علامة على أعجميته، وربما أطلقوا لفظ المعرب على القسمين، كما جاء في الصباح المنير قال الفيومي: "وَالْإِسْمُ الْمُعْرَبُ الَّذِي تَلَقَّنَهُ الْعَرَبُ مِنَ الْعَجَمِ، ثُمَّ مَا أَمَكَّنَ حَمَلُهُ عَلَى نَظِيرِهِ مِنَ الْأَنْبِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ حَمَلُوهُ عَلَيْهِ، وَرُبَّمَا لَمْ يَحْمِلُوهُ عَلَى نَظِيرِهِ بَلْ تَكَلَّمُوا بِهِ كَمَا تَلَقَّوْهُ وَرُبَّمَا تَلَعَّبُوا بِهِ فَاسْتَفْؤُوا مِنْهُ"¹¹.

وقال السيوطي: "ويطلق على المعرب دخيل، وكثيراً ما يقع ذلك في كتاب العين والجمهرة وغيرهما"¹²، وقد وافقهم بعض المحدثين على ذلك، فذكر الشيخ عبد القادر المغربي: "المعرب يسمى أيضا الدخيل"¹³.

ولكن المشهور أن الكلمات التي غيرتها العرب إبان استعمالها وفقا للقواعد والأوزان العربية بالحذف والإضافة أو القلب أو النقل أو الإبدال تسمى مُعْرَبَة، أما الكلمات التي تبقى على حالها أي على وزن غريب فهي دخيلة¹⁴.

وأما كان الأمر فالدخيل والمُعْرَب عند القدامى من اللغويين ما نطقت به العرب في زمن الاحتجاج اللغوي، سواء أأخضعته لكلامها أم لم تخضعه.

القواعد التي يعرف بها أعجمية اللفظ

نظرا لكون اللفظ الأعجمي دخيلا في جسم اللغة العربية لا ينتمي إليها حاول اللغويون حرصا على صون العربية وتنقيتها من الشوائب وضع قواعد عامة يعرف بها اللفظ الأعجمي من نحو كونه ليس له اشتقاق في العربية، فليس من الممكن إرجاعه إلى مادة من مواد متن العربية، أو كأن تجتمع بعض الأصوات التي لا نظير لها في العربية، كاجتماع الصاد والجيم، أو الجيم والقاف إلى غير ذلك، ويمكن بناء على تطبيق هذه القواعد على ألفاظ اللغة أن نتعرف على الدخيل فيها، وقد عرض كثير من أئمة اللغة، كالخليل بن أحمد في مقدمته على كتاب العين، وابن دريد في جهرته، والجوهري في صحاحه، والجواليقي في معربه، وغيرهم لهذه القواعد التي لاحظوا فيها أن الأعجمي لا ينسجم صوتيا ولا تألف حروفه مع حروف العربية وأصواتها، وهذه القواعد تتلخص فيما يأتي :

1- النقل: بأن ينقل عن أحد أئمة اللغة العربية أن هذا اللفظ أعجمي .

10 رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1999)، 314.

11 ابن منظور، 'عرب'، 239/11.

12 السيوطي، المزهري، 212/2.

13 عبد القادر بن مصطفى المغربي، الاشتقاق والتعريب، (مصر: مطبعة الهلال، 1908)، 26.

14 راجع في ذلك : رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، 314؛ جل محمد باسل، المعرب والدخيل في اللغة العربية، (باكستان: الجامعة الإسلامية العالمية، 2002)، 19.

- 2- كون اللفظ الأعجمي ليس على وزن من أوزان الأسماء العربية نحو: إِبْرَيْسَم فهذا الاسم وزنه ليس من أبنية الأسماء العربية .
- 3- أن يكون أوله نوناً ثم راءً نحو: نرجس، فهذا مفقود في كلام العرب .
- 4- أن يكون آخره زايأ بعد دالٍ نحو : مهندز، فإن ذلك لا يكون في كلمة عربية ؛ إذ لا تجتمع زاي بعد دال أخرا في كلام العرب .
- 5- أن يجتمع فيه الصاد والجيم نحو: الصَوْلجان، والجصّ .
- 6- أن يجتمع فيه الجيم والقاف نحو: المنجنيق.
- 7- أن يكون رباعياً أو خماسياً عارياً عن حروف الدّلاقة وهي: الباء والراء والفاء واللام والميم والنون، فإنه متى كان عربياً فلا بد أن يكون فيه شيء منها نحو: سَفْرَجِل¹⁵ .

المُعْرَبُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

يعد المعرب من البحوث المهمة التي شغلت أذهان علماء المسلمين واللغويين منذ البواكير الأولى في الدراسات اللغوية والإسلامية ؛ إذ يعد البحث في ظاهرة المعرب من البحوث التي ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالقرآن الكريم، والسؤال المهم الذي شغل أذهان بعض صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما قرعت آياتهم من الذكر الحكيم تحتوي على ألفاظ أعجمية، هو سؤالهم عن إمكانية وجواز وجود اللفظ الأعجمي في القرآن الكريم.

والذي ينبغي أن ننوه إليه أن اللغويين لا ينكرون وجود المعرب في اللغة بصفة عامة؛ لإدراكهم أن وجوده في أي لغة إنسانية أمر تفرضه الضرورة وتقتضيها الحاجة، واللغة العربية في هذا الصدد شأنها شأن سائر اللغات الأخرى ترتبط بالمجتمع، وتعبّر عن أغراضه وأحواله، ومن ثم لا يعيبها أن تستعير من غيرها، وإنما الخلاف بينهم في وجوده في القرآن الكريم ، وقد بدا ذلك جلياً عند وقوفهم على تفسير قوله تعالى: "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ"¹⁶. وقوله تعالى: "وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ"¹⁷. وقوله تعالى: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"¹⁸، وانقسموا إزاء ذلك إلى : فريق ينكر أشد الإنكار وجود ألفاظ أعجمية في القرآن، وفريق ثانٍ يؤيد وقوعه في القرآن ويدعمه في ذلك واقع اللغة المستعمل، وفريق ثالث يتوسط بين الرأيين، وإليك تفصيل الثلاثة :

¹⁵ السيوطي، المزمهر، 207/2؛ الجواليقي، المعرب، 10-11؛ الخفاجي، شفاء الغليل، 38؛ لعبد الله بن بزّي بن عبد الجبار المقدسي الأصل المصري، حاشية ابن بري على المعرب، تحقيق: إبراهيم السامرائي (بيروت: مؤسسة الرسالة، بلا تاريخ)، 20-21؛ مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر الرافعي، تاريخ آداب العرب، (بيروت: دار الكتاب العربي، بلا تاريخ) 1/ 200 - 207؛ السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، (بيروت: دار العرب للبستاني، 1988)، 4 رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، 363.

¹⁶ الشعراء 155/26.

¹⁷ طه 113/20.

¹⁸ يوسف 2/12.

الرأي الأول : عدم وقوع المعرب في القرآن الكريم

ذهب الصحابي الجليل عبد الله بن عباس، والإمام الشافعي، وابن جرير، وأبو عبيدة، والقاضي أبو بكر، وابن فارس، وغيرهم إلى القول بعدم جواز وقوع ألفاظ أعجمية (معربة) في القرآن الكريم، وحجتهم فيما ذهبوا إليه استدلالهم بظاهر قوله تعالى: "لِسَانُ الَّذِي يُلَجِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ"¹⁹، "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"، وقوله: "وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا"²⁰، وقوله: "وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ"²¹، وقول: "وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا"²²، "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"²³، "بلسان عربي مبين"²⁴، فالظاهر من الآيات القرآنية السابقة يتنافى مع القول بجواز وقوع المعرب في القرآن الكريم، وروى عطاء عن ابن عباس في قوله تعالى: "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ"²⁵ قال: بلسان قريش، ولو كان غير عربي ما فهموه²⁶، وكشف لنا ابن فارس عن حجتهم هذه من أنه: "لَوْ كَانَ فِيهِ مِنْ لُغَةٍ غَيْرِ الْعَرَبِ شَيْءٌ لَنَوَّهَهُمْ مَتَّوَهُمْ أَنَّ الْعَرَبَ إِنَّمَا عَجَزَتْ عَنِ الْإِثْنَانِ بِمَثَلِهِ لِأَنَّهُ أَتَى بِلُغَاتٍ لَا يَعْرِفُونَهَا"²⁷.

قال أبو عبيدة: "نزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول، ومن زعم أن طه"²⁸ بالنبطية فقد أكبر، وإن لم يعلم ما هو، فهو افتتاح كلام، وهو اسم للسورة وشعار لها. وقد يوافق اللفظ اللفظ ويقاربه ومعناها واحد وأحدهما بالعربية والآخر بالفارسية أو غيرها. فمن ذلك: الإستيرق بالعربية، وهو: الغليظ من الذباج، ... وهو بالفارسية إستيره...، وأشبه هذا كثير. ومن زعم أن "ججارة من سجيل"²⁹ بالفارسية فقد أعظم"³⁰. ثم قال: وذلك كله من لغات العرب وإن وافقه في لفظه ومعناه شيء من غير لغاتهم³¹، ولكن لغة العرب متسعة جداً ولا يبغد أن تحفى على الأكابر الجلة وقد حفى على ابن عباس معنى "فاطر" و"فاتح"، فلغة العرب عندهم أوسع اللغات وأكثرها ألفاظاً³².

19 النحل 103/16.

20 الرعد 37/13.

21 فصلت 44/41.

22 الشورى 7/42.

23 الزخرف 3/43.

24 الشعراء 155/26.

25 الشعراء 155/26.

26 عبد الله بن عباس، غريب القرآن، تحقيق: أحمد بولوط (القاهرة: مكتبة الزهراء، بلا تاريخ)، 37.

27 أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، الناشر: محمد علي بيضون (1997)، 33؛ السيوطي، المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب، تحقيق: التهامي الراجي الهاشمي (المغرب: مطبعة فضالة، بلا تاريخ)، 57. السيوطي، المزهري، 1/ 210.

28 طه 1/20.

29 هود 82/11؛ الحجر 74/15.

30 أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فواد سزكين (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1961) 1/ 17-18؛ السيوطي، المزهري، 1/ 210.

31 السيوطي، المزهري، 1/ 210.

32 السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)، 123/2 السيوطي، المهذب، 57؛ السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988) 148/1.

قَالَ الإمام الشَّافِعِيُّ فِي الرَّسَالَةِ: "ولسان العرب: أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غيرُ نبي" 33.

وقال الإمام فخر الدين الرازي وأتباعه: ما وقع في القرآن من نحو المشكاة والقسطاس والإستبرق والسجيل، ولا نُسَلِّمُ أنها غيرُ عربية بل غايته أن وَضَعَ العرب فيها وافق لغة أخرى كالصَّابُون والتَّنُور فإن اللغات فيها متفقة 34.

أما ما نقل عن الصحابي الجليل عبد الله بن عباس من تفسير ألفاظ من القرآن الكريم بالفارسية أو بالحبشية أو بالنبطية، فقد أجاب ابن جرير عنه بأنه مما اتفق فيه توارد اللغات، فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد 35، وفيما نسب إلى ابن عباس أنه قال: "ليس لسان من ألسنة الأمم أوسع من لسان العرب، والقرآن ليس فيه غير لغة العرب، وربما وافقت اللغة اللغات، فأما أصله وجنسه فعربي لا يخالطه شيء، والقرآن عربي" 36.

وأيد هذا الرأي من المحدثين الأستاذ: أحمد محمد شاكر، مستدلاً بما استدل به أصحاب هذا الرأي من أن في القرآن الكريم آيات كثيرة تقطع بأنه عربي، والقول بأن فيه من لغات العجم ينافي ذلك، ثم إن القائلين بأنه ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب كالشافعي وأبي عبيدة والقاضي أبي بكر الباقلاني وأكثر أهل العلم من المتقدمين لم يكن ليخفى عليهم أن الكلمة إذا أخذها العرب من غيرهم، وصاغوها على أوزان حروفهم، ودارت على ألسنتهم أنها صارت من لغتهم بالنقل والاقْتِباس، ولكنهم ذهبوا إلى معنى أعلى وفقه في اللغة والقرآن أسمى، ذهبوا إلى أن الكتاب المعجز العربي المبين كما جاء هدى للناس وداعياً إلى الله وذكرًا للعرب وشرفاً جاء حافظاً للغتهم موحداً لما اختلفت فيه لهجاتهم جامعاً ما تفرقت به ألسنة القبائل على أفصح اللهجات وأبين الألسنة 37.

الرأي الثاني: وقوع المعرب في القرآن الكريم

ذهب أصحاب هذا الرأي إلى القول بوقوع المعرب في القرآن الكريم، وهو قول أهل العلم من الفقهاء 38، حكاه أبو عبيد القاسم بن سلام عنهم، واختاره السيوطي 39.

ومن جملة ما استدلوا به على مذهبهم ما يلي:

1- اتفاق النحاة وإجماعهم على أن المنع من الصرف في: "إبراهيم، وإسماعيل" ونحوهما من الأعلام الأعجمية الواردة في القرآن الكريم هو العلمية والعجمة، فإذا قيل: إن الأعلام ليست محل خلاف في كونها أعجمية، إنما الكلام في غيرها موجه، أوجب عنه بأنه إذا اتفق على وقوع الأعلام فلا مانع من وقوع الأجناس الأخرى.

33 أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر (مصر: مكتبة الحلبي، 1940)، 34؛ السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 2/125.

34 السيوطي، المزهر، 1/210.

35 السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 2/125.

36 ابن عباس، كتاب غريب القرآن، 37 - 38.

37 أحمد شاكر على، مقدمة كتاب المعرب للجواليقي، 10، 11.

38 ابن فارس، الصحابي، 33.

39 السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 2/128.

2 - روي عن أبي ميسرة التابعي الجليل أنه قال: "في القرآن من كلِّ لسانٍ"، وروي مثله سعيد بن جبير ووهب بن منبّه، وكلامهم هذا فيه إشارةٌ إلى أنّ جُكْمَةً وُفُوعَ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ فِي الْقُرْآنِ أَنَّهُ حَوَى عُلُومَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ وَنَبَأَ كُلِّ شَيْءٍ فَلَا يَدُّ أَنْ تَفَعَّ فِيهِ الْإِشَارَةُ إِلَى أَنْوَاعِ اللَّغَاتِ وَاللُّسُنِ لِيَتِمَّ إِحْاطَتُهُ بِكُلِّ شَيْءٍ فَاخْتَبَرَ لَهُ مِنْ كُلِّ لُغَةٍ أَعْدَبَهَا وَأَخْفَهَا وَأَكْثَرَهَا اسْتِعْمَالًا لِلْعَرَبِ.

3 - وجود ألفاظ معربة يُعد خصيصة من خصائص القرآن الكريم امتاز بها عن سائر الكتب السماوية الأخرى من أنها نزلت بلغة القوم الذين أنزلت عليهم، ولم ينزل فيها شيء بلغة غيرهم، والقرآن احتوى على جميع لغات العرب، وأنزل فيه بلغات غيرهم من الروم والفرس والحبشة شيء كثير.

وأيضا فالنبي صلى الله عليه وسلم مرسل إلى كل أمة، وقد قال تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ"، فلا بد وأن يكون في الكتاب المبعوث به من لسان كل قوم وإن كان أصله بلغة قومه هو.

4 - إن هذه الألفاظ بلغت الغاية في الفصاحة فلا يصح في موضعها غيرها من ألفاظ العرب وكلامهم، فلفظ "إستبرق" إن قيل هو ليس بعربي، وغير العربي من الألفاظ دون العربي في الفصاحة والبلاغة، فإننا نقول: لو اجتمع فصحاء العرب وأرادوا أن يتركوا هذه اللفظة ويأتوا بلفظة أخرى تقوم مقامها في الفصاحة لعجزوا عن ذلك؛ إذ هي بدلالة وضعها في لغتها الأصلية - أعني اللغة الفارسية - تدل على التخين من الحرير مما ينبغى على العربي الفصيح أن يذكره وضعا في لغته بلفظ واحد صريح، أو لا يذكره بلفظ واحد صريح، فيحتاج إلى أكثر من لفظ لتأدية معناه، ولا شك أن ذكره بلفظ واحد أوجز وأظهر في الإفادة، وهو لفظ "إستبرق" فإن أراد الفصيح أن يترك هذا اللفظ ويأتي بلفظ آخر لم يمكنه لأن ما يقوم مقامه إما لفظ واحد أو ألفاظ متعددة ولا يجد العربي لفظا واحدا يدل عليه لأن الثياب من الحرير عرفها العرب من الفرس ولم يكن لهم بها عهد ولا وضع في اللغة العربية للديباغ التخين اسم وإنما عربوا ما سمعوا من العجم واستغنوا به عن الوضع لقلّة وجوده عندهم وندرة تلفظهم به وأما إن ذكره بلفظين فأكثر فإنه يكون قد أخل بالبلاغة لأن ذكر لفظين لمعنى يمكن ذكره بلفظ تطويل فعلم بهذا أن لفظ "إستبرق" يجب على كل فصيح أن يتكلم به في موضعه ولا يجد ما يقوم مقامه وأي فصاحة أبلغ من أن لا يوجد غيره مثله⁴⁰.

كما ردوا حجة القائلين بالمنع بما يلي

1 - أجابوا عن قوله تعالى: "قُرْآنًا عَرَبِيًّا"، بأن الكلمات اليسيرة بغير العربية لا تخرجه عن كونه عربيا والقصيدة الفارسية لا تخرج عنها بلفظة فيها عربية.

2 - أجابوا عن قوله تعالى: "أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ"، بأن المعنى المفهوم من السياق: أكلام أعجمي ومخاطب عربي⁴¹.

الرأي الثالث: الجمع بين الرأيين السابقين

⁴⁰ السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، 128-126/2؛ السيوطي، المهذب، 60-64؛ السيوطي، معترك الأقران، 1/148؛ رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، 363.

⁴¹ السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، 128-126/2؛ السيوطي، المهذب، 60-64؛ السيوطي، معترك الأقران، 1/148؛ رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، 363.

بين المجوزين لوقوع المعرب في القرآن الكريم والمنكرين له وقف فريق ثالث متوسطا الفريقين محاولا التوفيق بينهما، فرأى هذه الألفاظ المعربة لا هي أعجمية خالصة ولا هي عربية خالصة، فباستبار الأصل هي أعجمية وضعها غير العرب في لغاتهم لمعان قائمة في أنفسهم، وباعتبار أن العرب الفصحاء الذين يحتج بلسانهم نطقوا بها فأنزلوها على أبنية كلامهم وأخضعوها لمنهاجهم الصوتي الصرفي هي عربية صارت بعد تهذيبها من العجمة من نسيج اللغة العربية، وعلى هذا الأساس نزل بها القرآن الكريم وخاطب بها العرب .

وهو رأي سديد قال به أبو عبيد القاسم ابن سلام وارتضاه كثير من اللغويين قدامى ومحدثين.

قال أبو عبيد: "والصواب من ذلك عندي - والله اعلم - مذهب فيه تصديق القولين جميعاً وذلك أن هذه الحروف وأصولها عجمية - كما قال الفقهاء- إلا أنها سقطت إلى العرب فأعربت بها بالسنتها، وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية. ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب، فمن قال: إنها عربية فهو صادق، ومن قال: عجمية فهو صادق"⁴²، ومال إلى هذا القول الجواليقي، وابن الجوزي وأخرون⁴³.

وأبو عبيد بهذا الرأي العلمي السديد استطاع أن يحسم الخلاف في مشكلة احتدم الخلاف فيها بين المنكرين والمؤيدين، وهو رأي يتسم بالوسطية والاعتدال، فقد كان للعرب الذين نزل القرآن بلغتهم بعض مخالطة لسائر الألسنة في أسفارهم، فعلقت من لغاتهم ألفاظ غيرت بعضها بالنقص من حروفها، واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها حتى جرى مجرى العربي الفصيح، ووقع بها البيان، وعلى هذا الحد نزل بها القرآن⁴⁴، وهو رأي ينأى بنا عن التعصب حتى لا نكون مغمرا لسهام الحاقدين على القرآن ولغته، لأن إنكار ألفاظ استعارها العرب في جاهليتهم، وجاء القرآن الكريم بها أمر يصعب القطع به⁴⁵.

وبعد هذه الإطالة على قضية المعرب في اللغة والقرآن الكريم، ووجهات نظر العلماء فيها أن لنا أن نقف على رافد من الروافد التي تأثرت بها العربية، فاستعارت منها بعض الألفاظ، وقد خلد القرآن الكريم بعضها منها، فنطق بها ألا وهو المعرب من لغة الترك في القرآن الكريم .

42 ابن فارس، الصحابي، 33؛ السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 129/2؛ السيوطي، المذهب، 63؛ السيوطي، معترك الأقران، 148/1؛ السيوطي، المزهري، 210/1؛ الجواليقي، المعرب، 53.

43 السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 129/2؛ رمضان عبد التواب، بحوث ومقالات في اللغة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1995)، 185؛ صبحي إبراهيم الصالح، دراسات في فقه اللغة، (القاهرة: دار العلم للملايين، 1960) 318.

44 عبد الغفار حامد هلال، قضية التعريب في القرآن الكريم، منبر الإسلام العدد 7 (1988)، 47.

45 الرفاعي، تاريخ آداب العرب، 72/2.

الألفاظ المعربة في القرآن الكريم من اللغة التركية

اللفظ الأول : أكواب

من الألفاظ التي وردت في القرآن الكريم، ودار حولها الخلاف في تحديد معناها وبيان أصلها إن كانت عربية مشتقة أو أعجمية لفظ (أكواب)، وقد ورد في القرآن الكريم في أكثر من موضع بصيغة الجمع "أكواب"، وذلك في مقام وصف نعيم أهل الجنة، كما في قوله تعالى: "يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِخَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ"⁴⁶ أي : لهم في الجنة أطعمة وأشربة يطاف بها عليهم في صحاف من ذهب يأكلون فيها، وأكواب من ذهب يشربون فيها، فذكر الذهب مع الصحاف، واستغنى بها عن الإعادة في الأكواب⁴⁷، كما وردت مقرونة مع الأباريق والكأس في قول الله جل ثناؤه: "يَا أَكْوَابِ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ"⁴⁸، وكلها مما يشرب فيها، كما وردت في قوله تعالى: "وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآبِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا"⁴⁹، أي : ويطاف على هؤلاء الأبرار بآبية من الأواني التي يشربون فيها شرابهم، هي من فضة كانت قواريرا، فجعلها فضة، وهي في صفاء القوارير، فلها بياض الفضة وصفاء الزجاج⁵⁰، وهذا موافق لقول بعضهم : الأكواب جرار الفضة⁵¹.

هذا وقد اختلف العلماء في الأكواب لغيوب ومفسرون من جهتين

الأولى : من جهة تحديد معناه واختلافهم في هذا الصدد ناشئ من وصفه.

الثانية: في القول بعربيته أو بتعريبه. وإليك تفسير ذلك

الأولى: مفهوم الكوب

أ- الكوب: الكوز لا عورة له، ذهب إلى ذلك الخليل بن أحمد، وهو الثابت عنه في معاجم اللغة، كالتهذيب، واللسان وغيرهما، وهو الرأي الذي قال به الفراء، فنص على أن الكوب : الكوز، وزاد: المستدير الرأس الذي لا أذان له، وأنشد فيه قول عدي بن زيد⁵² (من البسيط) :

مُنْكَنًا تُصَفِّقُ أَبْوَابُهُ يَسْعَى عَلَيْهِ الْعَبْدُ بِالْكُوبِ⁵³

46 الزخرف 71/43.

47 أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن " تفسير القرطبي"، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964/1384)، 114/16.

48 الواقعة 18/56.

49 الإنسان 15/76.

50 محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000/1420)، 104/24؛ محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم القاضي أبو بكر الباقلائي المالكي، الانتصار للقرآن، تحقيق: د. محمد عصام القضاة (بيروت: دار الفتح، 2001/1422)، 583/2.

51 الطبري تفسير جامع البيان، 102/23.

52 عدي بن زيد، البيت في ديوان عدي بن زيد، تحقيق: محمد جبار المعبيد (بيروت: دار الثقافة والإرشاد سلسلة كتب التراث، 1965/1385)، 67.

53 أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي (مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، بلا تاريخ، 123/3؛ الأزهر، ك و ب، 217/10؛ ابن منظور، ك و ب، 729/1؛ الزبيدي، ك و ب، 181/4).

وروى ثعلب عن ابن الأعرابي الكوب: الكوز بلا عروة، فإذا كان بعروة فهو كوز⁵⁴، وقال الجوهري: الكوب: كُوزٌ لا عُروَةٌ له، والجمع أكواب⁵⁵، وعلى هذا النحو نجد هذا الرأي عند أهل التأويل من المفسرين في مصادرهم⁵⁶، ففي الكشف الكوب: الكوز لا عروة له ولا خرطوم⁵⁷، وعن قتادة: الكوب: المدور القصير العنق القصير العروة⁵⁸.

ب - الكوب: القدح لاعروة له، قال ابن فارس: الكاف والواو والباء كلمة واحدة. وهي الكُوب: القَدَح لا عُروَةٌ له، والجمع أكواب⁵⁹، وحكي الفيومي قول الفراء السابق، وأضاف: قدح لا عُروَةٌ له⁶⁰، وفي المفردات للراغب: الكوب: قدح لا عروة له⁶¹، وإنما كانت بغير عُرى ليشرَب الشارب من أين شاء لأن العروة ترد الشارب من بعض الجهات⁶².

ج - الكوب: الإبريق بلا عورة قاله ابن دريد⁶³، وبه قال قطرب⁶⁴، ونص السجستاني على أن الأكواب: أبريق لا عرى لها ولا خراطيم واحدها كوب⁶⁵، وفي الجامع للقرطبي عن الأخفش: الأكواب: الأباريق التي لا خراطيم لها⁶⁶، وعن أبي عبيدة: هو الذي لا خرطوم له من الأباريق واسع الرأس⁶⁷، وتعقبوه بقولهم: بل هو الذي لاعروة له⁶⁸ بما يفهم أنه الذي لا خرطوم له، وقال الطبري: الكوب: الإبريق المستدير الرأس، الذي لا أن له ولا خرطوم، وإياه عنى الأعشى بقوله⁶⁹ (من المتقارب):

صَرِيفِيَّةٌ طَيِّبٌ طَعْمُهَا لَهَا زَيْدٌ بَيْنَ كُوبٍ وَدَنٍّ

54 الأزهري، ك و ب، 217/10؛ ابن منظور، ك و ب، 729/1.

55 الجوهري، ك و ب، 215/1.

56 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم، 114/16.

57 أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1986/1407)، 460/4.

58 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم، 114/16.

59 ابن فارس، ك و ب، 145/5.

60 الفيومي، ك و ب، 543/2.

61 أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي (دمشق: دار القلم، 1991/1412)، 728.

62 جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار الكتاب العربي، 2001/1422)، 83/4.

63 ابن دريد، جمهرة اللغة، 378/1.

64 القرطبي، الجامع، أحكام القرآن، 114/16.

65 محمد بن عزيز السجستاني أبو بكر الغزيري، غريب القرآن المسمى بنزهة القلوب، تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جمران (سوريا: دار قتيبة، 1995)، 77.

66 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 114/16.

67 أبو عبيدة، مجاز القرآن، 243/2.

68 صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تصحيح التصحيح وتحريير التحريف، تحقيق: السيد الشراقوي (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1987)، 414.

69 ميمون بن قيس، ديوان الأعشى الكبير، تحقيق: محمد حسين (القاهرة: مكتبة الأديب بالجاميز، بلا تاريخ)، 17؛ ابن منظور، 'صرف'؛ و'صريفية'، منسوبة إلى صريفون: موضع بالعراق مشهور بجودة خمره. وقيل نسبت إلى الصريف وهو اللين ساعة يبلب جعلها صريفية لأنها أخذت من الدن ساعتئذ أحضرت، كأنها أخذت قبل أن تمزج. والزيد. ما يعلوها عند تحريكها من الدن إلى الكوب من الفقايع.

وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل⁷⁰، وعن قتادة : الأكواب التي يعترف بها ليس لها خراطيم، وهي أصغر من الأباريق⁷¹، وعنه في رواية أخرى الأكواب دون الأباريق. قال : وبلغني أنها مدورة، وكذلك هي عند أهل اللغة إلا أنها لا أذان لها ولا عرى⁷².

د - الأكواب : جرار ليست لها عرى، وهو قول الضحاك⁷³، وقريب من ذلك ما روي عن عبد الله بن عباس حين سأله نافع بن الأزرق عن قوله تعالى: "وَأَكْوَابٍ" فقال : أَلْقَال التي لا عَرَى لها. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت قول الهذلي الأعشى ميمون بن قيس⁷⁴ (من المتقارب):

فَلَمْ يَنْطِقِ الدَّيْكَ حَتَّى مَلَأْتُ كُوبَ الدِّنَانِ لَهُ فَاسْتَدَارَا⁷⁵

ومن ثم يتضح لنا من أقوال اللغويين والمفسرين أنها تتحد في كون الكوب: أنية، كوز، قدح، إبريق، جرة، قلة، يعترف به أو يشرب به، وهي كما ترى مترادفة أو قريبة من بعضها في معناها، بيد أنهم اختلفوا في وصفه، فهم وإن اتفقوا في وصفه بأنه لا عروة له إلا أنهم اختلفوا فيما عدا ذلك من أوصاف بين : المستدير الرأس، الواسع الرأس، القصير العنق، أصغر من الإبريق، ليس له خرطوم .

وهذه الأوصاف لا تعارض بينها ؛ إذ فيها تقرب لصورة الكوب كيف كان؟ وعلى أي هيئة؟ فلا تعارض بين الاتساع والاستدارة، فهو متسع الرأس مع كونه مستديرا، أصغر في الحجم من الإبريق؛ لذا ليس له عروة ولا خرطوم، وإلا أشبه الإبريق، أو كان إبريقا صغيرا، فعن الزجاج أنه قال : الأكواب: أنية لا عرى لها ولا خراطيم، والإبريق ما له خرطوم وعروة، وقال أيضا : الأكواب أنية شبيهة بالأباريق لا عرى لها⁷⁶.

الثانية: القول بعربيته أو بتعريبه

الكوب كما هو بيّن من أقوال اللغويين عرفته العرب قديما، فتكلمت به في جاهليتها، وورد في أشعارها كما سبق، ونزل به القرآن الكريم على هذا النحو، ونظرا لكونها لفظة مفردة في جذرها اختلف العلماء في أصل هذه اللفظة، أعربية هي أم أعجمية؟ وانقسموا إزاء ذلك فريقين :

الفريق الأول: يرى أنها عربية أصيلة لم تستعربها العربية من غيرها، وإن كانت لفظة نادرة في بابها ؛ إذ لم يعرف من مادتها في كلامهم سواها، وهو المفهوم ضمنا من سكوت الجمهور من العلماء عن النص على أنها أعجمية. قال ابن فارس: "الكاف والواو والباء كلمة واحدة. وهي الكُوب:

70 الطبري، جامع البيان، 21 / 641.

71 الطبري، جامع البيان، 23 / 102.

72 أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1409)، 6 / 384.

73 الطبري، جامع البيان، 21 / 641.

74 الأعشى ميمون بن قيس، ديوان الأعشى، 47 .

75 السيوطي، الدر المنثور (بيروت: دار الفكر، بلا تاريخ)، 7/390؛ الإتيان في علون القرآن، 2 / 96؛ عائشة محمد علي عبد الرحمن المعروفة ببنت الشاطي، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، (بيروت: دار المعارف)، 519 / 520.

76 إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 5 / 110، 5 / 318.

الْفَدْح لا عُروة له، والجمع أكواب⁷⁷، ومع أن الكوب اسم جامد⁷⁸ إلا أنهم اشتقوا منه فعلا، فعن ثعلب عن ابن الأعرابي : كاب يكوب إذا شرب بالكوب⁷⁹ .

ولعلك تلاحظ من قول ابن فارس كلمة واحدة أنها كلمة مفردة في اللغة لا شجرة لها ولا اشتقاق مما يرشح معه القول بأعجميتها، وهو ما ذهب إليه أصحاب الرأي الثاني .

الفريق الثاني: الكوب لفظ أعجمي

الكوب: لفظ أعجمي أعربته العرب ونطق به القرآن، وهم في هذا الصدد اختلفوا في اللغة التي انتقل منها إلى العربية، فانقسموا إلى ما يأتي :

1- الكوب معرَّب من النبطية⁸⁰. أخرج ابن جرير الطبري عن الضحاك أنه قال : الأكواب جرار ليست لها عرى، وهي بالنبطية كوبا⁸¹، وحكي ابن الجوزي فيما نقله السيوطي عنه : أنها الأكواز بالنبطية⁸²، وتردد هذا الرأي عند بعض المعاصرين⁸³ حكاية لما ذكره الطبري، ومنهم من أنكر ذلك، فليس يعني هذا عنده أن الكوب معرَّب عن النبطية؛ لأن عربية الجزيرة أقدم من الأنباط، وبما أن الأنباط جزء من قداماء العرب الذين هاجروا إلى شمال الجزيرة، فإن بقاء بعض ألفاظهم العربية التي كانوا يتداولونها قبل هجرتهم إلى شمال الجزيرة أمر محتم⁸⁴.

2- الكُوب تعريب كوز لا عُروة له والجمع أكواب، نص على ذلك صاحب المُعرب في ترتيب المُعرب⁸⁵، لكنه كما تلاحظ لم يصرح باللغة التي عرِّب منها هذا اللفظ، وإن كانت إشارته إلى أنه معرب (كوز) يسلمنا إلى أن الأصل فيه : (كوز) فأبدلت العرب الزاي بباء، وهو أمر نستبعده في تقديرنا؛ لعدم وجود المسوغ الصوتي لهذا اللون من الإبدال، فليست هناك ثمت علاقة صوتية في المخرج بين الباء والزاي .

والكوز: من الأواني معروف⁸⁶، معرب من الفارسية وهو : إناء من فخار له عورة ولبلبل تعريب (كواز) أو (كُوزة)⁸⁷، قال أبو حنيفة : الكُوز فارسي، وأنكر عليه ذلك ابن سيده. قال : وهذا قول

77 ابن فارس، 'ك و ب'، 145/5

78 محمود بن عبد الرحيم صافي، الجنول في إعراب القرآن الكريم (بيروت: مؤسسة الإيمان، 1418) 107/2.

79 الأزهرى، 'ك و ب' 217/10؛ ابن منظور، 'ك و ب' 729/1.

80 النبطية لغة الأنباط، وهم من العرب القداماء الذين سكنوا شمال الحجاز حتى تخوم سوريا، وكانت عاصمتهم البتراء، ومنهم أخذ عرب الجزيرة الكتابة التي تستعمل إلى اليوم. انظر مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم (القاهرة: دار ابن الجوزي، 1432)، 74؛ هنري عبود، معجم الحضارات السامية، 839.

81 الطبري، جامع البيان، 23 / 102؛ السيوطي، الدر المنثور، 7 / 390.

82 السيوطي، المذهب، 73؛ السيوطي، الإقتان، 2 / 130؛ السيوطي، معترك الأقران، 7/2.

83 بنت الشاطي، الإعجاز البياني للقرآن الكريم ومسائل ابن الأزرقي، 520.

84 مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، 74، 75.

85 ناصر بن عبد السيد أبي المكارم ابن علي، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي المُطَرِّز، المُعرب في ترتيب المُعرب (القاهرة: دار الكتاب العربي، بلا تزيخ) 418.

86 ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 7 / 126؛ وانظر ابن منظور 'ك و ز' 402/5.

87 سيد أدنى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، 140.

لا يُعَرَّج عليه بل الكُوز عربي صحيح⁸⁸، واستدل من قال بعربيته بصحة اشتقاقه من (ك و ز) والتي تدل على معنى الجمع. قال ابن فارس: "الكاف والواو والياء أصل صحيح يدل على تجمُّع. قال أبو بكر: تَكُوَّرَ القوم: تجمَّعوا. قال: ومنه اشتقاق بني كُوزٍ من ضبَّة. والكُوز للماء من هذا، لأنه يجمع الماء. واكتاز الماء: اغتَرَفَه"⁸⁹، كما استدل ابن منظور والزيدي على صحة ما ذهب إليه ابن سيده وغيره بصحة اشتقاقه أيضاً، فأوردا ما ذكره الأزهرى في اشتقاقه، فقالوا: يقال: كازَ يَكُوزُ واكتازَ يَكْتازُ إذا شرب بالكُوز. قال ابن الأعرابي: كَاب يَكُوبُ إذا شرب بالكُوب، وهو الكُوز بلا عُرْوَة، فإذا كان بعروة فهو كُوز. يقال: رأيتَه يَكُوزُ ويَكْتازُ ويَكُوبُ ويَكْتَابُ، واكتاز الماء اغتَرَفَه، وهو افْتَعَلَ من الكُوز⁹⁰.

وإنما قصدنا من هذا التعرّيج على لفظ "كوز" أن نبين أن الأصل الذي قيل أن "الكوب" معرب عنه "كوز" هو الآخر مختلف فيه بين اللغويين، فمنهم من قال بأنه معرب، وهو ما يدعم القول بتعريب لفظ "الكوب"، ومنهم من قال بأنه عربي مشتق، وهو ما يدعم القول بعروبة لفظ "الكوب".

3- كوب معرب من اللغة التركية. ذهب الزمخشري إلى أن (الكوب) معرَّب من اللغة التركية من كلمة (كوب) دخلت العربية في صيغتها المفردة، ثم تصرف فيها العرب فجمعتها على (أكواب) واشتقت منها فعلا، فقالت: كَاب يَكُوبُ: إذا شرب بالكوب.

هذا ومن الباحثين المعاصرين من رأى هذا الرأي وأيده بما ذهب إليه الزمخشري، فقال: "ذكر المفسر واللغوي الزمخشري أن هذه الكلمة دخلت إلى العربية من اللغة التركية وأن أصلها كلمة (كوب) في اللغة التركية (Karaağaç, Türkçe Verintiler Sözlüğü, s. 861)، وبعد دخولها إلى اللغة العربية عربت، وجمعت "أكواب"⁹¹.

وبعد عرض هذه الفروض المحتملة لهذا اللفظ وتردده بين العربية والنبطية والفارسية والتركية، فلا نستبعد أن يكون لفظ (الكوب) معرباً من التركية، أو على احتمال أن يكون هذا اللفظ مما توافقت فيه اللغات، فاللفظ موضوع في أكثر من لغة وبالمعنى نفسه، وأيضاً ليس هناك ما يمنع أن يكون قد تواضعت عليه لغتان فأكثر ثم نقل إلى سائر اللغات الأخرى، فالظاهر عند بعضهم كما ذهب السيد أدّى شير أن الكلمة من موافقات اللغات، فهو بالأرمنية الجرة الضيقة الفم، وبالسريانية الدارجة، وكوب بالتركية والكردية واليونانية والرومية والإيطالية والإنجليزية والجرمانية والروسية والفرنسية والأرمنية، والفعل المأخوذ منه الكلمة موجود أيضاً في كثير من اللغات المعروفة، ومعناه تأوَّد وتحدَّب وانحنى⁹².

88 ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 7 / 126.

89 ابن فارس، 'ك و ز'، 146/5.

90 الأزهرى، 'ك و ز' 174/10؛ ابن منظور 'ك و ز' 402/5؛ الزيدي 'ك و ز' 308/15.

91 خاقان أوغور، الكلمات الأعجمية والمعربة في القرآن الكريم، 10. نقلا عن الزمخشري، أقصى الأرب في ترجمة مقدمة

الأدب، دار الطباعة الأمرة، استانبول 1875م ص 200.

92 السيد أدّى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، 139.

اللفظ الثاني: التنور

التنور لفظ قرآني ورد في موضعين من آي الذكر الحكيم، قال الله جل ثناؤه: "حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ"⁹³، وقوله: "فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قَاسَلْنَاكَ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ"⁹⁴، وهو من الألفاظ التي وقع الاختلاف فيها بين العلماء لغويين ومفسرين، فمنهم من أيد عروبه مستدلاً بصحة اشتقاقه من جذر عربي وإن اختلفوا في وزنه الصرفي، ومنهم من عارض هذا الاتجاه بدعوى أنه لا أصل له في العربية، ومنهم من توسط بين الرأيين، فاعتبر ذلك من باب توافق اللغات الإنسانية، فهو في العربية وضعا واصلاحا كما في غيرها من اللغات، وكما اختلفوا في أصله اختلفوا في معناه، وإليك تفصيل ذلك

اختلاف المفسرين في معنى التنور

اختلف أهل التأويل في معنى التنور فذهبوا فيه مذاهب شتى يمكن إجمالها فيما يلي :

1- التنور: وجه الأرض

قال بعضهم في قوله تعالى: "وَفَارَ التَّنُّورُ" انبجس الماء من وجه الأرض، وفار التنور: هو وجه الأرض،

فعن الضحاك، عن ابن عباس أنه قال في قوله: (وفار التنور)، قال: (التنور)، وجه الأرض. قال: قيل لنوح: إذا رأيت الماء على وجه الأرض، فاركب أنت ومن معك. قال ابن عباس: والعرب تسمى وجه الأرض: "تنور"⁹⁵، وعن عكرمة التنور: وجه الأرض⁹⁶، وكذا عن ابن عيينة فيما رواه الزهري عنه⁹⁷.

2 - التنور : أعلى الأرض وأشرفها موضعا

قاله قتادة فيما نص عليه أبو جعفر النحاس، قال قتادة: التنور أعلى الأرض وأشرفها، وكان ذلك علامة له⁹⁸، أي لنوح عليه السلام، وقد أخرج إليه الماء من ذلك الموضع ليكون ذلك معجزة له⁹⁹، وهو قريب من الرأي الأول كما ترى .

93 هود 40/11.

94 المؤمنون 27/23.

95 الطبري، جامع البيان، 15 / 318؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 9 / 33؛ أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أنير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل (بيروت: دار الفكر، بلا تاريخ)، 6/401.

96 الطبري، جامع البيان، 15 / 318.

97 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 9 / 33؛ أبو حيان، البحر المحيط، 6 / 401؛ الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، 17 / 346؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 170/3.

98 أبو جعفر النحاس، معاني القرآن، 3 / 348؛ شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415)، 5/251؛ أبو محمد بن عطية الأندلسي المحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422) 170/3.

3 - التتور: تنوير الصبح (طلوع الفجر)

روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في قوله تعالى: "وفار التتور"، أنه قال: أي طلع الفجر، كأنه يذهب إلى تنوير الصبح¹⁰⁰. والأولى حمل اللفظ على حقيقته كما سيأتي لا على هذه المعاني المجازية، ففوران الماء من أحد التنايير علامة جعلها الله لنوح عليه السلام، أي إذا فار الماء من تنوره علم أن ذلك مبدأ الطوفان، فركب الفلك، وأركب من معه¹⁰¹.

4- التتور: تنور الخبز

ذهب الجمهور من العلماء إلى أن التتور الوارد في موضعي قصة نوح عليه السلام هو تنور الخبز، الموضوع الذي يخبز فيه¹⁰²، وقال الكرمانى: والأكثر على أنه تنور الخبز، وكان ذلك علامة على مجيء العذاب¹⁰³، والمعنى: إذا فار الماء من أحر مكان في دارك فهي آية العذاب، فأسر بأهلك¹⁰⁴، وهو قول جماعة عظيمة من المفسرين، كابن، والحسن، ومجاهد¹⁰⁵، وهو ما رجحه أيضا الطبري، فذهب إلى القول بأن أولى هذه الأقوال عنده قول من قال: "هو التتور الذي يخبز فيه"؛ لأن ذلك هو المعروف من كلام العرب، وكلام الله لا يوجه إلا إلى الأغلب الأشهر من معانيه عند العرب، إلا أن تقوم حجة على شيء منه بخلاف ذلك فيسلم لها. وذلك أنه جل ثناؤه إنما خاطبهم بما خاطبهم به، لإفهامهم معنى ما خاطبهم به¹⁰⁶. قال الرازي: "الأصل حمل الكلام على حقيقته، ولفظ التتور حقيقة في الموضوع الذي يخبز فيه فوجب حمل اللفظ عليه"¹⁰⁷، وقال العاني: "وما قيل إن التتور هو وجه الأرض أو هو طلوع الفجر ففيها صرف الحقيقة إلى المجاز دون مسوغ ما، والحق أنه التتور المعلوم بمعناه الحقيقي، لأن الكلام إذا دار بين الحقيقة والمجاز كان حمله على الحقيقة أولى، ولفظ التتور حقيقة هو الذي يخبز فيه"¹⁰⁸، وهو ما صححه ابن عطية¹⁰⁹، وقال أبو حيان: "والظاهر من هذه الأقوال حمله على التتور الذي هو مستوقد النار، ويحتمل أن تكون أل فيه للعهد لتتور مخصوص، ويحتمل أن تكون

99 أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب التفسير الكبير (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 17 / 346.

100 الطبري، جامع البيان، 15 / 319؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 9 / 33؛ أبو جعفر النحاس، معاني القرآن 3 / 348.

101 محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (تونس: دار التونسية للنشر، 1984)، 70/12.

102 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 9 / 33؛ الألويسي، روح المعاني، 251/6.

103 أحمد بن محمد بن عماد الدين بن علي، أبو العباس، شهاب الدين، ابن الهائم، التبيين في تفسير غريب القرآن، تحقيق: ضاحي عبد الباقي محمد (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1423)، 189.

104 الفراء، معاني القرآن، 2 / 14.

105 الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، 17 / 346.

106 الطبري، جامع البيان، 15/312؛ محمد السيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون (القاهرة: مكتبة وهبة، بلا تاريخ)، 156/1.

107 الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، 17/346.

108 عبد القادر بن ملا حويش السيد محمود آل غازي العاني، بيان المعاني، (دمشق: مطبعة الترقى، 1965)، 117/3.

109 ابن عطية، المحرر الوجيز، 3/170؛ أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، تفسير أبي السعود إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ)، 208/4.

للجنس¹¹⁰، أي ليس المراد به تنورا معينا بل الجنس، والمراد: فار الماء من التناير، وفي ذلك من عجيب القدرة ما لا يخفى¹¹¹.

واختلفوا في موضع التنور، فقال مجاهد وغيره كان التنور الذي ابتدأ فوران الماء منه في الكوفة، ومنها ركب نوح عليه السلام السفينة، وروي عن عكرمة أنه العين التي بالجزيرة "عين الورد"، وقال مقاتل: هو بالشام في قرية يقال لها "عين الورد" قريب من بعلبك، وعن ابن عباس: أنه بالهند¹¹²، وفي كل هذه المواضع محل يسمى "تنورة"، وقيل الأولى كونه في الجزيرة لقربها من جبل الجودي الذي استقرت عليه بنص القرآن الكريم¹¹³.

وجملة هذه الأقوال والآراء ليست متناقضة، ولا يتعارض فوران الماء من التنور مع تفجير الأرض عيوناً في موضع آخر في القصة نفسها، وجملة القول إن الماء فار من الأرض وجاء من السماء، قال الله تعالى: "فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ . وَقَجَرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قُدْرٍ"¹¹⁴، فالماء فوره من ناحية المسجد أو من وجه الأرض، أو في وقت الصباح لا يمنع أن يكون ذلك العلامة لإهلاك القوم¹¹⁵.

وصف التنور

التنور عبارة عن: تجويفة إسطوانية من فخار توضع في الأرض ويخبز فيه¹¹⁶، وهذا الوصف موافق لوصف التنور عند الترك، فالتنور عندهم: الفرن الذي يصنع عن طريق حفرة حفرت في الأرض¹¹⁷، وفي معاجم اللغة واللفظ من القاموس المحيط: "التنور: الكائون¹¹⁸ يُخَبَزُ فيه¹¹⁹، وعن ابن سيده نوع من الكوانين¹²⁰، وذكر الأصمعي حجارة مدورة إذا حميت لم يقدر أحد أن يطأ عليها¹²¹.

أصل لفظ تنور في اللغة

اختلف العلماء في أصل لفظ تنور، فمنهم من قال: إنه عربي مشتق وإن اختلفوا في اشتقاقه، ومنهم من ذهب إلى القول بأنه أعجمي معرب، ومنهم من توسط بين الفريقين، وإليك تفصيل ذلك:

-
- 110 أبو حيان، البحر المحيط، 6 / 401.
- 111 الألويسي، روح المعاني، 251/5.
- 112 مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، بصائر نوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار (القاهرة): المجلس الأعلى للثنون الإسلامية-لجنة إحياء التراث الإسلامي، بلا تاريخ، 29/6؛ السيوطي، مفحمت الأقران في مبهمات القرآن، 55/1؛ الألويسي، روح المعاني، 251/6.
- 113 عبد القادر بن ملا حويش السيد محمود آل غازي العاني، بيان المعاني (دمشق، مطبعة الترقى، 1965)، 117/3.
- 114 القمر، 13-12-11/54.
- 115 الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 51/3؛ النحاس، معاني القرآن، 349-348؛ القرطبي، تفسير القرطبي، 33/9؛ الألويسي، روح المعاني، 251/6.
- 116 الحسن بن هانئ، 'ت ن ر'، 672/2.
- 117 خاقان اوغور، الكلمات الأعجمية والمعربة في القرآن الكريم الكلمات التركية نونجا، 10.
- 118 الكائون الموقد، والموقد موضع النار انظر: ابن منظور، 'ك ن ن'، 362/13؛ الزبيدي، 'و ق د'، 76/36.
- 119 الفيروزآبادي، 'ت ن ر'، 357/1؛ الجوهري، 'ت ن ر'، 206/3؛ الزبيدي، 'ت ن ر'، 284/10.
- 120 ابن سيده، 'ت ن ر'، 475/9؛ ابن منظور، 'ت ن ر'، 95/4.
- 121 محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق د. حاتم صالح الضامن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992)، 96 / 2.

الرأي الأول : التنور عربي مشتق

أ- حكي عن ثعلب أنه قال: في (تنور) إن وزنه: "تَفْعُول" مشتق من النار أو النور، وأصله (تنوور) فقلبت الواو الأولى همزةً لانضمامها، ثم حذفت تخفيفاً، ثم شدوا النون كالعوض عن المحذوف¹²²، وكشف بعض اللغويين عن فساد هذا الرأي وبطلانه، فذكر ابن جني أنه لو كان تفِعُولاً من النار لوجب أن يقال فيه: تنوور؛ كما أنك لو بنيتَه من القول لكان: تقوولا، ومن العود: تعودا. وهذا في نهاية الوضوح. وإنما تنور: فَعُول من لفظ "ت ن ر"، وهو أصل لم يستعمل إلا في هذا الحرف، وبالزيادة كما ترى¹²³. أي لم يشتق من غيره. وقال ابن عصفور: "وذلك باطل؛ إذ لو كان كذلك لكان تَنوُورًا. والصواب أنه "فَعُول" من تركيب تاء ونون وراء، نحو: تَنَر، وإن لم ينطق به"¹²⁴.

ب - وزن تنور: "فَعُول" ذهب إلى ذلك أبو علي الفارسي، وكذا ابن جني، وابن عصفور في ردهما السابق على ثعلب، فوزنه عندهم "فَعُول" من تركيب "ت ن ر"، وإن لم ينطق به، فهو أصل لم يستعمل إلا في هذا الحرف، وبالزيادة على حد قول ابن جني السابق¹²⁵.

الرأي الثاني: التنور أعجمي معرب

التنور: اسم أعجمي معرب عربته العرب، ولا اشتقاق له في كلامهم، وهو ما حكاه جمهرة من العلماء، وحثتهم فيما ذهبوا إليه أن أصل بنائه (ت ن ر)، وهو بناء غير موجود في العربية، فليس في كلام العرب نون قبل راء¹²⁶. قال أبو منصور الأزهري: "، وقال الليث: التنور عمت بكل لسان وصاحبه تنار.

قول من قال: إن التنور عمت بكل لسان يدل على أن الأصل في الاسم عجمي فعربتها العرب فصار عربياً على بناء (فَعُول)، والدليل على ذلك أن أصل بنائه تنر، ولا يعرف في كلام العرب لأنه مهممل وهو نظير ما دخل في كلام العرب من كلام العجم مثل الديباج والدينار والسندس والإستبرق وما أشبهها، ولما تكلمت بها العرب صارت عربية¹²⁷.

هذا وقد ذهب أبو حاتم فيما حكاه ابن دريد عنه في الجمهرة إلى أن التَنور ليس بعربي صحيح، ولم تعرف له العرب اسماً غير التَنور، فلذلك جاء في التنزيل: "وفار التَنور" لأنهم خوطبوا بما عرفوا¹²⁸.

122 السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 6 / 323؛ السيوطي، المزهري، 2 / 318؛ محمد عبد الخالق عزيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، تصدير: محمود محمد شاكر (القاهرة: دار الحديث، بلا تاريخ)، 5 / 492.

123 أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الخصائص (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بلا تاريخ)، 1 / 315؛ ابن سيده 'ت ن ر'، 9/475؛ ابن منظور، 'ت ن ر'، 4/95؛ الزبيدي، 'ت ن ر'، 10/284.

124 علي بن مؤمن بن محمد، الحضرمي الإشبيلي ابن عصفور، أبو الحسن المعروف، الممتع الكبير في التصريف (بيروت: مكتبة لبنان، 1996)، 32.

125 ابن عصفور، أبو الحسن المعروف، الممتع الكبير في التصريف (بيروت: مكتبة لبنان، 1996)، 32؛ الألوسي، روح المعاني، 6 / 251؛ جوز ابن جني أن يكون على وزن: فعنولاً من 'ت ن ر'.

126 القرطبي، تفسير القرطبي، 9/33؛ الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، 17/346؛ السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 6 / 323؛ الألوسي، روح المعاني، 6/251.

127 الأزهري، 'ت ن ر'، 14/191؛ ابن منظور، 'ت ن ر'، 4/95؛ الزبيدي، 'ت ن ر'، 10/284.

128 ابن دريد الأزدي، 'ت ن ر'، 1/395.

ولا نسلم له بكل كلامه، فإن كنا نوافقه بأنه لا أصل له في كلام العرب إلا أن قوله: بأن العرب لم تعرف اسماً غير اسم التنور فيه تعسف، فقد عرفوا الوطيس في لغتهم مرادفاً للفظ التنور، وقد جرى على لسان النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "الآن حمي الوطيس"¹²⁹. قال أبو عمرو ونقله ابن الأنباري: الوطيس: شبه التنور يخبز فيه، ويضرب مثلاً لشدة الحرب، وقال غير أبي عمرو: الوطيس هو: التنور بعينه¹³⁰.

وإن قد سكت بعض من ذهبوا إلى القول بأعجميته عن نسبته إلى لغة بعينها، فقد صرح غيرهم بأنها معربة من اللغة الفارسية، فالجواليقي نص - نقلاً عن ابن دريد - على أنه فارسي معرب لا تعرف له العرب اسماً غير هذا¹³¹، وذكر الثعالبي تحت فصل: ذكر أسماء قائمة في لغتي العرب والفرس على لفظ واحد "التنور"¹³²، وحكى السيوطي¹³³ عنهم ذلك، وقال ابن الجوزي: "التنور فارسي معرب"¹³⁴، وفي معجم اللغة واللفظ من المحكم لابن سيده: "التنور: فارسي معرب"¹³⁵.

وبين المنكرين لعروبة (التنور) والمؤيدين توسط فريق ثالث بينهما، فرأى أن (التنور) واقع مستعمل في العربية وفي غيرها على سبيل التوافق بين اللغات في الوضع لفظاً ومعنى، وممن صرح بهذا القول الخليل بن أحمد¹³⁶، ونقله الأزهرى، وابن منظور معزواً إلى الليث، فالتنور عنده لفظة عمّت بكل لسان، فما من لسان إلا التنور فيه تنور¹³⁷، والمروى عن ابن عباس رضي الله عنه فيما نقله ابن قتيبة والجواليقي: التنور بكل لسان عربي وعجمي¹³⁸.

وفصل ابن جنى مذهب هؤلاء، فذكر أن التنور لفظة اشترك فيها جميع اللغات من العرب وغيرهم، فإن كان كذلك فهو طريف، وهو أيضاً عربي عنده؛ لكونه في لغة العرب غير منقول إليها، وإنما هو وفاق وقع، ولو كان منقولاً إلى اللغة العربية من غيرها لوجب أن يكون أيضاً وفاقاً بين جميع اللغات غيرها. ومعلوم سعة اللغات (غير العربية)، فإن جاز أن يكون مشتركاً في جميع ما عدا العربية، جاز أيضاً أن يكون وفاقاً وقع فيها. ويبعد في نفسي أن يكون في الأصل للغة واحدة، ثم نقل

129 أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط & عادل مرشد، وآخرون (القاهرة: مؤسسة الرسالة، 2001)، 298/3.

130 محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: حاتم صالح الضامن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992)، 96/2.

131 الجواليقي، المعرب، 132.

132 الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 208.

133 السيوطي، الإتقان، 1/ 398؛ السيوطي، المهذب، 80.

134 جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، فنون الألفان في عيون علوم القرآن (بيروت: دار البشائر، 1987)، 345.

135 ابن سيده، 'ت ن ر' 475/9؛ ابن منظور، 'ت ن ر' 95/4.

136 الخليل بن أحمد، 'ت ن ر' 114/8.

137 الخليل بن أحمد، 'ت ن ر' 114/8؛ الأزهرى، 'ت ن ر' 191/14؛ ابن منظور، 'ت ن ر' 95/4.

138 أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أدب الكتاب، تحقيق: محمد الدالي (بيروت: مؤسسة الرسالة، بلا تاريخ)، 96/4؛ الجواليقي، المعرب، 132.

إلى جميع اللغات؛ لأننا لا نعرف له في ذلك نظيراً. وقد يجوز أيضاً أن يكون وفاقاً وقع بين لغتين أو ثلاث أو نحو ذلك، ثم انتشر بالنقل في جميعها¹³⁹.

وهو المذهب الذي رأيناه سابقاً يمثله أبو عبيدة فيما ذهب إليه من إنكار وجود ألفاظ معربة في القرآن الكريم، فمن زعم ذلك فقد أكبر القول على حد قوله، بل قد يوافق اللفظ اللفظ ويقاربه ومعناه واحد وأحدهما بالعربية والآخر بالفارسية أو غيرها، وقال الرازي: "ما وقع في القرآن نحو (المشكاة، والقسطاس، والإستبرق، والسجيل) لا نسلم أنها غير عربية، بل غايته إن وضع العرب فيها وافق لغة أخرى (كالصابون والتنور) فإن اللغات فيها متفقة"¹⁴⁰.

ولم يقف البحث العلمي المعاصر عن البحث عن جذور هذا اللفظ وأصلته في أي لغة هو على ما نص عليه علماؤنا القدامى، فحاول بعض المحدثين المعاصرين أن يدلوا بدلوه في هذه المسألة، فمنهم من ذهب إلى القول بأنه معرب من الأرامية، ومعناه بيت النار أو مكان النار (بيت نورو)¹⁴¹، بينما ذهب آخر إلى أن كلمة (تنور) وردت في الأكديّة بصيغة مضاهية للعربية بهيئة "تنور" (tinuru)، وذكر أن المعاجم الأكادية الحديثة اشتقتها من المادة الأكديّة (نار) أو (نور) الموافقتين في معناهما للعربية، كما أشار إلى أن زيادة التاء في أول الجذر أسلوب مألوف في اللغة الأكديّة¹⁴².

بل إن اللفظ موجود أيضاً في الآثار العبرية القديمة¹⁴³، مما يدل على أنه تجاوز حدود العربية إلى اللغة السامية الأم؛ إذ هو من المشترك السامي بين العربية والآرامية والأكديّة والعبرية، بل إن اللفظ كما رأينا شائع في اللغة الفارسية عزاه بعض علمائنا القدامى إليها.

والتنور أيضاً أو فرن التنور قالوا هو: (أذربيجاني: Təndir، تركي: Tandır، بنجابي: تَنْدِر، جورجي: თანდრ، فارسي: تنور، هندي: तन्दर، أردو: تندور، بنغالي: তন্দর، أرميني: Թնդիր) من أنواع الأفران الطينية التي يخبز فيها الخبز¹⁴⁴.

ومن ثم فإن التنور عند هؤلاء لفظ مستعمل في كثير من اللغات الإنسانية مما يدعم قول بعض علمائنا القدامى أنه من باب توافق اللغات، أو على الأقل كان في لغتين أو أكثر ثم انتقل إلى سائر اللغات الأخرى.

هذا ومن الجائز أن يكون اللفظ معرباً من اللغة التركية¹⁴⁵ أخذته اللغة العربية عنها، وإن توافق أو تشابه في نطقه مع كثير من اللغات، فمعنى كلمة تنور كما مر في وصفه عند الترك والعرب

139 ابن جني، الخصائص، 315/1؛ السيوطي، المزهرة، 318/1.

140 أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن القنوجي، البلغة في أصول اللغة، 104.

141 أبو مجاهد عبد العزيز بن عبد الفتاح بن عبد الرحيم بن الملاء محمد عظيم القارئ المدني، دراسات في أصول اللغات العربية (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 1974)، 138.

142 عبد الرزاق بن فراج الصاعدي، تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 2002)، 470/1.

143 سفر التكوين، 15/17؛ سفر أشعياء، 9/31، سفر لاويين، 9/7.

144 تنور - ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، <https://ar.wikipedia.org/wiki/تنور>

تعنى: فرنا يصنع عن طريق حفرة تحفر في الأرض، وهي ترتبط من خلال المعنى والنطق بكلمة "تاندر" التركية، ونظرا في الاتفاق في المعنى والتشابه في طريقة النطق نستنتج أن كلمة "تاندر" في اللغة التركية من الممكن أنها انتقلت إلى اللغة العربية بصيغة قريبة من نطقها الأصلي في التركية، فصارت "تنور" في العربية. **اللفظ الثالث : غساق :**

ورد لفظ "غساق" في موضعين من أي الذكر الحكيم، وذلك في مقام الحديث عن أهل النار وما يذوقونه من صنوف العذاب في قوله تعالى: "هُدًا فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ وَعَسَاقٌ"¹⁴⁶، وقوله تعالى: "لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا، إِلَّا حَمِيمًا وَعَسَاقًا"¹⁴⁷.

وقد اختلف العلماء في هذا اللفظ من حيث أصلاته في العربية باعتبار الاشتقاق فيه، ومن حيث تعريبه من لغة أخرى، وترددت هذه الأقوال بين المفسرين واللغويين على حد سواء، وتفصيلها على النحو التالي :

في لفظ الغساق عدة أوجه

الأول : أنه البارد الذي لا يُطَاق، وهو الذي يُسَمَّى بالزمهرير، قاله ابن عباس، قال: "هو الزمهرير، يخوفهم بالبرد"¹⁴⁸، وقال مجاهد، ومقاتل: هو الثلج البارد الذي قد انتهى بَرْدُهُ، وقال غيرهما : إنه يحرق ببرده كما يحرق الحميم بحره¹⁴⁹، وتفسير الغساق بالبارد أنسب بما تقتضيه لغة العرب، ومنه قول الشاعر (عمران بن حطّان) :

إِذَا مَا تَنَكَّرْتُ الْحَيَاةَ وَطَيَّبَهَا إِلَيَّ جَرَى دَمْعٌ مِنَ اللَّيْلِ غَاسِقٍ¹⁵⁰

¹⁴⁵ ذهب أحد الباحثين إلى أنه معرب من اللغة التركية، فمن الغريب عنده أن تذكر هذه الكلمة في كل من اللغة الروسية والأرمنية واليونانية بنفس الشكل الذي تستعمل فيه في اللغة العربية (Karaağaç, Türkçe Verintiler) Sözlüğü, s. 812) وبلغت النظر ذلك التشابه بين كلمة التنور وتندور في اللغة الفارسية كما يرى أن معنى كلمة التنور في اللغة التركية تعني نوعا (فرنا) يصنع عن طريق حفرة حفر في الأرض، وارتباطها من خلال المعنى والنطق بكلمة "تاندر" التركية أمر مقبول جازع عنده، وذلك نظرا للاتفاق في المعنى والتشابه في طريقة التلفظ بهما، واستنتج من خلال هذا التشابه أن كلمة "تاندر" في اللغة التركية من الممكن القول بأنها انتقلت إلى اللغة العربية مع اختلاف بسيط في التلفظ، فصارت "تنور" في العربية. الكلمات الأعجمية والمعربة في القرآن الكريم - الكلمات التركية نودجا - د. خاقان اوغور ص10

¹⁴⁶ ص، 38/57.

¹⁴⁷ النبأ، 78/24، 25.

¹⁴⁸ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 15 / 222؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 13/17-18؛ أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، وتفسير الماوردي، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم (بيروت، دار الكتب العلمية، بلا تاريخ)، 5 / 107 - 108.

¹⁴⁹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 15 / 222.

¹⁵⁰ البيت لعمران بن حطّان من شعراء الخوارج. انظر: أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، الأضداد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، 1987)، 5، 139؛ إحسان عباس، شعر الخوارج جمع وتقدير (بيروت: دار الثقافة، بلا تاريخ)، 20.

أي: بارد، وأنسب أيضا بمقابلة الحميم¹⁵¹، قال الأزهرى: "وقال أهل العربية في تفسير الغساق): هو الشديد البرد يحرق من برده"¹⁵²، وعنه أيضا: الغاسق البارد، ولهذا قيل لليل غاسق لأنه أبرد من النهار¹⁵³.

الثاني: ما سال من صديد أهل جهنم، ذكر من قال ذلك بأكثر من مفهوم راجع إلى هذا المعنى، فعن عطية بن سعيد في قوله تعالى: "حَمِيمًا وَغَسَّاقًا" هو الذي يسيل من جلودهم، وعن عكرمة: ما يخرج من أبصارهم من القيح والدم، وعن أبي رزين: غسالة أهل النار، أو ما يسيل من صديدهم، وعن السدي ما يسيل من دموعهم، وفسر ذلك قتادة بالصديد، وهو الواضح من قول عكرمة السابق، وقال الزمخشري: "الغساق بالتخفيف والتشديد: ما يغسق من صديد أهل النار، يقال: غسقت العين إذا سال دمعا"¹⁵⁴، وغسق الجرح: إذا سال صديده، ومنه قول الله تعالى: "ومن شر غاسق إذا وقب"¹⁵⁵ يعني بالغاسق الليل إذا لبس الأشياء وغطاها، وإنما أريد بذلك هجومه على الأشياء هجوم السيل السائل¹⁵⁶.

وصرح ابن سيده نقلا عن أبي علي بأنه كل ما سال فقد غَسِقَ، ومنه غَسِقَتْ عينه غَسَقًا: دَمَعَتْ، وقال في قوله تعالى: "حَمِيمٌ وَغَسَّاقٌ" يُقَالُ: غَسَّقَ وَغَسَّقَ، وهو ما يسيل من صديد أهل النار¹⁵⁷، ونقل الأزهرى¹⁵⁸ عن الفراء والزجاج نحو من هذا.

الثالث: الغَسَاقُ: المُتَيْئِنُ، ذهب إليه الخليل بن أحمد، ونسبه الأزهرى في تهذيبه لليث¹⁵⁹، وحكاه غير واحد من اللغويين¹⁶⁰، واستدلوا على ذلك بما روي عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لو أن دُلُوءًا من غَسَاقٍ يُهْرَاقُ في الدُّنْيَا لَأُتِنَّتْ أهُلُ الدُّنْيَا)¹⁶¹. قال الأزهرى: "قلت: وهذا يدل على أن الغساق هو المنتن، وقال الليث: وغساقا أي: منتنا"¹⁶²، وعن عبد الله بن عمرو قال: أتدرون أي شيء الغَسَّاقُ؟ قالوا: الله أعلم، فقال عبد الله بن عمرو: هو القَيْحُ الغليظ، لو أن قطرة منه تُهْرَاقُ في المغرب لَأُتِنَّتْ أهلُ المشرق، ولو تُهْرَاقُ في المشرق لَأُتِنَّتْ أهلُ المغرب¹⁶³، وقيل: الغساق المنتن البارد الذي يحرق من برده كإحراق الحميم، وقيل البارد فقط¹⁶⁴،

151 محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، فتح القدير (دمشق: دار الكلم الطيب، 1414)، 4 / 506؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 15 / 222.

152 الأزهرى، 'غ س ق'، 31/8؛ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 274/5.

153 الأزهرى، 'غ س ق'، 31/8؛ ابن منظور، 'غ س ق'، 289/10.

154 الزمخشري، الكشاف، 101 / 4.

155 الفلق 3/113.

156 محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 164 / 24.

157 ابن سيده، المخصص، 469/2.

158 الأزهرى، 'غ س ق'، 31/8؛ ابن منظور، 'غ س ق'، 289/10.

159 الخليل بن أحمد، 'غ س ق'، 353/4؛ وقارن بـ: الأزهرى، 'غ س ق'، 31/8.

160 الجوهري 'غ س ق'، 1537/4؛ ابن منظور، 'غ س ق'، 289/10؛ الفيروزآبادي، 'غ س ق'، 915/1؛ الزبيدي، 'غ س ق'، 249/23.

161 أحمد بن حنبل، مسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001) 706/4؛ لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 6 / 331؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، 366/3؛ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 166 / 24.

162 أزهرى، 'غ س ق'، 31/8.

163 الطبري، جامع البيان، 21 / 227، 166/24.

ونص الرازي على أن الغساق من الغاسق الذي بمعنى المظلم، فالغساق شراب أسود مكروه يُسْتَوْحَش كما يُسْتَوْحَش الشيء المظلم¹⁶⁵.

وكما تلاحظ فهذه المعاني كلها متقاربة (الزمهرير، البرد الشديد المتناهي في شدة برده مع ننته لما يخرج من أجسادهم من صديد)، فالله عز وجل توعد هؤلاء القوم، وأخبر أن ما يدوقونه في الآخرة من الشراب هو السائل من الزمهرير في جهنم، الجامع مع شدة برده النتن¹⁶⁶. وقال كعب: هو عين في جهنم يسيل إليها سم كل ذي سم من عقرب وحية. وعن الحسن: هو عذاب لا يعلمه إلا الله¹⁶⁷.

هذا وقد اختلف العلماء في أصل هذا اللفظ أعربي هو أم منقول إليها من لغة أخرى؟

فمنهم من ذهب إلى القول بأنه عربي أصيل مأخوذ من قولهم: غسقت العين: دمعت، وقيل: انصبت، وغسق اللبن: انصب من الضرع، وغسق الجرح: سال منه ماء أصفر (قيح وصيد)، والأصل العام لهذه المعاني سيلان ما في عمق الشيء من مائع فاسد، كدمع العين الرمضاء، وكسيلان اللبن من الضرع، والماء الأصفر من الجرح¹⁶⁸.

واختاره الطبري، فالغساق عنده: هو الفعّال، من قولهم: غسقت عين فلان: إذا سالت دموعها، وغسقت الجرح: إذا سال صديده¹⁶⁹.

وأشده الخليل بن أحمد، وقطرب قول الشاعر:

فَالْعَيْنُ مَطْرُوفَةٌ لِيَبِينَهُمْ تَغْسِقُ مَا فِي دُمُوعِهَا سَرَغٌ¹⁷⁰

وإليه ذهب ابن عيسى¹⁷¹.

وذهب ابن فارس إلى أن الغين والسين والقاف أصل صحيح يدل على ظلمة، فالغسق: الظلمة، والغاسق: الليل، بيد أنه لم يصرح بأن الغساق من الأصل اللغوي هذا، فقال: وأما الغساق الذي جاء في القرآن فقال المفسرون: ما تقطر من جلود أهل النار¹⁷²، وعقب ابن دريد أيضا على قول المفسرين هذا بقوله: والله أعلم¹⁷³، مما يدل على احتمال أنها ليست عنده من العربية، وقال القرطبي

164 ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 382/5.

165 الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، 13 / 17.

166 الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 24 / 166.

167 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 15 / 222؛ الألويسي، روح المعاني، 12 / 206.

168 ابن منظور، 'غ س ق'، 289/10؛ الفيروز آبادي، 'غ س ق'، 915/1؛ الزبيدي، 'غ س ق'، 249/23؛ محمد حسن حسن جبل، المعجم الاشتقائي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (مؤصل ببيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم بأصواتها وبين معانيها) (القاهرة: مكتبة الآداب، 2010) 3.

169 الطبري، جامع البيان، 24 / 127.

170 البيت من المنسرح، وهو بلا نسبة في كتاب العين / (غ س ق).

171 الماوردي، التكت والعيون، 5 / 108؛ الخليل، 'غ س ق'، 353/4.

172 ابن فارس، 'غ س ق'، 696/1.

173 ابن دريد، 'غ س ق'، 845/2.

بصحة أخذ الغساق من الاشتقاقين السابقين، فيحتمل عنده أن يكون الغساق مع سيلانه أسود مظلم، فيصح الاشتقاقان.¹⁷⁴

ومنهم من قال إنها من قولهم : غسق أي : امتلأ، ومنه غسقت عينه : امتلأت بالدمع، ومنه الغاسق للقمع لامتلانه وكماله، وقيل الغساق : ما قتل ببرده، ومنه قيل لليل غاسق لأنه أبرد من النهار¹⁷⁵

وعلى النقيض من هذه الاجتهادات اللغوية السابقة في أصل اشتقاق لفظ غساق وما قيل فيه من كونه عربيا مشتقا ذهب آخرون إلى القول بتعريبه، وإن اختلفوا في اللغة التي أخذت منها العربية هذا اللفظ الذي نطق به القرآن الكريم، فمنهم من قال: إنه معرب من اللغة الفارسية، ومنهم من قال: إنه معرب من اللغة الطخارية، ومنهم من قال: إنه في الأصل معرب من لغة الترك، وإليك تفصيل هذه الآراء :

1- الغساق معرب من اللغة الفارسية

نص أبو منصور الأزهرى¹⁷⁶ عن بعض أهل العربية أن لفظ الغساق بمعناه المنتن أصله من اللغة الفارسية تكلمت به العرب فأعربته، وذكر الرازي عن أبي معاذ أنه قال : "كنت أسمع مشايخنا يقولون الغَسَاقُ فارسية معرَّبَةٌ يقولون للشيء الذي يَبْقَدُ رُوْنُهُ خاشاك"¹⁷⁷، وكان اللفظ أصله في الفارسية "غاساك" أو "غاساق"، ثم عربته العرب إلى "غساق"، ولعل تصحيفا وقع بين الغين والخاء في خاشاك.

2- الغساق معرب من اللغة الطخارية

حدث ابن جرير الطبري عن بعضهم أن الغساق: المنتن باللغة الطخارية، وقد ذكر من قال ذلك رواية عن عبد الله بن بُرَيْدَةَ قال: الغساق: بالطخارية: هو المُنتِن¹⁷⁸، وفي الإتيان : أخرج ابن جرير عن عبد الله بن بريدة قال : الغساق: المنتن وهو بالطخارية¹⁷⁹، وأيضا عن ابن زيد أنه قال : الغساق: المنتن باللغة الطحاوية¹⁸⁰.

والطخارية لغة منسوبة إلى طخارستان من بلاد الترك من حيث الموقع الجغرافي، فطخارستان أرض الهياطلة وهي بين الجبال وبلاد الترك، وطخارستان ولاية واسعة كبيرة تشتمل على

174 القرطبي، الجامع الأحكام القرآن، 222/15.

175 السمين الحلبي، الدر المصون ، 389/ 9؛ أبو حيان، البحر المحيط، 160/ 9.

176 محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور، معاني القراءات للأزهري (المملكة العربية السعودية: جامعة الملك سعود، 1991)، 331/2.

177 الرازي، مفاتيح الغيب، 17/3.

178 الطبري، جامع البيان، 163/ 24، 165، 166.

179 السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 137/2؛ السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، 7/ 199؛ السيوطي، المذهب فيما وقع في القرآن من المعرب، 119.

180 الماوردي، النكت والعيون، 187/6؛ ولعلك تلاحظ أن تصحيفا وقع بين المصادر في لفظ "الطخارية / الطحاوية"، وفي الدر المنثور للسيوطي الطحاوية.

عدة بلاد العليا منها شرقي بلخ وغربي نهر جيحون، وأما السفلى منها فهي أيضا غربي جيحون¹⁸¹، أغلب نعمها من الجبل، وفي صحاريها يقيم الأتراك الخلجية¹⁸²، ومن ثغورها مدينة كابل، وهم على خلق الأتراك في زيهم ولسانهم¹⁸³.

ومن هذا نخلص إلى أن اللغة الطخارية من اللغات التركية القديمة وهو ما يؤيد ما ذهب إليه أصحاب القول الثالث من أن "الغساق" بلسان الترك.

3- الغساق معرب من اللغة التركية

الغساق البارد المنتن بلسان الترك حكاة ابن الأنباري¹⁸⁴، وقال أبو منصور الجواليقي: الغساق البارد المنتن بلسان الترك¹⁸⁵، وكذا ذهب بعضهم عن الجواليقي وغيره أنه البارد المنتن بلسان الترك، ونقله الكرمانى عن النقاش¹⁸⁶.

هذا ومن العلماء من أنكروا أنها معربة من اللغة التركية، فاللفظ عنده عربي مشتق لا صلة له بالأعجمي، ذهب إلى ذلك الألوسي معقبا على قول من قال بأنها معربة بقوله: "ومن الغريب ما قاله الجواليقي والواسطي أن الغساق هو البارد المنتن بلسان الترك، والحق أنه عربي، نعم التوتونة وصف له في الواقع وليست مأخوذة في المفهوم"¹⁸⁷.

وأيد الألوسي من المحدثين الدكتور / محمد حسن جبل، وقد بنى إنكاره أنها من التركية على ما أصلناه سابقا في صحة اشتقاقها من مادة (غ س ق)، وعلق على دعوى تعريبه من التركية كما في المتوكلي للسيوطي وغيره بأنها زائفة في ضوء أن اللفظة تلتقي بمعناها الحسي مع بقية معاني التركيب "أليس الصديد وهو ماء الجرح أو الدم في أثناء لحم البدن كالزؤان¹⁸⁸ وهو شيء غليظ الوقع مكروه في أثناء الطعام، وكالظلام وهو غشاء كثيف في الأفق، وكالمتكاثف من اللبن والماء في الضرع والعين حتى ينسبا منهما؟

وتمّ ملحظ آخر هو أن قماش الطعام، وصديد الجرح، والدمع من العمش، واللبن المنصب من الضرع كلها يصحبها فساد يتمثل فيها أو أدى هو إليها. كذلك الظلام، هو من وجهة ما كثافة وإعتماد لا يوازن ضوء النهار.

181 شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، (بيروت: دار صادر، 1995)، 23/4؛ سراج الدين أبي حفص عمر بن المظفر بن الوردى، البكري القرشي، المعري ثم الحلبي، خريدة العجائب وقرينة الغرائب، تحقيق: أنور محمود زنتي & كلية التربية (القاهرة: مكتبة الثقافة الإسلامية، 2008)، 125.

182 حدود العالم من المشرق إلى المغرب، تحقيق: السيد يوسف الهادي (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 1423)، 121/1.

183 ياقوت الحموي، معجم البلدان، 4/ 426.

184 أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، الأضداد، 338.

185 الجواليقي، المعرب، 283.

186 السيوطي، المذهب، 118؛ السيوطي، الإتقان، 337/2؛ الماوردي، النكت والعيون، 5/ 106؛ ابن الجوزي، فنون الألفان

في عيون علوم القرآن، 347/1.

187 الألوسي، روح المعاني، 12 / 206.

188 الزؤان: الذي يُخالط البُرّ، وهي حبة تُسَكَّرُ. ابن منظور، 'ز أ ن'، 123/13؛ تاج العروس: هُوَ الخَبُّ المُرُّ (الَّذِي يُخالطُ البُرّ). الزبيدي 'ز أ ن'، 160/35؛ في المعجم الوسيط: الزؤان: عشب ينبت في أعواد الحنطة غالبًا، حبه كحبهها إلا أنه أسود وأصفر، وهو يخالط البُرّ فيكسبه رداءة. وقماش الطعام: الفتات منه، وقماش كل شيء أو قماشته: فتاته.

وأخيراً فإن اللفظة ليست خارجة بوزنها عن أوزان العربية. فأني يؤفك أصحاب دعاوى التعريب هذه؟!¹⁸⁹

وتعجبه هذا مما ذهب إليه بعض القدامى، ودعوى الإنكار التي تبناها هو والألوسي لا يدحضان رأي من قال بأنها معربة من لسان الترك؛ إذ دعوى الاشتقاق من العربية أمر محتمل لا يمكن الجزم أو القطع به؛ إذ تردد اشتقاقه بين أكثر من معنى محتمل وإن توافق بعضها مع المعرب التركي.

ولعلك تلاحظ أن المقابلة مع الحميم بمعناه المعروف الحار في قوله تعالى: "هَذَا فَلْيُدْوِفُوهُ حَمِيمٌ وَغَسَّاقٌ"، وقوله تعالى: "لا يذقون فيها برداً ولا شرباً إلا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا"، تدل على أن الغساق البارد الشديد البرودة، وهو المعنى الذي ذهب إليه الأئمة من العلماء، كابن عباس الذي فسره بالزمهير، ومجاهد ومقاتل اللذان قالوا بأنه الثلج البارد الذي انتهى برده أي اشتد، أو كما قيل: هو الذي يحرق ببرده كما يحرق الحميم بحره، قال ابن الأنباري: "والغساق البارد، يُحْرَقُ كما يُحْرَقُ الحارّ. ويقال: الغساق: البارد المنتن بلسان الترك، ويقال: الغساق البارد الذي لا يقدرّون على شربه من برده، كما لا يقدرّون على شرب الحميم من حرارته"¹⁹⁰.

ثم هو مع وصف الغساق بأنه البارد الشديد وصف كذلك بالنتونة، فهو البارد النتن المتناهي في شدة نتنته، ذلك الوصف الذي حمل الألوسي على التردد في مفهومه المبني على أصل الاشتقاق في اللغة عندما صرح بأن النتونة وصف له في الواقع وليست مأخوذة من المفهوم.

ناهيك عن سكوت بعض أئمة اللغة كابن فارس، وابن دريد عن القول باشتقاقه مما سبق عند من قال بعربيته، بل إن ابن فارس فيما سبق له من كلام يعزو بعض هذه الأقوال إلى المفسرين.

أما القول بأن اللفظة ليست خارجة بوزنها عن أوزان العربية فأنت كما تعلم أن الكلمة الأجمية متى تكلمت بها العرب الفصحاء هذبتها وأخضعتها لأوزان كلامها، فلا تختلف في صبغتها الجديدة وزنها عن صبغة الكلام العربي. قال ابن عاشور: "وأحسب أن هذا الاسم بهذا الوزن أطلقه القرآن على سائل كربه يسقونه كقوله: بماء كالمهل يشوي الوجوه بنس الشراب (الكهف: 29). وأحسب أنه لم تكن هذه الزنة من هذه المادة معروفة عند العرب، وبذلك يومية كلام الراغب. وهذا سبب اختلاف المفسرين في المراد منه. والأظهر: أنه صيغ له هذا الوزن ليكون اسماً لشيء يشبه ما يغسق به الجرح، ولذلك سمي بالمهل والصديد في آيات أخرى"¹⁹¹.

ولا يعني هذا من كلام ابن عاشور أن هذا اللفظ بدلالته الأصلية في لغة الترك لم يكن معروفاً عند العرب في جاهليتها، إذ لو كان ذلك كذلك لكان القرآن الكريم مخاطباً العرب بلفظ لم يفهموه، ولا استعملوه في لغتهم، وهذا بعيد.

هذا بالإضافة إلى أننا إن قلنا بأن اللفظ عربي مشتق فإن القراءة الواردة فيه تعارضه؛ لأن غساق إما أن يكون صفة فيجئ في الآية حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه، وذلك غير مستحسن

189 محمد حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، 3 / 1580، 1581.

190 ابن الأنباري، الأضداد، 138.

191 الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 23 / 286.

هنا، والأصل أن لا يجوز ذلك، وإما أن يكون اسما فالأسماء على هذا الوزن قليلة في كلام العرب¹⁹²، نحو: القَدَافُ والجَبَانُ والكَلَاءُ¹⁹³ يقول الأزهرى: "قرأ حفص وحمزة والكسائي (وَعَسَاقُ) مشددة. ومثله في (يَبْسَاءُ لُونُ)، وقرأ الباقر (وَعَسَاقُ) خفيفا في السورتين¹⁹⁴. قال أبو على الفارسي: "التخفيف أكثر، لأن فعلا في الأسماء قليل، فإن قلت: اجعله صفة، أقلت الصفة مقام الموصوف، قال أبو الحسن: الأعمش يثقل، وهي لغة، فهذا يشبه أن يكون على إقامة الصفة مقام الموصوف، وحكي عن عيسى أن سفلى مضر يقولونه، يريد التشديد في عساق"¹⁹⁵.

وقوله لغة لبعض العرب معزوة إلى سفلى مضر، وكذا قوله التخفيف أكثر؛ لأن هذا المثال على الأوصاف أغلب منه على الأسماء يسلمنا إلى القول بأن الأصل فيه "غاساق" أو "قاساق" كما في نطقه الأعجمي، ثم عربته العرب، فنطق بعضهم به مشددا، ونطق بعضهم به مخففا، وبالوجهين جاءت القراءة.

وبناء على ما تقدم فإننا لا نستبعد كما ذهب بعض العلماء القدامى أن يكون اللفظ معربا من اللغة التركية، ويؤكد ما نميل إليه ويقويه أن "غساق" بالتخفيف ذلك الوجه المعروف في العربية ونطقت به القراءة معروفا بعينه في اللغة التركية :

1 - هذا الاسم معروف في لغة الترك علما على جبل لا ينقطع عنه الثلج، يقال له : جبل "قسك"، وقد تردد كثيرا في المصادر الجغرافية العربية القديمة، منها :

أ - نهر خرنا ب: يخرج من مخرج جبل قسك، فيصب في جيحون بين بدخشان وبارغر. وخرنا ب هذا أكبر من جيحون¹⁹⁶.

ب - نهر السند: يمر من مغرب جبل قسك، وهو الجبل الذي يدعى جبل الثلج أيضا، ثم يتجه من الجنوب إلى حدود الملتان ثم يصب في نهر لمغان من جهة الشرق¹⁹⁷.

ج - نهر هيوان: يخرج من جبل هيوان، فيمر وسط جلوت وبلوت وبيروزه، وفي حدود الملتان يصب في نهر لمغان من جهة المغرب.

وحين تتصل هذه الأنهار الثلاثة ببعضها تدعى نهر مهران، ويقال إن ماءه ينبع كالفوارة من قمة جبل الثلج الذي هو قسك. ثم يصبح بعد ذلك نصفين: نصف يتجه إلى الشمال وذلك هو نهر خرنا ب، ونصف يصير إلى الجنوب وذلك هو نهر السند، وعندها يصبح نهر مهران¹⁹⁸.

د - غزنين، أو كما يتلفظ بها العامة (غزنة) ولاية واسعة كبيرة على طرف خراسان وتشكل حدا فاصلا بين خراسان والهند، ومن صفاتها أن البرد فيها شديد جدا كالزمهرير، وبها مناطق الأتراك

192 ابن عطية، المحرر الوجيز، 4 / 511؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 3 / 17؛ الزبيدي، غ س ق، 23 / 249.

193 ابن سيده، المخصص، 1 / 486.

194 الأزهرى، معاني القراءات، 2 / 330.

195 أبو على الفارسي، الحجة، 6 / 368؛ ابن سيده، المخصص، 1 / 186.

196 حدود العالم من المشرق إلى المغرب، تحقيق: السيد يوسف الهادي (القاهرة: دار الثقافة، 1423) 56.

197 حدود العالم، 56.

198 حدود العالم، 56.

الخليية وهم أصحاب أغانم كثيرة يتنقلون بها بحثا عن الكأ والمرعي، ويوجد كثير من هؤلاء الأتراك أيضا في حدود بلخ وطخارستان¹⁹⁹.

فإذا كانت هذه هي المناطق بجبالها وأنهاها تقطنها قبائل مختلفة من الترك، وقد عرفنا من قبل أن الطخارية منسوبة إلى طخارستان من بلاد الترك، ومن ثم فجيل التلج هذا الذي عرف في هذه المناطق باسم جبل قسك من تسمية الترك له بلغتهم، ولا يبعد أن تكون العرب أخذتها عن القبائل التي كانت تقطن كابل²⁰⁰، و غزنة وغيرها من المناطق المتاخمة للهند والفاصلة بينها وبين خراسان والتي يطلق عليها الآن أفغانستان .

و(قسك) قريبة صوتيا من (غسق)، و(غساق) تلك التي عربتها العرب ونطق بها القرآن الكريم، فالعين قريبة صوتيا من القاف، والكاف قريبة صوتيا من الكاف، فمن المحتمل أن يكون أصلها على نحو ما ورد مخففا في كلام العرب (غساق) وأصلها (قسك) ثم أبدلوا القاف غينا، والكاف قافا، والفتحة التي على السين تولد منها الألف؛ إذ هي كما قيل ألف صغيرة، ثم تصرف العرب فيه، فمنهم من نطقها على نفس الوزن الأعجمي (غساق) بالتخفيف، وقد عرفت سابقا أن التضعيف قليل في كلام العرب؛ لقلّة ما ورد عنهم فيه من باب الأسماء، ومنهم من ضَعَف فقالوا: غساق مبالغة في وصف البرد بالشدة، فأخرجوه مخرج الصفات إذ كان في الأصل اسما .

وذهب أحد الباحثين الأتراك إلى الاعتقاد بأن كلمة الغسق في اللغة العربية قد أتت من كلمة "قسوغ" التي كانت تستعمل في اللغة التركية اعتبارا من الفترات القديمة. وهذه الكلمة تعني في اللغة التركية في الفترة الممتدة بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر، (قسوغ) او (قسوغ) : الإستفراغ.(الكاشغري، ديوان لغات الترك، ص 189). وحافظت هذه الكلمة على أصلها وجذورها إلى يومنا هذا. ويلفت النظر هنا التشابه في المعنى بين كلمة الغسق أي "الاستفراغ" في اللغة التركية، والمعنى في اللغة العربية السائل الكريه الرائحة²⁰¹.

وبعد فقد حاول بعض العلماء التخفيف من حدة الخلاف بين هذه الآراء، فرأى أن لفظه "الغساق" مما وافقت فيه لغة العرب لغة الترك وضعا واصطلاحا لا أخذًا واستعارة، فابن الأنباري يذهب إلى القول بهذا الرأي فيما نقله الرازي. قال: "اتفقت لغة العرب والروم في (القسطاس)، ولغة العرب والفرس في (السجيل)، ولغة العرب والترك في (الغساق)"²⁰²، وعن أبي عبيدة الغساق البارد المنتن بلغة الترك²⁰³، وما نقل عنه خلاف ذلك، قال ابن الجوزي: "قال أبو عبيدة: الغساق: ما سال، يقال: غسقت العين والجرح. وقرأت على شيخنا أبي منصور اللغوي عن ابن قتيبة قال: لم يكن أبو

199 ياقوت الحموي، معجم البلدان، 4/ 201؛ وحدود العالم 125 .

200 كابل : مدينة معروفة من بلاد الترك . أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي، معجم ما استعجم من

أسماء البلاد والمواضع (بيروت: عالم الكتب، 1403)، 4/ 1108.

201 اوغور، الكلمات الأعجمية والمعربة في القرآن الكريم الكلمات التركية نموذجًا، 9.

202 الرازي، مفاتيح الغيب، 18 / 438.

203 أبو حيان، البحر المحيط، 9/ 160.

عبيدة يذهب إلى أن في القرآن شيئاً من غير لغة العرب، وكان يقول: هو اتفاق يقع بين اللغتين، وكان غيره يزعم أن العساق: البارد المُنْتِن بلسان الترك²⁰⁴

اللفظ الرابع : يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ

قوم يأجوج ومأجوج جنس بشري اهتمت بهما المصادر التاريخية القديمة، ووردا ذكرهما في الديانات السماوية جميعها، كما اهتم القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة بأمرهما ، واقترن ذكرهما في القرآن والسنة بالجبروت والظلم والإفساد في الأرض وكثرة عددهما ، كما كشفنا عن أن ظهورهما في آخر الزمان يعد علامة من علامات الساعة الكبرى، فقال تعالى: "حَتَّىٰ إِذَا فَتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ"²⁰⁵. قال ابن الأثير: " يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَقَدْ اخْتَلَفَتْ الْأَقْوَالُ فِيهِمْ، وَالصَّحِيحُ أَنَّهُمْ نَوْعٌ مِنَ التُّرْكِ لَهُمْ شَوْكَةٌ وَفِيهِمْ شَرٌّ، وَهُمْ كَثِيرُونَ، وَكَانُوا يَفْسِدُونَ فِيمَا يُجَاوِرُهُمْ مِنَ الْأَرْضِ، وَيُخْرَبُونَ مَا قَدَرُوا عَلَيْهِ مِنَ الْبِلَادِ، وَيُؤَدُّونَ مَنْ يَفْرُبُ مِنْهُمْ"²⁰⁶.

وفي نسبهم يقول أهل التاريخ: إن أولاد نوح ثلاثة : سام بن نوح أبو العرب وفارس والروم، وحام أبو السودان، ويافت أبو الترك وأبو يأجوج ومأجوج، وهما بنو عم الترك²⁰⁷. قال ابن الأثير في الكامل عند ذكر ذرية نوح عليه السلام: "قال النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: "وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ"²⁰⁸، إنهم سام، وحام، ويافت"، وقال وهب بن مُنْبِه: إن سام بن نوح أبو العرب، وفارس، والروم، وإن حاماً أبو السودان، وإن يافت أبو الترك ويأجوج ومأجوج"²⁰⁹. وعن سعيد بن المُسَيَّب أنه قال: "وَلَدَ نُوْحٌ ثَلَاثَةَ سَامَ وَيَافِثَ وَحَامَ، وَوَلَدَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ ثَلَاثَةَ، فَوَلَدَ سَامَ الْعَرَبَ وَفَارِسَ وَالرُّومَ، وَوَلَدَ يَافِثَ التُّرْكَ وَالصَّفَالِبَةَ وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ، وَوَلَدَ حَامَ الْقِبْطَ وَالسُّودَانَ وَالْبَرْبَرِ"²¹⁰.

وقد ورد ذكرهم في القرآن الكريم في موضعين:

الأول في سورة الكهف عند الحديث عن ذي القرنين، قال تعالى: "قَالُوا يَاذَا قَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا"²¹¹.

الثاني : في سورة الأنبياء قال تعالى: "حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون"²¹².

204 ابن الجوزي، زاد المسير، 3/ 580؛ الجواليقي، المعرب، 283 .

205 الأنبياء، 96/21 .

206 عز الدين ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، 252/1.

207 الطبري، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، (بيروت: دار التراث، 1387)، 1/ 201.

208 الصافات، 77/37.

209 ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 72/1.

210 أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري (بيروت: دار إحياء التراث، 1988)، 130/1. ابن حجر، فتح الباري، 13/ 107. وفي سننه ضعف .

211 الكهف/94.

212 سورة الأنبياء آية 96 .

كما ورد ذكرهما في الكثير من الأحاديث النبوية منها الصحيح ومنها الحسن ومنها الضعيف، من ذلك: روى البخاري ومسلم في صحيحيهما واللفظ من صحيح مسلم، قال: حدثنا عبدالله بن طائوس عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه" وعقد وهيب بيده تسعين²¹³، وعن خديفة بن أسيد الغفاري، قال: "أطلع النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذكر، فقال: "ما تذكرون؟" قالوا: "نذكر الساعة، قال: "إنها لن تقوم حتى تروا قبورها عشر آيات، فذكر الدخان، والدجال، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم، ويأجوج ومأجوج..."²¹⁴.

كما عرفت العرب قوم يأجوج ومأجوج في عصرها الجاهلي، ونطقت بلفظهما (يأجوج ومأجوج) علما عليهما، وورد في أشعارهم ما يدل على ذلك، كقول امرئ القيس في عتابه الدهر:

ألم أخبرك أن الدهر غولٌ خنُور العهد يلتهم الرجال
أزال من المصانع ذا رياشٍ وقد ملك السهولة والجبال
هُمامٌ طحَّطح الأفاقَ وخياً وساق إلى مشارفها الرعا
وسدٌ بحيثُ ترقى الشمسُ سداً ليأجوج ومأجوج الجبال²¹⁵

اختلاف العلماء في أصل هذين الاسمين (يأجوج ومأجوج)

اختلف العلماء في أصل هذين الاسمين (يأجوج ومأجوج) فمنهم من قال: إنهما اسمان أعجميان منعا من الصرف للعلمية والعجمة، وبناء عليه فهما غير مشتقين؛ لأن الاسم الأعجمي لا يشتق من العربية، ومنهم من قال: إنهما اسمان عربيان، واختلف في اشتقاقهما، فقيل: إنهما مشتقان من أجيح النار، أي: التهابها، وقيل: إنهما مأخوذان من الأجاج، وهو الماء الشديد الملوحة، وقيل: من الأجاج وهو سرعة العدو، وقيل: من الأجة بالتنشيد، وهي الاختلاط والاضطراب²¹⁶، وجاءت القراءة فيهما بالهمز وبغير الهمز. يقول الفخر الرازي في تفسيره: "في يأجوج ومأجوج قولان:

الأول: أنَّهُمَا اسْمَانِ أَعْجَمِيَّانِ مَوْضُوعَانِ بِدَلِيلِ مَنْعِ الصَّرْفِ.

²¹³ مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح، تحقيق: محمد فواد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث، بلا تاريخ)، 4 / 2208؛ محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، بلا تاريخ)، 4 / 138؛ عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله، أبو محمد، زكي الدين المنذري، مختصر صحيح مسلم، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني (بيروت: المكتب الإسلامي، 1987)، 2 / 528؛ أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواسي العبسي، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت (الرياض: مكتبة الرشد، 1409 / 7 / 456).

²¹⁴ العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 11 / 373؛ أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين (بيروت: المكتب الإسلامي، 1403 / 1983)، 15 / 45.

²¹⁵ امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، 197.

²¹⁶ الأزهرى، ج' م' 159 / 11، الجوهرى، أ' ج'، 340 / 1؛ ابن منظور، أ' ج'، 207 / 2؛ الزبيدي، أ' ج'، 399 / 5.

والقول الثاني: أنهما مشتقان، وقرأ عاصم يأجوج ومأجوج بالهمز. وقرأ الباقرن يا جوج ومأجوج وقرأ في رواية أجوج ومأجوج والقائلون يكون هذين الاسمين مشتقين ذكروا وجوها. الأول: قال الكسائي: يأجوج مأخوذ من تأجج النار وتلهبها فسرعتهم في الحركة سموا بذلك ومأجوج من موج البحر. الثاني: أن يأجوج مأخوذ من تأجج الملح وهو شدة ملوحته فلشدتهم في الحركة سموا بذلك. الثالث: قال القتيبي: هو مأخوذ من قرلهم أج الظليم في مشيه ينح أجا إذا هرول وسمعت حفيفه في عدوه الرابع: قال الخليل: الأج حب كالعسد والمج مح الربق فيحتمل أن يكونا مأخوذين منهما²¹⁷.

وذهب الأخفش إلى أن يأجوج من (يَجْ)، ومأجوج من (مَجْ)²¹⁸، وقال قطرب: من لم يهزم فيأجوج فاعول مثل داود وجالوت، ويكون من (يَجْ) ومأجوج فاعول من (مَجْ)، ولعل (يَجْ) الذي ذكره الأخفش وقطرب مخفف الهمزة من (أَجْ) وإلا فإن (يَجْ) لا يعرف في كلام العرب لعزة مخرج الجيم والياء²¹⁹.

وأكثر العلماء على أنهما اسمان أعجميان، فلذلك لم يهزما ولم يصرفا للعجمة والتعريف. قال النيسابوري في تفسيره: "أكثر أهل العلم على أن هذين اسمان أعجميان، مثل: طالوت وجالوت، هاروت وماروت، لا ينصرفان للتعريف والعجمة، والقراءة فيهما بترك الهمز وقرأ عاصم بالهمز، قال الليث: الهمز لغة رديئة، وقال ابن الأنباري: وجه همزه، وإن لم يعرف له أصل، أن العرب قد همزت حروفا لا يعرف للهمز فيها أصل، مثل: لبات ورثأت، واستنشأت الريح، وإذا كان هذا معروفا في أبنية العرب، كان مقبولا في الألفاظ التي أصلها للعجم"²²⁰.

وليس هناك تفسير مرضٍ لأصل هذين الاسمين حتى الآن، فبعض العلماء يعتقدون أن البادئة "ما" في مأجوج تعني "في" أو "من بلاد" باللغة العبرية، فتصبح العبارة "جوج من بلاد جوج". ويعتقدون أن "جوج" هو الاسم العبري لملك ليدبا المدعو غيغس، والذي حول مملكته إلى دولة قوية في أوائل القرن السابع قبل الميلاد.

وهناك نظرية أخرى تعيد لفظة مأجوج العبرية (מגוג) بعد حذف الواو إلى بابل (בבל). غير أن كلا التفسيرين تعرضا لانتقادات واسعة²²¹.

²¹⁷ الرازي، مفاتيح الغيب، 499/21؛ ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف (مصر: دار المعارف، 1979/1400)، 399، 431؛ أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي وآخرين (بيروت: دار المأمون للتراث، 1993/1413)، 172/5.

²¹⁸ أبو الحسن البلخي البصري الأخفش، معاني القرآن، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1990/1411)، 433/2؛ نص الأخفش: "وقال: {يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ} فهزم وجعل الألف من الأصل وجعل "يأجوج" من "يَفْعُول" و"مأجوج" من "مَفْعُول"، والذي لا يهزم بجعل الألفين فيهما زائدتين، ويجعلهما من فعل مختلف، ويجعل "يأجوج" من "يَجْجُوت" ومأجوج من "مَجْجُوت"."

²¹⁹ أبو البقاء محمد بن موسى بن علي النميري، حياة الحيوان الكبرى (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424)، 253/2؛ الأصفهاني، المجموع المغيبي في غريب القرآن والحديث، تحقيق: عبد الكريم العزباوي (السعودية: دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، 1986/1406)، 32/1.

²²⁰ النيسابوري، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1415)، 166/3؛ الأصفهاني، المجموع المغيبي في غريب القرآن والحديث، 32/1.

²²¹ يأجوج ومأجوج - ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

علاقة يأجوج ومأجوج بالترك

جاءت الأحاديث الصحيحة بالنص الصريح على أن يأجوج ومأجوج من ذرية آدم عليه السلام، فهما قبيلتان من ولد يافث أبي الترك، ويافث هذا هو ابن سيدنا نوح عليه السلام²²²، فقد جاءت رواية مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم تخبر أن يأجوج ومأجوج والترك من أبناء يافث بن نوح؛ فعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "وُلِدَ لِنُوحٍ سَامٌ وَحَامٌ وَيَافِثٌ، فَوُلِدَ لِسَامَ الْعَرَبُ وَفَارَسُ وَالرُّومُ، وَوُلِدَ لِحَامِ الْفِئَطِ وَالْبَرْبَرُ وَالسُّودَانُ، وَوُلِدَ لِيَافِثَ يَاجُوجُ وَمَاجُوجُ وَالتُّرْكُ وَالصَّقَالِبَةُ"²²³.

كما جاءت آراء السلف تؤكد وجود علاقة ما بين يأجوج ومأجوج من جهة والترك من جهة أخرى، أخرج بن مَرَدَوِيه من طريق السُّدِّي قال: التُّرْكُ سَرِيَّةٌ مِنْ سَرَايَا يَاجُوجِ وَمَاجُوجِ خَرَجَتْ تُغِيرُ فَجَاءَ ذُو الْقَرْنَيْنِ فَبَنَى السَّدَّ فَبَقُوا حَارِجًا²²⁴. وقال قتادة: ذو القرنين بنى السد على إحدى وعشرين قبيلة، وبقيت منهم قبيلة واحدة دون السد، فهم الترك، وقال الضحاك: هم جيل من التُّرْك²²⁵. وذكر أبو حيان: أن يأجوج ومأجوج قوم من الترك يسكنون في أقصى الشمال²²⁶، وقال الزمخشري: هم الترك²²⁷. وذكر الحميري في شمس العلوم: التُّرْكُ: جيل من الناس من ولد يافث ابن نوح عليه السلام. ويقال: إنهم من يأجوج ومأجوج²²⁸.

وجاء في نزهة المشتاق في اختراق الآفاق: "في الأخبار المنقولة أن يأجوج ومأجوج لما طغوا وغلبوا وأكثروا الفساد في الأرض وشكى أمرهم إلى الإسكندر فلما قصد أرضهم اختبر أمرهم فوجد منهم أمما عم خيرهم وكثر نسكهم وقل ضررهم، وذلك أنهم هاجروا إلى الإسكندر قبل أن يلحق أرضهم واعترفوا بين يديه أنهم براء من إخوانهم يأجوج ومأجوج، وشهد كثير من القبائل لهم بذلك، وأنهم لم يزالوا أبد الدهر يطلبون السلامة والسلم حريصين على ذلك. فتركهم الإسكندر خارج السد وأقطعهم تلك الأرض.. فقروا في تلك الأرضين فكثرت نسلهم واتصل خيرهم، فجميع الترك أعني الخرخلية والتبئية والخرخيزية والتغزغزية والكيمائية والمخامانية والأذكش والترکش والخفشاخ

222 جاء في البحر المحيط: ويأجوج ومأجوج من ولد آدم قبيلتان. وقيل: هما من ولد يافث بن نوح. وقيل: يأجوج من التُّرْك وَمَاجُوجُ مِنْ الْجِيلِ وَالذُّيْلُ؛ أبو حيان، البحر المحيط، 255/7.

223 وفي سننوه ضعفت، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 107/13؛ شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، 15/13.

224 ابن حجر، فتح الباري، 107/13

224 ابن حجر، فتح الباري، 107/13.

225 الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، 167/3؛ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، 109/3؛ عبد المجيد عبد الباري، الروايات التفسيرية في فتح الباري، 723/2.

226 أبو حيان، البحر المحيط، 219/7.

227 أبو حيان، البحر المحيط، 255/7.

228 نشوان بن سعيد الحميري اليمني، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري وآخرين (بيروت: دار الفكر، 1999/1420)، 734/2.

والخلج والغز والبلغارية هؤلاء كلهم أمم تركهم الإسكندر خلف الردم ... فانتشروا في الأرض وعمروها وكثرت أنسالهم وقشت أحوالهم واتصلت خيراتهم وعمت بركاتهم²²⁹

وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة قال: يأجوج ومأجوج اثنتان وعشرون قبيلة بنى ذو القرنين السد على إحدى وعشرين وكانت منهم قبيلة غائبة في العزو وهم الأتراك²³⁰. وأخرج ابن المنذر عن علي بن أبي طالب أنه سئل عن الترك فقال: هم سيرة ليس لهم أصل هم من يأجوج ومأجوج لكنهم خرجوا يغيرون على الناس فجاء ذو القرنين فسد بينهم وبين قومهم فذهبوا سيرة في الأرض²³¹.

وفي المصباح المنير²³²: أن يأجوج ومأجوج أمتان عظيمتان من الترك وقيل يأجوج اسم للذكران ومأجوج اسم للإناث وقيل مشتقان من أجت النار فالهمز فيهما أصل ووزنهما يفعل ومفعول وعلى هذا ترك الهمز تخفيف، وقيل اسمان أعجميان والألف فيهما كالألف في هاروت وماروت وداود وما أشبه ذلك وعلى هذا فالهمز على غير قياس وإنما هو على لغة من همز الخاتم والعالم ونحوه.

ووفقاً للأثار المروية وما نقله المؤرخون، يتضح لنا أن يأجوج ومأجوج والترك بنو جنس واحد، ويجمعهما أصل واحد، وهو يافث بن نوح عليه السلام، فالترك - إذن - أحد فروع يأجوج ومأجوج، وسرية من سراياهم كانوا في غزو أثناء قيام ذي القرنين ببناء الردم، فتركوا خارج الردم، أو أنهم الأصل ويأجوج ومأجوج فرع منهم كما أشار إلى ذلك الفيومي حيث قال: يأجوج ومأجوج أمتان عظيمتان من الترك. قال ابن الأثير: "يأجوج ومأجوج وقد اختلفت الأقوال فيهم، والصحيح أنهم نوع من الترك"²³³.

ومن هنا نخلص فنقول

أولاً: لفظ يأجوج ومأجوج لفظ قرآني نطقت به العرب قديماً، واختلف في أصله، فذهب بعضهم إلى القول بأنه عربي مشتق من "ي ج ج" و "م ج ج" وذلك لمن لم ينطق بالهمزة، ومن همزها قال: إنهما من "أجت النار، أو الماء الأجاج"، وهو الشديد الملوحة المخرق من ملوحته، والجمهور من العلماء على خلاف ذلك؛ حيث ذهبوا إلى القول بأنه أعجمي عربته العرب إلا أنهم لم ينصوا على اللغة التي أخذ منها اللفظ، باستثناء ما ورد عن صاحب المجموع المغيث في غريب القرآن والحديث نقلاً عن الجبان قال: "... وقال الجبان: هما اسمان معربان من يَغُوغَاءَ وَمَعُوغَاءَ، ولعلمها من لسان الترك، والله تعالى أعلم"²³⁴. وهو ما يفسح لنا المجال في البحث عن جذوره وأصوله التاريخية الأولى.

ثانياً: القول بأن يأجوج ومأجوج قبيلتان من الترك أو من ولد يافث بن نوح وهو أبو الترك يعضد ما نميل إليه من القول بأن اللفظين معربان من اللغة التركية القديمة، وأن العرب نطقت بهما

229 محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحسيني الطالبي الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الأفاق (بيروت: عالم الكتب، 1988/1409)، 849/2، 850، 851.

230 ابن حجر، فتح الباري، 107/13؛ السيوطي، الدر المنثور، 456/5.

231 السيوطي، الدر المنثور، 456/5.

232 الفيومي، ج 5، 1.

233 ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 252/1.

234 محمد بن عمر الأصبهاني، المجموع المغيث في غريب القرآن والحديث، 32/1.

على أصولهما التركية؛ إذ لا يعقل أن يكون اللفظان من تسمية العرب على جنس أعجمي، فالتسمية كانت علما منهم على أنفسهم، ودخلت إلى العربية قديما، كما أنها وردت بصيغة قريبة جدا فيما نطقت به الكتب السماوية القديمة، فاللفظ كما ورد في القرآن الكريم "يأجوج ومأجوج" وبغير الهمز "ياجوج وماجوج" قراءة، ورد في المصادر الدينية السابقة على القرآن الكريم بلفظ "جوج وماجوج"²³⁵ - بالجيم القاهرية - علما على ما أطلق عليه في القرآن الكريم وعرف بين العرب "يأجوج ومأجوج" ولا يخفى عنك مدى التقارب الصوتي بينهما.

ثالثا: إذا ما نظرنا تاريخيا إلى هذا اللفظ وعلى من كان يطلق عليهم لتبين لنا أنه دخل اللغة العربية من اللغة التركية القديمة، فلقد تكونت في القرن السادس بعد الميلاد دولة عظيمة الشأن في منطقة وسط آسيا من تحالف القبائل التركية، واستمرت هذه الإمبراطورية من 552 إلى 747 ميلادية، وكانت تسمى (جوك ترك gok - turk)، أو (كوك - ترك kok turk)، والمقطع (جوك) يشبه المقطع (جوج) تنطق أيضا (كوك)، وهذا يعني أن حرف الجيم القاهرية في أول كلمة (جوك) تحوّل إلى الكاف لتقاربهما في المخرج .

وقد ينطبق ما قيل على أول المقطع من الكلمة على المقطع الأخير منها أعني احتمال كون الكاف أصلها في النطق جيما قاهرية تطورت صوتيا لقرب مخرجي الجيم والكاف، ويكون الأصل في كلمة (جوك) هو (جوج) .

وكلمة (جوك) تعني في اللغة التركية : الأزرق، أو السماوي، أو الشرق، حيث اعتبر قداماء الترك اللون الأزرق هو رمز المشرق . وقد تسمى أحد ملوك (الهون) القدماء باسم (كوك خان) kok khan وحكم في الفترة 174 - 161 قبل الميلاد، ومعنى اسمه : ملك الملوك، أو ملك جوج، وهذا يدل على أن اسم جوج قديم وأن هذا الاسم كان يطلق على القبائل التركية أو بعضها²³⁶ .

ولقد استمرت التسمية بهذا الاسم بعد ذلك فوجد أحد ملوك مملكة (جوك ترك) تسمى بهذا الاسم، كما أن قائد قلعة مدينة بخارى وقت هجوم المغول عليها في القرن الثالث عشر الميلادي كان اسمه : (كوك خان)، ويقال: إنه كان مغوليا . كما نجد أن كلمة (جوك) ما زالت شائعة في الأسماء التركية، وفي أسماء المدن التركية في عصرنا هذا²³⁷ .

ومن ثم فإن كلمتي "يأجوج ومأجوج" كلمتان تركيتان تنتميان إلى تلك اللغة التي كان يتكلم بها أسلاف الترك والمغول منذ آلاف السنين.

الخاتمة

وبعد هذا التطواف على الألفاظ المعربة من اللغة التركية في القرآن الكريم استخلص البحث بعض النتائج التي يمكن إجمالها فيما يلي :

²³⁵ سفر رؤيا 8.

²³⁶ حاتم الهمدان، نو القرنين النبي المصري الذي طاف بالعالم وعلم الناس الدين والحضارة (لندن: إصدارات إي - كتب،

2015)، 325.

²³⁷ حاتم الهمدان، نو القرنين النبي المصري الذي طاف بالعالم وعلم الناس الدين والحضارة، 326 .

1- المعرب واقع في اللغة باتفاق العلماء، وفي القرآن الكريم على رأي الجمهور منهم، وقد ضم القرآن الكريم بين دفتيه كثيرا من لغات الأمم والشعوب المجاورة للعرب أو كان بينهما اتصال واحتكاك، ومن هذه اللغات التي ضمها القرآن الكريم بين دفتيه اللغة التركية.

2- ندرة الألفاظ التي عُرِّبَت من اللغة التركية في القرآن الكريم، ولكن هذا لا يعني أن العرب لم يتأثروا بالترك بل العكس من ذلك هو الحاصل، فقد جاور الترك العرب، وأتيح لهما أن يتأثر بعضهم ببعض قديما وحديثا بفضل وسائل الاختلاط والاتصال، قديما بدا فيما ورد من ألفاظ في آداب العرب في عصرهم الجاهلي شعرا ونثرا، ونطق القرآن الكريم ببعض ألفاظهم، فكان ذلك عنوانا ودليلا على أثر اللغة التركية في اللغة العربية.

3- اللغة الطخارية المنسوبة إلى طخارستان من بلاد الترك هي فرع من فروع اللغة التركية الأم القديمة، وقد سجلها القرآن الكريم في لفظ "غساق" عند بعض من ذهبوا إلى أنه باللغة الطخارية .

4- لفظ "ياجوج ومأجوج" وإن سكت العلماء عن عزوه إلى لغته التي استعارته العربية منها عند من قال بأعجميته، فقد اتفقوا جميعهم - حتى من قال بأنه عربي مشتق - على أن ياجوج ومأجوج جنس من الترك عاش في بلاد الترك، ومن ثم استخلص البحث أن الاسم أعجمي معرب من اللغة التركية القديمة؛ إذ لا يعقل أن تكون الذات من الترك والعلم عليها من العربية ، وقد عرفنا من خلال البحث أن هذا الاسم كان شائعا بينهم تسموا به وأطلقوه على بعض المواضع في بلدانهم .

ثبت بأهم المراجع

- ارتشاف الضرب من لسان العرب، المؤلف: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: 745 هـ)، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة: الأولى، 1418 هـ، 1998 م، 1/ 146
- الاشتقاق والتعريب، عبد القادر بن مصطفى المغربي، مطبعة الهلال / مصر 1908 .
- الانتصار للقرآن، المؤلف: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلائي المالكي (المتوفى: 403 هـ)، تحقيق: د. محمد عصام القضاة، الناشر: دار الفتح - عمّان، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة: الأولى 1422 هـ - 2001 م .
- الإتقان في علوم القرآن، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911 هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: 1394 هـ/ 1974 م
- الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، المؤلف: عائشة محمد علي عبد الرحمن المعروفة ببنت الشاطي (المتوفى: 1419 هـ)، الناشر: دار المعارف، الطبعة الثالثة.
- الأضداد: أبو بكر، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة بن فروة بن قطن بن دعامة الأنباري (المتوفى: 328 هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، عام النشر: 1407 هـ - 1987 م.
- البحر المحيط في التفسير، المؤلف: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: 745 هـ)، المحقق: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر - بيروت.
- البداية والنهاية، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774 هـ)، المحقق: علي شيري، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى 1408 هـ - 1988 م .
- البلغة إلى أصول اللغة، المؤلف: أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (المتوفى: 1307 هـ)، المحقق: سهاد حمدان أحمد السامرائي ((رسالة ماجستير من كلية التربية للبنات - جامعة تكريت بإشراف الأستاذ الدكتور أحمد خطاب العمر))، الناشر: رسالة جامعية - جامعة تكريت

- التبيان في تفسير غريب القرآن، المؤلف: أحمد بن محمد بن عماد الدين بن علي، أبو العباس، شهاب الدين، ابن الهائم (المتوفى: 815هـ)، المحقق: د ضاحي عبد الباقي محمد، الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الأولى - 1423 هـ.
- التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، المؤلف: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، الناشر: دار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: 1984هـ.
- التفسير اللغوي للقرآن الكريم، المؤلف: د مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، الناشر: دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولى، 1432هـ.
- التفسير والمفسرون، المؤلف: الدكتور محمد السيد حسين الذهبي (المتوفى: 1398هـ)، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة.
- التهذيب في أصول التعريب للدكتور / أحمد عيسى، الطبعة الأولى القاهرة 1342هـ .
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري 138/4، لمحمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش
- الخصائص، المؤلف: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفى: 392هـ)، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب
- الدر المنثور، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، الناشر: دار الفكر – بيروت .
- الرسالة المؤلف: الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204هـ)، المحقق: أحمد شاکر، الناشر: مكتبة الحلبي، مصر، الطبعة: الأولى، 1358هـ/1940م،
- الزاهر في معاني كلمات الناس، المؤلف: محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري (المتوفى: 328هـ)، المحقق: د. حاتم صالح الضامن، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الأولى، 1412 هـ -1992.

- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، المؤلف: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، الناشر: محمد علي بيضون، الطبعة: الطبعة الأولى 1418هـ-1997م
- الكامل في التاريخ، المؤلف: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (المتوفى: 630هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1417هـ / 1997م.
- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار ، المؤلف: أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: 235هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، 1409.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، المؤلف: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407 هـ
- الكلمات الأعجمية والمعربة في القرآن الكريم الكلمات الترية نموذجاً . د. خاقان اوغور كلية اللاهيات جامعة نجم الدين اربكان قونيا تركيا.
- المجموع المغيث في غريب القرآن والحديث لمحمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصبهاني المدني، أبو موسى (المتوفى: 581هـ) ، تحقيق : عبد الكريم العزباوي، جامعة ام القرى ، الطبعة الأولى.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المؤلف: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: 542هـ)، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1422 هـ.
- المزهري في علوم اللغة وأنواعها، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، المحقق: فؤاد علي منصور، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1418هـ-1998م،
- المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (مؤصلٌ ببيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم بأصواتها وبين معانيها)، المؤلف: د. محمد حسن حسن جيل، الناشر: مكتبة الآداب - القاهرة، الطبعة: الأولى، 2010 م.
- المعجم العربي نشأته وتطوره، د/ حسين نصار، دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة 1408 هـ / 1988 م .

- المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، لأبي منصور الجواليقي، تحقيق الأستاذ / أحمد محمد شاكر، ط الثانية / مطبعة دار الكتب / 1389هـ / 1969 م .
- المعرب والدخيل في اللغة العربية : جل محمد باسل، الجامعة الإسلامية العالمية / إسلام آباد / باكستان 2002م.
- المُعْرَبُ فِي تَرْتِيبِ الْمُعْرَبِ، المؤلف: ناصر بن عبد السيد أبي المكارم ابن علي، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي المُطَرِّزِي (المتوفى: 610هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ .
- المفردات في غريب القرآن، المؤلف: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: 502هـ)، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ
- المتع الكبير في التصريف، المؤلف: علي بن مؤمن بن محمد، الحَضْرَمِي الإشبيلي، أبو الحسن المعروف بابن عصفور (المتوفى: 669هـ)، الناشر: مكتبة لبنان، الطبعة: الأولى 1996.
- المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، المحقق: التهامي الراجي الهاشمي، الناشر: مطبعة فضالة - بإشراف صندوق إحياء التراث الإسلامي، المشترك بين المملكة المغربية ودولة الإمارات العربية المتحدة.
- المولد دراسة في نمو وتطور اللغة العربية بعد الإسلام، تأليف الدكتور حلمي خليل نامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1978م .
- الوسيط في تفسير القرآن المجيد، المؤلف: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: 468هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، قدمه وقرظه: الأستاذ الدكتور عبد الحي الفرماوي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، الطبعة: الأولى، 1415 هـ ، 1994.
- أدب الكاتب (أو) أدب الكتاب، المؤلف: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: 276هـ)، المحقق: محمد الدالي، الناشر: مؤسسة الرسالة.
- أسس علم اللغة ، الدكتور: أحمد مختار عمر، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الطبعة الثامنة 1419هـ-1998م.

- بحوث ومقالات في اللغة، المؤلف: رمضان عبد التواب (المتوفى: 1422هـ)، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة: الثالثة 1415هـ-1995م .
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، المؤلف: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: 817هـ)المحقق: محمد علي النجار، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة .
- بيان المعاني، المؤلف: عبد القادر بن ملاً حويش السيد محمود آل غازي العاني (المتوفى: 1398هـ) ، الناشر: مطبعة الترقى - دمشق، الطبعة: الأولى، 1382 هـ - 1965 م.
- تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري، المؤلف: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو، جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، (صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي، المتوفى: 369هـ)، الناشر: دار التراث - بيروت، الطبعة: الثانية - 1387 هـ.
- تاريخ آداب العرب، المؤلف: مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر الرافي (المتوفى: 1356هـ) ، الناشر: دار الكتاب العربي.
- تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم، المؤلف: عبد الرزاق بن فراج الصاعدي ، الناشر: عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملطة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1422هـ/2002م .
- تصحيح التصحيف وتحريير التحريف، المؤلف: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (المتوفى: 764هـ)، حقه وعلق عليه وصنع فهرسه: السيد الشراوي، راجعه: الدكتور رمضان عبد التواب، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1407 هـ - 1987 م.
- تفسير الماوردي / النكت والعيون، المؤلف: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ)، المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان.
- تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، المؤلف: أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: 982هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- جامع البيان في تأويل القرآن، المؤلف: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.

- جمهرة اللغة، المؤلف: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: 321هـ) تتر، المحقق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الأولى، 1987م .
- حاشية ابن بري على المعرب عبد الله بن بَرّي بن عبد الجبار المقدسي الأصل المصري، أبو محمد، ابن أبي الوحش (المتوفى: 582هـ)، المحقق: د. إبراهيم السامرائي، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت.
- حدود العالم من المشرق إلى المغرب، المؤلف: مجهول (توفي: بعد 372هـ)، محقق ومترجم الكتاب (عن الفارسية) : السيد يوسف الهادي، الناشر: الدار الثقافية للنشر، القاهرة، الطبعة: 1423 هـ .
- خريدة العجائب وفريدة الغرائب، المؤلف : سراج الدين أبو حفص عمر بن المظفر بن الوردی، البكري القرشي، المعري ثم الحلبي (المتوفى : 852هـ)، المنسوب خطأ : للقاضي زين الدين عمر بن الوردی البكري القرشي، المحقق : أنور محمود زنتي - كلية التربية ، جامعة عين شمس، الناشر : مكتبة الثقافة الإسلامية ، القاهرة، الطبعة : الأولى ، 1428 هـ - 2008م.
- دراسات في أصول اللغات العربية، المؤلف: أبو مجاهد عبد العزيز بن عبد الفتاح بن عبد الرحيم بن الملاً محمد عظيم القارئ المدني، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة: السنة السادسة - العدد الثالث / رجب 1394 هـ - فبراير 1974م.
- دراسات في فقه اللغة، المؤلف: د. صبحي إبراهيم الصالح (المتوفى: 1407هـ) ، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الطبعة الأولى 1379 هـ - 1960م.
- دراسات لأسلوب القرآن الكريم، المؤلف: محمد عبد الخالق عزيمة (ت 1404 هـ)، تصدير: محمود محمد شاكر، الناشر: دار الحديث، القاهرة ، الطبعة: بدون.
- ذو القرنين النبي المصري الذي طاف بالعالم وعلم الناس الدين والحضارة ، د / حاتم الهمدان، إصدارات إي - كتب، لندن، سبتمبر 2015. الطبعة الأولى.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المؤلف: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (المتوفى: 1270هـ)، المحقق: علي عبد البارى عطية، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1415 هـ.
- زاد المسير في علم التفسير، المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، الناشر: دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة: الأولى - 1422 هـ .

- شرح السنة، لمحيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البيهقي الشافعي (المتوفى: 516هـ) ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، الطبعة: الثانية، 1403هـ - 1983م.
- شفاء الغليل فيما وقع في كلام العرب من الدخيل ، لشهاب الدين أحمد الخفاجي المصري ، (المتوفى: 1069هـ) ، تحقيق محمد كشاش ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى 1418هـ / 1998م .
- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم ، المؤلف: نشوان بن سعيد الحميري اليمني (المتوفى: 573هـ) ، تحقيق: د/ حسين بن عبد الله العمري - مطهر بن علي الإيراني - د يوسف محمد عبد الله، الناشر: دار الفكر المعاصر (بيروت - لبنان)، دار الفكر (دمشق - سورية)، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م.
- صحيح مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ) ، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت
- غريب القرآن المسمى بنزهة القلوب، المؤلف : محمد بن عَزير السجستاني، أبو بكر الغزيري (المتوفى : 330هـ)، المحقق : محمد أديب عبد الواحد جمران، الناشر : دار قتيبة - سوريا، الطبعة : الأولى، 1416 هـ - 1995 م.
- غريب القرآن لعبد الله بن عباس رضي الله عنه، تحقيق د/ أحمد بولوط، مكتة الزهراء القاهرة.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز .
- فتح القدير ، لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ) ، الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى - 1414 هـ.
- فصول في فقه العربية مكتبة الخانجي - القاهرة - مصر، الطبعة السادسة - 1420هـ/1999م .
- فقه اللغة للدكتور على عبد الواحد وافي ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر / القاهرة.
- فنون الأفتان في عيون علوم القرآن، لجمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ) ص 345، دار النشر: دار البشائر - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى - 1408 هـ - 1987 م .

- كتاب الألفاظ الفارسية المعربة تأليف/ السيد أدى شير، الطبعة الثانية 1987/ 1988، دار العرب للبستاني .
- كتاب العين، المؤلف: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: 170هـ)، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال .
- مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري (المتوفى: 209هـ)، المحقق: محمد فواد سزكين، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة: 1381 هـ.
- مختصر صحيح مسلم 528/2، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المؤلف: عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله، أبو محمد، زكي الدين المنذري (المتوفى: 656 هـ)، المحقق: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة: السادسة، 1407 هـ - 1987 م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.
- معاني القراءات للأزهري، المؤلف: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، الناشر: مركز البحوث في كلية الآداب - جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1412 هـ - 1991 م
- معاني القرآن وإعرابه، المؤلف: إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: 311هـ)
- معاني القرآن، المؤلف: أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد (المتوفى: 338هـ)، المحقق: محمد علي الصابوني، الناشر: جامعة أم القرى - مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، 1409.
- معاني القرآن، المؤلف: أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (المتوفى: 207هـ)، المحقق: أحمد يوسف النجاتي / محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، الناشر: دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر، الطبعة: الأولى.
- معترك الأقران في إعجاز القرآن، ويُسمى (إعجاز القرآن ومعترك الأقران)، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ) 148/1، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1408 هـ - 1988 م

- معجم البلدان، المؤلف: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: 626هـ)، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1995 م.
- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، المؤلف: أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي (المتوفى: 487هـ)، الناشر: عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1403 هـ.
- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ.
- مفحمت الأقران في مبهمات القرآن، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911 هـ)
- نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، المؤلف: محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحسني الطالب، المعروف بالشريف الإدريسي (المتوفى: 560هـ)، الناشر: عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى، 1409 هـ.
- نهاية الأرب في فنون الأدب، المؤلف: أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري، شهاب الدين النويري (المتوفى: 733هـ)، الناشر: دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1423 هـ.

Kaynakça

- Abdüttevâb, Ramazan. *Buhûs ve makâlât fi'l-lüğâ*. 3. bs., Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1415/1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Muhammed b. eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- el-Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî 'Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994.
- el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârîbi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/1959.
- Azime Muhammed Abdülhâlik. *Dirâsâtün li uslûbi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Tasdir. Mahmûs Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed 'İsâm el-Kudât. Amman: Dâru'l-Feth, 1422/2001.
- Basil, Muhammed. *el-Mu'arreb ve'd-dehîl fi'l-lüğâ'l-'arabiyye*. Pakistan: el-Câmiatu'l-İslâmiyye el-Alemiyye, 1423/2002.
- el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*. thk. Züheyr eş-Şâvîş & Şuayb el-Arnaût. 2. bs. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Bintü'ş-Şâtî', Aişe Muhammed Ali Abdurrahman. *el-İ'câzû'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilü İbnü'l-Ezrak*. 3. bs. Mısır: Daru'l-Me'ârif, ts.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dâr Tavku'n-Necâ, 1422/2001.

Cebel, Muhammed Hasan Hasan. *el-Mu'cemü'l-iştikâkî el-muvassal li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1431/2010.

el-Cevâlîkî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mu'arreb mine'l-kelâmi'l-a'cemî'alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2. bs. Kahire: Matbaatu Darü'l-kütüb, 1389/1969.

Ebussuud, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l-'akli's-selîm*. Beyrut: Dâru İhya'î't-Turâs, ts.

Ebü'l-Ferec, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'Arabî, 1422/2001.

el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Kitâbü'l-Ezdâd*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1407/1987.

el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *ez-Zâhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü Risâle, 1412/1992.

el-Endelüsî, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed el-Bekrî. *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'i'l-bilâd ve'l-mevâzi*. 3. bs. Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1403/1982.

el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-muhîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-'Arab*. thk. Receb Osman Muhammed & Ramazan Abdüttevâb. 5 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998.

el-Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd. *Cemheratu'l-Luğa*. thk. Remzi Münir Ba'albakî. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.

el-Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr el-Absî. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. Mısır: Daru'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.

el-Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî el-Basrî. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî & İbrâhim es-Samerrâî. Beyrut: Dâr ve Mektebetü Hilâl, ts.

el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 2. bs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1415/1995.

el-Herevî, Ebû Mansûr Muvaffak b. Alî. *Meâni'l-kırâât li'l-Ezherî*. Suudi Arabistan: Câmiatu'l-Meliki's-Suud, 1412/1991.

el-Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Besâ'iru zevi't-temyîz fi letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-şu'uni'l-İslâmiyye, ts.

el-Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Şifâ'ü'l-ğalîl fîmâ fi kelâmi'l-'Arab mine'd-dahîl*. thk. Muhammed Keşşâş. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.

İbn Abbas, Abdullah. *Ğarîbü'l-Kur'an*. thk. Ahmet Bulut. Kahire: Mektebetü'z-Zehra, ts.

İbn Âşûr, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984.

İbn Berrî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdilcebbâr b. Berrî el-Makdisî el-Mısırî. *Haşiyetü İbn Berrî 'ale'l-muarrib*. thk. İbrahim es-Sâmra'î. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Hasâis*. Beyrut: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-'Amme li'l-Kitâb, ts.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.

İbn Kesîr Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. Lübnan: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1407/1988.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Edebü'l-kâtib*. thk. Muhammed ed-Dâlî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

İbn 'Usfûr, Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî el-Hadramî el-İşbilî. *el-Mümti'u'l-kebîr fi't-tasrif*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1416/1996.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Fünûnü'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1408/1987.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdüssellam Tedmîrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1417/1997.

İbnü'l-Hâim, Ahmed b. Muhammed b. İmâdüddîn b. Ali Ebü'l-Abbâs. *et-Tibyan fi tefsiri garibi'l-Kur'ân*. thk. Zâhî Abdülbâkî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2002.

İsâ, Ahmed. *et-Tehzîb fi usûlü't-tağrîb*. Kahire: b.y., 1342/1923.

el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem- ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412/1992.

- el-İsfahânî, Muhammed b. Ömer b. Ahmed b. Ömer b. Muhammed el-Medînî Ebû Mûsâ. *el-Mecmû'l-muğîs fi ğarîbi'l-Kur'ân vel-hadîs*. thk. Abdülkerîm el-Azbâvî Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, ts.
- el-Kazvînî, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya er-Râzî. *es-Sâhibî fi fikhi'l-lüġati'l-arabiyye ve mesâilühâ ve süneni'l-arab fi kelâmiha*. nşr. Muhammed Ali Beyzûn. Kahire: b.y., 1418/1997.
- el-Kınnevcî, Ebu't-Tayyib Sadîk Han b. Hasan b. Ali b. Lütfillah el-Hüseynî el-Buhari, *el-Bülġa ilâ usûlü'l-lüġa*. thk. Sühâd Hamedân Ahmed es-Sâmerrâ'î. Irak: Risâle Câmîyye, ts.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî & İbrahim Atfîş. Kahire: b.y., ts.
- el-Maġribî, Abdülkâdir b. Mustafa. *el-İştikâk ve't-Ta'rib*. Mısır: Matba'atü'l-Hilâl, 1428/2007.
- Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381/1961.
- el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Baġdâdî. *en-Nüket ve'l-uyûn tefsîrü'l-Mâverdî*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-İlmiyye, ts.
- el-Medenî, Ebû Mücâhid Abdülaziz b. Abdülfettâh b. Abdürrahîm b. Muhammed Azîmu'l-Kâri. *Dirâsâtün fi usûli'l-luġati'l-Arabiyye*. 3. sayı. 6. bs. Medîne: el-Camiatu'l-İslâmiyye, 1394/1974.
- el-Muhâribî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdürrahman b. Temmâm b. 'Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2001.

- el-Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Hârizmî. *el-Muğrib fi tertîbi'l-Mu'rib*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- el-Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh. *Muhtasarı Şahîhi Müslim*. thk. Muhammed Nasiruddin el-Elbânî. 6. bs. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1407/1987.
- Nâmî, Hilmi Halil. *el-Müvelled dirâse fi nümiüvi ve tatavouri'l-lüğati'l-arabiyye bağde'l-İslâm*. Beyrut: el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-'Amme li'l-Kitâb, 1398/1978.
- Nassar, Hüseyin. *el-Mu'cemü'l-'arabî neşsetuhu ve tatavvuruhu*. Kahire: Dâru Mısır, 1408/1988.
- en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmi'atu Ümmü'l-Kurâ, 1409/1989.
- en-Nisâbûrî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî. Sahîhu Müslim b. el-Haccâc. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- en-Nisâbûrî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- en-Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâik, 1423/2002.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Üsüs 'ilmü'l-lüga*. 8. bs. Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1419/1998.

er-Râfi'î, Mustafa Sadık b. Abdürrezzâk b. Sa'îd b. Ahmed b. Abdülkâdir, *Târîhu âdâbi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-'Arabî, ts.

er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 3. bs. Beyrut: Dâru İhyâ'î'l-Türâsî'l-'Arabî, 1420/1999.

es-Sâ'idî, Abdürrezzak b. Ferrâc. *Tedâhulu'l-usûli'l-lüğaviyye ve eseruhu fi binâi'l-mu'cem*. Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 1422/2002.

Sâlih, Subhî İbrahim. *Dirâsâtün fi fikhî'l-luğa*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1379/1960.

es-Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *Tashîhü't-tashîf ve tahrîrû't-tahrîf*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1407/1978.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 2 Cilt. Beyrut: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-'Amme li'l-Kitâb, 1494/1974.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Mu'terekü'l-aqrân fi i'câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Mühezzeb fimâ vaka'a fi'l-Kur'ân mine'l-mu'arreb*. thk. Tihâmî Râcî el-Hâşimî. Mağrib: Matbaatü'l-Fazzâle, ty.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzahir fi 'ulûmi'l-luğa*. thk. Fuad Ali Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.

eş-Şafiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbâs b. Osman b. Şafiî b. Abdülmütallib b. Abdümenâf el-Matlabî el-Kureyşî el-Mekkî. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.

eş-Şerîf el-İdrîsî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs et-Tâlibî. *Nüzhetü'l-müştâk fi'htirâkı'l-âfâk*. Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1409/1988.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Ah̄bârü'l-merviyye fi sebebi vaz'î'l-'Arabîyye*. Thk. Mervân el-'Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Hicra, 1409/1988.

et-Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

et-Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 3. bs. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967.

et-Tayyâr, Müsâ'id b. Süleyman b. Nâsır. *et-Tefsîru'l-lüğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Suudî Arabistan: Dâru'l-Cevzî, 1432/2012.

Vâfi, Ali Abdülvâhid. *Fıkhü'l-luğa*. Kahire: Dâru Nahda, 1420/1999.

el-Yemenî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1414/1993.

el-Yemenî, Nişvan b. Saîd el-Humeyrî. *Şemsu'l-ulûm ve devâu kelâmi'l-Arabi mine'l-Kulûm*. thk. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî. b.y. ts.

ez-Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl*. 3. bs. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-'Arabî, 1407/1986.

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Balıkesir University Faculty of Theology
ISSN 2149-9969 | e-ISSN 2717-669X
Aralık/ December 2019, 10: 169-247

Hanefi Mezhebi Şerh Edebiyatı
Explanation Literature of the Hanafi Sect

Halis Demir

Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bilim Dalı
Sivas, Türkiye
Assoc. Prof., Cumhuriyet University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law

e-mail: halisdemir@cumhuriyet.edu.tr

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-4185-6553>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Kasım 2019 / 03 November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Aralık 2019 / 20 December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2019 / 30 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/ December

Atıf/Citation: Halis Demir, "Hanefi Mezhebi Şerh Edebiyatı" *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Aralık 2019): 169-247

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir.
This article has been reviewed by at least two referees.

Web: <http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bauifd>
Mail: balikesirilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Balıkesir University, Faculty of Theology, Balıkesir, Turkey. All rights reserved.

Hanefi Mezhebi Şerh Edebiyatı Halis Demir

Öz

Hanefi mezhebi fakihlerinin yazdıkları temel eserlere sonraki müellifler tarafından şerhler yazılmıştır. Fıkıh alanında yazılan şerhlerde metinlerde yer alan fikhî meseleler izah edilmiştir. Bunun yanı sıra şerhler; metinlerde yer alan içtihatların delilleri, o içtihadı ait tenkitler ve bunlara verilen cevaplar, ilgili meselenin fıkıh usûlündeki dayanağı, sözcük ve dilbilgisi, ilgili hadislerle ilişkin tahliller ve değerlendirmeler gibi birçok konuyu ihtiva etmektedir. Şerhler bize ilim geleneğinin nasıl devam ettiğini de göstermektedir. Bu anlamda bazı şerhlerde asıl metinde geçen fakih'in hayatı, hocaları, ilmi silsilesi ve yaşadığı bölgeler teferruatlı olarak yer almaktadır. Metinler, fetva, kaza ve öğretim faaliyetleri için önemlidir. Şerhler ise mezhep birikiminin bu metinden sonraki dönemlere nakledilmesi gibi bir fonksiyonu da icra etmektedir. Makalemizde önce şerh kavramı ele alınmıştır. Sonra yaygın olarak bilinen Hanefi fıkıh edebiyatındaki temel metinler üzerine yazılan şerh kitapları ve müellifleri tespit edilerek kronolojik olarak sıralanmıştır. Konu usul, furu, kaza, miras ve muhtelif eserler şeklinde ele alınmıştır. Bu şekilde Hanefi mezhebindeki şerh kitaplarının kapsamlı bir listesi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu kanaatimizce fıkhı ilgi duyan her yaştaki insanın çeşitli şekillerde faydalanabileceği bir toplu bilgidir. Bu eserlerin herbiri ile ilgili ayrıntılı bilgilere *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* maddeleri ve *Hanefi Fıkıh Alimleri* kitabı ile ulaşmak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Literatür, Edebiyat, Şerh, Kaza.

Explanation Literature Of The Hanafi Sect

Abstract

Commentaries were written by subsequent authors to main works which written by authors scribes of Hanafi sect. In the commentary written in the field of fiqh, fiqh matters written in the texts are explained. In addition, commentary, the evidence of the case law contained in the texts, the criticism of that case law and the answers given to them, the basis of the related issues in the Fiqh procedure, vocabulary and grammar, and related Hadith contain many issues. Commentaries also shows us how the tradition of science continues. In this sense, in some commentaries the life of the Faqih, his teachers, the scientific line and the regions in which he lived are detailed. Texts are important for fatwa, qada and teaching activities. The commentaries also carry out a function of transferring the accumulation of sects to periods after this text. The concept of commentary is discussed first in our article. Then, the commentary books and authors written on the basic texts of the widely known Hanafi Fiqh literature were identified and sorted chronologically. The subject has been dealt with in the form of procedure, branches, judgement, heritage and miscellaneous works. Thus, a comprehensive list of commentary books in the Hanafi sect was attempted to be established. In our opinion, this is a collective knowledge that people of all ages who are interested in Fiqh can benefit in various ways. Detailed information about each of these works can be obtained with the articles of the Turkish Religious Foundation Encyclopaedia of Islam and The Book of Hanafi Fiqh Scholars.

Keywords: Fiqh, Literature, Literature, Commentary, Judgement

Giriş

Klasik fıkıh kitapları ve tabakat kitapları içerisinde birçok şerh atıflar yapılmakta; müellifler ve eserleri hakkında bilgilere yer verilmektedir. Fıkıh ilmi ile iştigal edenler için bu bilgiler hem dağınık hem de onlara ulaşılmamaktadır. Bu çalışmada konu ile ilgili literatür kitapları ve kaynak eserler taranmış ve bir liste oluşturulmuştur. Arkasından birçok yerde ayrı ayrı bulunan şerh kitapları ve müellifleri tespit edilmiştir; Şerhler kronolojik olarak sıralanmıştır. Başta fıkıh ilmi ile uğraşan kişiler olmak üzere araştırmacıların bu eserlerin birer listesine kısa zamanda ulaşmaları zordur. Bu çalışma ile bu kolaylık sunulmak istenmiştir. Burada önce üzerine şerh yazılan kitap arkasından şerh yazan müelliflerin tam adları, vefat tarihleri ve şerh olarak bahsi geçen kitapların tam adı kaydedilmiştir. İslam Dünyasında şimdilik elimizdeki verilerle fıkıh kitaplarının üzerinde şerh düzeyinde ne kadar çalışmaya konu oldukları da ortaya çıkmış olacaktır. Giriş mahiyetinde şerh kavramına yer verilmiştir. Şerh yazma geleneği üzerinde çeşitli eleştiri ve küçümseme ifadelerine rağmen önemi inkar edilemeyecek bir faaliyettir. Bu sebeple konunun ilim ve kültür mirasımız bakımından önemine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma fıkıh kitaplarının şerhlerini değerlendirme konusunda başlangıç çalışmalarından birisi olarak da düşünülebilir.

1. Şerhin Tanımı ve Mahiyeti

Arapça (ş-r-h) kökünden gelen şerh, sözlüklerde “açma, yarma, ayırma”,¹ “keşfetmek ve beyan etmek”,² fehm eylemek”, keşif, açıklama ve beyan etmek gibi anlamlara gelmektedir.³ Şerh sözlü veya

¹ Şemseddin Sami, *Kamus-i Türki* (İstanbul: Alfa Yayınları, 1998), 773.

² Mustafa Karahisarî, *Ahter-î Kebir* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1310), 1: 434.

³ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, thk. Amir Ahmed Haydar (Beyrut: Daru'Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 3: 328.

yazılı olarak yapılmış olan açıklamalara şerh denir. Şerhlerde meşhur muhtasar metinlerdeki ifadeler açıklanmış, eksik bırakılan hususlar tamamlanmış, hatalara işaret edilmiş veya örnekler çoğaltılmıştır.⁴ Yani metin çevresinde yapılan her türlü izah etme, kapalı hususları giderme, tahlil etme, düzenleme, itirazlar, tenkitler, tashih vb. çalışmalarla ifadeleri daha anlaşılır hale getirme, tasnif etme, dönemle irtibatlandırma, tamamlama gibi çalışmalara *şerh* denir.⁵ Şerh meselesini sağlıklı ve yerinde görebilmek için “metin” ve “kitap” merkezli anlama ve tahlil çabalarının hepsini birden hesaba katmak gerekir. Şerhin esas aldığı temel kitap "metin" olarak isimlendirilir.⁶ Şerhler temel eserler, metinler ve bunları geliştirip yaygınlaştıracak çevreler ve ders halkaları ile ortaya çıkmaktadır. Bir metni açmaya, tamamlamaya, ikmal etmeye, tenkit ve tashih etmeye... doğru hareket eden çalışmalara *şerh*, *haşiye*, *talik*, *tafsil*, *tevil*, *izah*, *zeyl*, *tetimme* gibi isimler verilmiştir. Buna karşılık bir metni özetlemeye, fazla bilgilerden arındırmaya, ezberlenebilirlik özelliğini artırmaya, daha sistemli bir hale getirmeye... dönük çalışmalar *ihtisar*, *muhtasar*, *hülasa*, *telhis*, *mülahhas*, *müntehab*, *muktetaf* diye adlandırılmıştır. Bunların bazıları için şerh kelimesi kullanılmaktadır.⁷ Bunları şerh faaliyetinin çeşitli aşamaları olarak da görmek mümkündür. Klasik telif tarzları ve bununla irtibatlı olarak başka eserlerden yapılan iktibas, özet ve nakil biçimleri, kullanılan kaynakların zikredilmesi ve sıralaması, ilk kaynağa ulaşma veya sonraki metinlerden nakletme tarzları gibi

⁴ Sedat Şensoy, “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 508.

⁵ İsmail Kara, *İlim BilmezTarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 15.

⁶ Eyyüp Said Kaya, “şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 560-564.

⁷ Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Haşiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 419.

teknikler bizim bugün tasnif ettiğimiz, birçok bilginin tarihte farklı seviyede önem taşıdığı, farklı ölçüldüğünü gündeme gelebilecektir.⁸

Semavî kitaplar, dinî, felsefî ve hikemî eserler, kanunlar, siyasî metinler, mevzuat kitapları, şiirler ve nutuklar anlaşılması, korunması, zamana göre uyarlanarak varlıklarının sürdürülmesi için şerh çalışmalarının konusu olmuştur. İlimler, felsefe ve telif türleri tabiatı icabı devamlılığı ve birikimi (*terâküm*) önemsemek zorundadır. Bütün bunlar şerhler, haşiyeler, talikat ve telhisler üzerinden yürütülmektedir.⁹

Şerh mefhumunun ilk kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir.¹⁰ Zira Rasûlullah'ın (s.a.s.) Kur'an'ın bazı kelimelerini tefsir etmesi ilk şerh örneklerindedir.¹¹ Tefsîr sözlükte, "kapalı bir şeyin üzerinden perdenin kalkması, belli olması ve keşf gibi manalara gelir. Terim olarak ise nahiv, sarf ve belâgat gibi arapça dil bilimlerinden; nüzul sebepleri, nesh ve muhkem-müteşabih gibi Kur'an ilimlerinden; Senet ve metin gibi hadis ilimlerinden; mantık ve fıkıh gibi usul ilimlerinde faydalanarak Kur'an'ın manalarını açıklama işidir.¹² Bu açıklamanın konumuzla alakası şudur: *şerh* ve *tefsir* icra ettikleri faaliyet aynıdır. Şerh faaliyetinde tefsir ilminin yöntemlerinden faydalanılmaktadır. Ancak tefsir bir ilim dalı olarak Kur'an'a hasredilmiştir. Kur'an-ı Kerim haricindeki metinlerin izahı için ise şerh, hâşiye, hâmiş, ta'likât, telhîs gibi isimlendirmeler kullanılmıştır.¹³

⁸ İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla!" Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 15/28 (2010/1), 29-30.

⁹ Kara, *Unuttuklarını Hatırla*, 4.

¹⁰ Tunca Kortantamer, "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi", *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 8 (İzmir 1994): 2.

¹¹ Mehmet Efendioğlu, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 559.

¹² Abdulhamit Birışık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 290.

¹³ Topuzoğlu, "Haşiyeye", 16: 419; Şensoy, "Şerh", 38: 508.

Şerhler fıkıh edebiyatının gelişmesinde etkili olmuştur. Önceki alimlerin kaleme aldığı eserlerden bazılarının şerh edilmesi, fıkıh tarihinin üzerinden geliştiği ve bu tarihî seyre hâkim olan eserleri büyük ölçüde göstermektedir. Fıkıh müktesebatını meydana getiren tarif, delil ve hüküm gibi kavramların müzakere edildiği ve muhtevalarının geliştirildiği temel eserler şerhlerdir.¹⁴

Hermeneutik ve şerh arasında kurulan bazı ilişkiler bize şerh geleneğinin mahiyetini farklı bir açıdan hatırlatırken, nasıl devasa bir miras ile de yüzyüze olduğumuzu hatırlatmaktadır. Hermeneutik, bildirme, haber verme çeviri yapma, açıklama sanatıdır.¹⁵ Yazıyla tespit edilen hayata dair ifadelerin yorumudur. Bir dönemi veya da kültürü doğru okumak, yalnızca metinlerdeki yüzeysel anlamları kavramakla mümkün değildir. Kelimeler dönemin tinsel özelliklerini de yansıtır. Her dönem farklı bir tinsel art alana sahiptir. Bu tarihi ve tinsel art alan edebî eserleri de etkiler. Bir edebiyat eserini doğru anlamının yöntemi devrin art alanını anlamaktan geçer. Zira bir edebiyat eseri tinsel hayatın tekil olgularını ifade eder. Fakat orada ifadesini bulan hayat ideali o dönemin ruhuyla etkileşim hâlinindedir. Bir metni anlamak sahip olduğumuz ön yargılar sayesinde gerçekleşmektedir. Sanat eserinin bir ufku olduğu gibi onu okuyanın da ufku vardır. Yani anlama bir ufuk birleşmesidir.¹⁶

Bir metnin doğru anlaşılmasında; bazen metin, bazen yazar, bazen de dönem ön plana çıkabilmektedir. Şerh eserleri çeşitli şekilde tertip edilmiştir.¹⁷ Her şârihin kendine ait bir şerh üslûbu vardır.¹⁸

¹⁴ Kaya, "Şerh", 38: 560-564.

¹⁵ Hans-George Gadamer, *Hermeneutik*, trc. Doğan Özlem (Hermeneutik Yorumbilgisi Üzerine Yazılar), (İstanbul: 1995), 122-28.

¹⁶ Ömer Özkan, "Hermeneutik ve Klasik Metin Şerhi", *International Journal of Social Science*, 4/1 (Summer 2011), 66.

¹⁷ Tunca Kortantamer, "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi", *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 8 (İzmir: 1994), 2.

¹⁸ Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri* (İstanbul: 2000), 306.

Burada metnin dili, konusu, şarihlin kişiliği, şerhin yöneldiği okuyucu grubu metne uygulanacak şerh usûlünde rol oynar.¹⁹ Bir netice olarak açıklama veya yeni yorumların ana metinle karşılaştırılması da mümkün hale gelecektir. Şerh yazımı sürecinde âlim yeteneği, birikimi ve döneminin ilmî şartlarına göre metni yorumlar. Şerhlerde aynı esastan hareket edilmesine rağmen, bazen birbirinden çok farklı neticelere varılmıştır. Bazı şerhleri ayrı bir eser olarak görmek mümkündür.²⁰

Hermeneutik yöntem, Batıda doğup Ortaçağdaki Hıristiyanlık ve sonrası dönemlere dek devam etmiştir. Nihayet kutsal mesajını metinlerden dünyevi metinlere doğru geçmiştir. Buna karşılık metin şerhi İslam dünyasında, Kur'ân-ı Kerîm'in kavramak endişesiyle doğan tefsir geleneği etrafında doğup gelişmiştir. Bu anlamda, iki kavram, metinlerin yorumlanması noktasında benzer yaklaşımlar gösterirler. Hermeneutik daire adı verilen anlama çalışmaları; klasik metin şerhlerindeki kelime ve metin tahlilleri ile benzerlikler taşır.²¹

Günümüzde metinler üzerinde yapılan bazı çalışmalar bir telif usulü olan şerhe benzetilmiştir. Bunlar; Metin tespiti, metin tetkiki, metin şerhi, metin izahı, metin tahlili, metin tenkidi, metin çözümlemesi, metin açıklaması, metin eleştirisi gibi kavramlar bazen şerhle aynı anlamda kullanılmıştır. Bunlardan tahlil kavramı bu kelime dil, felsefe, psikoloji alanlarında Batıdan geçen kavramları karşılamak için kullanılmaya başlanmıştır. Tahlil kelimesini daha çok şerhin bir sonraki aşaması olarak değerlendirmek gerekir.²²

Şerhin konusu çeşitli alanlarını alakadar etmektedir. Mesela Ali Nihat Tarlan'a göre metin sanatın bir kolu olan yazılı edebiyat

¹⁹ Yekta Saraç, "Şerhler", *Türk Edebiyatı Tarihi 2* (İstanbul: 2006); 124-125.

²⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi* (İstanbul: YKY, 2007), 291.

²¹ Özkan, "Hermeneutik ve Klasik Metin Şerhi", 69.

²² Saraç, "Şerhler", 121-122.

ürünüdür. Devirlerinin görüşlerini ve sanat anlayışını yansıtır. Edebi bir metin psikoloji, sosyoloji ve estetik ilimlerin konusudur.²³ Tarlan'a göre bir sanatkar içinde yaşadığı toplumdan habersiz olamaz, yaşananlara kayıtsız kalamaz. Bilinçaltında yaşadığı sosyal ortamın tesirleri vardır, sanatkar dış dünyadan edindiklerini eserine yansıtır. Bu sebeple bir metni anlamak için yazarın zihin ve duygu dünyasının işleyişini kavramalıdır.²⁴ Tarlan'a göre bir şerhi incelerken; önce metni incelemek gerekir (Yapısalcı). Yazarın bilinçaltındakileri ve farkında olmadan yazdıklarını anlamalıdır (Psikanalitik). Çeşitli metinleri inceleyerek müşterek ve farklı özelliklerini tespit etmelidir (Yapısalcı).²⁵

Metinler, onları doğru ve yerinde anlayan kimselerin varlığıyla bir değer kazanırlar. Metinlerin anlaşılması ve sonraki kuşaklar için bu anlaşılabilirliğin, metnin yanı başında kayıt altına alınması, ilmin muhafazası, aktarılması ve sürekliliğinin sağlanması bakımından önemlidir. Zira bir metin, bir gelenek kendi içinde muhafaza edilmiş, bir yandan da ölü metinler topluluğu haline gelmesi önlenmiş olmaktadır.²⁶

Bahsettiğimiz bu durum medreselerde verilen eğitimle izah mümkündür. Medrese eğitiminde öğrenciler belli kitapları okurlarken, okudukları kitapları alt seviyedeki öğrencilere okutur, tekrar ettirirlerdi. ²⁷ Böylece o metin üzerinde vukufiyet kazanırlardı. Bunlardan bazıları, tekrar edici, belletici, müderris olarak bir kitabı uzun yıllar okutmuş olmanın getirdiği birikimle, kitabın mantığını, sistematüğünü, anlaşılmayan noktalarını, inceliklerini kavradı. Sonra

²³ Ali Nihat Tarlan, *Edebiyat Meseleleri* (İstanbul: Ötüken, 1981), 191.

²⁴ Kara, *Unuttuklarını Hatırla*, 7.

²⁵ Tarlan, *Edebiyat Meseleleri*, 11.

²⁶ Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013), 102.

²⁷ Bkz. George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, trc. H. Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 213, 214, 260.

metin üzerine yazdığı şerh, hâşiye, ta'lik türü eserlerle kitabı açıklar, eserin zayıf noktalarını tespit eder, mezhep ve mesleğin prensiplerine uymayan hususlarını tenkit eder ve eksik noktalarına ilavede bulunurlardı.²⁸ Dolayısıyla yazılan eserlerde aktif bir katılımcılık, bir derinlik gündeme gelecektir.

Şerh yazmak tercih sebebi bile olmuştur. Mesela itibarlı medreselere seçilecek üstad adaylarında bulunması gereken şartlar arasında okuttuğu veya okutacağı bir metin için şerh yazma şartı da vardır.²⁹

2. Şerhlerin Bazı Fonksiyonları

Şerhlerin başlıca işlevleri şunlardır:

1. Hükümleri delillendirme. Şerhlerde temel metinde yer alan bazı fikhî hükümlerin şer'i deliller ve mezhep içi istidlâl kaynaklarıyla irtibatı kurulmuştur. Önceden kurulan bazı irtibatlar yeniden düzenlenmiştir. Bu şekilde her bir hükmün ardında yatan mantık, şerhin yazıldığı dönemin tartışmaları yeniden ele alınmaktadır.

2. Metni yeniden ifade etme. Şerhte metnin kaleme alındığı dönemden sonra değişen kavram, tasnif, üslûb ve kelimenin kullanımına göre metnin ifadeleri yeniden ele alınmıştır; Metnin okunmaya devamı sağlanmıştır.

3. Metni tenkit etme. Şerhlerde çeşitli ortamlarda okutulan veya üzerinde çalışmalar yapılan metinlere karşı eleştiriler dile getirilmiştir.

4. Metnin terim ve ifadeleri izah. Şerhlerde dil tahlillerinin yapılması, zamirlerin mercii ve cümlelerdeki hazf edilmiş öğeleri

²⁸ Bkz. Suyûtî, Celâleddin, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*, thk. Ahmed Hâc Muhammed (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1424), 1: 13, 14.

²⁹ Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, haz. C. Baysun (Ankara: TTK Yayınları, 1967), 4: 8 vd.

açıklama, başka ilim dallarına ait kavramlar, yaygın kullanılmayan kelimeleri izahı şerhlerde yapılmıştır.³⁰

5. Bilginin güncellenmesi: Şerhlerde bilginin belli bir mekân ve coğrafyaya uyarlanmasıdır. Şerhlerde metinlerin muhtevalarını da aşarak kaleme alındıkları bölgeden kaynaklanan hukuki, ahlaki veya felsefi sorunlara çözüm arayan dinamik bir çabayı yansıtır.³¹ Bu anlamda şerhler metnin yazıldığı tarihin ötesinde yeniden hayata kazandırılması ve yeniden okunmasını ifade eder.³²

6. Şerh türü eserleri okurken başvurulacak metnin konusunu veya problem izah, fonksiyonlardan bir tanesidir. Şerhin yaptığı büyük hizmet, bizzat problem ele alışı ile metni ve dili ilim tâlibi olan okuyucusunu bir üst kademeye yükseltmesi, netice için okuyucuyu teşvik etmesi, hatta zorlamasıdır. Bu şerh ile bir metnin problemini çözen kişi yeni problemler edinmiş olmakla ilimle irtibatı gelişmiş ve kuvvetlenmiş olur.³³

3. Şerhe İhtiyaç Duyulmasının Nedenleri

İslamî ilimlerin kurucu metinleri ve büyük simaları İslam tarihinin belli bir kesiminde ortaya çıkmıştır.³⁴ Bu müellifler; ilmî dirayetleri sebebiyle ince ve derin anlamları veciz bir cümlelerde bir

³⁰ Kaya, "Şerh", 38: 560.

³¹ AtillaArkan, "Klasik Bir Eser Okuyucusu ve Şârih Olarak İbn Rüşd", *Medeniyet ve Klasik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 246.

³² HasanHanefî, *İslâmî Araştırmalar*, trc. İ. Aydın-A. Durusoy (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 18; George Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim-İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, trc. A. H. Çavuşoğlu - H. T. Başoğlu (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 197.

³³ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 29.

³⁴ Ahmet Davutoğlu, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1(1996): 24; Düccane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası", *İslamiyat*, 2/4 (Ekim-Aralık 1999), 59.

araya getirmişlerdir. Sonrakilerden bazıları bu cümleleri şerh yazarak gizli anlamları ortaya çıkarmak istemişlerdir.³⁵

Bazı müellifler kıyasların bazı öncüllerini hafzetmiş, yeterince açık olduklarını düşünerek bazı şartları ihmal etmiş ya da bu şartlar başka bir ilim dalını ilgilendirdiği için açıklamadan geçmiştir. Şârih, hazfedilen konuları ve derecelerini açıklar.³⁶

Mecaz ve ortak anlamlı (eş sesli) kelimelerde olduğu gibi, cümlenin üçüncü bir anlama gelme ihtimali olabilir. Bu durumda şârih, müellifin maksadını ve tercihini açıklar.³⁷

Şu cümleler şerhin bir başka zarif yönünü de bize göstermektedir: Sonraki kuşaklardan biri, meşhur bir âlimin bir yanlışını fark ettiği zaman, delillerle söz konusu yanlış tespit eder, bunu sonrakilere ulaştırmak ister. O âlimin şöhreti ve ilmüne olan güven nedeniyle bir yanlışın yaygınlık kazanması engellenmiş olur.³⁸

Şerhler nesiller arasında geleneğin sürmesi bakımından bir köprü vazifesi görmektedir. Âlimlerin önceki metinleri anlamak, izah etmek, ortasya koyduğu bazı delilleri değerlendirmek, metnin bir kısmını güncel ihtiyaçlara cevap verecek tarzda işlemek, bazılarını yeniden düzenlemek ve nihayet sağlıklı bir şekilde bir sonraki kuşağa aktarmak görevi vardır. Bu noktada şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisar gibi yöntemler önem arz etmektedir.³⁹ Şerh üzerinde yapılan çalışmalar, bir metnin yeniden basılması sırasında yapılmış gözden geçirilmesine

³⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat Bilge-M. Şerefeddin Yalıtıkaya (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1362/1942), 1: 36-38.

³⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 36-38.

³⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 36-38.

³⁸ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, thk. Halil Şehhâte (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988I), 731, 732; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 35.

³⁹ Kaya, "Şerh", 38: 560.

benzer. Zira şarih bir eserin anlaşılması, hata ve kusurlardan uzak bir seviyeye gelmesi için üzerinde tekrar çalışmaktadır.⁴⁰ Açıkcası şerh yazmanın tek amacı izah değildir. Metnin okuyucular için anlaşılacağı muhtemel noktalarını açıklama, şerh yazmanın alt düzeyidir.⁴¹ Metnin yazarı yanılmış, bir takım bilgileri karıştırmış, konuyla ilgili önemli bazı noktaları dile getirmeyi unutmuş olabilir. Bazı müellifler birçok sebeple konuyu takdim ederken tekrara veya hayata düşebilir. Şarih bu bilgileri itinalı bir okuma ile sadeleştirir, özetler, tekrar bilgileri eserden çıkarır.⁴²

Bir sebep de okuyucunun kendi ilmi seviyesi ile alakalıdır. Her müellif, telif ettiği eserinin anlaşılmasını ister. Bir müellifin ilim ve kavrayış düzeyi, çevresi, kullandığı dil, sanatlar, okuyucunun istidadı, yazdığı bazı hususların anlaşılmasına ya da metinden farklı anlamlar çıkarılmasına sebep olabilir. Zira anlamak, şahsın bilgi birikimi, kavrayış düzeyi; ortama ve olaylara bakış açısına göre değişebilmektedir. Bunun için okurun anladığı ile bazı müelliflerin söylediği arasındaki farkı kaldırmak veya aza indirmek maksadıyla şerh türünde eserler kaleme almışlardır.⁴³

Şarih okuyucuyu eseri anlayabileceği bir seviyeye çıkarmaktadır. Şarih döneminde açık, net ve kolay anlaşılır bir üslup kullanıldığı için bazı konuları izah etmeden geçmiş olabilir. Zamanla bu hususlar konunun anlaşılması için izahı gerektirecek bir duruma gelmiş olabilir. Bazı müellifler çeşitli sebeplerle eserlerinde edebi bir dil kullanabilir. Bu dönemlerinde rekabet, eserin eğitimde kolayca ezberlenebilmesi, dile hakimiyetinin gösterilmesi gibi sebeplerle olabilir. İşte Arapça ve Farsça gibi edebî metindeki anlaşılması güç

⁴⁰ Krş. R. Stephen Humphreys, *İslam Tarih Metodolojisi*, trc. Murtaza Bedir-Fuat Aydın (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 243-244.

⁴¹ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 29.

⁴² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1:38.

⁴³ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 20.

mazmun, mefhum ve edebî sanatların okuyucu tarafından idrak edilebilmesi de şerhde yapılan faaliyetlerdedir. Bu çalışmanın bir neticesi olarak yabancı dil öğrenme metodu olarak da şerhler kullanılabilir. ⁴⁴ Çünkü şerhlerde kelimelerin filolojik açıdan tahlili de yapılmaktadır. ⁴⁵

Muhtasar ve eğitim amaçlı eserler Osmanlı medreselerinde de revaç görmüş, medrese talebelerinin vazgeçemediği temel kaynaklar haline gelmiştir. Bu kaynaklar özet tarzında olduğu için tekrar bunları açıklayan eserlere ihtiyaç duyulmuştur ki bunlar da şerhler ve haşiyeler şeklinde kendisini göstermiştir. ⁴⁶

4. Şerh Geleneğine Yapılan Bazı Tenkitler

Konuyla ilgili çeşitli tenkitler yapılmıştır.

Osmanlı dönemine ait eserlerin, büyük oranda derleme, özetleme, şerh ve hâşiyelerden oluştuğu iddia edilmektedir. Osmanlı ilim ve kültür hayatı, orijinallik ve özgünlükten uzak, gerksiz açıklamalara boğulmuş, taklit ruhunun, ezber ve tekrara dayalı bir anlayışın hâkim olduğu iddiaları da eklenmiştir. ⁴⁷

Bu iddiaların önemli bir sebebi Osmanlı ilim geleneği hakkındaki araştırmaların yetersiz oluşudur. ⁴⁸ Yapılan tenkitlerin bir kısmı ilmî araştırmalara dayanmaktan çok, Batı'nın İslam dünyasıyla girdiği ilişkilerin beraberinde getirdiği siyasal ve ideolojik etkenlere

⁴⁴ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 46.

⁴⁵ Naile Ağababa, *Ortaçağ Türk Dil Bilim Adamları* (Van: Ahenk yayınları, 2006), 53.

⁴⁶ Ahmet Kayacık, "Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine", *İslâmiyat*, II/4 (Ekim-Aralık 1999), 120-21.

⁴⁷ Halil İnalıcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, trc. Ruşen Sezer (İstanbul: YKY, 2012), 181.

⁴⁸ Mesut Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı-Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği-", *Marife*, 15/1 (Yaz 2015), 10.

dayanmaktadır. ⁴⁹ Zira şerhlerin anlam, mahiyet ve yöntemleri üzerinde kısmi çalışmalardan öte kuşatıcı, genel ve mahiyetlerini ortaya koyacak çalışmalar henüz yapılabilmiş değildir.

Eleştirilerde zamanla yaşadığımız coğrafyada ortaya çıkan kültür farkı da etken olmuştur. Zira modernleşme döneminde şerhlerin eleştirilere konu edilmesindeki problem, farklı bir coğrafya ve kültür ikliminde gelişen, farklı etkenlerle ortaya çıkan değerler manzumesi ile bir başka coğrafyada üretilen ilim ve kültür ürünlerinin sorgulanmasıdır.⁵⁰

Şerh yönteminin mantığı “aidiyet-meşruiyet” meselesi ile yakından alakalıdır. İslam geleneğinde, Batılı anlamda “bireyin kendi kendine var olma değil, insanın kendini bir mezhebe, bir ekole ait görmesi ve o sistem içinde bir bilgi, değer, sanat eseri üretmesi esastır. Eğitim-öğretim faaliyeti, hoca-talebe ilişkisiyle yürütülür. Kitap teliflerinde bu hoca-talebe münasebeti korunur. Şerh yazımı mesleğin üstatlarına duyulan saygının da bir ifadesidir. Bu, bir metin üzerine yapılan bir çalışma olması yönüyle, esere bir kıymet ve meşruiyet kazandırmaktadır. Öğrenci bir dersi, bir ilmi ve bir kitabı okurken üstadından veya başka kaynaklardan aldığı notları düzenlemesi, yer yer hocasının görüşlerini tenkit etmiş ve tadil etmiştir. Bunlar şerh faaliyetinin bir yönüdür.⁵¹

Birçok şerh ve haşiyede yer alan; “alim bir dostumun/talebelerimin/bu kitabı okuyanların/ meslektaşımın/devlet adamının... bu kitabın konularını açmam, zor yerlerini izah etmem, kavramları tarif etmem yönündeki isteklerini yerine getirmek için bu

⁴⁹ Bk. Kâtip Çelebi, *İrşâdü'l-hayârân*, nşr. Bilal Yurtoğlu (Ankara: AKM, 2001), 37, 38, 103.

⁵⁰ İhsan Fazlıoğlu, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2010), 204.

⁵¹ Bkz. Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, 182-187.

eseri yazdım” şeklindeki sözler, şerhlerle eğitim süreçleri, hoca-öğrenci ilişkileri ve ilim meclisleri arasındaki irtibatı ortaya koymaktadır.⁵² Yine bu aidiyetin bir neticesi olarak bir eser telif etme kudret ve dirayetine sahip olan bazı müelliflerin, ilim ve düşüncelerinişerh adı altında sergiledikleri; bunu da bir nakısa olarak addetmedikleri görülür.⁵³

Şerh geleneği ilmî yetersizlikler, şahsî zaafılar, kültür ve medeniyetin tıkanması, Osmanlı devletinin gerilemesi ve çökmesiyle irtibatlı olarak açıklanmaktadır. Bu tenkitler incelikli çalışmalar neticesi varılmış kanaatler midir? Bu tür iddiaları destekleyen ilmi veriler var mıdır? Fakat bu tartışmalar içerisinde kaybolan husus ise şudur. İlim, kültür ve irfan bir miras ve zemin üzerinde inşa edilebilir. Bu yolla anlam kazanabilir.⁵⁴ Zengin bir mirası genel, şahsi ve kısmi haklılık payı ile hafife almak akıl karı olmasa gerektir.

XIX ve XX. yüzyılda yetersizlik fikri üzerinden medreselere, Osmanlı ulemasına, yazılan eserlere, ders kitaplarına, eğitim yöntemine ve bunlarla bir şekilde alakalı olarak tarikatlara tenkitler yöneltilmiştir.⁵⁵ Şerhler için de tenkitleri eşzamanlı ve aynı şekilde sürdürülmesi ilginçtir. Bunun vahim bir sonucu şudur: Türklerin İslam tarihi içindeki yerleri, İslam tarihine müdahaleleri ihmal edilmiş olmaktadır. Bir başka ifade ile şerh edebiyatı da kullanılarak İslam ilim

⁵² Kara, *Unuttuklarımı Hatırla*, 66.

⁵³ Kaya, *Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı-Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri / Zemahşerî Şerhi Örneği-*, 30.

⁵⁴ Kara, *Unuttuklarımı Hatırla*, 68.

⁵⁵ bk. İsmail Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 358-85.

ve kültür mirasının tasfiyesi müslüman Türklerin tarihten tasfiyesi ile paralel yürütülmüştür.⁵⁶

Neticede bugün şerh edebiyatının yeterince dikkate alınmamış; bunların ihtiva ettikleri kronolojik malzeme ve bilgiler değerlendirmemiştir.⁵⁷

Şerh geleneği zayıf, faydasız, iddiasız ve olumsuz bir çalışma alan olarak görülmektedir. Bu yaklaşımın bir sebebi de şudur: Bazı aydınlar Osmanlı Devletinde askerî mağlubiyetlerin sebepleri ve kendileriyle Batı arasındaki mesafe üzerine çözüm ararken bazı islahat süreçleri başlatmışlardır. Bu noktada kendilerine karşı kurulmuş olan batı hayranı bir dilin ideolojik hükümlerini, ilmi veya siyasî iddialarını benimsemişlerdir. Bu hengamede muazzam bir birikim olarak şerh edebiyatı da yerinden olmuştur.⁵⁸

Osmanlı devletinin gerileme dönemi için yapılan tahlillerden biri özetle şöyledir: Önceki dönemlerde uzun metinler özetlenmiştir (*ih̄tisar*). Fakat gerileme ve duraklama dönemde ihtisar marifet olarak kabul edilmiştir. Hatta bir kelime ile anlatılacak hükmün iki kelime ile anlatılması hata sayılmıştır. Bu düşünce, adeta bilmece özelliği almış eserlerin doğmasına neden olmuştur. Daha sonra anlaşılamayan metinlere şerhler yazılmış, arkasından şerhleri haşiye ve ta'lik tarzı eserler takip etmiştir. Bu yöntem öğrencinin eserin ruhu ve manasından lafzına ve şekline yönelmesine sebep olmuştur.⁵⁹

⁵⁶ Bkz. Düccane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası", *İslamiyat*, 2/4 (Ekim-Aralık 1999), 51-73.

⁵⁷ Kara, *Unuttuklarını Hatırla*, 29.

⁵⁸ Kara, *Unuttuklarını Hatırla*, 34.

⁵⁹ Bkz. Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları-Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar* (Bursa:Arasta Yayınları, 2001), 357-393. Burada şu bilgi bulunmaktadır. 150 eserden sadece 3'ü ihtisardır. 30 metin, 44 şerh, 41 haşiye, 3 talik, 26 risale, 3 tercüme eser tespit edilmiştir. XVII. yüzyıla ait bir döküm için bkz. Fahri Unan, "Osmanlı Medreselerinde İlmî Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen

Bir şerh için tenkit sadedinde sayılan bu noktalar aslında eserin mantığı ve telif anlayışı içinde müsbet hususlardır. Çünkü şerh yazımı aynı zamanda kuşaklar arasındaki kültür ve bilgi seviyesinin çeşitli sebeplerle farklılaştığını da göstermektedir.

5. Hanefi Fıkında Şerhi Olan Eserler

Üzerine şerh yazılan eserleri ve şerhlerinin yazma veya matbu olarak isimleri bilinenleri usûl, furû, kaza ve feraiz kitabı olarak haklarında ayrıntılı bilgi vermeksizin kaydettik. Amacımız genel bir şerh haritası çıkarabilmektir. Birden çok metin veya şerhde adı geçen müellifin meşhur ismi kısaca yazılmıştır.

5 1. Fıkıh Usûlü Eserleri

Başlık şeklinde verdiğimiz eserler asıl, kitap veya muhtasar şeklinde ifade edilebilecek temel kitaplardır. Altlarında verilen eserler onlara yazılan şerhlerdir. Bazı müelliflerin vefatı veya yazılan şerh tesbit edilememişse bu da prantez içerisinde soru işareti içerisinde belirtilmiştir. Yazmaları belirtilmiş, baskıları varsa o da prantez içerisinde verilmiştir.

5.1.1. Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs'ın (ö. 370/981) eseri *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* üzerine yazılan şerhler:

Kudûrî (ö. 428/973), İsbîcâbî (ö. 535/1140), Kirmânî'nin (ö. 543/1149) bu esere şerh yazdıkları kayıtlıdır.⁶⁰

5.1.2. Hasan Ali b. Muhammed el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) eseri *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* üzerine yazılan bazı şerhler:

Âmiller", *Türkiye Günlüğü*, 58 (Kasım-Aralık 1999), 97; Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi* (Ankara: TTK, 2003), 360-380: 118 eserden 32'si (%27.1) telif, 86'sı (%72.9) şerh, 2 tanesi ise haşiyedir.

⁶⁰ Mevlüt Güngör, "Cessâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 427-428; Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 44-45.

1) Hüseyin b. Alî b. Haccâc es-Sıġnâkî (ö. 714/1314); *el-Kâfi fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*,⁶¹

2) Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö.730/1330); *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî* (Kahire: 1307; İstanbul 1307-1308).

3) Muhammed b. Muhammed el-Kâkî (ö. 749/1348); *Beyanü'l-vusûl fi şerhi'l-usûli'l Pezdevî*, (Murad Molla Ktp. Murad Molla, nr. 669).⁶²

4) Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî İtkânî (ö. 758/1357); *eş-Şâmil fi şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Süleymaniye Ktp. Cârullah Efendi, nr. 485).

5) Ahmed el-Bâbertî (ö. 786/1384); *et-Takrîr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Süleymaniye Ktp. Cârullah Efendi, nr. 495).

6) Ömer b. Abdülmühsin el-Erzincânî (ö. 743/1342-3); *Şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Edirne Selimiye Ktp. nr. 550).⁶³

7) Alâeddin Ali b. Muhammed Musannifek (ö. 875/1470); *et-Tahrîr fi şerhi'l-Usûl*, (Süleymaniye Ktp. Fâtih, nr. 1324).

8) Muhammed b. Ferâmuz Molla Hüsrev (ö. 885/1480); *Şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1141).⁶⁴

⁶¹ Thk. ve nşr, Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit (Riyad: Medine İslâm Üniversitesi, 422/2001); Rahmi Yaran, " Sıġnâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 164-166; Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 126.

⁶² Hüseyin Kayapınar, "Kâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 216; Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 135.

⁶³ Eser *et-Tekmile Şerhu Usuli'l-Pezdevî* adıyla da anılmaktadır (Süleymaniye Ktp. Cârullah Efendi, nr. 492, 493).

⁶⁴ Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 252-254; Ferhat Koca, "Mirâtü'l-Usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 148.

9) Ebü'l-Müntehâ Ahmed b. Mehmed Manisavî (?); *Şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp. TÜYATOK, nr. 70).

5.1.3. Kirmânî'nin (ö.543/1149) *et-Tecridü'r-Rüknî* Adlı eseri Üzerine Yazılan Şerh:

1) Abdülğafur b. Lokman el Kerderî (ö. 562/1166); *el-Müfid ve'l-Mezid*.⁶⁵

5.1.4. Muhammed b. Yusuf b. Muhammed *es-Semerkandî*'nin (ö. 556/1161) eseri *en-Nafi* Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:

1) Hamidüddin Ali b. Muhammed ed-Darîr (ö. 666/1268); *Şerhu'n-Nafi* (Süleymaniye ktp. Şehit Ali paşa, nr. 858).⁶⁶

2) Hafızuddin en-Nesefî (ö. 710/1310); *el-Müstevfâ*.⁶⁷

5.1.5. Muhammed b. Muhammed b. Ömer Ahsikesî'nin (ö. 644/1247) eseri *el-Müntehab fi Usûli'l-Mezheb'i* üzerine yazılan bazı şerhler:

1) Hüseyin b. Ali es-Sıgnâkî (ö. 714/1314); *el-Vâfi Şerhu Muntahabi'l-Ahsikesî*.⁶⁸

2) Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö.730/1330); *Gayetü't-tahkîk*.⁶⁹

⁶⁵ Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudîyye* (Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1993); 3: 409; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 219-220; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 76-77.

⁶⁶ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 76-77.

⁶⁷ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 76-77.

⁶⁸ Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudîyye*, 2: 114-116; Zeyneddin Kâsım b. Kutluboğa Es-Sûdânî İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dimaşk: Darü'l-Kalem,1413/1992),.25; Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-erkâm, 1998); 62; Hayreddin Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim* (Beyrut: Dâru'l-ilmî'l-melayin, 2002); 2: 268; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1993); 4: 28; Yaran, "Sıgnâkî", 37: 164-166; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 26.

3) İtkânî (ö. 758/1357); *et-Tebyîn* (Süleymaniye Ktp. Cârullah Efendi, nr. 508).⁷⁰

4) Eyyûbîzâde Mustafa (ö. 1119/1707); *Muhtecebü'l-husûl fi şerhi Müntehabi'l-usûl*.⁷¹

5.1.6. Habbâzî'nin (ö. 691/1292) Eseri *el-Muğnî fi usûli'l-fıkıh* Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:

1) Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî (ö. 691/1292); (?).⁷²

2) Ahmed b. İbrahim el-Ayıntabî (ö. 767/1367); *Şerhu'l-muğnî (Fethu'l-mücnî)*.(Süleymaniye Ktp. Fatih, nr. 1380).⁷³

3) Cemalüddin Mahmud b. Ahmed el-Konevî (ö. 770/1369); *el-Münhi fi şerhi'l-muğni fi usuli'l-fıkıh*.⁷⁴

4) Ömer b. İshak el-Hindî el-Gaznevî (ö. 773/1372); *Şerhu'l-muğnî* (Süleymaniye Ktp. Cârullah, nr. 533).⁷⁵

5) Muhammed b. Abdurrahman ez-Zümürüdî (ö. 776/1375); *Şerhu'l-muğnî fi Usûli'l-fıkıh* (Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 987).⁷⁶

6) Alâeddin Ali Esved (800/1397), *el-Înâye*. (Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 1883)

⁶⁹ Fahrettin Atar, "Abdülazîz el-Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1988), 1: 186-187; Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 129.

⁷⁰ Ahmet Akgündüz, "İtkânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 464-465; Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 138-139.

⁷¹ Amır Ljubovic, "Eyyûbîzâde Mustafa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*(İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 33-34.

⁷² Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 116.

⁷³ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 144-145.

⁷⁴ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 147.

⁷⁵ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 117.

⁷⁶ Saffet Köse "İbnü's-Sâîğ ez-Zümürüdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 196-197; Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 151-152.

7) Eyyûbîzâde Mustafa (ö. 1119/1707), Fethu'l-esrâr. (Süleymaniye Ktp. Hâlet Efendi, nr. 146.⁷⁷

5.1.7. Ahmed b. Ali İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) Eseri *el-Bedî'ine* Yazılan Bazı Şerhler:

1) Mahmud b. Abdurrahman el-İsfahânî (ö. 749/1349); *Beyânu müşkili'l-Bedi*.⁷⁸

2) Gaznevî (ö. 773/1372); *Şerhu'l-bedi* (Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa, nr. 531).

3) Abdülhamid b. Mes'ûd İbnü'l-hümmam es-Sîvâsî (ö. 861/1457); *Şerhu Bedii'n-nizam*.⁷⁹

4) Muslihuddin Musa et-Tebrizi; (?)

5.1.8. Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) eseri *Menârü'l-envâr* üzerine yazılan bazı Şerhleri:

1) Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (ö. 710/1310); *Keşfü'l-esrâr*.⁸⁰

2) Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî (ö. 733/1333); *Tebssiratü'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr* (Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 2190).

3) Kâkî (ö. 749/1348); *Câmiu'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr* (Murad Molla Ktp. Murad Molla, nr. 669).⁸¹

4) Cemâleddin Yûsuf b. Kûmârî Ankaravî (?); *İktibâsü'l-envâr fî şerhi'l-Menâr* (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 757).

⁷⁷ Ljubovic, "Eyyûbîzâde Mustafa", 12: 33-34; Nşr. Sâtiryâ Efendi Zeyn (Mekke: Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi, 1986).

⁷⁸ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 117.

⁷⁹ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 185.

⁸⁰ Nşr. Beyrut:1406/1986.

⁸¹ Kayapınar, "Kâkî", 24: 216; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 135.

5) Celâleddin Resûl b. Ahmed et-Tabbânî (?); *Şerhu Menâri'l-envâr* (Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 655).

6) Gaznevî (ö. 773/1372); *Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûl*.⁸²

7) Ebü'l-Fezâil Sa' deddin ed-Dihlevî (775/1373); *İfâdatü'l-envâr fi idâeti usûli'l-Menâr* (Süleymaniye Ktp. Serez, nr. 501).

8) Abdullah b. Muhammed b. Ahmed en-Nîsâburî (ö. 776/1375); *Şerhu'l-Menâr* (Süleymaniye Ktp. Laleli, nr. 760).⁸³

9) Abdullah b. Muhammed Cemâleddin Nukrekâr (ö. 776/1374); *Şerhu'l-Menâr* (Süleymaniye Ktp. Lâleli, nr. 760).

10) Muhammed b. Mübarekşah el-Buhârî (ö. 784/1382'den sonra); *Medârü'l-fuhûl fi şerhi Menâri'l-usûl* (Süleymaniye Ktp. Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 302).⁸⁴

11) Mahmud b. Ahmed el-Bâbertî (ö. 786/1384); *el-Envâr fi şerhi'l-Menâr* (Süleymaniye Ktp. Cârullah Efendi, nr. 537).

12) Ali b. Ömer el-Karahisari (ö. 800/1397); *Kunûzu'l-envâr* (Nuruosmaniye Ktp. nr. 1334).⁸⁵

13) Şerefeddin b. Kemal b. Hasan el-Kırîmî(810/1407'de sağ); *Şerhu Menâri'l-envâr* (Beyazıt Devlet Ktp. Bayezid, nr. 1730).

14) Abdüllatif b. Abdülaziz b. Eminüddin İbn Melek (ö. 821/1418); *Şerhu Menâri'l-envâr fi usûli'l-fikh* (İstanbul: 1292).⁸⁶

⁸² Ahmet Akgündüz, "Gaznevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 487-488; Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 148-149.

⁸³ Tahsin Özcan, "Nükrekâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 232-233.

⁸⁴ H. Bekir Karlığa, "Muhammed b. Mübarekşah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 33: 559-560.

⁸⁵ Ahmet Özel, "Alâeddin Ali Esved", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 319; Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 161-162.

15) Alâeddin Ali b. Mûsâ Koçhisârî (ö. 841/1437); *el-Fevâidü's-şemsiyye li'l-Menâri'l-Hâfızıyye* (Süleymaniye Ktp. Fâtih, nr. 1398).

16) Kara Sinan (ö. 885/1480); *Şerhu Menâri'l-envâr* (Süleymaniye Ktp. Cârullah Efendi, nr. 539).⁸⁷

17) Muhammed Emîn b. Muhammed Üsküdârî (?); *Nazratü'l-enzâr fi şerhi'l-Menâr* (Süleymaniye Ktp. Hasan Hüsnü Paşa, nr. 507).

18) Muhammed b. Cîrbâş b. Abdullah (?); *Mirkâtü'l-efkâr fi şerhi'l-Menâr* (Süleymaniye Ktp. Damad İbrâhim Paşa, nr. 467).

19) Muhammed b. Hüseyin en-Nûşâbâdî (?); *Zübdetü'l-efkâr fi şerhi'l-Menâr* (Süleymaniye Ktp. Damad İbrâhim Paşa, nr. 465).

20) Kasım b. Kutluboğa es-Sudûnî (ö. 879/ 1474); *Şerhu Muhtasari'l-Menâr*.⁸⁸

21) Abdurrahman b. Ebû Bekir (İbnü'l-Aynî) (ö. 893/1488); *Şerhu'l-Menâr*.⁸⁹

22) Abdülali b. Nizamiddin b. Kutbiddin es-Sihalevî (ö. 934/1527); *Tenvirü'l-Menâr şerhu Menâri'l-envâr (Usûl)*.⁹⁰ (Karaçi: 1961).⁹¹

23) Abdülali b. Muhammed el-Bircendî (ö. 934/1527); *Şerhu'l-Menâr* (Süleymaniye Ktp. Yusuf Ağa, nr. 186).⁹²

⁸⁶ Mustafa Bakır "İbn Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 175-176; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 167-168.

⁸⁷ *Zeynü'l-Menâr* adıyla da anılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 539).

⁸⁸ Talat Sakallı, "İbn Kutluboğa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 152-154; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 199-202.

⁸⁹ İstanbul: 1292, İbn Melek'in *Şerhu Menâri'l-envâr*'ı ile birlikte); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 123.

⁹⁰ Murteza Bedir, "Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2006), 32: 567-568.

⁹¹ Metin Yurdağür, "Bahrülulüm el-Leknevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 2: 518-519.

24) İbn Nüceym Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed (ö. 970/1563); *Fethü'l-Gaffâr fi şerhi'l-Menâr*.⁹³

25) Muhammed b. Abdullah b. Ahmed et-Timurtâşî (ö. 1006/1598); *Şerhu'l-Menâr*.

26) Şemseddîn Sivâsî (ö. 1006/1597); *Zübdetü'l-esrâr fi şerhi Muhtasari'l-Menâr*.⁹⁴

27) Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî (ö. 1014/1605); *Şerhu Muhtasari'l-Menâr*.⁹⁵

28) Mustafa b. Pir Mehmed Azmizâde Hâletî (ö. 1040/1631); *Netâicü'l-efkâr alâ şerhi'l-Menâr*.⁹⁶

29) Ahmed b. Ebi Said el-Leknevî (ö. 1047/1130); *Nuru'l-envâr fi şerhi'l-Menâr*.⁹⁷

30) Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefî (ö. 1088/1677); *İfâdatü'l-envâr alâ usûli'l-Menâr*.⁹⁸

⁹² Cengiz Aydın-Gülseren Aydın, "Bircendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 186-187; Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 233-235.

⁹³ Nşr. Kahire: 1936; *Taliku'l-envâr alâ usûli'l-Menâr ve Mişkâtü'l-envâr fi Usûli'l-Menâr* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 368, Şehid Ali Paşa, nr. 654) adıyla da anılmaktadır.

⁹⁴ *Menârü'l-envâr* adlı eserin Ebü'l-İz Tahir b. Hasan el-Halebî'ye ait muhtasarının şerhidir. Bkz. Hasan Aksoy, "Şemseddin Sivâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 535-526.

⁹⁵ Nşr. İlyas Kaplan, (Beyrut: 2006); Özel Ahmet, "Ali el-Kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 403-405; Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 288-290.

⁹⁶ Haluk İpekten, "Azmizâde Mustafa Haletî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 348-349; Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 295-296.

⁹⁷ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 335-336.

⁹⁸ Ahmet Özel, "Haskefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*(İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 387-388; Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 315-318.

31) Ahmed b. Ebi Said Molla Cîven (ö. 1130/1718); *Nurü'l-envar fi şerhi'l-Menâr*,⁹⁹

32) Evliya Efendizâde Ahmed Ziyâeddin (ö. 1334/1915), *Hulâsatü'l-efkâr* (İstanbul: 1314).

5.1.9. Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) Eseri *et-Tenkîh*'i Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:

1) Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer (ö. 747/1346); *et-Tavdîh fi halli gavâmidi't-Tenkîh*.¹⁰⁰

2) Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer (ö. 747/1346); *Tenkîhu'l-Usûl*.

3) Mesut b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390); *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*.¹⁰¹

4) Nukrekâr (ö. 776/1374); *Nukrekâr Şerhu Tenkîhi'l-usûl* (Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 473).

5) Ahmed b. Süleyman İbn Kemal (ö. 940/1534);¹⁰² *Tağyîrû't-Tenkîh* (Ragıp Paşa Ktp. nr. 379).

6) Atpazarî Osman Fazlı (ö. 1102/1691); *et-Teftîh li-muglekâti ebvâbi't-Tenkîh* (Süleymaniye Ktp. Yahyâ Tevfik, nr. 86.).

7) Muhammed ed-Derekânî; *et-Tenkîh şerhu't-Tenkîh* (Beyrut: 2001).

⁹⁹ Nşr. Beyrut 1406/1986; Orhan Çeker, "Civen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 35.

¹⁰⁰ Şükrü Özen, "Sadruşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 427-431; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 132-135.

¹⁰¹ nşr. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut 1419/1998).

¹⁰² Şerafettin Turan, "İbn Kemal (Kemalpaşazâde)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 27: 238-240.

8) el-Hâdimî (ö. 1176/1762); *Telhîsu metni't-Tenkîh fî usûli mezhebi'l-Hanefiyye (Talîkât alâ Telhîsi metni't-Tenkîh, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 497, vr. 1b-162b).*

5.1.10. İbnü'l-Hümmam es-Sivâsî'nin (ö. 861/1457) Eseri *et-Tahrîr* Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:

1) Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 879/1474); *et-Takrir ve't-Tahbîr.*

2) Emir Padişah Muhammed Emin b. Mahmud (ö. 987/1579); *Teysîru't-Tahrîr Alâ Kitâbi't-Tahrîr.*¹⁰³

5.1.11. Muhammed b. Ferâmuz Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) Eseri *Mirkâtü'l-vusûl*'ü Üzerine Yazılan Şerh:

Muhammed b. Ferâmuz Molla Hüsrev (ö. 885/1480); *Mir'âtü'l-usûl.*¹⁰⁴

5.1.12. Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) Eseri *Mecâmiu'l-hakâik ve'l-kavaid ve cevami'u'r-revaik ve'l-fevâid* Üzerine Yazılan Şerh:

Mustafa Hulûsi Güzel Hisarî (ö. 1253/1837); *Menâfiu'd-dekâik.*¹⁰⁵

Tablo 1: Fıkıh usûlü eserleri üzerine yazılan şerhlerin asırlara ve müelliflere göre dağılımı.

Müellif, vefat tarihi ve şerhi yapılan eseri (sıralı rakamlar hicri asırları göstermektedir)	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	Müellifinin vefat tarihi bilinmeyen eser	Toplam
el-Cessâs (ö. 370/981) Şerhu Muhtasari'l-Kerhî	1		2										3

¹⁰³ Ferhat Koca, "Emîr Padişâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 143-144; Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 268, 269.

¹⁰⁴ Koca, "Molla Hüsrev", 30: 252-254.

¹⁰⁵ Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 347

el-Pezdevî (ö. 482/1089) <i>Kenzü'l-vusûl</i>				6	2						1	9	
Kirmânî (ö.543/1149) <i>et-Tecridü'r-Rükni</i>			1									1	
<i>es-Semerkandî</i> (ö. 556/ 1161) <i>en-Nafl</i>			1	1								2	
Ahsikesi (ö. 644/1247), <i>el-Müntehab</i>				3				1				4	
Habbâzî (ö. 691/1292) <i>el-Muğnî</i>			1	4	1			1				7	
İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) <i>el-Bedî</i>				2	1						1	4	
en-Neseftî (ö. 710/ 1310) <i>Menâriü'l-envâr</i>				9	7	3	6	1		1	5	32	
Sadruşşerîa (ö. 747/1346) <i>et-Tenkîh</i>				4		1		1				6	
es-Sîvâsî (ö. 861/1457) <i>et-Tahrîr</i>					1	1						2	
Molla Hüsrev (ö. 885/1480) <i>Mirkât</i>					1							1	
el-Hâdimî (ö. 1176/ 1762) <i>Mecâmiu'l-hakâik</i>									1			1	
Toplam	1		2	3	29	13	5	6	4	1	1	7	72

Hicri 4. ila 14. yüzyıllarda 72 adet fıkıh usûlü şerhi yazılmıştır. Kaynaklarda kimi eserlerin de şerh, haşiye veya metin olduğu tartışmalıdır. Buna göre yoğun olarak hicri 8, 9, 10 ve 11. yüzyıllar içerisinde yoğun olarak şerh yazılmıştır. *Menâriü'l-envâr* üzerinde en çok şerh yazılan usûleseridir. Bu eser üzerinde 5 asır şerh yazılmıştır. Üzerinde şerh yazılan diğer bir eser *Kenzü'l-vusûl* üzerindedir. Üzerinde şerh yazılan diğer eserler ise *el-Muğnî* ve *et-Tenkîh*'dir. Bu eserler üzerinde yapılan

şerhlerin yaygınlığı şöhret, tedris, talim ve başka sebeplerle izah edilebilir.

5. 2. Hanefi Fıkıhında Şerhi Olan Furû Eserler

5.2.1. Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) *Kitabu'l-harac* Üzerine Yazılan Şerh:

1) Abdulaziz b. Muhammed er-Rahabi(ö. 1169/1756); *Fıkhü'l-Mülük ve Miftahu'r-Ritacil Murassad ala hizaneti Kitabi'l-Harac*.¹⁰⁶

5.2.2. Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *ez-Ziyâdât* Eseri Üzerine Yazılan Şerhler:

1) Ali b. Muhammed b. Hüseyin Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089); *Şerhu'z-Ziyadat*.

2) Abdülğaffar b. Lokman b. Muhammed el-Kerderî (ö. 562/1167); *Şerhu'z-Ziyâdât*.¹⁰⁷

3) Ahmed b. Muhammed b. Ömer Attabî (ö. 586/1190); *Şerhu'z-Ziyâdât* (Süleymaniye Ktp. Fâtih, nr. 1559).¹⁰⁸

5.2.3. Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Câmiu's-Sağîr* Eseri Üzerine Yazılan Şerhler:

1) Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî (ö. 333/944); *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 22.

¹⁰⁷ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 41; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 124; Murteza Bedir -Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34:264-266.

¹⁰⁸ Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudîyye*, 1: 298; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 9; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, S. 36; İsmail Paşa b. Muhammed Emin Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn* (Beyrut: Dâr-u ihyâ'î't-turâsî'l-arabî, Beyrut, ts; 1: 870; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 2: 140; Halit Ünal, "Attabi, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 93.

2) Ahmed b. İsmail b. Muhammed et-Timurtâşî (ö. 601/1205); *Şerhu'l Câmiî's-Sağir*.¹¹⁰

3) Hasan b. Mansur b. Mahmud Kâdîhân (ö. 592/1196); *Şerhu'l-Câmiî's-Sağir* (Süleymaniye Ktp. Lâleli, nr. 974).¹¹¹

5.2.4. Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Câmiu'l-Kebîr'ine* Yazılan Bazı Şerhler:

1) Cessas Ahmed b. Ali (ö. 370/981). *Şerhu'l-Câmiî'l-kebir*.¹¹²

2) Ebû Bekr b. Muhammed b. Hüseyin Hâherzâde (483/1090); *Şerhu'l-Câmiî'l-kebir*.¹¹³

3) Ali b. Muhammed b. İsmail el-İsbîcâbî (ö. 535/1140); *Şerhu'l-Câmiî'l-kebir*.

4) Meymun b. Muhammed b. Muhammed en-Nesefî (508/1115); *Şerhu'l-Câmiî'l-kebir*.¹¹⁴

5) Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Attabî (ö. 586/1190); *Şerhu'l-Câmiî'l-kebir*.¹¹⁵

6) Mahmud b. Ahmed b. Abdusseyyid el- Buhârî (ö. 636/1238); *et-Tahrîr* (*Şerhu'l-Câmiî'l-kebir*).

7) Mahmud b. Ahmet el-Hasîrî (636/1236); *Tahrir*.¹¹⁶

¹⁰⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 135; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 38; Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 46-151.

¹¹⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 135; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 38; Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 46-151.

¹¹¹ Özel, "Kâdîhân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 121-123.

¹¹² Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 45.

¹¹³ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 58.

¹¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Nesefî, Ebu'l-Muîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 568-570.

¹¹⁵ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 83.

5.2.5. Muhammed eş-Şeybânî'nin es-Siyerü'l-kebir'ine Yazılan Şerh:

Muhammed Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090); (?).¹¹⁷

5.2.6. Muhammed eş-Şeybânî'nin Ziyadâtü'z-Ziyadât Adlı Eseri Üzerine Yazılan Şerh:

Muhammed Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090); *en-Nüket*.¹¹⁸

5.2.7. Ahmed b. Muhammed b. Selame et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) el-Muhtasar'ı Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:

1) Hüseyin b. Ali Saymerî (ö. 436/ 1045); *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*.¹¹⁹

2) Muhammed Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090); *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*.¹²⁰

3) Ahmed b. Mansûr el-İsbîcâbî (ö. 480/1087); *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*.¹²¹

4) Ali b. Muhammed b. İsmail el-İsbîcâbî (ö. 535/1140); *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*.¹²²

¹¹⁶ Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudiyeye*, 3: 431; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 69; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 568; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 205; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 8: 36; Cengiz Kallek, "Hasîrî, Mahmûd b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 383.

¹¹⁷ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 26.

¹¹⁸ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 26.

¹¹⁹ Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudiyeye*, 2: 116-118; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 1: 629; İsmail Paşa b. Muhammed Emin Bağdâdî, *Hediyetü'l-arifin esmau'l-müellifin ve'l-müslimin* (İstanbul: Matbaatü'l-behiyye, 1951); 1: 253; Tuncay Başoğlu, "Saymerî, Hüseyin b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 36: 215-216.

¹²⁰ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 59.

¹²¹ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 56.

¹²² Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudiyeye*, 2: 591-592; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 44; Ahmed b. Muslihiddin Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-

5.2.8. Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Meâni'l- âsâr'ı* Üzerine Yazılan Şerh:

Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî (ö. 855/1451); *Mebâni'l-Ahbâr fî Şerhi Meâni'l-âsâr*.¹²³

5.2.9. Hâkim eş-Şehid'in (ö. 334/945) *el-Kâfî* adlı eseri üzerine yazılan bazı şerhler:

Muhammed Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090); *el-Mebsût*.¹²⁴

Ahmed b. Mansur el-İsbîcâbî (480/1087); *Şerhu Kâfî'l-Hâkim*.¹²⁵

5.2.10. Ubeydullâh b. Hüseyin el-Kerhî'nin (ö. 340/952) *el-Muhtasar'ına* Yazılan Bazı Şerhler:¹²⁶

1) Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981); *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*.¹²⁷

2) Abdurrahman b. Muhammed el-Kirmânî (ö. 543/1149) *el-Îzâh*,¹²⁸

5.2.11. Kudurî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar'ı* üzerine yazılan bazı şerhler:

1) Ahmed b. Muhammed el-Akta' el-Bağdâdî (ö. 474/1081); *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî* (Süleymanine ktp. Ayasofya, nr. 849).¹²⁹

ilmiyye, 1985), 2: 282; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1627; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 124; Zirikli, *el-Îlâm kâmus-ı terâcim*, 5: 149.

¹²³ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 37.

¹²⁴ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 59.

¹²⁵ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 56.

¹²⁶ Eser Debûsî'nin *Tesîsü'n-Nazar'*ının sonunda neşredilmiştir; H. Yunus Apaydın, "Kerhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 285-287.

¹²⁷ Mevlüt Güngör, "Cessâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 427-428; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 44-45.

¹²⁸ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 73.

¹²⁹ Kureşî, 1: 311; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 9; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1631; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 40.

2) Ali b. Ahmed el-Mekkî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981); *Hulâsatü'd-delâil fî Tenkîhi'l-mesâil* (Süleymaniye Ktp. Hafîd Efendi, nr. 74).

3) Hâherzâde (ö. 483/1090), *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*.¹³⁰

4) Abdürrab b. Mansûr el-Gaznevî (ö. 500/ 1107); *Mültemesü'l-ihvân* (Süleymaniye Ktp. Fâtih, nr. 1775).

5) Cârullah ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî* (Adana İl Halk Ktp. nr. 35).

6) Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî, (ö. 556/1161). *el-Fikhü'n-nâfi*, (Amasya Beyazıt İl Halk Ktp. nr. 488).

7) el-Mutahhar b. el-Hüseyin el-Yezdî (ö. 591/1195); *el-Lübâb Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî* (Çorum İl Halk Ktp. nr. 1528).

8) Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed Gazmini (ö. 658/1260); *el-Müctebâ/Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî* (Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 1262).

9) Habbâzî (ö. 691/1292); *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî* (Âtıf Efendi Ktp. nr. 906).

10) Muhammed b. Ahmed el-İsbîcâbî (?); *Zâdü'l-fukahâ*, (Millet Ktp. Murad Molla, nr. 904).¹³¹

11) Ahmed b. İbrahim b. Abdulğani es-Serûcî (ö. 710/1310); *Şerhu'l-Kudûrî*.¹³²

¹³⁰ *Fevâ'idü'l-Kudûrî*, (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 421), *Şerhu müşkilâti'l-Kudûrî* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 847), ve *Hallü müşkilâti'l-Kudûrî* (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 92), gibi adlarla da anılmaktadır. *Müşkilâtü Kudûrî* (Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 501) bu eserin muhtasarıdır. Koca, "Hâherzâde", 15: 135.

¹³¹ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 49.

12) Ebubekr b. Ali b. Muhammed el-Haddâd (ö. 800/1397); *es-Sirâcü'l-vehhâc*.

13) Yusuf b. Ömer b. Yusuf Ömer el-Bezzâr (ö. 832/1429); *Câmiu'l-muzmerât ve'l-müşkilât* (Süleymaniye Ktp. Yeni Câmi, nr. 467).¹³³

14) Muhammed Âşık İlâhî el-Berenî (?); *et-Teshîlü'z-zarûrî li-mesâili'l-Kudûrî* (İstanbul: ts.).

15) Mahmûd b. Ramazan er-Rûmî (?); *el-Yenâbi fî marifeti'l-usûl ve't-tefâri*.

16) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdullah İbn Kutluboğa (ö. 879/1474); *Tashîhu'l-Kudûrî* (Süleymaniye Ktp. Cârullah Efendi, nr. 601).¹³⁴

17) Abdürrahim b. Ali el-Âmidî (?); *Şerhu'l-Kudûrî*.

18) Yûsuf b. Fazl el-Erzincânî (?); *el-Mühimmü'z-zarûrî* (Süleymaniye Ktp. Cârullah Efendi, nr. 728-730).

19) Abdullah b. Hüseyin b. Hasan b. Hâmid (?); *Hadâiku'l-uyûn fî Şerhi Muhtasari'l-Kudûrî* (Beyazıt Devlet Ktp. Bayezid, nr. 2376).

20) İlyâs b. Ali (?); *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî* (H. Selim Ağa Ktp., A. Mahmud Hüdâyî, nr. 773).

21) Ömer b. Dânişmend (?); *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî* (Süleymaniye Ktp. Hafîd Efendi, nr. 76).

¹³² Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudîyye*, 1: 123; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 12; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 13; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 1: 84; Özel, Ahmet, "Serûcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 36: 572-573.

¹³³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1632; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 230; Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 2: 559; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 13: 320; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 173.

¹³⁴ Şevket Kerâsnîş, Yüksek Lisans Tezi (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye Külliyyetü'ş-şerîa, (1417/1996).

22) Bostanzâde Mehmed (?); (ö.1006/1598); *Şerhu Muhtasari'l-Kudûri* (İzmir Millî Ktp., Yazmalar Katalogu, nr. 1577).

23) Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî (ö.1298/1881); *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*.¹³⁵

5.2.12. Muhammed b. Muhammed el-Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Muhtasar'ına* Yazılan Şerh:

Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dâmeğânî (ö. 478/1085); *Şerhu Muhtasari'l Hakim*.¹³⁶

5.2.13. Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'nin (ö. 537/1142); *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye Hilaf'ına* Yazılan Bazı Şerhler.¹³⁷

1) Muhammed b. Abdülhamit el-Üsmendî (ö. 552/1157); *Avnü'd-dirâye ve muhtelifü'r-rivâye fi şerhi Manzûmeti'n-Nesefî*; Süleymaniye Ktp. Damad İbrâhim Paşa, nr. 573).

2) Muhammed b. Abdülhamit el-Üsmendî (ö. 552/1157); *Hasrû'l-mesâil ve kasrû'd-delâil şerhu Manzûmeti'n-Nesefî* (Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 764).

3) İbrâhim b. Süleyman el-Hamevî el-Mantikî (ö. 732/1332); *el-Cevâhirü'l-mazmûme fi şerhi'l-Manzûme* (Süleymaniye Ktp. Lâleli, nr. 1050).¹³⁸

4) Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310); *el-Müsaffâ*.¹³⁹

¹³⁵ Davut Yaylalı, "Meydânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 500; Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, 364.

¹³⁶ Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudiyeye*, 3: 269-271; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 182-183; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 1378; Cengiz Kallek, "Dâmeğânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 453-454.

¹³⁷ Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudiyeye*, 2: 657-660; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 47; A. J. Wensinck, "Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 9: 199; Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, 66.

¹³⁸ Özen, "el-Manzûmetü'n-nesefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28: 35.

5) ez-Zevzenî (ö. 801/1398); *Mülteka'l-bihâr min münteka'l-ahbâr*, Süleymaniye Ktp. Yenicami, nr. 474).

6) Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 815/1412); *Muhtasaru Manzûmeti'n-Neseî*.¹⁴⁰

7) Mahmud b. Muhammed el-Lü'lüi el-Efsencî(?); *Hakâiku'l-Manzûme* (Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 429).

8) Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî (ö. 710/1310); *el-Müstasfâ fî şerhi Manzûmeti'n-Neseî fi'l-hilâf* (Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 1304).¹⁴¹

9) Hattâb b. Ebü'l-Kâsım Karahisârî (?); *el-Kâfi fî şerhi Nazmi'l-hilâfiyyât li'n-Neseî* (Süleymaniye Ktp. Damad İbrâhim Paşa, nr. 572).

10) Şerefeddin Muhammed b. Ali en-Neseî (?); *Şerhu Manzûmeti'n-Neseî fi'l-hilâfiyyât* Süleymaniye Ktp. Turhan Vâlîde Sultan, nr. 134).

11) Haddâd (ö. 800/1397); *Nûrû'l-müstenîr* (Millet Ktp. Murad Molla, nr. 919).¹⁴²

12) Nâsırüddin Nebî b. Mürsel Tokadî (?); *Şerhu Nazmi'l-hilâfiyyât li'n-Neseî* (Süleymaniye Ktp. Hasan Hüsnü Paşa, nr. 382).

13) Ali b. Muhammed b. Ali b. Halilel-Makdisî (ö.1004/1596); (Hacı Selim Ağa Ktp. nr. 382).¹⁴³

¹³⁹ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 66.

¹⁴⁰ Şükrü Özen, "İbnu's-şihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 224.

¹⁴¹ Özen, "el-Manzûmetü'n-neseîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 28: 34;

¹⁴² Sifil, "Haddâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14: 553; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 162.

¹⁴³ Özen, "el-Manzûmetü'n-neseîyye", 28: 35.

**5.2.14. Ahmed b. Muhammed Gaznevî'nin Eseri (ö. 593/1197)
Mukaddimetü'l-Gaznevîyesi'nin Bazı Şerhleri:**

1) Muhammed b. Ahmed İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî (ö. 854/1450); *ed-Diyâu'l-Ma'nevi alâ Mukaddimeti'l-Gaznevî*.¹⁴⁴

2) Ahmed b. Hasan el Kefevi(?); *Mukaddimeti'l-Gaznevî; Fethu'l-azizi'l-ganifi şerhi*.

3) Ebubekir Seyfulhak b. Muslihuddin el-Bosnevi (?); *Nuru'n-Nebevî*,¹⁴⁵

**5.2.15. Merğînânî'nin (ö. 593/1197) el-Hidâye Adlı Eseri
Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:**¹⁴⁶

1) Alaaddin Mahmut el-Hârisî (ö. 606/1209); *Hülâsatü'n-nihâye fi fevâidi'l-Hidâye*.¹⁴⁷

2) Taha b. İbrahim Ahmed b. el-Bağdâdî (ö. 650/1252); *Şerhu'l-hidâye*.¹⁴⁸

3) Hamidüddin ed-Darîr (ö. 666/1268); *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Saffte Köse, "İbnü'z-ziyâ el-mekkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 248.

¹⁴⁵ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 89.

¹⁴⁶ Hidaye ile ilgili çalışmalar için bkz. Murat Şimşek, "Bir Hanefi Klasîği: Merğînani'nin el-Hidaye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12/23 (2014): 279-321; Osman Bayder, *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 139-156.

¹⁴⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2039; Bayder, *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi*, 139.

¹⁴⁸ Cemaleddin Yusuf İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-amme li'l-kitab, 1986), 7: 7-8.

¹⁴⁹ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 215.

- 4) Habbâzî (ö. 691/1292); *el-Kifâye*.¹⁵⁰
- 5) Cemalettin İbrahim b. Ahmet el-Mevsilî (ö. 700/1300); *Sülâletü'l-hidâye*.¹⁵¹
- 6) Ali b. Muhammed el-Hilatî (ö. 708/1309); *Ta'likat ale'l-hidâye*.¹⁵²
- 7) Tâcuşşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel (ö. 709/1309); *Nihâyetü'l-kifâye li-dirâyeti'l-Hidâye*.¹⁵³
- 8) Necmettin Ebu Tahir İshak b. Ali (ö. 711/1311); *Şerhu'l-Hidâye*.¹⁵⁴
- 9) Serûcî (ö. 710/1310); *el-Gâye* (Cârullah Efendi, nr. 785-796).¹⁵⁵
- 10) Buhârî (ö.714/1314); *Şerhu'l-hidâye*.¹⁵⁶
- 11) Hüseyin b. Alî b. Haccâc es-Sıgnâkî (ö. 714/1314); *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye* (Ragıp Paşa Ktp. nr. 504).¹⁵⁷

¹⁵⁰ Mahmud Rıdvanoğlu, "Habbâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 342-343; Bazı nüshaları şu adlarla kaydedilmiştir: *Müşkilâtü'l-Hidâye*, *Hâşiye 'ale'l-Hidâye*, *Şerhu'l-Hidâye*, *el-Kifâye fi şerhi'l-Hidâye*. Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudiyeye*, 2: 668; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 22-1; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2033

¹⁵¹ Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudiyeye*, 66; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 87.

¹⁵² Şimşek, "Bir Hanefi Klasiği: Merğınani'nin el-Hidaye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", 306-307.

¹⁵³ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2033; Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, 121-122.

¹⁵⁴ Mahmud b. Süelyman Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-Ahyâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2018), 3: 336.

¹⁵⁵ Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudiyeye*, 123; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 13; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 1: 84; Özel "Serûcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36:572-573, İstanbul 2009.

¹⁵⁶ Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, 119-120.

¹⁵⁷ Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudiyeye*, 14-116; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 25; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 2: 268; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 4: 28; Yaran, "Sıgnâkî", 37: 164-166.

12) İlah-dâd el- Cavnpurî (ö. 723/1323); *Şerhu'l-hidâye*.¹⁵⁸

13) Kadı Şemsettin Muhammed b. Osman bin el-Harrîrî (ö. 728/1328); *Şerhu'l-Hidâye*.¹⁵⁹

14) Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 730/1330); *Hidâye Şerhi*.¹⁶⁰

15) Ahmed b. Hasan ez-Zerkeşî (ö. 737/1336); *Şerhu'l-Hidâye*.¹⁶¹

16) İbn Abdülhak İbrahim b. Kureşî (ö. 744/1344); *Şerhu'l-hidâye*.¹⁶²

17) Ahmet b. Osman et-Türkmânî (ö. 744/ 1343); *Şerhu'l-hidâye*.¹⁶³

16) Carperdî Ahmet b. Hasan eş-Şâfiî (ö. 746/1346); *Şerhu'l-hidâye*.¹⁶⁴

19) Kâkî (ö. 749/1348); *Mirâcü'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye*.¹⁶⁵

¹⁵⁸ Abdullhayy b. Fahriddin Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 312; Bayder, *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi*, 141.

¹⁵⁹ Şihabuddin Ahmed İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi ayâni mieti's-sâmine* (Haydarabad: Matbaatu Daireti'l-mearif, 1305), 4: 39; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2036.

¹⁶⁰ Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudîyye*, 428; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 188-9; Fahrettin Atar, "Abdülaziz Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1: 186-187.

¹⁶¹ Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudîyye*, 157; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 111.

¹⁶² İbni kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 90- 91.

¹⁶³ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 390; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2038; Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 1:109; H. Mehmet Günay, "İbnü't-Türkmânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 235.

¹⁶⁴ Mehmet Şener, "Çarperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 231.

- 20) Ali b. Osman İbni Türkmânî (ö. 750/1349); *Şerhu'l-hidâye*.¹⁶⁶
- 21) İtkânî (ö. 758/1357); *Gâyetü'l-beyân ve nâdirâtî'l-akrânfi âhiri'z-zamân* (Süleymaniye Ktp. Damad İbrâhim Paşa, nr. 625-626).¹⁶⁷
- 22) Burhanuşşerîa Ubeydullâh b. Mahmud el-Mahbubî (VII/XIV. asır); *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâili'l-Hidâye*.¹⁶⁸
- 23) Hamidüddün Muhlis ed-Dihlevî (ö. 764/1363); *Şerhu'l-Hidâye*.¹⁶⁹
- 24) Celâlüddin b. Şemsüddin el-Harizmî el-Kûrlânî (ö. 767/1366); *el-Kifâye fi şerhi'l-Hidâye*.¹⁷⁰
- 25) Gaznevî (ö. 773/1372); *Tevşîh*.¹⁷¹
- 26) Ebu'l-Melih Muhammed b. Osman (ö. 774/1373); *er-Riâye fi tecridi mesâili'l-Hidâye*.¹⁷²

¹⁶⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2033; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 7: 36; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 3: 621; Ahmet Özel, "Hanefî fıkıh âlimleri", 135; Kayapınar, "Kâkî", 24: 216.

¹⁶⁶ Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudiyye*, 581; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 211; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2035; Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 1: 720.

¹⁶⁷ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 18; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 50, 207; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 3: 4; Akgündüz, Ahmet, "İtkânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul; 2001), 23: 464-465.

¹⁶⁸ Murtaza Bedir, "Vikâyetü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 106-108; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 119-120.

¹⁶⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2039.

¹⁷⁰ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 114; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2034; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sâade*, 1985; 2: 267; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 58; Ebubekir Sifil, "Zeylâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 40: 352-354.

¹⁷¹ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 223-224; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2039; Akgündüz, "es-Siracü'l-Hindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 487-488.

¹⁷² İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 268; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2038.

27) Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî (ö. 786/1384); *el-Înâye*.¹⁷³

28) İbn İbi'l-iz (ö. 792/1390); *et-Tenbîh alâ Müşkilâtı'l-Hidâye*.¹⁷⁴

29) Resul b. Ahmet b. Yusuf el-Mîlâsî (ö. 793/1391); *Înâye bi şerhi'l- hidâye*.¹⁷⁵

30) Mustafa b. Zekeriya el-Karamanî (ö. 809/1406).¹⁷⁶

31) Ebu Bekir b. Muhammed el-Hisnî (ö.829/1426); *Şerhu'l-Hidâye*.¹⁷⁷

32) Yakub b. İdris b. Abdillâh er-Rumî (ö. 863/1459); *Şerhu'l-Hidâye*.¹⁷⁸

33) Sa'd b. Muhammed ibnu'd-Deyrî (ö.867/1463); *Tehmiletü şerhü'l-Hidâye*.¹⁷⁹

34) Musannifek (ö. 875/1470); *Şerhu'l-Hidâye*.¹⁸⁰

35) Kadı Abdurrahim b. Ali el-Ahmedî (ö. 850 den sonra); *Zübdetü'd-Diraye*.¹⁸¹

¹⁷³ İbn Kutluboga, *Tâcü't-Terâcim*, S. 66; Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, 2: 269; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 195; M. Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: 1333); 1: 221; Zirikli, *el-Îlâm kâmus-ı terâcim*, VII, 271; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 10: 298-299; Arif Aytekin, "Bâbertî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 4: 377.

¹⁷⁴ Bayder, *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Hanefi Geleneğe Etkisi*,144.

¹⁷⁵ Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 1: 367-368.

¹⁷⁶ Bayder, *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Hanefi Geleneğe Etkisi*,142.

¹⁷⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2039; Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 236; Cengiz Kallek, "Hisni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 39-40..

¹⁷⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2035.

¹⁷⁹ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 188-189.

¹⁸⁰ Zirikli, *el-Îlâm kâmus-ı terâcim*, 5: 8; Yaşaroğlu, M. Kamil (1988). "Musannifek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 31: 239-240; nşr. A. A. Abdülmevcud ve A. Mahmud Muavvaz, Beyrut: ts.

36) Aynî (ö. 855/1451); *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*.¹⁸²

37) Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457); *Fethu'l-kadir li'l-acizi'l-fakir*.¹⁸³

38) İbnu'ş-Şihne Muhibuddin Muhammed (ö. 890/1485); *Nihâyetü'n-nihâye fi tahrîri takrîri'l-hidâye*.¹⁸⁴

39) Mahmut b. Muhammed ed-Dehlevî (ö. 891/1486); *Şerhu'l-hidâye*.¹⁸⁵

40) Sinanpaşa Yusuf Sinan Paşa b. Hızır (ö.891/1486); *Serhü'l-hidâye*.¹⁸⁶

41) İbn Yegan Sinanüddin Yusuf b. Ali Bali b. Mehmet (ö. 895/1490); *Şerhu'l-hidâye*.¹⁸⁷

42) Kemalettin Muhammed b. Ali İbrahim b. Ali (ö. 900/ 1495); *Şerhu'l-Hidaye*.¹⁸⁸

¹⁸¹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2037; Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 1: 562.

¹⁸² Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 207-208; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 1403-1404; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcîm*, 7: 38, Ali Osman Koçkuzu, "Aynî Bedreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 271-272.

¹⁸³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2034; Koca, "İbnü'l-Hümâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21: 97-98; Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 473.

¹⁸⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2039.

¹⁸⁵ Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmiu ş-şurûh vel-havaşî mu'cemü şâmil li esmâi'l-kütübü'l-meşrûha fitürâsil-îslâmî ve beyâni şurûhuhâ* (Abu Dabi: el-Mu'cemü'l-sekâfi, 2004), 3: 2070.

¹⁸⁶ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2037; Aylin Koç. "Sinan Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 230.

¹⁸⁷ Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 2: 562- 563.

¹⁸⁸ Muhammed İbnu'l-Gazzi, *Divânü'l İslam*, thk. Seyyid Kesrev Habeşî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 3: 213; Bayder, *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Hanefi Geleneğe Etkisi*, 142.

43) Yusuf b. Hüseyin Kirmastî el-İstanbulî (ö. 906/1501); *Şerhu'l-hidâye*,¹⁸⁹

44) Müeyyedzade Abdurrahman Efendi (ö.922/1516): *Terğibu'l-Lebib* (Süleymaniye Ktp. Damad İbrâhim Paşa, nr. 624).¹⁹⁰

45) Alizade Yakup Piralî el-Bursevî (ö. 931/1524); *Şerhu'l-Hidâye*.¹⁹¹

46) Ahmed b. Muslihuddin Mustafa Taşköprizâde (ö. 968/1561); *Şerhu Dîbâceti'l-Hidâye*.¹⁹²

47) Ali b. Kasım ez-Zeytunî (ö. 979/1572); *Şerhu'l-Hidâye*.¹⁹³

48) Kadızâde Ahmed Şemseddin (ö. 988/1580); *Netâicü'l-Efkâr fi'r-rumûz ve'l-esrâr*.¹⁹⁴

49) Zekeriyâ Efendi Bayramzâde (ö. 1001/1593); *Şerh ale'l-Hidâye*.¹⁹⁵

50) Abdülhalim b. Mehmed Ahîzâde (ö. 1013/1604); *Şerhu'l-Hidâye*.¹⁹⁶

51) Abdulhamit b. Ahmed b. Yahya b. Amr (ö. 1050/1640); *Şerhu' hidâye*.¹⁹⁷

¹⁸⁹ Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 2: 563.

¹⁹⁰ Hasan Aksoy, "Müeyyedzade Abdurrahman Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 486

¹⁹¹ Habeşi, *Câmiu's-Şurûh ve'l-havaşi*, 3: 2071.

¹⁹² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2037; Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprizade" Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 152; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, , 251-252

¹⁹³ Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 1: 748.

¹⁹⁴ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 269-270.

¹⁹⁵ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 321; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 4: 181; Mehmet İpşirli, "Zekeriyâ Efendi, Bayramzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 211-212.

¹⁹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 99; Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 1: 504; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 228; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 5: 97.

52) Alizade Mustafa b. Süleyman (ö. 1055/1645); *Şerhu'l-Hidâye*.¹⁹⁸

53) İsmail b. Abdalbaki el-Yazıcı (ö. 1121/1709); *Şerhu'l-Hidâye*.¹⁹⁹

54) Mehmed b. Ahmed b. Şeyh Mustafa el-Gedûsî (ö.1253/1837); *Tebyînü'l-Hidâye ve Tavdîhu'l-Bidâye*.²⁰⁰

55)Abdulhay b. Abdulhalim el-Leknevî (ö. 1304/1886); *Şerhu'l-hidâye*.²⁰¹

56)Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm (ö.1304/1886); *Müzeyyiletü'd-dirâye li-mukaddimeti'l-Hidâye*.²⁰²

57) Mahmud Efendi b. Muhammed el-Hamzavî (ö. 1305/1888), *Misbahu'd-Diraye fi ıslahi'l-Hidâye* (Dımaşk: 1303).²⁰³

58) Seyyid Emir Ali Leknevî (ö. 1337/1919); *Aynu'l-Hidâye*.²⁰⁴

59) Süleyman Sırrı (ö. 1931m.); *İzahu'l-hidâye*.²⁰⁵

5.2.16. Burhanuşşerîa Ubeydullâh b. Mahmud el-Mahbubî'nin (VII/XIV.asır) Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye Adlı Eseri Üzerine Yazılan Şerhler:

¹⁹⁷ Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 1: 507.

¹⁹⁸ Habeşî, *Câmiu's-Şurûh ve'l-havaşî*, 3: 2076.

¹⁹⁹ Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 1: 317.

²⁰⁰ Abdullah Ceyhan, "Gedizli Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1996),13: 551. ,

²⁰¹ Nşr. Naim Eşref Nur Ahmet (Karaçi: İdaretü'l- Kur'an ve'l-Ulmü'l- İslamiyye, 1417).

²⁰² İbrahim Hatiboğlu, "Leknevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 136.

²⁰³ Bayder, *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Hanefi Geleneğe Etkisi*, 154.

²⁰⁴ Abdulhayy b. Fahriddin Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 1196.

²⁰⁵ Bayder, *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Hanefi Geleneğe Etkisi*, 155.

- 1) Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer (ö.747/1346); *Şerhu'l-Vikâye*.²⁰⁶
- 2) Ali b. Ömer b. Ali el-Karahisârî (ö. 800/1397); *Înâye fî Şerh-i Vikâye*.²⁰⁷
- 3) Muhyiddin Muhammed b. Ali Acemzâde (IX/XV asır); *Şerhu'l-vikâye*.²⁰⁸
- 4) İbn Melek (ö. 821/1418); *Şerhu'l-vikâye*.²⁰⁹
- 5) Musannifek (ö. 875/1470); *Şerhu'l-Vikâye li Musannifek*.²¹⁰
- 6) Şeyhzade Muhammed b. Muslihuddin Mustafa el-Kocevî (ö. 950/1543); *Şerhu'l-Vikâye* (Süleymaniye Ktp. Lâleli, nr. 1068).²¹¹
- 7) Alâüddin Ali b. Halil et-Tarâblusî (ö. 849/1445'ten sonra); *el-İstiğnâ fî şerhi'l-Vikâye*.²¹²

²⁰⁶ Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 427-431.

²⁰⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 211; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 116-117; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 351; Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 1: 726; Özel, "Alâeddin Ali Esved", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2: 319.

²⁰⁸ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 168-167.

²⁰⁹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 212; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 12: 208; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 219; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 4: 182.

²¹⁰ Nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Mahmûd Muavvaz, Beyrut 1411/1991; Eserin diğer ismi de şudur: *eş-Şifâ Şerhu'l-Vikâye li Musannifek*: Musannifek (ö. 875/1470) Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 192; Yaşaroğlu, "Musannifek" , *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31: 239-240.

²¹¹ Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, VII, 320; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 11: 32; Erdoğan Baş, "Şeyhzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*(İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 97-98; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 241.

²¹² nşr. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc, *Umdetü'r-ri'âye 'alâŞerhi'l-Vikâye*, I-VI, Beyrut 2009; *es-Si'âye fî keşfi mâ fi Şerhi'l-Vikâye*, Lahor 1976); Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2:1522; Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 1: 732; 2: 1236; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 5: 97; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 7: 88; Özel, *Hanefî Fıkıh*

5.2.17. Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd'un (ö. 747/1346) en-Nukâye muhtasarü'l-Vikâye Adlı Eseri Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:

1) Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Kuhistânî (ö. 962/1555); *Câmi 'u'r-rumûz fişerhi'n-Nukâye* (İstanbul 1289).²¹³

2) Abdülali b. Muhammed b. Hüseyin el-Bircendî (ö. 934/1527); *Şerhu'n-Nukâye muhtasarü'l-Vikâye*.²¹⁴

3) Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şümünî (ö. 872/1468); *Kemâlü'd-dirâye fi şerhi'n-Nukâye muhtasarü'l-Vikâye* (Beyazıt Devlet Ktp. Bayezid, nr. 2286).²¹⁵

4) Ali el-Kari b. Sultan Mehmed el-Kârî (ö.1014/1605); *Şerhu'n-Nukâye muhtasarü'l-Vikâye*.²¹⁶

5) Salih b. Muhammed b. Abdullah er-Timurtâşî (ö. 1055/1645); *el-inâye fi şerhi'n-Nukâye muhtasarü'l-Vikâye*.²¹⁷

Âlimleri, 178; Tartışmalar için bkz. Abdullah Kahraman, "Trablusî, Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 41: 291-292.

²¹³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1802, 1971,-72; Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 2: 244; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 5: 233; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 9: 179, 278; Ahmet Yaman, "Kuhistânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2002), 26: 348.

²¹⁴ Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 4: 30; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 2: 172-173; Özel, "Hanefî Fıkıhî Âlimleri", 234; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 15; Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 1: 586; Cengiz Aydın- Gülseren Aydın, "Bircendî", 6: 186-187.

²¹⁵ Ahmet Özel, "Şümünî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2010), 39: 261-262.

²¹⁶ nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Kazan: 1320).

²¹⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 99; Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 1: 42; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 3: 281; Muharrem Kılıç, "Timurtâşî Sâlih b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2012), 41: 189.

6) Abdülvâcid b. Muhammed el-Kütahyevî es-Seyrâmî (ö. 838/1434); *el-İhtiyârât fi Şerhi'n-Nükâye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, nr. 2007).

7) Mahmûd b. Ahmed el-Ayıntâbî (ö. 902/1496); *el-Kifâye fi tavzîhi'n-Nukâye*.²¹⁸

5.2.18. Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin (ö. 596/1200) et-Tecnis fi'l-hisab'ına Yazılan Şerh:²¹⁹

Mes'ud b. Mu'tez el-Meşhedî (?); *Minhâcü me'âni't-Tecnis*.²²⁰

5.2.19. Muhammed b. Abbâd b. Melik Dâd el-Hılâtî'nin (ö. 652/1254) Telhisu'l-Câmi'l-Kebir Adlı Eseri Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:

1) Alî b. Balabân b. Abdillâh el-Mısrî (ö.739/1339); *Tuhfetü'l-harîs fi şerhi't-Telhîs*.

2) Mesut b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390); *el-Îzâh*.

3) Ebu'l-Isme Mes'ud b. Muhammed el-Gücdüvânî (?); *et-Tenvîr şerhu Telhîsi'l-Câmi'i'l-kebîr*.

4) Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Babertî (ö. 786/1384); *Şerhu Telhîsi'l-Câmi'i'l-kebîr*.

5) Mehmed b. Hamza Fenârî (ö. 834/1431); *Şerhu Telhîsi'l-Câmi'i'l-kebîr*.²²¹

²¹⁸ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, S. 40; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 109-112; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 4: 354; Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 132; Özen, "Sadrüşşeria", 35: 430-431.

²¹⁹ Ahmet Özel, "Secâvendî, Muhammed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2009), 36: 266-268.

²²⁰ Özel, "Secâvendî", 36: 266-268.

²²¹ Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 6: 342; Hakkı Aydın, "Fusûlü'l-Bedâyi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1996), 13: 229-230;

5.2.20. Muhammed b. Ebu Bekir er-Râzî'nin (ö. 666/ 1268'den sonra) *Tuhfetu'l-Mülûk'u* Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:

1) İbn Melek (ö. 821/1418); *Şerhu Tuhfetu'l-Mülûk*.

2) Aynî (ö. 855/1451); *Minhatu's-sülûk*.

3) Ebu'l-Leys Muharrem b. Muhammed ez-Zeylaî (ö. X/XI.); *Hediyetü's-sa'luk*.²²²

5.2.21. Abdullah b. Mahmud b. Mevdudî el-Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-Muhtar'ı* Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:

1) Abdullah b. Mahmud b. Mevdudî el-Mevsilî (ö. 683/1284); *el-İhtiyar li ta'lili'l-Muhtar*.

2) Ebu'l Abbas Ahmed b. Ali ed-Dimeşki (?); (?).²²³

3) Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 954/1547); *el-İsâr li halli'l-Muhtar fi'l-furu*.

4) Gaznevî (ö. 773/1372); *Şerhü'l-Muhtar*.²²⁴

5) Halebî (ö. 879/1474). *Şerhu'l-Muhtâr*.²²⁵

6) Abdulganî Karabâğî (ö. X/XVI); *Şerhu'l-Muhtâr*.

5.2.22. Ahmed b. Ali İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Mecmau'l-Bahreyn ve Mültekâ'n-Neyyireyn Adlı Eseri* Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:

1) Ahmed b. Ali İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295); (?).²²⁶

İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2005), 30: 245-247.

²²² Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 111.

²²³ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 114.

²²⁴ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 114.

²²⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 358; Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 2: 208; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcîm*, 7: 278.

²²⁶ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 117.

2) Ayıntabî (ö. 767/1367); *el-menba*.²²⁷

3) İbn Melek (ö. 821/1418); *Şerhu'l-Mecma'* (Millet Ktp. Feyzullah Efendi, nr. 809).²²⁸

4) İbrahim b. Musa b. Ebûbekr et-Tarâblusî (ö. 922/1516); *Mevâhibü'r-Rahmân fi mezhebi'n-Nu'man*.

5) İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî (ö. 854/1450); *el-Meşra*.²²⁹

6) Aynî (ö. 855/1451); *Şerhü'l-Mecma (el-Müstecma)*.

7) İsa b. Halef er-Reşîdî (?); (?).²³⁰

5.2.23. Muhammed b. Muhammed b. Alî el-Kâşgarî'nin (ö. 705/1305) *Münyetü'l-musallî ve gunyetü'l-mübtedâ* Adlı Eseri Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:²³¹

1) İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549); *Hilyetü'l-mücellî*.²³²

2) Halebî (ö. 956/1549); *Gunyetu'l-mütemellî*.

3) Halebî (ö. 956/1549); *Halbetü'l-mücellî ve buğyetü'l-mübtedâ fi şerhi Münyeti'l-musallî ve gunyeti'l-mübtedâ* (Süleymaniye Ktp. Yusuf Ağa, nr. 225).

²²⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1601; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 13; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 1: 84; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 1: 135; Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 144.

²²⁸ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 167.

²²⁹ Saffet Köse, "İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî", 31: 248.

²³⁰ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 117.

²³¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1603, 1886-87; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 4: 261; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 11: 249. Ahmet Özel, "Kâşgarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2002), 25: 9; Nşr. Abdülkerîm Hamza (Dimaşk: 1423/2002).

²³² Saffet Köse, "İbn Emîru Hâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1999), 19: 477.

4) Halebî (ö. 956/1549); *Muhtasaru Gunyeti'l-mütemellî* (İstanbul: 1242).²³³

5) Ali b. İbrâhim b. Mestân (?); *Halebî Sagîr Tercümesi* (Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar, nr. 1969).

6) *Halebî Lugatı* (Süleymaniye Ktp. Antalya-Tekelioğlu, nr. 843, vr. 41b-53b).

7) Nûreddin Muhammed b. Muhammed el-Bedî' eş-Şîrvânî (?); *Şerhu Muhtasari'l-Münyeti'l-musallî* (Süleymaniye Ktp. Hasan Hüsnü Paşa, nr. 443).

8) Muhammed b. Ahmed Edirnevî (?); *Zuhru'n-necât fi tercümeti'l-Münyeti'l-musallî* (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 178).

5.2.24. Neseffî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-Dekâik'* Adlı Eseri Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:

1) Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylaî (ö. 743/1343); *Tebyînü'l-hakâik*.²³⁴

2) Aynî (ö. 855/1451); *Remzü'l-hakâik*.

3) Molla Miskin Muhammed b. Abdillâh el-Herevî (ö. 954/1547); *Şerhu Kenzi'd-dekaik* (Bulak 1287).²³⁵

²³³ Köse, "İbn Emîru Hâc", 19: 477

²³⁴ Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudîyye*, 2: 519; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 41; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 115; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 4: 373; Kızılkaya, Necmettin, "Zeylaî, Osman b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2013), 44: 354-355.

²³⁵ Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 2: 242; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 11: 123; Mustafa Sinanoğlu, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1997), 15: 457. Abdulkadir Şenel, "Muîn El-Miskîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2005), 31: 88-89.

4) Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed b. Nüceym (ö. 970/1563); *el-Bahru'r-râik*.²³⁶

5) Sirâceddin İbn Nüceym (ö. 1005/1596); *en-Nehrü'l-fâ'ik*(Süleymaniye Ktp. Süleymaniye, nr. 481/2.).²³⁷

6) Makdisî(ö.1004/1596); *Evdahu'r-remz alâ Nazmi'l- Kenz*.²³⁸

7) İbrâhim b. Muhammed es-Semerkindî el-Leysî (ö. 907/1501'den sonra); *Müstahlasü'l-hakâ'ik*. (Delhi 1287).²³⁹

8) Abdülber b. Muhammed b. Muhammed b. eş-Şihne (ö. 921/1515); *Remzü'l-Hakâik*.

9) Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. es-Sultân (ö. 950/1544); *Keşfü'l-hakâik*.²⁴⁰

²³⁶ nşr. Zekeriyâ Umeyrât, Beyrut 1418/1997); Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 34-135; Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 1: 378; Ahmet Yaman, "İbn Nüceym", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 261-262.

²³⁷ A. Nedim Serinsu, "İbn Nüceym", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1999), 20: 235-236.

²³⁸ Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudiyeye*, 1: 203-206; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 13; *Keşfuzzunûn*, 2: 1516; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye* 26; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 1: 171; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*,1: 318; Ahmet Özel, "İbnü'l-Fasîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 43.

²³⁹ Ahmet Yaman, "Kenzü'd-Dekâik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 261-262.

²⁴⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1516; Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 2: 223; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 7: 285; Salim Ögüt, "İbn Sultân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 362.

10) Mustafa Efendi, Bâlîzâde (ö. 1073/1662); *el-Ferâ'id fî halli'l-mesâ'il ve'l-fevâ'id (ve'l-kava'id)*, (Süleymaniye Ktp. Hasan Hüsnü Paşa, nr. 515).²⁴¹

5.2.25. İbrâhîm b. Alî b. Ahmed et-Tarsûsî (ö. 758/1357) *eL-Fevâidü'l Fıkhiyye* Adlı Eseri Üzerine Yazılan Şerh:

Tarsûsî (ö. 758/1357); *ed-Dürretü's Seniyye fî şerhi'l fevâidi'l fıkhiyye*.²⁴²

5.2.26. Tarâblusî'nin (ö. 922/1516) *Mevâhibür-Rahmân fî mezhebi'n-Nu'mân* Adlı Eseri Üzerine Yazılan Şerh:

Tarâblusî (ö. 922/1516); *el-Burhân*.²⁴³

5.2.27. Abdülvehhab b. Ahmed b. Vehban'ın (768/1366) *Kaydü's-şerâ'id ve nazmü'l-ferâ'id* Adlı Eseri Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:

1) İbn Vehban (ö. 768/1366); *'İkdü'l-kalâ'id fî halli Kaydi's-şerâ'id*.²⁴⁴

2) Hasan b. Ammâr b. Ali es-Şürünbülâlî (ö. 1069/1659); *Teyşîrü'l-makasid bi-şerhi Nazmi'l-ferâ'id*.²⁴⁵

3) Makdisî (ö.1004/1596); *Şerhu Manzumeti İbn Vehban*.²⁴⁶

4) Seriyüddin İbnü's-Şihne el-Halebî (921/1515); *Tafsîlü 'ikdi'l-ferâ'id bi-(ve) tekmîli Kaydi's-şerâ'id*.²⁴⁷

²⁴¹ Eyyüp Said Kaya, Mehmet İpşirli, "Mustafa Efendi, Bâlîzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul:TDV Yayınları, 2006), 31: 294-295.

²⁴² Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 141.

²⁴³ Abdullah, Kahraman, "Trablusî, Burhâneddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 292.

²⁴⁴ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 145.

²⁴⁵ Şevket Topal "Şürünbülâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 274-276.

²⁴⁶ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 145.

²⁴⁷ Ahmet Özel, "İbn Vehbân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 442-443

5) Sâlih el-Medhûn; *'Avnü'l-hükkâm 'alâ fasli'l-ahkâm Şerhu Manzûmeti'l-İmâm İbn Vehbân*.²⁴⁸

5.2.28. Muhammed b. Yusuf b. İlyas Şemseddin Konevî'nin (ö. 788/1386) *Düreri'l-Bihar* Adlı Eseri Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:²⁴⁹

- 1) İbn Kutluboğa (ö. 879/1474); *Şerhu Düreri'l-Bihar*.
- 2) Zeynüddin Abdurrahman el-Aynî (ö. 893/1488); (?).
- 3) Şemsüddin Muhammed el- Buharî (ö. 850/1446); *Gururu'l-ezkâr*.
- 4) Ahmed b. Muhammed b. Hıdr (ö. 785/1383); *el-Gavsi'l-İktibâsi nefâisi'l-esrâri'l-mevdua fi Düreri'l-bihâr*.²⁵⁰

6.2.29. Şeyh Bedreddin'nin (ö. 823/1420) *Letâîfü'l İşârât*'ına Yapılan Bazı Şerhler:

- 1) Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420); *et-Teshîl*.
- 2) Emir Fazıl; *et-Teshîl şerhi* (Süleymaniye Ktp. Cârullah Efendi, nr. 617).²⁵¹

5.2.30. İbnü'l Hümam'ın (ö. 861/1457), *Zâdü'l-fakir* Adlı Eseri Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:

- 1) Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî (ö. 1006/1598); *İ'ânetü'l-Hakîr li-Zâdi'l-fakîr* (Beyazıt Devlet ktp. Bayezid, nr. 1992).
- 2) Ahmed b. İbrahim et-Tûnisî; *İs'âfü'l-Mevle'l-Kadir Şerhu Za'dil-Fakir* (Darü'l-kütübi'z-Zahiriyye, nr. 4047).

²⁴⁸ nşr. Mervân Muhammed Şaâr, Beyrut 1415/1994); Özel, "İbn Vehbân", 20: 442-443.

²⁴⁹ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 156.

²⁵⁰ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 156.

²⁵¹ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 171.

5.2.31. Muhyiddîn Mehmed Kâfiyecî'nin (ö. 879/1474) *el-Ferah ve's-sürur fi Beyani'l-Mezahibi'l-Erbaa Fi'l-Uşûr'u* Üzerine Yazılan Şerh:²⁵²

Kâfiyecî (ö. 879/1474); *en-Neşâtu's-sudûr*.²⁵³

5.2.32. İbnü'ş-Şihne'nin (ö. 921/1515) *Nazmu'l-mesâil i'lleti's-sükût fihâ rızâ* Adlı Eserine Yazılan Şerh:²⁵⁴

Nuruddin et-Tarâblusî (X. yy./ XVI.yy.); (?) (Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 843).

5.2.33. İbn Kemal'in (ö. 940/1534) *Islahu'l-Vikâye* Adlı Eserine Yazılan Şerh:²⁵⁵

İbn Kemal (ö. 940/1534); *Îzâhu'l-İslâh*.²⁵⁶

5.2.34. Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l- Ebhur* Adlı Eseri Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:²⁵⁷

1) Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed (ö. 1078/1667); *Mecma'u'l-ehur fi Şerhi Mülteka'l-ebhur*.²⁵⁸

2) Haskefî (ö. 1088/1677); *ed-Dürrü'l-Münteka: (İstanbul 1302)*.²⁵⁹

²⁵² Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 198.

²⁵³ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 198.

²⁵⁴ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 227.

²⁵⁵ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 237.

²⁵⁶ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 237.

²⁵⁷ Şükrü Selim Has, "Mülteka'l-Ebhur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31. 549-552.

²⁵⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1815; Bağdâdî, *Îzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 1: 549; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 334; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 4: 109; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 5: 175; Özcan, Tahsin, "Şeyhîzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 86.

²⁵⁹ Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ fi şerhi'l-Mültekâ* (İstanbul: 1258).

3) Mahmud b. Berekât b. Muhammed el-Bâkânî (ö. 1003/1594); *Mecrau'l-enhur ala Mülteka'l-ebhur* (Beyazıt Devlet Ktp. Veliyyüddin Efendi, nr. 1234).

4) Sun'ullah el Halebî (?); *İksirü't-Tüka fi Tahriri'l Mülteka* (Beyazıt Devlet Ktp. Veliyyüddin Efendi, nr. 1233).

5) *Mevkufâtî'nin Türkçe Tercüme ve Şerhi*.

6) Muhammed b. Şemsüddin Muhammed el-Behnesî (ö. 986/1578); *Şerhu'l-Mülteka*.²⁶⁰

7) Süleyman b. Ali el-Karamânî'nin (ö. 924/1518); (?).

8) Nûreddin Mahmûd b. Berekât ed-Dımaşkî (ö. 1003/1594); *Mecrâ (Ceryü)'l-enhur alâ Mülteka'l-ebhur*.

9) İsmâil b. Sinâneddin Sivâsî (ö. 1047/1637); *Ferâidü Mülteka'l-ebhur* (Beyazıt Devlet Ktp. Bayezid, nr. 8821-8822).

10) Kasapzâde Muhammed b. İbrâhim; *Halîcü'l-bihâr* (Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 845).

11) Dervîş Muhammed b. Ahmed er-Rûmî (?); *Gavvâsü'l-bihâr*.

12) Mustafa b. Ömer Üsküdârî (ö. 1093/1682); *Câmiu'n-nukûl ve lâmiu'l-ukûl* (Beyazıt Devlet Ktp. Bayezid, nr. 8824).

13) Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 1104/1693); *Şerhu'l-Mülteka* (TSMK, III. Ahmed, nr. 895).

14) Halîl b. Resûl Sinobî Akçacamî (ö. 1075/1664); *İzhâru ferâidi'l-ebhur (ve îzâhu fevâidi'l-enhur) fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Köprülü Ktp. Mehmed Âsım Bey, nr. 86).

15) Şeyhîzâde Abdurrahman. (ö. 1078/1667); *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (İstanbul: 1240).

²⁶⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1814; Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 2: 255; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 11: 217; Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 267.

16) Hisâlî Abdurrahman Çelebi (ö. 1087/1676); *el-Atâ fi şerhi'l-Mültekâ* (Beyazıt Devlet Ktp. Bayezid, nr. 2047).

17) Ali b. Şerefeddin ed-Dimyâtî (ö. 1110/1698); *Nûru't-tukâ şerhu'l-Mültekâ* (Beyazıt Devlet Ktp. Bayezid, nr. 8823).

18) Abdünnâfi' b. Sâlim Kırîmî(ö. 1116/1704); *Zâdü'l-ukbâ fi şerhi'l-Mültekâ* (Beyazıt Devlet Ktp. Veliyyüddin Efendi, nr. 1243).

19) Vahdetî Osman b. Abdullah Celvetî Edirnevî (ö. 1130/1718). *Mühtedi'l-ehur ilâ Mülteka'l-ebhur*, (İstanbul 1311).

20) Abdürrahim b. Ebû Bekir el-Mar'aşî (ö. 1149/1736); *el-Muâdil* (Beyazıt Devlet Ktp. Bayezid, nr. 2041).

21) Muhammed b. Yûsuf (ö. 1170/1757); *Kâşifü'l-ehur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 775).

22) Muhammed b. Rüşdî b. Mahmûd (?) ; *Şerhu'l-Mültekâ* (Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 766).

23) Mehmed Hafîd Efendi (ö. /1811); *Kifâyetü'l-ukûl ve'n-nukûl* (Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi, nr. 220).

24) Nûh b. Halîl b. Sâlim (ö. 1170/1659); *Münthehe'l-ebhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Süleymaniye Ktp. Lâleli, nr. 1017).

25) Şah Mehmed (?); *Münthehe'l-ehur şerhu Mülteka'l-ebhur* (Köprülü Ktp. Mehmed Âsım Bey, nr. 96).

26) Ahmed b. İbrâhim A'reczâde el-Kastamonî(ö. 1120/1708); *Câmiu'ş-şurûh* (Süleymaniye Ktp. Lâleli, nr. 1019).

27) Hasan b. Ali Kayserî (?), *Dürrü'l-bihâr ve künûzü'l-ahyâr* (Beyazıt Devlet Ktp. Veliyyüddin Efendi, nr. 1239).

28) Şeyhülislâm Debbağzâde Mehmed Efendi (ö. 1114/1702); *Menbau'l-ehur* (Nuruosmaniye Ktp. nr. 1644).

29) Gelibolu müftüsü Süleyman b. Mustafa (?); *Muvazzıhu Mülteka'l-ebhur* (Nuruosmaniye Ktp. nr. 1630).

30) Murtazâ b. Halîl Bozkırî (1012/1603'de sağ); *Şerhu Mülteka'l-ebhur* (Burdur İl Halk Ktp. nr. 2193).

31) Aysî Mehmed Efendi(ö. 1016/1607); *Şerhu'l-Mülteka* (Koca Râgıb Paşa Ktp. nr. 531).

32) Mehmed b. Veli b. Resûl İzmîrî (ö.1165/1751); *Kemâlû'd-dirâye fi cemî'i'r-rivâye min şürûhi'l-Mültekâ* (Manisa İl Halk Ktp. nr. 607/1-3).²⁶¹

5.2.35. Haskefî'nin (ö. 1088/1677) *Dürrü'l-Muhtâr'ı* üzerine Yazılan Şerh:

Abdurrahman b. İbrahim İbn Abdirrezzak (ö. 1138/1726); *Mefatihü'l-esrar ve levaihu'l-efkar*.

5.2.36. Fudayl Çelebi'nin (ö. 991/1583) *Avnü'r-raïd* Adlı Eseri Üzerine Yazılan Şerh:

Fudayl Çelebi (ö. 991/1583); *Savnü'l fârid fi'l-usûl ilâ Medariki Avni'r-râid*.²⁶²

5.2.37. Timurtâşî'nin (ö. 1006/1598) *Tenvîrü'l-ebşâr ve câmi'u'l-bihâr* Adlı Eseri Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:²⁶³

1) Haskefî (1088/1677); *ed-Dürü'l-muhtâr*.²⁶⁴

²⁶¹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 27-238; Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 2: 328; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 12: 95; Ferhat Koca, "İzmiri, Mevlana Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 529-530.

²⁶² Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 274.

²⁶³ Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 2: 262; Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 7: 117; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 10: 18-20; Özel, "Timurtâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 189.

²⁶⁴ Zirikli, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, 7: 188; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 11: 56; Ahmet Özel, "Haskefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16: 387.

2) Haskefî (1088/1677); *Hazâinu'l-esrâr ve bedâiu'l-efkâr fi şerhi Tenvîri'l-epsâr* (Delhi 1992).

3) Molla Hüseyin b. İskender er-Rûmî (ö. 1084/1673); *el-Cevherü'l-münîr fi şerhi't-Tenvîr* (Edirne Selimiye Ktp. nr. 812).

4) Abdürrezzâk b. Halîl b. Cüneyd er-Rûmî (?); *Münîrü'l-efkâr şerhu Tenvîri'l-epsâr*.²⁶⁵

5) Muhammed b. Ebû Bekir el-Bursevî (ö. 1088/1678); *Tebisîrü'l-envâr ve Câmi'u'l-esrâr fişerhi Tenvîri'l-epsâr*; (Nuruosmaniye Ktp. nr. 1577).²⁶⁶

7) Mûsâ b. Es'ad el-Mehâsinî (?); *Hulâsatü't-tenvîr ve zahîretü'l-muhtâc ve'l-fakîr* (Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 674).

8) İsmâil b. Abdülbâkî el-Yâzicî(?); *Metâli'u'l-envâr ve levâmi'u'l-efkâr*.²⁶⁷

5.2.38. Muhammed b. Abdullah b. Ahmed et-Timurtâşî'nin (ö. 1006/1598), *Tuhfetü'l-akrân'*ına Yazılan Şerh:

Timurtâşî (ö. 1006/1598); *Mevahibü'r-Rahman*.²⁶⁸

5.2.39. Muhammed b. Takıyyüddin Ebûbekr el-Muhibbî'nin (ö. 1016/1608) *el-Manzûmetü'l-Muhibbiyye'sine* Yazılan Şerh:

Yusuf b. ebi'l Feth ed-Dımaşkî; *Uddetü'l Ahkâm*.²⁶⁹

5.2.40. Şürunbülâli'nin (ö. 1069/1659) *Nuru'l-îzâh'*ına Yazılan Bazı Şerhler:

1) Şürunbülâli (ö. 1069/1659); *İmdadü'l Fettah*.²⁷⁰

²⁶⁵ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 282.

²⁶⁶ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 282.

²⁶⁷ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 282.

²⁶⁸ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 283.

²⁶⁹ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 291.

²⁷⁰ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 303.

2) Muhammed b. Ali el Hüseyinî-Dımeşki (ö. 765/1364); *Da'v'u'l-Misbâh fi Şerhi Nuri'l-İzah*.²⁷¹

3) Osman b. Yakub el Kemahî(ö. 1171/1757); *Süllemü'l-Felâh şerhu Nûri'l-îzâh*.²⁷²

4) Hâmid b. Alî b. İbrâhîm ed-Dımaşkî (ö. 1171/1758); *Misbâhu'l-felâhşerhu Nûri'l-îzâh*.²⁷³

5) Muhammed b. Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkî (ö. 1306/1889); *Mi'racu'l-Felâh*.²⁷⁴

6) Ebu Zeyd Şelebi; *el-Miftâh*.²⁷⁵

7) Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (1900/1973); *Sebîlü'l-felâh fi şerhi Nûri'l-îzâh*.²⁷⁶

8) Muhammed Adnan Derviş; *Hidâyetü'l-Fettah*.²⁷⁷

5.2.41. Muhammed b. Hasan b. Ahmed Kevâkibî'nin (ö. 1096/1685) *Manzûmetü'l-Kevakib' ı* Üzerine Yazılan Şerh:

Kevâkibî (ö. 1096/1685); *İrşadü't-talib*.²⁷⁸

5.2.42. Kevâkibî'nin (ö. 1096/1685), *el-Ferâidü's-seniyye* Adlı Eseri Üzerine Yazılan Şerh:

Kevâkibî (ö. 1096/1685); *el-Fevâidü's-semiyye*.²⁷⁹

²⁷¹ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 303.

²⁷² Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 303.

²⁷³ Saffet Köse, "İmâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul:TDV Yayınları, 2000), 22: 171.

²⁷⁴ Ahmet Özel, "İbn Âbidînzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 293-294.

²⁷⁵ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 303.

²⁷⁶ İsmail Durmuş, "Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, , 2005), 30: 556-557.

²⁷⁷ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 303.

²⁷⁸ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 320.

5.2.43. Abdurrahman b. İbrahim İbn Abdirrezzak'ın (ö. 1138/1726) *Kalâidü'l-Manzum Fi Ferâzi'l-Ulum'*una Yazılan Bazı Şerhler:

1) İbn Abdirrezzak (ö. 1138/1726); *Nasru'l-leâli'l-mefhûm*.²⁸⁰

2) Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülaziz İbn Âbidîn (ö. 1252/1836); *er-Rahîku'l-mahtûm şerhu Kalâidi'l-manzûm*.²⁸¹

Tablo 2 : Furû fıkıh eserleri üzerine yazılan şerhlerin asırlara ve müelliflere göre dağılımı

Müellif, vefat tarihi ve şerhi yapılan eseri (sıralı rakamlar hicri asırları göstermektedir)	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	Vefat tarihi bilinmeyen müellif	Toplam
Ebü Yusuf (ö.182/798) Kitabu'l-Harac									1				1
eş-Şeybânî (ö. 189/805) <i>ez-Ziyâdât</i>		1	2										3
eş-Şeybânî, <i>el-Câmiu's-Sagir</i>	1		1	1									3
eş-Şeybânî, <i>el-Câmiu'l-Kebir</i>	1	1	3										5
eş-Şeybânî, <i>es-Siyerü'l-kebir</i>				2									2
eş-Şeybânî, <i>Ziyadatü'z-Ziyadat</i>		1											1
et-Tahâvî (ö. 21/933) <i>el-Muhtasar</i>		3	1										4

²⁷⁹ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 320.

²⁸⁰ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 338.

²⁸¹ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 338.

Tahâvî (ö. 321/933) <i>Meâni'l- âsâr</i>						1							1
Hâkim eş-Şehid (ö. 334/945) <i>el-Kâfi</i>	1	2	1										4
Hâkim eş-Şehid (ö. 334/945) <i>el-Muhtasar</i>		1											1
el-Kerhî (ö. 340/952) <i>el-Muhtasar</i>	1		1										2
Kudurî (ö. 428/1037) <i>el-Muhtasarı</i>	1	2	4	2	1	3		1		1		6	21
en-Neseî (ö. 537/ 1142), <i>el- Manzûme</i>			2		4	3		2				5	16
Mergînânî (ö. 593/1197) <i>el-Hidâye</i>				5	2	1	7	4	1	1	5		59
Burhanuşşerîa (VII/XIV.asır), <i>Vikâyetü'r-rivâye</i>					1	6	1						8
Sadrüşşerîa es-Sânî (ö. 747/1346) <i>en-Nukâye</i>						3	2	2					7
es-Secâvendî (ö. 596/ 1200) <i>el-Tecnis '</i>							2	2				1	4
el-Hılâtî (ö. 652/1254) <i>Telhisu'l-Câmü'l-Kebir</i>					3	1						1	5
Râzî (ö. 666/ 1268) <i>Tuhfetü'l-Mülûk</i>						2	1						3
el-Mevsilî (ö. 683/1284) <i>el-Muhtar</i>				1	1	1	1					1	5
İbnü's-Sââtî (ö. 694/ 1295) <i>Mecmau'l-Bahreyn</i>				1	1	3	1					1	7
el-Kâşgarî (ö. 705/1305) <i>Münyetü'l-musallî</i>						4						4	8
Neseî (ö. 710/1310),					1	1	5	3					10

<i>Kenzü'd-Dekâik'</i>													
et-Tarsûsî (ö. 758/1357) <i>el-Fevâidü'l Fıkhıyye</i>				1									1
Tarâblusî (ö. 922/1516) <i>Mevâhibü'r- Rahmân</i>						1							1
b. Vehban (768/1366) <i>Kaydü's-şerâ'id</i>				1		1	2					1	5
Şemseddin Konevî (ö. 788/1386) <i>Dürer</i>				1	3								4
Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420) <i>Letâif</i>					1							1	2
İbnü'l Hümam (ö. 861/1457), <i>Zâdü'l-fakir</i>							1					1	2
Kâfiyecî (ö. 879/1474) <i>el-Ferah</i>					1								1
İbnü's-Şihne (ö. 921/ 1515) <i>Nazmu'l-mesâil</i>							1						1
İbn Kemal (ö. 940/1534) <i>Islahu'l-Vikâye</i>							1						1
Halebî (ö. 956/1549) <i>Mülteka'l- Ebhur</i>							2	7	12	2		7	18
Haskefî (ö. 1088/1677) <i>Dürrü'l-Muhtâr</i>									1				1
Fudayl Çelebi (ö. 991/1583) <i>Avnü'r-raid</i>							1						1
Timurtâşî (ö. 1006/1598) <i>Tenvîrü'l-ebşâr</i>								4				2	6
et-Timurtâşî (ö. 1006/ 1598) <i>Tuhfetü'l-akrân</i>								1					1
Şürunbülâli (ö. 1069/ 1659) <i>Nuru'l-îzâh</i>				1			1	2		2	1		7
Kevâkibî (ö. 1096/ 1659) <i>Nuru'l-îzâh</i>								1					1

1685) el-Feraid														
Kevâkibi (ö. 1096/ 1685) <i>Manzûme</i>								1						1
İbn Abdirrezzak (ö. 1138/1726) <i>Kalâid</i>									1	1				2
Toplam	5	1	1	1	4	4	27	32	17	5	7	32		239
		1	5	2	0	5								

Hicri 4 ila 14. yüzyıllar arasında 239 adet furû fıkıh şerhi yazılmıştır. Bunlar içerisinde kaza ve feraiz konusu dahil değildir. Bu rakamlar genel bir ifade özelliği taşımaktadır. Zira kaynaklarda şerh olarak veya şerh olarak kaydı geçen birçok eser muhteva olarak incelenmediği için bu rakam değişebilir. 6. yüzyıldan itibaren şerh yazımı 14. asıra kadar devam etmiştir. 8. 9.10. ve 11. yüzyıllar furû fıkıh eserlere şerh yazılan yoğun asırlardır. Bu netice içerisinde müellifin vefat tarihi tespit edilemediği için yazıldığı yüzyıl tespit edilemeyen 32 şerh eseri bulunmamaktadır. Merğînânî'nin (ö. 593/1197) eseri *el-Hidâye* üzerinde en çok şerh yazılmıştır. Kudurî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar'ı*, en-Nesefî'nin (ö. 537/1142), *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye'si ve Halebî'nin* (ö. 956/1549) *Mülteka'l- Ebhur'u* üzerine çokça şerh yazılan diğer eserlerdir. Hanefi mezhebinin temel metinlerinden el-Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-Muhtar'ı*, İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/ 1295) *Mecmau'l-Bahreyn'ı* ve Nesefî (ö. 710/1310), *Kenzü'd-Dekâik'i* de üzerine şerh yazılan eserler arasındadır. Bazı müellifler kendi eserleri üzerine şerh yazmışlardır. Bir eserin üzerine şerh yazılmasının sebepleri ayrı bir inceleme konusudur. Manzum fıkıh metinleri üzerinde şerh yazılmıştır.

5.3. Hanefi Fıkında Şerhi Olan Kaza Kitaplarına Yazılan Şerhler

5.3.1. *Ebu Yusuf, Edebü'l-kâdî* Adlı Eseri Üzerine Yazılan Şerh:

Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî (ö. 452/1060(?)); *Şerhu Edebi'l-Kâdî li-Ebî Yusuf*.²⁸²

5.3.2. Ahmed b. Ömer el-Hassâf'ın (ö. 261/875) *Edebi'l-kâdî* Adlı Eseri Üzerine Yazılan Bazı Şerhler:

1) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hinduvânî (ö. 362/973); *Şerhu Edebi'l kâdî*.²⁸³

2) Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981); *Şerhu Edebi'l-kâdî*.

3) Abdullah b. Hüseyin en-Nâsîhî (ö. 447/1055); *Tehzîbü Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf ve Edebü'l-kâdî*.²⁸⁴

5) Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed es-Suğdî (ö. 461/1068); *Şerhu Edebi'l-Kâdî*.²⁸⁵

6) Ahmed b. Mensûr İsbîcâbî (ö. 480/1087); *Şerhu Edebi'l-Kâdî*.²⁸⁶

7) Hâherzâde (ö. 483/1090); *Şerhu Edebi'l-Kâdî*.²⁸⁷

8) İbn Maze el-Buhârî (ö. 483/1090); *Şerhu Edebi'l-Kâdî*.²⁸⁸

²⁸² Kâmil Şahin, "Halvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 383.

²⁸³ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 43-44.

²⁸⁴ Tahsin Özcan, "Nâsîhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32:394.

²⁸⁵ Nşr. Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî, Bağdat 1975-1976; Beyrut 1404/1984).

²⁸⁶ Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, 56-57.

²⁸⁷ Ahmet Özel, "Haherzade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 135.

9) Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî (ö. 592/1196); *Şerhu Edebi'l-Kâdî li'l-Hassâf*.²⁸⁹

Tablo 3: Hanefi Fıkında Kaza eserleri üzerine yazılan şerhlerin asırlara ve müelliflere göre dağılımı

Müellif, vefat tarihi ve şerhi yapılan eseri	4. yüzyıl	5.yüzyıl	Toplam
Ebu Yusuf, <i>Edebü'l-kâdî</i>		1	1
el-Hassâf (ö. 261/875), <i>Edebi'l-kâdî'</i>	2	6	8
Toplam	2	7	9

Kaza eserleri üzerine yazılan şerhlerin asırlara ve müelliflere göre dağılımı incelendiğinde şu durum ortaya çıkmaktadır: Ebu Yusuf'a bir kaza kitabı nispet edilmektedir. Bu araştırılması gereken bir durumdur. Konuyla ilgili, *Edebi'l-kâdî'* üzerine şerhler de yine ilk 4. ve 5. yüzyıllar içerisinde yazılmıştır. Kaza konusu furu kitapları içerisinde de yer almaktadır.

5.5. Hanefi Fıkında Miras Kitaplarına Yazılan Şerhler:

5.5.1. Secâvendî'nin (596/1200'den sonra) *es-Sirâciyye'si* Üzerine Yazılan Şerhler:

1) Mahmûd b. Ebî Bekr b. Mahmûd el-Kelâbâzî (ö. 700/1300); *el-Minhâcü'l-müntehab min Dav'i's-Sirâc*.²⁹⁰

²⁸⁸ nşr. Muhyî Hilâl Serhân, Bağdad 1397/1977; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, S. 46; Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, 2: 277; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 149; Bağdâdî, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, 1: 783.

²⁸⁹ Özel, "Kâdîhan", 24: 122-123.

²⁹⁰ Özel, "Secâvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36: 268.

2) Molla Fenarî (ö. 834/1431); *Şerhu's-Sirâciyye*.²⁹¹

3) Ahmed b. Süleyman İbn Kemal (ö. 940/1534); *Şerhu'l-Ferâizi's-Sirâciyye*.²⁹²

4) Burhanuddin Haydar b. Muhammed el-Herevi (v. 830/1427); *Şerhu's-Sirâciyye*.²⁹³

5) İbnu'l-Hanbelî (ö. 971/1563); *Şerhu's-Sirâciyye*.²⁹⁴

6) Emir Padişah (ö. 987/1579); *Şerhu's-Sirâciyye*.²⁹⁵

7) Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf el-Cürânî (ö. 816/1413); *Şerhu's-Sirâciyye*.²⁹⁶

Tablo 4: Hanefi Fıkında Ferâiz eserleri üzerine yazılan şerhlerin asırlara ve müelliflere göre dağılımı

Müellif, vefat tarihi ve şerhi yapılan eseri	8.yüzyıl	9. yüzyıl	10. yüzyıl	Toplam
Secâvendî (596/1200 den sonra) <i>es-Sirâciyye</i>	1	3	3	7
Toplam	1	3	3	7

Secâvendî'nin (596/1200 den sonra), *es-Sirâciyye*'si üzerine 7 adet şerh yazılmış bir feraiz kitabıdır. Şerhler 8. 9. ve 10. yüzyıllarda yazılmıştır. Bu hususta neden başka eserler ve şerhlerin yazılmadığı veya yazılmış ise tespiti ayrı bir çalışma konusudur.

²⁹¹ Özel, "Secâvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36: 268.

²⁹² Özel, "Secâvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36: 268.

²⁹³ Özel, "Secâvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36: 268.

²⁹⁴ Özel, "Secâvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36: 268.

²⁹⁵ Özel, "Secâvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36: 268.

²⁹⁶ Özel, "Secâvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36: 268.

Sonuç

Hanefi mezhebi fakihlerinin yazdıkları temel eserlere sonraki müellifler tarafından şerhler yazılmıştır. Fıkıh mirası bakımından şerhlerin önemi ortadadır. Şerhlerin bunun yanında gözden kaçırılan başka önemli fonksiyonları da vardır. Metinler, fetva, kaza ve öğretim faaliyetleri için önemlidir. Şerhler ise mezhep birikiminin bu metinden sonraki dönemlere nakledilmesi gibi bir fonksiyonu da icra etmektedir. Hanefi fıkıh edebiyatındaki temel metinler üzerine yazılan şerh kitapları ve müellifleri tespit edilerek kronolojik olarak sıralanmıştır.

Hicri 4. ila 14. yüzyıllarda 72 adet usûl şerhi yazılmıştır. Hicri 8, 9, 10 ve 11. yüzyıllar içerisinde yoğun olarak şerh yazılmıştır. *Menâri' l-envâr* üzerinde 5 asır şerh yazılmıştır. Üzerinde çokça şerh yazılan diğer bazı eserler *Kenzü' l-vusûl*, *el-Muğnî* ve *et-Tenkîh*'dir. Bu eserler üzerinde yapılan şerhlerin yaygınlığı şöhret, tedris, talim ve başka sebeplerle izah edilebilir.

Hicri 4 ila 14. yüzyıllar arasında 239 adet furû fıkıh şerhi yazılmıştır. Kaynaklarda şerh olarak kaydı geçen bir çok eser muhteva olarak incelenmediği için bu rakam değişebilir. 6. yüzyıldan itibaren şerh yazımı 14. asıra kadar devam etmiştir. 8. 9.10. ve 11. yüzyıllar furû fıkıh eserlere şerh yazılan yoğun asırlardır. Merğînânî'nin (ö. 593/1197) eseri *el-Hidâye* üzerinde en çok şerh yazılmıştır. Kudurî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasarı*, en-Nesefî'nin (ö. 537/1142), *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye*'si ve Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-Ebhur*'u üzerine çokça şerh yazılan diğer eserlerdir. el-Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-Muhtar*'ı, İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/ 1295) *Mecmau'l-Bahreyn*'i ve Nesefî (ö. 710/1310), *Kenzü'd-Dekâik*'i de üzerine şerh yazılan eserler arasındadır. Bazı müellifler kendi eserleri üzerine şerh yazmışlardır. Bir başka konu da manzum fıkıh metinleri üzerinde şerh yazılmış olmasıdır.

Ebu Yusuf'a bir kaza kitabı nispet edilmektedir. Konuyla ilgili, *Edebi'l-kâdi'* eseri ilk dönemde yazılmış üzerine yazılan şerhler de yine ilk 4. ve 5. yüzyıllar içerisinde yazılmıştır. Zaten kaza konusu furu kitapları içerisinde de yer almaktadır.

Secâvendî'nin (596/1200 den sonra), *es-Sirâciyye'si* üzerine 7 adet şerh yazılmış bir feraiz kitabıdır. Şerhler 8. 9. ve 10. yüzyıllarda yazılmıştır. Bu hususta neden başka eserler ve şerhlerin yazılmadığı veya yazılmış ise tespiti ayrı bir çalışma konusudur.

KAYNAKÇA

- A. J. Wensinck, "Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 199. İstanbul: TDV Yay. 1993.
- Ağababa, Naile. *Ortaçağ Türk Dil Bilim Adamları*, (Van: Ahenk yayınları, 2006).
- Akgündüz, Ahmet. "Gaznevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 487-488; İstanbul: TDV Yay. 1996.
- "İtkânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 464-465. İstanbul: TDV Yay. 2001.
- Aksoy, Hasan. "Şemseddin Sivâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 535-526. İstanbul: TDV Yay., 2010.
- "Müeyyedzade Abdurrahman Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 486. İstanbul: TDV Yay., 2006.
- Apaydın, H. Yunus, "Kerhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 285-287. Ankara: TDV Yay. 2002.
- Arkan, Atilla. "Klasik Bir Eser Okuyucusu ve Şârih Olarak İbn Rüşd". *Medeniyet ve Klasik*. İstanbul: Klasik Yay. 2007.

- Atar, Fahrettin. "Abdülazîz el-Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1:186-187. İstanbul, TDV Yay., 1988.
- Aydın, Cengiz-Gülseren Aydın. "Bircendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 186-187. İstanbul: TDV Yay., 1992.
- Aydın, Hakkı. "Fusûlü'l-Bedâyi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 229-230, İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 30: 245-247. İstanbul, TDV Yay. 2005.
- Aytekin, Arif. "Bâbertî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 377. İstanbul: TDV Yay., 1991.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Aşk Estetiği*. İstanbul: Kapı yayınları, 2013.
- Bağdadi, İsmail Paşa b. Muhammed Emin. *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*. Beyrut: Dâr-u ihyâ'î't-turâsi'l-arabî, Beyrut, ts.
- Baş, Erdoğan. "Şeyhzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 97-98. İstanbul: TDV Yay., 2010.
- Başoğlu, Tuncay. "Saymerî, Hüseyin b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 215. İstanbul: TDV Yay., 1998.
- Bayder, Osman. *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Hanefi Geleneğe Etkisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Bedir, Murtaza. "Vikâyetü'r-Rivâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: İstanbul: TDV Yay., 2013.
- Bedir, Murteza. "Nesefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 567-568. İstanbul, TDV Yay., 2006.
- Bedir, Murteza-Ferhat Koca. "Pezdevî, Ebü'l-Usr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34:264-266. İstanbul: TDV Yay., 2007.

- Birişik, Abdulhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 290-294. İstanbul: TDV Yay., 2011.
- Bursalı, M. Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: 1333.
- Çeker, Orhan. "Cîven". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 35. İstanbul: TDV Yay., 1993.
- Cevdet Paşa. *Tezâkir*. Neşr C. Baysun. Ankara: TTK Yayınları, 1967.
- Ceyhan, Abdullah. "Gedizli Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 550-551. İstanbul, TDV Yay., 1996.
- Ceylan, Ömür. *Tasavvufi Şiir Şerhleri*. İstanbul: 2000.
- Cici, Recep. *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları-Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Cündioğlu, Dücan. "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası". *İslamiyat*, 2/4 (Ekim-Aralık 1999), 51-73.
- Cündioğlu, Dücan. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*. İstanbul: Tibyan Yayınları, 1997.
- Dağlar, Abdülkadir. *Klasik Türk Edebiyatı Şerh Geleneği ve Hacı İbrahim Efendi'nin Şerh-i Belâgat'ına Dair*. Kayseri: 2006.
- Davutoğlu, Ahmet. "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması". *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1(1996): 24-28.
- Doğan, Muhammed Nur. "Metin Şerhi Üzerine". *Eski Şiirin Bahçesinde*. İstanbul: Alternatif Yayıncılık, 2005.
- Durmuş, İsmail. "Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 556-557. İstanbul: TDV Yay., 2005.

- Fazlıoğlu, İhsan. *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*. Ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2010.
- Gadammer, Hans-George. *Hermeneutik*, trc. Doğan Özlem (*Hermeneutik Yorumbilgisi Üzerine Yazılar*). İstanbul: 1995.
- Güngör, Mevlüt. "Cessâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 427-428. İstanbul: TDV Yay., 1993.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmiu ş-şurûh vel-havaşî mu'cemü şâmil li esmâi'l-kütübü'l-meşrûha fi türâsil-îslâmî ve beyâni şurûhuhâ*. Abu Dabi: el-Mu'cemü'l-sekâfi, 2004.
- Halife, Şaban Abdulaziz. "el-Fihrist li-İbni'n-Nedim: Dirasetun Biyucrafiyyetun, Bibliyucrafiyyetun, Bibliyometriyyetun". *Mecelletu Merkezi'l-Vesâik ve'd-Diraseti'l-İnsaniyye*, III/3 (Katar 1991), 142-175.
- Hanefi, Hasan. *İslâmî Araştırmalar*, trc. İ. Aydın-A. Durusoy. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Has, Şükrü Selim. "Mülteka'l-Ebhur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31. 549-552. İstanbul: TDV Yay., 2006.
- Hasenî, Abdulhayy b. Fahriddin. *Nüzhetü'l-havâtır*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Leknevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 136. Ankara: TDV Yay., 2003.
- Humphreys, R. Stephen. *İslam Tarih Metodolojisi*. Trc. Murtaza Bedir-Fuat Aydın. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- İbn Hacer, Şihabuddin Ahmed. *ed-Dürerü'l-kâmine fi ayâni mieti's-sâmine*. Haydarabad: Matbaatu Daireti'l-mearif, 1305.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. Thk. Halil Şehhâte. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988.

- İbn Manzur. *Lisanü'l-Arab*. Thk. Amir Ahmed Haydar. Beyrut: Daru'Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Kutluboğa, Zeyneddin Kâsım b. Kutluboğa Es-Sûdâni. *Tâcü't-Terâcim*. Nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dımaşk: Darü'l-Kalem, 1413/1992.
- İbn Tağriberdî, Cemaleddin Yusuf. *el-Menhelü's-sâfi*. Thk. Muhammed Muhammed Emin. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-amme li'l-kitab, 1986.
- İbnu'l-Gazzi, Muhammed. *Divânü'l İslam*. Tthk. Seyyid Kesrev Habeşî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*. Trc. Ruşen Sezer. İstanbul: YKY, 2012.
- İpekten, Haluk. "Azmiyzâde Mustafa Haletî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 348-349. İstanbul: TDV Yay., 1991.
- İşpirli, Mehmet. "Zekeriyâ Efendi, Bayramzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 211-212. İstanbul: TDV Yay., 2013.
- Kahraman, Abdullah. "Trablusî, Burhâneddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 292. İstanbul: TDV Yay., 2012.
- Kallek, Cengiz. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 471-473. İstanbul: TDV Yay., 1998.
- "Hılâtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 321-322 . İstanbul, TDV Yay., 1998.
- "Dâmeğânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 453-454. İstanbul: TDV Yay., 1993.
- "el-Hidâyê". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.17: 471-473. İstanbul: TDV Yay.. 1998.

“Hasîrî, Mahmûd b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 383. İstanbul: TDV Yay., 1997.

“Hisali Abdurrahman Çelebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18:25. İstanbul: TDV Yay., 1998).

“Hisni”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 39-40. İstanbul: TDV Yay., 1998.

Kara, İsmail. “Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar”. *Din ile Modernleşme Arasında* içinde, 358-85.

“Unuttuklarını Hatırla!” Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 15/28 (2010/1), 1-67.

İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.

Karahisari, Mustafa. *Ahter-i Kebir*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1310.

Karlığa, H. Bekir. “Muhammed b. Mübarekşah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 559-560. Ankara: TDV Yay., 2005.

Kâtip Çelebi. *İrşâdü'l-hayârân*. Nşr. Bilal Yurtoğlu. Ankara: AKM, 201.

Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn. Nşr. Kilisli Muallim Rifat Bilge–M. Şerefeddin Yaltkaya. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1362/1942.

Mizanu'l-Hak. Haz. S. Uludağ–M. Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.

Kaya, Eyyüp Said. “Şerh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 560-564. İstanbul: TDV Yay., 2010.

“Muhtasar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 57-64. İstanbul: TDV Yay., 2006.

- Mehmet İpşirli. "Mustafa Efendi, Bâlîzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 294-295. İstanbul: TDV Yay. 2006.
- Kaya, Mesut. "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı- Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği-". *Marife*, 15/1 (Yaz 2015), 9-31.
- Kayacık, Ahmet. "Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine". *İslâmiyat*, II/4 (Ekim-Aralık 1999), 120-21.
- Kayapınar, Hüseyin. "Kâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 216. İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Kefevî, Mahmud b. Süelyman. *Ketâibu a'lâmi'l-Ahyâr*. Thk. Saffet Köse vd. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2018.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1993.
- Kılıç, Muharrem. "Timurtâşî Sâlih b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 189. İstanbul, TDV Yay. 2012.
- Kızılkaya, Necmettin. "Zeylâî, Osman b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 354-355. İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Koç, Aylin. "Sinan Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 230. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Koca, Ferhat. "Emîr Padişâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 143-144; İstanbul: TDV Yay., 1995.
- "İbnü'l-Hümâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 87-90. İstanbul: TDV Yay., 2000.
- "İzmiri, Mevlana Mehmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 529-530. İstanbul: TDV Yay., 2001.
- "Mirâtü'l-Usûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30:148. İstanbul: TDV Yay., 2005.

- “Molla Hüsrev”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 252-254. İstanbul: TDV Yay., 2005.
- Koçkuzu, Ali Osman. “Aynî Bedreddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 271-272. İstanbul: TDV Yay., 1991.
- Kortantamer, Tunca. “Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi”. *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 8 (İzmir 1994). 2:1-10.
- Köse, Saffet. “İbn Emîru Hâc”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 477. İstanbul, TDV Yay., 1999.
- “İbnü’s-Sâiğ ez-Zümürüdü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 196-197. İstanbul: TDV Yay., 2000.
- “İmâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 171. İstanbul: TDV Yay., 2000.
- “İbnü’z-ziyâ el-mekkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 248. İstanbul: TDV Yay., 2000.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-erkâm, 1998.
- Makdisi, George. *Ortaçağda Yüksek Öğretim-İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*. Trc. A. H. Çavuşoğlu-H. T. Başoğlu. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*. Trc. H. Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Mengi, Mine. “Metin şerhi, tahlili ve tenkidi üzerine düşünceler”. *Dergah*, 7/93 (Kasım 1997), 8-10.
- Öğüt, Salim. “İbn Sultân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20:362. İstanbul: TDV Yay., 1999.

Özcan, Abdülkadir. "Eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 485-486. İstanbul: TDV Yay., 2010.

Özcan, Tahsin. "Nâsîhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32:394. İstanbul: TDV Yay., 2006.

"Nükrekar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 232-233. Ankara: TDV Yay., 2007.

Özel Ahmet. "Ali el-Kârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 403-405. İstanbul: TDV Yay., 1989.

"Alâeddin Ali Esved", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 319. İstanbul: TDV Yay., 1989.

"Haskefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.16: 387-388. İstanbul: TDV Yay., 1997.

"İbn Âbidînzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 293-294. İstanbul: TDV Yay., 1999.

"İbn Vehbân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 442-443. İstanbul: TDV Yay., 1999.

"İbnü'l-Fasîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 43. İstanbul: TDV Yay., 2000.

"Kâdîhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 122-123. İstanbul: TDV Yay., 2001.

"Kâdîhân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 121-123. İstanbul: TDV Yay., 2001.

"Sadrüşşehîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 425-427. İstanbul: TDV Yay., 2008.

"Secâvendî, Muhammed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 266-268. İstanbul: TDV Yay., 2009.

- “Serûcî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 572-573. İstanbul: TDV Yay., 1993.
- “Şümünnî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39; 261-262. İstanbul: TDV Yay., 2010.
- “Timurtâşî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 189. İstanbul: TDV Yay., 2012.
- Hanefi Fıkıh Âlimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014.
- Özen, Şükrü. “el-Manzûmetü'n-nesefiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 34-35; 34. Ankara: TDV Yay., 2003.
- “İbnu'ş-şihne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 222-224. İstanbul: TDV Yay., 2000.
- “Mâtürîdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 46-151. İstanbul: TDV Yay., 2003.
- “Sadrüşşerîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 427-431. İstanbul: TDV Yay., 2008.
- Özkan, Ömer. “Hermeneutik ve Klasik Metin Şerhi”. *International Journal of Social Science*, 4/1 (Summer 2011), 65-73.
- R. Stephen Humphreys. *İslam Tarih Metodolojisi*. Trc. Murtaza Bedir-Fuat Aydın. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- Rıdvanoğlu, Mahmud. “Habbâzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 342-343; İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Şahin, Kâmil. “Halvânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 383. İstanbul: TDV Yay., 1997.
- Sakallı, Talat. “İbn Kutluboğa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 152-154. İstanbul: TDV Yay., 1999.
- Sami, Şemseddin. *Kamus-i Türki*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1998.

- Saraç, Yekta. "Şerhler". Türk Edebiyatı Tarihi 2. İstanbul: 2006.
- Şenel, Abdulkadir. "Muîn el-Miskîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 88-89. İstanbul, TDV Yay., 2005.
- Şener, Mehmet. "Çarperdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 231. İstanbul: TDV Yay., 1993.
- Şensoy, Sedat. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 508. İstanbul: TDV Yay., 2010.
- Serinsu, Ahmed Nedim. "İbn Nüceym". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 235-236. İstanbul, TDV Yay., 1999.
- Sifil, Ebubekir. "Haddâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14: 553. İstanbul: TDV Yay., 1996.
- "Zeylai". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 352-354. İstanbul: TDV Yay., 2013.
- Şimşek, Murat. "Bir Hanefi Klasiği: Merğınani'nin el-Hidaye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12/23 (2014): 279-321.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Hamevî". Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 457. İstanbul: TDV Yay., 1997.
- Suyûtî, Celâleddin. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*. Thk. Ahmed Hâc Muhammed. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1423-1424.
- Tahsin, Özcan. "Şeyhîzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 86. İstanbul: TDV Yay., 2010.
- Tarlan, Ali Nihat. *Edebiyat Meseleleri*. İstanbul: Ötüken, 1981.
- Taşköprîzâde, Ahmed b. Muslihiddin Mustafa. *eş-Şeka'iku'n-nu 'mâniyye fi 'ulemâ 'i'd-devleti'l-'Osmâniyye*. İstanbul: 1985.

Topal, Şevket. "Şürübülâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 274-276. İstanbul: TDV Yay., 2010,

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları, 1981.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Haşiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.6: 419-420.

Turan, Şerafettin. "İbn Kemal (Kemalpaşazâde)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 238-240. Ankara: TDV Yay., 2002.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: YKY, 2007.

Ünal, Halit. "Attabi, Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1991. 4: 93. İstanbul: TDV Yay.,

Unan, Fahri. *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*. Ankara: TTK, 2003.

"Osmanlı Medreselerinde İlmî Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Âmiller". *Türkiye Günlüğü*, 58 (Kasım-Aralık 1999), 95-105.

Yaman, Ahmet. "İbn Nüceym". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 261-262. Ankara: TDV Yay., 2002.

"Kenzü'd-Dekâik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 261-262. İstanbul: TDV Yay., 2002.

"Kuhistânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 348. İstanbul: TDV Yay., 2002.

Yaran, Rahmi. "Bihârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 139. İstanbul: TDV Yay., 1992.

Yaran, Rahmi. "Sığnâkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 164-166. İstanbul: TDV Yay., 2009.

- Yaşaroğlu, M. Kamil. "Musannifek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 239-240. İstanbul: TDV Yay., 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Nesefti, Ebu'l-Muîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 568-570. İstanbul: TDV Yay., 2006.
- Yaylalı, Davut. "Meydânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 500. Ankara: TDV Yay., 2004.
- Yurdağür, Metin. "Bahrululum el-Leknevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 518-519. Ankara: TDV Yay., 2002.
- Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.
- Zirikli, Hayreddin. *el-İlâm kâmus-ı terâcim*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-melayin, 2002.

Anlamı Kavramada İrab Alametleri ve Görevi

The Diacritical Mark and its Role in Understanding the Meaning

Emad Samy Abdelkader Abdelaziz

Dr. Öğr. Üyesi Necmettin Erbakan Üniversitesi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap
Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Assit. Prof., Necmettin Erbakan, Faculty of Theology, Department of Arabic Language
and Literature, Konya, Turkey

e-mail: emadsamy201717@yahoo.com

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-8644-1154>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 05 Ekim 2019 / 05 October 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Aralık 2019 / 09 December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2019 / 30 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/ December

Atıf/Citation: Emad Samy Abdelkader Abdelaziz, "Anlamı Kavramada İrab
Alametleri ve Görevi" *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Aralık 2019):
248-267

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir.
This article has been reviewed by at least two referees.

Web: <http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bauifd>
Mail: balikesirilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Balıkesir
University, Faculty of Theology, Balıkesir, Turkey. All rights reserved.

Anlamı Kavramada İrab Alametleri ve Görevi

Dr. Öğr. Üyesi Emad Samy Abdelkader Abdelaziz

Öz

İrab Arap dilinin özelliğidir ve anlamın bir parçasıdır. Aslı ve fer'î irabın alametleri, anlamları ve delilleri bakımından farklılık gösterir. Bu alametler, fail ve mef'ulu birbirinden ayırır. Ayrıca onun, nahvin bölümlerini birbirinden ayırma konusunda bir rolü vardır. Bu, merfuattandır ve bu da mansûbattandır gibi... Fakat irabın alameti, kelimenin türünü tek bir nahiv bölümünde ortaya koyar. Örneğin "Nida" konusu, "Nekre Maksude" ve "Gayri Maksude" şeklinde farklılaşmıştır. Tenvinin de delaleti ve anlamları vardır. İrab alameti, harekesiz de olabilir. İletli muzari fiil, cezm halinde iken harfin sonundaki illet harfinin düşmesi buna delildir.

Anahtar Kelimeler: İrap, Arapça, Nahiv, Delâlet, İrabın Alametleri

ABSTRACT

The Diacritical Mark and its Role in Understanding The Meaning

The Arabic Syntay is a branch of meaning, and original and sub- Arabic syntax signs vary. It has different meanings and connotations as it distinguishes the subject from the object, and has a role in the distinction between the chapters of grammar, There is Al-Marfo and Al-Mansoub. The Arabization sign distinguishes the type of the word in the grammatical section. In the Nedaa, for example, it distinguishes between intended and unintended negligence. Al-Tanween has indications and meaning, and the sign may be an Arabic ward, just a movement that appears at the end of the present condition, the last one in the case of assertion is an indication of the deleted letter.

Keywords: Irab, Arabic, Grammar, Syntax, Diacritical Mark

العلامات الإعرابية ودورها في فهم المعنى

تقديم

الحمد لله، والصلاة والسلام على نبيه ومصطفاه، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

تحية دائمة إلى يوم الدين، وبعد...

الإعراب مزية العربية، قول لا ينكره أحد، والعلامات الإعرابية ليست مجرد حركات تظهر آخر الكلمة العربية، ولكنها دلالات ومعان تنقلها الكلمة العربية من المتكلم إلي السامع، تبين قصده، وتفسح عما في نفسه. ولما كان الإعراب فرع المعنى، شرعت في كتابة بحثي هذا عن العلامات الإعرابية ودلالاتها، وتحدثت فيه عن دور العلامات الإعرابية الأصلية والفرعية في إيصال المعنى، وبيان اختلافه تبعاً لاختلاف تلك العلامات.

وبدأ البحث هذا بالحديث عن الإعراب والعلامة الإعرابية عند العرب: بداية وضعها وتدوينها، ثم تثبيت بالحديث عن علامات الإعراب الأصلية والفرعية ودلالاتها، وأردفت ذلك بعض التطبيقات على أبواب النحو المختلفة؛ ليظهر فارق الدلالة والمعنى، ثم تحدثت عن التتوين وبينت بعض دلالاته في الكلمة العربية، وانتهيت بالحديث عن حركة المضارع المعتل الآخر (الناقص) المجزوم ودلالاتها، ثم جاءت الخاتمة، وذكرت فيها أبرز النتائج. والله أسأل التوفيق والسداد؛ فهو نعم المولى ونعم النصي

التمهيد

الإعراب لغة واصطلاحاً:

الإعراب لغة: "هو الإبانة، يقال: أعرب عنه لسانه وعرب أي: أبان وأفصح... وإنما سمي الإعراب إعراباً؛ لتبيينه وإيضاحه"¹.

وفي الاصطلاح: هو "اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل"² لفظاً أو تقديراً.

تدوين العلامة الإعرابية:

ارتبط ظهور العلامة الإعرابية بعلامة جليل، هو أبو الأسود الدؤلي، وذلك لما ظهر اللحن في الكلام العربي؛ نتيجة اختلاط العرب بالعجم، ولما زاد اللحن وتطرق إلى القرآن الكريم أقعد أبو الأسود الدؤلي رجلاً اختاره من ثلاثين بعثهم إليه زياد بن معاوية، فقال أبو الأسود لذلك الرجل: خذ المصحف وصبغاً يخالف لون المداد، فإذا فتحت شفتي فانقط واحدة فوق الحرف، وإذا ضممتها فاجعل النقطة إلى جانب الحرف، فإذا كسرتها فاجعل النقطة من أسفله³، ثم تطورت العلامة الإعرابية على

1 ابن منظور، محمد مكرم بن علي أبو الفضل، لسان العرب، 587/1، مادة: عرب (بيروت، دار صادر 1414هـ، الطبعة الأولى)

2 أبو الفتح ناصر الدين علي بن المطرز، ت: فاخوري وعبد الحميد مختار، المغرب في ترتيب المعرب (حلب، مكتبة أسامة بن زيد، ط الأولى 1979م) 2/ 405.

3 أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد التونسي المالكي، دليل الحيران على مورد الظمان (القاهرة، دار الحديث) 346.

النحو الذي نراه الآن للتفرقة بينها وبين النقطة حين ظهر إجماع الحروف العربية على يد العلامة النحوي الخليل بن أحمد.

العرب والإعراب:

كان العرب قديماً يتحدثون على سجيبتهم، وبما توحى به سليقتهم اللغوية، لا تتعثر ألسنتهم، ولا يشوبها لحن ولا خطأ، ولكن لما خالط العرب العجم فسدت ألسنتهم، وبدأ اللحن يظهر على الألسنة، حتى شمل المفردات والعبارات بل الأساليب.

والسليقة: الطبيعة والسجية، تقول: فلان يقرأ بالسليقة، أي: بطبيعته لا بتعلم، وقيل: يقرأ بالسليقة، أي: بالفصاحة، من قولهم: سلقوكم، وقيل: بالسليقة، أي: بطبعه الذي نشأ عليه ولغته.⁴

ومما ورد من أخبار تدوين العلامة الإعرابية، لضبط الكلام العربي، وتقويم اللسان نتيجة انتشار اللحن:

دخل أبو الأسود علي زياد بن معاوية بالبصرة؛ فقال: أصلح الله الأمير، إنني أرى العرب قد خالطت هذه الأعاجم، وفسدت ألسنتها، أفأذن لي أن أضع لهم علماً يقيمون به ألسنتهم؟ فقال لا. ثم جاء زيادا رجل، فقال: توفي أبانا وترك بنون، فقال زياد: توفي أبانا وترك بنون!! ادع لي أبا الأسود. فلما جاءه، قال: ضع للناس ما نهيتك عنه، ففعل⁵ ووضع علم النحو. " قَالَ ابْنُ عَسَاكِرٍ فِي تَارِيخِهِ وَيُقَالُ إِنَّ ابْنَتَهُ قَالَتْ لَهُ يَوْمًا يَا أَبَتَ مَا أَحْسَنَ السَّمَاءَ فَقَالَ أَيُّ بِنِيَّةٍ نَجْمَهَا قَالَتْ إِنِّي لَمْ أَرِدْ أَيُّ شَيْءٍ مِنْهَا أَحْسَنَ إِنَّمَا تَعَجَّبْتَ مِنْ حَسْنِهَا قَالَ إِذْنِ قَوْلِي مَا أَحْسَنَ السَّمَاءَ فَحِينَئِذٍ وَضَعْتُ كِتَابًا"⁶

فالعلامات الإعرابية عند العرب ليست مجرد رموز جوفاء، وإنما هي دلالة على حيوية اللغة ورفيها، كانوا يستدلون بها على المعاني، بل يستدلون بها على التفاضل في أصالة الإعراب في الكلمة العربية، أهو أصل في الاسم أم الفعل أم الحرف؟

قال أبو البركات الأنباري: " فإن قيل أن الفعل المضارع محمول على الاسم في الإعراب أم هو أصل فيه قيل لا بل هو محمول على الاسم في الإعراب، وليس بأصل فيه؛ لأن الأصل في الإعراب أن يكون للأسماء دون الأفعال والحروف، وذلك لأن الأسماء تتضمن معاني مختلفة نحو: الفاعلية والمفعولية والإضافة، فلو لم تعرب لالتبس هذه المعاني بعضها ببعض، بذلك على ذلك أنك لو قلت: ما أحسن زيداً! لكنت متعجباً، ولو قلت: ما أحسن زيداً. لكنت نافياً، ولو قلت: ما أحسن زيد؟ لكنت مستقهما، فلو لم تعرب في هذه المواضع لالتبس التعجب بالنفي والنفي بالاستفهام، واشتبهت هذه المعاني بعضها ببعض، وإزالة الالتباس واجب⁷ فالفارق المميز بين المعاني في الأمثلة الثلاثة هو بنية العلامة الإعرابية وشكلها الذي تعارف عليه النحاة؛ فلولم توضع العلامة الإعرابية في نهاية اللفظ

4 ابن منظور، لسان العرب ، 159/10: سلق.

5 عبد الله يوسف بن يعقوب الجديع العززي، المنهاج المختصر في علمي النحو والتصريف (بيروت ، لبنان، مؤسسة الريان للطباعة، ط الثالثة 1428هـ) 8.

6 عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، تحقيق: مروان عطية، سبب وضع علم العربية، ط1 (بيروت ، دار الهجرة، 1409هـ، 1988م) 53

7 أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن الأنباري ، تحقيق: فخر صالح قدادة، أسرار العربية، (بيروت ، دار الجيل، الطبعة الأولى 1995م) 46

(أحسن) في المواضع السابقة لما استطعنا التفرقة بين التعجب والنفى والاستفهام ، ولالتبست المعاني وتشابهت، ولكن العلامة الإعرابية أزالنا اللبس؛ فاتضح المعنى، وظهر الفرق بين الأساليب الثلاثة. كما كانت تلك العلامة دالة على أساليب نحوية ثلاثة، وهي: أسلوب التعجب، وأسلوب النفي، وأسلوب الاستفهام.

(ب) لا تأكل السمك وتشرب اللبن⁸.

فالمعنى في الجملة الأولى: (لا يأكل السمك) هو النهي عن أكل السمك ، وأما الفعل (تشرب) ففيه معانٍ ثلاثة لثلاث علامات إعرابية تطرأ على الفعل، فيكون:

وتشرب...، وتشرب...، وتشرب... فنحن أمام ثلاث حالات إعرابية، وهي:

الحالة الأولى : الجزم، لعطف الفعل (تشرب) على الفعل (تأكل)، ووضعت السكون على الباء ، فتكون السكون دلالة على أن النهي ممتد ومستمر من أكل السمك إلى شرب اللبن ، أي النهي عن الاثنين معاً.

الحالة الثانية: النصب (وتشرب) فالواو (واو المعية)، والفعل منصوب بأن المضمره وجوبا بعد الواو، فتكون الفتحة دلالة على النهي قد اقتصر على الفعل الأول، وأضافت معنى جديداً وهو المعية المنهي عنها في الجمع بين أكل السمك وشرب اللبن، فلا تجمع بينهما ، ولك أن تقر.

والحالة الثالثة: الرفع، ودلالته الابتداء: والواو قبل الفعل (وتشرب): استئنافية، فالنهي قبلها عن أكل السمك فقط، ثم ابتدأت كلاماً جديداً، والضمة أدت دلالة جديدة هي الفصل بين الفعلين؛ فظهر النهي مقتصر على الفعل الأول (تأكل) والإباحة في الفعل الآخر (تشرب) اللبن، فيكون المعنى: وشربك اللبن مباح.

هذه معانٍ مختلفة في تركيب واحد، فما الذي فرق بين هذه المعاني من حيث النهي الممتد في الجملتين، أو النهي عن الجمع بينهما أو النهي في الأولى الإباحة في الثانية؟ إنها العلامة الإعرابية.

أهمية العلامات الإعرابية

للعلامات الإعراب الأصلية دلالات تُظهر أهميتها في الكلمة العربية، كما يلي:

1- في الجملة الفعلية نستطيع تمييز الفاعل من المفعول عن طريق العلامة الإعرابية، فمثلاً: لو قرأ شخص قول الله عز وجل: " إِنَّمَا يُخَشَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ " فاطر: ٢٨ برقع لفظ الجلالة (الله) ونصب كلمة (العلماء) كيف يكون المعنى؟ المعنى: إنما يخاف الله العلماء من عباده- حاشا الله – فصير المفعول فاعلاً، والفاعل مفعولاً، فدلالة العلامة الإعرابية في لفظ الجلالة(الله)، وكلمة (العلماء) جعلت السامع يصل إلى المعنى دون جهد كبير؛ فحدد الفاعل والمفعول به، وتوصل إلى المعنى المراد، فالعلامة الإعرابية هادية إلى المعنى. وانظر كيف حافظت العلامة الإعرابية على المعنى مع تقديم المفعول به وتأخير الفاعل. كما نجد العلامة الإعرابية مهدت إلى أغراض بلاغية تستوحى من تقديم المفعول وتأخير الفاعل، ومنها:

⁸ أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، بين البصريين والكوفيين،(دمشق، دار الفكر)2/155

- 1- أن الله مصدر خشية والتقوى؛ فلم يفصل بينه وبين الفعل (يخشى).
- 2- أن العلماء لا يتقدمون على مصدر العلم، وهو الله جل وعلا .
- 3- تحقق في الآية قصر خشية الله على العلماء عن طريق أداة القصر (إنما).
- 2- العلامة الإعرابية تعطي الكلمة العربية الحرية في التقديم والتأخير داخل الجملة مع المحافظة على المعنى، فهي تحدد وظيفتها في الجملة دون التقيد بالترتيب الأصلي.
- 3- يؤدي الخطأ في الضبط الصحيح للكلمة إلى الخطأ في فهم المعنى؛ ومن ثم يؤدي إلى الضلال، نوضح ذلك فيما يلي:

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ : سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا قَرَأَ؛ فَلَحَنَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أُرْشِدُوا أَخَاكُمْ"⁹

وقدم أعرابي في زمان عمر فقال: من يُقرئني ممَّا أنزل الله على مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم؟ فأقرأه رجل سورة براءة، فقال: "أَنَّ الله بريءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ" التوبة 3 بجزء كلمة (رسوله) فقال الأعرابي: أو قد برئ الله من رسوله؟ إن يكن الله قد برئ من رسوله، فأنا أبرأ منه، فبلغ عمر مقالة الأعرابي؛ فدعاه فقال: يَا أَعْرَابِي أَتَبْرَأُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ: إِنِّي قَدِمْتُ الْمُشْرِكِينَ وَلَا عِلْمَ لِي، فَسَأَلْتُ مَنْ يُقْرئُنِي فَأَقْرَأَنِي هَذَا سُورَةَ بَرَاءَةِ، فَقَالَ: "أَنَّ اللهُ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ" التوبة 3 بجزء كلمة (رسوله) فقلت: أو قد برئ الله من رسوله؟ إن يكن الله قد برئ من رسوله؛ فأنا أبرأ منه، فقال عمر: لَيْسَ هَكَذَا يَا أَعْرَابِي، قَالَ: فَكَيْفَ هِيَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ فَقَالَ: "أَنَّ اللهُ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ" بالرفع؛ فقال الأعرابي: وأنا والله أبرأ مما برئ الله ورسوله منه، فأمر عمر بن الخطاب ألا يُقرئ القرآن إلا عالم باللغة.¹⁰

دلالة العلامة الإعرابية

علامات الإعراب أصلية وفعوية، ومنها ما يختص بالأسماء ومنها ما يختص بالأفعال.

الضمة، والفتحة، والكسرة، والسكون، ودلالاتها .

أولاً: أما الدلالة الأصلية لكل منها فهي على النحو التالي:

(أ) الضمة: لها دلالات عديدة، وهي:

- 1- تدل على باب نحوي بعينه، وهو الابتداء والخبر في باب المرفوعات من الأسماء المنسوخة وغير المنسوخة، كما تدل على الفاعلية في باب الجملة الفعلية، قال تعالى: "أَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ" المائدة: ١١٠ وقال تعالى "مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ" الفتح: ٢٩ وقال تعالى: "وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا" النساء: ١٧٠

⁹ الإمام الحافظ أبو عبد الله الحاكم النيسابوري ، المستدرک علی الصحیحین ، (ببيروت، لبنان، دار المعرفة) رقم 125/4، 439

¹⁰ عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: مروان عطية، سبب وضع علم العربية 30

2- وفي الجملة الفعلية تؤدي الضمة دلالة على تجريد الفعل المضارع المرفوع من العوامل اللفظية التي تجعله في باب الابتداء المعنوي، وتجعل له دلالة محضة على الحال.

3- الضمة لها دلالة البناء في بعض الظروف المعربة، فجد ذلك مثلا في (قبل وبعد) فهما معربان منصوبان أو مجروران بـ(من) بشرط الإضافة، قال تعالى: " وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ قَوْلَ نُوْحٍ وَعَادًا وَتَمُودًا " الحج: ٤٢ وقال تعالى: " تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ " الجاثية: ٦ ومن المجرور قوله تعالى: " أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ " التوبة: ٧٠ وقال تعالى: " وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَى " القصص: ٤٣

وأما إذا ظهرت الضمة على (قبل، وبعد) فلذلك دلالتان:

الأولى: دلالة عامة: البناء.

الثانية: دلالة خاصة: القطع عن الإضافة لفظا لا معنى¹¹ قال تعالى: " فِي بَضْعِ سَبِيلِنِ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلِهِ وَمِنْ بَعْدِ " الروم: ٤

(ب) الفتحة: لها دلالات عديدة، وهي:

1- تدل على باب نحوي بعينه، هو باب المنصوبات، غير المجردة من العوامل اللفظية من الأسماء، وهي: خبر كان وأخواتها، واسم إن وأخواتها، وباب المفاعيل بأنواعها: المفعول به، والمفعول المطلق ونائبه، والمفعول لأجله، والمفعول معه، والمفعول فيه، والحال، والتمييز، والمستثنى في بعض حالاته. قال تعالى: " وادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ " البقرة: ٢٣ وقال تعالى: " وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوعًا " البقرة: ٦٧ وقال تعالى: " وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً " البقرة: ٨٠ وقال تعالى: " وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ " آل عمران: 69 وقال تعالى: " وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا " النساء: ٨٣ ، قال قيس بن الملوح، من الطويل¹².

وقد يجمعُ اللهُ الشَّيْطَانَيْنِ بَعْدَمَا يظنَّانِ كَلَّ الظَّنَّ إِلَّا يَلْقَا

2- تدل الفتحة في الأفعال دلالة واضحة على الانتقال من باب الابتداء المعنوي، والدلالة على الحال والتجرد الظاهر والمعنوي من العوامل اللفظية إلى التأثير الواضح بما قبله من عوامل وأدوات، حيث تنتقله إلى دلالات فرعية أخرى. فالأداة (لن) مثلا تنقل الفعل المنفي بها من الحال إلى الاستقبال، وقال تعالى: " وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ ۗ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ " البقرة: ٨٠

¹¹ جمال الدين بن هشام الأنصاري، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، شرح قطر الندى وبل الصدى، (دار الطلائع،

2004م) 38، 39، 41.

¹² قيس بن الملوح، تحقيق: د. عبد الستار فراج، ديوان مجنون ليلى (القاهرة، دار مصر للطباعة والنشر) 293

3- تكون الفتحة علامة بناء المضارع إذا باشرته نون التوكيد، وتكون الفتحة دلالة على سلاسة اللغة في تحويل حركة آخر المضارع من الضم إلى البناء على الفتح لمناسبة حركة نون التوكيد وقال تعالى: "كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ" الهمزة:4

4- الفتحة لها في غير المنصرف دلالتان : الأولى: الجر، والجر بالفتحة دلالة على عدم تمكنه في باب الاسمية؛ فلا ينون، فالكسرة علامة الجر للأسماء المتمكنة في باب الاسمية¹³ قال تعالى : " إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا " النساء: ١٦٣

الأخرى: يؤدي الجر بالفتحة دلالة لفظية في غير المنصرف، وهي التجرد من أل والإضافة، تقول: صليت في مساجد كثيرة، فإن دخلت عليه أل أو أضيف جر بالكسرة، " وَلَا تُبَايِعُوا وَهَنًا وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ " البقرة: ١٨٧، وقال تعالى : "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ" التين: ٤

(ج) الكسرة: لها دلالات عديدة، وهي:

- تدل على باب نحوي بعينه، وهو باب المجرورات من الأسماء، فالكسرة علامة أصيلة على اسمية الكلمة العربية لا فعليتها.

2- أنها تنقل الاسم من باب الابتداء والتجرد من العوامل اللفظية إلى الإضافة لما قبله من الأسماء؛ فيصيران كالشيء الواحد، كقولك: باب البيت، وتلاميذ المدرسة، فالكسرة دلت على اسمية الكلمة، كما دلت دلالة واضحة على الإضافة والتلازم بين المضاف والمضاف إليه، قال تعالى : " بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ " البقرة: ٨١ وقال تعالى : " وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ " البقرة: ٨٢.

3- تؤدي الكسرة دلالة التنبيه على دخول حرف الجر على الاسم وما يدل عليه من دلالات فرعية، قال تعالى : " وَإِنْ تَعْجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ إِذَا كُنَّا تُرَابًا إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَعْلَالُ فِي أَعْقَابِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ " الرعد:٥

4- الكسرة قد تكون علامة للبناء لا الإعراب، مثل (هؤلاء) فإن العرب يكسرون آخره في جميع الأحوال، وكذلك (حذام، قطام) ونحوهما من الأعلام المؤنثة التي تأتي على (فَعَالٍ) تقول: جاءنتي حذام، ورأيت حذام، ومررت بحذام . فلزوم الكسر في الحالات الثلاث دلالة على البناء. و(أمس) إذا أردت به اليوم الذي قيل يومك¹⁴.

(د) السكون: وتدل على باب نحوي بعينه، وهو باب الأفعال، فهي تختص به، وتدل دلالة أصلية على فعلية الكلمة العربية لا اسميتها، وهذه يظهر في حالتين هما:
الأولى: الإعراب؛ فتؤدي السكون دلالة جزم المضارع عند دخول عوامل الجزم عليه.

13 جمال الدين بن عبد الله الأنصاري ، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك (دار الفكر للطباعة والنشر) 96/1

14 جمال الدين بن هشام الأنصاري، تحقيق : محيي الدين عبد الحميد ، شرح قطر الندى وبل الصدى34.

قال تعالى: " وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ " المائدة: ٤٥ وقال تعالى: " لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ " الطلاق: ٧

فالجزم دل دلالة عامة على فعلية الكلمة العربية، و(لم) في الآية الأولى لها دلالة خاصة، وهي تحويل زمن الفعل من الحال إلى الماضي، وأما لام الأمر في الثانية فلها دلالة الطلب. الأخرى: البناء على السكون: وذلك مع الفعل في حالاته الثلاث: الماضي والمضارع والأمر في حالات محددة:

1- الماضي: قال تعالى: " وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ " المائدة: ٤٥

ففي الآية السابقة جاء الفعل (كتب) مبنيًا على السكون؛ ليؤدي دلالة مهمة وهي أن الضمير المتصل بالفعل وهو (نا) الفاعلين لا المفعولين. كما يبني الماضي على السكون إذا اتصلت به نون النسوة: البنات اجتهدن في الدرس.

2- المضارع: قال تعالى: " وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ " البقرة: ٢٢٨

وبناء الأفعال المضارعة على السكون في الآية الكريمة له دلالة على أن الضمير المتصل بها هو نون النسوة، وليس نون التوكيد " العلق 15 وقوله تعالى: " وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرَهُ لَيَسْجُنَنَّ وَلَيَكُونَا مِّنَ الصَّاغِرِينَ " يوسف 32 "كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَه لِنَسْفَعَا بِالنَّاصِيَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: "

3- الأمر: "يبني الأمر على السكون وهو الأصل في بنائه، وذلك إن اتصل بنون النسوة، نحو (اكتبن)، أو كان صحيح الآخر ولم يتصل به شيء كاكاتب¹⁵ .

التنوين والدلالة النحوية

التنوين: نون ساكنة تتبع حركة آخر الكلمة، ولا تلحق الفعل، وهو أربعة أقسام :

الأول: تنوين التمكين: وهو ما يدل على أن الاسم متمكن في الإعراب، بمعنى أنه منصرف، قابل للحركات الإعرابية، نحو: (زيدٌ موجودٌ) .

الثاني: التنكير: وهو ما يدل على أن الاسم نكرة، قال ابن جني: " ومن علاماته التنوين الذي هو علم التنكير، وهذا لا يوجد إلا في الاسم؛ نحو قولك: هذا سيبويه وسيبويه آخر¹⁶ "

الثالث: العوض: وهو ما يكون عوضاً عن المضاف إليه، نحو: (حينئذٍ ، ويومئذٍ) و(ساعتئذٍ) أي: حين أو يوم أو ساعة إذ كان كذا .

الرابع: المقابلته: وهو التنوين الذي يلحق جمع المؤنث السالم، نحو: (مُسَلِّمَاتٍ) ليقابل نون جمع المذكر السالم في (مُسَلِّمِينَ) وهذه الأربعة تختص بـ (الاسم)¹⁷.

15 مصطفى بن محمد سليم الغلابي، جامع الدروس العربية، (بيروت، صيدا، الطبعة الثامنة والعشرون، 1414هـ-1393م) 164/2.

16 أبو الفتح عثمان ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، الخصائص (عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1403هـ) 46/3.

من النص السابق نستنتج دلالات مهمة للتونين، وهي:

أولاً: دلالة عامة:

وهي أن التونين دليل على اسمية الكلمة التي يلتحق بها، فهي لا تكون فعلاً ولا حرفاً.

ثانياً: دلالات خاصة:

1- تمكن الاسم وأصلاته في باب الاسم، خلاف غير المنصرف: قال تعالى: "مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ:الفتح: ٢٩، فالفرق واضح بين الكلمات: (محمد – أشداء – رحماء).

2- دلالة التونين علي تنكير الاسم الملحق به، يظهر ذلك في حالتين:

الأولى: في التفرقة بين دلالات بعض أسماء الأفعال، نحو: وصه، وصبه، وبالتونين، وبغير التونين، "فصه" بمعنى: اسكت - منونا- يراد به طلب السكوت عن كل الكلام. و"صه" مجرداً من التونين: معناه اسكت عن هذا الموضوع الخاص المعروف لنا، مع جواز التكلم في غيره "18 وكذلك (أف) بمعنى: أتضجر، قال تعالى: "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا"الإسراء: ٢٣قال الزمخشري في بيان أنواع أسماء الأفعال من حيث التعريف والتنكير: منها ما يستعمل معرفة ونكرة، وعلامة التنكير لحاق التونين كقولك: إيه وإيه، وصبه وصه، ومه ومه، وأف وأف.¹⁹

الأخرى: العلم المختوم بـ(ويه): من الأسماء التي دل التونين على تنكيرها، نحو: سيبويه، وعمرويه، تقول: هذا سيبويه يا هذا، وهذا عمرويه يا فلان، وهو مبني على الكسر، وإن قلت: مررتُ بعمرويه وعمرويه آخر، نونت الثاني لأنه نكرة.²⁰

قال عباس حسن: "خَالَوَيْهِ، نَفَطَوَيْهِ، عَمَرَوَيْهِ، سَبِيوَيْهِ. وغيرها من أعلام الأشخاص المنبئة على الكسر -غالباً- المختومة بكلمة: "ويّه". فإذا أردت أن تتحدث عن واحد من هذه الأعلام، وكان معيماً معهوداً بينك وبين من تخاطبه، معروفاً بهذا الاسم، لا تختلط صورته في ذهن بصورة غيره، فإنك تنطق باسمه من غير تونين، وأنت بهذا تتكلم عنه كما تتكلم عن الأعلام الأخرى المعربة، التي يدل الواحد منها على فرد خاص بعينه؛ مثل: محمد، أو: صالح... أما إذا أتيت بالتونين في آخر الكلمة فإن المراد يتغير؛ إذ تصير كمن يتحدث عن شخص غير مُعين، لا يتميز من غيره المشاركين له في الاسم، فكانك تتحدث عن رجل، أي رجل مسمى بهذا الاسم.²¹

3- التونين له دلالة الإيجاز، وطلب الخفة للكلمة والجملة العربية على السواء، حين يكون عوضاً عن حرف أو كلمة أو جملة محذوفة، على النحو التالي:

17 جمال الدين بن عبد الله الأنصاري ، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 39/1.
18 جمال الدين بن عبد الله الأنصاري ، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 104/1.
19 أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله الزمخشري، تحقيق: علي بن ملحم ،المفصل في صناعة الإعراب،(بيروت،مكتبة الهلال) 205/1.
20 أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي، العروف بابن السراج، تحقيق: عبد المحسن الفتلي، الأصول في النحو،(بيروت، مؤسسة الرسالة)141/2.
21 عباس حسن، النحو الوافي،(الطبعة الخامسة عشرة)35/1.

- 1- تنوين العوض عن حرف، نحو: "غواشٍ" وكل اسم ممنوع من الصرف، وهو معتل الآخر... لكونه على صيغة منتهى الجموع، نحو: "غواشٍ، وجوارٍ، ودواعٍ... والتنوين عوض عن الياء المحذوفة.
- 2- العوض عن كلمة مفردة: وهو ما يلحقُ "كلاً وبعضاً وأياً" عوضاً مما تُضاف إليه، نحو: "كُلُّ يموت" أي: كُلُّ إنسان.²² ومنه قوله تعالى: "وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى" النساء: 95 وقوله تعالى: "تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ" البقرة: 253 وقوله تعالى: "أَيُّ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى" الإسراء: 110
- 3- أما العوض عن جملة فنحو: (يومئذٍ) في قوله تعالى: "وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ" الروم: 4 فموطن الشاهد ووجه الاستشهاد: مجيء التنوين على "إذ" عوضاً عن الجملة المحذوفة التي من حق "إذ" أن تضاف إليها، ولذا سُمي تنوين العوض، والأصل- والله
- 4- أعلم - ويوم إذ غلبت الروم يفرح المؤمنون، فحذفت الجملة: (غَلِبَتِ الرُّومُ) وجيء بالتنوين عوضاً عنها إيجازاً.²³
- 4- التنوين له دلالة المقابلة، وهو التنوين اللاحق لما جمع بألف وتاء زائدتين، نحو: مسلمات، لأنه يقابل النون في جمع المذكر، نحو: مسلمين. وليس تنوين الصرف²⁴

دلالات علامات الإعراب الفرعية

- أولاً: في الأسماء: لعلامات الإعراب الفرعية في الأسماء دلالة مهمة في التمييز بين الموقع الإعرابي للاسم المعرب بها، من حيث كونه مرفوعاً أو منصوباً أو مجروراً، على التفصيل التالي:
- أ- الألف: 1- لها دلالة على رفع المثني، قال تعالى: "هُذَانِ حَصْمَانِ اخْتَصَمَا فِي رَيْبِهِمُ" الحج 19
 - 2- الألف لها دلالة النصب في الأسماء الخمسة، قال تعالى: "إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" يوسف: 8 قال تعالى: "وَأْتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا" الإسراء: 26
 - ب- الواو: لها دلالة على رفع جمع المذكر السالم، والأسماء الخمسة:
 - إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ" الحجرات 10 وقال تعالى: "وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ" القصص 23 قال تعالى:
 - ج- الفتحة: تكون علامة جر غير المنصرف؛ فهي علامة فرعية، وهو يجر بالفتحة بغير تنوين، فهو متمكن غير أمكن، نحو أحمد ومساجد ومصابيح²⁵
 - قال تعالى: "لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِّلسَّائِلِينَ" يوسف 7 وقال تعالى: "وَأَمْرٌ أَنَّهُ قَائِمَةٌ فَضَحَكْتُمْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ" هود 71

22 مصطفى بن محمد سليم الغلابيني، جامع الدروس العربية 10/1.

23 جمال الدين بن عبد الله الأنصاري، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 39/1

24 محمد بن علي الصبان الشافعي، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1417هـ - 1997) 54/1.

25 ابن عقيل عبد الله بن عبد الرحمن الهمداني، ت: محيي الدين عبد الحميد، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (القاهرة، دار التراث، ط العشرون) 35/1.

د- الكسرة: تكون علامة نصب جمع المؤنث، فهي علامة فرعية، قال تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ
الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ" النور 23

ثانيا: الأفعال:

(أ)- النون: أولا: ثبوتها له دلالة الرفع في الأفعال الخمسة: وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ" المؤمنون:

٥٨

ثانيا: حذفها له دلالة النصب في الأفعال الخمسة أو جزمها، يميز بينهما عامل النصب أو الجزم: ثُمَّ تَابَ
عَلَيْهِمْ لِيُتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ" التوبة 118

ب) حذف حرف العلة: علامة فرعية، ودلالة على جزم المضارع المعتل الآخر، حين تسبقه أداة الجزم،
فلا يجزم بالسكون، قال تعالى: " وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا
مُبِينًا" النساء 112 وقال تعالى: " كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ" عبس 23

دور العلامة الإعرابية في التمييز بين الأبواب النحوية، والدلالات:

1- في التفرقة بين (لا) النافية للجنس، والعاملة عمل ليس :

- لا رجلٌ في الدار. لا لنفي الجنس حقيقة، فهي العاملة عمل (إن)، فلا يصح أن يقال بعدها شيء.

- لا رجلٌ في الدار. لا لنفي الخبر عن فرد واحد؛ لذلك صح أن يقال: بل رجلان، فلا هنا النافية
العاملة عمل ليس، فهي نافية للوحدة.²⁶

2- في باب المنادى:

للعلمة الإعرابية دور مهم في التفرقة بين النكرة المقصودة وغير المقصودة، تقول:

- يا رجلُ اتق الله. تقصد به معينا، فهو نكرة مقصودة.

- وأما قول الضرير: يا رجلاً خذ بيدي. فهو لا يقصد واحداً بعينه بل من أخذ بيده فهو بغيئة²⁷ فهو نكرة
غير مقصودة، قال الشاعر، من الطويل²⁸:

فيا رَاكِبًا إِمَّا عَرَضَتْ فَيَلْعَنُ نَدَامَايَ مِنْ نَجْرَانِ أَنْ لَا تَلَاقِيَا

جاء لفظ "راكبا" منصوبا؛ لأنه منادى منكور إذ لم يقصد به راكبا بعينه، وإنما التمس راكبا من
الركبان يبلغ قومه تحيته، ولو أراد راكبا بعينه لبناه على الضم، ولم يجز تنوينه ونصبه؛ لأنه ليس بعده
شيء نكرة يكون من وصفه.²⁹

²⁶ جمال الدين بن هشام الأنصاري، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، شرح قطر الندى وبل الصدى 168، 169.

²⁷ أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي، العروف بابن السراج، تحقيق: عبد المحسن الفتلي، الأصول في النحو،
331/1.

²⁸ البيت لعبد يغوث بن وقاص، انظر: ابن عقيل عبد الله بن عبد الرحمن الهمداني، ت: محيي الدين عبد الحميد، شرح ابن
عقيل على ألفية ابن مالك 260/3.

3- في المصدر النائب عن فعله:

تقول: صبرٌ جميل.

جاء المصدر (صبر) مرفوعاً، وحذف المبتدأ، والتقدير: صبري صبر جميل، وحذف المبتدأ مشروط بقصد قيام المصدر مقام فعله، بقصد الدلالة على الثبوت والديموم³⁰ فالضمة لها دلالة على اسمية الجملة بأكملها سواء أكان المحذوف فيها هو المبتدأ أم الخبر، ثم تتحقق للجملة دلالة الثبوت والتحقق، وقد يكون التقدير: صبر جميل خير من غيره. ومنه قوله تعالى: "فَصَبْرٌ جَمِيلٌ" يوسف: ١٨. يحتمل الأمرين، أي: فأمرني صبر جميل أو فصبر جميل أجمل³¹

وأما قولنا: صبرًا جميلًا. بالنصب فله دالتان:

الأولى: أن الجملة فعلية لا اسمية، ومن ثم لها دلالة التجدد، والحدوث.

الأخرى: أن الجملة لها دلالة الطلب؛ فهي إنشائية، أي: اصبر، والفعل واجب الحذف³²

4- في التفرقة بين الواو العاطفة والحالية أو الاستئنافية: قال تعالى: " وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ " (التوبة 40)

انظر إلى العلامة الإعرابية الظاهرة على لفظ (كلمة) الواردة في الآية مرتين تجدها في الأولى منصوبة، وعلامة نصبها الفتحة، وإعرابها: مفعول به، وفي الثانية مرفوعة وعلامة رفعها الضمة، والواو حالية (وكلمة الله) مبتدأ³³

قال العكبري: " وَكَلِمَةُ اللَّهِ " بالرفع على الابتداء، و" هِيَ الْعُلْيَا " مبتدأ وخبر أو تكون هي فصلاً، وقرئ بالنصب أي: وجعل كلمة الله ..، وهو ضعيف لثلاثة أوجه

أحدها: أن فيه وضع الظاهر موضع المضمرة إذ الوجه أن تقول: كلمته.

والثاني: أن فيه دلالة على أن كلمة الله كانت سفلى؛ فصارت عليا، وليس كذلك .

والثالث: أن توكيد مثل ذلك بـ(هي) بعيد، إذ القياس أن يكون إياها.³⁴

من هنا نجد اجتماع عدة عوامل للتفرقة بين دلالة (كلمة) في الموضوعين:

²⁹ أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي، العروف بابن السراج، تحقيق: عبد المحسن الفتلي، الأصول في النحو 331/1.

³⁰ جمال الدين بن عبد الله الأنصاري، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البيهقي، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 1/ 221.

³¹ أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله الزمخشري، تحقيق: علي بن ملحم، المفصل في صنعة الإعراب، (بيروت، مكتبة الهلال) 46/1.

³² فاضل السامرائي، معاني النحو (الأردن، دار الفكر للطباعة، 1420هـ - 2000م) 108/2، 165، 166، 168.

³³ محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش، إعراب القرآن، وبيانه، (سوريا، حمص، دار الإرشاد للشئون الجامعية، الطبعة الرابعة، 1415هـ) 102/4.

³⁴ أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، التبيين في إعراب القرآن (القاهرة، مكتبة الدعوة، الطبعة الأولى 1399هـ - 1979م) 644/2.

ففي الموضع الأول نصبها جعل التحول المستفاد من لفظ(جعل) واقع عليها، فهو متحولة إلى السفلية والوضاعة؛ لأنها كلمة الكفر.

وإما(كلمة)الثانية الواردة بالرفع، فالابتداء فيها وصدارتها الجملة الاسمية أعطاها دلالة الثبوت التحقق، فهي ليست مجعولة متحولة؛ فهي كلمة الله الثابتة العليا حقيقة.

وقد تكون الواو استئنافية، قال ابن عاشور في التحرير والتنوير: "ومعنى السفلى الحقيرة؛ لأن السفلى يكنى به عن الحقارة، وعكسه قوله: " وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا " فهي الدين وشأن رسوله والمؤمنين، وأشعر قوله: "وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى " أن أمر المشركين كان بمظنة القوة والشدّة؛ لأنهم أصحاب عدد كثير، وفيهم أهل الرأي والذكاء، ولكنهم لما شاقوا الله ورسوله خذلهم الله وقلب حالهم من علو إلى سفلى. وجملة" وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا " مستأنفة بمنزلة التذييل للكلام، لأنه لما أخبر عن كلمة الذين كفروا بأنها صارت سفلى أفاد أن العلاء انحصر في دين الله وشأنه. فضمير الفصل مفيد للقصر، ولذلك لم تعطف كلمة الله على كلمة الذين كفروا، إذ ليس المقصود إفادة جعل كلمة الله عليها، لما يشعر به الجعل من إحداث الحالة، بل إفادة أن العلاء ثابت لها ومقصود عليها، فكانت الجملة كالتذييل لجعل كلمة الذين كفروا سفلى.³⁵

5- في بيان أنواع(حتى):

تقول: أكلت السمكة حتى رأسها، وحتى رأسها، وحتى رأسها.

بالجر والرفع والنصب، على التفصيل التالي:

1- الجر على أن تجعل حتى حرف جر، بمعنى (إلى)، وتدل على انتهاء الغاية المكانية: و(رأسها) مجرور بها، والمعني: أن السمكة أكلت إلى الرأس؛ فالرأس لم يأكل.

2- النصب على أن تجعلها حرف عطف بمعنى (الواو)؛ فتعطف(الرأس) على السمكة، والمعني: أن الرأس مأكول أيضاً.

3- الرفع على أن تجعل(حتى) حرف ابتداء؛ فيكون(الرأس) مرفوعاً بالابتداء وخبره محذوف، وتقديره: حتى رأسها مأكول. وإنما حذف الخبر لدلالة الحال.³⁶ أو يكون التقدير: حتى بقي رأسها، أو حتى رأسها أكلته.³⁷

6- في التفرقة بين المتصرف وغير المتصرف من الظروف:

الظروف المتصرفة : من الظروف ما يستعمل ظرفاً وغير ظرف، كأكثر أسماء الزمان والمكان، إذ تجيء فاعلاً ومفعولاً مبتدأ... إلخ، فيقال لها: ظروف متصرفة، ثلث الفرسخ. يقول عباس حسن:

35 محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير (لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ- 2000م) 102/10 محمد الطاهر بن عاشور التونسي،

36 أبو البركات عبد الرحمن بن أبي الوفاء ، تحقيق: فخر صالح قدادة/أسرار العربية ،(بيروت، الطبعة الأولى 1995م)242.

37 الخليل بن أحمد الفراهيدي بالصري، تحقيق: فخر الدين قباوة/الجمال في النحو(الطبعة الخامسة، 1416هـ - 1995م) 204.

والظرف الكامل التصرف: يوم - زمان - قدام - خلف؛ لأنك تقول: اليوم يوم طيب تقول: يوم الخميس قريب، أحب ساعة الصباح، الميل - قضيت يوماً طيباً - تطلعت إلى يوم طيب ...

"وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ " الحج 47 وقال تعالى: "وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لِيُثْبِتُوا غَيْرَ سَاعَةٍ" الروم 55 وتقول: قدامك فسيح - إن قدامك فسيح - سأتجه إلى قدامك".³⁸

أما ما لا يستعمل إلا ظرفاً أو شبه ظرف "مجروراً بمن" فيسمى ظرفاً غير متصرف مثل "إذا، قبل، بعد، قط": تقول: ما كذبتن قط، سأحضر من بعد العصر"³⁹ قال تعالى: "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ الأنعام: ١٨ وقال تعالى: " أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَعْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ " النور: ٤٠

مما سبق نتبين أن مثل هذه الظروف تلزم النصب على الظرفية أو الجر (من) دل على ذلك دلالتها على الزمان أو المكان، والعلامة الإعرابية.

الحركة آخر الفعل المعتل الآخر (الناقص) المجزوم

الحركة الظاهرة آخر المضارع المعتل الآخر المجزوم، إما أن تكون ضمة أو فتحة أو كسرة، كما يلي:

1- الضمة: تظهر آخر الفعل المعتل آخره بالواو في حالة الجزم، نحو: (بدع) في قوله تعالى: فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ" العلق: ١٧ فهي ليست علامة إعراب؛ فهو ليس مرفوعاً بالضمة، وإنما جاءت للدلالة على أن المحذوف آخر الفعل المجزوم هو (الواو).

2- الفتحة: تظهر آخر الفعل المعتل آخره بالألف في حالة الجزم، نحو: (يخش) في قوله تعالى وَلْيَخُشِ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا" النساء 9 فالفتحة هنا ليست علامة إعراب، وإنما جاءت للدلالة على أن المحذوف آخر الفعل هو (الألف).

3- الكسرة: تظهر آخر الفعل المعتل الآخر بالياء في حالة الجزم، نحو: (يقض) في قوله: وقال تعالى: " كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ" عبس: ٢٣، فهي ليست له بعلامة إعراب؛ لأنها تختص بالاسم في حالة الجر، وإنما جاءت آخر الفعل السابق للدلالة على أن المحذوف هو (الياء).

ومن هنا نجد أن الحركة التي في آخر الفعل المعتل الآخر في حالة الجزم تؤدي دلالة عامة على حذف آخر الفعل، فالحركة آخره ليست علامة إعراب.

الخاتمة

أهم ما أسفر عنه البحث من نتائج:

³⁸ عباس حسن، النحو الوافي 116/2.

³⁹ سعيد بن محمد بن أحمد الأفغاني، الموجز في قواعد اللغة العربية (بيروت، دار الفكر، 1424هـ - 2003م) 287.

- 1- نوع العلامة الإعرابية يعطي السامع مفتاح التفكير في الباب النحوي، الذي تنتمي إليه الكلمة العربية، أهي من باب المرفوعات أم المنصوبات أم المجرورات؟
- 2- العلامة الإعرابية تعطي الكلمة العربية حرية الحركة داخل الجملة، مع المحافظة على دلالتها، فالجملة في العربية ليس لها قالب صارم تسير عليه، بل إن علامة الإعراب تُظهر ما في الجملة العربية من بلاغة التقديم والتأخير.
- 3- العلامة الإعرابية لها دلالة على أصالة ظاهرة الإيجاز في العربية، فهي تغني عن القول أن الكلمة مثلا: فاعل أو مفعول أو مضاف إليه...
- 4- تقدير العلامة الإعرابية على بعض الكلمات العربية، تجعلنا نلتزم الترتيب الأصلي للجملة؛ فلا يُسمح فيها بحرية الحركة؛ لنفهم المعنى المقصود، فمثلا في الجملة الفعلية: ضرب موسى عيسى. ما جاء أولا هو الفاعل، وبعده المفعول به، فلا تقديم ولا تأخير؛ لأن علامة الإعراب مقدرة، فالترتيب هو الدال على المعنى.
- 5- التتوين له دلالات متعددة، فهو ليس دليلا على اسمية الكلمة العربية فقط، بل دليلا على تكثيرها أحيانا، ودليلا على الإيجاز ...
- 6- الضمة والفتحة والكسرة لا تكون علامات إعراب أحيانا، بل حركات تدل على حرف المحذوف آخر الكلمة.

المصادر والمراجع

- أسرار العربية، أبو البركات الأنباري، عبد الرحمن بن أبي الوفاء محمد بن عبيد الله بن أبي سعيد، تحقيق: فخر صالح قدارة، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1995م.
- الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحو، المعروف بابن السراج، تحقيق: عبد المحسن الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- إعراب القران، وبيانه، محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش، دار الإرشاد للشئون الجامعية، حمص، سوريا، الطبعة الرابعة، 1415هـ.
- الإنصاف في مسائل الخلاف: بين النحويين: البصريين والكوفيين، أبو البركات عبد الرحمن الأنباري/ دار الفكر- دمشق.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، جمال الدين عبد الله الأنصاري، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر.
- تاريخ القرآن الكريم، محمد طاهر بن عبد القادر الكردي المكي الشافعي، الطبعة الأولى، مطبعة الفتح، جدة، الحجاز. 1365هـ-1946م.
- التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، القاهرة، مكتبة الدعوة، الطبعة الأولى 1399هـ-1979م

- التحرير والتنوير، المعروف بتفسير ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، الطاهر بن عاشور التونسي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ- 2000م.
- جامع الدروس العربية، مصطفى بن محمد سليم الغلابيني، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الثامنة والعشرون، 1414هـ- 1393م.
- الجمل في النحو، عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، تحقيق: فخر الدين قباوة، الطبعة الخامسة، 1416هـ- 1995م.
- حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1417هـ - 1997م. -
- الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1403هـ.
- دليل الحيران على مورد الظمان، أبو إسحاق إبراهيم بن سليمان المارغني التونسي المالكي، دار الحديث، القاهرة.
- ديوان مجنون ليلي، جمع وتحقيق: د. عبد الستار فراج، دار مصر للطباعة والنشر القاهرة 1993م.
- سبب وضع علم العربية، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ) مروان العطية، دار الهجرة - بيروت / دمشق، الطبعة: الأولى، 1409هـ- 1988م
- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، عبد الله جمال الدين، المعروف بابن هشام، تحقيق: عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع سوريا.
- شرح قطر الندى وبل الصدى، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع 2004 م.
- لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت ، الطبعة الأولى.
- المحكم في نقط المصحف، عثمان بن سعيد، أبو عمرو الداني، تحقيق: عزة حسن، دار الفكر - دمشق، الطبعة الثانية 1407هـ
- المختصر في علمي النحو والتصريف، عبد الله يوسف بن يعقوب الجديع العنزي، المنهاج (بيروت ، لبنان، مؤسسة الريان للطباعة، ط الثالثة 1428هـ- 2007م)
- المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، بيروت، لبنان ، دار المعرفة
- معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، دار الفكر للطباعة، الأردن، الطبعة الأولى 1420هـ- 2000م.

- المغرب في ترتيب المغرب، أبو الفتح ناصر الدين علي بن المطرز، تحقيق: محمد فاخوري وعبد الحميد مختار (حلب، مكتبة أسامة بن زيد، الطبعة الأولى 1979م)
- المفصل في صنعة الإعراب، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله الزمخشري، تحقيق: علي بن ملح، مكتبة الهلال، بيروت.
- من تاريخ النحو العربي، سعيد بن محمد بن أحمد الأفغاني، مكتبة الفلاح.
- المنهاج المختصر في علمي النحو والتصريف، عبد الله يوسف بن يعقوب الجديع العنزي، (بيروت، لبنان، مؤسسة الريان للطباعة، ط الثالثة 1428هـ)
- الموجز في قواعد اللغة العربية، سعيد بن محمد بن أحمد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، لبنان 1424هـ - 2003م.
- النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف، الطبعة الخامسة عشرة.

Kaynakça

- el-Afġânî, Saîd b. Muhammed b. Ahmed. *el-Mûcez fî kavâidi'l-lügati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2003.
- el-Cevcerî, Şemseddîn Muhammed b. Abdülmün'im b. Muhammed. *Şerhu Şuzûzi'z-zeheb fî ma`rifeti kelâmi'l-'Arab*. thk. Abdülġani ed-Dekar. Suriye: eş-Şeriketü'l-Muttahide, ts.
- ed-Dânî, Osman b. Saîd Ebû Amr. *el-Muhkem fî nukati'l-mushaf*. thk. Izze Hasan. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1986.
- Derviş, Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa. *Î'râbü'l-Kur'ân*. Suriye: Dâru'l-Îrşâd, 1415/1994.
- Divân Mecnûn Leylâ*. thk. Abdüssettar Ferrâc. Kahire: Dâru Mısır, 1414/1993.
- el-Ġalâyînî, Mustafa b. Muhammed Selîm. *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*. 28. bs. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1414/1993.

el-Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî el-Basrî. *el-Cümel fi'n-nahv*. Thk. Fahreddîn Kabâve. 5. bs. b.y. 1416/1995.

Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 cilt. 15. bs. Mısır: Darü'l-Me'ârif, ts.

İbn Âşûr, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Beyrut:Müessesetü't-Tarîhi'l-Arabî, 1420/2000.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1403/1983.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: b.y., ts.

İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Uşûl fi'n-nahv*. thk. Abdu'l-Huseyn el-Fetlâ. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

el-Enbârî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Ensârî Ebû'l-Berakât Kemâleddîn. *Esrârü'l-'Arabîyye*. thk. Fahr Sâlih Kudâra. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1416/1995.

el-Enbârî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Ensârî Ebû'l-Berakât Kemâleddîn. *el-İnsâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn: el-basriyyîn ve'l-kufiyyîn*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ts.

en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. Thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâ'î. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.

es-Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî el-Mısırî. *Hâşiye 'alâŞerhi'l-Üşmûnî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

es-Sâmerrâî, Fâzıl Salih. *Me'ânî en-nahv*. Ürdün: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.

eş-Şâfi'î, Muhammed b. Abdülkâdir el-Kürdî el-Mekkî. *Tarîhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Cidde: Matba'atu'l-Feth, 1365/1946.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Mufassal fi sinâ'ati'l-i'râb*. Thk. Ali b. Melham. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.

KİTAP TANITIMI

[BOOKREVIEW]

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Balıkesir University Faculty of Theology
ISSN 2149-9969 | e-ISSN 2717-669X
Aralık/ December 2019, 10: 269-275

Hüseyin Algül, İslâm Tarihi. 3 Cilt. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
Hüseyin Algül, History of Islam. 3 Vol. Bursa: Emin Yayınları,. 2018.

Mustafa Polat

Dr. Öğr.Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi Anabilim Dalı, Balıkesir/ Türkiye
Assit. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology,
Department of İslamic History
e-mail: mustafapolat224@hotmail.com
ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-1818-0252>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı /Book Review
Geliş Tarihi / Date Received: 06 Kasım 2019 / 06 November 2019
Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Aralık 2019 / 22 December 2019
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2019 / 30 December 2019
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/ December

Atıf/Citation: Mustafa Polat, "Hüseyin Algül, İslâm Tarihi. 3 Cilt. Bursa: Emin Yayınları, 2018" *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Aralık 2019): 269-275

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir.
This article has been reviewed by at least two referees.

Web: <http://ilahiyatdersisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bauifd>
Mail: balikesirilahiyatdersisi@gmail.com

Copyright © Published by Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Balıkesir University, Faculty of Theology, Balıkesir, Turkey. All rights reserved.

**Hüseyin Algül, İslâm Tarihi. 3 Cilt. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
Mustafa Polat**

Günümüzde tüm insanlığın Hz. Peygamberin hayatını öğrenmeye her zamankinden daha fazla muhtaç olduğu noktasından hareketle kaleme alınan eserin önemli bir boşluğu doldurduğuna şüphe yoktur. Kitabın kaynakları arasında ilk sırada Kur'an, sonra hadis-i şerifler ve tedvin döneminden bugüne kadar ki muteber siyer kaynakları yer almıştır. Türkçe yazılmış Siyer-i Nebi kitaplarına yer verilerek milletimiz bu eserlerden haberdar edilmiş ve bu sahada emek harcamış zevata teşekkürlerini sunmak vefakârlığı gösterilmiştir.

İncelenen eser; üç cildinin müellif, son cildinin Prof. Dr. Osman Çetin tarafından hazırlanarak daha önce yayınlanmış olan dört ciltlik kitabın (İslam Tarihi, Gonca Yayınları, İstanbul, 1986) gözden geçirilerek yayınlanmış halidir. Güncellenmiş halinde Türk İslam Devletleri'ni içeren son cilt çıkarılmıştır. Üç ciltlik eserin ilk iki cildi Hz. Muhammed (s.a.v.) devrine ayrılmıştır. Birinci ciltte girişten sonra beş bölüm yer almaktadır. İkinci cilt konu bütünlüğü açısından birincinin devamı niteliğinde olup 6-7 ve 8. bölümler ile sonuç ve ekleri içermektedir. 3. cilt Hulefâ-i Râşidîn devri olaylarına ayrılarak konular altı bölümde incelenmiştir.

Yazar önsözde (s.17-20) Siyer-i Nebi konusunda araştırma yapma ve bilgi sahibi olmanın önemine vurgu yapmıştır. Kur'an'ı doğru anlama, İslam'ı en güzel şekilde algılama ve özümsemenin ancak bu sayede gerçekleşeceğini ifade etmiştir. İnsanlık için rehber olan Hz. Peygamberin hayatının her dem taze ve canlılığını koruduğunu, nasıl ki yeni tefsirler yazılıyorsa aynı şekilde yeni Siyer-i Nebi çalışmalarına da gerek olduğunu söylemiştir.

Giriş (s.21-38) "Peygamberler, peygamberlik ve Hz. Muhammed (s.a.v.)" adını taşımaktadır. Müellif burada umumi İslam

tarihi kitaplarının geleneğine uymuş ve “peygamberlik ve peygamberler” ile ilgili bir kısım eklenerek yazarın ifadesiyle “günümüzde unutulmuş kadim bir gelenek” yaşatılmak istenmiştir. “Kur’an ve Sünnet Işığında Peygamber Sevgisi, Ashâb-ı Kirâm ve Siyer-i Nebî’yi Öğrenmenin Önemi” ile “Hz. Peygamber (as.)’in Ashâb-ı Kirâm’la İlgili Değerlendirmeleri” başlıkları altında sahabe-i kirâmın Hz. Peygamber sevgisi işlenmiş ve peygamberlerin niçin görevlendirildiği ayetler ışığında izah edilmiştir.

Hz. Muhammed (s.a.v.) devri olaylarının anlatıldığı ilk cilt beş bölümden müteşekkildir. “İslâm’ın Çıkışından Önce Arap Yarımadasında Kurulan Devletlere ve Kabilelere Genel Bakış” adını taşıyan ilk bölümde “Arapların Soyu” alt başlığında Arabistan’ın güney ve kuzeyinde kurulan devletlere; “İslâm’dan önce Hicaz bölgesinin durumu” başlığında Kabe, Mekke, Medine ve Taif’e; “Cahiliye Devri” başlığında İslâm öncesi idârî ve siyâsî durum, bedevi-şehirli farkı, cahiliye kültürü, toplumu oluşturan sosyal sınıflar, kadının sosyal statüsü, cahiliye inançları ve Hanifliğe dair bilgiler yer almaktadır.

İkinci bölüm “Doğumdan Risâletine Kadar Hz. Muhammed (s.a.v.)” adını taşımaktadır. Burada Hz. Muhammed’in soyu; ataları hakkında özet bilgi; doğumu, çocukluğu ve gençliği; amcası Ebû Tâlib’in yanında kalışı; Ficar Muharebeleri’ne ve Hilfü’l-Fudûl’e katılması; Hz. Hatice ile evlenmesi; Kâbe hakemliği ve ihtiyaç içindeki amcası Ebû Tâlib’e yardımı konu edilmiştir.

“İlk Vahiy ve Hicrete Kadar Geçen Peygamberlik Yılları: Risâletin Mekke Dönemi” adlı üçüncü bölümde ilk vahiy ve peygamberlik; ilk Müslümanlar ve bunların ortak vasıfları; Dârülerkam gibi alt başlıklar bulunmaktadır. “Açık Davet” alt başlığında müşriklerin tebliği engelleme sebepleri ve çabaları; Habeşistan’a hicret; Hz. Ömer’in Müslüman oluşu; Müslümanlara

uygulanan sosyal ve ekonomik ambargo; Ebû Tâlib'in ve Hz. Hatice'nin vefatı; müşriklerin saldırgan tutumları; Taif yolculuğu ve Miraç ile Medinelilerle irtibata geçilmesi işlenen konuları oluşturmuştur.

“Hicret ve Medine’de İlk Yıllar” adlı dördüncü bölümde hicret; Medine’de ilk günler ile Peygamberimizin hicretten sonra Müslümanlara ilk tavsiyeleri ve hicretin ilk yılındaki gelişmeler ele alınmıştır. Bu bölümde ayrıca Mescid-i Nebevî'nin inşası, muhacir ve ensar kardeşliği, ezan, suffe okulu ile Medine’de idarî hayatın teşekkülü irdelenmiştir.

Birinci cildin son bölümünü “Kıblenin Değişmesi, Cihâda İzin Verilmesi ve Peygamberimizin Savaşları” oluşturmaktadır. İlk gazve ve seriyyeler, Bedir ve Uhud Savaşı, İslâm mürşitlerinin başına gelen acıklı olaylar ve Hendek Savaşı bu bölümde incelenmiştir.

İkinci cilt, beşinci bölümün kalan konularıyla başlar. Bunlar arasında Kaynuka, Nadir, Kureyza ve Hayber gazveleri gibi Yahudilere yönelik gerçekleşen seferler; Müreysi Gazvesi ve İfk Olayı; Hudeybiye Antlaşması; Umretü'l-Kazâ; Mûte Savaşı; Mekke'nin Fethi; Huneyn Seferi; Medine'ye elçilerin ve heyetlerin gelişi; Tebük Seferi ve Necâşî'nin ölümü gibi konular ele alınmıştır. Altıncı bölüm “Hz. Peygamber'in Şemâili, Zevceleri, Çocukları, Torunları ve Ehl-i Beyt” adını taşımaktadır. Cahiliye devrinde Araplarda ve Mekke’de yönetim; Resûlullah'ın devlet idâresi ve Hz. Peygamber devrinde eğitim-öğretim faaliyetlerinin târihi seyrinin anlatıldığı yedinci bölüm “Hz. Peygamber Devrinde İdarî Hayat ve Eğitim-Öğretim Faaliyetleri” adını taşımaktadır. Sekizinci ve ikinci cildin son bölümünde Vedâ haccı, Vedâ hutbesi, Hz. Peygamber'in hastalanması ve vefatı konularını içermektedir.

Akademik çalışma yapan ve Siyer-i Nebiye ilgi duyanlar için bu cildin sonunda iki ilave bulunmaktadır. Bunlardan ilki Siyer-i Nebi

ve İslam tarihinin kaynaklarının tanıtıldığı (s.465-506) kısımdır. “Sözlü Gelenekten Yazılı Eserlere Geçiş” ve “Devamında Yapılan Çalışmalar ile Kaynakların Tanıtımı” olarak iki alt başlıktan oluşur. İlk alt başlık altında siyer çalışmalarında Kur’an ve sünnetin önemi, meşhur siyer ve meğazî âlimleri, umûmi tarihler, tabakât ve terâcüm-i ahvâl, ensâb, menâkıb ve diğer bazı kaynakların tanıtımı yapılmıştır. Kaynakların tanıtımı alt başlığında ise on beş âlimin hayatı ve eserleri hakkında bilgi sunulmuştur. İbn İshak ö.151/768, Vâkidî ö.207/823, İbn Sa’d ö.230/845, İbn Hişâm ö.218/833, Belâzurî ö.279/892, Taberî ö.310/923, Mes’ûdî ö.345/956, el-Makdisî ö.355/966’dan sonra, İbn Miskeveyh ö.421/1030, İbnü-l Esîr ö.630/1233, İbn Hallikân ö.681/1282, Ebü’l Fidâ ö.732/1331, İbn Kesîr ö.774/1373, İbn Haldun ö.808/1406 ve es-Semhûdî ö.911/1506 bunlar arasındadır.

Diğer ilave ise, siyere ilgi duyan genç araştırmacılara yol göstermesi açısından, eserin yazılış serüveninin aktarıldığı “Gelenekten Geleceğe Siyer Yazıcılığı” (s.506-521) adını taşımaktadır. Bu kısmın 2010 yılında sunulan bir tebliğ metni olduğu, istifade edilebileceği düşünülerek kitabın sonuna konduğu müellifçe dile getirilmiştir. Yazar kültür coğrafyamızın Rasûl-i Ekrem algısını tespit etmek ve günümüze taşımak gayesiyle araştırmalar yaptığını ifade etmiştir. Osmanlı Türkçesiyle yazılmış eserleri incelemiştir. İnceledikleri arasında Ahmed Cevdet Paşa, Mevlana Abdülbaki, Mehmed Halid, Diyarbekirli Said Paşa, Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi başta gelenlerdir.

Üçüncü cilt altı bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm Hz. Ebû Bekir devri olaylarına ayrılmıştır. Halife seçilmesi; Fedek arazisi meselesi; askerî hareketler; Kur’ân-ı Kerîm’in cem’i ve Mushaf haline getirilmesi; Irak ve Suriye savaşları; devlet idâresi; hastalığı ve vefatı ile onun faziletiyle alakalı vârid olan hadîs-i şerifler bu bölümün konusunu oluşturmuştur.

Hız. Ömer Devri'nin incelendiği ikinci bölümde halife seçilmesi, Hâlid b. Velîd'in görevden alınması, fetihler, devlet idaresi (beytûlmâl, divan teşkilatı, adâlet teşkilatı, memur tayininde liyakate önem verilmesi, takvim), bayındırlık faaliyetleri, Hayber ve Necranlı gayrimüslimlerin yerlerinden çıkarılmaları, Hız. Ömer'in şehit edilmesi, hakkında vârid olan hadîs-i şerifler ve ashabdan intikal eden haberler yer almıştır.

Üçüncü bölüm Hız. Osman'a ayrılmıştır. Burada halife seçilmesi, Hız. Osman Devrinde askerî harekât, Mushaf'ların tertibi, Hız. Osman'ın yaptığı tayin ve aziller, tenkit edilen icraatları, Abdullah b. Sebe'nin ortaya çıkışı, iç fitneye zemin hazırlayan genel sebepler, fitne öncesi ortaya çıkan olaylar ve alınan tedbirler, Hız. Osman'ın şehit edilmesi, onun hakkındaki hadîs-i şerifler ve ashabdan aktarılan haberler irdelenmiştir.

Hız. Ali devri olayları dördüncü bölümde ele alınmıştır. Halife seçilmesi, Hız. Ali'nin tayin ettiği valiler ve Muâviye ile teması, Hız. Talha ve Zübeyr'in Mekke'ye gidişi, Cemal Vak'ası, Siffin Savaşı, Muâviyenin güç kullanarak bazı şehirleri ele geçirme girişimi, Hız. Ali'nin şehit edilmesi, devlet idâresi ve onunla ilgili hadîs-i şerifler ve ashabtan gelen haberler bölümün başlıca konularıdır.

Beşinci bölümde Hız. Hasan'ın halife oluşu, hilafeti Muâviye'ye devri işlenmiştir. Onun hakkında vârid olan hadîs-i şeriflerden ve ashabtan gelen haberler burada yer almıştır.

Son bölümde ise Hız. Osman'ın şehit edilişi, Cemal ve Siffin olayları ile ilgili analiz yapılarak Ahmed Cevdet Paşa ile Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin görüşlerine yer verilmiştir.

Sonuç olarak;

Siyeri Nebi alanına dair orijinal ve birinci el kaynaklara başvurulduğu, ayrıca kitabın gözden geçirilişi esnasında güncel

bilimsel çalışmalara, araştırmalara ve kaynaklara ulaşıldığı gözlenmiştir. Müellifin alanın terminolojisine hâkimiyetinin olduğu, meselelere yaklaşımının özgünlüğü anlaşılmıştır.

Mekke ve Medine Dönemi tarih sırasına göre işlenirken, bir siyasi tarih kuruluşundan kurtarmak için yeri geldikçe ahlaki örnekler ve ibretlere yer verilmiştir. Müellif yer yer oldukça canlı bir anlatım tarzını tercih etmiş ve ibretli hikâyelerle konuyu ilgi çekici ve anlaşılır kılmıştır. Örneğin Hz. Peygamberin Kâbe'nin yeniden inşası sırasında hakemliği ve Haceru'l-Esved'in yerine konması (c.1, s. 216-219) akıcı bir üslupla okuyucuya yansıtılmıştır. Keza Benî Sa'd b. Bekr kabilesinden sütannesini Halîme bint Abdullah'a verilmesi (c. 1, s. 172-176) ve "Kâbe'nin Yapılışı" başlığı altında Hz. Hacer'in su arayışı tasvirleri (c. 1, s. 53-55) etkileyicidir. "Bir şehit çocuğuna gösterilen İbretli İlgi" konu başlığı altında Uhud şehidi Hz. Hamza'nın küçük kızı Ümâme'nin hikâyesi (c. 2, s. 113-115) ve "Hayber Seferi Çevresinde Bazı İlginç Olaylar" aktarılırken şair Âmir b. Ekva'a'nın şehadeti, cehennemlik savaşçı, Kuzman, Hayber Yahudilerine karşı yapılan savaşta henüz Müslüman olmuş bir çobanın şehadeti (c. 2, s. 101-105) olaylarının aktarım şekli eseri etkileyici hale getirmiştir.

Eser Siyer-i Nebi sahasına ciddi bir katkı sunarak önemli bir boşluğu doldurmuştur. Kullanılan üslup ve dil anlaşılabilir ve akıcıdır. Yazarın Allah Resûlünden bahsedeceği zaman Resûl-i Ekrem, Resûl-i Mücteba, sevgili peygamberimiz, aziz peygamberimiz gibi saygı dolu ifadeleri özenle seçtiği dikkat çekmektedir.

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Balıkesir University Faculty of Theology
ISSN 2149-9969 | e-ISSN 2717-669X
Aralık/ December 2019, 10: 276-281

Esmâ Sayın, Kâşife İsimli Eserinde Ali Şuûri'nin Tasavvufî Meselelere Yaklaşımı.
Bursa: Emin Yayınları, 2018.

Esmâ Sayın, The Approach of Ali Shuûri to Sufism Issues in His Book 'Kashifa'

Seyyit Nur Cıran

Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Balıkesir/ Türkiye

Balıkesir University, Institute of Social Science

e-mail: seyyitnurciran@gmail.com

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-5433-4634>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı /Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Ekim 2019 / 20 October 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Aralık 2019 / 10 December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2019 / 30 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/ December

Atf/Citation: Seyyit Nur Cıran, "Esmâ Sayın, Kâşife İsimli Eserinde Ali Şuûri'nin Tasavvufî Meselelere Yaklaşımı" *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Aralık 2019): 276-281

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir.
This article has been reviewed by at least two referees.

Web: <http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bauifd>

Mail: balikesirilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Balıkesir University, Faculty of Theology, Balıkesir, Turkey. All rights reserved.

**Esmâ Sayın, Kâşife İsimli Eserinde Ali Şuûri'nin Tasavvufi
Meselelere Yaklaşımı. Bursa: Emin Yayınları, 2018.**

Seyyit Nur Ciran

Yazar, eserin girişinde: “Zamanının “Koca Müftü”sü olarak tanınan Ali Şuûri Efendi, on dokuzuncu yüzyıl ortalarında Balıkesir ve çevresinde başlayan bilimsel alandaki modernleşme hareketinin öncülerinden birisidir. Osmanlı genelinde de tanınan bir âlim olmasına rağmen günümüzde unutulmuş bir değer olarak karşımıza çıkar. Ali Şuûri Efendi'nin bu eser sayesinde tekrardan gün yüzüne çıkarak bir kez daha sesini duyurmaya muktedir olacağı kanaatindeyiz” demektedir.

Eserde Ali Şuûri Efendi'nin 'Kâşife' isimli Arapça el yazma risalesinin tercüme edilmesinin yanı sıra bu çalışmasının ayrıntılı içeriğinin analizi yapıp bu doğrultuda etkilendiği tasavvufi şahsiyetlerin görüşleriyle bizzat kendisinin görüşleri kıyaslanmış, tasavvuf klasikleri açısından da karşılaştırılıp yorumlanmıştır.

Sayın'ın kaleme aldığı eser iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Balıkesir ilinde öne çıkan ilmi şahsiyetler ve yine bu ildeki mânevî şahsiyetler konu edinilerek bir girizgâh yapıldıktan sonra Ali Şuûri Efendi'nin hayatı ve kişiliği hakkında bilgiler veriliyor.

İkinci bölüm ise kitabın asıl mahiyetini oluşturduğu *Kâşife* adlı risalenin tasavvufi meselelere olan yaklaşımı konu edinilerek yazılmıştır. Bu bölüm de kendi alt başlıklarıyla beraber yedi kısımdan mütevellittir.

İkinci bölümün başlıklarını sıralayacak olursak: Tasavvuf İlmi, İlahî İsimler, İnsanın Mânevî Yapısı, İnsan-ı Kâmil, Hakikat-ı Muhammediyye, Nübüvvet ve Velâyet kısımlarıdır.

“Tasavvuf İlmi” başlığında yazar, tasavvuf ve insan-ı kâmil ilişkisini açıklayarak sûfilerin insan-ı kâmil hakkında söyledikleriyle Ali Şuûri'nin düşüncesini kıyaslamaya çalışmıştır. Aynı şekilde tasavvufun Allah'ın isimleriyle bütünleşme, kötü ahlâktan temizlenme, oradan da hakikat bilgisi ilişkisine kadar aydınlatıcı bilgiler sunmaktadır.

“İlahi İsimler” başlığında ise yazar belli başlı esmaları ele alarak Ali Şuûri'nin bu isimlere yaklaşımındaki incelikleri aktarmıştır. “Ali Şuûri'ye göre eşya ve varlık üzerindeki ilk tecelli, Allah Teâlâ'nın sevgisinin vasıtasıyladır. O'nun Zatında, ulûhiyet ve rubûbiyet mertebeleri gereğince çeşitli ve karşılıklı sıfatlar bulunmaktadır. Örneğin, lütûf ile kahır, rahmet ile gazap ve rıza ile nefret gibi. Bazısı cemâldir, bazısı celâl, bazısı da ikisi arasında berzahdır” görüşünü aktaran yazar, İlahi İsimlerin Allah ile âlem arasında bir köprü olduğu düşüncesindedir. Allah'a vahiy mahsulü olan ilâhî isimler vasıtasıyla dua edebileceğimizi, âlemdeki her bir varlığın ilâhî isimlerden kendi hakikatine özel bir ismi olduğu görüşünün üzerinde durulmaktadır.

“İnsanın Mânevî Yapısı” başlığının en dikkat çekici bölüm olduğu iddiasında bulunmak yersiz olmayacaktır. Kalbin, ruhun, nefsin ve aklın yapısına değinen yazar; bu kavramların farklı anlamlarda olmasının yanı sıra aynı zamanda her birinin farklı ilâhî isimlere de karşılık geldiğini söylemektedir. Bu doğrultuda hayvanlarda da bulunan, insanın sol memesinin dört parmak altında olan bir et parçası olarak ifade edilen maddi kalbin dışında, âlim ve arif yönü olan, akli da kuşatan bir rûhani kalpten bahsetmektedir. Bu görüş Ali Şuûri'nin kalp tarifini de destekler niteliktedir. Nitekim “Ali Şuûri'ye göre gerçekte kalp, tasarlanmış et şeklindedir ve göğsün sol tarafında bulunur. Aynı zamanda kalp, hissedilen bir ettir ve içinde boşluk olup orada siyah kan vardır. Bu siyah kan, hayvanî rûhun kaynağıdır. Bu ise hayvanlarda ve hatta ölümlerde bile bulunur.” Ali

Şuûri Efendi kalbin maddi-fizyolojik mahiyetinden bahsettikten sonra onun manevî-rûhsal olan diğer yönüne değinerek Gazzâlî gibi kalbin hem bedeni hem de mânevî yönleriyle bir bütün olarak ele alındığı görüşünü ifade eder.

Yazar rûhun, nefsin ve aklın yapısını da aynı üslupla ele alıp değerlendirdikten sonra bir diğer başlık olan “İnsan-ı Kâmil” konusuna geçiş yapar. Yaratılış itibariyle saf/öz halde doğan insan zaman geçtikte bu saflıktan uzaklaşıp hayvanî nefis ile şeytanın tuzağına düşerek ilâhî emirden yüz çevirir hale gelir. Ancak asıl gaye nefsi kötülüklerden arındırmak ve insan-ı kâmil olma yolunda çaba ve gayret içerisinde bulunmak olmalıdır. Ali Şuûri’nin bu konudaki görüşlerine değinen yazar O’nun: “Kur’ân-ı Kerîm, ilâhî isimlerin bağlarıyla, insanı Allah ile bağlantıya yönlendirir; insanın aradığı her şeyin O’nun katında olduğunu ona gösterir. Böylece bu isimler, insanlığın anlayışı için, mümkün olan en yüksek seviyede marifetullahı gerçekleştirir” sözüne binaen insan-ı kâmil olma yolunda Allah ile kurulacak bağlantının yöntemlerine işaret eder. Bu bağlamda bizlere bildirilen ilâhî isimlerin insan-ı kâmil olma yolundaki önemine değinerek yol gösterici üslubuyla yeni ufuklar açar.

Ali Şuûri Efendi’nin “Hakîkat-ı Muhammediyye” görüşüne de yer veren yazar, bu konu hakkında Şuûri Efendi’nin görüşlerini üç ara başlıkla ele alır.

İlk olarak ‘Hz. Peygamber ve Bütün Peygamberler’ başlığında Şuûri Efendi’nin görüşlerini şöyle açıklar: “Ali Şuûri’ye göre bütün peygamberlerin ilâhî dinin emirlerini tebliğ etme hakkındaki özellikleri aynıdır ve birdir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de bu durum, ‘Peygamberlerin hiçbirisi arasında ayırım yapmayız’ diyerek ifade edilmiştir. Ancak Peygamber Efendimiz, ezelden ebede bütün varlıkların ve yaratılmışların merkezidir. Hz. Peygamber, bütün

peygamberlerin lideridir. Bu duruma işaret eden gerçek, 'hakikat-ı Muhammediyye' ifadesiyle açıklanır."

Ali Şuûri'ye göre tasavvuftaki insan-ı kâmil mertebesinin Hz. Muhammed'i temsil ettiği görüşünü aktaran yazar, bütün enbiya ve evliyanın birer insan-ı kâmil olmalarına rağmen kendilerinde Allah'ın bütün isimlerinin en mükemmel şekilde yansımadığını dile getirir. Onlardan tecelli eden isim ve sıfatların tamamının Hz. Peygamber'de tecelli ettiğini söyler. Ayrıca her sûfinin bütün mertebeleri aşarak insan-ı kâmil mertebesi olan hakikat-ı Muhammediyye'ye ulaşmayı hedeflemelerinin gerektiği görüşünü aktarır.

İkinci olarak 'Yaratılmışların İlki Olması Açısından Hz. Peygamber' başlığıyla konuyu ele alan yazar, yine Şuûri Efendi'nin, "Peygamber Efendimizin yaratılış bakımından bütün yaratılmışların ilki olduğu" görüşünü aktarıp 'Ben yaratılış olarak peygamberlerin ilki; gönderiliş olarak ise sonuncusuyum' hadis-i şerifi ile bu söylemini delillendirir.

Üçüncü olarak ifade edilişi ise 'Hakikat-ı Muhammediyye'nin Nuru Olması Açısından Hz. Peygamber' başlığıyla. Bu başlıktan nur kavramının detaylarına inen yazar, kalp gibi nurunda iki yönünden bahseder. Detaylarını okuyacağınız bu kavramın Hz. Peygamberle bağlantısını Sayın'ın eserinde tüm incelikleriyle göreceksiniz.

Eserin altıncı başlığı olan "Nübüvvet" konusunda ise yazar, kelime tahlilinden sonra Ali Şuûri'ye göre nübüvvetin Allah'ı bilmek olduğunu aktararak konuya giriş yapar. Sonrasında ise Nübüvvetin gerekliliği ve amacı üzerinde durup bu kavramın kapsadığı anlam yoğunluğunu ve nübüvvetin gerekliliğini Hz. Peygamber üzerinden örneklendirerek sunar.

Son olarak “Velayet” kavramı üzerinde duran yazar, bu kavramın hangi manalarda kullanıldığını farklı bakış açılarıyla değerlendirir. ‘Velilerin en büyüğü olması açısından Hz. Peygamber’, ‘risalet kaynaklı velayet ve Hz. Peygamber’, ‘velayet açısından ismet sıfatı ve Hz. Peygamber’ başlıklarıyla velayet kavramını detaylıca ele alarak Hz. Muhammed (s.a.v.) üzerinden kavramı pekiştirir. Konuyu velayet ve risalet arasındaki ilişkiyi açıklayarak bitirir.

Genel olarak eseri değerlendirecek olursak, Ali Şuûri Efendi’nin tasavvufi meselelere olan yaklaşımının nebevi ahlâk ekseninde ele alındığını görüyoruz. Şuûri’nin görüşleri ile etkilendiği isimlerden olan İbnü’l-Arabî, Sadreddin Konevî, Gazzâlî gibi önemli mutasavvıfların görüşleri kıyaslanarak bakış açısı zenginliğiyle harmanlanmış bir eser olarak ortaya konulmuştur.

Ali Şuûri Efendi zamanının gözdesiyken günümüzde maalesef unutulmaya mahkûm edilmiş, kabri önünde adı verilen okulla bir nebze yaşatılmaya çalışılmaktadır. Mânevî değerlerine sahip çıkmayan bir milletin geleceğe dair yaşantıları-hedefleri her daim donuk olacağı kanaatindeyiz. Üzerimize düşen “hikmet müminin yitiğidir..” kavlince değerlerimizi yeşertecek çalışmalar yapıp, onların bizlere duyurmaya çalıştığı sesleri işitmek işittirmek olmalıdır. Bu eserin de bir nîda değeri taşıyıp Ali Şuûri Efendi’nin sesini duyurmaya muktedir olacağı kanaatindeyiz.

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Balıkesir University Faculty of Theology
ISSN 2149-9969 | e-ISSN 2717-669X
Aralık/ December 2019, 10: 282-287

Ali Albayrak, Buhari Sonrası el-Câmi'ü's-Sahîh; Nüsha Farklılıkları, Hatalar.
İstanbul: İFAV, 2018.

Sahih al-Bukhari After Imam Al-Bukhari; Differences and Errors in It's Versions of Manuscripts. İstanbul: İFAV, 2018.

Ahmet Eşer

Arş. Gör., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı, Balıkesir/ Türkiye

Research Assistant, Balıkesir university, Faculty of Theology,
Department of Hadith

e-mail: ahmet_esher@hotmail.com

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-4948-8337>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı /Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Ekim 2019 / 01 October 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 01 Aralık 2019 / 01 December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2019 / 30 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/ December

Atıf/Citation: Ahmet Eşer, "Ali Albayrak, Buhari Sonrası el-Câmi'ü's-Sahîh; Nüsha Farklılıkları, Hatalar. İstanbul: İFAV, 2018" *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Aralık 2019): 282-287

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir.

This article has been reviewed by at least two referees.

Web: <http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bauifd>

Mail: balikesirilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Balıkesir University, Faculty of Theology, Balıkesir, Turkey. All rights reserved.

**Ali Albayrak, Buhari Sonrası el-Câmi'ü's-Sahîh; Nüsha Farklılıkları,
Hatalar. İstanbul: İFAV, 2018.**

Ahmet Eşer

Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin (v. 256/870) *el-Câmi'ü'l-müsnedü'l sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillah sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyâmih* adlı eseri, yazıldığı dönemden itibaren kabul ve eleştiri veçheleriyle ciddi bir ilgiye mazhar olmuştur. Bizzat musannifi tarafından çeşitli talebe gruplarına okutulan *el-Câmi'ü's-sahîh*, Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en sahih kitap kabul edilmiştir. Sonraki nesillere intikal etmek üzere yakın talebeleri tarafından rivayet edilen eserin, bazı nüshalarında genellikle haşiyelerinden kaynaklı birtakım hatalar bulunmaktadır. Bu tanıtım yazısında günümüz Sahîh-i Buhârî baskılarında bile mevcut olan söz konusu hataları tespit etmeyi ve bunlara dair muhtemel çözüm önerileri sunmayı hedefleyen Ali Albayrak'ın ilgili çalışmasına yer verilecektir.

Kitabın telif sebebi, hedef kitlesi ve *Sahîh-i Buhârî'*deki hataların tamamını tespit etmeyi amaçlamayan bir yapı arz etmesi hususları önsözde (s. 7-8); çalışmanın muhtevası ile *Sahîh'*in şerhleri ve diğer kaynakları, yazma nüshaları ve buna dair çağdaş çalışmalar ise giriş kısmında (s. 9-20) ele alınmaktadır.

Birinci bölümde (s. 23-51) *Sahîh-i Buhârî* nüshalarına dair ayrıntılı bilgiler verilerek, eserin günümüze intikal sürecinde geçirdiği aşamalar ortaya konulmuştur. Buhârî'nin en önemli ve yaygınlık kazanan râvisi Firebrî'den (ö. 320/932) hareketle Asîlî, Ebû Zer, Ebü'l-Vakt ve Kerîme gibi ilk dönem nüshaları (s. 23-32) ile Sagânî, Yûnînî ve Sehârenfûrî'ye ait sonraki dönem rivayetlerine temas edilmiştir (s. 32-37). Buradan hareketle hazırlanan ayrıntılı *Sahîh-i Buhârî* nüshaları şeması da mevcuttur (Şema-I).

Kelimelerin yanlış okunması, kelime/cümle atlama veya tekrar etme gibi hemen her yazma nüshada karşılaşılabilecek hataların yanı sıra kitabını on altı sene gibi bir sürede tasnif eden Buhârî'nin, bu süre zarfında eserinde yaptığı bazı değişiklikler de bulunmaktadır. Bütün bunlar tastamam kaydedilse bile, Firebrî'nin tasnifinin son halinin, kendisini farklı dönemlerde dinleyen bütün talebelerinden dakîk bir şekilde intikal zorluğu ise onun nüsha farkını oluşturan en önemli etken olmalıdır. Nitekim râvi yönü ağır basan Küşmîhenî nüshasında, bu yanlışlar fazlaca bulunsa da onun uzun ömürlü oluşu ve Firebrî'yi son dinleyen talebelerden biri olması bu nüshaya ayrı bir kıymet kazandırmıştır. Küşmîhenî'den rivayette bulunan Kerîme nüshası ise birçok hata içermesine rağmen onun, kendi aslından yazanların nüshalarını titiz bir şekilde kontrol etmesi, nüshasının meşhur olması ve yayılmasına zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan Ebü'l-Vakt rivayeti olarak bilinen Yûnînî'nin ana metni, Kerîme nüshasından yazılması sebebiyle birçok hata barındırmaktadır. Ana metni "Kerîme-Ebü'l-Vakt karışımı bir nüsha" olan Yûnînî, haşiyelerde Ebû Zer, Asîlî, İbn Asâkir ve Sem'ânî rivayetlerine yer vererek Firebrî nüshalarını cem etmeyi hedeflemiştir. O, haşiyelerde kullandığı nüshaları (el-usûl) ve bunlar için belirlediği kısaltmaları (er-rumûz) açıklamak üzere Fehrese isimli müstakil bir risale kaleme almıştır. İşte, Abdullah b. Sâlim el-Basrî (v. 1134/1722) kopyası esas alınarak basılan ve makbul addedilen, Sultaniye nüshası (en-Nüşatü's-sultâniyye) da Yûnînî'ye aittir.

Okuma hataları, haşiyelerin metne alınmasındaki farklı yaklaşımlar ve Buhârî'nin işaret ettiği ya da kopyası olmayan asıllara bakma meselesinden kaynaklı; nüsha farkları üzerinde durulmuştur (s. 38-46). Diğer taraftan nüshalar arası farklılıkta etkisi olduğu düşünülen, nispeten az tanınan nüshalar ve müstahrecler (s. 46-48) ile bunların farklı *Sahîh* neşirlerine yansımaları ele alınmıştır. Ayrıca şerh, etrâf ve cem' türü eserlerin; Buhârî'nin nüshalarında bize intikali

açısından soru işareti taşıyan bilgi notlarının/haşiyelerin, hata-savab durumunu test etmeye imkân vereceği özellikle belirtilmiştir. Bu çerçevede *Sahîh-i Buhârî*'nin, farklı rivayetlerini kullanan kayıp nüsha, şerh ve müstahrec türü tâli hadis edebiyatı ürünlerinin, gün yüzüne çıkarılarak edisyon kritiği hayati önem taşımaktadır. Bununla birlikte günümüz tahkiklerinde, daha güvenilir ve yakın öğrencisine -örneğin *Fethü'l-Bârî*'nin İbn Hacer'in has talebesi İbn Hıdır'a- ait kıymetli nüshalardan yararlanılması ise metindeki pek çok hatanın tashihini sağlayacaktır.

Sahîh nüshaları arasında özellikle terceme/bâb başlıkları ve bunlardan sonraki bilgiler ile usûl hadislerinden sonra gelen mütâbaat ve değerlendirmeler kısmında farklılık çoktur. Buhârî'nin *Sahîh*'i tasnif sürecinde bizzat yaptığı tashih ve değişikliklerden kaynaklı farkların ilk nüshalarda yer alması normaldir. Ancak bu nüshaların sonraki dönem rivayetlerinde mevcut olan bunların dışındaki birtakım farkların ise râvilerin, bazı hâmişleri farklı yorumlaması etkin olmuştur. Nitekim bu durum, güncel baskılardaki az sayıda farklılığı da izah etmektedir.

Bütün nüshaların ittifakla "kitâb" ismini kullandığı başlıkların sayısı 29'dur. Gerek bunlar gerekse diğer rivayetlerdeki farklı kitâb isimlerinin şema halinde listelenmesi, nüshaların izinin sürülmesi ve telif süresince geçirilen aşamaların açığa çıkmasına imkân verecektir. *Sehârenfûrî* (v. 1297/1880) ve *Bikâî* (v. 806/1404) nüshalarının yer aldığı *Sahîh* baskılarının bu çalışmaya dâhil edilmesi de muallak hadisler, mütâbaat, rivayetsiz başlık/başlıksız rivayetlerin yanı sıra bilgi notları farklılıkları tashih etmeye katkı sağlayacaktır.

İkinci bölümde (s. 55-157); Buhârî baskılarında yer alan hataların tespit edilerek tashihine dair teklifler ele alınmıştır. Hadislerin sayımı ve bazı artıları sebebiyle *Dâru'l-Erkâm*'ın *Sahîh-i Buhârî* neşrinin esas alındığı bu çalışmada, hataları tasniften ziyade

tashih etmek hedeflendiği için tespit edilen hataların tamamı gerekçeleriyle zikredilmiş ve ilgili hadisler, kitâb-bâb başlıklarına göre EK-2'de topluca verilmiştir. Bölüm içerisinde ve ek kısımda Arapça metni verilmeyen hadisler ise özellikle kelime/isim hatalarında okuyucunun takibini zorlaştırmaktadır. Vurgulanması gereken bir diğer husus ise; Sahîh metninde edisyon kritik esnasında yapılması gerekenlerin yani tahkik esaslarının uygulamalı işlendiği bir yapı arz etmesi yönüyle, ilgili kısmın son derece önemli ve ince işçilik mahsulü olduğudur. Bu kapsamda “okuma hataları” ve “yorum hataları” ana başlıkları altında doksan kadar hataya yer verilmiştir. Kelimelerin yanlış okunması ve kelime ve cümle atlama veya tekrarı konuları, “okuma kaynaklı hatalar” bölümünde incelenmiştir. Mütâbaat ve izahların yanlış yerde nakledilmesi/tekrarı, rivayetlerin ve bâb başlıklarının yanlış yerde olması/tekrarı, yanlış tashih ve eklemeler, farklı nüsha ve haşiyelerin metne dâhil edilmesi, bazı açıklama ve mütâbaatların aktarılmayışı, hadis metinlerinin/izahlarının bâb olarak algılanması gibi durumlar ise “yorumlama kaynaklı hatalar” kısmında ele alınmıştır. Ebû Zer nüshası, *Sahîh-i Buhârî*'deki hatalı yerlerin çoğunu doğru haliyle nakletmesi bakımından “en sahih rivayet” olarak kabul edilebilir. Az sayıda da olsa hata bulunan bu rivayet ve kıymeti âşikar olmakla birlikte birçok yanlış barındıran Yûnînî nüshası dikkate alındığında, Albayrak'a göre Buhârî'nin edisyon kritiğinde en doğru yöntem; nüshalar arası karma bir metin oluşturmak veya en az hatanın yer aldığı Sagânî/Ebû Zer nüshasını -hataları ortaya koyan dipnotlarla- neşretmek olacaktır.

Üçüncü bölüm (s. 161-217), “tashihi gerekmeyen yerler” konusunda değerlendirmeler sunmaktadır. *Sahîh-i Buhârî*'de ilk izlenimde hatalı zannedildiği için tashih edilmesi gerektiği düşünülen ancak gerçekte “tashih edilecek bir hatanın olmadığı yerler” vardır. Hata olmasına rağmen “tashih edilmemesi gereken yerler”, genelde râvinin rivayetinde kaynaklı bazı hatalardır. Bunlar, Yûnînî

rivayetinde tashih edilmediği için hatalı olsa da diğer bazı nüshalarda düzeltilen ya da nüsha farkı bulunmasa bile eksik-hatalı haliyle bırakılması gereken yanlışlardır. *Sahîh*'te ilk edisyonlarında hatalıyken Buhârî'nin açıklamaları doğrultusunda düzeltilen ve bugünkü baskılarda tashih edilmiş hali yer alan yani "günümüze düzeltilmiş olarak gelen yerler" mevcuttur. Hatalı gibi gözüken "karar verilmesi zor olan yerler" konusunda, uzman kişilerin gerekçeli beyanıyla tashih veya henüz elimizde bulunmayan şerh, müstahrec, kayıp nüsha gibi yazmalardan veri elde etmek suretiyle tercih mümkündür. Başka bir izahı bulunamaması sebebiyle musannifin hatalı olduğu/olabileceği düşünülen kısımlara dair bazı izahlar, çalışmanın önceki bölümlerinde geçse de burada, iki örnek ihtiva eden "Buhârî'nin hata yaptığı yerler" başlığıyla ele alınmıştır.

Elinizdeki kitabın yazarı Ali Albayrak'ın yanı sıra Arafat Aydın başta olmak üzere *Sahîh-i Buhârî*'ye dair son dönemde yazılan makale, tez ve kitaplar çok kıymetli olup Buhârî özelinde yazma eserlere gösterilen heyecanı açıkça ortaya koymaktadır. Murad Molla kütüphanesine kayıtlı hicrî 550 tarihli İbn Saâde/Endülüs nüshasının, Yazma Eserler Kurumu ve İSAM paydaşlığıyla (Mart 2019'da) gerçekleştirilen iki ciltlik tıpkıbasımının, Buhârî araştırmalarına ivme kazandırması beklenmektedir. *el-Câmi'u's-Sahîh* nüshalarının yanı sıra diğer eserlerin yazmaları bakımından da son derece zengin Türkiye kütüphanelerinin varlığına son yıllarda İSAM bünyesinde icra edilen tahkik kurslarının eklenmesi; yazma eserlerin edisyon kritiğine yönelenler için büyük bir imkân sağlayacak ve tahkik ameliyesini kaliteli kılacaktır. Böylece başta kadim yazmalar olmak üzere hadis kitaplarının telifi ve sonraki nesillere aktarılmasında gösterilen muazzam çaba, bu tür çalışmalarla daha iyi anlaşılacaktır.

İLMÎ TOPLANTI TANITIMI
[CONFERENCE REVIEW]

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Balıkesir University Faculty of Theology
ISSN 2149-9969 | e-ISSN 2717-669X
Aralık/ December 2019, 10: 289-300

Din Dili Çalıştayı (05-06 Mayıs 2018 Cunda/Ayvalık/Balıkesir).
Workshop on the Language of Religious Discourse (05-06 May 2018
Cunda/Ayvalık/Balıkesir)

Ahmet Ali Çanakcı

Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Eğitimi Anabilim Dalı Balıkesir/ Türkiye

Assit. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology,
Department of Religious Education

e-mail: aa_canakci@yahoo.com

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-6200-2763>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: İlmi Toplantı Tanıtımı / Conference Review

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ekim 2019 / 15 October 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Kasım 2019 / 27 November 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2019 / 30 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/ December

Atf/Citation: Ahmet Ali Çanakcı, "Din Dili Çalıştayı (05-06 Mayıs 2018 Cunda/Ayvalık/Balıkesir)" *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Aralık 2019): 289-300

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir.
This article has been reviewed by at least two referees.

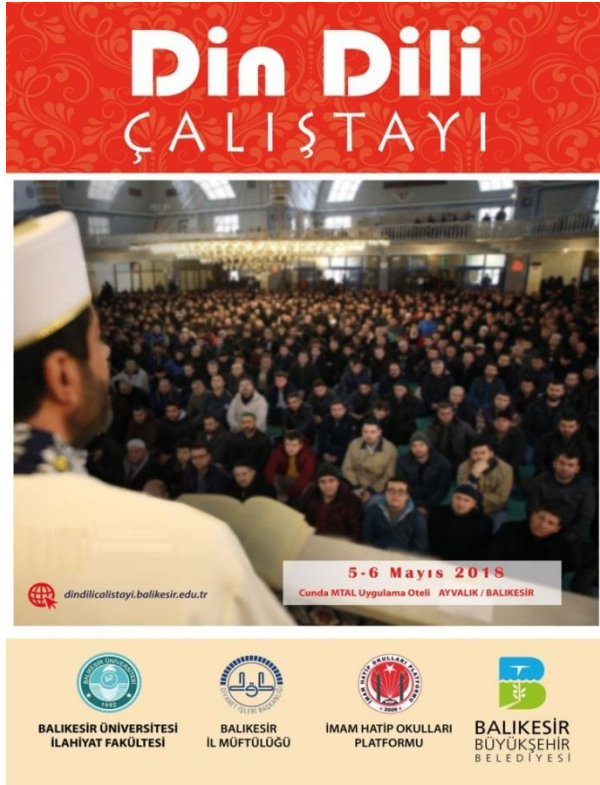
Web: <http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bauifd>

Mail: balikesirilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Balıkesir University, Faculty of Theology, Balıkesir, Turkey. All rights reserved

Din Dili Çalıştayı
(05-06 Mayıs 2018 Cunda/Ayvalık/Balıkesir)

Ahmet Ali Çanakcı



Ülkemizde halkın dini konularda bilinçlendirilmesi, aydınlatılması ve öğrendiklerini içselleştirmesine katkı sağlama görevini yerine getiren Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bünyesinde çalışmalar yürüten din görevlileri bu süreçte önemli bir role sahiptir. Yapılan alan araştırmaları, bazı din görevlilerinin bu görev ve sorumluluklarını yerine getirirken yaygın din eğitiminde halkla aynı dile/din diline sahip olamama, sağlıklı iletişim kuramama, mesleki, pedagojik, andragojik, sosyal, kültürel açıdan kendilerini

geliştirememe, çağın gereksinimlerine ve beklentilerine göre hareket edememe sorunlarıyla karşı karşıya kaldıklarını ortaya koymaktadır. Bu durum, günümüzde din anlatımında fonksiyonel bir konumda olan din görevlilerinin pedagojik ve andragojik yeterliğini ve onların bu süreçte kullandıkları din dilinin niteliği sorunsalını ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla, hayati öneme sahip olan din dili alanının, inovatif fikirlerle ve çağdaş iletişim araçları ile geliştirilmesi yönünde de bir takım yeni çalışmalar ve dönüşümlerin yapılması gerekmektedir.

Bu bilimsel problematik alanlar son yıllarda çeşitlenmiş ve bunların bir ihtiyaç, içerik ve swot analizi ile çözüm odaklı araştırılıp incelenmesi (workshop tekniği vb. bilimsel çalışmalar) günümüzde her zamankinden daha çok ihtiyaç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kapsamda Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bu problematik alanlarla ilgili farklı paydaş kurum ve kuruluşlarla “Cunda Toplantıları” adı altında, her yıl bahar aylarında, Türkiye’nin, din-toplum ilişkileri bağlamında acil çözüm bekleyen temel sorunlarından birinin tartışıldığı ve tavsiye niteliğinde çözümler üretildiği bilimsel bir platform planlamaktadır. Bu çerçevede 2018 yılında ilki gerçekleştirilen “Cunda Toplantıları”, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Balıkesir İl Müftülüğü, İmam Hatip Okulları Platformu ve Balıkesir Büyükşehir Belediyesi işbirliği içinde gerçekleştirilmiştir. Konusu “*Din Anlatımında Din Dili*” olan ve 05-06 Mayıs 2018 tarihlerinde Ayvalık-Cunda MTAL Uygulama Otelinde workshop yöntemiyle yapılan bu çalışma, üniversitelerin farklı alanlarından bilim insanları ile Diyanet İşleri Başkanlığı ve imam hatip okulları ilgililerinin bir araya gelerek konuyu tartışmalarından dolayı disiplinler arası bir özellik taşımaktadır.

Çalıştay 20 farklı üniversiteden, 40 akademisyen, müftü ve vaizlerden oluşan 70 Diyanet İşleri Başkanlığı mensubu ve 10 İHO/İHL

müdürü olmak üzere toplam 120 katılımcı ile gerçekleşmiştir. Spesifik olarak yaygın din eğitimi, halkın dinî irşat ve aydınlatılmasında kullanılacak din dilinin müzakere edilerek beklenti, ihtiyaç ve sorunlara çözümler üretilmesi amaçlanan çalıştayda, “Cami Merkezli Hizmetlerde Din Dili”, “Dini Metinlerin Sunumunda Din Dili”, “İletişim/Sosyal Medya ve Halkla İlişkilerde Din Dili”, “Çocuk, Genç ve Yetişkinlerde Din Dili” temalarının ele alındığı ve tartışıldığı çalışma, 05 Mayıs 2018 Cumartesi günü saat 09.30’da Edremit İlçe Müftülüğü Şube Müdürü Adem Polat’ın sunumuyla ve Altınova Hacı Bayram Veli Camii İmam Hatibi İbrahim Adıgüzel’in Kur’an-ı Kerim tilavet ile başladı.

İmam Hatip Okulları Platformu Balıkesir Şubesi Başkanı Halil Taş, Balıkesir İl Müftüsü Ramazan Topcan ve Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt’in selamlama konuşmalarının ardından saat 10.00’da Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar tarafından “Din Anlatımında Din Dili” konulu açılış konferansı verildi.

Açılış konferansından sonra çalıştay oturumlarına geçildi. Her biri yaklaşık bir saat kırk beş dakika süren dört oturumda grup çalışmaları yapıldı. Bu bağlamda ilk çalışma grubu, 05 Mayıs 2018 Cumartesi günü saat 10.45-12.15 arasında Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ali Akpınar’ın başkanlığında, “Cami Merkezli Hizmetlerde Din Dili” adlı tema üzerinde, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Şükrü Keyifli’nin “Cami Merkezli Hizmetlerde Din Dili” ve Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Bülent Çelikel’in “Din Hizmetlerinde Din Dili” adlı bildirimlerinin konuya açılım getirmesi ve müzakerelerle

yürütüldü. İkinci çalışma grubu, saat 13:45-15:30 arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Cemal Tosun'un başkanlığında " *Dini Metinlerin Sunumunda Din Dili* " teması ile İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Mehmet Bahçekapılı'nın "Din Öğretiminde Kullanılacak Dil" ve Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra Bilecik'in "Dini Metinlerin Sunumunda Din Dili (DKAB Ders Kitapları Örneği)" adlı bildirileri ve tartışmalar üzerine gerçekleştirildi. . Üçüncü çalışma grubu, saat 15:45-17:30 arasında, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Nurullah Altaş'ın başkanlığında , "İletişim/Sosyal Medya ve Halkla İlişkilerde Din Dili" başlıklı tema üzerinde İstanbul Medipol Üniversitesi Halkla İlişkiler ve Reklamcılık Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Ali Büyükaslan'ın "İletişim / Sosyal Medya ve Halkla İlişkilerde Din Dili" adlı bildirisi ile yapıldı. Dördüncü olan son çalışma grubu ise saat 18.00-19.45 arasında, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Başkanı Prof. Dr. Muhsin Akbaş'ın başkanlığında sürdürülmüş olup, "Çocuk, Genç ve Yetişkinlerle İletişimde Din Dili"adlı temada, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Emekli Öğretim Üyesi/İstanbul Aydın Üniversitesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hayati Hökelekli'nin "Çocuk ve Gençlerle İletişimde Din Dili"; Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. M. Akif Kılavuz'un "Yetişkinlik Döneminde Din Eğitimi", Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Mustafa Koç'un "Gençlerle İletişimde Din Dili: Değerlendirmeler ve Öneriler" ve Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Eğitimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi Musa Mert'in

“Çocuklarla ve Gençlerle İletişimde Din Dili – Yeni Yaklaşımlar ve Öneriler”) başlıklı bildirimlerine ve tartışmalara yer verildi.

06 Mayıs 2018 Pazar günü ise saat 09.30- 11.30 arasında değerlendirme ve kapanış oturumu yapıldı. Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mehmet Bayyigit başkanlığında yapılan bu oturum “sonuç raporu” ve “değerlendirme” olmak üzere iki aşamada gerçekleştirildi. Saat 09-30 da gerçekleştirilen oturumun ilk (sonuç raporu) aşamasına, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ali Akpınar, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Cemal Tosun, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Nurullah Altaş ve İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Başkanı Prof. Dr. Muhsin Akbaş katıldı ve bu oturumda çalışma gruplarının (bildiriler ve tartışmalar sonucu ulaştığı) sonuç raporları açıklandı. Saat 10.30’da başlayan oturumun ikinci (değerlendirme) aşamasında, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Emekli Öğretim Üyesi/İstanbul Aydın Üniversitesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hayati Hökelekli, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. M. Akif Kılavuz, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Prof. Dr. Veli Atmaca, İstanbul Medipol Üniversitesi Halkla İlişkiler ve Reklamcılık Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Ali Büyükaslan, Balıkesir İl Müftüsü Ramazan Topcan ve İmam Hatip Okulları Platformu Balıkesir Şubesi Başkanı Halil Taş’ın çalıştayda tartışılan konular ve ulaşılan sonuçlarla ilgili yaptıkları genel değerlendirmelerin

ardından katılımcılara katılım belgesi verilmesiyle çalıştay sona erdi ve katılımcılarla birlikte Ayvalık Tekne Turu gerçekleştirildi.

Dört ayrı atölye çalışması şeklinde gerçekleştirilen çalıştaydaki tartışma ve müzakereler neticesinde, “Din Anlatımında Din Dili” konusunda karşılaşılan sorunlar ile ilgili tespit edilen ve öne çıkan bazı öneriler şunlardır:

- Dinin doğru bir şekilde anlatılabilmesi için doğru anlaşılması ve muhatapların anlayabileceği şekilde sunulması önemlidir. Bunun için din hizmeti verenler kendilerini yenilemeli, bilgi ve söylemlerini güncellemelidirler.
- Din dili, sahih bilgiye dayanmalı, anlaşılır olmalı ve en güzel şekilde sunulmalıdır.
- Din dili, bütün özellik ve güzellikleriyle dini temsil etmelidir. Din dili birleştirici, kucaklayıcı, kuşatıcı, müjdeleyici ve seviyeli olmalıdır. Buyurgan, suçlayıcı, ayırıştırıcı, dışlayıcı, nefret ettirici, karamsarlığa düşürücü, aşırı bilgi ve iş yükleyici olmamalıdır. Dini sunumlarda lânet, beddua ve argo ifadelerden uzak durulmalıdır.
- Dinin sunumuyla ilgili yazılı ve sözlü gelenekte yer alan “korkutma ve suçlayıcı dil” yerine, “sevgi, merhamet, şefkat ve bağışlayıcı” bir dil kullanılmalıdır.
- Din eğitiminde sunulacak bilgi Ahmet Yesevi’de, Yunus Emre’de, Mevlana’da ve Hacı Bayram Veli’de olduğu gibi, “Kur’an ve Sünnet”ten hareketle halkın sorunları, ihtiyaçları ve anlama özellikleri göz önünde bulundurularak üretilmeli ve insanın aklına ve gönlüne hitap edecek özelliklerde, estetik boyutu da olan bir din dili ile gerçekleştirilmelidir.
- Dini metinlerin sunumlarında doğrulayıcı bir yaklaşımdan ziyade tutarlı ve ikna edici bir yaklaşım tercih edilmelidir.

- Camilerde gerçekleştirilen etkinlikler “tek taraflı iletişim” olmaktan çıkarılıp “iletişime” dönüştürülmelidir.
- Etkili bir iletişim için mümkün olduğunca yüz yüze iletişim tercih edilerek sonuç odaklı bir iletişim gerçekleştirilmelidir. Her türlü iletişimde aynı zamanda dönemin dili yakalanabilmeli, dini terminoloji; gündelik deneyimleri tanımlayan kavramlarla örtüşmelidir.
- Günümüzde hedef kitleye ulaşmanın en etkili yöntemlerinin başında gelen sosyal medya ortamları, dinin gerçekliği ile hayatın gerçekliğinin buluşturulmasına imkân tanıyacak ortamlar olarak değerlendirilmelidir.
- Dinî iletişimde dinleyici kitlesinin çocuk, genç, yetişkin gibi farklı özelliklerde olması bakımından her biri için ayrı bir din dili geliştirilmelidir.
- 4-7 yaş arasındaki çocuklara din eğitiminin önce sağlam bir karakter oluşturmaya yardımcı olabilecek değerler eğitimi (temizlik, nezaket, arkadaşlarla iyi geçinme, sevgi, hoşgörü, empati, yardımlaşma, paylaşma vb.) verilmelidir. (Bu yaştaki çocuklara din adına sadece basit imanî formüller, hamd, şükür gibi kavramlar ve ilahiler öğretilir).
- Gençlere yönelik dinî iletişimde etkileşimli ve ikna edici bir dil kullanılmalıdır.
- Gençlerin inanç krizlerinin çözümüne yardımcı olabilmek için onların anlam arayışlarına, suçluluk ve günahkârlık duygularından kurtuluşlarına yardımcı olacak bir din dili geliştirilmelidir.
- Din sadece ulûhiyet ile ilgili konulardan ibaret olmadığı için din eğitimcileri sevgi, ilgi, empati, anlayış, dinleme, kabullenme, barış, sabır, onay, teşvik, adalet, cesaretlendirme, yardımlaşma, eşitlik vb. temalara da önem vermelidir.

- Sahada din hizmeti üreten personelin psikoloji ve “Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik (PDR)” temelli yeni nesil bir din dili oluşturabilecek formasyon yeterliliğinin artırılması için vaizlik sistemi yeniden güncellenmeli, sahadaki her alana özgü uzman vaiz kadroları oluşturulmalı ve oluşan kadroların “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (MDR)” formasyonları güçlendirilmelidir.

Sonuç olarak, alanında hem konusu hem kurumlar arası işbirliği hem de disiplinler arası iletişim açısından bir ilk sayılabilecek bu çalıştay, üniversitelerin farklı disiplinlerinden bilim insanları ile diğer kurumların (DİB-MEB-STK) ilgilerini bir araya getirmesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca genelde yaygın din eğitimi özelde halkın dinî irşat ve aydınlatılmasında kullanılacak din dilinin tartışılarak beklenti, ihtiyaç ve sorunlara çözüm üretilmesi açısından literatüre katkı sağladığı söylenebilir.

Bu çalıştayda yer alan bildiri ve tartışmalar sonucu ulaşılan bulgular, Prof. Dr. Mehmet Bayyigit, Doç. Dr. Mehmet Özkan, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ali Çanakcı ve Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed Abdelghany editörlüğünde “Cunda Toplantıları 1: Din Anlatımında Din Dili Çalıştayı (Bildiriler-Tartışmalar-Sonuç Raporu)” adıyla Balıkesir Büyükşehir Belediyesi tarafından 2018 yılında yayımlanmıştır (Bkz. <http://dindilicalistayi.balikesir.edu.tr>).







Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Balıkesir University Faculty of Theology
ISSN 2149-9969 | e-ISSN 2717-669X
Aralık/ December 2019, 10: 301-318

Balıkesirli Bir İslâm Âlimi: İmam Birgivi Uluslararası Sempozyum, Balıkesir, 19-21 Ekim 2018

International Symposium İmam Birgivi a Muslim Scholar of Islam From Balıkesir (19-21 October 2018 Balıkesir)

Mehmet Özkan

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı, Balıkesir/ Türkiye

Assoc. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology,
Department of İslamic Law

e-mail: ozkanihl@hotmail.com

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-6060-4098>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: İlmi Toplantı Tanıtımı / Conference Review

Geliş Tarihi / Date Received: 05 Kasım 2019 / 05 November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 02 Aralık 2019 / 02 December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2019 / 30 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/ December

Atıf/Citation: Mehmet Özkan, "Balıkesirli Bir İslâm Âlimi: İmam Birgivi Uluslararası Sempozyum, Balıkesir, 19-21 Ekim 2018" *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Aralık 2019): 301-3018

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir.
This article has been reviewed by at least two referees.

Web: <http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bauifd>
Mail: balikesirilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Balıkesir University, Faculty of Theology, Balıkesir, Turkey. All rights reserved

Balıkesirli Bir İslâm Âlimi: İmam Birgivî Uluslararası Sempozyum, Balıkesir, 19-21 Ekim 2018

Mehmet Özkan



Gsm: +90 536 679 66 13
Tel: +90 266 249 61 79
Faks: +90 266 239 87 46
Mail: birgivisempozyumu@gmail.com
Web: birgivisempozyumu.balikesir.edu.tr



XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti siyasal, sosyal ve ekonomik bakımlardan en parlak dönemini yaşamıştır. Söz konusu parlak dönem Kanunî Sultan Süleyman zamanında doruk noktasına ulaşmıştır. Bu durum ilim dünyasında da kendini göstermiştir. Kanunî döneminde Mimar Sinan, Hoca Sadeddin, Taşköprülüzâde, Pîrî Reis, Matrakçı Nasuh, Lütfi Paşa gibi tarih ve coğrafya konularında başarılı ilim adamları yanında Kemalpaşazâde, Çivizâde, Ebussuûd gibi kimi şeyhülislam olarak da görev yapmış âlimler yetişmiştir. Bu âlimlerden biri de İmam Birgivî diye meşhur olan Muhammed b. Pîr Ali b. İskender'dir (929-981/1523-1573). Birgivî, Balıkesir'de doğmuş, ilk öğrenimini müderris olan babasından Arapça ve Kur'an dersleri alarak

tamamlamıştır. Kur'an hıfzını babasında tamamlayan Birgivî, medrese tahsilini İstanbul'da yapmıştır. Bir süre müderrislik yapan Birgivî, hocası Abdurrahman Efendi'nin Rumeli Kazaskerliği döneminde Edirne'de kassâm-ı askerî olarak devlet memurluğu yapmıştır.

Bu görevi sırasında Birgivî devlet bürokrasisinde gördüğü olumsuzlukların da etkisiyle görevinden ayrılarak İstanbul'a dönmüş ve Bayramiyye tarikatı şeyhlerinden Abdullah Karamanî'ye intisap etmiştir. Yeniden ilme dönen Birgivî, II. Selim'in hocası Ataullah Efendi'yle tanışmış, Birgi Medresesine müderris olarak gitmiştir. Hayatının son on yılını burada eğitim öğretim, kitap telifi, vaaz ve irşatla geçirmiştir. Elli yıllık ömrüne İslamî ilimler alanında çok sayıda kitap ve risale sığdırmıştır. Adı kaynaklarda Muhammed Çelebi el-Balikesirî olarak da geçen bu âlim ömrünün son on yılını Birgi'de geçirmesi ve kabrinin orada olması nedeniyle Birgivî adıyla meşhur olmuştur.

Birgivî, İstanbul'da, memuriyetini icra ettiği Edirne'de ve Anadolu'nun küçük bir kasabası olan Birgi'de yaptığı görevler sırasında yöneticilerin yönetim tarzlarına, halka karşı davranışlarına, devlet çarkının işleyişine, dinî ve sosyal hayattaki gelişmelere yakından tanık olmuş, bunların her biriyle ilgili olumlu olumsuz görüşlerini söylemekten çekinmemiştir. Ele aldığı konuların çoğunun, yaşadığı dönemin tartışılan meseleleri olduğu görülmektedir.

Çağının tanığı olan Birgivî, İslam'ı, Kur'an ve sünnette ortaya konduğu şekilde Hz. Peygamber ve -sahabe dâhil- selef-i salihîn'in yaşadığı gibi yaşamayı ilke edinmiş, toplumun, bürokratların ve devlet yöneticilerinin de yaşantılarında aynı ilkeyi benimsemelerini arzu etmiştir. Birgivî bu çerçevede yaşadığı dönemin toplum hayatında gördüğü dinî alandaki bid'at ve hurafelere karşı çıkmış rüşvete, haksız kazanca, menkul malların ve paranın vakfa konu olmasına, her türlü ibadet karşılığında dünyalık elde edilmesine itiraz

etmiştir. O vaaz ve sohbetlerinde söylediklerinin, kitaplarında yazdıklarının şahsi sebeplerle değil “emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker” çerçevesinde söylenmiş ve yazılmış uyarılar olarak değerlendirilmesini istemiştir. Zira ona göre, iyiliği emredip kötülüğü engellemek Müslümanlar üzerine farzdır. Birgivî'nin eserlerine bakıldığında onun bu ilke ile hareket ettiğini görmek mümkündür.

Birgivî üzerine yapılan çalışmaların, bir kısmının tahkik ve tanıtım türünde bir kısmının da onun Arap Dili ve Belağatı, tefsir, hadis, kelim, tasavvuf gibi İslamî ilimler alanındaki görüşleriyle ilgili olduğu görülmektedir.

Bu çalışmada görüşleri ve yazdığı eserleriyle yaşadığı döneme damgasını vuran ve kendisinden sonraki dönemde de etkileri devam eden İmam Birgivî üzerine ülkemizde yapılan üç ilmi toplantının üçüncüsü ve sonuncusu olan “Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî adlı uluslararası sempozyumun tanıtılması amaçlanmaktadır. Önceki yıllarda yapılan iki ilmi toplantı hakkında bilgi vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

İmam Birgivî ile ilgili ilk ilmi toplantı “İmam Birgivî Sempozyumu” adıyla 22-23 Kasım 1991 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Ödemiş Müftülüğü ve Türkiye Diyanet Vakfı Ödemiş şubesinin işbirliğiyle Ödemiş'te yapılmıştır. Dört oturum halinde gerçekleştirilen bu ulusal sempozyumda on dört tebliğ sunulmuştur. Mehmet Şeker, Ahmet Turan Arslan, Ramazan Ayvallı, Emrullah Yüksel, Nevzat Aşık, Mehmet Çakır, Muharrem Çelebi, Avni İlhan, Mehmet Demirci, Süleyman Toprak, M. Cemal Sofuoğlu, Osman Eskicioğlu, Hüseyin Elmalı ve Hakkı Önkal'ın sunduğu tebliğler, Osman Karadeniz ve Avni İlhan'ın ek yazılarıyla birlikte 1994 yılında Ankara'da Türkiye Diyanet Vakfı yayınlarıca Mehmet Şeker'in editörlüğünde İMAM BİRGİVÎ adıyla kitaplaştırılmıştır.

İkincisi ilmi toplantı ise 18-20 Eylül 2015'te İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türk Tarih Kurumu, Ödemiş Kaymakamlığı ve Ödemiş Belediyesi'nin birlikte Birgi-Ödemiş'te düzenlediği "Yörük Obasından Ödemiş Ovasına Uluslararası Birgi Sempozyumu"dur. Bu sempozyumdaki oturumlardan biri, başkanlığını Saffet Köse'nin yaptığı "Birgivi Oturumu"dur. Sempozyumun birinci günü Birgi'de Derviş Ağa Medresesi'nde yapılan bu oturumda Qayyim Naoki Yamamoto, Muhammed Fatih Kesler, Huriye Martı, Ahmet Kaylı, Mehmet Özkan ve Halil Saim Parlador'un sunduğu tebliğlerle Birgivi, çeşitle yönleriyle ele alınmıştır. Bu sempozyum bildirileri, Ödemiş Belediyesi tarafından Ocak 2019'da İzmir'de Turan Gökçe-Özer Küpeli editörlüğünde "Yörük Obasından Ödemiş Ovasına Birgi" adıyla kitaplaştırılmıştır.

Çalışmamızın esas konusu olan üçüncü sempozyum ise Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Balıkesir Büyükşehir Belediyesi ile bir proje çerçevesinde birlikte düzenlediği "Balıkesirli Bir İslam Alimi: İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu"dur. Bu sempozyum 19-21 Ekim 2018 tarihlerinde Balıkesir Öğretmenevi ve Akşam Sanat Okulunda gerçekleştirilmiştir. Sempozyumun üçüncü günü öğleden sonra katılımcılar için Ayvalık gezisi ve tekne turu düzenlenmiştir.

Açılış, protokol konuşmaları ve açılış konferansıyla başlayan sempozyum, ilk gün öğleden sonra üç, ikinci gün beş, üçüncü gün sabah bir oturum olmak üzere dokuz oturum halinde gerçekleştirildi. Türkiye'den ve diğer ülkelerden yüz on sekiz katılımcının iştirak ettiği sempozyumda toplam yirmi beş salonda doksan dokuz tebliğ sunuldu. Üçüncü günde ise tek oturum halinde sempozyum hakkında değerlendirmeler yapıldı.

Sunuculuğunu Talha Yurdakök'ün yaptığı açılış programı Türkçe ve Arapça olmak üzere iki dilde gerçekleştirildi. Sunumun

Arapça konuşmaları Hesham Motowa tarafından yapıldı. Saygı duruşu ve İstiklal Marşı ile başlayan programda Kasaplar Camii İmam Hatibi Cengiz Bilgiç, aşr-ı şerif okudu. Protokol konuşmaları kapsamında sırasıyla, Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mehmet Bayyigit, Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Prof. Dr. Huriye Martı ve Balıkesir Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Kerim Özdemir söz aldı.

Bayyigit katılımcılara sempozyuma iştiraklerinden dolayı teşekkür ederek başladığı konuşmasında, İlahiyat Fakültesinin tarihi ve gerçekleştirdiği faaliyetler hakkında bilgi verdi. Konuşmasında Balıkesir'in değerlerini ön plana çıkartan faaliyetler yapmayı önceliklerini belirten Bayyigit, bu çerçevede kuruluşunun ikinci yılında ulusal düzeyde "Vefatının 50. Yılında Hasan Basri Çantay" sempozyumu düzenlediklerini ifade etti. Uluslararası nitelikteki bu sempozyumun da aynı düşünceyle gerçekleştirilen ikinci sempozyum olduğunu belirtti. İmam Birgivî'nin kısa biyografisini okuyan Bayyigit, konuşmasını sempozyumun hazırlanmasında emeği geçen paydaş kuruluşa, düzenleme kuruluna ve sekreteryaya teşekkür ederek tamamladı. Birgivî Mehmed Efendi'yi kendi şehrinde anmaktan mutluluk ve onur duyduğunu söyleyerek konuşmasına başlayan Huriye Martı, onun bid'atlerden kaçınarak sünnete ittibaya ve güzel ahlaka yaptığı davet üzerinde durdu. Rektör Özdemir ise, sempozyumu düzenleyenlere teşekkür ederek başladığı konuşmasında Birgivî'nin toplumda haramların önlenmesi konusunda hassasiyet gösteren bir âlim olduğuna vurgu yaptı. Sempozyuma Arapça ve İngilizce tebliğlerle katılan akademisyenler adına Mahmut Mısrî (FSM Vakıf Üniversitesi) ve Yahya Michot (ABD) selamlama konuşması yaptılar. Sempozyumun açılış konferansı Şerafettin Gölcük tarafından gerçekleştirildi. Sempozyuma Birgi'den katıldığını ifade ederek sözlerine başlayan Gölcük, hazirûna İmam Birgivî'den selam getirdiğini söyledi. Birgivî'nin Osmanlı'da "İmam" lakabıyla anılan

tek âlim olduğunu belirten Gölcük, dönemim “İmam Gazali”si olarak kabul edilen İmam Birgivî'nin eserlerinin çok değerli olduğunu, yaşadığı dönemden günümüze kadar insanların dini yaşayışları üzerinde etkili olduğunu ifade etti. Gölcük, eserlerini Arapça olarak kaleme almasına rağmen Vasiyetname adlı eserini Türkçe yazması Birgivî'nin halk üzerindeki etkisini daha da arttırdığını vurguladı. Gölcük sözlerini “Balıkesir’de İmam Birgivî sempozyumu yapmak bizim için bir hayaldi. Bu hayali gerçekleştirdiğiniz için sizlere teşekkür ederiz.” diyerek tamamladı.

Sempozyumun birinci oturumu Bengi, Turkuaz, Zambak ve Orkide salonlarında yapıldı. Başkanlığını Hamdi Döndüren’in yaptığı Bengi salonundaki oturumda Kâşif Hamdi Okur, İzzet Abdulaziz Abdurrahim İsmail, Necmeddin Güney, Ve Abdurrahman Yazıcı'nın tebliğleri sunuldu. Okur, tebliğinde para vakıfları bağlamında örfün kaynak değerine ilişkin Birgivî ve Ebussuud arasındaki tartışmaları ele alırken İzzet Abdulaziz, Osmanlı Devleti döneminde vakıf malları ve İmam Birgivî'nin bu konudaki yaklaşımları üzerinde durdu. Güney ise İmâm Birgivî'nin paranın vakfedilmesi hakkındaki görüşleri ile onun Osmanlı para vakfı tartışmalarındaki yerini ele aldı. Oturumun son tebliğcisi olan Yazıcı, Birgivî'nin İslam iktisadına ilişkin görüşleri üzerine tahlillerde bulundu.

Başkanlığını Bedreddin Çetiner'in yaptığı Turkuaz salonundaki oturumda Muhammed Fatih Kesler, Yunus Emre Gördük, Abdullah Bayram ve Ali Binal'un tebliğleri sunuldu. Birgivî'nin tefsirciliğini konu edinen Kesler'in tebliğini Sabuhi Shahavatov okudu. Gördük, tebliğinde Bakara suresinin tefsiri perspektifinden İmam Birgivî'nin tasavvufa ve işarî te'vile yaklaşımını ele aldı. Bayram ise, Ehl-i hadîs ve selefîlik sistematiği çerçevesinde Birgivî'nin naslara yaklaşımını analiz etti. Oturumun son tebliğcisi Binal, Birgivî'nin Fatıha suresi tefsiri üzerinde durdu.

Mehmet Necmettin Bardakçı'nın başkanlığında yapılan Zambak salonundaki oturumda İsa Çelik-Birol Yıldırım, Fatih İbiş, Esmâ Sayın ve Qayyim Naoki Yamamoto'nun tebliğleri sunuldu. Yıldırım, İmam Birgivî'de tasavvufî kavramlar üzerinde duruken, İbiş, Birgivî'nin anatomik takva yorumunu anlattı. Sayın ise, İmam Birgivî'nin tenkitçi ve benimseyici yönleriyle tasavvufî anlayış tarzını açıkladı. Son tebliğci Yamamoto, İmam Birgivî'yi sufi ve reform çerçevesinde ele aldı. İngilizce sunulan tebliği Fatih Yavuz tercüme etti.

Orkide salonunda Şerafettin Gölcük başkanlığında yapılan oturumda M. Cüneyt Gökçe, Mehmet Sever, Halil Öztürk ve Hüsni Turgut'un tebliğleri sunuldu. Gökçe, tebliğinde Birgivî'nin "Avamil"ine itikadî açıdan bakarken; Sever, Birgivî'nin "Avâmil"inde iman-amel ilişkisi üzerinde durdu. Öztürk ise, "Vasiyetnâme" adlı eseri bağlamında Birgivî'nin sıfat anlayışını ele aldı. Oturumun son tebliğcisi Turgut, İmam Birgivî'nin "Vasiyetnâme"sini kelâm ilmi açısından değerlendirdi.

Sempozyumun ikinci oturumu Turkuaz, Zambak ve Orkide salonlarında yapıldı. Muhsin Akbaş başkanlığında Turkuaz salonunda yapılan oturumda Yahya Michot, Selçuk Kırtepe, Recai Çetres ve Ahmet Bayatî'nin tebliğleri sunuldu. Michot, Birgivî'nin "Vasiyetnâme"sinin 1703 Fransızca çevirisini değerlendirdi. İngilizce sunulan tebliği Fatih Yavuz tercüme etti. Kırtepe, İmam Birgivî'nin, "Vasiyetnâmesi"nde toplumsal değerlere yaptığı vurgular üzerinde durdu. Çetres ise, Birgivî'nin kelime-i tevhîde dair "Lügaz"ı ve bunun üzerine yazılan şerhleri ele aldı. Oturumun son tebliğcisi Bayatî, Birgivî ve İbn Teymiyye'nin "iman" kavramını nasıl ele aldıklarını karşılaştırmalı olarak açıkladı.

Zambak salonunda Mehmet Bayyigit başkanlığında yapılan oturumda Hüsni Ezber Bodur, Halil Saim Parlador, Kemal Göz ve

Ahmet Eşer'in tebliğleri sunuldu. Bodur tebliğinde, İmam Birgivî'yi biyografik sosyoloji perspektifinden değerlendirdi. Parladır, Resmi din-Halk dini tartışması bağlamında İmam Birgivî ziyaretini ele aldı. Göz ise, İmam Birgivî'nin yaşam tarzı olarak orta yolu benimsemesi üzerinde durdu. Oturumun son tebliğcisi Eşer, "Tercüme-i Evrad-ı Birgivîyye" adlı eserinden yola çıkarak İmam Birgivî'nin yirmi dört saatini anlattı.

Başkanlığını Süleyman Akkuş'un yaptığı Orkide salonunda Mehmet Gel, Salim Sancaklı, Khalil Mohamed Khalil ve Abdullah Demir'in tebliğleri sunuldu. Gel, tebliğinde bidat konusunda Birgivî Mehmet Efendi'nin Ahmet er-Rumî el-Akhisarî üzerindeki etkisini ele aldı. Sancaklı, İmam Birgivî'nin bid'atlere karşı tutum ve mücadelesi üzerinde durdu. Khalil ise Birgivî'nin bid'atlere karşı ortaya koyduğu çabayı anlattı. Oturumun son tebliğcisi Demir, Birgivî'nin selefiligi ve Hanefî- Maturudî çizgideki yerini ele aldı.

Sempozyumun üçüncü oturumu Turkuaz, Zambak ve Orkide salonlarında yapıldı. Başkanlığını Nevzat Aşık'ın yaptığı turkuaz salonundaki oturumda İbrahim Kutluay, Mehmet Dinçoğlu, Sabri Çap ve Mustafa Celil Altuntaş'ın tebliğleri sunuldu. Kutluay, tebliğinde Birgivî'nin "et-Tarikatü'l-Muhammediyye"sinde delil olarak kullandığı hadislerin kaynak değeri üzerinde dururken Dinçoğlu, İmam Birgivî'nin hadis kültürünü anlattı. Çap ise Birgivî'nin eserlerindeki mevzû hadisleri ele aldı. Oturumun son tebliğcisi Altuntaş, Birgivî'ye atfedilen "Risâle fî usûli'l-hadîs" isimli eserin Osmanlı dönemi hadis usûlcülüğündeki yeri üzerinde durdu.

Zambak salonunda Adem Yerinde başkanlığında yapılan oturumda Ahmet İnanır, Selman Yeşil, Sacit Kurt ve Mustafa Genç'in tebliğleri sunuldu. Halis Demir'in okuduğu İnanır'ın tebliğinde "el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't- tefrit" adlı risalenin Birgivî'ye aidiyeti üzerine bir değerlendirmede bulunuldu. Yeşil, tebliğinde "Avâmil-i

Birgivî" ile "Avâmil-i Cürcanî"yi mukayese etti. Kurt ise, Birgivî'ye atfedilen "Resmu'l-Mushaf" risalesi üzerinde durdu. Oturumun son tebliğcisi Genç, Birgivî'nin "Zuhru'l-müteehhilîn..." isimli risalesine ait şerhlerle ilgili kütüphane kayıtlarındaki hataları ele aldı.

Başkanlığını Yunus Vehbi Yavuz'un yaptığı Orkide salonundaki oturumda Abdullah Kahraman, Savaş Kocabaş, Fatih Yakar ve Orhan Canpolat'ın tebliğleri sunuldu. Kahraman, tebliğinde Birgivî örneğinde fakihin toplumsal rolünü ele alırken Kocabaş Birgivî'nin "İnâye" üzerine yazdığı "Talikât"ındaki yöntemini ve fıkhi yaklaşımlarını değerlendirdi. Yakar ise, Birgivî'nin "İkazü'l-nâimîn ve ifhâmü'l-kâsirîn" adlı risalesi çerçevesinde para karşılığı Kur'an okumanın fikhî analizini yaptı. Oturumun son tebliğcisi Canpolat, Birgivî'nin "Zuhru'l müteehhilîn" adlı eserini fıkhi yönden karşılaştırmalı olarak ele aldı.

Sempozyumun dördüncü oturumu Turkuaz, Zambak ve Orkide salonlarında yapıldı. Saffet Köse başkanlığında Turkuaz salonunda yapılan oturumda Mehmet Özkan, Halis Demir, Nazım Büyükbaş ve Hüseyin Okur'un tebliğleri sunuldu. Özkan, tebliğinde Birgivî'nin fıkıh ilmindeki yeri üzerinde durdu. Demir ise Birgivî'nin "Vasiyetname"sindeki bazı fıkhi konuları ele aldı. Halis Demir'in okuduğu Büyükbaş'ın tebliğinde İmam Birgivî'nin içtihat ve taklit anlayışı ele alındı. Oturumun son tebliğcisi Okur, "Tarikatı-ı Muhammediyye" çerçevesinde Birgivî'nin taharet ve necaset hakkındaki görüşlerini değerlendirdi.

Hüsnü Ezber Bodur başkanlığında Zambak salonunda yapılan oturumda İrfan Görkaş, Mustafa Koç ve M. Necip Yılmaz'ın tebliğleri sunuldu. Görkaş, tebliğinde Birgivî'nin ahlak anlayışını açıklarken Esmâ Sayın'ın okuduğu Koç'un tebliğinde Birgivî'nin eserlerinde takva ve ahlak ilişkisi ele alındı. Yılmaz ise, Birgivî'nin ahlak anlayışının İslam ahlak düşüncesindeki yerini ele aldı.

Orkide salonunda Tevfik Yücedoğru başkanlığında yapılan oturumda Mehmet Dalkılıç, Mehmet Salih Geçit ve Mustafa Sönmez'in tebliğleri sunuldu. Ahmet Arıkan'ın okuduğu Dalkılıç'ın tebliğinde Birgivî'nin ehli sünnet algısı ve vehhabilik/selefilikle suçlanması günümüze yansımaları üzerinde duruldu. Geçit Birgivî'nin Osmanlıda selef inancına dönüş üzerindeki etkisini anlattı. Sönmez ise tebliğinde Birgivî'nin ihyacı yönünü üzerine konuştu.

Sempozyumun beşinci oturumu Turkuaz, Zambak ve Orkide salonlarında yapıldı. Turkuaz salonunda Huriye Martı başkanlığında yapılan oturumda Halil İbrahim Kutlay, Üzyir Durmuş, Yusuf Akgül ve Hamzeh al-Bakrı'nın tebliğleri sunuldu. Kutlay, tebliğinde Birgivî'nin hadis usülü risalesinin hadis usulü alanında yazılan muhtasar risaleler arasındaki yerini ele aldı. Durmuş, Birgivî'nin "Risâle fî usûli'l-hadîs" adlı eseriyle İbn Hacer'in "Nuhbetü'l-fiker" adlı eserini içerik bakımından karşılaştırdı. Akgül ise Birgivî'nin "Şerhu hadis-i erbaîn" adlı eserindeki şerh metodunu ele aldı. Oturumun son tebliğcisi Bakrı, İbn Kemal Paşa'dan Birgivî'ye kadar kırk hadis konusunu karşılaştırmalı olarak ele aldı. Arapça olarak yapılan bu tebliğin sunumunu Ahmet Eşer tercüme etti.

Şereftin Gölcük'ün başkanlığını yaptığı Zambak salonundaki oturumda ise Mehmet Necmettin Bardakçı, Mehmet Saffet Sarıkaya, Mahmut Ay ve Fehmi Soğukoğlu'nun tebliğleri sunuldu. Bardakçı, tebliğinde Birgivî'nin tasavvuf eleştirileriyle IX-X. yüzyıllarda yaşayan sûfîlerin tasavvuf eleştirilerini karşılaştırdı. Sarıkaya, Birgivî'yi Hanefi-zühd geleneği açısından ele alırken Ay, Birgivî'nin tasavvuf hakkındaki görüşlerine Nablûsî'nin penceresinden bakmaya çalıştı. Oturumun son tebliğcisi Soğukoğlu da tasavvufa dair eleştirileri açısından İbnü'l- Cevzî ile Birgivî'yi karşılaştırdı.

Orkide salonunda Ahmet Turan Arslan başkanlığında yapılan oturumda Adem Yerinde, Emad Samy Abdelaziz, Muhammet Çetkin

ve Mostafa Abdelhady'nin tebliğleri sunuldu. Yerinde, Birgivî'de nahiv tasavvuru konusunu ele aldı. Emad Sami Birgivî'nin sarf ve nahiv çalışmalarını, Çetkin Birgivî'nin Arap dilindeki yerini Abdelhady ise Birgivî'nin dil bilimcilik yönünü ele aldı. Bu oturumda yapılan Arapça tebliğ sunumlarını Oğuzkağan Demir tercüme etti.

Sempozyumun altıncı oturumu Turkuaz, Zambak ve Orkide salonlarında yapıldı. Başkanlığını Abdullah Kahraman'ın yaptığı Turkuaz salonundaki oturumda Ahmet Ürkmez, Asem Hamdy Abdelgany, Salah Salem Awwad ve Mehmet Kahraman'ın tebliğleri sunuldu. Ürkmez, "Tarikat-ı Muhammediyye" özelinde Birgivî'nin üslûbuna dair bazı tespitler yaptı. Asem Hamdy, Birgivî'nin "Hâşiyetü'l-Hidâye" adlı eserinde yapmış olduğu dilsel yorumları ele aldı. Ahmet Eşer'in okuduğu Salahın tebliğinde Birgivî'nin "İzhâr" adlı eserinde nahve bakışı incelendi. Oturumun son tebliğcisi Kahraman, Birgivî'nin eserlerinden yola çıkarak Arapçanın bir medeniyet dili olması bahsini ele aldı.

Zambak salonunda Mehmet Saffet Sarıkaya başkanlığında yapılan oturumda Necmettin Pehlivan-Muhammet Çelik, Aladdin Gültekin, Betül (Başlı) Saylan ve Gülgün Gedikbaşı'nın tebliğleri sunuldu. Pehlivan ve Çelik tebliğlerinde Birgivî'nin "Risâle fi âdâbi'l-bahs" adlı eseri ile Kemalpaşazâde ve Taşköprüzâdenin risalelerini karşılaştırdı. Gültekin, Birgivî'nin "Avâmil"i ile Davud-ı Karsî'nin "Şerhu avâmil-i cedide" adlı eserini mukayeseli olarak ele aldı. Saylan, tebliğinde Birgivî'ye ait iki risale çerçevesinde sema ve zikir konusunu ele alırken Gedikbaşı Birgivî'de manevi hastalık ve şifa yollarını açıkladı.

Emrullah Yüksel'in başkanlığını yaptığı Orkide salonundaki oturumda Süleyman Akkuş, Fethi Kerim Kazanç, Adem Arıkan ve Lütfü Cengiz'in tebliğleri sunuldu. Akkuş, tebliğinde Birgivî'nin elfâz-ı küfür değerlendirmeleri üzerine bir zihniyet çözümlemesi yaptı.

Kazanç, Birgivî'nin ahlak anlayışını kelimî açıdan değerlendirdi. Arıkan ise, Birgivî'ye nispet edilen "Dâmiğatü'l-mebediîn" adlı eser çerçevesinde mezhepler konusunu eke aldı. Oturumun son tebliğcisi Cengiz, tebliğinde Birgivî'de ilimler sınıflandırması konusunu değerlendirdi.

Sempozyumun yedinci oturumu Turkuaz, Zambak ve Orkide salonlarında yapıldı. Turkuaz salonunda Ahmet Turan Arslan başkanlığında yapılan oturumda Şükran Fazıloğlu, Afify Ramadan Ahmed, Hesham Motowa ve Bünyamin Aydın'ın tebliğleri sunuldu. Fazıloğlu, tebliğinde Birgivî'nin "İzhâr" ve şerhleri çerçevesinde "kelimenin tanımı" üzerinde durdu. Afify, tebliğinde Birgivî'nin sarf ve nahiv hakkındaki görüş ve itirazlarını ele aldı. Arapça yapılan bu sunumu Atilla Kaya tercüme etti. Hesham ise, Birgivî'nin Arap dili ile ilgili eserlerinde paratext konusunu ele aldı. Oturumun son tebliğcisi Aydın, gramatik kuralda kapsam geçerliliği bağlamında Birgivî'nin takdim-kasr ilişkisine dair yaklaşımını değerlendirdi.

Kaşif Hamdi Okur başkanlığında Zambak salonunda yapılan oturumda Selim Hilmi Özkan, Merzuk Grabus ve Ahmet Kaylı'nın tebliğleri sunuldu. Özkan, tebliğinde Birgivî'nin ehli sünnete dair görüşlerinin Kadızadeler hareketine etkisini ele aldı. Grabus ise Birgivî'nin Bosna Hersek ilim ve kültür dünyasındaki etkileri üzerinde durdu. Kaylı, Kemalpaşazâde ile Bahaeddinzâde arasında Birgivî'nin muhakemesini ele aldı.

Orkide salonunda Mehmet Akkuş başkanlığında yapılan oturumda Sezer Özyaşamış Şakar, Necmi Sarı, Kübra Yılmaz-Oğuz Yılmaz ve Mehdi Cengiz'in tebliğleri sunuldu. Şakar, tebliğinde Birgivî'nin mensur "Vasiyetnâme"sinin nazma aktarılmış biçimi olan "manzume-i Birgili" adlı eseri ele aldı. Sarı, Birgivî'yi öven manzumelerin kritiğini yaparken, Yılmaz'lar Birgivî'nin "Avâmil"ine yapılan manzum tercümelemler üzerinde durdular. Oğuzkağan Demir'in

okuduğu Cengiz'in tebliğinde ise, Birgivî'nin "İzhârü'l-esrâr" isimli kitabı bağlamında bir şerh ve haşiye litaretürü değerlendirmesi yapıldı.

Sempozyumun sekizinci oturumu Turkuaz, Zambak ve Orkide salonlarında yapıldı. Turkuaz salonunda Abdullah Kahraman başkanlığında yapılan oturumda Mehmet Akkuş, Husam Aldean Mousa Afana, Naile Süleymanova ve Mehmet Fatih Soysal'ın tebliğleri sunuldu. Akkuş, tebliğinde Birgivî'nin eserlerini telif sebebini açıkladı. Osama Sokr tarafından okunan Afana'nın tebliğinde Birgivî'nin "İnkâzu'l- halıkın" adlı risalesinin tahkiki üzerinde duruldu. Süleymanova, Birgivî'nin kitap ve risalelerinin Azerbeycan'daki yazma nüshalarını değerlendirdi. Oturumun son tebliğcisi Soysal da Birgivî'yi farklı okuma bağlamında Kürt Molla'nın İmam Birgivî'yi tenkidine Şeyhülislam Minkarizâdenin reddiyesini ele aldı.

Muhsin Akbaş başkanlığında yapılan Zambak salonundaki oturumda Osman Mutluel, Önder Arpacı, İsmail Oğuz-Şükran Oğuz ve Ahmet Ali Çanakçı'nın tebliğleri sunuldu. Mutluel, tebliğinde Birgivî'de yaşam boyu eğitim konusunu ele alırken, Arpacı Birgivî'nin karakter eğitimi üzerinde durdu. Oğuz'lar Birgivî'yi değerler eğitimi açısından ele alırken, Çanakçı Birgivî'nin eğitimcilik yönü üzerinde durdu.

Orkide salonunda Fethi Kerim Kazanç başkanlığında yapılan oturumda Mahmoud Masrı, Osman Cengiz, Yusuf Bilal Kara ve Abdullah Sıtkı İlhan'ın tebliğleri sunuldu. Masrı, tebliğinde Birgivî'nin "Kitabü'l-imân ve'l istihsân" adlı eseri üzerine bazı değerlendirmelerde bulundu. Cengiz, Birgivî metinlerinde Cürcanî etkisini ele alırken Kara, "Tarikat-ı Muhammediyye"nin tasavvufi bir eser olup olmadığını değerlendirdi. Oturumun son tebliğcisi İlhan da Birgivî'nin "Musafaha" adlı risalesini fıkhi açıdan değerlendirmeye tabi tuttu.

Sempozyumun üçüncü günü yapılan değerlendirme oturumu Şerafettin Gölcük başkanlığında Emrullah Yüksel, Huriye Martı, Saffet Köse, Tevfik Yücedoğru, Yahya Michot, Ahmet Turan Arslan ve Mehmet Bayyığıt'ın katılımlarıyla gerçekleştirildi. Bu oturumda Yüksel, Birgivî'nin "Tarikat-ı Muhammediyye"sinde dinin Kur'an, sünnet, kıyas ve icma temellerine dayandığının ifade edildiğini söyledi. Ayrıca o, "nemelazımcılık anlayışının" Birgivî'de olmadığını aksine onun, "emr-i bil ma'ruf nehyi ani'l-münker" anlayışını esas alındığını ifade etti. Yüksel Birgivî'nin "ehl-i sünnet ve'l-cemaatin yetiştirdiği bir âlim" olduğunu özellikle vurguladı.

Martı, yaptığı değerlendirme konuşmasında Birgivî hakkında doksan dokuz tebliğin sunulduğu bu sempozyum sebebiyle büyük bir gurur ve mutluluk duyduğunu söyledi. Eskiden vaizlerin el kitabı olan "Tarikat-ı Muahmmediyye" gibi eserlerin günümüz vaizlerine ulaştırılmasının gereğine işaret etti.

Değerlendirmelerine sempozyum tebliğlerinin kitaplaştırılması dileğiyle başlayan Köse, âlimlerin toplumu etkileyen kimseler olduğunu belirtti. Memleketimizde ve tarihimizde bu nitelikte çok sayıda âlimin olduğunu ifade ettikten sonra bunlardan birinin de İmam Birgivî olduğunu vurguladı. Toplum üzerinde etkili olan âlimlerin tanıtılması noktasında bu sempozyumu çok önemli gördüğünü ifade etti

Yücedoğru, Birgivî'nin sünnî İslam geleneğinden gelen bir âlim olduğunu söyleyerek bu geleneğin, İslam'da sapmaların olmaması için çok önemli kalkan olduğunu belirtti. Bu nedenle günümüze de ışık tutan, geleneğin yetiştirdiği âlimlerinin insanımıza tanıtılması gerektiğini vurguladı.

Michot, "Kendime bir soru sordum: İmam Birgivî bu sempozyumda mevcut olursa ona ne söyleyeceğim?" diyerek sözlerine başladı, ardından cevap niteliğinde şunları ifade etti: "Ey Mehmed b.

Pîr Alî. Siz hayatınızın son yıllarını bir köyde yaşadınız ve şimdi 445 sene sonra Türkiye'nin her yerinden gelen araştırmacılar doğduğunuz şehre geldiler ve bir sempozyuma katıldılar; kitaplarınızı ve risalelerinizi okumak, onlar hakkında konuşmak, hayatınızı ve fikirlerinizi daha iyi bilmek için. Ben şahsen bu sempozyumdan çok şeyler öğrendim. Balıkesir Üniversitesi'ne, Balıkesir Belediyesi'ne ve İlahiyat Fakültesi'ne çok müteşekkirim. İslam'da en yüksek ruhanî hal, irfanın âlî göklerinde uçmak değil her gün ahlaklı bir hayat yaşamaktır. Peygamberimizin yolunda halkı irşad etmek alimlerin mesuliyetidir. Bu önemli vasiyetleri sizden öğrendik. Şimdi bu sempozyumdan sonra onları tatbik etmeliyiz. Ve rahimekumullâh ve cezâkümullâh hayran."

Arslan, değerlendirmesine büyük âlim İmam Birgivî'nin kendi memleketinde anılıyor olmasının büyük bir vefa olduğunu söyleyerek başladı. Birgivî'nin halka da anlatılmasının gerektiğinin altını çizen Arslan, Birgivî'nin başta Arap dili ile ilgili olanlar olmak üzere eserlerinin bir gün mutlaka akademi dünyasında da okutulması konusunda öneride bulundu. Toplumdaki sapmaları düzeltme konusunda çalışılması, ahlak-ı Muhammediyye'yi insanlara anlatma gayreti içinde olunması halinde bu sempozyumun hedefine ulaşmış olacağını ifade etti.

Değerlendirme oturumunun son konuşmasını yapan sempozyum düzenleme kurulu başkanı Bayyığıt, İmam Birgivî'nin şehrimizde/bölgemizde yeterince bilinmeyen bir alim olduğunu bu sempozyumun onu tanımak ve tanıtmak amacıyla yapıldığını söyledi. Bu vesileyle üzerlerine düşeni yapmaya hazır olduklarını belirtti. Sempozyuma katkıda bulunanlara, katılımlarından dolayı tebliğcilere, misafirlere, düzenleme kurulunda ve sekreteryada görev alan hocalara, araştırma görevlilerine ve organizasyonda görev üstlenen

öğrencilere ve sempozyuma ev sahipliği yapan Öğretmenvi Müdürlüğüne teşekkür etti.

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Balıkesir Büyükşehir Belediyesiyle bitlikte düzenlediği bu sempozyumun düzenleme kurulu, İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mehmet Bayyigit başkanlığında, Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Koordinatör Daire Başkanı Fatih Aka, Prof. Dr. Muhsin Akbaş, Doç. Dr. Mehmet Özkan, Dr. öğretim üyeleri Asem Abdelghany, Lütfü Cengiz, Ahmet Ali Çanakçı, Hesham Motowa, Esmâ Sayın, Sabuhı Shahavatov, Osama Sokr, Fatih Yavuz ve öğretim görevlisi Merzuk Grabus'tan oluşmuştur. Sempozyum sekreteryasında ise araştırma görevlileri Hatice Arslan, Oğuzkağan Demir, Ahmet Eşer, Atilla Kaya, Ekrem Sakar ve Azime Merve Taşdelen görev yapmıştır.

Bu sempozyumda yer alan tebliğler, Prof. Dr. Mehmet Bayyigit, Doç. Dr. Mehmet Özkan, Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Ali Çanakçı ve Dr. Öğretim Üyesi Asem Hamdy Abdelgany editörlüğünde "Balıkesirli Bir İslam Alimi İmam Birgivi" adıyla editöryal kitap olarak üç cilt halinde Balıkesir Büyükşehir Belediyesi tarafından 27.02. 2019'da yayınlanmıştır. (bk. <http://birgivisempozyumu.balikesir.edu.tr/>)





Balıkesir Üniversitesi **İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri**

- Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD), yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayımlanan bilimsel ve uluslararası hakemli akademik bir dergidir.
- Dergi, BAÜİF tarafından yayına hazırlanmaktadır.
- Derginin yayın dili Türkçe'dir. Diğer dillerdeki yazılar da Yayın Kurulu kararıyla yayınlanabilir.
- Dergide telif, tercüme, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı ve kongre-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
- Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- Dergiye gönderilen yazılar geri iade edilmez.
- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
- Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi durumunda yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu, diğeri olumsuz görüş belirtmişse, alan uzmanı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden olumsuz rapor gelmesi durumunda yazı yayımlanmaz. Üçüncü hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazı hakkındaki son karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.

- Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına geri iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
- Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD)'ne aittir. Dergide yer alan yazıların hakları saklı olup, tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden alıntılanamaz.
- Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirilmeye alınmaz.
- Dergide yayımlanan yazıların dil, bilim ve hukuksal açıdan her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Balıkesir Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi Yazım İlkeleri

- Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD)'nde yayımlanan yazılarda hem metin hem de kaynakça yazımında dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabilirdiği İSNAD Atıf Sistemi / The ISNAD Citation Style kullanılır. Dolayısıyla İSNAD Atıf Sistemine göre dipnot veya metin içi APA formatında yazılmış yazılar kabul edilir.
- Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD)'nde yayımlanması istenen yazılar, teolojii merkeze alan sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır:
- Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının içeriğiyle uyumlu olmalı, yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
- Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır.
- Makale, akademik bir çalışma türü olan bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında belirtilmelidir.
- Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.
- Yazıda kullanılan kaynaklar, yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.

- Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.
- Sayfa düzeni: A4 boyutunda kenar boşlukları üstten 5 cm, alttan 5 cm, sol 4,5 cm, sağ 4,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
- Yazı biçimi: Metin kısmı Garamond yazı tipi, 12 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı tam, değer 14 nk, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 0,3 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 11 punto ile yazılmalıdır.
- Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 12 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılmalıdır.
- Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i: Başlıktan sonra 2 satır aralığı verilerek sayfanın ortasında yazar ad(lar)ına yer verilmelidir. Örnek:

Yazarın Adı ve Soyadı

Unvan, Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

... Anabilim Dalı

Title, University, Faculty of Theology,

Department of

Balıkesir, Turkey

Mail

Orcid İD

- Yazar künyesinden sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 11 punto Garamond yazı tipiyle yazılmalıdır. Türkçe ve İngilizce özet, en az 150 ve en fazla 250 kelimedenden oluşmalıdır. Özet (Abstract)

kısımında; araştırmanın konusu, kapsamı, önemi ve amaçları belirtilmelidir.

- Özet ve Abstract kısımlarının ardından en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan “Anahtar Kelimeler/Keywords” yer almalıdır. İlk kavram mutlaka bilim dalı adı olmalıdır. Daha sonra makale içeriğini tam olarak yansıtan kavramlar eklenmelidir.
- Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dâhil 40 sayfayı geçmemelidir.
- *Dipnot Sistemine Göre Atıf Kuralları:*
- A) Dipnotların Gösterilmesi

1. Kitap

İlk geçtiği yerde: Yazar Adı Soyadı, Eser Adı (italik), tercüme ise Tercüme Edenin, tahkikli ise Tahkik Edenin, sadeleştirme ise Sadeleştirenin, edisyon ise Editörün veya Hazırlayanın Adı, Baskı Sayısı (Baskı Yeri: Yayınevi, Yayın Tarihi), Cilt: Sayfa Numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar Soyadı, Eser Adı, Cilt: Sayfa Numarası.

2. Makale

İlk geçtiği yerde: Yazar Adı Soyadı, “Makale Adı”, tercüme ise Tercüme Edenin Adı, Dergi veya Eser Adı Cilt/ Sayı Numarası (Yayın Ayı Yılı): sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar Soyadı, “Makale Adı”, Sayfa Numarası.

3. Ansiklopedi Maddesi

İlk geçtiği yerde: Yazar Adı Soyadı, “Madde Adı” (yazar sadece maddenin bir kısmını yazmışsa, madde içindeki alt-başlık), Ansiklopedinin Adı (Baskı Yeri: Yayınevi, Yayın Tarihi), (varsa) Cilt: Sayfa Numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların Soyadı, Madde Adı (varsa madde içindeki alt-başlık adı), Cilt: Sayfa Numarası.

4. Tez

İlk geçtiği yerde: Yazar Adı Soyadı, Tez Adı (Yüksek Lisans Tezi/ Doktora Tezi, Üniversite Adı, Yıl), Sayfa Numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar Soyadı, Tez Adı, Sayfa Numarası.

5. Bildiri

İlk geçtiği yerde: Yazar Adı Soyadı, "Tebliğ Başlığı", Kitap Adı, Editör Adı Soyadı (Baskı Yeri: Yayınevi, Yayın Tarihi), (varsa) Cilt: Sayfa Numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar Soyadı, "Tebliğ Başlığı", Sayfa Numarası

▪ APA Sistemine Göre Atıf Kuralları:

1. Metin içinde atıf gösterme şu şekildedir: Yazar, Yayın yılı: Sayfa.
2. Kaynakça, İSNAD Dipnotlu Atıf Sistemi ile aynı şekilde oluşturulmalıdır. Bir yazarın birden çok eseri kullanılmışsa kaynaklar kronolojik sırayla yazılır. Bir yazarın aynı yıl yayımlanmış birden fazla yayını kullanılmışsa yayın adlarının alfabetik sırasına göre "2008a", "2008b" şeklinde sıralanır.
3. Birincil kaynaklara ulaşamamışsa, atıf yapılırken önce asıl kaynak, sonra da alıntılanan ya da aktarılan kaynak belirtilir: (Topaloğlu, 2001: 210'dan akt. Demir, 2014: 50-55).

N o t:

Dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabilirdiği
İSNAD Atıf Sistemi / The ISNAD Citation Style'nin
kullanımına ilişkin örnekler ve detaylı bilgi için bkz.

<https://www.isnadsistemi.org/>