

UNIVERSAL JOURNAL  
OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

cilt: VI | sayı: 1 | yıl: Haziran 2021  
volume: VI | issue: 1 | year: June 2021

*Universal journal of Theology,*  
(An International Peer-Reviewed Journal/Uluslararası Hakemli Dergi)  
Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

**Universal Journal of Theology (UJTE)** is a double blind peer-reviewed and quarter international journal. Legal responsibility of all published works belong to the authors. No part or full text of the works published in UJTE can be duplicated or distributed without written permission from the publisher. All correspondence with the journal should be via contact details given in the website. Editorial Board retains the right to publish or reject submitted articles.

Bu derginin yayın hakları  
*Universal journal of Theology'*ne aittir.  
5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince  
"Bu dergi hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve  
herhangi bir bölümü dergi yönetimin izni olmadan kopya edilemez."  
Her hakkı *Universal journal of Theology'*ne aittir.

## UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

cilt: VI, sayı: 1, yıl: Haziran 2021

volume: VI, issue: 1, year: June 2021

e-ISSN: 2548-0952

<p>Baş Editör/Editor in chief Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK Editör/Editor Doç. Dr. Harun ABACI Editör Yardımcıları/Editorial Assistants Dr. İsmail YILMAZ Dil Editörleri/Language Editors Arş. Gör. Alim HATİP Arş. Gör. Bilal DOĞAN Arş. Gör. Murat ARSLAN Arş. Gör. Sezgin ELMALI Arş. Gör. Salih TUNA Yazı Takip/Secretary Doç. Dr. Harun ABACI İç Tasarım/Design Doç. Dr. Harun ABACI Web Sayfası Sorumlusu Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK Son Okuyucu Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI Kapak Tasarım Muzaffer KESKİN Yazışma Adresi/Corresponding Adress Universal Journal of Theology <a href="http://dergipark.gov.tr/ujte">http://dergipark.gov.tr/ujte</a> <a href="mailto:universalteoloji@gmail.com">universalteoloji@gmail.com</a></p>	<p><b>Yayın Kurulu/Editorial Board</b> Doç. Dr. Kemal GÖZ (Pamukkale Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇAKIR (Hitit Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim BİLİK (Trakya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Bekir ÖZÜDOĞRU (Ondokuz Mayıs Üniv.) Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Cihad BAKKAL (S. Demirel Üniv.) Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜLDÜ (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)</p> <p><b>Danışma Kurulu/Advisory Board</b> Prof. Dr. Abdelrehim Sad Aldin – Al-Azhar University/Egypt Prof. Dr. Abdullah Harouna – Al Baha University/KSA Prof. Dr. Ahmet Koç- Marmara University/Turkey Prof. Dr. Ali Yılmaz- Ankara University- Turkey Prof. Dr. Cemal Ağırman- Cumhuriyet University/Turkey Prof. Dr. Fazlı Polat-Atatürk University/Turkey Prof. Dr. Hakkı Aydın- Cumhuriyet University/Turkey Prof. Dr. Hanifi Palabyık- Atatürk University/Turkey Prof. Dr. Hüseyin Certel- S. Demirel Üniversitesi/Turkey Prof. Dr. Ibrahim Taha – Al Baha University/KSA Prof. Dr. Kemal Polat – Amasya University/Turkey Prof. Dr. M. Şevki Aydın- Erciyes University/Turkey Prof. Dr. Muhammed Aydın- Sakarya University/Turkey Prof. Dr. Mustafa Alıcı – Erzincan University/Turkey Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu- Atatürk University- Turkey Prof. Dr. Sabri Erturhan- Cumhuriyet University/Turkey Prof. Dr. Şuayip Özdemir- Amasya University/Turkey Prof. Dr. Temel Yeşilyurt- Erciyes University/Turkey Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu- Atatürk University- Turkey Prof. Dr. Vahdettin Başçı- Atatürk University- Turkey Doç. Dr. Abdülhadi Sağlam – Erzincan University/Turkey Doç. Dr. Abdülkerim Seber – Ağrı İ. Çeçen Univ./Turkey Doç. Dr. Azad Said Sumo – Duhok University/Iraq Doç. Dr. Hasan Akkanat- Çukurova University/Turkey Doç. Dr. Kamil Kömürçü- Cumhuriyet University/Turkey Doç. Dr. M. Salih Geçit – Ağrı İ. Çeçen University/Turkey Doç. Dr. Mahmut Çınar- Gaziantep University/Turkey Doç. Dr. Zübeyir Saltuk-Ağrı İ. Çeçen University/Turkey Dr. Abdullah M. Nuri Al Dersawi – King Faisal Univ./KSA Dr. Abdülcebbar Kavak – Ağrı İbrahim Çeçen Univ./Turkey Dr. Adem Bilen – İstanbul University/Turkey Dr. Ahmet Yarlıkapov- Moscow State Ens./Russia Dr. Ferhat Maksudov- Institute of Archaeology/Uzbekistan Dr. Hayati Tetik – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey Dr. İlhami Güney- Dumlupınar Üniversitesi/Turkey Dr. İsmail Yılmaz – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey Dr. Maksut Çetin- İzmir Kâtip Çelebi University/Turkey Dr. Muhammed Şakir M. Salih – Selahattin University/Iraq Dr. Mustafa Savaş – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey Dr. Raşit Batur- İzmir Kâtip Çelebi University/Turkey Dr. Saïd Al Qurani – Al-Azhar University/Egypt Dr. Samagan Myrzalbraimov- Oş Devlet Univ./Kyrgyzstan Dr. Sezai Bekdemir- Ağrı İbrahim Çeçen Univ./Turkey Dr. Timur Kozukulov- Oş Devlet University- Kyrgyzstan Dr. Vahit Celal – Bartın University/Turkey</p>
<b>Sayı Hakemleri/Referee Board of this issue</b>	
<p>Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN (Çukurova Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi) Doç. Dr. Ekrem CÜLŞEN (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. İdris TÜRK (Pamukkale Üniversitesi) Doç. Dr. İzzettullah ZEKİ (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniv.) Doç. Dr. Süleyman AYDIN (Yalova Üniversitesi) Dr. Öğr. Gör. Abdullah ÇAKIR (Hitit Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Abdülkerim ÖNER (Dicle Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Numan ÜNVER (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Anas AL KAHWAJİ (Pamukkale Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Aysel Mine AKAR (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)</p>	<p>Dr. Öğr. Üyesi Cengiz GÜNEŞ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniv.) Dr. Öğr. Üyesi Hana GÜVEN (Pamukkale Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Hasan KAFALI (Pamukkale Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Korkut DİNDİ (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILMAZ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniv.) Dr. Öğr. Üyesi Mohammad Shakib ASIM (Süleyman Demirel Üniv.) Dr. Öğr. Üyesi Nidal ALSHORBAJİ (Süleyman Demirel Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim GÖL (Giresun Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Yıldırım SİPAHİ (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniv.)</p>

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### Makaleler /Articles

**Ebeveyn-Çocuk İlişkisi (Yakup Peygamber ve Ailesi Örneğinde / Parent-Child Relationship (In the example of Prophet Jacop and His Family)**

**Dr. Öğr. Üyesi Ekrem BAYAT**

1-25

**Kur'ân Tefsirinde Bilinmesi Gerekli Önemli Kurallar Üzerine / Important rules that the interpreter needs to know in the interpretation of the Holy Qur'an/**

القواعد المهمة التي يحتاج إلى معرفتها المفسر في تفسير القرآن الكريم

**Doç. Dr. Süleyman AYDIN**

27-68

**Klasik Arapça Sözlüklerde Maruf Terimi Sorunu / The Problem of the Term "well-known" in Old Arabic Dictionaries**

مشكلة مصطلح "معروف" في المعاجم العربية القديمة

**Prof. Dr. Nevin KARABELA & Ahmed Hazim AL-QASSAB**

69-84

**Köprücükzâde'nin "Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Mülk mine'l-Kâdî" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği / Köprücükzade's Comments on Editions of His Work "Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Mülk mine'l-Kâdî"**

حاشية كُؤْبُؤُجُؤُك زَادَه عَلى أَنوارِ التَّنْزِيلِ وَأشْرارِ التَّأْوِيلِ لِسُؤْرَةِ المُلْكِ لِلْبَيْضَاوِيِّ

**Doç. Dr. Ekrem GÜLŞEN**

85-133

**Hız. Muhammed (s.a.v)'in Hayatında Yolculuk ve Uyulması Gereken Prensipler / Journey In The Life Of The Prophet Mohammad (Peace be upon Him) And Principles To Be Followed**

**Dr. Öğr. Üyesi Necati AYKON**

135-153

**Klasik Arap Şiirinde Habsiyye/Hapishane Şiirleri / Habsiyye/ The Prison Poems In Classic Arab Poetry**

**Dr. Öğr. Üyesi M. Shakib ASIM**

155-181

**Arap Edebiyatı Otobiyografi Yazın Geleneği: Taşköprüzâde Örneği / Autobiographical Writing in the Arabic Literary Tradition: The Case of Taş-köprüzâde**

**Dr. Ahmet TOPAL**

183-206

**Muhyiddin b. Arabi ve Modern Dilbilim Perspektifleri Arasında Bir Tanıma ve Yerine Koyma Uygulaması Olarak Yorumlama / Interpretation as a Recognitional and Substitutional Practice Between the Perspective of Both of Muhyiddin Ibn Arabi's and Modern Linguistics**

التأويل كـممارسة تعريفية واستبدالية بين منظوري محيي الدين بن عربي وعلم اللغة الحديث

**Dr. Öğr. Üyesi Malek Hassan Mahmoud ABDUL QADER**  
207-246

**Kemalpaşazâde'nin Beyânu'l-Vücûd Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi / Analyzing, Verification and Translation of Kemalpaşazade's Beyânu'l-Wujûd Treatment**

**MA. Öğr. Muhammed Zakir BAKHTARİ & MA. Öğr. Soner KOCAOĞLU**  
247-289

**Şi'b Kavramı Işığında Şi'bu Ebî Tâlib'in Mekânsal Tespiti / Spatial Determination of Shi'b Abu Talib in The Light of The Shi'b Concept**

**Dr. Öğr. Üyesi Gencal ŞENYAYLA**  
291-323

**Din Görevlilerinin Sünnet Eksenli Dindarlık Düzeyleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Tutak ve Kaynarca İlçeleri Örneği / A Sociological Study on Religiosity Levels of Religious Officials in the Context of Sunnah: The Case of Tutak and Kaynarca Districts**

**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SAFA**  
325-349

**Çeviri Makaleler / Translated Articles**

**Astronomi Bilimlerine Arz Yoluyla Hadiste Metin Tenkidi / Text Criticism of Hadith by Supply to Astronomical Sciences**

Çeviri: Dr. Öğr. Üyesi Yahya Zakareya Ali MAABDEH & Hüseyin YÜREKLİ  
351-383

**Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews**

Prof. Dr. Adnan Koşum, *İslam Hukukunda Hayvan Hakları*  
MA. Öğr. Sadrul Eslam TAHİRİ

385-389

Yrd. Doç. Dr. Hacı Önen, *Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu*  
Kadir YILMAZ

391-396

Prof. Dr. Halim ÖZNURBAN, *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat* Kitabındaki Kur'an'ın Arap Diline Tesiri Bölümü

MA. Öğr. Hamza ELYASİNO

397-402

**Yayın ve Yazım İlkeleri/Guidelines for Publication**

403-411



### **Açık Erişim Politikası / Open Access Policy**

Universal journal of Theology (UJTE) bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakđ ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Universal journal of Theology (UJTE) Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

*Universal journal of Theology (UJTE) provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Universal journal of Theology (UJTE) has added its name to the Budapest Open Access Initiative.*

### **Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services**

- 1- ASOS Index (2017)
- 2- Google Scholar (2017)
- 3- Academic Keys (2018)
- 4- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2017)
- 5- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2018)
- 6- Scientific Indexing Services (2017)
- 7- İdealonline (2018)

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

## **EBEVEYN-ÇOCUK İLİŞKİSİ (YAKUP PEYGAMBER VE AİLESİ ÖRNEKLİĞİNDE)**

*Parent-Child Relationship (In the example of Prophet Jacob and his family)*

### **Ekrem BAYAT**

Dr. Öğretim Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
Assistant Dr., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Rhetoric, Erzincan/Turkey  
[ekrem.bayat@erzincan.edu.tr](mailto:ekrem.bayat@erzincan.edu.tr)  
<http://orcid.org/0000-0002-8466-8053>

### **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 13/01/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 21/01/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/06/2021

Atıf/Citation: Bayat, Ekrem. "Ebeveyn-Çocuk İlişkisi (Yakup Peygamber ve Ailesi örnekliliğinde)". *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021): 1-25.

## Ebeveyn-Çocuk İlişkisi (Yakup Peygamber ve Ailesi örneğinde)

### Öz

Kişilik, insanı yaşadığı toplum içinde ayırt edilmesini sağlayan davranışlar bütünüdür. Bu davranışları mizaç dediğimiz doğuştan gelen yaratılış özellikleri ve karakter dediğimiz ve sonradan kazanılan davranış özellikleri olarak iki kısımda mütalaa edebiliriz. Sakin, durgun olma hali sert ya da yumuşak olma hali gibi kişilik özellikleri mizaçla ilgili olup yaratılıştan gelirken, yaşadığı toplumun değer yargıları, ahlak kuralları gibi özellikler ise karakter olup sonradan kazanılan davranışlara örnek olarak verilebilir. İnsan daha doğum ile başlayan hayat evresinde ebeveynlerinden başlayarak hayatına dâhil olan her bir bireyden etkilenerek kendisini tanımlayacak ve toplumda fark edilmesini sağlayacak karakterini oluşturur.

İşte bu nedenle mikro planda sağlam bir karakter ve kişilik, makro planda ise bu kişilik üzerinden yarının özlenen ve arzulanan toplumunun inşası için sağlam örnekler ihtiyacı vardır. Bu nedenle olmalıdır ki Âdem peygamber ile başlayan ve Hz. Muhammed(as)'a kadar devam eden Risalet halkalarının tümünde Allah'ın elçileri, hem bireysel yaşantıları hem de aile yaşantıları ile örnek olabilecek koşullarda gönderilmişlerdir.

İslam'a göre, bir neslin yetişmesinde ailenin önemli oluşu Kur'an ayetleri ve özellikle kıssaları incelendiğinde çok net anlaşılacaktır. Bu nedenle olmalıdır ki, İslam eğitimcileri ile batılı psikolog ve pedagoglar, ailenin çocukların dini ve ahlaki eğitimlerinden mutlak anlamda sorumlu olduklarını ifade etmişlerdir. Ancak ailenin donanımı, eğitim seviyeleri ve çocuklarını yönlendirme anlamında taşıdıkları kaygılara bağlı olarak bu sürece olumlu ya da olumsuz şekilde etki ettikleri de gözden kaçmamaktadır.

Bu anlamda Aile olgusunun en bariz bir biçimde işlendiği ve tasvir edildiği hatta Kur'an'ın en güzel kıssa diye takdim ettiği Yusuf suresinden Yakup ve ailesinin kıyamete kadar olan örneğine konu olabilecek ayet ya da ayet gruplarından tespit ettiğimiz ebeveyn- çocuk ilişkisinde dikkat edilmesi gereken hususlardan, Aile içi İletişim, Maddi ve Manevi Eğitimin Verilmesi, Ümitsizliğe düşülmemesi, Çocuklar Arasında Her Konuda Adaletin sağlanması, Önceden tedbir Alma, Sabır, Otokontrol Eğitimi, Olaylara Pozitif Bakabilme gibi kriterler üzerinden aile içerisinde hem ebeveynlere, hem de çocuklara rol model olabilecek iki örnek ile günümüzün en tehlikeli sorununa Kur'an'ın öğütleri ile çareler bulmayı amaçladık.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, Aile, Ebeveyn, İletişim, Tedbir

### Parent-Child Relationship (In the example of Prophet Jacob and his family)

#### Abstract

Personality is the set of behaviors that enable people to be distinguished in the society they live in. We can divide these behaviors into two parts as the innate creation traits we call temperament and the acquired behavioral traits we call character. Personality traits such as being calm, hard or soft are related to temperament and come from creation. Characteristics such as the value judgments and moral rules of the society they live in are character and can be given as examples of behaviors acquired later. In the life process that begins with birth, a person is affected by every individual involved in his life, starting with his parents. In this way, the person creates his character that will define himself and be noticed in the society.

For this reason, a solid character and personality in the micro plan, and in the macro plan, solid examples are needed to build a society based on this personality.

For this reason, the messengers of God, who started with the prophet Adam and continued until Muhammad, were sent under conditions that could set an example with their individual and family life.

The importance of family in raising a generation according to Islam will be clearly understood in the verses and stories of the Quran. For this reason, Islamic educators and Western psychologists and pedagogues stated that the family was responsible for the religious and moral education of the children. It affects this process positively or negatively depending on the family's equipment, education level and concerns about guiding their children.

In this sense, there are the following issues that we have determined from the verse or verse groups that can be the subject of the example of Yusuf and his family from Surah Yusuf, which is described as the "most beautiful story" of the Qur'an, in which the phenomenon of family is treated and depicted in the most obvious way: Matters to be considered in parent-child relationship, Communication in the Family, Providing Material and Spiritual Education, Do not fall in despair, Ensuring Justice among Children in Every Subject, Taking Precautionary Measures, Patience, Self-Control Training, Positive View of Events. In this way, we aimed to find solutions to the most dangerous problem of today with the advice of the Quran, with two examples that can be role models for both parents and children in the family.

**Key Words:** Islam, Family, Parents, Communication, Measure

## Giriş

Kişilik, insanı yaşadığı toplum içinde ayırt edilmesini sağlayan davranışlar bütünüdür. Bu davranışları mizaç dediğimiz doğuştan gelen yaratılış özellikleri ve karakter dediğimiz ve sonradan kazanılan davranış özellikleri olarak iki kısımda mütalaa edebiliriz. Sakin, durgun olma hali sert ya da yumuşak olma hali gibi kişilik özellikleri mizaçla ilgili olup yaratılıştan gelirken, yaşadığı toplumun değer yargıları, ahlak kuralları gibi özellikler ise karakter olup sonradan kazanılan davranışlara örnek olarak verilebilir. İnsan daha doğum ile başlayan hayat evresinde ebeveynlerinden başlayarak hayatına dâhil olan her bir bireyden etkilenerek kendisini tanımlayacak ve toplumda fark edilmesini sağlayacak karakterini oluşturur. İşte bu karakter yapısının toplumda ki yansımaları ölçüsünde karakterli ya da karakterli gibi anlamlandırılmalarına konu olabilmektedir.

İşte bu nedenle mikro planda sağlam bir karakter ve kişilik, makro planda ise bu kişilik üzerinden yarının özlenen ve arzulan toplumunun inşası için sağlam örnekler ihtiyacı vardır. Bu nedenle olmalıdır ki Âdem peygamber ile başlayan ve Hz. Muhammed(as)'a kadar devam eden Risalet halkalarının tümünde Allah'ın elçileri, hem bireysel yaşantıları hem de aile yaşantıları ile örnek olabilecek koşullarda gönderilmişlerdir.

Ailelerde ebeveynlerle başlayan rol modellik vasfı teselsülen bir sonraki nesle aktararak gitmesi, arzulan toplum hedefinin kıyamete kadar olan dönem içerisinde baki kalması için olmazsa olmaz şarttır. Risalet halkasının her bir elçisi insanlığın başlangıcından itibaren dönemsel aralıklarla üzerlerine düşen modellik örnekliğini hakkıyla yerine getirmiş ve bir sonra ki elçiye devretmiştir. Hâtemu'l-Enbiya vasfına sahip olan Hz. Muhammed (as)'da sahabem diye vasıflandırdığı o güzide toplumu Allah'ın kendisine yüklediği görev ve misyonu devam ettirebilecek bir donanım ve temsil yeteneğine sahip olacak şekilde yetiştirerek görevi kendisinde sonra gelen eşrefi mahlûk olma özelliğine sahip insanlığa devretmiştir.

İşte Kur'an, Peygamber dönemi insanlarını muhatap alarak onları kendilerinden sonra ki nesillere rehber ve rol model olmalarını sağlamak için yirmi

üç yıllık bir süreçte peygamberin disiplin ve örneklığı altında eğitime tabi tutmuştur. Kur'anî bir sorumluluk olarak niteleyebileceğimiz bu misyon nesilden nesile Kur'an'ın görsel şölen diyebileceğimiz örnek peygamber kıssalarının orijin sunumu ve yaşayan örneklilik halleri ile aktararak günümüze kadar gelmiştir. Biz de tebliğimizde bu yaşayan örneklilerden Kur'an'ın deyimi ile en güzel kıssa olan Yusuf ve Yakup peygamberin mutlu aile ilişkilerinden yola çıkarak İslam'ın arzuladığı ebeveyn ve çocuk ilişkisini anlamaya çalışacağız.

Bu çalışmamızı yaparken surenin tamamından ziyade tespit ettiğimiz bazı ailevi ilişkilere örnek olacak ayet ya da ayet grupları üzerinden çalışmamızı sunmayı planlamaktayız. Böylesine büyük bir öneme haiz bu konuda Allah'tan basiretimizi artırmasını, bugüne kadar tespit edilenlere ilaveten yeni şeyler görebilmeyi ve tüm öğrendiklerimizle istifade etmeye muvaffak kılsın.

### 1-Yakup ve Ailesi

İnsanlık çağların ilk yıllarından itibaren çocukların eğitimi, eğitim camiasına bırakılmış aile sadece çocukların iye, yeme, içme vb. gibi tabii ihtiyaçlarını karşılamakla kendilerini sınırlandırmışlardır. Ancak modernitenin ve bilgi çağının olumsuzluklarının artması ile birlikte eğitim anlayışı sorgulanmaya başlanmıştır. Çocuklarda görülen olumsuz davranışlar, iyi ve doğruya karşı direncin artması bugüne kadar uygulanan eğitim anlayışında ailenin yerini tekrar düşünmeye açık hale getirmiştir. Çünkü aile, çocuğun hem psikolojik, hem pedagojik, hem de sosyolojik anlamda alması gereken tüm birikim, imkân ve kabiliyetlerin var olduğu en küçük yapıtaşdır.

İslam'a göre, bir neslin yetişmesinde ailenin bu denli önemli oluşu Kur'an ayetleri ve özellikle kıssaları incelendiğinde çok net anlaşılacaktır. Bu nedenle olmalıdır ki, İslam eğitimcileri ile batılı psikolog ve pedagoglar, ailenin çocukların dini ve ahlakî eğitimlerinden mutlak anlamda sorumlu olduklarını ifade etmişlerdir.<sup>1</sup> Ancak ailenin donanımı, eğitim seviyeleri ve çocuklarını yönlendirme anlamında taşıdıkları kaygılara bağlı olarak bu sürece olumlu ya da olumsuz şekilde etki ettikleri de gözden kaçmamaktadır.

Aile içi uyum, ailenin çocuğuna karşı gösterdiği tutum ve yaklaşım çocuğun çevresine karşı göstereceği davranışların, hayata bakış açısının temelini oluşturur. Devamlı olumsuzlukların yaşandığı, güven duygusunun olmadığı bir ailede yetişen çocukla, saygı sınırları içerisinde sevgi ve huzurla büyüyen bir çocuğun dünyaya bakışı farklı olacaktır. Bu nedenle İslam, eğitimi evde bir başka deyişle aile de başlatmakta ve bu anlam da aileye çok önemli görev ve sorumluluklar yüklemektedir.

<sup>1</sup> Mehmet Emin Ay, "Ailede verilecek din eğitiminde genel prensipler", *İslam'da aile ve çocuk terbiyesi sempozyum(2)*, Ed. İbrahim Canan, Ensar neşriyat, 2. Baskı, İstanbul, 2005, 362

Aile olgusunun en bariz bir biçimde işlendiği ve tasvir edildiği hatta Kur'an'ın en güzel kıssa diye takdim ettiği Yakup ve ailesinin kıyamete kadar olan örnekliği Hurûfu Mukattaa denilen harflerle başlamıştır. Bu anlamda sorumluluk taşıyan ebeveynlerden her biri bu sorumluluğu taşıyabilecek, hem söylemleri ile hem de fiilleri ile örnek olabilecek kişilik ve karaktere sahip olmalıdır. İşte bu nedenle Yusuf suresinin daha ilk ayetlerinde Hurûfu Mukattaa harflerinden olan ال ile başlayarak konunun önemine işaret etmekte, böylelikle dikkatlerin toplanması sağlamaktadır. Çünkü bu uyarının hemen ardından anlatılacak konu insan ve onun eğitimidir. Şayet burada doğru adımlar atılırsa bu insan üzerinden ilke ve kuralları olan bir toplum hedeflenmektedir.

Bu dikkat çekici başlangıcın ardından ayet الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ “Elif Lâm Râ. Bunlar, apaçık Kitabın ayetleridir” ( Yusuf Suresi, 12/1) ifadesi ile burada söylenecek sözlerin, anlatılacak kıssanın anlamsız, değersiz olmadığı vurgulanmaktadır. Böylece yukarıda Hurûfu Mukattaa ile sağlanan o dinamizm ve dikkat hali daha kalıcı hale getirilmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi insan, Kur'an'ın temel hedefi olup gönderilmesinin ilk ve son gayesidir. Öyleyse okuyucu ve sorumluluk sahibi her birey burada anlatılacak her bir konuyu çok dikkatli dinlemelidir. Çünkü buradan elde edeceği her şey kendisine ve yuvasına faydalı dönütler sağlayacaktır.

Ayetler dikkatlerin iyice netleşmesini sağlamak için bununla da kalmaz اِنَّزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ “Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik.” (Yusuf Suresi, 12/2)Biz indirdik diyerek söyleyen ile söz arasındaki bağlantıyı güçlendirmektedir. Burada verilecek bilgi ve anlatılacak her şey sıradan biri tarafından değil kainatın mutlak hâkimi, her şeyi ilmi ile kuşatan ezeli ve ebedi olan Allah'a aittir. Böylelikle burada mevzu edilecek konuya dair tam bir inanç sağlanmış olmaktadır. Bu durum Matürîdi(333/944)'nin, “ bilgi bulunduğu kimsede akıl ve duyuların alanına giren objenin (mezkûrun) açık ve seçik hale gelmesini sağlayan bir sıfattır.”<sup>2</sup> Tanımına uyan bilginin elde edilmesine zemin hazırlamaktadır Çünkü mahiyetleri farklı olsa iman ile bilginin birbirlerini etkileyen özelliklere sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Çünkü iman “İbn Teymiye'ye(ö.728/1328) göre inanılması gereken ne varsa bunlar hususunda ayrıntılı bir bilgiyi ve bir emniyet hissi ile mutlak bir kanaatin yanında kalbi ve bedeni amelleri de içerir.”<sup>3</sup> Öyle ise burada anlatılacak olan her şeyin mutlak güç ve irade sahibi olan Allah'a ait olduğuna dair var olacak bilgi ve iman birbirlerini besleyen iki kaynak olacaktır. Zira inanmak için bilgi ne kadar gerekli ise bilgiye ulaşmak için de iman o kadar gereklidir.

<sup>2</sup>Ebü'l-Muîn en-nesefî, *Tebşiratu'l-edille*, Tah. Hüseyin Atay, DİB yay., Ankara, 1993, 1:19

<sup>3</sup>İbn teymiye, *Kitâbu'l-ıman*, (*Mecme'u'l-fetâvâ içinde*) Suudi Arabistan, ts., VII, 5:52; Toshihiko izutsu, *İslâm düşüncesinde iman kavramı*, Çev. Selahaddin Ayaz, Pınar yay., İstanbul, 1984,100

Çünkü hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımız bir şeye iman etmemiz nasıl mümkün değilse gerekliliğine dair bir inancın olmadığı bir konunun araştırılarak bilginin elde edilmesi de o kadar mümkün değildir. İşte bu ayette bilgi ile iman arasındaki kuvvetli bağa dikkat çekilmektedir. Çünkü söyleyen Allah, öğrenilmesi arzu edilen konu ise candır, evlattır.<sup>4</sup>

İman ve bilginin birbirinden ayrılmazlığını ifade etmesi anlamında نَحْنُ نَقُصُّ "Sana bu Kur'an'ı vahyetmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Hâlbuki daha önce sen bunlardan habersizdin" (Yusuf Suresi, 12/3) ayeti de aynı misyonu yüklenmektedir. Çünkü burada anlatılacak her bir olay yalan söylemesi ve hata etmesi mümkün olmayan Allah tarafından anlatılmaktadır. نَحْنُ yani biz ifadesi ile anlatanın yüceliği vurgulanmakta, böylece anlatan -anlatılan arasında ki bağ ile bilgi ile iman arasındaki bağın terminolojik ilişkisi ön plana çıkarılmaktadır.

Yusuf suresinin konunun önemine dikkat çekici bu girişinin hemen akabinde aile içerisinde ebeveyn- çocuk ilişkisinde dikkat edilmesi gereken hususlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz;

### 1.1-Aile içi İletişim

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

"Hani Yûsuf babasına, "Babacığım! Gerçekten ben (rüyada) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm. Gördüm ki onlar bana boyun eğiyorlardı" demişti. Babası, şöyle dedi: "Yavrucuğum! Rüyanı kardeşlerine anlatma. Yoksa, sana tuzak kurarlar. Çünkü şeytan, insanın apaçık düşmanıdır." (Yusuf Suresi, 12/4)

İslam'a göre ailenin birey ve toplumların yetişmesinde önemli görev ve sorumlulukları vardır. Bireyin psiko-sosyal açıdan yaşadığı topluma uyum sağlaması, bedensel ve fizyolojik anlamda tüm ihtiyaçlarının karşılanarak beden ve ruhen sağlıklı bir birey olarak topluma kazandırılması gibi birçok alanda aileye önemli rol ve görevler düşmektedir. Çünkü aile ortamı bireyin psiko-sosyal, zihinsel ve duyuşsal gelişimini olumlu ya da olumsuz etkilemekte bununla da kalmayarak onun dine karşı algısını dahi etkilemektedir.

Toplumsal yaşamın istenilen ve kurgulanan düzeyde olması bireysel yaşamın devamını sağlayan iletişim ile doğru orantılıdır. Çünkü iletişim bir yandan başarı ve mutluluğun anahtarı olma niteliğine haiz iken diğer yandan mutsuzluğun, karışıklıkların ve kaygılarında nedeni olabilmektedir. İşte ileti-

<sup>4</sup> Muhammed b. Ali B. Muhammed B. Abdillâh eş-şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, Dâru ibn kesîr, 1. Baskı Beyrut, 1414, 3:6

şim ile karışıklıklar ve huzursuzluklara neden olan yanlış anlaşılmalardan ortadan kaldırılmakta ve yaşanan gerçeklikler hem hitap eden hem de muhatap tarafından olduğu gibi anlaşılması sağlanmaktadır.

Bilindiği gibi iletişimin sağlıklı olmasını belirleyen iletidir. İleti, konuşma, yazma, jest ve mimik gibi anlaşılmayı sağlayan bütün tepkiler olabilmektedir. Tüm bunları yapan, hazırlayan ve lisana döken de insandır. Dolayısı ile iletişimi anlaşılmaz hale getirip şiddete dönüştüren unsur, bireylere dayatılan ve mutlak uyulması gereken ahlaki yargılardır. İşte bu yargılar konuşanı ve dinleyeni yargılayıcı ve aşağılayıcı bir üslup ortaya çıkarmaktadır. Öyleyse iletişim kurmak kadar iletişim esnasında kullanılan dil ve argümanlarda çok önemli olmaktadır.<sup>5</sup>

Aile fertleri arasında iletişim iki yönlü olmalıdır. Birinin sürekli dinlediği ya da emirler ve direktifler verdiği iletişim biçimi sağlıklı bir iletişimden uzaktır. Mutlu ve sağlıklı bir aile ortamında aile fertlerinin her biri iletişim konusunda oldukça yeteneklidir. Başarılı bir iletişim anlayışına sahip aileler birbirleri ile daha açık, anlaşılır, duyu ve düşüncelerini hatta hayallerini, özlemlerini, ümitlerini, korkularını, beklentilerini, acılarını, sevinçlerini en önemlisi de ihtiyaçlarını ifade edebilme hak ve özgürlüğüne sahip olabilmektedirler. İşte bu şekilde gerçekleşen iletişim ailenin huzur ve mutluluğu açısından oldukça önemlidir.

Bu nedenle olmalıdır ki إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ “Hani Yûsuf babasına, "Babacığım! Gerçekten ben (rüyada) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm. Gördüm ki onlar bana boyun eğiyorlardı" demişti.” (Yusuf Suresi, 12/4) Ayetinde Yusuf (as) babasına يَا أَبَتِ “Babacığım” diye seslenmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Yakup peygamberin ailesinde tek taraflı bir konuşma üslubu hâkim değildir. Aile fertlerinden her biri konuşması gerektiği zamanlarda konuşan taraf olmuş diğer taraf sessiz, anlamaya gayret eden, önemseyen bir tavırla dinleyen taraf olmuştur. Bu durum aile fertlerinden her birinin önemsendiği inancının oluşmasına neden olacağından çocuklar sorunlarını dinleyecek aile dışından birine ihtiyaç hissetmemektedirler. Böylece ebeveynler çocukların yaşadıkları her olaydan bizzat çocuklarından aldıkları bilgilerle malumat sahibi olabilecek ve sorunlara doğrudan müdahale edebileceklerdir. Günümüzün en büyük problemlerinden biri olan bu durum nedeni ile çocuklar derdlerini ve sorunlarını dinleyecek aile dışında sahte sevgi ve şefkat gösteren kişilerin kollarına itilmektedir.

<sup>5</sup> Rüçhan Gökdağ, Özgül Dağlı, (27-28 Nisan 2012), İletişim çatışması olarak kadına yönelik şiddet, *Uluslararası katıllımlı kadına ve çocuğa karşı şiddet sempozyumu*, Ankara, 76-79



Ayrıca bu ifadenin arkasında Yusuf (as)'ın gönül dünyasında, aile olması gereken yeri almıştır. Onun dünyasında aile ile içinde yaşadıkları ev kendisinin barınağıdır. Bundan öte baba kavramı mutlak anlamda kendisini koruyan ve seven biri olduğu şeklinde oluşmuştur. Çünkü bu ifadenin içerisinde sevgi, saygı, güven vb. düşünceler bulunmaktadır. “Babacığım “ ifadesinin arkasından gelen ve Yusuf (as) için önem arz eden bir olayı ilk defa babasına anlatması da bunu destekler niteliktedir.

Bu ayetin tefsirinde Râzî, Allah'ın mükemmel insan ve toplum oluşturma ile ilgili iradesinin mutlak anlamda gerçekleşeceği ve hiçbir kimsenin buna engel olamayacağını belirtmektedir. Ancak insanın bu uğurda bir başarı elde edebilmesi Yusuf kıssasında anlatılan baba Yakup gibi bütün sıkıntıların anahtarı olan sabır yolunu asla terk etmemesine bağlı olduğu gerçeğinin unutulmamasıdır.<sup>6</sup>

Diğer taraftan قَالَ يَا بُيَّيْ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ “Babası, şöyle dedi: "Yavrucuğum! Rüyanı kardeşlerine anlatma. Yoksa sana tuzak kurarlar. Çünkü şeytan, insanın apaçık düşmanıdır."( Yusuf Suresi, 12/5) Bilindiği gibi Yusuf peygamber bu rüyayı peygamber olmadan çok önce çocukluk dönemlerinde görmüştür.<sup>7</sup> Bunun anlamı gördüğü rüyayı anlattığında henüz 11-12 yaşlarında bir çocuktur.<sup>8</sup> Burada daha 11-12 yaşlarında bir çocuk olan Yusuf peygamber ile anlattığı rüyayı dikkatle dinleyen ve çözümler üreten baba Yakup (as) ile günümüz ailelerine örnek olabilecek aile anlayışı gözler önüne serilmektedir. Çünkü Yakup peygamber Yusuf rüyasını anlatırken;

-Zihninde onu meşgul eden hiçbir olay bırakmamış ve akıl ve bedenden oluşan tüm varlığı ile Yusuf'u dinlemiştir.

-Yakup peygamber oğlu ile konuşurken ona olan sevgi ve şefkatini hissettirmiştir. Bu, göz teması kurarak, sarılarak, anladığınızı hissettirerek, öperek yapılabilir. Yakup peygamberde oğluna sevgi ve şefkatini hissettirdiğini ona “yavrucuğum” diye hitap etmesinden ve ayetin mefhumu ile Yusuf'un tavrandan anlamaktayız. Aksi halde zaten babası ile konuşmazdı.

-Söylenenleri duyduğuna dair özümleme yaparak duygularını isimlendirmiştir. Bunu da Yusuf'un gördüğü rüyasını kardeşlerine anlatmamasını önererek yapmıştır. Hatta şayet kardeşlerine bu rüyayı anlattırsa kendisine kötülük yapabileceklerini söyleyerek, söylediklerini işittiğini ve onu önemseydiğini hissettirmiştir.

<sup>6</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasen b. El-huseyn et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 3. Baskı Beyrut,1420,18:427

<sup>7</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*,18:419

<sup>8</sup> Nâsirud'dîn Ebu saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1. Baskı, Beyrut,1418,3:55

-Yusuf (as) rüyasını anlatırken sözünü kesmemiş ve anlatacaklarını bitirene kadar sabırla dinlemiştir. Çocuk yaşta birinin gördüğü bir rüya çok mantıksız gelebilme ihtimaline rağmen anlatacaklarını sonuna kadar dinlemiş ve çözümler üretmiştir.

-Yakup (as) Yusuf sözünü tamamlayana kadar onu dinlemiş sonra onun anlayabileceği bir dille duygu ve düşüncelerini anlatmış, kullandığı ifadeleri, Yusuf (as)'ı kardeşlerine karşı bir düşmanlık beslememesi için itina ile seçerek tuzak ve hile ile zarar verebilme ihtimalini şeytana isnat etmiştir.

Ebeveynler çocukları ile aralarında bir tatsızlığın çıkması halinde bunun nedenini çevrede aramaktadırlar. Oysa problem aile ile çocuk arasında ki iletişimin yanlışlığından kaynaklanmaktadır. İletişimsizlik arttıkça aile arasında zaten zayıflamış durumda olan bağlar kopma durumuna gelir ve nihayetinde çocuk kendisini daha rahat ifade edebileceği farklı ortamlara yönlendirecektir. Bu nedenle ailenin her bir ferдинin bir birey olduğu gerçeği unutulmamalı, her bireyin kendi iç dünyasında çok önemsiz görünse dahi sorun haline getirdiği her bir mevzuyu önemsemeli, çözümler aranmalı ve bireyde kendisine değer verildiği hissi verilmelidir.<sup>9</sup>

## 1.2-Maddi ve Manevi Eğitimin Verilmesi, Ümitsizliğe düşülmemesi

وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

"İşte Rabbin seni böylece seçecek, sana (rüyada görülen) olayların yorumunu öğretecek ve daha önce ataların İbrahim ve İshak'a nimetlerini tamamladığı gibi sana ve Yakub soyuna da tamamlayacaktır. Şüphesiz Rabbin hakıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir." (Yusuf Suresi, 12/6)

İnsan beden ve ruhtan müteşekkil çift yönlü bir varlıktır. Bu nedenle insanın mutlu olabilmesi hem bedeni hem de ruhi ihtiyaçlarının karşılanması oranında mümkündür. İşte bu konuda verdiği öneri ve telkinler ile insanda bu dengeyi sağlayan tek unsur İslam olmuştur.

Günümüzde ilim ve teknik alanında hayal bile edilemeyecek kadar gelişmeler olmuş, bu gelişmelere bağlı olarak materyalist düşünce bütün fertleri egemenliği altına almıştır. Bunun tabii sonucu olarak da tüm imkân ve olasılıklara rağmen mutsuzluk içerisinde debelenen, intihar olaylarının arttığı bir dünya ile karşı karşıya kalmaktayız. Başka bir deyişle ilim ve teknikte insanlığın rahatlığını hedefleyen tüm bu gelişmeler onun mutluluğunu temin edememiş, bilakis içinde bulunduğu buhranı daha da artırmıştır. Çünkü bu gelişmelerin tamamı insanın biyolojik yönüne matuf gelişmeler olup manevi dünyasına hitap edememiş, ruhsal ihtiyaçlarını karşılayamamıştır.

<sup>9</sup> Ekrem Bayat, *Kur'an'da Allah merkezli anlatımlar*, Sonçağ yay., 1. Baskı, Ankara, 2020, 220-221

İşte İslam, insanlığın onuruna layık bir yaşamın ve mutlu olmanın birinci şartı olarak indiği günden itibaren her ayetinde Allah'a iman ve teslimiyeti öngörmüştür. Çünkü İslam, Allah'a kayıtsız ve şartsız teslim olmak demek olup bu sayede iç barışa ve sonsuz kurtuluşa ulaşmak demektir. Bir başka ifade ile iman dinin ruhu, İslam ise bedeni hükmündedir. İmanın yeri kalp olup kökü marifet, gövdesi tasdik, dalları ikrar ve meyvesi amel olan bir ağaç misalidir. İman kalpte yerleşip kökleştikçe huzur ve sükûnet hali de insanda meyvelerini göstermeye başlayacaktır.

Bilindiği üzere ahlakın temeli, yaratılış kodlarımız olup kaynağı ve referansı Allah olmak zorundadır. Dayanağı Allah olan davranışlar silsilesi ancak imandan neşet edebilir. Böylesine bir bilgi ve imana sahip olmak kişide güven duygusunun oluşmasına neden olacaktır. Yusuf suresinin bu ayeti de bu işlevi üstlenmektedir. Öyleyse daha ilk çağlardan itibaren Hz. Muhammed (as)'ında buyurduğu gibi: "İlk söz olarak çocuklarınıza güzel bir şekilde « لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ: Lâ ilâhe illâllah» demeyi öğretiniz!"<sup>10</sup> İmanın öğretilmesi hatta bununla da kalmayarak onun kalbinde kökleşmesini sağlamak her ebeveynin öncelikli görevidir. İşte Rabbin seçtiği kullar arasında olmak ve karşılaşılan olayların çözüme kavuşturacak bilgi ve istitâda sahip olmak inançla başlar ve bu inancın üzerine kurulan maddi ve manevi donanımla kökleşmesi mümkün olabilecektir.

Ebeveynlerin bir diğer görevi de sorumluluklarını yükledikleri nesillerini huzurlu, kendisine ve topluma karşı saygılı bireyler olarak yetiştirmektir. Bu nedenle kendine olan saygının ve iffetinin kayboluş ve yok oluşuna sebep olan eylemler, Âdem peygamberden itibaren gönderilen ilahi menşeli tüm dinlerde haram kılınmış ve işleyenler hakkında cezai müeyyideler uygulamıştır. Çünkü İslam'ın en temel amacı nesilleri koruyarak sağlıklı bir toplum oluşturmaktır. Bu sağlıklı toplum da toplumun en küçük yapıtaşı olan aile üzerine kurulacağı artık her bir insan tarafından bilinen bir gerçekliktir. Çünkü çocuklar biyolojik gelişimini ve en önemlisi ahlak ve terbiyesini aile de tamamlamaktadır. İşte böylesine bir öneme haiz yuva için en büyük tehlike aile kurumuna zarar veren her bir davranıştır.

Bu bakımdan Yakup peygamber üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmiş sürekli Allah'ın murakabesinde olduğu inanç ve düşüncesinde dini ve ahlaki eğitim verdiği bir Yusuf yetiştirmiştir. İşte o Yusuf Züleyha'nın kendince zina fiilini işleme adına alması gereken tüm tedbirleri aldıktan sonra Yusuf'a "haydi gel" dediğinde Allah aşkı ve korkusu ile yetiştirilmiş bir kul olarak "Allah'a sığınırım" diyebilecek kadar imani bir kuvvete sahip olmanın yanı sıra kendisine olan saygısını dışa vurmuş, "çünkü o (kocan) benim efen-

<sup>10</sup> Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, 5:398

dimdir, bana iyi baktı. Şüphesiz zalimler kurtuluşa eremezler"(Yusuf suresi,12/23) diyecek kadar da yaşadığı topluma karşı saygılı olabilmeyi başarmıştır.

Diğer taraftan bu ayetin mucibi gereğince her bir ebeveyn çocukların maddi manevi tüm gelişimleri ile yakından ilgilenmeli, onların her türlü hal ve tavırlarından nasıl bir yaşam biçimi geliştireceklerine dair düşünceleri gerekmektedir. Bu davranış onların geleceğine dair önceden almamız gereken tedbirler açısından yol gösterme kabiliyetine sahip olacaktır.<sup>11</sup> Bu anlamda Allah kullarına olayları tevîl edebilme ve yorumlama kabiliyeti vermiştir. İşte Yakup Peygamber'de Yusuf'un diğer kardeşleri tarafından kiskanıldığını ilişkin emareleri gördüğü için kendince alması gereken tedbirleri almaya muvaffak olabilmıştır. Ancak şu da unutulmamalıdır ki takdir ve sonuçlar tamamen Allah'ın inisiyatifinde olup kulları için karar verdiği irade gerçekleşecektir. Ebeveynlere düşen tedbirleri alıp sonuçlarını Allah'a havale etmektir.

Ebeveynler madden ve manen sorumlu oldukları nesilleri ve evlatları hakkında asla ümitsizliğe düşmemelidir. Çünkü ümitsizlik çareleri de beraberrinde tüketmektedir. Eğitiminden ve yaşesinde sorumlu olunan nesillerin geleceği hakkında Allah'ın takdiratını bilme imkânımız yoktur. Ancak Yusuf'a seçileceğini, üstün kimselerden olacağını ve rüya tabirlerini öğreteceğini bildiren Allah'ın tüm insanlık hakkında da böyle bir muradının olduğu Hz. Âdem'den itibaren gönderilen peygamberler ve ilahi kitaplardan çok açık bir şekilde bilinmektedir.<sup>12</sup> Burada asıl olan evlat Yusuf olmak değil sorumluluklarının farkında, ne istediğini bilen idealist bir baba olan Yakup olmaktır. İsrarla, dua ve ilimle Yusuf yetiştirme gayretine sahip olan insanların çocukları da bir gün Yusuf olacaktır. İşte bu durumu Yusuf ve ailesinde görebilmek için imani donanıma sahip olan ve bunu dini ve dünyevi ilimlerle destekleyen ailelerin varlığına ihtiyaç bulunmaktadır.

### 1.3-Çocuklar Arasında Her Konuda Adaletin sağlanması

اِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ آبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ افْتُلُوا يُوسُفُ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيِّئَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ

"Kardeşleri dediler ki: "Biz güçlü bir topluluk olduğumuz halde Yûsuf ve kardeşi (Bünyamin) babamıza bizden daha sevgilidir. Doğrusu babamız açık bir yanılığ içindedir. Yûsuf'u öldürün veya onu bir yere atın ki babanız sadece size yönelsin. Ondan sonra (tövbe edip) salih kimseler olursunuz. Onlardan

<sup>11</sup> Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*,18:420

<sup>12</sup> Râzi,*Mefâtihu'l-ğayb*,18:421; Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*,3:155

bir sözcü, "Yûsuf'u öldürmeyin, onu bir kuyunun dibine bırakın ki geçen ker-  
vanlardan biri onu bulup alsın. Eğer yapacaksanız böyle yapın" dedi."(Yusuf  
Suresi, 12/8-9-10)

Kur'an'ın temel hedefi insandır. İnsanın inşası üzerinden de bir toplum  
oluşturma ideali vardır. Bundan dolayı Kur'an ve bu bağlamda Peygamber-  
lerin hayatlarına bakıldığında cemaate ve birlikteliğe bir vurgu vardır. İşte  
İslam'da bu idealden yola çıkarak Müslümanları bir toplum olarak görür ve  
"Bütün mü'minler kardeştir." formatı ile sunduğu bu toplumu, onun temel  
gereksinimlerini dikkate alarak her bir ayetin ifade veçhi ile bir eğitim faali-  
yetini üstlenmektedir. Bunu tesis etmek için de toplumun oluşumu ve beka-  
sını sağlayan olmazsa olmaz olarak bilinen gereksinimleri esas alarak bilinçli  
bir toplum inşa etme hedefini gerçekleştirir.<sup>13</sup>

Ebeveynlerle çocukları arasında yoğun bir duygusal bağ bulunmaktadır.  
Evlilik hayatı ve devamında aileye katılan yeni bireyler arasında sevgi, şefkat,  
merhamet gibi bir takım ahlaki değerlerle bir birbirine bağlı olan bu çekirdek  
yapının her bir ferdinin karşılıklı ilişkileri, istenilen düzeyde sağlıklı bir top-  
lumun inşasında dikkat edilmesi gereken bir konumdadır. Bu anlamda daha  
ailenin temellerinin atıldığı eş seçiminden, çocuğa güzel isim koymaya, dini  
terbiye ve eğitime kadar birçok sorumluluğu üzerine alan ebeveynlerin, dini-  
ahlaki değer ölçülerine sahip olmaları, samimi ve dengeli tavırları ile çevre-  
siyle uyumlu bir kişiliğe sahip olması son derece önemlidir. Çünkü örnek in-  
san teşekkülü ve buna bağlı toplum anlayışı ancak böylesine bir ruh dünya-  
sına sahip rol modeller sayesinde mümkün olabilmektedir.

Bilindiği gibi çocuklar hayatların her evresinde daha anne karnında iken  
ebeveynlerinin etkisi ve yönlendirmesi altındadır. Her halleri ile onları taklit  
eder, kendilerine rol model olarak alırlar. Dolayısı ile aile içi fertlerin birbirle-  
rine karşı davranışları ve yaşanan duygu hareketliliği ilk örnekliliğini ebe-  
veynlerden almaktadır. Bu nedenle ebeveynlerin olabildiğince aile içinde  
duygu dünyalarını ve davranışlarını yansıtmada hassasiyet göstermeleri ge-  
rekmektedir. Çünkü Allah'ın insanlara bir nimet olarak bahşettiği çocuklara,  
İslami bir terbiye verme, dünya ve ahiretlerini teminat altına alabilmelerine  
olanak sağlayacak zorunlu eğitimi almalarını sağlama, maddi olanakların  
yanı sıra sevgi, merhamet, şefkat gibi duygusal yönlerden adaleti gözetme  
gibi birçok sorumlulukları bulunmaktadır. Zira adaletsiz davranışlar kin, nef-  
ret, düşmanlık gibi aile bağlarını zayıflatacak hatta kopmasına neden olabile-  
cek vahim sonuçlara kadar götürebilmektedir. Bu nedenle peygamber(as) ;

<sup>13</sup> Bayat, *Kur'an'da Allah merkezli anlatımlar*, 220

“Allah’tan sakının ve çocuklarınız arasında âdil olun”,<sup>14</sup> “Bir öpücükle bile olsa çocuklarınız arasında ayırimcılık yapmayın”<sup>15</sup> buyurmuştur.

Temel ilkelerinden biri adalet olan Kur’ân-ı Kerim, her fırsatta sevgi, şefkat, acıma, gazap, öfke gibi fitrî duygu ve özelliklerin insanlar arası ilişkilerde adaletsizliğe yol açmaması gereği belirtilmektedir. (Mâide 5/8; En’am 6/152; Nûr 24/2) Bunun da ötesinde ana-babanın tutum ve davranışlarının çocuklar tarafından ne şekilde algılanabileceğini ve bunun ne tür felaketlere yol açabileceğini göstermesi bakımından, Yakup peygamber oğlu Yusuf’a gördüğü rüyayı kardeşlerine anlatmamasını aksi halde kardeşlerinin kendisine bir kötülük yapabileceğini söylemiştir. Ancak burada dikkate şâyan olan durum Yakup peygamberin çocukları tarafından Yusuf ile kendileri arasında sevgi hususunda adaletsizlik algılanmaması ve Yusuf’un kendisini diğer kardeşlerinden daha çok sevdiği gibi bir yanlış anlamının içine düşmemesi için bu kötülüğü “Çünkü şeytan, insanın apaçık düşmanıdır.” (Yusuf Suresi, 12/5) diyerek şeytana isnat etmiştir. Bunun da ötesinde Yusuf hakkında onlara güvenmediği kendisi tarafından aşikar olmasına rağmen bunun da ötesinde Yusuf’u kaybettikleri zaman kendisine nası bir yalan söylenebileceğini bilmesine rağmen onlara güvenmediğin hissettirmemek için قَالَ “Babaları "Doğrusu onu götürmeniz beni üzer, siz ondan habersiz iken onu kurt yer diye korkuyorum.” (Yusuf Suresi, 12/13) demesi çocuklarının kendisi hakkında olumsuz düşüncelere kapılmaması için söylenmiş bir söz ihtimalini akıllara getirmektedir. İşte bu ve daha fazlası Allah’ın kıssaların en güzeli diye isimlendirdiği Yûsuf kıssasında anlatılarak dikkatler temsil kabiliyeti olan Baba Yakup’a yönlendirilmektedir.

#### 1.4-Önceden tedbir Alma

أَرْسَلَهُ مَعَنَا عَدَاً يَتَّبَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ

"Yarın onu bizimle beraber gönder de gezip oynasın. Şüphesiz biz onu koruruz. Babaları "Doğrusu onu götürmeniz beni üzer, siz ondan habersiz iken onu kurt yer diye korkuyorum." (Yusuf Suresi, 12-13)

Keşfetme, sezme, ileri görüşlülük gibi anlamlara gelen ferâset kelimesi bir kimsenin genel hal ve hareketlerine bakarak onun ahlak ve karakteri hakkında tahminde bulunmak anlamına gelmektedir. Bir başka ifade ile akıl ve diğer duyu organları vasıtası ile bilinmeyen olgu ve olayların altıncı his ya

<sup>14</sup> Buhârî, “Hibe”, 12,13; Müslim, “Hibât”, 13; Ebu Dâvûd, “Buyû’”, 83.

<sup>15</sup> Abdürrezzâk es-san’ânî, *el-Musannef*, thk: Habîburrahmân el-a’zamî, 3. Baskı, Beyrut 1403/1983, 9:99-100

da sezgi adı verilen bir güçle bilmesine denmektedir. Kaynaklarımız da hikemi (tabii), riyâzî ve ilâhi olmak üzere üç türlü ferasetten bahsedilmektedir. Her üç halde de ferâsetin insan da oluşabilmesi ilimle farkındalığa ulaşmasına bağlıdır. Keskin zekâ ve üstün sezgi gücüne sahip insanların manevi bir riyazete girişerek elde ettikleri bu hal bilgiden uzak düşünülemez. Bu anlamda ferâsetin ilk iki kısmı yani hikemi (tabii) ferâset ile riyâzi feraset mü'min veya kafir her insan da gözükmesi mümkündür. Ama İlâhi ferâset Allah'ın sadece mü'min kullarının kalbine attığı vahiy nuru ile kulun hakkı batıldan ayırması, faydalıyı zararlıdan ayırmasıdır.<sup>16</sup>

Dikkat edilirse her üç halde de bilgiye bağlı bir ferasetten söz edilmektedir. Yani bilgi ile ferâset arasında bir doğru orantı söz konusu olup elde edilen maddi ve manevi ilimler oranında kişinin ferasetinin boyutu da değişmektedir.

İşte "Niçin Yûsuf hakkında bize güvenmiyorsun?" şeklindeki sorularına, çocuklarını gözlemleyen, onların Yusuf peygamber hakkında olumsuz düşüncelere sahip olduğunu anlayan Yakup (as), bu konuda onlara güvenmediği için buna izin vermemişti. Tüm bu güvensizliğine rağmen Yakup (as) çocukları arasında adaletsizliğe sebep olmamak onların içinde buldukları olumsuz hali karakter haline getirmelerinin önüne geçmek için bunu hissettirmeme nezaketini göstermiş, gerekçe olarak, onların daha sonradan kendisine anlatacakları Yusuf (as)'ın bir kurt tarafından yendiği yalanını onlara söylemiş ve bu nedenle korktuğunu ifade etmiştir.

### 1.5-Sabır

وَجَاؤُ عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ

Bir de üzerine, sahte bir kan bulaştırılmış gömleğini getirdiler. Yakup dedi ki: "Hayır! Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi. Artık bana düşen, güzel bir sabırdır. Anlattıklarınıza karşı yardımı istenilecek de ancak Allah'tır." ( Yusuf Suresi, 12/18)

Amerika kıtasında "Sisal" ya da "Avage Sisalana" adı verilen bir bitki bulunmaktadır. Bu bitki, çok verimsiz topraklarda ve aşırı güneş altında yetişmekte olup bünyesinde barındırdığı elyaflar dokumaya oldukça elverişlidir. Dokumaya elverişli olması nedeni ile bu bitki daha verimli topraklarda yetiştirilmek istenmiş hatta daha büyük yaprakların olması da elde edilmiş olmasına rağmen yaprakların da bulunan elyaftan istenilen verim alınamamıştır. Öyle anlaşıyor ki bu bitki verimsiz topraklar da sıcak güneşle olan mücadele

<sup>16</sup> Süleyman Uludağ, *Firâset*, TDV *İslam Ansiklopedisi*, 1996, İstanbul, 13:116-117

ve süresi bitkinin lifli yapısını meydana getirmekte yaşadığı elverişsiz ortam onun lifli yapısında ki cevheri geliştirmektedir.<sup>17</sup>

İnsanın içinde ki cevherde zorluklara katlanabilme ve mücadele edebilme kabiliyeti ölçüsünde, gelişmede tıpkı sisal bitkisini andırmaktadır. Bu cevheri sabır ismiyle adlandırmamız mümkündür. Makalemizin başından beri ifade ettiğimiz gibi İslam, insan topluluğunun dünya ve dünya sonrası hayatının mutluluğunu hedeflemektedir. Bu süreç içerisinde insanoğlunun yaşadığı sıkıntıları, üzüntüleri, kaybediş ve başarısızlıkları açıklayan bir takım dini ve felsefi sistemler olmuştur. Hali hazırda dünya üzerinde varlığını devam ettiren tüm dinler, sabrı en temel esas olarak niteler ve taraftarlarından bu ilkeye sıkıca tutunmalarını istemektedir. Çünkü sabır, güçlü bir karakterde olmazsa olmaz niteliğinde bir ön gerekliliktir. Duygu ve his niteliğine sahip sabır, bir davranış olarak kişinin hayatında yer edindiği ölçüde kişinin karakter gücünü de ortaya koyacaktır. Bu anlamda sabrın karakter gelişimine olan katkısının yanı sıra psikolojik iyi oluşa da etki edeceği muhakkaktır. İşte sabrı karakter haline getirebilmeye muvaffak olabilen fertler hayatta karşılarına çıkabilecek zorluklara karşı daha motive olabilecektir.<sup>18</sup>

Ancak günümüzün belki de en büyük hatası sabır ile tahammülün karıştırılması olup, birinin diğeri yerine kullanılmasıdır. Sabır olayın değerlendirilme aşamasından başlayıp çözümleme aşamasına kadar olan her bir evrede varlığını hissettirirken, tahammül sadece olaylara karşı dayanabilme gücünü ifade etmektedir. Başka bir deyişle tahammülde sorunu çözümlemeye yönelik aktif bir eylem söz konusu değildir.<sup>19</sup>

Bu anlamda Yakup peygamber, oğlu Yusuf (as)'ın kardeşleri tarafından kurt yendi yalanı ile kayboluşunun akabinde onunla ilgili ümidini yitirmesizin sabır ile her yolu denemiş sonuçlarına da katlanabilmiştir. Bu inancını çocuklarına şu şekilde ifade etmiştir: قَالَ تِلْكَ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ "Yakup, "Nefisleriniz sizi bir iş yapmağa sürükledi. Artık bana düşen, güzel bir sabırdır. Umulur ki Allah onların hepsini bana getirir. Çünkü O, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir" dedi." (Yusuf Suresi, 12/83)

Konumuzu yakından ilgilendirmesi nedeni ile uzun zaman önce daha ortaokul ikinci sınıf öğrencileri ile aramızda geçen şu olay bize göre oldukça manidardır:

<sup>17</sup> Recep İlhan ve Erol Feyzullahoğlu, "Cam Elyaf Takviyeli Polyester (CTP) Kompozit Malzemelerde Kullanılan Doğal Elyaf ve Dolgu Maddeleri", *El-Cezeri Fen ve Mühendislik Dergisi*, 2019, 6:355-381

<sup>18</sup> Recep İlhan vd., adı geçen makale, 218

<sup>19</sup> Mebrure Doğan ve Çiğdem Gülmez "Sabır ölçeğinin Türkçeye uyarlanması: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, 42:263-279



Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde ebeveynlerin çocukların eğitiminde yaptığı yanlışlıklar üzerine benim baba rolünü, onların ise çocukların rolünü üstlendiği bir oyun oynamaya karar verdik. Bu oyun, çocuklarını yanlış olan davranışlardan uzaklaştırmaya çalışan bir baba ile onun çocukları arasında geçmekte olup terkedilmesi istenen davranış sigara içme alışkanlığıdır.

Bu oyunda onlardan böyle bir durumda bir baba olarak ne yapmam gerektiğini sorduğumda bana, sigarayı neden içmemeleri gerektiğini bilimsel olarak anlatmam gerektiğini söylediler bende söyledikleri gibi yaptım ve onlara sigaranın bilimsel açıdan zararlarını anlatım ama onların buna rağmen bu alışkanlıktan vazgeçemediklerini söyledim ve şimdi ne yapmam gerektiğini sordum. Bana anlamamış olabiliriz bir defa daha anlatman gerekebilir dediler, ben de öyle yaptım ama sonucun değişmediğini bu zararlı alışkanlıktan vazgeçemediklerin ve şimdi ne yapmam gerektiğini sorduğumda belki biraz kızabileceğimi söylediler ben de rol gereği kızdım ama sonucun yine değişmediğini ifade ettim. Bu noktada öğrencilerden biri artık cezalandırman gerekir dedi biz de öyle yaptık ama sonuç yine değişmedi siz bu alışkanlıktan vazgeçmiyorsunuz ne yapmalıyım dediğimde bana ; “Baba çok acelecisin biraz zaman ver ve sabırlı ol” diyen bir öğrencimin sözü gerçek hayatta bir baba olan bana ışık olmuştur.

Aile de çocuk eğitimi daha önce de belirttiğimiz gibi aynı sisal bitkisi gibidir. Zorlu ve çetin hayat koşulları onları cezbedebilmekte, nahoş olan bir takım eğilimlere yönelmelerine sebep olabilmektedir. İşte bu çetin şartlarda aileler üzerlerine düşen görevleri sabır ve dua ile yerine getirebildikleri ölçüde başarılı olabilmektedir. Ümitsizlik çareleri tüketeceğinden sabırla alınması gereken her tedbiri dönemsel aralıklarla denemek koşulu ile ısrarla devam etmelidir. Alınan her önlem başarılı olmayacağı bilinmeli, Yakup peygamber gibi ferasetle adım atılmalı yeni tedbirler alınmalı ve etkili olduğu sürece bu tedbirlerle yola devam edilmelidir. Aksi halde yeni çarelere başvurulmalıdır. Çünkü İslam’da ebeveyn olma vasfı ebeveynlerden herhangi birinin ölümlüyle nihayete ermekte olduğu bilinci asla unutulmamalıdır. Bu ayetin tefsirinde Râzi, kardeşlerinin kendisine yaptığı kötülöklere rağmen Yusuf peygamberin sabır yolunu tercih etmesi ve olaylara pozitif bakabilmesi sayesinde katlandığı onca sıkıntı, hazine bakanlığı görevinin kendisine tevdi edilmesi ile hayra dönmüştür. Ayrıca olgunluk çağına eriştiğinde kendisine ilim ve hikmetin verilmesi (Yusuf Suresi, 12/22) yaşamış olduğu tüm sıkıntıların dünyevi karşılığı olmuştur.<sup>20</sup> İşte sabır ve dua ile ilmek ilmek örülen insan, en nihayetinde Allah’ın onu yarattığı İslam fitratına elbette rücu edecektir.

### 1.6-Otokontrol Eğitimi

<sup>20</sup> Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*,18:436

وَرَاوَدْنَاهُ أَلَىٰ هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَعَلَّقَتْ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ

“Evinde bulunduğu kadın (gönlünü ona kaptırıp) ondan arzuladığı şeyi elde etmek istedi ve kapıları kilitleyerek "Haydi gelsene!" dedi. O ise, "Allah'a sığınırım, çünkü o (kocan) benim efendimdir, bana iyi baktı. Şüphesiz zalimler kurtuluşa eremezler. dedi.”( Yusuf Suresi 12/23)

İnsanın davranışlarına hükmedebilmesi, içgüdü ve isteklerini kontrol altına alabilmesi anlamına gelen otokontrol ya da diğer adı ile özdenetim sosyal hayatta çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü insanın yaşadığı toplumun sosyal değerlerine saygı gösterebilmesi ve sosyal hayatın içerisinde sağlıklı ilişkiler kurabilmesi kendisini ve davranışlarını kontrol etmesine bağlıdır.

Basit bir anlatımla kendini kontrol etmek demek olan otokontrol, kendi duygularının ve başkalarının da duygularının farkında olmak anlamına gelebileceğinden bir çeşit empati ile yakından ilgisi vardır. Bir başka ifade ile insanların hak ve özgürlüklerine saygı göstermek, empati kurabilmek, ahlak ve vicdan sahibi olmak, kendine güvenebilmek, diğer insanlarla birlikte yaşama güç ve anlayışı ile işbirliği içerisinde olabilmek gibi bir takım değerlere sahip insanların olduğu gerçeği kabul edilmeden tam anlamda bir otokontrol söz edilemez. Bu nedenle empati otokontrol için olmazsa olmaz şartlarından-  
dır.

Sosyal hayatın içerisinde sosyal becerilere sahip ve kendini kontrol edebilen bireyler yetiştirmek ciddi emek sarf etmeye, inanç ve ideallere bağlı olup kolay bir şey değildir. Bireyin hayatını kendi kontrolü altında devam ettirebilmesini sağlamak için gerekli bazı faktörler vardır: Sahip olunan sosyal beceriler, bireyin çevresi ile olan ilişkileri, sosyal çevrenin birey üzerindeki etkileri, bireyin psikolojik ve zihinsel gelişimi ve en önemlisi aile içi iletişim ve ilişkileri. Bütün bu sıraladığımız süreçler bireye kazandırılmaya çalışılan otokontrol becerisini olumlu ve doğrudan etkilemektedir. Daha çocukluk yıllarından itibaren bireyler, aileden aldıkları disiplin eğitimi ile kendilerini kontrol edebilmeyi öğrenebilecektir. Burada belirttiğimiz disiplin eğitimi ile suç ve ceza ilişkisinin kastedilmediğinin altını çizmemiz gerekmektedir. Bize göre disiplin, bireye yapıcı bir tutum ve olumlu davranış biçimlerinin kazandırılması anlamına gelmektedir. Bu yapılırken dikkat edilmesi gereken en önemli kural bireyin kendisine olan saygı ve güvenini zedelemekten toplumsal hayatın içerisinde, onun kurallarına uygun bir şekilde yaşamasını sağlamaktır.

Bireyin otokontrol becerisini kazanabilmesi için atılması gereken ilk adım sorumluluk becerisi kazandırmak ve yeterli sınır koymaktır. Her ne kadar bu sınırları ebeveynlerin belirlemesi gerekirse de bireyin kişilik özellikleri bu sınırın belirlenmesinde önemli etken olmaktadır. Belirlenecek bu sınırlar ço-

cukların kendilerini güvende hissetmelerini sağlayacaktır. Sınırlarını bildikleri alanın dışında kendilerini huzursuz hissetmelerine neden olacak gereksiz eylem ve davranışların yapılmasına da engel olacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus sınırların net ve belirgin bir şekilde çizilmesi ve bir gevşekliğe mahal bırakılmamasıdır. Aksi halde davranışlarını kontrol edemeyen, isteklerini erteleyemeyen, nerede ve nasıl davranacağını bilemeyen ve karşılaştığı sorunlar karşısında yoğun hayal kırıklığı yaşayan sorunlu bireylerle karşılaşmaktadır. İlk bakışta bu durum geçici ve çocuksu gibi gelse de bu davranış biçimi nesilden nesile geçebilecek ciddi bir problem niteliğine sahiptir.

Kur'an'ın "İhsan" tabiriyle anlattığı otokontrol insana nispet edildiğinde: "Davranışlarını güzelleştirmek, yaptığını güzel yapmak" anlamında olup Allah'a olan sevgi, saygı, bağlılık ve itaat ruhunu ve ruh halinin temelini teşkil eden iyi ve güzel davranışları kapsamaktadır. Hz. Peygamberden rivayet edilen ve "Cibril hadisi" olarak ta bilinen bir hadiste "İhsan, Allah'ı görür gibi ibadet etmendir; çünkü sen O'nu görmesen de O seni görmektedir"<sup>21</sup> şeklinde açıklaması burada açıklamaya çalıştığımız otokontrol tanımına ışık tutmaktadır. Ayrıca Kur'an'da geçen tüm kullanımları dikkate aldığımız da ihsan kavramının şu anlamları muhtevi olduğunu söyleyebilmemiz mümkündür;

Bir şeyi eksiksiz ve güzel yapmak<sup>22</sup>

İhlas, samimiyet ve murakabe altında olduğunu bilmek ve bu şuurla davranışlarını yapmak<sup>23</sup>

İnsanın yaşadığı toplumda hem cinslerine ve diğer mahlûkata karşı iyi olması<sup>24</sup>

Tüm bu söylediklerimiz ışığında Yakup ve Yusuf peygamber ailesine bakışlarımızı çevirdiğimizde oğluna otokontrol becerisini kazanabilmesi için öncelikle Yakup peygamberin oğluna kendisini her açıdan güvende hissedeceği ve sınırları oldukça belirgin güvenli bir alan belirlediğini görmekteyiz. Buna ilaveten gereken sorumluluk becerisi verdiğini ve yeterli sınır koyduğunu da görmekteyiz. Çünkü Züleyha tüm koşulları kendince sağladığı bir ortamda Yusuf peygambere "وقالت هيت لك" ve "haydi gelsene" dediğinde "ولقد هممت به و هم بما" kadın onu, oda kadını arzu etmişti " olmalarına rağmen ihsanın tüm anlamlarını içine alacak şekilde ve Allah'ın murakabesi altında olduğu şuur

<sup>21</sup> Buhârî, "Tefsîr", 31/2, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 1

<sup>22</sup> Râgıb el-isfahânî, *el-Müfredât fi garibu'l kur'an*, s. 118; ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-arûs*, Matbaatü'l-hayriye, Mısır 1306 h..V, 176; İbn Manzûr, *cemaluddîn muhammed b. mükerrem*, *Lisânü'l-arab*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1994, 13:115

<sup>23</sup> Firûzâbâdî, *Besâir Zevî't-temyîz fi letâîfi kitabi'l-aziz*, Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut, ts., 2:364- 365

<sup>24</sup> Ömer en-nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ts.,3:131,

ve bilinci ile معاذالله “Allah’a sığınırım” diyebilecek bir ferasetle hem kendisine saygılı hem de diğer insanların hak ve özgürlüklerine saygılı, empati kurabilen, ahlak ve vicdan sahibi, kendine güvenen ve diğer insanlarla birlikte yaşama güç ve anlayışına sahip güçlü temsil niteliği ile Yusuf örneğini müşahade etmekteyiz.

### 1.7-Olaylara Pozitif Bakabilme

قَالُوا إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ قَالَ لَا تَثْرِبَ عَلَيْكُمْ أَيُّومَ يَعْفُرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ

“Kardeşleri, "Yoksa sen, sen Yûsuf musun?" dediler. O da, "Ben Yûsuf'um, bu da kardeşim. Allah bize iyilikte bulundu. Çünkü, kim kötülükten sakınır ve sabrederse şüphesiz Allah iyilik yapanların mükafatını zayi etmez" dedi. Dediler ki: "Allah'a andolsun, gerçekten Allah seni bize üstün kıldı. Gerçekten biz suç işlemiştik." Yûsuf dedi ki: "Bugün size kınama yok. Allah sizi bağışlasın. O, merhametlilerin en merhametlisidir." (Yusuf Suresi 12/90-93)

İnsan yaratılışı gereği düşünebilen tek varlıktır. Düşünme bilginin insan zihninde teşekkülünden sonra varlık dünyasında tezahür eden halidir. Bir başka deyişle düşünme, insanın yaşam boyu karşılaştığı zorlukları ve problemlere karşı önceden hazırlıklı olması ve bu sorunlarla baş edebilme gücüdür. Düşünme şekilleri bireyin sahip olduğu değer, kültür, sosyal çevre ve bilgi birikimi ile doğru orantılıdır. Buna bağlı olarak bireyler karşılaştıkları güçlükler karşısında bu birikimleri ile kendilerine kolay görünen yolu seçmektedirler.

Olumlu bir bakış açısına sahip bireyler çevrelerinde olup biten tüm olgu ve olayları pozitif olarak değerlendirebildiklerinden yaşamlarında daha başarılı ve mutlu oldukları görülmektedir. Çünkü olumlu düşünce bireyin günlük yaşamını zihnen ve bedenen huzurlu sürdürebilmesi için önemli bir motivasyon kaynağı ve yaşam kalitesini yükseltmeye yarayan bir araç niteliğindedir. Bu araçla birey, düşünme becerilerini etkin bir biçimde kullanmanın yanı sıra olumlu, iyimser fikir ve imgeler oluşturmaya hatta hayata daha mutlu bakabilmesini mümkün kılabilmektedir. Daha öz bir deyişle pozitif düşünme olumsuz olaylara olumlu olarak bakabilmektir.<sup>25</sup>

Olaylara pozitif olarak bakabilmeye güç yetiren bireyler karşılaştıkları durumlarla iyimser bir şekilde yüzleşir, her halde içinde buldukları durumu

<sup>25</sup> Yasemin Doğan ve Mahmut Özdevecioğlu, “Pozitif Ve Negatif Duygusalığın Çalışanların Performansları Üzerindeki Etkisi”, *SÜ İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 18:168-169; Leyla Arslan, Pozitif Psikoloji Anlayışı, Konuşma Terapisi Ve Bir Terapi Öyküsü”, *Psiko Hayat Dergisi*,13:16-18

kontrol edebilir, etkili ve doğru yöntemlerle durumu lehine çevirebilmeyi başarabilmektedir. Ayrıca İslam, insanlığa içinde buldukları durumun yarın için ne ifade ettiği hususunda “sizin şer dedikleriniz de hayır, hayır dedikleriniz de şer vardır” (Bakara Suresi 2/216) öğretisi ile pozitif düşüncenin yüksek yaşam kalitesi sağladığını, bunun yanı sıra daha az depresyon ile yaşamayı mümkün kıldığını söylememiz mümkün olmaktadır.

Yukarıda verdiğimiz ayeti kerime de Yusuf peygamber, kardeşlerinin kendisine karşı yapmış olduğu onca kötülüğe rağmen olaylara pozitif bakabilmiş, bu davranış ona, Bünyamin’in yanı sıra on kardeş daha kazandırmıştır. Sadece bununla kalmayıp kuyuya atıldığı o günden itibaren kendisini rahatsız edebilecek kin, nefret ve intikam gibi olumsuz düşüncelerin kendisini rahatsız etmesine de imkân tanımamıştır. Ayrıca yaşadığı tüm olumsuzlukların kendisine hayır olarak geri dönmesi de olayın diğer olumlu yönü olmuştur.

Diğer taraftan Yusuf (as) artık bir peygamber olarak görevlendirilmiştir. Peygamberliğin temelini oluşturan tebliğ görevi, kin, nefret ve intikam düşünceleri ile birlikte götürülmesi mümkün değildir. Bu görevle gönderilen tüm peygamberlerin tek amacı Allah’ın tebliğine memur kıldığı ilahi hitabın insanlara bir şekilde ulaştırılması olmuştur. Bu nedenle peygamberlerin karşılaştıkları her olumsuzluğa rağmen başta ailesi ve sonra tüm insanlık olmak üzere insani ilişkilere azami derecede iyimser bakabilmek durumundadırlar. Aksi halde tebliğ görevini ifa etmeleri mümkün olmayacaktı. Her bir insanın da kendi etkin olduğu çevre içerisinde, bilgi ve kültür birikimine bağlı olarak bir tebliğ görevi olduğu düşüncesinden hareketle, sahip olduğumuz inanç ve değerlerin bizden sonrakilere sağlıklı bir şekilde ulaşabilmesi için olaylara pozitif bakabilme kabiliyetine sahip olmak hatta bunu geliştirmek gerekmektedir.

### **Sonuç**

İslam’a göre, bir neslin yetişmesinde ailenin önemli oluşu Kur’ân ayetleri ve özellikle bazı kıssalar incelendiğinde çok net anlaşılacaktır. Aile toplumun en küçük birimi olma özelliğine rağmen toplum açısından en zor görev olan insan yetiştirme görevi de ona verilmiştir. Bu görev ve sorumluluk alanı içerisinde ebeveynlerden her birinin kendi biyolojik ve mantıksal alanı içerisinde bir takım yükümlülükleri bulunmaktadır. Buna bağlı olarak ebeveynlerden hiçbirisi kendi görev ve sorumluluklarını bir diğerine devretme ya da sorumluluktan kaçınma gibi bir hakları yoktur.

Yapısı itibarı ile unutkan ve karmaşık bir yapıya sahip olan insan çoğu zaman kendi görev ve sorumluluklarının farkında olamamasına bağlı olarak giderek dînî, ahlaki ve toplumsal sorumluluklardan uzaklaşan, bencil bir neslin yetişmesine neden olmaktadır. Bu yetişen nesil ile onu yetiştiren ebeveynler

arasında büyük uçurumlar meydana gelmiş ve aile denilen en küçük toplumsal birimin her bir üyesi bir diğerinden uzaklaşarak ciddi bir yalnızlığın içerisine itilmiştir.

İşte böylesine bir yalnızlığın içerisinde olan aile ve onun bireylerinin her biri için Kur'ân ayetleri içerisinde çözüm önerileri bulunmaktadır. Bu çözüm önerileri Kur'ân'ın kissa diye tabir ettiği yaşanmış olgu ve olayların anlatıldığı satır aralarına işlenerek hem işitsel anlamda hem de görsel anlamda bir yönlendirme faaliyeti üstlenmektedir. İşte bu yönlendirme faaliyeti diye belirttiğimiz hususa örnek olabilecek Yakup ve ailesinden çıkardığımız şu tavsiyeler büyük öneme haizdir:

- Aile içi iletişim istenilen ve beklenen düzeyde olmadığı sürece sorunlar devam edecektir. İletişimin konuşan ve dinleyen olmak üzere iki tarafı vardır, her iki tarafında birbirlerine kendilerini ifade ettikleri eylemin adı iletişimdir. İletişimin iki yönlü olmaması ve tek tarafın konuştuğu bir iletişim, tarafları olumsuz etkileyen bir iletişim şeklidir.

- Sağlıklı bir toplumun gelişebilmesi için yarınlarımızı emanet edecek olduğumuz genç neslin bedensel, sosyal ve duygusal açıdan dengeli bir şekilde doyuma ulaştırılması gerekmektedir. Çağdaş anlamda eğitimin en başından itibaren amacı dengeli kişiler yetiştirmek ve böylece hem bireyi hem de toplumun geleceğini güvence altına almaktır. Bu gelişim özellikleri doğrultusunda eğitimini almayan bir nesilden bireysel ve toplumsal anlamda bir başarı ve katkı beklemek söz konusu olamayacağından maddi ve manevi eğitim eşit verilmelidir. Günümüz dünyasında ebeveynler maddi anlamda tatmin ettikleri çocuklarını manevi anlamda aç bırakmaktadır. Bu ise psikolojik olarak sıkıntılı bireylerin artmasına neden olmaktadır.

- Anne ve babalar, Allah'ın bir ihsan olarak bağışladığı en büyük nimetlerden biri olan çocuklarına, İslâmî eğitim verme, dini ve dünyevi zorunlu eğitimi sağlama, çocuklar arasında maddi ve manevi anlamda adaleti gözetme gibi görevleri bulunmaktadır. Zira adaletsizlik kin, nefret, düşmanlık gibi olumsuz davranışlara yol açma ihtimali bulunmaktadır. Bunun içindir ki Peygamber (a.s)'ın çocuklar arasında adil olunması ile ilgili birçok tavsiyesi bulunmaktadır. Diğer taraftan adaletin yerine getirilmemesi toplumsal birliği tehdit eden bir durum olması nedeni Kur'an'da şeytanın bir fiili olarak nitelendirilmiş ve sakınılması gerektiği ifade edilmiştir.

- İnsan aklını kullanabilme kabiliyetine sahip tek varlıktır. Akılla birlikte insana bilgi ve kabiliyetleri ölçüsünde feraset denilen önceden sezebilme gücü verilmiştir. Doğru kullanıldığı ölçüde yanlışların önüne bir set koyabilme imkânı vermesi mümkündür.

- Allah, insanları zıt kutuplu formatta yaratmıştır. İnsanın yapısında ahlaki davranışta bulunma özelliği olduğu gibi, gayri ahlaki davranışta bulunma özelliği de vardır. O, doğası gereği bu iki özellikte birlikte yaşar. Bu nedenle insan eğitimi zorlu ve güç bir yapıya haizdir. Bu yolda insanın en büyük yardımcısı sabır ve duadır. Duanın eylemle birlikte bir yakarış olduğu gerçeği unutulmamalıdır.

- Bireyin kendisini, davranışlarını ve isteklerini dizginleyebilme anlamına gelen otokontrol ya da başka deyişle özdenetim, insan hayatında önemli bir yere sahiptir. Kişinin toplumsal değerlere saygılı olabilmesi ve yaşadığı çevreyle uyum içerisinde ilişkiler kurarak yaşayabilmesi için kendini kontrol edebilmesi şarttır. Ebeveynlerin yaptığı en büyük hata çocuklarını kendi kontrolleri altında tutmaktır. Ancak bu mümkün olmadığına ve olamayacağına göre onlara kendilerini kontrol altına alabilecekleri otokontrol eğitiminin mutlak gerekli olduğu bilinmelidir.

- Mutlu olmak bireyin dışında gerçekleşen bir durum olmayıp bizzat içsel değişkenler silsilesi olarak bireyin kendisinde başlayacağı bilinmelidir. Bu nedenle hayatı anlamlı kılmak, verimliliği artırmak, hayat boyunca karşımıza çıkabilecek zorlukların üstesinden gelebilmek için pozitif bakış ve değerlendirme çok büyük bir öneme sahiptir. İnsanoğlunun mutsuzluğunun en temel nedenlerinden biri, olaylara negatif bakma ve olumlu yönlerini görememektir. Bu nedenle Kur'ân, "sizin hayır bildiklerinizde şer, şer bildiklerinizde hayır vardır" öngörüsünü öne çıkarır.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk: Habîburrahmân el-A'zamî, üçüncü baskı, Beyrut 1403/1983
- Ebü Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasen b. El-huseyn et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420
- Ebu'l-Kâsım Huseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbu'l-Kur'an*, thk. *Safvân Adnân*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1412
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratu'l-Edille*, Tah. Hüseyin Atay, DİB Yay., Ankara, 1993
- Ekrem Bayat, *Kur'an'da Allah Merkezli Anlatımlar*, Sonçağ yay., Ankara, 2020
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaazâ, *Tâcü'l-Arûs*, Matbaatü'l-Hayriye, Mısır 1306 h.
- Fîrûzâbâdî, *Besâir Zevi't-Temyîz fî Letâifî Kitabi'l-Aziz*, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- İbn Manzûr, Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994
- İbn Teymiye, *Kitâbu'l-İman*, (*Mecme'u'l-Fetâvâ içinde*) Suudi Arabistan, ts.
- Leyla Arslan, *Pozitif Psikoloji Anlayışı, Konuşma Terapisi Ve Bir Terapi Öyküsü*", *Psiko Hayat Dergisi*, Yıl.5, Sayı.13
- Mebrure Doğan ve Çiğdem Gülmez (2014). "Sabır ölçeğinin Türkçeye uyarlanması: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42:263-279

- Mehmet Emin Ay, "Ailede Verilecek Din Eğitiminde Genel Prensipler", *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi sempozyumu (2)*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005
- Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Abdillâh eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru ibn Kesîr, 1250
- Nâsîrud'dîn Ebu saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-arabî, 1418
- Ömer en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Rüçhan Gökdağ ve Özgül Dağlı, (27-28 Nisan 2012), İletişim Çatışması Olarak Kadına Yönelik Şiddet, *Uluslararası Katılımlı Kadına ve Çocuğa Karşı Şiddet Sempozyumu*, Ankara,
- Recep İlhan ve Erol Feyzullahoğlu, "Cam Elyaf Takviyeli Polyester (CTP) Kompozit Malzemelerde Kullanılan Doğal Elyaf ve Dolgu Maddeleri", *El-Cezerî Fen ve Mühendislik Dergisi* Cilt: 6, No: 2, 2019
- Süleyman Uludağ, *Firâset*", TDV *İslam Ansiklopedisi*, 1996, İstanbul
- Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, Çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, 1984
- Yasemin Doğan ve Mahmut Özdevecioğlu, "Pozitif Ve Negatif Duygusallığın Çalışanların Performansları Üzerindeki Etkisi", *SÜ İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, Sayı.18



## **Parent-Child Relationship (In the example of Prophet Jacob and his family)**

### **(Extended Abstract)**

According to Islam, the importance of family for the upbringing of a generation will be clearly understood when the verses of the Quran and especially some stories are examined. Despite the family's feature of being the smallest unit of the society, the task of raising people, which is the most difficult task for the society, is given to it. Within this area of duty and responsibility, each of the parents has a set of responsibilities within their own biological and logical area. Accordingly, none of the parents have the right to transfer their duties and responsibilities to another or to avoid responsibility.

People, who are forgetful and have a complex structure due to their nature, often lead to the growth of a selfish generation who gradually moves away from religious, moral and social responsibilities due to being unaware of their duties and responsibilities. Large gaps have occurred between this growing generation and the parents who raised it, and each member of the smallest social unit called the family has been pushed away from the other and into a serious loneliness.

There are solution suggestions in the verses of the Quran for the family and each of its members, who are in such loneliness. These solution proposals are processed between the lines in which the lived facts and events, which the Quran describes as stories, are described, and they undertake an orientation activity both in auditory and visual sense. Here, the following recommendations from Yakup and his family, which can be an example of the issue we have mentioned as a referral activity, are of great importance:

-Problems will continue as long as family communication is not at the desired and expected level. Communication has two sides as speaking and listening, the name of the action in which they express themselves to each other on both sides is communication. Communication is not two-way and one-sided communication is a form of communication that negatively affects the parties.

- In order for a healthy society to develop, the young generation, whom we will entrust our future, must be fulfilled in a balanced manner in terms of physical, social and emotional aspects. The aim of education in the modern sense from the very beginning is to raise balanced individuals and thus to secure the future of both the individual and the society. Since it is not possible to expect individual and social success and contribution from a generation that does not receive education in line with these developmental characteristics, material and spiritual education should be given equal. In today's world,

parents do not satisfy their children in the spiritual sense that they materially satisfy. This causes an increase in psychologically distressed individuals.

-Mothers and fathers have duties such as providing Islamic education, providing religious and worldly compulsory education to their children, one of the greatest blessings Allah has bestowed as a gift, and observing justice in material and spiritual terms among children. Because injustice may lead to negative behaviors such as grudge, hatred, and hostility. For this reason, the Prophet (as) has many recommendations about being just among children. On the other hand, since the failure to fulfill the justice is a situation that threatens social unity, it is described as an act of devil in the Quran and it is stated that it should be avoided.

- Human beings are the only creatures capable of using their mind. Along with the mind, human beings are given the power of foresight, which is called foresight, in accordance with their knowledge and abilities. It is possible to put a barrier in front of mistakes to the extent that it is used correctly.

- God created humans in an oppositional format. In the nature of human being, there is the feature of acting in moral behavior as well as the feature of engaging in immoral behavior. By nature, he coexists with these two characteristics. Therefore, human education has a difficult and difficult nature. In this way, the greatest help of man is patience and prayer. It should not be forgotten that prayer is a supplication with action.

- Self-control, in other words self-control, which means being able to restrain oneself, behavior and desires, has an important place in human life. Self-control is essential for people to be respectful to social values and to live in harmony with the environment they live in. The biggest mistake parents make is to keep their children under their own control. However, since this is not possible and cannot be, it is known that self-control training is absolutely necessary for them to get themselves under control.

- It should be known that being happy is not something that happens outside of the individual, but starts with the individual himself. For this reason, positive view and evaluation are of great importance in order to make life meaningful, to increase efficiency and to overcome the difficulties that may arise throughout life. One of the main reasons for human unhappiness is to look at things negatively and not see their positive aspects. Therefore, the Quran emphasizes the prediction that "there is evil in what you know well and good in what you know evil".

# Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

## Kur'ân Tefsirinde Bilinmesi Gerekli Önemli Kurallar Üzerine

Important rules that the interpreter needs to know in the interpretation of the Holy Qur'an

القواعد المهمة التي يحتاج إلى معرفتها المفسر في تفسير القرآن الكريم

### Süleyman AYDIN

Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı

Assoc. Dr., Yalova University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Tafsir, Yalova/Turkey

[slaydinn@gmail.com](mailto:slaydinn@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0001-8958-9437>

### Makale Bilgisi – Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 21/01/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 28/03/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/06/2021

Atıf/Citation: Aydın, Süleyman. "Kur'ân Tefsirinde Bilinmesi Gerekli Önemli Kurallar Üzerine". Universal Journal of Theology 6/1 (2021): 27-68.

## القواعد المهمة التي يحتاج إلى معرفتها المفسر في تفسير القرآن الكريم

الملخص:

هذا البحث يهدف إلى تمكين القارئ من معرفة القواعد والأصول التي يحتاج إليها المفسر، ومن معرفة ما فيها من التيسير، والتسهيل، والتحقيق، ومن معرفة ضرورة تعديد العلوم، واستنباط مثل هذه القواعد ووضعها. الكلمات المفتاحية: القاعدة، الضمائر، التعريف، التنكير، التذكير.

### Özet

Bu araştırma; bir müfessirin ihtiyaç duyduğu kuralları ve ilkeleri okuyucunun bilmesini, ayrıca ilimlerin kaidelendirilmesini, ve bunlarda var olan kolaylaştırmayı ve tahkikleri bilmesini ve bu kural ve ilkelerin benzerlerinin vaz ve istinbat edilme yollarının bilinmesini hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler** : Kurallar, Zamirler, Marife, Nekra, Müzekkerlik

### Important rules that the interpreter needs to know in the interpretation of the Holy Qur'an

#### Abstract

This research aims to enable the reader to know the maxims and fundamentals needed by an exegete, and to know what they contain in terms of easiness, convenience, and proficiency, and to know the necessity of codification of knowledge, and the inference of the likes of these maxims and their formulation.

**Keywords**: Maxims, pronouns, definition, making indefinite, making masculine.

### التقديم:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل كتاباً مبيناً بآيات بينات وتكفّل ببيانه ومكّننا من أن نستزيد من بيانه فهدانا إلى سبل التفسير وأصوله وقواعده، والصلاة والسلام على من أسند إليه التبيان ففسر القرآن بمقدار ما يُحتاج إليه، ووضع أصولاً وقواعداً يسير عليها المفسرون وعلى آله وصحبه الأخيار الذين فسروا القرآن على الأصول والقواعد التي وضعها رسول الله صلى الله عليه وسلم والتي استنبطوها وعلى من اهتدى بهديهم وسار على نهجهم إلى يوم الدين.

أمّا بعد: فهذا بحث في علوم القرآن وأصول التفسير يحتوي على بعض القواعد الأصولية واللغوية التي يحتاج إليها المفسرون، أردتُ أن أكتب فيها على منهج البحث العلمي الأصيل المؤصّل في بحث لا يخلو من إضافة جديد، أو جمع متفرق من صحيح، وتحقيق ما كتبه الأولون من علمائنا الكرام والباحثين، أو شرح مغلق، أو تصحيح قول أخطأ فيه قائله، أو ناقله، أو اختصار طويل، أو إتمام ناقص، أو ترتيب مختلط، فكتبته رجاء أن أنتفع به أنا ومن بلغ مرتبته على تقديم، ومقدمة ومبحث، وخاتمة.

أما التقديم: فقد جعلته على خطبة الكتاب ومحتوياته.

وأما المقدمة: ففي بعض مبادئ علم القواعد التي يحتاج إليه في تفسير القرآن. وفيها ثلاث

مسائل.

المسألة الأولى: معنى القاعدة لغةً واصطلاحاً.

المسألة الثانية: بيان فضل هذا العلم وأهميته.

المسألة الثالثة: التعليق على تسمية نوع من أنواع علوم القرآن قواعد مهمة يحتاج إليها

المفسر.

أما المبحث: ففي بيان القواعد المهمة التي يحتاج إليها المفسرون، وفيه تسعة مطالب.

المطلب الأول: القواعد التي تتعلق بالضمائر وشرحها.

المطلب الثاني: القاعدة التي تتعلق بالتعريف والتنكير.

المطلب الثالث: القاعدة التي تتعلق بالتذكير والتأنيث.

المطلب الرابع: القاعدة التي تتعلق بالسؤال والجواب.

المطلب الخامس: القاعدة التي تتعلق بالألفاظ المعدولة مقابللة الجمع بالجمع في القرآن.

المطلب السادس: القاعدة التي في ذكر بعض الألفاظ التي يظنّ بها الترادف وليست منه.

المطلب السابع: القاعدة التي تتعلق بالإفراد والجمع.

المطلب الثامن: الخطاب بالفعل وما يتعلق به من أمور.

المطلب التاسع: القاعدة التي تتعلق بالمصدر.

المطلب العاشر: القاعدة التي تتعلق بالعطف وأقسامه.

وأما الخاتمة: فقد جعلتها على أهم النتائج والتوصيات.

المقدمة: بعض مبادئ علم القواعد التي يحتاج إليها في تفسير القرآن. وفيها ثلاث مسائل.

المسألة الأولى: بيان معنى القاعدة لغةً واصطلاحاً.

القاعدة الأولى: القاعدة لغةً هي أساس الشيء وأصله، سواء كان معنوياً أم حسياً.

واصطلاحاً: هي أمر كليّ منطبق على جميع جزئياته عند تعرّف أحكامها منه.

إذا رجعنا إلى كتب اللغة نجد أن القاعدة<sup>1</sup> هي أساس الشيء وأصله على نحو ينعدم هذا

الشيء ويضمحلّ بسبب انتفائه، سواء كان معنوياً كقواعد العلم أم حسياً كقواعد البيت وجمعها قواعد.

<sup>1</sup> انظر: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر - بيروت، 1979م. (مادة: قعد) 109/5. والراغب الأصفهاني، (ت: في حدود 425هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم والدار الشامية - دمشق، الطبعة الرابعة،

وقد جاء هذا اللفظ في القرآن الكريم، قال تعالى: {وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلَ} [البقرة 127]، وقوله تعالى: {فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ} [النحل: 26] فمعنى القاعدة في الآيتين الأساس وهو ما يرفع عليه البنيان، فكل ما يبنى عليه غيره يسمى قاعدة.

واصطلاحاً: اختلف العلماء في تعريف القاعدة اصطلاحاً؛ لاختلافهم في اعتبار القواعد كلية أو أمراً كلياً؟ لأن الكلية هي الحكم على جميع الأفراد فرداً فرداً أي الحكم على كل جزء من أجزاء القاعدة فلا يخرج عن القاعدة أدنى شيء، أمّا الكلي فهو الحكم على المجموع أو الحكم الأغلب فيخرج عن القاعدة بعض الأمور.

فمن المتأخرين من عزف القاعدة الفقهية عنها: حكم أغلبي يتعرف منه حكم الجزئيات الفقهية مباشرة.<sup>2</sup>

ومنهم من عزفها فقال: هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها.<sup>3</sup>

قال التهانوي (ت: 1158هـ): "هي تطلق على معان: مرادف الأصل، والقانون، والمسألة والضابطة والمقصد. وعزفها بأنها: "أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعزف أحكامها منه".<sup>4</sup>

والتحقيق: إنها أمر كلي لأن بعض الجزئيات قد تشذ وتخرج عن القاعدة؛ لأن هذه القواعد في أغلبها جاءت عن طريق التبع والاستقراء، ومن هنا يشترط في كلمة «القاعدة» المستعملة في العلوم الراجحة أن تكون قضية كلية أو غالبية، ولا يعتبر أن تكون أساساً للعلم على نحو ينتفي بانتفائها، فمثلاً لو انتفت قاعدة واحدة من قواعد الفقه، أو النحو، أو الرجال أو غيرها، لم ينتف العلم بانتفائها.

المسألة الثانية: بيان فضل هذا العلم وأهميته.

1430هـ - 2009م. (مادة: قعد) ص: 678-679. وأبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت: 1094هـ - 1683م)، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد الصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، 1419هـ - 1998م. ص: 702.

<sup>2</sup> علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، دار القلم - دمشق، الطبعة الثالثة، 1414هـ - 1994م، ص: 431.

<sup>3</sup> السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي (ت: 816هـ)، التعريفات، تحقيق: محمد باسل عيود السود، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ - 2004، ص 172.

<sup>4</sup> محمد علي التهانوي (ت: 1158هـ)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة الأولى، 1996م، 1295/2.

القاعدة الثانية: علم القواعد التي يُحتاج إليها في تفسير القرآن فضل، عالمه فاضل مفضل، وجهله خذل، وجاهله خاذل مخذول، وهالك مهلك، فمحرم عليه أن يتكلم في شيء من علم هذا الكتاب الذي حرم الشرع تفسيره بغير علم.

لاشك أن هذا العلم إضافة إلى الجهات الثلاث المشهورة قد حاز الشرف بسبب كون أصول التفسير يتطلب معرفة كثير من العلوم، ولا يجوز لغير عالمه أن يُقدم على تفسير كتاب الله، لأن قوله يكون مبنياً على شفا جرف هار ينهار به في وادي الغي والضلال، ويمكننا من إدراك ما في كتاب ربنا من المعاني، والأسرار والحكم بأقصر الطرق الآمنة؛ لأن هذا العلم يحتوي علي معلومات مركزة، ومحكمة، ويعرّفنا أهمية تقعيد العلوم واستنباط قواعدها ووضعها؛ لأن تقعيد العلوم من أهم الوسائل لضبط العلوم وتسهيلها وعرضها عرضاً حكيماً سليماً نزيهاً.

المسألة الثالثة: التعليق على تسمية نوع من أنواع علوم القرآن قواعد مهمة يحتاج إليها المفسر.

القاعدة الثالثة: هناك قواعد كثيرة ومهمة منها ما هو شرعي ومنها ما هو عقلي، ومنها ما هو لغوي، وفي تسمية نوع من أنواع علوم القرآن قواعد مهمة يحتاج إليها المفسر تجرؤ؛ لأنه ما من شيء في علوم القرآن إلا وهو يعتبر قاعدة من هذه القواعد.

لا شك أن هذه القاعدة لا تحتاج إلى شرح وإثبات؛ لأنها من البديهيات، وأننا إذا ألقينا النظر نجد أن هذه ليست كل القواعد بل بعض أهم القواعد؛ ولأنه ما من علم من العلوم النافعة التي لها علاقة قريبة أو بعيدة بالقرآن إلا وهو مع قواعده من علوم القرآن، وأصول التفسير وقواعدها؛ ولأننا نحتاج في فهم القرآن وتفهمه إلى قواعد كثيرة شرعية، وعقلية، ولغوية، وفنية كيميائية، وفيزيائية، وفلكية، وطبية، وهندسية، ورياضية؛ ولذا نستطيع أن نقول إن السيوطي قد قصد من العنوان "قواعد مهمة يحتاج المفسر إلى معرفتها" بعض أهم القواعد التي يحتاج المفسر إلى معرفتها وما يشابهها.

المبحث: بيان القواعد المهمة التي يحتاج إليها المفسرون، وفيه تسعة مطالب:

المطلب الأول: القواعد التي تتعلق بالضمائر وشرحها.

القاعدة الأولى: الأصل في الكلام أن يكون مظهراً لا يعدل عنه إلى المضمير إلا لأسباب منها: الاختصار وهو الأصل ومنها الإبهام والاشتغال، ومنها التعظيم والتحقيق، والاختصار بالضمير المتصل أولى وأحسن من الاختصار بالضمير المنفصل والتعبير بالمظهر من الإطناب وبالمضمير من الإيجاز، ولكل وجه وجيه وموضع وسيم فاستعمال أحدهما في موضع الآخر مجاز.

لا شك أن العلماء قد اهتموا بمعرفة ما في الضمائر الواقعة في القرآن من المعاني والأسرار والحكم. قال الإمام الزركشي (ت: 794هـ) في البرهان في علوم القرآن: ضمن الموضوع - أساليب القرآن وفنونه البليغة - تحت العنوان - قاعدة في الضمائر - وقد صنف ابن الأنباري (ت: 328هـ) في "بيان الضمائر الواقعة في القرآن" مجلدين - وفيه مباحث. الأول: للدول إلى الضمائر أسباب: منها - وهو أصل وضعها - للاختصار، ولهذا قام قوله تعالى: {أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا} [الأحزاب: 35] مقام خمسة وعشرين كلمة لو أتى بها مظهرة، وكذا قوله تعالى: {وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ} [النور: 31] نقل ابن عطية (ت: 524هـ) عن مكِّي (ت: 437هـ)، أنه ليس في كتاب الله آية اشتملت على ضمائر أكثر منها، وهي مشتملة على خمسة وعشرين ضميراً.

ومنها الفخامة والتفخيم بشأن صاحبه، حيث يجعل لفرط شهرته كأنه يدل على نفسه، ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته، كقوله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ} [القدر: 1] يعني القرآن، وقوله: {فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ} [البقرة: 97] ومنه ضمير الشأن، ومنها الدناءة والتحقير، كقوله تعالى: {إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ} [البقرة: 168] يعني الشيطان. وقوله: {إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْهُمْ} [الأعراف: 27]، {إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ} [الانشقاق: 14].<sup>5</sup>

القاعدة الثانية: ما من ضمير إلا وله مرجع سابق يعود إليه مطابقة أو تضمناً أو التزاماً، وقد يعدل عن ذلك لنكتة فيعود على متأخر في الذكر واللفظ ومقدم في النية والرتبة أو يعود على بعض ما تقدم له، أو قد يعود على محذوف أو غير مذكور ترك أو حذف اعتماداً على دليل يدل عليه أو على استحضاره بالمذكور، أو ثقة بفهم السامع، أو قد يعود الضمير على ملابس ما هو له.<sup>6</sup>

تختلف معاني ضمير الغيبة من موضع إلى موضع، قال الإمام الزركشي (ت: 794هـ): قسم النحويون ضمير الغيبة إلى أقسام: (أحدها): وهو الأصل أن يعود إلى شيء سبق ذكره في اللفظ بالمطابقة، نحو: {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى} {طه: 121} {وَنَادَى نُوحٌ أُمَّهُ} [هود: 42].

<sup>5</sup> انظر: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت: 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث - القاهرة، الطبعة الثالثة، 1404هـ - 1984م، 24/4. وأبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة، 1426هـ، 1266/4.

<sup>6</sup> انظر: السيوطي، الإتقان، 1267/4.



(الثاني): أن يدل اللفظ على صاحب الضمير بالتضمن، كقوله تعالى: {أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى} [المائدة: 8] فإنه عائد على "العدل" المفهوم أو المتضمن له من "اعدلوا". وقوله: {وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ} [النساء: 8] أي المقسوم، لدلالة القسمة عليه. وقوله: {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ} [الأنعام: 121]، فالضمير يرجع للأكل لدلالة "تأكلوا".

(الثالث): أن يدلّ عليه بالالتزام، كإضمار الروح أو النفس في قوله تعالى: {فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ} [الواقعة: 83] وقوله: {كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ} [القيامة: 26]، يعني أضمر النفس لدلالة ذكر الحلقوم والترقي عليها. وقوله: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ} [القدر: 1]، أضمر القرآن؛ لأنّ الإنزال يدلّ عليه التزاماً.

(الرابع): أن يعود على مذكور في سياق الكلام، مؤخر في اللفظ مقدم في الية، كقوله تعالى: {فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَىٰ} [طه: 67] وقوله: {وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ} [القصص: 78] وقوله: {فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ} [الرحمن: 39].

(الخامس): وقد يعود الضمير على بعض ما تقدم له، كقوله تعالى: {فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً} [النساء: 11]، بعد قوله: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} [النساء: 11] وقوله: {وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرِذْهِنَّ} [البقرة: 228]، فإنه عائد على المطلقات، مع أنّ هذا خاص بالرجعي، وهل يقتضي ذلك تخصيص الأول؟ فيه خلاف أصولي. وقوله: {وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ} [التوبة: 34]؛ فإنّ الفضة بعض المذكور، فأغنى ذكرها عن ذكر الجميع، حتى كأنه قال: {وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ} [التوبة: 34]، أصناف ما يكتنر.

(السادس): وقد يعود الضمير على غير مذكور ترك أو حذف اعتماداً على دليل يدل عليه كما في قوله تعالى: {وَلَا بَوَّيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ} [النساء: 11]، فالضمير يعود على الميت، وإن لم يتقدم له ذكر، إلا أنه لما قال: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} [النساء: 11] عُلِمَ أنّ ثَمَّ ميتاً يعود الضمير عليه.

(السابع): وقد يعود الضمير على صاحب المسكوت عنه لاستحضاره بالمذكور وعدم صلاحيته له، كقوله: {إِنَّا جَعَلْنَا فِي آغْثَانِهِمْ أَغْثَالًا فَوَيْ إِلَى الْأَذْقَانِ} [يس: 8]، فأعاد الضمير للأيدي؛ لأنها تصاحب الأعناق في الأغلال، وأغنى ذكر الأغلال عن ذكرها.

ومثله قوله تعالى: {وَمَا يُعْمَرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ} [فاطر: 11]، أي من عمر غير المعمر، فأعيد الضمير على غير المعمر؛ لأنّ ذكر المعمر يدل عليه لتقابلهما، فكان يصاحبه

الاستحضار الذهني. ولهذه الآية الأخيرة وجه آخر وهو أن يعود الضمير على اللفظ الأوّل دون معناه.

(الثامن): أن يدلّ عليه السياق فيضمّر ثقةً بفهم السامع كإضمار "الأرض" في قوله تعالى: {مَا تَرَكَ عَلَيَّ ظَهْرَهَا مِنْ دَابَّةٍ} [فاطر: 45]، وقوله: {كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ} [الرحمن: 26].  
(التاسع): وقد يعود الضمير على ملابس ما هو له، نحو: {إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا} [النازعات: 46]، أي ضحى يومها لا ضحى العشيّة نفسها؛ لأنّه لا ضحى لها.

(العاشر): ألاّ يعود على مذكور ولا معلوم بالسياق أو غيره وهو الضمير المجهول الذي يلزمه التفسير بجملة أو مفرد، فالمفرد في نعم وبئس، والجملة ضمير الشأن والقصة، نحو هو زيد منطلق، وكقوله تعالى: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} [الإخلاص: 1]، أي الشأن الله أحد.

(فائدة): وقد يتجوّز بحذف الضمير للعلم به، كقوله: {أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا} [الفرقان: 41]، أي بعثه، وهو كثير. ومنه قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنْكُمْ} [البقرة: 234]، إلى قوله: {يَتَّبِعُونَ} إذا جعلناه الخبر، فالأصل "يتربصن أزواجهن" وضع الضمير موضع الأزواج لتقدم ذكرهن، فأغنى عن الضمير.<sup>7</sup>

القاعدة الثالثة: الأصل في الضمير أن يعود على أقرب مذكور ما لم توجد قرينة تمنع من ذلك بأن يكون الكلام المذكور سابقاً مركباً إضافياً فيعود الضمير للمضاف لكونه محدثاً عنه، وقد يعود على المضاف إليه أو قد يحتمل الأمرين معاً.<sup>8</sup>

لا شك أن هناك أصولاً يجب علينا أن نضعها أمام أعيننا في بيان عود الضمائر، لأننا لا نستطيع أن نفهم أو نفسر ونبيّن النصوص الشرعية والأدبية كما ينبغي إلا برعاية هذه الأصول.  
قال الإمام الزركشي (ت: 794هـ): الأصل أن يعود الضمير على أقرب مذكور، ومن ثمّ أخرج المفعول الأوّل في قوله: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ} [الأنعام: 112]؛ ليعود الضمير عليه لقربه، إلا أن يكون مضافاً ومضافاً إليه وذكر بعدهما ضمير فالأصل عوده للبعيد أي المضاف؛ لأنه المحدث عنه، نحو: {وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا} [إبراهيم: 34]، وقد يعود على القريب المضاف إليه، نحو: {إِلَى إِلَهٍ مُوسَى وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كَاذِبًا} [غافر: 37].

<sup>7</sup> الزركشي، البرهان، 25/4.

<sup>8</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 39/4. والسيوطي، الإتقان، 1271/4.

وأما قوله تعالى: {فَأَطَّلَعَ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كَاذِبًا} [غافر: 37]، فقد قال بعض المحققين أنَّ الضمير يعود على المضاف إليه وهو موسى، والظنُّ بفرعون، وكأنَّه لَمَّا رأى نفسه قد غلط في الإقرار بالإلهية من قوله: {إِلَهِ مُوسَى} استدرك ذلك بقوله هذا.

واختلف في قوله تعالى: {أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ} [الأنعام: 145]، فمنهم من أعاده على المضاف، ومنهم من أعاده كابن حزم والماوردي إلى المضاف إليه لقربه، وقوى هذا الرأي بعض المتأخرين؛ لأنَّ الضمير للمضاف دون المضاف إليه ليس بأصل مطرد، بل الأصل أن يعود إلى المضاف إليه؛ لقربه كما في قوله تعالى: {وَأَشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ} [النحل: 114].

والتحقيق: أنَّ الأصل هو عوده إلى ما العمل به أولى، كما قاله الماوردي مثلاً: إنَّ الضمير يعود إلى الخنزير؛ لأنَّ اللحم موجود فيه.

القاعدة الرابعة: أنَّ الأصل اتحاد وتوافق الضمائر في المرجع حذرًا من التشبث مالم توجد قرينة تدل على خلاف ذلك، وبعبارة أخرى أنه إذا اجتمع ضمائر، فحيث أمكن عودها للمؤتلف أي الواحد فهو أولى من عودها للمختلف، فإن وجدت يتعين العدول عن هذا الأصل.<sup>9</sup> لا شك أن الكلام إذا دار بين حمله على توافق الضمائر في المرجع وحمله على تخالفها فحملة على التوافق أولى وأحسن من التخالف والتشبث. وأن ما يخالف ذلك يحتاج إلى قرينة وعلاقة.

قال الإمام الزركشي (ت: 794هـ): إذا اجتمع ضمائر، فحيث أمكن عودها لواحد فهو أولى من عودها للمختلف، ولهذا لما جوز بعضهم في قوله تعالى: {أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ} الخ أنَّ يكون الضمير في الثاني {فَأَقْدِفِيهِ فِي أَلِيمٍ} [طه: 39]، للتأبوت وما بعده، وما قبله لموسى عابه الزمخشري (ت: 538هـ)، وجعله تنافراً ومُخرجاً للقرآن عن إعجازه، فقال: "والضمائر كلها راجعة إلى موسى ورجوع بعضها إليه وبعضها إلى التأبوت فيه هجئة لما يؤدِّي إليه من تنافر النظم. فإنَّ قلت: المقذوف في البحر هو التأبوت وكذلك الملقى إلى الساحل! قلت: ما ضرك لو جعلت المقذوف والملقى إلى الساحل هو موسى في جوف التأبوت حتى لا تفرق الضمائر فيتنافر عليك النظم الذي هو قوام إعجاز القرآن، ومراعاته أهم ما يجب على المفسر".<sup>10</sup> وقال

<sup>9</sup> انظر: السيوطي، الإقتان، 4/1272.

<sup>10</sup> محمود بن عمر الزمخشري (ت: 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبط وتوثيق: أبي عبد الله بن منير آل زهوي، دار الكتاب العربية - بيروت، الطبعة الأولى، 1427هـ - 2006م، 3/65 و 4/335.

في قوله تعالى: {لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} [الفتح: 9]: "الضمائر لله عز وجل، والمراد بتعزيز الله تعزير دينه ورسوله، ومن فرق الضمائر فقال إنها للرسول إلا الأخير فقد أبعده".<sup>11</sup>

وقد يخرج عن هذا الأصل، كما في قوله: {وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا} [الكهف: 22]، فإن ضمير@فيهم@أي الهاء والميم لأصحاب الكهف، و{منهم}@أي الهاء والميم لليهود، قاله ثعلب (ت: 291هـ) والمبرد (ت: 285هـ)، وقوله: {إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا} [التوبة: 40]، فما ورد فيه من الضمائر، كلها للنبي صلى الله عليه وسلم إلا ضمير@عليه@فصاحبه، كما نقله السهيلي (ت: 581هـ) عن الأكثرين؛ لأن السكينة لم تنزل على النبي صلى الله عليه وسلم لكونها تنزل عليه دائماً؛ لأنه كان قد علم أنه لا يضره شيء، إذ كان خروجه بأمر الله، وضمير {جَعَلَ} له تعالى.<sup>12</sup>

وأما قوله تعالى: {ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ} [التوبة: 26]، فالسكينة نزلت على النبي صلى الله عليه وسلم يوم حنين؛ لأنه خاف على المسلمين ولم يخف على نفسه، فنزلت عليه السكينة من أجلهم لا من أجله.<sup>13</sup>

وقد يخالف بين الضمائر حذرًا من التنافر نحو: {مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ} [التوبة: 36]، الضمير للاثني عشر، ثم قال: {فَلَا تَطْلُمُوا فِيهِنَّ} [التوبة: 36] أتى بصيغة الجمع مخالفًا لعوده على الأربعة. وقوله: {مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ} [التوبة: 36]، وقوله تعالى: {فَلَا تَطْلُمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ} [التوبة: 36]، يعود الضمير في (منها) على "الاثني عشر"، وفي فيهن يعود على "أربعة"، وهو جمع قلة. وجوز بعضهم عوده على "الاثني عشر" أيضاً، بل هو الصواب؛ لأنه لا يجوز أن ينهي عن الظلم في الأربعة ويبيح الظلم في الثمانية؛ بل ترك الظلم في الكل واجب، لكن يجوز التنصيص على أفضلية الحرم، فإن الظلم قبيح مطلقاً، وفيه أقبح، فالظاهر الأول. قوله تعالى: {وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا} [هود: 77]، قال ابن عباس (ت: 68هـ): ساء ظناً بقومه، وضاق ذرعاً بأضيافه.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> الزركشي، البرهان، 35/4-36.

<sup>12</sup> انظر: السيوطي، الإقتان، 1272/4.

<sup>13</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 37/4.

<sup>14</sup> انظر: السيوطي، الإقتان، 1272/4.

القاعدة الخامسة: أن الضمير قد يعود مفرداً على الأول باعتبار لفظه وقد يعود جمعاً باعتبار معناه وقد يعود مذكراً باعتبار لفظه وقد يعود مؤنثاً باعتبار معناه، فإذا اجتمع عود الضمير على اللفظ والمعنى في موضع واحد، فالأصل أن يبدأ باللفظ ثم بالمعنى، أما البدء بالمعنى ثم باللفظ فنادر<sup>15</sup>.

لا شك أن الأصل أن يكون هناك تطابق بين الضمير والمرجع، وما يخالف ذلك يؤول بتأويلات يستسيغها البليغ والفصيح.

قال الإمام السيوطي (ت: 911هـ): إذا اجتمع في الضمائر مراعاة اللفظ والمعنى بُدئ باللفظ ثم بالمعنى؛ هذا هو الجادة في القرآن، قال تعالى: {وَمِنَ اللَّائِسِ} \* ثم قال: \* {وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ} [البقرة: 8]، أفرد أولاً باعتبار اللفظ، ثم جمع باعتبار المعنى، وكذا: {وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ} [الأنعام: 25]، {وَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ أَئِذْنَ لِي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا} [التوبة: 49]. قال الشيخ علم الدين العراقي (ت: 704هـ): ولم يجئ في القرآن البداءة بالحمل على المعنى إلا في موضع واحد؛ وهو قوله: {وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا} [الأنعام: 139]، فأث (خالصاً) حملاً على معنى (ما) ثم راعى اللفظ فذكر فقال: {مُحَرَّمٌ} انتهى<sup>16</sup>. قال ابن الحاجب (ت: 646هـ) في (أماليه):<sup>17</sup> "إذا حمل على اللفظ جاز الحمل بعده على المعنى، وإذا حُمِلَ على المعنى صَغُفَ الحمل بعده على اللفظ؛ لأنَّ المعنى أقوى، فلا يبعد الرجوع إليه بعد اعتبار اللفظ، ويضعف بعد اعتبار المعنى القوي الرجوع إلى الأضعف".<sup>18</sup> وقال ابن جني (ت: 392هـ) في المحتسب: "لا يجوز مراجعة اللفظ بعد انصرافه عنه إلى المعنى، وأورد عليه قوله تعالى: {وَمَنْ يَعْمَلْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَقِيضٌ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ \* وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ} ثم قال: {حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا} [الزخرف: 36-38]، فقد راجع اللفظ بعد الانصراف عنه إلى المعنى".<sup>19</sup> وقال محمود بن حمزة بن نصر (ت: 505هـ) في كتاب العجائب: "ذهب بعض

<sup>15</sup> انظر: السيوطي، الإتقان 4/1277.

<sup>16</sup> السيوطي، الإتقان، 4/1271-1277-1279.

<sup>17</sup> بل في شرحه على المفصل، ولم يرد في أماليه.

<sup>18</sup> عثمان بن عمر بن أبي بكر أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب الكردي المالكي (ت: 646هـ)، تحقيق: إبراهيم محمد عبد الله، دار سعد الدين - دمشق، الطبعة الأولى، 1425هـ، 479/1.

<sup>19</sup> أبو الفتح عثمان بن جني (ت: 392هـ)، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي ناصف وعبد الحليم النجار وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة، 1415هـ - 1994م، 145/2.

التَّحْوِيَيْنِ إِلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْحَمْلُ عَلَى اللَّفْظِ بَعْدَ الْحَمْلِ عَلَى الْمَعْنَى، وَقَدْ جَاءَ فِي الْقُرْآنِ بِخِلَافِ ذَلِكَ، وَهُوَ قَوْلُهُ: {خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا} [الطلاق: 11]<sup>20</sup>. قَالَ ابْنُ خَالَوَيْهِ (ت: 370هـ) فِي كِتَابِهِ (لَيْسَ):<sup>21</sup> "القاعدة في (مَنْ) ونحوه الرجوع من اللفظ إلى المعنى ومن الواحد إلى الجمع، ومن المذكر إلى المؤنث، نحو: {وَمَنْ يَفْتَنُ مِنْكُمْ لَللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلُ صَالِحًا} [الأحزاب: 31]. {مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ} إِلَى قَوْلِهِ {وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ} [البقرة: 112]، أَجْمَعَ عَلَى هَذَا النَّحْوِيِّونَ قَالَ: وَلَيْسَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ وَلَا فِي شَيْءٍ مِنَ الْعَرَبِيَّةِ الرَّجُوعُ مِنَ الْمَعْنَى إِلَى اللَّفْظِ إِلَّا فِي حَرْفٍ وَاحِدٍ اسْتَخْرَجَهُ ابْنُ مَجَاهِدٍ (ت: 104هـ)، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ} [الطلاق: 11] الْآيَةِ، وَحَدَّ فِي {يُؤْمِنُ} وَ {يَعْمَلُ} وَ {يُدْخِلْهُ}، ثُمَّ جَمَعَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {خَالِدِينَ} ثُمَّ وَحَدَّ فِي قَوْلِهِ: {أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا} [الطلاق: 11]، فَرَجَعَ بَعْدَ الْجَمْعِ إِلَى التَّوْحِيدِ.<sup>22</sup>

وَمِنْ عَوْدِ الضَّمِيرِ عَلَى الْمَعْنَى، قَوْلُهُ فِي آيَةِ الْكَلَالَةِ: ﴿فَإِنْ كَانَتْ أُثْمَيْنِ﴾ [النساء: 176]، وَلَمْ يَتَقَدَّمْ لَفْظُ مَثْنِي يَعُودُ عَلَيْهِ، قَالَ الْأَخْفَشُ (ت: 215هـ):<sup>23</sup> لِأَنَّ الْكَلَالَةَ تَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ وَالْأَثْنَيْنِ وَالْجَمْعِ فَثَنَى الضَّمِيرَ الرَّاجِعَ إِلَيْهَا حَمَلًا عَلَى الْمَعْنَى، كَمَا يَعُودُ الضَّمِيرُ جَمْعًا عَلَى (مَنْ) حَمَلًا عَلَى مَعْنَاهَا.<sup>24</sup>

القاعدة السادسة: أَنَّ هُنَاكَ فَرْقًا بَيْنَ ضَمِيرِ الْفَصْلِ وَضَمِيرِ الشَّأْنِ الَّذِي يُسَمَّى ضَمِيرِ الْقِصَّةِ وَضَمِيرِ الْمَجْهُولِ، فَضَمِيرِ الْفَصْلِ هُوَ الْأَصْلُ يُوْتِي بِهِ بِصِيغَةِ الْمَرْفُوعِ الْمُتَكَلِّمِ أَوْ الْمُخَاطَبِ أَوْ الْغَائِبِ مُطَابِقًا لِمَا قَبْلَهُ فِي الْإِفْرَادِ وَالْجَمْعِ غَيْرِ مَلَازِمٍ لِلْإِفْرَادِ لِلْإِعْلَانِ بِأَنَّ مَا بَعْدَهُ خَبْرٌ لَا تَابِعَ، وَلِلتَّوَكِيدِ وَلِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ فَائِدَةَ الْمَسْنَدِ ثَابِتَةٌ لِلْمَسْنَدِ إِلَيْهِ دُونَ غَيْرِهِ وَمِنْ هُنَا قَالُوا يَفِيدُ الْإِخْتِصَاصَ وَالْقَصْرَ، أَمَّا ضَمِيرِ الشَّأْنِ وَالْقِصَّةِ فَمُخَالَفٌ لِلْأَصْلِ وَالْقِيَاسِ يُوْتِي بِهِ لِتَعْظِيمِ الْمُخْبِرِ عَنْهُ وَتَفْخِيمِهِ، بِأَن يَذْكَرَ أَوَّلًا مَبْهَمًا، ثُمَّ يَفْسِّرُ بِمَفْسَرٍ لَا يَكُونُ إِلَّا جُمْلَةً، وَأَنَّهُ يَعُودُ عَلَى مَا بَعْدَهُ لَزُومًا إِذْ لَا يَجُوزُ لِلْجُمْلَةِ الْمَفْسَّرَةِ لَهُ أَنْ تَتَقَدَّمَ عَلَيْهِ وَلَا شَيْءٌ مِنْهَا وَلَا يَعُودُ عَلَى مَذْكَورٍ وَلَا

<sup>20</sup> محمود بن حمزة الكرماني (ت نحو: 505هـ)، غرائب التفسير وعجائب التأويل، تحقيق: شمران سركال بونس العجلي، دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة ومؤسسة علوم القرآن - بيروت، 1408هـ - 1988م، 1/120.

<sup>21</sup> الحسين بن أحمد بن خالويه، (ت: 370هـ)، كتاب ليس في كلام العرب، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة: الثانية، مكة المكرمة، 1399هـ - 1979م، ص: 219، 220.

<sup>22</sup> انظر: السيوطي، الإقتان، 4/1271-1272.

<sup>23</sup> انظر: أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط (ت: 215هـ)، معاني القرآن، تحقيق: هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1990م، 1/270.

<sup>24</sup> انظر: السيوطي، الإقتان، 4/1268.

معلوم بالسياق وغيره، وأنه يلزم الأفراد ولا يتبع بتابع، فلا يؤكّد ولا يُعْطَف عليه، ولا يبدل منه، ولا يعمل فيه إلا الابتداء أو ناسخه.<sup>25</sup>

قد تختلف الضمائر في اللغة وفي القرآن في ماهياتها ومعانيها من موضع إلى موضع. قال الإمام السيوطي (ت: 911هـ): ضمير الفصل: ضمير بصيغة المرفوع مطابق لما قبله؛ تكلماً وخطاباً وغيبيةً، إفراداً وغيره، وإنما يقع بعد مبتدأ أو ما أصله المبتدأ وقبل خبر كذلك، نحو: {وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [البقرة:5]، {وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ} [الصفات:165]، {كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ} [المائدة:117]، {تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ} [المزمل:20]، {إِن تَرَنِ أَنَا أَقَلُّ مِنْكَ مَالاً وَوَلَدًا} [الكهف:39]، {هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ} [هود:78]. وجوز الأخصف (ت: 215هـ)<sup>26</sup> وقوعه بين الحال وصاحبها، وخرّج عليه قراءة: {هُنَّ أَطْهَرُ} بالنصب.<sup>27</sup> وجوز الجرجاني (ت: 816هـ) وقوعه قبل مضارع، وجعل منه: {إِنَّهُ هُوَ يُبْدِيءُ وَيُعِيدُ} [البروج:13]. وجعل منه أبو البقاء (ت: 616هـ)<sup>28</sup> {وَمَكْرُؤُاُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ} [فاطر:10]. ولا محلّ لضمير الفصل من الإعراب.

وله ثلاثة فوائد: الإعلام بأن ما بعده خبر لا تابع. والتأكيد؛ ولهذا سمّاه الكوفيتون دعامة؛ لأنه يدعم به الكلام، أي يقوى ويؤكّد، وبنى عليه بعضهم: أنه لا يجمع بينه وبينه، فلا يقال: زيد نفسه هو الفاضل. والاختصاص، وذكر الزمخشري (ت: 538هـ) الثلاثة في {وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [البقرة:5]، فقال: فائدته الدلالة على أن ما بعده خبر لا صفة، والتوكيد، وإيجاب أن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره.<sup>29</sup>

ضمير الشأن والقصة: ويسمى ضمير المجهول، قال في المغني:<sup>30</sup> خالف القياس من خمسة أوجه: أحدها: عوّده على ما بعده لزوماً، إذ لا يجوز للجملة المفسرة له أن تتقدّم عليه ولا شيء

<sup>25</sup> انظر: السيوطي، الإتيان، 1274/4، 1275. والبرهان 29/4-31. وأبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: 911هـ)، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م. 467/3، 468.

<sup>26</sup> انظر: الأخصف الأوسط، معاني القرآن، 45/2.

<sup>27</sup> قراءة محمد بن مروان وعيسى الثقفي، وهي قراءة شاذة. انظر: ابن جني، المحتسب، 324/1.

<sup>28</sup> انظر: أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (ت: 616هـ)، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة، 1073/2.

<sup>29</sup> انظر: الزمخشري، الكشف، 46/1.

<sup>30</sup> انظر: جمال الدين ابن هشام الأنصاري (ت: 761هـ)، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى، 1384هـ - 1964م، ص: 636، 637، 638.

منها. والثاني: أنَّ مفسرَهُ لا يكون إلا جملة. والثالث: أنَّه لا يشبع بتابع، فلا يؤكِّد ولا يُعطف عليه، ولا يبذل منه. والرابع: أنَّه لا يعمل فيه إلا الابتداء أو ناسخه. والخامس: أنَّه ملازم للإفراد، ومن أمثلته: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:1]، ﴿فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الأنبياء:97]، ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾ [الحج:46].

وفائدته: الدلالة على تعظيم المخبر عنه وتفخيمه، بأن يذكر أولاً مبهماً، ثم يفسر.

تنبه: قال ابن هشام (ت: 761هـ): متى أمكن الحمل على غير ضمير الشأن، فلا ينبغي أن يُحمل عليه ومن ثمَّ ضُعِفَ قول الزمخشري (ت: 538هـ) في: ﴿إِنَّهُ يَزَاكُمُ﴾ [الأعراف:27]، إن اسم (إنَّ) ضمير الشأن والأولى كونه ضمير الشيطان، ويؤيده قراءة ﴿وَقَبِيلَهُ﴾ [الأعراف:27] بالنصب،<sup>31</sup> وضمير الشأن لا يُعطف عليه.<sup>32</sup>

(فائدة):<sup>33</sup> المضمَر لا يكون إلا بعد الظاهر لفظاً أو مرتبة، أو لفظاً ومرتبة، ولا يكون قبل الظاهر لفظاً ومرتبة، إلا في أبواب ضمير الشأن والقصة، وباب نعم وبئس، كقوله تعالى: ﴿فَنِعْمًا هِيَ﴾ [البقرة:271]، و﴿سَاءَ مَثَلًا﴾ [الأعراف:177]، والضمير في "ربه رجلاً"، وباب الإعمال، إذا عملت الثاني والأول يطلب عمدة، فمذهب سيبويه (ت: 180هـ) أنَّك تضمَر في الأول، فتقول: ضربوني وضربت الزيد.

القاعدة السابعة: إنَّ الضمير في جمع العاقلات يُعود عليه غالباً بصيغة الجمع، لا فرق بين أن يكون هذا الجمع جمع قلة أو جمع كثرة، أما الضمير في جمع غير العاقلات يُعود عليه غالباً بصيغة الجمع إذا كان جمع قلة وبصيغة الإفراد إذا كان جمع كثرة.<sup>34</sup>

لا شك أن هناك أصولاً يجب علينا أن نضعها أمام أعيننا في بيان عود الضمير في جمع العاقلات وفي جمع غير العاقلات، لأننا لا نستطيع أن نفهم أو نفسر ونبين النصوص الشرعية والأدبية كما ينبغي إلا برعاية هذه الأصول.

فمن أمثلة الأول على كونه غالباً قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾ [البقرة:233]، ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة:228]، وعلى كونه مثلاً نادراً قوله تعالى: ﴿أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾

<sup>31</sup> قراءة الزيدي وهي قراءة شاذة. انظر: أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (ت: 756هـ)، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم - دمشق، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م، 292/5، 293.

<sup>32</sup> السيوطي، الإتيان، 1274/4-1276.

<sup>33</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 41/4.

<sup>34</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 23/4. والسيوطي، الإتيان، 1276/4.



[البقرة:25]، حيث ورد الأفراد فقال: {مُطَهَّرَةٌ} ولم يقل {مُطَهَّرَاتٌ} كما جاء في القراءة التفسيرية، ذلك أن العرب تعدل عن الجمع مع التانيث كثيراً لتقلهما؛ لأن التانيث خلاف المألوف والجمع كذلك، فإذا اجتمعا تفادوا عن الجمع بالأفراد وهو كثير شائع في كلامهم لا يحتاج للاستشهاد.

ومن أمثلة الثاني على كونه جمع قلة أو جمع كثرة قوله تعالى: {إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا}. إلى أن قال: {مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ} \* فأعاد {مِنْهَا} بصيغة الأفراد على الشهور، وهي للكثرة، ثم قال: {فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ} [التوبة:36]، فأعاده جمعاً على {أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ} وهي للقلة، ذلك لأنهم قالوا: جمع ما لا يعقل إما أن يكون جمع قلة أو كثرة، فإن كان جمع كثرة فمجيء الضمير على حد ضمير الواحدة أولى من مجيئه على حد ضمير الغائبات، وإن كان جمع قلة فالعكس.

وذكر الفراء (ت: 207هـ) بهذه القاعدة سراً لطيفاً: وهو أن المميّز مع جمع الكثرة - وهو ما زاد على العشرة - لمّا كان واحداً وخذ الضمير، ومع القلة - وهو العشرة فما دونها - لمّا كان جمعاً جُمِعَ الضمير.<sup>35</sup>

القاعدة الثامنة: الأصل في الإضمار هو الضمير لكن قد تسد مسد الضمير أمور منها: الإشارة والألف واللام.<sup>36</sup>

لا شك أن هناك طرقاً كثيرة في التعبير بالمضمّر فمنها: الإشارة والألف واللام. فمن أمثلة الأول قوله تعالى: {إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا} [الإسراء: 36]. ومن أمثلة الثاني: قوله تعالى: {فَأَمَّا مَنْ طَغَى} (37) وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (38) فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى (39) وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى (40) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى} [النازعات: 37 إلى 41]، أي ماواه وقوله: {نُجِبَ دَعْوَتَكَ وَتَتَّبَعَ الْرُّسُلَ} [إبراهيم: 44]، أي رسلك.

القاعدة التاسعة: الأصل أنه إذا ذكر شيئان وعطف بينهما بـ "أو" وجب إفراد الضمير، وقد يعود الضمير عليهما، وإذا ذكر شيئان وعطف بينهما بـ "الواو" وجب تشية الضمير، وقد يعود الضمير على أحدهما لأمر ونكت.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> انظر: أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت: 207هـ)، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة، 435/1.

<sup>36</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 38/4.

<sup>37</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 40/4. والسيوطي، الإتقان، 1269/4.

لا شك أن الضمير يختلف من حيث الأفراد والثنية إذا كان مرجعه شيئين عطف بينهما ب "أو" أو "الواو". وإذا عطف بينهما ب "الواو" فيكون الغالب فيه تثنية الضمير وقد يعود الضمير على أحدهما، وإذا عطف بينهما ب "أو" فيكون الغالب فيه أفراد الضمير وقد يعود الضمير عليهما لأمر ونكت.

فمن أمثلة ذلك قوله تعالى: {إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَلِلَّهِ أَوْلَىٰ بِهِمَا} [النساء: 135]، فقيل: إن "أو" بمعنى الواو، وقيل: بل المعنى إن "يكن الخصمان"، فعاد الضمير على المعنى، وقيل: للتبويح لا للعطف وعكس هذا إذا عطف بالواو وجب تثنية الضمير.<sup>38</sup>

وقوله تعالى: {وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ} [التوبة: 62]، فقد جاء الضمير فيه مفرداً لحكم منها أن رضا الله ورضا رسوله يعتبران جزءاً لا يتجزأ، فإرضاء رسول الله إرضاء الله، والخلاصة: أراد أن يرضوهما، فخص الرسول بالعائد؛ لأنه هو داعي العباد إلى الله، وحقته عليهم، والمخاطب لهم شفاهاً بأمره ونهيه، وذكر الله تعالى في الآية تعظيماً، والمعنى تام بذكر الرسول وحده، كما قال تعالى: {وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ} [النور: 48]، فذكر الله تعظيماً، والمعنى تام بذكر رسوله. وقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ} [الأنفال: 20].

أما المثال على أنه إذا عطف ب "أو" وجب أفراد الضمير فقولهم: إن جاء زيد أو عمرو فأكرمه؛ لأن "أو" لأحد الشئين، قال تعالى: {وَمَنْ يَفْتَلِدْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا} [النساء: 74].

القاعدة العاشرة: الأصل أنه إذا ذكر شيئين يعود الضمير عليهما تثنية لكنه قد يعود عليهما جمعاً لأمر ونكت.<sup>39</sup>

لا شك أن الضمير يختلف من حيث التثنية والجمع، فإذا كان مرجعه شيئين يجب تثنية الضمير وقد يعود عليهما جمعاً لأمر ونكت. ونحن هنا أيضاً نكتفي بذكر أمثلة لما استثنى من الأصل.

<sup>38</sup> انظر: السمين الحلبي، الدر المصون، 4/115.

<sup>39</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 4/32.

فمن أمثلة ذلك، قوله تعالى: { وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ } [الأنبياء: 78]، يعني حكم سليمان وداود. وقوله: { أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ } [النور: 26]، فأوقع "أولئك" وهو جمع، على عائشة وصفوان بن المعطل.

أمَّا الأمور فمنها أنَّ الاثنين جَمَعَ في المعنى في المثالين، وأمَّا النكت فمنها تعظيم أمرهما والإشارة إلى علو شأنهما في الأول، والإشارة إلى ترفعهما وتنزههما عمَّا نسب إليهما في الثاني.

القاعدة الحادية عشرة: الأصل أنه إذا ذكر شيئين يعاد الضمير عليهما معاً لكن قد يعاد على أحدهما، ثم الغالب كونه هو الثاني لأمر ونكت.<sup>40</sup>

لا شك أن الضمير يختلف من حيث التثنية والجمع إذا كان مرجعه شيئين يجب أن يعاد الضمير عليهما معاً فإذا أعيد على أحدهما، وهو الثاني غالباً فيكون ذلك لأمر ونكت. ونحن هنا أيضاً نكتفي بذكر أمثلة لما استثنى من الأصل.

فمن أمثلة ذلك قوله تعالى: { وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ } [البقرة: 45]، فأعاد الضمير للصلاة؛ لأنها أقرب وأفضل.

وقوله تعالى: { هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ } [يونس: 5]، والأصل: "قدرهما" لكن اكتفى برجوع الضمير للقمر لوجهين: قربه من الضمير، وكونه هو الذي يعلم به الشهور، ويكون به حسابها.

وقوله: { وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ } [التوبة: 34]، أعاد الضمير على الفضة؛ لقربها وللمبالغة والإيجاز؛ لأنَّ الذي لا ينفق الفضة لا ينفق الذهب من باب أولى وهكذا.

القاعدة الثانية عشرة: الأصل أن يوحد الضمير إذا كان ما يعود عليه شيئين عطف بينهما ب "أو" وقد يثنى إذا كان المراد من الشئيين جنسيهما لأمر ونكت.<sup>41</sup>

لا شك أن الأصل هو أن يرجع الضمير إلى الشيء المذكور لكن قد يعود إلى ما دل عليه ذلك الشيء لأمر ونكت.

<sup>40</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 4/30. والسيوطي، الإتيان، 4/1269.

<sup>41</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 4/30. والسيوطي، الإتيان، 4/1269.

فمن أمثلة ذلك قوله تعالى: {وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا} [البقرة: 25]، فإنّ الضمير في "به" يرجع إلى المرزوق في الدارين جميعاً؛ لأنّ قوله: {هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ} [البقرة: 25]؛ مشتمل على ذكر ما رزقوه في الدارين.

وقوله تعالى: {إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَاقِرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا} [النساء: 135]. قال الزمخشري (ت: 538هـ):<sup>42</sup> فإن قلت: لم ثنى الضمير في «أولى بهما» وكان حقه أن يوحد لأن قوله: إن يكن غنياً أو فقيراً في معنى إن يكن أحد هذين؟ قلت قد رجع الضمير إلى ما دل عليه قوله: {إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَاقِرًا} لا إلى المذكور، فلذلك ثنى ولم يفرد، وهو جنس الغنى وجنس الفقير. فكأنه قيل: فالله أولى بجنسي الغنى والفقير. أى: بالأغنياء والفقراء. وفي قراءة أبي: فالله أولى بهم وهي شاهدة على ذلك.

القاعدة الثالثة عشرة: الأصل في الضمير أنه إذا ثني يعود على المذكورين لكن قد يعود على أحد المذكورين لأمر ونكت.<sup>43</sup>

لا شك أن الأصل أنه إذا كان أحد المذكورين فاعلاً يوحد الضمير إلا أنه قد يثنى فيعود على أحد المذكورين لأمر. فمن أمثلة ذلك على رأي قوله تعالى: {نَسِيًا خَوْتَهُمَا} [الكهف: 61]، وإنما نسيه الفتى. وذلك لأمر منها أن الرئيس مسؤول عن رعيته.

القاعدة الرابعة عشرة: الأصل أن يعود الضمير على ما يتصل به، وقد يعود على غير ما يتصل به لأمر ونكت.<sup>44</sup>

لا شك أن الأصل هو المعنى فإذا تعارض الإعراب مع المعنى فيقدم المعنى فمما يقتضيه الإعراب أن يعود الضمير على ما يتصل به أما مما يقتضيه المعنى أن يعود على غير ما يتصل به لأمر ونكت. ونحن هنا أيضاً نكتفي بذكر أمثلة لما استثنى من الأصل اللغوي لكون الأصل واضحاً وأمثله كثيرة.

ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى: {هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ} [الحج: 78]. وقوله تعالى: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ} [المؤمنون: 12-13]. فقد قال الإمام الزركشي (ت: 794هـ): إن الضمير قد يجيء متصلاً بشيء وهو لغيره، كقوله تعالى: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ} [المؤمنون: 12]، يعني آدم، ثم قال: {ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ} [المؤمنون: 13]، فهذا لولده؛ لأن آدم لم يخلق من نطفة.

<sup>42</sup> انظر: الزمخشري، الكشاف، 575/1. والسمين الحلبي، الدر المصون، 217/1.

<sup>43</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 32/4. والسيوطي، الإتيان، 1269/4. والسمين الحلبي، الدر المصون، 164/10.

<sup>44</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 33/4. والسيوطي، الإتيان، 1269/4، 1270.

وقوله تعالى: {هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ} [الحج:78]، يتبادر إلى الذهن أن الضمير في قوله: {هُوَ} عائد لإبراهيم عليه السلام؛ لأنه أقرب المذكورين، وهو مشكل لا يستقيم؛ لأنَّ الضمير في قوله: {وَفِي هَذَا} راجع للقرآن، وهو لم يكن في زمن إبراهيم، ولا هو قاله. والصواب أنَّ الضمير راجع إلى الله سبحانه، يعني {سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ} [الحج: 78]، يعني في الكتب المنزلة على الأنبياء قبلكم، وفي هذا الكتاب الذي أنزل عليكم، وهو القرآن. والمعنى: جاهدوا في الله حقَّ جهاده هو اجتباكم، وهو سماكم المسلمين من قبل، وفي هذا الكتاب لتكونوا شهداء فتشهدوا على الناس يوم القيامة.

وفي سورة يس موضعان، تَوَهَّم فيهما كثير من الناس: أحدهما، قوله تعالى: {وَآيَةٌ لَهُمْ اللَّيْلُ نَسَلَحُ مِنْهُ النَّهَارَ فِإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ} [يس: 37]، فقد يَتَوَهَّم أنَّ الضمير في "هم" راجع إلى الليل والنهار، بناء على أن أقلَّ الجمع اثنان، وهو فاسد لوجهين: أحدهما أنَّ النهار ليس مظلماً، والثاني أنَّ كون أقلَّ الجمع اثنان مذهب مرجوح، إنما الضمير راجع إلى الكفار الذين يحتاج عليهم بالآيات، و{مُظْلِمُونَ}: داخلو الظلام، كقولك: "قوم] مصبحون" و "ممسون" إذا دخلوا في هذه الأشياء.

والثاني قوله تعالى: {أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ} [يس: 81]، يظنُّ بعضهم أن معناه مثل السموات والأرض، وهو فاسد لوجهين: أحدهما أنَّهم ما أنكروا إعادة السموات والأرض حتى يدلَّ على إنكارهم إعادتهما بابتدائهما؛ وإنما أنكروا إعادة أنفسهم، فكان الضمير راجعاً إليهم، ليتحقق حصول الجواب لهم والردَّ عليهم. وقوله: {وَأَلْعَمَلُ الصَّالِحِ يَرْفَعُهُ} [فاطر: 10]، قد يتوهَّم عوْده على الله، وليس كذلك، وإلا لنصب "العمل" كما تقول: قام زيد وعمراً يضره، وإنما الفاعل في "يرفعه" عائد إلى العمل، والهاء لِلْكَلِمِ.<sup>45</sup>

القاعدة الخامسة عشرة: الأصل أنَّ يعود الضمير على مشاهد محسوس، لكن قد يعود على غير مشاهد محسوس.<sup>46</sup>

لا شك أن الأصل هو أن يكون الكلام أو الخطاب مبني على مشاهد محسوس إلا أنه قد يكون على غير مشاهد محسوس لأمر وحكم ونكت. ونحن هنا أيضاً نكتفي بذكر أمثلة لما استثنى من الأصل اللغوي.

فمن أمثلة ذلك قوله تعالى: {إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [مریم: 35]. قال الإمام الزركشي (ت: 794هـ): إنَّ الضمير قد يعود على غير مشاهد محسوس، والأصل خلافه،

<sup>45</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 33/4.

<sup>46</sup> انظر: السيوطي، الإتقان، 1270/4.

كما في قوله تعالى: {إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [مريم:35]، فضمير "له" عائذ على الأمر، وهو إذ ذاك غير موجود، فتأويله أنه لما كان سابقاً في علم الله كونه، كان بمنزلة المشاهد الموجود، فصحَّ عودُ الضمير إليه.<sup>47</sup>

المطلب الثاني: القواعد التي تتعلق بالتعريف والتنكير في القرآن.

القاعدة الأولى: النكرة هي الأصل والمعرفة فرع، فهي أفضل من المعرفة؛ لكونها أكثر وجوداً وخفة وأشد تمكناً والنكرات تكون أنكر من بعض، وكذلك المعرفة تكون أعرف من بعض ولكل واحد منهما أسباب وأسرار لا يبرزق بمعرفتها إلا الأختيار.<sup>48</sup>

ذكرنا هنا هذه القاعدة التي استخلصناها من كتبنا التراثية لما يترتب على عدم معرفة ما هو أصل في الباب أو المسألة أمور تمنعنا من إدراك المعنى المراد.

قال ابن يعيش (ت: 643هـ): إنَّ المعرفة في الأصل مصدر "عَرَفْتُ مَعْرِفَةً وَعِرْفَانًا"، وهو من المصادر التي وقعت موقع الأسماء، فالمراد بالمعرفة الشيء المعروف، كقوله تعالى: {هَذَا خَلْقُ اللَّهِ} [لقمان: 11]، أي: مَخْلُوقُهُ. واعلم أنَّ النكرة هي الأصل، والتعريف حادث؛ لأنَّ الاسم نكرة في أوَّل أمره مبهم في جنسه، ثمَّ يدخل عليه ما يُفرد بالتعريف، يكون اللفظ لواحد دون سائر جنسه، كقولك: "رجلٌ"، ثمَّ يحدث عهدُ المخاطب لواحد بعينه، فتقول: "الرجلُ"؛ لذا لا تجد معرفة إلا وأصلها النكرة؛ إلا اسم الله تعالى؛ لأنَّه لا شريك له سبحانه وتعالى.<sup>49</sup>

قال السيوطي (ت: 911هـ): "الأصل في الأسماء التنكير، والتعريف فرع عن التنكير".<sup>50</sup>

والذي يدل على أنَّ الأصل في الأسماء التنكير أنَّ التعريف علة تمنع الصرف.<sup>51</sup>

والتعريف فرع التنكير؛ لأنَّه مسوق بالتنكير، ودليل سَبْقِ التنكير من ثلاثة أوجه:

<sup>47</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 42/4.

<sup>48</sup> انظر: أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: 911هـ)، الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق: مجموعة من المحققين، مجمع اللغة العربية - دمشق، 1407هـ - 1987م، 78/2. وموفق الدين أبي البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي (ت: 643هـ)، شرح المفصل للزمخشري، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001م، 347/3. والزركشي، البرهان، 91/4. والسيوطي، الإتيان، 1283/4.

<sup>49</sup> انظر: ابن يعيش، شرح المفصل، 347/3.

<sup>50</sup> السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، 78/2.

<sup>51</sup> انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، 78/2. نقله السيوطي عن ابن هشام من كتابه التذكرة، وهو من الكتب المفقودة لابن هشام.

أحدهما أنّ النكرة أعمّ، والعام قبل الخاص؛ لأنّ الخاص يتميز عن العام بأوصاف زائدة على الحقيقة المشتركة. والثاني: أنّ لفظه (شيء) تعمّ الموجودات، فإذا أريد بعضها خصّص بالوصف أو قام مقامه والموصوف سابق على الوصف. والثالث: أنّ التعريف يحتاج إلى علامة لفظية أو وضعية.<sup>52</sup>

ولكل من النكرة والمعرفة أسرار ومقامات وأسباب لا تليق إلا به فسأذكر بعضها:  
أسباب التنكير:

الأول: إرادة الوحدة، نحو: {وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى} {القصص: 20}، أي: رجل واحد.

الثاني: إرادة النوع، نحو: {هَذَا ذِكْرٌ} {ص: 49}، أي: نوع من الذكر.

الثالث: التعظيم، بمعنى أنّه أعظم من أن يعين ويعرف، نحو: {فَادْتُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ} {البقرة: 279}، أي: بحرب أي حرب.

الرابع: التكثير، نحو: {أَتَيْنُنَا لِأَجْرٍ} {الشعراء: 41}، أي: وافرأ جزياً.

هذا وإنّ هناك أمثلة تحتمل التعظيم والتكثير معاً، منها قوله تعالى: {وَإِنْ يَكْذِبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ} {فاطر، الآية: 4}، أي رسل عظام ذوو عددٍ كثير.

الخامس: التّحقير، بمعنى انحطاط شأنه إلى حدٍ لا يمكن أن يعرف نحو قوله تعالى: {إِنْ نَظُنُّهُ إِلَّا ظَنًّا} {الجاثية، الآية: 32}، أي ظناً حقيراً لا يُعبأ به، وإلا لا تبعوه؛ لأنّ ذلك ديدنهم، بدليل: {إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنُّ} {الأنعام، الآية: 116}. {مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ} {عبس، الآية: 18}، أي من شيء حقير مهين، ثم بينه بقوله: {مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ} {عبس: 19}.

السادس: التقليل، نحو: {وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ} {التوبة، الآية: 72}، أي رضوان قليل منه أكبر من الجنّات، لأنّه رأس كل سعادة.<sup>53</sup>

أسباب التعريف:

<sup>52</sup> السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، 80/2.

<sup>53</sup> انظر: السيوطي، الإتيان 1283/4-1284. والزركشي، البرهان، 91/4. وبهاء الدين السبكي (ت: 773هـ)، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هنداي، المكتبة العصرية - صيدا، الطبعة الأولى، 1423هـ - 2003م، 202/1-205.

للتعريف أسباب ومقامات تختلف باختلاف كل نوع من أنواع التعريف وهي: الضمير، والاسم العَلَم، واسم الإشارة، والاسم الموصول، والمحلّى بأل، والمضاف لواحد مما ذكر، والمنادى إذا كان نكرة مقصودة.<sup>54</sup>

الأول: الاختصار يكون غالباً بالإضمار، وذلك في قوله تعالى: {أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا} {الأحزاب: 35}، قام مقام خمسة وعشرين كلمة لو أتى بها مظهرة، وقد يكون بالإضافة، لتعظيم المضاف، نحو: {إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ} {الحجر، الآية: 24}. {وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ} {الزمر، الآية: 7}، أي الأصفياء، في الآيتين. ولقصد العموم، نحو: {فَلْيَخْذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ} {النور، الآية: 63}، أي كل أمر لله تعالى.

الثاني: الإشارة إلى معهود خارجي تكون غالباً بالألف واللام كقوله تعالى: {وَلَيْسَ الذَّكُورُ كَالْأُنثَىٰ} {آل عمران: 36}، أي الذكر الذي طلبته ليس كالأنثى التي وهبت لها، وإنما جعل هذا للخارجي لمعنى الذكر في قولها: {إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا} {آل عمران: 35}، [و] معنى الأنثى في قولها: {إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ} {آل عمران: 36}. أو الإشارة إلى معهود ذهني، أي [في] ذهن مخاطبك تكون غالباً أيضاً بالألف واللام، كقوله تعالى: {إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ} {التوبة: 40}، {إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ} {الفتح: 18}، أو إلى عهد حضوري، نحو: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} {المائدة: 3}، فإنها نزلت يوم عرفة، أو للإشارة للتعريف الجنسي مجازاً لقصد المبالغة في الخبر أي لاستغراق أفراده أو خصائصه حقيقة أو مجازاً، فيقتصر جنس المعنى على المخبر عنه يكون غالباً أيضاً بالألف واللام نحو زيد الرجل، أي الكامل في الرجولية، وجعل سبويه صفات الله تعالى كلها من ذلك، أو للتعريف الجنسي حقيقةً وبيان الماهية، ويكون غالباً أيضاً بالألف واللام نحو: {أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ} {الأنعام: 89}. وقوله: {وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ} {الأنبياء: 30}، [أي] جَعَلْنَا مبتدأ كل حيّ هذا الجنس، الذي هو الماء.

الثالث: للتمييز أكمل تمييز بإحضار المعرف في ذهن السامع حساً يكون غالباً بالإشارة كقوله: {هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ} {لقمان: 11}.

وأما التعريف باسم الإشارة فالأصل فيه الدلالة على المشار إليه لتعيينه في الخطاب تعييناً يبيّن لا لبس فيه، كما في قول الله تعالى: {أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ} {البقرة: 31}، وقوله تعالى: {وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ}، وقوله تعالى: {وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ} {الأنعام: 153}.

<sup>54</sup> انظر: السيوطي، الإتقان، 4/1285-1287. والزركشي، البرهان 4/87-90. وبهاء الدين السبكي، عروس الأفراح، لبهاء 1/165-202.



ثم يدل اسم الإشارة المختار بعد ذلك على القرب والبعد بحسبه كما في: "هذا، وذلك، وذلك، وهؤلاء، وأولئك" وقد يراد مع التعيين أغراض أخرى منها: بيان حاله في القرب والبعد، فيؤتى في الأول بنحو: هذا، وفي الثاني بنحو: ذلك وأولئك.

ولقصد تحقيره بالقرب، كقول الكفار: {أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ} [الأنبياء، الآية: 36].  
 {أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا} [الفرقان، الآية: 41]. {مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا} [البقرة، الآية: 26]. وكقوله تعالى: {وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ} [العنكبوت، الآية: 64].

ولقصد تعظيمه بالبعد، نحو: {ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ} [البقرة، الآية: 2]. ذهاباً إلى بُعد درجته وللتنبية - بعد ذكر المشار إليه بأوصاف قبله - على أنه جدير بما يرد بعده من أجلها، نحو: {أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [البقرة، الآية: 5].

وقد يكون بالموصولية لكراهة ذكره بخاص اسمه، إما سترًا عليه، أو إهانة له أو لغير ذلك، فيؤتى بالذي ونحوها موصولة بما صدر منه من فعل أو قول، نحو: {وَالَّذِي قَالَ لِيَا لِدِيهِ أَفٍّ لِّكُمْ} [الأحقاف، الآية: 17]، {وَرَاوَدْتُهُ اللَّيْلِي هُوَ فِي بَيْتِهَا} [يوسف، الآية: 23]، أو لإرادة العموم، نحو: {إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا} [فصلت، الآية: 30] الآية، {وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا} [العنكبوت، الآية: 69]، {إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ} [غافر، الآية: 60]. أو للاختصار، نحو: {لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا} [الأحزاب، الآية: 69]، أي قولهم: إنه آدر، إذ لو عدَّد أسماء القائلين لطلال؛ وليس للعموم لأن بني إسرائيل كلهم لم يقولوا في حقّه ذلك.

الرابع: لإحضار المعرف بعينه في ذهن السامع يكون غالباً بالعلمية نحو قوله: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ} [الفتح: 29]، والعلم قد يكون اسماً أو كنية أو لقباً، والإتيان به في مقام التعظيم يدل على التعظيم، وفي مقام التحقير يدل على التحقير، وهكذا في سائر المعاني، ولا سيما إذا كان بين لفظ العلم والمقام مناسبة. وقد يكون لبعض الأعلام من الأسماء والكنى والألقاب ما له اختصاص بمدح أو ذم فيؤتى بها في سياق يناسبها، وقد يُقلب ما كان معروفاً بالمدح إلى مناسبة تقتضي الذم، وهو نوع لطيف من أنواع التعريف، كما في قول الله تعالى: {تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ (1) مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ (2) سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ (3)} [المسد: 1-3]، وهو تعريف لطيف؛ لأنَّ أبا لهب لُقِّبَ بذلك لشدة بياضه وصباحة وجهه، لكنَّ إيراده في هذا السياق قلب الدلالة إلى الذم؛ فما كان يُمدح به صار سبباً لذمه.

القاعدة الثانية: المعرفة بعد المعرفة عين الأول غالباً والنكرة بعد النكرة غير الأول غالباً  
والمعرفة بعد النكرة عين الأول غالباً والنكرة بعد المعرفة غير الأول غالباً.<sup>55</sup>

يتبين لنا من هذه القاعدة أنه إذا ذكر الاسم مرتين، فله أربعة أحوال: لأنه إما أن يكوناً  
معرفتين أو نكرتين، أو الأول نكرة والثاني معرفة، أو بالعكس، فإن كانا معرفتين: فالثاني هو  
الأول غالباً، وإن كانا نكرتين: فالثاني غير الأول غالباً.

فمثال لأول والثاني: {فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا \* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا} [الشرح: 5-6]. ومثال  
الثالث: {أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا \* فَعَصَىٰ فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ} [المزمّل: 15-16]، {فِيهَا مِصْبَاحٌ  
أَلْمُضْبَاحُ فِي رُجَاةٍ الزُّجَاةِ} [النور: 35]. ومثال الرابع: {وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ  
مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ} [الروم: 55].

المطلب الثالث: في القواعد التي تتعلق بالتذكير والتأنيث في القرآن.

القاعدة: التأنيث ضربان: حقيقي وغيره: فالحقيقي لا تحذف تاء التأنيث من فعله غالباً؛ إلا  
إن وقع فصل، وكلما كثر الفصل حُسن الحذف، والإثبات مع الحقيقي أولى، ما لم يكن جمعاً،  
وأما غير الحقيقي: فالحذف فيه مع الفصل أحسن.<sup>56</sup>

لا شك أن التفسير الأصيل يتطلب أموراً منها وجوب معرفة ما يتعلق بمعرفة ما يتعلق  
بالتذكير والتأنيث هل اللفظ حقيقي أو لا. فمن أمثلة ما تأنيثه حقيقي ولم تحذف تاء التأنيث من  
فعله، قوله تعالى: {...قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ  
الضَّالِّينَ} [يوسف: 51].

ومن أمثلة ما تأنيثه حقيقي وحذفت تاء التأنيث من فعله، قوله تعالى: {وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ  
امْرَأَةٌ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ ..} [يوسف: 30]؛ لذلك حكم كثيرة منها الإشارة إلى أن  
هؤلاء النسوة كانوا ممن يغلب على أرواجهن.

ومن أمثلة ما تأنيثه غير حقيقي ولم تحذف تاء التأنيث من فعله، قوله تعالى: {وَأَخَذَتِ  
الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ} [هود: 94]. ومن أمثلة ما تأنيثه غير حقيقي وحذفت تاء التأنيث من  
فعله، قوله تعالى: {وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ} [هود: 67]. {...فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ  
[البقرة: 275]. {...قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ} [آل عمران: 13]، إلا أن حذف تاء التأنيث في آية هود  
أحسن؛ لأنه كلما كثر الفصل ازداد حذف تاء التأنيث حسناً.

<sup>55</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 93/4. والسيوطي، الإتقان، 1289/4.

<sup>56</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 370/3. والسيوطي، الإتقان، 1280/4.

المطلب الرابع: القواعد التي تتعلق بالسؤال والجواب في القرآن.  
القاعدة الأولى: الأصل في السؤال أن يطابقه الجواب قد يزداد أو ينقص أو يعدل عنه كلياً.

57

لا شك أن هذه القاعدة تعرف لنا ما هو الأصل في الباب وأن ما يخالفه لا بد أن يكون مبنيًا على أسرار وحكم. ونحن هنا أيضًا نكتفي بذكر أمثلة لما استثنى من الأصل.

فمن أمثلة ما عدل عنه: قوله تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ} [البقرة: 189]، سألو عن الهلال: لِمَ يَبْدُو رَقِيقًا مِثْلَ الْخَيْطِ ثُمَّ يَتَزَايِدُ قَلِيلًا قَلِيلًا حَتَّى يَمْتَلِئَ، ثم يزل ينقص حتى يعود كما بدأ؟ فأجيبوا ببيان حكمة ذلك تنبيهًا على أَنَّ الْأَهْمَّ السُّؤَالُ عَنِ ذَلِكَ لَا مَا سَأَلُوا عَنْهُ.

ومن أمثلة الزيادة في الجواب: قول موسى: {هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَوي} [طه: 18]، في جواب: {وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يُمُوسَى} [طه: 17]، زاد في الجواب استلذاً بخطاب الله تعالى.

ومن أمثلة النقص منه: قوله تعالى: {قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ} [يونس: 15]، في جواب: {أَنْتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ}، أجاب عن التبديل دون الاختراع. قال الزمخشري (ت: 538هـ):<sup>58</sup> "لأنَّ التبديل في إمكان البشر دون الاختراع، فطوى ذكره للتنبيه على أنه سؤال محال". وقال غيره:<sup>59</sup> "التبديل أسهل من الاختراع، وقد نفى إمكانه، فالاختراع أولى".

القاعدة الثانية: السؤال علم ومعيار فيدل على علم صاحبه وفضله وفطنته وحسن خلقه وفعله غالباً، وإذا تعدى إلى المفعول الثاني ب (عن) يفيد التعلم والتعرف والاسترشاد وإذا تعدى إلى المفعول الثاني ب (من) أو بنفسه يفيد التسول استدعاء عطية ومال.

لا شك أن السؤال إما يدل على فطنة صاحبه وفضله وحكمته كأسئلة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين وإما يدل على بلادة صاحبه، ودناءته، وظالميته كأسئلة أهل الكتاب عامة واليهود

<sup>57</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 4/42. والسيوطي، الإقتان، 4/1311.

<sup>58</sup> انظر: الزمخشري، الكشاف، 2/334.

<sup>59</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 4/46.

خاصة. فأخرج البزار (ت: 292هـ)<sup>60</sup> عن ابن عباس (ت: 68هـ) قال: ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم - ما سألوه إلا عن اثنتي عشرة مسألة، كلها في القرآن. وأورده الإمام الرازي (ت: 606هـ)<sup>61</sup> بلفظ: (أربعة عشر حرفاً)، وقال: منها ثمانية في البقرة: {وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي} [البقرة: 186]. {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ} [البقرة: 189]. {يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ} [البقرة: 215]. {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ} [البقرة: 217]. {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ} [البقرة: 219]. {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى} [البقرة: 220]. {وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ الْغَفْوُ} [البقرة: 219]. {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ} [البقرة: 222].

والناسع: {يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ} [المائدة: 4]. والعاشر: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ} [الأنفال: 1]. والحادي عشر: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا} [النازعات: 42]. والثاني عشر: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ} [طه: 105]. والثالث عشر: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ} [الإسراء: 85]. والرابع عشر: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرُونِ} [الكهف: 83].

قال السيوطي: السائل عن الروح وعن ذي القرنين مشركو مكة واليهود، كما في أسباب النزول، لا الصحابة. قال الراغب (ت: في حدود 425هـ):<sup>62</sup> السؤال إذا كان للتعريف تعدى إلى المفعول الثاني، تارة بنفسه وتارة ب (عن) وهو أكثر، نحو: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ} [الإسراء: 85]. وإذا كان لاستدعاء مال فإنه يعدى بنفسه أو بمن، وب نفسه أكثر، نحو: {وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ} [الأحزاب: 53]. {وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ} [الممتحنة: 10]. {وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ} [النساء: 32].<sup>63</sup>

المطلب الخامس: القاعدة التي تتعلق بالألفاظ المعدولة مقابلته الجمع بالجمع في القرآن. القاعدة: إذا قبل الجمع بالجمع فقد يكون لكل فرد ما يخصه وقد يقتضي ثبوت الجمع لكل فرد من أفراد المحكوم عليه، وقد يحتمل الأمرين، فيحتاج إلى دليل يعين أحدهما، وإذا

<sup>60</sup> أبو بكر البزار (ت: 292هـ)، مسند البزار، تحقيق: مجموعة من المحققين، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1998، 274/11.

<sup>61</sup> انظر: فخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، 1420، 281/5.

<sup>62</sup> انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص: 437.

<sup>63</sup> انظر: السيوطي، الإقتان، 1320/4.

قوبل الجمع بالمفرد فلا يقتضي تعميم المفرد غالباً، وهناك ألفاظ معدولة يمكن أن تعدل بهذه القاعدة ويمكن أن تعدل عنها.<sup>64</sup>

لا شك أن المقابلة أسلوب من أهم أساليب التعبير في اللغة والقرآن يقوم على مبدأ إقامة تضاد بين الألفاظ والمعاني والأفكار والصور يؤثر في المعنى ويحقق غايات بلاغية وقيما فكرية.

ولذا نحن نرى أن مقابلة الجمع بالجمع تارة تقتضي مقابلة كل فرد من هذا بكل فرد من هذا، كقوله: { **وَاسْتَعْشُوا نِيَابَهُمْ** } [نوح:7]، أي استعشى كل منهم ثوبه { **خُرِمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ** } [النساء:23]، أي على كل من المخاطبين أمه، { **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ** } [النساء:11]، أي كلاً في أولاده، { **وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ** } [البقرة:233]، أي كل واحدة ترضع ولدها.

وتارة يقتضي ثبوت الجمع لكل فرد من أفراد المحكوم عليه، نحو: { **فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً** } [النور:4]، تارة يحتمل الأمرين، فيحتاج إلى دليل يعين أحدهما.

وأما مقابلة الجمع بالمفرد: فالغالب ألا يقتضي تعميم المفرد، وقد يقتضيه، كما في قوله تعالى: { **وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامَ مِسْكِينٍ** } [البقرة:184]، المعنى: على كل واحد لكل يوم طعام مسكين، { **وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُبْحَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً** } [النور:4]، لأن على كل واحد منهم ذلك.

أما الألفاظ المعدولة فليس في القرآن منها إلا الألفاظ العدد: { **مِائَتِي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ** } [النساء:3- فاطر:1] ومن غيرها { **طُورِي** } [طه:12]، فيما ذكره الأخفش (ت: 215هـ) في الكتاب المذكور، ومن الصفات: { **أُخْرُ** } في قوله تعالى: { **وَأُخْرُ مَثَابِهَاتٍ** } [آل عمران:7].

قال الراغب (ت: في حدود 425هـ) وغيره:<sup>65</sup> هي معدولة عن تقدير ما فيه الألف واللام، وليس له نظير في كلامهم فإن (أفعل) إما أن يذكر معه (من) لفظاً أو تقديرًا، فلا يثنى ولا يُجمع ولا يؤنث، وتحذف منه (من) فتدخل عليه الألف واللام، ويثنى ويجمع، وهذه اللفظة من بين أخواتها جُوزَ فيها ذلك من غير الألف واللام.

<sup>64</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 3/4. والسيوطي، الإتقان، 1302/4، 1303.

<sup>65</sup> انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص: 69.

وقال الكرمانيّ (ت: 505هـ)<sup>66</sup> في الآية المذكورة: لا يمتنع كونها معدولة عن الألف واللام مع كونها وصفاً لنكرة؛ لأن ذلك مقدّر من وجه، غير مقدّر من وجه.<sup>67</sup>

قال أبو البقاء (ت: 616هـ):<sup>68</sup> «فإن قيل: واحدة» متشابهات «متشابهة، وواحدة» أخر «أخرى، والواحدة هنا لا يصح أن توصف بهذا الواحد فلا يقال، أخرى متشابهة إلا أن يكون بعض الواحدة يُشبهه بعضاً، وليس المعنى على ذلك وإنما المعنى أن كل آية تشبه آية أخرى، فكيف صحّ وصف هذا الجمع بهذا الجمع، ولم يصحّ وصف مفرده بمفرده، قيل: التشابه لا يكون إلا بين اثنين فصاعداً، فإذا اجتمعت الأشياء المشابهة كان كل واحد منها مشابهاً للآخر، فلما لم يصحّ التشابه إلا في حالة الاجتماع وصف الجمع بالجمع؛ لأن كل واحد منها يشابه باقيها، فأما الواحد فلا يصحّ فيه هذا المعنى، تدلّ كلّها على معنى تكرير اسم العدد لقصد التوزيع، كقوله تعالى: {أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع} [فاطر 1] أي لطائفة جناحان، ولطائفة ثلاثة، ولطائفة أربعة، والتوزيع هنا باعتبار اختلاف المخاطبين في السعة والطول، فمنهم فريق يستطيع أن يتزوجوا اثنتين، فهؤلاء تكون أزواجهم اثنتين اثنتين، وهلمّ جزاً، كقولك لجماعة اقتسموا هذا المال درهمين درهمين، وثلاثة ثلاثة، وأربعة أربعة، على حسب أكبركم سنّاً، الأصول من الأعداد لا تفيد إلا حصر الكمية المعدودة الأعداد المعدولة تضيف إلى العدد معنى الهيئة وترتيب الحدوث.<sup>69</sup>

المطلب السادس: القاعدة التي تتعلق بالكلمات المترادفة في القرآن.

القاعدة: وفي القرآن كلمات مترادفة يجب تفسيرها في ضوء علم الفروق اللغوية فكل تفسير يبني على إنكار وجودها دخيل وكذلك كل تفسير يبني على عدم اعتبار الفوارق الدقيقة في مترادفات القرآن، وأن هناك فرقاً بين الترادف في اللغة ولغة القرآن، وما ورد في القرآن من كلمات مترادفة تتميز عن أخواتها بمعان دقيقة أعجبت علماءنا الأجلاء فقالوا مبالغين "وما يظن ترادفه في القرآن فليس بمترادف"، بل ترادف القرآن وجه من وجوه إعجازه.

اختلف علماء علوم القرآن في وقوع الترادف في القرآن كما اختلف علماء اللغة في وقوعه في اللغة فمنهم من ذهب إلى وجود الترادف فيهما معا مثل الأصمعي، وسيبويه، وابن جني،

<sup>66</sup> انظر: الكرمانيّ، غرائب التفسير 241/1.

<sup>67</sup> انظر: السيوطي، الإتقان، 4/1302.

<sup>68</sup> انظر: أبو البقاء العكبري، التبيان، 1/238. والسمين الحلبي، الدر المصون، 3/26.

<sup>69</sup> انظر: محمد الطاهر ابن عاشور (ت: 1393هـ)، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984م،

ومنهم من ذهب إلى عدم وجوده فيهما مثل ثعلب، والثعالبي، وابن الأنباري، وأبو هلال العسكري، وابن فارس. ومنهم من ذهب إلى عدم وجوده في القرآن فقط وهكذا، والخلاف بين المذهبين قديم.

والتحقيق: إن هناك كلمات مترادفة في القرآن كما في اللغة إلا أن فيما بينها فروقا دقيقة. أما ما قاله السيوطي إن ما يظن ترادفه فليس بمترادف في القرآن فنيه مبالغة لإفادة ما في مترادفات القرآن من فروق لم يتخيلها بلغاء العرب وفصحائها. وقال الزركشي: فعلى المفسر مراعاة الاستعمالات وَالْقَطْعُ بِعَدَمِ التَّرَادُفِ مَا أَمْكَنَ فَإِنَّ لِلتَّرْكِيبِ مَعْنَى غَيْرَ مَعْنَى الْإِفْرَادِ وَلِهَذَا مَنَعَ كَثِيرٌ مِنَ الْأُصُولِيِّينَ وَفُوعَ أَحَدِ الْمُتَرَادِفِينَ مَوْقِعَ الْآخَرَ فِي التَّرْكِيبِ وَإِنْ اتَّفَقُوا عَلَى جَوَازِهِ فِي الْإِفْرَادِ.

ومن أمثلة ذلك: الخوف والخشية:<sup>70</sup>

أولاً: الخشية أشد الخوف فكل خشية خوف وليس كل خوف خشية فالخشية أعلى منه. ثانياً: الخشية تكون من عظم المختشى، وإن كان الخاشي قوياً، والخوف يكون من ضعف الخائف وإن كان المخوف أمراً يسيراً، هذا وإنه لا يكاد اللغوي يفرق بينهما، ولا شك أن الخشية أعلى منه، وهي أي الخشية أشد الخوف، فإنها مأخوذة من قولهم: شجرة خشية أي يابسة، وهو قوأت بالكلية والخوف من ناقة خوفاً، أي بها داء، وهو نقص، وليس بفوات ولذلك خصت الخشية بالله في قوله تعالى: { وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ } [الرعد: 21].

وُفِرَّقَ بينهما أيضاً بأن الخشية تكون من عظم المختشى، وإن كان الخاشي قوياً، والخوف يكون من ضعف الخائف، وإن كان المخوف أمراً يسيراً. ويدل ذلك أن الخاء والشين والياء في تقاليدها تدل على العظمة، نحو شيخ للسيد الكبير، وخيش لما غلظ من اللباس؛ ولذا وردت الخشية غالباً فيحق الله تعالى نحو: { مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ } [البقرة: 74]، { إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ } [فاطر: 28].

وأما: { وَيَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فُوقِهِمْ } [النحل: 50]، ففيه نكتة لطيفة، فإنه في وصف الملائكة، ولمَّا ذكر قوتهم وشدة خلقهم عبر عنهم بالخوف، لبيان أنهم وإن كانوا غلاظاً شداداً فهم بين يديه تعالى ضعفاء، ثم أردفه بالفوقية الدالة على العظمة، فجمع بين الأمرين ولمَّا كان ضعف البشر معلوماً لم يَحْتَجَّ إلى التنبيه عليه.

<sup>70</sup> الزركشي، البرهان 78/4. وانظر: السيوطي، الإتيان 1304/4.

ومن ذلك (الشحّ والبخل) والشح هو أشدُّ البخل، قال الراغب (ت: في حدود 425هـ):<sup>71</sup> الشحّ بخل مع حرص.

وفرق العسكري (ت: 395) بين البخل والظنّ بأنَّ الظنّ أصله أن يكون بالعواري<sup>72</sup> والبخل بالهبات؛ ولهذا يقال: هو ظنين بعلمه ولا يقال بخيل؛ لأنَّ العلم بالعارية أشبه منه بالهبة؛ لأنَّ الواهب إذا وهب شيئاً خرج عن ملكه؛ بخلاف العارية؛ ولهذا قال تعالى: { وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ } [التكوير: 24] ولم يقل: ببخيل.

ومن ذلك (السييل والطريق) والأول أغلب وقوعاً في الخير، ولا يكاد اسم الطريق يراد به الخير إلا مقروناً بوصف أو إضافة تخلصه لذلك، كقوله: ﴿يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ إِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأحقاف: 30]. وقال الراغب (ت: في حدود 425هـ):<sup>73</sup> السبيل الطريق التي فيها سهولة، فهو أخصّ.

المطلب السابع: القاعدة التي تتعلق بالإفراد والجمع في القرآن.

القاعدة: للإفراد والجمع في القرآن حكم وأسرار كثيرة فمنها أنه تختلف معاني الكلمات باختلافها من حيث الإفراد والجمع أو باختلاف مواضعها.

إذا دققنا النظر في الكلمات اللغوية والقرآنية نجد أنه تختلف معاني هذه الكلمات باختلافها من حيث الإفراد والجمع أو باختلاف مواضعها. ونجد أيضاً أن ما في القرآن من هذا الاختلاف حكماً وأسراراً كثيرة لم تتخيلها الفصحاء والبلغاء من قبل.

ومن أمثلة ذلك مجيء (المشرق والمغرب) بالإفراد والتثنية والجمع، فحيث أفردا فاعتباراً للجهة، وحيث تُثنيَا فاعتباراً لمشرق الصيف والشتاء ومغربهما، وحيث جمعا فاعتباراً لتعدد المطالع في كل فصل من فصول السنة.<sup>74</sup>

ومن أمثلة ذلك أيضاً (البار والأبرار) حيث ورد (البار) مجموعاً في صفة الأدميين قيل: (أبرار)، وفي صفة الملائكة قيل: (بررة)، ذكره الراغب (ت: في حدود 425هـ)،<sup>75</sup> ووجهه: بأنَّ الثاني أبلغ؛ لأنَّه جمع بارّ، وهو أبلغ من (برّ) مفرد الأوّل.

<sup>71</sup> انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص: 446.

<sup>72</sup> مفردة العارية، والعارة: ما تعطيه غيرك على أن يعيده إليك.

<sup>73</sup> انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص: 395.

<sup>74</sup> انظر: الزركشي، البرهان 15/4. والسيوطي، الإتقان، 1297/4. والسمين الحلبي، الدر المصون 81/2.

<sup>75</sup> انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص: 114.



وحيث ورد (الأخ) مجموعاً في النسب قيل: (إخوة)، وفي الصداقة قيل: (إخوان)، قاله ابن فارس (ت: 395هـ)<sup>76</sup> وغيره.

وأورد عليه في الصداقة: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ} [الحجرات: 10]، وفي النسب: {أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ} [النور: 31]، {أَوْ يُبَوِّتُ إِخْوَانِكُمْ} [النور: 61].<sup>77</sup>

المطلب الثامن: القاعدة التي تتعلق بوجوه المخاطبات والخطاب ودلالاتها في القرآن.

القاعدة: في خطاب القرآن ومخاطباته ودلالاتها وجوه كثيرة منها الثبوت والتجدد ومنها التعميم للعام أو الخاص ومنها التخصيص للخاص أو العام ومنها الخصوص حقيقة أو مجازاً ومنها العموم حقيقة أو مجازاً ومنها خطاب الواحد بلفظ الجمع وبالعكس ومنها الإهانة والتهكم، والذم، والإذلال ومنها الكرامة، والتشريف، والتحييب، والمدح، والتحنن، والاستعطاف، ومنها التهيج بلفظ الواحد، وبالعكس، ومنها خطاب الواحد، والجمع بلفظ الاثنين وبالعكس.

إذا دققنا النظر في خطاب القرآن ومخاطباته ودلالاتها نجد أنه تختلف معاني هذه الخطابات والمخاطبات والكلمات باختلافها من حيث الأفراد والجمع والتأنيث والتذكير والموضع. ونجد أيضاً أنه لهذا الاختلاف حكماً وأسراً كثيرة لم تتخيلها الفصحاء والبلغاء من قبل.

فإنه قد يكون الخطاب بالاسم وقد يكون بالفعل، فالاسم يدل على الثبوت والاستمرار، والفعل يدل على التجدد والحدوث، ولا يحسن وضع أحدهما موضع الآخر إلا مجازاً فمن ذلك قوله تعالى: {وَكَلِّبُهُمْ بِاسِطٍ ذِرَاعَيْهِ} [الكهف: 18]، لو قيل: (يبسط) لم يؤد الغرض؛ لأنه يؤذن بمزاولة الكلب البسط، وأنه يتجدد له شيئاً بعد شيء، فبإسط أشعر بثبوت الصفة.<sup>78</sup>

تنبيهات:

<sup>76</sup> انظر: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت: 395هـ)، مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ - 1986م، 1/90.

<sup>77</sup> انظر: السيوطي، الإتيان، 1298/4. والزركشي، البرهان، 18/4.

<sup>78</sup> انظر: السيوطي، الإتيان، 1322/4. والزركشي، البرهان، 66/4.

الأول: المراد بالتجدد في الماضي الحصول، وفي المضارع أن من شأنه أن يتكرر ويقع مرة بعد أخرى، صرح بذلك جماعة، منهم الزمخشري (ت: 538هـ)<sup>79</sup> في قوله: {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ} [البقرة: 15].

قال الشيخ بهاء الدين السبكي (ت: 773هـ):<sup>80</sup> وبهذا يتضح الجواب عما يورد من نحو (علم الله كذا)، فإن علم الله لا يتجدد، وكذا سائر الصفات الدائمة التي يستعمل فيها الفعل.

وجوابه: أن معنى (علم الله كذا) وقع علمه في الزمن الماضي، ولا يلزم أنه لم يكن قبل ذلك، فإن العلم في زمن ماضٍ أعم من المستمر على الدوام قبل ذلك الزمن وبعده وغيره؛ ولهذا قال تعالى حكاية عن إبراهيم: {الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ} [الشعراء: 78]، الآيات فأتى بالماضي في الخلق؛ لأنه مفروغ منه، وبالمضارع في الهداية، والإطعام، والإسقاء، والشفاء؛ لأنها متكررة متجددة تقع مرة بعد أخرى.

ومن أمثلة التهييج قوله تعالى: {يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ} [البقرة: 278].

ومن أمثلة التحبيب قوله تعالى: {يَأْتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ} [مريم: 42] {يَبْنِي} [نَهَأَ إِنْ تَكُ مِمَّنْ قَلْبًا حَبِيبًا} [لقمان: 16].

ومن أمثلة التحنن والاستعطاف قوله تعالى: {قُلْ يِعَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا} [الزمر: 53].

ومن أمثلة التحسير والتلهف قوله تعالى: {قُلْ مَوْتُوا بِغَيْظِكُمْ} [آل عمران: 119].

ومن أمثلة التنفير قوله تعالى: {وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ} [الحجرات: 12].

ومن أمثلة خطاب الواحد بلفظ الجمع قوله تعالى: {يَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوْا مِنَ الطَّيِّبَاتِ تَوَاعَمَلُوا صَالِحًا} [المؤمنون: 51].

ومن أمثلة خطاب الجمع بلفظ الواحد قوله تعالى: {يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ} [الانفطار: 6].

المطلب التاسع: القاعدة التي تتعلق بالمصدر في القرآن.

<sup>79</sup> انظر: الزمخشري، الكشاف، 67/1.

<sup>80</sup> انظر: بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح، 317/1.

القاعدة: المصدر عماد اللغة العربية لا بد من معرفة دلالاته وأوصافه وضوابطه وقواعده منها: أنه إذا جاء مرفوعاً يفيد الوجوب وإذا جاء منصوباً يفيد الندب، ومنها: أنه إذا وصف به يفيد المبالغة.<sup>81</sup>

إذا دققنا النظر في المصادر الواردة في القرآن ودلالاتها نجد أنه تختلف معانيها باختلاف موضعها. ونجد فيها أيضاً أن فيها حكماً وأسراً كثيرة لم يتخيلها الفصحاء والبلغاء من قبل. قال ابن عطية (ت: 542هـ):<sup>82</sup> سبيل الواجبات الإتيان بالمصدر مرفوعاً، كقوله تعالى: {فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ} [البقرة، 229]، {فَأَتَّبَعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءً إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ} [البقرة: 178].

وسبيل المندوبات الإتيان به منصوباً، كقوله تعالى: {فَضْرِبَ الرِّقَابِ} [محمد: 4]؛ ولهذا اختلفوا: هل كانت الوصية للزوجات واجبة؟ لاختلاف القراءة في قوله: {وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ} [البقرة: 240]، بالرفع والنصب.<sup>83</sup>

قال أبو حيان (ت: 745هـ):<sup>84</sup> والأصل في هذه التفرقة في قوله تعالى: {فَقَالُوا سَلَاماً قَالَ سَلَامٌ} [الذاريات: 25] فإن الأول مندوب، والثاني واجب، والنكتة في ذلك: أن الجملة الاسمية أثبت وأكد من الفعلية.

والمثال الذي يدل على أن المصدر يفيد المبالغة، قوله تعالى: {وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا} [النبأ: 28]، هذا وإنه قد يجيء المصدر بمعنى الماضي نحو: تعساً، وبمعنى المستقبل نحو: معاذ الله. وبمعنى الأمر نحو: فضرب الرقاب، وبمعنى الفاعل نحو: ماؤمكم غوراً أي غائراً، وبمعنى المفعول نحو هذا خلق الله أي مخلوقة، وقد يجيء على وزن التفعال بفتح التاء للمبالغة نحو:

<sup>81</sup> السيوطي، الإتيان، 1326/4.

<sup>82</sup> ابن عطية الأندلسي (ت: 542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ، 1/ 246 و 306.

<sup>83</sup> قرأ أبو عمر وابن عامر وحزمة وحفص بالنصب، وقرأ الباقون بالرفع. انظر: أبو عمرو الداني (ت: 444هـ)، التيسير في القراءات السبع، تحقيق: اوتوتيزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثانية، 1404هـ - 1984م، ص: 64. وابن الجزري (ت: 833هـ)، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى - القاهرة، 228/2.

أبو حيان الأندلسي (ت: 745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت،<sup>84</sup> الطبعة الأولى، 1420هـ، 179/6.

التكرار والتسأل، والتعداد إلخ، وقد ورد في القرآن مصادر على وزن فاعلة كالكاشفة والعاقبة واللاغية والخائنة والكاذبة.<sup>85</sup>

المطلب العاشر: القاعدة التي تتعلق بالعطف في القرآن.

القاعدة: للعطف أقسام وأركان وشروط وفوائد، فمن أقسامه العطف على اللفظ أو المحل أو التوهم والمعنى، ومن أركانه معطوف وحرف عطف ومعطوف عليه ومن شروطه إمكان توجه العامل إلى المعطوف وإمكان ظهور المحل وتحقيق الأصاله في الموضع، وجود المحرز أي الطالب لذلك المحل، ومن فوائده الإيجاز، والانسجام، والتفنن، والتسهيل في التعبير، وإفادة معنى جديد والتمكين من الفهم السريع والمرونة.<sup>86</sup>

لا شك أن مسائل العطف كثيرة منها ما يتعلق بأقسامه وأنواعه ومنها ما يتعلق بدلالاته ومعانيه ونحن هنا نكتفي بذكر بعضها:

المسألة الأولى: أقسام العطف، ينقسم العطف ثلاثة أقسام: عطف على اللفظ وهو الأصل، وعطف على المحل، وعطف على التوهم أي المعنى.

المسألة الثانية: شروط العطف وله خمسة شروط.

أحدها: إمكان توجه العامل إلى المعطوف ومثله، قوله تعالى: {وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ} [الحديد: 26]، وقوله تعالى: {كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ} [الشورى: 3].

الثاني: إمكان ظهور ذلك المحل في الصحيح، فلا يجوز: مررت بزيد وعمراً؛ لأنه لا يجوز مررت زيداً.

الثالث: أن يكون الموضع بحق الأصاله، فلا يجوز: هذا الضارب زيداً وأخيه؛ لأن الوصف المستوفي لشروط العمل الأصل إعماله لا إضافته.

الرابع: وجود المحرز، أي الطالب لذلك المحل، فلا يجوز: إن زيداً وعمرو قاعدان؛ لأن الطالب لرفع عمرو هو الابتداء، وهو قد زال بدخول "إن"، وخالف في هذا الشرط الكسائي (ت: 189هـ)<sup>87</sup> مستدلاً بقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ..} [المائدة: 69]، الآية.

<sup>85</sup> محمد أحمد مرجان، مفتاح الإعراب، مكتبة محمد علي صبيح - القاهرة، 1963م، ص: 84.

<sup>86</sup> انظر: الزركشي، البرهان، 101/4. والسيوطي، الإتقان 1327/4.

<sup>87</sup> ابن هشام، مغني اللبيب، ص: 617.

وأجيب: بأنَّ خبر (إنَّ) فيها محذوف، أي مأجورون أو آمنون. ولا تختصُّ مراعاة الموضع بأنَّ يكون العامل في اللفظ زائداً، وقد أجاز الفارسي (ت: 377هـ) في قوله: {وَأُتْبِعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ} [هود: 60]، أن يكون يوم القيامة عطفاً على محلّ هذه.

الخامس: صحة دخول ذلك العامل المتوهم، وشرط حُسْنِهِ كثرة دخوله هنا<sup>88</sup> نحو: (ليس زيد قائماً ولا قاعدياً) بالخفض، على توهم دخول الباء في الخبر، وفي المجزوم في قراءة غير أبي عمرو (ت: 154هـ)<sup>89</sup> حيث قرأ أبو عمرو (ت: 154هـ) بالواو ونصب النون ﴿وَأَكُون﴾ وغيره بجزم النون من غير الواو ﴿وَأَكُنْ﴾ في قوله تعالى: {لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن} [المنافقون: 10].

خَرَّجَهُ الخليل (ت: 170هـ) وسيبويه (ت: 180هـ) على أنه عطف على التوهم؛ لأنَّ معنى {لَوْلَا أَخَّرْتَنِي فَأَصَّدَّقَ} ومعنى {أَخَّرْنِي أَصَّدَّقَ} واحد.<sup>90</sup> وقراءة قبل (ت: 291هـ)<sup>91</sup>: {﴿إِنَّهُ مِنْ يَتَّقِي وَيَصْبِرُ﴾ [يوسف: 90]. خَرَّجَهُ الفارسي (ت: 377هـ)<sup>92</sup> عليه؛ لأنَّ مَنْ الموصولة فيها معنى الشرط.

وفي المنصوب في قراءة حمزة (ت: 156هـ) وابن عامر (ت: 118هـ):<sup>93</sup> {﴿وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبُ﴾ [هود: 71]، بفتح الباء؛ لأنه على معنى: {﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبُ﴾}.

وقال بعضهم<sup>94</sup> في قوله تعالى: {وَحِفْظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ} [الصفافات: 7]، إنه عطف على معنى: ﴿﴿إِنَّا زَيْنًا أَلْسَمَاءَ الدُّنْيَا﴾ [الصفافات: 6]، وهو: إِنَّا خلقنا الكواكب في السماء الدنيا زينة للسماء.

<sup>88</sup> ابن هشام، مغني اللبيب، ص: 553.

<sup>89</sup> قرأ أبو عمرو بالواو ونصب النون، وقرأ الباقون بجزم النون من غير واو. انظر: ابن الباذش (ت: 540هـ)، الإقناع في القراءات السبع، دار الصحابة للتراث والنشر - القاهرة، ص: 385.

<sup>90</sup> ابن هشام، مغني اللبيب، ص: 553.

<sup>91</sup> يثبت الباء وصلًا ووقفًا بخلف عنه، والوجه الثاني حذفها في الحالين، وبذلك قرأ الباقون. انظر: أبو عمرو الداني، التيسير، 131. وابن الجزري، النشر، 298/2.

<sup>92</sup> الحسن بن أحمد بن عبد الغفار (ت: 377هـ)، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير جويجاوي، دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة: الثانية، 1413 هـ - 1993م، 4/448.

<sup>93</sup> كذلك في قراءة حفص، وقرأ الباقون برفع الباء. الإقناع، 331، النشر، 290/2.

<sup>94</sup> حكاه ابن هشام في المغني ص622، والزركشي في البرهان بدون نسبة 4/112.

وقال بعضهم<sup>95</sup> في قراءة: ﴿وَدُّوْا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ [القلم: 9]، إنَّه على معنى (أن تدهن). وقيل في قراءة حفص (ت: 180هـ): ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ \* أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعُ﴾ [غافر: 36-37] بالنصب: إنَّه عطف على معنى (لعلِّي أن أبلغ)؛ لأنَّ خبر (لعل) يقترب بأنَّ كثيراً. وقيل في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ لِيُذِيقَكُمْ﴾ [الروم: 46]، إنَّه على تقدير: (ليشركم ويذيقكم).<sup>97</sup>

المسألة الثالثة: اختلف في جواز التعبير بالعطف على التوهم فمنعه ابن مالك (ت: 672هـ)<sup>98</sup> بناء على ظنَّه أنَّ المراد بالتوهم الغلط، وأجازه أبو حيان (ت: 745هـ)<sup>99</sup> وابن هشام (ت: 761هـ)<sup>100</sup> فقالوا: المراد به أنَّه عطف على المعنى، أي: جَوَزَ العرَبِيَّ في ذهنه ملاحظة ذلك المعنى في المعطوف عليه، فعطف ملاحظاً له، لا أنَّه غلط في ذلك.

والتحقيق: إنَّه جائز إلا أنَّ التأدب مع القرآن يقتضي أن يقال إنَّه عطف على المعنى.

المسألة الرابعة: اختلف<sup>101</sup> في جواز عطف الخبر على الإنشاء وعكسه، فمنعه البيانيون وابن مالك (ت: 672هـ)<sup>102</sup> وابن عصفور (ت: 663هـ)<sup>103</sup> ونقله عن الأكثرين، وأجازه الصفَّار (ت: 630هـ) وجماعة مستدلين، بقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ﴿ في سورة البقرة [الآية: 25]، ﴿ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ ﴿ في سورة الصف [الآية: 13].

المسألة الخامسة: اختلف في جواز عطف الاسمية على الفعلية وعكسه: فالجمهور على الجواز، وبعضهم على المنع.

<sup>95</sup> انظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 238/10. والسمين الحلبي، الدر المصون، 402/10، وهي قراءة شاذة.

<sup>96</sup> قرأ الباقر برفع العين. انظر: أبو عمر الداني، التيسير، 191. وابن الجزري، النشر، 365/2. والسيوطي، البرهان، 113/4.

<sup>97</sup> انظر: السمين الحلبي، الدر المصون 50/9.

<sup>98</sup> انظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ص 622.

<sup>99</sup> انظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 185/10.

<sup>100</sup> ابن هشام الأندلسي، مغني اللبيب، ص: 622.

<sup>101</sup> انظر: ابن هشام الأندلسي، مغني اللبيب، ص: 627.

<sup>102</sup> جمال الدين محمد بن عبد الله الطائي الجبالي الأندلسي، (ت: 672هـ)، شرح التسهيل لابن مالك، تحقيق: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر - القاهرة، الطبعة الأولى، 1410هـ - 1990م، 250/2.

<sup>103</sup> ابن هشام، مغني اللبيب، ص: 622.

فأخذت الحَنْفِيَّة بقول الجُمْهُور واستدلوا بقوله تَعَالَى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: 121] على تَحْرِيمِ أَكْلِ مَثْرُوكِ التَّسْمِيَةِ. وأخذت الشَّافِعِيَّة بقول غير الجُمْهُور واستدلوا بنفس الآية على جوازِ أَكْلِ مَثْرُوكِ التَّسْمِيَةِ.

وذهب الإمام الرازي إلى أنها حُجَّةٌ لِلْجَوَازِ لَا لِلتَّحْرِيمِ، وَذَلِكَ: أَنَّ الْوَاوَ لَيْسَتْ عَاطِفَةً، لِتَحَالُفِ الْجُمْلَتَيْنِ بِالِاسْمِيَّةِ وَالْفِعْلِيَّةِ. وَلَا لِلِاسْتِثْنَاءِ، لِأَنَّ أَضْلَ الْوَاوِ أَنْ تَرْبِطَ مَا بَعْدَهَا بِمَا قَبْلَهَا. فَبِقِي أَنْ تَكُونَ لِلْحَالِ، فَتَكُونُ جُمْلَةً مُقَيَّدَةً لِلتَّهْيِ، وَالْمَعْنَى لَا تَأْكُلُوا مِنْهُ فِي حَالِ كَوْنِهِ فِسْقًا، وَمَفْهُومُهُ جَوَازُ الْأَكْلِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِسْقًا، وَالْفِسْقُ قَدْ فَسَّرَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِقَوْلِهِ: ﴿أَوْ فِسْقًا أَهْلٌ لِعَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [الأنعام: 145]. فَالْمَعْنَى: لَا تَأْكُلُوا مِنْهُ إِذَا سُمِّيَ عَلَيْهِ غَيْرُ اللَّهِ. وَمَفْهُومُهُ: فَكَلُوا مِنْهُ إِذَا لَمْ يُسَمَّ عَلَيْهِ غَيْرُ اللَّهِ تَعَالَى.<sup>104</sup>

قال ابن هشام (ت: 761هـ):<sup>105</sup> ولو أبطل العطف بتخالف الجمليتين بالإنشاء والخبر لكان صوابًا.

والتحقيق: إن لكل واحد من المذهبين وجه وجيه. وأنه يحرم أَكْلَ مَثْرُوكِ التَّسْمِيَةِ إِذَا تَرَكْتَ البسمة عمدا ويجوز أَكْلَ مَثْرُوكِ التَّسْمِيَةِ إِذَا تَرَكْتَ نسيانا.

المسألة السادسة: اختلف<sup>106</sup> في جواز العطف على معمولي عاملين: فذهب سيبويه (ت: 180هـ) والمبرد (ت: 285هـ)<sup>107</sup> وهشام (ت: 209هـ) إلى المنع، وذهب الأخفش (ت: 215هـ)<sup>108</sup> والكسائي (ت: 189هـ) والفراء (ت: 207هـ)<sup>109</sup> والزجاج (ت: 311هـ)<sup>110</sup> إلى جوازه، وخرج عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ\* وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ\* وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِّن رِّزْقٍ

<sup>104</sup> ابن هشام، مغني اللبيب، ص: 622.

<sup>105</sup> انظر: السيوطي، الإقتان، 1332/4.

<sup>106</sup> ابن هشام، مغني اللبيب، ص: 632. والسمين الحلبي، الدر المصون 639/9.

<sup>107</sup> أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت: 285هـ)، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضية، عالم الكتب - بيروت، 195/4.

<sup>108</sup> لم يشر إلى ذلك في كتابه معاني القرآن، انظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ص: 632.

<sup>109</sup> الفراء، معاني القرآن، 45/3.

<sup>110</sup> أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج (ت: 311هـ)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988 م، 431/4.

فَأَخِيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَضْرِيْفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} [الجمانية: 3-5]، فيمن نصب<sup>111</sup> الآيات الأخيرة<sup>112</sup>.

المسألة السابعة: اختلف<sup>113</sup> في جواز العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجاز: فجمهور البصريين على المنع، وبعضهم والكوفيون على الجواز. وخرج عليه قراءة حمزة (ت: 156هـ):<sup>114</sup> {وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ} [النساء: 1].

الخاتمة: في أهم النتائج والتوصيات.

### النتائج:

إن في تسمية نوع من أنواع علوم القرآن قواعد مهمة يحتاج إليها المفسر تجزؤاً؛ لأنه ما من شيء في علوم القرآن إلا وهو يعتبر قاعدة من هذه القواعد، وما ذكره تحت هذه القواعد شيء يسير من القواعد اللغوية.

الضمائر تدخل تحت قسم من أقسام الكلام وهو الإيجاز، وقد يختلف معناها من موضع إلى موضع لا يعدل عنها ولا إليها إلا لنكتة وحكمة.

التعبير بالمصدر بلاغة، وله أنواع لا بد من معرفة دلالاته، وقد يختلف معناه من موضع إلى موضع لا يعدل عنه ولا إليه إلا لنكتة وحكمة.

في القرآن كلمات مترادفة فإنكار وجودها من المرديات.

### التوصيات:

يستحسن أن تكون تأليفنا في علوم القرآن وأصول التفسير بتحقيق ما قاله الأخيار من الأقدمين وعرضها على صورة قواعد مع شرح ولو كان يسيراً، وأن يكون اهتمامنا، بالكيفية لا بالكمية.

<sup>111</sup> آيَاتٌ لِّقَوْمٍ فِي الْمَوْضِعَيْنِ، فَقَرَأَ حَمَزَةٌ وَالْكَسَائِيُّ وَيَعْقُوبُ بِكَسْرِ التَّاءِ فِيهِمَا، وَقَرَأَهُمَا الْبَاقُونَ بِالرَّفْعِ والقراءتان متواترتان ولم نجد من فرق بينهما انظر النشر، 371/2.

<sup>112</sup> انظر: السمين الحلبي، الدر المصون، 636/9.

<sup>113</sup> الحسن بن أحمد، الحجة، 170/6. وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط 378/2. والسمين الحلبي، الدر المصون 393/2.

<sup>114</sup> بخفض الميم، وقرأ الباقون بنصبها. انظر: أبو عمرو الداني، التيسير، ص: 93. وابن الجزري، النشر، 247/2.



## المصادر والمراجع:

- ابن الباذش (ت: 540هـ)، الإقناع في القراءات السبع، دار الصحابة للتراث والنشر - القاهرة.
- ابن الجزري (ت: 833هـ)، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى - القاهرة.
- ابن عطية الأندلسي (ت: 542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ.
- أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج (ت: 311هـ)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى، 1408 هـ - 1988م.
- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت: 1094هـ - 1683م)، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد الصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، 1419 هـ - 1998م.
- أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (ت: 616هـ)، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة.
- أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط (ت: 215هـ)، معاني القرآن، تحقيق: هدى محمود قراءة، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الأولى، 1411 هـ - 1990م.
- أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت: 285هـ)، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب - بيروت.
- أبو الفتح عثمان بن جني (ت: 392هـ)، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي ناصف وعبد الحليم النجار وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة، 1415 هـ - 1994م.
- أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: 911هـ)، الإقتان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة، 1426 هـ.
- أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: 911هـ)، الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق: مجموعة من المحققين، مجمع اللغة العربية - دمشق، 1407 هـ - 1987م.
- أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: 911هـ)، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1408 هـ - 1988م.
- أبو بكر البزار (ت: 292هـ)، مسند البزار، تحقيق: مجموعة من المحققين، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1998.
- أبو حيان الأندلسي (ت: 745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، 1420 هـ.

- أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت: 207هـ)، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة.
- أبو عمرو الداني (ت: 444هـ)، التيسير في القراءات السبع، تحقيق: اوتوتريزل، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثانية، 1404هـ - 1984م.
- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت: 395هـ)، مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ - 1986م.
- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر - بيروت، 1979م.
- أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (ت: 756هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم - دمشق، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م.
- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت: 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث - القاهرة، الطبعة الثالثة، 1404هـ - 1984م.
- بهاء الدين السبكي (ت: 773هـ)، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، المكتبة العصرية - صيدا، الطبعة الأولى، 1423هـ - 2003م.
- جمال الدين ابن هشام الأنصاري (ت: 761هـ)، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى، 1384هـ - 1964م.
- جمال الدين محمد بن عبد الله الطائي الجياني الأندلسي، (ت: 672هـ)، شرح التسهيل لابن مالك، تحقيق: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر - القاهرة، الطبعة الأولى، 1410هـ - 1990م.
- الحسن بن أحمد بن عبد الغفار (ت: 377هـ)، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير جويجابي، دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة: الثانية، 1413هـ - 1993م.
- الحسين بن أحمد بن خالويه، (ت: 370هـ)، كتاب ليس في كلام العرب، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة: الثانية، مكة المكرمة، 1399هـ - 1979م،
- الراغب الأصفهاني، (ت: في حدود 425هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم والدار الشامية - دمشق، الطبعة الرابعة، 1430هـ - 2009م.
- السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي (ت: 816هـ)، التعريفات، تحقيق: محمد باسل عيود السود، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ - 2004.
- عثمان بن عمر بن أبي بكر أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب الكردي المالكي (ت: 646هـ)، تحقيق: إبراهيم محمد عبد الله، دار سعد الدين - دمشق، الطبعة الأولى، 1425هـ.
- علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، دار القلم - دمشق، الطبعة الثالثة، 1414هـ - 1994م.

فخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة. 1420هـ.

محمد أحمد مرجان، مفتاح الإعراب، مكتبة محمد علي صبيح - القاهرة، 1963م.

محمد الطاهر ابن عاشور (ت: 1393هـ)، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984م، 225/4.

محمد علي التهانوي (ت: 1158هـ)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة الأولى، 1996م.

محمود بن حمزة الكرمانى (ت نحو: 505هـ)، غرائب التفسير وعجائب التأويل، تحقيق: شمران سركال يونس العجلي، دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة ومؤسسة علوم القرآن - بيروت، 1408هـ - 1988م.

محمود بن عمر الزمخشري (ت: 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، ضبط وتوثيق: أبي عبد الله بن منير آل زهوي، دار الكتاب العربية - بيروت، الطبعة الأولى، 1427هـ - 2006م.

موفق الدين أبي البقاء يعيـش بن علي بن يعيـش الموصلي (ت: 643هـ)، شرح المفصل للزمخشري، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001م.

## **Important rules that the interpreter needs to know in the interpretation of the Holy Qur'an**

### **(Extended Abstract)**

This article is in the field of the sciences of the Qur'an and the fundamentals of tafsir, and it contains some of the fundamental and linguistic rules that the interpreters need. The aim of this article is to establish the rules and principles by investigating what was written by the first esteemed scholars and researchers, collect the dispersed, explain the unrevealed, correct wrong statements whether had been said or conveyed, abbreviate the prolonged, complete the incomplete, and arrange the misordered. And therefore the importance of this article lies in arranging these rules relying on the original scientific research method, and

enabling the reader to perceive the rules and principles that the interpreter needs, to be aware of the simplicity, facilitation, and investigation that relies in them, and to realize the necessity of elaborating rules for sciences and of deriving such rules and putting them. This research is based on the analysis and criticism method. This article concludes to judging the rules of naming for types of science of Qur'an, to classifying pronouns and understanding the differences of their meanings, to understanding the connotations of the source and the differences of its meanings, and to establishing the synonyms in the Qur'an.

# Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

## Klasik Arapça Sözlüklerde Maruf Terimi Sorunu

The Problem of the Term “well-known” in Old Arabic Dictionaries

مشكلة مصطلح "معروف" في المعاجم العربية القديمة

### Nevin KARABELA

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana-  
bilim Dalı

Prof. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Eloquence, Isparta/Turkey

[nevinkarabela@sdu.edu.tr](mailto:nevinkarabela@sdu.edu.tr)

<http://orcid.org/0000-0001-6823-5461>

### Ahmed Hazim AL-QASSAB

Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi  
Süleyman Demirel University, Graduate School Of Social Sciences Phd Student, Isparta/Turkey

[dr.ahmed\\_hazim@yahoo.com](mailto:dr.ahmed_hazim@yahoo.com)

<http://orcid.org/0000-0001-7743-1931>

### Makale Bilgisi – Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 18/03/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 08/04/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/06/2021

**Atıf/Citation:** Karabela, Nevin & Al-Qassab, Ahmed Hazim. “Klasik Arapça Sözlüklerde Maruf Terimi Sorunu”. *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021): 69-84.

## مشكلة مصطلح "معروف" في المعاجم العربية القديمة\*

الملخص:

إنّ المعاجم العربية هي عبارة عن كتاب يضم أكبر عدد من مفردات اللغة مقرونة بشرحها وتفسير معانيها، على أن تكون المواد مرتبة ترتيباً خاصياً بشكل واضح ومن دون غموض ولكن هذه المعاجم اكتشفت بشرح بعض الكلمات بكلمة معروف وقصدت هذه المعاجم بأن هذه الكلمات مشهورة المعنى ولا تحتاج الى تفسير وهذا البحث يتناول هذه الظاهرة ويعتبرها مشكلة من مشاكل المعاجم العربية فهناك الكثير من الكلمات التي ليست مشهورة أو معروفة المعنى مثل القصيل، الحقة، الصخب وغير ذلك من الكلمات التي لم تفسرها المعاجم العربية واكتشفت بالقول بأن هذه الكلمة معروفة وبيّن البحث أيضاً أقسام الكلمات التي اكتفى أصحاب المعاجم بتفسيرها بكلمة معروف فقسم من الكلمات معروفة ومشهورة قد يقبل عدم تفسيرها مثل أسماء الحيوانات كالأسد والفيل وبعض أعضاء جسم الإنسان مثل الأنف والفم وغير ذلك وقسم فيها نوع من الغموض وقد تختلف بحسب الأزمنة والأقوام مثل بعض أسماء الأماكن والقبائل والأطعمة وبعض أنواع الملابس، وقسم يحتاج إلى تفسير وتوضيح في كل العصور وعند كل الناس ولا يمكن القبول في تفسيره بكلمة معروف وهو الذي ركز عليه هذا البحث واعتبره مشكلة حقيقية.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، المعاجم العربية، الكلمة، معروف، المعاني.

### Klasik Arapça Sözlüklerde Maruf Terimi Sorunu

#### Özet

Arapça sözlükler, anlamlarını açıklaması ve yorumlamasıyla birlikte en fazla sayıda dille ilgili sözcükleri içeren kitaplar olup maddeler açık bir şekilde özel bir sırayla, kapalı olmaksızın düzenlenmiştir. Ancak bu sözlükler, bazı kelimeleri "maruf" kelimesi ile açıklamakla yetinmiştir. Bu sözlükler, bu kelimelerin iyi bilinen bir anlama sahip olmasını (maruf olmasını) ve yoruma ihtiyaç duymamasını amaçlamaktadır. Bu araştırma, bu fenomeni ele almakta ve Arapça sözlüklerin problemlerinden bir problem olarak görmektedir. Arapça sözlüklerin açıklamadığı ve maruf sözü ile tanımlamakla yetindikleri meşhur ve maruf olmayan "الصخب", "الحقة", "القصيل" ve benzeri gibi birçok sözcük vardır. Bu araştırma sözlük yazarlarının maruf sözcüğü ile açıklamakla yetindikleri sözcük kısımlarını açıklamaktadır. Aslan ve fil gibi hayvanların isimleri ve burun, ağız gibi insan vücudunun bazı uzuvları vesaire sözcükler meşhur olup açıklama kabul etmez. Mekânlar ve kabilelerin isimleri, yemekler ve bazı elbise türlerinin anlamlı kapalı olup zamanlar ve kavimlere göre değişiklik gösterir. Tüm asırlar ve tüm insanlar nezdinde açıklama ve izah gerektiren kelime türleri de vardır ki, maruf sözcüğü ile açıklanmasının kabul edilmesi imkânsız olup ve bu araştırmanın odaklandığı ve gerçek bir sorun olarak görüldüğü bir türdür.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Arapça Sözlükler, Sözcük, Maruf, Anlamlar

### The Problem of the Term "well-known" in Old Arabic Dictionaries

#### Abstract

The Arabic dictionaries are books that include the largest number of the vocabulary of the language and its meanings, explanation, and interpretation. These vocabularies are arranged in a special order clearly and without ambiguity. But some vocabularies are defined in these old dictionaries by the word "well known"; it means that these words are known among people that do not need any explanation. This research deals with the "well-known" phenomenon and considers it as a problem in old Arabic dictionaries. There are many words that are not well-known, such as al-Qasil, al-haqqa, al-Saxab, etc. These vocabularies were not defined in old Arabic dictionaries claiming that they are well-known vocabularies. This research classifies these "well-known words" into three categories: first, well-known vocabularies which may not be interpreted, such as the names of animals; for example, the lion and the elephant, and some parts of the human body such as the nose, mouth, and so on. Second, a Semi-ambiguous category that may differ according to era and people, such as some places and tribal names, foods, and some types of clothing. Third, vocabularies that need explanation and clarification in all eras, and with all people; it is not acceptable to interpret it with the word "well known", and it is the one on which this research focuses and considers it a big problem.

**Keywords:** Arabic Dictionaries, Vocabularies, Well-Known Vocabularies, definition.

\* Bu makale S.D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılan "Klasik Arap Sözlük Biliminin Problemleri" başlıklı doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

## المقدمة:

إنَّ اللغة العربية لغة واسعة جداً حيث تحتوي على الكثير من الألفاظ والمعاني وهي لغة تمتد في عمق التاريخ إلى يومنا هذا وبعد نزول القرآن الكريم أصبحت هذه اللغة هي لغة كل مسلم وهي أداة لكل دارس للشريعة الإسلامية، وعلومها وأصبحت المعاجم العربية هي المعين الذي يزود كل من أراد معرفة معنى كلمة أو غير ذلك مما يتعلق ببيان معاني اللغة العربية.

**موضوع البحث:** حين البحث في المعاجم العربية وجدنا بأنَّ هناك كلمات لم يفسرها أو يشرحها أصحاب المعاجم بل اكتفوا بقولهم معروف أي مشهور، وذلك لشهرة هذه الكلمات كما يظن أصحاب المعاجم، والتي لا تحتاج إلى تفسير أو شرح وأخذنا من كل معجم بعض النماذج على ذلك.

**مشكلة البحث:** إنَّ تعريف وشرح الكلمات بكلمة معروف فيما يتعلق بمعاني الكلمات يتنافى مع وظيفة المعجم، والتي هي تفسير وتوضيح معنى لفظ معين فالمعروف عند العالم هو مجهول عن الجاهل والمعروف عند قوم هو المجهول عند آخرين إلا أسماء الأماكن و أسماء الحيوانات المعروفة وأسماء الأطعمة و أسماء الأدوية و أسماء القبائل فإنَّ المعرفة قد تتعلق بالأقوام وقد تكون مشهورة لا تحتاج إلى توضيح يذكر ولكن هناك معانٍ ليست معروفة وليست مشهورة وتحتاج إلى تفسير لمعناها الوضعي والاستعمالي، ولكن كل أصحاب المعاجم التي سيذكرون في حدود البحث استعملوا كلمة معروف في توضيح وشرح المعاني التي تحتاج إلى شرح وتوضيح.

**حدود البحث:** إنَّ هذا البحث يدرس ظاهرة كلمة معروف أي مشهور في تفسير المعاجم العربية القديمة لبعض الكلمات واخترت المعاجم القديمة الآتية بناءً على أنَّ هذه المعاجم هي المعتمدة عند العلماء من حيث شهرتها واستعمالها من قبل العلماء في علوم العربية وغيرها من العلوم الإسلامية، فهي معاجم متخصصة من الناحية المعجمية وواضحة المنهج وهذه المعاجم هي:

كتاب العين للخليل (ت:170هـ)، جمهرة اللغة لابن دريد (ت: 321هـ)، تهذيب اللغة للأزهري (ت:370هـ)،  
الصحاح للجوهري (ت:393هـ)، مقاييس اللغة، مجمل اللغة لابن فارس (ت:395هـ)، المحكم والمحيط،  
المخصص، لابن سيده المرسي (ت:458هـ)، لسان العرب لابن منظور (ت:711هـ)، القاموس المحيط  
للفيروزآبادي (ت:817هـ) تاج العروس، للزبيدي (ت:1205هـ)

## 1.التعريف بالمعجم ووظيفته

## 1.1. تعريف المعجم لغة:

إنَّ مادة عجم في اللغة ومشتقاتها لها معانٍ كثيرة ومنها: العجم: ضد العرب. ورجل أعجمي: ليس بعربي وقوم عجم وعرب. والعجماء: كل دابة أو بهيمة، وإنما سميت عجماء لأنها لا تتكلم. فكل من لا يقدر على الكلام أصلاً فهو أعجم ومستعجم، والأعجم: كل كلام ليس بلغة عربية إذا لم ترد بها النسبة، وتقول: استعجمت الدار عن جواب السائل. والأعجم أيضاً: الذي لا يفصح ولا يبين كلامه، وإن كان من العرب، والمرأة عجماء، ومنه

زيد الأعجم الشاعر، والأعجم أيضاً: الذي في لسانه عجمة وإن أفصح بالعمجية، والمعجم حروف الهجاء المقطعة، لأنها أعجمية. وتعجم الكتاب: تنقيطه كي تستبين عجمته ويصح.<sup>1</sup>

إذن كلمة (ع ج م) تدلُّ في كلام العرب على الإبهام والخفاء، وهي ضدّ البيان والإفصاح ومن المعلوم في اللغة العربية فإن دخول همزة السلب على الفعل تغير معناه فإذا أدخلنا همزة على الفعل (عجم) ليصير (أعجم) اكتسب الفعل معنى جديداً من معنى الهمزة (أو الصيغة) الذي يفيد هنا السلب والنفي والإزالة، ففي اللغة اشكيت فلاناً: أزلت شكايته، وأقذيت عين الصبي: أزلت ما بها من قذى، وعلى هذا يكون معنى أعجم: أزال العجمة<sup>2</sup> أو الغموض أو الإبهام ومن هنا أطلق على نقط الحروف لفظ الإعجام، لأنه يزيل ما يكتنفها من غموض، فمثلا حرف (ب) يحتمل أن يقرأ "ب" أو "ت" أو "ث".. فإذا وضعنا النقط أي أعجمناه زال هذا الاحتمال وارتفع الغموض ومن هنا أيضا جاء لفظ المُعجم بمعنى الكتاب الذي يجمع كلمات اللغة ما ويشرحها ويوضح معناها ويرتبها بشكل معين. ويكون تسمية هذا النوع من الكتب معجمة إما أنه مرتب على حروف المعجم (الحروف الهجائية)، وإما لأنه قد أزيل الإبهام أو الغموض منه، فهو معجم بمعنى مزال ما فيه من غموض وإبهام، وقد فهم من هذا أن لفظ معجم بعد اسم مفعول من الفعل أعجم ويحتمل من ناحية أخرى أن يكون مصدر ميمياً من نفس الفعل، ويكون معناه الإعجام أو إزالة العجمة والغموض<sup>3</sup>

**1.2. المعجم اصطلاحاً:** هو عبارة عن كتاب يضم أكبر عدد من مفردات اللغة مقرونة بشرحها وتفسير معانيها، على أن تكون المواد مرتبة ترتيباً خاصاً إما على حروف الهجاء أو الموضوع<sup>4</sup> أو هو ديوان لمفردات اللغة مرتب على حروف المعجم.<sup>5</sup>

ولابد من بيان الفرق بين كلمة المعجم والقاموس

حيث ظهر مصطلح قاموس كمرادف لكلمة المعجم بعد أن قام الفيروزآبادي وهو من علماء القرن الثامن، بتأليف معجم سماه ( القاموس المحيط )، لأنه - على حد تعبيره - البحر الأعظم<sup>6</sup>، وعلق الزبيدي صاحب تاج العروس على هذه التسمية قائلاً: قال شيخنا: وإنما سمي كتابه هذا بالقاموس المحيط على عاداته في إبداع أسامي

<sup>1</sup> الخليل، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د. ت)، 1/ 168، 1/ 238؛ الجوهرى، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم، 1984/1404)، 5/ 1981.

<sup>2</sup> ابن الأثير؛ المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري، أبو السعادات، مجد الدين، البديع في علم العربية، تحقيق ودراسة: فتحي أحمد علي الدين، (السعودية: جامعة أم القرى، 1420)، ط. 1، 2/ 410.

<sup>3</sup> احمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب (القاهرة: عالم الكتب، 1988)، ط. 6، 165؛ الصاعدي، عبد الرزاق بن فراج، تداول الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم (السعودية: عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 2002/1422)، ط. 1، 15.

<sup>4</sup> أبو سكين، عبد الحميد محمد، المعاجم العربية مدارسها ومناهجها ( القاهرة: الفاروق الحرقية للطباعة والنشر، 1981/1402)، ط. 2، 8.

<sup>5</sup> مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (الاسكندرية: دار الدعوة، د.ت)، 586/2.

<sup>6</sup> الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرفوسى (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005/1426)، ط. 8، 27/1.



مؤلفاته، لإحاطته بلغة العرب، كإحاطة البحر للربيع المعمور.<sup>7</sup> ولفظ القاموس في اللغة قعر البحر أو أقصاه ومنه قال فلان قولاً بلغ به قاموس البحر، أي: قعره الأقصى، فالقاموس: أبعد موضع غورا في البحر.<sup>8</sup>

وبعد أن اشتهر القاموس المحيط، وكثر استعماله وأصبح مرجع لكل باحث. وبمرور الوقت ومع كثرة تردد اسم هذا المعجم على ألسنة الباحثين ظن بعضهم أنه مرادف لكلمة معجم، فاستعمله بهذا المعين وشاع هذا الاستعمال، وصار يطلق لفظ القاموس على أي معجم، وأخذت كلمة (قاموس) تشيع على ألسنة الناس، مرادفة لكلمة معجم، وكان للشدياق مؤلف كتاب الجاسوس على القاموس أثر كبير في شيوع الكلمة بمعناها الجديد والحديث، وعندما ألف الشرتوني معجم أقرب الموارد سنة 1890 م، أثبت فيه المعنى الجديد لكلمة (قاموس)، فقال: القاموس: كتاب الفيروز آبادي في اللغة العربية، ويطلقه أهل زماننا على كل كتاب في اللغة، فهو يرادف عندهم كلمة معجم وكتاب لغة.<sup>9</sup>

وقد اختلف علماء اللغة في العصر الحديث ما بين قبولهم لكلمة القاموس كمرادف لكلمة المعجم وما بين رفضهم لذلك وانتهى الأمر بقبول كلمة القاموس كمرادف لكلمة المعجم حيث أقر ذلك مجمع اللغة العربية في القاهرة<sup>10</sup> وهكذا خرج المعجم الوسيط معرفاً لكلمة القاموس: البحر العظيم وعلم على معجم (الفيروز آبادي) وكل معجم لغوي على التوسع.<sup>11</sup>

### 1.3. وظيفة المعجم: هناك مجموعة من الوظائف يجب أن يؤديها المعجم هي:

شرح الكلمة وبيان معناها أو معانيها، في عصر من العصور أو عبر العصور المختلفة.

بيان كيفية نطق الكلمة

بيان كيفية كتابة الكلمة

تحديد الوظيفة الصرفية للكلمة

بيان درجة اللفظ في الاستعمال، ومستواه في سلم التنوعات<sup>12</sup>

ولكن هناك وظيفتان أساسيتان لا بد من وجودها في كل معجم وهي بيان معاني الألفاظ بشكل واضح ومن دون غموض وضبط اللفظ بالشكل الصحيح. ولتأخذ ثلاث أمثلة لبيان الوظيفتين الأساسيتين للمعجم:

<sup>7</sup> الزبيدي، أبو الفيض محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، (الكويت: دار الهداية، د. ت)، 73/1.

<sup>8</sup> الأزهري، محمد بن أحمد بن الهروي، أبو منصور، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، ط. 1، 183/6.

<sup>9</sup> الشرتوني، سعيد الخوري اللبناني، أقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد (إيران: مكتبة المرعشي النجفي، 1403)، ط. 1، 1038/1.

<sup>10</sup> الخطيب، عدنان محمد، المعجم العربي بين الماضي والحاضر (لبنان: مكتبة ناشرون، 1994م)، ط. 2، 50.

<sup>11</sup> مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، 758/2.

<sup>12</sup> احمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، 167.

الوحد بالتحريك: الطين الرقيق. والموحل بالفتح: المصدر، وبالكسر المكان والاسم.<sup>13</sup> نسا: التَّسْوَةُ والتَّسْوَةُ بالكسر والضم والتَّسْوَانُ والتَّسْوَانُ جمع المرأة من غير لفظه.<sup>14</sup> حوى: الخاء والواو والياء أصل واحد يدل على الخلو والسقوط. يقال خوت الدار تخوي. وحوى النجم، إذا سقط ولم يكن عند سقوطه مطر وخوت النجوم تخوية، إذا مالت للمغيب. وخوت الإبل تخوية، إذا خمصت بطونها. وخويت المرأة حوى، إذا لم تأكل عند الولادة. ويقال حوى الرجل، إذا تجافى في سجوده، وكذا البعير إذا تجافى في بروكه، وخوت المرأة عند جلوسها على المجرم، وخوى الطائر، إذا أرسل جناحيه. فأما الخواة فالصوت.<sup>15</sup> ففي الأمثلة الثلاث التي ذُكرت نرى أنَّ المعجم قام بوظيفته الأساسيتين في شرح معنى الكلمة بشكل واضح ومفصل مع بيان المعاني وبيان تشكيل الكلمة واختلاف المعنى الذي يتبع اختلاف تشكيل الكلمة.

وهناك وظائف أخرى للمعجم تتبع أو تنتج عن الوظائف المذكورة وهي:

العناية بفهم آيات القرآن الكريم، من خلال تفسير آياته من خلال تفسير الألفاظ العربية في القرآن الكريم وتوضيح معناها وتفسير الألفاظ العربية الواردة في الأحاديث المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة والتابعين. ومعرفة المراد بالألفاظ بعض الفقهاء في المَثُون وفهم مفردات القصائد الشعرية العربية والقطع الشعرية؛ لتدوين اللغة العربية خشية ضياع شيء من مفرداتها، وحفظ الكثير من الشواهد الشعرية، من خلال جمع أشعار بعض الشعراء اكتساب ثروة لغوية كبرى، لا سيما عند تعدد مدلولات الكلمة واختلاف معانيها.<sup>16</sup>

## 1. أقسام مصطلح "معروف" في المعاجم العربية

يستعمل أصحاب المعاجم كلمة "معروف" لتفسير بعض الكلمات الواردة في المعاجم، ويقصد أصحاب المعاجم بكلمة "معروف" حينما يستعملونها لتفسير معنى كلمة أن هذه الكلمة معروفة أي مشهورة ولا تحتاج إلى تفسير أو توضيح وأحياناً يفسرون معاني الكلمات بشكل اعتيادي مع أنهم يقولون أن هذه الكلمة معروفة للتأكيد على شهرتها ومعرفتها

وأحياناً يكتبون بتفسير الكلمات بكلمة "معروف" فقط من دون توضيح أو شرح لمعنى الكلمة وهذا ما سنبيته في هذا البحث.

### 2.1. مصطلح "معروف" لتفسير كلمات مشتهرة لا تحتاج إلى توضيح

في هذا المبحث نبين الكلمات المعروفة والمشهورة بين الناس على اختلاف العصور، والتي اكتفت المعاجم العربية بتفسيرها بكلمة معروف وهي خليط من المعاني المعروفة أو أسماء الأماكن المعروفة و أسماء الحيوانات و أسماء الأطعمة و أسماء الأدوية و أسماء القبائل و أسماء الآلات المعروفة وغير ذلك وكما يلي:

<sup>13</sup> الجوهري، الصحاح 5/ 1841.

<sup>14</sup> ينظر: ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي جمال الدين الأنصاري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1993/1414)، ط. 4، 4415/6.

<sup>15</sup> ابن فارس، أحمد بن فارس زكريا القزويني الرازي مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1979/1399)، 2/ 225.

<sup>16</sup> الباتلي، أحمد بن عبد الله، المعاجم اللغوية وطرق ترتيبها (الرياض: دار الراجحي، 1992/1412 م)، ط. 1، 13.

"العنق، الحديد، معروف. 17" و "الذُّباب، التَّين، معروف. 18" و "فك الإنسان والدابة، المفتاح، معروف. 19" و "الغذاء، الشُّوط، معروف. 20" و "اللون: معروف، والجميع ألوان، الأنف، معروف. 21" و "العنب، الهدهد، معروف. 22" و "الجَرَب، اللَّجِب، معروف. 23" و "الأسد، الأب، معروف. 24" و "الفأر، الفحَم، معروف. 25" و "القطن، البرقع والبرقوق معروف. 26" و "البيض معروف واحدته بالهاء وجمعه بيوض، السرج معروف والجمع سروج. 27" و "الضوء والضوء: معروف والظفر: معروف، وجمعه أطفار وأظفور وأظافير. 28" و "شوكة هي واحدة الشوك، معروف. 29"

وهذا الذي فعله أصحاب المعاجم قد يقبلُ باعتبار أنَّ الذي ذُكر هو معروف ومشهور ولا يحتاج إلى تفسير أو توضيح وقد يكون هذا من باب الاختصار والذي ذُكر في هذا هو مثال من كثير من المعاني والأسماء التي اكتفت المعاجم العربية بتفسيرها لأنها مشهورة وهي فعلاً مشهورة.

## 2.2. مصطلح "معروف" لتفسير الأسماء الخاصة

ورد مصطلح "معروف" لتفسير الأسماء الخاصة من دون شرح أو تفصيل وهذه الأسماء الخاصة قد تكون أسماء أماكن أو أسماء أطعمة، أو أسماء أدوية، أو أسماء قبائل، أو أسماء أشخاص، وهذه الأسماء قد تكون معروفة في زمن دون آخر وقد تكون معروفة عند قوم دون آخرين.

واستعمال كلمة "معروف" لبيان تبرير عدم شرح أصحاب المعاجم لهذه الأسماء قد يقل؛ لأنه لا يمكن شرحها أو تفسيرها؛ لأنها متغيرة أو أنها مقتصرة على أهل بلد أو أهل مكان مما يختلف فيه الوضع والاصطلاح بحسب كل بلد أو قوم أو زمان، ولكن أصحاب المعاجم في هذا القسم دخلوا في بداية طريق الغموض في تفسير الكلمات وبدأت من هذا القسم رحلة الابتعاد عن وظيفة المعجم الأساسية، وكما يلي:

- 17 الخليل، العين، 168 / 1، 19 / 3
- 18 ابن فارس، مقاييس اللغة، 361/1؛ مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986/1406)، ط. 2، 35/1؛ كراع النمل، علي بن الحسن الهنائي، المُتَّجِد في اللغة، تحقيق: دكتور أحمد مختار عمر، دكتور ضاحي عبد الباقي (القاهرة: عالم الكتب، 1988)، ط. 2، 95، 157.
- 19 ابن دريد، محمد بن الحسن الأزدي، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، ط. 1، 16 / 1، 368.
- 20 الخليل، العين، 278 / 7. أبو علي القالي، إسماعيل بن القاسم بن عيدون، البارع في اللغة، تحقيق: هشام الطعان (بغداد: مكتبة النهضة، 1975)، ط. 1، 426، 676.
- 21 الخليل، العين، 377 / 8، الأزهرى، تهذيب اللغة، 7/3، 345/15؛ الصاحب بن عباد، القاسم إسماعيل بن عباد بن العباس، المحيط في اللغة، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين (بيروت: عالم الكتب، 1994/1414)، ط. 1، 456 / 2، 471.
- 22 الأزهرى، تهذيب اللغة، 7/3، 232/5.
- 23 الجوهري، الصحاح، 1/1، 219، 98.
- 24 ابن فارس، مجمل اللغة، 1/96، 78.
- 25 ابن فارس، مقاييس اللغة، 4/467، 479.
- 26 ابن سيده، علي بن إسماعيل المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421)، ط. 1، 283 / 6، 411 / 2.
- 27 ابن سيده، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996/1417)، ط. 1، 321 / 2، 110.
- 28 ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 1/112، 4/517.
- 29 الزبيدي، تاج العروس، 3/237، 1/55.

أسماء الأماكن: "أذرعات: مكان معروف."<sup>30</sup> و"جريت: اسم موضع معروف."<sup>31</sup>

أسماء الأطعمة والادوية: الحسو، على فعول: طعام معروف<sup>32</sup> و الدمحق من الأطعمة: معروف<sup>33</sup>

الدمحق، هو اللبن البائت والدمحق من الأطعمة: مثل الحساء.<sup>34</sup> والأدوية

الحضض: دواء معروف<sup>35</sup> و سنوط، كصبور: دواء، معروف<sup>36</sup>

والمفرح: دواء معروف<sup>37</sup>

أسماء النباتات: الجلنار: معروف.<sup>38</sup> ويُنّ بعض أصحاب المعاجم معنى الجلنار وهو زهر الرمان<sup>39</sup>

بيّن ابن فارس في معجمه مجمل اللغة بأنّ البقمُ معروف<sup>40</sup>

وهو صيغ<sup>41</sup> معروف وحين البحث في نفس المعجم تبين بأنّ ابن فارس لم يبيّن معنى البقم فقط بل بيّن في موضع آخر من معجمه بأنّ العندم هو البقم أو خشب البقم<sup>42</sup> يعني لا يزال المعنى غير واضح عند ابن فارس في معجمه مجمل اللغة ولكنه بيّن في معجمه مقاييس اللغة بأنّ النحويين ينكرونه ويأبون أن يكون عربياً. وقال الكسائي: البقم صيغ أحمر.<sup>43</sup> فكيف يُعرف ابن فارس كلمة البقم بأنه معروف وهو يرى بأنّ الكلمة فيها خلاف! مع أنّ ابن فارس نقل في معجمه مقاييس اللغة أكثر من معنى لكلمة البقم فأني معنى من المعاني قصده ابن فارس بأنه معروف أو المعنى المعروف لكلمة البقم وهو غير المعاني التي ذكرها ابن فارس في معجمه وقد يكون هذا المعنى المعروف مشهوراً في زمانه فلا يحتاج إلى تفسيره. فلاتزال المشكلة قائمة وهو غياب معرفة المعنى المعروف الذي قصده ابن فارس.

أسماء القبائل: بنو الشّعيراء: قبيلة معروفة.<sup>44</sup> عكّل: قبيلة معروفة<sup>45</sup> ونهشّل: اسم، قبيلة معروفة.<sup>46</sup>

<sup>30</sup> ابن دريد، جمهرة اللغة، 2/ 692.

<sup>31</sup> الزبيدي، تاج العروس، 5/ 476.

<sup>32</sup> الجوهري، الصحاح، 6/ 2312؛ ابن منظور، لسان العرب، 14/ 176.

<sup>33</sup> ابن منظور، لسان العرب، 10/ 104.

<sup>34</sup> الزبيدي، تاج العروس، 25/ 304.

<sup>35</sup> ابن دريد، جمهرة اللغة، 1/ 99.

<sup>36</sup> الزبيدي، تاج العروس، 19/ 390.

<sup>37</sup> الجوهري، الصحاح، 1/ 390.

<sup>38</sup> ابن منظور، لسان العرب، 4/ 144.

<sup>39</sup> الزبيدي، تاج العروس، 10/ 456.

<sup>40</sup> ابن فارس، مجمل اللغة، 1/ 131.

<sup>41</sup> الجوهري، الصحاح، 5/ 1873؛ الزبيدي، تاج العروس، 31/ 294.

<sup>42</sup> ابن فارس، مجمل اللغة، 1/ 678.

<sup>43</sup> ابن فارس، مقاييس اللغة، 1/ 276.

<sup>44</sup> الأزهرى، تهذيب اللغة، 1/ 269.

<sup>45</sup> ابن فارس، مقاييس اللغة، 4/ 100.

<sup>46</sup> ابن سيده، المحكم والمحيط، 4/ 474.

أسماء اللقب والكنية: البَعَارُ: لقب رجل معروف و الحُوَيْدِرَةُ: لقب شاعر معروف ويقال له الحادِرَةُ أيضا.<sup>47</sup>  
و ابن العَرُوبَةُ (ابن أبي العَرُوبَةُ): رجل معروف<sup>48</sup> و الوَقَّافُ: شاعر معروف.<sup>49</sup>

وحين البحث في المعاجم لم نجد بيان من هو البَعَارُ وأما الوَقَّافُ

فقد ذكره الزبيدي مرة باسم وَرْدِ الجَعْدِي ومرة باسم الوَقَّافِ العُقَيْلِيِّ<sup>50</sup> ولم يذكر بأن هذه الأسماء لرجل واحد وحين البحث في المصادر تبين بأن هذه الأسماء مسميات لرجل واحد وهو: الوَقَّافُ وَرْدِ بن وَرْدِ الجَعْدِي<sup>51</sup>، ومع هذه ذكره الزبيدي وغيره من المعاجم بأنه شاعر معروف! وأما الحُوَيْدِرَةُ فقد جاء في معجم لسان العرب وتاج العروس بأن الحادِرَةُ هو: قُطْبَةُ بن أوس العُظْفَانِيُّ ولم تبين المعاجم مَنْ هم أصحاب هذه الأسماء بل اكتفت بالقول رجل معروف أو شاعر معروف، مع الفارق الزمني بين المعاجم وتعد هذه مشكلة من مشاكل المعاجم، فما هو الهدف من ذكر لقب رجل معروف ولم يبين من هو أو لماذا دُكر بكلمة معروف، إلا أن يقال أن المعاجم العربية ذكرت ذلك من باب الجمع فقط وبيان أن كلمة البَعَارُ والوَقَّافُ مثلا لها أكثر من معنى ومن ضمنها بأنها اسم رجل معروف، ولكن ما هو الهدف من بيان ابن أبي العروبة بأنه رجل معروف وهذا ليس معنى من المعاني بل هو اسم لرجل والمعجم وظيفته ذكر معاني الكلمات.

### 2.3. مصطلح "معروف" لتفسير كلمات تحتاج إلى تفسير

في هذا المبحث تناول بعض الكلمات التي وردت في المعاجم العربية وشرحها أصحاب المعاجم بكلمة "معروف" أي مشهور ولكن معناها غير واضح وليس معروف أبداً، ومن الملاحظ بأن هذه الكلمات ليس من باب الطعام أو الأدوية أو غير ذلك من الذي قد يتغير حسب الزمن والعرف، وسنورد الكلمات ذات المعاني التي لا تتغير عبر الزمن مثل كلمة الضرب أو الذهاب وغيرهما وكما يلي:

السُّودد: معروف<sup>52</sup> ويبين بعض أصحاب المعاجم بأن السُّودد هو المجد والشرف<sup>53</sup> ومن الملاحظ بأن كلمة السُّودد هي كلمة لا يتغير معناها عبر الزمن و مع هذا شرحها الخليل بكلمة معروف.

<sup>47</sup> ابن دريد، جمهرة اللغة، 1/ 216، 500؛ الزبيدي، تاج العروس، 10/ 220

<sup>48</sup> ابن منظور، لسان العرب، 1/ 593؛ الزبيدي، تاج العروس، 3/ 342. وهو: ابن أبي عروبة سعيد بن أبي عروبة مهران، العدويّ بالولاء، البصري، أبو النضر الإمام الحافظ عالم أهل البصرة وأول من صنف السنن النبوية (ت: 156 هـ) ينظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405 / 1985) ط. 3، 413/6؛ الزركلي، الاعلام 98/ 3 عدد الأجزاء 23

<sup>49</sup> ابن سيده، المحكم والمحيط، 6/ 580، 129/2؛ الزبيدي، تاج العروس، 24/ 471.

<sup>50</sup> الزبيدي، تاج العروس، 3/ 126، 36/27.

<sup>51</sup> القالي، أبو علي، إسماعيل بن القاسم بن عيذون بن هارون، الأمالي، ترتيب: محمد عبد الجواد الأصمعي (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1344 / 1926)، ط. 3، 61/2.

<sup>52</sup> الخليل، العين، 7/ 281؛ الأزهرى، تهذيب اللغة، 13/ 25.

<sup>53</sup> الزبيدي، تاج العروس، 8/ 224.

أسرة الكف: معروفة والواحدة سر وسرار وأسرار جمع والسرر أيضاً<sup>54</sup> شرح ابن دريد معنى أسرة الكف بقوله معروفة أي أن معناها مشهور ولا يحتاج إلى تفسير، وحين البحث في المعاجم عن معنى أسرة الكف تبين بأنها خطوط راحة أو باطن كف الإنسان<sup>55</sup>

وإبن دريد لم يشرح معنى أسرة الكف أبداً. ومن المعلوم أن هذا المعنى ليس معروف وليس بمشهور ولولا الرجوع إلى المعاجم الأخرى لم يعرف معنى هذا التركيب أصلاً، فالمشكلة هنا واضحة جداً.

الضرب: معروف.<sup>56</sup> والضرب الذي يشرحه بعض أصحاب المعاجم بأنه معرف هو: إيقاع شيء على شيء، ولتصور اختلاف الضرب خولف بين تفاسيرها، كضرب الشيء باليد، والعصا، والسيف ونحوها<sup>57</sup> فهذا المعنى هو الذي يقول عنه أصحاب المعاجم بأنه معروف أي مشهور ولكن الضرب له أكثر من معنى في لغة العرب وفي القرآن الكريم كذلك جاء بأكثر من معنى، فمن معاني الضرب الضرب بمعنى وصف، وبين، وجعل، وضرب له وقتاً؛ عينه، وإليه: مال، وضرب مثلاً: ذكره وغير ذلك من معاني كلمة الضرب<sup>58</sup> وأغلب هذه المعاني قد جاءت في القرآن الكريم والذي يأتي في القرآن يجب أن يكون معروفاً ومشهوراً إذا سرنا على منهج تفكير أصحاب المعاجم في مسألة المعروف والمشهور ولذلك بين الزبيدي في معجمه تاج العروس المعنى المعروف للضرب وهو إيقاع شيء على شيء بعد أن قال بأن الضرب معروف ثم بين المعاني الأخرى للضرب لكي يخرج من الإبهام في تفسير الكلمة والتي وصف معناها بأنه معروف.<sup>59</sup>

الحرز: معروف<sup>60</sup> لم يبين ابن دريد المعنى الدقيق لكلمة الحرز بل اكتفى ببيان بأن كل شيء ضمته وحفظته فقد أحرزته إحرزاً والشيء محرز ثم أخذ يبين المعاني الأخرى للفعل حرز واشتقاقاته.

وعند البحث في المعاجم العربية فإن كلمة الحرز لها أكثر من معنى، فالحرز الموضع الحصين يقال: هذا حرز حريز. ويسمى التعويد حرزاً. واحتزرت من كذا وتحزرت: توقيته. والحرز بالتحريك: الخطر، وهو الجوز المحكوك يلعب به الصبي.<sup>61</sup> فأى معنى من هذه المعاني قصدتها ابن دريد بأنها معروفة وكيف يمكن التوصل للمعنى المشهور والمعروف في زمانه لكلمة الحرز.

القصيل: معروف<sup>62</sup> شرح ابن فارس كلمة القصيل بأنها معروفة فلم يبين معناها بشكل دقيق، فقط بين بأن القاف والصاد واللام أصل صحيح واحد يدل على قطع الشيء وسمي القصيل بذلك لسرعة اقتصاله<sup>63</sup>، وفعل الجوهرى في الصحاح مثل ابن فارس ولكنه لم يفسر كلمة القصيل بكلمة معروف فقد ذكر بأن القصيل: القطع.

<sup>54</sup> ابن دريد، جمهرة اللغة، 1/ 121.

<sup>55</sup> الخليل، العين، 7/ 187؛ الجوهرى، الصحاح، 2/ 683.

<sup>56</sup> ابن سيده، المحكم والمحيط، 8/ 186؛ المخصص، 2/ 52.

<sup>57</sup> الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (بيروت: دار القلم،

1412 هـ)، ط. 1، 505.

<sup>58</sup> الزبيدي، تاج العروس، 3/ 243.

<sup>59</sup> الزبيدي، تاج العروس، 3/ 237، 243.

<sup>60</sup> ابن دريد، جمهرة اللغة، 1/ 510؛ الزبيدي، تاج العروس، 10/ 220.

<sup>61</sup> الجوهرى، الصحاح، 3/ 873؛ ابن منظور، لسان العرب، 5/ 333.

<sup>62</sup> ابن فارس، مقاييس اللغة، 5/ 93؛ مجمل اللغة، 1/ 755.

<sup>63</sup> ابن فارس، مقاييس اللغة، 5/ 93.

وسيف مقصل وقصال أي قطاع، ومنه سمي القصيل.<sup>64</sup> ويبين بعض أصحاب المعاجم بأن القصيل: ما اقتصل من الزرع أخضر. والجمع قصلان، سمي به لسرعة اقتصاله من رخصته وهو ما يطعم للدابة.<sup>65</sup>

الجفنة: معروفة.<sup>66</sup> والجفنة هي القصعة يوضع بها الطعام أو الحجم الكبير من القصاع. وللجفنة معانٍ كثيرة فالجفنة البئر الصغيرة تشبهاً بجفنة الطعام؛ قاله الجفنة الكرمية، والجفنة الخمر، والجفنة الرجل الكريم<sup>67</sup> فللجفنة الكثير من المعاني فأبي معنى قصده ابن دريد حينما فسر كلمة الجفنة بأنها معروفة، ولعل المعنى الذي قصده هو قصعة الطعام ولكن يبقى الأمر فيه تأويل للوصول إلى المعنى المراد وهذا من المشاكل في المعاجم العربية إذ أن وظيفة المعجم هو الكشف التام عن المعنى من دون شك أو تأويل.

الحقة: بالضم معروفة.<sup>68</sup> لم يبين الجوهري معنى الحقة بالضم معللاً ذلك بأن معنى الكلمة معروف ومشهور ويبين بعض أصحاب المعاجم بأن الحق والحقة: هذا المنحوت من الخشب والعاج وغير ذلك مما يصلح أن ينحت منه، وجمع الحقة حقق.<sup>69</sup> فإذا كان المعنى مشهوراً ومعروفاً فلماذا يبيته باقي أصحاب المعاجم وهل مسألة شهرة المعنى والاكتفاء بشرحه بكلمة معروف أو مشهور، هي مسألة اجتهادية بحسب رؤية صاحب المعجم، ومن هنا نعلم الأشكال الكبيرة في هذا النقطة لدى أصحاب المعاجم.

الصخب: معروف.<sup>70</sup> ورد معنى الصخب بأنه معروف عند الخليل والأزهري فلم يبين الخليل معنى الصخب أبداً ولكن الأزهري بين فقط بأن اصطخب القوم وتصاحبوا، إذا تصاحبوا وتضاربوا

ولكن ورد معنى الصخب عند أصحاب المعاجم بمعانٍ مختلفة، فالصخب: هو الصياح والجلبة.<sup>71</sup> وهو: اختلاط الأصوات<sup>72</sup> وهو: شدة الصوت واختلاطه ومنهم من قيده للخصام<sup>73</sup>، فأبي معنى من هذا المعاني هو المعروف أو المشهور وكيف لنا أن نعرف المعنى المشهور الذي قصده الخليل والأزهري ولا سيما الفرق الزمني بين الخليل والأزهري بما يقارب 200 سنة فتبقى هذه المسألة في دائرة الأغلاق.

فضل: الفضل معروف. شرح الخليل في معجمه العين معنى كلمة الفضل بكلمة معروف أي مشهور ولم يبين أي معنى آخر لكلمة الفضل ثم أخذ يتكلم عن اشتقاقات كلمة الفضل.<sup>74</sup> ونرى بأن ابن منظور أيضاً فسر كلمة الفضل بأنه معروف ولكنه شرح معنى الفضل فقال: "فضل: الفضل والفضيلة معروف: ضد النقص والتقصية، والجمع فضول"<sup>75</sup>

<sup>64</sup> الجوهري، الصحاح، 1801/5؛ ابن منظور، لسان العرب، 333/5.

<sup>65</sup> ابن سيده، المحكم والمحيط، 203/6؛ الزبيدي، تاج العروس، 254/30.

<sup>66</sup> ابن دريد، جمهرة اللغة، 1/448؛ الأزهري، تهذيب اللغة، 77/11.

<sup>67</sup> الأزهري، تهذيب اللغة، 78/11؛ الزبيدي، تاج العروس، 359/34.

<sup>68</sup> الجوهري، الصحاح، 1460/4؛ ابن منظور، لسان العرب، 333/5.

<sup>69</sup> ابن سيده، المحكم والمحيط، 476/2؛ ابن منظور، لسان العرب، 56/10.

<sup>70</sup> الخليل، العين، 4/190؛ الأزهري، تهذيب اللغة، 71/7.

<sup>71</sup> الجوهري، الصحاح، 162/1؛ ابن منظور، لسان العرب، 521/1.

<sup>72</sup> ابن دريد، جمهرة اللغة، 1/290.

<sup>73</sup> ابن سيده، المحكم والمحيط، 65/5؛ الزبيدي، تاج العروس، 189/3.

<sup>74</sup> الخليل، العين، 7/43.

<sup>75</sup> ابن منظور، لسان العرب، 524/11.

ويبين أصحاب المعاجم المعنى اللغوي لكلمة الفضل بأن الفاء والضاد واللام أصل صحيح يدل على زيادة في شيء<sup>76</sup>، وهو ضد النقص<sup>77</sup>

إن كلمة الفضل لها معانٍ كثيرة وهذا المعاني قسم منها حقيقي وقسم منها من باب المجاز والاستعارة فقد وردت كلمة الفضل بهذا البنية في القرآن الكريم بمعانٍ مختلفة بما يقارب السبعة عشر معناً، ومنها الإنعام بالإسلام، النبوة، الرزق، المنّة والتعمّة، الظفر والغنيمة، وغيرها من المعاني المختلفة<sup>78</sup> وغالبها قد وردت في القرآن الكريم والقرآن يقرئه عامة الناس والعلماء وهذه المعاني مشتهرة بين الناس فأى معنى من معاني الفضل قصده الخليل بأنه معروف أو مشهور وهل المعنى المشهور هو المعنى اللغوي أم أحد المعاني المجازية المستعملة، ومعجم الخليل من أول المعاجم اللغوية وهو الأساس الذي اعتمد عليه العلماء في بيان معاني الكلمات ثم استعمال هذه المعاني في تفسير القرآن الكريم فإذا كانت المعاجم تشرح هذه الكلمة بأنها معروفة أو مشهورة فمن أين تؤخذ معاني الكلمات، وعموماً تبقى هذه المشكلة قائمة

### الخاتمة وأبرز النتائج

بعد الانتهاء من هذا البحث فقد توصل إلى النتائج التالية:

- 1- أفضل تعريف للمعجم في الاصطلاح هو عبارة عن كتاب يضم أكبر عدد من مفردات اللغة مقرونة بشرحها وتفسير معانيها على أن تكون المواد مرتبة ترتيباً خاصاً إما على حروف الهجاء أو الموضوع.
- 2- وظيفة المعجم الأساسية تتلخص في بيان معاني الألفاظ بشكل واضح ومن دون غموض وضبط اللفظ بالشكل الصحيح.
- 3- استعمل أصحاب المعاجم كلمة "معروف" لتفسير بعض الكلمات الواردة في المعاجم العربية ويقصد بها أن هذه الكلمة مشهورة لا تحتاج إلى تفسير أو توضيح، وأصبحت كلمة "معروف" مصطلحاً فيما بينهم للدلالة على شهرة الكلمة الواردة في المعاجم العربية والتي لا تحتاج إلى شرح أو توضيح من قبل أصحاب المعاجم وهذا بحسب رأيهم.
- 4- تنوع استعمال مصطلح "معروف" لشرح الكلمات على ثلاث أقسام رئيسة فهناك كلمات هي مشهورة فعلا عبر الأزمنة وعند جميع الناس في المجتمع العربي فاكتفى أصحاب المعاجم بتفسيرها بكلمة "معروف" مثل كلمة الحديد والأنف والتين والمفتاح وغير ذلك والقسم الآخر هو أسماء خاصة بزمان معين أو قوم معينين تتنوع ما بين أسماء القبائل وأسماء الأطعمة والألقاب وأسماء الأدوية والنباتات وغير ذلك وتفسير هذا القسم بكلمة "معروف" فيه نوع من الغموض وقد يكون مقبولاً نوعاً ما على اعتبار أن هذه الكلمات خاصة في زمن معين أو قوم معينين ولكن يبقى هذه القسم يخالف وظيفة المعجم الأساسية .

<sup>76</sup> ابن فارس، مقاييس اللغة، 4/ 508، مجمل اللغة، 1/ 722.

<sup>77</sup> ابن دريد، جمهرة اللغة، 2/ 907، الجوهري، الصحاح، 5/ 1791.

<sup>78</sup> عدد من المخصصين بإشراف الشيخ/ صالح بن عبد الله بن حميد إمام وخطيب الحرم المكي، موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، (جدة: دار الوسيطة، 1998)، ط. 1، 3111/7.



5- القسم الثالث الذي ذهب أصحاب المعاجم إلى استعمال كلمة "معروف" في تفسير كلماته فيه المشكلة واضحة جداً فهناك الكثير من الكلمات معانيها ليست معروفة ولا مشهورة مع هذا اكتفى أصحاب المعاجم بتفسيرها بكلمة "معروف" مثل الصقيل والجفنة والحرز والضرب والفضل وهذا يتنافى تماماً مع وظيفة المعجم الأساسية.

6- بالرغم من أن بعض المعاجم لم تقدم تعريفاً واكتفت بكلمة "معروف" في بيان معاني الكلمات إلا أن المعاجم الأخرى قدمت تعريفاً للكلمة وقد يفسر ذلك بأن وضوح الكلمة وعدم الحاجة إلى بيان معناها لوضوحها، هي مسألة نسبية تختلف من معجم إلى آخر ولكن في النهاية جميع المعاجم ظهرت عندهم مشكلة مصطلح "معروف" في تفسيرهم لبعض الكلمات التي تحتاج فعلاً إلى تفسير وبيان لمعانيها.

5- القسم الثالث الذي ذهب أصحاب المعاجم إلى استعمال كلمة "معروف" في تفسير كلماته فيه المشكلة واضحة جداً فهناك الكثير من الكلمات معانيها ليست معروفة ولا مشهورة مع هذا اكتفى أصحاب المعاجم بتفسيرها بكلمة "معروف" مثل الصقيل والجفنة والحرز والضرب والفضل وهذا يتنافى تماماً مع وظيفة المعجم الأساسية.

## Kaynakça

- Arap Dili Akademisi. el-Mucemü'l-vasîf. İskenderiye: Daru't-d-Dave, ts.
- Batfî, Ahmed b. Abdullah. el-Meacimu'l-lugaviyye ve turuki tertibiha. Riyad: Daru'r-Raye, 1. Basım 1412/1992.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî. *eş-Şihâh Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülga'ur Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1404/1984.
- Ebû Sekin, Abdulhamid Muhammad. *el-Meacimü'l-'Arabiyye ve medarisihâ ve menahicihâ*. 2. Cilt. Kahire: el-Faruk el-Harekiyye li't-Tabaati ve'n-Neşr, 2. Basım, 1402/1981.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Avd Mu'rib. 8 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâ Tûrâsî'l-Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.
- Halîl B. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî). *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî&İbrâhim es-Sâmirâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâr Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Hatib, Adnan Muhammad. el-Mucemü'l-'Arabî beyne'l-mazî ve'l-hazır, Lübnan: Mektebetü'n-Naşîrûn, 2. Basım, 1994.
- Heyet (Şeyh Salih b. Abdullah b. Hamid Gözetiminde). *Mevsuatü nadreti'n-naim fi mekârimi ahlakî'r-Resûli'l-Kerim*. 14 Cilt, Cidde: Daru'l-Vesile, 1. Basım, 1998.
- İbnü'l-Esir, el-Mübarek b. Muhammad b. Muhammad b. Muhammad b. Abdülkerim eş-Şeybanî el-Cezerî, Ebu's-Saadat Mecdüddin. *el-Bedî fi ilmi'l-'Arabiyye*. thk. Fethi Ahmed Aliyyüddin. 2. Cilt, Suudi Arabistan: Ummu'l-Kura Üniversitesi, 1. Basım, 1420/1999.

- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *el-Cemhere*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Fâris Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mücmelü'l-luğa*. thk. Züheyr Abdülmünüm Sultân. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1406/1986.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 4. Basım. 1414/1993
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhtî'ü'l-a'zam*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muḥaṣṣaṣ*. Thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâ Türâsî'l-Arabî, 1417/1996.
- Kâlî, Ebû Alî İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Kâlî el-Bağdâdî. *el-Bârî' fi'l-luğa*. thk. Hişâm et-Ta'ân. Bağdat: Mektebetü'n-Nühda, 1975.
- Kâlî, Ebû Alî İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Kâlî el-Bağdâdî. *el-Emalî*. Tertip. Muhammed Abdülcevad el-Asmaî. 4 Cilt, Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Misriyye, 3. Basım, 1344/1926.
- Kürâunneml, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hasen b. el-Hüseyn el-Hünâî el-Ezdî. *el-Münecced fi'l-luğa*. thk. Ahmed Muhtâr Ömer&Dâhî Abdüllbâkî. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1988.
- Omar, Ahmad Mukhtar. *el-Bahsü'l-lugavî inde'l-Arab*. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 6. Basım, 1988.
- Ragıb İsfahanî, Ebu'l-Kasim el-Hüseyn b. Muhammad. *el-Müfredât fi garibü'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davudî. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1. Basım, 1412.
- Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî. *el-Muhtî' fi'l-luğa*. thk. eş-Şeyh Muhammed Hasan Âli Yâsîn. 10 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Saidî, Abdurrezzak b. Ferac. Tedahülü'l-usûli'l-lugaviyye ve eseruha fi binai'l-mucem. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Bilimsel Araştırma Direktörlüğü, Medine İslam Üniversitesi, 1. Basım, 1422/2002.
- Şertunî, Said el-Hurî el-Lebanî. Akrebü'l-mevarid fi fasihi'l-Arabiyye ve ş-şevarid. İran: Mektebetü'l-Maraşî en-Necefî, 1. Basım, 1. Basım, 1403/1982.
- Zehebî, Muhammad b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Siyerü alami'n-nübela*. thk. Şuayıp Arnavut. 35 Cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî. el-A'lâm. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

## The Problem of the Term "well-known" in Old Arabic Dictionaries

### (Extended Abstract)

The Arabic dictionaries are books that include the largest number of language vocabulary coupled with its explanation and interpretation of its meanings; provided vocabularies are arranged in a special order clearly and without ambiguity. But these dictionaries confined themselves to explaining some words with the word "well-known". These dictionaries meant that these words had a well-known meaning and did not need an explanation. This research deals with this phenomenon and considers it a problem in Arabic dictionaries. There are many words that are not well-known, such as al-Kasil, al-Haqqah, al-Sahab, and other words that were not explained by Arabic dictionaries, and have only "Well-Known" definition. These this research classifies the "Well-Known" Words into three categories: First, well-known and familiar words so maybe accepted not to be interpreted, such as the names of animals such as the lion and the elephant and some parts of the human body such as the nose, mouth, etc. Second, the ambiguous words that are attached to specific ages and people; such as the names of places, tribes, food, dresses. Third, words need interpretation and clarification in all ages and for all people, and it is not acceptable to interpret them with the word "well-known", and he is the one on which this research focused and considered it a real problem

The Arabic language is a very broad language as it contains many words and meanings, and it is a language that extends deep into history to this day, and after the revelation of the Noble Qur'an, this language has become the language of every Muslim; it is a tool for every student of Islamic law and its sciences, and Arabic dictionaries have become the tool that everyone uses to know the meaning of a word or something related to the meaning of the Arabic language. During searching in the Arabic dictionaries, we found that there are some words that were not explained; the only definition is "Well-Known" as the authors of

these dictionaries believe. I have taken from each dictionary some examples of that “Well-Known” definition. The definition “Well-known” Does not comply with the function of the dictionary, which is to explain and clarify the meaning of a specific word. The known words for someone could be unknown to another. The exception could be for Known animals, food, medicines, and tribal names; these things may be famous and do not need a little explanation, but there are words that are not well-known and need to be interpreted clearly. But all the authors of the dictionaries that will be mentioned within this research used the word known to clarify and explain the meanings that need to be explained and clarified .

The basic function of the dictionary is to clearly and without ambiguity explain the meanings of the words, adjust the vowels correctly. The usage of the term “well-known” to explain words has three main sections. First, there are words that are really famous throughout the ages and for all people in the Arab community. Such as the word iron, nose, fig, key, and so on. The second section is specified to a specific time or people, such as the names of the tribes, foods, surnames, medicines, and plants, etc. The interpretation of this section with the word “known” has a kind of ambiguity and it may be somewhat acceptable considering these words are only used in a certain time or by certain people, but this section remains contrary to the basic function of the dictionary. The third section, the owners of the dictionaries went to use the word "known" in the interpretation of his words, in which the problem is very clear. There are many words whose meanings are not well-known. Dictionaries by interpreting them with the word "known", such as Al-Saqil, Al-Jaffna, Al-Harz, Al-Darb, and al-Fadl, and this is completely incompatible with the basic function of the dictionary.

# Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

## Köprücükzâde'nin "Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Mülk mine'l-Kâdi" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği

## Köprücükzade's Comments on Editions of His Work "Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Mülk mine'l-Kâdi"

حاشية كُوبُوجُوك زاده على أنوار التَّنزيل وأسرار التَّأويل لسورة المُلْك اللَّبِيضَاوِي  
(ت. 1545 م. / 952 هـ.)

تحقيق ودراسة

### Ekrem GÜLŞEN

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı  
Assoc. Dr., Sakarya University, Faculty of Theology,  
Department of Tafsir, Sakarya/Turkey  
[egulsen@sakarya.edu.tr](mailto:egulsen@sakarya.edu.tr)  
<http://orcid.org/0000-0001-6146-9281>

### Mohammed AL-BEYATİ

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Tefsir Bilim Dalı  
Phd Student, Sakarya University, Graduate School Of Social Sciences,  
Department of Tafsir, Sakarya/Turkey  
[mohammed.albayati444@yahoo.com](mailto:mohammed.albayati444@yahoo.com)  
<http://orcid.org/0000-0003-2013-3049>

### Makale Bilgisi – Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 02/04/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 17/04/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/06/2021

**Atıf/Citation:** Gülşen, Ekrem & al-Beyati, Mohammed. "Köprücükzâde'nin "Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Mülk mine'l-Kâdi" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği". *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021): 85-133.

## حاشية كوبروجوك زاده على أنوار التنزيل وأسرار التأويل لسورة الملوك للبيضاوي تحقيق ودراسة (ت. 1545م./ 952هـ.)

### ملخص:

يُعدّ العلامة كوبروجوك زاده أحد العلماء العثمانيين في العصر السادس عشر الميلادي، وكانت أولى وظائفه في منطقة "كافه" التابعة لشبه الجزيرة القرمية، وقد عُيّن فيها مدرّساً لفترة من الزمن ثم تنقل بين عدد من الولايات العثمانية. وتقلد بعد تقاعده منصب الإفتاء في مدينة أماسيا إلى أن توفي عام (952هـ- 1545م). ويعتقد أنه كتب حاشيته - أثناء فترة تدريسه - بعنوان "الحاشية على تفسير الملك من القاضي" وقد وضّح فيها ما كان مُبهما من الكلام والإعراب في تفسير البيضاوي لسورة الملوك. توجد هذه الحاشية في مكتبة السليمانية تحت اسم "الردية على سنان الحلبي" (ت 945هـ- 1538م). ويهدف هذا البحث إلى التعرّف على محتوى ومنهج هذه الحاشية المكتوبة في العصر السادس عشر الميلادي أثناء الحكم العثماني.

**الكلمات المفتاحية:** كوبروجوك زاده، سورة الملوك، الحاشية، المفسرون العثمانيون، البيضاوي.

### Köprüçükzâde'nin "Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Mülk mine'l-Kâdi" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği

#### Özet:

16. asır Osmanlı âlimlerinden olan Köprüçükzâde, ilk resmî görevine Kırım yarımadasına bağlı Kefe'de müderris olarak başlamış ve birçok Osmanlı şehrinde görev yapmıştır. Emekli olduktan sonra atandığı Amasya Müftülüğü sırasında 952/1545 yılında vefat etmiştir. Köprüçükzâde'nin müderrisliği döneminde yazdığını düşündüğümüz, Beyzâvî'nin Mülk Sûresi tefsirinde mübhem bıraktığı bazı kelâm ve 'irapla ilgili yerleri açıkladığı *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Mülk mine'l-Kâdi* isimli bir hâşiyesi bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan çalışma, Sinân Çelebi'ye (ö. 945/1538) reddiye niteliği taşımaktadır. Bu çalışmanın amacı, 16. yy. Osmanlı bilim dünyasında telif edilen bu sûre hâşiyesini, metot ve muhteva yönü ile değerlendirmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Köprüçükzâde, Mülk Sûresi, Hâşiye, Osmanlı Müfessirleri, Beyzâvî.

### Köprüçükzade's Comments on Editions of His Work "Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Mülk mine'l-Kâdi"

#### Abstract:

Köprüçükzade, one of the 16th-century Ottoman scholars, started his first official position as a Mudarris in Kefe which was part of the Crimean peninsula. He worked in many Ottoman cities. After retirement, he was assigned as a Mufti in Amasya until he passed away in 952/1545. This text annotation (hashiya) named *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Mülk mine'l-Kâdi*, is available in Süleymaniye Library. It is thought to be written while Köprüçükzade was working as a Mudarris. In it he illustrated what was ambiguous of the meanings and clarified some of difficulties of the Arabic syntax of Qadi Baydawi's tafsir on surah Al-Mulk. The purpose of this study is to explore the methodology and the contents of this Surah annotation (hashiya) that was written in the 16 century in the Ottoman period.

**Keywords:** Köprüçükzade, Surah Al-Mulk, Annotation, Ottoman Mufasssirs, Qadi Baydawi

مدخل:

حياة كوبروجوك زاده وحاشيته على سورة الملك:

حياته وشخصيته العلمية:

صدرنا الوحيد عن حياة كوبروجوك زاده هو كتاب (شقائق)<sup>1</sup> لمؤلفه طاشكيري زاده،<sup>2</sup> حيث ذكر فيه أن اسمه سينان الدين يوسف، ويعرف كوبروجوك زاده، وأنه من علماء العهد القانوني (927-974 هـ/1520-1566 م)، حيث تتلمذ على يد علماء مشهورين مثل سيد الأسود<sup>3</sup> ومحمد سائسوني،<sup>4</sup> وبرع في العلوم الشرعية والعربية، وحصل على الإجازة ليصبح معلماً.<sup>5</sup>

كان كوبروجوك زاده عالماً يحب القراءة والبحث، ذو عقيدة متينة، عابداً، زاهداً ومثالاً للتواضع والأدب والحياة والوقار. كما كان ملتزماً بصالح الأعمال، إذ لم تكن تهمه نعم الدنيا كثيراً، ولا الجاه ولا الشهرة ولا المكانة، كان جلّ همّه كسب رضوان الله تعالى، غير أنه كان دائم السعي في خدمة الناس، حيث كان يعدّها وسيلة يتقرب بها إلى الله

<sup>1</sup> الشقائق النعمانية، في علماء الدولة العثمانية للمولى: أحمد بن مصطفى، المعروف: بطاشكيري زاده، المتوفى سنة 968 هـ. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة، 2/1057.

<sup>2</sup> أحمد طاشكيري: (901 هـ - 968 هـ)، أحمد بن مصطفى بن خليل الرومي، الحنفي، المعروف بطاشكيري زاده (عصام الدين، أبو الخير)، عالم مشارك في كثير من العلوم. ولد في 14 ربيع الأول، وتوفي في سلخ رجب. من تصانيفه الكثيرة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، شرح العوامل المائة للجرجاني في النحو، المعالم في علم الكلام، وشرح الفوائد الغيبائية في المعاني والبيان. معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، 2/177.

<sup>3</sup> المولى عبد الرحمن ابن السيد يوسف بن حسين الحسيني، (ت 954 هـ)، خال حاجي خليفة، قرأ على المولى محمد السامسوني، ثم قرأ على المولى قطب الدين المزبور، وغيرهم، ثم صار مدرّساً ببلدة بولي في ولاية أناتولي ثم مدرّساً ببلدة جنديك بك بمدينة بروسه ثم غلب عليه جانب الفراغة والانقطاع عن الخلق إلى الخالق فترك التدريس وعين له كل يوم خمسة عشر درهما ولم يقبل الزيادة عليها ولازم بيته بمدينة بروسه مشتغلاً بالعبادة. الشقائق النعمانية، 236/1.

<sup>4</sup> المولى العالم الفاضل محيي الدين محمد بن حسن بن عبد الصمد السائسوني، المتوفى بأدرنة سنة تسع عشرة وتسعمائة. قرأ على والده وعلى المولى علاء الدين، ثم صار مدرّساً بمدارس إلى الصحن، ثم تقاعد بثمانين درهماً، ثم جعله السلطان سليم قاضياً بأدرنة سنة 919 هـ ومات وهو قاض بها. وكان مشتغلاً غاية الاشتغال، معرضاً عن مزخرفات الدنيا، راضياً من العيش بالقليل، له محبة صادقة للصوفية، صنّف "حواشي على شرح المفتاح" للشريف و"حواشي على حاشية شرح التجريد" له و"حواشي على التلويح". ذكره صاحب "الشقائق"، سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة، 3/127.

<sup>5</sup> الشقائق النعمانية، 1/293.

تعالى.<sup>6</sup>

بدأ رحلته في العمل في مدينة كفا التي استوطن فيها، حيثُ عمل فيها في شؤون الإرشاد والتدريس والفتوى، كما أنه صار مدرساً في مدرسة أتاك في مدينة قسطنطينية، وأحد الثمانية في مدينة إسطنبول، وسُلْطَانِيَّة في مدينة بُورصَة، غير أنه درّس في مدرسة آياصوفيا في مدينة إسطنبول وفي أماسيا، أمّا في آخر حياته فقد عمل مدرساً ومفتياً، وكان راتبه لا يزيد عن 70 آكجه (اسم العُملَة المتداولة لذلك الوقت) يومياً، وبعد فترة من تقاعده أعيد تعيينه مفتياً في مدينة أماسيا، حتّى توفّي فيها عام 952/1545 م.<sup>7</sup>

لم تذكر كتب التراجم عن تلاميذ كوبروجوك زاده، إلاً واحداً فقط وهو إبراهيم بن أحمد الآماسي مترجم الشقائق النعمانية إلى اللغة التركية.<sup>8</sup>

#### حاشيته:

هذه الحاشية التي بين أيدينا وتسمّى: حاشية على تفسير القاضي لسورة الملك،<sup>9</sup> والموجودة في مكتبة السليمانية، حيث في هذه المكتبة توجد أربع نسخ اثنتان منها مسجّلتان باسم الحاشية على القاضي، إحداها مسجلة تحت رقم /1045/ ضيّن مجموعة في قسم رشيد أفندي، في الأوراق بين (80 ب - 92 أ)، عدد أوراقها /8/، وعدد الأسطر في الصفحة الواحدة /19/ سطرا، وعدد الكلمات في السطر الواحد /16/ كلمة، ونوع الخط هو خط النسخ، والأخرى موجودة في مجموعة في قسم لألي مسجّلة برقم /3682/، تبدأ من ورقة (19 أ - 26 ب)، عدد الأسطر في الصفحة الواحدة /21/ سطرا، وعدد الكلمات في السطر /9/ كلمات، ونوع الخط هو النسخ. أمّا النسختان الأخرتان فإنهما مسجّلتان باسم (الحاشية على القاضي) في الفهرس فقط، إحداها مسجلة تحت رقم /208/ ضمن مجموعة في قسم شهيد علي باشا في الصفحات بين (28 أ - 40 أ)، والأخرى في نفس القسم برقم /319/ في الصفحات (13 ب - 20 ب)، ونحن من بين هذه النسخ سوف نتحدث عن نسخة شهيد علي باشا رقم /208/ موضوعاً للبحث.

<sup>6</sup> المرجع نفسه 293/1.

<sup>7</sup> المرجع نفسه 496/1، Mehmet Süreyya, Sicill-i Osmânî, s. 1514.

<sup>8</sup> راجع: ترجمة الشقائق النعمانية إلى اللغة التركية، إبراهيم بن أحمد الآماسي في الأوراق بين (123 ب - 124 أ).

<sup>9</sup> كلام طاشكيري زاده غير مسلم به، فبعد البحث والتنقيب تبين أنّ له مؤلفات أخرى ذكرتها في المتن، وهذه المؤلفات لكوبروجوك زاده، قد ذكرها هو في حاشيته الكاملة على تفسير البيضاوي حيث قال: (وكنّت قبل هذا بسبع سنين، علّقت على تفسير سورة الملك، وسورة القمر، وعلى شطر من تفسير سورة الأنعام، ما سنح الذهن العليل، وسمح به العقل الكليل، ملبّداً عجاجة خطرات الأوهام، من شاشة خطرات الأقلام). مخطوط حاشية سنان الدين المعروف كوبروجوك زاده، على أنوار التنزيل، مكتبة راغب باشا، رقم المخطوط 147، 1.



هذه النسخة الموجودة بمجم (177 x 120 ، 110 x 55 مم)، بغلاف متين، مكتوب على جنبها جلد مديوغ بني، وفي الوجهين جلد مقوى بورق، وهي الصفحات بين (28 أ - 40 أ). تلك الصفحات مصنوعة من الرق، حوافها معتدلة في الرقة، غير تالفة، وبدون علامة مائية، كما تتكوّن الصفحات من 13/ ورقة، وعدد الأسطر في الصفحة الواحدة 19/ سطر، وعدد الكلمات في السطر 9/ كلمات، هوامشها واسعة وتتوفّر فيها ملاحظات قليلة، ونوع الخط المكتوب هو خط التعليق، وحجمها ليس بالكبير ولا بالصغير. واستخدم المداد الأحمر في عنوان الرسالة والسلمة ونهاية أول آية وكلمة (قوله)، كما الاقتباس أيضاً من الآيات حدّدت بالخط الأحمر، وعبارة الرسالة حدّدت في رأس أول صفحة، أمّا الباقي فقد استخدم فيه المداد الأسود.

وقد اعتمدنا نسخة شهيد علي باشا المحفوظة برقم 208/، الأم ورمزنا له برمز (أ)، وهي النسخة التي اشتملت عليها من وضوح الخط، لهذا السبب جعلنا نرتجحها في عملنا. وجعلنا نسخة رشيد أفندي المحفوظة برقم 1045/، للمقابلة ورمزنا له برمز (ش)، ونسخة لاللي المسجّلة برقم 3682/، للمقابلة ورمزنا له برمز (ل)، وقد اكتفينا بالنسختين السابقتين للمقابلة فقط.

### تحليل حاشية كوبروجوك زاده:

كتب كوبروجوك زاده حاشيته هذه على تفسير القاضي البيضاوي،<sup>10</sup> ردّاً على آراء سنان جليبي ومؤيّدًا أقوال سّعدي جليبي، وكان هذا واضحاً من خلال الكتاب ومن خلال كلام الناسخ في آخر لوحة في الكتاب حيث قال: (تمّت الرسالة المؤلفة لكوبروجوك زاده على تفسير القاضي، وقد أيدّ فيها آراء المرحوم سّعدي جليبي، حيث قال: قال مولانا عليه الرحمة، وزيّف أقوال سنان جليبي حيث قال: قال بعض الناس، رحمهم الله رحمة واسعة).<sup>11</sup> وسنستعرض في هذا الملخص منهج المؤلّف مع الأمثلة:

### 1. اسم الحاشية وصحّة نسبة الكتاب إلى المؤلّف:

يمكننا إثبات صحّة نسبة الحاشية إلى كوبروجوك زاده من خلال التّقاط التّالية: مصدرنا الأول في ذلك هو ما ثبت في النسخ الثلاث التي بين أيدينا من أن الحاشية من تصانيف الشيخ كوبروجوك زاده بصورة لا تحتمل الشك في نسبتها إليه. وقد ذكرت في خاتمة الكتاب أنّ هذه الحاشية هي من تصانيف الشيخ كوبروجوك زاده، عدا النسخة الأم التي اعتمدنا عليها فقد كتب على اللوحة الأولى: (حاشية لكوبروجوك زاده على تفسير القاضي ومرحوم سّعدي جليبي ومولانا عليه الرحمة كمال باشا زاده وسنان جليبي من قضاء العسكر)،<sup>12</sup> ويرجعنا إلى بقية كتب الفهارس والأدلة لم نجد لها ذكراً.

مصدرنا الثاني في معرفة اسم الحاشية ونسبتها إلى المؤلّف هو كتاب ضياء دامير، حيث ذكره ضمن المفسرين وذكر له

<sup>10</sup> لم يعط طاشكيري زاده معلومات عن مؤلفات كوبروجوك زاده.

<sup>11</sup> المخطوط: [13/ب].

<sup>12</sup> المخطوط: [1/ب].

حاشية على تفسير سورة الملك على القاضي البيضاوي،<sup>13</sup> بالإضافة إلى مقالة لمحمد أباي<sup>14</sup> حيث ذكره صاحب المقالة ونسب هذه الحاشية إلى كوبروجوك زاده.

فمما سبق نصل إلى قناعة جازمة بصحة نسبة الكتاب إلى مؤلفه.

### طريقة أخذه العلوم وشرحها:

اعتمد المؤلف في حاشيته هذه عند ذكر أي مسألة من المسائل العلمية أن يؤيد ما يراه صواباً مدعماً ذلك بأقوال أهل التخصص ونجد ذلك واضحاً من خلال الأمثلة التالية:

عند شرحه لكلمة (المَلِك) الواردة في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [المَلِك: 67/1] أتي بقول ابن هشام فقال: (قال ابن هشام: وهو الراجح عند الخُذَّاق، قال بعض العُلَماء: الموجودات الممكنة إن كانت ممَّا يُدْرِك بالحسِّ يسمَّى بالملِك، كما يسمَّى بالخلْق والشهادة، وإن كانت ممَّا يُدْرِك بالقلب يسمَّى بالملِكوت، كما يسمَّى بالغيب والأمر).<sup>15</sup>

حيث فرّق بين المَلِك والملِكوت إذ أطلق على الموجودات التي تدرك بالحسِّ اسم المَلِك، وعلى التي تدرك بالقلب اسم الملِكوت.

تفسيره لكلمة (الغيظ) الواردة في قوله تعالى: ﴿تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ﴾ [المَلِك: 67/8] فقد فسرها بمعنى: أشدّ الغضب في موقع الرّد على مَنْ قال بأنّ الغيظ: الغضب الكامن من العاجز، فقال: (جعل مولانا. عليه الرحمة. اللام في قوله: للعاجز صلة الغضب، فيكون الغيظ على هذا التوجيه الغضب الكامن من العاجز، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ﴾ [آل عمران: 119]، فهنا الغضب ليس منصباً على العاجز، إذ الصواب أن يفسّر الغيظ بأشدّ الغضب كما فسّر به الكواشي، وصاحب القاموس، ولبعض الناس هنا كلام لا يليق أن يكتب ويُكلّم عليه).<sup>16</sup> فإنّه في هذا المثال أتى بكلام أهل العربية لتأييد قوله.

### 2. المصادر التي استقى منها كوبروجوك زاده حاشيته:

اعتمد المؤلف في حاشيته على مصادر عديدة، حيث كان في غالب نقولاته يذكر اسم صاحب الكتاب الذي ينقل منه، وهذه أهمها:

<sup>13</sup> Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, İstanbul:

Ensar Yayınları, 2006, s. 412

<sup>14</sup> Muhammed Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası Tefsirler, Haşiyeler, Sûre Tefsirleri, Tercüme-ler”, y. 1999, Sayı 6, s. 35.

<sup>15</sup> المخطوط: [1/ب].

<sup>16</sup> المخطوط: [8/ب].

الأول: الكشاف عن حقائق التنزيل، للإمام أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة 538 هـ.

قال: (وقول صاحب الكشاف: «وهو على كل ما لم يوجد بما يدخل تحت القدرة قدير»).<sup>17</sup>

الثاني: الفوائد البهيّة، حاشية على تفسير البيضاوي، لسعد الله بن عيسى بن أمير خان، الشهير بسعدي جلي المتوفى سنة 945 هـ.

حيث إنّه عند نقله عن سعدي جلي يقول: (قال مولانا عليه الرحمة) وأمثلته كثيرة جداً في الحاشية، منها:

(وقول مولانا عليه الرحمة وهو قوله: «على كل ما يشاء قدير» إشارة إلى أن الشيء بمعنى المشيء، ولم يرتض ما في الكشاف من تخصيصه بما لم يوجد، إذ لا يظهر له وجه).<sup>18</sup>

الثالث: اللباب في علوم الكتاب، لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي المتوفى سنة 775 هـ.

ومثاله: (وفي تفسير اللباب: طباقاً، أي: بعضها فوق بعض، جمع طَبَق كَجَبَل وجِبَال).<sup>19</sup>

الرابع: الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الأمدى المتوفى سنة 631 هـ.

ولم يرد إلا مرة واحدة: قال: (وأما ثانيًا؛ فلأنّ استدعاء الاختيار سبق العدم ممنوع على ما قرّره الأمدى).<sup>20</sup>

الخامس: الإشارات والتنبهات، للرئيس ابن سينا، الحسين بن عبد الله المتوفى سنة 428 هـ.

وأمثلته كثيرة في الحاشية، منها: (قال الشيخ في الإشارات: «وقد يقولون إنه إذا وُجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتى إنّه لو فُقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودًا»).<sup>21</sup>

السادس: شرح كتاب الإشارات والتنبهات، لفخر الدين الرازي، محمّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، المتوفى سنة 606 هـ.

ومثاله: (وقال الإمام الرازي في شرحه: وإمّا قال وقد يقولون، ولم يقل يقولون؛ لأنّ المتكلمين بأسرهم لا يقولون ذلك، وذلك أنّ القائل بأنّ الممكنات مفتقرة إلى المُبقي حال بقائها غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث، وأمّا

<sup>17</sup> المخطوط: [أ/2].

<sup>18</sup> المخطوط: [ب/2].

<sup>19</sup> المخطوط: [ب/5].

<sup>20</sup> المخطوط: [ب/2].

<sup>21</sup> المخطوط: [ب/2].

مَنْ عَدَاهُمْ فَهَم الْقَائِلُونَ بِذَلِكَ).<sup>22</sup>

السابع: شرح الكافية في النحو، لرضي الدين الأسترابادي، محمد بن الحسن الرضي، نجم الدين، المتوفى سنة 686 هـ.

ومثاله: (قال السيّد الرضي في شرح الكافية: (الجملة بعد الفعل المعلق في موضع النصب، وهي إمّا في موضع مفعول منصوب بنزع الخافض أو في موضع مفعول تعدّى الفعل إليه بنفسه).<sup>23</sup>

الثامن: القاموس المحيط والقابوس الوسيط، الجامع لما ذهب من كلام العرب شماطيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي الشيرازي، المتوفى سنة 817 هـ.

ومثاله: (وفي القاموس: رَحْبَةُ المَكَانِ، وَمَسْكَنُ سَاحَتِهِ وَمَتَّسَعِهِ).<sup>24</sup>

المنهج الذي اتبعه كوبروجوك زاده في حاشيته:

سنرّز من خلال النقاط التالية أهم الملامح التي اتبعتها المؤلّف في حاشيته:

## 1. تفسير القرآن بالقرآن:

يعطي كوبروجوك زاده اهتماما لتفسير القرآن بالقرآن الذي يُعد المصدر الأول في التفسير للقرآن الكريم. وقد أجمع العلماء على أنّ تفسير القرآن بالقرآن أشرف أنواع التفاسير في معرفة معاني القرآن الكريم. مما يدلّ على صحة ومنزلة هذا الطريق في التفسير استعمال النبي - صلى الله عليه وسلم - لتفسير القرآن بالقرآن.<sup>25</sup>

وقد وجدنا المؤلّف اهتم بهذا النوع اهتماما بالغا في كتابه ونلاحظ هذا الأمر بوضوح من خلال الأمثلة التالية: حديثه عن سؤال خزنة التار للكفّار في قوله تعالى: ﴿سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾ [المك: 8/67] ورده على سنان جلبي فقال: (أقول: ناقض نفسه أوّلاً: حيث قال: والسؤال على معناه الأصليّ وهو الاستخبار والاستعلام، وبعد ذلك قال: غايته أنّه ليس بسؤال استعلام، وما ذلك إلّا تناقض. وأنكر الأمر الجليّ. ثانيًا: فإنّ الله تعالى قال في سورة الزمر: ﴿قَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾ [الزمر: 71/39]، وقال في سورة المُلْك: ﴿سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾ [المك: 8/67]، والقصّة واحدة، وبعض القرآن يفسّر بعضًا).<sup>26</sup> ففي هذا المثال دليل واضح على ما قلنا وهو تفسيره للقرآن بالقرآن.

عند حديثه عن كلمة (المك) الواردة في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي يَبْدِيهِ الْمُلْكُ﴾ [المك: 1/67]، وكلمة (الملكوت) والفرق بينهما أتى بكلام ابن هشام، ثم أيّد كلامه بآيات من القرآن، فقال: (قال ابن هشام: وهو الراجح عند

<sup>22</sup> المخطوط: [2/ب].

<sup>23</sup> المخطوط: [4/ب].

<sup>24</sup> المخطوط: [6/أ].

<sup>25</sup> البخاري، أبي عبدالله محمد بن إسماعيل، كتاب الأنبياء باب: قول الله تعالى ( وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَنَ الْحِكْمَةَ )، رقم 3429، ص 607.

<sup>26</sup> المخطوط: [9/أ].

الخلِّاق، قال بعض العلماء: الموجودات الممكنة إن كانت ممَّا يُدْرِك بالحوِسِّ يسمَّى بالملك، كما يسمَّى بالخلِّق والشهادة، وإن كانت ممَّا يُدْرِك بالقلب يسمَّى بالملكوت، كما يسمَّى بالغيب والأمر، واليهما الإشارة بقوله تعالى: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [الأنعام: 73/6]، ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: 54/7]، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: 1/67]، ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [يس: 83/36].<sup>27</sup>

## 2. ترجيحه بين أقوال المفسرين، ونسب الأقوال إلى أصحابها:

الحاشية كما ذكر في البداية أمَّا على تفسير القاضي البيضاوي، وهي انتصار لأقوال سعدي جلي وتزييف أقوال سنان جلي، وهي الغالب في الحاشية، ولكن أحياناً كان يرجِّح بين الآراء ويردُّ على آراء سعدي جلي أو غيره، ونوضح ذلك من خلال الأمثلة التالية:

حديثه عن شهيق النار وزفيرها وأهلها وترجيحه في المسألة فقال: (أقول: يمكن أن يقال الزفير والشهيق في قوله تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهيقٌ﴾ [هود: 106/11]، على الحقيقة، وقوله تعالى: ﴿سَمِعُوا لَهَا شَهيقًا﴾ [الملك: 7/67]، على الاستعارة فلا منفاة، ومن أثبت هنا استعارة تصريحية تحقيقية ومكينة، هي تشبيه النار أو أهلها بالحمار؛ فقد تكلف فيما لا يحتاج، إذ لا حاجة إلى المكينة ههنا، وله كلام آخر هنا لا يدرك بقواعد العربية).<sup>28</sup>

وكلامه عن الغيظ الوارد في قوله تعالى: ﴿مِنَ الْغَيْظِ﴾ [الملك: 8/67]، وترجيح تفسير آخر على تفسير سعدي جلي، فقال: (الصواب أن يفسر الغيظ بأشدِّ الغضب كما فسّر به الكواشي، وصاحب القاموس، ولبعض الناس ههنا كلام لا يليق أن يكتب ويُكلّم عليه).<sup>29</sup>

ترجيحه وتأييده لرأي سعدي جلي في تفسيره لكلمة (سألمهم) الواردة في قوله تعالى: ﴿سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾ [الملك: 8/67]، وردّه على سنان جلي، حيث إنّه أتى بشواهد من القرآن والسياق اللغويّ للآيات، فقال: (أقول: ناقض نفسه أوّلاً: حيث قال: والسؤال على معناه الأصلي وهو الاستخبار والاستعلام، وبعد ذلك قال: غايته أنّه ليس بسؤال استعلام، وما ذاك إلّا تناقض. وأنكر الأمر الجليّ. ثانيًا: فإنَّ الله تعالى قال في سورة الزمر: ﴿قَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾ [الزمر: 71/39]، وقال في سورة الملك: ﴿سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾، والقصة واحدة، وبعض القرآن يفسر بعضًا، فالظاهر أنّ (سأل) ههنا بمعنى (قال)، وقد قال: فصحة وضع (قال) مكان (سأل) لا يدلُّ على كونه بمعنى (سأل)، وما هو إلّا إنكار الأمر الظاهر بغير دليل).<sup>30</sup>

## 3. الاستعانة بعلم القراءات وتبيين اختلاف القراء في الكلمة الواحدة:

وليس في الحاشية إلا موضع واحد ذكر فيها اختلاف القراءات في إحدى كلمات سورة الملك، وهي كلمة (يجير) الواردة في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ﴾ [الملك: 28/67]، فقال: (قوله: وقرأ الكسائي بالياء. قال بعض

<sup>27</sup> المخطوط: [ب/1].

<sup>28</sup> المخطوط: [ب/8].

<sup>29</sup> المخطوط: [ب/8].

<sup>30</sup> المخطوط: [أ/9].

الأفاضل: وفُرئ بياء الغائبة ردًّا على قوله: ﴿فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ﴾، وكذا قال الإمام التَّسْفِي في التيسير).<sup>31</sup>

#### 4. تصويبه أخطاء المفسرين:

لن نتكلم في هذه الفقرة عن ردِّ المؤلف على سنان جلبي وآرائه التفسيرية، لأنَّ ذلك سبب كتابة الحاشية هي لهذا الغرض، ولكن سنضرب بعض الأمثلة على تصويبات المؤلف لبعض الأخطاء التي رآها من قبل بعض المفسرين:

رُدُّه على بعض الشارحين لكلمة (الملك) الواردة في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: 1/67]، حيث عدَّوا أنَّ أصل كلمة (الملك) إمَّا التصرف، وإمَّا القدرة على التصرف، فلم يسلم المؤلف للرأي الثاني وعدّه مجانباً الصواب، فقال: (وقال بعض الشارحين: أصل معنى المُلْك في صفات الحقِّ سبحانه، إمَّا التصرف فيكون من صفات الأفعال، وإمَّا القدرة على التصرف فيكون من صفات الذات. والآخر ههنا غير مستقيم وهو ظاهر، فالمراد بالملْك ههنا، إمَّا محلُّ نُفُوزِ التصرف بالأمر، والنهي، والإيجاد، والإفناء. وهو عالم الخلق على ما مرَّت إليه الإشارة، أو التصرف المذكور، وهو مختار المصنِّف، ولهذا قال: بقبضة قدرته التصرف).<sup>32</sup>

رُدُّه على من جعل كلام المصنِّف البيضاوي على كلمة (الملك) الواردة في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: 1/67]، على أنَّها بمعنى التصرف، وأنَّ اللام هي للاستغراق، فقال: (ومن جعل كلام المصنِّف إشارة إلى أنَّ المُلْك بمعنى التصرف، وأنَّ اللام فيه للاستغراق؛ لم يدر أنَّ جميع التصرف غير كون التصرف له في جميع الأمور، وغير مستلزم له، واللازم بما ذكره هو الأوَّل دون الثاني، فقد أخطأ في مواضع، يُعرف ذلك بما قلنا).<sup>33</sup>

#### 5. شرحه معاني الحروف والكلمات ذات الوجوه وما ينتج عن الحالات الإعرابية:

في حديثه عن حرف (مَنْ) الوارد في قوله تعالى ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: 16/67]، قال: (وقد تجعل (مَنْ) موصولة مبتدأ، و(هذا) مبتدأ ثاني، والموصول مع صلته خبره، والجملة صلة (مَنْ) بتقدير القول و(ينصركم) خبر، و(أم) منقطعة أو متصلة، والقرينة محذوفة بدلالة السياق على أن يكون المعنى الذي له هذه الأوصاف الكاملة والقدرة الشاملة: ينصركم وينجيكم من الخسف والحصب إن أصابكم، أمَّن الذي يُشار إليه ويُقال في حقِّه هذا الذي ترعمون أنَّه مُجَنِّدٌ لكم ينصركم. ومن قال: عن الاستفهام عن النصرة لا عن الناصر، فلا حاجة إلى كون المعنى الذي له هذه الأوصاف الكاملة... إلخ. فقد أخطأ؛ لأنَّ المسؤول عنه بالهمزة هو ما يليها، وهو في الآية الكريمة ﴿مَنْ﴾ الذي هو عبارة عن الناصر).<sup>34</sup>

عدَّ (الفاء) الواردة في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ﴾، وقوله: ﴿فَمَنْ يَأْتِيكُمْ﴾ [الملك: 30/67]، الفاء الداخلة على جواب الشرط، قال: (والفاء في قوله: ﴿فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ﴾ وقوله: ﴿فَمَنْ يَأْتِيكُمْ﴾ جواب (انتبهوا) الدالُّ

<sup>31</sup> المخطوط: [أ/13].

<sup>32</sup> المخطوط: [ب/1].

<sup>33</sup> المخطوط: [أ/2].

<sup>34</sup> المخطوط: [ب/12].

عليه: ﴿أَرَأَيْتُمْ﴾ [المُلْك: 30/67]، أي انتبهوا فمن يجير الكافرين، وانتبهوا فمن يأتيكم، كما تقول: ثم فريد قائم<sup>35</sup>.

## 6. الاستفادة من علم النحو في تفسيره وذكر الأوجه الإعرابية ودرّها لأصحابها:

ومن ذلك كلامه عن الجملة بعد الفعل المعلق في موضع النصب وحالاتها الإعرابية، حيث جاء يقول الرضي في شرحه للكافية فقال: قال السيّد الرضي في شرح الكافية: (الجملة بعد الفعل المعلق في موضع النصب، وهي إمّا في موضع مفعول منصوب بنزع الخافض وذلك بعد كلّ فعل لفعل معنى الشكّ نحو: شككتُ أزيد في الدار أم عمرو؟ أو في موضع مفعول تعلّى الفعل إليه بنفسه؛ إمّا لاقتضاء الفعل إيّاه وضعاً، وإمّا لتضمّنه ما تقتضيه، والأوّل صريح العلم والمعرفة وهذا الفعل إمّا أن يطلب مفعولاً واحداً، وإمّا أن يطلب أكثر، فتكون تلك الجملة إمّا في مقام المفعول الأوّل، والثاني نحو: هل علمت زيد في الدار وفي مقام الثاني وحده، والثالث، أو في مقام الثاني وحده، أو في مقام الثالث وحده).<sup>36</sup>

ومن أمثلة ذلك أيضاً حديثه عن كلمة (طباق) الواردة في قوله تعالى: ﴿سَمَآوَاتٍ طِبَاقًا﴾ [المُلْك: 3/67]، ورده على من طلب احتياج تقدير المضاف في الآية، مستدلاً بكلام صاحب اللباب، فقال: ﴿سَمَآوَاتٍ طِبَاقًا﴾: أي بعضها فوق بعض. وفي تفسير اللباب: طِبَاقًا أي بعضها فوق بعض، جمع طَبَقَ كَجَبَلَ وَجَبَالَ، ولقد أخطأ من قال: وإمّا احتياج إلى تقدير المضاف؛ لأنّ الطبقة هي المرتبة، والسماوات ذات مراتب، لا المراتب أنفسها).<sup>37</sup>

## 7. ذكره التواحي البلاغية في حاشيته:

تعرّض المؤلف لذكر الجانب البلاغي في الحاشية في مواضع قليلة، منها:

عند حديثه عن كلمة (مصايح) الواردة في قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَدُ زَيْنًا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَآيِحَ﴾ [المُلْك: 5/67]، فقال: (قوله: ﴿بِمَصَآيِحَ﴾، استعارة مصرّحة؛ ولهذا قال مولانا عليه الرحمة قوله: إضاءة السرج إشارة إلى أنّ المصايح استعارة بعلاقة المشابهة في الإضاءة).<sup>38</sup>

ومن أمثلة ذلك أيضاً عند ذكره لشهيق وزفير جنهم، فقال: (يمكن أن يُقال الزفير والشهيق في قوله تعالى: ﴿هَلُمَّ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيْقٌ﴾ [هود: 106]، على الحقيقة، وقوله تعالى: ﴿سَمِعُوا لَهَا شَهِيْقًا﴾ [المُلْك: 7/67]، على الاستعارة فلا مُنافاة، ومن أثبت هنا استعارة تصرّحية تحقيقيّة ومكنيّة، هي تشبيه النار أو أهلها بالجمار؛ فقد تكلف فيما لا يحتاج، إذ لا حاجة إلى المكنيّة هنا، وله كلام آخر هنا لا يُدرّك بقواعد العربية).<sup>39</sup>

<sup>35</sup> المخطوط: [أ/13].

<sup>36</sup> المخطوط: [ب/4].

<sup>37</sup> المخطوط: [ب/5].

<sup>38</sup> المخطوط: [ب/7].

<sup>39</sup> المخطوط: [ب/8].

## 8. الاستشهاد بالشعر:

لم يذكر المؤلف في هذه الحاشية إلا بيتاً واحداً من الشعراء وذلك أثناء رده على سنان جلي، فقال: والله ذرُّ القائل:

وَكَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلًا صَحِيحًا      وَأَفْتَهُ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيمِ.<sup>40</sup>

## 9. اعتماده على علم المنطق:

السمة العامة لهذه الحاشية هي الردود المنطقية على أقوال المخالفين، واستشهاده بعلم المنطق، نرى ذلك واضحاً من خلال الأمثلة التالية:

كلامه عن حدوث الممكنات وافتقارها إلى الحديث حال حدوثها، فقال: (قوله: على كل ما شاء قدير إشارة إلى ما قال في سورة الفاتحة، وفيه أي في وصف الله رب العالمين دليل على أن الممكنات، كما هي مفتقرة إلى التحديث حال حدوثها، فهي مفتقرة إلى المُبقي حال بقائها).<sup>41</sup>

استشهاده بكتاب الإشارات والتنبيهات للشيخ الرئيس وشروحه، وهذا الكتاب هو من أصول هذا الفن المعترية، فقال: (قال الشيخ -ابن سينا- في الإشارات: «وقد يقولون إنه إذا وجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتى إنه لو فُقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً». وقال الإمام الرازي في شرحه: وإنما قال وقد يقولون، ولم يقل (يقولون)؛ لأنَّ المتكلمين بأسرهم لا يقولون ذلك، وذلك أنَّ القائل بأنَّ الممكنات مفتقرة إلى المُبقي حال بقائها غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث، وأما من عداهم فهم القائلون بذلك).<sup>42</sup>

## 10. سوقه لبعض الأمثال الشعبية:

لم يستشهد المؤلف بالأمثال الشعبية إلا في موضع واحد أثناء رده على سنان جلي، فقال: ولقد أحسن من قال: (لا تُقَدِّمَنَّ على تحطئة أخيك كي لا يخطئ ابن أخت خالتك).<sup>43</sup>

## منهجي في التحقيق:

- 1- مراعاة قواعد الإملاء المعاصرة في كتابة النص المحقق خلافاً للقواعد الإملائية التي كتب فيها المخطوط، دون الالتزام بالإشارة إلى اختلاف رسمها في الحاشية.
- 2- إثبات علامات الترتيب في مواضعها، حسب القواعد الحديثة المتبعة في ذلك.
- 3- كتابة الآيات القرآنية مضبوطة بالرسم العثماني.
- 4- عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها من القرآن الكريم، وذلك بكتابة اسم السورة ورقم الآية بين معقوفتين، مثل:

<sup>40</sup> المخطوط: [أ/2].

<sup>41</sup> المخطوط: [أ/2].

<sup>42</sup> المخطوط: [ب/2].

<sup>43</sup> المخطوط: [ب/3].



[الفاتحة: 1] بجانب الآية حتى لا تثقل الحاشية.

5- توثيق النصوص والنقول التي نقلها المؤلف من مصادرها الأصلية إن وجدت.

6- ترجمة للأعلام المذكورين في النص، وذكرت سنة وفاتهم، وبعض مؤلفاتهم إن أمكن، مع مراعاة الاختصار.

نماذج من النسخ الخطية:

حاشية بكرة بكثرة ذواته في الدنيا والقيامة  
ومرهم سمعناهم وحوالنا عليهم  
كما رأينا في دار وساق على الخوف  
من قضاء العمار

**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**

تبارك الذي بيح الله نفسه وتشره حاشية  
بالتبوي والتكفير على عباده لئلا يتبينوا في الغرور  
على الوصية قال ابن هشام وهو الذي  
عنه الظهور قال بعض العلماء الموجودات  
الممكنة ان كانت مما يبدى كالحق سبحانه بالملك  
كما يسمى بالحق والشهادة وان كانت كما تدرك  
بالقلب تسمى بالكلية كما يسمى بالغيب والله  
ولم يها الاشارة بتعقله تعالى عالم الغيب  
والشهادة الا انه خلق والامر بتبارك الذي  
بيح المكلفين الذين بين يديهم كل شيء  
وقال بعض المشايخ من اصحابنا للكون  
الحق سبحانه القدر ويكون من صفات  
الانوار واما القدرة علم التعرف فيكون  
من صفات الذات والامرهم هنا غير مستقيم  
وتنوطا المراد بالملك هنا ان كل مغفور  
التعرف بلامر والامر والاياد والافئدة  
ومعها المخلص من ما حرت اليه الاشارة  
او التعرف المذكور وهو محض الصفة والهدى

مدلول النسخة من حيث تصدق  
بالنسخة من من حيث تصدق  
بسم الله الرحمن الرحيم  
الامر من الاذن المطلق في كل  
سورة من سورته في كل  
الامر والامر

اللوحة الأولى من نسخة شهيد علي باشا (الأم).

من تقدير القدر ونسبة جرمه صفة لوصفة  
والقربة محذوفة بدلالة السامع ان تكون لفظة  
الذي يهينه الاوصاف الكاملة والقدرة الشاملة  
ينفرح ويهكم من الخفا والخصب ان الصالح من  
الذي يثار له ويقال في صفة هذا الذي قد يكون  
ان هذا كمن ينفرح ومن خلاف عن البهية  
النحو فلا حاجة الى كلف المعنى الذي لم يمدح  
الاوصاف الكاملة الى هذا الخط ان السؤال  
علم بالهتمة هو عليه ومعه الامة الكريمة  
هو عبارة عن النحر **قوله** وقراءه الكافي باله  
قال بعض الافضل في بناء الفايده  
علم قوله في حيز الكافين وكذا في الامام الشفي  
في التبريد لسيفهم الثقات لا علم في سبب الحكاية  
ولا علم في سبب التبريد لان صفة التبريد في  
الاجم النظام ان يكون غابا لا لا في الظاهر  
علم ولا يكون علم حلا في بعض الظاهر ومن  
قال فيهم الثقات علم في سبب الحكاية فقد اخطأ  
والفائدة في قوله في حيز الكافين وقوله في  
فمن يأتيكم جواب التبريد الذي علم ان التبريد

انتموا

اي انتهوا عن حيز الكافين واسهوا في ما فيكم  
ثم زيد فيهم كذا في باب الامام الرازي وكشف  
مشكلات الفرقان واورد قوله فتعلمون علم  
قوله في حيز الكافين يكون صلا لا في سبب  
الكلام ومن قال في حيز ان يكون صلا من كلام  
المعلم وكذا الثقات في اصلا وقوله قد لا يقع  
خطا في الوجود احد القولين بالاصح  
يكون كذا في الفقرة وقام في حيز الكافين  
كما تقدم فعلا خطا وارجح الكلام عن النظام  
فعوه يا الله من الكلام  
في حيز العداة  
بالداعي

فت الدير الاله المشدح لكم بكذا وعما تغير  
الفاهي وقد الله ارا ولا يصح صدره  
صحت وال قال مولانا علم الدرهم  
وزيف اقوال سنان علي  
صحت قال ولا يصح  
السن درهم الدرهم  
درهم درهم

اللوحه الأخيرة من نسخة شهيد علي باشا (الأم).



85

٨٥

**قوله** على كما يشاء فإشارة الى ما قال في سورة الفاتحة وفيها في وصف الله  
 رب العالمين دليل على ان الملكات كما هي منفردة في المحررت حاله دونها في حقيقة  
 المسوق حال بقاها وقول صاحب الكشاف وهو على كما هو موجودا بغير خلق  
 القدرة تدبير من المآذ به بعض المتكئين من احتياج المعول الى فاعله من جهة  
 لا يخرج من عدم الى الوجود فقط فاذا حدث فقد استغنى عن الفاعل وانما الرجوع  
 في الاشارات وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد  
 الفاعل جاز ان يقع المعول موجودا وقال الامام الرازي في شرحه وانما قال  
 وقد يقولون ولم يقلوا يقولون لان المتكئين باسرههم لا يقولون ذلك لان الفاعل  
 بالملكات منفردة في المسوق حال بقاها غير قائمين بزوال الحاجة بعد حدوث  
 واما من عدهم فهم القائلون بذلك وقولوا لا عليه الرحمة ويوفيه على كونه  
 اشارة الى ان الشيء بمعنى الشيء لم يرض في الكشاف من تخصيصه ما لم يوجد اذ لا  
 يظهر وجهه وما قيل ان ذلك لا يستغنى الموجود عن الفاعل عند حدوث المتكئين  
 وعليه صاحب الكشاف واصحابه واما من جعل علة الاحتياج الامكانا كالحققتين  
 من اصحابنا لان الاختيار يستلزم سبق عدمه فحظر اما والان لا يستغنى  
 هو الباق في على زعمهم لا الوجود وبهنا فرق مع ان المعدوم مستغن ايضا عند  
 ثم ان كون ذلك مذهبه غير مسلم واما ثانيا فلان استدعاء الاختيار سبق لعدم  
 ممنوع على ما قرره الامدى واما ثالثا فلان الاختصاص مسوق لعدم غير  
 الاختصاص بالمعدوم فطال ما ذهب اليه المحققون من الغلظة وغيرهم وهو  
 الصواب  
 على ما ذكر في الاشارات وشرحه ان المتعلق بالفاعل هو الوجود والاحتياج

**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**  
**بَارِكُ الَّذِي بِيَدِهِ الْمَلِكُ** تقدم ونزهة صفة خاصة لله تعالى الملك  
 فاعله يهدى لنيابة مناب الفعل واعياده على الموصول قال ابن هشام ويؤا  
 عند الحذف قال بعض العلماء الموجودات الممكنة ان كانت ما يدرك بالهس نسمى  
 بالملك كما نسمى الخلق والشهادة وان كانت ما يدرك بالقلب نسمى بالملكوت  
 كما نسمى الغيب والامر واليهما الاشارة بقوله تعالى علم الغيب والشهادة  
 الا ان الخلق والامر الاله تبارك الذي الملك سبحانه الذي يهدى ملكوته  
 وقال بعض الشارحين اصل معنى الملك في صفات الحق سبحانه اما التصرف فيكون  
 فيكون من صفات الافعال واما القدرة على التصرف فيكون من صفات الذات  
 والاخرهنا غير مستقيم دونوط فالمراد بالملك ههنا انما هو نفوذ التصرف الاخر  
 والذمى والايجاد والاذا في موعالم الخلق على ما مر في الاشارة والتصرف المذكور  
 ويوختار المعر وهذا انما يقبضه قدرته التصرف وانما يقوله في الامور كلها  
 الى ان القصد الى المسمى من حيث هو في ضمن جميع اواذه ومن قال اشارة الى الملك  
 مع كونه غير مختص بعالم المشاهدة عام لكل فرد ومختص تعالى بديلة تقديم الطرفين  
 وتعيين الملك فالملك ظاهره لا معنى التصرف وذكره لبيان معنى كون الملك  
 في باب الالاه بمعنىه ومن جعل كلام الله اشارة الى ان الملك معنى التصرف وان  
 الادم فيه الاستغناء لعدم اذ جميع التصرف غير كون التصرف له في جميع الاوقات  
 وغير مستلزم له واللام حاد كونه الالاد دون الشافي فقد اخطا في مواضع يتر  
 ذلك ما قلنا والله ذوالعقل ولكن عاب في الاصحاحه والله من العلم السليم  
 فله

اللوحه الأولى من نسخة رشيد أفندي.



ويعمل الذكور هذا من كلام الله تعالى لا التفات ح اصلا فوله قال الربم خطاب اخر  
لا يوجب اتصال احد المقولين الاخر حتى يكون تلك القراءة ردا على من عبر الكافرين  
كما توم فقد اخطا واخرج الكلام عن الانتظام نحو ذاك من الكلام في القرآن الازلي  
**تمت الرسالة** التي علمها كبرجك راوه على تفسير القاسمي وايد فيها القول بالرحم سوره  
ذريف فيها القول سنان جلي الواردة على قول سدي جلي رحمهم الله تعالى .

بمنسبه اخر لا يناسب هذا المقام اقول هذا ليس كما ينبغي ان غايته عدم  
عليه ولا يضر من وجوه وظفر بعد حسن وقد قال صاحب دستور اللغة في باب  
التي يستوي فيها اللزوم والتعدي خفف الهم والارض وخففها الله وفسر الهم  
الاراضى خفف الارض شئ الارض حيث قال ان خفف الهم الارض شئ الارض فليس  
مسر ان خفف هموم **قوله** ومن مبتدأ قال مولانا عليه الرحمة وقد جعل من  
موصولة مبتدأ وهذا مبتدأ ثان والموصول مع صلته خبره واجمله صلته من  
بتقدير القول ينهرهم خبره وام منقطعة او متصلة والقرينة محدودة بلا  
السياق على ان يكون المعنى الذي لهذه الاوصاف الكاملة والقدرة الساطنة  
ويجزم من النسف والحصب ان اصلهم من الذي اشار اليه ويقال في حقهم هذا  
الذي تزعمون انه جندكم ينهرهم ومن قال على الاستنهام البقرة لافن الناصر فلا  
حاجة الى كون المعنى الذي هذه الاوصاف الكاملة انه فقد اخطا لان المسوالة  
بالهم وما يليها وهو في الابه الكريمة من الذي هو عبارة عن الناصر **قوله** وقرا  
الكسائي ما قال بعض الافاضل في ربي ما العاصم ردا على قوله في غير الكافورين  
وكذا قال الامام السعفي في التفسير وليس فيه التفات لاحد مذهب السكالي ولا  
على ولا على مذهب الجمهور لان حق الضمير العائد الى الاسم الظاهر ان يكون غائبا  
لان الاسماء الظاهرة غيب فلا يكون في اخلال متضمني الظاهر ومن قال فيه فغيره  
على مذهب السكالي فقد اخطا والثاني قوله من يحبر الكافورين وانهما الذين ياتيك  
كانت قوله من زيد قام كما في باب الامام الرازي واكتشف مشكلات القرآن  
قوله فستعلمون على قوله من يحبر الكافورين يكون جواب الامر فنظم الكلام ومن قال

ويعمل



للغلبة المطلوب فنية لتسقيهم في ظلمهم بما هو مستحقة ادعائهم  
 ونحن على طلب الخلاص من النار ونلذوا هذا الوجه التي ذكرها  
 صاحب الكشاف **قوله** ريب المتون أي حوالت الدر والمونون القهر  
**قوله** الذي دعوم نوال نعم ستر الصهير الذي دعواكم لبتة الرجز  
 بمعنى النعم **قوله** للقيم بذلك أي يكونه نوال جميع النعم قال ذلك  
 ليقتضي الإيمان بالهبة وفيه إشارة إلى الإيمان بسبب الإجارة  
 النار كالإكفر سبب لبوا **قوله** والأشعار بها يكونه غيره  
 ولا ينفخ بالذات وذلك بواسطة فامة التخصيص **قوله** فسئلون  
 سربو فطال العيبين في فسئلون مع توصيف الضلال بالميتين  
 تجيب لهم الغد عليهم بظواهر الظاهر يستعملون وتسلطوا  
 وفيها الضلال حيث لا يقبل لكم فضلا استماع الحق وحبه  
 لا يكون من غضب لبعضين عن قبوله وتسمى بذلك المعاني  
**قوله** وقد الكسائي البيا فيه التفات على هذا السبب الذي  
 ان يكون من كلام الله فلا التفات أصلا وتولوا قل ارايتم الايتم  
 خطاب اخر بوجوب الضال احد المقولين بالآخر حتى يكون نال القدر  
 ردا على من يجيز الكافر كونهم **قوله** جازا وظاهره والاول ترقي  
 او عن كلامه بمعنى سأل على وجه الأرض والثاني فهو قول من العين  
 بقا الشارح اصابه لعينه فهو عاين ذلك عين تعال المناجيب للقيام  
 هو الثاني لا القصور الامتنان بتلك العبرة وذلك لوجوبه  
 والايهم سيما وشارح الامتنان تمت الرسالة التي علقها اسان جدي  
 المدرس بركة سلطان ابو بكر خان قارعة على نفس القاضي ايضا وفيه

19

**بسم الله الرحمن الرحيم**  
 ببارك الذي بيده الملك مقدس وتبره صفته خاضعة بالله العلى الملك  
 فاطمير بيبا بنة منابا للعدل واغتمه على الوصول قال ابراهيم  
 وهو الراجح عند الخزان قال بعض العلماء المؤجودات الممكنة كما  
 مما يدرك بالجنس كما يسمى بالخلق والشهادة وان كانت مما يدرك بالقد  
 يسمى بالممكنات كما يسمى بالمعيب والامر واليهما الاشارة بقوله تعالى  
 عالم الغيب والشهادة الا انه الخلق والامر تبارك الذي بيده الملك  
 فسئلون الذي بيده ملكوت كل شيء **قوله** فليسوا لصاحب  
 معنى الملك في صفات الحق سبحانه اما التصرف فيكون من صفات  
 لا يفعلها واما العزة على التصرف فيكون من صفات الذات كما  
 هنا غير مستقيم وتوفاه فالله الملك ههنا ما يحل لغوه والصف  
 بالامر والهي والايضا والامر بوعام الخلق على عاينة النبيل الاشارة  
 او التصرف المذكور وهو مختار المعنى ولهذا قال ليقضه قدره التصرف  
 وشارح بقوله في امور كلها الى ان القصد الى المعنى بوجوبه  
 في معنى جميع اثاره **قوله** قال الاشارة الى ان الملك مع كونه غير متصرف  
 المشاهدة عام لكل فرد وتخصه به تعالى كقولهم تعديهم الظرف  
 وتعرف الملك فالملك على ظاهره لا معنى التصرف وذكره لبيان  
 معنى كون الملك وبه لانه بمعنىا ومن جمل كلامه الاشارة  
 الى ان الملك بمعنى التصرف والا لا لانه لا يستغنى عن ابدان  
 التصرف غير ان التصرف في جميع الامور وفيه يستلزم والامر  
 ثلثه ذكره وبه الاشارة الى ان التصرف في جميع الامور وفيه يستلزم والامر

اللوحة الأولى من نسخة لاللي.





نَصُّ حَاشِيَةِ كُورُوجُوكِ زَادَه

عَلَى

أَنْوَارِ التَّنْزِيلِ وَأَسْرَارِ التَّأْوِيلِ لِسُورَةِ الْمُلْكِ

لِلْبَيْضَاوِيِّ



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: 1/67]، تَقَدَّسَ وَتَنَزَّهَ، صِفَةٌ خَاصَّةٌ بِاللَّهِ تَعَالَى،<sup>44</sup> وَالْمُلْكُ فَاعِلٌ بِيَدِهِ لِنِيَابَتِهِ مَنَابِ الْفِعْلِ، وَاعْتِمَادِهِ عَلَى الْمَوْصُولِ.

قال ابن هشام:<sup>45</sup> وهو الراجح عند الخدّاق،<sup>46</sup> قال بعض العلماء: الموجودات الممكنة إن كانت ممّا يُدْرِكُ بالحسِّ يسمّى<sup>47</sup> بالملك، كما يسمّى<sup>48</sup> بالخلق والشهادة، وإن كانت ممّا يُدْرِكُ بالقلب يسمّى<sup>49</sup> بالملكوت، كما يسمّى<sup>50</sup> بالغيب والأمر، وإليهما الإشارة بقوله تعالى: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [الأنعام: 73/6]، ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: 54/7]، [الآية]<sup>51</sup> ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: 1/67]، ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [يس: 83/36].

وقال بعض الشارحين: أصل معنى الملك في صفات الحقِّ سبحانه، إمّا التصرف فيكون من صفات الأفعال، وإمّا القدرة على التصرف فيكون من صفات الذات.<sup>52</sup> والآخر ههنا غير مستقيم وهو ظاهر،<sup>53</sup> فالمراد بالملك ههنا، إمّا محلّ نفوذ التصرف بالأمر، والنهي، والإيجاد، والإفناء. وهو عالم الخلق على ما مرّت إليه الإشارة، أو<sup>54</sup> التصرف المذكور، وهو مختار المصنّف،<sup>55</sup> ولهذا قال: بقبضة قدرته التصرف، وأشار بقوله: (في الأمور كلها)<sup>56</sup> إلى أنّ القصد

44 تفسير روح البيان، لإسماعيل حنّي الخلوّقي، 206/8.

45 عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام: من أئمة العربية. مولده ووفاته بمصر، من تصانيفه (معني اللبيب عن كتب الأعراب)، و(عمدة الطالب في تحقيق تصريف ابن الحاجب)، و(رفع الخصاصة عن قراء الخلاصة)، وغير ذلك. الأعلام للزركلي، 147/4.

46 الخدّاقَةُ: المهارة في كلِّ عمَلٍ. لسان العرب لابن منظور، (ح ذ ق).

47 في ش: تسمّى.

48 في ش: تسمّى.

49 في ش: تسمّى.

50 نسخة ش: تسمّى.

51 ما بين المعقوفين من ش.

52 الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى للقاضي أبو بكر بن العربي، 321/1.

53 في ش: ومنوط.

54 في ش و.

55 البيضاوي: (000 - 685 هـ)، عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد، ناصر الدين البيضاوي قاض، مفسّر، علامة، ولد في المدينة البيضاء (بغراس قرب شيراز) وولي قضاء شيراز مدة. وصرف عن القضاء، فرحل إلى تبريز فتوفي فيها، من تصانيفه، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، يعرف بتفسير البيضاوي، وطوالع

الأنوار، ومنهاج الوصول إلى علم الأصول وغير ذلك. الأعلام، 110/4.

56 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، 228/5.

إلى المسمّى من حيث هو في ضمن جميع أفرادهِ.

ومن قال: إشارة إلى أنّ المُلك مع كونه غير مختصّ بعالم المشاهدة عامٌّ لكلِّ فرد، ومختصٌّ به تعالى؛ بدليل تقديم الظرف، وتعريف المُلك، فالمُلك على ظاهره لا بمعنى التصرّف، وذكره لبيان معنى كون المُلك في يده لا لأنّ بمعناه. ومن جعل كلام المصنّف إشارة إلى أنّ المُلك بمعنى التصرّف، وأنّ اللام فيه للاستغراق؛ لم يدّر أنّ جميع التصرّف غير كون التصرّف له [في] 57 جميع الأمور، وغير مستلزم [له]، 58 واللازم بما ذكره هو الأوّل دون الثاني، فقد أخطأ في مواضع، يُعرف ذلك بما [19] قلنا، والله دُرُّ القائل:

وَكَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلًا صَحِيحًا      وَأَقْنَهُ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيمِ<sup>59</sup>

قوله: على ما يشاء قدير<sup>60</sup> إشارة إلى ما قال في سورة الفاتحة، وفيه أي في وصف الله برّب العالمين دليلٌ على أنّ الممكنات، كما هي مفتقرة إلى المُحدث حال حدوثها، فهي مفتقرة إلى المُبقي حال بقائها.<sup>61</sup> وقول صاحب الكشّاف: 62: 63 «وهو على كلّ ما لم يوجد بما يدخل تحت القدرة قدير»،<sup>64</sup> مِثْلُ ما ذهب إليه بعض المتكلمين من احتياج المفعول إلى فاعله من جهة حدوثه؛ أي خروجه من العدم إلى الوجود فقط، فإذا حدث فقد استغنى عن الفاعل.

57 ما بين المعنويين من ش.

58 ما بين المعنويين من ش.

59 ديوان أبو الطيب المتنبي، ص 216.

60 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 228/5.

61 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 28/1.

62 الرَّحْمَشْرِي: (467 هـ - 538 هـ)، محمود بن عمر بن محمّد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله، أبو القاسم من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب، ولد في زمخشري (من قرى خوارزم) وسافر إلى مكّة فجاور بها زمناً فلوّج بجار الله، وتنقّل في البلدان، ثمّ عاد إلى الجرجانية (من قرى خوارزم) فتوفّي فيها. أشهر كتبه الكشّاف في تفسير القرآن، وأساس البلاغة والمفصل وغير ذلك. الأعلام، 178/7.

63 تفسير الإمام الزمخشري المسمّى: الكشاف عن حقائق التنزيل. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجّي خليفة، 1475/2.

64 الكشاف، 575/4.

قال الشيخ<sup>65</sup> في الإشارات: «وقد يقولون إنه إذا وُجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتى إنّه لو فُقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً».<sup>66</sup> وقال الإمام الرازي<sup>68</sup> في شرحه: «وإنما قال وقد يقولون، ولم يقل (يقولون)؛ لأنّ المتكلمين بأسرهم لا يقولون ذلك، وذلك أنّ القائل بأنّ الممكنات مفتقرة إلى المُبقي حال بقائها غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث، وأما من عداهم فهم القائلون بذلك»<sup>70</sup>.

وقول مولانا عليه الرحمة<sup>71</sup> وهو قوله: «على كل ما يشاء قدير»<sup>72</sup> إشارة إلى أن الشيء بمعنى المشيء، ولم يرتض ما في الكشف<sup>73</sup> من تخصيصه بما لم يوجد، إذ لا يظهر له وجه، وما قيل إنّ ذلك لاستغناء الموجود عن الفاعل عند جمهور المتكلمين،<sup>74</sup> وعليه صاحب الكشف وأصحابه. وأما من جعل علّة الاحتياج الإمكان كالحقّيقين من أصحابنا؛<sup>75</sup> فلاذّن الاختيار يستدعي سبق العدم محلّ نظر. أمّا أوّلاً: فلاذّن المستغني هو الباقي على زعمهم لا الموجود، وبينهما فرق، مع أنّ المعدوم مستغني أيضاً عندهم، ثمّ إنّ كون ذلك مذهبه غير مسلم.

65 الرئيس ابن سينا: (370هـ - 428هـ)، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيّات والإنهيات، أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى. نشأ وتعلّم في بخارى، وطاف البلاد، وناظر العلماء، وأتسعت شهرته، وتقلّد الوزارة في همدان، وثار عليه عسكراها ونهبوا بيته، فنواري، ثمّ صار إلى أصفهان، وصنّف بما أكثر كتبه، وعاد في أواخر أيّامه إلى همدان، فمرض في الطريق، ومات بها، من تصانيفه: المعاد رسالة في الحكمة، والشفاء في الحكمة، والسياسة وأسرار الحكمة المشرقية، وغير ذلك. الأعلام، 2/241.

66 الإشارات والتنبيهات، في المنطق والحكمة للشيخ، الرئيس، أبي علي الحسن بن عبد الله، الشهير: بابن سينا. كشف الظنون، 1/81.

67 الإشارات والتنبيهات لابن سينا، 3/427.

68 الفخر الرازي: (544هـ - 606هـ)، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي، الإمام المفيّر، أوجد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قرشي النسب. أصله من طرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الري) رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة، وكان يحسن الفارسية. من تصانيفه مفاتيح الغيب في تفسير القرآن الكريم، ولوامع البيان في شرح أسماء الله تعالى والصفات ومعالم أصول الدين وغير ذلك. الأعلام، 3/313/6.

69 شرح كتاب الإشارات والتنبيهات لفخر الدين الرازي. كشف الظنون، 1/81.

70 شرح الإشارات والتنبيهات، 1/215.

71 قصد بمولانا سعدي جلبي صاحب الحاشية على تفسير البيضاوي، حيث أنّ المؤلّف هنا يؤيّد أقوال سعدي جلبي ويرد على أقوال سنان جلبي كما ذكر في خاتمة هذه الرسالة.

72 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 5/228.

73 قال الإمام الرضخسري: (تبارك تعالى وتعظم عن صفات المخلوقين الذي يبيد الملوك على كل موجود وهو على كلّ ما لم يوجد مما يدخل تحت القدرة قدير). الكشف، 4/575.

74 ينظر كتاب الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين، ص 268.

75 ينظر كتاب المواقف لعهد الدين الإيجي، المقصد الرابع، 1/340.

وأما ثانيًا؛ فلأنَّ استدعاء الاختيار سبق العدم ممنوع على ما قرره الأمددي،<sup>76</sup> وأما ثالثًا؛ فلأنَّ الاختصاص بمسبوق العدم غير الاختصاص بالمعدوم، فتأمل! مبنيٌّ على ما ذهب إليه المحققون من الفلاسفة وغيرهم، وهو على ما ذكر في الإشارة وشروحه: أنَّ المتعلِّق بالفاعل هو الوجود، وأنَّ احتياج المصنوع إلى صانعه، إمَّا هو من جهة وجود ليس بواجب لذاته لا من جهة وجود مسبوق بالعدم.<sup>77</sup>

ومَّا قررنا ظهر وجه عدوله عمَّا في الكشَّاف ووجه تخصيصه بما لم يوجد، ووجه استغناء الموجود عن الفاعل عند بعض المتكلمين، ووجه دفع قوله عليه الرحمة: (أما أولًا؛ فلأنَّ المستغني هو الباقي) إلى قوله: (وأما ثانيًا؛ ومن قال: كأنه لم يرض ما في الكشَّاف) إلى قوله: (عن صوب الصواب)؛ فقد أخطأ خطأ فاحشًا، وأبعد عن الصواب بمراحل في مواضع عديدة من كلامه، منها قوله: (وهذا مُراد من قال: وذلك القائل استغناء الموجود عن الفاعل في الزمان الثاني، وهو زمان البقاء، لا استغناؤه في ابتداء وجوده). ومنها: (وهذا هو وجه عدم ارتضاء المصنِّف لما في الكشَّاف)، ومنها قوله: (ويمكن أن يقال: ... إلخ). فيظهر<sup>80</sup> ذلك إن شاء الله تعالى لمن تأمَّل فيما قلنا ثمَّ طالع

كلامه، ولقد أحسن من قال: (لا تُقدِّمَنَّ على تخطئة أخيك كي لا يخطئ ابن أخت خالتك).<sup>81</sup> قوله: (حسبما قدره)<sup>82</sup> إشارة إلى أنَّ معنى التقدير: لازم الاعتبار في مفهوم الخلق. كذا قال مولانا عليه الرحمة، وذلك أنَّ كلَّ ما يخرج من العدم إلى الوجود يفتقر إلى التقدير أولًا، وإلى الإيجاد على وفق التقدير ثانيًا، فالخلق هو الإيجاد على وفق التقدير، والله سبحانه خالقٌ من حيث أنه مقدرٌ، ومن لم يعلم معنى الخلق قال: ولا يلزم منه لزوم اعتبار معنى التقدير في مفهوم الخلق كما توهم.

قوله: (وقدَّم الموت) لقوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ أََمْْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾<sup>83</sup> [البقرة: 28/1][20] قال مولانا عليه الرحمة:

<sup>76</sup> سَيِّف الدِّين الأمددي: (551 - 631 هـ)، علي بن محمَّد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، أصولي، باحث، أصله من آمد (ديار بكر) ولد بها، وتعلَّم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة، فدرَّس فيها واشتهر، وحسده بعض الفقهاء فتعصَّبوا عليه ونسبوه إلى فساد القعيدة والتعطيل، فخرج مستخفيًا إلى حماة ومنها إلى دمشق فتوفي بها. له نحو عشرين مصنَّفًا، منها، الإحكام في أصول الأحكام، ومختصره منتهى السؤل وأبكار الأفكار، وغير ذلك. الأعلام، 4/332؛ الإحكام في أصول الأحكام، للأمددي، 4/130.

77 الإشارات والتهيهات لابن سينا، 431/3.

78 في ش: لما.

79 في ش: لاستغناء.

80 في ش: يظهر.

81 ذكر مثل هذا القول الشريف الجرجاني في حاشيته على المطول، حيث قال: (وأنت إذا وجدت لكلام أخيك عملاً صحيحًا، فلا تقدمَنَّ على تخطئته، فتخطئ بن أخت خالتك). ص 308.

82 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 5/228.

83 ما بين معقوفين من ش؛ أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 5/228.

ذكر العلماء تفسيرين للموت؛ أحدهما: عدم الحياة عمًا من شأنه أن يكون حيًا، والثاني: عدم الحياة عمًا أنصف بها، وإلى هذا المعنى أشار المصنّف بقوله: (وإزالتها).<sup>84</sup> 85

فالوجه الأول: للتقديم مبني على التفسير الأول؛ فإنه بذلك المعنى يشمل الحال المقدم على حال الحياة، ولا مجاز في قوله: ﴿وَكُنْتُمْ أََمْواتًا﴾ [البقرة: 28/1]، كما لا يخفى. والوجه الثاني: على الثاني أقول: الأقرب أن الموت حقيقة في المعنى الثاني؛ لكثرة استعماله فيه، وكثرة الاستعمال تقتضي مبادرة الفهم، وهي أمانة الحقيقة، فلا يكون في غيره حقيقة دفعًا للاشتراك، وأن [المعنى]<sup>87</sup> الموت لهذا المعنى مُراد من قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [المُلْك: 2/67]، بدليل قوله تعالى: ﴿لَيْسَلُوكُمْ﴾ [المُلْك: 2/67]، فإنَّ الابتلاء يتعلّق بهما لا بالموت قبل الحياة، فالدليل لا يخلو من<sup>88</sup> ضعف؛ ولهذا لم يذكره صاحب الكشّاف،<sup>89</sup> واقصر على الثاني.

وقال مولانا عليه الرحمة: ثمّ لو سلّم اختصاص الموت بالعدم اللاحق فيكفي للتقديم الذكري تقدّم السابق للإيجاد ذاتًا، إذ لا تمايز في الإعدام، ويجوز جعل قوله [لقوله]:<sup>90</sup> ﴿وَكُنْتُمْ أََمْواتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ [البقرة: 28/1]، إشارة [إلى هذا] المعنى، فافهم.<sup>91</sup>

أقول: لقائل [أن يقول]:<sup>92</sup> إنَّ الأعدام، وإن لم يكن فيها تمايز بحسب الذات، لكن يكون فيها تمايز بحسب الأوصاف والإضافة، وفيما نحن بصدد تمايز بحسب الوصف به، والتفسير: فلا يكفي للتقديم الذكري تقدّم السابق للإيجاد<sup>93</sup> الذاتي مع ثبوت الامتياز الوصفي. قال بعضُ الناس: (بني كلامه على المشهور من<sup>94</sup> أنَّ الموت هو عدم

84 مفاتيح الغيب = التفسير الكبير للرازي، 199/5.

85 في ش: إلى.

86 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 228/5.

87 في ش: حقيقته.

88 ما بين المعقوفين من ش.

89 في ش: عن.

90 الكشّاف، 579/4.

91 في ش: للاتحاد.

92 ما بين معقوفين من ش.

93 ما بين معقوفين من ش.

94 في ش: لأته.

95 ما بين معقوفين سقط من ش.

96 في ش: للاتحاد.

97 في ش: في.

الحياة عمًا من شأنه أن يكون حيًا، فهو شامل لعدمها<sup>98</sup> المتقدّم)، أقول: هذا مأخوذ من قوله عليه الرحمة: فالوجه الأول.. الخ. لكن تصرّف فيه بحذف ما لا بدّ منه في تمام الوجه الأول، وهو قوله: ولا مجاز في قوله: ﴿وَكُنْتُمْ أََمْوَآتًا﴾ [البقرة: 28/1]، وإثبات ما لا دخل له فيه، وهو قوله: لكن خلقه بإزالتها، فالمخلوق بعد الموت، وهو عدمه الطارئ، مع أنّ قوله: (فالمخلوق بعد<sup>100</sup> الموت) مُوهَمٌ أنّ الموت مرّكبٌ بعض أجزائه غير مخلوق، وبعضها مخلوق، وليس كذلك، بناءً على أنّ البعض إذا أضيف إلى الجمع،<sup>101</sup> [أو إلى ما في معنى الجمع كالتقوم مثلاً؛ يُراد منه المفرد، وإذا أضيف إلى المفرد يُراد منه الجزء].<sup>102</sup>

وقال: فوجه الدليل الأول ظاهر، والقول بأنّه مبنيٌّ على تفسير ما<sup>103</sup> دُكر، والثاني عليه تقدّم<sup>104</sup> الحياة عمًا اتّصف بما تكلف، فما ذكرناه عنه عينه، وقد عرف حال ما ذكره، وقوله: تكلف،<sup>105</sup> خروج عن الإنصاف وتعضّف. قوله: وليس هذا من باب التعليق<sup>106</sup> يخالف<sup>107</sup> ما<sup>108</sup> تقدّم في سورة هود. أقول: قال السيّد الرضي<sup>109</sup> في شرح الكافية:<sup>110</sup> (الجملة بعد الفعل المعلق في موضع النصب، وهي إمّا في موضع مفعول منصوب بنزع الخافض [وذلك بعد كل فعل لفعل معنى الشكِّ نحو: شككتُ أزيد في الدار أم عمرو؟ أي شككت في هذا الأمر]<sup>111</sup> أو في موضع

98 في ش: لعدمها.

99 في ش: بعض.

100 في ش: بعض.

101 في ش: المفرد.

102 ما بين معقوفين سقط من ش.

103 في ش: بما.

104 في ش: بعدم.

105 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 228/5.

106 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 228/5.

107 في ش: مخالف.

108 في ش: لما.

109 الرضيّ الأستربادي: (000 - نحو 686 هـ)، محمد بن الحسن الرضيّ الأستربادي، نجم الدين: عالم بالعربية، من أهل أسترباذ (من أعمال طبرستان) اشتهر بكتابه الوافية في شرح الكافية، لابن الحاجب في النحو، أكمله سنة 686 هـ. وشرح مقدمة ابن الحاجب وهي المسماة بالشافية، في علم الصرف. الأعلام، 86/6.

110 شرح الكافية في النحو لرضي الدين الأستربادي. كشف الظنون، 1370/2.

111 ما بين معقوفين من ش.

مفعول تعدى الفعل إليه بنفسه؛ إِمَّا لاقْتِضَاء<sup>113</sup> الفعل إِيَّاهُ وَضَعًا، وَإِمَّا لِتَضَمُّنِهِ مَا يَقْتَضِيهِ، [وَالأَوَّلُ صَرِيح<sup>114</sup>

العلم والمعرفة]<sup>115</sup> وهذا الفعل إِمَّا أَنْ يَطْلُبَ مَفْعُولًا وَاحِدًا، وَإِمَّا أَنْ يَطْلُبَ أَكْثَرَ، فَتَكُونُ تِلْكَ الْجُمْلَةُ إِمَّا فِي مَقَامِ

المفعول الأَوَّلِ، [وَالثَّانِي نَحْوَ هَلْ عَلِمْتَ زَيْدٌ فِي الدَّارِ]<sup>116</sup> وَفِي مَقَامِ الثَّانِي [وَاحِدِهِ]<sup>117</sup>، [وَالثَّالِثُ، أَوْ فِي مَقَامِ

الثَّانِي وَاحِدِهِ]<sup>118</sup>، أَوْ فِي مَقَامِ الثَّالِثِ وَاحِدِهِ،<sup>119</sup> ثُمَّ قَالَ: (وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا خِلَافَ فِي أَنَّهُ لَا تَعْلِيْقَ فِي الْمَفْعُولِ

الأَوَّلِ)،<sup>121</sup> وَيُفْهَمُ مِنْ هَذَا أَنَّ التَّعْلِيْقَ عَنِ الْمَفْعُولِ الثَّانِي وَاحِدِهِ خِلَافٌ،<sup>123</sup> فَقَدْ دَلَّ كَلَامُهُ بِمَنْطِقِهِ عَلَى جَوَازِ

التَّعْلِيْقِ عَنِ الثَّانِي وَاحِدِهِ، وَبِمَفْهُومِهِ عَلَى خِلَافٍ فِي ذَلِكَ، وَالْمَصْتَفَى قَائِلٌ بِالْمَفْهُومِ، فَيُحْمَلُ كَلَامُهُ فِي الْمَوْضِعَيْنِ عَلَى

الْقَوْلَيْنِ فِي ذَلِكَ. وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ: وَقَدْ يُتَوَهَّمُ أَنَّ التَّعْلِيْقَ فِي الْمَوْضِعَيْنِ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، وَيُقَالُ فِي وَجْهِ التَّعْلِيْقِ: إِنَّ مَا

فِي سُورَةِ هُودٍ تَجْوِيزٌ تَعْلِيْقِيهِ،<sup>124</sup> بِاعْتِبَارِ تَضَمُّنِهِ مَعْنَى الْعِلْمِ، مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى خِصُوصِ تَرْكِيبِ: ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ

أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الْمُلْكُ: 2/67]، [21]. وَفِي سُورَةِ الْمُلْكِ مَنَعُهُ بِالنَّظَرِ إِلَى خِصُوصِهِ، وَفِيهِ أَنَّ جَوَازَ التَّعْلِيْقِ مِنْ

أَيْنَ عُلِمَ حَتَّى يَخْتِاجَ إِلَى بَيَانِ وَجْهِهِ، أَقُولُ: جَوَازَ تَعْلِيْقِ مَا تَضَمَّنَ مَعْنَى الْعِلْمِ عُلِمَ مِنْ كِتَابِ النُّحُو.

قوله: (وصف به)<sup>125</sup> قال مولانا عليه الرحمة: ويجوز جعله حالًا؛ لأنَّ: ﴿سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ [الْمُلْكُ: 3/67]، معرفة لشمولها الكل.

112 في ش: يتعدى.

113 في ش: لاقْتِضَاءَ.

114 في ش: يقتضيه.

115 ما بين معقوفين من ش.

116 ما بين معقوفين من ش.

117 ما بين معقوفين من ش.

118 ما بين معقوفين سقط من ش.

119 شرح الرضي على الكافية لرضي الدين الأسترابادي، 176/4.

120 في ش: عن.

121 المرجع السابق.

122 في ش: الثاني.

123 في ش: خلافًا.

124 في ش: وتعليق.

125 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 228/5.

قوله: (معرفة)<sup>126</sup> أي غير مبهمة، وإنما جاز الحال عن النكرة المتخصّصة من دون<sup>127</sup> التقديم، ولم يُجْز عن المتخصّصة؛ لأنّ الحال عنها خلاف الأصل؛ لأنّ ذكر ما يميّزها ويخصّصها من بين أمثالها، أعني وصفها؛ أولى من ذكر ما يقيد الحدث المنسوب إليها، أعني حالها؛ لأنّ الأولى أن<sup>128</sup> يبيّن الشيء أولاً، ثمّ يبيّن الحدث المنسوب إليه، ثمّ يبيّن قيد ذلك الحدث، فلا يسبق الذهن إليه مع صلاح الوصفية، فيلزم التباس المقصود بغيره، بخلاف المتخصّصة، فلا يكون الوصف أولى من الحال لعدم احتياجها إلى ما يميّزها ويخصّصها، فيجوز الأمران، ولا يلزم التباس المقصود بغيره، وبما قلنا يندفع الإشكال الذي ذكره بعض الناس.

قوله: (جمع طبق)،<sup>129</sup> قال مولانا عليه الرحمة: هكذا في النسخ والأولى، أو جمع طبق بالعاطفة الترددية، إذ لا تمسّ الحاجة إذا جعل جمعاً إلى تقدير المضاف لسداد المعنى من دونه،<sup>130</sup> أقول: ذلك لصحّة حمل (طباقاً) جمعاً على السماوات في جامع اللغة.<sup>131</sup>

﴿سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾ [الملك: 3/67]: أي بعضها فوق بعض.<sup>132</sup> وفي تفسير اللباب:<sup>133</sup> طباقاً أي بعضها فوق بعض،<sup>134</sup> جمع طَبَق كَجَبَلٍ وَجِبَالٍ، ولقد أخطأ من قال: وإنما احتيج إلى تقدير المضاف؛ لأنّ الطبقة هي المرتبة، والسماوات ذات مراتب، لا المراتب أنفسها.

قوله: أو جمع طَبَقَة كَرَبْعة وَرِحَابٍ،<sup>135</sup> في ديوان الأدب<sup>136</sup> يُقال: هم طَبَقَة من الناس،<sup>137</sup> وفي نهاية ابن<sup>138</sup>

<sup>126</sup> أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 229/5.

<sup>127</sup> في ش: بدون.

<sup>128</sup> في ش: وأن.

<sup>129</sup> أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 228/5.

<sup>130</sup> في ش: بئونه.

<sup>131</sup> جامع اللغة للسيد: محمد بن السيد حسن بن السيد علي، صاحب (الراموز). المتوفى: سنة 760هـ تقريباً. كشف الظنون، 572/1.

<sup>132</sup> لسان العرب، (ط. ب. ق).

<sup>133</sup> اللباب، في علوم الكتاب لسراج الدين ابن عادل، أبي حفص: عمر بن علي بن عادل الحنبلي، الدمشقي، المتوفى سنة 880 هجري. كشف الظنون، 1543/2.

<sup>134</sup> اللباب في علوم الكتاب، لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي الحنبلي، 388/19.

<sup>135</sup> أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، 228/5.

<sup>136</sup> ديوان الأدب، في اللغة لإسحاق بن إبراهيم الفاريابي، خال الجوهري. المتوفى: تقريباً سنة 350هـ. كشف الظنون، 774/1.

<sup>137</sup> معجم ديوان الأدب للفاريابي، 240/1.

<sup>138</sup> النهاية في غريب الحديث للشيخ الإمام أبي السعادات مبارك بن أبي الكرم محمد المعروف: بابن الأثير الجزري، المتوفى: سنة 606هـ. كشف الظنون، 1989/2.



الأثير: طباق<sup>140</sup> الناس: أصناف مختلفة.<sup>141</sup>  
 وطباقاً: أي أصنافاً مختلفة.<sup>142</sup> وفي القاموس: رَحَبَةُ المَكَانِ، وَمَسْكَنٌ<sup>144</sup> سَاحَتُهُ وَمَتَّسَعُهُ.<sup>145</sup> فالتمثيل بِثَمَرَةٍ  
 أولى قال بعض الأفاضل.

قوله: ﴿فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ [المُلْك: 3/67]، من باب وضع الكبرى موضع النتيجة إثباتاً للحكم بعلته،  
 وذلك أن أصل الكلام: ما ترى فيهنَّ من تفاوت؛ لأنَّه من خلق الله تعالى، وما ترى في خلقه من تفاوت، وفي  
 إضافته إلى الرحمن إشعارٌ بأنَّ ذلك التناسب أثر الرحمة؛ لأنَّه مدار نظام العالم.  
 قال بعض الناس: فيه بحث، أمَّا أوَّلُ فلائِنَّ ما جعله كبرى في حَيِّزِ المنع، فإنَّ كونه من خلق الله لا يستلزم عدم التفاوت  
 في الخلق، لجواز وقوعه لحكمة اقتضته، ولو قال في أصل الكلام؛ لأنَّه من خلق الرحمن ليكون<sup>146</sup> الكبرى، ما ترى  
 في خلق الرحمن من تفاوت؛ لكان<sup>147</sup> له وجه على ما زعمه. وأمَّا ثانيًا فلائِنَّ ما ذكره لا يلائم كون الجملة صفة  
 للسبع، مع أنَّ ذلك القائل قائلٌ به.

أقول: بجنه الأوَّل لا يليق أن يصدر عن عاقل؛ لأنَّ الحكمة تقتضي عدم التفاوت في خلقه [الله]<sup>148</sup> تعالى؛ لأنَّ  
 التفاوت وعدم التناسب عيب ونقصان، تعالى الله عن ذلك، وكأنَّه تنبَّه ببعض فساده، وأراد أن يعتذر، فكتب

139 ابن الأثير: (544هـ - 606هـ)، المبارك بن محمَّد بن محمَّد بن عبَّدة الكَرِيم الشيباني الجزري، أبو السعادات. مجد الدين، المحدث اللغوي الأصولي، ولد ونشأ  
 في جزيرة ابن عمر، وانتقل إلى الموصل، فاتصل بصاحبها، فكان من أخصائه. وأصيب بالقرس فبطلت حركة يديه ورجليه. ولازمه هذا المرض إلى أن توفي في إحدى قرى  
 الموصل، من تصانيفه النهاية في غريب الحديث، وجامع الأصول في أحاديث الرسول وغير ذلك. الأعلام، 272/5.  
 140 في ش: طباق.

141 النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير الجزري، 113/3.  
 142 لسان العرب، (ط - ب - ق).

143 القاموس المحيط، والقابوس الوسيط، الجامع لما ذهب من كلام العرب شحايط للإمام مجد الدين محمَّد بن يعقوب الفيروزآبادي الشيرازي، المتوفى: في شوال، سنة 817هـ.

كشف الظنون، 1306/2.  
 144 في ش: وتسكن.

145 القاموس المحيط للفيروزآبادي، (ر - ح - ب).  
 146 في ش: لتكون.

147 في ش: وكان.

148 ما بين معقوفين من ش.

حاشية وقال فيها: هذا البحث إنما يتوجّه عليه بالنظر إلى ظاهره ما فسّره الشيخان<sup>149</sup> التفاوت به،<sup>150</sup> وإلى ما فسّره به ذلك القائل، وهو اختلاف الخِلقة. وأمّا على تفسير السُّدِّي<sup>151</sup> بقوله: (مِنْ عَيْبٍ)،<sup>152</sup> اختلاف وعيب أن يقول الناظر لو كان كذا لكان أحسن، وعلى قول الإمام الرازي<sup>153</sup> في أسئلة القرآن: (المراد بالتفاوت<sup>154</sup> الخلل، والعيب، والنقصان)،<sup>156</sup> فالكبرى مسلمة؛ لكنّه لم يتنبّه أنّ عدم التناسب واختلاف الخِلقة عيب ونقصان، نعوذ بالله من قصور الفهم. ومن ذلك القصور قال: (ولو قال: إلخ).

وبحثه الثاني وعدم الملاءمة من قصور الفهم بالملاءمة، وإلّا فالملاءمة حاصلة بوضع ﴿خَلَقَ الرَّحْمَنُ﴾ موضع هذه للإيدان بعظمتهم، وإنّه المختصُّ بخلقهم، وأنّ ليس في خلقهم تناقض ولا نقص.

قوله: على معنى التسبُّب<sup>157</sup> [22]، قال بعض الناس: يعني أنّ الإخبار بعدم التفاوت في خلقهم كان سبباً للأمر بالرجوع بناءً على اعتراء شبهة فيه، ثمّ إنّه يحتمل أن يكون الكلام على جواب شرط محذوف تقديره: إن كنت في ريب من ذلك فارجع فتأمل، وهذا غير التسبُّب.

149 خلال التّين المحلّي. (791هـ - 864هـ) محمّد بن أحمد بن محمّد بن إبراهيم الحلبي الشافعي، أصولي، مفسّر، مولده ووفاته بالقاهرة. عزّقه ابن العماد بفتازاني العرب، كان مهيباً صدّاعاً بالحقّ، يواجه بذلك الظلمة الحكام، ويأتون إليه، فلا يأذن لهم. وعرض عليه القضاء الأكبر فامتنع. وصنّف كتاباً في التفسير أمّه الجلال السيوطي. فسّتي تفسير الجلالين وكنز الراغبين، في شرح المنهاج في فقه الشافعية. وغير ذلك. الأعلام، 333/5؛ الجلال السُّيوطي: (849هـ - 911هـ)، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن عبد الله بن سابق الدين الحضوري السيوطي، جلال الدين، إمام حافظ مؤرخ أديب، له نحو 600 مصنّف، منها الكتاب الكبير، والرسالة الصغيرة. نشأ في القاهرة بينما (مات والده وعمره خمس سنوات) ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، وخلا بنفسه في روضة المقياس على النيل، وكان الأغنياء والأمراء يزورونه ويعرضون عليه الأموال والهدايا فيزودها. وطلبه السلطان مراراً فلم يحضر إليه، وبقي على ذلك إلى أن توفّي. من كتبه: الإقتان في علوم القرآن وإتمام الدراية لقرآء النفاية في علوم مختلفة، و الأحاديث المنيقة وغير ذلك. الأعلام، 301/3.

150 تفسير الجلالين، للجلال الحلبي والجلال السيوطي، ص 754.

151 السُّدِّي: (000 - 128هـ)، إسماعيل بن عبد الرحمن السدي، تابعي، حجازي الأصل، سكن الكوفة. قال فيه ابن تغري بري: صاحب التفسير والمغازي والسير، وكان إماماً عارفاً بالوقائع وأيام الناس. الأعلام، 317/1.

152 تفسير النسفي، للنسفي، 215/4.

153 الرّازي: (000 - بعد 666هـ)، محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، زين الدين صاحب مختار الصحاح في اللغة، وهو من فقهاء الحنفية، وله علم بالتفسير والأدب. أصله من الري، زار مصر والشام، وكان في قونية سنة 666 وهو آخر العهد به. من كتبه: شرح المقامات الحبرية وحدائق الحقائق في التصوف، وأتمودج جليل في أسئلة وأجوبة من غرائب آي التنزيل. الأعلام، 55/6.

154 أسئلة القرآن وأجوبتها، لشمس الدين، أبي بكر محمّد بن أبي بكر الرازي، صاحب (مختار الصحاح)، المتوفّي: سنة 660هـ. كشف الظنون، 81/1.

155 في ش: من التفاوت.

156 أسئلة القرآن وأجوبتها للرازي، ص 332.

157 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، 228/5.

ومن قال: إنَّه متعلِّق بما قبله على التسبُّب، ثمَّ قال: إن أردت أن تتحقَّق ما أخبرتكَ [به]<sup>158</sup> فارجع البصر، فقد غلط حيث خلط، فتأمَّل!

أقول: يعني على زعمه الباطل وفكره القاصر، وألاً فتقدير الشرط لا ينافي معنى السبب، بل سببته الإخبار بتحقق بتقديره؛ لأنَّ الشرط سبب للجزاء.

قوله: ولذلك أجاب الأمر<sup>159</sup> بقوله: ﴿يَنْقَلِبُ﴾ [المُلْك: 4/67]، فإنَّ الكلال<sup>160</sup> لا يقع بالمرتين،<sup>161</sup> قال بعض الناس: والحُسوء<sup>162</sup> قد لا يقع بالمرتين، فوجب الحمل على التكرير.

أقول: إن أراد أن وقوعه بالمرتين كثير، وعدم وقوعه بهما قليل، بناءً على أنَّ (قد) للتقليل؛ فلا يترتَّب عليه قوله، فوجب الحمل على التكرير؛ [لأنَّ عدم الوقوع على القلَّة لا يوجب حمل التثنية على التكرير]<sup>163</sup> وإذا<sup>164</sup> أراد أنَّه لا يقع أصلاً بناءً على أنَّ (قد) للتحقيق، لم يُصَبَّ في قوله، ومن نفى وقوعه بهما لم يُصَبَّ؛ لاحتمال وقوعه لبعض الأفراد، سيِّماً بعد سبق دقَّة النظر على ما يقتضيه،<sup>165</sup> فارجع البصر فتأمَّل!<sup>166</sup>

قوله: (بكواكب مضية)<sup>167</sup> إشارة إلى أنَّ قوله: ﴿بِمَصَابِيحٍ﴾ [المُلْك: 5/67]، استعارة مصرَّحة؛ ولهذا قال مولانا عليه الرحمة قوله: إضاءة السرج إشارة إلى أنَّ المصابيح استعارة<sup>168</sup> بعلاقة المشابهة في الإضاءة،<sup>169</sup> وقول بعض الناس قوله: بكواكب مضية بالليل، إشارة إلى أنَّ المصباح استعير للكواكب لجامع<sup>170</sup> الإضاءة ثمَّ جمع؛ لأنَّ<sup>171</sup>

158 ما بين معقوفين من ش.

159 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، 228/5.

160 كلَّ نِكْ كَلَّ وكَلَّلاً وكَلَّلة: أغميا. وكلَّت من المَشْيِ أَمْكَلُ كَلَّلاً وكَلَّلة أي أغميت، وكذلك التَّبَعُ إذا أغميا. وأكَلَّ الرجل بعِزَّة أي أغميا. وأكَلَّ الرجل أيضاً أي كَلَّ بعِزَّة. لسان العرب، (ك. ل. ل.).

161 مفاتيح الغيب، للرازي، 583/30.

162 الحاسي: الممَّذ، ويَكُونُ الحاسي بِمَعْنَى الصاغِرِ القمي، وفي التَّنْزِيلِ: [يَنْقَلِبُ إِلَيْكَ البَصْرُ حاسياً، وَهُوَ حَسِيْرٌ] وَقَالَ الرَّجَائِي: حاسياً، أي صاغراً. لسان العرب، (خ. س. أ.).

163 ما بين معقوفين سقط من ش.

164 في ش: وأن.

165 في ش: تقتضيه.

166 في ش: فليتأمل.

167 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 228/5.

168 في ش: مستعارة.

169 في ش: إشارة.

170 في ش: بجامع.

171 في ش: لا أنَّ.

المصاييح مستعارة لها كما تُوقم فرية بلا مرية<sup>172</sup> كما لا يخفى.

قوله: من الشياطين وغيرهم،<sup>173</sup> قال مولانا عليه الرحمة: الأظهر حملهُ على الكفرة غير الشياطين كما يُشعر به ما بعده، ولئلا يلزم شبهة التكرار.

أقول: أراد بما بعده قوله [تعالى]: ﴿كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ﴾ [المُلْك: 8/67]، أي؛ من المكذِّبين للرُّسل بدلالة قوله: ﴿فَكَذَّبْنَا﴾<sup>175</sup> [المُلْك: 9/67]، وإِنَّمَا قال: شَبَّه التكرار؛ لأنَّ التكرار غير لازم، ومن قال: لَمَّا كان ههنا مظنةً أن يُتوهم من التخصيص الذكري اختصاص الحكم بالمرجومين؛ عممه لهم ولغيرهم من الكفرة دفعاً لهذا، مع الإشارة إلى العلة لاستحقاقهم له. والمعنى: ليس المرجومون مخصوصين، بل كلُّ من كفر به كذلك، فليس فيه شبهة التكرار كما ظنَّ، فقد أخطأ؛ لأنَّ هذا ينفي التكرار لا شبهته، وكذا في قوله: وليس في: ﴿كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ﴾ [المُلْك: 8/67]، الآية، ما ينفي العموم، لجواز ألا<sup>176</sup> يوجد من شياطين صرفة، وسؤال الخزنة لهم لا يوجب أن يكون لكلِّ أحد؛ لأنَّ هذا [لا]<sup>177</sup> يشبه تأويل القرآن بما لا يُدرك بقواعد العربية بمجرد التشهِّي، نعوذ بالله من ذلك!

قوله: ﴿يَجْعَلُوا لَهَا شَهِيقًا﴾<sup>178</sup> [المُلْك: 7/67]، قال صاحب الكشَّاف: إمَّا لأهلها مَن تقدَّم طرحهم فيها، أو من أنفسهم كقوله: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ [هود: 106/11]، وإمَّا للتَّار تشبيهاً [للمنكر الفظيع بالشهيق].<sup>179</sup> 180

قال بعض الأفاضل: قال ابن عبَّاس رضي الله عنهما: الشهيق لجهنم، عند إلقاء الكفار فيها تشهق إليهم شهقة البعلة للشعير، ثمَّ تفر زفرة لا يبقى أحد إلاَّ خاف.<sup>181</sup>

وأما الزفير والشهيق للكفار المذكوران في قوله تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ [هود: 106/11]، فذلك بعد القرار في النار، وبعد ما قيل لهم: ﴿اٰخْسِنُوْا فِيْهَا وَلَا تَكْلِمُوْنَ﴾ [المؤمنون: 108/23]، [ولم يبقَ]<sup>182</sup> لهم إلاَّ أصوات

172 مرية من المراء و المراء: المارة والجدل، والمراء أيضاً: من الائتراء والشك. لسان العرب، (م . ر . ا).

173 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 229/5.

174 ما بين معقوفين سقط من ش.

175 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 229/5.

176 في ش: أن لا.

177 ما بين معقوفين سقط من ش.

178 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، 229/5.

179 في ش: حسيها.

180 الكشَّاف عن حقائق غوامض التنزيل، للرمحشري، 578/4.

181 الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، 211/18.

182 في ش: ولا يبقى.

منكرة، ولا حروف معها.

وقال مولانا عليه الرحمة: والقول بأنَّ (الزفير والشهيق للكفار إنما هو بعد القرار في النار، وبعد ما قيل لهم اخسؤوا فيها ولا تكلمون) غير ثابت السند، وعلى التسليم فالقصر لاختصاص حالهم بما لا لتحققهما مطلقاً. أقول: يمكن أن يُقال الزفير والشهيق في قوله تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهيقٌ﴾ [هود:106/11]، على الحقيقة، وقوله تعالى: ﴿سَمِعُوا لَهَا شَهيقًا﴾ [المُلْك:7/67]، على الاستعارة [23] فلا مُنافاة، ومن أثبت هنا استعارة تصرحيَّة تحقيقيَّة ومكنيَّة، هي تشبيه النار أو أهلها بالحمار؛ فقد تكلف فيما لا يحتاج، إذ لا حاجة إلى المكنيَّة ههنا، وله كلام آخر هنا لا يُدرَك بقواعد العربية.

قوله: ﴿مِنَ الغَيْظِ﴾<sup>183</sup> [المُلْك:8/67]، قال بعض الأفاضل: والغَيْظ الغضب الكامن،<sup>184</sup> ولا يلزم أن يكون من العجز كما توهم الجوهرى<sup>185</sup> [قال مولانا رحمه الله تعالى، فسره الجوهرى]<sup>186</sup> بالغضب الكامن للعاجز،<sup>187</sup> أي على العاجز، يُقال: غضب عليه وله، ولكن لا يوافق قوله تعالى: ﴿قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ﴾ [آل عمران:119/3]. أقول: جعل مولانا عليه الرحمة اللام في قوله: للعاجز صلة الغضب، فيكون الغَيْظ على هذا التوجيه<sup>188</sup> الغضب الكامن من العاجز، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ﴾، [لأنه]<sup>189</sup> ليس بمعنى الغضب على العاجز، فالصواب

<sup>183</sup> أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، 229/5.

<sup>184</sup> لسان العرب، (غ. ي. ظ).

<sup>185</sup> الجوهري: (000 - 393 هـ)، إسماعيل بن حماد الجوهري، أبو نصر: أوّل من حاول (الطيران) ومات في سبيله. لغوي، من الأئمّة. وخطه يذكر مع خط ابن مقلة. أشهر كتبه الصحاح. وله كتاب في العروض ومقدمته في النحو. أصله من فاراب، ودخل العراق صغيراً، وسافر إلى الحجاز فطاف البادية، وعاد إلى خراسان، ثم أقام في نيسابور. الأعلام، 1/313.

<sup>186</sup> ما بين معقوفين من ش.

<sup>187</sup> الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري، (غ. ي. ظ).

<sup>188</sup> في ش: الوجه.

<sup>189</sup> ما بين معقوفين من ش.

أن يفسّر الغيظ بأشدّ الغضب كما فسّر به الكواشي،<sup>190</sup> وصاحب القاموس،<sup>191</sup> ولبعض الناس ههنا كلام لا يليق أن يُكتب ويُتكلّم عليه.

قوله: ﴿سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾<sup>193</sup> [الملك: 8/67]، قال بعض الأفاضل: أي قال لهم على ما صرح به في سورة الزمر، وفي التعبير عنه بالسؤال غير مُوفٍ حَقُّه بالتعدية إلى مفعوله الثاني بـ (عن)، تنبيه على أنه ليس بسؤال حقيقة، بل تفرّيع وتوبيخ في صورة السؤال.

قال بعض الناس: فالسؤال على معناه الأصلي غايته أنه ليس بسؤال استعلام، فصحة وضع (قال) مكان (سأل) كما وقع في الزمر لا يدلُّ على كونه بمعناه كما ظنَّ، ثمَّ إنَّه إذا قلت: سألتُه أقام زيدٌ؟ مُريداً به الاستعلام صحَّ، وكلمة الاستفهام في أمثاله أغنت عن ذكر صلة السؤال، فليس في تركها تنبيه على أنه ليس بسؤال حقيقة كما تُوهّم. أقول: ناقض نفسه أوّلاً: حيث قال: والسؤال على معناه الأصلي وهو الاستخبار والاستعلام، وبعد ذلك قال: غايته أنه ليس بسؤال استعلام، وما ذاك إلّا تناقض. وأنكر الأمر الجليّ. ثانياً: فإنَّ الله تعالى قال في سورة الزمر: ﴿قَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾ [الزمر: 71/39]، وقال في سورة الملك: ﴿سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾، والقصة واحدة، وبعض القرآن يغيّر بعضاً، فالظاهر أنّ (سأل) ههنا بمعنى (قال)، وقد قال: فصحة وضع (قال) مكان (سأل) لا يدلُّ على كونه بمعناه، وما هو إلّا إنكار الأمر الظاهر بغير دليل. وقال ثالثاً: (ثمَّ إنَّه إذا قلت: سألتُه أقام زيدٌ؟) إلى قوله: (فليس في تركها تنبيه على أنه ليس بسؤال حقيقة)، وهذا جهل بمعنى التنبيه، وهو الإشارة إلى شيء ظاهر غفل عنه المخاطب، فالمنبّه عليه من حقه أن يكون معلوماً من السابق، إلّا أنه قد يغفل عنه، [وههنا كذلك، فإن يعلم من إسناد سألهم إلى خزنتها، وهم عاملون بإتيان نذير أيامهم أنه ليس بسؤال حقيقة إلّا أنه قد يغفل عنه]<sup>194</sup> ففي ترك قوله: تنبيه على ما يعلم من السابق، وفي المثال المذكور الذي وضعه ليس كذلك، فلا يرد النقص به.

<sup>190</sup> الكواشي: (590- 680 هـ)، أحمد بن يوسف بن الحسن بن رافع ابن الحسين بن سويدان الشيباني الموصلية، موقِّع الدين أبو العبّاس الكواشي، عالم بالتفسير، من فقهاء الشافعية. من أهل الموصل. كان يزوره الملك ومن دونه فلا يقوم لهم ولا يعبأ بهم. من كتبه: تبصرة المتذكر في تفسير القرآن، وكشف الحقائق ويعرف بتفسير الكواشي، وتلخيص في تفسير القرآن العزيز. نسبتته إلى كواشة قلعة بالموصل. كَفَّ بصره بعد بلوغه السبعين. الأعلام، 1/274. 191 الفيروزآبادي: (729- 817 هـ)، محمّد بن يعقوب بن محمّد بن إبراهيم بن عمر، أبو طاهر، مجد الدين الشيرازي الفيروزآبادي. من أئمة اللغة والأدب. ولد بكارزين (بكرس الراء وتفتح) من أعمال شيراز. وانتقل إلى العراق، وجال في مصر والشام، ودخل بلاد الروم والهند. ورحل إلى زيد (سنة 796 هـ فأكرمه ملكها الأشرف إسماعيل وفرأ عليه، فسكنها وولي قضاءها، وكان مرجع عصره في اللغة والحديث والتفسير، وتوفي في زيد. أشهر كتبه القاموس المحيط، والمغانم المطابة في معالم طابة، وينسب للفيروزآبادي تنوير المقباس في تفسير ابن عباس، وله (بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ونزهة الأذهان في تاريخ أصبهان، وغير ذلك. الأعلام، 7/146.

<sup>192</sup> القاموس المحيط، للفيروزآبادي، 697.

<sup>193</sup> أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، 5/229.

<sup>194</sup> ما بين معقوفين من ش.

قوله: فالنذير،<sup>195</sup> تفصيل ما أجمله، فالنار في موقعه، ومن قال: لم يقع في محرّه الأولى حذفه، فقد أخطأ. قوله: إمّا بمعنى الجمع،<sup>196</sup> قال بعض الأفاضل: حمل النذير على معنى الجمع<sup>197</sup> لمساعدة الصيغة له لا يتحمّله المقام؛ لأنّ معنى (فكذبنا): فكذب كل واحد منّا النذير الذي جاءنا، وكل واحد منهم لم يكذب منّا رسلاً متعدّدة جاؤوهم، كيف وقوم نوح ما جاءهم إلّا نوح عليه السلام؟ وبعض الناس قصد الردّ فقال: بعد قوله إمّا بمعنى الجمع، فالمعنى: قالت الأفواج قد جاءنا رُسل فكذبناهم، لا قال كل فوج قد جاءنا رُسل فكذب كل واحد منّا رسلاً، حتّى يرُدّ عليه أنّ كل واحد منهم لم يكذب رسلاً متعدّدة جاؤوهم، كيف وقوم نوح. عليه السلام. ما جاءهم إلّا نوح عليه السلام؟

أقول: وهنا كلام من وجهين. الأوّل: أنّه قد قيل ذلك بعد قوله: (فكذبنا الرسل) مبنى الكلام على كون النذير بمعنى الجمع، أو على حاصل المعنى بعد المقابلة، وهو المعنى الذي [24] جعله تفسيراً لمعنى الجمع، [بقوله فالمعنى قالت الأفواج... إلخ وقد جعله قبل مقابلاً لمعنى الجمع]<sup>198</sup> فقد نسي أو سها. والثاني: أنّه قصد الردّ على بعض الأفاضل، وهو مردود من حيث إنّ كلامه على أنّ القائل: (كلّ فوج)، وهو الظاهر من نظم الآية. والنذير جمع، وما ذكره بعض الناس هو ما قاله المصنّف في توجيه الخطاب بأسرهم، والنذير مفرد بقوله، أو على أنّ المعنى: قالت الأفواج قد جاء إلى كلّ فوج منّا رسول، فكذبناهم وضلّناهم، فأين هذا من ذاك؟ وقال مولانا عليه الرحمة: وفيه نوع بُعد لاقتضائه أن يتأخّر جوابهم إلى اجتماع الكلّ في جهنّم، وقول بعض الناس: ثمّ إنّ ما دُكر حاصل أحوالهم بعد تمام الإلقاء وسؤال الخزنة لهم، لا أنّه عيّّن عبارتهم حتّى يلزم أن يتأخّر جوابهم إلى اجتماع الكلّ في جهنّم كما نُوهّم؛ عدولاً عن الظاهر المتبادر من غير دليل، فلا يجوز. قوله: أو عقابه الذي يكونون فيه،<sup>199</sup> قال مولانا عليه الرحمة: فالضلال على هذا بمعنى الهلاك، أو سببي عقاب الضلال ضلالاً لعلاقة السببية.

أقول: على الأوّل: يكون الضلال حقيقة، فيكون إضافة العقاب إلى ضميره لأدنى ملابس، وعلى الثاني: يكون مجازاً، والإضافة لعلاقة المجاز، ومن لم يفهم ذلك قال: ومن قال فالضلال فقد سها. قوله: فأسحقهم الله سحقاً،<sup>200</sup> قال مولانا عليه الرحمة: وإمّا لم يقبل: فسحقهم الله، مع أنّه مستعمل أيضاً لقلته، قال بعض الناس، وفيه نظر: لأنّ لا نسلم أنّه مستعمل؛ لأنّ سحق بمعنى بُعد لم يجيء في كتب اللغة إلّا لازماً.

أقول: عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، قال في مواقع البيان في ترجمان القرآن<sup>(201)</sup> إنّ السحق دور كزّذّن

<sup>195</sup> أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، 229/5.

<sup>196</sup> أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، 229/5.

<sup>197</sup> لسان العرب، لابن منظور، 201/5.

<sup>198</sup> ما بين معقوفين من ش.

<sup>199</sup> أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 229/5.

<sup>200</sup> أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 229/5.

<sup>201</sup> لم أعتز على هذا الكتاب.

سحق يسحق.

قوله: والتغليب<sup>202</sup> للإيجاز قيل مراده تغليب الكفرة على الفسقة من المؤمنين، فكان الأصل: فسحقا لهم ولسائر أصحاب السعير، فغلب الأكثر منهم وهم الكفرة على الأقل وهم عصاة المؤمنين. قال مولانا عليه الرحمة: وفساده ظاهر؛ لأن الفسقة من المؤمنين لا يُطلق عليهم أصحاب السعير لما نبّهت أنّهم لا يلازمون على التأييد، وهم المستحقون لهذا الاسم في عرف القرآن المجيد، وأيضاً فلا مجاز حينئذٍ في إطلاق اللفظ، وقد صرّحوا أنّ جميع باب التغليب من المجاز؛ لأنّ اللفظ لم يُستعمل فيما وُضع، وقال بعض الناس: وأنتَ خبير بأنّه إذا كان من باب تغليب الأكثر على الأقل، فأصحاب السعير حينئذٍ لا يكون وصفاً للفسقة حقيقةً، بل بطريق التغليب مجازاً، فلا يتوجّه عليه شيء ممّا ذكره، ولقد نظر إلى قوله في أصل الكلام ولأصحاب السعير، ولكن ذلك يقتضي الردّ بانتفاء التغليب، لا بأن يُسلم ويُردّ بما ذكره من الوجهين.

أقول: [مراد] 203 مراده عليه الرحمة [من] 204 قوله: (لأنّ الفسقة... إلخ) الاعتراض على قوله: (ولسائر أصحاب السعير) بأن يقول حقّ العبارة حينئذٍ أن يقول: (ولعصاة المؤمنين) بدل قوله: (ولسائر أصحاب السعير)؛ لأنّ الفسقة من المؤمنين [إلخ]؛ 205 لكنّه لم يصرّح اعتماداً على الفهم، ومن قوله: (وأيضاً فلا مجاز في إطلاق اللفظ... إلخ)، نفي التغليب ينفي المجاز، فتكون من باب نفي المزوم بنفي لازمه، ويكون الدعوى بالتنبيه. ومن [قد] 206 تأمّل ههنا حقّ 207 التأمل قال: ومفاسد قلّة التأمل يضيق عن إحاطتها نطاق البيان، وهذا الكلام وُصف قائله أنطقه الله تعالى به. 208

قوله: وهو مثلٌ لفرط التذليل،<sup>209</sup> أي تمثيلٌ فشا استعماله على سبيل الاستعارة، شَبّهت الصورة<sup>210</sup> المأخوذة [من الأرض في غاية تذليلها بالصورة المأخوذة]<sup>211</sup> من البعير المدلّل، والمشّي في المناكب غاية في تذليل البعير، فإنّ

<sup>202</sup> أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 229/5.

<sup>203</sup> ما بين معقوفين من ش.

<sup>204</sup> ما بين معقوفين من ش.

<sup>205</sup> ما بين معقوفين من ش.

<sup>206</sup> ما بين معقوفين من ش.

<sup>207</sup> سقط من: ش.

<sup>208</sup> سقط من: ش.

<sup>209</sup> أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 229/5.

<sup>210</sup> في ش: الأرض.

<sup>211</sup> ما بين معقوفين سقط من ش.



منكب البعير ينبو<sup>212</sup> عن أن يطأه الراكب، فإذا تذلَّل<sup>213</sup> له كان مذللًا غاية التذليل. وعلى هذا ينبغي أن يذكر جميع الألفاظ الدالة على الصورة الثانية، ويُراد بها الصورة الأولى، فيكون مجموع تلك الألفاظ استعارة تمثيلية، ولا يكون في شيء من مفردات ذلك المجموع [25] تصرف بحسب هذه الاستعارة، بل هي باقية على حالها، فلا استعارة في لفظ المناكب، إلا أنه اقتصر من تلك الألفاظ على ذكر المشي في المناكب، لكونه عمدة في التشبيه.

قال مولانا عليه الرحمة: (الواو) بمعنى (أو)، فإنه إذا جعل مثلًا، لم تكن المناكب مستعارة للجوانب أو الجبال، بل تشبيه الأرض بالبعير على الاستعارة بالكناية، ويثبت لها المناكب على التخييلية.

أقول: فيه بحث من وجهين: أمَّا أولًا؛ فلأنَّ كلَّ واحد من الطرفين في الاستعارة التخييلية لا بدَّ أن يكون مأخوذًا من متعدّد، ويمكن أن يُقال: إنَّه اكتفى بذكر الأرض والبعير من طرفي التشبيه لظهور الباقي، وأمَّا ثانيًا؛ فلأنَّ حقَّ المثل أن تكون المفردات باقية على حالها، [إذا كان فيها استعارة بالكناية والتخييلية فلا تبقى على حالها]،<sup>214</sup> اللهم إلا

أن يُقال: بنى كلامه على مذهب صاحب الإيضاح،<sup>215</sup> فالمفردات على حالها حينئذٍ، ويمكن أن يُقال: إنَّ المثل ههنا مستعار للحال أو القصة، فالمعنى أنَّ المشي في المناكب حال، أو قصة عجيبة لفرط تذليل البعير، فإذا<sup>216</sup> شبَّه الجوانب أو الجبال بمناكب البعير، فاستعيرت للجوانب أو الجبال، وجعل الأرض في الذلِّ بحيث يُمشى في مناكبها لم يبقَ شيء لم يتذلَّل، فلا حاجة إلى جعل (الواو) بمعنى (أو). قال مولانا عليه الرحمة: قوله: لفرط التذليل،<sup>217</sup> أي تذليل البعير، لا مطلقًا كما يدلُّ عليه تقرير كلامه.

أقول: فيه بحث؛ لأنَّ المثل تمثيل فننا استعماله على سبيل الاستعارة لا على سبيل التشبيه، ولا في معناه الأصلي، والاستعارة يجب أن يكون لفظ المشبَّه به مستعملًا في المشبَّه، فلو أُريد من التذليل تذليل البعير لم يكن المشي في المناكب مثلًا حينئذٍ، لاستعماله في معناه الأصلي، وغاية ما يُقال فيه مُراد من التفسير بيان مورد المثل.

قوله: ﴿أَنْ يَحْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضُ﴾ [المُلْك: 16/67]، قال مولانا عليه الرحمة: الباء للملابسة، والخسف قد يتعدَّى، فقد أخطأ، وكتب في الحاشية: (نعم قد يتعدَّى بنفسه لِمَعَانٍ أُخر لا تُناسِب بهذا المقام).

212 نَبَا الشَّيْءِ عَنِّي يَنْبُو أَي يَحْمَى وَتَبَاعَدَ. لسان العرب، (ن . ب . ا).

213 ذَلَّ: ذَلَّ: النَّقِيضُ الْعَرَبِيُّ، ذَلَّ يَذِلُّ ذُلًّا وَذَلَّةً. لسان العرب، (ذ . ل . ل).

214 ما بين معقوفين سقط من ش.

215 الرَّجَاجِي: (000 - 337 هـ)، عبد الرحمن بن إسحاق النّهاندي الرجاعي، أبو القاسم، شيخ العربية في عصره. ولد في حماوند، ونشأ في بغداد، وسكن دمشق وتوفي في طبرية (من بلاد الشام) نسبته إلى أبي إسحاق الزجاج. له كتاب الجمل الكبرى، والإيضاح في علل النحو، والظاهر في اللغة، وغير ذلك. الأعلام، 299/3، الإيضاح في النحو لأبي القاسم: عبد الرحمن بن إسحاق الرجاعي، المتوفى: سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة. كشف الظنون، 210/1.

216 في ش: فَإِنَّهُ إِذَا.

217 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 230/5.

218

أقول: هذا ليس كما ينبغي لأنَّ غايته عدم عبوره عليه، ولا يضُرُّ من وجده وظفر بعد حين. وقد قال صاحب

دستور اللغة<sup>219</sup> في باب الأبنية التي يستوي فيها اللزوم والتعدي: خَسَفَ النَّعَمَ والأَرْضَ وخَسَفَهُمَا اللهُ.<sup>220</sup> وفسَّرَ الإمام الرازي خَسَفَ الأَرْضَ شَقَّ الأَرْضَ، حيث قال: أن يخسف بكم الأرض: يشقُّ الأرض فيعبيكم. تفسير أن يخسف فقد وهم.<sup>221</sup>

قوله: و ﴿مَنْ﴾ [المُلْك: 20/67]، مبتدأ.<sup>222</sup>

قال مولانا عليه الرحمة: وقد تجعل (مَنْ) موصولة مبتدأ، و(هذا) مبتدأ ثاني، والموصول مع صلته خيره، والجملة صلة (مَنْ) بتقدير القول و(ينصركم) خبر،<sup>223</sup> و(أم) منقطعة أو متصلة، والقرينة محذوفة بدلالة السياق على أن يكون المعنى الذي له هذه الأوصاف الكاملة والقدرة الشاملة: ينصركم وينجيككم من الخسف والحصب إن أصابكم، أمَّن الذي يُشار إليه ويُقال في حقِّه هذا الذي تزعمون أنه جُنْدٌ لكم ينصركم. ومن قال: [عن] <sup>225</sup> الاستفهام عن <sup>226</sup> النصر لا عن الناصر، فلا حاجة إلى كون المعنى الذي له هذه الأوصاف الكاملة... إلخ. فقد أخطأ؛ لأنَّ المسؤول عنه بالهمزة هو ما يليها، وهو في الآية الكريمة ﴿مَنْ﴾ الذي هو عبارة عن [26] الناصر.

قوله: وقرأ الكسائي<sup>227</sup> بالياء.<sup>228</sup> قال بعض الأفاضل: وقرئ بياء الغائبة ردًّا على قوله: ﴿فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ﴾

النُّطْرِي: (000 - 499 هـ)، حسين بن إبراهيم، أبو عبد الله، يدعي الزمان النطري الأصبهاني، ويقال له ذو اللسانين: من أئمة العربية نسبته إلى (نظن) كجعفر، أو (نظرة)

بلد بين قم وأصبهان. له تصانيف في اللغة والأدب، منها: دستور اللغة. الأعلام، 2/229.

<sup>219</sup> دستور اللغة، وهو من الكتب المختصرة في هذا الفن. لبيد الزمان: حسين بن إبراهيم النطري. المتوفى: سنة

499، تسع وتسعين وأربعمائة. كشف الظنون، 1/754.

<sup>220</sup> معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس، 2/180.

<sup>221</sup> مفاتيح الغيب، للرازي، 30/592.

<sup>222</sup> أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 5/231.

<sup>223</sup> في ش: وينصركم.

<sup>224</sup> في ش: خيره.

<sup>225</sup> ما بين معقوفين من ش.

<sup>226</sup> سقط من ش.

<sup>227</sup> الكسائي: (000 - 189 هـ)، علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي بالولاء، الكوفي، أبو الحسن الكسائي: إمام في اللغة والنحو والقراءة. من أهل الكوفة. ولد في

إحدى قرأها، وتعلَّم بها. وقرأ النحو بعد الكبر، وتنقَّل في البادية، وسكن بغداد، وتوفِّي بالري، عن سبعين عامًا. وهو مؤدِّب الرشيد العباسي وابنه الأمين. قال الجاحظ:

كان أثيرًا عند الخليفة، حتَّى أخرجته من طبقة الموديين إلى طبقة الجلساء والمؤانسين. أصله من أولاد الفرس. وأخباره مع علماء الأدب في عصره كثيرة. له تصانيف، منها: معاني

القرآن، والمصادر والحروف وغير ذلك. الأعلام، 4/283.

<sup>228</sup> أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 5/232.

231 [المُلْك: 28/67]، وكذا قال الإمام النَّسْفِي<sup>229</sup> في التيسير. 230 وليس فيه التَّفَات لا على مذهب السَّكَّاعِي، ولا على مذهب الجمهور؛ لأنَّ حَقَّ الضمير العائد إلى الاسم الظاهر أن يكون غائباً؛ لأنَّ الأسماء الظاهرة غيبٌ، فلا يكون على خلاف مقتضى الظاهر. ومن قال: ففيه التَّفَات على مذهب السَّكَّاعِي، فقد أخطأ.

والفاء في قوله: ﴿فَمَنْ يُجِرُ الْكَافِرِينَ﴾ وقوله: 232 ﴿فَمَنْ يَأْتِيكُمْ﴾ [المُلْك: 30/67]، [جواب (انتبهوا) الدالُّ عليه: ﴿أَرَأَيْتُمْ﴾ [المُلْك: 30/67]، أي انتبهوا فمن يجير الكافرين، وانتبهوا فمن يأتيكم]، 233 كما تقول: فَمَنْ فزِيدَ قائمٌ. كذا في لباب الإمام الرازي، 234 وكشف مشكلات القرآن، 235 وأورد قوله: ﴿فَسَتَعْلَمُونَ﴾ على قوله: ﴿فَمَنْ يُجِرُ الْكَافِرِينَ﴾ يكون جواب الأمر فينتظم الكلام. ومن قال: ويحتمل أن يكون هذا من كلام الله تعالى فلا التَّفَات حينئذٍ أصلاً.

وقوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ﴾ [المُلْك: 28/67]، بخطاب 236 آخر لا يوجب إيصال 237 أحد المقولين بالآخر حتى تكون تلك القراءة رداً على ﴿فَمَنْ يُجِرُ الْكَافِرِينَ﴾ كما تُوهَّم، فقد أخطأ، [وأخرج الكلام عن الانتظام] 238 نعوذ بالله من التكلُّم في تفسير القرآن بالرأي.

تمَّت الرسالة التي علَّقها كوبريجك زاده<sup>239</sup> على تفسير القاضي، وأُيد فيها أقوال

229 النَّسْفِي: (461هـ - 537هـ)، عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي؛ عالم بالتفسير والأدب والتاريخ، من فقهاء الحنفية. ولد بنسف وإليها نسبه، وتوفي بسمرقند. قيل: له نحو مئة مصنف، منها: الأكلم الأطوال في التفسير، و" التيسير في التفسير والمواقيت وتعداد شيوخ عمر في شيوخه، وغير ذلك، وكان يلقب بمفتي الثقلين. وهو غير النسفي (المفسر) عبد الله بن أحمد. الأعلام، 60/5.

230 التيسير، في التفسير لنجم الدين، أبي حفص، عمر بن محمد الدين، الحنفي. المتوفى: بسمرقند سنة 537هـ. كشف الظنون، 519/1.

231 السَّكَّاعِي: (555هـ - 626هـ)، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكَّاعِي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب، سراج الدين؛ عالم بالعربية والأدب. مولده ووفاته بخوارزم. من كتبه: مفتاح العلوم ورسالة في علم المناظرة. الأعلام، 222/8.

232 في ش: وانتبهوا.

233 ما بين معقوفين سقط من ش.

234 ينظر صحيفة رقم (4) حاشية رقم (1).

235 كشف المشكلات وإيضاح المضلات في علل القرآن لعلي بن الحسين بن علي الاصفهاني، الباقولي، الضيرير، كان حياً (535هـ). معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، 75/7.

236 في ش: لخطاب.

237 في ش: اتصال.

238 ما بين معقوفين من ش.

239 نحن رجحنا كتابة: كوبروجوك زاده.

المرحوم سَعْدِي جَلْبِي،<sup>240</sup> [التي في رسالته للقاضي البيضاوي في سورة  
المُلْك]،<sup>241</sup> وَزَيَّفَ فِيهَا أَقْوَالَ سِنَانِ جَلْبِي<sup>242</sup> الْمُدْرِسِ بِمَدْرَسَةِ  
سُلْطَانِ بَايَزِيدِ خَانَ عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ وَالْغَفْرَانِ  
فِي بَلَدَةِ أَدْرَنَةِ<sup>243</sup> الْحَمِيَّةِ، الْوَارِدَةِ عَلَى أَقْوَالِ  
سَعْدِي جَلْبِي رَحِمَهُ اللَّهُ.

---

<sup>240</sup> هو أبو سعد الله بن عيسى بن أمير خان، القسطنطيني الشهير بسعدي جليبي أو سعدي أفندي أو سعدي المفتي  
(ت: 919هـ)، معجم المؤلفين 759/1.

<sup>241</sup> ما بين المعقوفين سقط من ش.

<sup>242</sup> وهو العالم الفاضل سنان الدين يوسف بن حسام الدين الأماصي (ت: 986هـ)، يُنظر: معجم المؤلفين  
289/13.

<sup>243</sup> أدرنه: واسمها (أدرينا بوليس) أي مدينة (أدريان) وهو الإمبراطور البيزنطي الذي أقام فيها عدة تحصينات وتوجد في القسم الأوربي من تركيا وكانت عاصمة الدولة  
العثمانية بعد مدينة (بورسه) وقبل فتح القسطنطينية. تعريف بالأعلام الواردة في البداية والنهاية لابن كثير، 23/1.

## النتيجة التي وصلت إليها من خلال دراستي للحاشية:

إنَّ المؤلِّف قد كتب رسالته هذه ردًّا على أقوال سنان جلي في حاشيته على تفسير البيضاوي، ومؤيِّدًا لآراء سعدي جلي في حاشيته على تفسير البيضاوي.

ولقد أيَّد أقواله بنقولات ممَّن سبقوه من العلماء كالزَّحَّشِرِيِّ والفخر الرازيِّ والأمديِّ والقرطبيِّ والنَّسْفِيِّ وغيرهم. ثمَّ قام بتحليل معظم ما نقل؛ ليثبت تأييده الكامل لسعدي جلي في تعليقه على تفسير البيضاوي، وليُظهر بعض التهكُّم بسنان جلي، كقوله: (نسي، سها، فافهم، نعوذ بالله من قُصور الفهم... إلخ) وغير ذلك. سواء أكانت آراء متعلقة باللغة أو بالمنطق أو في الفلسفة.

فمثلاً عندما تعرَّض لصفة الملك الواردة في الآية أتى بقول المصنِّف وعزَّز قوله بنقولات من كُتب أهل الفن، قال في الصحيفة الأولى: (وقال بعض الشارحين: أصل معنى المُلْك في صفات الحَقِّ سبحانه، إمَّا التصرُّف فيكون من صفات الأفعال، وإمَّا القدرة على التصرُّف فيكون من صفات الذات).

نجده عندما يذكر أقوال سنان جلي يذكره بصيغة الغائب، أو يذكره بصيغة (قال بعض الناس). وعندما يذكر آراء سعدي جلي يذكرها بصيغة التعظيم مثل، (قال مولانا) أو (قال عليه الرحمة). ويغلب على رسالة الشيخ كوبروجوك زاده في تفسيره هذا، الأبحاث العقديَّة، والكلامية، والفلسفيَّة. ففي الآية الأولى من سورة الملك، ركَّز على صفة الملك وأطال الكلام فيها، مبينًا وجه الصواب من الآراء والأقوال. ثمَّ انتقل إلى صفة القدرة وذكر أقوال بعض العلماء فيها مثل ابن سينا والرازي وغيرهما، وناقش أقوال من قال في المسألة ورجَّح الصواب فيها.

ثمَّ انتقل للحديث عن الموت هل هو عدم الحياة عمَّا من شأنه أن يكون حيًّا، أو عدم الحياة عمَّا أتصف بها، وهل تقدمه في الآية قبل الحياة، تقديم ذكري أم تقدُّم السابق للإيجاد اللاحق، وأيَّد رأي سعدي جلي من خلال النحو وإعراب الآية.

ثمَّ انتقل بعد ذكره للموت إلى معنى السماوات السبع الطباق المذكورة في الآية، وأثَّما طباقاً أي بعضها فوق بعض. وأطال الكلام في معنى التفاوت المذكور في قوله تعالى: ﴿فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾، وأنه عدم العيب والخلل والنقصان. ورد على سنان جلي بقوله أنَّ التفاوت عدم الملاءمة في خلق السماوات. وذكر أنَّ المصاييح في الآية أَّما استعارة تصريحية بعلاقة المشاهدة في الإضاءة.

ثمَّ تكلم عن الشهيق والزفير في سورة الملك، ﴿سَمِعُوا لَهَا شَهِيماً﴾، وفي سورة هود ﴿هُم فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾، وأنَّ شهيق وزفير أهل النار على الحقيقة، وشهيق وزفير جهنَّم الاستعارة. وفسَّر الغيظ في الآية بأنَّه أشدُّ الغضب. واعتمد في تفسير سؤال الحزنة للكفار في الملك على آية الزمر، محتجاً بأنَّ القرآن يفسِّر بعضه بعضاً، رافضاً تفسير سنان جلي، حيث قال: (أقول: ناقض نفسه أولاً؛ حيث قال: والسؤال على معناه الأصلي وهو الاستخبار والاستعلام، وبعد ذلك قال: غايته أنَّه ليس بسؤال استعلام، وما ذاك إلَّا تناقض. ثانياً: فإنَّ الله تعالى قال في الزمر:

﴿قَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾، وقال في المُلْك: ﴿سَأَلْتُمُ خَزَنَتَهَا﴾، والقِصَّة واحدة، وبعض القرآن يفسر بعضاً).

وفسّر النذير في الآية أنه بمعنى الجمع، أو على حاصل المعنى بعد المقابلة وهو المعنى الذي جعله تفسيراً لمعنى الجمع. ورجّح أن أصحاب السعير تطلق على الكفرة وليس على عصاة المؤمنين، وإنما ذكرت العبارة تغليّباً لأهل النار الأكثر وهم الكفرة على الأقلّ وهم عصاة المؤمنين.

ثم فسّر الحسّف في الآية بشقّ الأرض وتغييب من عليها مستدلاً برأي الرازي.

وفي آية ﴿فَمَنْ يُجِزِ الْكَافِرِينَ﴾، ذكر قول من قال بأنّها قرئت بياء الغائب ليؤيدوا رأيهم فقال: (لأنّ حقّ الضمير العائد إلى الاسم الظاهر أن يكون غائباً؛ لأنّ الأسماء الظاهرة غيبٌ، فلا يكون على خلاف مقتضى الظاهر. ومن قال: ففيه التيفات على مذهب السكّاكي، فقد أخطأ).

واعتمد المؤلّف في رسالته أحياناً الربط بين المعاني القرآنيّة، من خلال مقارنة بعض آيات سورة المُلْك بآيات من سورٍ أخرى؛ بقصد تفسير القرآن بالقرآن، ولم يغفل الكاتب اعتماد الحجّة والبرهان، واتّخذ لذلك أدواته، كتقليب المعاني على وجوه متعدّدة، واستعمال أدوات الربط المناسبة. كما استعمل النمط التفسيري، وهو الأقرب إلى موضوع الرسالة، والأنسب لسياقها.

وقد جاءت الرسالة بطريقة سردية، تداخلت فيها الموضوعات في عدّة مواطن، وهي - على عادة كتّاب تلك الحقبة - تفتقر إلى المنهجية الواضحة، أو إلى التبويب والتفصيل، وتختلط فيها الأقوال المنقولة مع بعضها حيناً، ومع أقوال المؤلّف حيناً آخر، مما يترتب عليه أن المرأ ربما لا يستطيع أن يفرّق بين متحدث وآخر في بعض الأحيان. ولم تخل الرسالة من بعض الأخطاء اللغويّة والأسلوبية، كاستعماله (يدون) بدلاً من (من دون)، و (سيما) بدلاً من (لا سيما)، وتكراره لبعض الكلمات، ككلمة (لأنّ).

وبالمُجمل، فقد كانت الرسالة مُقنعةً في إثبات ما تريد إثباته، ورزّ ما عداه. وقد أفلح فيها الكاتب في عرض أفكاره مشفوعةً بالشواهد المطلوبة. وقد تمّ نقل تلك الرسالة من مخطوطة أصلية، مع الاستئناس بمخطوطتين أخريين؛ لزيادة الدقّة والتبّث. وجاءت تلك المخطوطات مختلفة الخطّ والشكل والحجم، وقد تمت مطابقتها غير مرة.

## قائمة المراجع:

- 1- الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي (المتوفى: 631هـ)، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، (بيروت: المكتب الإسلامي).
- 2- أسئلة القرآن وأجوبتها، محمد بن أبي بكر الرازي، (بيروت: المكتبة العصرية)، الطبعة: الأولى 2003 م.
- 3- الإشارات والتنبيهات، أبي علي بن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف).
- 4- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: 1396هـ)، (بيروت: دار العلم للملايين)، الطبعة: الخامسة عشر 2002م.
- 5- الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (المتوفى: 543 هـ)، ضبط نصه: عبد الله التوراتي، خرج أحاديثه ووثق نقوله: أحمد عروبي، (طنجة: دار الحديث الكنانية).
- 6- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البضاوي (المتوفى: 685هـ)، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، الطبعة: الأولى 1418هـ.
- 7- تعريف بالأعلام الواردة في البداية والنهاية، لابن كثير.
- 8- تاريخ ابن خلدون، الأمير شكيب أرسلان، (القاهرة: مؤسسة هنداوي)، عام النشر: 2012 م.
- 9- تفسير الجلالين، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (المتوفى: 864هـ)، وجمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (المتوفى: 911هـ)، (القاهرة: دار الحديث).
- 10- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671 هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية)، الطبعة: الثانية 1964 م.
- 11- الحاشية على المطول، للسيد الشريف الجرجاني أبي الحسن علي بن محمد المتوفى سنة (816 هـ)، قرأه وعلّق عليه: رشيد أعرضي، (بيروت: دار الكتب العلمية).
- 12- ديوان أبي الطيب المتنبي، أبو الطيب المتنبي أحمد بن الحسين الكوفي (303 هـ-354 هـ)، صححها وقارن نسخها وجمع تعليقاتها: عبد الوهاب عزام، (لجنة التأليف والترجمة والنشر).
- 13- روح البيان، لإسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الحلوتي، المولى أبو الفداء (المتوفى: 1127هـ)، (بيروت دار الفكر).
- 14- سلم الوصول إلى طبقات الفحول، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف ب«كاتب جلي» وب«حاجي خليفة» (المتوفى 1067هـ)، المحقق: محمود عبد القادر الأرنؤوط، إشراف وتقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي، تدقيق: صالح سعداوي صالح، إعداد الفهارس: صلاح الدين أويغور، (إستانبول: مكتبة إرسيك)، عام النشر: 2010 م.
- 15- الشامل في أصول الدين، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: 478 هـ)، حققه وقدم له: علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، (الإسكندرية: منشأة المعارف)، طبع في سنة: 1969م.

- 16- شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب، رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي (المتوفى: 686 هـ.)، تحقيق وتصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، (ليبيا: جامعة قار يونس)، طبع في سنة: 1975 م.
- 17- شرح الفخر على الإشارات، للفخر الرازي المتوفى (606 هـ.)، المحقق علي رضا نجات زاده، طبع في طهران 1339 هـ.
- 18- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، المؤلف: أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين طاشكُزُبي زَادَه (المتوفى: 968 هـ.)، (بيروت: دار الكتاب العربي).
- 19- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393 هـ.)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين)، الطبعة: الرابعة 1987 م.
- 20- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: 817 هـ.)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع)، الطبعة: الثامنة 2005 م.
- 21- كتاب المواقيف، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الإيجي (المتوفى: 756 هـ.)، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل)، الطبعة: الأولى 1997 م.
- 22- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (المتوفى: 1067 هـ.)، (بغداد: مكتبة المثنى)، عام النشر: 1941 م.
- 23- معجم المؤلفين، عمر رضا كحَّالة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
- 24- معجم ديوان الأدب، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين الفارابي، (المتوفى: 350 هـ.)، تحقيق: أحمد مختار عمر، مراجعة: إبراهيم أنيس، (القاهرة: مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر)، عام النشر: 2003 م.
- 25- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395 هـ.)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، (دمشق: دار الفكر)، عام النشر: 1979 م.
- 26- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606 هـ.)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، الطبعة: الثالثة 1420 هـ.
- 27- النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: 606 هـ.)، (بيروت: المكتبة العلمية)، 1979 م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي.
- 28- مخطوط، حاشية سنان الدين الأماصي على أنوار التنزيل، مكتبة راغب باشا، رقم المخطوط /147/.

29. Demir, Z. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2006.



30. Abay, M “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası Tefsirler, Hâşiyeler, Sûre Tefsirleri, Tercümeler”, Y. 1999, Sayı 6.
31. el-Amâsî, İ. *Terceme-i Şakâi 'k-i Nu'mâniyye*, Millet Kütüphanesi Ali Emirî, No: 727.
32. Süreyya, M. *Sicill-i Osmânî*, (Hz. Nuri Akbayan), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

### الملخص الموسع:

لم نعرف الكثير عن حياة كوبروجوك زاده ولكن أصل اسمه سنان الدين يوسف. يعرف في عصر السلطان القانوني (1520-1566م) بأحد علماء العصر وبكوبروجوك زاده. قد أخذ الإجازة في العلوم الدينية والعربية من العلماء المشهورين في المدارس وكذلك من صاحب الحاشية التامة على تفسير البيضاوي محمد بن أحمد سمسوني زاده (998هـ-1589م).

لقد بدأ كوبروجوك زاده سنان الدين يوسف تدريسه في منطقة "كافه" التابعة للقرم وتابع فيها وعظه وإرشاده مع أعمال الإفتاء فيها أيضا. تقلّد العديد من المناصب في الدولة العثمانية. وقد عمل مدرسا في عدد من المدارس و يمكن ترتيبها كما يلي: (كاستمونوا آتابك مدرسه سي)، وفي إحدى مدارس (إسطنبول ثمانية مدرسه سي)، (بورصا سلطاني مدرسه سي)، وفي إسطنبول أيضا (آية صوفيا مدرسه سي)، وفي أماسيا (أماسيا مدرسه سي). وفي هذه الفترة الوظيفية أثناء تدريسه وتربيته للطلبة، قام بتقديم خدمات ذات قيمة للناس كافة من مواعظ وفتوى أيضا.

عُرف كوبروجوك زاده بمحبته للقراءة والبحث، وكان أحد العلماء العابدين الزاهدين ذوي الأدب والتواضع والحياء. يحب فعل الخير ومساعدة الآخرين بشكل كبير. ولهذا نراه لا يحب المناصب والشهرة. فكانت أعماله - التي يقدمها خالصة لوجه الله - تعالی من أهم المزايا التي يميّز بها. لهذا كان يعدّ خدمة الناس خدمة لله عزّ وجل.

كان كوبروجوك زاده يتقاضى 70 آكجه (اسم العملة لذلك الوقت) يوميا أثناء فترة تقلده منصب التدريس والإفتاء، وبعد تقاعده تقلد منصب الإفتاء مرة أخرى في أماسيا إلى أن توفي عام (952هـ/1545م). ومن الملاحظ أن أحمد طاشكيري زاده في كتابه "الشقائق" -الذي يهتم بالسير الذاتية- لم يذكر طلبة كوبروجوك زاده ولا مؤلفاته. ومن خلال الرجوع إلى المصادر وصلنا إلى كتاب ترجمة الشقائق النعمانية الذي ترجمه أحد طلبته ووقفنا على أحد كتبه بعنوان "الحاشية على تفسير الملك من القاضي" الذي هو عبارة عن حاشية على تفسير سورة الملك للبيضاوي، وهذا الكتاب هو موضوع بحثنا.

كما يعتقد أن حاشيته التي كتبت أثناء فترة تدريسه، قد كتبها كريد على مدرس مدرسة السلطان بايزيد سنان جلبي في مدينة أدرنة في تلك الفترة. إضافة إلى ذلك، دافع في حاشيته عن آراء سعدي الجلبي (ت 945هـ/1538م) التي ذكرت في كتابه المسمى "الفوائد البهية". وقد استفاد كوبروجوك زاده أيضا من بعض الكتب ككتاب الإشارات لابن سينا (ت 428هـ/1037م)، والكشاف للزمخشري (ت 538هـ/1144م)، وشرح الإشارات في التنبيهات للرازي (ت 606هـ/1210م)، والإحكام لسيف الدين الأمدى (ت 631هـ/1233م)، وشرح الكافية للأسترابادي (ت 686هـ/1287م)، واللباب في علوم الكتاب لأبي حفص سراج الدين (ت 775هـ/1374م) كما استفاد من كتاب القاموس المحيط لفيروزآبادي (ت 817هـ/1415م).

بعد البحث في عدد من المكتبات عثرت على أربع نسخ مقيدة في مكتبة السليمانية يتراوح عدد أوراقها ما بين سبع إلى اثني عشرة ورقة. يمكن قراءة المخطوط بسهولة وهي مكتوبة بخط النسخ.

وقد أوضح العلامة كوبروجوك زاده الكلمات المبهمة والعبارات الغامضة في تفسير البيضاوي من المصادر التي تم ذكرها آنفاً. أما من الناحية اللغوية والنحوية فقد وسع فيها الإيضاح فنراه أحياناً يوضح مع عزو المصدر وفي أحياناً أخرى لا يعزو.

ومن ناحية أخرى، يولي أهمية لتفسير القرآن بالقرآن الذي يعد المصدر الأول في التفسير للقرآن الكريم، وكان نادراً ما يشير إلى أوجه القراءات. وأثناء الاستشهادات وعزوها لأصحابها كان يرجح أحد الأقوال وينتقد ما يراه خطأً. ومن جانب آخر كان يشير إلى التكت النحوية والبلاغية، ويقتبس من الشعر والأمثال العربية. وقد استمرّ في حاشيته على النمط المذكور آنفاً مؤيداً ما يذهب إليه بالأدلة العقلية والتقليدية.

## Köprücükzade's Comments on Editions of His Work "Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Mülk mine'l-Kâdî"

### Extended Abstract

The real name of Köprücükzade is Sinanuddin Yusuf, Known as Köprücükzade, about whom we don't have enough information. He is one of the scholars in the period of Suleiman the Magnificent (1520-1566). He got a certificate (Ijazah), in Arabic literature and Islamic sciences from the prominent scholars at the time, among those was Muhammed b. Ahmed Samsunizade (d. 998/1589) who had written the whole annotation (hashiya) on Tafsir of Qadi Baydawi Köprücükzade Sinanuddin Yusuf started to work as a Mudarris in Kefe which was part of Crimean. In Kefe, he continued preaching and teaching, besides giving the Fatwa. He had served in many cities in the Ottoman State in different teaching centers. They can be mentioned as followings; Atabek Madrasa in Kastamonu, one of the Semaniye Madrasas in Istanbul, Sultaniye Madrasa in Bursa, Ayasofya Madrasa in Istanbul, Madrasas in Amasya. While he was doing all these tasks, he significantly, contributed to the community through teaching, educating, preaching and giving Fatwa.

Köprücükzade was fond of reading and research, dedicated to spreading the teaching of Islamic knowledge and upbringing the youth. As the real scholars, throughout the Islamic history, Köprücükzade has many different attributes; pious noble, intellectual, modest, courteous, and honorable. He was also a person who loved to do good and help others. Therefore, he was not into worldly things as showing off, collecting wealth, for the sake of it only. He put the satisfaction of Allah above all the virtues when doing anything. So he believed that working for the people is meant working for Allah.

Köprücükzade retired from his duty -which was serving as Mufti and Mudarris- with a daily salary of 70 coins. Shortly after that, he passed away in 952/1545 during his serving as a Mufti in Amasya. It is worth mentioning that Ahmet Taskoprüzade did not mention neither Köprücükzade's books nor did he mention his students in his biographical study, despite the fact that he was concerned about such things. Among the resources, we found one of his students, Ibrahim b. Ahmed el-Amasi (d. after 998/1590), who translated a book named *Terceme-i Şakâi'k-i Nu'mâniyye*. And among his books, there is one named *Hâşiye' alâ Tefsîri'l-Mülk mine'l-Kâdî* which is a text annotation (hashiya) on Qadi Baydawi's tafsir of Surah Al-Mulk. It is thought to be written when Köprücükzade was working as a Mudarris, this annotation was a refutation to Sinan Çelebi (d. 945/1538), a Mudarris of the Sultan Beyazit Madrasa in Edirne. At the same time, he defended Sadi Çelebi's views (d. 945/1538) in his work *el-Fevâidü'l-behiyye*. He benefited from certain studies such as *Al-Isharat* by Ibn Sina (d. 428/1037), *Al-Kashshaaf* by Al-Zamakhshari (d. 538/1144), *Sharh*

*Al-Isharat wa Al-Tanbihat* by Al-Razi (d. 606/1210), *Al-Ihkam* by Sayf al-Din al-Amidi (d.631/1233), *Sharh Al-kaftiye* by Astarabadı (d. 686/1287), *Tafsir Al-Lubab* by Abu Harf Sirajuddin (d. after 775/1374) and *Al-Qamus Al-Muhit* by Fairuzabadi (d. 817/1415).

As far as we know, there are four registered editions of Köprücükzâde's work in Suleymaniye Library, with the number of sheets ranging from seven to twelve. These handwritten editions, we have in our hands, were written in an easy way to read Taliq script.

Using the resources mentioned above, Köprücükzade explained some ambiguity and unclear sentences that Qadi Baydawi mentioned and needed to be interpreted. As far as the lexical and syntactic are concerned, literatures or references were sometimes provided and sometimes were not.

On the other hand, Köprücükzade gives importance and priority to interpret the verses of Qur'an by other verses in the Qur'an itself, which is a well-known method that many scholars follow. He, rarely, mentions the different kinds of the Qira'at. There are as many as seven or ten authentic types of recitation of the Qur'an. When he makes quotations he criticizes whatever he believes is wrong and points out for which one is more correct from his point of view, he was paying attention to the syntactic and eloquence points he comes across in the text. On the other hand, Arabic poems and proverbs are widely used. He continued in this way until he completed his annotation (hashiya) supporting his opinions and comments with logical evidences and other evidences taken from Quran and Sunnah and other Islamic legislative resources.

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

## **HZ. MUHAMMED'İN (s.a.v) HAYATINDA YOLCULUK VE UYULMASI GEREKEN PRENSİPLER**

*Journey In The Life Of The Prophet Mohammad (Peace be upon Him) And Principles To Be Followed*

### **Necati AYKON**

Dr. Öğretim Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyeri Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Asst. Prof., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty Of Theology, Department of Islamic history and arts, Burdur/Turkey

[naykon@mehmetakif.edu.tr](mailto:naykon@mehmetakif.edu.tr)

<http://orcid.org/0000-0003-3853-0552>

### **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 08/04/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 05/05/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/06/2021

Atıf/Citation: Aykon, Necati. "Hz. Muhammed (s.a.v)'in Hayatında Yolculuk ve Uyulması Gereken Prensipler". *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021): 135-153.

## Hz. Muhammed (s.a.v)'in Hayatında Yolculuk ve Uyulması Gereken Prensipler

### Öz

Sosyal bir varlık olan insanın bir takım ihtiyaçları vardır. Yolculuk da insan hayatının bir vazgeçilmezidir. Bu yolculuklar pek çok amaca yönelik olarak yapılır. Her ne surette yapılırsa yapılsın hedefin Allah'ın rızası olması teşvik edilmiştir. En büyük yolculuğu da gönderildiği dünyadan tekrar Rabb'ine dönmektedir. Nitekim şu ayet bu gerçeği ortaya koymaktadır. "Şüphesiz Allah'tan geldik, yine O'na döneceğiz." İnsan akıllı bir varlık olmasına rağmen kendi haline bırakılmamış, hayatının düzenli olması için yol gösterici olarak peygamberler gönderilmiştir. Bu yol göstericilerin içinde en güzel örnekleri üzerinde taşıyan Hz. Peygamber'dir. Bir Müslüman hayatının her yönüyle onu örnek almak durumundadır. Çünkü O'nun yaşayışı Kur'an'dır. Bu yaşayış gereği Hz. Peygamber, Taif'e İslâm'a davet ve Mekkeliler'e karşı ittifak arayışı, Mekke'de görev yapma imkanı kalmadığından Medine'ye hicret ve Medine döneminde gerekli hallerde cihad gibi sebeplerle yolculuğa çıkmıştır. Bu yolculuklarındaki bir takım davranışlarıyla ümmetine örnek olmuştur. Hz. Peygamber, yolculuğa dua ile başlamış, yolculuk esnasında fikirle, zikirle meşgul olmuş, kendini ilgilendirmeyen işlerle uğraşmamış, yardım isteyenlere yardım etmiş, yolculuğa Perşembe günleri çıkmayı prensip edinmiş, yolculuk esnasında çevreden yararlanmayı tavsiye etmiş, ansızın dönmeyi uygun görmemiş, dönmüş de mescide uğrayıp iki rek'at namaz kıldıktan sonra yine dua ederek evine dönmüştür. Yolculuğun birçok faydası vardır. Bilgi için dışarı çıkanların bilgisini artırır ve yeni ufuklar açar. Ticaret yapanların mallarını artırır. Geziye gidenlerin gönlünü ferahlatır ve derlerinden kurtulmalarına yardımcı olur. Ahlak ve görgü düzeyini yükseltir. Ahlaklı insanlarla arkadaşlık kurma ve yeni arkadaşlar edinme fırsatı kazanır. Yola çıkanların yardımcısı Allah'tır; niyeti iyi olduğu sürece. Bu çalışmada O'nun yolculuk esnasında hangi prensipleri ortaya koyduğu ifade edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Peygamber, Yolculuk, Dua, Rasûlullah, Prensipler

### Journey In The Life Of The Prophet Mohammad (Peace be upon Him) And Principles To Be Followed

#### Abstract

As a social being, human beings have a number of needs. Travel is also an indispensable part of human life. These journeys are made for many purposes. No matter how it is done, purpose is encouraged to be God's approval. His greatest journey is to return to his Lord from the world he was sent to. As a matter of fact, the verse below reveals this fact. "We certainly came from Allah, we will return to Him again." Although man is an intelligent creature, he was not left alone and prophets were sent to his life in turn. Carrying the best examples of these guides, Hz. Prophet. A Muslim has to follow him in every aspect of his life. Because his life is the Quran. In line with this life, the Prophet went to Taif to invite Islam and seek alliance against the Meccans. Since he did not have the opportunity to serve in Mecca, he migrated to Madinah and traveled during the Medina period for reasons such as jihad. He set an example for his ummah with some of the actions he made during these journeys. Hz. The Prophet started his journey with prayer, engaged in prayers such as ideas and dhikr during the journey, did not care about things that did not concern him, helped those who asked for help, made it a principle to go on a journey on Thursdays and gave advice. He took advantage of the environment during the journey and did not find it appropriate to return suddenly. After returning, he stopped by the mosque, prayed for two rak'ahs and then returned home by praying. Travel has many benefits. It increases the knowledge of those who go out for knowledge and opens new horizons. It increases the goods of those who trade. It refreshes the hearts of those who go for a trip and helps them get rid of their troubles. It increases the level of decency and manners. It gains the opportunity to make friends with moral people and to make new friends. The helper of those who set out is God; as long as his intention is good. In this study, it has been tried to express which principles he put forward during the journey.

**Keywords:** The Prophet, Journey, Prayer, Messenger of God, Principles

## Giriş

Sosyal bir varlık olan insan, hemcinslerini görmek, onlarla tanışmak, anlaşmak, anlaşamadığında savaşmak, kendi doğrularını başkalarına aktarmak, birbirleriyle çeşitli sahalarda yarışmak tutkuları ile donatılmış bir varlıktır. O, bu tutkularını gidermek için çok ağır meşakatlere katlanma pahasına bile olsa çok uzun yolculuklara çıkmaktan geri kalmamıştır. Yolculuk, ilk insanın yeryüzüne inişi demek olan hayat yolculuğu ile başlamış ve insanla özdeşleşmiş, sonuçta insanoğlunun hayatının vazgeçilmez bir parçası olmuştur.<sup>1</sup> İnsan hareketli bir varlık olduğu için hayatının büyük bölümünde herhangi bir sebeple ya kısa süreli, ya da uzun süreli yolculuklar yapmak durumundadır. Önemli olan yapılan yolculukların belli bir gayesinin olması ve en önemlisi de Allah rızasına uygun düşmesidir.<sup>2</sup> Yolculuk, yola gitme, ülke içinde bir yerden bir yere veya ülkeler arasında gidip gelme, seyahat, seyir, sefer<sup>3</sup> anlamlarına gelmektedir. Göçebe topluluklar hem kendileri hem de hayvanları için sulak ve otlak alanlar aramak için sık sık yer değiştirmek zorunda kalmışlardır. Toplumlar yerleşik hayata geçinceye kadar bu böyle devam etmiştir. Günümüzde bazı bölgelerde yaz ve kış aylarında buna benzer yolculukların yapıldığı görülmektedir

Bunun yanı sıra yolculuklar ticaret, askeri, ilim, dini görevleri yerine getirme, akraba ziyareti vs. gibi pek çok nedenlerle yapılmaktadır. Yolculuk konusunda Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda insanın ilk yolcuğu içinde yaratılmış olduğu cennette yaptığı bir hata yüzünden cennette yaşamayı değerlendiremediği için dünyaya indirilmek suretiyle gerçekleşmiştir.<sup>4</sup> Bunun yanında Kur'an'da yolculuk daha çok ibret almak amacıyla yolculuk yapılması tavsiye edilmiştir:

“De ki: “Yeryüzünde dolaşın da suçluların sonunun nasıl olduğuna bir bakın.”<sup>5</sup>

“(Yine) onlar, yeryüzünde dolaşıp kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğuna bakmadılar mı? Onlar kendilerinden daha kuvvetli idiler. Yeryüzünü sürüp işlemişler ve orayı kendilerinin imar ettiğinden daha çok imar etmişlerdi. Onlara da peygamberleri apaçık deliller getirmişlerdi. Allah onlara asla zulmediyor değildi. Fakat onlar kendilerine zulmediyorlardı.”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ali Akpınar, “Seyahatin Önemi, Amacı ve Hikmeti” *Din ve Hayat*, İstanbul, TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi, sayı: 7, yıl: 2009, s. 11.

<sup>2</sup> Mustafa Gündoğdu, *O'nun Gibi Yaşamak*, İstanbul, Işık Yayınları, 2011, s. 211.

<sup>3</sup> Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996, s. 1149.

<sup>4</sup> el-Bakara, 2/30-39.

<sup>5</sup> en-Neml, 27/69

<sup>6</sup> er-Rûm, 30/9.



Ayrıca Kur'ân'da Allah rızası için yolculuk yapanlar övülmektedir.<sup>7</sup> Kur'ân'la müeyyed olan Hz. Peygamberin hayatı belli bir düzen içindedir. Bu hayatı kendisini terbiye eden yüce Yaraticının kontrolündedir. Yüce bir ah-laka sahip olduğu<sup>8</sup> için her hareketi inananlar için en güzel örnekleri ihtiva etmektedir.<sup>9</sup> O'nun üsve-i hasene olmasından dolayı yolculukları da bu örneklige dâhildir. Bu düşünceden hareketle Hz. Peygamber de yolculuk yapmayı tavsiye etmektedir: "Seyahat ediniz ki sıhhat bulasınız."<sup>10</sup>

Yolculuk o kadar önemlidir ki İlim öğrenmek amacıyla çıkan kimse evine dönünceye kadar Allah yolunda olduğu, eğer ölecek olursa şehit olacağı müjdesi de verilmektedir.<sup>11</sup>

Daha sonra Mekke toplumu ticaretle uğraşan bir topluluk olduğu için güven içinde yaz ve kış seferleri yaparlardı.<sup>12</sup> Hz. Peygamber de yolculukla daha çocukluk döneminden itibaren tanışmıştır. İlk yolculuğu daha süt emen bir bebek iken iyi bir Arapça öğrenmek, Mekke'nin sıkıcı havasından uzaklaşmak ve daha sağlıklı bir bünyeye sahip olmak için Benî Sa'd yurduna sü-tannesini Halime'nin kucağında olmuştur. Dört sene kadar burada kaldıktan sonra annesine teslim edilmiştir. İkinci yolculuğunu altı yaşında iken hiç görmediğini babasının mezarını ve akrabalarını ziyaret etmek amacıyla Medine'ye yapmıştır. Bu yolculukta yanında annesi ve dadısı Ümmü Eymen bulunmaktadır. Ancak bu yolculuğun dönüşünde annesini Ebvâ Köyü'nde kaybetmiş, yolculuğun geri kalanını dadısı ile birlikte yapmıştır. On iki yaşında iken amcası Ebû Tâlib ile Şam, on yedi yaşında iken de diğer bir amcası Zübeyr ile Yemen tarafına ticaret amaçlı yolculuklar yapmış, bu yolculuklarını daha sonra gençlik döneminde devam ettirmiştir. Bu yolculuklarda ticaret adabını en güzel şekilde öğrenmiş ve uygulamış, dürüst bir tüccar olduğu için Hz. Hatice tarafından evlilik teklifi ile karşılaşmıştır.<sup>13</sup>

Risaletle görevlendirildiği dönemde Mekke çevresinde kurulan panayırları tebliğ amacıyla ziyaret etmiştir. Bu dönemde görülen en uzak yolculuğu Mekke'de görevini yerine getiremez olunca hem İslâm'ı tebliğ etmek, hem de Mekke toplumuna karşı kendine yeni bir koruyucu bulabilmek amacıyla yanında, o dönemde evlat edindiği Zeyd b. Hârise olduğu halde Tâif'e yaptığı

<sup>7</sup> et- Tevbe, 9/112.

<sup>8</sup> el-Kalem,68 /4.

<sup>9</sup> el-Ahzâb, 33/21

<sup>10</sup> Ahmed, *Müsned*, II, 380, (H. No: 8932).

<sup>11</sup> Tirmizî, *İlim*, 2, (H. No: 2647).

<sup>12</sup> el-Kureyş,106/1-4

<sup>13</sup> İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrût: Dâru Sâder, ts., I, 120 vd. Hüseyin Algül, *İslam Tarihi*, İstanbul: Bahar Yayınları, I, 174.

yolculuktur. Burada bir aya yakın bir zaman kalmasına rağmen istediği yönde bir sonuç alamadığı gibi bir de taşlanarak geri dönmek zorunda kalmıştır.<sup>14</sup>

Risâleti tebliğ ve yeni bir koruyucu arayışları yine panayırlar ve hac amacıyla Mekke'ye ve Mekke çevresine gelen kabilelerle devam etmiş, onun üzerinde kabile ile görüşmesine rağmen hiç birinden olumlu bir sonuç alamamıştır. Ancak umutla yolculuğunu sürdürmüş, Medine'den gelen altı kişinin davetini kabul etmesiyle kendileriyle ittifak edecek bir grup bulmasıyla yeni bir ufuk açılmıştır. Bu altı kişi ona yardım etme hususunda bu yıl kendilerine izin verilmesini, gelecek yıl tekrar görüşerek bu konuyu aydınlığa kavuşturmayı teklif etmişlerdir. Netice itibariyle altı kişi, ertesi yıl on iki, bir sonraki yıl yetmiş iki kişi olarak gelmişler ve Medine'nin İslâm daveti için uygun hale geldiğini ifade ederek Hz. Peygamber'i Medine'ye davet etmişlerdir.

Daha önce ticaret, risâlet tebliği arayışı için yapılan yolculuklardan sonra kendisine izin verilmesiyle adına Hicret denilen tarihteki en önemli yolculuğuna çıkmıştır. Bu yolculuk sonucunda ulaştığı Medine onun davetinin devletleştiği yerdir. Buradaki yolculukları ise çoğunlukla; Bedir, Hayber, Tebük gibi gazvelerle Hudeybiye anlaşması, kaza umresi ve veda haccı gibi cihad ve dinî amaçlara yönelik olmuştur. Bunun yanı sıra sahabeti de bazen ticaret gibi kendi istekleriyle bazen de seriyye, çevre kabilelere İslâm'ı anlatma veya davet mektupları götürme, zekât toplama gibi görevlerle onun isteği ile ayrıca yolculuklara çıkmışlardır. Bütün bu yolculuklarda, yolculuk olgusu için ortaya çıkan özellikler, kurallar ve prensipler söz konusudur. Şimdi bu kuralları ve prensipleri kısaca açıklamaya çalışalım:

### 1. Yolculuğa Çıkarken Dua Etmek

Yolculuk Hz. Peygamber dönemi düşünüldüğünde başlı başına bir sıkıntıdır, zahmettir, eziyettir. Günümüzde de ulaşım vasıtaları ne kadar kolaylaştırırsa kolaylaştırın yine de aynıdır; bir takım sıkıntıları beraberinde getirmektedir. Tedbir almak, yolculuğa hazırlıklı çıkmak her zaman tavsiye edilen bir davranıştır. Akabinde dua etmek, Allah'a tevekkül etmek istenmektedir. Çünkü dua mü'minin silahıdır, zırhıdır.<sup>15</sup>

Hz. Peygamber yolculuğa çıkacağı zamanda bineğinin üzerine binip iyice yerleştikten sonra üç kere tekbir getirir, akabinde:

<sup>14</sup> İbn Sa'd, I, 210-212; İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm, *Es-Sîretü'n-Nebeviyye*, tah: Mustafaes-Sekâ vdğ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife ts., I-II, 419-420; Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve Mülûk*, Tah: Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire, 1967, II, 229 vd.

<sup>15</sup> Hâkim, Duâ 12, (H. No: 1812); Heysemî, Ed'ıye, 5, (H. No: 17153).

"Bunu hizmetimize veren Allah'ın şanı yücedir. Bunlara bizim gücümüz yetmezdi. Şüphesiz biz Rabbimize döneceğiz,"<sup>16</sup> ayetini okur ve arkasından da şöyle dua ederdi:

"Allah'ım! Biz, bu yolculuğumuzda senden iyilik ve takva, bir de razı olacağın ameller işlemeyi nasip etmeni dileriz."

"Allah'ım! Bu yolculuğumuzu kolay kıl ve uzağımı yakın et."

"Allah'ım! Yolculukta yardımcı, çoluk çocuğu koruyucu sensin."

"Allah'ım! Yolculuğun zorluklarından, üzücü şeylerle karşılaşmaktan ve dönüşte malımızda, çoluk çocuğumuzda kötü haller görmekten sana sığıyorum."

Yine yolculuktan döndükten sonra aynı duayı yapar ve şunları da arkasına eklerdi:

"Biz yolculuktan dönen, tövbe eden, kulluk yapan ve Rabbimize hamd eden kişileriz."<sup>17</sup>

Hz. Peygamber, bineğine iyice yerleştikten sonra şu ayeti de okumuştur:

"(Bindiğimiz bu vâsitanın) gitmesi de durması da Allah'ın ismiyledir. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayan ve çok merhamet edendir."<sup>18</sup>

Nitekim kavmi tarafından ölüm emri çıkarılınca doğup büyüdüğü vahyin ilk indiği Mekke'yi terk ederken de Rabbinin diliyle şöyle dua etmişti:

"Rabbim! Gireceğim yere doğrulukla girmemi sağla; çıkacağım yerden de doğrulukla çıkmamı sağla. Bana tarafından, hakkıyla yardım edici bir kuvvet ver."<sup>19</sup>

Buna ek olarak yine Kur'ân'ın diliyle Hz. Nûh'un yaptığı: "Rabbim! Beni bereketli bir yere indir. Sen iskân edenlerin en hayırlısıdır."<sup>20</sup> Ve yine sıkıntılı bir yolculuktan sonra Medyen topraklarına ulaşan Hz. Mûsâ'nın yaptığı: "Rabbim! Doğrusu bana indireceğin her türlü hayra muhtacım."<sup>21</sup> Bu ve benzeri dualar da yolculuk başlamadan veya yolculuk esnasında yapılabilir.

## 2. Yolculuğa Çıkacaklara Öğüt Vermek ve Dua Etmek

Kişi kendisi yolculuğa çıktığı gibi bazen de tanıdığı bir kişi yolculuğa çıkabilir. Bu nedenle yolculuğa çıkacak kişi tanıdıklarıyla vedalaşırken helalleşir ve dua ister.

<sup>16</sup> ez-Zuhruf, 43/13-14

<sup>17</sup> Müslim, Hac, 425, (H. No: 3275); Ebû Dâvûd, Cihâd, 72, (H. No: 2599).

<sup>18</sup> el-Hûd, 11/41.

<sup>19</sup> el-İsrâ, 17/80.

<sup>20</sup> el-Mû'minûn, 23/29

<sup>21</sup> el-Kasas, 28/24.

Bir adam, yolculuğa çıkmadan önce Hz. Peygambere gelip:

“Yâ Rasûlallah! Yolculuğa çıkmak istiyorum, bana ne tavsiye edersin?” dediğinde Hz. Peygamber: “Allah’a karşı saygılı ol ve her tepeye çıktığında Allahü Ekber! diyerek tekbir getir,” diye öğüt verdi. Adam gittikten sonra da arkasından şöyle dua etti: “Allah’ım! Ona uzakları yakın et ve bu yolculuğu ona kolay kıl”.<sup>22</sup>

Hz. Peygamber, yolculuğa çıkan kimseye Allah’ı hatırlından çıkarmamasını, ona karşı olan görevlerini unutmamasını, ibadet ve taat gibi hususlarda gevşeklik göstermemesini, onun nezdinde yaratıklara karşı da kusur etmemesini öğütlemiştir. Arkasından da uzakların yakın olması ve yolculuğun kolay olması için dua etmesi o kişiye verilecek en güzel hediyedir.

Yine bir başka sahabe Hz. Peygambere geldi ve: “Ey Allah’ın Rasûlü! Bir yolculuğa çıkmak istiyorum, bazı azık ver yani dua et,” dedi. Hz. Peygamber: “Allah sana takva azığı versin,” buyurdu. Sahabe: “Arttır,” dedi. Hz. Peygamber: “Allah günahlarını bağışlasın.” Sahabe gene: “Arttır,” dedi. O da: “Her nerede olursan hayır işlemeyi Allah sana kolay kılsın.”<sup>23</sup>

Sadece yolculara dua etmek değil aynı zamanda yolculardan da dua istemek peygamberî bir yoldur. Umreye gitmek için izin isteyen Hz. Ömer’e Hz. Peygamber: “Duanda bu kardeşini de unutma, ona da yer ver,” buyurmuştur. Bu da gösteriyor ki Allah katında duası makbul olan üç kişiden biri de yolculardır.<sup>24</sup>

Yine Hz. Peygamber askerini uğurlarken onlara veda ederken şunları söylüyordu: “Dininizi, ailenizi (ve geriye bıraktığınız mal ve mülkünüzü) ve amelinizin akıbetlerini Allah’a ısmarlıyorum.”<sup>25</sup>

Peygamberini adım adım takip eden sahâbelerden biri olan Hz. Ömer’in oğlu Abdullah da yolculuğa çıkmak isteyen kimseye: “Bana yaklaş, Rasûlül-lah’ın bize veda ettiği gibi sana veda edeyim,” der ve yukarıdaki sözleri tekrar ederdi.<sup>26</sup>

### 3. Yolculukta Mâlayânî İşlerle Uğraşmamak, Zikirle Fikirle Meşgul olmak.

Hz. Peygamber hayatının her anını değerlendiren, fırsat buldukça da bunu ibadete çeviren bir özelliğin sahibiydi. Yolculuğu esnasında da bunu bazen gizli bir şekilde, bazen de açık bir şekilde yapmak suretiyle ashabına da örnek

<sup>22</sup> Tirmizi, Deavât, 45, (H. No: 3445); İbn Mâce, Cihâd, 8, (H.No: 2771).

<sup>23</sup> Tirmizî, Deavât, 44, (H. No: 3444); Dârimî, İsti’zân, 41, (H. No: 2875).

<sup>24</sup> Tirmizî, Birr, 7, (H. No: 1905).

<sup>25</sup> Ebû Dâvûd, Cihâd, 73, (H. No: 2601).

<sup>26</sup> Ebû Dâvûd, Cihâd, 73, (H. No: 2600); Ahmed, Müsned, II, 7, (H. No: 4528); 25, (H. No: 4781); 38, (H. No: 4957).

olmuştur. Bunu davranışını Hz. Ömer'in oğlu Abdullah'tan öğreniyoruz: Peygamber ve askerleri, tepelere, yüksek yerlere çıktıklarında "Allâhu Ekber" diye tekbir getirirler, düzlüklere indiklerinde de "Sübhânellah" diyerek tesbih ederlerdi.<sup>27</sup>

Yine Abdullah'ın anlatımına göre Hz. Peygamber hac veya umreden dönerken yokuş çıkarken ve yüksek yerlere çıktığında üç kere Tekbir getirir, ardından: " Allah'tan başka ilah yoktur, O'nun ortağı yoktur. Mülk O'nundur, Hamd de O'na mahsustur. O, her şeye gücü yetendir. Biz yolculuktan dönen, tövbe eden, kulluk yapan ve Rabbimize hamd eden kişileriz. Allah verdiği sözü yerine getirdi, kuluna yardım etti ve o toplulukları hezimete uğratıp perişan etti." buyururdu.<sup>28</sup>

Hz. Peygamber, her hareketinde olduğu gibi yolculuğunda da itidali yani orta yolu hep muhafaza etmiş, kesinlikle aşırıya kaçmamıştır. Bu konuda ashabını da sık sık uyarmıştır. Bu uyarı Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den öğreniyoruz:

"Biz bir yolculukta Rasûlullah ile birlikte idik. Tepelere çıktıkça 'Allâhü Ekber, Lâ ilâhe illallâh' diye yüksek sesle tekbir ve tehليل getiriyorduk. Bunun üzerine Rasûlullah: **'Ey Müslümanlar! Kendinizi zorlamayın. Zira siz sağıra veya burada olmayan birine seslenmiyorsunuz. Allah dâima sizinle beraberdir, iştir ve size sizden daha yakındır,**<sup>29</sup> buyurdu."<sup>30</sup>

#### 4. Yolculuğa Çıkmadan Önce Bela ve Musibetlere Karşı Allah'a Sığınmak

Yolculuk bir takım sıkıntılardan uzak değildir. İnsan her an olumlu olumsuz bir durumla karşılaşabilir. Kişiye düşen tedbirini almak, sonra da Allah'a tevekkül etmektir. Hz. Peygamber yolculuğa çıkarken yolculuğun güçlüklerinden, sıkıntılarından, üzücü manzaralarla karşılaşmaktan, iyi iken kötü olmaktan, mazlumun bedduasından ve dönüşten mal ve çoluk çocuğunu kötü hallerde bulmaktan Allah'a sığınır.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Ebû Dâvûd, Cihâd, 72, (H. No: 2599).

<sup>28</sup> Buhârî, Cihâd, 133, (H. No: 2995); Müslim, Hac, 428, (H. No: 3278). Hac ve umre için yolculuk yapanların Mekke ile Medine arasındaki otobanda yol kenarlarında gördükleri tekbir, tehليل, tahmid, zikir gibi hatırlatıcı levhalar bulunmaktadır. Bu hadisin bir uygulaması olması babından güzel bir örnek olarak karşımızda durmaktadır

<sup>29</sup> Buhârî, Cihâd, 131, (H.No: 2992); Müslim, Zikir, 44, (H. No: 6862).

<sup>30</sup> Bu ümmet vasat, yani orta yol da olan aşırıya gitmeyen bir ümmet olarak yaratılmıştır. Bu sebeple yaptığı her işte dengeli olması, aşırıya kaçmaması tavsiye edilmiştir. Konu için bkz. el-Bakara, 2/143.

<sup>31</sup> Müslim, Hac, 426, (H. No: 3276); Tirmizî, Deavât, 4, (H. No: 3438); Nesâî, İstiâze, 41-42, (H. No: 5499, 5500, 5501, 5502, 5503; İbn Mâce, Duâ, 20, (H. No: 3888).

Hz. Peygamber yolculuklarında **“Ey yeryüzü! Benim Rabbim de senin Rabbin de Allah’tır. Senin ve sendekilerin şerrinden, sende yaratılanların ve üzerinde dolaşıp duranların şerrinden Allah’a sığınırım. Aslanın, büyük yılanın, diğer yılan ve akreplerin şerrinden, burada yaşayanların, doğuran ve doğanların şerrinden Allah’a sığınırım.”**<sup>32</sup> diye duâ ederdi. Ayrıca şerlerden muhafaza etmesi için Allah’a iltica edilmesini tavsiye ederek:

**“Kim bir yerde konaklar da sonra: ‘Yarattıklarının şerrinden Allah’ın mükemmel kelimeleri (âyet, sıfat ve isimleri)ne sığınırım,’ derse, konakladığı o yerden ayrılıncaya kadar hiçbir şey ona zarar veremez.”**<sup>33</sup> buyururdu.

Yolculuğun bir takım sıkıntılardan uzak olmadığını yukarıda ifade etmiştik. Her an bir sıkıntı ile karşı karşıya kalmamız mümkündür. O sebeple Hz. Peygamber bu konuda da bize örnekliğini açıkça göstermiştir.

### 5. Yola Çıkma Zamanı

Müslümanın günü sabah namazıyla başlar. Namazını kılar, duasını, zikrini yapar ve güne başlar. Eskilerin deyimiyile erken kalkan yol alır. Sabah erken saatlerde başlanan işin bereketinin bir başka olduğu ifade edilmiştir. Bunu yine Hz. Peygamber’in davranışlarından öğreniyoruz.

Hz. Peygamber: “Allah’ım! Ümmetimin erkenden başladıkları işlerini bereketli kıl,” diye dua ederdi. Askeri birliği ve orduyu savaşa gönderirken sabahleyin erkenden gönderirdi.<sup>34</sup>

Bununla yola çıkanların hem berekete kavuşması, hem de güneş tepeye çıkıp sığağa kalınarak eziyet çekilmemesi amaçlanmış olmalıdır. Çünkü İslâm’da zarar vermek de yoktur, zarar görmek de yoktur.<sup>35</sup> Kişilerin menfaati ön plandadır. O, ümmetine düşkün olan,<sup>36</sup> onlara zarar gelmesine azla razı olmayan bir peygamberdir.<sup>37</sup>

Erken saatte çıkılması olayı sadece sefere giden orduya has bir olay değildir. İlim için, ticaret için, ibadet için, hatta gezmek için bile olabilir. Çünkü güne erken başlamak vaktin çok olması demektir. Daha fazla zaman demektir. İlim öğrenen bir fazla bilgi elde edecektir. İbadet eden daha fazla ibadet edecektir. Gezmeye giden daha fazla yerler görebilecektir. Ticaret yapan da

<sup>32</sup> Ebû Dâvûd, Cihâd, 75, (H. No: 2603).

<sup>33</sup> Müslim, Zikr, 54-55; (H. No: 6878, 6879, 6880).

<sup>34</sup> Ebû Dâvûd, Cihâd, 78, (H. No: 2606).

<sup>35</sup> Muvatta, Akdiye,26, (H. No: 31); İbn Mâce, Ahkâm, 17,(H. No: 2340, 2341); Ahmed, Müsned, V, 327, (H. No: 23159).

<sup>36</sup> el-Ahzâb, 33/6.

<sup>37</sup> et-Tevbe, 9/128.

daha fazla kazanç elde edecektir. Nitekim yukarıda zikretmiş olduğumuz hadisi rivayet eden Sahr b. Vedaa el-Ğamidî, ticaretle uğraşan, kervanlarını sabah erkenden yola çıkaran ve bu sebepten dolayı malı artan ve zengin olan bir sahabelidir.<sup>38</sup>

Yolculuğa çıkmak için gün tayin işini de yine Hz. Peygamber'in uygulamalarından öğreniyoruz. Hz. Peygamber genellikle Perşembe günü yola çıkmayı tercih ederdi. Nitekim Tebuk Gazvesine Perşembe günü çıkmıştır.<sup>39</sup> Hz. Peygamberin, yolculuk için bu günü seçmesinin şüphesiz pek çok hikmeti vardır. Zira bu gün, amellerin Allah Teâlâ'ya arz edildiği<sup>40</sup> ve cennet kapılarının açıldığı bir gündür.<sup>41</sup> Hz. Peygamber, yolculuğu da Allah rızası için yaptığından, bunun bir sâlih amel olarak Rabbine arz edilmesini istemiştir. Dolayısıyla mü'minlerin de bu hassasiyete dikkat etmelerinde büyük faydalar vardır. Hicret yolculuğuna pazartesi yola çıktığı gibi nadir de olsa başka günlerde de yolculuğa çıktığı olmuştur.<sup>42</sup>

Elbette ki bir Müslüman için Hz. Peygamber'in uygulamaları esas olmakla birlikte mecbur kaldığı durumlarda bir başka gün de yolculuğa çıkabilir. Ama mecbur bir sebep yoksa kişi durumunu ayarlayıp planını Perşembe gününe göre yapabilir.

## 6. Gece Yolculuğu

Günün her vaktinin kendine göre avantajları da vardır, dezavantajları da vardır. Bu yine kişinin o an ki durumu ile ilgilidir. Ancak Hz. Peygamber: "Gece yolculuğunu tercih ediniz. Çünkü geceleyin yeryüzü dürülür,"<sup>43</sup> buyurmuştur. Her ne kadar bu sözün sahibi ve rivayet edenleri genellikle sıcak iklimde yolculuk ettiklerinden dolayı gece yolculuğunu tercih etmişlerse de günümüzde de ülkemizde yolculukların çoğu gece yapılmaktadır. Nitekim bu tarz yolculuklarda Hz. Peygamber yolculukları esnasında gerektiği zaman molasını vermiş, hem kendisi hem de ashâbı dinlenmiştir.<sup>44</sup> Serin havada yolculuk, yolcu için bir rahattır. Mesafe almasını ve menzile varmasını kolaylaştırır.

<sup>38</sup> Ebû Dâvûd, Cihâd, 78, (H. No: 2606); Tirmizî, Büyû', 6, (H. No: 1212).

<sup>39</sup> Buhârî, Cihâd, 103, (H. No: 2950).

<sup>40</sup> Tirmizî, Savm, 44, (H. No: 745).

<sup>41</sup> Müslim. Birr, 35, (H. No: 6544).

<sup>42</sup> Buhârî, Cihâd, 103, (H. No: 2950); Ebû Dâvûd, Cihâd, 77, (H. No: 2605).

<sup>43</sup> Ebû Dâvûd, Cihâd, 57, (H. No: 2571).

<sup>44</sup> Müslim, Mesâcid, 313, (H. No: 1565). Geceleyin insanı meşgul eden şeyler çok olmadığı için daha fazla yol alınmakta, varılacak yere daha çabuk varılmaktadır. Gece yolculukları belli bir oranda tehlike arz etmekle birlikte zaman kazanmak, toplu taşıma ile yolculuk yapanların geceyi istirahatle geçirip ertesi günü biraz dinlenmiş bir şekilde işlerini daha rahat gördükleri bilinmektedir. Ancak kendi

## 7. Yolculuktan Dönüş Vakti

Her hareketi belli bir ölçüde olan Hz. Peygamber, eve dönüş vaktini de belli zamanlara hasretmiştir. O, örnek bir kişiliğe sahiptir; bu nedenle hayatında rastgele hareketlere yer yoktur. Yolculuktan döndüğünde vakit gece ve uygun değilse şehir dışında mola verir, gece gelmez, kuşluk vakti veya akşamüzeri gelirdi.<sup>45</sup>

O günün şartlarında bu vakitler en uygun vakitlerdi. Günümüz şartlarında da buna uyulmakla birlikte gelişen haberleşme vasıtaları ile gelmeden haber vermek, dışarıdan bir ihtiyaç varsa onu da görerek eve gitmek en uygun davranış olsa gerektir. Bazen insan sürpriz yapmak ister. Ama evin durumunun müsait olmaması, uygunsuz bir durumla karşılaşmaması için haber vermek sünnete uyan bir davranış olsa gerektir. İnsanın kendi evi de olsa buna riayet etmelidir. Çünkü evdekiler, şeklen ve ruhen kendilerini hazırlama imkân ve fırsatı bulacaklar, eksiklerini tamamlayacaklar ve eve çeki düzen vereceklerdir. Haber verilmişse zaten sürpriz olmayacak ve bir problem de doğmayacaktır. Eğer haber vermek mümkün değilse kişi, programını gündüz vakti eve ulaşacak şekilde düzenlemelidir.

## 8. Ferdî Yolculuk mu Yoksa Toplu Yolculuk mu?

Amr b. Şuayb'ın rivayetine göre yolculukta en az üç kişi olması tavsiye edilmiştir. " Bir yolcu, şeytandır. İki yolcu iki şeytandır. Üç kişi ise bir kafile olur."<sup>46</sup>

Bu hadise bakıldığı zaman tek kişide yol güvenliği sıkıntılıdır. İki kişi birbirine kötü duygu ve düşünce besleyebilir, tehlikeye karşı koymada zafiyet gösterebilirler. Üç kişi olurlarsa güvenlik içinde olurlar ve işleri de kolaylaşmış olur. Bu yasağın illeti dini olmayıp, kişiye dokunacak zararın önlenmesine yöneliktir.<sup>47</sup>

Bu kişiye göre değişmekle birlikte toplu olarak grupla yolculuk yapılması tavsiye edilmiştir.<sup>48</sup> Grup halindeki yolculuklarda kişiler birbirini kollamakla

---

arabasıyla yolculuk yapacaklar için gece yolculuğu bir takım tehlikelerden uzak değildir. Hele hele uyku problemi olan kişiler için bu tehlikeye davetiye çıkarılmaktır. Müslüman tedbirli olmak zorundadır. Bu kişiler uygun olan vakti seçmeli, gerekiyorsa gece yolculuklarında mola vermek suretiyle tedbirli davranmalıdır.

<sup>45</sup> Buhârî, Umre, 15, (H. No: 1800); Müslim, İmâre, 180, (H. No: 4962).

<sup>46</sup> Muvatta, İsti'zân, 14, (H. No: 35); Ebû Dâvûd, Cihâd, 79, (H. No: 2607); Ahmed, Müsned, II, 186, (H. No: 6748); 214, (H. No: 7007).

<sup>47</sup> İzzeddin Belik, *Ayet ve Hadislerle İslâmî Hayat*, çev: Salim Ögüt ve dğr, redaksiyon: Mehmet Erdoğan, İstanbul: İklim yayınları, 1992, III, 373

<sup>48</sup> Ebû Dâvûd, Cihâd, 81, (H. No: 2611); Tirmizî, Siyer, 7, (H. No: 1555); İbn Mâce, Cihâd, 25, (H. No: 2827).



mükelleftirler. Çünkü herkes aynı güce kuvvete sahip olmadıklarından hızlı giden de olur, geride kalan da olur. Zayıf kişilerin varlığını bile Hz. Peygamber onlara yardım etmek gayesiyle arkadan yürür, zayıf olup yardıma muhtaç olanlara yardım eder, sıkıntısı olanları bineğinin ardına bindirir, üstelik bir de onlara dua ederdi.<sup>49</sup>

O hâlde bu gibi durumlarda Müslüman, muhakkak yanındaki insanlara yardımcı olmalıdır. Bu da yolculukta İslâm'ın emrettiği edeplerden biridir. Ebu Said el-Hudrî anlatıyor: "Allah Rasûlü ile bir yolculukta beraberken devesi üzerinde bir adam çıkageldi. (Yardım talebiyle) sağına soluna bakınmaya başladı. Bunun üzerine Rasûlüllah: '**Yanında fazla binek hayvanı olan olmayana versin, fazla azığı olan da olmayana versin!**' diye hemen hemen her çeşit malı saydı. Öyle ki biz, hiçbir malın fazlasında, hiçbirimizin hakkı olmadığı düşüncesine kapıldık."<sup>50</sup>

Hz. Peygamberin seferlerinde bir de artçı uygulaması vardır. Kafilenin mola verdiği sırada bir ihtiyaçtan dolayı kafileden ayrılan kimseler, geri döndüklerinde kafile hareket edip gitmişse onları bu görevliler kafileye bir sonraki mola yerinde ulaştırırlardı. Nitekim Benî Mustalik gazvesi sonrası meydana gelen olaylar bir hayli ses getirmiştir.<sup>51</sup>

Haddi zatında grup yolculuğu esnasında bir başkanın seçilmesi de tavsiye edilen bir durumdur.<sup>52</sup> Başkan seçilen kişi görev dağılımı yapar, her şeyin bir düzen dâhilinde işlemlerini ön görür. Hiç kimse kendi başına hareket edemez. Böyle başıboş hareket etmek, dağınık durmak Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır.<sup>53</sup> Bu davranış herkesin birbirinden haberdar olması ve hiç kimsenin mağdur olmaması demektir.

Yine yolculuk esnasında çevreden yararlanmak tavsiye edilmiştir.

" Otu bol yerlerde yolculuk yaptığınız zaman, otlardan istifade etmeleri için develeri salıverin. Çorak ve otsuz yerlerde yolculuk ederseniz, güçten

<sup>49</sup> Ebû Dâvûd, Cihâd, 94, (H. No: 2639).

<sup>50</sup> Müslim, Lukata, 18, (H. No: 4017).

<sup>51</sup> Bunlardan biri, belki de en önemlisi İfk Hadisesidir. Geniş bilgi için bak: Buhârî, Meğâzî, 35, (H. No: 4141); İbn Hişâm, III-IV, 289-307; Kasım Şulul, *Son Peygamber Hz. Muhammed'in Hayatı*, 3. Baskı, İstanbul: Siyer Yayınları, 2018, s. 606-614; Şefaettin Severcan, Hz. Muhammed Davetten Devlete, Ankara 2019, II, 177-178.

<sup>52</sup> Ebû Dâvûd, Cihâd, 80, (H. No: 2608, 2609).

<sup>53</sup> Ebû Dâvûd, Cihâd, 88, (H. No: 2628).

düşmeden gidilecek yere varmaları için develeri hızlıca sürün. Gece mola verip yatacağınız zaman yoldan ayrılıp bir kenara çekilin. Çünkü yol, hayvanların geçeceği ve böceklerin geceleyeceği yerdir.”<sup>54</sup>

Bu hadis bize yolculuk esnasında geçtiğimiz çevreden yararlanılması yönünde bir takım tavsiyelerde bulunmaktadır. Yeşil sulak yerlerde mola verilmesi, orada vakit geçirilip suyundan ve oranın imkânlarından yararlanılmalıdır.

Tek başına yolculuk mahsurlu mudur? diye bir soru akla gelebilir. Nitekim çoğu zaman insan kendi başına yolculuğa çıkmaktadır. Bu sorunun cevabını da Hz. Peygamber şöyle veriyor:

“ Eğer insanlar, yalnız başına yolculuk yapmakta ne sakıncalar olduğunu benim kadar bilselerdi, hiçbir binek sahibi gece yolculuğuna yalnız çıkmazdı.”<sup>55</sup>

Çöl şartlarını düşündüğümüz zaman bu yolculuk gece olsun, gündüz olsun bir takım tehlikelerden uzak değildir. Çünkü her an bir eşkiyanın gelmesi muhtemel bir olaydır. Günümüzde ise gündüz pek de tehlikeli olmamakla birlikte geceleri bu tehlikeler daima vardır. İnsanların yaptıkları şeyler sebebiyle karada ve denizde bozulmalar başladı<sup>56</sup> mealindeki ayet gereğince yardım yapmaktan korkar bir hale gelinmiştir. Çünkü iyi niyetle yapılan bir hareket bazen farklı sonuçlar doğurabilmektedir. Bu sebeple mecbur kalınmadıkça yalnız olarak yola çıkılmaması en uygun davranış olsa gerektir.

## 9. Yolculuktan Döndükten Sonra Dua etmek ve Namaz kılmak

Kişi her ne sebepten yolculuk yaparsa yapsın işi bitince hemen geri dönmeyi hedeflemelidir. Çünkü Hz. Peygamber: “ Yolculuk bir çeşit azaptır. Doğru dürüst yiyip içmekten ve uyumaktan sizi alıkoyar. Herhangi biriniz işini bitirince, evine dönmekte acele etsin,”<sup>57</sup> buyurmuştur.

<sup>54</sup> Müslim, İmâre, 178, (H. No: 4959); Ebû Dâvûd, Cihâd, 57, (H. No: 2571); İbn Mâce, Edeb, 75. Arabaların motorlarının biraz dinlendirilmesi, suyu, yağı eksikse kontrol edilmesi yolculuğun daha rahat sürmesini temin etmesi bakımından önemlidir. Ayrıca arabayı kullanan kişinin arabadan inip biraz hareket etmesi, kendini dinlendirmesi yolculuğunun selameti açısından uygun bir davranış olacaktır.

<sup>55</sup> Buhârî, Cihâd, 135, (H. No: 2998).

<sup>56</sup> er-Rûm, 30/41. Arabası bozulan, lastiği patlayan, yakıtı biten bir kimse hele bir de dağ başında ıssız bir yerde ise tehlike ile her an karşı karşıya kalır. Yardım sever bir millet olunması hasebiyle otostop yapan insanların arabaya alınması için ayrı bir yönüdür.

<sup>57</sup> Buhârî, Umre, 19, (H. No: 1804), Cihâd, 136, (H. No: 3001); Müslim, İmâre, 179, (H. No:4961); İbn Mâce, Menâsik, 1, (H. No: 2882).

Hız. Peygamber herhangi bir yolculuktan döndükten sonra da evine uğramadan ilk iş olarak mescide uğrar, orada iki rek'at namaz kılar, evine öyle giderdi.<sup>58</sup>

Tabii olarak bu hareket evin mescide yakın olması hasebiyle bu şekilde olmaktadır. Yoksa evde de kılınabilir.

Bu şekilde bir davranış, pek çok hikmet ve faydayı ihtivâ etmektedir. Öncelikle bu, yolculuğumuzu sağ salim tamamlayıp dönmemizi nasip ettiği için Yüce Rabbimiz'e bir hamd ve şükran ifadesidir. İkinci olarak, abdest ve namaz insanı her türlü maddî manevî pisliklerden temizler ve hem bedenen hem de ruhen dinçlik verir. Yolculuk ise kısa mesâfeli bile olsa insanı yorar ve halsiz bırakır. Yoldan döndüğümüzde abdest alıp mescidde kılacağımız iki rekât namaz, bu yorgunluğu atmaya ve ailemizin yanına daha dinç, neşeli ve huzurlu varmamıza vesile olur. Ayrıca eve varmadan biraz bekleme fırsatı bularak, biz yokken meydana gelen ölüm, hastalık vesaire gibi herhangi bir fevkalade durumla alakalı bilgi alma imkânı bulmak ve aniden haberdar olunduğu zaman insanı derinden sarsacak olan bu tür şeylere karşı ruhen hazırlanmak mümkün olacaktır.<sup>59</sup>

## 10. Yolculukla İlgili Fıkî meseleler ve Yolculuktaki Muafiyetler

Yukarıda yolculuğun meşakkatli bir durum olduğunu ifade etmiştik. Gâyesi insanın mutlu ve huzurlu etmek olan İslâm dini onun için bir takım kolaylıklar getirmiş, yolculuğunu sağ salim bir şekilde bitirmesini temin etmenin yollarını göstermiştir.

Önce yolculukla ilgili şartlara bakalım:

Yolculuk niyetiyle üç günlük normal yürüyüş ile doksan kilometrelik bir uzaklıktaki bir yere herhangi bir niyetle gitmektir. İçinde bulunduğu yerleşim yerinin en son evinden itibaren başlar, döndüğünde de aynı yere geldiğinde yolculuk biter. Bu şartları taşıyan kişi yolcu sayılır ve dinin kendine sağladığı kolaylıklardan yararlanabilir.

Dört rek'atlı farz namazları iki rek'at olarak kılabilir. Hanefiler bu kısaltmayı azimet sayar ve vacip olarak görürler. Diğer üç mezhebe göre bu bir ruhsattır. Mâlikîler'e göre sünnet-i müekkededir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise kısaltıp kısaltmamakta muhayyerdir; dilerse tam kılar, dilerse kısaltır. Namazlarını cem edebilir. Hanefiler sadece Arafat ve Müzdelife'de cem ederlerken, diğer mezheplere göre bu iki yerin dışında, hastalık, yağmur, ihtiyaç, yolculuk gibi bir mazerete binaen namazların cem edilmesi câizdir. Cuma,

<sup>58</sup> Buhârî, Meğâzî, 79; Müslim Tevbe, 53; Ebû Dâvûd, Cihâd, 166, (H. No: 2781,2782).

<sup>59</sup> Ömer Çelik, Mustafa Öztürk, Murat Kaya, *Üsve-i Hasene*, ( Altınoluk Dergisi promosyonu) İstanbul, Erkam yayınları, 1424/2003, s. 438-439.

Bayram namazları ile Kurban kesme mükellefiyeti düşer. Namazları kılp kılmamak da, kurbanı kesip kesmemekte serbesttir. Ama yaparsa sevabını da alır. Ayaklarına mest giymişse bunun süresi üç gün üç gece yani yetmiş iki saattir. Ramazan orucunu tutmayıp daha sonra kaza edebilir. Ama tutması daha hayırlıdır.<sup>60</sup>

## Sonuç

Mükerrerem bir varlık olarak yaratılan insanoğlunun başı boş bırakılmadığı; gönderildiği, bir müddet yaşayacağı, düzen kuracağı, vakti gelince öleceği ve yine dirileceği dünya hayatının en güzel şekilde olması için kendisine yol gösterici olarak kitaplarla destekli peygamber gönderildiği açık bir şekilde görülmektedir. Bu konuda ahir zaman ümmeti olan Muhammed ümmetinin diğer ümmetlere karşı biraz daha şanslı olduğunu söylemek abartı olmasa gerekir. Çünkü Kitab-ı Kerim'in ifadesiyle en güzel örnekleri üzerinde barındıran âlemler için rahmet olmuş bir peygambere sahiptirler. Hayatın her alanında uygulayarak yapmış olduğu tavsiyeler yollarını aydınlatmakta, hayatlarına yön vermektedir. Bu da Müslüman için dinin gayesi olan dünya ve ahiret saadetini kavuşmanın, çekilen bir takım sıkıntılardan uzaklaşmanın en güzel göstergesidir.

Sonuç olarak yolculuğun birçok faydası vardır. Bilgi için dışarı çıkanların bilgisini artırır ve yeni ufuklar açar. Ticaret yapanların mallarını artırır. Geziye gidenlerin gönülünü ferahlatır ve dertlerinden kurtulmalarına yardımcı olur. Ahlak ve görgü düzeyini yükseltir. Ahlaklı insanlarla arkadaşlık kurma ve yeni arkadaşlar edinme fırsatı kazanır. Yola çıkanların yardımcısı Allah'tır; niyeti iyi olduğu sürece. Dua ile başlayan, zikirle devam eden, bu arada belli bir amaca matuf yapılan faaliyetler, dünya nimetlerinden faydalanmalar, gerekli olunca birbirine yardım etmeler ve dua ve namazla sona eren bir yolculuk elbette bir Müslüman için Hakkın rızasına uygun bir davranış olsa gerektir.

“ Biz yolculuktan dönen, tövbe eden, kulluk yapan ve Rabbimize hamd eden kişileriz.”

<sup>60</sup> Bu konuda daha fazla bilgi almak için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, sad: Ali Fikri Yavuz, İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts., s. 176-182; Ali Fikri Yavuz, *İslâm İlmihali*, İstanbul, Çile Yayınları, 1988, s. 197-205; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali*, İstanbul: Erkam yayınları, 1425/2004, s.459-469; Fahrettin Atar, “Seferilik” *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, editör: İ. Kâfi Dönmez, İstanbul: İFAV yayınları, 2006; IV, 1753-1763; aynı müellif, “Sefer” *DİA*, İstanbul: İSAM yayınları, 2009, 36/294-298; Yunus Apaydın, *İlmihal-I*, İstanbul: İSAM yayınları, ts., s. 323-333; *Hadislerle İslâm*, Heyet, İstanbul: DİB yayınları, 2017, 4. Baskı, II, 541-552.

## Kaynakça

- Kur'ân-ı Kerim*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ahmed b. Hanbel (241/855), *Müsned*, c. I-VI, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Akpınar, Ali, "Seyahatin Önemi, Amacı ve Hikmeti" *Din ve Hayat*, İstanbul: TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi, sayı: 7, yıl: 2009.
- Algül, Hüseyin, *İslam Tarihi*, c. I-IV, İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.
- Apaydın, Yunus, *İlmihal-I*, İstanbul: İSAM yayınları, ts.
- Atar, Fahrettin, "Seferlilik" *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, editör: İ. Kâfi Dönmez, c. IV, İstanbul: İFAV yayınları, 2006.
- Atar, Fahrettin, "Sefer" *DİA*, c. XXXVI, İstanbul: İSAM yayınları, 2009.
- Belik, İzzeddin, *Ayet ve Hadislerle İslâmî Hayat*, çev: Salim Ögüt ve dğr, redaksiyon: Mehmet Erdoğan, c. I-IV, İstanbul: İklim yayınları, 1992.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail ( 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, c. I-VIII, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslâm İlmihali*, sad: Ali Fikri Yavuz, İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.
- Çelik, Ömer, Öztürk, Mustafa, Kaya, Murat, *Üsve-i Hasene*, ( Altınoluk Dergisi promosyonu) İstanbul: Erkam yayınları, 1424/2003.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ( 255/871), *Es-Sünen*, I-II, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslâm İlmihali*, İstanbul: Erkam yayınları, 1425/2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî ( 275/891), *es-Sünen*, C. I-II, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Gündoğdu, Mustafa, *O'nun Gibi Yaşamak*, İstanbul: Işık Yayınları, 2011.
- Hadislerle İslâm*, Heyet, 4. Baskı, c. II, İstanbul: DİB yayınları, 2017.
- Hâkim, en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek Ala's-Sahîhayn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tarihsiz.
- Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecme'uz-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*, Thk. Abdullah Muhammed Derviş, Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Baskı, 1436/2015.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm, *Es-Sîretü'n-Nebeviyye*, , tah: Mustafa es-Sekâ vdğ. c. I-IV, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd (273/887), *es-Sünen*, c.I-II, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, c. I-IX, Beyrût: Dâru Sâder, ts.,
- Mâlik b. Enes (179/795), *el-Muvattâ'* c. I-II, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kureyşî, en-Nisâbü'rî (261/874), *el-Câmiu's-Sahîh*, c. I-III, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb (303/915), *es-Sünen*, c. I-VIII, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Severcan, Şefaettin, *Hz. Muhammed Davetten Devlete Medine*, c. II, Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Şulul, Kasım, *Son Peygamber Hz. Muhammed'in Hayatı*, 3. Baskı, İstanbul: Siyer Yayınları, 2018
- Taberî, İbn Cerîr, Muhammed, *Târîhu'r-Rusûl ve Mülûk*, Tah: Ebu'l-Fazl İbrahim, c. II, Kahire, 1967.

Tirmizî, Ebû İsbâ Muhammed b. İsbâ (297/909), *es-Sünen*, c. I-VI, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.  
Yavuz, Ali Fikri, *İslâm İlmihali*, İstanbul: Çile Yayınları, 1988.

## **Journey In The Life Of The Prophet Muhammad (Peace be upon Him) And Principles To Be Followed**

### **(Extended Abstract)**

As a social being, human beings have a number of needs. It is endowed with many passions. He has carried out a number of activities to satisfy these passions. Journey is one of them. It began with the journey of life, which meant the descent of the first human to the world, identified with the human, and eventually became an important part of human life. The world is an inn, and man is a traveler. Journeys are made for many purposes. Whatever is done, the goal is encouraged to be God's approval. This is the ultimate goal for a Muslim. His greatest journey is to return to his Lord from the world he was sent to. As a matter of fact, the verse below reveals this fact. "We came from Allah, we will return to Him again." However, this world, where it will remain for a certain period of time, has to evaluate its life according to the purpose of coming.

Although man is an intelligent being, he is not in a position to do everything himself. He has always felt the need to take someone as an example in his work. Because they have experience in this matter and have come up with a set of rules that enlighten people's paths. People who started the life of this world were not left alone and prophets were sent as guides to organize their lives. Carrying the best examples of these guides, Hz. Is a prophet. A Muslim has to follow him in every aspect of his life. Because his life is the Quran. Because of this life, Hz. The Prophet went on a journey for reasons such as migration, Islamic invitation and jihad. He set an example for his ummah with some of the actions he made during these journeys.

The Prophet made it a principle to travel on Thursdays. Because deeds are presented to Allah on Thursday. He took the travel early in the morning. The journey is fruitful early in the day. The saying that the early riser takes the road is famous. Considering the climate, he would recommend night travel in hot weather. Because it is possible to go further in the cool of the night. It is also a comfort for the passenger.

Prayer is the weapon of the believer. After taking the precautions of the Prophet, they started the road with a prayer so that it would be easy, and they prayed for those who asked permission to set off. During the journey, he did not deal with empty work, he was engaged in prayers and dhikr. Throughout the journey, he would check his friends, pay attention to every move, correct a wrong move, help those who need help.

Man needs people. For this reason, he did not find it appropriate to travel alone in such a difficult situation as traveling and he strongly recommended traveling as a group. He went to Taif with Zayd to explain Islam and seek support against the Meccans. He went on the journey of migration with his best friend Abu Bakr. A good friend is a great blessing during the journey. It was said, "friend before the road."

Regardless of the journey, the journey brings some inconvenience. However, Our Prophet orders to take advantage of the conditions of the region when necessary, to rest when he is tired, and to return without wasting time when the work is finished.

The time of return was determined by the practice of our Prophet. He did not find it appropriate to come suddenly and return at night. If it coincided with such a time, he waited outside the city, stopped by the mosque first and returned home at the appropriate time after praying there for two rak'ahs. He arranged himself spiritually and thanked his Lord.

Islam has always encouraged purposeful journeys and has taken them on a meaningful journey. The practices of our Prophet clearly show this to us.

Travel has many benefits. It increases the knowledge of those who go out for knowledge and opens new horizons. It increases the goods of those who trade. It refreshes the hearts of those who go for a trip and helps them get rid of their troubles. It increases the level of decency and manners. It gains the opportunity to make friends with moral people and to make new friends. The helper of those who set out is God; as long as his intention is good.



# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

## *KLASİK ARAP ŞİİRİNDE HABSİYYE/HAPİSHANE ŞİİRLERİ*

*Habsiyye/ The Prison Poems In Classic Arab Poetry*

### **M. Shakib ASIM**

Dr. Öğretim Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Asst. Prof., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Eloquence, Isparta/Turkey

[m.shakib@hotmail.com](mailto:m.shakib@hotmail.com)

<http://orcid.org/0000-0003-0259-1986>

### **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 20/05/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 01/06/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/06/2021

Atıf/Citation: Asım, M. Shakib. "Klasik Arap Şiirinde Habsiyye/Hapishane Şiirleri". *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021): 155-181.

## Klasik Arap Şiirinde Habsiyye/Hapishane Şiirleri

### Öz

Tarih boyunca bir suçtan ya siyasi bir nedenden dolayı hapse mahkûm edilen veya savaşta esir edilen şairler, hapishane ortamında da şiir söylemeye devam etmişlerdir. Genellikle şiirden oluşan bu edebî türe, Arap edebiyatında, el-Esr, Edebû's-Sucûn ve el-Habsiyyât adları verilmektedir. Gerek Cahiliyye döneminde gerekse Emevî ve Abbâsî dönemlerinde hapse mahkûm edilen kimi Arap şairlerin hapishane ortamında söyledikleri çok sayıda şiirleri bulunmaktadır. Lakin bu şiirlerin söz konusu dönemlerde müstakil bir tür olarak ele alınmadığı bilinmektedir. Bununla birlikte Hicrî VI. asırda yaşamış Nizâmî Arûzî Semerkandî (ö. 553/1158) Çehâr Makale adlı eserinde Gazneli dönemi şairlerinden Mesûd Sa'd Selmân'ın hapishanede yazdığı şiirlerini anlatmak için ilk kez Habsiyye terimini kullanmıştır. Bu terimin Fars ve Arap edebiyatında ondan sonra kullanılmaya başlandığı söylenir. Klasik dönem hapishane şiirinde genellikle: Ortamın yaşamaya elverişsizliği, yemeklerin kötülüğü, gardiyanların kabalığı, yalnızlık hissi, eş-dost, akraba ve yakınlarla özlem gibi hususlar konu edilir. Bu çalışmamızda Cahiliyye döneminden Hicrî IV. asra kadar olan süreçte hapse mahkûm edilen kimi Arap şairlerin hapishane ortamında yazdıkları şiirler incelenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Arap şiiri, şair, habsiyye, hapishane şiirleri, Emevî, Abbâsî.

### Habsiyye/ The Prison Poems In Classic Arab Poetry

#### Abstract

Throughout history, poets who were sentenced to prison for a criminal or for a political reason or who were taken prisoner of war continued to sing poetry in the prison environment. This literary genre, which generally consists of poetry, is given the names al-Asr, Adebû's-Sûjûn and al-Habsiyyât in Arabic literature. There are many poetry belongs to some Arab poets, were sentenced to imprisonment both in the period of Jahiliyya and in the Umayyad and Abbasid periods, sang in prison. However, it is known that these poetries were not considered as an independent genre in the said periods. However, Nizami-i Arûzî-i Samarqandî (d. 553/1158), who lived in the 6th century of the Hijri, used the term Habsiyye for the first time in his work named Chahar Maqala to describe the poetries written by Masud Sa'd Salman, one of the poets of the Ghaznavid period, in prison. It is said that this term began to be used in Persian and Arabic literature after him. In classical period prison poetry, issues such as the unsuitability of the environment, the bad food, the rudeness of the guards, the loneliness, longing for friends and relatives are usually mentioned. In this study, the poetries written by some Arab poets whom sentenced to imprisonment and the portrayal of prison from Jahiliyyah to 4th century of Hijri will be studied.

**Keywords:** Arabic Poetry, Prison literature, "habsiyye", Pre-Islamic Poetry, Umayyad, Abbasid

### Giriş

Arapçada "alıkoyma, bir yere kapama, tutma, salıvermeme ve zapt etme" anlamlarına gelen *habs*, cezaya çarptılmış suçluların kapatıldıkları yerin adı olarak da kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Türkçede hapishane şeklinde ifadesini bulmuş kelime, Arapça "habs حبس kelimesinin sonuna Farsçada son ek olarak da kullanılan ve "ev" anlamına gelen "hâne خانه" kelimesinin birleşiminden

<sup>1</sup> *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2005, s. 844 (hapis maddesi).

meydana gelmiştir.<sup>2</sup> Eski zamanlarda kullanılan “zindan” ve günümüz tabiriyle “cezaevi” de hapishane ile eş anlamlı kelimelerdir.<sup>3</sup> Aynı şekilde Türkçede “bir yeri yaşanmaz, huzursuz, rahatsız ve zevk alınmaz hale getirmek” manasında mecazî anlamda “zindan etmek” tabiri da kullanılmaktadır.<sup>4</sup>

Hapishane, zindan veya cezaevi, kimsenin arzu etmediği, oralarda bulunan insanların da kurtulmak için çabaladığı ve zaman saydığı bir yerdir. Bir suç yüzünden veya esir düşmek suretiyle hapse giren şairler de oradan kurtulmak için en etkili âletleri olan şiirlerinden istifade etmişlerdir. Buhturî'nin dediği gibi:

مَا يَدْخُلُ السِّجْنَ إِنْسَانٌ فَسَأَلَهُ  
مَا بَالُ سِجْنِكَ ؟ إِنْ قَالَ : مَطْلُومٌ<sup>5</sup>

“Hapse düşen bütün herkese, buraya getirilişinin sebebini sorarsak: beni haksız yere buraya getirdiler” diye cevap verir.

Hapishane ya da zindan hayatını konu alan şiirlere *habsiyye* (çoğulu *habsiyyât*) denir.<sup>6</sup> Modern Arap edebiyatında habsiye için *el-Esr*<sup>7</sup> ve *el-Edebü's-Sucûn* terimleri de kullanılmaktadır.<sup>8</sup> Klasik Arap şiirinde edebî bir tür olarak bilinmese de gerek Cahiliyye ve İslâmî dönemde gerekse Emevî ve Abbâsî dönemlerinde hapse mahkûm edilen şairlerinden kimisinin buldukları ortamda yazmış oldukları çok sayıda şiirleri bulunmaktadır. Fakat bu türe, edebî manada ilk temas eden kişinin Nizâmî Arûzî Semerkandî (ö. 553/1158) olduğu söylenir. O, *Çehâr Makâle* adlı eserinde Gazneliler dönemi şairlerinden Mes'ûd Sa'd Selmân'ın<sup>9</sup> hayatını anlatırken; bu şairin hapishanede yazdığı şiirleri için *habsiyye* terimini kullanmıştır.<sup>10</sup> Daha sonraki dönemlerde hapse

<sup>2</sup> *Türkçe Sözlük*, s. 844 (hapis maddesi).

<sup>3</sup> Bkz. *Türkçe Sözlük*, s. 364 (ceza maddesi); s. 2239 (zindan maddesi).

<sup>4</sup> *Türkçe Sözlük*, s. 2239 (zindan maddesi).

<sup>5</sup> Bkz. İbnu'l-Buhturî, Safiyyuddîn Ebi'l-Feth İsâ (ö. 625/1228), *Ünsü'l-Mescûn ve Râhatü'l-Mahzûn* Thk. Muhammed Edîb el-Câdir, Dâru Sâdir, Beyrut, 1997, s. 133.

<sup>6</sup> Bkz. Anûşe, Hasan, *Dânişnâme-i Edeb-i Fârisî, I. Cilt: Âsiyâ-i Merkezi, Müessesesi-i Ferhangî ve İntişârâtî-i Dânişnâme*, Tahran, 1375, s. 344-345 (habsiyye maddesi).

<sup>7</sup> Bkz. el-Birza, Ahmad Muhtar, *el-Esr ve's-Sicn fi Şi'r'l-Arab*, Müessesetü Ulûmü'l-Kur'ân, Beyrut, 1. Baskı, 1985.

<sup>8</sup> Bkz. Yusuf, Şa'bân, *Edebu's-Sucûn*, el-Hey'atü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kuttâb yay., Kahire, 2014, s. 11-13.

<sup>9</sup> Mes'ûd Sa'd Selmân ömrünün çoğunu hapishanelerde geçirmiştir. Şiirlerinin çoğu bu hapishanelerde yazdıklarından oluşmaktadır. Şairin hayatı ve şiirleri için bkz. Furuzânfer, Muhammed Hasan, *Suħan-i Suħanverân, Hâşi' Yay.*, Tahran, 1387, s. 205-206.

<sup>10</sup> Semerkandî, Ahmed b. Ömer b. Ali Nizâmî Arûzî (ö. 553/1158), *Çehâr Makâle*, Tashîh, Muhammed Kazvinî, İntişârât-i Armagân, nşr. Muhammed Mu'în, Tahran, 1958, s. 71.

mahkûm edilen şairlerin, Mes'ûd Sa'd'ı taklitle yazdıkları şiirler, İran edebiyatında yeni bir edebî türü meydana getirmiştir.<sup>11</sup> Bu edebî türde, şairin hapishanede yaşadığı çileli ve sıkıntılı zamanlar, yakınlarla duyulan hasret ve özlem, yalnızlıkla geçen perişan ve kötü günler ve bunun acıları, kişiyi bu duruma düşürenlere duyulan nefret vs. etkili bir şekilde nazmedilir.<sup>12</sup> Bu türün Arap edebiyatına Fars edebiyatından geçtiği söylenir.<sup>13</sup>

### **Arap-İslam Tarihinde Hapishane Kurumları ve Arap Şairler Üzerindeki Etkisi**

Hapishaneler suçlulara, katillere ve yasaları çiğneyenlere gözdağı verme aracı, onlara karşı devletin sultasının ve hâkimiyetinin bir göstergesidir. Hapishaneler tarih boyunca var olagelmiş en eski kurumlardandır. Kur'ân-ı Kerîm'de de bir hâkimiyet göstergesi olarak hapishaneden ve hapishane ortamından bahsedilmiştir.<sup>14</sup> İslam tarihinde Hz. Ali (r.a) zamanında suç oranlarının artması üzerine suçluları cezalandırmak için ilk kez Kûfe şehrinde bir hapishane inşa edildiği belirtilir.<sup>15</sup> O tarihe kadar Müslümanların bilinen manada bir hapishanesinin varlığından söz edilmez. Gerçi Hire ve Gassânî kralıklarının yaptırıldığı büyük kale şeklindeki hapishanelerden bahsedilir.

<sup>11</sup> Ca'ferî, Leylâ, "Şikvâ'îyye der Şi'r-i Fârsî ez Âgâz Tâ Payân-i Karn-i Şeşşum", (Doktora Tezi), Dânişgâh-i Âzâd-i İslâmî, Tahran, 1385, s. 186-216.

<sup>12</sup> Eliaçık, Muhittin, "Gubârî'nin Zindanda Yazdığı Menâsikü'l-Hac Mesnevisi", İlmî Araştırmalar (Dergisi), İstanbul, 2004, Sayı: 1, s. 105-116 (ss. 106).

<sup>13</sup> Geniş bilgi için bkz. İbrahîmî Kâverî, Sadık, Çulaniyân, Rahime, "Madâmîn ve Mavdûât-i Müşterek der Habsiyehâ-i Fârisî ve Arabî", *Edebiyât-i İrfânî ve Ustûre Şunâhtî*, Dânişgâh-i Âzâd-i İslâmî, Âbâdân, Yıl: 1387, Dönem: 4, Sayı: 11, s. 9-35.

<sup>14</sup> Bkz. Yusuf, 12; 25, 32-33, 35-39, 41-42-, 100.

<sup>15</sup> Bkz. el-Birza, *el-Esr ve's-Sicn fi Şi'r'l-Arab*, s. 102.

Bunlardan birisi de Hire krallarından Nu'mân b. Münzir (ö. 608)'in Kûfe yakınlarında yaptırdığı *es-Seviyye* adındaki hapishanesidir.<sup>16</sup> Cahiliyye şairlerinden el-Munahhal el-Yeşkurî<sup>17</sup> ve Adî b. Zeyd el-İbâdî (ö. 7/629)<sup>18</sup> bu hapishanede hapsedilmiş ve daha sonra öldürülmüşlerdir.<sup>19</sup> Gassânî krallarının da idam gibi ağır cezalara çarpıtılan suçluları hapsedmek için *Belkâ*<sup>20</sup> şehrinde inşa ettirdikleri bir hapishaneden söz edilmektedir.<sup>21</sup>

Eski Cahiliyye toplumunda özellikle savaşlarda esir edilen düşman neferlerini, kabilesi gelip fidye verip kurtarıncaya kadar tuttıkları bir çadır, bazen de kazılan ve içerisinden mahkûmun çıkamayacağı derinlikte bir çukur olurdu.<sup>22</sup> Hz. Peygamber döneminde ise hapishane için özel bir yer tahsis edilmemiştir. Esirler genelde evlerde ve mescitte tutsak edilmiştir.<sup>23</sup> Hz. Ömer (r.a) da şair el-Hutay'e (ö. 59/678)<sup>24</sup>'yi Medine'de bir çukurda hapsedmiştir.<sup>25</sup> Aynı şekilde Sa'd b. Ebi Vakkâs da şair Ebu Mihcen es-Sekafî (ö. 30/650)'yi içki içtiği için hapsedmek suretiyle cezalandırmıştır.<sup>26</sup> Kaynaklarda Hz. Os-

<sup>16</sup> Bkz. el-Hamevî, Yakut, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts. II, 87-88. (*es-Seviyye* mad-desi).

<sup>17</sup> el-Munahhal b. Ubeyd b. Âmir el-Yeşkurî, ölüm tarihi belli olmayan Cahilî şairlerindedir. Hire krallarından Amr b. Hind'in karısı veya kız kardeşi hakkında söylediği bir gazelinden dolayı söz konusu kral tarafından hapsedildiği hapishanede öldürüldüğü rivayet edilir. Bkz. İbnü Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, nşr. Şeyh Hasan Temîm, Dâru İhâ-i'l-Ulûm, Beyrut, 3. Baskı, 1987, s. 260-261; eş-Şehri, Zafir Abdullah Alî, *eş-Şikvâ fi's-Şi'ri'l-Arabî hatta Nihâyeti'l-Karnî's-Sâlis el-Hicri*, Camiatü Ümmi'l-Kura yay., Mekke, 1990, s. 221.

<sup>18</sup> Adî b. Zeyd el-İbâdî hem Cahiliyye'de hem de İslâmî dönemde yaşamış muhadram Hristiyan şairlerdendir. Şairin hayatı ve şiirleri için bkz. el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec (ö. 356/967), *Kitâbu'l-Egânî* (I-XXV), Thk. İhsan Abbâs vd., Dâr-u Sâdır, Beyrut, 3. Baskı, 2008, II, 63-70; *Divanu Adî b. Zeyd el-İbâdî*, Thk. Muhammed Cebbâr el-Mu'aybid, Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, Bağdat, 1965, s. 10-19.

<sup>19</sup> el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, II, 88.

<sup>20</sup> Dımaşk'a yakın bir kenttir. Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I, 489 (el-Belkâ amddesi).

<sup>21</sup> Hamdûn, el-Hasan b. Muhammed b. Ali, *Tezkiretü'l-Hamdûniyye* (I-X), Thk. İhsan Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut, 1996, V, 477.

<sup>22</sup> el-Birza, *el-Esr ve's-Sicn fi Şi'r'l-Arab*, s. 32-33.

<sup>23</sup> Bkz. el-Birza, *el-Esr ve's-Sicn fi Şi'r'l-Arab*, 33.

<sup>24</sup> Asıl adı Cervel b. Avs'tır. Boyunun kısalığı sebebiyle el-Hutay'e denilmiştir. Ağır hicivleri yüzünden halkın şikâyetinin artması üzerine Hz. Ömer bir süre hapsedmiş ve daha sonra pişmanlık duyup tövbe eden şairi halife Ömer serbest bırakmıştır. Şairin hayatı ve şiirleri için bkz. el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Egânî*, II, 100-125; İbnü Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, I, 203-205.

<sup>25</sup> Bkz. İbnü Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim Ed-Dineverî, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ* (I-II), Thk. Ahmed Şâkir, Dâru'l-Maarif, Kahire, 1958, I, 328.

<sup>26</sup> Bkz. Asıl adı Abdullah b. Habîb'dir. Cahiliyye ve İslâmî dönemde yaşamış Muhadram şairlerdendir. Çok şarap içmekle meşhur olmuş ve sonunda tövbe etmiş bir şair sahabidir. Hayatı ve şiirleri için bkz. İbnü Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, s. 276-277; el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Egânî*, XIX, 5-14.

man'ın Medîne'de bir evi suçlular için hapisane olarak kullandığı bilinmektedir.<sup>27</sup> Nitekim şair Dâbi' b. el-Hâris el-Bercemî (ö. 30/650)'nin Haccâc tarafından öldürülmesine kadar bu hapisanede tutulduğu rivayet edilir.<sup>28</sup> Emevî döneminde siyasî kargaşaların ve devlet karıştırlarının artması üzerine hapisanelerin sayısında da bir artış olmuştur. Yakut el-Hamevî, Haccâc'ın Vasıt'taki hapisanesinde otuz üç bin insanın tutuklu halde gördüğünü söylerken, kimi tarihçiler, Haccâc öldüğünde onun hapisanelerinde 50 bin civarında erkek, 30 bin civarında kadının varlığından bahsetmektedirler.<sup>29</sup> Öyle ki; Abbâsî döneminde yeni hapisaneler inşa etmek yerine Emevî döneminden kalma hapisanelerin kullanılmasına devam ettiği söylenir.<sup>30</sup>

Hapishanenin suç unsurunu bastırma ve azaltma fonksiyonunun yanında bir de devlete muhalif olanların sesini kısmak amacıyla kullanıldığı malumdur. Dolayısıyla hapse atılan insanların bir kısmı suçsuz da olabiliyor. Aynı şekilde hapisaneler, hırsızların, yol kesicilerin, katillerin, savaş esirlerinin vs. suçluların toplandığı bir merkez olabildiği gibi düşünce suçluların da tutulduğu bir yerdir. Bu fonksiyonu sebebiyle tarih boyunca birçok âlim, yazar, şair, hatip vb. düşünür, otoritenin hoşuna gitmeyen konuşmaları, yazıları, şiirleri ve vaazları yüzünden hapse atılmışlardır. Bu grup içerisinde özellikle şairlerin şiirlerine, buldukları ortam ilham vermiş ve en duygulu ve gerçekçi şiirlerini hapisane ortamında yazmışlardır. Bu şairlerin hapisane ortamında söyledikleri şiirler Arap dünyasında zamanla bir edebî tür olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu çalışmamızda Arap edebiyat tarihinde Cahiliyye'den itibaren IV. Asra kadar (Abbâsîler Döneminin ortalarına kadar) hapse mahkûm edilen bazı şairlerin hapisane ortamında söyledikleri şiirleri muhteva bakımından değerlendirilecektir.

### Hapse Mahkûm Edilen Şairlerin Buldukları Ortama Karşı Tutumları

Hapse mahkûm edilen şairlerin hapisane ortamındaki tutumları birbirinden farklıdır. Kimileri bu yeni ortama ve hayata alışmakta epey zorlanmışlar ve kendilerini bu duruma düşüren kimselere yalvararak buldukları ortamdan kurtarması için dil dökmüşlerdir. Abbasî dönemi İran asıllı şairlerden Ebu Nuvas böyledir.<sup>31</sup> Halife el-Emîn'in hüsnüne uğrayıp hapse atılan büyük

<sup>27</sup> İbnü Kızıoğlu, Şemsuddîn Ebi'l-Muzaffer Yusuf (ö. 726/1326), *Mirâtü'z-Zemân fi Târihi'l-A'yân*, Thk. Kâmil Selmân el-Cebûrî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971, IV, 212.

<sup>28</sup> Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, V, 348-349. (Vâsıt maddesi).

<sup>29</sup> Bkz. el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, Mektebü'ş-Şarki'l-İslamiyye, Kahire, 1938, s. 275.

<sup>30</sup> Bkz. eş-Şehrî, *eş-Şikvâ fi'ş-Şi'ri'l-Arabî hatta Nihâyeti'l-Karnî's-Sâlis el-Hicrî*, s. 223.

<sup>31</sup> Ebu Nuvas el-Hasan b. Hânî' el-Hakamî İran'ın Ahvaz şehrinde doğmuştur. O, ilk Abbâsî döneminde yaşamış ve Arap şiirine getirdiği bazı yenilikleriyle de bilinmektedir. Şarapla ilgili söylediği çok sayıda şiiriyle de meşhur olmuştur. Çok renkli bir hayat süren Ebu Nuvas 198/814 yılında vefat etmiştir. Ebu Nuvas'ın bir divanı günümüze ulaşmıştır. Birkaç kez basılan divanından en kapsamlı olanı ise müsteşrik Ewald Wagner'in beş cilt halinde bastığı

şair, bir habsiyyesinde söz konusu halifeye kendisinin daha fazla burada kalmaya tahammül edemeyeceğini ve o hapishanede olursa halifeye nedimlik yapacak kimsenin olmadığını belirterek şöyle seslenmektedir:

قُلْ لِلْخَلِيفَةِ إِنِّي  
حَتَّى أَرَكَ بِكَلِّ بَأْسِ  
مَنْ ذَا يَكُونُ أَبَا نُوَا  
سِكَ إِنْ حَسِبْتَ أَبَا نُوَا  
أَقْصَيْتَهُ وَنَسَيْتَهُ  
وَلَعَهْدِهِ بِكَ غَيْرُ نَاسِ<sup>32</sup>

“Halife’ye söyle: “Ebu Nüvâs’ı hapse attığımdan beri gerçekten seni büyük üzüntü içerisinde görüyorum.

Onu hapse attırdıysan artık gece sohbetlerinde senin Ebu Nuvas’ın kim olacak?

Sen onu kendinden uzaklaştırdın ve onu unuttun. Ancak o sana olan ahdini asla unutmaz.”

Diğer bir grup şair de vardır ki; hapishane ortamı onların azmini ve iradesini kıramamış ve morallerini bozamamıştır. Genelde siyasî bir sebepten hapse atılan bu şairler grubu, dönemin zalim iktidarına boyun eğmemişler ve kendilerini serbest bırakması için onlara yalvarmamışlardır. Adalet yerini bulana kadar hiç kimseden medet ummamışlardır. Bu tavrı benimsemiş şairlerden birisi de Ebu’t-Tayyib el-Mütenebbi’ (ö. 354/965)’dir.<sup>33</sup> O, hapiste iken söylediği habsiyyelerinden birinde hapishaneye hitaben şöyle demektedir:

كُنْ أَيْهَا السِّجْنُ كَمَا شِئْتَ فَقَدْ  
وَطَنْتُ لِلْمَوْتِ نَفْسُ مُعْتَرِفِ  
لَوْ كَانَ سُكْنَايَ فِيكَ مَنْقَصَةً  
لَمْ تَكُنِ الدُّرُ سَاكِنَ الصِّدْفِ<sup>34</sup>

“Ey hapis, istediğin gibi davran! Çünkü ben nefsimi ölüme hazırlamışım.

Eğer senin içinde kalmam benim açımdan bir zillet ve aşağılanma sebebi ise, hiç önemli değildir. Çünkü inci de -o kadar değerli bir şey olmasına rağmen denizin en değersiz varlığı olan- sedef içerisinde bir süreliğine durmamış mıdır?” diyerek hapishaneyi sedefe ve kendisini de değerli inciye benzetmektedir. Ona göre sedefin bayağılığı incinin değerini düşürmeyecektir.<sup>35</sup> Buna benzer bir tavrı da

tahkikli nüshasıdır. Şairin hayatı ve şiirleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. *Divanu Ebî Nuvâs*, şerh: Mahmud Efendi Vasıf, Matbaatü'l-Umumiyye, 1. Baskı, Mısır, 1898, s. 3.

<sup>32</sup> *Divanu Ebî Nuvas bi-Rivâyeti's-Sûlî*, Thk. Behjet Abdulgafûr el-Hadîsî, Dâru'l-Kutubî'l-Vatanîyye, Ebu Dabi, 2010, s. 683.

<sup>33</sup> Şairin hayatı için bkz. *Divan-ı Mütenebbi'* (I-II), Şerh: Berkûkî, trc. Alırınza Minugehriyân, İntişarât-i Zuvvâr, 3. Baskı, 1390, I, 31-38; *Şerhu Divani Ebi't-Tayyib, el-Mütenebbi' li Ebi'l-Alâ el-Maarrî* (I-IV), Thk. Abdulmecid Deyab, Dâru'l-Maarîf, 2. Baskı, 1992, I, 77-98.

<sup>34</sup> *Şerhu Divani Ebi't-Tayyib, el-Mütenebbi' li Ebi'l-Alâ el-Maarrî*, I, 189-190.

<sup>35</sup> *Şerhu Divani Ebi't-Tayyib, el-Mütenebbi' li Ebi'l-Alâ el-Maarrî*, I, 189.

Mütenebbi'den bir asır önce yaşamış ve Halife Mütevekkil (ö. 247/861) döneminde hapse atılmış şair Ali b. el-Cehm (ö. 249/863)<sup>36</sup> de görmekteyiz. O, kendisinin değerli birisi olduğu için hapse atıldığını bir habsiyyesinde şöyle ifade etmektedir:

قَالَتْ : حُبِسَتْ فَقُلْتُ لَيْسَ بِضَائِرِي  
حَبْسِي، وَأَيُّ مَهْنَدٍ لَا يُغْمَدُ<sup>37</sup>

“Sevgilim bana: ‘Hapse atıldım’ dedi. Ben de ona: Hapsedilmemin benim için bir zararı yoktur, hangi Mühanned (değerli Hint kılıcı) kınına sokulmadan dışarıda durur ki?” dedim.

### Şairin Hapishane'nin Durumundan Şikâyet Etmesi

Eskiler hapishane için şöyle demişlerdir: “Hapishane, dirilerin mezarı, imtihan ehlinin konağı, düşmanın düştüğü kötü durumla istihza etme ve hapse düşen açısından dostları sınama yeridir.”<sup>38</sup> Hapishanenin bu tür özellikleri sebebiyle hapishane şiirleri de acıklı, duygu yönü dolu ve gerçekçidir. Karanlık odaları, yüksek duvarları, kapalı kapıları, ağır prangaları, kaba gardiyanları, kötü yemekleri bütün bunların yanında yaşamaya elverişsiz ortamının tasviri ve yalnızlık hissi ancak şairin dilinde en iyi ifadesini bulmuştur. Bu yüzden de hapishane şiirleri bir edebî tür olarak ele alınmaya değerdir. Zira şair hapishane ortamını tasvir ederken bir anlamda ondan şikâyet etmektedir. Bu yönüyle hapishane şiirlerini şikâyet şiirleri içerisinde de ele alanlar da vardır.<sup>39</sup> Eski Arap şairi, hapishaneyi tasvir ederken tüm hususlardan şikâyet etmektedir. Emevî döneminde Sistân valisi Ubeydullah b. Ziyâd tarafından hapse atılan İranlı şair Ziyâd b. Müferriğ (ö. 69/689)<sup>40</sup> bir habsiyyesinde bulunduğu ortamdan şöyle şikâyet etmektedir:

حَيِّ ذَا الزَّوَرِ وَأَنَّهُ أَنْ يَعُودَا      إِنَّ بِالْبَابِ حَارِسِينَ فَعُودَا  
مِنْ أَسَاوِيرَ لَا يَنْوَنَ قِيَامَا      وَخَلَاخِيلَ تُسْهِرُ الْمَوْلُودَا  
وَدُھُورٍ لَقَيْنَنَا مَوْجِعَاتٍ      وَزَمَانٍ يُكْسِرُ الْجُلْمُودَا  
فَصَبْرُنَا عَلَى مَوَاطِنِ ضَيْقٍ      وَخُطُوبٍ تُصَيِّرُ الْبَيْضَ سُودَا  
ظَلَّ فِيهَا النَّصِيحُ يُزْسَلُ سِرًّا      لَا تُهَالَنْ إِنْ سَمِعْتَ الْوَعِيدَا

<sup>36</sup> Şairin hayatı ve şiirleri için bkz. el-Merzübânî, Ubeydullah Muhammed b. İmrân, *Mu'cemu's-Şua'arâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2. Baskı, 1982, s. 286.

<sup>37</sup> *Divanu Ali b. el-Cehm*, Vizâretü'l-Maarif yay., el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Su'ûdiyye, 1980, s. 41.

<sup>38</sup> Bkz. İbnu'l-Buhturî, *Ünsü'l-Mescûn ve Râhatü'l-Mahzûn*, s. 126.

<sup>39</sup> eş-Şehrî, eş-Şikvâ fi'ş-Şi'r'l-Arabî hatta Nihâyeti'l-Karnî's-Sâlis el-Hicrî, s. 220-244.

<sup>40</sup> Şairin hayatı ve şiirleri için bkz. İbnü Kuteybe, eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ, s. 231-234.



أَفَأَنْتَسُ ؟ .. مَا هَكَذَا صَبْرُ إِنْسٍ      أَمْ مِنَ الْجِنِّ أَمْ خَلِقْتُ حَدِيدًا؟  
يَوْمَ أُعْطِيَ مَخَافَةَ الْمَوْتِ ضَيْمًا      وَالْمَنَائِيَا يَزُودُنِي أَنْ أُحِيدًا<sup>41</sup>

“Vefasız kimseye selam ilet ve lakin ondan selam getirmekten sakın! Zira kapıda gözelerinden hiçbir hareket kaçmayan bekçiler dikilmektedirler.

Ayağımızdaki halhalların/zincirlerin sesi yeni doğan bebeği bile uykusundan uyandırıyor.

Başımıza öyle acı verici zamanlar geldi ki; o zamanın her bir dilimi kayayı bile parçalayabilir.

Böyle olsa da biz bu daracak mekânlarda yaşamaya sabrettik. Buradaki musibetler öyle ağırdır ki; beyazı bile siyaha çevirir. (mihnetin büyüklüğü beyaz insanı karartır)

Öyle bir zamanda nasihatçi gizlice bize mesaj yollamaya devam ediyor ve ‘tehditleri duyduğunda asla korkma’ diyor.

Ben insan mıyım yoksa nasıl böyle bir insan sabrı olabilir ki? Yoksa bu sabır cinlere mi aittir? Veyahut ben demirden mi yaratıldım?

Ölümler yalnız başına kalmam için (yıllardır) gözetliyor ve pusuda bekliyorken; bir gün ölüm korkusu bana haksızca ve adaletsizce verilir.”

İbnü Müferriğ, Ubeydullah b. Ziyâd ve ailesine yönelik hicivleri yüzünden uzun süre hapishanelerde kalmış ve bu süre zarfında çok sayıda şiir söylemiştir.<sup>42</sup> Emevî döneminde hapse atılan şairlerden bir diğeri de Cuhdur b. Mu’âviye el-Uklî (ö. 100/718)’dir.<sup>43</sup> Bu şair, Kûfe’de Haccâc’ın hapishanesinde kaldığı süre zarfında söylediği habsiyyelerden birinde hapishane ortamından şöyle şikâyet etmektedir:

يَا رَبِّ أَبْغَضُ بَيْتِ عِنْدَ خَالِقِهِ      بَيْتِ بِكُوفَانَ مِنْهُ أَشْعَلْتُ سَقَرُ  
مَثْوَى تَجَمَّعَ فِيهِ النَّاسُ كُلُّهُمْ      شَتَّى الْأُمُورِ فَلَا وَرْدَ وَلَا صَدْرُ  
دَارٌ عَلَيْهَا عَنَاءُ الدَّهْرِ مُوحِشَةٌ      مِنْ كُلِّ أَنْسٍ وَ فِيهَا الْبَدْوُ وَالْحَصْرُ<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Bkz. *Divanu Yezid b. Müferriğ el-Himyerî*, Thk. Abdulkuddûs Ebu Sâlih, Müessesetü’r-Risale, 2. Baskı, Beyrut, 1982, s. 100-102.

<sup>42</sup> Geniş bilgi için bkz. *Divanu Yezid b. Müferriğ el-Himyerî*, s. 100-143, 207-221.

<sup>43</sup> Yemâme ehlinden olan Cuhdur el-Uklî, Heccâc b. Yusuf’un Irak valiliği döneminde yaşamış se’lûk diye tabir edilen serseri, insanların yollarını kesen ve hırsızlıkla geçinen şairler zümresindedir. Halkın ondan şikâyeti artınca Heccâc’ın Yemâme âmili onu yakalatmış ve Irak’a göndermiştir. Heccâc onu Irak’ta “*Devvâr*” hapishanesinde hapsedmiştir. Cuhdur’ın hapishane-nede kaldığı süre zarfında söylediği çok sayıda şiiri rivayet edilmiştir. Hayatı ve şiirleri için bkz. Tarîfî, Muhammed Nebîl, *Divanu’l-Lusûs fi’l-Asreyini’l-Câhilî ve’l-İslâmî* (I-II), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 2004, s. I, 143-176.

<sup>44</sup> Muravvah, Muhammed Rıza, *es-Se’âlik fi’l-Asri’l-Umevî: Ahbâruhum ve Eş’âruhum*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1990, s. 111.

“Ey Rabbim, yarattığın en nefret edilesi evlerden birisi de Kûfe hapishanesidir. O, Öyle sıcaktır ki; sanki Cehennem ateşi de oradan tutuşturulmuştur.

Burası, değişik durumlardan dolayı insanların kendisinde toplandığı bir yerdir. Burada işler insanların canına tak etmiş ve ne su içmeye gelen bir hayvan görürsün ne de bir insan.

Öyle bir ev ki; zamanın tüm çileleri orada korkunç bir hal alıyor. Burada bedevîden ve medenîden her sınıf insana rastlamak mümkündür.”

Şairlerin hapishane ortamından şikâyet ettikleri hususlardan birisi de gardiyanların kabalığı ve mahkûmlara yaptıkları kötü muameledir. Öyle ki; hapishanedeki şairlerin hiçbirinin gardiyanlardan iyi bir hatırası bulunmamaktadır. Bütün habsiyelerde gardiyan, kabalığı ve acımasızlığıyla tasvir edilmektedir. Halife Mehdî döneminde zındıklık suçlamasıyla hapse atılan şair Sâlih b. Abdilkuddûs (ö. 167/784)<sup>45</sup>, idam edilmesine kadar kaldığı hapishanede ortamın çekilmez durumundan ve çektiği sıkıntılardan şikâyet edenken gardiyanı şu dizeleriyle tasvir etmektedir:<sup>46</sup>

إلى الله أشكو إنَّه موضع الشكوى      ففي يده كشف المصيبة والبلى  
 خَرَجْنَا مِنَ الدُّنْيَا وَنَحْنُ مِنْ أَهْلِهَا      فَلَسْنَا مِنَ الْأَحْيَاءِ فِيهَا وَلَا الْمَوْتَى  
 إِذَا دَخَلَ السَّجَانُ يَوْمًا لِحَاجَةٍ عَجَبْنَا وَقُلْنَا: جَاءَ هَذَا مِنَ الدُّنْيَا  
 وَنَفَرْنَا بِالرُّؤْيَا فَجُلُّ حَدِيثِنَا      إِذَا نَحْنُ أَضْبَحْنَا الْحَدِيثَ عَنِ الرُّؤْيَا  
 فَإِنْ حَسُنْتَ لَمْ تَأْتِ عَجَلَى وَأَبْطَأَتْ      وَإِنْ قُبِحَتْ لَمْ تَحْتَسِبْ وَ أَتَتْ عَجَلَى  
 طَوَى دُونَنَا الْأَخْبَارَ سَجْنٌ مُمْتَعٌ لَهُ حَارِشٌ تَهْدَأُ الْعُيُونَ وَلَا يَهْدَأُ  
 قُبْرَانَا وَلَمْ نُذْفَرْ فَتَحْنُ بِمَغْزَلٍ      مِنَ النَّاسِ لَا نَحْسَى فَنَعْسَى وَلَا نَعْسَى  
 أَلَا أَحَدٌ يَاوِي لِأَهْلِ مَحَلَّةٍ      مُقِيمِينَ فِي الدُّنْيَا وَقَدْ فَارَقُوا الدُّنْيَا<sup>47</sup>

“Allah’a şikâyet ediyorum. Çünkü O (c.c) şüphesiz kendisine şikâyetin ulaştığı tek makamdır. Aynı zamanda musibet ve belaları defetmek de O’nun elindedir:

Bizler dünya ehli olarak onun yüzüne çıktık, lakin diri miyiz ölü müyüz? Belli değil.

<sup>45</sup> Sâlih, Abbâsiler döneminde zındıklıkla itham edilerek idam edilmiş İranlı şairlerdendir. Şiirleri daha çok gazel, hiciv ve şikâyet temalıdır. Hayatı ve şiirleri için bkz. ATVÂN, Hüseyin, *ez-Zındaka ve’ş-Şu’ûbiyye fi’l-Asri’l-Abbâsi el-Evvel*, Dâru’l-Cil, Beyrut, 1984, 47-56.

<sup>46</sup> Atvan, Hüseyin, *ez-Zındaka ve’ş-Şu’ûbiyye fi’l-Asri’l-Abbâsi el-Evvel*, Dâru’l-Cil, Beyrut, 1984, s. 51-52.

<sup>47</sup> Şerîf Murtaâ, Ali b. el-Hüseyin el-Musevî el-Alavî (ö. 436), *Emâli’l-Murtada (I-II)*, Thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Dâru’l-İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, Kahire, 1954, I, 145-146; Dayf, Şevkî, *el-Asru’l-Abbâsi el-Evvel*, Dâru’l-Maarif, 8. Baskı, Kahire, 1966, s. 395-396.

Gardiyan bir ihtiyaç için içeri girdiğinde ona şaşırır ve: 'İşte bu dünyadan geldi', deriz.

(Biz burada) rüyalarımızla mutlu oluyoruz. Eğer rüyalardan söz açılırsa, konuşmalarımız uzar gider...

Şayet rüya güzelse, (sonucu) çabuk gelmez ve yavaş olur. Eğer kötü bir rüya ise gerçekleşmesine mani olamazsın ve çabuk gerçekleşir.

Sağlam duvarları olan hapishanenin haberleri etrafımızı kuşatmıştır. Onun bir bekçisi/gardiyanı vardır. Gözler dinlenir o dinlenmez.

Bizler diri diri gömülmüşüz ve kendi ecelimizle ölüp defnedilmemiştir ve insanlardan soyutlanmışız. Korkmuyoruz. Uykumuz bastırıyor ama uyuyamıyoruz.

Kendileri dünyada ikamet edip aslında dünyadan uzaklaşmış/tecrit edilmiş bir mahalle halkına sığınan (benim gibi) bir kimse var mıdır?", diyerek bulunduğu zor ortamın tasvirini yapıyor ve ondan şikâyet ediyor.

Hapisteki şairin ayağına vurulan prangaların ve onların verdiği acılar da şikâyet konusu olabilmektedir. Emevî dönemi se'lûk şairlerden olan Utârid b. Kurrân (ö. 100/718)<sup>48</sup> Hicr<sup>49</sup> hapishanesinde yazdığı bir habsiyyesinde ayağına takılan prangaların verdiği acılardan şöyle şikâyet etmektedir:

لَيْسَتْ كَلِيلَةَ دَوَارٍ يُرَوِّقُنِي فِيهَا تَأْوُهُ عَانٍ مِنْ بَنِي السَّيِّدِ  
وَنَحْنُ مِنْ عُضْبَةِ عَضِّ الْحَدِيدِ بِهِمْ مِنْ مُشْتَكِّ كَبَلُهُ فِيهِمْ وَ مَضْفُودٌ<sup>50</sup>

"Davoâr (hapishanesi) gibi benim uyumama engel olan başka bir şey olmamıştır. Çünkü orada sefalete düşmüş nice efendilerin çocuklarının inleme sesi her saat uykunuzu kaçırmaktadır.

Ve bizler ellerini demir(ler)in ısırdığı bir cemaatiz. İçimizde kimisi ayağındaki prangadan kimi de elindeki bukağıdan şikâyet etmektedir."

Gardiyanın kabalığından şikâyet, hapse atılmış birçok şairin habsiyyesinde görülen bir husustur. Emevî dönemi serseri (Sa'lûk) şairlerden olan el-Kattâl el-Kilâbî (ö.?)<sup>51</sup> hapishane çektiği sıkıntıları anlatırken gardiyanın kabalığından da şikâyet etmektedir:

<sup>48</sup> Şairin hayatı ve şiirleri için bkz. Tarifi, *Divanu'l-Lusûs fi'l-Asreyni'l-Câhili ve'l-İslâmi*, II,13-23.

<sup>49</sup> Hicr: Arap Yarımadası'nın kuzeybatısında Şam'la Hicâz arasında (günümüzde Medine-Tebûk arasında) yer alan bir kenttir. Bkz. el-Bekrî, Abdullah b. Abdilaziz (ö. 487/1095), *Mu'cemu Ma'sta'cem min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâdi'* (I-IV), nşr. Mustafa es-Saka, Alemu'l-Kutub yay., Beyrut, 1983, II, 426.

<sup>50</sup> Tarifi, *Divanu'l-Lusûs fi'l-Asreyni'l-Câhili ve'l-İslâmi*, II, 18; Muravvah, *es-Se'âlik fi'l-Asri'l-Umevî: Ahbâruhum ve Eş'âruhum*, s. 112.

<sup>51</sup> Benî Kilâb kabilesinden olan Ebu'l-Musayyib Abdullah b. Mucîb (veya Muhib), Necid kırsallarında yaşamış serseri Muhadram şairlerdendir. Hırsızlığı, İsyancılığı, savaşıcılığı ve kabalığı yüzünden el-Kattâl diye lakap takılmıştır. Bir suç yüzünden Medine valisi onu hapse attırıştır. Ölüm tarihi belli olmayan şairin Emevîlerden Mervân b. El-Hakem döneminde

وَكَانَ فِرَارِي مِنْهُ لَيْسَ بِمُؤْتَلِي  
 تَدَارِكُ بِهَا نِعْمَى عَلَيَّ وَأَفْضَلِ  
 إِلَى حَلَقَاتٍ فِي عُمُودِ مُرْمَلٍ<sup>52</sup>  
 وَكَالِي بَابِ السِّجْنِ لَيْسَ بِمُنْتَهَى  
 إِذَا قُلْتُ رَفِيهِ مِنْ السِّجْنِ سَاعَةً  
 يَشُدُّ وَثَاقِي غَابِسًا وَيُثَلِّنِي

“Hapishane kapısının baş belası (bekçisi) bitecek değil. Ve benim de buradan kaçmam onun aymazlığına denk gelecek gibi değil.

Ona ‘beni bir saatliğine (avluya) salıver ve ihtiyacımı görmeyi müsaade edip bana biraz saadet lütfet’ dediğimde;

Kaşlarını çatarak ayağımdaki prangayı öyle sıkılaştırıyor ki; demir halkalar arasında ayaklarım kangren oluyor.”

Hapishanede gardiyandan şikâyet eden şairlerden birisi de Ebu Nuvas (ö. 198/814)’tır. O, vezir Fazl b. Rebi (ö. 208/824)’a, Se’id adında bir gardiyandan şikâyet eden ve aynı zamanda o gardiyana hicveden bir mektup göndermiştir.<sup>53</sup>

Abbâsîlerin sonlarına doğru yaşamış edip ve şair olan Safiyyüddîn Ebi'l-Feth İsa İbnu'l-Buhturî el-Halebî, hapiste yattığı günlerde ağzını şikâyete açarak yazdığı bir şiirini kitabına almıştır. Nerede hapsedildiği anlaşılmayan şairin kitabının başlığını “Ünsü'l-Mescûn ve Rahatü'l-Mahzûn” koyduğuna bakılırsa onun bu eserini ya hapiste iken veya daha sonra serbest kaldıktan sonra kaleme aldığı anlaşılır. O, bu kitabında birçok yerde kendisi gibi hapis yatan şairlerden de şiirler nakletmiş ve arada kendi şiirlerini de kitabına almıştır. Onlardan birisi de hapishane ortamından şikâyet ederek kaleme aldığı şu şiiridir:

قَالَتْ حَبِيبَةٌ قَلْبِي حِينَ أَحْزَنْهَا  
 فِي السِّجْنِ أَوْ طِنْتِ أَوْ فِي الْقَبْرِ؟ (قُلْتُ لَهَا)  
 إِذْ سَاكِنُ الْقَبْرِ قَدْ حَلَّتْ سَكِينَتُهُ  
 وَقَدْ رَأَتْ سَجْنًا فِي السِّجْنِ مَأْسُورٌ  
 سَيَّانَ عِنْدِي مَسْجُونٌ وَمَقْبُورٌ  
 وَسَاكِنُ السِّجْنِ مَرْغُوبٌ وَمُدْعُورٌ<sup>54</sup>

“Kalbim onun için üzülürken sevgilim hapiste beni tutsak halde gördü ve dedi ki: sen hapishaneye mi yoksa kabre mi konuldun?

Ben ona dedim ki; benim için hapishane mi kabir mi olduğu fark etmez.

Kabir sakinin (ölünce dünyadaki) rahat ve huzuru dağılmıştır. Hapishane sakinine gelince o her zaman bir korku ve panik içindedir.

vefat ettiği tahmin edilir. el-Kattâl'ın bir şiir divanı vardır. Şiirler daha çok medih, gazel ve şikvâ temalıdır. Geniş bilgi için bkz. Bâbetî, *Mu'cemu's-Su'arâi'l-Muhadramîn ve'l-Umeviyyîn*, s. 367-368; *Divânu el-Kattâl el-Kilâbî*, Thk. İhsan Abbas, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1989.

<sup>52</sup> Bkz. *Divânu el-Kattâl el-Kilâbî* s. 75-76.

<sup>53</sup> Bkz. *Divanu Ebi Nuvas el-Hasan b. Hâni' el-Hakîmî*, (I-V) Thk. **Wagner** Ewald, Franzsteiz yay., Wiesbaden (Stuttgart), 1988, I, 274.

<sup>54</sup> Geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Buhturî, *Ünsü'l-Mescûn ve Râhatü'l-Mahzûn*, s. 137.

Şair yukarıdaki şiirinde kendinizi ziyarete gelen sevgilisi ile arsında geçen konuşmaları aktarırken hapishane ortamından şikâyet etmekte ve onu kabre benzetmektedir.

### Şairin Yurdunu, Yakınlarını ve Sevdiklerini Yâd Etmesi

Hapishanedeki şairlerin önceden yaşadıkları yurtları, eş-dost ve yakınlarına olan özlem ve hasretleri de şiirlerinde dillendirdikleri hususlar arasındadır. Arapların Cahiliyye döneminde yaşamış efsane kahramanı şair Antere b. Şeddâd (525-615), sevgilisi Able'nin mehri için kendisinden istenen "Asâfir Develeri"ni bulmak için çıktığı Irak yolculuğu sırasında Hire Krallarından Münzir b. Mâu's-Semâ (ö. m. 554)'nın develerini çalmaya çalışırken yakalanmış ve hapse atılmıştır. Münzir'in hapishanesinde sevgilisine olan hasretini ve özlemine şöyle dile getirmektedir:

فِي نَسَمَاتِ الْبَانِ بِاللَّهِ خَبْرِي      عُبَيْلَةَ عَنْ رَحْلِي بِأَيِّ الْمَوَاضِعِ  
وَيَا بَرْقُ بَلِّغْهَا الْعِدَاءَ تَحِيَّتِي      وَحَيِّ دِيَارِي فِي الْحِمَى وَمَضَاجِعِي  
أَيَا صَادِحَاتِ الْأَيْكِ إِنْ مُتُّ فَاذْدُبِي      عَلَى تُرْبَتِي بَيْنَ الطُّيُورِ السَّوَاجِعِ  
وَنُوحِي عَلَى مَنْ مَاتَ ظِلْمًا وَلَمْ يَنْلِ      سِوَى الْبُعْدِ عَنْ أَحْبَابِهِ وَالْفَجَائِعِ<sup>55</sup>

"Ey sorgun ağacı üzerinden esen rüzgârlar! Allah rızası için benim sevgilim Able'ye şu anki bulunduğum mekânın nerede olduğunu haber verin.

Ey gökyüzünde çakan şimşek! Sen de yarın benim selamımı ulaştır ona, Himâ'da bulunan yurduma ve yatıp kalktığım yerime de benden selam et.

Ey meşe ağacının kuşları, ben ölürsem hapishane duvarlarında öten kuşlarla birlikte siz de benim kabrim üzerinde yas tutup ağlayın.

Benim feryat ve figanım mazlumca ölen ve sevdiklerinden uzakta olup musibetlere duçar olan kimseler içindir."

Şairi İbni Müfferiğ de hapisteyken söylediği bir şiirinde sevgilisinin yurduna, soylu atlarına ve develerine olan hasretini şöyle dile getirmektedir:

دَارَ سُلْمَى بِالْخَبْتِ ذِي الْأَطْلَالِ كَيْفَ نَوْمِ الْأَسِيرِ فِي الْأَغْلَالِ  
أَيْنَ مِنِّي السَّلَامُ مِنْ بَعْدِ نَائِي      فَارْجِعِي لِي تَحِيَّتِي وَسُؤَالِي  
أَيْنَ مِنِّي نَجَائِبِي<sup>56</sup> وَجِيَادِي؟      وَغَزَالِي<sup>57</sup>، سَقَى الْإِلَهَ غَزَالِي؟<sup>58</sup>

<sup>55</sup> *Divanu Antara b. Şeddâd el-Absî*, nşr. Halil el-Hurî, Tab'atü'l-Âdâb, Beyrut, 1893, s. 47-48.

<sup>56</sup> "Soylu develer" (*Divânu İbni Müfferiğ el-Himyêrî*, Thk. Abdulkudûs Ebu Sâlih, Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, Beyrut, 1982, s. 185'nci sayfa Dipnot)

<sup>57</sup> Burada "Gazâl" dan kasıt, şairin sevgilisidir. (*Divânu İbni Müfferiğ el-Himyêrî*, s. 185'nci sayfa Dipnot)

<sup>58</sup> *Divânu İbni Müfferiğ el-Himyêrî*, s. 185-187.

“Ey saklı kalmış Sulmâ yurdunun kalıntıları! Zincirler arasında iken esirin uykusu nasıl gelsin?

Uzak kalıp ayrı düştükten sonra benim selamım nerede? O halde selamım ve sualim bana geri dön!

Nerede kaldı benim soylu develerim, asil atlarım ve ceylânım (sevgilim)? Allah onu korusun”

Emevî döneminde hapisanedeyken sevdiklerini yâd edip şiirler yazan şairlerden birisi de el-Kattâl el-Kilâbî’dir. O Medine’de hapiste iken yurduna ve sevdiklerine karşı duyduğu özlemine hapisten kaçtıktan sonra yolda gördüklerini ve yaşadıklarını şu sözleriyle anlatmaktadır:

نَظَرْتُ وَ قَدْ جَلَى الدُّجَى طَائِمَ الصُّوَى بِسَلْعٍ وَقَوْنُ الشَّمْسِ لَمْ يَتَرَجَّلِ  
إِلَى طُعْنِ بَيْنِ الرُّسَيْسِ فَعَاقِلِ عَوَامِدَ لِلشَّيْقِينَ أَوْ بَطْنِ حَنْثَلِ  
أَلَا حَبْدَا تِلْكَ الدِّيَارُ وَأَهْلُهَا لَوْ أَنَّ عَذَابِي بِالْمَدِينَةِ يَنْجَلِي  
بَرَزْتُ بِهَا مِنْ سَجْنِ مَزْوَانَ غَدَوَةً فَآنَسْتُهَا بِالْأَيْمِ لَمَّا تَحَمَّلِ  
بَكَيْتُ بِخُلْصَاءِ شَتَّةٍ شَدَّ فَوْقَهَا عَلَى عَجَلٍ مُسْتَحْلِفٍ لَمْ تَبَلَّلِ<sup>59</sup>

“Sel<sup>60</sup> dağının eteklerinden sabahın ilk ışıkları bir türlü hareket etmezken, yoldaki işaretlerin sönük izleri karanlık arasından yavaş yavaş belli olurken Resîs<sup>61</sup> ile Âķil<sup>62</sup> arasında hem de Şikân<sup>63</sup> ile Batn’i Hansel<sup>64</sup> arasında develer üzerinde yolculuk eden kadınlara baktım.

O diyar ve insanları ne kadar iyidirler. Gerçi ben Medine’de açıktan işkence çekiyorum.

Bir öğle vakti Mervân (b. el-Hakem)’in hapisanesinden çıktım ve hiç vakit kaybetmeden Eym dağını tanıyıp fark ettim.

Halsa’ya gelince sevinçten o kadar çok ağladım ki; sanki delik kırbadan su akarca-sına gözlerimden yaşlar akıyordu ve ben ona mani olamıyordum”.

Ebu’l-Firâs el-Hamdânî (ö. 357/968)’dir. O, Bizans’a karşı yapılan bir savaşta esir düşünce hapisanede birçok şiir söylemiştir. Şiir râvileri Ebu’l-Firâs’ın bu şiirlerine “Rumiyyât” adını vermektedirler.<sup>65</sup> Kendisinin serbest

<sup>59</sup> *Divanu el-Kattâl el-Kilâbî*, s. 73-74.

<sup>60</sup> Medine’de bir dağın adı. *Divanu el-Kattâl el-Kilâbî*, s. 73 (dipnot).

<sup>61</sup> Necid’de bir vadi. *Divanu el-Kattâl el-Kilâbî*, s. 73 (dipnot).

<sup>62</sup> Mekke ile Medine arasında kumsal bir yer adı. *Divanu el-Kattâl el-Kilâbî*, s. 73 (dipnot).

<sup>63</sup> Medine yakınında bir yer. *Divanu el-Kattâl el-Kilâbî*, s. 73 (dipnot).

<sup>64</sup> Beni Kilâb yurdunda bir kum tepesi. *Divanu el-Kattâl el-Kilâbî*, s. 73 (dipnot).

<sup>65</sup> Bkz. es-Se’âlibî, Ebu Mansûr Abdulmelik en-Nisâpûrî (ö. 429/1038), *Yetîmetü’l-Dehr fi Mahâsin-i Ehli’l-Asr* (I-V), Thk. Mufîd Muhammed Kamiha, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1938, I, 85-105; Fâhurî, *Tarih-i Edebiyat-i Zebân-i Arabî*, s. 484-486.

kalmasını sağlamak için amcasının oğlu Seyfüddevle (ö. 357/967)'ye müracaat eden yaşlı annesinin eli boş dönmesine üzülmekte ve onun psikolojik durumunu şöyle tasvir etmektedir:

يَا حَسْرَةً مَا أَكَادُ أُحْمِلُهَا      آخِرَهَا مُزْعِجٌ وَ أَوْلُهَا  
عَلِيلَةٌ بِالشَّامِ ، مُفْرَدَةٌ      بَاتَ بِأَيْدِي الْعِدَى مُعَلَّلَهَا  
تَسْأَلُ الرُّكْبَانَ جَاهِدَةً      بِأَذْمَعٍ مَا تَكَادُ تَمْهَلُهَا<sup>66</sup>

“Kalbimde, tahammül edemeyeceğim kadar büyük bir acı vardır.

O hasta yaşlı kadının hayattaki yaşam kaynağı ve tek umudu olan biricik oğlu düşman ellerine esir düşmüştür.

(Rum diyarından) ne zaman bir kervan gelirse, gözü yaşlı bir halde onların önüne çıkıp oğlunu sorar ve onlardan bilgi almaya çalışır.”

Hapishanede şairlerin, ailelerine ve yakınlarına olan bu hasret ve özlemleri, özellikle bayram günlerinde daha çok hissedilmektedir. Ebu'l-Firâs, bayram geldiğinde ailesinden uzakta olmanın üzüntüsünü ve hapiste kendisinin perişanlığını bir habsiyyesinde şu şekilde anlatmaktadır:

يَا عَيْدُ! مَا عُذْتُ بِمَحْبُوبٍ      عَلَى مَعْنَى الْقَلْبِ مَكْرُوبٍ  
يَا عَيْدُ! قَدْ عُذْتُ عَلَى نَاطِرٍ      فِي كُلِّ حُسْنٍ فِيكَ مَكْدُوبٍ  
يَا وَخْشَةَ الدَّارِ الَّتِي رَبَّهَا      أَضْبَحَ فِي أَثْوَابِ مَرْبُوبٍ  
وَطَلَعَ الْعَيْدُ عَلَى أَهْلِهِ      بِوَجْهِ لَا حُسْنٍ وَ لَا طِيبٍ  
مَا لِي وَلِلدَّهْرِ وَ أَحْدَائِهِ      لَقَدْ رَمَانِي بِالْأَعَاجِبِ<sup>67</sup>

“Ey bayram! Kendin tekrar gelmekle beraber sevgilimi bana getirmemişsin. Kalbe sıkıntı getirmişsin.

Ey bayram yine seni dört gözle bekleyen kimseye bütün güzelliğinle gelmişsin. Ancak sana bakan gözlerdeki sevinç ve mutluluk yalandır.

Ey ev sahibi elbisesi giymiş vahşet evi! Bayram bu ev halkına ne güler bir yüzle ne de bir iyilikle gelmiştir.

Bugün bayram onun ehline hoş ve güzel olmayan bir yüzle görünmüştür.

Bana ne oluyor zamanın ve onun getirdiği sıkıntılı olayların hepsi gelip beni buldu. Hem de beni daha önce benzeri görülmemiş çilelerle vurdu.”

Ebu Firâs'ın Rumiyyât'ına baktığımızda hem gazel, hem mersiye, hem de zamandan şikâyet olduğu görülür. Onun şiirleri aynı şekilde yurduna ve sev-

<sup>66</sup> *Divanu Ebi'l-Firâs el-Hamdânî*, şerh: Nahle Kalfat, el-Matbaatü'l-Edebiyye, Beyrut, 1910, s. 85.

<sup>67</sup> *Divanu Ebi'l-Firâs el-Hamdânî*, s. 89.

diklerine duyulan özlemine tercüman olmaktadır. Bazen de geçmiş günlerinde içinde bulunduğu bol nimetin kaybına üzülmemektedir. Bununla birlikte Cenabı Allah'ın ihsanından da ümidini kesmemektedir.<sup>68</sup> O, hapisshanede yaralı ve hasta yatarken annesine yazdığı bir mektubunda şöyle demektedir:

مُصَابِي جَلِيلٌ ، وَالْعَزَاءُ جَمِيلٌ ، وَظَيْتِي بِأَنَّ اللَّهَ سَوْفَ يُدِيلُ  
جِرَاحَ وَأَسْرَ ، وَاشْتِيَاقَ ، وَغُرْبَةَ أَحِبِّلْ ! إِيَّتِي ، بَعْدَهَا ، لِحَمُولُ !  
جِرَاحَ ، تَحَايَاهَا الْأَسَاءَةَ ، مَخُوفَةً ؛ وَشَقْمَانَ : بَادٍ ، مِنْهُمَا ، وَدَخِيلُ<sup>69</sup>

*“Musibetim büyüktür ve bunun için sabrın da büyük olması lazımdır. Umarım yakında Cenabı Allah, benim bunların üstesinden gelmeme yardım edecektir.*

*Cerahatimi, esaretimi, özlemimi ve gurbette olmamın hepsini sineme çekiyorum. Çünkü artık sabrım artmıştır.*

*Vücudumda öyle korkunç yaralar var ki; doktorlar bile ondan çekiniyorlar. Aslında benim iki çeşit hastalığım vardır: Biri vücudumdaki yaralar öteki de nihanımda bulunan hastalıktır.”*

Şair kimi zaman da hapisshanedeki hayvanlarla hemhal olur ve onlarla konuşur. Ebu Firâs, bir habsiyyesinde hapisshane avlusunda bulunan ağaç üzerinde duran bir güvercinle şöyle hasbihâl eder:

أَقُولُ ، وَقَدْ نَاحَتْ بِقُرْبِي حَمَامَةٌ : أَيَا جَارَتَا ، هَلْ تَشْعُرِينَ بِحَالِي ؟  
أَيَا جَارَتَا ، مَا أَنْصَفَ الدَّهْرُ بَيْنَنَا تَعَالَى أَقَاسِمَكَ الْهُمُومَ ، تَعَالَى !  
تَعَالَى تَرَى رُوحًا لَدَيْ ضَعِيفَةٍ تَرَدَّدُ فِي جِسْمٍ يُعَذِّبُ بَالِ !  
لَقَدْ كُنْتُ أَوْلَى مِنْكَ بِالدَّمْعِ مُقَلَّةً      وَلَكِنَّ دَمْعِي فِي الْحَوَادِثِ غَالِ<sup>70</sup>

*“Yanı başımda duran ve ötmeye devam eden güvercine: Ey komşum, senin, benim ahvalimden haberin var mıdır? diye soruyorum.*

*Ey komşum, zaman, seninle benim aramda insaflı hüküm vermemiştir. Gel de kederlerimizi bölüşelim, gel!*

*Gel de acı çekmiş vücudum içinde kıvranan güçsüz ruhuma bir bak!*

*Benim, senden daha çok ağlamaya ve feryat etmeye hakkım vardır. Ancak benim gözyaşım sıkıntı anlarımda kıymetleniyor.”*

Ebu'l-Firâs'ın durumu hapse mahkûm edilen diğer şairlerinkinden farklıdır. Çünkü o küffara karşı cihat ederken esir düşmüş ve ömrünün çoğunu

<sup>68</sup> Fahurî, Hanna, *Tarih-i Edebiyat-i Zeban-i Arabî*, trc. Abdulmuhammed Âyefî, İntişârât-i Tus, 6. Baskı, Tahran, 1383, s. 485.

<sup>69</sup> ed-Düveyhî, Halil, *Divanu Ebî Firâs el-Hamdânî*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut, 1994, s. 252-253.

<sup>70</sup> ed-Düveyhî, *Divanu Ebî Firâs el-Hamdânî*, s. 282.



Bizans hapishanelerinde geçirmiştir. Hapishanede bulunduğu süre zarfında söylediği kasidelerinin birçoğu amcaoğlu Seyfüddevle hakkındadır. Öyle ki; şairin *Rumiyyât* adı verilen bu şiirlerinde onun esaret hayatının bütün yönleri gözler önüne serilmektedir. Bu saydıklarımız dışında da kimi şairlerin hapishane ortamında iken sevdiklerine özlem duyarak yazdıkları şiirler edebiyat kitapları arasında göze çarpmaktadır.<sup>71</sup>

### Şairin Kendisini Kaderine Terk Eden Arkadaşlarına Sitem Etmesi

Şairlerin hapiste buldukları zamanlarda kendileriyle ilgilenmeyip arayıp sormayan ve onları unutan arkadaşlarına sitem etmeleri de habsiyyelerde sık görülen bir durumdur. Şair Tarafe b. el-'Abd (ö. 569), kendisinden haber almayan ve yardım istediği zaman kendisini yüz üstü bırakan arkadaşlarına şöyle sitem etmektedir:

أَسْلَمَنِي قَوْمِي وَلَمْ يَغْضَبُوا      لِسَوَاءٍ حَلَّتْ بِهِمْ فَادِحَهُ  
كُلُّ خَلِيلٍ كُنْتُ خَالَئُهُ      لَا تَرَكَ اللَّهُ لَهُ وَاضِحَهُ  
كُلُّهُمْ أَرَوْعٌ مِنْ تُغَلِّبِ      مَا أَشْبَهَ اللَّيْلَةَ بِالْبَارِحَةِ<sup>72</sup>

*"Kavimim beni terk ettiler ve başlarına gelen bu ayıplanacak ciddi durumdan dolayı da kendilerini kınamadılar.*

*Allah, arkadaşlık ettiğim bütün dostlarımın yüzlerini güldürmesin.*

*Hepsi tilkiden daha kurnaz ve düzenbazmışlar. Bu gece dün geceye ne kadar çok benziyor. Yani onlar düzenbazlıkta birbirlerine ne kadar da çok benziyorlar!"<sup>73</sup>*

Yakınlara karşı duyduğu özlem ve sitemini acıklı bir şekilde ifade eden şairlerden birisi de Cahiliyye dönemi şairlerinden Adî b. Zeyd el-İbâdî'dir. O, bir habsiyyesinde Hire kralı Nu'mân b. Münzir (ö. 608)'in hapishanesinde iken, bulunduğu ortamdan şikâyet ederek oğluna kendisinden uzakta bulunmanın acısını şöyle dile getirmektedir:

لِمَنْ لَيْلٌ بِذِي جُشْمٍ طَوِيلُ      لِمَنْ قَدْ شَفَهُ هَمٌّ دَخِيلُ  
وَمَا ظَلَمْتُ امْرَأَةً فِي الْجِيدِ غُلُّ      وَفِي السَّاقِينِ ذُو حَلَقٍ طَوِيلُ  
أَلَا هَبَلْتَكِ أُمَّكَ (عَمْرُو) بَعْدِي      أَتَقْعُدُ لَا أَفُكُ وَلَا تَصُولُ

<sup>71</sup> Bu konuda daha fazla örnek için bkz. Muravvah, *es-Se'âlik fi'l-Asri'l-Umevî: Ahbâruhum ve Eş'âruhum*, s. 115-120, 148; İbnu'l-Buhturî, *Ünsü'l-Mescûn ve Rahatü'l-Mahzûn*, s. 147-148.

<sup>72</sup> *Divanu Tarafa b. el-Abd*, nşr. Hamdu Tammâs, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1. Baskı, 2003, s. 19.

<sup>73</sup> Son mısra'da geçen *بالبارحة* ibaresi Arapça'da birbirine çok benzeyen iki şeyin durumunu anlatmak için deyim olarak kullanılmaktadır. Burada da Tarafa, arkadaşlarının hilekârlıkta ve düzenbazlıkta birbirlerine ne kadar çok benzediğini ifade etmeye çalışmıştır. Bkz. eş-Şentemrî, el-A'lem, *Şerhu Divanı Tarafa b. el-Abd*, Thk. Lutfî es-Sakal, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut, 2. Baskı, 2000, s. 125.

أَنْتِ مُعَيَّبٌ غَالَتِكَ غَوْلُ      أَلَمْ يَحْزُنْكَ أَنْ أَبَاكَ عَانِ  
 وَفِي كَلْبٍ وَتَضَحَبُكَ الشَّمُولُ      تُعْجَبُكَ (الْجَرَادَةُ) وَسَطَ جِسْرِ  
 إِذَا عَلِمْتَ مَعَدًّا مَا أَقُولُ      فَلَوْ كُنْتَ الْأَسِيرَ وَلَمْ أَكُنْهُ  
 بَلَاءٌ كُلُّهُ حَسَنٌ جَمِيلٌ<sup>74</sup>      فَإِنْ أَهْلِكَ فَقَدْ أَنْبَيْتُ قَوْمِي

“Zî Cüşüm<sup>75</sup>’ün uzun bir gecesine kim dayanır? Bu uzun geceler, içini gündün güne kederin yiyip bitirdiği o kimse içindir.

Boynunda zincir, ayaklarında uzun prangalar vurulan bu adamcağıza bu kadar zulüm de neyin nesidir?

Oğluna Hitaben: Ey Amr, Aferin sana (!) Ben serbest kalmadan sen öylece telaşsız duracak mısın?

Babanın tutsak olması seni üzmedi mi? Sen benden uzaklarda kayboldun, gittin.

Nu’mân b. Münzir’e hitaben: Cisir<sup>76</sup>ın ortasında şarkıcı kızlar sana şarkılar söylüyorlar. Ve sen Kelb<sup>77</sup>’diyarında günlerini sarhoşlukla geçiriyorsun.

Şayet sen burada tutsak olmuş olup da ben dışarıda olsaydım. O zaman söylediklerimin birkaçını anlardım.

Eğer ben burada helak olursam kavmimi tam manasıyla güzel bir imtihanla imtihan etmiş olurum”.

İbnu’l-Buhturî ise hapisane ortamından şikâyet ederken arkadaşlarının kendisini terk edip gittiklerini ve haber almadıklarını şu sözleriyle ifade etmektedir:

وَالنَّاسُ فِي تَرْكِ مَنْ بِالسِّجْنِ مَسْكُونُهُ      كَتَرَكِ مَنْ هُوَ وَسَطَ الْقَبْرِ مَحْضُورُ  
 وَجَاهِلٍ ظَنَّ سَكْنَى السِّجْنِ عَنْ زَلَلٍ      قُبْحًا لَهُ ذَاكَ فِي الْمَقْدُورِ مَقْدُورُ  
 غَاضَ الْوَقَارَ وَمَاتَ الْجُودُ قَاطِبَةً      فَالْعَدْرُ مُتَّبِعٌ وَالْجُودُ مَهْجُورُ  
 وَالخِلِّ فِي الْيُسْرِ مَعَكَ الدَّهْرُ مُنْتَظِمٌ      وَفِي الشَّقَاوَةِ سَلْكُ الْوَدِّ مَنُثُورُ  
 وَلَا تُعْرَجُ عَنِ الْعَلِيَاءِ خَوْفَ رَدَى      فَلَيْسَ فِي الْمَوْتِ تَقْدِيمٌ وَتَأْخِيرُ  
 وَاللَّهُ فِي كُلِّ مَا يَجْرِي الْقَضَاءُ بِهِ      إِنْ سَاءَ أَوْ سَرَّ مَحْمُودٌ وَ مَشْكُورُ<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Bkz. *Divânü ‘Adî b. Zeyd el-İbâdî*, Thk. Muhammed Cebbâr el-Mu’aybid, Dâru’l-Cumhuriyye yay., Bağdat, 1965, s. 33-34.

<sup>75</sup> Medine yakınlarında bir kuyunun bulunduğu mekânın adıdır. Bkz. *Divanu Adî b. Zeyd el-İbâdî*, s. 34.

<sup>76</sup> Hire yakınlarında bir yerin adıdır. Bkz. *Divanu Adî b. Zeyd el-İbâdî*, s. 34.

<sup>77</sup> Bir yer adı. Bkz. *Divanu Adî b. Zeyd el-İbâdî*, s. 34.

<sup>78</sup> Bkz. İbnu’l-Buhturî, *Ünsü’l-Mescûn ve Râhatü’l-Mahzûn*, s. 137.

İnsanlar hapishane ehlini kabirde yatan kimseleri terk ettikleri gibi terk ederler.

Cahil insan, hapishane ehlinin hatalı olduğunu zanneder. Bu değerlendirmesinden dolayı o utanmalıdır.

Vakar giderek azalmış ve cömertlik hepten ölmüştür. Hainlik takip edilen bir yöntem olmuş ve cömertlik başını alıp gitmiştir.

Kolaylık zamanında dost da senin yanındadır ve zaman da muntazamdır. Bedbaht duruma düştüğünde ise, dostluk-ahbablık bağı çoktan çözümlenip dağılmıştır.

Ölüm korkusuyla doğru yoldan sapma. Zira ölümden takdim ve tehir olmaz.

Ve kaza kader dolayısıyla başına gelen şeylerde Allah kulunun yanındadır ve üzse de sevindirir de hamd edip şükretmek gerekir.” diyerek yakın dost bildiği insanların, kendisini bir ölüyü kabirde terk eder gibi hapishanede terk ettiklerinden yakınmaktadır.

### Şairin Kendisini Hapse Attıranları Hicvetmesi

Arap şairlerden, hapishanede buldukları sırada kendilerini hapse attıran yöneticileri veya kendilerinden haber almayan arkadaşlarını hicvederek kendilerini teselli edenler de vardır. Emevîlerin Sistân valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın hüsnüne uğrayarak hapse atılan şair İbni Müferriğ, hapishanede söz konusu yöneticiyi en ağır dille hicvetmiştir. Onun söz konusu vali hakkındaki hicvinin birkaç beyti şöyledir:<sup>79</sup>

أَعْبَادُ مَا لِلُّؤْمِ عَنكَ مَحْوَلٌ      وَلَا لَكَ أُمَّ فِي قُرَيْشٍ وَلَا أَبٌ  
وَقُلُّ لِعَبِيدِ اللَّهِ: مَا لَكَ وَالِدٌ      بِحَقِّ، وَلَا يُذْرَى إِمْرُؤٌ كَيْفَ تُنْسَبُ<sup>80</sup>

“Ey Abbâd, adilik senden hiçbir zaman ayrılmamıştır. Senin iddia ettiğin gibi Kureyşli ne bir anan ne de bir baban vardır.

Kardeşin Ubeydullah'a da de ki: Senin gerçekten bir baban yoktur. Hem de bilinmeyen bir babaya bir çocuk nasıl nispet edilsin ki?”

Bir başka defasında Ziyâd ve ailesini şöyle hicvetmiştir:

إِنَّ زِيَادًا وَنَافِعًا وَأَبَا      بَكْرَةَ عِنْدِي مِنْ أَعْجَبِ الْعَجَبِ  
إِنَّ رَجَالًا ثَلَاثَةً خَلِفُوا      مِنْ رَحْمِ أُنْثَى مُخَالِفِي النَّسَبِ  
ذَا قُرَشِيٌّ، كَمَا يَقُولُ، وَذَا      مَوْلَى، وَهَذَا بِرِزْمِ عَرَبِيٍّ<sup>81</sup>

“Ziyâd, Nafi' ve Ebi Bekre konusunda tarif edemediğim bir şaşkınlık ve hayret içerisindeyim.

Bu üç kişi bir rahimde birbirinin nesebine muhalif olarak yaratılmıştır.

<sup>79</sup> Bkz. el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, XVIII, 196-198.

<sup>80</sup> el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, XVIII, 197.

<sup>81</sup> *Divanu Yezid b. Muferrîğ el-Himyârî*, s. 79-80.

*Birisi, kendisinin Kureys'li olduğunu söylerken, öteki efendi olduğunu söylemektedir. Öbürü de kendi zannınca Arapmış."*

Şairin hicvine konu ettiği vali Ubeydullah b. Ziyâd ve kardeşleri Emevî dönemi Kufe valisi Ziyâd b. Ebîhi'nin oğullarıdır. Emevî döneminde kendisinden sonra oğullarının Irak ve Horasan bölgesinde halkı istibdatla yönettiğinden bahsedilir.<sup>82</sup> Rivayete göre Ziyâd'ın annesi Taif'te Haris b. Kelde es-Sekaff'nin cariyelerindendi ve babasının da bir köle olduğu belirtilir. Mu'âviye b. Ebî Süfyân 44/665 yılında bir toplantı düzenleyerek onu kendi kardeşi ilan etmiş ve ondan sonra Ziyâd b. Ebî Süfyân olarak meşhur olmuştur.<sup>83</sup> Şair İbni Müferriğ'in Ubeydullah b. Ziyad tarafından hapse atıldığı bilinmektedir. Şair yukarıdaki habsiyyesinde onun soysuz olduğunu söyleyerek hicvetmektedir.<sup>84</sup>

### Şairin Hapishaneden Kurtulmak İçin Başkalarından Yardım İstemesi

Hapishaneye düşmüş şairlerin belki de en büyük arzuları, buldukları bu yeni ortamdaki biran evvel kurtulmalarıdır. Bu yüzden bazı şairler, dışarıda tanıdıkları bazı insanlardan, kendilerini kurtarması için talepte bulunmaktadırlar. Şairlerin, kendilerinden yardım istedikleri kişiler, genellikle yöneticilerdir. Şair Hutay'e, büyük sahâbî ez-Zeberkân b. Bedr et-Temîmî (ö. 44/665)'i ağır bir dille hicvedince bu sahâbî onu Hz. Ömer'e şikâyet etmiş ve onun şikâyeti üzerinde Hz. Ömer Hutay'e'yi bir süreliğine derin bir çukura hapsedmiştir. Hapsi uzun sürünce Hz. Ömer'e hitaben şu şiirleri yazmıştır:

مَآذَا تَقُولُ لِأَفْرَاحٍ بِذِي مَرْخٍ حُمُرِ الْحَوَاصِلِ لَا مَاءَ وَلَا شَجْرٍ  
أَلْقَيْتَ ۚ كَأَسْبَهُمْ فِي قَعْرِ مَظْلَمَةٍ فَاغْفِرْ عَلَيَّ سَلَامُ اللَّهِ يَا عُمَرُ<sup>85</sup>

*"Zi Merah'daki yavrulardan ne istedin? Ekinlerin hasatları yanmış, ne bir su var ne de bir ağaç ayakta kalmıştır.*

*Onları ekip biçen kimseyi karanlık kuyunun dibine atmışsın. Sen onu bağışla! Allah'ın selamı senin üzerine olsun ey Ömer!"* Bu şiir dinledikten sonra Hz. Ömer'in, onun çocuklarına ve ailesine acıyarak onu serbest bıraktığı ve bir daha Müslümanlardan kimseyi hicvetmemesi üzerine söz aldığı rivayet edilir.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> www.roshdmag.ir/fa/article/24876/اسلام-تاریخ-حسن-چهره-زیادبن-ایه-چهره-حسن-تاریخ (Erişim tarihi: 10.05.2021).

<sup>83</sup> et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tarihü't-Taberî* (I-XI), thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Maarif, 2. Baskı, Kahire, 1971, 5/214-215.

<sup>84</sup> Ubeydullah b. Ziyad'la ilgili geniş bilgi için bkz. el-Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Kitabu Cumel min Ensâbi'l-Eşrâf*(I-XIII), Thk. Suheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikir, Beyrut, 1997, V/401-417.

<sup>85</sup> İbnu Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, I, 328; *Divânü'l-Hutay'e*, s. 66.

<sup>86</sup> Bkz. İsfahânî, *Kitâbu'l-Egânî*, II/121.

Kendisini hapishaneden kurtarması için yöneticilere yalvaran şairlerden birisi de İbni Müferriğ'dir. O, bir methiyesinin sonunda halife Yezid b. Mu'âviye'den kendisini hapisten kurtarması için yardım dilemekte ve ona şöyle seslenmektedir:

لَا تَتْرُكْنِي فِي سِجْنِ ابْنِ زِيَادٍ  
فَإِنَّكَ قَادِرٌ عَلَيَّ إِنَّقَادِي<sup>87</sup>

"Beni İbni Ziyâd'ın hapishanesinde terk etme. Zira beni kurtarmaya ancak senin gücün yeter."

Emevî döneminin bir diğer şairi Cuhdur el-Ukelî<sup>88</sup>, Haccâc zamanında Yemâme valisi olan İbni Arabî'nin oğlu İbrahim'e kendi durumundan şikâyet ederek ondan babasının yanında kendisine aracı olmasını istemektedir.<sup>89</sup>

Halife Hârûn er-Raşîd tarafından hapse atılırınca Ebu'l-Atahiyye (ö. 213/829)<sup>90</sup> ona hitaben yazdığı aşağıdaki beyitlerde, kendisini serbest bırakması için yalvarmaktadır:

أَلَا يَا أَيُّهَا الْمَلِكُ الْمُرْجَى عَلَيْهِ نَوَاهِضُ الدُّنْيَا تَحْوِمُ  
أَقْلِبْنِي زَلَّةً لَمْ أَجْرِ مِنْهَا إِلَى لَوْمٍ وَمَا مِثْلِي مَلُومٌ  
وَحَلِّضْنِي تَخْلُصَ يَوْمٍ بَعِثَ إِذَا لِلنَّاسِ بُرُزَتِ الْجَحِيمُ<sup>91</sup>

"Ey herkesin kurtuluşu elinde olan melik! Hiçbir günahım yokken basit bir sürçmem yüzünden girdiğim bu durumdan beni kurtar. Çünkü ben kınanmayı hak etmiyorum ve beni bu hapishaneden kurtar. Cenabı Allah da kıyamet gününde seni Cehennem azabından kurtarsın."

<sup>87</sup> *Divânu Yezîd İbni Müferriğ el-Himyârî*, s. 193'ncü sayfa Dipnotu.

<sup>88</sup> Yemâme ehliinden olan Cuhdur Emevî döneminde yaşamış yol kesen serseri şairlerdendir. Yemâme ile Hucr arasında kervan yollarını keserken insanların kendisinden şikâyeti artında Haccâc'ın adamları yakalamış ve onu hapse atmışlardır. Devvâr adlı hapishanede söylediği çok sayıda şiiri mevcuttur. 100/718 yılında öldüğü tahmin edilir. Bkz. Bâbetî, Azîze Fevâl, *Mu'cemu's-Şu'arâi'l-Muhadramîn ve'l-Umeviyyîn*, Curûs Pres, 1. Baskı, Trablus (Lübnan), 1998, s. 78.

<sup>89</sup> Bkz. eş-Şehrî, eş-Şikvâ fi'ş-Şi'ri'l-Arabî hatta Nihâyeti'l-Karnî's-Sâlis el-Hicrî, s. 237.

<sup>90</sup> İlk Abbâsî döneminde yaşamış İranlı şairlerden olan Ebu'l-Atahiyye, Abbâsî halifelerinden el-Hâdî, el-Mehdî ve Hârûnurraşîd'i görmüş ve onları methetmiştir. Ebu'l-Atahiyye'yi halife Harun er-Raşîd'in nedimelerinden biri yapmıştır. Rivayete göre büyük şairin bir dönem sonra zühd hayatı yaşamaya başlamış ve gazel şiirleri söylemekten vazgeçmiştir. Halifenin hışmına sebep olan şairi söz konusu halife hapse attırılmış ve daha sonra serbest bırakmıştır. Şairin hapishanede söylediği birçok şiiri bulunmaktadır. Hayatı ve şiirleri için bkz. el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Egânî*, IV, 5-67; et-Tenûhî, Ebi Ali el-Muhassin b. Ali (ö. 384/) *el-Ferec ba'de's-Şidde* (I-V), Thk. Abbûd eş-Şâlcî, Dârû Sâdır, Beyrut, 1978, 2/116-120.

<sup>91</sup> *el-Envâru'z-Zâhiye fi Divâni Ebi'l-Atahiyye*, nşr. Ahadu Âbâi'l-Yasû'îyyîn, Mektebetü'l-Âbâi'l-Yasû'îyyîn, Beyrut, 1886, s. 283.

Harûn er-Raşîd'in yukarıdaki şiiri dinledikten sonra ağladığı ve Ebu'l-Atahiyye'yi serbest bıraktığı rivayet edilmektedir.<sup>92</sup>

### Şairin Hapisten Kurtarması için Allah'a Dua Etmesi

Kimi şairler de vardır ki; hapisane ortamında Allah'tan başka sığınacak kimselerinin olmadığını ve umutlarının tükendiğini düşünerek ve yaptıklarından dolayı pişmanlık duyarak tövbe etmekte ve O'na (c.c) yalvarmaktadır. Cuhdur el-Ukelî, bir habsiyyesinde yaptığı şeylerden dolayı pişmanlık duyarak Cenâbı Allah'tan bağışlanma dilemekte ve kurtarması için O'na yalvarmaktadır:

دَعْوَى فَأَوْلَهَا لِي إِسْتِعْفَارُ	إِنِّي دَعَوْتُكَ يَا إِلَهَ مُحَمَّدٍ
رَبِّ الْبَرِيَّةِ لَيْسَ مِثْلَكَ جَارُ	لِشَجِيرَتِي مِنْ شَرِّ مَا أَنَا خَائِفٌ
رَبِّي بِعِلْمِكَ تَنْزِلُ الْأَقْدَارُ	تَقْضِي وَلَا يُقْضَى عَلَيْكَ وَإِنَّمَا
سَتَى وَالْأَلْفَ بَيْنَنَا دَوَارُ	كَأَنْتَ مَنَازِلُنَا الَّتِي كُنَّا بِهَا
أَزْلًا وَيُمْنَعُ مِنْهُمْ الزُّوَارُ <sup>93</sup>	سَجْنٌ يَلَاقِي أَهْلَهُ مِنْ خَوْفِهِ

*“Ey Muhammed'in İlah'ı sana dua ediyorum. Bu duamın öncesinde bağışlanma diliyorum.*

*Korktuğum şeyin şerrinden beni koruyasın. Ey toprak üzerinde bulunan her şeyin Rabbi, Senin gibi bir koruyucu ve gözetici yoktur!*

*Her şey senin irâden doğrultusunda gerçekleşiyor ve kimsenin Sana hükmü sökmemez. Şüphesiz Sen benim Rabbim'sin. Kaza ve kader ancak Senin bilgin doğrultusunda olur.*

*Devvâr<sup>94</sup> Hapishanesi bizi bir araya toplamadan önce hepimizin evi barkı muhtelif yerlerdeydi.*

*Burası öyle bir hapisanedir ki; halkı darlık ve korku yüzünden yan yana oturuyor. Gelen ziyaretçiler de oraya girmekten menediliyorlar.”* diyerek Cuhdur, Haccâc döneminde insanların çektikleri sıkıntıları ve maruz kaldıkları zulmü apaçık gözler önüne sermektedir.

### Sonuç

Edebî bir ürün olan habsiyye, hapis cezasına çarptılan birçok şairin yalnızlıklarında, zor durumlarında ve hastalandıklarında onların en iyi sığınağı ve teselli kaynağı olmuştur. Çektikleri çilelerini, yaşadıkları sıkıntıları ve en

<sup>92</sup> Bkz. el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Egânî*, IV, 42.

<sup>93</sup> Tarîfî, Muhammed Nebîl, *Divanu'l-Lusûs fi'l-Asreyni'l-Câhili ve'l-İslâmî* (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 2004, I, 158.

<sup>94</sup> Yemâme'de bulunan bir hapisanedir. Bkz. Tarîfî, *Divanu'l-Lusûs fi'l-Asreyni'l-Câhili ve'l-İslâmî*, I, 158.

yakınları tarafından unutulduklarında boğazlarına düğümlenen hüznlerini, içten içe ağlamalarını, şikâyetlerini ve yakarışlarını Allah'tan başka kimse duymamıştır. Arap-İslam tarihinde özellikle Emevîler ve Abbâsiler döneminde devlete muhalif olan kimi şair ve yazar idareciler tarafından zaman zaman hapse atılmak veya öldürülmek suretiyle cezalandırılmıştır. Bunlar arasında hapse mahkûm edilen şairlerin bir kısmının buldukları ortamda yaşadıkları, şiirleri aracılığıyla tasvir edilmiş ve onların en içten duygularıyla ortaya koydukları bu edebî ürünler günümüze ulaşmıştır. Bu habsiyyelerde, şikâyet, gazel, hiciv, tasvir, özlem vb. türden temalar bulunmaktadır.

Cahiliyye döneminde Munhul el-Yeşkurî, Antere b. Şeddâd, Tarafe b. el-'Abd ve Adî b. Zeyd,

İslamî dönemde el-Hutay'e ve Ebu Mihcen es-Sekafî,

Emevî döneminde el-Ferzadak, İbni Müferriğ el-Himyerî, Cuhdur el-Ukelî, Utârid b. Kurrân,

Abbâsî döneminde Sâlih b. Abdilkuddûs, Ebu't-Tayyib el-Mütenebbi', Ebu'l-Atahiyye ve Ebu'l-Firâs el-Hamdânî habsiyyeleriyle bilinen şairlerden bazılarıdır. Arap edebiyatında hapishane ortamının hapse mahkûm edilen şairin dilinden şiire ve edebiyata yansıyan yönlerinin şiir tenkitçilerinin dikkatini çektiği ve edebî bir tür olarak incelenmeye tabi tutulduğu görülmektedir. Bu şiirler duygu yönünden dolu, edebî yönden yüksek, tasvir yönünden canlı ve gerçekçi şiirlerdir. Ayrıca bu şiirlerin edebî özelliğine baktığımızda çoğunun kıt'a ve küçük kasidelerden oluştuğu ve teşbih sanatının çokça kullanıldığı görülmektedir.

### Kaynakça

- Anûşe, Hasan, *Dânişnâme-i Edeb-i Farisî, I. Cilt: Âsiyâ-i Merkezî, Müessese-i Ferhangî ve İntişârâtî-i Dânişnâme*, Tahran, 1375.
- Bâbetî, Azîze Fevâl, *Mu'cemu's-Şu'arâi'l-Muhadramîn ve'l-Umeviyyîn*, Curûs Pres, 1. Baskı, Trablus (Lübnan), 1998.
- el-Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Kitabu Cumel min Ensâbi'l-Eşrâf(I-XIII)*, Thk. Suheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikir, Beyrut, 1997.
- Atvan, Hüseyin, *ez-Zındaka ve's-Şu'ûbiyye fi'l-Asri'l-Abbâsî el-Evvel*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1984.
- Ca'ferî, Leylâ, "Şikvâ'iyye der Şi'r-i Fârsî ez Âgâz tâ Payân-i Karn-i Şeşşum", (*Doktora Tezi*), Dânişgâh-i Âzâd-i İslâmî, Tahran, 1385.
- Dayf, Şevkî, *el-Asru'l-Abbâsî el-Evvel*, Dâru'l-Maarif, 8. Baskı, Kahire, 1966.
- Divânü 'Adî b. Zeyd el-'İbâdî*, Thk. Muhammed Cebbâr el-Mu'aybid, Dâru'l-Cumhuriyye yay., Bağdat, 1965.
- Divanu Ali b. el-Cehm*, Vizâretü'l-Maarif yay., el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Su'ûdiyye, 1980.
- Divanu Antare b. Şeddâd el-Absî*, nşr. Halil el-Hurî, Tab'atü'l-Âdâb, Beyrut, 1893, s. 47-48.

- Divanu Ebî Nuvas bi-Rivâyeti's-Sûlî*, Thk. Behjet Abdulgafûr el-Hadîsî, Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, Ebu Dabi, 2010.
- Divanu Ebi Nuvâs el-Hasan b. Hâni' el-Hakîmî*, (I-V) Thk. Wagner Ewald, Franzsteiz yay., Wiesbaden (Stuttgart), 1988.
- Divanu Ebi'l-Firâs el-Hamdânî*, şerh: Nahle Kalfat, el-Matbaatü'l-Edebiyye, Beyrut, 1910.
- Divânü el-Kattâl el-Kilâbî*, Thk. İhsan Abbas, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1989.
- Divanu Mütenebbî' (I-II)*, Şerh: Berkûkî, trc. Alırza Minuçehriyân, İntişârât-i Zuvvâr, 3. Baskı, 1390.
- Divanu Tarafe b. el-'Abd*, nşr. Hamdu Tammâs, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1. Baskı, 2003.
- Divanu Yezid b. Müferrîğ el-Himyerî*, Thk. Abdulkuddûs Ebu Sâlih, Müessesetü'r-Risale, 2. Baskı, Beyrut, 1982.
- ed-Düveyhî, Halil, *Divanu Ebî Firâs el-Hamdânî*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut, 1994.
- el-Bekrî, Abdullah b. Abdilaziz (ö. 487/1095), *Mu'cemu Ma'sta'cem min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâdi'* (I-IV), nşr. Mustafa es-Saka, Alemu'l-Kutub yay., Beyrut, 1983.
- el-Birza, Ahmad Muhtar, *el-Esr ve's-Sicn fî Şi'r'l-Arab*, Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut, 1. Baskı, 1985.
- el-Envâru'z-Zâhiye fî Divani Ebi'l-Atahiyye*, nşr. Ahadu Âbâi'l-Yasû'ıyyîn, Mektebetü'l-Âbâi'l-Yasû'ıyyîn, Beyrut, 1886.
- el-Hamevî, Yakut, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.
- Eliaçık, Muhittin, "Gubârî'nin Zindanda Yazdığı Menâsikü'l-Hac Mesnevisi", İlmî Araştırmalar (Dergisi), İstanbul, 2004, Sayı: 1, s. 105-116.
- el-Merzübânî, Ubeydullah Muhammed b. İmrân, *Mu'cemu's-Şua'arâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2. Baskı, 1982.
- el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Mektebü's-Şarki'l-İslamiyye, Kahire, 1938.
- es-Se'âlibî, Ebu Mansûr Abdulmelik en-Nisâbü'rî (ö. 429/1038), *Yetimetü'd-Dehr fî Mahâsin-i Ehli'l-Asr (I-V)*, Thk. Mufid Muhammed Kamiha, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1938.
- eş-Şehrî, Zafir Abdullah Alî, *eş-Şikvâ fi's-Şi'ri'l-Arabî hatta Nihâyeti'l-Karnî's-Sâlis el-Hicrî*, Camiatü Ümmi'l-Kura yay., Mekke, 1990.
- eş-Şentemrî, el-A'lam, *Şerhu Divani Tarafe b. el-'Abd*, Thk. Lutfî es-Sakal, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut, 2. Baskı, 2000.
- Fahurî, Hanna, *Tarih-i Edebiyat-i Zeban-i Arabî*, trc. Abdulmuhammed Âyetî, İntişârât-i Tus, 6. Baskı, Tahran, 1383.
- Furuzânfer, Muhammed Hasan, *Suĥan-i Suĥanverân*, Hâşî' Yay., Tahran, 1387.
- Hamdûn, el-Hasan b. Muhammed b. Ali, *Tezkiretü'l-Hamdûniyye (I-X)*, Thk. İhsan Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut, 1996.
- İbnu'l-Buhturî, Safiyuddîn Ebi'l-Feth İsâ (ö. 625/1228), *Ünsü'l-Mescûn ve Râhatü'l-Mahzûn* Thk. Muhammed Edîb el-Câdir, Dâru Sâdır, Beyrut, 1997.
- İbnü Kızıoğlu, Şemsuddîn Ebi'l-Muzaffer Yusuf (ö. 726/1326), *Mirâtü'z-Zemân fî Târihi'l-A'yân*, Thk. Kâmil Selmân el-Cebûrî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971.
- İbnü Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim Ed-Dineverî, *eş-Şi'r ve's-Şu'râ (I-II)*, Thk. Ahmed Şâkir, Dâru'l-Maarif, Kahire, 1958.



- İbnü Kuteybe, "\_\_\_\_", *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, nşr. Şeyh Hasan Temîm, Dâru İhâ-i'l-Ulûm, Beyrut, 3. Baskı, 1987.
- İbrahimî Kâverî, Sadık, Çulaniyân, Rahime, "Madâmîn ve Mavdûât-i Müşterek der Habsiyehâ-i Fârisî ve Arabî", *Edebiyât-i İrfânî ve Ustûre Şunâhtî*, Dânişgâh-i Âzâd-i İslâmî, Âbâdân, Yıl: 1387, Dönem: 4, Sayı: 11, s. 9-35.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec (ö. 356/967), *Kitâbu'l-Egânî* (I-XXV), Thk. İhsan Abbâs vd., Dâru Sâdır, Beyrut, 3. Baskı, 2008.
- Muravvah, Muhammed Rıza, *es-Se'âlik fi'l-Asri'l-Umevî: Ahbâruhum ve Eş'âruhum*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1990.
- Semerkindî, Ahmed b. Ömer b. Ali Nizâmî Arûzî (ö. 553/1158), *Çehâr Makâle*, Tashîh, Muhammed Kazvinî, İntişrarât-i Armagân, nşr. Muhammed Mu'în, Tahran, 1958.
- Şerhu Divani Ebi't-Tayyib, el-Mütenebbî li Ebi'l-Alâ el-Maarrî* (I-IV), Thk. Abdulmecid Deyab, Dâru'l-Maarif, 2. Baskı, 1992.
- Şerîf el-Murtadâ, Ali b. el-Hüseyin el-Musevî el-Alavî (ö. 436), *Emâli'l-Murtada* (I-II), Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1954.
- Tarîfî, Muhammed Nebîl, *Divanu'l-Lusûs fi'l-Asreyni'l-Câhilî ve'l-İslâmî* (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 2004.
- eş-Şentemrî, el-A'lem, *Şerhu Divani Tarafa b. el-Abd*, Thk. Lutfi es-Sakal, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut, 2. Baskı, 2000.
- et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu't-Taberî* (I-XI), thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Maarif, 2. Baskı, Kahire, 1971.
- et-Tenûhî, Ebi Ali el-Muhassin b. Ali (ö. 384/) *el-Ferec ba'de's-Şidde* (I-V), Thk. Abbûd eş-Şâlcî, Dâru Sâdır, Beyrut, 1978.
- Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2005, s. 844 (hapis maddesi).
- Yusuf, Şa'bân, *Edebu's-Sucûn*, el-Hey'atü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kuttâb yay., Kahire, 2014.
- [www.roshdmag.ir/fa/article/24876/چهره-خشن-تاریخ-اسلام](http://www.roshdmag.ir/fa/article/24876/چهره-خشن-تاریخ-اسلام) (Erişim tarihi: 10.05.2021).

**(Extended Abstract)****Habsiyye/ The Prison Poems In Classic Arab Poetry**

In the history of humanity, some people have been punished in different ways by the Authority for some social, religious or moral crimes they have committed. Most of the time, they kept the person who committed a crime detained in a place for a certain period of time in order to ensure that the guilty person does not disturb the order. The name of this place is prison.

Prisons are means of intimidating criminals, murderers, and lawbreakers, an indicator of the state's dominance over guilty people. Prisons are among the oldest institutions that have existed throughout history. The prison, which is mentioned as an indicator of dominance in the Qur'an, also existed in later periods. It is stated that a prison was built in the city of Kufa for the first time in the history of Islam to punish the criminals upon the increase in crime rates during the reign of Hazrat Ali. Until that date, there was no mention of the existence of a prison in the known sense of Muslims. In addition to the function of suppressing and reducing the criminal element of the prison, it is also used to silence those who oppose the state. Therefore, some of the people imprisoned may be innocent. Likewise, prisons are a place where thought criminals are kept; they are prisoners of conscience. Due to this function, many scholars, writers, poets, orators etc. throughout history are imprisoned. The thinker was imprisoned for his speeches, writings, poems and sermons, which the authority did not like. Within these people, the environment inspired especially the poems of the poets and they wrote their most emotional and realistic poems in prison.

The poems that these poets composed in the prison environment began to emerge as a literary genre in the Arab literature over time.

In Arab-Islamic history, especially in the period of Umayyads and Abbassids, some poets and writers who were against the state were punished by being imprisoned or killed from time to time by the authorities. Among these, the lives of some of the poets who were sentenced to prison were depicted through their poems, and these literary products, which they presented with their sincere feelings, have survived to the present day.

The poems written by the poet in the prison environment are called Habsiyye. In Habsiyyas, there are complaints, erotic poetry, satire, description, longing, etc.

The most famous Habsiyye poets in history are as the following:

In Pre-Islamic period: Munhul el-Yeshkurî, Antere b. Shaddad, Tarafe b. al-'Abd and Adi b. Zayd.

In early Islamic era: Al-Hutayaa and Abu Mihjan es-Saqafi.

In the Umayyad period, al-Ferazdaq, İbni Müferrigh el-Himyari, Juhdur el-Ukeli, Utârid b. Qurran.

During the Abbasid period: Salih b. Abdilquddus, Ebu't-Tayyib el-Mute-nebbi', Ebu'l-Atahiyye and Ebu'l-Firâs el-Hamdani.

Prison literature / Prison poems in Arabic literature attracted the attention of poetry critics and began to be studied as a literary genre. It is said that the first person to use the word Habsiyye as a literary term was Nizami Aruzî Samarqandi. While he is describing the life of Masud Sa'd Salman, one of the poets of the Ghaznavid period, in his work called Chahar Maqala; he used the term Habsiyye for the poems that this poet wrote in prison. Poems written by poets who were sentenced to prison in the later periods by imitating Masud Sa'd, created a new literary genre in Iranian literature.

Although a term describing prison poems is used in classical Arabic poetry, this term is thought to have passed from Persian literature to Arabic literature. These poems are full of emotion, high in literature, lively and realistic in terms of description. In addition, when we look at the literary feature of these poems, it is seen that most of them are composed of ode and small eulogies and the art of metaphore is widely used.

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

## **ARAP EDEBİYATI OTOBİYOGRAFİ YAZIN GELENEĞİ: TAŞKÖP- RÜZÂDE ÖRNEĞİ**

*Autobiographical Writing in the Arabic Literary Tradition: The Case of Taş-  
köprüzâde*

**Ahmet TOPAL**

Dr. University of Leeds, School of Languages, Cultures and Societies,  
Leeds/United Kingdom

[ahmet.topal@aya.yale.edu](mailto:ahmet.topal@aya.yale.edu)

<http://orcid.org/0000-0003-3127-1674>

### **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 05/05/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 06/06/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/06/2021

Atıf/Citation: Topal, Ahmet. "Arap Edebiyatı Otobiyografi Yazın Geleneği: Taşköp-  
rüzâde Örneği". *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021): 183-206.

## Arap Edebiyatı Otobiyografi Yazın Geleneği: Taşköprüzâde Örneği\*

### Öz

Modernite öncesi Arapça otobiyografi yazımı hakkında Batı'da yazılmış ilk ciddi eser olan Franz Rosenthal'ın kaleme aldığı *Die arabische Autobiographie* adlı makale, Batı'nın "bireysellik" ve "öz-farkındalık" olgularının Arapça otobiyografi eserlerinde bulunmadığını dayanak göstererek, diğer kültürlerin "gerçek" otobiyografiden yoksun olduğunu savunmuştur. Batı'da yazılmış daha sonraki eserlerin kahir ekseriyeti, Rosenthal'ın Arap otobiyografi yazınına layık gördüğü bu yeri benimsemiştir. Son dönemlerde kaleme alınmış olan konuya dair eserler ise, modern-Batı haricindeki kültürlere ait otobiyografi eserlerinde bireyselliliğe dair yazılı ifadelerin bulunmayışının, 'bu insanların kendilerine has şahsiyetlerinin olmadığından kaynaklandığı' fikrine şüpheyle yaklaşarak, daha önceden bilinmeyen çok sayıdaki Arapça otobiyografik yazma eseri gün yüzüne çıkarmıştır. Bu çerçevede yazılan bu makale, 16. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Taşköprüzâde Ahmed Efendi'nin *el-Şekâ'ik el-Nu'māniyye fi 'Ulemā' id-devle 'Osmāniyye* adlı biyografi eserinin sonuna eklediği otobiyografisinin Arapça otobiyografi yazın geleneği çerçevesinde bir değerlendirmesidir ve bu otobiyografinin açıklanması bir tercümesini de sunmaktadır. Taşköprüzâde örneğinde, Arapça otobiyografi yazını hakkındaki önceki genel kabulün tek kelimeyle yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. Özelden Batı ilim dünyasının Arapça ve Osmanlı Türkçesi otobiyografi yazın geleneğine karşı zamanla değişen tutumu gibi ülkemizde bâkir olan bir sahayı konu edinmesi, genelde Oryantalizm'in zamanla değişen çeşitli safhalarına ışık tutan mevcut eserlere katkı sunacak yeni bir halka olması hasebiyle, bu makalenin ilim dünyasında önemli bir boşluğu dolduracağına inanıyoruz. Son olarak bu çalışma, Osmanlı'nın seçkin âlimlerinden Taşköprüzâde'nin kariyerine dair sunduğu bilgiler sayesinde, son dönemlerde Batı üniversitelerinde de eğitime dahil edilmeye başlanan medrese eğitiminin daha iyi anlaşılmasına da yardımcı olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça otobiyografi, Taşköprüzâde, Bireysellik, Oryantalizm, Medrese eğitimi.

### Autobiographical Writing in the Arabic Literary Tradition: The Case of Taşköprüzâde

#### Abstract

The first serious treatment of pre-modern Arabic autobiography in the western scholarship, *Die arabische Autobiographie*, "focused on disproving the existence of "true" autobiography in other cultures" on the basis of the absence of western "individualism" and "self-awareness" in the Arabic self-narrative texts. The majority of the subsequent works in the western academia, took his analysis for granted. Recent studies found the idea that 'people of other cultures, including pre-modern west, did not use literary representations of individualism in their self-narrative texts because they probably did not have distinct personalities' doubtful, which allowed them unearth a large amount of unknown Arabic autobiographical manuscripts. In this context, this paper studies the autobiography of 16th century Ottoman scholar Taşköprüzâde Ahmed Efendi (d. 968/1561), which is appended to his biographical dictionary *al-Shaqā'iq al-Nu'māniyya fi 'Ulamā' al-Dawlat al-'Uthmāniyya* (Nu'māni Tulips in the Ottoman State), within the context of autobiographical writings in the Arabic literary tradition and provides with an annotated translation of it. Using Taşköprüzâde's autobiography as a case study, it shows that the previous perception of Arabic autobiography was simply wrong. Dealing with such a new topic about which there is no study in our country as the the changing attitude of western academia towards Arabic and Ottoman autobiographical writings in particular and being a new contribution towards the study of Orientalism, which will shed light on its various levels in general, I believe that the present work will fill an important gap in the scholarship. Finally, this work will hone our understanding of the madrasa education, a type of Islamic education whose various applications can also be seen in western university contexts, thanks to the details it provides about the career of the celebrated Ottoman scholar Taşköprüzâde.

**Keywords:** Arabic autobiography, Taşköprüzâde, Individualism, Orientalism, Madrasa education.

\* Bu çalışma, yazarın "The Life of Taşköprüzâde: 'Işām al-Dīn Abū al-Khayr Aḥmad b. Muştafā b. Khalīl" (Yale University, 2014) adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

## Giriş

Arapça otobiyografi yazını üzerine yapılan ilk ciddi çalışma Franz Rosenthal'ın çalışmasıdır.<sup>1</sup> Rosenthal, Arapça otobiyografi yazın türünü tespit eden ve bu yazın türünün önemli birçok metnini bir araya getiren ilk modern bilim adamıdır.<sup>2</sup> Bu metinleri incelemesinin sonucunda, onların "gerçek" otobiyografiden sayılamayacağını<sup>3</sup> çünkü "İslam'da otobiyografi yazımının yazarın şahsiyetinden çok konuya odaklı olduğunu"<sup>4</sup> ve kaleme alınmış elde olan bir avuç otobiyografinin de hiçbirinin kişiye özel bir şahsiyetin varlığının bilincinde yazılmış olmadığını<sup>5</sup> söylemiştir. Bu da, birçok yazarın Arapça otobiyografilerin sayısının az olduğuna ve var olanların da ilmî bir değere sahip olmadığına inanmalarına sebebiyet verdiği için dolaylı olarak, Arapça otobiyografilerinin yarım asırdan daha fazla bir süreliğine ilmî bir değeriyle tabii tutulmasının önünü kapamıştır.<sup>6</sup>

Bu durum, Rosenthal'ın makalesini kaleme aldığı daha bihaber olduğu daha birçok yazma eserlere de dayanan yeni eserlerin ortaya koydukları analizler

<sup>1</sup> "Die arabische Autobiographie," *Studia Arabica* 1 (1937): 1-40.

<sup>2</sup> Reynolds; 2001, s. 24. Arapça otobiyografi yazın geleneği hakkında yazılmış belli başlı eserlerden bazıları şunları içermektedir: M.J.L. Young, "Medieval Arabic Autobiography," in *The Cambridge History of Arabic Literature. Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, ed. M.J.L. Young et al., Cambridge 1991, 183-187; Carl Brockelmann, "Mā şannafa 'ulamā' u l-'Arabi fi ahwālī anfusihim," in *al-Muntaqā min dirāsāt al-mustaşriqīn*, ed. Şalāhaddīn al-Munajjid, Cairo 1955, 3-23; Hilary Kilpatrick, "Autobiography and Classical Arabic Literature" in *Journal of Arabic Literature*, Vol. 22, No. 1 (March, 1991), 1-20; *Edebiyāt: Special Issue—Arabic Autobiography* 7 (1997); Dwight F. Reynolds, ed., *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, University of California Press, Berkeley etc., 2001. Bu alanda belirli bir şahsın otobiyografisini konu edinen eserlerden bazıları şunlardır: Gerhard Endress, 'Reading Avicenna in the Madrasa. Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East', in *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. J. E. Montgomery, Leuven / Paris / Dudley (Ma.), 2006, 371-423; N. Peter Joosse, "'Pride and Prejudice, Praise and Blame.' 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī's Views on Bad and Good Medical Practitioners," in *O ye Gentlemen. Arabic Studies on Science and Literary Culture. In Honor of Remke Kruk*, ed. A. Vrolijk and J. P. Hoozemans, Leiden: Brill, 2007, 129-142; Shawkat Toorawa, "Language and Male Homosocial Desire in the Autobiography of 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī (d. 629/1231)," *Edebiyāt: Special Issue*, 7 (1997), 251-265; Shawkat Toorawa, "The Educational Background of 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī," *Muslim Education Quarterly* 13 (1996) 35-53; Shawkat Toorawa, 'A Portrait of 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī's Education and Instruction', in *Law and Education in Medieval Islam. Studies in Memory of Professor George Makdisi*, eds J. E. Lowry, D. J. Stewart, and S. M. Toorawa, Gibb Memorial Trust: 2004, 91-109; ve David Reisman, "Medieval Arabic Medical Autobiography." *Journal of the American Oriental Society* 129, no. 4 (2009): 559-69. Ayrıca bkznz, Ahmet Topal, "The Autobiography of Taşköprüzâde: 'İşâm al-Dīn Abū al-Khayr Aḥmad b. Muştafâ b. Khalīl" (Yale University, 2014).

<sup>3</sup> Reynolds; 2001, s. 28.

<sup>4</sup> a.g.e., s. 23.

<sup>5</sup> a.g.e., s. 23.

<sup>6</sup> a.g.e., s. 28.

sonucunda değişmiştir. Bu yeni akıma göre, Arapça otobiyografi eserlerinde kullanılan edebi ifadelerden de yazarın kişiliğine dair özelliklerin izlerine rastlamak mümkün görülmektedir. Ayrıca bir edebi eserin otobiyografi olarak adlandırılabilmesi için Rosenthal'ın "gerçek" otobiyografinin olmazsa olmazı olarak gördüğü, otobiyografi eserlerinin öz-farkındalık ifade eden usul ve ifadeleri içermesi, bir zaruret olarak görülmemektedir. Aksine yazarının kendi biyografisini anlatıyor olması, o metnin otobiyografi olarak düşünülmesi için yeterli sayılmaktadır. Bu anlayışı benimseyen bazı yazarlar, Rosenthal'ın araştırmasına yönelik bir takım eleştiriler getirmiş ve bilhassa onun çalışmasına temel olan kaynaklarını ve bu kaynaklardan elde ettiği verileri değerlendirirken kullandığı metodlarını eleştirmişlerdir.

Roshenthal'ın kaynaklarıyla ilgili olarak, onun vardığı sonuç kuvvetli değildi çünkü haberdar olduğı otobiyografi yazma eserlerinin miktarı, meselâ Reynolds'ın araştırmasını dayandırdığı eser miktarına göre çok az sayıda idi. Bundan dolayı, Reynolds kendi bulgularının Rosenthal'ınkilerden daha güvenilir olduğunu savunmuştur. Dahası, mesela on beşinci yüzyılın Mısırlı âlimlerinden Celâleddin es-Suyûtî'nin bile haberdar olduğı asırlık otobiyografi yazın geleneğinin varlığını göstermek suretiyle, Reynolds, modernite öncesi Arapça otobiyografilerinin çok az sayıda olduğı fikrini de çürütmüş oldu.

Reynolds'a göre Roshenthal'ın Arap edebiyatında "gerçek" otobiyografi yoktur iddiası, onun metodu açısından da doğru değildir. Roshenthal'ın metodu, modern-Batı otobiyografisinin karakteristik özellikleri olan "bireyselcilik" veya "öz-farkındalık" belirten yazınsal ifadeleri, diğer kültürlerin bu tür eserlerini değerlendirmek için ölçü olarak almaktan ibaret olmuştur. Bu metoda göre, eğer bir metinde bahsi geçen karakteristik özellikler yoksa, bu metin otobiyografi olarak değerlendirilmemekteydi. Hâlbuki yazarların bireyselcilik ifade eden ifadelere Arap edebiyatı otobiyografilerinde pek yer vermemeleri, bu eserlerin yazılış amacına uygun olan bir tutumdur. Bu anlayışa göre, bu tarz otobiyografi eserlerini kaleme alan kişiler, şahsi bir takım hal ve durumlarından bahsetmek yerine daha çok ilmî yönlerini konu etmek suretiyle, nesilden nesile aktardıkları bilgi birikimlerinin güvenilirliğini tesis etmeyi amaçlamışlardır. Nitekim bu kişilerin aktardıkları bu bilgilerin sağlamlığını ölçmek isteyen bir kişinin, onların hangi ilmî alanda söz sahibi oldukları veya yaşadıkları dönem gibi ilmî yönlerine dair malumatı incelemesi yeterli

<sup>7</sup> Karakter ve şahsiyetin bu şekilde anlaşılması, insanın içinin dışından farklı olmasını incelemektedir. (Bakınız Reynolds, s. 29.) On dokuzuncu yüzyıl erken dönem (Amerika'da yazılan) otobiyografilerindeki karakter teorisi, açıkça ifade edilmiş olan ve insanı doğası gereği günahkâr ve zayıf olarak tasavvur eden bir düşünceye dayanmaktadır. (Bjorklund, Diane, *Interpreting the Self: two hundred years of American autobiography*, Chicago 1998, s. 46.)

olacaktır. Diğer bir deyişle, bu eserler fikir ve düşünce yapısına yönelik olmaktan çok,<sup>8</sup> vakıalara yönelik biyografi kaynakları olduklarından dolayı yazarlarının bu eserleri kendi şahsiyetlerine yönelik değerlendirmelerden arındırmaları gayet tabiidir.

Reynolds'ın bir diğer eleştirisi de, "gerçek" otobiyografinin modern-Batı öncesinde bile var olmadığı olgusuna yöneliktir. Bu iddia, aslına bakılırsa, öyle bilimsel ya da tarihi gerçeklere dayanmış değildir; bilakis, Rosenthal'ın içinde bulunduğu toplumun genel kabullerinin bir yansımasıdır.<sup>9</sup> Zaten on dokuzuncu yüzyıl Batı biliminin Araplar da dâhil diğer kültürlerle atfettiği kıymet hesaba katıldığında, Rosenthal ve ardından gidenlerin görüşlerine olan güven daha da sarsılmaktadır. Nitekim modernite öncesi Batı biliminde, Yunan ve Araplar'dan sahip oldukları kişisellikten ötürü övgüyle bahsedilirken, Rönesans'a gelinceye kadar Batının bu özellikten mahrum olduğu ifade edilmektedir.<sup>10</sup> Bu nedenle, Rosenthal'ın Arap otobiyografisine dair kanaati, kendi devrine ait temeli olmayan bir paradigmayı yansıtmaktan öteye geçmemektedir.

### Taşköprüzâde'nin Otobiyografisinin Bir Edebi Analizi

Taşköprüzâde Ahmed Efendi'nin *el-Şekâ'ik el-Nu'mâniyye fî 'Ulemâ' el-Devle 'Osmâniyye* (Osmanlı Devleti'nin Âlimleri arasındaki *Nu'mânî*<sup>11</sup> Laleler) adlı biyografi eserinin sonuna yazdığı otobiyografisini çalıştığımız bu makalede, diğer bazı nüshaları ile kendisine okunduktan sonra<sup>12</sup> Taşköprüzâde'nin bizzat kendisinin onayladığı nüshayı esas alan Ahmed Suphi Furat'ın hazırladığı İstanbul baskısını temel aldık.<sup>13</sup> Bu bölüm, birinci bölümde Arapça otobiyografi yazın geleneğine dair sunulan bilgiler ışığında, Taşköprüzâde'nin otobiyografisinin bir değerlendirmesini sunmaktadır.

<sup>8</sup> Elger, Ralf ve Yavuz Köse (ed.), *"Many ways of Speaking About the Self"*, Wiesbaden, 2010, s.7. Otobiyografileri insanların mantık yapılarının tarihini incelemek için kaynak olarak kullanmak, İtalyan Rönesansı'ndan sonra Batıların dikkatini çekmişti. (Bakınız Elger 2010, s. 7. Jakob Burckhardt)

<sup>9</sup> Reynolds 2001, s. 23.

<sup>10</sup> a.g.e., s. 23.

<sup>11</sup> Taşköprüzâde eserinde Osmanlı topraklarında yaşamış Hanefî âlim ve şeyhlerinin hayatları hakkında bilgi verdiği için, Hanefî mezhebinin kurucusu olan ve daha çok İmâm-ı Âzam diye meşhur Nu'man b. Sâbit'e (ö. 150/767) atfen eserin adında *Nu'mânî* Laleler ifadesini kullanmış olması muhtemeldir. (*TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, XXXVII, s. 485.)

<sup>12</sup> Taşköprüzâde esere başlamadan önce gözlerini kaybetmiş olduğundan dolayı eseri bir başkasına yazdırmıştır. Bu sebeple yazarın kendi nüshasına sahip değiliz. Ancak Taşköprüzâde'nin kendisine okunduktan sonra onaylandığı notu üzerinde yer alan bir nüshaya sahibiz. Bu yazma eser Arkeoloji müzesi nr.403'te kayıtlıdır. (Bakınız *el-Şekâ'ik*'in İstanbul baskısının girişi)

<sup>13</sup> Furat, Ahmed Suphi (ed.), *el-Şekâ'ik el-Nu'mâniyye fî 'Ulemâ' el-Devle 'Osmâniyye*, İstanbul 1985.



Taşköprüzâde'nin otobiyografisi, onun eğitimi, müderrislik ve kadılığı etrafında dönen ilmî hayatının bir özeti mahiyetindedir. Medrese eğitiminde derslerin müfredatı belirli bazı kitaplar üzerine oluşturulduğu için, Taşköprüzâde de aldığı derslerden değil, bir hocayla okuduğu kitaplardan bahsetmektedir. Aynı şekilde verdiği dersler yerine, okuttuğu kitaplar bahis konusudur. Bu sebeple, çalışmamız esnasında otobiyografi metninin tam olarak anlaşılabilmesi için otobiyografi metninde tespit edilmesi gereken birçok kitap isminin geçtiğini gördük. Bunları tespit etmenin yanında, Taşköprüzâde'nin hocası olsun, bir tanıdığı olsun, metinde adı geçen kişileri de tespit edip, dipnotlarda bunlar hakkında sınırlı miktarda bilgiler verdik.<sup>14</sup> Bunu yaparken de *eş-Şekâ'ik*'in kendisine, Osmanlı Türkçesi'nde yazılmış tercümesi olan ve *Tercüme-yi Şekâ'ik* adıyla da meşhur olan ve *eş-Şekâ'ik*'in en iyi tercümesi olarak kabul edilen Mecdî'nin (ö. 1591) *Hadâ'iku's- Şekâ'ik*'ine (İstanbul, 1269, 1989), *GAS*, *GAL*, *Encyclopedia of Islam* ve *DİA İslam Ansiklopedisi*'ne dayandık.

Yukarıda işaret edildiği üzere, Arapça ve Müslümanlar'ın konuştuğu diğer dillerde kaleme alınan klasik otobiyografi eserlerinde yazarların şahsiyetlerine dair meselelerin bahis konusu olmaması, bu eserlerin yazılış amacına uygundur. Dolayısıyla bu durum bir eksiklik değil aksine doğru ve uygun olmalıdır. Böyle olmakla beraber, yine de klasik Arapça otobiyografi eserlerinde yazarın şahsiyetine dair bazı bilgileri adeta satıraralarında bulmak mümkündür. Bu minvalde, hassas bir değerlendirme sonucu, metinde Taşköprüzâde Ahmed Efendi'nin şahsiyetine dair ipuçları sunan bazı pasajların olduğunu fark ettik. Bu noktaların bazılarında burada bahsetmek istiyorum.

Taşköprüzâde'nin metindeki öne çıkan karakteristik özelliklerinin başında onun mütevazılığı gelmektedir ve bu özelliği metnin birkaç yerinde görülebilmektedir. Mesela, kitabında konu edindiği şahsiyetlerin biyografilerini bitirdikten sonra, kendi hayatından bahsetmeye başlamadan evvel, "Kıymetli şahsiyetlerin hayatlarının izahı burada bitmektedir" demekle, aslında kendisinin bu insanlarla aynı seviyede olmadığını düşündüğünü ifade etmektedir.

Kitabında bahsettiği alimler ile kendisine atfettiği kıymet arasındaki fark, daha sonra gelen cümlelerde daha da belirginleşir. *Eş-Şekâ'ik*'ta hayatlarını anlattığı kişilerden hemen sonra kendi otobiyografisinden de bahsedip bahsetmemekte yaşadığı tereddütten söz ettikten sonra, bu işi yapmasının haklılığını göstermek üzere bir benzetme kullanarak, kendisi ile diğerleri arasındaki ayrımı kalın çizgilerle belirtmiş olmaktadır: "Üstadlara (*eş- Şekâ'ik*'ta geçen âlim ve şeyhlere) hizmet edecek bir de hizmetçi (bendeniz) gerekir."

Bu noktada şundan da bahsetmekte yarar olduğunu düşünüyoruz: "Üstadlara hizmet edecek bir hizmetçi gerekir" cümlesi, âlimlerin kendilerinden

<sup>14</sup> Detaylı bilgi için bkz., Topal, "The Life of Taşköprüzâde" (Yale University, 2014).

bahsetmelerine dayanak olarak kullanageldikleri bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Taşköprüzâde bu cümleye başlamadan önce “Vicdanımı dinleyip, bu mevzuda söylenegelmiş olan söze de dayanarak (otobiyografimi yazma) cüretkârlığına karar verdim.” demektedir. Otobiyografi eserlerinin yazarlarının kendi hayat hikâyelerini de bu eserlerin sonuna yazmaları çokça rastlanan bir durumdur. Bu ifade geçmişte bir âlim tarafından kullanılmış ve diğer âlimlerce biyografi & otobiyografi (üstadların biyografisi & onlara hizmet eden hizmetçinin hayat hikayesi) bağlamında kullanılmaya çok uygun olduğuna kanaat getirilmiş olması muhtemeldir. Böylece bu kullanımın, alimlerin kendi ilmî başarılarından bahsetmelerine -ki normalde bu İslam’da pek de hoş bir davranış olarak görülmemektedir<sup>15</sup>- gerekçe olarak başvurdukları bir ifade olarak yaygınlaşmış olabileceği düşünülebilir.

Esasında işlenen konuların, yazarın ilmî yeterlilikleriyle sınırlı tutulması hasebiyle, Arapça klasik otobiyografi yazarlarının kendi hayatlarından bahsetmelerinin arkasında yatan sebep, okuyucunun yazarın bahsettiği kişiler hakkında söylediklerine güvenebilmesine yardımcı olmaktan ibarettir. Bu durum ise, günümüzde herhangi bir konuda konuşma yapacak kişinin, konuşmasından önce, sunucu tarafından onun konuyla ilgili ilmî yeterliliklerine dair hayatından kısaca bahsedilmesine benzemektedir. Böylece dinleyiciler, bu kişinin o alanda neler yaptığına bakarak, birazdan söyleyeceklerinin güvenilirliğini biraz ölçme fırsatı bulacaklardır.

Otobiyografisinin sonuna doğru, Taşköprüzâde’nin mütevazı kişiliğine dair ipuçları içeren bir bölüm daha bulunmaktadır. Orada; “İşte bu Allahu Teâla’nın kapasiteme göre bana bahsettiği eğitim ve ilimdir” diyerek, yine bu sahip olduğu meziyet veya nimetlerin, Allah tarafından ona hediye edildiğini itiraf etmek suretiyle, bunlar sebebiyle övgünün kendine değil bilakis bunları kendine bahşeden Allah’a olduğunu anlatmak istemektedir. Taşköprüzâde ayrıca “Her bilenin üstünde bir Bilen vardır”<sup>16</sup> ayetini zikretmekte ve “Allah korusun bu (otobiyografimi burada zikretmem) ilim veya imtiyaz iddiası filan değil; bilakis bu, Allah’ın şu sözüne olan güvenden dolayıdır: ‘Rabbinin sana bahsettiği nimetlere gelince, onları söyle’<sup>17</sup>” demektedir. Bahsettiği bu ayet, kendi iyi özelliklerinden bahsetmenin haklılığına temel olduğu için otobiyografi yazarlarının sıklıkla kullandıkları diğer bir ayettir.<sup>18</sup> Bu sebeple, görüldüğü gibi, Taşköprüzâde başarılarını kendine değil Allah’a atfetmektedir.

<sup>15</sup> Mesela Kur’ân 53:32, *fe-lâ tüzekkû enfüsekküm*. (Kendinizi temize çıkarmayın.)

<sup>16</sup> Kur’ân 12:76.

<sup>17</sup> Kur’ân 93:11.

<sup>18</sup> Reynolds 2001, s.1.

Yine onun şahsiyetiyle alakalı olmak üzere, ailesinin önemli bir aile olduğunu<sup>19</sup> ve kendisinin de bu aileye mensup olduğunu ifade etmektedir. Fakat böyle olduğu için bir büyülenme içine de girmemektedir. Otobiyografisinin başında ismini ve kendisinin de onunla meşhur olduğu aile adını söyleyerek kendisini tanıtır. Sonra buna ilavede bulunarak asil aileye ait olmanın veya bu ailenin ismiyle (Taşköprüzâde) meşhur olmanın önemli olmadığını ve asıl önemli olan şeyin Tukâzâde (Allah'tan korkanların soyundan gelen) ve Hüdâzâde (Allah'ın hidayet ettiklerinin soyundan gelenler) olabilmek olduğunu ifade eder.

Osmanlı âlim ve şeyhleri üzerine yazılan ilk biyografi eseri olan *el-Şekâ'ik*'i yazma girişiminde bulunması, bir anlamda kendisinin bu işin altından kalkabilecek derecede eğitilmiş olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Ama yine burada da, bu eğitim ve ardından gelen başarıları kendisine değil Allahu Teâlâ'ya atfetmektedir. Bunu da âlim ve şeyhlerin biyografilerini bitirdikten sonra söylediği şu ifadesinden anlayabiliriz: "Bu zaman içinde yaşamış âlimlerin ve aziz şeyhlerin hayat hikâyelerinin açıklanmasının sonudur. Bu işi tamamlamak da bana her şeyi bilen Rabbimin yardımıyla olmuştur." Bu sebeple, bu önemli eseri kaleme almaya muktedir olduğunu kabul etmiş olmakla beraber, Allah'ın yardımı olmasaydı, bu hedefe ulaşmasının mümkün olamayacağını ifade etmektedir.

Taşköprüzâde'nin burada bahsetmek istediği son özelliği de onun fedakârlığıdır. Bu kendisini birkaç yerde göstermektedir. Mesela, kardeşiyle beraber *el-Vâfiye* adlı eseri okurlarken, kardeşi hasta düşer ve Taşköprüzâde'den kendisinin iyileşmesini beklemesini rica eder ve o da kardeşinin bu isteği üzerine, kardeşi için beklemeye karar verir.

Taşköprüzâde'nin otobiyografisi, şahsiliğe dair bariz ifadelere metinde yer verilmemiş olmasına dikkat edilmiş olması bakımından modernite öncesi Arap edebiyatında gördüğümüz otobiyografi eserlerinin tipik bir örneğidir. Buna ek olarak, kendi ilmî başarıları hakkında konuşmasını her zaman eserde söylediklerine insanların güvenebilmesini sağlamak veya Allah'ın kendisine bahsettiği nimetleri söyleyerek ilahi buyruğa icabet etmek<sup>20</sup> gibi iyi bir sebebe bağlamaktadır ki bu da modernite öncesi bu tür eserlerde hakim olan bir durumdur.

<sup>19</sup> Osmanlı âlim çevrelerinin bir analizi için bakınız Zilfi, Madeline C., "Elite Circulation in the Ottoman Empire: Great Mollas of the Eighteenth Century", *Journal of the Social and Economic History of the Orient* 26 (1993), s. 318-364.

<sup>20</sup> Ortaçağ Arapça otobiyografi yazarlarının kendi başarılarını Allah'ı övmek adına kaleme almaları genel bir durumdu. Nitekim mesela Celâleddin el-Suyûtî, otobiyografisini *Tahdîs-i Ni'metillah* (Allah'ın Bahsettiği Nimetlerden Şükür Sadedinde Bahsetmek) olarak adlandırmıştır. (Reynolds 2001, s. 1)

## Taşköprüzâde'nin Hayatı

### Genel Bakış

Ahmed b. Mustafa b. Halil Taşköprüzâde Rebû'l-evvel ayının 14'üncü günü hicri 901 senesinde (2 Eylül 1492) Bursa şehrinde dünyaya gelmiştir. Osmanlı âlim ve şeyhleri hakkında yazılan bilinen en eski biyografi eseri olan *eş-Şekâ'ik el-Nu'mâniyye fi 'Ulemâ' el-Devle 'Osmâniyye* adlı eseriyle meşhurdur. Bu eserde 520 şahsiyet hakkında on tabakada bilgi verdikten sonra, kendi hayat hikayesini paylaşmaktadır. Otobiyografi Taşköprüzâde'nin bir özgeçmişi gibi, onun eğitim ve öğretim hayatı ile beraber hayatındaki önemli noktaların beraberce işlendiği bir özet mahiyetindedir.<sup>21</sup>

Taşköprüzâde ilk eğitimini babasının yanında tamamlamıştır. Daha sonra babası onu ve kardeşini İstanbul'a Yetim Ali diye meşhur bir âlimden okumak üzere yollamıştır. Zamanın diğer bazı alimlerinden de okuduktan sonra Taşköprüzâde sırasıyla Bursa, Edirne ve İstanbul'da çeşitli medreselerde hocalık yapar. Aynı zamanda Bursa ve İstanbul'da kadılık vazifelerinde de bulunmuştur. Ne var ki, görme yetisini kaybetmesinin ardından bu görevi bırakmıştır. Recep ayının 30'uncu günü 968 senesinde (16 Kasım 1561) İstanbul'da vefat etmiştir. Taşköprüzâde eserlerini daha çok Arapça kaleme almıştır. Bu otobiyografi metninde çok bahsetmediği Fıkıh, Tefsir, Hadis, Kelam, Biyografi ve Arap dili ve edebiyatına dair birçok kitabı, çeşitli konuları inceleyen risaleleri mevcuttur.<sup>22</sup>

### Otobiyografinin Tercümesi

#### (*el-Şekâ'ik el-Nu'mâniyye*<sup>23</sup>)

Yüzyılların âlimlerinin hallerinin izahı ve aziz şeyhlerin kıssaları üzerine söyleyeceklerimiz her şeyi bilen ve her şeyin sahibi Allah'ın yardımıyla burada tamamlanmıştır. Bu eseri tamamlarken bu fakirin aklına, bu kıymetli şahsiyetlerden bahsettikten sonra kendi hayat hikayesini zikretmek gelmiştir. Fakat kusurlu halim bunu yapmaktan beni alıkoydu. Bu sebeple, cüretkarlık ile gönülsüzlük<sup>24</sup> arasında gidip geldim. Vicdanımın sesine kulak vererek, bu mevzuda söylenegelmiş olan "Üstatların<sup>25</sup> (bu eserde bahsi geçen alim ve

<sup>21</sup> Osmanlı dönemi Türk edebiyatı üzerine bir analiz için, bknz., Kafadar, Cemal, "Self and Others: The Diary of a Dervish in the Seventeenth-Century İstanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature", *Studia Islamica* 69 (1989), s. 121-150.

<sup>22</sup> Taşköprüzâde'nin başlıca eserlerinin bir listesi için, bakınız *DİA*, *XL*, s. 151-152.

<sup>23</sup> Taşköprüzâde, Ahmed Efendi, *el-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye fi 'Ulemâ'i'd-Devle 'Osmâniyye*, ed. Ahmed Suphi Furat, İstanbul 1985.

<sup>24</sup> İfadenin Arapça aslı şöyledir; *beyne'l-ikdâmi ve'l-ihcâmi*.

<sup>25</sup> Arapça aslında ifade *li-sâdât* şeklinde *tâ-merbûta* iledir. Ancak bu kullanım bir hata olsa gerktir çünkü seyyid kelimesinin çoğulu kurala uygun olarak gelmektedir. Buradaki kullanımı bir hata olarak kabul ederek çeviriyi yapıyorum.

şeyhler) yanında onlara hizmet edecek bir de hizmetçi (kendim) olması gerekir<sup>26</sup>” sözüne de dayanarak cüretkarlığı seçmeğe karar verdim. Böylece onu yazmağa Aziz ve Celil olan Allah’a dayanarak başlıyorum. Kalem korkunun kaygan zemininde kayar, kağıt ise sadelik ve tevazuun salyasına kavuşur.<sup>27</sup>

Bundan sonra, zayıf, hasta ve de Yüce Rabbinin merhametine muhtaç bir kul olan, insanlar arasında Taşköprüzâde demekle meşhur olan –Allah bize asıl Hüdâzâde ve Tukâzâde<sup>28</sup> olmayı nasip etsin- Ahmed b. Mustafa b. Halil,

<sup>26</sup> Bu ifade yazarların mütevazı olma hassasiyetlerini yansıtan bir deyim olsa gerektir. Yukarıda da ifade ettiğim gibi, bu ifade yazdıkları biyografi eserlerinin sonuna kendi hayat hikayelerini eklemiş olan yazarların kullanageldikleri bir deyim olması muhtemeldir. O da kendi hayatı hakkında konuşmanın haklılığını göstermek adına bu ifadeyi kullanmaktadır. Bu mecazî ifadeyi kullanarak sanki şöyle demektedir: “Bu önemli şahsiyetlerin hayat hikayelerini eserini eserine alıp onları okuyuculara tanıtmak suretiyle bu insanlara hizmet eden şu hizmetçi kim, diye soracaksınız. Bu sebeple, kendi hayat hikâyemi kısaca anlatma ihtiyacı duyuyorum. Böylece beni tanıdıktan sonra bu insanların ilmi kişiliklerine dair söylediklerime de rahatça güvenebileceksiniz. Bu sebeple, lütfen kendi hayat hikâyemi burada anlatmamın sebebinin, bu kıymetli insanlardan biri olduğumu düşündüğümünden ötürü olduğu şeklinde algılamayınız. Burada kendimden de bahsetmiş olmamın amacı, bu kişiler hakkında söylediklerimde yetkin olduğumu göstermek ve sözlerime olan güveni artırmak içindir.”

<sup>27</sup> Arapça aslı şöyledir: “*ve'l-kalemu yezezelleku fi mezâlıkı'l-veceli ve'l-veraku yebluğu rika'l-hayâ'i ve'l-haceli.*” Bunun bir mecazi ifade olduğu açıktır ve iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımdaki fiil, kendisi hakkında konuşmakla kibre ve böbürlenmeye düşmekten duyduğu korkuyla beraber otobiyoğrafisini kaleme almasını tasvir etmektedir. Bunun açıklaması da şöyle yapılabilir; insanın kendisinin iyi yönlerinden bahsetmesi böbürlenmesinin işareti olabileceği için veya onu ‘ben neymişim’ demeye sevkedecek bir durum olduğundan dolayı, Taşköprüzâde bunun stress ve heyecanını yaşamaktadır ve bu sebeple de elleri titremektedir. Bu da kaleminin titremesine sebep olmaktadır. Taşköprüzâde de bundan dolayı yolu kaygan olarak tasvir etmektedir. Esasen kaygan olan yol değil, o yolda hareket eden kalem titrektir. (Kalemi titrek olarak değil de yolu kaygan olarak nitelendirmesi, edebi bir sanat olan istiairedir. Çünkü el ile (daha doğru bir ifadeyle el tarafından tutulmuş kalem ile ki bu da ayrı bir istiairedir) yol arasında *hâl-mahâl* ilişkisi vardır. İkinci kısımda da ifadede geçen fiil yazarın tevazuununun bir tasavvurudur. Nitekim ifadede geçen salya, kalemin mürekkebidir ve kalem de yazarı veya onun mürekkep ile kağıt üzerinde ifade ettiği ne ise onu temsil etmektedir. Kalemin mürekkebinin hayali olması da yazarın söylediklerinin haya içinde ve tevazu ile söylendiğine işaret eder. Bundan dolayı, ikinci kısım da şöyle anlaşılabilir: Yazar kendisi hakkında ne söylüyorsa, bunları tevazu ile söylemektedir. Hakikaten de Taşköprüzâde kendisini anlatırken çok sade ve mütevazı bir dil kullanmaktadır.

<sup>28</sup> Hüdâzâde ve Tukâzâde iki künyedir veya bunları soyisim gibi de düşünmek mümkündür. Bunlar başkalarının soyisim olarak kullanılıyor da olabilirler. Ama buradaki dikkat edilmesi gerektiğini düşündüğüm nokta, onun bu isimlerin manalarını kastederek kendisine dua etmesidir. Bu manalar da sırasıyla ‘hidayete ermişoğulları’ ve ‘müttakioğulları’ olarak tercüme edilebilir. Kendisinin de onunla meşhur olduğu aile ismi olan Taşköprüzâde ismini zikrettikten hemen sonra hemen ‘Allah bizi Hüdâzâde ve Tukâzâde yapsın’ demekle sanki şöyle demektedir: İnsanlar arasında o çok saygın olan o Taşköprüzâdelerden biri olmak bir marifet değil; asıl marifet hidayete eren ve Allah’tan korkanlardan olmaktır. Dikkat edilmesi gereken bir başka husus, Taşköprüzâde’nin bu anlamı, mecazı yaparken kullandığı edebi güzelliştir. Nitekim kendisine dua etmek için seçtiği Hüdâzâde ve Tukâzâde, onun aile ismi olan Taşköprüzâde ile benzer bir dil yapısıyla, yani özel isim ve buna ek olarak Farsça -oğulları manasına gelen -zâde soneki ile, şekillenmiştir.

(Allah güzel cömertliği ve merhameti ile onlara muamele etsin) hayat hikayemi anlatmaya başlıyorum.

Allah rahmet etsin babam<sup>29</sup> Bursa<sup>30</sup> şehrinden Ankara<sup>31</sup> vilayetine yola çıkmak istediğinde, ki bu benim doğumundan bir ay öncesine tekabül eder, seyahat etmek istediği gecenin seher vaktinde rüyasında güzel yüzlü bir dede görmüş. Babama, “Müjdeler olsun, bir erkek evladın olacak. Adını da Ahmed koyasın.” demiş. Babam seyahatini tamamladıktan sonra bu olayı anneme anlatmış. Ve çok geçmeden Rebî’ü’l-evvel ayının on dördüncü gecesi ben doğmuşum.

Temyiz yaşına geldiğimde, Ankara vilayetine göç ettik ve orada Kur’ân-ı Kerim’i okumaya başladık. Bu arada, Allah rahmet eylesin babam bana İsmüddin lakabını taktı ve Ebû’l-Hayr künyesini verdi. Benden iki yaş büyükçe Muhammed adında bir ağabeyim vardı. Babam, Allah rahmet eylesin, ona Nizâmeddin lakabını taktı ve Ebû Saîd künyesini verdi.

Daha sonra Kur’ân’ı hatmettik ve Bursa şehrine taşındık. Orada babam bana biraz Arapça kelime bilgisi öğretti. Sonraları kendisi İstanbul’a gitti ve beni<sup>32</sup> Yetim lakaplı ilmiyle amil Alâeddin<sup>33</sup> adında bir âlime teslim etti. Bu âlim hakkında daha önce bilgi vermiştik.

Ondan, *Maksûd*<sup>34</sup> adında morfoloji üzerine kısa bir eseri, Şeyh İzzeddin el-Zencânî’nin *Muhtasarı*’nı ve *Muhtasar-ı Merâhi’l-Ervâh*’ı<sup>35</sup> okudum. Ondan ayrıca sentaksa dair Şeyh el-İmam Abdulkâhir el-Cürcânî<sup>36</sup>’nin *Muhtasar-ı Mi’e*<sup>37</sup> adlı eserini, İmam Mutarrizî’nin<sup>38</sup> *Kitab-ı Misbâh*’ını ve Şeyhu’l-Allâme

<sup>29</sup> Muslihuiddin Mustafa Efendi (ö.935/1529), Taşköprüzâde’nin babasıdır. (*Encyclopaedia of İslam, Second Edition*, s.v. “Taşköprüzâde”; *DİA*, XL, 154)

<sup>30</sup> *DİA*, VI, 445-451.

<sup>31</sup> *DİA*, III, 201-209.

<sup>32</sup> Ağabeyi Nizameddin de onunla beraber idi. (*DİA*, XL, 151).

<sup>33</sup> Muhtemelen bu âlim, meşhur bir Türk müderris olan ve *Kelîle ve Dimne*’nin Türkçe tercümesi olan *Hümâyunnâme*’nin yazarı Alâeddin Ali Çelebidir (ö.950/1543).

<sup>34</sup> Osmanlı medreselerinde yaygın bir şekilde kullanılmış olan Arapça morfolojisi üzerine bir eserdir. (Brockelmann, *GAL Suppl*, I, 287; II, 657.)

<sup>35</sup> Bunlar Osmanlı medreselerinde asırlarca okutulmuş meşhur Arapça morfoloji eserlerindedir. Detaylı bilgi için bkz. *DİA*, XXXVI, 136-7.

<sup>36</sup> Ebû Bekir ‘Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî (*DİA*, I, 248).

<sup>37</sup> Emevi döneminden itibaren, ‘âmil-mâ’ûl arasındaki ilişkiye odaklanan nahiv eserleri *el-Avâmil (fi’n-nahv)*, *el-Avâmilü’l-mi’e*, *Mi’e’l-Avâmil* adlı isimler ile kaleme alınmıştır. Bu tür eserlerin ilki de Halil b. Ahmed’in (ö.170/786) *el-Avâmil (fi’n-nahv)* adlı eseridir. (*GAS IX*, 107). Ancak Abdulkâhir Cürcânî’nin (ö.471/1078-79) *el-Avâmilü’l-mi’e*’si çok meşhur olmuştur ve İmam Birkivî’nin (ö. 981/1573) *el-Avâmil* adlı eseriyle birlikte Osmanlı medreselerinde çokça okutulan nahiv eserlerinden biri olmuştur.

<sup>38</sup> Ebû’l-Feth Burhâneddin Nâsır ‘Abdulseyyid b. ‘Ali el-Mutarrizî el-Hârizmî (ö.610/1213) meşhur bir gramer ve lugat âlimidir. Babası, Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî ve M. b. Ebû’l-Kâsım el-Bâkullânî gibi Zemahşerî’nin talebeleri olan âlimlerden dil, lugat, tefsir ve mantık ilimleri okumuştur.

el-Hâcib<sup>39</sup>'in Kitâb-ı Kâfiyesi<sup>40</sup>'ni okudum. Merfûât bahsine geldiğimizde amcam Kıvâmüddin Kâsım<sup>41</sup> Bursa şehrine geldi ve Molla Hüsrev medresesinde<sup>42</sup> hocaliğa başladı.

Bunun üzerine Merfûât bahsinden Mecrûrât'a kadar kitabı O'ndan okuduk. Bu sırada kardeşim müzmin bir hastalığa yakalandı. Benden, kendisi iyi oluncaya kadar beklememi istedi. Bunun üzerine ben de o kitabı okumayı bıraktım. Bu arada amcamla morfolojiye dair bir eser olan *Kitâb-ı Hârûniyye*'yi ve sentaksa dair bir eser olan Ibn Mâlik<sup>43</sup>'in *Elfiye*<sup>44</sup>'sini okuduk. Ayrıca ben *Elfiye*'yi ezberledim. Ben ezberi tamamlayınca, Allah rahmet eylesin kardeşim 924 yılında vefat etti.

Sonrasında amcamla *Dav*<sup>45</sup>-ı *Misbâh*<sup>46</sup>'ı okumağa başladık. Başından sonuna kadar okudum. Ayrıca bu kitabı istinsah ettim ve olabildiğince doğru ve hatasız olarak nüshada redaksiyon yaptım. Daha sonra onunla mantık da

<sup>39</sup> Ebû 'Amr Cemâleddin Osman b. Ömer b. Ebû Bekir b. Yunus (ö. 646/1249) Mısırlı fakih ve gramer âlimidir. *Kâfiye* ve *Şâfiye* adlı gramer eserleriyle meşhurdur.

<sup>40</sup> Kitâbu'l-Kâfiye veya Kâfiye İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) tarafından yazılmış bir gramer kitabıdır. Sibeveyh'in El-Kitâb'ı ve ondaki karışık sarf ve nahiv bilgilerine bir düzen veren Zemahşerî'nin el-Müfassal'ından sonra alanındaki en önemli eser olarak kabul edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. *DİA*, XXVI, 154.

<sup>41</sup> Kıvâmüddin Kâsım b. Halil (ö. 919) 877'de doğmuştur. Taşkoprüzâde'nin amcasıdır. Kendisi de yetmiş bir âlim olan Molla Halil'den Kur'an okumuştur. Detaylı bilgi için, bkz. *Hadâiku's-Şekâ'ik (Terceme-yi Şekâ'ik)*, ed. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, s. 393-394, 210, 230, 231, 298, 301, 524.

<sup>42</sup> *DİA*, XXX, 252-254.

<sup>43</sup> Ebû 'Abdullah Cemâleddin M. b. A. b. Mâlik el-Tâ'î el-Endelûsî el-Ceyyânî (ö. 672/1274) (Brockelmann, *GAL*, I, 359-63; *Suppl.*, I, 521-27.)

<sup>44</sup> *El-Elfiye* veya *Hülâsatu'l-Elfiye*, meşhur gramer âlimi İbni Mâlik el-Tâ'î tarafından yine kendi eseri olan *el-Kâfiyetü'l-Şâfiye* adlı kitabını yaklaşık bin dizede özetleyerek kaleme alınmış bir eserdir. Detaylı bilgi için bkz. "İbn Mâlik", *Encyclopedia of İslam, Second Edition*.

<sup>45</sup> *đav* (veya metinde hemzesiz yazıldığı gibi *đav*) ışık veya parıltı anlamına gelmektedir ve burada öyle görünüyor ki *Đavu'l-Misbâh* (Lambanın Işığı) anlamında bir özetleme çalışmasını ifade için kullanılmaktadır. Nitekim lambanın asıl unsuru onun ışığıdır. Bu sebeple *đav* kelimesini bir kitabın özeti için kullanılan bir edebi ifade olarak düşünmek mümkün olabilir. Tabi bu yorumun sağlaştırılması için Arap edebiyatında bu kelime ile ifade edilen diğer başka özet çalışmalarının olup olmadığını tespit etmek gerekmektedir.

<sup>46</sup> *Al-Misbâh fi'n-Nahv*, Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) gramer üzerine bir eseridir ("al-Mutarrizî", *EI2*, VII, 773-74).

çalıştım; Hüsameddin-i Kâtî<sup>47</sup> şerhiyle beraber *Muhtasar-ı İsa Ğocî*<sup>48</sup>'yi okudum. Buna ek olarak, yine o hocamla Allâme Râzî<sup>49</sup>'ye ait olan *Şerh-i Şemsiye*<sup>50</sup>'nin bir kısmını okudum.

Bu sırada babam İstanbul'dan Bursa şehrine döndü ve Amasya Hüseyiniye Medresesi<sup>51</sup>'nde hocalığa başladı. Biz oraya varınca, O'ndan *Şerh-i Şemsiye*'yi başından sonuna kadar *Hâşiye-yi Seyyid Şerif*<sup>52</sup> ile beraber okudum. Daha sonra O'ndan Allâme Taftâzânî<sup>53</sup>'nin *Şerh-i Akâidi*<sup>54</sup>'ni, Molla Hayâlî<sup>55</sup>'nin hâşiyesi ile beraber okudum. Ondan sonra da, Mevlânâzâde'nin *Şerh-i Hidâye-yi Hikme*<sup>56</sup>'sini, Molla Havâcezâde'nin ona yazdığı hâşiyesi ile beraber okudum. Sonra da O'ndan Mevlânâ Mesûd-u Rûmî'nin *Şerh-i Âdâb-ı Bahs*'ini okudum. Ardından yine O'ndan Allâme Isfahânî<sup>57</sup>'nin *Şerh-i Tevâlî*'si<sup>58</sup>'ni kitabın başından sonuna kadar Seyyid Şerif'in ona yazdığı hâşiyesiyle beraber okudum. Daha sonra da O'ndan Allâme Taftâzânî'nin *Şerh-i Mutavveli*'l-

<sup>47</sup> Mecdî bu kısmı şöyle tercüme etmektedir: “*Ve ba’ d, metn-i isâğocî’yi Hüsâm Kâtî’siyle ve Şerh-i Şemsiye’yi bir miktar temellüz eyledi,*” (Mehmed Mecdî Efendi, *Hadâ’iq al-Shağ’iq (Terceme-yi Şekâik)*, ed. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, s. 524). Burada da görüldüğü üzere bu da kitabın şerhlerinden birisidir ancak yazarın kimliğini kaynaklarda tespit edemedim.

<sup>48</sup> *DİA*, X, 75-76; “Abharî”, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.

<sup>49</sup> Ebû A. M. b. M. Râzî el-Tahtânî (ö. 766/1365). Detaylı bilgi için, bkzn. *DİA*, XXXIV, 486.

<sup>50</sup> *Tahrîru’l-Kavâ’idi’l-Mantukîyye fî Şerh-i Risâleti’l-Şemsiyye* Kutbuddin el-Râzî'nin Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin yazdığı *Risâle-yi Şemsiye*'ye yazdığı bir şerh çalışmasıdır.

<sup>51</sup> Hüseyiniye Medresesi Amasya şehrinde yer alan medreselerden biridir. (Mecdî 1989, s. 331-332, 471, 476, 495, 525)

<sup>52</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. M. b. Ali el-Seyyid el-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî (ö. 816/ 1413) (*DİA*, VIII, 134-36; “al-Djurdjânî”, E<sup>2</sup>).

<sup>53</sup> Sa’deddin Mansur b. Ömer b. A. Meşhur mantık, gramer, kelam, fıkıh ve tefsir âlimidir. Sonraki kaynaklarda kendisinden Allâme olarak da bahsedilir (detaylı bilgi için bkzn. “*Taftâzânî*”, E<sup>2</sup>).

<sup>54</sup> *Şerh-i Akâ'id Taftâzânî*'nin (ö. 793/ 1390) Neseffî'nin (ö. 537/1142) '*Akâ'id*'ine yazdığı bir şerh çalışmasıdır. Taftâzânî'nin en meşhur eseri bu kitaptır.

<sup>55</sup> Şemseddin Ahmed'dir (ö. 875/1470). Neseffî'nin '*Akâ'id*'ine yazdığı şerh ilim çevrelerinde çok muteber bir eserdir.

<sup>56</sup> *Hidâye-yi Hikme* Esîruddin el-Mufaddal b. Ömer el-Semerkindî el-Ebherî (ö. 663/1265)'nin İslam felsefesinin problemleri üzerine yazdığı bir eserdir. Bu kitap üzerine birçok şerh çalışması yapılmıştır ve bunların en önemlilerinden biri de Mevlânâzâde Ahmed b. Mahmud el-Heravî'nin eseridir. Bu eser üzerine de birçok hâşiyeye yapılmıştır. Bunların en önemlilerinden biri de Fatih döneminin önde gelen âlimlerinden Hocazâde Muslihuddin Mustafa Efendi'nin hâşiyesidir. (*Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, “Abharî”; *DİA*, X, 75-76)

<sup>57</sup> Beyzâvî'nin *Tevâlî*'ine şerh yazmış bir yazardır. (Mehmed Mecdî Efendi, *Hadâiku’ş-Şekâ'ik (Terceme-yi Şekâ'ik)* ed. Abdülkadir Özcan, İstanbul, s. 193,387)

<sup>58</sup> *Tevâlî u'l-Envâr* Kadı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) Kelam üzerine bir eseridir. (*DİA*, XL, 180-1)



*Telhîs*<sup>59</sup>'ini kitabın başından sonuna kadar Seyyid Şerîf'in ona yazdığı hâşiyesiyle beraber okudum. Sonra da O'ndan Seyyid Şerîf'in *Şerh-i Metâlî*<sup>60</sup>'ye yazdığı hâşiyeden bazı konuları olabildiğince doğru ve hatasız olarak okudum.

Daha sonra Allah rahmet eylesin o (babam) bana dedi ki, "Oğlum bir baba olarak ben üzerime düşeni yaptım, artık bundan sonrası sana kalmış." Ondan sonra bana hiçbir kitap okutmadı. Sonra ben kendi kendime Seyyid Şerîf'in *Şerh-i Tecrîd*'e<sup>61</sup> yazdığı haşiyesini kitabın başından vücut ve imkan bahsine kadar olabildiğince doğru ve hatasız olarak okudum.

Sonra da ilmiyle amil bir alim olan Molla Muhyiddin-i Fenârî'den<sup>62</sup>Seyyid Şerîf Cürçânî'nin *el-Miftâh*'a<sup>63</sup> yazdığı şerhi, Müsned'in durumlarından Fasl ve Vasl konusunun sonuna kadar okudum. Ardından yine ilmiyle amil olan muhterem ve çok kıymetli alim Molla Muhyiddin Seyyidî Muhammed-i Kocavî'den<sup>64</sup> Seyyid Şerîf'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'ini<sup>65</sup>, İlahiyat bahsinin başından Nübüvvet bahsine kadar, olabildiğince doğru ve hatasız olarak okudum. Buna ek olarak, *Keşşâf*'in Nebe' Sûresi'nin şerhini de O'ndan okudum. Daha sonra, yine ilmiyle amil bir alim olan ve Mîrim Çelebi demekle meşhur, Molla Bedrettin Mahmud b. Muhammed b. Kadızâde-yi Rûmî<sup>66</sup>'den astronomiyle alakalı olan Molla Ali Kocavî'nin *Kitâb-ı Fethiye*'sini<sup>67</sup> okudum. Ben okurdum; O da ona bir şerh yazardı. O bu şerhi Sultan Selim Han'a sundu. Bunun üzerine de Sultan onu Anadolu'nun Kazaskerliği'ne<sup>68</sup> atadı.

<sup>59</sup> *Telhîsü'l-Miftâh*, Hatib Kazvîni'nin Arap diline dair eseridir. Taftâzânî buna *el-Mutavvel* adında bir şerh yazmıştır. (*DİA*, VII, 136)

<sup>60</sup> Râzî (Kutbuddin)'nin Sirâcuddin Urmevî'nin *Metâlî 'u'l-Envârî*'na yazdığı şerhtir. (*DİA*, VIII, 136).

<sup>61</sup> *Hâşiyetü 'alâ Taşyîdî'l-Kavâ'id fî Şerh-i Tecrîdî'l-'Akâ'id*, Şemseddin el-İsfahânî'nin Nasıruddin Tûsî'nin eserine yazdığı şerhe Cürçânî tarafından yazılan bir hâşiyedir. (*DİA*, VIII, 136).

<sup>62</sup> Öyle zannediyorum ki bu Şehyül İslamlık da yapmış olan Fenârîzâde Muhyiddin Çelebî'dir. (ö. 954/1548) (*a.g.e.*, 136)

<sup>63</sup> *Hâşiyetü 'alâ'l-Mutavvel* Taftâzânî'nin Mutavvel'ine Cürçânî tarafından yapılmış bir hâşiyet çalışmasıdır. (*a.g.e.*, 136)

<sup>64</sup> Şeyhâde olarak da tanınan Muhyiddin Seydî M. el-Kocavî (ö. 950/1543) birçok medresede hocalık yapmış müfessir ve fakihidir. (*DİA*, XXXIX, 97-98)

<sup>65</sup> *Şerh-i Mevâkıf*, Adudiddin İcî'nin kelama dair eseri olan *Mevâkıf*'ine yazılan en meşhur şerhtir. (*a.g.e.*, 136)

<sup>66</sup> Mahmud b. Mehmed b. Kadızâde-i Rûmî (ö. 931). Detaylı bilgi için bkz. Mehmed Mecdi Efendi, *Hadâ'iku's-Şekâ'ik (Terceme-yi Şekâ'ik)*, ed. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, s. 338-339, 394, 460, 485, 525.

<sup>67</sup> Metinde de geçtiği üzere, kitap astronomi üzerinedir. Ancak Kocavî'ye ait bu isimde bir esere kaynaklarda rastlamadım. Ali Kuşçu'nun aynı isimde bir eseri bulunmaktadır. (Mecdi Efendi 1989, s. 183, 184, 294, 339, 525).

<sup>68</sup> Kadı askerlik, askeri mahkeme yetkisine sahip ve aynı zamanda tüm mahkemelerin üstü olan bir mahkemedir. Osmanlı'da bu kurum iki tane idi. Daha sonra Yavuz Sultan Selim Rumeli ve Anadolu kazaskerliğine bir de Arap ve Acem Kadıaskerliğini de eklemiştir. Ancak daha sonra bunu ilga etmiştir. (*E2, Second Edition*, s.v. "Kâfî Askar")

Sonra muhterem Şeyh Muhammed Tûnusî<sup>69</sup> (doğum yeri bakımından) Mağveşî'den<sup>70</sup> (şöhret bakımından) bir ay içinde, biraz *Sahîh-i Buhârî* ve biraz da Kadı İyaz'ın<sup>71</sup> *Kitâbu'ş-Şifâ*'sını<sup>72</sup> okudum. O'ndan ayrıca cedel ve hilaf ilmini de okudum. Onunla Arapça ve rasyonel bilimler üzerine derin araştırmalarda bulundum. Hatta O, bana O'ndan Tefsir, Hadis, öğretmeğe icazetli olduğu ve kendisinin yetki verdiği<sup>73</sup> ne ilim varsa hepsini nakledebileceğimi gösteren hem yazılı hem de sözlü icazet verdi. Bu icazette O, hocası Veliyyullah Şihâbüddin Ahmed el-Bekkî el-Mağribî'den,<sup>74</sup> O da hocası Hafızu'l-Meşrikayn Emîrû'l-Mü'minîn fî'l-Hadî<sup>75</sup> Şihâbüddin Ahmed b. Hacer el-Askalânî'den,<sup>76</sup> aynı zamanda da<sup>77</sup> Mısırî'den<sup>78</sup> nakletmektedir.

Allah rahmet etsin babam da bana Hadis ve Tefsir'de bir icazet verdi. Bu icazette o kendi babasından, o Molla Yeğan'dan,<sup>79</sup> o Molla Fenârî'den,<sup>80</sup> o da Cemâleddin el-Akserâyî'den<sup>81</sup> ve aynı zamanda Şeyh Ekmeleddin'den<sup>82</sup> nakletmektedir. Buna ek olarak, babam bu ikisini (Tefsir ve Hadis'i) Molla Havâcezâde'den, o da bunları Molla Yeğan'dan nakletmektedir. Havâcezâde de bu ikisini Fahreddin el-Acemî el-Müftî'den,<sup>83</sup> o da bunları Molla Haydar'dan, o da bunları Allâme Sa'deddin Taftâzânî'den nakletmektedir. Molla

<sup>69</sup> Tûnusî olarak isimlendirilmesinin sebebi burada doğmuş olduğundandır.

<sup>70</sup> Mağveşî olarak anılmasının sebebi Mağveş şehri ile şöhret kazanmış olduğundandır.

<sup>71</sup> Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yaşubî (ö. 544/1149) bir Mâlikî hakimdir. Detaylı bilgi için bkz., Brockelmann, *GAL*, I, 455-56; *Suppl.*, I, 630-32; *GAS*, I, 136, 467, 467.

<sup>72</sup> Kadı İyaz'ın (ö. 544/1149) Peygamber sevgisi ve onun müminler üzerindeki hakkı üzerine yazdığı meşhur eserdir. (Brockelmann, *GAL*, I, 455; *Suppl.*, I, 630-632)

<sup>73</sup> Burada tarif şekline göre, iki farklı icazet türünden bahsediyor görünmektedir.

<sup>74</sup> Mağûşî'nin şeyhidir. (Mehmed Mecdi Efendi, *Hadâ'iku'ş-Şekâ'ik* (*Terceme-yi Şekâ'ik*), ed. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, s. 525)

<sup>75</sup> Emîrû'l-Mü'minîn fî'l-Hadîs, hadis ilminde kendi zamanındaki âlimler arasında temayüz etmiş kişilere verilen bir üvandır. (*DİA*, XI, 157)

<sup>76</sup> Şihâbüddin Ebû'l-Fazl Ahmed b. Nûreddin Ali b. M. el-'Askalânî (773-852/1372-1449). Hakında detaylı bilgi için bakınız *E2*, *Second Edition*, s.v. "İbn Hâdjâr al-Askalânî"; *DİA*, XIX, 514-31.

<sup>77</sup> Buradaki *sümme* kelimesi dikey bir zinciri ifade etmemektedir. Dolayısıyla Mağribî hem el-Askalânî'den hem de el-Mısırî'den rivâyet etmektedir.

<sup>78</sup> Bu İbnü'l-Nakîb el-Mısırî olmalıdır. Tam ismi Ebû'l-'Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Lu'lu' b. A. el-Rûmî el-Mısırî'dir. (*DİA*, XXI, 166-7)

<sup>79</sup> Molla Yeğan, Mehmed b. Armağan b. Halil (ö. 840) (Mehmed Mecdi Efendi, *Hadâ'iku'ş-Şekâ'ik* (*Terceme-yi Şekâ'ik*), ed. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, s. 99-100)

<sup>80</sup> Molla Fenârî diye meşhur Şemseddin Muhammed b. Hamza (ö. 834/1431) meşhur Osmanlı âlimidir. Detaylı bilgi için bkz. *DİA*, XXX, 245-7; *E2*, *Second Edition*, s.v. "Fenârî-zâde".

<sup>81</sup> Cemâleddin el-Akserâyî (ö. 791/1388-9) (*DİA*, XII, 308-9)

<sup>82</sup> Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Bâbertî el-Rûmî el-Mısırî (ö.786/1384) meşhur Hanefî âlimidir. Seyyid Şerif Cürçânî, Molla Fenârî ve Bedreddin Simâvî onun talebelelerinden. Kırtan fazla eser vermiştir. Bunların arasında Merğınânî'nin Hidâye' sine yazdığı şerh çok meşhurdur. (Brockelmann, *GAL*, I, 443, 460, 466-67; II, 97, 250; *Suppl.*, I, 285, 287, 508, 538, 637; II, 89, 90)

<sup>83</sup> Fahreddin 'Acemî (ö. 865/1460-61?) erken dönem Osmanlı Şeyhulislamıdır. (*DİA*, XII, 82)

Fazıl Seydî Muhyiddin el-Kocavî de bana Hadis ve Tefsir’de bir icazet verdi. Bunları o, hocası olan ilmiyle amil Şeyh Molla Hasan Çelebi el-Fenârî’den,<sup>84</sup> o da bunları Şeyh Şihâbüddin Ahmed b. Hacer’in talebelerinden nakletmektedir.

Daha sonra bu fakir kul öncelikle Dimetoka Medresesi’nde<sup>85</sup> 931 yılının Recep ayının sonlarında hoca oldu. Orada *el-Telhîs’e*<sup>86</sup> yazılan Şerh-i Mutavel’in Beyan bahsinin başından İstiâre bahsine kadar, *Şerh-i Tecrîd’in*<sup>87</sup> hâşiyesinin başından Umûr-u ‘Âmme bahsine kadar beraber okuttum. Orada ayrıca Seyyid Şerîf’in *Şerh-i Ferâiz’ini*<sup>88</sup> de okuttum.

Ondan sonra İstanbul’daki Molla İbn Hacı Hasan Medresesi’ne 933 yılının Recep ayının başlarında hoca oldum. Orada Sadru’ş-Şerî’a’nın<sup>89</sup> *Şerh-i Vikâyesî’ni*<sup>90</sup> kitabın başından Bey bahsine kadar okuttum. Orada ayrıca *Şerh-i Mefâtih’i*<sup>91</sup> kitabın başından İcâz ve İtnâb bahsine kadar okuttum. *Şerh-i Tecrîd’in* hâşiyesini Umûr-u ‘Âmme bahsinin başından Vucûb ve İmkân bahsine kadar okuttum. Bir hadis eseri olan *Kitâbu'l-Mesâbih’i* kitabın başından sonuna kadar iki defa orada naklettim. Tamamladıktan sonra, Allah rahmet eylesin efendim, babam İstanbul şehrinde 935 senesinin Şevval ayının on ikisinde kuşluk vaktinde vefat etti.

<sup>84</sup> Hasan Çelebî el-Fenârî (ö.891/1486) Molla Fenârî(ö.834/1431)’nin torunudur. Muhyiddin Seydî Muhammed el-Kocavî (ö.950/1543) tefsir ve hadise dair bilgileri O’ndan Taşköprüzâde’nin nesline naklederek, İbni Hacer el-‘Askalânî zincirini Osmanlı medreselerine bağlamıştır. (Bknz., *DİA*, XVI, 313-15)

<sup>85</sup> Dimetoka veya bugünkü ismiyle Didymoteikhon veya Demotika Yunanistan’ın Trakya bölgesinde yer alır ve bu medrese Dimetoka’da yer alan Oruç Paşa Medrese’si olduğu düşünülmektedir. (*DİA*, XL, 151)

<sup>86</sup> *Telhîsu'l-Miftâh*, Hatib el-Kazvînî’nin Arap diline dair eseridir. Taftâzânî buna *Mutavel* adında bir şerh yazmıştır. (*DİA*, XL, 306)

<sup>87</sup> Burada geçen *Şerh-i Tecrîd* hâşiyesinin, *Hâşiyeyi Tecrîd-i Seyyid Şerîf el-Cürçânî* adıyla meşhur olmuş olan hâşiyeye olduğunu düşünüyorum çünkü hangisi olduğunu açıkça belirmesi onun meşhur olanı kastettiğini düşündürmektedir. (*DİA*, XL, 250-1)

<sup>88</sup> Bu eser, *ferâiz* (miras) konusundaki eserleriyle meşhur Hanefî âlim Ebû Tâhir Sirâcüddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurreşid Secâcendî (ö. 596/1200’den sonra)’nin *Şerh-i Ferâ’izi’l-Sirâciyye*’sidir.

<sup>89</sup> Sadru’ş-Şerî’a el-Sânî ‘Ubeydullâh b. Mesud b. Ömer Sadru’ş-Şerî’a el-Evvel Ubeydullâh b. Mahmud Mahbûbî el-Buhârî (ö. 747/1346) meşhur Hanefî fakih ve kelim âlimidir. (Detaylar için bknz., *DİA*, XXXV, 427-31)

<sup>90</sup> Yazarı Sadru’ş-Şerî’a’nın adıyla da meşhur bu eser Burhan el-Şerî’a’nın *Vikâyetü’l-Rivâye*’sine yazılan en meşhur şerhtir. (*DİA*, XXXV, 427-31)

<sup>91</sup> Bu *Mefâtihu’l-Çayb* üzerine yapılan bir şerh çalışması olsa gerektir. *Mefâtihu’l-Çayb* Fahreddin Râzî’nin (ö.606/1240) yazdığı bir tefsirdir. (*DİA*, XXVIII, 350)

Ardından, 936 yılının Zü'l-Hicce ayının başlarında Üsküp'ün İshâkiye Medresesi'nde hoca oldum. Oraya taşındım ve *Kitâbu'l-Mesâbih*'i<sup>92</sup> kitabın başından sonuna kadar naklettim, *Kitabu'l-Meşârik*'i<sup>93</sup> de başından sonuna kadar Ramazan ayında naklettim. Orada *Kitâb-ı Tevdîh*'i başından sonuna kadar okuttum. Ayrıca orada Sadru'sh-Şerî'a'nın *Şerhu'l-Vikâyesi*'ni Bey bahsinin başından kitabın sonuna kadar okuttum. Buna ek olarak orada Şerh-i Seyyid Şerîf'i de okuttum. Son olarak orada bir de *Şerhu'l-Miftâh*'i Beyan ilminin başından kitabın sonuna kadar okuttum.

Sonrasında İstanbul şehrine taşındım ve 942 senesinin 17. Şevval günü Kalendarhane Medresesi'ne hoca oldum. Orada *Kitâbu'l-Mesâbih*'i kitabın başından Buyû' bahsine kadar naklettim. *Şerhu'l-Mevâkıf*<sup>94</sup> Vucûb ve İmkân bahsinin başından A'râz bahsine kadar okuttum. Orada ayrıca Sadru'sh-Şerî'a'nın *Şerhu'l-Vikâyesi*'ni ve Seyyid Şerîf'in *Şerhu'l-Miftâh*'nin küçük bir kısmını okuttum. Daha sonra 944 senesinin Rebü'l-evvel ayının 21'nde aynı<sup>95</sup> şehirdeki Vezir Mustafa Paşa Medresesi'ne geçtim. Orada *Kitâbu'l-Mesâbih*'i Buyû' bahsinden kitabın sonuna kadar okuttum. Buna ek olarak, *Kitâbu'l-Hidâye*'yi<sup>96</sup> okutmağa başladım ve Zekât konusuna kadar gelebildim. Orada ayrıca *Şerhu'l-Mevâkıf*'in İlahiyat bahsinin başından birkaç konuyu okuttum.

Ondan sonra, 946 senesinin Rebü'l-âhir ayının 23'üncü günü bir Seman medresesine<sup>97</sup> tayin oldum. Orada *Sahîh-i Buhârî*'nin tamamını iki defa naklettim. Ayrıca *Tefsîr-i Beyzâvî*'den<sup>98</sup> Bakara Sûresi'nin şerhini naklettim. Bunun yanında, *Kitâbü'l-Hidâye*'yi Nikah bahsinden Buyû' bahsine kadar okuttum. *Kitâbü'l-Telvîh*'i<sup>99</sup> de ilk kısmından Ahkam bahsine kadar okuttum.

Sonra 951 senesi Şevval ayının on birinci günü Edirne şehrindeki Sultan Beyazıt Han Medresesi'ne geçtim. Orada *Kitâbü'l-Hidâye*'yi Buyû' bahsinden

<sup>92</sup> Bu Ferrâ el-Bekavî'nin (ö. 516/1122) sahil kaynaklardan derlediği hadisleri bir araya getirdiği kitabı olan *Mesâbihu's-Sünne* olmalıdır. (Brockelmann, GAL, 448-49; Suppl., 620-22)

<sup>93</sup> Bu, bir matematik ve astronomi âlimi olan Ebû Hamîd Ahmed b. M. el-Sâğânî'nin (ö.379/990) *Meşâriku'l-Envâri'l-Nebeviyye*'si olsa gerekir. Eserinde hadisleri gramer konularına göre sıralamıştır. (DÎA, XXIX, 361-2)

<sup>94</sup> Bu eser el-Îcî'nin (ö.756/1355) kelimeleri olan *Mevâkıf*'a yazılmış en meşhur şerhidir ve Seyyid Şerîf tarafından kaleme alınmıştır. (DÎA, XXIX, 423)

<sup>95</sup> Buradaki metinde geçen "mezbûre" kelimesi "mezkûre" olsa gerekir ve bu sebeple "adı geçen şehir" manasında burada bahsi geçen şehrin İstanbul olduğunu düşünüyorum. Esasen burada bahsi geçen medrese, Koca Mustafa Paşa Medresesi, İstanbul'da yer almaktadır. Yanındaki cami bugün Sümbül Efendi Camii olarak meşhur olmuştur.

<sup>96</sup> Burhaneddin el-Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *Bidâyetü'l-Mübtedî*'ye yazdığı meşhur Hanefî fıkıh kitabıdır. (DÎA, XVII, 471-3)

<sup>97</sup> DÎA, XXXVI, 532-3.

<sup>98</sup> *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru'l-Te'vîl*, meşhur müfessir, Eş'arî kelamcısı ve Şafî fakih Nâsiruddin Ebû Sa'îd (Ebû Muhammed) A. b. Ömer b. M. el-Beyzâvî'nin (ö.685/1286) tefsir kitabıdır. (DÎA, VI, 100-2)

<sup>99</sup> *El-Telvîh*, Sadru'sh-Şerî'a'nın (ö.747/1346) *Tenkîhu'l-Usûl*'ne Taftâzânî tarafından yazılan bir şerhtir. Cürçânî *el-Telvîh*'e bir haşiye yazmıştır. (DÎA, VIII, 136)

Şüf'a bahsine kadar ve *Kitâbü'l-Telvîh*'i de Ahkam bahsinden kitabın sonuna kadar okuttum. Orada Seyyid Şerîf'in *Ferâyiz*'ini de Tashîh bahsine gelinceye kadar okuttum.

Sonrasında 952 senesinin mübarek Ramazan ayının 26'ısında Bursa'da kadı oldum. Geçen zamana acırım!

Ondan sonra, 954 senesinin Recep ayının 28'inde bir Semân medresesine naklolundum. Orada Sahîh-i Buhârî'yi nakletmeğe başladım ve onu bitirdim. *Kitâbü'l-Hidâye*'yi Şüf'a bahsinden kitabın sonuna kadar okuttum. Ayrıca orada *Kitâbü'l-Telvîh*'i kitabın başından dördüncü bölümüne kadar okuttum. Orada son olarak Seyyid Şerîf'in *Keşşâf hâşiyesini*<sup>100</sup> Fatiha Sûresi'nin başına gelinceye kadar okuttum.

Sonra 958 senesinin Şevval ayının 17'sinde İstanbul'da kadı oldum. Kadılık vazifesi daha evvelden meşgul olduğum ilm-i şeriflere dair çalışmalarımı yarıda kesti. Bu Kitap'ta böyle yazılıymış ve Allah'ın işleri takdir edilmiş bir kaderdir. (Allah ne dediyse o olur.) Daha sonra 961 senesinin Rebû'l-evvel ayının 17'inci günü bir göz hastalığına yakalandım. Aylar sürdü ve neticesinde gözlerimi kaybettim. Allah'tan bunların yerine- Peygamberimiz Sallallahu aleyhi ve sellem'in sözünün de gereği olarak- bana cenneti vermesini diliyorum.

Yüce Allah bu zayıf kulu ilm-i şeriflerle meşguliyeti sırasında Tefsir, Usûliddin, Usûl-ü Fıkıh ve Arap dili üzerine bazı eserleri yazmağa muktedir kıldı. Ayrıca Yüce Allah-u Teâlâ bazı zor meseleleri halletmeme ve yüksek gayelere erişmeye beni muvaffak kıldı. Bunun ötesinde, sayıları otuzu aşkın bu mevzuların her biri için birer risale yazdım. Ancak gel gör ki, zamanın geçmesiyle, ve tabi her şeyin sahibi her şeyi bilen Allah da böyle takdir etmiş, bunlar yok oldu. Ben de daha evvelden bunları temize çekme fırsatı hiç bulamamıştım.

Bu, Yüce Allah'ın bana bahşettiği ve kapasiteme göre tahsis ettiği ilim ve irfandır. "Her bilenin üzerinde bir Bilen vardır."<sup>101</sup> Onun için, Allah muhafaza, bunlardan bahsetmemiz bir ilim ve imtiyaz iddiası için değildir; bilakis, Yüce olanın şu sözüne güvenimizdendir: "Rabbinin nimetlerine gelince, onları söyle."<sup>102</sup> Böylece, burası bu kitabın sonudur. Benim gözlerimin görmemesi, yüksek ateş, hafıza zayıflaması, kısa düşünceli, tembel, unutkan, ve arkadaşlardan bahsetmekte zayıf düştüğümünden ötürü, kitabı başka bir arkadaşaya yazdırdım. Her durumda tüm övgüler Allah'adır. Ve tüm teşekkür, şükran ve kutsiyetler O'na aittir. Kitabı dikte etmeği 965 senesinin mübarek Ramazan ayının sonunda Cumartesi günü korunmuş İstanbul şehrinde bitirdim.

<sup>100</sup> *Hâşiyeye 'alâ'l-Keşşâf* ismiyle birden fazla eser mevcuttur. Detaylı bilgi için bkzn., *DİA*, XXV, 330.

<sup>101</sup> Kur'ân 12:76.

<sup>102</sup> Kur'ân 93:11.

Yüce Allah İstanbul'u bir gölge ile gölgelesin ve onu her türlü bela ve musibetten korusun. Onu harika sularla çevirsin ve ona bereketli yıllar bahşetsin. Başında, sonunda, batında ve zahirde tüm övgüler Allah'adır. Gani ve engin salavatlar O'nun elçisi Muhammed'e, ailesine ve ashabınadır. Her türlü noksanlıktan uzak olan Yüce Allah bizden, ilmiyle âmil ulemâdan, zühd sahibi meşâyıhtan ve kanaatkâr fukarâdan râzı olsun. Allah geçmişlerimize rahmet eylesin. Lutfu sebebiyle neslimize hayırlı uzun ömür bahşeylesin. Şüphesiz O ikram ve ihsanda bulunan Hennân ve Mennân'dır. Yüce Allah bu kitabın bir araya getirilmesinde emeği geçen tüm ashab ve ahbabımızdan, bütün Müslümanların hepsinden elçisi Muhammedü'l-Emin'nin, ailesi ve muhterem ashabı yüzü suyu hürmetine râzı olsun.

Sözümüze, yaratılmışların Efendisi'nden – salavat ve selamların en faziletli leri O'na, ailesine, ashabına olsun – rivâyet olunan vecîz dualarla son verelim: Allah'ım, bize, biz ile Sana isyan arasına perde olacak Allah korkusu ver. Bize, bizi cennetine ulaştıracak itaatinden ver. Bize, dünya musibetlerinin üstesinden kolaylıkla gelmemizi sağlayacak yakîn ver. Gözümüz, kulağımız, ve gücümüzden bizi faydalandır ve bu faydalanmayı bizi yaşattığın müddetçe devam ettir. Bunu bize varis kıl. İntikamımızı bize zulmedene yükle. Bize düşmanlık yapana karşı bize yardımını esirgeme ve onları bizim dünya imtihanımız yapma. Dünyayı da en mühim kaygımız ve ilmimizin karşılığı etme. Bize merhamet etmeyeni bize musallat etme. Rabbim, tevbemi kabul et. Günahımı temizle. Duamı kabul buyur, ey Rabbim! Hucetimi tesbit eyle (îmanda beni sabit kıl). Dilime doğruyu söylet. Kalbimi doğruya ilet. Göğsümün kinini söküp at. Allah her türlü noksanlıktan berîdir ve övgü O'na mahsustur. Azîm olan Allah her türlü noksanlıktan berîdir.

## Sonuç

Arapça otobiyografi yazın geleneği hakkında son dönemlerde yapılan çalışmalar, birçok otobiyografiyi gün yüzüne çıkarmıştır. Daha önceden Rosenthal ile oluşan ve yarım asır boyunca Arapça otobiyografi çalışmalarına ket vurulmasına sebebiyet veren kanunun, modern batının bir paradigmasından ibaret olduğu, günyüzüne çıkan yeni klasik Arapça otobiyografileri ile desteklenmektedir.

Bu anlamda bir değerlendirmesini yaptığımız Taşköprüzâde Ahmed Efendi'nin otobiyografisi, diğer klasik Arapça otobiyografilerinde de görüldüğü gibi, "bireysellik" ifadelerinden bilinçli bir şekilde kaçınmaktadır. Objektif olarak değerlendirildiğinde, bu durumun klasik Arapça otobiyografilerinin yazılma gayelerine uygun olduğu görül-

mektedir. Nitekim, bu otobiyografi eserlerinin yazarları, kendi yetkinliklerinden bahsederek, bir sonraki nesillere gerek kitapları gerekse verdiği dersler aracılığıyla aktardıkları bilginin güvenilirliğini temin etmek ve inandıkları Allah'ın kendilerine bahsettiği nimetleri sayarak O'na şükranlıklarını ifade etmek gibi ilmî ve ulvî bazı sebepler ile otobiyografilerini kaleme almıştır. Taşköprüzâde'nin otobiyografisinin bir değerlendirmesi mahiyetindeki bu çalışma bunu açıkça göstermektedir.

Şahsi his ve duygulardan uzak bir tonda yazılmakla beraber, objektif bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda, klasik otobiyografilerin de yazarın şahsiyetine dair birçok bilgiyi ortaya koyabileceği teması, yine bu çalışmada Taşköprüzâde örneği üzerinden işlenmiştir. Esasında, nisbeten kısa olmasına rağmen, otobiyografisi onun mütevâzılığı, fedâkarlığı ve dürüstlüğü gibi pek çok özelliğini ortaya koyabilmektedir.

Tüm bunlar, Arapça otobiyografi yazın geleneğinin de bağımsız bir değerlendirmeye tabi tutulması gerektiğini göstermiştir. Edebiyatın da ötesinde, batı medeniyetinin herhangi bir uygulamasının, İslam medeniyetinin veya başka bir medeniyetin benzer bir uygulamasına ölçüt sayılarak, subjektif bir değerlendirmeye zemin sağlaması, otobiyografi yazımı örneğinde görüldüğü üzere, ilmî olmayan bir yaklaşımın neticesidir ve değerlendirmeye konu olan mevzunun olduğundan farklı gösterilmesine ve birçok zenginliğin de gözden kaçmasına yol açmaktadır.

### Kaynakça

- Bjorklund, Diane, *Interpreting the Self: two hundred years of American autobiography*, Chicago 1998.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*, II, 559-562; Suppl., II, 633.
- Brockelmann, Carl. "Mā şannafa 'ulamā'u l-'Arabi fi aḥwāli anfusihim." In *al-Muntaqā min dirāsāt al-mustaşriqīn*. Edited by Şalāḥaddīn al-Munajjid. Cairo: 1955, 3-23.
- Edebiyāt: Special Issue—Arabic Autobiography 7 (1997).
- Elger, Ralf and Köse. Yavuz (ed.), *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian, and Turkish (14th-20th Century)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.
- Encyclopedia of Islam, Second Edition.
- Endress, Gerhard. 'Reading Avicenna in the Madrasa. Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East'. In

- Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank. Edited by J. E. Montgomery. Leuven / Paris / Dudley (Ma.): 2006, 371-423.
- Furat, Ahmet Suphi (ed.). *Al-Shaqā'iq al-Nu'māniyya fī 'Ulamā' al-Dawlat al-Uthmāniyya*, Istanbul, 1985.
- Humphreys, R. Stephen, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, New Jersey, 1991.
- Joose, N. Peter. "'Pride and Prejudice, Praise and Blame.' 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī's Views on Bad and Good Medical Practitioners." In *O ye Gentlemen. Arabic Studies on Science and Literary Culture. In Honor of Remke Kruk*. Edited by A. Vrolijk and J. P. Hogendijk. Leiden: Brill, 2007, 129-142.
- Kafadar, Cemal. "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventieth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature." *Studia Islamica* 69 (1989), 121-150.
- Mecdi Efendi. *Ḥadā'iq al-Shaqā'iq (Terceme-yi Şekâ'ik)*. Edited by Abdülkadir Özcan. Istanbul, 1989.
- M.J.L. Young. "Medieval Arabic Autobiography." In *The Cambridge History of Arabic Literature. Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*. Edited by M.J.L. Young et al. Cambridge: 1991, 183-187.
- Reisman, David. "Medieval Arabic Medical Autobiography." *Journal of the American Oriental Society* 129, no. 4 (2009): 559-69.
- Reynolds, Dwight F. (ed.). *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Rosenthal, Franz. *Die arabische Autobiographie*," *Studia Arabica* I (1937):3-40.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Stewart, Devin J. "Recounting God's Blessings: Linguistic Prophylaxis and Self-Representation in Arabic Autobiography." *Al-'Arabiyya* 40/41 (2007): 197-219.
- Toorawa, Shawkat. "Language and Male Homosocial Desire in the Autobiography of 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī (d. 629/1231)." In *Edebiyât: Special Issue, 7 (1997)*, 251-265.
- Toorawa, Shawkat. "The Educational Background of 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī." In *Muslim Education Quarterly* 13 (1996) 35-53.
- Toorawa, Shawkat. 'A Portrait of 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī's Education and Instruction.' In *Law and Education in Medieval Islam. Studies in Memory of Professor George Makdisi*. Edited by J. E. Lowry, D. J. Stewart, and S. M. Toorawa. Gibb Memorial Trust: 2004, 91-109.
- Topal, Ahmet. "The Autobiography of Taşköprüzâde: 'İşâm al-Dīn Abū al-Khayr Aḥmad b. Muştafâ b. Khalīl". Yale University, 2014.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA), Istanbul.
- Zilfi, Madeline C. "Elite Circulation in the Ottoman Empire: Great Mollas of the Eighteenth Century" *Journal of the Social and Economic History of the Orient* 26 (1993), 318-364.



**(Extended Abstract)****Autobiographical Writing in the Arabic Literary Tradition: The Case of Taşköprüzâde**

The first serious treatment of pre-modern Arabic autobiography in the western scholarship, *Die arabische Autobiographie*, “focused on disproving the existence of “true” autobiography in other cultures” on the basis of the absence of western “individualism” and “self-awareness” in the Arabic self-narrative texts. After his analysis of these texts, he concluded that they do not constitute “true” autobiographies<sup>103</sup> because “the autobiographical writing in Islam is bound less to personality than to the subject matter”<sup>104</sup>, and “none of the autobiographies came into being out of a conscious of the individual value of the uniquely personal.”<sup>105</sup>

The majority of the subsequent works in the western academia, took his analysis for granted. In fact, due to the fact that many scholars believed that there were not many such texts and those exist do not have scholarly value, a critical study of the Arabic autobiographies was hindered for more than half a century.<sup>106</sup>

Recent studies, however, found the idea regarding autobiographical writing that ‘people of other cultures, including pre-modern west, did not use literary representations of individualism in their self-narrative texts because they probably did not have distinct personalities’ doubtful, which allowed them unearth a large amount of unknown Arabic autobiographical manuscripts. Using Taşköprüzâde as a case study, this paper shows that the previous perception of Arabic autobiography was simply wrong.

According to the advocates of this new view of Arabic autobiographical writings, it was well possible to trace marks of individualism in the literary expressions used in the Arabic autobiographies, too. Besides, it was not required for a piece of literature to bare literary conventions that represent self-awareness in order for it to be called as autobiography, as this was the distinguishing factor for Rosenthal to tell if a self-narrative text was a “true” autobiography. Rather, it was sufficient for a text in which the author tells his biography to be classified as autobiography. Some scholars who support this idea criticized Rosenthal’s views on Arabic autobiography especially in terms of his sources upon which he conducted his research and the methods he used to evaluate his data.

Furthermore, by not including information about their personal states and feelings and instead focusing on their scholarly aspects, authors of such autobiographical writings aimed at providing integrity to the knowledge which they transmitted from one generation to the next. This is because it would be sufficient for those who wants to assess the authenticity of the knowledge they were transmitting to look at these aspects of individuals, such as their scholarly qualifications for the type of knowledge they were transmitting, the time period they

<sup>103</sup> Reynolds, *Interpreting the Self*, 28.

<sup>104</sup> Ibid, 23.

<sup>105</sup> Ibid, 23.

<sup>106</sup> Ibid, 28.

lived in etc. In other words, since these texts were meant to be used as fact oriented (auto)biographical sources rather than as sources for the history of ideas and mentalities,<sup>107</sup> it was proper to exclude individuality out of these works.

In this context, this paper studies the autobiography of 16<sup>th</sup> century Ottoman scholar Taşköprüzâde Ahmed Efendi (d. 968/1561), which is appended to his biographical dictionary *al-Shaqâ'iq al-Nu'māniyya fî 'Ulamâ' al-Dawlat al-Uthmāniyya (Nu'mānî Tulips in the Ottoman State)*, within the context of autobiographical writings in the Arabic literary tradition and provides with an annotated translation of it. Using Taşköprüzâde's autobiography as a case study, it shows that the previous perception of Arabic autobiography was simply wrong.

Dealing with such a new topic about which there is no study in our country as the the changing attitude of western academia towards Arabic and Ottoman autobiographical writings in particular and being a new contribution towards the study of Orientalism, which will shed light on its various levels in general, I believe that the present work will fill an important gap in the scholarship.

Finally, this work will hone our understanding of the *madrassa* education, a type of Islamic education, whose various applications have recently started to appear in western universities, thanks to the details it provides about the career of the celebrated Ottoman scholar Taşköprüzâde.

---

<sup>107</sup> Elger, Ralf and Yavuz Köse (ed.), *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian, and Turkish (14th-20th Century)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 7. The analysis of autobiographies as sources for the history of mentalities was one that became interesting to European scholars after the Italian Renaissance (ibid, 7).

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

## **MUHYİDDİN b. ARABİ VE MODERN DİLBİLİM PERSPEKTİFLERİ ARASINDA BİR TANIMA VE YERİNE KOYMA UYGULAMASI OLARAK YORUMLAMA**

*Interpretation as a Recognitional and Substitutional Practice Between the  
Perspective of Both of Muhyiddin Ibn Arabi's and Modern Linguistics*

**Malek Hassan Mahmoud ABDUL QADER**

Dr. Öğr. Üyesi Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assistant Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Eloquence, Denizli/Turkey

[mabdulqader@pau.edu.tr](mailto:mabdulqader@pau.edu.tr)

<http://orcid.org/0000-0001-6031-7702>

### **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 21/01/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 11/06/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/06/2021

Atıf/Citation: Abdul Qader, Malek Hassan Mahmoud. "Muhyiddin b. Arabi ve Modern Dilbilim Perspektifleri Arasında Bir Tanıma Ve Yerine Koyma Uygulaması Olarak Yorumlama". *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021): 207-246.

## التأويل كممارسة تعرفية واستبدالية بين منظوري محيي الدين بن عربي وعلم اللغة الحديث

### ملخص

يحتل المسلك التأويلي مكانة مركزية في الفكر الصوفي أجمالاً وكذلك في الدراسات اللغوية الحديثة. وقد شكل الاهتمام المشترك بين التيارين عاملاً لافتاً يمكن من خلال دراسته الكشف عن صلة الفكر الصوفي العرفاني بالدراسات اللغوية العلمية، والتي طالما اعتُبراً مبشرين منفصلين تماماً سواء من حيث المنطلقات أو المنهجيات. وتتناول هذه الدراسة قضية التأويل كممارسة تعرفية واستبدالية بين منظور محيي الدين بن عربي للتأويل و منظور الدراسات اللغوية الحديثة له. وقد وجدت الدراسة توافقاً بين منظور ابن عربي وعلم اللغة الحديث من حيث أن كليهما يربطان التأويل بالاستعدادات المسبقة للمتلقي. من هنا فإن التأويل يأخذ بعداً تعريفاً لا معرفياً. وعلى صعيد آخر وجدت الدراسة أن التأويل عند ابن عربي صيرورة أو عملية استبدالية لظاهر بظاهر، ورمز برمز وصورة بصورة. وهذا ما يتطابق مع مصطلح السيمiosis في اللغويات الحديثة، كما يتطابق مع نظرة النبوية للعلامة اللغوية. وقد أوصت الدراسة بعمل دراسات تقابلية في مختلف المجالات الإنسانية بين الموروث الإسلامي الثقافي والتيارات الغربية الحديثة وما بعد الحديثة بغية إيجاد تكامل في النظريات الفلسفية واللغوية والثقافية، إلى جانب ردم الهوة بين الموروث الإسلامي الذي يعتبر إجحافاً مفتقداً للمنهجية وبعيداً عن النظرة العلمية، وبين النظريات الفكرية الغربية الحديثة التي تلتزم المنهجية العلمية الموضوعية.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، علم اللغة، التأويل، الهرمنيوطيقا، علم الدلالة، محيي الدين بن عربي.

### Muhyiddin İbn Arabi ve Modern Dilbilim Perspektifleri Arasında Bir Tanıma ve Yerine Koyma Uygulaması Olarak Yorumlama

#### Öz

Yorumlama meselesi, bir bütün olarak tasavvuf düşüncesinde ve modern dilbilim çalışmalarında merkezi bir yer tutar. İki eğilim arasındaki ortak ilgi çalışmasının, tasavvufi -irfani düşüncesinin hem öncül hem de metodoloji açısından tamamen ayrı konular olarak kabul edilen bilimsel-dilbilimsel çalışmalarla bağlantısını ortaya koyabileceği konusunda dikkate değer bir etkidir. Bu çalışmada, Muhyiddin bin Arabi'nin yorumlama perspektifi ile son dilbilimsel çalışmaların perspektifi arasında bir tanıma ve yerine koyma uygulaması olarak yorumlama konusunu ele almaktadır. Çalışma İbn Arabi'nin bakış açısı ile modern dilbilim arasında bir uyumu da ortaya koymaktadır. Çünkü her ikisinde de Yorumlama, alıcının önceki hazırlıklarıyla ilişkilendirilmektedir. Buradan itibaren, yorumlama bilgiyi değil bilginin bir boyutunu alır. Öte yandan, çalışma İbn Arabi'nin yorumlamanın zahire karşılık zahirin, sembole karşılık sembolün ve surete karşılık suretin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ise, modern dilbilimdeki "semiosis" terimine ve dilsel işaretin yapısal görünümüne karşılık gelir.

Araştırma; felsefi, dilsel ve kültürel teorilerde tamamlayıcılığı bulmak için İslami kültürel miras ile modernist ve postmodernist Batı akımları arasında çeşitli beşeri alanlara karşı çalışmalar yapılmasını önermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Dilbilim, Yorumlama, Harmonetik, Anlambilim, Muhyiddin İbn Arabî.

### Interpretation as a Recognitional and Substitutional Practice Between the Perspective of Both of Muhyiddin Ibn Arabi's and Modern Linguistics

#### Abstract

Interpretation has a central position in the sophist intellect and in the modern linguistics. By studying this correspondence, more can be revealed about the intersection between the sophist intellect and modern linguistics .

The study found that there is a correspondence between Ibn Arabi perspective and modern linguistics in which both of them relate the interpretation to the "pre preparation" of the receiver. Therefore, interpretation takes a recognitional dimension, not an epistemological one. On the other hand, the study found that interpretation for Ibn Arabi is continuum or a substitutional process of apparent to apparent, symbol to symbol, or image with image which matches the term of "semiosis" in modern linguistics and also matches the constructive perspective of the linguistic sign.

The study recommended to do contrastive studies in many fields between the Islamic cultural writings and the Western modern and postmodernism writings in order to find integration in the

cultural linguistic and the philosophical theories, and to bridge the gap between the Islamic writings that are considered as an approachless nonscientific writings if compared to the Western modern intellectual writings that are based on a solid base of objective scientific approaches.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Linguistics, Interpretation, Hermeneutics, Semantics, Muhyiddin Ibn Arabi.

## مقدمة

ما الذي يجمع الدراسات اللغوية الحديثة بالتصوف العرفاني لدى الشيخ محيي الدين بن عربي؟ لعل هذا السؤال أول ما قد يتبادر إلى ذهن القارئ ما أن يقع طرفه على عنوان هذه الدراسة. وهو سؤال مشروع مبرر؛ فعلم اللغة الحديث مبحث يستند إلى منهجيات علمية وضعية منطلقها التساؤل والشك ومنهجيتها الحجة والدليل والبرهان المنطقي العلمي، فيما يصطبغ التصوف في الإجمال بالصبغة الدينية مما يجعل منطلقه التسليم واليقين ومنهجيته الكشف والإشراق. والحق أنه قد يفضي تقييم الدراسة المقارنة للتأويل بين التصوف الأكبري وعلم اللغة الحديث، من هذا المنظور، إلى الحكم عليها بأنها ضرب من التكلّف ومحاولة للملائمة بين أمرين لا تصح الملائمة بينهما. لكن نظرة متأنية إلى الأمر قد تكشف إلى وجود أنساق فكرية مشتركة ليس فقط بين التأويل الصوفي العرفاني وعلم اللغة بل بين العديد من المباحث والمجالات المعرفية. والكشف عن هذه الأنساق الخفية قد يقرب المباحث المعرفية المتنافرة في ظاهرها ويجعل كلا منها مكملًا للآخر أو، على أقل تقدير، قد يسهم هذا الأمر في إثراء المجالات المعرفية من خلال تسليط الضوء على مباحث قابعة في الظل، على الرغم من انتمائها لتلك المجالات المعرفية بشكل أو بآخر.

وتتناول هذه الدراسة أحد المجالات التي عني بها التصوف الأكبري وعلم اللغة الحديث وهي التأويل. وتتناول الدراسة مسألة التأويل من بعدين اثنتين: التأويل باعتباره تعرفًا، والتأويل باعتباره ممارسة استبدالية من منظوري محيي الدين بن عربي وعلم اللغة الحديث. وتنطلق الدراسة من عدة تساؤلات: 1- ما هو التأويل والهرمينوطيقا؟ 2- كيف يتجلى التأويل كممارسة تعريفية واستبدالية عند محيي الدين بن عربي؟ 3- كيف يمكن مقارنة منظور محيي الدين بن عربي ومنظور علم اللغة الحديث للتأويل من حيث إنه ممارسة تعريفية؟ 4- كيف يمكن مقارنة منظور محيي الدين بن عربي ومنظور علم اللغة الحديث للتأويل من حيث إنه ممارسة استبدالية؟ وقد اقتضت الإجابة عن هذه الأسئلة تقسيم الدراسة إلى أربعة مباحث رئيسية، هي: التأويل والهرمينوطيقا، والتأويل لدى محيي الدين بن عربي، والتأويل باعتباره

تعرفا من منظور ابن عربي وعلم اللغة الحديث، والتأويل باعتباره ممارسة استبدالية من منظور ابن عربي وعلم اللغة الحديث.

وقد وظفت الدراسة المنهجية الاستقرائية والمنهجية المقارنة لتحقيق المبتغى. ولعل هذه الدراسة تشكل باعنا على مزيد من الدراسات المقارنة بين نتائج الموروث الإسلامي ومنجزات الدراسات الإنسانية الحديثة.

### 1. التأويل والهرميوطيقا

يعتبر مصطلحا التأويل والهرميوطيقا مصطلحان مترادفان للدلالة على ذات الفكرة، غير أنّ الأول طالما استخدم في الدراسات العربية التراثية، في حين استخدم الثاني في الدراسات الغربية اللغوية والفلسفية لا سيما الحديثة منها. وفيما يلي تحرير هذين المصطلحين.

#### 1.1. التأويل في اللغة والاصطلاح العربيين

يكاد يكون الفارق بين معاني التأويل اللغوية والاصطلاحية معدوما. وللتأويل معان كثيرة ومتعددة نذكر منها ما يتصل معناه اللغوي بمعناه الاصطلاحي:

التأويل لغةً من آل يؤول ويأتي على عدة معان هي:

- المرجع والعاقبة والمصير<sup>1</sup>. ويقول الراغب الأصفهاني: "التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل، ومنه الموئل الموضع الذي يرجع إليه"<sup>2</sup>.
- الطلب والتحري. "يقال: تأولت في فلان الأجر إذا طلبته وتحريته"<sup>3</sup>. ويقال: "تأول فيه الخير: توسمه وتحراه"<sup>4</sup>.

- البيان والتفسير. "التأول والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه. ولا يصح إلا ببيان غير لفظه"<sup>5</sup>.

والأمر في تأويل النص اللغوي يدور حول هذا المفاهيم. فالمؤول في تأويله يسعى إلى إعادة اللفظ إلى معناه الأول، ويتحرى مقصده، ويسعى إلى بيانه وتفسيره وفهمه. وإذا ما تحرينا المعنى الاصطلاحي للتأويل في التراث العربي فإننا نجد في التراث الديني؛ لارتباط التأويل

<sup>1</sup> Abū Maṣṣūr Ahmad ibn Mohammad al-Azharī, *Tahqīb al-Luḡah*, Ed. Abdussalam Haru, (Mī-sīr: Mī-sīr al-Jadīdah, T.s), 15/458; Muḥammad ibn Muḥammad al-Murtaḍā az-Zabīdī, *Tāj al-'Arūs*, (Riyad: Dar al-Hidayah, T.s), 28/31.

<sup>2</sup> al-Ḥusayn Muḥammad Ibn al-Mufaddal ar-Rāḡīb al-Asbahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Ed. Ibrahim Ṣamseddi, (Beyrūt: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 1418 H.S), 38.

<sup>3</sup> al-Azharī, *Tahqīb al-Luḡah*, 15/458.

<sup>4</sup> az-Zabīdī, *Tāj al-'arūs*, 28/39.

<sup>5</sup> al-Azharī, *Tahqīb al-Luḡah*, 15/459.

بتفسير وفهم نصوص الكتاب والسنة وتفسيرهما وفهم معانيهما. وهو معنى محايث للمعنى اللغوي.

أما من ناحية الإصطلاح، فإنّ التأويل يأخذ تعريفات عديدة باختلاف المذاهب الإسلامية والاتجاهات التفسيرية<sup>6</sup>. ولعلّ أظهر الأقوال لدى الباحث رأي الليث بن سعد (713-791م) بأنّ "التأويل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصحّ إلاّ ببيان غير لفظه"<sup>7</sup>. وهو معنى اصطلاحيّ يساوق المعنى اللغويّ.

وأما ابن عربيّ فلا يرى في التأويل إلاّ ما رزقه الله أهل العرفان من معرفة معاني القرآن الباطنة لا الظاهرة، وهم يسمّون ذلك إشارة لا تفسيراً وقاية لشرف فقهاء الظاهر. فأهل العرفان يرون "أنّ كلّ آية منزلة لها وجهان وجه يروونه في نفوسهم ووجه آخر يروونه فيما خرج عنهم فيسمّون ما يروونه في نفوسهم إشارة ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك ولا يقولون في ذلك إنّه تفسير وقاية لشرفهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحقّ، واقتدوا في ذلك بسنن الهدى فإنّ الله كان قادراً على تنصيب ما تأوله أهل الله في كتابه ومع ذلك فما فعل بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية التي نزلت بلسان العامة علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فتح لهم فيها بعين الفهم"<sup>8</sup>.

## 2.1. الهرمنيوطيقا/ التأويل غربيا

هي مصطلح مواز للتأويل. فهي في أصل وضعها اليوناني مكونة من كلمتين هيرمينو *hermeneuō* وتعني التفسير، وهي مشتقة من اسم الإله هرميس الذي كان ينقل الرسائل بين الآلهة والبشر، و *tikos* و طيقا وتعني الفن. فهي بالمحصلة فن التأويل أو التفسير<sup>9</sup>. وكما بدأ التأويل وتركز في التراث العربي في الدراسات الدينية المتصلة بالنصوص الدينية كذلك ارتبطت الهرمنيوطيقا لدى الغرب بالدراسات اللاهوتية. فوفق نصر حامد أبو زيد فإنّ هذا المصطلح بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب

<sup>6</sup> Bkz. Abû Hilâl al-`Askaiy, *Mu`cem al-furûq al-luġaviyye*, Ed. Beytullâh Bayât (Kum: Mu`assasat an-Naṣr al-İslâmiy, 1411 H.), 130-134.

<sup>7</sup> al-Azharî, *Tahdîb al-Luġah*, 15/329.

<sup>8</sup> Muhyiddîn Ibn `Arabî, *al-Futûhât al-Makkiya*, (Beyrut: Dâr Sâdir, T.s), 1/279.

<sup>9</sup> Ernest Klein, *A complete etymological dictionary of the English language dealing with the origin of words and their sense development, thus illustrating the history of civilization and culture*, (Oxford: Elsevier, 2000), 344.

أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني"<sup>10</sup>. وذلك في العام 1654م. ومع مرور الزمن اتسعت المجالات التي تعنى بالهرمينوطيقا حتى لا يكاد يخلو منها مبحث إنساني<sup>11</sup>. هذا من حيث المصطلح، أما من حيث الممارسة فإن الممارسات التأويلية تضرب بجذورها في أعماق التاريخ منذ الممارسات التأويلية الأولى لأشعار هومر في القرن السادس قبل الميلاد، والنظريات الفنية والأدبية لدى أفانيم الفلسفة الإنسانية اليونانيين: سقراط وأفلاطون وأرسطو<sup>12</sup>.

وكان أول توظيف لهذا المصطلح خارج إطار اللاهوت على يد الفيلسوف الألماني شيلير ماخر Schleiermacher<sup>13</sup> الذي بدأ بنقل هذا المصطلح إلى المجالات اللغوية والأدبية والفنية من منظور فلسفي. وتابعه في هذا المضمار عدة فلاسفة مثل تلميذه ديلتاي Dilthey Wilhelm. كما اعتنت الفلسفة الظاهرية لدى مؤسسها هوسرل Husserl Edmund بالهرمينوطيقا، وكذلك لدى هايدغر Heidegger Martin الذي اشتغل بالهرمينوطيقا في الإطار الظاهراتي. وتابعه في ذلك تلميذه غامدamer Hans-Georg Gadamer في كتابه الشهير "الحقيقة والمنهج" وليس انتهاء ببول ريكور Paul Ricœur وإمبرتو إيكو Umberto Eco والمدارس اللغوية والنقدية والدراسات السيميائية.

## 2. التأويل لدى محيي الدين بن عربي

التأويل لدى ابن عربي لا يقتصر على اللغة فحسب بل إن كل الموجودات في نظره هي موضوع للتأويل. ولما كانت مظاهر الوجود ومن ضمنها اللغة ذات وجهين ظاهر وباطن فإن التأويل لدى ابن عربي يأخذ صورة الرحلة من الظاهر إلى الباطن وصولاً إلى المعنى الحقيقي الباطن الذي يتحقق بالعرفان والإشراق القلبي. وهذا ما جعل بعض الباحثين ينكرون أن يكون محيي الدين بن العربي من مدرسة التصوف الفلسفي، مثل أنس قهوجي الذي يرى أن "الشيخ محيي الدين بن عربي رائد مدرسة العرفان الذوقي، ومؤلفاته ذروة سنام هذه المدرسة"<sup>14</sup>. وحقيقة الأمر أنه يصعب تصنيف ابن عربي ضمن فئة بعينها؛ فتتجاهه الغزير وأسلوبه المميز

<sup>10</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Aliyyât al-Qirâ'ah wa Îškâliyyât at-Ta'wîl*, 6. Baskı, (ad-Dâr al-Baydâ', Beirut: al-Markiz at-Taqâfi al-Arabî, 2001), 13.

<sup>11</sup> Tawfiq Said, *Mâhiyyat al-Luğah wa Falsafat at-Ta'wîl*, (Lübnan: al-mu'ssasih al-Jamî'iyah li'd-Dirasat wa an-Naşr, 2002), 87.

<sup>12</sup> Bkz. Megan ar-Ruwaili; Said al-Baz'î, *Dalîl an-Nâqid al-Adabî*, 3. Baskı, (ad-Dâr al-Baydâ', Beirut: al-Markiz at-Taqâfi al-Arabî, 2002), 47; Hamid Lihmidani, *al-Qirâ'ah wa Tawîd ad-Dalâlah*, (ad-Dâr al-Baydâ', Beirut: al-Markiz at-Taqâfi al-Arabî, 2003), 174.

<sup>13</sup> Abu Zayd, *Aliyyât al-Qirâ'ah wa Îškâliyyât at-Ta'wîl*, 20.

<sup>14</sup> Anas MHD Rida Alkahwaji, *Taqâfat el-Îkhtilâf fi el- Turât el-Îslâmî*, (Ankara: Iksad Publishing House, 2021), 237.



يجعل من الصعب تقديم قراءة واحدة له، فنجد الباحثين يدرجونه ضمن فئات مختلفة باختلاف قراءاتهم له. وهذه الورقة، وإن لم تكن تتبنى القراءة الفلسفية لتناج محيي الدين بن عربي في المجمل، لكنها تجد في استخدام الآلية الفلسفية نجاعة أكبر في ميدان الدراسة المقارنة للتأويل بين ابن عربي المدارس اللغوية الحديثة.

## 1.2. التأويل كرحلة عكسية في الوجود<sup>15</sup>

يتكون الوجود في فكر ابن عربي من عدة مراتب وجودية برزخية تبدأ من الإطلاق في عالم الخيال المطلق أو برزخ البرازخ حيث الألوهة والعماء وحقيقة الحقائق المحمدية، ثم عالم الأمر وما فيه من وسائط برزخية من العقل أو القلم الأعلى واللوح المحفوظ أو النفس الكلية والطبيعة والهواء، ثم عالم الخلق، فعالم الحس والشهادة.<sup>16</sup> والحقيقة في كل هذه المراتب واحدة استناداً إلا نظرية وحدة الوجود<sup>17</sup>. فالموجود الحق هو الله تعالى وكلّ المخلوقات ما هي إلا خيال وهي لا تقوم إلا بتجليات الحق سبحانه. وهذه المراتب في عالم الخيال مطلقة ثم تنقيد شيئاً فشيئاً بانتقالها من مرتبة وجودية لأخرى بحيث تكون كل مرتبة ظاهراً لما يسبقها وباطناً لما يليها حتى تصل إلى عالم الشهادة حيث الإنسان. من هنا كانت رحلة الإنسان الكامل المعرفية رحلة عكسية من عالم الشهادة إلى عالم الخيال المطلق، حيث الحقائق المطلقة مجردة من أي حجاب ظاهر يحجبها.

ومفهوم الرحلة أو السفر يحظى بأهمية بالغة لدى المتصوفة إجمالاً، واهتمام ابن عربي لا يقل عن اهتمام غيره من المتصوفة بالسفر. ويتحدث ابن عربي عن ثلاثة أنواع من الأسفار

<sup>15</sup> يعرف الشريف الجرجاني التأويل بأنه إرجاع الأمر إلى أصله وأوله، والتأويل عند ابن عربي إرجاع للأمر إلى أصله من خلال الرحلة المعاكسة للوجود.

Bkz. Aş-Şarîf al-Jurjânî, *at-Ta'rifât*, Ed. Mohammad Basil Oyun Assud, (Beyrût: Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah, 2000), 54.

<sup>16</sup> Bkz. Nasr Hamid Abu Zayd, *Falsafatu't- Ta'wîl*, (Beirut: Dâru't- Tanwîr lit- Tibâ'a wa'n-Nashr & Dâru'l- Wihda lit- Tibâ'a wa'n- Nashr, 1983).

<sup>17</sup> لم يصرح الشيخ ابن عربي بمصطلح وحدة الوجود في آثاره، غير أن قراءه وشراحه أشاروا إليها واختلفوا في بيان مفهوم هذه النظرية لدى الشيخ الأكبر. وقد اعتمدت هذه الدراسة على القراءة الفلسفية لفكر ابن عربي؛ كون هذه الدراسة تعنى بمقاربة طروح ابن عربي التأويلية مع طروح الفلاسفة واللغويين الحدائين لهذه المسألة. ووحدة الوجود وفق هذا الاعتبار نظرية فحواها أن الله هو عين كل الموجودات، وأنها -أي الموجودات- ما هي إلا تجلّ ظاهريّ له. فما في الوجود سواه. فالوجود كله ظاهر وباطن، وما الظاهر إلا وجه الباطن وظلّ له لا يتفصل عنه بل هو صورته وتجليه.

هي أعلى مراتب السفر وأكثرها شرعية هي: السفر من الله وإليه وفيه وهذا هو سفر أنبياء الله ورسله وأوليائه<sup>18</sup>. وقد خصّ ابن عربي السفر من حيث هو آلية للتأويل والعرفان بكتاب أسماء "الإسرا في مقام الأسرى" وقد وضع ابن عربي الغاية من كتابه بقول: "...إني قصدت معاشر الصوفية، أهل المعارج العقلية، والمقامات الروحانية، والأسرار الإلهية، والمراتب العلية القدسية، في هذا الكتاب المنمق الأبواب المترجم بكتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي"<sup>19</sup>.

وخلال رحلة الصوفي فإنه يكتسب المعرفة من كل مرتبة وجودية يمر بها؛ ذلك أن لكل مرتبة وجودية مرتبة معرفية وهذه المعرفة لا يستقيها الصوفي من ظاهر المرتبة بل من حقيقتها الباطنة. فمثلا هو لا يستمد معرفة من الكواكب المتحركة بل من الأرواح المدبرة لها وما فيها من حجاب وهكذا. يقول مثلا: "إن العامة ما تشاهد إلا منازلهم، والخاصة يشهدونهم في منازلهم كما أيضا تشاهد العامة أجرام الكواكب ولا تشاهد أعيان الحجاب"<sup>20</sup>.

ولما كانت رحلة الصوفي إلى الباطن لا تتم إلا انطلاقا من الظاهر، ويقصد بالظاهر هنا ظاهر الوجود وهو الخلق والحس وظاهر الدين وهي الشريعة، من هنا كان الظاهر وبالتحديد ظاهر الحقيقة الباطنية وهي الشريعة وما فيها من أوامر ونواه المنطلق الأول للسلوك المعرفي لدى المتصوف، حتى يصل إلى درجة التوكل حيث تحصل له مجموعة من الكرامات ويبقى يصعد في سلم العرفان حتى يصل إلى المعرفة الحقة والعلم المجرد من الصورة والحس، والحقيقة غير المحجوبة بالصورة الظاهرة. يقول ابن عربي: "فأول ما يجب عليك طلب العلم الذي به تقيم طهارتك وصلاتك وصيامك وتقواك وما يفرض عليك طلبه خاصة لا تزيد على ذلك، وهو أول باب السلوك. ثم العمل به، ثم الورع، ثم الزهد، ثم التوكل. وفي حالة من أحوال التوكل يحصل لك أربع كرامات هي علامة وأدلة على حصولك في أول درجة التوكل وهي طي الأرض والمشى على الماء واختراق الهواء والأكل من الكون وهو الحقيقة في هذا الباب

<sup>18</sup> Muhyiddîn Ibn 'Arabî, *Kitâb al-Îsfâr 'an Natâ'ij al-Asfâr*, (Hyderabad: Dâiratul Ma'ârifî'l- Osmaniah, 1367 H.S.), 4-9.

<sup>19</sup> Muhyiddîn Ibn 'Arabî, *al-Îsr â fi Maqâmi'l-'Asrâ*, (Hayderabad: Dâiratul Ma'ârifî'l- Osmania, 1367 H.S), 2.

<sup>20</sup> 20 Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/296.

ثم بعد ذلك تتوالى المقامات والأحوال والكرامات والتنزلات إلى الموت [يقصد الفناء أو الموت المؤقت] <sup>21</sup>.

وهكذا يتدرج الإنسان الكامل في رحلته المعرفية من منزلة إلى منزلة فكلما ارتقى صار أقل تقييدا وأكثر إطلاقا، وصار إلى الباطن أقرب منه إلى الظاهر إلى أن يفنى في الحق، وهو ما يقصده ابن عربي بالموت في الاقتباس السابق أي موته عن عالم الحس وإن وجد فيه. ومن كان من أهل الفناء فإنه يبقى في هذه المرتبة كأبي يزيد البسطامي الذي يذكر فناءه بخالقه فيقول: "ولقد نظرت إلى ربي بعين اليقين بعد أن صرفني عن غيره، وأضاء في بنوره فأراني من عجائب سره، وأراني هويته، فنظرت بهويته إلى إنائي فزالت: نوري بنوره وعزتي بعزته، وقدرتي بقدرته، ورأيت إنائي بهويته، وأعظامي بعظمته، ورفعتي برفعته، فنظرت إليه بعين الحق، فقلت له، من هذا؟ فقال: هذا لا أنا ولا غيري.. فلما نظرت إلى الحق بالحق، رأيت الحق بالحق، فبقيت في الحق بالحق زمانا لا نفس لي، ولا لسان ولا أذن لي، ولا علم، حتى أن الله أنشأ لي علما من علمه ولسانا من لطفه وعينا من نوره <sup>22</sup>، وقوله: "خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح مني في: يا من أنت أنا، فقد تحققت بمقام الفناء في الله <sup>23</sup>. ومن كان من أهل البقاء، فإنه يرجع من رحلته هذه بالعرفان الإلهي والحقيقة الربانية، فيكون قادرا على تجديد الشريعة - لا الإتيان بشريعة جديدة فالتشريع انتهى بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم - لذا نجد ابن عربي ينقل ما خوطب به في رحلته إلى الحق حيث قيل له: "فلا تطمع في تخصيصك بشريعة ناسخة من عنده، ولا في إنزال كتاب. فقد أغلق الباب، إذ كان محمد لبنة الحائط، فكل دليل على مخالفته ساقط، ثم أنت بعد حصولك في هذا المقام وتحصيلك لما نطق به صريف الأقلام ترجع مبعوثا كما أنت وارث، فلا بد أن تكون موروثا. فعليك بالرفق في تكليف الخلق..." <sup>24</sup> وفي عودته ينقص باطنه ويزيد ظاهره وفق علاقة عكسية مع الرحلة العرفانية الصاعدة <sup>25</sup>. وثمة اختلاف آخر بين رحلة الصوفي العرفانية ورحلة النبي صلى الله عليه وسلم المعروفة بالإسراء

<sup>21</sup> Muhyiddîn Ibn 'Arabî, *Rasâ'il Ibn 'Arabî*, (Hyderabad: Dâiratul Ma'ârifî- Osmania, 1361 H.S.), 5.

<sup>22</sup> Henry Corbin, *Târîh al-Falsafah al-Îslâmiyyah*, Trans. Nasir Mruwwah, Hasan Qbaysi, (Beirut: Manşurat Owaydat, 1966), 290.

<sup>23</sup> Salim Jamiş, "fi at-Taşawwuf bayna at-Tajrubah wa 'intâj al-Jamâl". Majallat al-Wihdah. (Fâs: al-Majlis al-Qawmî li't-Tağâfah al-Arabiyyah. Sayı:24. 1986), 152.

<sup>24</sup> Ibn 'Arabî, *al-Îsr*, 26.

<sup>25</sup> Bkz. Ibn 'Arabî, *al-Futûhât*, 1/167.

والمعراج سوى أن النبي صاحب شريعة بينما العارف مجدد للشريعة . فالمعراج المعرفي الصوفي يفتقر عن المعراج النبوي المحمدي في أن الأخير معراج حقيقي حسي، حيث عرج النبي محمد صلى الله عليه وسلمه بجسده إلى السماء، فيما يكون المعراج الصوفي العرفاني معراجا خياليا روحيا مع بقاء جسد العارف في عالم الحس والشهادة، والروح فيها.<sup>26</sup> وفي كل مرحلة من مراحل الصعود العرفاني يتخلى العارف عن صفات الظاهر في كل مرتبة وجودية بحس ما يناسبها إلى أن يصل إلى الحق سبحانه.<sup>27</sup>

وفيما يتعلق بالعرفان القرآني يشير ابن عربي إلى أهل الفناء وأهل البقاء الذين سلف ذكرهم. فأهل الفناء هم الذين يغوصون في بحر القرآن العميق فلا يرجعون، أما أهل البقاء فهم الذين يغوصون في شاطئ هذا البحر القرآني فيغترفون منه ويبلغون الناس رحمة من الله تعالى بالعالمين كالأنبياء والأولياء والورثة. يقول ابن عربي: " فاعطس في بحر القرآن العزيز إن كنت واسع النفس وإلا فاقصر على مطالعة كتب المفسرين لظاهره ولا تعطس فتهلك فإن بحر القرآن عميق ولولا الغاطس ما يقصد منه المواضيع القريبة من الساحل ما خرج لكم أبداً فالأنبياء والورثة الحفظة هم الذين يقصدون هذه المواضيع رحمة بالعالم وأما الواقفون الذين وصلوا ومسكوا ولم يردوا ولا انتفع بهم أحد ولا انتفعوا بأحد فقصد وابل قصد بهم ثجاج البحر فغطسوا إلى الأبد لا يخرجون".<sup>28</sup>

إذن فالعرفان هو سفر أو رحلة، ورحلة الإنسان الكامل المعرفية تكون بعودته إلى عالم الخيال المطلق المنفصل، واتصال الإنسان الكامل بالخيال المطلق المنفصل، يكون بآلة من جنسه وهي آلة الخيال المقيد المتصل الموجودة لدى الإنسان<sup>29</sup>، والتي يتميز بها عن غيره من

<sup>26</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât*, 3/343.

<sup>27</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât*, 3/343.

<sup>28</sup> Muhyiddîn Ibn 'Arabî, *al-Futûhât al-Makkiya*, Ed. Osman Yahya, (Egypt: Supreme Council of Culture in Cooperation with Institute of Graduate Studies of the Sorbonne University, General Egyptian Book Organization, 1958), 1/328; Bkz. Suad al-Hakim, *'Awâdat al-Wâsil, Dirâsât ḥawla al-Însân aṣ-Ṣûfi*, (Mîsîr: Mu'assat Dandarâh li'd-Dirâsât, 1994), 73.

<sup>29</sup> يقسم ابن عربي الخيال إجمالاً إلى خيال متصل، وخيال منفصل. أما المتصل فهو الخيال المتصل بالمتخيل وهو الإنسان، ويزول بزوال المتخيل الإنسان. لذا سمي متصلاً، لأن وجوده مرتبط باتصاله بالإنسان. وهذا الخيال قد يكون عفويا من غير قصد ولا تكلف، مثل رؤيا النائم. وقد يكون مقصوداً مثل تذكر رؤية المحسوسات ذهنياً في حال غيابها، أو تشكيل صورة خيالية من أجزاء محسوسة. وأما المنفصل فهو حضرة ذاتية ومرتبة وجودية لا تتصل بمتخيل وهي قابلة دائماً للمعاني، وتقوم بتجسيدها. ولهذا الخيال عدة مسميات الخيال الخلاق أو الفاعل، أو الخيال المطلق المرتبط بنظام الوجود، أو الخيال باعتباره برزخاً يتوسط

الموجودات حتى الملائكة والمعاني لا يدانون الإنسان في هذه القوة<sup>30</sup>. فلعَلَّ ابن عربي يقدم تعريفاً جديداً للإنسان بأنه حيوان ذو خيال. وهذه القوة لا تقف عند حدود الإدراك بل تصل إلى كونها قوة خلاقة مؤثرة في الموجودات لكن تأثيرها مؤقت لارتباطها بالإنسان الذي جبل على الضعف والنقص لا كتأثير الخيال الإلهي الدائم. وهذه القوة هي ما يسميها ابن عربي لدى المتصوفة بالهمة ويعني بها القوة الإلهية في قلب الإنسان الكامل<sup>31</sup>.

إن الخيال هو الوسيط الذي يتوسط بين الظاهر والباطن بين الشكل والمضمون بين المعنى والصورة. يقول ابن عربي: "إليه ينزل المعنى وإليه يرتفع المحسوس فهو يلقي الطرفين بذاته"<sup>32</sup>. لكن تجاوز الحس والظاهر إلى الباطن لا يتم إلا بقوة إلهية، وحتى يمتلك خيال العارف هذه القوة الإلهية لا بد أن يصفي خياله مما علق به من أدران المادة والجسم حتى لا تختلط عليه الخيالات، وحتى يكون قادراً على تأويل الحقائق. فالخيال كحوض ماء أصابه كدر، فلا يتضح للناظر فيه حقيقة الصورة المنعكسة فيه، فلزم تنظيفه من هذا الكدر. يقول ابن عربي عن الخيال: "وهو المعبر عنه بالحوض في هذا المنزل، وقعر هذا الحوض هو خزانة الخيال، وكدر ماء هذا الحوض المستقر في قعره هو ما يوجه الخيال والتخيل عن صورته فيطراً التلبس على الناظر بما ظهر له فما يدري أي معنى لبس هذه الصورة فيتحير ولا يتخلص له ذلك أبداً من نظره إلا بحكم الموافقة وهو غير يقين المحقق فيما أصاب إلا بإخبار الله"<sup>33</sup>.

وهكذا يستمر الصوفي في معرجه المعرفي إلى أن يصل الحق سبحانه حيث مقام الكشف الذي ما بعده كشف في عالم الخيال المطلق، حيث المعرفة والعلم الصرف والحقيقة

---

الحضرات والمراتب الوجودية، وبه ترتبط الرؤى الصادقة. وهنا يظهر أن الخيال الذي يقصده ابن عربي ليس وهماً أو ضرباً من الهلوسات بل هو وسيط بين الفكر والوجود، إنه قريب إلى عالم المثل لدى أفلاطون الذي يتوسط ما هو روحي محض وما هو حسي خالص. وهذا الضرب من الخيال به يتصرف الحق سبحانه بالمعلومات كلها.. وعليه كان الخيال المنفصل أعم وأشمل وأبقى من المتصل، بحيث يمكن القول إن الخيال المتصل هو جزء من الخيال المنفصل.

Bkz. Henry Corbin, *al-Ḥayâl al-Ḥallâq fi Taṣawwuf Ibn Arabî*, Trans. Farid Azzahi, Ribat: Maṣṣurat Marsam, 2006), 173-178.

<sup>30</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 3/42.

<sup>31</sup> Bkz. Muhyiddîn Ibn 'Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, Ed. Abul Ela Afifi, (Beyrut: Dâru'l- Kitâbi'l-'arabi, 1946), 88-89.

<sup>32</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 2/290.

<sup>33</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 2/596.

الجوهريّة غير المتلبسة بالصورة ولا المحجوبة بالظاهر. لكن تبقى هناك مسألة تثير معضلة في فهم آلية عمل الخيال ودوره المعرفي. فالخيال مرتبط بالصورة، وإذا كان الخيال هو وسيلة بلوغ مرتبة الخيال المطلق حيث الباطن المطلق المجرد من الحس والصورة، فإنه في هذه الحالة يقف عاجزاً عن تلقي المعارف المجردة من الشكل والصورة الظاهرة. لذا نجد الجبلي يقول: " اعلم أن سدرة المنتهى هي نهاية المكانة التي المكانة التي يبلغها المخلوق في سيره إلى الله تعالى، وما بعدها إلا المكانة المختصة بالحق تعالى وحده، ليس لمخلوق هناك قدم، ولا يمكن البلوغ إلى ما بعد سدرة المنتهى؛ لأن المخلوق هناك مسحوق ومحموق ومدموس مطموس ملحق بالعدم المحض...<sup>34</sup>. وهنا يطرح ابن عربي الوسيلة الأهم في تلقي هذه المعارف وهي القلب.

## 2.2. التأويل كإشراق قلبي

يُعدّ القلب وسليّة المعرفة الأعلى لدى المتصوفة. فالعقل لا تتجاوز حدود معرفته عالم الحس والمشاهدة، والخيال مقيد بالصورة، لذلك فمعرفتهما ناقصة. لذلك نرى ابن عربي يشير إلى أن أول ما نزل من القرآن إنما كان تشديداً على ضرورة أن يكون نبيّ متلقياً لكلام الله تعالى دون أي واسطة عقلية أو فكرية بل باسم الله، قال تعالى: ((اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ)) [العلق: 1]<sup>35</sup>. فالعقل من وجهة نظر ابن عربي قاصر على الإلمام بالحقائق سواء الظاهرية منها أو الغيبية، ذلك أنه عاجز عن إدراك الأمور إلا بواسطة وأداة. لذا نجد ابن عربي يقول: "إن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وإن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول"<sup>36</sup>. ويقول أيضاً: "فإن العقل ليس له مجال بميدان المشاهد والغيوب. فكّم للفكر من خطأ وعجز، وكم للعين من نظر مصيب. ولولا العين لم يظهر لعقل دليل واضح عند اللبيب"<sup>37</sup>. فعالم الظاهر لا يمكن أن يدركه العقل إلا بالحواس، ويضرب ابن عربي على ذلك مثلاً إدراك العقل للألوان<sup>38</sup>، إذ يستحيل على العقل معرفة الألوان دون حاسة البصر. والحواس فيها ما فيها من

<sup>34</sup> Abdulkarîm al-Jîlî, *al-Însân al-Kâmil fî Ma'rîfat al-Awâ'il wa al-Awâ'hir*, 4. Baskı, (Süriye: Dâr al-Fîkr, 1975), 2/12.

<sup>35</sup> Ahmad Assadiqi, *İşkâliyyat al-'Aql wa al-Wujûd fî Fîkr İbn 'Arabî*, (Beyrut: Dâr al-Madâr al-İslâmî, 2010), 138.

<sup>36</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/289.

<sup>37</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 2/628.

<sup>38</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/289.

العيوب. وإذا كان العقل عاجزا عن إدراك ظاهر الأمور من تلقاء نفسه بل بالاعتماد على الحواس القاصرة فمن باب أولى أنه قاصر عن إدراك الغيبات.

والقلب أصلح من العقل في تلقي التجليات الإلهية؛ ذلك أن القلب لا حدود له فيتقبل بتقلب التجليات المستمرة، أما العقل فهو محدد بقيود وضوابط فلا يكون آلة صالحة لتلقي التجليات المطلقة. فالعقل البشري محدد، ويتبع القواعد المنطقية المحددة في الإدراك، ولا يقدر المحدد أن يدرك المطلق، وحتى إذا ما أراد إدراكها فإنه لا يرقى إليها بل يلبسها لباس التقييد، حتى لو كان قيد الإطلاق، وهذه زلة لا تغتفر في إدراك الغيبات<sup>39</sup>. لذا نجد ابن عربي يقول: أن من "أراد الدخول على الله فليترك عقله وليقدم بين يديه شرعه، فإن الله لا يقبل التقييد. والعقل تقييد، بل له التجلي في كل صورة"<sup>40</sup>. لذا قال ابن عربي أن "ما أنتجه الفكر في معرفة الله تعالى لا يعول عليه"<sup>41</sup> وكان القلب هو "القوة التي وراء طور العقل"<sup>42</sup>.

ويُضاف إلى ما تقدم أن المعرفة العقلية لا يمكن أن تكون معرفة موضوعية حقيقية؛ ذلك أن العقل البشري محكوم بخبراته السابقة وتجاربه والظروف المحيطة به زمانيا ومكانيا والتي بدورها تحول بين العقل وبين إدراك الحقيقة في ذاته إدراكا موضوعيا<sup>43</sup>.

أما القلب فهو المرآة التي تتجلى فيها الحقائق الإلهية دون وسيط. فالمعرفة القلبية "معرفة مباشرة للذات الإلهية، وما لها من صفات الوحدة، إذ هي لا تحصل عن طريق من طرق التعلم أو الاستدلال، وانما هي إلهام أو نفث في الروح لا يدانيه أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى، سواء في موضوعه أو منهجه"<sup>44</sup>. من هنا كانت المعرفة المتحصلة بالقلب أعلى وأشمل من المعرفة المتحصلة بالعقل. فالعارف بقلبه يحصل معرفة العارف بعقله وزيادة، أما صاحب العقل فتقف معرفته عند حدود عقله. فكل ما يحصله صاحب النظر يحصله العارف بالله، وليس العكس صحيحا. جاء في الفتوحات: "فكل ما حصل لصاحب النظر حصل للتابع وما كل ما

<sup>39</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadîr), 2/661, 3/162, 198-219, 454, 515, 4/332.

<sup>40</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadîr), 3/515.

<sup>41</sup> Ibn 'Arabî, *ar-Rasâ'il*, 5.

<sup>42</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadîr), 4/322.

<sup>43</sup> Bkz. Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadîr), 2/319.

<sup>44</sup> Bkz. Ahmad Abdulmuhamymin, *Naẓariyyat al-Ma'rifah bayna İbn Ruşd wa İbn 'Arabî*, (İskenderiye: Dâr al-Wafaa, 2000), 116.

حصل للتابع حصل لصاحب النظر فما يزداد صاحب النظر إلا غمًا على غم<sup>45</sup>. وثمة فرق جوهرى بين المعرفة المتحصلة بالقلب والعلم المتحصل بالعقل " والفرق الجوهرى بين المعرفة والعلم، أن المعرفة إدراك مباشر للشيء المعروف، والعلم إدراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم. والمعرفة حال من أحوال النفس تتحد فيها الذات المدركة، والموضوع المدرك والعلم حال من أحوال العقل، يدرك فيها العقل نسبة بين مدركين سلبا أو إيجابا، أو يدرك العقل مجموعة متصلة من هذه النسب<sup>46</sup>.

ووفق ابن عربي فإن معرفة صاحب العقل والنظر محدودة بعالم الشهادة عالم الأفلاك المتحركة بينما معرفة صاحب الخيال تتجاوز مراتب الوجود كلها، يقول ابن عربي: "...ثم ارتحل من عنده يطلب العروج ومسك صاحبه صاحب النظر هناك وقيل له قف حتى يرجع صاحبك فإنه لا قدم لك هناك"<sup>47</sup>. علاوة على هذا فإن اتصال صاحب العقل والنظر بالمراتب الوجودية التي يبلغها إنما هو اتصال بظاهاها الحسي، في حين يتلقى صاحب المعراج الصوفي معارفه من الأرواح المدبرة لتلك المنازل وشتان بين هذا وذلك. والعقل من حيث هو عقل ليس فيه علم ذاتي بل استعدادا للتعلم والتقليد، غير أن فيه القوة المفكرة التي تعالج ما تتلقاه من الحواس وقد يكون حكمها خطأ وقد يكون صوابا، من هنا كان من الأولى للعقل أن يطيع ما يُخبر به عن ربه كونه مباشر كشمسي لا أن يطيع الفكر الذي قد يخطئ وقد يصيب، والسبيل الآخر لهذه المعرفة هو القلب، حيث تتجلى فيه الحقائق. يقول ابن عربي: "فقد علمنا أن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه وأن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده القبول. فإذا كان بهذه المثابة فقبوله من ربه لما يخبر عن نفسه تعالى أولى من قبوله الفكرة"<sup>48</sup>. لذا نجد ابن عربي يعتبر القوة المفكرة ابتلاء من الله للإنسان وأن اختلاف الناس في الحق إنما مرده إلى اعتمادهم على الفكر، فخرج كل منهم برأي في الحق<sup>49</sup>. وليس المقصود بالقلب هنا ذلك العضو إنما هو معنى لطيف، وعلاقته بالعضو كعلاقة العقل بالدماغ. من هنا كان القلب مجلا للحقائق الإلهية دون وسيط. فإذا كان الخيال قادرا على الاتصال بالخيال المنفصل لمشاهدة

<sup>45</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 2/273-274.

<sup>46</sup> Abdulmuhammad, *Naẓariyyat al-Ma'rifah*, 112.

<sup>47</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 2/279.

<sup>48</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/288.

<sup>49</sup> Bkz. Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 125-126.



المعاني والحقائق فإن القلب هو المجلى الذي يؤول هذه المعاني. يقول ابن عربي: " فإذا ارتقى الإنسان في في درج المعرفة علم أنه نائم في حال اليقظة المعهودة وأن الأمر الذي هو فيه رؤيا إيمانا وكشفا، ولهذا ذكر الله أموراً واقعة في الحس وقال فاعتبروا وقال إن في ذلك لعبرة أي جوزوا وابعروا ما ظهر لكم إلى علم ما بطن منه"<sup>50</sup>. فالوجود الحسي ما هو إلا صورة وظاهر وخيال وليس بأصل وتجاوزه يتم بالخيال الإنساني المتصل الذي هو جزء من الخيال المطلق المنفصل، فإذا جاوز الإنسان بخياله عالم الحس إلى عالم الخيال المطلق، تجلى الله على قلبه وتعلم علم الباطن الحق دون وسائط فيجلو له ذلك ما تحصل له من علم بالخيال<sup>51</sup>.

يمكن القول إن خيال الصوفي الذي هو وسيلته لمعرفة الحقيقة يقوده من نمط تشفير إلى نمط تشفير آخر للوجود حتى إذا ما وصل إلى الحق سبحانه وكان قاب قوسين أو أدنى من الحقيقة، تجلى الحق سبحانه على قلب الإنسان السالك، فكان في القلب تأويل ما ظهر في الخيال، وهناك فقط تكمن الحقيقة المنزهة عن أي صورة أو شكل، إنها الحقيقة في صورتها الجوهرية الخالصة. من هنا نجد أبو زيد يقارن علاقة الخيال بالقلب بعلاقة الظاهر بالباطن. فالخيال ظاهر القلب والقلب باطنه، ولا سبيل إلى الباطن دون عبور الظاهر، ولا سبيل لمعرفة حقيقة الظاهر/الخيال دون الولوج إلى الباطن/القلب.

فالقلب إذا هو المرأة التي تتجلى فيها الحقائق وتؤول من خلالها صور المعاني الحاصلة في الخيال، ومن خلاله تتحصل المعرفة والعلم الصحيح. جاء في الفتوحات: " إن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر ولا ما قررت العقلاء من حيث أفكارهم، وإن العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم وهو نور إلهي يختص به من يشاء من عباده من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن. ومن لا كشف له لا علم له"<sup>52</sup>. والتجلي الإلهي دائم لا ينقطع وقلب العارف كالمرأة لهذا التجلي، لذا نجد أحد المتصوفة يقول: " فلست إلا المرأة التي تنعكس عليها صورته ويرى فيها وجهه، هو وحده الباطن وأنت الظاهر والحب المحض. كالجمال المحض. ليس إلا منه يتجلي لك منك فيك، فإذا لم تستطع أن تنظر إلى المرأة فاعلم أنه هو المرأة أيضاً، هو الكنز وهو الخزانة أما "أنا" و " أنت " فلا محل لها هنالك، تلك أوهام خادعة لا حظ

<sup>50</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadîr), 2/379.

<sup>51</sup> Bkz. Corbin, *al-Hayâl al-Hallâq*, 13-15.

<sup>52</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadîr), 1/218.

لها من الوجود"<sup>53</sup>. وإذا تعلق القلب بالدنيا واشتغل بأعراضها الزائلة كانت هذه الأمور كالرمان أو الصدا الذي يغطي هذه المرأة فيمنعها من أن تعكس ما يتجلى عليها من الحقائق والمعارف. يقول ابن عربي: "إن القلب مرآة مصقولة كلها وجه لا تصدأ. فإن أطلق عليها أنها صدت كما قال عليه السلام إن القلوب لتصدأ كما يصدأ الحديد وفيه أن جلائها ذكر الله وتلاوة القرآن ولكن من كونه الذكر الحكيم، فليس المراد بهذا الصدا أنه طخاء على وجه القلب. ولكنه لما تعلق واشتغل بعلم الأسباب عن العلم بالله كان تعلقه بغير الله صداً على وجه القلب لأنه المانع عن تجلي الحق إلى هذا القلب، لأنه الحضرة الإلهية متجلاة على الدوام لا يتصور في حقها حجاب عنا. فلما لم يقبلها هذا القلب من جهة الخطاب الشرعي المحمود لأنه قبل غيرها، عبر عن قبول ذلك الغير بالصدا والكُن والقفل والعمى والرآن وغير ذلك"<sup>54</sup>.

ونلاحظ في هذا المقام توازيا بين القلب كأداة للمعرفة والإنسان الكامل. فقلب العارف هو كالمراة التي تنعكس فيها الحقائق الإلهية، وكذلك الأمر بالنسبة للإنسان الكامل؛ فالإنسان الكامل هو المراة المجلولة للعالم الذي انعكست فيه الحقائق الألوهية، كما قال ابن عربي: "وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلولة... فافتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة"<sup>55</sup>.

والمعارف التي تتجلى على قلب الإنسان العارف تنقسم إلى ضربين لا من حيث إنها قسمان بل هي واحدة، لكنها تنقسم إلى قسمين من حيث المرآة العاكسة لها. فإذا حصلت هذه التجليات على ظاهر النفس "وقع الإدراك بالحس في الصورة في برزخ التمثل فوقت الزيادة عند المتجلي به في علوم الأحكام إن كان من علماء الشريعة، وفي علوم موازين المعاني إن كان منطقياً، وفي علوم ميزان الكلام إن كان نحوياً"<sup>56</sup>. وإذا حصل التجلي على باطن النفس "وقع الإدراك بالبصيرة في عالم الحقائق والمعاني المجردة عن المواد، وهي المعبر عنها بالنصوص، إذ النص ما لا إشكال فيه ولا احتمال بوجه من الوجوه. وليس ذلك إلا في المعاني

<sup>53</sup> Reynold Nicholson, *Fi at- Taṣawwuf al-Īslāmī wa Tārīḥuh*, Trans. Abul Ela Afifi, (Kahire: Lajnat at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Naṣr, 1969), 93-94.

<sup>54</sup> Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt* (Sadir), 1/90.

<sup>55</sup> Ibn 'Arabī, *al-Fuṣūs*, 49.

<sup>56</sup> Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt* (Sadir), 1/166.

فيكون صاحب المعاني مستريحا من تعب الفكر، فتقع له الزيادة عند التجلي في العلوم الإلهية وعلوم الأسرار وعلوم الباطن وما يتعلق بالآخرة وهذا مخصوص بأهل طريقتنا<sup>57</sup>.

إن انقسام المعارف بحسب موضع حلول التجليات الإلهية إلى قسمين: قسم متلبس بالصورة يدرك بالحس ويتعلق بالظاهر، وهو لهذا بحاجة للتأويل والتفسير، وقسم لطيف جوهري لا شكل له ولا صورة، ويتعلق بالأسرار وعلم الباطن أو ما يسميها ابن عربي بالنصوص ولا يحتاج تأويلا ولا تفسيرا بل هو حق مطلق جلي، وهو العلم الذي اختص به أهل الطريقة. هذا الانقسام يستتبع انقساما آخر على مستوى المؤول أو المتلقي، بحيث يكون الأول متلقيا يتعامل مع الظاهر ويجتهد في التأويل والتفسير، أما الآخر فهو المتلقي المثالي القادر على الاتصال المباشر مع المعنى والحقيقة دون واسطة رمزية ولا صورية.

وهذا الطرح يقود إلى أن ابن عربي يرى كل المعارف والعلوم ذات أصل إلهي، وهذا أمر منطقي إن نُظر إليه من منظور وحدة الوجود. فالعارفون بالله يعرفون أن الزيادة التي أصابوها في العلوم إنما هي من عند الله، أما أهل الظاهر فإنهم ينسبون الزيادة التي يصيبنها في العلم إلى التفكير والتدبير، كون المعارف التي حصلوها محجوبة بحجاب الصورة، فلا يعلمون أن هذا العلم هو علم إلهي من لدنه تعالى. وهناك فئة من الناس هم أشبه بالمرايا المظموسة فيكونون غير قادرين على معرفة التجليات الإلهية ولا إدراك أثرها فيهم فهم كالحمار يحمل أسفارا، لذا نجد ابن عربي يشن هجوما على أهل العلم الظاهري وأهل الفكر، وكذلك على الغافلين غير المدركين للمعارف التي تهبها التجليات الإلهية، فيقول: " فأهل هذه الطريقة يعلمون أن هذه الزيادة إنما كانت من ذلك التجلي الإلهي لهؤلاء الأصناف، فإنهم لا يقدرّون على إنكار ما كشف لهم، وغير العارفين يحسون الزيادة وينسبون ذلك إلى أفكارهم، وغير هذين يجدون من الزيادة، ولا يعلمون أنهم استزادوا شيئا فهم في المثل كمثل الحمار يحمل أسفارا بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله، وهذه هي الزيادة وأصلها. والعجب من الذين نسبوا ذلك إلى أفكارهم، وما علم أن فكره ونظره وبحثه في مسألة من المسائل هو من زيادة العلوم في نفسه من ذلك التجلي الذي ذكرناه، فالناظر مشغول بمتعلق نظره وبغاية مطلبه فيحجب عن علم الحال فهو في مزيد علم وهو لا يشعر"<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadîr), 1/166.

<sup>58</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadîr), 1/166.

ولا يقتصر الأصل الإلهي على المعارف بأنواعها، بل يمتد إلى المشاعر، فكل المشاعر موجهة إلى الله، فأما أهل العرفان فيدركون حقيقة هذا الأمر، وأما أهل الظاهر فإن محبتهم ذات الأصل الإلهي قد تعلقت بحجب الدنيا والمال والنساء فغفلوا عن حقيقة محبتهم. يقول ابن عربي: "... وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب، وسعاد، وهند، وليلى، والدنيا، والدرهم، والحياة، وكل محبوب في العالم، فأفتت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعوا شعرا، ولا لغزا، ولا مديحا، ولا تغزلا إلا فيه من خلف حجاب الصور"<sup>59</sup>. وما ثمة انفصال بين المعرفة والحب لدى المتصوفة، فالمعرفة الحقيقية لا تتحصل إلا بالاتحاد بالحق، والمحبة الحقيقية لا تتحصل إلا بالفناء بالمحبوب، فالمحبة كما يقول القشيري: "محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته"<sup>60</sup>. وكلا المعرفة الحقة والمحبة الحقة لا تدركان إلا بالقلب.

أما كيف يحدث الإدراك بالقلب، فلقد لخصنا سابقا مسألة الرحلة الصوفية بالخيال نحو عالم الخيال المطلق، ثم تجلي الحق سبحانه على قلب العبد فيصبيه ما يصيبه من المعارف. لكن كما قلنا إن الظاهر هو سبيل الوصول إلى الباطن، من هنا كان لا بد للقلب لتحصيل المعارف الإلهية الباطنة، أن يكون له بعد ظاهري وآخر باطني بحيث يلج من الأول إلى الثاني، وهذا ما يقرره ابن عربي. حيث يشير إلى قوى ظاهرة للقلب وهي الحواس الخمس التي يطلق عليها ابن عربي اسم الأمراء الملكيين بضم الميم، وقوى باطنة هي الروح الحيواني، والروح الخيالي والروح المفكرة والروح العقلي والروح القدسي ويطلق عليها ابن عربي اسم الأمراء الملكوتيين<sup>61</sup>. والحواس محصورة بالحواس الخمسة، وأما الروح الحيوانية والخيال والفكر والعقل فهي قوى باطنة مكانها الدماغ لكنها جميعا في إمرة القلب، وأما الروح القدسي فمحلها القلب. وقد أشار أبو العلا عفيفي إلى أن ابن عربي " يبني تأويله لآيات العبادات على أساس أنه لا تعارض بين معناها الظاهر ومعناها الباطن، وأن المؤول يرتفع بالمعنى الظاهر إلى مستوى

<sup>59</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 2/326.

<sup>60</sup> Munsif Abdulhaq, *al-Kitâbah wa at-Tajrubah as-Şûfiyyah*, (Ribat: Manşurat Okaz,1988), 370.

<sup>61</sup> Muhyiddîn Ibn 'Arabî, *Mawâqî' an-Nujûm wa Muţâla'at 'ahillat al-'Asrâr wa'n-Nujûm*, Ed. Mohamad Ali Subeyh, (1965), 131.

أعلى وأعمق روحانية، لأن ذلك أشد اتصالاً بنفس الإنسان وقلبه، والإنسان مؤلف من نفس وبدن، وكلاهما في نظر ابن عربي مخاطب بالتكليف<sup>62</sup>.

والإدراك أو التأويل الحسي الظاهري إنما يتم بوقوع الشيء على مثله فيعرفه. فالوجود كله تجلّ للنور الإلهي، وكذلك الحواس الخمسة، والفكر والخيال والعقل والذاكرة وكل وسيلة أو قوة من قوى الإدراك فإذا وقع النور الإلهي القارّ في هذه القوى على النور الإلهي القار في الموجودات حصل الإدراك بوقوع الشيء على مثله<sup>63</sup>. إن وقوع التجليات الإلهية على بعضها يقود إلى معرفة التجلي الإلهي فيها، لا الحقيقة الإلهية الكامنة وراء هذا التجلي أي معرفة حقيقة الشيء في نفسه لا في الصورة التي تجلت بها الحقيقة الإلهية، فإذا كان القلب مسكن الروح القدسي والمرآة التي يتجلّى الحق سبحانه وتعالى بها، كان القلب الأداة القادرة على إدراك الأمور في نفسها بمعزل عن الصورة التي تلبستها. ولما كانت القوى الأخرى متعلقة بالتجلي الظاهري كان الاعتماد عليها وحدها مؤدياً إلى احتمالية الصواب والخطأ في أحكامها، أما القلب الذي يتصل بجوهر الحقيقة نفسها فإنه يدرك حقائق الأمور في أنقى صورها دون مانع أو حجاب.

إثر هذا يمكن الحديث عن أربعة مستويات من الإنسان المؤول. المستوى الأعلى وهو الإنسان الكامل الذي رقي في سلم الوجود حتى لم يبقى بينه وبين الحق حجاب فامتلاً قلبه بالعلم اللدني وكان من أهل الفناء. حيث يبقى في عالم الحق هذا وإن كان جسده موجوداً في عالم الشهادة، وهذا هو أعلى درجات الإنسان الكامل أو المؤول ويضرب ابن عربي مثلاً لهذه الفئة في الحلاج وأبي يزيد البسطامي. والمستوى الثاني يمثله من صعد في المعراج المعرفي وأشرق قلبه بالعلم الإلهي لكنه من أهل البقاء، حيث يرجع إلى عالم الشهادة ليكون مجدداً للشيعة. إن العودة إلى عالم الشهادة تعني العودة إلى عالم الحجب بين الإنسان والحق، لهذا ذكر ابن عربي أن أهل البقاء يجددون الشريعة، والشريعة هي ظاهر الحقيقة، بمعنى أنهم بمجرد عودتهم إلى عالم الشهادة لا يعود بإمكانهم إدراك الحقيقة في نفسها بل من خلال التأويل والتفسير، لذلك كانوا مجددين للشيعة لا ناقلين للحقيقة، فالحقيقة لا تدرك إلا بنفسها، فإذا ما أرادوا إخبار الناس عن الحقيقة كان لا بد لهم من استخدام اللغة أو الصورة أو ما شاكل

<sup>62</sup>Abdulmuhaymin, *Nazariyyat al-Ma'rifah*, 339.

<sup>63</sup>Bkz. Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 3/276-277.

وكلها حجب للحقيقة، فكان لزاما أن يؤولوا. ولعلّ ابن عربي أحد أبرز الأمثلة على هذه الفئة<sup>64</sup>. وفي الثمتين السابقتين يقول ابن عربي: "إن العلوم وأعني بها المعلومات إذا ظهرت بذواتها للعلم وأدركها العلم على ما هي عليه في ذواتها فذلك العلم الصحيح والإدراك التام الذي لا شبهة فيه البتة. وسواء كان ذلك المعلوم وجودا أو عدما، أو نفيًا أو إثباتًا، أو كثيفا أو لطيفا، أو ربا أو مربوبا، أو حرفا أو معنى، أو جسما أو روحا، أو مركبا أو مفردا، أو ما أنتجه التركيب، أو نسبة أو صفة أو موصوفا، فمتى ما خرج مما ذكرناه عن أن يبرز للعلم بذاته، وبرز له في غير صورته؛ فبرز له العدم في صورة الوجود وبالعكس، والنفي في صورة الإثبات وبالعكس، واللطيف في صورة الكثيف وبالعكس، والرب بصفة المربوب، والمربوب بصفة الرب، والمعاني في صور الأجسام، كالعلم في صورة اللين، والثبات في الدين في صورة القيد، والإيمان في صورة العروة، والإسلام في صورة العمد، والأعمال في صور الأشخاص من الجمال والقيح فذلك هو الكدر الذي يلحق العلم، فيحتاج من ظهر له هذا إلى قوة إلهية تعديه من هذه الصورة إلى المعنى الذي ظهر في هذه الصورة"<sup>65</sup>. وأما المستوى الثالث من المؤولين فهم أهل الفكر، وهؤلاء علومهم ناقصة محدودة، وتحتل آراؤهم الصواب والخطأ؛ لكونهم يأخذون علمهم عن الظاهر الذي يحتاج تأويلا وباختلاف الفكر تختلف التأويلات فتقع الأخطاء. وأما المستوى الأخير الأدنى فهو من كانوا غير قادرين إدراك التجليات الإلهية ولا تفسيرها على الرغم من تجليها الدائم لا ظاهرا ولا باطنا وهؤلاء من ضرب بهم ابن عربي المثل القرآني كالحمار بحمل أسفارا.

### 3. التأويل بوصفه تعرفا من منظور ابن عربي وعلم اللغة الحديث

إن التأويل بوصفه تعرفا يضع المتلقي مباشرة إزاء موضوع التأويل بحيث ترتبط قدرة المتلقي على فهم موضوع التأويل باستعداداته القبلية بحيث يصبح التأويل أو المعرفة مسألة تعرّف بمطابقة موضوع التأويل أو المعرفة التي تقدم نفسها بما هو كائن لدى المتلقي. وهذا ما يقره ابن عربي سواء فيما يتعلق بالمعارف الظاهرة أو الباطنة. فعلى المستوى الظاهري فإن الإدراك أو التأويل الحسي الظاهري إنما يتم بوقوع الشيء على مثله فيعرفه. فالوجود كله تجلّ للنور الإلهي، وكذلك الحواس الخمسة، والفكر والخيال والعقل والذاكرة وكل وسيلة أو قوة من قوى الإدراك فإذا وقع النور الإلهي القارّ في هذه القوى على النور الإلهي القار في

<sup>64</sup> Corbin, *al-Hayâl al-Hallâq*, 28-29.

<sup>65</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 2/596.

الموجودات حصل الإدراك بوقوع الشيء على مثله<sup>66</sup>. أما على المستوى الباطني فالأمر كذلك أيضا. والمعرفة الباطنية لا يدركها إلا الإنسان الكامل. ففي تأويل القرآن باطنيا نجد تناظرا بين الإنسان الكامل والقرآن بحيث يغدو التأويل تعرفا من الإنسان الكامل على الحقائق الباطنة التي تناظره في القرآن أي موضوع التأويل. فالإنسان كما الألوهة والوجود والقرآن وكل شيء ينقسم إلى أربعة أقسام: ظاهر وباطن وحد ومطلع. جاء في الفتوحات: "ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحد ومطلع. فالظاهر منه ما أعطتك صورته، والباطن ما أعطاك ما يمسك عليك الصورة، والحده ما يميزه عن غيره، والمطلع منه ما يعطيك الوصول إليه إذا كنت تكشف به... لا فرق بين هذه الأمور الأربعة لكل شيء وبين الأسماء الإلهية الجامعة الاسم الظاهر وهو ما أعطاه الدليل، والباطن وهو ما أعطاه الشرع من العلم بالله، والأول بالوجود والآخر بالعلم"<sup>67</sup>. والإنسان قسمان: العوام والإنسان الكامل. وكلاهما واحد غير أن الفرق بينهما فرق في الرتبة العرفانية. من هنا فالصلة القائمة بين القرآن والإنسان العادي هي صلة سطحية، في حين إن الرابطة التي تربط القرآن بالإنسان الكامل رابطة وثيقة جدا. فالقرآن يرتبط بالإنسان الكامل من حيث إن الإنسان الكامل هو الكلمة الجامعة للوجود، ومن حيث إنه أي الإنسان برزخ بين الحق والخلق، وكذا القرآن هو كلمة الله الجامعة، وهو برزخ بين الحق والخلق، من هنا كان الإنسان هو المخلوق المؤهل لتلقي القرآن؛ إذ يقع المثل على مثله. فما ثمة انفصال حقيقي بين النص والمتلقي الحق من أهل العرفان بل وحدة حال. أما أهل الظاهر من العوام وأهل الرسوم فإنهم يقيمون فاصلا بينهم وبين النص، فلا يعرفون من النص إلا ظاهره. يقول ابن عربي: "فقله الرحمن علم القرآن نصب القرآن ثم قال خلق الإنسان علمه البيان فينزل عليه القرآن ليرجم منه بما علمه الحق من البيان الذي لم يقبله إلا هذا الإنسان فكان للقرآن علم التمييز فعلم أين محله الذي ينزل عليه من العالم، فنزل على قلب ممد صلى الله عليه وسلم، نزل به الروح الأمين. ثم لا يزال ينزل على قلوب أمته إلى يوم القيامة، فنزوله في القلوب جديد لا يبلى فهو الوحي الدائم. فللرسول صلوات الله وسلامه عليه الأولية في ذلك والتبليغ إلى الأسماع من البشر، والابتداء من البشر فصار القرآن برزخا بين الحق والإنسان وظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه، فإن الله جعل لكل موطن حكما لا يكون لغيره"<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 3/276-277.

<sup>67</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 4/411.

<sup>68</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 3/108.

إن هذا الترابط والتوازي القائم بين القرآن والإنسان الكامل ذي الأهلية التامة لتلقي القرآن، يجعل التأويل يأخذ بعدا تعريفا أكثر منه معرفيا. فالإنسان الكامل الذي فني في الحق وشهده أصبح على دراية بالحقيقة الباطنية التي هي حقيقة القرآن، فالقرآن من حيث هو كلام الله، ليس بالأمر الجديد عليه بل هو أمر مألوف مخبور من ذي قبل، من هنا وصف القرآن بأنه ذكر، لأنه يذكر العبد الفاني بما شهده في الحق. وهو بالتالي لا يشكل معضلة تأويلية للإنسان الكامل؛ إذ إنه بالنسبة للإنسان الكامل يخلو من أي رمز وإشارة التي تشكل حاجزا تأويليا لدى المتلقي من العوام. الذي تختلف تأويلاته وتتعدد في فهم هذه الرموز والإشارات لاختلاف مستويات فهمه وخضوعه لعالم الظاهر وظروف البيئة والزمان وما شاكل من عوامل تؤثر في العملية التأويلية. يقول ابن عربي: " قال تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغي له؛ فإن الشعر محل الإجمال والرموز والإلغاز والتورية، أي ما رمزنا له شيئا ولا لغزناه ولا خاطبناه بشيء ونحن نريد شيئا آخر ولا أجملنا له الخطاب إن هو إلا ذكر لما شاهدته حين جذبناه وغيبناه عنه وأحضرناه بنا عندنا، فكنا سمعنا وبصره، ثم رددناه إليكم لتهتدوا به في ظلمات الجهل والكون، فكنا لسانه الذي يخاطبكم به، ثم أنزلنا عليه مذكرا يذكره بما شاهد فهو ذكر له لذلك وقرآن أي جمع أشياء كان شاهدها عندنا"<sup>69</sup>.

وحتى المعارف الباطنة المتحصلة عن طريق التعرف فإنها تتنوع بتنوع الاستعدادات القبلية للإنسان العارف. فالمعارف التي تتجلى على قلب الإنسان العارف تنقسم إلى ضربين لا من حيث إنها قسمان بل هي واحدة، لكنها تنقسم إلى قسمين من حيث المرآة العاكسة لها. فإذا حصلت هذه التجليات على ظاهر النفس " وقع الإدراك بالحس في الصورة في برزخ التمثل فوقعت الزيادة عند المتجلي به في علوم الأحكام إن كان من علماء الشريعة، وفي علوم موازين المعاني إن كان منطقيًا، وفي علوم ميزان الكلام إن كان نحويا"<sup>70</sup>. وإذا حصل التجلي على باطن النفس " وقع الإدراك بالبصيرة في عالم الحقائق والمعاني المجردة عن المواد، وهي المعبر عنها بالنصوص، إذ النص ما لا إشكال فيه ولا احتمال بوجه من الوجوه. وليس ذلك إلا في المعاني فيكون صاحب المعاني مستريحا من تعب الفكر، فتقع له الزيادة عند التجلي في العلوم الإلهية وعلوم الأسرار وعلوم الباطن وما يتعلق بالآخرة وهذا مخصوص بأهل طريقتنا"<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/56.

<sup>70</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/166.

<sup>71</sup> Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/166.



ولنلاحظ ههنا أن تأويل النص بهذا البعد لا يعني فرض رؤيا القارئ على النص، بل هو انفتاح الذات القارئة على النص لتلقي ما هو غير معروف تماما، ولكنه في الوقت عينه غير مجهول تماما. إن المرجعية المسبقة للقارئ تمثل آلية تعرّف، وفي الوقت عينه تمثل بيئة مناسبة لتلقي المعارف الجديدة. إن مثل هذا الطرح يعيدنا إلى محاوره سقراط المعنونة بمحاورة مونو *The Mono* حيث استطاع سقراط أن يبرهن أن عبدا تمكن من معرفة مبادئ الهندسة دون أن يكون له سابق علم بهذا الأمر. وقد وضع أفلاطون هذه المسألة بأن المعرفة كانت موجودة في عقل ذلك العبد، وما فعله سقراط هو أنه من خلال تساؤلاته المتسلسلة تمكن من استخراج تلك المعرفة الكامنة في ذهن العبد. فوفق فلسفة أفلاطون المثالية فإن الأرواح في عالم المثل تمتلك المعارف والحقائق جميعا، غير أن هذه الأرواح ما أن تلبس بالجسد حتى تغدو حبيسة دفينية. فالمعرفة ما هي إلا تعرّف وليست اكتسابا لعلم لم يكن معلوما من قبل.

ولعلّ التناظر القائم ههنا يتبعه تناظر آخر، فالروح الممتلئة بالعلم لكنها محبوسة بالجسد، ترجع إلى حالتها الأصلية بالموت، بالتخلص من أسر الجسد والمادة. وهذا ما يقابله طرح ابن عربي فيما يتعلق بالموت سواء القسريّ منه أي الطبيعيّ المعروف، أو الاختياري بالفناء عن هذا العالم مع بقاء الجسد فيه.

وهذه الفكرة (التأويل بوصفه تعرفا) لقيت قبولا لدى اللغويين والفلاسفة المحدثين والمعاصرين، وإن قدمت في صيغة أخرى مغايرة للمثالية السقراطية الأفلاطونية. فمثلا نرى ناعوم تشومسكي **Noam Chomsky** يقدم صياغة جديدة لهذا الطرح على المستوى اللغوي فهو يتحدث عن أن هذا الأمر قد يصاغ بأن بعض مظاهر معرفتنا وفهمنا هي خصائص فطرية، أي إنها جزء من إعدادنا البيولوجي *Genetically Determined* الخاضع للوراثة، إنها جزء من طبيعتنا المشتركة التي تجعلنا نمتلك أرجلا وأذرا بدلا من الأجنحة<sup>72</sup>. وفي رده على سؤال نصه أننا "نجد فيما يخص معاني الكلمات أنه برغم أننا نستعمل الكلمات بدقة فائقة فإنّ من الصعب جدا معرفة معنى أبسط الكلمات أو تحديده. "أجاب تشومسكي: " هناك جوانب أخرى للسؤال، لكن دعني أبدأ بالجانب الذي ذكرت. فما تقوله صحيح بالفعل. حاول مثلا أن تعرّف كلمة مثل "منضدة" أو "كتاب" أو غير ذلك، وستجد أن ذلك صعب للغاية. ولكي أعطي مثلا

<sup>72</sup> Naom Chomsky, *al-Luḡah wa Muṣkilât al-Ma'rifah: Muḥḍarât Manago*, Trans: Hamzah Qablan al-Mazini, (ad-Dâr al-Bayḍâ': Dâr Tubqal, 1990), 17; Bkz. Aḥmad Ibn Fâris, *al-Şāhibî fî Fiqh al-Luḡah*, (Beirut: Mu'assasat Badra, 1963), 37-38.

واحداً فقد صَدَرَ مؤخراً أحدُ الأعداد من دورية متخصصة في اللسانيات فيه مقالة طويلة مفصلة تحاول تحديداً معنى كلمة "يُضعد"، وهو كما يتضح من المقالة معقداً جداً. أما الواقع فهو أنَّ أيَّ طفل يتعلَّم هذا المعنى ويُتقنه فوراً. ولا يعني ذلك إلا شيئاً واحداً ليس غير. وهو أنَّ الطبيعة الإنسانية تعطينا مفهومَ الكلمة "يُضعد" من غير مقابل. ومعنى ذلك أن مفهوم "يُضعد" ليس إلا جزءاً من الطريقة التي نستطيع بها تفسير التجربة، وهو موجود لدينا من قَبْلِ أن نواجه التجربة ذاتها. ويصحُّ هذا، بشكل أكيد، في المفاهيم كلها التي لها كلمات في اللغة. فهذه هي الطريقة التي نتعلَّم بها اللغة. فنحن ببساطة، نتعلم الألفاظ التي توافق المفاهيم الموجودة لدينا مسبقاً. فكأنَّ لدى الطفل قائمة طويلة موجودة عنده بشكل سابق على اللغة تشتمل على مفاهيم مثل "يُضعد"، ويبدأ من ثمَّ بفحص العالم من حوله ليكتشف ما الصوت الموافق للمفهوم. ونحن نعرف أنَّ الطفل يكتشف هذه العلاقة مع أنه لا يقدِّم له هذا الصوت إلا مرات قليلة<sup>73</sup>. في هذه الإجابة التي يقدمها تشومسكي يشير إلى أن فهمنا للغة واستخدامنا لها مرتبط بخبرتنا السابقة أي إن التأويل هو عملية تعرّف. وبهذا الشكل فإن العلامات لدى ابن عربي تأخذ سمة العلامات التذكارية المسننة قبلاً.

ويمكن أن نقيم مقارنة لهذا البعد التعرّفي للتأويل من خلال الوقوف على مفهومي الكلام واللغة لدى دو سوسور. فمفهوم الكلام (*parole*) عند دي سوسير يمثل الجانب الظاهري التنفيذي للغة (*Langue*)، في حين تمثل اللغة الجانب الباطني الشامل للكلام. يقول دو سوسور: "لو استطعنا أن نحصل على جميع صور الكلمات (يعني بصور الكلمات المعنى الذهني) المخزونة في عقول جميع الأفراد، لاستطعنا أن نميز الجزء الاجتماعي الذي يؤلف اللغة. فهو مخزن يملؤه أفراد مجتمع معين. عن طريق الاستخدام الفعال للكلام، وهو نظام نحوي خامد في دماغ كل فرد: أو بأسلوب أدق في أدمغة مجموعة من الأفراد؛ فاللغة غير كاملة في الفرد، بل يكمل وجودها في المجموعة."<sup>74</sup>

إن اللغة بالمعنى السوسوري هي نظام عام وشامل لا يحمله فرد محدد بل هو جميع التصورات الذهنية اللغوية بكل تفرعاتها النحوية والصرفية والبلاغية... في حين إن الكلام هو بعد التمثل الفردي للغة، إنه التمثل المحدود المختزل والظاهر لها.

<sup>73</sup> Chomsky, *al-Luḡah wa Muṣkilât al-Ma'rifah*, 261.

<sup>74</sup> Ferdinand de Saussure, *Īlm al-Luḡah al-'Ām*, Trans. Yuel Yousef Aziz, 3. Baski. (Baḡdat: Dâr Afâq 'Arabiyyah, 1985), 32.

إن الطرح السوسوري هنا يشير إلى أن إدراك المتلقي للإرسالية مرتبط بما يمتلكه من تصورات ذهنية تتيح له ربط الصورة الكلامية (أي الصورة الحسية التنفيذية للغة صوتاً أو كتابة) بصورة ذهنية تقابلها. وهذه الصورة الذهنية موجودة قبلاً لدى المتلقي مما يعني أن إدراك المتلقي للإرسالية مرتبط باستعداداته السابقة وخبراته المألوفة.

وهذا يقودنا إلى مقارنة بين هذا الطرح وطرح بول ريكور Paul Ricoeur، إذ يقول: "الفهم هو فهم الذات أمام النص"<sup>75</sup>. لكن هذه الآلية لا تعني عنده فقط فرض قدرة الفهم المحدودة الخاصة على النص، إنما المخاطرة بالنفس أمام النص واستقبال ذات أخرى أرحب<sup>76</sup>.

إن ما تقدم يخلص إلى نتيجة مفادها أن التأويل في بعض أبعاده هو عملية تعرّف ومواءمة بين مرجعية المتلقي السابقة وما يقابله من مواضيع تحتاج تأويلاً، يتفق في هذا طرح محيي الدين بن عربي والطرح اللغوي الهرمنيوطيقي الحديث. ولما كان التأويل من حيث إنه تعرّف، يقتضي مقابلة معرفتين: المعرفة السابقة والمعرفة موضوع التأويل، فإنّ هذا الأمر يدفعنا إلى دراسة التأويل في مستوى آخر هو هذه المرة عملية استبدالية بين أنماط تفسيرية متعددة يجمعها توافق ما.

#### 4. التأويل بوصفه ممارسة استبدالية من منظور ابن عربي وعلم اللغة الحديث

تحدث ابن عربي في طرحه للمعراج الصوفي عن أن الإنسان الكامل يتدرج في رحلته المعرفية من منزلة إلى منزلة فكلما ارتقى نقص ظاهره وقل باطنه إلى أن يفنى في الحق، وهو ما يقصده ابن عربي في حديثه عن الموت الاختياري، أي الموت عن عالم الحس وإن وجد الإنسان فيه. ومن كان من أهل الفناء فإنه يبقى في هذه المرتبة كأبي يزيد البسطامي وفق ما يذكر ابن عربي، ومن كان من أهل البقاء، فإنه يرجع من رحلته هذه بالعرفان الإلهي والحقيقة الربانية، فيكون قادراً على تجديد الشريعة - لا الإتيان بشريعة جديدة؛ فالتشريع انتهى بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم - وكشف حقائقها الباطنة، وفي عودته ينقص باطنه ويزيد ظاهره وفق علاقة عكسية مع الرحلة العرفانية الصاعدة<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Paul Ricoeur, *Min an-Naṣ ilâ al-Fi'l*, Trans. Mohammad Bradah; Hassan Burqiyah, (Mısır: Ayn li'd-Dirâsât wa al-Buhûth al-Însâniyyah wa al-İjtimâ'îyyah, 2001), 90.

<sup>76</sup> Ricoeur, *Min an-Naṣ ilâ al-Fi'l*, 90.

<sup>77</sup> Bkz. Ibn 'Arabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/167.

إن عودة أهل البقاء إلى عالم الدنيا الظاهر يقتضي أن تتلبس الحقائق الباطنية التي حصلوها بلباس الظاهر والصورة والمادة. وهذا يعني أن التأويل الذي يقدمه أهل البقاء للنص الظاهر هو تأويل ظاهر أيضاً؛ ولذا فإنهم يجددون الشريعة التي هي ظاهر الحقيقة الباطنة. بهذه الطريقة يغدو التأويل سيرورة أو عملية استبدالية لظاهر بظاهر، ورمز برمز وصورة بصورة. وهذا الأمر يستحضر إلى الأذهان مصطلح السيميوزيس *Semiosis* لدى بورس . والسيميوزيس باختصار هو الحلقة اللانهائية من الاستبدالات اللغوية ضمن سيرورة التأويل. فلو قلنا ما معنى كلمة قلم؟ فربما نقول (أداة للكتابة) إن عبارة (أداة للكتابة) هي أيضاً كلمة وليست معنى ولو حاولنا تعريف عبارة (أداة للكتابة) فإننا سنستبدلها بكلمات أخرى مثل أداة: هي وسيلة تستخدم لتحقيق غاية ما، والكتابة هي عملية تسجيل للكلام المنطوق، وهذه التعريفات أو التفسيرات هي أيضاً كلمات وليست معانٍ، وهكذا ذليك. إن السيميوزيس يقوم على وجود صلة بين شيئين بحيث يحيل أحدهما على الآخر. وفي الوقت عينه نجد أن كل طرف منهما يمكن أن يرتبط بعلاقات مع أشياء أخرى بصورة لا نهائية. "وعندما يطلق العنان لآليات التناظر، فلا شيء يمكن أن يوقف هذه الآلية. فالصور والمفهوم والحقيقة التي يكشف عنها من خلال المماثلة تتحول هي إلى علامة تحيل إلى منظور جديد. فكلما اعتقدنا أننا إزاء مماثلة، فإن هذه المماثلة ستحيل إلى مماثلة أخرى ضمن خط تصاعدي لا نهاية له. وسيكون من حق المؤول داخل كون يحكمه خط المماثلة (والتداخل الكوني)، أن يفترض أن ما يعتقد أنه دلالة علامة ما فإنه لا يشكل في واقع الأمر سوى علامة تشير إلى دلالة إضافية"<sup>78</sup>.

لقد كان اللاتناهي والسيرورة والتغير الدائمين أفكاراً سائدة في الفكر الإغريقي. ولا عجب أن نجد هذا البعد حاضراً في الممارسة التأويلية وقتئذٍ؛ فالتأويل لا نهائي متغير ومتناقض. إن التعاطي مع النصوص يعني ممارسة تأويلية ذات طبيعة غير سكونية وغير ثابتة، إنها سيرورة من التأويلات المستمرة التي قد تتناقض فيما بينها. من هنا وجدنا هرمس ذلك الوسيط التأويلي بين الآلهة والبشر يحمل صفات متنوعة ومتغيرة ومتناقضة بما ينسجم مع الفهم الإغريقي للتأويل، فقد كان هرمس أبا لكلّ الفنون ورباً لكلّ اللصوص في الوقت ذاته. ولقد كان شيخاً وشاباً في ذات الوقت<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> Umberto Eco, *at-Ta'wîl bayna as-Simyâ'iyya wa at-Tafkîk*, Trans. Said Bengrad, 2. Baskı, (ad-Dâr al-Baydâ': al-Markiz at-Taqâfi al-Arabi, 2004), 55, 118-119.

<sup>79</sup> Eco, *at-Ta'wîl*, 28-29.

وليس التأويل هو فقط ما ينطبع بالطابع الاستبدالي للعلامات، بل إن سوء الفهم أيضا هو عملية استبدالية للعلامات. فخلال عملية الاستبدال قد يكون الاستبدال مبنيا على ذات السنن الذي بنيت عليه الرسالة الأولى، كأن يقول شخص: أكل زيد التفاحة قاصدا فعل الأكل فإذا فهم المتلقي أن زيدا التهم ثمرة التفاح فيكون قد أنتج نصا محايتا للنص الأول وفق السنن عينه، أما إذا فهم أن زيدا ارتكب خطيئة باعتبار أن التفاحة رمز للخطيئة أو أن زيدا وقع في الحب لاعتبارات كلمة التفاحة المجازية فإن النص المحايت يكون مخالفا للسنن الذي بنيت عليه رسالة المرسل. وعليه فإن سوء الفهم هو أيضا استبدال نص مقابل نص دون الوقوع على المعنى المجرد.

إن النظر إلى العملية التأويلية بأنه عملية لعبية وسيرورة انتقالية بين العلامات أمر نجده في صلب التيار التفكيكي الذي يرى أن النص لا يحمل معنى بل هو ساحة لعب للدوال. فالمدول يقع في شرك الدال وكل مدلول يتحول إلى دال في حركة لعب تدمر مفهوم الخروج من شرك العلامة. فبحسب دريدا: " ما من مدلول يفلت من لعبة الإحالات الدالة التي تقوم بتشكيل اللغة- ربما إلا يسقط فيها من جديد. إن قيام الكتابة هو قيام اللعب: وها إن اللعب يعود إلى نفسه ماحيا الحدّ الذي كان يُعتقد بإمكان تنظيم حركة العلامات انطلاقا منه، وجارا معه جميع المدلولات المطمئنة، مطوحا بجميع الأماكن الحصينة، جميع الملاجئ ((خارج اللعب)) التي كانت تشرف على حقل اللغة أو تحرسه. وهذا مما يعني بكامل الدقة تدمير مفهوم العلامة ومنطقها كله"<sup>80</sup>.

وعلى الرغم من أن التأويل بهذه الصورة لا يفضي إلى المعنى الصائب أو إلى العلم وفق مفهوم ابن عربي، فإنه يبقى قادرا على تحقيق الفهم. فالفهم لدى ابن عربي هو التأويل المرتبط بالظاهر أي بالعلامات اللغوية. فالتأويل بهذه الصورة يقوم على استبدال كلمة أو نص غامض بكلمة أو نص آخر أقرب إلى الأفهام. تماما كما أن الشريعة وفق مفهوم ابن عربي أقرب إلى الأفهام من الحقيقة التي لا يدركها إلا أهل الخاصة. وهذا ما يتناظر مع طرح بورس بخصوص السيميويزيس. يقول بورس عن السيميويزيس القائم على التمثيل بين علامتين: " لا يمكن لمعنى التمثيل أن يكون سوى التمثيل ذاته. وبالفعل، فإن التمثيل لا يمثل سوى نفسه باعتباره يُدرك خارج أي سياق. ولا يعرّد هذا السياق من معناه وإنما يتم استبداله بمعنى أكثر

<sup>80</sup> Jacques Derrida, *al- Kitâba wa Al-Īkhtilâf*, Trans, Kâthim Jihâd, (ad-Dar Al-Baydâ': Dâr Tubqâl, 2000), 104.

شفافية"<sup>81</sup>. وعليه فإن تأويل أي نص بأي نص آخر وإن كان يقوم على استبدال علامة مكان علامة أخرى، أو نص بنص آخر، فإنه يسعى إلى استبدال نص غامض بنص آخر أكثر شفافية وأكثر قابلية للفهم، لكنه يبقى في المحصلة النهائية محض علامة أو نص جديدين بحاجة إلى تأويل. إن الأمر يشبه الاستعانة بالتشبيه لتقريب المعنى من ذهن المتلقي، حيث يكون المشبه غامضا في حين يكون المشبه به أكثر وضوحا، وبإحداث اقتران بين طرفي التشبيه يتم تقريب المعنى من ذهن المتلقي.

ويؤكد بورس على هذه الفكرة من خلال تقسيمه للمؤول *Interpretant*. فهو يقسم المؤول (و المؤول هنا يعني الدلالة في ثلاثية الدال والمدلول والدلالة من حيث إنها تمثل الوسيط الذي يربط الدال بالمدلول) إلى ثلاثة أقسام: المؤول المباشر وهو "المؤول الذي يتم الكشف عنه من خلال إدراك العلامة نفسها. وهو ما نسميه عادة بمعنى العلامة... إنه يتحدد باعتباره مُمثلاً ومعبراً عنه داخل العلامة"<sup>82</sup>. ويعني هذا المعنى البدهي الذي تحمله العلامة. و المؤول الديناميكي وهو "الأثر الفعلي الذي تحدده العلامة"<sup>83</sup> أو "هو الأثر الذي تولده العلامة بشكل فعلي في الذهن"<sup>84</sup>. فهذا المؤول هو كل ما يعطيه الذهن للعلامة من معنى. وهو أبرز تجليات السيميوزيس من خلال سلسلة الإحالات اللانهائية للعلامة. أما المؤول الثالث فهو المؤول النهائي الذي يعمل على كبح جماح المؤول الديناميكي وحصر سيرورته اللامتناهية بغية الاستقرار على دلالة ما. لكن عمل المؤول النهائي هو عمل استبعادي لإحالات عديدة للعلامة واصطفاء بعضها وتقديمها كأنها الصورة النهائية للدلالة. مع هذا فإن الصورة النهائية التي يقدمها المؤول النهائي تشكل بحد ذاتها سيميوزيسا وسلسلة لامتناهية من الإحالات.

إن تأويل نص ما من خلال تقديم نص آخر محايث له، يعني أن النصان مترادفان. لكن الترادف يثير إشكاليات عديدة تتعلق بالمعنى. فمن جهة، فإن الترادف لا يعني أن النصين متطابقين تماما؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما كان هناك من حاجة لوجود دالين على معنى واحد. لكنه يعني في الوقت نفسه اشتراك المترادفين بنقاط التقاء. فمثلا جملة: زيد أعزب، ترادف جملة: زيد غير متزوج. فلو طلب من أحدهم تفسير معنى الجملة الأولى لأمكن تفسيرها

<sup>81</sup> Eco, *at-Ta'wil*, 119.

<sup>82</sup> Charles Sandres Peirce, *The Collected Papers. Vol. 7 & 8*, Ed. By. Arthur Burks, (Cambridge M.A.: Harvard University Press, 1958), 314.

<sup>83</sup> Peirce, *The Collected Papers*, 536.

<sup>84</sup> Peirce, *The Collected Papers*, 343.

بالجملة الثانية. من جهة كلمة "أعزب" تشترك مع "غير متزوج" في الدلالة على أن زيد لا يرتبط بامرأة بعقد زواج. لكنهما تفترقان في أوجه أخرى مثلا من حيث عدد الأحرف، ومن حيث إن أعزب تناسب وصف الحالة الاجتماعية في حين تناسب "غير متزوج" إجابة عن سؤال إن كان زيد متزوجا أم غير متزوج وما شاكل. إذن الترادف أو استبدال نص بنص لا يقود إلى المعنى، بل لا يمكن أن يحدث دون أن يحدث تغييرا ما أو انزياحا عن معنى النص الأول المراد تأويله. والإشكالية الأخرى الأكثر تعقيدا هي أن تأويل نص ما بنص آخر يعني أن المؤول يعرف معنى النص الأول مما جعله يقدم نصا آخر يرادف النص الأول!! فلو لم يعرف المؤول معنى "زيد أعزب" لما أمكنه تأويل ذلك بقوله "زيد غير متزوج"، لكن جملة "زيد غير متزوج" ليس هي المعنى بل هي جملة بحاجة لمعرفة معناها. وهكذا يقود الترادف أو التأويل المحايث إلى الانتقال بين النصوص أو الكلمات أو الدوال دون الوقوع على المعنى حتى لو كان هذا الانتقال يوحى بمعرفة ضمنية بالمعنى فإنه ما أن يقدم المعنى في صورة نص حتى يستتر وربما يتغير ويتعدل ويكون بحاجة إلى كشف جديد. وهذا يدل على أن إدراك معنى أو حقيقة نص ما لا يمكن أن تتم من خلال نص آخر، بل لا بد من أن تتم بالمواجهة المباشرة مع المعنى دون وسائط، وهذا أمر يستحيل علميا لكنه مطروح بقوة من منظور صوفي عرفاني.

والدارس للرحلة العرفانية الصوفية (التأويل بصفته رحلة عكسية للإرسال) يجد أن الصوفي يستمر في معارجه المعرفي إلى أن يصل الحق سبحانه حيث مقام الكشف الذي ما بعده كشف في عالم الخيال المطلق. ونلاحظ أن الخيال يلعب دورا محوريا في العملية التأويلية لدى ابن عربي. فمن خلال الخيال تتجسد المعاني المجردة والحقائق الباطنة. لكن تبرز هنا مسألة تثير معضلة في فهم آلية عمل الخيال ودوره المعرفي. فالخيال مرتبط بالصورة، وإذا كان الخيال هو وسيلة بلوغ مرتبة الخيال المطلق حيث الباطن المطلق المجرد من الحس والصورة، فإنه في هذه الحالة يقف عاجزا عن تلقي المعارف المجردة من الشكل والصورة الظاهرة. إن الخيال وإن عجز عن تقديم الحقائق الجوهرية المجردة، فإنه يبقى أقدر على كشف المعاني بصورة أكثر جوهرية وأقرب إلى الأفهام. فالعارف من أهل البقاء كما ذكرنا سابقا يرجع إلى عالم الظاهر ليجدد في الشريعة أي ليقدم فهما أفضل لها، وهذا ما يحصله من اتصاله بعالم الخيال. فالخيال وإن كان يقدم ظاهرا مقابل ظاهر فإنه يبقى أكثر عمقا وجوهرية وأقرب إلى الفهم. وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى مقارنة بين طرح ابن عربي للخيال وطرح بول ريكور له كآلية فهم. إن الخيال وإن كان يعيد تشفير الوقائع اللغوية وغير اللغوية التي يراد فهمها، فإنه

يقدم تصورا أعمق وأكثر جوهرية للوقائع من صورتها الظاهرة. وهذا الطرح عن مفهوم الخيال باعتباره آلية فهم ومعرفة تشبه طرح بول ريكور عن الخيال من خلال فهمه لمفهوم التراجيديا لدى أرسطو باعتبارها محاكاة، فهو يقول إن المحاكاة لما هو حاصل ليس سوى آلية خيالية لفهم الواقع، إنها لا تحاكيه بل تعيد خلقه بصورة خيالية تصل إلى جوهره الأعمق<sup>85</sup>. وكذلك الأمر لدى نيلسون غودمان Nelson Goodman في كتابه "لغات الفن" *The Languages of Art* حيث يناقش مسألة الرموز الفنية كعناصر خيالية وغايتها التي تنشدها في إعادة خلق الواقع. ويمكن أن نجد أمثلة ومناقشات عديدة للمسألة الفن باعتباره خيالا ودوره في إعادة خلق الواقع في صورة أكمل وأعمق في كتابي عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، والمرايا المقعرة.

وعلى صعيد آخر يناقش ريكور مسألة الخيال من خلال نموذج الاستعارة، فيقول: "إن الخيال يقدم وسيطا نوعيا، في لحظة بزوغ دلالة جديدة خارج خرائب الإسناد الحقيقي. لفهم هذا نطلق من ملاحظة أرسطو الشهيرة أن "استعمال الاستعارة الجيد... يعني إدراك المشابهة". لكننا نخطئ دور التشابه عندما نؤوله بكلمات تداعي المعاني، كالتداعي في التشابه (في تعارض مع تشابه التقارب الذي يحكم الكناية والمجاز المرسل). التشابه، في حد ذاته، وظيفة لاستعمال المسندات الشاذة. فهو يكمن في التجاور الذي يردم فجأة المسافة المنطقية بين الحقول الدلالية التي كانت إلى ذلك الحين متباعدة، لخلق التصادم الدلالي الذي يحدث بدوره شرارة معنى الاستعارة. الخيال هو الإدراك الحاد والرؤية الفجائية لملاءمة إسنادية جديدة، بما في ذلك طريقة بناء الملاءمة في انعدامها. يمكن أن نتحدث هنا عن التمثيل الإسنادي، بهدف التأكيد على أن التشابه في حد ذاته إجراء متجانس مع الإجراء الإسنادي نفسه. لم يحدث أي اقتباس إذن من تداعي المعاني القديم كتجاذب آلي بين ذرات ذهنية ما. فأنت تتخيل، يعني في المقام الأول، أن نعاود بناء الحقول الدلالية"<sup>86</sup>.

في هذا الاقتباس لا بدّ أن نتوقف عن نقاط عدة. أولا فالخيال لدى ريكور وسيط نوعي يحضر في اللحظة التي يكون فيها البناء اللغوي الإسنادي المباشر بناء مهتما غير ذي قيمة من الناحية الدلالية. ففي نموذج الاستعارة لا بدّ من حضور الخيال كوسيط فاعل؛ إذ إن الإسناد اللغوي الظاهري المباشر لا يفرضي إلى دلالة معتبرة. وبتحليل طرح أرسطو الشهير للاستعارة

<sup>85</sup> Ricœur, *Min an-Naṣ ilâ al-Fi'l*, 88-89.

<sup>86</sup> Ricœur, *Min an-Naṣ ilâ al-Fi'l*, 168.



بأنها القدرة على رصد التشابه القائم بين طرفين، ولكنه تشابه خفي لا يكشفه إلا صاحب الاستعارة الفذ. فالخيال الذي هو عمدة الاستعارة بناء وتفكيكا ينشط لردم الهوية بين حقلين دلاليين متباعدين في الظاهر، وينشأ عن هذا الردم تكون الاستعارة وتكون معنى جديد. فالخيال في هذا المقام ليس فقط آلية لكشف التشابه بل هو أيضا ركيزة أساسية في تشكيل بناء إنساني جديد خلاف الإسناد اللغوي المباشر.

إن الوجود الظاهري والوجود النصي لدى ابن عربي هو وجود ظاهري، يشبه الاستعارة من حيث بنيتها الإسنادية الظاهرة، والتعامل مع هذه البنية دون خيال لا يفضي إلى دلالة معتبرة تماما كالتعامل اللغوي الظاهر مع الاستعارة دون إعمال الخيال. لكنّ الخيال لدى الصوفي لا يناظر الخيال لدى أرسطو في تناول الاستعارة، إنه لا يسعى إلى رصد التشابه الخفي بين حقلين، إنّ الخيال الصوفي العرفاني ليس سوى وسيط لتلقي المعاني الخفية، إنه تأسيس دلالي جديد يناظر البناء الظاهري من حيث إنه معنى متلبس في صورة، غير أنه يختلف عنه من حيث إنه بناء يحمل معنى جديدا يخالف الدلالات الخبرة للبناء الظاهر، إنه تأسيس لفعالية دلالية جديدة. نحن هنا في صدد رصد مقارنة بين هذا الطرح لدى ابن عربي، وبين طرح ريكور في عبارته الختامية لتقاش هذه الفكرة " أن نتخيل ، يعني في المقام الأول، أن نعاود بناء الحقل الدلالية". يمكن القول إن خيال الصوفي الذي هو وسيلته لمعرفة الحقيقة يقوده من نمط تشفير إلى نمط تشفير آخر للوجود حتى إذا ما وصل إلى الحق سبحانه وكان قاب قوسين أو أدنى من الحقيقة، تجلى الحق سبحانه على قلب الإنسان السالك، فكان في القلب تأويل ما ظهر في الخيال، وهناك فقط تكمن الحقيقة المنزهة عن أي صورة أو شكل، إنها الحقيقة في صورتها الجوهرية الخالصة. من هنا نجد أبو زيد يقارن علاقة الخيال بالقلب بعلاقة الظاهر بالباطن. فالخيال ظاهر القلب والقلب باطنه، ولا سبيل إلى الباطن دون عبور الظاهر، ولا سبيل لمعرفة حقيقة الظاهر/الخيال دون الولوج إلى الباطن/القلب.

وبالحديث عن أنماط التشفير المتعددة للحقائق نستذكر ما تقدم تبينه سابقا عن رأي ابن عربي في القرآن من حيث الباطن حيث يرى أنه ليس مستوى واحدا بل ثلاثة مستويات: القرآن على مستوى الحق المطلق، والقرآن على مستوى الملك جبريل، والقرآن على مستوى تنزله على قلب النبي صلى الله عليه وسلم. تسيير هذه المستويات الثلاثة من الإطلاق المطلق إلى الإطلاق النسبي متدرجة ابتداء من الحق المطلق وانتهاء بالنبي صلى الله عليه وسلم.

إن هذا الطرح يمكن مقارنته بالنظرة البنيوية للغة وتأويلها. فالتأويل باعتباره عملية استبدالية لنص في مقابل النص الأساسي، يعدّ أحد المسلمات البنيوية في التعاطي مع العلامات اللغوية. وذلك انطلاقاً من النظرة البنيوية للعلامة اللغوية باعتبارها كيانا مغلقاً. فاللسانيات البنيوية الواصفة تقوم على ترجمة نظام من الإشارات بنظام إشارات آخر. فللغة من منظور بنوي أربعة مستويات تراتبية: اللغة الموضوع، ثم اللغة التي نصف بها النبي الأولية للغة الموضوع، ثم اللغة التي ننشئ بها المفاهيم العملية لهذا الوصف، ثم اللغة التي نستخدمها لتعريف اللغات السابقة وجعلها مسلمات<sup>87</sup>. إن هذه المستويات التراتبية الأربعة للغة التي هي أنظمة شيفرة *Code*، تنتقل بها العلامة اللغوية إلى أن تصبح مسلمة مفهومة. يمكن أن نقايس هذا الأمر بالمستويات التراتبية الأربعة للقرآن: القرآن الذي أخبرنا به النبي (ص) والقرآن كما تنزل على قلب النبي من الملك جبريل، والقرآن كما تنزل من الحق سبحانه على الملك جبريل، والقرآن في صفته الجوهرية المطلقة التي يمثل وصل العارف إليها منتهى رحلته العرفانية حيث يمتلك التأويل الحق للقرآن، أي في صورته التي لا لبس فيه، وكأنه كالمسلمة التي ما بعدها نقاش ولا تحليل.

والمسلمة البنيوية الثانية هي أن التحليل المطبق على العلامات لا يتعاطى مع الكلمات المعجمية الظاهرة بل بالمستويات أو البنى التحتية للعلامة لأنها هي موضع التحليل<sup>88</sup>. تماماً كما لا يحفل العارف بالظاهر بل يتخذ محض مدخل لما يستتر وراءه.

### النتائج

تناولت هذه الدراسة قضية التأويل باعتباره تعرفاً وممارسة استبدالية بين منظور ابن عربي والنظريات اللغوية الحديثة. وقد خلصت الدراسة إلى أن التأويل لدى ابن عربي رحلة عكسية في الوجود من عالم الشهادة إلى عالم الخيال المطلق وهو ما يسمى بالعرفان. وخيال الصوفي الذي هو وسيلته لمعرفة الحقيقة يقوده من نمط تشفير إلى نمط تشفير آخر للوجود حتى إذا ما وصل إلى الحق سبحانه وكان قاب قوسين أو أدنى من الحقيقة، تجلى الحق سبحانه على قلب الإنسان السالك، فكان في القلب تأويل ما ظهر في الخيال، وهناك فقط تكمن الحقيقة المنزهة عن أي صورة أو شكل، إنها الحقيقة في صورتها الجوهرية الخالصة.

<sup>87</sup> Paul Ricœur, *Širâ' at-Ta'wîlât*, Trans. Munzir al-Ayyaşi, (Beyrut: Dâ al-Kitâb al-Jadîd, 2005), 110.

<sup>88</sup> Ricœur, *Širâ' at-Ta'wîlât*, 110.

من جانب آخر، يرى ابن عربي إن الإدراك أو التأويل إنما يتم بوقوع الشيء على مثله فيعرفه. فالوجود كله تجلّ للنور الإلهي، وكذلك الحواس الخمسة، والفكر والخيال والعقل والذاكرة وكل وسيلة أو قوة من قوى الإدراك فإذا وقع النور الإلهي القارّ في هذه القوى على النور الإلهي القارّ في الموجودات حصل الإدراك بوقوع الشيء على مثله.

إن وقوع التجليات الإلهية على بعضها يقود إلى معرفة التجلي الإلهي فيها، لا الحقيقة الإلهية الكامنة وراء هذا التجلي أي معرفة حقيقة الشيء في نفسه لا في الصورة التي تجلت بها الحقيقة الإلهية، فإذا كان القلب مسكن الروح القدسي والمرآة التي يتجلى الحق سبحانه وتعالى بها، كان القلب الأداة القادرة على إدراك الأمور في نفسها بمعزل عن الصورة التي تلبسها. ولما كانت القوى الأخرى متعلقة بالتجلي الظاهري كان الاعتماد عليها وحدها مؤدياً إلى احتمالية الصواب والخطأ في أحكامها، أما القلب الذي يتصل بجوهر الحقيقة نفسها فإنه يدرك حقائق الأمور في أنقى صورها دون مانع أو حجاب.

وقد وجدت الدراسة توافقاً بين منظور ابن عربي وعلم اللغة الحديث من حيث إن كليهما يربطان التأويل بالاستعدادات المسبقة للمتلقي. وهذا لا يعني اتفاقهما في المنهجية، إنما التقاءهما في بعض الطروح رغم اختلاف المنهج والمرجعية بينهما. من هنا فإن التأويل يأخذ بعداً تعريفياً لا معرفياً. وهذه الفكرة نجد جذورها في محاوره مونو لسقراط. ونجدها أيضاً عند ناعوم تشومسكي تحت مسمى الاستعدادات البيولوجية. كما نجدها لدى دو سوسور حين يربط فهم الرسائل بربط الصورة الصوتية المتلقاة بالصورة الذهنية المعلومة مسبقاً لدى لمتلقي.

وعلى صعيد آخر وجدت الدراسة إنَّ التأويل عند ابن عربي صيرورة أو عملية استبدالية لظاهر بظاهر، ورمز برمز وصورة بصورة، وذلك في حال الرجوع من الفناء وتأويل الشرائع للناس.. وهذا الأمر يستحضر إلى الأذهان مصطلح السيميوزيس *semiosis* لدى بورس. والسيميوزيس باختصار هو الحلقة اللانهائية من الاستبدالات اللغوية ضمن سيرورة التأويل. وليس التأويل هو فقط ما ينطبع بالطابع الاستبدالي للعلامات، بل إن سوء الفهم أيضاً هو عملية استبدالية للعلامات. وهذه الفكرة تبرز في أقصى تجلياتها لدى التيار التفكيكي.

والتأويل باعتباره عملية استبدالية لنص في مقابل النص الأساسي، يعدّ أحد المسلمات البنوية في التعاطي مع العلامات اللغوية. وذلك انطلاقاً من النظرة البنوية للعلامة اللغوية باعتبارها كيانه مغلقاً. فاللسانيات البنوية الواصفة تقوم على ترجمة نظام من الإشارات بنظام إشارات آخر. وتتناظر المستويات التراتبية للبنية اللغوية بحسب اللسانيات الوصفية إلى أربعة

أنماط من التشفير: اللغة الموضوع، ثم اللغة التي نصف بها البنى الأولية للغة الموضوع، ثم اللغة التي نشئ بها المفاهيم العملية لهذا الوصف، ثم اللغة التي نستخدمها لتعريف اللغات السابقة وجعلها مسلمات. تتناظر هذه مع المستويات التراتبية الأربعة للقرآن: القرآن الذي أخبرنا به النبي (ص) والقرآن كما تنزل على قلب النبي من الملك جبريل، والقرآن كما تنزل من الحق سبحانه على الملك جبريل، والقرآن في صفته الجوهرية المطلقة التي يمثل وصل العارف إليها منتهى رحلته العرفانية حيث يمتلك التأويل الحق للقرآن، أي في صورته التي لا لبس فيه، وكأنه كالمسلمة التي ما بعدها نقاش ولا تحليل. والمسلمة البنيوية الثانية هي أن التحليل المطبق على العلامات لا يتعاطى مع الكلمات المعجمية الظاهرة بل بالمستويات أو البنى التحتية للعلامة لأنها هي موضع التحليل. تماما كما لا يحفل العارف بالظاهر بل يتخذه محض مدخل لما يستتر وراءه.

وقد أوصت الدراسة بعمل دراسات تقابلية في مختلف المجالات الإنسانية بين الموروث الإسلامي الثقافي والتيارات الغربية الحديثة وما بعد الحديثة بغية إيجاد تكامل في النظريات الفلسفية واللغوية والثقافية، إلى جانب ردم الهوية بين الموروث الإسلامي الذي يعتبر إجحافا مفتقدا للمنهجية وبعيدا عن النظرة العلمية، وبين النظريات الفكرية الغربية الحديثة التي تلتزم بالمنهجية العلمية الموضوعية.

#### المصادر والمراجع

- Abdulhaq, Munsif. *al-Kitâbah wa at-Tajrubah aş-Şûfiyyah*. Ribat: Manşurat Okaz.1988.
- Abdulmuhaymin, Ahmad. *Naẓariyyat al-Ma'rifah bayna İbn Ruşd wa İbn 'Arabî*. İskenderiye: Dâr al-Wafaa. 2000.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Falsafatu't- Ta'wîl*. Beirut: Dâru't-Tanwîr lit- Tibâ'a wa'n- Nashr & Dâru'l- Wihda lit- Tibâ'a wa'n- Nashr. 1983.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Aliyyât al-Qirâ'ah wa İşkâliyyât at-Ta'wîl*. 6. Baskı. ad-Dâr al-Baydâ', Beirut: al-Markiz at-Taqâfî al-Arabî. 2001.
- al-Azharî, Abû Manşûr Ahmad ibn Mohammad. *Tahdîb al-Luğah*. Ed. Abdussalam Haru. Mısır: Mısır al-Jadidah, T.s.

- al-Hakim, Suad. *'Awdat al-Wâsil, Dirâsât ḥawla al-Însân aṣ-Ṣûfî*. Mısır: Mu'assat Dandarrah li'd-Dirâsât. 1994.
- Alkahwaji, Anas MHD Rida. *Taqâfat el-Îkhtilâf fi el- Turât el-Îslâmî*. Ankara: Iksad Publishing House, 2021.
- al-Jîlî, Abdulkarîm. *al-Însân al-Kâmil fi Ma'rifat al-Awâ'il wa al-Awâḥir*. 4. Baskı. Süriye: Dâr al-Fikr. 1975.
- ar-Râğib al-Asbahânî, al-Ḥusayn Muḥammad Ibn al-Mufaḍḍal. *Mu'jam Mufradât Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*. Ed. İbrahim Şam-seddin. Beyrût: Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah. 1418 H.S.
- ar-Ruwaili, Megan; al-Baz'i, Said. *Dalîl an-Nâqid al-Adabî*. 3. Baskı. ad-Dâr al-Baydâ', Beyrut: al-Markiz aṭ-Taqâfî al-Arabî. 2002.
- Assadiqi, Ahmad. *Îşkaliyyat al-'Aql wa al-Wujûd fi Fikr İbn 'Arabî*. Beyrut: Dâr al-Madâr al-Îslâmî. 2010.
- Aş-Şarîf al-Jurjânî. *at-Ta'rîfât*. Ed. Mohammad Basil Oyun Assud. Beyrût: Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah. 2000.
- az-Zabîdî, Muḥammad ibn Muḥammad al-Murtaḍâ. *Tâj al-'Arûs*. Riyad: Dar al-Hidayah. T.s.
- Chomsky, Naom. *Al-Luğah wa Muşkilât al-Ma'rifah: Muḥḍarât Manago*. Trans: Hamzah Qablan al-Mazini. ad-Dâr al-Baydâ': Dâr Tubqal. 1990.
- Corbin, Henry. *Târîḥ al-Falsafah al-Îslâmiyyah*. Trans. Nasir Mruwwah, Hasan Qbaysi. Beyrut: Maṣṣurat Owaydat. 1966.
- Corbin, Henry. *al-Ḥayâl al-Ḥallâq fi Taşawwuf İbn Arabî*. Trans. Farid Azzahi. Ribat: Maṣṣurat Marsam. 2006.
- de Saussure, Ferdinand. *'İlm al-Luğah al-'Âm*. Trans. Yuel Yousef Aziz. 3. Baskı. Bağdat: Dâr Afâq 'Arabiyyah. 1985.
- Derrida, Jacques. *al-Kitâbah wa al-Îkhtilâf*. Trans. Kâthim Jihâd. ad-Dar Al-Baydâ': Dâr Tubqâl. 2000.
- Eco, Umberto. *at-Ta'wîl bayna as-Simyâ'iyya wa at-Taḥkîk*. Trans. Said Bengrad. 2. Baskı. ad-Dâr al-Baydâ': al-Markiz aṭ-Taqâfî al-Arabî. 2004.
- Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsü'l-hikem*. Ed. Abul Ela Afifi. Beyrut: Dârul-Kitâbi'l-'arabi, 1946.

- Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *al-Futûhât al-Makkiya*. Ed. Osman Yahya. Egypt: Supreme Council of Culture in Cooperation with Institute of Graduate Studies of the Sorbonne University, General Egyptian Book Organization. 1958.
- Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *Mawâqî' an-Nujûm wa Muţâla'at 'ahillat al-'Asrâr wa'n-Nujûm*. Ed. Mohaamad Ali Subeyh. 1965.
- Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *Rasâ'il Ibn 'Arabî*. Hyderabad: Dâiratul Ma'ârifi'l- Osmaniain, 1361 H.S.
- Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *al-'Îsr â fi Maqâmi'l-'Asrâ*. Hayderabad: Dâiratul Ma'ârifi'l- Osmania, 1367 H.S.
- Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *Kitâb al-Îsfâr 'an Natâ'ij al-Asfâr*. Hyderabad: Dâiratul Ma'ârifi'l- Osmaniah. 1367 H.S.
- Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *al-Futûhât al-Makkiya*. Beyrut: Dâr Sâdir. T.s.
- Ibn Fâris, Aḥmad. *al-Şāhibī fi Fiqh al-Luġah*. Beyrut: Mu'assasat Badra. 1963.
- Jamiş, Salim. "fî at-Taşawwuf bayna at-Tajrubah wa 'intâj al-Jamâl". *Majallat al-Wihdah*. Fâs: al-Majlis al-Qawmî li't-Taqâfah al-Arabiyyah. Sayı:24. 1986.
- Klein, Ernest. *A complete etymological dictionary of the English language :dealing with the origin of words and their sense development, thus illustrating the history of civilization and culture*. Oxford: Elsevier. 2000.
- Lihmidani, Hamid. *al-Qirâ'ah wa Tawlîd ad-Dalâlah*. ad-Dâr al-Baydâ', Beyrut: al-Markiz at-Taqâfî al-Arabî. 2003.
- Nicholson, Reynold. *Fî at- Taşawwuf al-İslâmî wa Târîhih*. Trans. Abul Ela Afifi. Kahire: Lajnat at-Ta'lîf wa at-Tarjamah wa an-Naşr. 1969.
- Peirce, Charles Sandres. *The Collected Papers*. Vol. 7 & 8. Ed. By. Arthur Burks. Cambridge M.A.: Harvard University Press. 1958
- Ricœur, Paul. *Min an-Naş ilâ al-Fi'l*. Trans. Mohammad Bradah, Hassan Burqıyyah. Mısır: Ayn li'd-Dirâsât wa al-Buhûth al-İnsâniyyah wa al-İjtimâ'iyyah. 2001.

Ricœur, Paul. *Şirâ' at-Ta'wîlât*. Trans. Munzir al-Ayyaşi. Beirut: Dâ al-Kitâb al-Jadîd. 2005.

Said, Tawfiq. *Mâhiyyat al-Luġah wa Falsafat at-Ta'wîl*. Lübnan: al-mu'ssasih al-Jami'iyyah li'd-Dirasat wa an-Naşr. 2002.

## **Interpretation as a Recognitional and Substitutional Practice Between The Perspective of Both of Muhyiddin Ibn Arabi's and Modern Linguistics**

### **(Extended Abstract)**

What puts the linguistic studies together with Ibn Arabi? Most probably, this would be the first question crosses the mind of the reader of this study. Modern linguistics is an approach that is supported by scientific methods that are based on question, uncertainty, proof and scientific logical evidence. Sufism, in general, is characterized as being religious which makes its logic based on surrender and absolute faith and its approaches are revelation and luminosity. Thus, the evaluation of the comparative studies between Ibn Arabi and modern linguistics, from this perspective, would most probably lead to the result that Sufism is merely an attempt of extravagance of forcing a state of comptonization between two uncompromising issues. A more purposeful glimpse might lead to discovering mutual intellectual layouts, not only between Ibn Arabi and linguistics, but also between many cognitive fields and approaches.

Unrevealing these invisible layouts might make the scholar more closer to the scattered knowledge that might appear discordant and makes it more integrated, or at least, this might contribute in enriching cognitive fields by highlighting neglected fields, although it is related to these cognitive approaches in one way or another.

This study tackles one of the fields that is important in Ibn Arabi's intellect and modern Linguistics which is interpretation. Also, this study talks about interpretation in terms of considering interpretation as recognition and considering interpretation as substitutional practice from the perspective of Ibn Arabi and modern linguistics.

### **The Inquiries of the Study:**

1. What is interpretation and hermeneutics?
2. How does interpretation manifest as an epistemological practice for Ibn Arabi?
3. How can the perspective of Ibn Arabi be approximated to the modern linguistics in terms of interpretation as it is a recognitional practice?
4. How can the perspective of Ibn Arabi be approximated to the modern linguistics in terms of interpretation as it is a substitutional practice?

### **The Approach of the Study**

To answer the above inquiries, this study was divided into four main parts: interpretation and hermeneutics, interpretation for Ibn Arabi, interpretation as a way of unrevealing from the perspective of Ibn Arabi and the modern



linguistics, and interpretation as a substitutional practice from the perspective of Ibn Arabi and the modern linguistics. The study employed the deductive and the comparative approaches to seek results. This study might be an incentive to more comparative studies that tackle more Islamic and modern issues.

### **The Results of the Study**

The study found out that interpretation for Ibn Arabi is an invert journey in existence from the Realms of death to the realm of absolute fantasy and that is called "gratitude". The imagination of the sophist is his way to know the truth which leads him from a style of coding to another one to existence until he almost reaches The Almighty. Fuss that interpretation what is apparent would be in the heart and there lies the absolute truth, the ultimate elevated essential truth.

Also, Ibn Arabi believes that realization or interpretation take place when occurrence of the action happens. Existence, the five senses, the awareness, imagination, the mind and memory and all the ways and means of recognition are mere manifestations of the Divine Light, so if the Divine Light occurs, recognition takes place.

The occurrence of the Divine manifestations leads to the recognition of the divine manifestation in things. The absolute Divine truth that lies behind this manifestation and it is in the truth of the thing itself not in the image that the Divine truth appears in. Thus, if the heart was where the Divine spirit lies and the mirror that Almighty manifests in, the heart would be the capable tool that realizes things apart from their false external image. Accordingly, depending on any other way to realize things apart from the heart would lead to the probability of wrong and right. Hence, heart alone can find and realize things purely in their ultimate form.

The study found a correspondence between Arabic perspective and modern linguistic in which both of them connect interpretation to the "pre preparations" of the receiver and this adds to interpretation a cognitive dimension, not an epistemological one. This idea has traces in the conversation between Socrates with Mono and also it can be found in Chomsky's writings under the name of "biological preparedness". Moreover, this idea can be found in De Saussure's writings in which he relates the understanding of the message to the mental image that is already existent in the receiver mind.

On the other hand, the study found that interpretation for Ibn Arabi is a continuum or a substitutional process of apparent to apparent, symbol to symbol, or image with image which brings to mind Boris's term, semiosis. Semiosis, briefly, is that an infinite loop of the linguistic substitutions within the continuum of interpretation. Interpretation is not only what is there in the

substitutional impression for sign, but also the misunderstanding of the substitution of signs and this is a prominent idea in the deconstructionism. Furthermore, interpretation is a substitutional process for a text to a text which is considered one of the constructive conventions in dealing with the linguistic signs.

The study recommended to make comparative studies in different fields between the Islamic cultural writings and the Western modern and postmodern writings in order to find integrations in the cultural linguistic and philosophical theories. In addition to bridge the gap between the Islamic writings that are considered as an approachless nonscientific writings if compared to the Western modern intellectual writings that are based on a solid base of objective scientific approaches.

# Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

## KEMALPAŞAZÂDE'NİN BEYÂNU'L-VÜCÛD RİSÂLESİNİN TAH- LİL, TAHKİK VE TERCÜMESİ

*Analyzing, Verification and Translation of Kemalpaşazade's Beyānu'l-  
Wujūd Treatment*

### Muhammed Zakir BAKHTARİ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Temel İslâm  
Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku Anabilim Dalı  
Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies,  
Department of Islamic Law, Denizli/Turkey  
[zz57749@gmail.com](mailto:zz57749@gmail.com)  
<http://orcid.org/0000-0003-0633-9315>

### Soner KOCAOĞLU

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Temel İslâm  
Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı  
Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies,  
Department of Tasawwuf, Denizli/Turkey  
[soner\\_koca\\_oglu@hotmail.com](mailto:soner_koca_oglu@hotmail.com)  
<http://orcid.org/0000-0003-3712-3859>

### Makale Bilgisi – Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 05/05/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 06/06/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/06/2021

Atıf/Citation: Bakhtari, Muhammed Zakir & Kocaoğlu, Soner. "Kemalpaşazâde'nin Beyânu'l-Vücûd Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021): 247-288.

## Kemalpaşazâde'nin *Beyânu'l-Vücûd* Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi

### Öz

Osmanlı Devleti'nin on altıncı yüzyıldaki önemli tarihçi ve şeyhülislâmlarından olan Kemalpaşazâde, pek çok ilim dalında eser vermiş velûd bir müelliftir. Müstakil eserlerinin yanında çeşitli konulara dâir yazmış olduğu irili ufaklı birçok risâlesi bulunmaktadır. İşte bu risâlelerden biri olan *Beyânu'l-vücûd* ise bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Bu makalede, hacmi küçük olmasına rağmen çok veciz ifadelerle yazılmış olan ve sûflerin gözünden varlığı açıklayan *Beyânu'l-vücûd* risâlesinin tahlili, tahkiki ve Türkçeye tercümesi ele alınmaktadır. Bunun yanında eserde geçen âyet ve hadislerin tahriri yapılmaktadır. Sûflerin sözleri ve şiirler hususunda ise tespit edilebilenlerin kaynakları verilmektedir. Çalışmanın amacı böylesi kıymetli bir risâleyi tahlil ve tahkiki ile birlikte manasını bozmadan, olabildiğince anlaşılır bir şekilde tercüme ederek Türkçeye kazandırmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kemalpaşazâde, *Beyânu'l-vücûd*, vahdet-i vücûd, nûr, tasavvuf.

### Analyzing, Verification and Translation of Kemalpaşazade's *Beyânu'l-Wujûd* Treatment

#### Abstract

Kemalpaşazade, one of the important historians and sheikhulislams of the Ottoman State in the sixteenth century, is an author who has written in many branches of religion sciences. In addition to his independent works, he has many booklets, large and small, on various subjects. *Beyân al-wujûd*, one of these treatises, is the subject of this study. In this article, the analysis, verification and translation into Turkish of *Beyân al-wujûd* treatise, which was written in very concise terms despite its small volume and explains existence from the eyes of the Sufis, is discussed. Besides, the quotes of the verses and hadiths mentioned in the work are made. As for the words and poems of the Sufis, the sources of those that can be determined are given. The aim of the study is to translate such a valuable treatise into Turkish, with its analysis and verification, by translating it as clearly as possible without breaking its meaning.

**Keywords:** Kemalpaşazade, *Beyân al-wujûd*, wahdat-i wujûd, light, mysticism.

### Giriş

Bu çalışmada Osmanlı'nın on altıncı yüzyıldaki önemli tarihçi ve şeyhülislâmlarından Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Beyânu'l-vücûd* risâlesinin tahlil, tahkik ve tercümesi konu edinilecektir. Metne ve tercümesine geçmeden önce Kemalpaşazâde'nin hayatına ve eserlerine kısaca değinilecektir. Daha sonra *Beyânu'l-vücûd* hakkında bilgi verilip içeriğine dair kısa bir analiz yapılacaktır.

### 1. Kemalpaşazâde'nin Hayatı

Asıl adı Şemseddîn Ahmed b. Süleymân b. Kemâl'dir.<sup>1</sup> II. Bayezid'in lalalarından olan dedesi Kemal Paşa'ya nispeti sebebi ile Kemalpaşaoğlu, Kemalpaşazâde ve İbn Kemal gibi isimlerle meşhur olmuştur.<sup>2</sup> 873/1469

<sup>1</sup> Ebü'l-Hayr İsmâüddin Ahmed Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammed Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 599; Midhat Bahârî Beytur, *Leâl-i Meânî* (İstanbul: Artin Asaduryan ve mahdûmları matbaası, 1328/1910), 9.

<sup>2</sup> Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/238.

yılında<sup>3</sup> Edirne'de doğmuştur. Aslen Tokatlıdır.<sup>4</sup> Babası İstanbul'un fethinde de bulunmuş olan Süleyman Çelebi'dir. Annesi ise Fatih dönemi kazaskerlerinden Küpelioglu Muhyiddin Mehmed'in kızıdır.<sup>5</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzının ardından ilk tahsilini Amasya ulemâsından Arap dili ve edebiyatı, Farsça ve mantık okuyarak tamamlayan İbn Kemal, daha sonra askeriyeye girerek II. Bayezid'in seferlerine katılmıştır.<sup>6</sup> Bir müddet sonra ilim tahsil etmenin askerlikten üstünlüğüne kani olarak<sup>7</sup> Edirne'de Molla Lutfî'nin derslerine iştirak etmiş<sup>8</sup> ve Kesteli Muslihuddin Mustafa, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Muarrifzâde Sinâneddin Yûsuf, Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi gibi âlimlerden de dersler alarak kısa sürede tahsilini tamamlamış<sup>9</sup> ve Edirne'ye müderris olarak atanmıştır.<sup>10</sup> Edirne ve Üsküp'teki çeşitli medreselerde müderrislik yapan ve bir süre Sahn-ı Semân'da da ders veren İbn Kemal, 917/1511 yılında ise Edirne'deki Sultan Bayezid Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir.<sup>11</sup>

Şiîlerle yapılacak savaşı cihad sayması ve Şah İsmail'in akîdesini eleştiren bir risâle kaleme alması sebebi ile şöhreti artmış ve 921/1515'te Edirne kadılığına<sup>12</sup> ve 922/1516'da Anadolu kazaskerliğine getirilmiştir.<sup>13</sup> Bir süre sonra görevinden azledilmiş ise de 925/1519'da Edirne Dârulhadîsi'ne,<sup>14</sup> 928/1522'de Sultan Bayezid Medresesi'ne, 930/1524'te Fatih Medresesi'ne müderris tayin edilerek görevini ifa etmiştir.<sup>15</sup> 932/1526'da Kanûnî Sultan Süleyman döneminde şeyhülislâmlık makamına getirilmiştir.<sup>16</sup>

Zenbilli Ali Efendi'den sonra sekiz yıl boyunca şeyhülislâmlık makamında bulunan İbn Kemal, 940/1534 senesinde vefat etmiştir. Edirnekapı dışındaki Mahmud Çelebi Zâviyesi hazîresine defnedilmiş<sup>17</sup> ancak 1971'de Haliç çevre yollarının yapımı esnasında türbesi başka bir yere nakledilmiştir.<sup>18</sup>

<sup>3</sup> Turan, "Kemalpaşazâde", 25/238.

<sup>4</sup> Beytur, *Leâlî-i Meânî*, 9.

<sup>5</sup> Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu, 329.

<sup>6</sup> Turan, "Kemalpaşazâde", 25/238.

<sup>7</sup> Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu, 599; Beytur, *Leâlî-i Meânî*, 9.

<sup>8</sup> Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu, 601.

<sup>9</sup> Turan, "Kemalpaşazâde", 25/238.

<sup>10</sup> Beytur, *Leâlî-i Meânî*, 9; Turan, "Kemalpaşazâde", 25/238.

<sup>11</sup> Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu, 601; Turan, "Kemalpaşazâde", 25/238.

<sup>12</sup> Turan, "Kemalpaşazâde", 25/238.

<sup>13</sup> Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu, 601; Beytur, *Leâlî-i Meânî*, 9.

<sup>14</sup> Beytur, *Leâlî-i Meânî*, 9.

<sup>15</sup> Turan, "Kemalpaşazâde", 25/238.

<sup>16</sup> Beytur, *Leâlî-i Meânî*, 9.

<sup>17</sup> Beytur, *Leâlî-i Meânî*, 10; Turan, "Kemalpaşazâde", 25/238.

<sup>18</sup> Turan, "Kemalpaşazâde", 25/238.

## 2. Kemalpaşazâde'nin Eserleri

Söyleyeni belli olmamakla birlikte Kemalpaşazâde'nin vefatına tarih düşürülen “İrtehal-e'l-ulûmu bi'l-Kemâl” sözü, onun ilimlere vukûfiyetini ve ilmî otoritesini göstermesi açısından dikkate değerdir.<sup>19</sup> Çünkü nasıl ki ilimlerin ortadan kalkması insanların hayatını zorlaştırır, aynı şekilde o ilimleri kendinde mezcedip çevresine anlatarak sahih bilgileri muhafaza etmiş bir âlimin vefatı da ilimlerin kaybolması anlamında önem taşır.<sup>20</sup>

Pek çok ilim dalına vâkıf velûd müellif Kemalpaşazâde, eserlerini Türkçe, Arapça ve Farsça kaleme almıştır.<sup>21</sup> Tarih, dil, edebiyat, akâid, kelâm, felsefe, fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir ve tasavvuf alanlarına dâir yaklaşık 200 civarında eseri olduğu söylenmiştir.<sup>22</sup>

Tarih, dil ve edebiyat alanında; *Tevârih-i Âl-i Osmân*, *Divan*, *Yûsuf u Zelîha*, *Kasîde-i Bürde Tercümesi*, *el-Felâh şerhu'l-Merâh*, *Dekâiku'l-hakâik*, *Niğâristân* gibi eserleri ön plana çıkmakla birlikte çeşitli konularla alakalı risâleleri de bulunmaktadır.<sup>23</sup>

Akâid ve kelâm alanında; *Risâletü'l-münîre (Münîretü'l-İslâm)*, *'Akâ'id-i İslâm*, *Efdaliyyetü Muhammed 'aleyhi's-selâm (nebiyyinâ) 'alâ sâ'iri'l-enbiyâ'*, *Hakikatü'r-rûh ve'n-nefs*, *İhtilâfü'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'ariyye* gibi eserleri bulunan müellifin bu alandaki pek çok konuda birçok risâlesi de vardır.

Felsefe alanında; *Hâşiye 'alâ Tehâfütü'l-felâsife li-Hocazâde*, *Ta'rîfü'l-'akl*, *Nesâyih* gibi eserleri bulunmaktadır. Müellif; aklın beyânı, cismin hakîkati, zihnî varlık, fakr ve mahiyetin sübûtu ve daha pek çok felsefî konuda da risâleler kaleme almıştır.<sup>24</sup>

İbn Kemal'in *Tağyîrü't-Tenkîh*, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, *İslâhu'l-Vikâye*, *Hâşiye 'ale'l-Hidâye*, *Fetâvâ*, *Mühimmâtü'l-müftî* ve *Eşkâlü'l-ferâ'iz* isimli eserleri ise fıkıh ve fıkıh usûlüne aittir.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> Beytur, *Leâli-i Meânî*, 9-10.

<sup>20</sup> Âlimin vefatının önemine dair pek çok hadis bulunmaktadır. Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (b.y.: Dâru'l-Muğnî li'n-neşri ve't-tevzî'el-Memleketü'l-Arabîyyetü's-Suûdiyyetü, 1412/2000), “Mukaddime”, 32 (No. 333); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Müsned*, nşr. Âdil b. Sa'd (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2009), 18/185; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, nşr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid-Ahmed en-Nedvî (Riyad-Bombay: Mektebetü'r-Reşad-ed-Dâru's-Selefiyyetü, 1423/2003), 3/224-235.

<sup>21</sup> Beytur, *Leâli-i Meânî*, 9; İlyas Çelebi, “Kemalpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/245.

<sup>22</sup> Çelebi, “Kemalpaşazâde”, 25/245.

<sup>23</sup> Beytur, *Leâli-i Meânî*, 10; Çelebi, “Kemalpaşazâde”, 25/245-246.

<sup>24</sup> Çelebi, “Kemalpaşazâde”, 25/246-247.

<sup>25</sup> Beytur, *Leâli-i Meânî*, 9-10; Çelebi, “Kemalpaşazâde”, 25/247.

İbn Kemal, bunlardan başka ise Fâtiha, Fecr, Mülk ve Nebe sûrelerinin risâle şeklinde tefsirlerini yapmıştır. Tefsir alanında sâir risâleleri de bulunmaktadır.

Son olarak İbn Kemal'in tasavvuf alanında yazmış olduğu *Fetvâ fi hakkı İbn 'Arabî, Risâle fi fetva'r-raks*<sup>26</sup> ve *Risâle fi beyâni'l-vücûd*<sup>27</sup> isimli eserlerini zikretmek gerekir.

### 3. Risâle fi Beyâni'l-vücûd

#### 3.1. Muhtevası ve Dili

Makalenin mevzusunu oluşturan ve Kemalpaşazâde'ye âit olan bu risâlenin konusu varlıktır. Risâlede sûfilerin varlığa yaklaşımı ve bakış açısı bilhassa vahdet-i vücûd üzerinden ele alınmaktadır. Risâlenin dili Farsça, Arapça ve Osmanlıca'nın mezci şeklidir ve dolayısı ile ağırdır.

#### 3.2. Yapısı

Eser yaklaşık 5 varaktan (10 sayfadan) oluşmaktadır. Genel olarak mensur bir yapıyı haiz olan metinde zaman zaman konuyu özetleyici ve destekleyici mahiyette beyitlere ve rubâîlere de yer verilmektedir. Eserde âyet, hadis ve şiiirlerden ilgili kısımların konu ile doğrudan bağlantısı kurularak faydalanılmaktadır.

#### 3.3. Tahlil, Tahkik ve Tercümede İzlenen Yöntem

Bu çalışmada *Beyânu'l-vücûd* risâlesinin de içerisinde bulunduğu iki adet *Resâil* nüshası tespit edilebilmiştir. Bunlardan birincisi Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'ndeki nüsha,<sup>28</sup> diğeri ise The National Library of Israel'de (İsrail Ulusal Kütüphanesi'nde) yer alan nüshadır.<sup>29</sup> Tahkik ve tercüme çalışması bu iki nüsha üzerinden gerçekleştirilmiştir. Tahlil ise risâlede geçen önemli tasavvuf kavramlarının, sûfî sözlerinin ve mutasavvıflar arasında kabul gören sembolik anlatımların açıklanmasından hareketle yapılmıştır.

<sup>26</sup> Çelebi, "Kemalpaşazâde", 25/247.

<sup>27</sup> Bu eser her ne kadar İlyas Çelebi tarafından İbn Kemal'in felsefe kategorisindeki çalışmaları içerisinde değerlendirilmiş olsa da Midhat Bahârî'nin *Leâlî-i Meânî* isimli eserinde bunun vahdet-i vücûda dâir tasavvufî bir risâle olduğu açıkça belirtilmiştir. Çalışmamız esnasında eseri incelediğimizde biz de aynı kanya vardık. İşte bundan dolayı bu makalede İbn Kemal'in eserleri hakkında bilgi verirken *Risâle fi beyâni'l-vücûd*'u tasavvuf grubuna dâhil ettik. Bk. Beytur, *Leâlî-i Meânî*, 9.

<sup>28</sup> Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal Paşa, *Resâilü İbn Kemâl* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler Koleksiyonu, 297.04/4503), 1/149-157.

<sup>29</sup> Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal Paşa, *Mecmûatü min Resâilü İbn Kemalpaşa* (İsrail: The National Library of Israel, GAL II 449/S II 668), 197b-202b.

Bununla birlikte Kemalpaşazâde'nin pek çok çalışmasını ihtiva eden *Resâil*'inin Türkiye'de; Erzurum Seyfettin Özege Kütüphanesi'nde 5, Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi'nde 3, Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nde 1 nüshasının bulunduğu araştırmalar neticesinde ortaya çıkmıştır ancak bu nüshalarda makalenin konusu olan *Beyânu'l-vücûd* risâlesine ulaşılammıştır.

Tahkik için Marmara Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüsha esas alınmıştır. Bu nüsha, düzen ve tertibinin diğer nüshaya nazaran daha anlaşılır olması sebebi ile tercih edilmiştir. Karşılaştırmanın yapıldığı İsrail Ulusal Kütüphanesi'ndeki nüsha ise dipnotlarda "l" şeklinde ifade edilmiştir.

Beyit ve rubâîlerden kaynaklarını tespit edebildiklerimizi dipnotlarda göstermekle birlikte, tüm araştırmalarımıza rağmen tahrirlerini yapamadığımız diğer kısmın ise edebî şahsiyeti ve Farsçaya vukûfiyetini<sup>30</sup> göz önünde bulundurarak İbn Kemal'e âit olabileceğini düşünmekteyiz.

### 3.4. Kullanılan Nüshalar ve Farklılıkları

Marmara Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshasında âyetler genel olarak iki parantez arasında verilmiş ancak bazı önemli sûfi sözleri de paranteze alınmıştır. Bununla beraber ifade etmek gerekir ki risâlede yapılan noktalamalara bağlı kalmak onu anlamayı güçleştirmiştir. Cümle devam etmesine rağmen ortasına bir nokta konulması, açılan pek çok parantez henüz kapatılmadan ikinci hatta üçüncü parantezin açılması gibi şeyler bu duruma birer örneklik teşkil etmiştir fakat İsrail Ulusal Kütüphanesi'ndeki nüshasında noktalama işaretleri kullanılmamıştır.

Marmara nüshasında şiirlerin mısraları genellikle sıradan bir cümle gibi satırın içinde yan yana getirilmiş olmakla beraber bazen de "بيت)" diye özel olarak belirtilerek manzum biçimde yazılmıştır. İsrail nüshasında ise şiirlerin tamamı metnin içerisinde yazılmış hiçbir yerde özel olarak belirtilmemiştir. Bunun dışında Farsça metinde ve bilhassa Farsça şiirlerde "گ" ve "ک" harflerinin ayrımı her iki nüshada da yapılmamıştır. Bu da metni doğru anlamak için manaya vâkıf olmayı gerekli kılmıştır.

Son bir fark olarak risâlenin isminin Marmara nüshasında *Risâle fi beyâni'l-vücûd* şeklinde, İsrail nüshasında ise *er-Risâletü'l-vücûdiyye* biçiminde geçtiği ifade edilmelidir.

<sup>30</sup> M. Yekta Saraç, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/244-245.



### 3.5. Risâlede Kullanılan Önemli Kaynaklar

Risâlede Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Mişkâtü'l-envâr*'ı, Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Hâşiyetü't-Tecrîd*'i ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûsu'l-hikem*'i ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'si gibi önemli eserlerden alıntılar yapılmıştır.

### 3.6. Risâlede Geçen Önemli Tasavvuf Kavramları

Tasavvufî bir eser olması hasebiyle risâlede sûfî istilâhına âit bazı önemli kavramlar geçmektedir. Bu bölümde bunlar ele alınacaktır.

#### 3.6.1. Vâcibu'l-vücûd/Vücûd-ı Mutlak/Hüdâ/Nûr-ı mahz

Vücûd, وجد kökünden türemiş masdar bir kelimedir. "Var oldu, buldu" gibi manalara gelen bu sözcük tasavvufta varlığı ifade etmek için kullanılır. Vâcibu'l-vücûd ise varlığı gerekli ve zorunlu olan anlamındadır ve bununla Allah kastedilir.

Seyyid Şerîf el-Cürçânî de Vâcibu'l-vücûd kavramını, varlığı kendi zâtından olup başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şekilde tanımlamış ve bunun da yalnızca Allah olduğunu söylemiştir.

Kendiliğinden aşk ile cezbeye gelmek anlamındaki vecd, sâlikin kendi zorlaması ile elde ettiği bir hâl demek olan tevâcüd ve Hak'la Hak olmak manasındaki vücûd da varlığı ve bulmayı ifade eden daha incelikli tasavvuf kavramlarıdır.<sup>31</sup>

Risâlede İbn Kemal'in kullandığı Vücûd-ı mutlak, Hüdâ, Nûr-ı mahz gibi terimler de Vâcibu'l-vücûd ile aynı şekilde Allah'a işaret etmektedir.

#### 3.6.2. Mümkinu'l-vücûd

Kelamcı ve felsefeciler varlığı, Vâcibu'l-vücûd ve mümkinu'l-vücûd şeklinde iki kategoride tasnif etmişlerdir. İbn Arabî de bu tasnifi benimsemekle birlikte kendi düşünce sisteminde ademi de mümkünin içinde görmesi noktasında kelamcılardan ayrılmıştır.<sup>32</sup> Varlığı kendi zâtından ve zorunlu olana Vâcibu'l-vücûd, varlığı bir başka şeyin varlığına muhtaç olan ve zorunlu olmayan ise mümkinu'l-vücûd denmiştir. Bu bağlamda Vâcibu'l-vücûd kavramı ile Allah; O'nun dışında kalan her şeyi kapsayan mâsivâ, âlem, mahlukât gibi terimlerle ise mümkinu'l-vücûd kastedilmiştir.

Söz konusu vâcip-mümkün ayrımının İbn Arabî düşüncesinden hareketle İbn Kemal'in bu risâlesinde de işlendiği görülmektedir.

<sup>31</sup> Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 511, 528, 529.

<sup>32</sup> Çağfer Karadaş, *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 156.

### 3.6.3. Adem

Vücûdun zıddını ifade eden yokluk anlamındadır. Tasavvuf düşüncesinde hakîkî varlık yalnızca Allah'a ait olduğundan O'ndan gayri her şey yok kabul edilmiş ve mâsivâyâ adem denmiştir.<sup>33</sup>

Adem kavramının risâlede de bu manası ile kullanıldığı görülmektedir.

### 3.6.4. Vahdet-i Vücûd

Vâcibu'l-vücûd kavramından bahsederken vücûdun var olmak ve bulmak manalarına geldiğini ifade etmiştik. Vahdet-i vücûd terkibi varlığın birliği anlamındadır. İstilah anlamında ise vahdet-i vücûd, Allah'tan başka varlık olmadığına farkında olmak, bunu böylece bilmek ve bu şuurâ ulaşmak demektir. Bununla birlikte zevkle elde edilen ve yaşanarak bilinen bir durumdur. Bu anlayışa göre her şey, bir olan Allah'ın farklı görünüşlerinden ve tecellilerinden ibarettir.<sup>34</sup>

Risâlede vahdet-i vücûda dair çeşitli sembolik anlatımlar mevcuttur. Ay-nada sûretlerin çeşitlenmesi, tek bir güneşin ışığı ile nice canlıların hayat bulması, tek bir denizin farklı dalgalar oluşturması bunlara birer örnektir.

Bu hususta değinilmesi gereken bir başka şey ise vahdet-i vücûd ile panteizmin arasındaki farktır. Bu iki anlayışı kısaca vahdet-i vücûd, her şey O'ndandır; panteizm, her şey O'dur der şeklinde özetlemek mümkündür. Her şeyin Allah'tan, O'nun yaratması ve izni ile olduğu hususunda açık naslar vardır.<sup>35</sup> Kötülük, şer, zulüm gibi şeylerin Allah'a nispet edilmesi ise kulun kendi cüzî iradesini kullanması ve Allah'ın imtihan sebebi ile kulunun istediği şeyi yaratmasından dolayıdır. Yoksa Allah'ın kötülük, şer, zulüm ve adaletsizlik gibi sıfatlarının olduğunu iddia etmek manasında değildir. Bu zaten muhaldir. Öte yandan panteizm; her şeyi Allah olarak görmesi, hulûl anlayışını kabul etmesi ve Allah'ın mahlûkatın maddesi olduğunu kastetmesinden ötürü bâtil bir anlayıştır. Risâlede İbn Kemal tarafından da panteizmin şiddetle reddedildiği anlaşılmaktadır.

### 3.6.5. Nûr

Işık anlamına gelen bu kavram kalpten mâsivâyâyı çıkarıp atan ilâhî vâridat demektir. Nûrların da çeşitleri vardır. Nûru'l-envâr ile Allah kastedilirken, Nûr-i Muhammedî ile Hz. Muhammed'in nûru anlaşılmaktadır.<sup>36</sup> Risâlede İbn Kemal'in naklettiği "Allah'ın yarattığı ilk şey dürre-i beyzâdır" şeklindeki

<sup>33</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 31.

<sup>34</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 512-513.

<sup>35</sup> "...قل كل من عند الله..." "...De ki: Hepsi Allah'tandır..." (en-Nisâ, 4/78).

<sup>36</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 375-376.

hadis ile murad edilen nûr ise Nûr-i Muhammedî'dir. Öte yandan Nûr-ı mahz ile ise Allah'ın nûru demek olan Nûru'l-envâr belirtilmektedir.

### 3.6.6. Tecellî

Açık ve zâhir olmak anlamına gelen bu kavram Abdürrezzak Kâşânî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî'ye göre gaybden gelen ve kalpte zuhûr eden nûrlar şeklinde tanımlanmıştır.<sup>37</sup>

Bu bağlamda risâlede tek bir nûrun var olduğu ve bütün mahlukâtın bu nûrun tecellîsi ile varlık sahnesine çıktıkları anlatılmaktadır. Kâinattaki herbir zerrenin istidâdı nispetinde bu nûrun tecellîsinden hissedâr olduğu da vurgulanan bir diğer husustur.

### 3.6.7. Zâhir/Bâtın

Zâhir dışı ait, ortaya çıkan ve görünen; bâtın ise içe, öze ait ve gizli anlamlarına gelmektedir. Bilindiği üzere bu iki kavram da birbirine zıttır ve birlikte ele alınmaktadır.

Allah'ın güzel isimlerinden biri ez-Zâhir'dir. Bu isminin gereği olarak Allah hikmeti, kudreti ve sıfatları ile görünür. Allah'ın esmâ ve sıfatları ile tecellîsi hasebiyle görünen âleme de zâhir denir.

Aynı şekilde Allah'ın güzel esmâsından biri de el-Bâtın'dır. Allah, görünen âleme göre zâtı itibarı ile el-Bâtın'dır.<sup>38</sup>

İbn Kemal, risâlesinde yer verdiği şiirlerden birinde varlığın zâhirinin geçici olduğunu ve bu sebeple varlığın bâtınuna bakarak Hakk'ın zâtının orada bulunacağını ifade etmektedir. Âleme bu gözle bakmaya benzer şekilde zübde-i kâinat olan insanın kendi zâtına tefekkürle dostun sûretini kendinde bulacağını da bir beyitle belirtmektedir.

### 3.6.8. Mahv/İsbât

Sözlükte yok etmek, silmek, iptal etmek, hükmünü kaldırmak gibi manalara gelen mahv kavramı, tasavvuf literatüründe alışlagelen sıfatları ve huyları ortadan kaldırmak şeklinde anlaşılmıştır. İbadetin hükümlerini yerine getirmek demek olan isbât terimi ise lügatte göstermek, kanıtlamak, var kılmak, devam ettirmek gibi manalarla karşılanmıştır.

Bunun yanında mahv ve isbât sahibi kimsenin ise kendi hal ve hareketlerinden kötü huyları uzaklaştıran ve bu kötü hasletlerin yerine iyi huyları koyan kişi olduğu belirtilmiştir.

<sup>37</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 480.

<sup>38</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 72, 540.

Hem lügat hem de ıstılah anlamında yok etmek ve var kılmak anlamında bir karşıtlık ifade etmesi hasebiyle bu iki kavram genellikle birlikte ele alınmıştır.<sup>39</sup>

Risâlede İbn Kemal'in naklettiği Bayezid Bistâmî'nin (ö. 234/848) "Allah kendini kulunun lisânında tesbih etti" sözü ve metinde geçen "mahv vadisinden isbât dili konuşur" cümleleri mahv ve isbât kavramlarına işaret etmektedir. Eserde anlatılan şey, kulun kötü hasletlerinden kurtulması sonucu Hakk'ın nûrunun onda tecellî etmesi ve kulun iyi huylarla vasıflanarak Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmasıdır. Hakk'ın kötü sıfatlarla muttasıf olması söz konusu olmadığından kulunun dilinde kendi zâtını tesbih edecek kadarki kurbiyeti de ancak saf, temiz ve iyi huylarla donatılmış bir kalbe tecellîsi ile gerçekleşir.

### 3.6.9. Fenâ/Bekâ

Fâni olmak, yok olmak gibi anlamlara gelen fenâ, sûfînin gözünde nesnelerin silinmesi, kaybolması demektir. Bununla birlikte kötü sıfatlarından arınmış kulun nefsinden fâni olması manasına gelir. Böylece kul ilâhi tecellîye daha açık bir hâle gelerek kendini iyi ve güzel sıfatlarla donatma imkânı bulur.

İşte bu açıklık münasebetiyle ilâhi sıfatlara ve huylara erişmesi ve bunda sükûn üzere bulunması durumuna da bekâ denir. Bu iki kavram da birbirleri ile zıtlıkları sebebi ile genellikle beraber ele alınır.<sup>40</sup> Risâlede de bu şekilde anlatılmaktadır.

### 3.6.10. Telvin/Temkin

لون fiilinin masdarı olan telvin renkten renge girmek, boyamak; مكن fiilinin masdarı olan temkin ise mekan tutmak, sağlamlaştırmak gibi manalara gelmektedir. İstılahta ise telvin, bir hâlden diğer hâle veya bir makamdan başka makama geçmeyi; temkin ise istikamette derinleşerek sabit kadem olmayı ifade etmektedir. Bununla beraber bu kavramlar karşıtlıkları sebebi ile birlikte ele alınmaktadır.<sup>41</sup>

Bu hususta İbn Kemal, Mâide Sûresi'nin 54. âyetindeki "yuhıbbuhum" lafzını temkin, "yuhıbbûnehû" ifadesini ise telvin ehline işaret olarak görmektedir.

<sup>39</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Abdülhalim Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf (Kahire: Dâru'l-maârif, ts.), 1/180.

<sup>40</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 161.

<sup>41</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 487.

### 3.6.11. Sekr

Sarhoşluk anlamında kullanılan bu kelime sûfî ıstılahında kalbe gelen vâridin ve ilâhî aşkın etkisi ile sâlikin gaybete düşmesi demektir. Sarhoşluk hâlinin zıddına, ayıklığı ifade eden terim ise sahvdir.

Sekr hâlindeki sâlikten akıl tavrından çıkması sebebi ile şeriata aykırı sözler zuhur edebilir. Buna ise şatahât denir fakat sâlikin bu tür sözlerine itibar edilmez.<sup>42</sup>

Risâlede sekr hâli telvin ehli ile ilişkilendirilmiştir çünkü temkin ehli belli makam veya makamlarda sükûna ermiştir. Temkin ehli hâlden hâle girerek birtakım mertebeler aşmış, bu hâller esnâsında gaybet ve fenâyı tecrübe etmiş daha sonra ulaştığı makamda sükûn ederek huzura ermiştir. Aklın başından gitmesi anlamında sekr hâli ise henüz seyr u sülûküne devam eden ve bir makamda karar kılmamış sûfîlerin yaşadığı bir hâldir.

### 3.6.12. Hulûl/İttihâd

Hulûl, iç içe girmeyi; ittihâd ise iki ayrı şeyin bir ve tek olmasını ifade eder. Allah'ın, yarattığı bazı eşyaya ve kişilere girmesi anlamı ile ıstılahta yer bulan bu kavram öndegelen sûfîlerce sapkınlık hatta küfür olarak değerlendirilmiştir.<sup>43</sup> Bu inanca sahip kişilere hulûlî, inanç sisteminin kendisine hulûliyye denmiştir. İttihâd ise vahdet-i vücûd anlayışında Hak olan Vücûd-ı Mutlak'ı müşâhede etmektir. Bu müşâhedenin de yalnızca şuhûdda olacağı belirtilmiş ve zâhir anlamda Hakk'ın mevcûdât ile ittihâdının söz konusu olamayacağı özellikle açıklanmıştır.<sup>44</sup>

Risâlede İbn Kemal hulûle karşı çıkmış ve bu inancın bâtil olduğunu anlatmıştır. Aynı şekilde ittihâdın da zâhiren olduğunu zannedenleri eleştirmiş ve bu görüşü reddetmiştir. Görüşünü destekleme noktasında Cürçânî'nin eserinden de alıntılar yapmıştır.

### 3.6.13. A'yân-ı sâbite

Ayn; göz, pınar, kendisi, tıpkısı gibi anlamlara gelir ve a'yân da onun çoğuludur. Sâbite ise bulunduğu mevkide durup hareket etmeyen anlamındaki sâbit kelimesinin müennesidir. Bu iki kelimeden müteşekkil olan

<sup>42</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 424.

<sup>43</sup> Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüm'a*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır/Bağdad, Dâru'l-kütübü'l-hadîs/Mektebetü'l-mü-sennâ, 1380/1960), 541.

<sup>44</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 222, 253.

a'yân-ı sâbite kavramı, varlıkların Allah'ın ilminde sâbit olan ezeli hakikatleri demektir.<sup>45</sup>

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin temel yapıtaşlarından biri olan bu kavram, risâlede İbn Kemal tarafından da kullanılmıştır. Kemalpaşazâde, İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen "a'yân-ı sâbite varlığın kokusunu koklamamıştır" sözünü ilgili yerde zikrederek onun düşünce sisteminden etkilendiğini açıkça ortaya koymuştur.

### 3.6.14. Mâsivâ

Lügatte diğeri, başkası anlamına gelen bu kelime tasavvufî ıstilahta Allah'tan başka her şey manasındadır.<sup>46</sup> Nitekim risâlede Lebid b. Rebîa'nın "Allah'tan gayri ne varsa bâtıldır" sözünü bu bağlamda nakleden İbn Kemal, ayrıca "Hak geldi bâtil yok oldu" âyeti ile de hakikî varlığın yalnızca Allah olduğunu, O'nun dışındaki her şeyi kuşatıcı mahiyete sahip bir kavram olan mâsivânın ise mecâzi varlığının bulunduğunu, aslında bunun da adem sayılacağını ve bâtil addedileceğini ifade etmektedir. Buradaki mecâzilik ve bâtillik ise varlıklarının kendi zâtı ile kâim olmaması hasebiyledir. Çünkü varlığı kendi zâtı ile kâim olan yalnızca Allah'tır. Yoksa sözü edilen bâtil ifadesi, hakkın zıddı ve yanlış olan anlamında değildir.

### 3.7. Risâlede Yer Alan Sûfî Sözleri

Bu bölümde İbn Kemal tarafından nakledilen sûfî sözlerinin risâlenin özünü teşkil eden vahdet-i vücûd ile alâkası açıklanmaya çalışılacaktır.

İbn Kemal, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) "Allah vardı ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu" sözünü duyduğunda "şuanda da öyledir" dediğini rivayet etmiştir. Burada Cüneyd, ezelen ve ebeden zâtı ile kâim, varlığı kendinden olanın yalnızca Allah olduğunu vurgulamıştır. Yani âlemdeki tüm mahlûkâtın varlıklarının mecâzî, sadece Allah'ın varlığının hakikî olduğunu söylemiştir. İşte söz konusu bu şuur, tam da vahdet-i vücûd anlayışını işaret etmektedir.

Bir diğeri İbn Kemal'in naklettiği Hallâc-ı Mansur'un (ö. 309/922) "ene'l-Hak" sözüdür. Bu söz de bütün mahlûkâtın Allah'a muhtaç olması ve mecâzî varlıklarını Allah'tan almaları sebebi ile âlemde ne varsa hepsinin de Allah'ın varlığına bir delil oldukları ve O'na delil olmakla mecâzen Hak olma vasfını taşıdıkları noktasında vahdet-i vücûdu anlatmaktadır.

Bayezid Bistamî'nin "subhânî mâ a'zame şânî" ve "mâ fi'l-cübbeti illallâh" sözleri de risâlede nakledilen sözler arasındadır. Bunlardan "şânı yüce olan kendimi tenzih ederim" manasındaki söz, "...sevdiğim zaman onun kulağı,

<sup>45</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 58.

<sup>46</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 320.

*gözü, eli, ayağı, dili ben olurum. Benimle işitir, benimle görür, benimle dokunur, benimle yürür, benimle söyler*" kudsi hadisi ile irtibatlı düşünülebilir. Çünkü sekr hâlinde ortaya çıkan şatahât türü böyle sözleri kul, aklının başında olmadığı bir vaziyette söyler ancak burada bu sekr hâlinin ilâhî aşk ile ortaya çıktığı unutulmamalıdır. Ayrıca risâlede İbn Kemal önce Allah'ın, kulunu sevdiğini sonra kulun, Allah'ı sevdiğini belirtmektedir. Bistamî ise sözlerinden ötürü kendisini tekfir edenlere bu noktada "Allah kendini kulunun dilinde tesbih etti" diyerek cevap verir. Kudsi hadisteki "...benimle söyler" ifadesi Bistamî'nin bu açıklaması ile örtüşmektedir ve bu sebeple bu iki sözün de Allah'tan başka varlık olmadığına delâlet ettiği ancak zâhiren yanlış anlaşılmaya müsait bulunduğu söylenebilir. Allah'tan başka bir varlık olmadığı düşüncesi de zaten vahdet-i vücûdun özünü temsil etmektedir.

Son olarak söyleyeni belli olmamakla birlikte âşıklara nispet edilen "ene men ehvâ ve men ehvâ ene" yani "ben sevdiğim kimseyim, sevdiğim kimse de bendir" sözü sevginin ve ilâhî aşkın mahiyetine işaret etmesi açısından mühimdir. Çünkü âşık kimse, âşık olduğu şeye bağlanır ve kendinden fânî olur. Bu durumda onun varlığı âşık olduğu varlıkta erir ve kaybolur. Böylelikle âşıktan bir eser kalmaz ve geriye yalnızca mâşuğunun varlığı kalır. İşte Allah aşkı ile kendilerini kaybedenlerin durumu da böyledir. Risâlede bu durum kulun kendi nefisinden fânî olması ve Hakk'ın sıfatları ile bekâ bulması şeklinde anlatılmaktadır. Yani kulun, kendisine izâfe edilen mecâzî varlıktan Hakk'ın sıfatları ile bekâ bularak kurtulması yine hakîkî varlığın yalnızca Allah'a ait olduğunu vurgulamak anlamına geldiğinden âşıkların bu sözü de vahdet-i vücûdu simgelemektedir.

### 3.8. Risâledeki Sembolik Anlatımlar

İbn Kemal, risâlesinde vahdet-i vücûd düşüncesini işlerken konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacı ile sûfîlerin kullandığı bazı sembolik anlatımlardan faydalanmıştır. Bu kısımda bunlara değinilecektir.

Evensel bir motif olan ayna sembolizmi birçok kültürde var olduğu gibi sûfîler tarafından da kullanılmakta ve dolayısı ile bu risâlede de bulunmaktadır. Ayna Hak olarak alındığında O'nun yansımaları Hakk'ın sıfatları ve isimleri olur. Öte yandan sıfatlar ve isimler ayna olarak kabul edildiğinde onların yansımaları Hakk'ın zâtî tecellileridir.<sup>47</sup> Risâlede "ehl-i keşfin gözünde ayna Hak'tır" şeklindeki ifade ile aynanın Hak olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bununla birlikte "a'yânın aynalarında ve imkân âleminin aydınlığında tecellî etmiş ve çeşitli aynalarda kendi güzelliğini görmüştür" ve "mümkün denilen şeyler, dünyada Vâcib'in aynalarıdır"

<sup>47</sup> Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 279.

biçimindeki ifadelerde ise ayna ile kastedilen Hak değil O'nun sıfatları ve isimleridir. Yani her iki bakış açısının da risâlede işlendiği söylenebilir.

Ayna/akis metaforu genel anlamda risâlede böyle geçmiş olmakla birlikte "âhirette ise iş tersine döner" şeklindeki ifade ile orada aynaya ve yansımalara ihtiyaç duyulmayacağı belirtilmiştir. Çünkü dünyada perdeler vardır ve bu sebeple Allah'ı ancak nûrunun yansımaları üzerinden müşahede etmek mümkündür. Âhirette ise her şey açık olup perdeler bulunmadığından herkes Hakk'ı kendi itikâdına göre müşâhede edecektir. Kâfir ve müşrikler celâlini ve gazâbını, müminler ise cemâlini ve hoşnutluğunu göreceklerdir. Bununla beraber bu celâl ve cemâlin de dereceleri farklıdır. Risâlede İbn Kemal'in, ayna metaforuyla alâkalı fikirlerini bu şekilde özetlediği düşünülebilir.

Ayna/akis sembolizminden başka risâlede zâhir/bâtın, kesret/vahdet, nûr/zıll, buhar/bulut/su/buz, deniz/dalga ve renk sembolizmi de kullanılmıştır. Bunların hepsi de farklı sûretlerle zuhur eden şeylerin aynı hakîkatten kaynaklandığını anlatmak için kullanılan metaforlardır. Yani öz birdir ve değişmez ancak asla bağlı olan ferler değişir demektir.

Makalenin hacmi fazla artacağından sadece bir metaforu açıklamakla yetindik.

### A. *Beyânu'l-vüçûd* Risâlesinin Metni<sup>48</sup>

[149] الرسالة السابعة عشر<sup>49</sup>

[رسالهء هفده هم]

في بيان الوجود<sup>50</sup>

[در بیان وجود]

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه تذكرة لمن<sup>51</sup> شاء اتخذ إلى ربه سبيلا. بدان كه وجود واجب تعالى وتقدس نور محض

است.

<sup>48</sup> Bu bölümdeki noktalama işaretleri bize âittir. Risâlenin orijinal iki nüshası ise makalenin sonunda ek olarak sunulmuştur.

149: الرسالة الثامنة عشر.

150: الرسالة الوجودية.

151: فمن.



" الله نور السموات والأرض"<sup>52</sup> ووجود ممکن ظل آن نور است. " ألم تر إلى ربك كيف مد الظل"<sup>53</sup>! أي ظل الكون على الكائنات. هر چیز که آن نشان هستی دارد یا سایه نور اوست یا اوست بین. عجب حالست هیچ چیز به سایه نزدیکتر از نور نیست. "ونحن أقرب إليه من حبل الوريد"<sup>54</sup> وهیچ چیز از نور چون سایه دور نیست. "الأعيان الثابتة ما شمت رابحة الوجود".<sup>55</sup>

دست او طوق گردن جانت سر بر آورده از گریانت

بتو نزدیکتر ز حبل ورید تو در افتاده در ضلال بعید

عالم عبارت است از آن اعیان که بواسطه فیض تجلی حق نمایشی دارد، پس نظام عالم بواسطه آن هستی واین نیستی پیوسته باقیست.

هستیست که در نیست کند جلوه مدام زان هستی و نیستیست عالم بنظام وجود مطلق از سمای إطلاق و غیب هویت تنزل فرموده، ودر مرایای اعیان و مجالی عالم امکان تجلی کرده و حسن خود را در آئینه های مختلف دیده. ودر هر آئینه بصورتی مناسب روی نموده و بحسب تعدد مظاهر [150] کثرت پیدا شده.

صد هزار آئینه دارد شاهد مقصود من رو به هر آئینه که آرد جان درو پیدا

شود

سبحان الملك القدوس لا يتصل به شیء ولا ينفصل عنه شیء.

نور خود ز آفتاب نبریده است عیب در آئینه است ودر دیده است

هر که اندر حجاب جاوید است مثل او همچو بوم وخورشید است

حجاب میان تو وحق نه آسمانست وزمین حجاب هستی عاریتست که بخود نسبت می

کنی.

ای دل چه بهره کرد مردم کردی. باروشنی و صفا چو انجم کردی

چیزی ز تو کم نیست که آنرا طلبی زینهار درین کوش که خود را کم کردی

<sup>52</sup> النور 24/35.

<sup>53</sup> الفرقان 25/45.

<sup>54</sup> ق 16/50.

<sup>55</sup> فصوص الحکم، لمحی الدین محمد بن علی بن محمد العربی، تحقیق ابو الاعلیٰ عفیفی، دار احیاء الکتب العربیة عیسی البابی الحلبی و شرکاته، مصر، 1946 م، 101-102.

اگر تو نباشی او باشد و بس،<sup>56</sup> قال تعالی و تقدس. "لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ویده ورجله ولسانه فبي يسمع وبي يبصر وبي يبسط وبي يمشي وبي ينطق".<sup>57</sup>

بقدر نیستی تو هستی حق ظاهر شود (ع)<sup>58</sup>

یکباره قدم برون نه از خانه خویش

"فليرتقوا في الأسباب"<sup>59</sup> (ع)<sup>60</sup>

یکی زین چاه ظلمانی برون آتا جهان بینی

در منتهای راه محبت دویی بر خیزد چون او ظاهر شود از تو تویی بر خیزد "جاء الحق وزهق الباطل".<sup>61</sup>

(بیت)<sup>62</sup>

گر هست دویی بره دویی بر خیزد چندان برو این ره که تویی بر خیزد<sup>63</sup>

تو او نشوی ولیک جایی برسی گر جهد کنی از تو تویی بر خیزد

در فیض حق قصور وفتور نیست. بنزدیک و دوری باید هر کس بقدر قابلیت و استعداد خود از تجلی آن نور بهره یی یابد. بر هر ذره از ذرات کائنات تجلی یی کند مستقل "إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره"<sup>64</sup> بدین معنی اشارت است. لایحه نه چنان که نور وجود متکثر [151] شود و بهر ذره از آن بهره برسد "وأشرقت الأرض بنور ربها"<sup>65</sup> ازین معنی عبارت است و واضح.

در کون و مکان فاعل مختار یکیست آرنده و دارنده اطوار یکیست

156: "و بس" :-

57 الجامع الصحیح، لابی عبد الله محمد بن اسماعیل البخاری، نشر محمد زهیر بن ناصر، دار طوق النجات، بیروت، 2001 م، 1422، الرقاق 38.

58: "ع" :-

59 ص 10/38.

60 لغتنامه دهخدا، لعلی اکبر دهخدا، مؤسسه لغتنامه دهخدا، تهران، 1342، "م"، ج 15، ص 31.

61 الاسراء 17/81.

62: "بیت" :-

63: "چندان برو این ره که تویی بر خیزد" :-

64 نوادر الاصول فی معرفة اخبار الرسول، لابی عبد الله محمد بن علی بن حسن الترمذی، تحقیق عبد الرحمن عمیره، دار الجیل، بیروت، بدون تاریخ، ج 4، ص 199.

65 الزمر 69/39.

از وزن<sup>66</sup> عقل اگر برون آری سر روشن شودت که این همه انوار

یکيست

هیچ چیز از حق جدا نیست و هیچ زره بی نور خدا نیست، نمی شنوی که می فرماید "ما یکون من نجوی ثلثة إلا هو رابعهم"<sup>67</sup> احاطه ذاتی بجمیع ارواح و أشباح دارد و در زمین استعداد هر موجودات بذات خود تخم هستی می کارد. "ألا إنهم فی مریة من لقاء ربهم ألا إنه بكل شیئ محیط"<sup>68</sup>. قال بعض العارفين: من عرف شیئا من العالم و عرف عریاً عن الحق و عرفه عریاً عن العالم فما عرفه علی ما هو علیه.

هستی که درو ظهور آیات حقست در دیده اهل کشف مرآت حقست

در ظاهر او مبین که معروض فناست در باطن او نگر که آن ذات حقست

"کل شیئ هالك إلا وجهه".<sup>69</sup> قال حجة الاسلام فی مشکوة الأنوار: "العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود الا الواحد الحق لكن منهم من كان له هذه الحال عرفانا علميا ومنهم من صار له ذلك حالا ذوقيا وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوقيت<sup>70</sup> عقولهم فصاروا كالمبهوتين<sup>71</sup> ولم يبق فيهم متسع لا لذكر الله<sup>72</sup> ولا لذكر أنفسهم<sup>73</sup> فلم يكن عندهم إلا الله فسكروا سكرًا رفع دونه سلطان عقولهم. فقال أحدهم: 'أنا الحق' وقال الآخر 'سبحاني ما أعظم شاني' وقال الآخر: 'ما في الجبة إلا الله'<sup>74</sup> وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يروى<sup>75</sup>، فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله تعالى في أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد مثل قول العشاق في حال فرط عشقهم 'أنا من أهوى ومن [152] أهوى أنا'<sup>76</sup> ولا يبعد أن يناجئ الإنسان مرآة فينظر فيها إلى صورته<sup>77</sup> ولم ير المرأة قط فيظن ان

166: "وزن".

67 المجادلة 7/58.

68 فصلت 54/41.

69 القصص 88/28.

70 مشکوة الأنوار: واستوقيت فيها.

71 مشکوة الأنوار: كالمبهوتين فيه.

72 مشکوة الأنوار: لا لذكر غير الله.

73 مشکوة الأنوار: ولا لذكر أنفسهم أيضا.

74 انظر: خطوط الاصل تصوف وطريقة، حسن كامل يلماز، انصار، استانبول، 2017، ص 286-287.

75 مشکوة الأنوار: ولا يحكى.

76 مشکوة الأنوار، لابی حامد محمد بن محمد بن احمد الغزالی، تحقیق ابو الاعلی عفیفی، الدار القومية للطباعة و النشر،

قاهرة، 1964، م، 1383، ج 1، ص 57.

77 مشکوة الأنوار: الى صورته: -.

الصورة التي يراها<sup>78</sup> هي صورة المرأة متحدة معه<sup>79</sup> بها ويرى الخمر في الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج وإذا صار ذلك عنده مألوفاً ورسخ فيه قدمه استغفر وقال:

رق الزجاج ورقت الخمر      فتشابهها وتشاكل الأمر  
وكأنما خمر ولا قدح<sup>80</sup>      وكأنما قدح ولا خمر<sup>81</sup>

علاقة وصل المحببة لما اتصلت بها علاوة وصلة المحبوبة واستمسك بعروة حتى أحبه قوى سلطان المحبوبة إفناه عن ذاته ونفاه عن صفاته ثم أقام ببقائه على فنائه وخيم في صفاته ببقائه تبدلت الذات بالصفات. "فما الناس بالناس الذين عهدتهم ، ولا الدار بالدار التي كنت أعرف"،<sup>82</sup> وإذا وصل العبد إلى مقام يخلع عن صفاته الفانية ويخلع عليه المولى صفاته الباقية وهو قوله "كنت له سمعا وبصرا وفؤادا" يكون هو متوليه وموليه فإن نطقته فبأذكاره وإن نظرت فبأنواره وإن تحركت فبإقداره وإن بطشت فبإقتداره وعند ذلك اشتبه الحال وقال من قال ما قال.

دل مغز حقيقت تن پوست بيبين      در كسوت خویش صورت دوست بيبين  
عام سر برزد همه پوست ديد      خاص نظر كرد پوست بادوست ديد  
عاشق كه ازهر دو گذر كرد<sup>83</sup> همه دوست آنكه پوست ديد  
در مرتبه حیوانی بماند آنكه پوست بادوست ديد  
بدرجه انسانی رسید آنكه همه دوست ديد  
ربانی كشت آنكه همه پوست ديد  
هیچ ندانست و نه كفت آنكه همه دوست ديد  
هیچ نتوانست كفت آنكه پوست بادوست ديد

78 مشكوة الانوار : رأها.

79 مشكوة الانوار : معه : - .

80 مشكوة الانوار : رق الزجاج وراقت الخمر / فتشابهها فتشاكل الأمر / فكأنما خمر ولا قدح.

81 مشكوة الانوار، للغزالي، ج 1، ص 57.

82 الاحوال، لابي بكر عبد الله بن محمد القرشي البغدادي ابن ابو الدنيا، تحقيق مجدى فتحى السيد، مكتبة آل ياسر، مصر، 1993 م،

1413، ص 176.

83: "كرد" : - .

گفت و گوی از و بر خاست دورچه گوید چو بهره ندارد و نزدیک چه گوید که زهره ندارد. اگر "صم و بکم"<sup>84</sup> صفت دورانست "من عرف ربه کل لسانه"<sup>85</sup> همانست متوسط را گفت و گویست که هنوز در جست و جویست.

ز خامی می زند آن بیخبر جوش که خام آوازه دارد پخته خاموش [153]

المحبة أولها يحبهم وآخرها يحبونه<sup>86</sup> و بینهما مهج تذوب وأرواح تنظر إلى المحبوب فمن ثبت قدمه عند شرب كأس يحبهم قال : هو ومن تجاوز به سكره عن حد الثبوت حتى تناول كأسه بكف محبوبه قال أنا، فالشارب بكأس يحبهم متمكن والشارب بكأس يحبونه متلون. والناطق بالأنانية متكلم من وادی المحو بلسان الإثبات، والناطق بالهوية متكلم من وادی الفناء بلسان البقاء وكلاهما ناطق صادق. وللحقیقة موافق، لأن من قال أنا ما أراد بالأنانية ما لنفسه لأنه مأخوذ من نفسه مجذوب عن حسه فأخذه وسالبه وجاذبه هو المتكلم بلسانه وشاهد ذلك قصة أبي يزيد قدس سره<sup>87</sup> حين قال سبحانی ما أعظم شانی فانكروا عليه فقال حق سبح نفسه على لسان عبده فإن الحق إذا أحب عبدا بدأ عليه باديه منه فغيبه به عنه ويكون البادی هو الناطق على لسانه وأما الناطق بالهوية فإنه متمكن في سكره متحكم في وجهه محفوظ عليه وقته محروس عليه سره هو مأخوذ من نفسه مردود على قلبه ففنى عن نفسه و فنيته عنه نفسه فلم يبق له في البين بين ولا له فيه أثر ولا عين، إذا تجلى الحق سبحانه على قلب عبده المؤمن يشاهده بعين يقينه ويجتليه ببصر بصيرته من غير حلول ولا تحيز ولا اتصاف ولا انفصال . "وما هو في وصل بمتصل ولا بمنفصل عني وحاشاه منهما. وما قدر مثلي أن يحيط بقدره وأين الثرى عن رفعة البدر وإنما. اشاهده في صفو سرى فاجتلى. جمالا تعالى عزه أن يقسما. كما أن بدر النتم ينظر وجهه. بصفو غدیر وهو في أفق السما."<sup>88</sup> (خدا در ذات خویش از مجموع صورتها منزه است . و در مجالی اعیان ثابتة و مراتب اکوان بهمه صورتها مصور، لا لون فی النور لكن فی الزجاج بدأ. شعاعة فترأى منه ألوان. سبحان المتجلى عن كل جهة والمتخلى عن كل جهة.

آفتابی در هزاران آبکینه تافته [154] پس بدنك هر يکي تابی عیان

انداخته

<sup>84</sup> البقرة 18/2.

<sup>85</sup> كشف الخفاء، لابی الفدا اسماعیل بن محمد بن عبد الهادی الجراحی العجلونی، تحقیق عبد الحمید بن احمد بن یوسف بن هندوی، المكتبة العصرية، بیروت، 2000 م، 1420، ج 2، ص 312.

<sup>86</sup> المائدة 54/5.

<sup>87</sup> 1: "العزیز" : +.

<sup>88</sup> نتائج الافكار القدسیة، مصطفى العروسی، تحقیق عبد الوارث محمد علی، دار الکتب العلمیة، بیروت، 2007 م، ج 1، ص 82.

جمله يك نور است لیکن رنگهای مختلف اختلافی در میان این و آن انداخته چون يك روی بدو آئینه می نماید هر آئینه در هر آئینه روی دیگر پیدا آید . وما الوجه إلا واحد غیر أنه إذ<sup>89</sup> كنت اعددت المرایا تعددا، هر که پاك بین باشد غیر از ذات خدا هیچ ذات نبیند، آنگاه داند که همه تغیرات و کثرت در أحكام و صفت او بوده است نه در ذات مولانا فرموده است:

خلق را چون آب دان صافی زلال. اندران تابان صفات ذو الجلال  
علم شان و عدل شان و قهر شان چون نجوم چرخ در آب روان

واجب الوجود ذاتیست که در جمیع احوال باقی و ثابت است. و ممکن الوجود صور و احوال که تبدل می یابد. "ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل"<sup>90</sup> (م)<sup>91</sup> "ألا كل شیء ما خلا الله باطل".<sup>92</sup>

و ایجاد حق عالم را ظهور نور حقیقت مطلقه اوست بصور مختلفه و متعدده که مشاهده می‌کنی

(بیت)

من و تو عارض ذات وجودیم مشکهای<sup>93</sup> مشکوة وجودیم

تاباغ دلم ز فیض حق گلشن شد ماهیت ما ز روی او روشن شد

آن روز که خورشید رخس جلوه نمود اعیان جهان تمام چون روزن شد

آنکه گفته شد ممکن مرآت واجب است، در دنیا است. و در آخرت امر بر عکس آن باشد. روز محشر حق تعالی بمظهری عظیم تجلی کند. چنانکه اهل عرصات همه او را بیند هر یکی بحسب اعتقاد خویش.

و ازینجا گفته اند:

نظاره گیان روی خوبت چون در نگرند از کرانها

در روی تو روی خویش بینند زینجاست تفاوت نشانها

<sup>89</sup>: "إذا".

<sup>90</sup> لقمان 30/31.

<sup>91</sup>: -. : دهخدا، "م"، ج 35، ص 75.

<sup>92</sup> المصراع الثانی : و كل نعيم لا محالة زائل: البخاری، مناقب الانصار، 26.

<sup>93</sup>: "مشکهای".

وبالجملة ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة واستكملوا معراجهم فرؤا [155] بالمشاهدة العيانية أنه ليس في الوجود إلا الله وأن "كل شيء هالك إلا وجهه"<sup>94</sup> لا أنه يصيرها لكافي وقت من الأوقات بل هو كذلك أبدا وأزلا لا يتصور إلا كذلك. جنيد قدس سره العزيز كه حديث "كان الله ولم يكن معه شيء"<sup>95</sup> فرمود شنيد الآن أيضا كذلك. وقتي ماهيان جمع شدند گفتند چند گاهست که ما حکایت آب می شنویم و می گویند حیات ما از آبست، و هر گز آبرا ندیدیم، بعضی شنیده بودند که در فلان دریا ماهیست دانا و آب را دیده گفتند پیش او رویم تا آبرا بما نماید چون باو رسیدند و پرسیدند گفت چیزی غیر آب بمن نماید تا من آبرا بشما نمایم

(بیت)

سالها دل<sup>96</sup> طلب جام جم از ما میکرد  
 آنکه خود داشت زیگانه تمنا می  
 کرد  
 گو هریرا که بپرورد صدف در همه عمر  
 طلب از گم شد گان لب دریا می  
 کرد

وإياك أن تظن من ظاهر هذا الكلام وأمثاله كقولهم: "العين واحدة والوصف مختلف. وذاك سر لأهل العلم ينكشف".<sup>97</sup> دریا نفس زند بخار گویند، متراکم شود ابر خوانند، فرو چکد باران نام نهند، جمع و روان شود نهر خوانند، چون بدریا رسد همان دریا شود.

البحر بحر على ما كان في قدم إن الحوادث أمواج وأنهار

أن الواجب تعالى مادة الممكنات، او موضوعها فإنه تعالى منزه عن ذلك والعلاقة بينه وبين الممكنات علاقة الظهور والقبول، لا علاقة الإتصاف والحلول. گوید آن کس درین مقام فضول، که تجلی نداند او ز حلول. والغرض من التمثيلات المنقولة تشبيه المعقول بالمحسوس تليينا لعريكة الوهم، وتقريبا له من الإذعان والفهم، وإلا فلا ارتباط له بالمقدورات، ولا اختلاط بالقادورات. [156]

(بیت)

چون خود ز فروغ خود جهان آراید  
 بر پاک و پلید اگر بتابد شاید

94 القصص 88/28.

95 انظر: البخاری، بدء الخلق، 1.

96 ا: "در".

97 جلاء القلوب، لابی عبد الله محمد بن جعفر بن ادریس الکتانی، تحقیق احمد فرید المزیدی، دار الکتب العلمیة، بیروت، 2005 م، ج 2، ص 10.

نى نور وى از هيچ پليد آلايد نى پاك او ز هيچ پاك افزايد

وتمثيلهم بالبحر وأمواجه إنما هو فى الوجود وانبساطه المعنوى على هياكل الماهيات القابلة المعبر عنها فى لسانهم بالأعيان الثابتة. فنفس البحر بمنزلة حقيقة الوجود، وأمواجه بمنزلة ما ظهر منها فى الماهيات القابلة لأن يكون مظهرها لها لا لذات الله تعالى وارتباطه بالذوات الممكنة.<sup>98</sup> ومن وهم أن أمواجه بمنزلة حقايق الممكنات الموجودة حتى يرجع مذهبهم إلى القول بوحدة الحقايق كلها كما هو المتأبدر إلى الفهم من المثل السابق ذكره فقدوهم. ويفصح عما ذكرنا تمثيلهم بالصورة<sup>99</sup> الواحدة الظاهرة فى المرايا المتعددة فإن تنزيلهم الحقايق منزلة المرايا صريح فى أنهم قائلون بالتعدد فى الحقايق الموجودة وإن انكروا تعدد الوجود. ومن هنا تبين أن ما قاله الفاضل الشريف فى الحواشى التى علقها على شرح التجريد "وهو إن جماعة من الصوفية ذهبوا إلى أن ليس فى الواقع إلا ذات واحدة لا تركيب فيها أصلاً بل لها صفات متعددة هى عينها وهى حقيقة الوجود المنزهة فى حد ذاتها من شوائب العدم وسمات نقصان الإمكان ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك، يترأى أى موجودات متماترة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقى فما لم يقيم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد الماهيات"<sup>100</sup>. وما قاله فى موضع آخر "منها من أنه لا يخ<sup>101</sup> عن الواجب شئ من الأشياء بل هو حقيقتها وعينها وإنما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية"<sup>102</sup> ومثلوا ذلك بالبحر وظهوره فى صور الأمواج المتكثرة مع أنه ليس هناك إلا حقيقة البحر فقط من قبيل بعض الظن. وكذا قول بعض المتصوفين من [157] المتفلسفين تارة ومن المتصوفين الصوفية<sup>103</sup> أخرى لما كان منتهى سلسلة العلية واحداً والكل معلول له، إما ابتداءً أو بواسطة فهو الذات الحقيقى والكل شؤنه ووجوهه إلى غير ذلك من العبارات اللابئة فليس فى الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة، ولها صفات متكثرة كما قال الله تعالى "هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر".<sup>104</sup> فإنه أراد بالصفات المتكثرة المعلولات المستندة إليه تعالى، إما ابتداءً أو بواسطة. فانطبق قوله على قول الفاضل الشريف فاشتركا فيما وقعا فيه. ثم أن فيه شيئاً آخر وهو أنه استدل بالآية المذكورة ولا دلالة فيها على

<sup>98</sup> : "لا لذات الله تعالى وارتباطه بالذوات الممكنة فنفس البحر بمنزلة حقيقة الوجود...مظهرها لها".

<sup>99</sup> : "بالصور".

<sup>100</sup> تصحيح حاشية التجريد، حورية شجاعى باغينى، دانشكده علوم انسانی، دانشگاه قم، قم، پایان نامه فوق لیسانس، 1379، ص 165.

<sup>101</sup> : "لا يخلوا".

<sup>102</sup> تصحيح حاشية التجريد، باغينى، ص 199.

<sup>103</sup> : -.

<sup>104</sup> الحشر 23/59.



ما توهمه، إنما دلالتها على أن له تعالى صفات متكررة. وإما أن تلك الصفات معلولاته فلا دلالة  
دلالة فيها عليه ولا إشارة.  
تم الكلام.<sup>105</sup>

### B. *Beyânu'l-vücûd* Risâlesinin Tercümesi<sup>106</sup>

[149] Bu, Rabb'inin yoluna ulaşmayı dileyen kimse için bir öğüttür. Anla ki, şânı yüce olan Vâcibü'l-vücûd hâlis nûrdur. "*Allah göklerin ve yerin nûrudur*"<sup>107</sup>. Mümkinin vücûdu ise O'nun nûrunun gölgesidir. "*Rabb'inin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin*"<sup>108</sup>. Yani varlığın gölgesi kâinâtın üzerindedir. Gör ki varlığın alâmeti olan her şey ya O'nun nûrunun gölgesidir ya da O'nun kendisidir. Acâyip bir haldir ki hiçbir şey gölgeye nûrdan daha yakın değildir. "*...Ve biz ona şah damarından daha yakınız*"<sup>109</sup>. Nûrdan gölge gibi uzak hiçbir şey de yoktur. "*A'yân-ı sâbite, varlığın kokusunu koklamamıştır*"<sup>110</sup>.

O'nun eli senin boynundaki can gerdanının halkasıdır

Canı göğsünden başına taşır

Habl-i verîdden sana daha yakındır

Sen uzaklığın dalâletine düşmüşsün

Âlem, Hakk'ın tecellîsinin feyzi vâsıtası ile kendini gösteren a'yândan ibârettir. Nitekim âlemin nizâmı, a'yânın varlığı ve yokluğu vâsıtası ile devamlı bâkîdir.

O (Allah) öyle bir varlıktır ki, yoklukta sürekli tecellî eder

Âlemin düzeni o varlık ve yokluktur

<sup>105</sup>: "يعون الله".

<sup>106</sup> Tercümedeki noktalama işaretleri tarafımızdan konulmuştur. Anlamın en doğru biçimde verilmesine dikkat edilmiştir. Parantez içindeki ifadeler ise lafzen metinde var olmamasına rağmen manen metnin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesi ile eklenmiştir.

<sup>107</sup> en-Nûr, 24/35.

<sup>108</sup> el-Furkân, 25/45.

<sup>109</sup> Kâf, 50/16.

<sup>110</sup> Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebü'l-Alâ Affî (Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-arabiyye İsâ el-Bâbî el-Halebî ve şürekâühû, 1365/1946), 101-102.

Vücûd-ı Mutlak, bilinmeyen hüviyetinden (yani gaybu'l-guyûbtan)<sup>111</sup> ve kayıtlanmamış semâdan tenezzül etmiştir. A'yânın aynalarında ve imkân âleminin aydınlığında tecellî etmiş ve çeşitli aynalarda kendi güzelliğini görmüştür. Her aynada münâsip bir sûretle teveccüh etmiş ve mezâhirin çokluğu sebebi ile [150] kesret ortaya çıkmıştır.

Benim şâhid-i maksûdumun (Rabb'ımın) yüzbinlerce aynası vardır.

Herhangi birine eşsiz cemâlini gösterse onda can peydâ olur.

Mülkün gerçek sahibi ve bütün noksan sıfatlardan münezze olan Allah ne bir şey ile birleşir ne de bir şeyden ayrı kalır.

Kendi nûru güneşten dolayı kesilmemiştir

Kusur (ayıp) aynadadır ve gözdedir

Her kim hicâb arkasında ise bâkîdir

O'nun misâli güneş ve baykuş gibidir

Perde, Hak ve kul (sen) arasında gökyüzü ve yeryüzü (nün birbirine olan uzaklığı) gibi (mesafeli) bir şey değildir. Varlığın perdesi gelip geçici bir emanettir ki sen onu kendine nispet ediyorsun.

Ey benim gönlüm! Niçin herkesin yaptığını sen de yaptın?

Böylelikle aydınlık ve saflıkla beni terk edip gittin

Senin hiçbir eksikliğin yok ki sen onu talep ediyorsun

Ya ki sen bu dünyada kendini kaybettin

Eğer sen olmasan Hak olur. Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri şöyle buyurmuştur: *"Kul, nâfile ibâdetler ile bana yakınlaşır. O kadar yakınlaşır ki ben onu severim. Sevdiğim zaman, onun kulağı, gözü, eli, ayağı, dili ben olurum. Benimle işitir, benimle görür, benimle dokunur, benimle yürür, benimle söyler"*.<sup>112</sup> Senin yokluğun miktarınca Hakk'ın varlığı meydana çıkar.

<sup>111</sup> Burada varlığa dair İbnü'l-Arabî'nin "La taayyün" olarak da isimlendirdiği bu ilk mertebeyi hatırlamak faydalı olacaktır. Çünkü ona göre varlığın bâttından zâhire zuhûrundaki ilk basamakta sadece Mutlak Vücûd olan Allah'ın zâtı vardır. İbârede kastedilen de muhtemelen bu ilk mertebedir. Detaylı bilgi için bk. Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/493-516.

<sup>112</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "Rikâk", 38 (No. 6522); Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, thk. Muhammed Hasan İsmâil-Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/1999), 377.

(ع)<sup>113</sup> Bir kere ayağını kendi evinden dışarı at!

“...öyleyse sebepler içinde yükselsinler”<sup>114</sup>.

(ع) Bir kere nefsin şu karanlık kuyusundan dışarı çık da âlemi (n aydınlığını) gör!

Muhabbet yolunun sonunda ikilik kalkar. Hak meydana çıkınca senden senlik gider. “*Hak gelir ve bâtil yok olur*”.<sup>115</sup>

İkilik varsa yolda ikilik kalkar

Öyle bir yola git ki seni kaldırsın

Sen, O olmazsın ama bir yere kadar ulaşırsın

Eğer sen çabalarsan senden seni kaldırırsın

Hakk'ın feyzinde eksiklik ve uzaklık yoktur. Herkes yakında da uzakta da kendi kâbiliyet ve yeteneğine göre o nûrun tecellisinden o feyzi bulur. Kâinâtın zerrelereinden her bir zerreye ayrı ayrı tecellî eder. “Allah, mahlûkâtı karanlıkta yarattı sonra onlara nûrundan serpti”<sup>116</sup> hadîsi bu manaya işârettir. Kural böyle değildir ki varlığın nûru çok olsun [151] ve onun (varlığın) her zerresine bir hisse ulaşsın. “*Yeryüzü, Rabb'inin nûruyla aydınlanır*”<sup>117</sup> (âyetindeki) bu manayı içeren açık bir ibâre (olarak şu şiir getirilir):

Kâinâtta fâil-i muhtâr tektir

Yaratan ve çeşitler var eden tektir

Eğer başını aklın ölçüsünden dışarı çıkarırsan

O zaman sana aydınlık olur ki bütün nûrlar birdir

Hiçbir şey Hak'tan ayrı değildir ve hiçbir zerre Allah'ın nûrunun dışında değildir. Duymuyor musun ki (Allah) şöyle buyuruyor, “...üç kimse gizli bir

<sup>113</sup> *Beyânu'l-vücûd* risâlesinde İbn Kemal'in koyduğu bu harf, bir beytin yarısının alıntılandığına işâret etmektedir. “Ayn” harfi ise mısra kelimesinin Arapça yazılışındaki son harfi olması hasebiyledir. Detaylı bilgi için bk. Ali Ekber Dihhodâ, “Mîm”, *Lügatnâme-i Dihhodâ* (Tahran: Müessese-i Lügatnâme-i Dihhodâ, 1342), 15/31.

<sup>114</sup> Sad, 38/10.

<sup>115</sup> el-İsrâ', 17/81.

<sup>116</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl*, thk. Abdurrahmân Amîra (Beyrut: Dâru'l-cîli, ts.), 4/199.; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih Şerhu Mişkâti'l-mesâbih*, thk. Cemâl İtânî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1440/2019), 5/525-8/482.

<sup>117</sup> ez-Zümer, 39/69.

*şey konuşmaz ki onların dördüncüsü Allah olmasın..."*<sup>118</sup> Allah, bizzat bütün ruhları ve sûretleri kuşatır. Yeryüzündeki her mevcûdât kendi zâtında, istidâdi nispetinde varlık tohumunu atar. *"İyi bilin ki, onlar Rabblerine kavuşma konusunda şüphe içindedirler ve yine iyi bilin ki; O, her şeyi kuşatandır"*<sup>119</sup>. Bazı ârifler demişlerdir ki; "kim âlemden bir şeyi Hak'tan berî bilirse, Hakk'ı da âlemden berî bilirse, (Hakk'ın kendisinin) bulunduğu hakikat üzere Hakk'ı bilmemiştir".

Varlık ki o varlıkta Hakk'ın alâmetleri zâhirdir  
Ehl-i keşfin gözünde ayna Haktır  
Varlığın zâhirine bakma ki maruz olan fânîdir  
Varlığın bâtnuna bak ki Hakk'ın zâtı ondadır

*"...O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır..."*<sup>120</sup>. Hüccetü'l-İslâm (Gazzâlî), *Mişkâtü'l-envâr'*ında demiştir ki: "Ârifler hakikat semâsına yükseldikten sonra bir olan Hakk'ın varlığından başka bir şey görmedikleri husûsunda ittifak ettiler. Bu hâle sahip olanlardan bir kısmının (hâli) ilmî ve irfânî idi. Diğer bir kısmının ise sahip olduğu o hâl zevkî bir hâle dönüştü. Kesret, onlardan tamamen kalktı ve sırf tekliğe (el-Mahz olan Allah'ın ferdâniyetine) boğuldular. Onların akılları durdu. Şaşkın kimseler gibi oldular. Onlarda Allah'ı zikretmeye ve kendi nefislerini zikretmeye hiç takat kalmadı. Onların nezdinde Allah'tan başka hiçbir şey yoktur. Akıllarının tasallutunun ortadan kalktığı bir sekr ile kendilerinden geçtiler. Onlardan birisi 'Ene'l-Hak' (yani ben Hakk'ım) dedi. Bir diğeri 'Sübhânî mâ a'zame şânî' (yani kendimi tenzih ederim, benim şânım ne yücedir) dedi. Bir başkası ise 'Mâ fi'l-cübbeti illallâh'<sup>121</sup> (yani cübbemin içinde Allah'tan başkası yoktur) dedi. Sekr hâlindeki âşıkların sözü (sırrı) gizlenir ve rivâyet edilmez. Onlardan sekr hâli hafiflediği zaman, yeryüzünde Allah Teâlâ'nın ölçüsü olan aklın tasallutuna geri döndüler. Bildiler ki o (sekr), gerçek manada bir ittihad değildir bilâkis ittihadın benzeridir. Yoğun aşk hâlindeki âşıkların şu sözü gibi

<sup>118</sup> el-Mücâdele, 58/7.

<sup>119</sup> Fussilet, 41/54.

<sup>120</sup> el-Kasas, 28/88.

<sup>121</sup> Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezid Bistâmî'ye nispet edilen bu sözler hakkında detaylı bilgi için bk. Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar, 2017), 286-287.

ki 'Ben sevdiğim kimseyim, sevdiğim kimse [152] de bendir'<sup>122</sup>. İnsanın kurtarıcısı olan<sup>123</sup> ayna uzak değildir. İnsan aynada kendi sûretine bakar ve kesinlikle aynayı görmez. Gördüğü sûreti ki aynanın sûreti olmasına rağmen ayna ile birleşmiş olan kendi sûreti zanneder. Kadehteki şarabı görür. Ardından şarabın kadehin rengi ve bu ikisinin birleşmiş olduğunu zanneder. Hâl-buki bilgisi derinleşip ayakları sağlam basınca istiğfar ederek şöyle der:

Şeffâf kadeh ve berrak şarap öyle saflık kazandılar ki

Birbirlerine benzediler ve ayırt etmek zorlaştı.

Sanki o gördüğün şaraptır, kadeh değildir

Veya kadehtir, şarap değildir"<sup>124</sup>

Dostluğa vâsıl olma alakasına ulaşıldığında buna ek olarak sevgiliye de (Allah'a da) ulaşılmış olunur. (Sâlik), bu ipe (yani muhibbiyete, dostluğa) sınıksız tutunursa Sultânü'l-Mahbûbiyye (Allah) onu sevinceye kadar güçlendirir. Ardından (sâlik), kendi zâtından fenâ bulur (kaybolur) ve (beşerî) sıfatları da ondan kalkar. Sonra Allah, (sâlikin) fenâsında kendi bekâsı ile kâim olur ve (onda) sıfatları ile hüküm sürer. Zât, sıfatlara dönüşür.<sup>125</sup>

Şimdiki insanlar tanıdığım insanlar gibi değil

Şimdiki yurt da benim bildiğim yurt değil<sup>126</sup>

Kul bir makama ulaştığında, (Allah) onu fânî sıfatlarından arındırır ve ona bâkî sıfatlarından bahşeder. O'nun (Allah'ın) şu sözündeki gibi "onun (kulunun) kulağı, gözü ve kalbi olurum". Allah, kulunun mütevellîsi (yönlendircisi) ve mevlâsı (dostu) olur. (Bu durumda kul); konuştuğunda O'nun zikirleri ile konuşur, baktığında O'nun nûrları ile görür, hareket ettiğinde O'nun ölçüleri (yani şeriat) ile hareket eder, bir fiili işlediğinde O'nun kuvvetleri ile işler.

<sup>122</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, thk. Ebû'l-Alâ Affî (Kahire: ed-Dâru'l-kavmiyyetü li't-tubâ'ati ve'n-neşri, 1383/1964), 1/57.

<sup>123</sup> Çeviride İbn Kemal'in metni esas alınmıştır. Ancak Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ında "ان يغاصح" şeklinde geçmesinden ötürü "şaşırtan, hayret ettiren" manası da verilebilir. Bk. Gazzâlî, *Miškâtü'l-envâr*, 1/57.

<sup>124</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 1/57; Bu rubâînin geçtiği bir diğer yer için bk. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1420/1999), 5/318.

<sup>125</sup> Burada zâtn sıfatlara dönüşmesi ifadesi ile ilgili olarak, 7. dipnotta kaynakları verilen "Kulum nafîle ibadetlerle bana yaklaşıyor..." kudsi hadisini hatırlamak mananın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması açısından faydalı görünmektedir.

<sup>126</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebü'd-Dünyâ, *el-Ehvâl*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid (Mısır: Mektebetü Âli Yâsir, 1413/1993), 176.

Bu durumda halinden şüphe eder ve der ki “sözü söyleyen kim? (من قال ما قال)”.  
 (قال)”.  
 Gör ki kalbin, hakîkatin kaynağıdır ve ten onun postudur  
 Kendi zât kisvende dostun sûretini gör

Avâm, baktığında hep post gördü.

Havâs, baktığında postu dost ile gördü.

Âşık ki ikisini de geçtiğinde hep dost gördü.

Yalnız postu gören kişi hayvanî mertebede kalır.

Postu dost ile gören kişi insanî mertebeye ulaştı.

Hep dost gören kişi rabbânî oldu.

Hep postu gören kişi hiçbir şey anlayamadı ve söyleyemedi.

Hep dostu gören kişi ise (bildiğini) aktaramadı.

Postu dost ile gören kişiden şöyle bir konuşma çıktı: “Uzak ne söylerse faydası yok. Yakın ne derse ışığı yok.” Eğer “sağır ve dilsiz...”<sup>127</sup> olmak bir zamanın sıfatı ise, “Rabb’ini bilen kimsenin dili tutulur”<sup>128</sup> odur (yani bir kimse Rabb’ini bilip dili tutulduğunda, ona sağır ve dilsiz denir). Mütevasıtlar (yani ne yakın ne de uzak olanlar), öyle bir konuşmadalardır ki hâlâ (hakikat) arayışındadırlar.

Habersiz olan hamlığından kaynar

Ki ham sesi çıkandır pişen ise sessizdir

[153] Muhabbetin başı “*yuhubbuhum* (O, onları sever)”, sonu ise “*yuhubbûnehû* (onlar da O’nu severler)” dir.<sup>129</sup> Bu ikisi arasında can (nefs) erir ve ruhlar Mahbûb’a (Allah’a) bakar. “*Yuhubbuhum*” kadehinden içtiğinde sabit-kadem olan kimse (Mahbubum) “Hüve (O’dur)” der. Ancak o kadehten içmekle (sâbit olan) haddi aşır sekr hâline geçen kimse kadehini mahbubunun elinden dolduruncaya kadar “ene (ben)” der. “*Yuhubbuhum*” kadehi ile içen kimse temkin ehlidir. “*Yuhubbûnehû*” kadehi ile içen kimse ise telvin ehlidir. Enâniyet (benlik) ile nâtık olan kimse isbâtın dili ile mahv vâdisinden konuşur. Hüviyet ile nâtık olan kimse ise bekânın dili ile fenâ vâdisinden konuşur. Her ikisi de nâtık ve sâdiktir. Hakîkatte ittifak hâlinedirler. Çünkü “ene” diyen kimse (bununla) kendi nefsindeki enâniyeti kastetmemiştir. Zira o, nef-

<sup>127</sup> el-Bakara, 2/18.

<sup>128</sup> Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî (b.y.: el-Mektebetü'l-asriyye, 1420/2000), 2/312 (No. 2533).

<sup>129</sup> el-Mâide, 5/54.

sinden alınmış, hissinden çekilmiştir. Onu alan, (nefsinden) soyan ve (hissinden) çeken ise onun dili ile konuşan Allah'tır. (Bu anlatılan hâle) Ebû Yezîd Bistâmî'nin (Allah sırrını mübarek kılsın) hikâyesi şâhittir. Bistâmî "kendimi tenzih ederim, benim şânım ne yücedir" dediği zaman, (insanlar) onu inkâr ettiler. (Bistâmî) de "Hak kendi nefsinin kulunun dilinde tesbih etti" dedi. Hak bir kulunu sevdiği zaman onu (imtihana) çölden başlar. Allah'ın (kuluna) gayb oluşu, kulundan kuluydur (yani aynı anda hem kulunu çölde yalnız bırakarak ondan gayb olur hem de kulunun dili ile konuşan aslında kendisidir). Kulun dilinde nâtik olan çöl (yani kulun çöldeki imtihanında hem zâhir hem de bâtın olan Allah) olur. Hüviyetle nâtik olana gelince ise o; sekrinde mütemekkin, vecdinde mütehakkimdir ve vakti üzere korunmuş, sırrı üzere emniyete alınmıştır. O, nefsinden alınmış kalbine döndürülmüştür. O, nefsinden fânî olmuştur; nefsi de ondan fânî olmuştur. Onda kalbi ile nefsi arasında hiçbir boşluk kalmamıştır. Orada ne bir etki ne de bir ayn bulunmamaktadır. Hak Subhânehû mümin bir kulunun kalbinin üzerine tecellî ettiğiinde, (kul) O'nu ayne'l-yakîn ile müşâhede eder. Hak kulunun gözüne tecelli ettiğiinde ise onun basîreti (yani kulun derinden görmesi); hulûl, tehayyüz, ittisâl ve infisâl (yani bütünleşme, taraf olma, birleşme ve ayrılma) olmaksızındır (yani bunlar olmadan gerçekleşir).

Benim (Hak ile) vuslatımda O, ne benimle ittisal eder

Ne de benden munfasıl bulunur. İkisinden de münezzehtir.

Benim kıymetim O'nun kıymetini kuşatacak değildir.

Toprak nerede ayın yüksekliği nerede?

O'nu sırrımın safında müşâhede ettiğimde yükselirim.

Allah Teâlâ'nın cemâli bölünmekten münezzehtir.

O'nun yüzü dolunay gibi görünür

O, semânın ufkundayken ve berrak bir gölde dahi.<sup>130</sup>

Hüdâ, kendi zâtında bütün sûretlerden münezzehtir. A'yân-ı sâbite aynalarında ve kevn mertebelerinde ise her sûretle musavverdir.

Nûrun rengi yoktur. Fakat bir kadehten çıkan

(Nûrun) sen rengârenk ışınlarını görürsün.

Subhân hem her cihetten mütecellî hem de her cihetten mütehallîdir.

Güneş varlığın binlercesinde hayat kaynağıdır

[154] Nitekim onların her birinin rengiyle açık bir ışık vermiştir

<sup>130</sup> Mustafa el-Arûsî, *Netâ'icü'l-efkârî'l-kudsîyye*, thk. Abdülvâris Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007), 1/82.

Bunların hepsi bir nûrdur ancak renkleri farklıdır

Bunun ve onun arasında farklılık vermiştir.

Çünkü bir yüz iki aynada gösterilir. Her aynanın her aynada diğer yüzü peydâ olur.

Yüz ancak ve ancak bir yüzdür.

Fakat sen ne kadar ayna getirirsen (yüz) o kadar çok olur.

Her kim temiz gören (yani basîretli bir kimse) ise Allah'ın zâtından başka hiçbir zât görmez. O zaman bilir ki bütün değişimler ve kesret, O'nun zâtında değil (aksine) sıfat ve hükümlerindedir. Mevlânâ şöyle söylemiştir:

Yaratılışı temiz ve tatlı bir su gibi bil

Onda yansıyan Zü'l-Celâl'in sıfatlarıdır

(İnsanların) ilmi, adaleti ve kahrı

Gökyüzünde akıp giden yıldızlar gibidir.

Vâcibu'l-vücûd, öyle bir zâttır ki bütün hallerde bâkî ve sâbittir. Müminu'l-vücûd ise sûretler ve hallerdir ki sürekli değişir. *"Bu böyledir. Çünkü Allah hakkın ta kendisidir, onu bırakıp da taptıkları ise bâtıldır..."*<sup>131</sup>

(م)<sup>132</sup> Dikkat edin, Allah'tan gayrı ne varsa bâtıldır!<sup>133</sup>

Hakk'ın âlemi yaratması, O'nun mutlak hakîkatinin nûrunun zuhûrudur ki sen çeşit çeşit ve sayısız sûretlerde onu müşâhede edersin.

Ben ve sen varlığın zâtının arazıyız

Varlığın nûrunun ışıklarıyız

Gönlümün çatısı Hakk'ın feyzinden gül bahçesine döndü

Bizim mahiyetimiz O'nun yüzünden aydınlandı

<sup>131</sup> Lokmân, 31/30.

<sup>132</sup> Risâlede İbn Kemal'in getirdiği bu harf, meşhur olan bir remze işaret etmektedir. "Mim" harfinin yazılma sebebi ise Arapça'daki "معروف" kelimesinin baş harfi olmasından dolayıdır. Detaylı bilgi için bk. Dihhodâ, "Mim", 35/75.

<sup>133</sup> İkinci mısrası "ve her nimet şüphesiz yok olacaktır" şeklinde olan bu beyit muhadram ve muallaka sahibi İslâm şairi Lebîd b. Rebia'ya (ö. 40 veya 41/660 veya 661) âittir. Bk. Süleyman Tülücü, "Lebîd b. Rebia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/121-122. Beyitin geçtiği yer için bk. Buhârî, "Menâkıbu'l-ensâr", 26 (No. 3841); Serrâc, *el-Lüm'a*, 467; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* thk. Ömer Abdüsselâm Tedmîrî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1417/1997), 1/674-675.



O gün ki O'nun yüzünün güneşi cilve etti  
Cihânın bütün aynaları malum olsun diye

Mümkün denilen şeyler, dünyada Vâcib'in aynalarıdır. Âhirette ise iş onun tersine döner. Mahşer günü Hak Teâlâ, büyük bir mazhariyet ile tecellî eder. Öyle ki ehl-i arasâtın (yani mahşer meydanında toplanan bütün insanların) hepsi, Hakk'ı kendi inançları hasebince görür. Buradan şunu söylemişler:

Sen'in güzel yüzünü görenler  
Kenarlarından baktıkça  
Sen'in yüzünde kendi yüzlerini görürler  
Alâmetlerin farklılıkları buradadır

Sözün özü, ârifler mecâzın derinliğinden hakîkatın zirvesine terakkî ettiler ve miraçlarını tamamladılar. Ayniyetle müşâhede ettiler ki [155] varlıkta Allah'tan başka hiçbir şey yoktur ve *O'nun veçhi (zâtı) dışındaki her şey helâk olucudur*.<sup>134</sup> Hakk'ın görünüşü için vakitlerden bir vakit (yani sınırlı, belli bir zaman) yeterli değildir. Bilâkis O, ezeli ve ebedî olarak görünür. Ancak böyle (ezeli ve ebedî olarak) tasavvur edilir. Cüneyd-i Bağdâdî -Allah sırrını yücelt-sin- "Allah vardı ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu"<sup>135</sup> hadisini duyduğunda "şimdi de aynı şekildedir" dedi.

Bir vakit balıklar toplandılar. Dediler ki; kaç zamandır biz, suyun hikâyesini duyuyoruz ki bizim hayatımız sudandır diyorlar. Halbuki biz hiçbir zaman suyu görmedik. (İçlerinden) bazıları duymuşlar ki, filan denizde suyu görmüş ârif bir balık varmış. Demişler ki; onun yanına gidelim, o, bize suyu gösterecek. Sonra ona ulaşılar ve sordular. (O ârif balık da) dedi ki: Siz bana sudan başka bir şey gösterin ki ben de size suyu göstereyim.

Yıllardır gönül bizden her şeyi istiyordu  
Kendisinde varken yabancılardan temennî ediyordu  
O kıymetli şey ki bütün ömründe sedef yetiştirdi  
Denizin kenarında kaybolanlardan talep ediyordu

Bu kelâmın ve benzerlerinin zâhirine kapılmaktan sakın! Onların şu sözündeki gibi:

Ayn birdir, sıfatlar muhtelifdir

<sup>134</sup> el-Kasas, 28/88.

<sup>135</sup> Buhârî, "Bedü'l-Halk", 1 (No. 3191).

İşte bu, ilim ehline inkişâf eden bir sırdır<sup>136</sup>

Derya nefes alır, buhar derler. Yükselip yoğunlaşır, bulut derler. Aşağı düşer yağmur nâmu verirler. Akar ve (bir yerde) toplanır, nehir derler. Sonra deryaya ulaşırsa yine derya olur.

Deniz kıdem üzere var olan denizdir

Sonradan meydana gelenler ise dalgalar ve nehirlerdir

Vâcib Teâlâ, mümkinâtın maddesi ya da mevzusu olmaktan münezzehtir. Allah ile mümkinât arasındaki alâka, vasıflanma ve hulûl değil zuhur ve kabul alâkasıdır. Bu makamda gereksiz konuşan o kimsedir ki, tecellîyi hulûlden ayıramaz. Nakledilen temsillerden maksat; vehimden arındırmak için makulü mahsusa yumuşatarak ve düşünce ve anlayışı ona yaklaştırarak benzetmektir. Ancak onun makdûrât ile (yani kesin bilgiye ulaşmamış düşüncelele) bağı yoktur. Aynı zamanda kazûrât ile (yani kirli, kötü düşüncelerle) karışık da değildir.

[156] Çünkü kendisi kendi nûrundan cihânı süsler

Şayet eğer temiz ve çirkinle yansır

Ne onun nûru hiçten çirkinliği gösterir

Ne de onun temizliği hiçte temizliği arttırır

Onların (âriflerin) deniz ve dalgalar ile misal vermeleri, Allah'ın vücûdunu ve kendi dillerinde (sûfî lisânında) a'yân-ı sâbite diye tabir edilen kâbil olan mâhiyetlerin heykellerini Allah'ın mânen kuşatmasını ifade etmek içindir. Denizin zâtı, vücûdun hakîkati konumundadır. Onun dalgaları ise kâbil olan mâhiyetlerde, (bu) dalgalardan ortaya çıkan şey mesabesindedir. (Fakat bu), Allah Teâlâ'nın zâtına ve mümkinât ile ilişkisine değil kâbil olan mâhiyetlere delil olması içindir. Onların mahrum kaldığı, zikredilen geçmiş temsilden akla geliverenin bu olduğu gibi denizin dalgalarının mevcut olan mümkinâtın hakîkatleri konumunda olması ve hatta onların, bu görüşü "her şeyin hakîkatinin birliği" sözüne döndürmeleri apaçık bir vehimdir. Onların (sûfîlerin) zikrettiğimiz "sayısız aynada tek bir sûretle tezâhür edendir" temsilinden; hakîkatlerin onlara (dalgalara) inişi aynalar mesabesindedir (manası ve) onların -vücûdun taaddüdünü inkâr etmeleri ile birlikte- mevcûdun hakîkatlerinde taaddüdün açık bir şekilde var olduğunu kabul ettikleri (manası da) anlaşılır.

<sup>136</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî, *Cilâu'l-kulûb*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005), 2/10.

İşte bütün bunlar, Fâdıl Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin *Şerhu't-Tecrîd'e*<sup>137</sup> talik olarak yazdığı *Hâşiyetü't-Tecrîd'*de söylediği (şu ifadelerden) de anlaşılır: “Sûfilerden bir grup vardır ki, vâkî (mevcûd) olan ancak zât-ı vâhidedir. Onda asla terkip bulunmaz bilâkis sayısız sığata sahiptir. Bu sayısız sıfat onun aynıdır. O, haddi zatında mümkünin eksik isimlendirilmesi ve ademin kusurlarından münezze olan vücûdun hakîkatidir. Zât-ı vâhîde, itibârî kayıtlar ile tekayyüd etmesi hasebiyle ayırt edilmiş mevcutları görür’ (diye zannetme) yoluna gitmişlerdir. Bundan hakîkî taaddüd vehmedilir. Taaddüdün bâtil oluşu üzerine bir delil getirmedikçe, mâhiyetlerin bir olmayışından dolayı zikrettikleri şey asla tamam olmaz”<sup>138</sup>.

Başka bir yerde ise bu konuda şöyle söylemiştir: “Şeylerden hiçbirisi, Vâcib Teâlâ’dan hâlî olmaz. Belki O, şeylerin hakîkati ve aynıdır. Eşya, itibârî tayinler ve kayıtlarla çeşitlendi ve imtiyaz kazandı.”<sup>139</sup> Bunu ise (bazı sûfiler) deniz ve denizin pek çok dalganın suretlerinde ortaya çıkışı ile örneklendirdiler. Bununla beraber bu örnekten ‘ancak denizin hakîkati’ (anlaşılır demek) bir çeşit zandır. Kimi zaman sûfî mutasavvıflardan kimi zaman da mütefelsiflerden (görünen) bazı mutasalliflerin (kendilerini beğenerek bilgiçlik taslayanların) şu sözünde olduğu gibi [157] ‘yüce silsilenin sonu vâhid, kül de onun ya başlangıç olarak ya da bir vasıta ile malulü ve müsebbebi olunca; o (vâhid), hakîkî zât ve kül onun sıfatları ve cihetleri olur.’ Diğer zarif ibârelere göre de varlıkta sayısız zât yoktur. Bilâkis tek bir zât ve o zâtın da pek çok sıfatı vardır. Allah Teâlâ’nın âyette şöyle buyurduğu gibi “O, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan Allah’tır. O, mülkün gerçek sahibi, kutsal (her türlü eksiklikten uzak), barış ve esenliğin kaynağı, güvenlik veren, gözetip koruyan, mutlak güç sahibi, düzeltip islah eden ve dilediğini yaptıran ve büyüklükte eşsiz olan Allah’tır...”<sup>140</sup> Allah Teâlâ pek çok sıfatı ile kendisine isnat edilen maluller ve müsebbepleri ya başlangıç olarak ya da bir vasıta ile irade eder.

Allah’ın (âyetteki) sözü, Fâdıl Seyyid Şerîf el-Cürçânî’nin sözünde tatbik edildi. (Böylece bu iki söz), varlıkta bulunan mana hususunda müşterek oldu. Sonra bu sözde bir başka şey (mana) daha vardır. (Mutasalliflerin) zikredilen âyetle delil getirdikleri o şey (mana), (bu) âyette onların zannettikleri şeye (manaya) delil olmaz. Zirâ âyetin delâleti, Allah Teâlâ’nın sahip olduğu pek çok sıfatı üzerinedir. Amma âyette o sıfatların O’nun (Allah’ın) malulleri olduğuna dair ne bir delâlet ne de bir işaret bulunmaktadır.

Kelâm tamam oldu.

<sup>137</sup> Nasîrüddin et-Tûsî’nin (ö. 672/1274) *Tecrîdü'l-i'tikâd* ya da bir diğer adı ile *Tecrîdü'l-keîâm* isimli akaid kitabına Şemseddin el-İsfahânî’nin (ö. 749/1349) yaptığı şerhtir.

<sup>138</sup> Huriye Şücâî Bâgînî, *Tashîhu Hâşiyetü't-Tecrîd'* (Kum: Kum Üniversitesi, İnsânî İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1379), 165.

<sup>139</sup> Bâgînî, *Tashîhu Hâşiyetü't-Tecrîd'*, 199.

<sup>140</sup> el-Haşr, 59/23.

## Sonuç

Bu çalışma ile birlikte Kemalpaşazâde'nin, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinden ve bilhassa vahdet-i vücûd anlayışından etkilendiği anlaşılmaktadır. İbn Kemal'in, risâlesinde İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs* ve *Fütûhât* gibi başlıca eserlerinden faydalanmış olması da bunu göstermektedir. Özellikle risâlede sıklıkla tekrarlanan "Vâcibu'l-vücûd" ifadesi bunu desteklemektedir.

Özü itibarı ile risâlede bütün mahlukâtın, yani mâsivanın Allah'ın bilinmek istemesi ve irade etmesi üzerine var olduğu ve dolayısı ile Vâcibu'l-vücûd'un inâyeti ve nûru ile tecellisi olmaksızın var olamayacakları anlatılmaktadır. Bununla birlikte Allah dışındaki hiçbir şeyin varlığının hakîkî manada bir varlık olmadığı vurgulanmaktadır. Bu bağlamda fenâ ve bekâ kavramları ile irtibatlı olarak sûfilerin seyr u süluklerindeki nihâî gayesi olan marifetullah ele alınmaktadır.

Risâlede üzerinde durulan bir başka şey ise esmâ ve sıfatlar konusudur. Bu bağlamda anlatılan şey ise mâsivânın tamamının Allah'ın çeşitli esmâ ve sıfatlarının tecellisi ile var olduğu ve farklı görüldüğü, fakat hepsinin özünde aynı hakikat nûrunun bulunduğuudur. Yani tek bir nûrun varlığı ve bütün mahlûkâtın bu nûrdan kâbiliyet ve istidâtları nispetince hissedâr olarak mecâzî varlıklarının doğduğuudur.

Risâlede vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde Vâcibu'l-vücûd, mümkünü'l-vücûd, adem, a'yân-ı sâbite, nûr, tecellî, zâhir, bâtın, mahv, isbât, fenâ, bekâ, temkin, telvin, sekr, mâsivâ, hulûl, ittihâd, ittisâl ve infisâl gibi tasavvuf literatürüne ait kavramlar kullanılmıştır.

Bir diğer husus ise risâlede sıkça yer alan sembolik ifadelerdir. Bu bağlamda sûfilerce kullanılan zâhir/bâtın, kesret/vahdet, nûr/zıll, buhar/bulut/su/buz, deniz/dalga, renk ve ayna sembolizmi İbn Kemal tarafından risâlede işlenmiştir.

Risâlenin içeriği böyle olmakla birlikte son olarak nüshaların arasında ciddi bir fark olmadığı belirtilmelidir ancak okunuş ve tertip açısından esas nüsha daha anlaşılırdır.

## Kaynakça

- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-. *Keşfu'l-hafâ*. thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî. 2 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-asriyye, 1420/2000.
- Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Ebû'l-Alâ Affî. 1 Cilt. Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-arabiyye İsâ el-Bâbî el-Halebî ve şürekâühû, 1365/1946.
- Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. nşr. Ahmed Şemseddin. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/1999.
- Arûsî, Mustafa el-. *Netâ'icü'l-efkârî'l-kudsiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdül-vâris Muhammed Ali. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.
- Bâgnî, Huriye Şücâî. *Tashîhu Hâşiyeti't-Tecrîd*. Kum: Kum Üniversitesi, İnsânî İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1379.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Şuabu'l-îmân*. nşr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid-Ahmed en-Nedvî. Riyad-Bombay: Mektebetü'r-Reşad-ed-Dâru's-Selefiyyetü, 1423/2003.
- Beytur, Midhat Bahârî. *Leâlî-i Meânî*. İstanbul: Artin Asaduryan ve mahdûmları matbaası, 1328/1910.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-. *el-Müsned*. nşr. Âdil b. Sa'd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Çelebi, İlyas. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/245-247. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-. *es-Sünen*. nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Muğnî li'n-neşri ve't-tevzî'el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyyetü, 1412/2000.
- Dihhodâ, Ali Ekber. *Lügatnâme-i Dihhodâ*. 50 Cilt. Tahran: Müessesese-i Lügatnâme-i Dihhodâ, 1342.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Mişkâtü'l-envâr*. thk. Ebû'l-Alâ Affî. 1 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-kavmiyyetü li't-tibâ'ati ve'n-neşri, 1383/1964.
- İbn Ebû'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *el-Ehvâl*. thk. Mecdî Fethî es-Seyyid. 1 Cilt. Mısır: Mektebetü Âli Yâsir, 1413/1993.

- İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Resâilü İbn Kemâl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler Koleksiyonu, 297.04/4503, 1/149-157.
- İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Mecmûatü min Resâili İbn Kemalpaşa*. Jerusalem: The National Library of Israel, GAL II 449/S II 668, 197b-202b.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmîrî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1417/1997.
- Karadaş, Çağfer. *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-. *Mirkâtü'l-mefâtih Şerhu Mişkâtî'l-mesâbih*. thk. Cemâl İtânî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1440/2019.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'küb el-Buhârî el-. *Bahru'l-fevâid*. thk. Muhammed Hasan İsmâil-Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/1999.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-. *Cilâu'l-kulûb*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Kılıç, Mahmud Erol. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Abdülhalim Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-maârif, ts.
- Saraç, M. Yekta. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/244-245. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed et-Tûsî es-. *el-Lüm'a*. nşr. Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. 1 Cilt. Mısır/Bağdad, Dâru'l-kütübü'l-hadîs/Mektebetü'l-müsenâ, 1380/1960.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. haz. Muhammed Hekimoğlu. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-. *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahhâri'r-Resûl*. thk. Abdurrahmân Amîra. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cîli, ts.
- Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/238-240. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Tülücü, Süleyman. "Lebîd b. Rebîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/121-122. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar, 2017.

**(Extended Abstract)****Analyzing, Verification and Translation of Kemalpaşazade's Beyânu'l-Wujûd Treatment**

In this study, the analysis, verification and translation of the Beyânu'l-wujûd treatise of Kemalpaşazade (d. 940/1534), one of the important historians and sheikh al-Islams of the Ottoman State in the sixteenth century, is the subject.

The subject of this treatise, which constitutes the subject of the article and belongs to Kemalpaşazade, is existence. In the treatise, the approach and point of view of the Sufis to existence is discussed especially through the unity of existence. The language of the treatise is in the form of combination of Persian, Arabic and Ottoman, and therefore it is heavy.

The work consists of approximately 5 leaves (10 pages). In the text, which generally has a prose structure, from time to time, couplets and rubais that summarize and support the subject are also included. In the work, verses, hadiths and poems are used by establishing a direct connection with the subject.

In the risale, Gazzâlî's (d. 505/1111) Mişkâtü'l-envâr, Sayyid Şerîf al-Cürçânî's (d. 816/1413) Hâşiyetü't-Tecrîd and Muhyiddin Ibn al-Arabî's (d. d. 638/1240) quotations were made from important works such as his Fususu'l-hikem and al-Fütûhâtü'l-Mekkiyye.

With this study, it is understood that Kemalpaşazade was influenced by Muhyiddin Ibn al-Arabî's ideas and especially by his understanding of unity of existence. The fact that Ibn Kemal benefited from Ibn al-Arabî's major works such as Fusûs and Fütûhât in his treatise also shows this. The expression "Vâcibu'l-wujûd", which is frequently repeated in the tractate, supports this.

In essence, in the treatise, it is explained that all creatures, that is, the mäsivan, exist upon Allah's will and will to be known, and therefore they cannot exist without the grace and light of the Vâcibu'l-wujûd. However, it is emphasized that the existence of anything other than Allah is not an existence in the true sense. In this context, marifetullah, which is the ultimate goal of the Sufis in the course of their leech, is discussed in connection with the concepts of fenâ and bekâ.

Another thing that is emphasized in the treatise is the subject of names and adjectives. What is explained in this context is that the whole of the material exists through the manifestation of Allah's various names and attributes and looks different, but that all of them have the same light of truth in their essence. In other words, it is the existence of a single light and the metaphorical

existence of all creatures born from this light as a shareholder in proportion to their abilities and aptitudes.

In the treatise, within the framework of the understanding of unity of existence, *Vācibu'l-wujūd*, *mumkinu'l-wujūd*, *adam*, *a'yan-ı sâbite*, light, transfiguration, apparent, inward, perishable, proof, *fenâ*, perpetuity, *temkin*, *telvin*, Concepts belonging to Sufi literature such as *hulûl*, *ittihâd*, *ittisâl* and *infisâl* were used.

Another issue is the symbolic expressions that are frequently used in the epistle. In this context, the symbolism of *zahir/bâtin*, *kesret/unity*, *nûr/zıll*, *steam/cloud/water/ice*, *sea/wave*, color and mirror, used by Sufis, was handled by Ibn Kemal in the epistle.

Although the content of the treatise is like this, it should be noted that there is no serious difference between the copies, but the original copy is more understandable in terms of reading and arrangement.



## EK-1 (MARMARA ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ NÜSHASI)

﴿ ۱۵۰ ﴾

کثرت پیدا شده . صد هزار آینه دارد شاهد مقصود من . روهر  
آینه که آردجان درو پیدا شود . سبحان الملك القدوس لا ینصل به  
شیء ولا ینفصل عنه شیء . نور خودز آفتاب نبریده است . عیب  
در آینه است و در دیده است . هر که اندر حجاب جاوید است . مثل  
او همچو بوم و خورشید است . ( حجاب مبان نوحق نه آسمانست  
وزمین حجاب هستی عاریتست که بخود نسبت می کنی . ای دل چه  
بهرزه کرد مردم کردی . باروشنی و صفا جو انجم کردی . چیزی  
زنو کم نیست که آنرا طلبی . زینسار درین گوش که خود را کم کردی .  
( اگر تونباشی او باشد و بس . قال تعالی و تقدس . لا یزال العبد یتقرب  
الی بالتواضع حتی احبه فاذا احبته کنت سمعه و بصره و یده و رجله  
ولسانه فی اسمع و بی بصر و بی بیض و بی یشی و بی یسطق (تقدر نیستی)  
توهستی حق ظاهر شود (ع) یکباره قدم برون نه از خانه خویش .  
فدیرتقوا فی الاسباب (ع) یکی زین چاه ظلمانی برون آنا جهان بینی .  
در منتهای راه محبت دویی برخیزد چون او ظاهر شود از تو تویی  
برخیزد جاء الحق و زهق الباطل

( بیت )

گر هست دویی بره دویی برخیزد چندان بر این ره که تویی برخیزد  
تو اولشوی و لیک جانی برسی کرجهد کنی از تو تویی برخیزد  
( در فیض حق قصور و فتور نیست بزیدک و دوری باید هر کس قدر  
قابلیت و استعداد خود از تجلی آن نور بهره یی باید بهره زده از ذرات  
کائنات تجلی بی کند مستقل ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم  
من نوره بدین معنی اشار نیست ( لایحه نه چنانکه نور وجود متکثر

الرسالة السابعة عشر

﴿ فی بیان الوجود ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه تذكرة لمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا . بدانکه وجود واجب تعالی  
و تقدس نور محض است ( الله نور السموات والارض ) و وجود ممکن ظل  
آن نور است ( الم تر الى ربك كيف مد الظل ) . ای ظل ال کون علی  
الکائنات . هر چیز که آن نشان هستی دارد با سایه نور اوست با اوست بین .  
عجب حالست هیچ چیز بسایه نزدیکتر از نور نیست ( ونحن اقرب الیه  
من جبل الورد ) و هیچ چیز از نور چون سایه دور نیست ( الاعیان الثابتة  
ما شمت راحة الوجود ) . دست او طوق کردن جانت . سر بر آورده  
از کربانت . بتو نزد یکتر ز جبل و رید . نودر افتاده در خلال بعید .  
( عالم عبارتست از ان اعیان که بواسطه فیض تجلی حق نمایشی دارد  
بس نظام عالم بواسطه آن هستی و این نیستی پیوسته باقیست . هستیست که  
در نیست کند جلوه مدام . زان هستی و نیستیست عالم بنظام . وجود  
مطلق از سایه اطلاق و غیب هویت تنزل فرموده . و در مرایای اعیان  
و مجالی عالم امکان تجلی کرده و حسن خود را در آینه های مختلف  
دیده . و در هر آینه بصورتی مناسب روی نموده و بحسب تعدد مظاهر

## ﴿ ١٥٧ ﴾

المفلسين تارة ومن المتعوفين الصوفية اخرى لما كان منتهى سلسلة العلية واحدا والكل معلول له اما ابتداء او بواسطة فهو الذات الحقيقي والكل شؤنه ووجوده الى غير ذلك من العبارات اللابئة فليس في الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة ولها صفات متكررة كما قال الله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر . فانه اراد بالصفات المتكررة المعلولات المستندة اليه تعالى اما ابتداء او بواسطة ( فانطبق قوله على قول الفاضل الشريف فاشتركا فيها وقعا فيه ) ثم ان فيه شيئا آخر وهو انه استدل بالآية المذكورة ولا دلالة فيها على ما توهمه انما دلالاتها على ان له تعالى صفات متكررة ( واما ان تلك الصفات معلولاته فلا دلالة دلالة فيها عليه ولا اشارة . ثم الكلام .



## EK-2 (THE NATIONAL LIBRARY OF ISRAEL NÜSHASI)



هذه تذكر في شاه اتخذ الى ربه سبلا براكه وجود و اجبا  
 تعالى و تقدس نور محض است الله نور السموات و الارض  
 و وجود ممكن ظل آن نور است المرز الى ربك كيف تظن  
 ان ظل الكون على الكائنات هر چيز كه آن نشان هستي دره  
 باسايه نور است يا اوست بين عجب هاليست هيج چيز بسايه  
 نوزديكتر از نور نيست و سخن اقرب اليه من جبل الوريد  
 و هيج چيز از نور چون سايه دور نيست الا عيان  
 الشابة مائتة راحة الوجود دست او طرق كردن جانت  
 سر بر آورده از كبريات بتوزديكتر ز جبل وريد  
 نودم افاده در ضلالت عالم عبارست از ان اعيان  
 كه بواسطه قبض تجلوي حق مائتي دارد بس نظام عالم الواسطه  
 آن هستي و اين نبيستي بويسته باقنيست

عنيست كه در نيست كذب و اولام زان هستي و نبيست عالم نظام  
 وجود مطلق از سهاي طالع و غيب هويت منزل فرود  
 و در مراباي اعيان و مجالي عالم امكان تجلي كرده و حسن  
 خود را در آيينه هاي مختلف ديد و در مرآيه بصورت  
 مناسب روي نموده و بسبب تعدد مظاهر كثرت پيداشد

صدر مرآيه دار شاه مقصودش در مرآيه كه از جهان در پيدا  
 سبحان الملك القدوس لا يتصل بر شئ ولا ينفصل عنه شئ  
 نوز خود را آفاي نيزيد است عبيد آيينه است در ديده است  
 هر كه اندر حجاب جاويده است مثل او همچو موم و خورشيد است  
 حجاب ميان تو و حق آسمانست و زمين حجاب هستي  
 عاريفت كه بخود نسبت مي كني ايد لجه بهره  
 كرد مردم كردي بار و شئي و صفا چو انجم كردي  
 چيزي ز تو كم نيست كه از اطلبی ز نهار در رگوش  
 خود را كم كردي اگر تو باشي و باشد فال تعالى  
 و نفعتي لا يزال العبد يتقرب الي بالانوار حتى احبه فالذليله  
 كنت معه و بصره و يده و رجه و لسانه فوي سيم و يبي بصير  
 و يبي بطش و يبي شئ و يبي نطق بقدر نبيستي تو مستحق ظلم  
 شود يكباره قدم برون نه از خانه خویش فليترتواني  
 الاسباب يكي ز جهان ظلماني برون آتا چاه يعني  
 در سنه هاي راه محبت دروي بر خيزد چون او ظاهر  
 شود از تو تو يي بر خيزد جاء الحق و زهق الباطل  
 كه هست دروي بر روي بر خيزد تا اول شوي و بلك  
 جاي بري كه جهد كني از تو تو يي بر خيزد در يقين  
 حق تصور و فتور نيست بنزدك و درومي ناليد كه  
 بقدر قابليت و استعداد خود را تجلوي آن نور بهره مي يابيد  
 بر مرز از ذرات كائنات تجلوي مي كند مستقل آن آتسه



بالصفتان المتكثرتين المعلولتين المستندتين اليه تعالى انما استواء  
وبواسطة تطبيق قوله على قول العاقل الشريف المتكبر  
ذما وخصايه ثمان فيه شيا آخر وهو انه استدك بالآية  
المذكورة ولا دلالة فيها عليه بل هو في ان دلالتها على انهم  
مستندت متكثرة وانما ان تلك الصفات معلولات  
فلا دلالة فيها عليه ولا اشارة  
المرسالة الوجوبية  
بسم الله



# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

## **Şİ'B KAVRAMI IŞIĞINDA Şİ'BU EBÎ TÂLİB'İN MEKÂNSAL TES- PİTİ**

*Spatial Determination of Shi'b Abu Talib in The Light of The Shi'b Concept*

### **Gencal ŞENYAYLA**

Dr. Öğr. Üyesi Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları  
Anabilim Dalı

Assistant Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic History and Arts, Denizli/Turkey

[gseyayla@pau.edu.tr](mailto:gseyayla@pau.edu.tr)

<http://orcid.org/00009498-1590-0003>

### **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 19/06/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 25/06/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/06/2021

Atıf/Citation: Şenyayla, Gencal. "Şi'b Kavramı Işığında Şi'bu Ebî Tâlib'in Mekânsal Tes-  
pitî". *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021): 291-323.

## Şi'b Kavramı Işığında Şi'bu Ebî Tâlib'in Mekânsal Tespiti

### Öz

Hz. Muhammed'in insanları İslâm'a davet etmeye başlamasıyla günden güne bu yeni dine inananların sayısı artmıştır. Bunun üzerine telaşa düşen müşrikler, İslâm'ın yayılışına engel olmak için her çeşit baskı ve işkence yöntemine başvur-maktan çekinmemiştir. Buna rağmen İslâm'ın yayılışını engelleyemeyen müşrikler, daha etkili metotlar uygulama arayışına girişmiş ve sonunda Hz. Muhammed'i öldürme kararı almıştır. Müşriklerin bu kararından haberdar olan Ebû Talib'in ön-derliğinde Hâşimoğulları ile Muttaliboğulları, o dönemde Şi'bu Ebî Tâlib denilen mahallede bir araya gelerek Hz. Muhammed'i müşriklere karşı koruma altına al-mıştır. Haşim ve Muttaliboğulları'nın Şi'bu Ebi Talib'e girişlerini nakleden ilk dö-nem kaynakları; "şi'b" kavramının hangi anlamlarda kullanıldığı, "Şi'bu Ebî Tâlib" denilen bölgenin neresi olduğu noktasında tatminkâr bilgiler vermemiştir. Bu durum sonraki kaynaklar tarafından değişik yorumların yapılmasına sebep olmuş ve şi'b'in mahiyeti ile Şi'bu Ebî Tâlib'in mekânsal tespiti noktasında tarihi süreçte anlam kargaşası oluşmuştur. Bu makalede, şi'b kavramının anlam ve içeriği üze-rinde durulmuş ve bu doğrultuda, kaynaklarda yer alan rivayetler analiz edilerek Şi'bu Ebî Tâlib'in mekânsal tespiti yapılmıştır. Bu çalışmada; şi'b kavramının dere yatağı, küçük vadi ve mahalle anlamında kullanıldığı, Hz. Pey-gamber'in doğduğu evin bulunduğu alandan Cin Mescidi'ne kadar uzanan bölgenin Şi'bu Ebî Tâlib olarak isimlendirildiği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Hz. Muhammed, Boykot, Şi'b, Şi'bu Ebî Tâlib.

### Spatial Determination of Shi'b Abu Talib in The Light of The Shi'b Concept

#### Abstract

As the Prophet Muhammad started to invite people to Islam, the number of those who believe in this new religion has increased day by day. The polytheists, who were disturbed by this, did not hesitate to resort to all kinds of pressure and torture to prevent the spread of Islam. The polytheists, who could not prevent the spread of Islam despite everything, sought to apply more effective methods and finally decid-ed to kill the Prophet Muhammad. Under the leadership of Abu Talib, Banū Hâşim and Banū Al-Muttalib, who were aware of this decision of the polytheists, came to an agreement to protect the Prophet Muhammad and came together in the district called Shi'b Abu Talib at that time and took the Prophet under protection against the polytheists. The early sources reporting the entry of Banū Hashim and Banū Al-Muttalib to Shi'b Abu Talib did not give satisfactory information about the mean-ings of the concept of shi'b and where the region called Shi'b Abu Talib was. This situation has caused different interpretations by the following sources and there has been a confusion in the historical process in terms of the nature of the concept of shi'b and the spatial determination of the place called Shi'b Abu Talib. In this article, the meaning and content of the concept of shi'b has been emphasized and accord-ingly, the spatial determi-nation of Shi'b Abu Talib has been made by analyzing the related narrations in the sources. It has been concluded that the concept of shi'b is used in the sense of a stream bed, small valley and neighborhood, and that Shi'b Abu Talib refers to the locality starting from the house where the Prophet Muham-mad was born and extending to the Mosque of the Jinn today.

**Keywords:** Islamic History, Mohammed, Boycott, Shi'b, Shi'b Abu Talib.

### Giriş

İslâm'ın tebliğ sürecindeki gelişmeler karşısında endişe duyan Kureyş müşrikleri buna engel olmak için her türlü yola başvurmuş fakat başarılı ola-mamıştı. İslâm'ın yayılışını önlemek amacıyla Mekke'li müşrikler, Hz. Pey-gamber'i öldürerek meseleyi kökten halletme noktasında anlaşmaya varmış-tır. Buna karşılık Hz. Peygamber'in en yakın akrabaları Hâşimîler ve Muttalibîler, İslâm'a inananıyla inanmayanıyla kendi kabilelerinin bir ferdi olan Allah Resulü'nü korumak için bir araya gelmiş ve onu aralarında koruma altına

almıştır. Bunun için de Mekke'de farklı bölgelerde yaşayan bazı Hâşimîler ve onların amcazadeleri Muttalibîler, o dönemde kabilelerinin lideri pozisyonunda olan Ebû Tâlib'in önderliğinde, Hâşimîler'in ikâmet alanları olan mahalleye taşınarak bir araya gelmiş ve Hz. Peygamber etrafında adeta bir koruma kalkanı oluşturmuştur.

Hâşimîler'in bu hamlesine karşılık müşrikler, Hz. Muhammed'i öldürmeleri için kendilerine teslim edinceye kadar Hâşim ve Muttaliboğulları'na karşı ekonomik, sosyal, psikolojik bir kısım müeyyideler içeren boykot uygulama konusunda anlaşmaya varmış ve bunu belgelemiştir. Bir sahifeye yazılan anlaşma maddeleri Kabe'ye asılmış ve bundan sonra Hz. Peygamber'i koruyan akrabaları üç yıl boyunca çok çetin bir boykota maruz kalmıştır.

İlk dönem kaynaklarında, Hâşim ve Muttaliboğulları'nın "Şi'bu Ebî Tâlib" denilen yerde bir araya geldikleri ve boykot günlerini orada birlikte geçirdikleri belirtilmekle birlikte, Şi'bu Ebî Tâlib'e girişin nasıl olduğu ve buranın tam olarak hangi alanları havi olduğu noktasında detaylı bilgilere yer verilmemiştir. Bu durum sonraki kaynaklar tarafından değişik şekillerde değerlendirilmiş ve tarihi süreçte Şi'bu Ebî Tâlib'in neresi olduğu konusunda büyük bir belirsizlik oluşmuştur. Bahsedilen bu belirsizlik günümüzde de geçerlidir.

Yukarıda bahsedilen belirsizliğin temel sebebi ise, "şi'b" kavramının tam olarak anlaşılabilmesi ve buna bağlı olarak da Şi'bu Ebî Tâlib denilen bölge hakkında net bir fikre varılamamasıdır. Dolayısıyla şi'b kavramının mahiyeti ve buradan hareketle Şi'bu Ebî Tâlib denilen alanın mekânsal tespiti ilk dönem İslâm tarihi çalışmaları açısından önem arz etmektedir.

Boykot mekânının tespiti noktasında kaynaklardaki bu belirsizlik dönemle ilgili yapılan çalışmalarda önemli bir eksikliğe sebep olmaktadır. Bunun için kaynaklarda dağınık halde bulunun konu ile ilgili veriler, bir bütün halinde değerlendirilerek Şi'bu Ebî Tâlib'in mekânsal tespiti noktasında yeni tutarlı bir bölge tarifinin yapılması elzem bir konudur.

Bu makalede doküman analizi yöntemi kullanılarak önce şi'b kavramının mahiyeti tahlil edilmiş olup akabinde kavramın günlük kullanım dilindeki yerine değinilmiştir. Daha sonra Mekke ve Medine bölgesi şi'bleri hakkında bilgi verilmiş ve bu veriler ışığında Şi'bu Ebî Tâlib'in mekânsal tespiti yapılmıştır.

Yapılan analizler neticesinde, Arapların dilinde yaygın bir kullanım alanı olan şi'b kavramının iki dağ arasındaki boşluk, dere yatağı ve mahalle anlamında kullanıldığı, Şi'bu Ebî Tâlib'in günümüzde Hz. Peygamber'in doğduğu evin yerinden başlayıp Cin Mescidi'ne doğru uzanan, kaynaklarda Hacûn diye isimlendirilen bölgenin bir kısmını içine alan mahalli ifade ettiği



sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca şu ana kadar yapılan araştırmalarda konu hakkında müstakil bir çalışmanın olmaması bu çalışmayı daha önemli bir konuma taşımaktadır.

### 1. Şi'b Kavramı

Şi'b; çoğul hali şîâb olup, iki dağ veya iki şey arasındaki boşluk, dağlar arasındaki geçit, kayalıklar silsilesi, yer üzerinde derinlemesine ve uzun bir şekilde suyun akıp gittiği dere yatağı, geniş ya da dar olsun dağlar arasında bulunan yollar anlamlarına gelmektedir. Ayrıca şi'b kelimesi toplanma, bir araya gelme anlamında da kullanılmaktadır.<sup>1</sup>

Şi'b kelimesi büyük mahalle anlamında kullanıldığı gibi<sup>2</sup>, dağlar arasında barınmaya ve yerleşmeye elverişli olan, yarık veya boşluklar anlamında da kullanılmıştır. Bundan dolayı bazı şehirler hakkında bilgi veren coğrafya kaynakları o şehirlerin dağlar arasında bulunan şi'blerde yer aldığını özellikle belirtmişlerdir.<sup>3</sup>

Bazı rivayetlerde şi'b, içine girildiğinde insanların göremeyeceği, iki tarafı tepelerle çevrili olan ve bu özelliği dolayısıyla da insanların tuvalet ihtiyaçlarını gidermek için gittikleri küçük vadi anlamında kullanılmıştır.<sup>4</sup> Şi'b'in bu yapısal özelliği dolayısıyla Hz. Peygamber ve ilk Müslümanlardan bazılarının, namaz vakitlerinde Mekke civarındaki şi'blere giderek müşriklerden gizli bir şekilde münferiden veya birkaç kişi cemaatle namaz kıldıkları, kendilerini ibadet ederken gören müşriklerin onları taşladıkları ve zaman zaman

<sup>1</sup> Ebu Bekr Muhammed b. Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüğa*, nşr. Remzî Münîr Ba'lebek (Beyrut: Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 1987), 1/343; Abdülhamid Ömer Ahmed Muhtâr, *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabîyyeti'l-Muâsıra* (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2008), 2/1203; Muhammed b. Muhammed Hasen Şürrâb, *el-Meâlimu'l-Esîra fî's-Sünneti ve's-Sîra* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1411/1991), 150.

<sup>2</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, nşr. Ahmed Abdülğafûr Atâ (Beyrut: Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 1987), 1/156; Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahya (Haydarâbâd: Meclisu Dâirati'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1962), 1/229.

<sup>3</sup> Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1938), 2/439.

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), "Hac", 60; Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Turkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 2/21; Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnâvût- Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Eti'ne", 13.

da arada kavgaların yaşandığı rivayetlerde zikredilmektedir.<sup>5</sup> Bu rivayetlerden şî'blerin, Mekke'nin şehir merkezinin bitişiğindeki dağlar veya tepeler arasında bulunan küçük vadiler olduğu net olarak anlaşılmaktadır. Yine iki dağ arasında, içinde su akan dere yatağı anlamında kullanıldığı gibi<sup>6</sup> önüne set çekildiğinde içindeki suyu biriktirerek gölet oluşmasına zemin hazırlayan iki tepe arasındaki dere yatağı için de kullanılmıştır.<sup>7</sup>

Yapısı itibariyle içinde bulunanları fırtına ve rüzgârdan koruduğu için dağ aralarındaki küçük vadilere de şî'b denmiştir. Rivayete göre Hûd kavmi, azgınlıkta ileri gidince Hz. Hûd, Allah'ın kendilerini şiddetli bir rüzgârla cezalandıracağını söyleyip onları uyarmıştır. Fakat onlar ailelerini ve mallarını bir şî'b'de toplayıp oranın girişine set yaparak rüzgârın zararından korunmaya kalkışmış fakat bu girişimleri onları helak olmaktan koruyamamıştır.<sup>8</sup> Benzer şekilde, iki dağ arasında yer alan bir vadi oluşu ve içerisinde bulunanların emniyette olmaları dolayısıyla Mina için de Şi'b-u Minâ kavramı kullanılmıştır.<sup>9</sup>

Kaynaklarda dağın şî'bi veya dağlardaki şî'blerden bir şî'b<sup>10</sup> şeklinde oldukça yaygın bir kullanım vardır. Bu kullanımlardan, şî'b denilen alanların dağ veya tepelerin zirvesinde yahut eteklerinde yer aldığı, genellikle buralarda su kuyularının da bulunduğu ve yaşam alanı olmaya müsait yerler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, Zûkared Gazvesi'nde karragâhını içerisinde su bulunan bir şî'b'e kurmuştur.<sup>11</sup> Ayrıca hayvan sürüle-

<sup>5</sup> Muhammed İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyyetü*, nşr. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 147; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/499 (No. 6898); Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 4/57.

<sup>6</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 27/73 (No. 16539); Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-Âsâr*, nşr. Rüşdî es-Sâlih Melhas (Beyrut: Dâru'l-Endülüis, t.y.), 2/53.

<sup>7</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/107.

<sup>8</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/615.

<sup>9</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 1/29; Ebu Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâi ve'l-Luğât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 4/157.

<sup>10</sup> Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ* (Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1974), 8/56; Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-Hüda ve'r-Reşâd fî Sîreti Hayri'l-İbâd*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcüd- Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 9/275.

<sup>11</sup> Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 4/222, 7/420; Ebu Abdillâh Muhammed b. İshak el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehr ve Hadîsihî*, nşr. Abdülmelik Abdullah Dehîş (Beyrut: Dâru Hadar, 1414/1994), 4/69.

rine sahip olan bazı kişilerin de sürülerini şî'b'lerde barındırdıkları ve kendilerinin de oralarda yaşadıkları rivayetlerde belirtilmektedir.<sup>12</sup> Bu da aynı şekilde şî'blerin yaşam alanı olmaya müsait yerler olduğunu göstermektedir. Yine bazı şî'b'lerde kalelerin bulunması da buraların o coğrafyanın yaşam alanlarından olduğu düşüncesini teyit etmektedir.<sup>13</sup>

Bazı kaynaklarda Şî'b-u Mekke kavramı kullanılmış ve Mekke Şî'bi'nde iskân edilen boylara Ehl-ü Şî'b denilmiştir.<sup>14</sup> Bazı kaynaklarda ise "Şî'bu Mekke ve Bethâuhâ" şeklinde bir ifade kullanılmış ve buralarda yaşayan Kureyş boyları Kureyşü'l-bitâh kategorisine dâhil edilmiştir.<sup>15</sup> Bu kaynaklardaki şî'b kavramı, ya genel bir kullanımla Mekke vadisi anlamında ya da Mekke civarındaki meskûn mahaller anlamında kullanılmış olmalıdır.

Mekke, dağlar, tepeler ve vadiler arasında yer alan bir şehirdir. Şehrin bu coğrafi özelliği ile şî'b kavramının yukarıdaki kelime anlamları dikkate alındığında Mekke'nin sokakları ve dış mahallelerinin veya toplu yaşam alanlarının bu şehrin şî'bleri anlamına geldiği belirtilmiştir.<sup>16</sup>

Veda haccı günlerinde Hz. Peygamber Mina'da, ensarı ayrı bir şî'b'e muhaciri de ayrı bir şî'b'e yerleştirmiştir. Muhacirin bulunduğu alan bazı kaynaklarda Şî'bu Muhâcirîn olarak geçmektedir.<sup>17</sup> Muhacirlerin ilk defa kullandıkları bu alana onların isimlerinin verilmesi burada konaklamış olmalarından dolayı olsa gerekir. Aksi halde ilk defa muhacirlerin konakladığı bu alana daha önce bu ismin verilmiş olması düşünülemez. Buradan hareketle şî'b kavramının kısa süreliğine yerleşilip konaklanan alanlar için de kullanıldığını sonucu çıkarılabilir.

Şî'b kavramı manevi anlamda da kullanılmıştır. Ensardan bahsedilirken onlardan, İslâm'ın sığınağı anlamında Şî'bu'l-İslâm şeklinde bahsedilmiştir. Nitekim Hz. Ömer, vefat etmeden önce etrafındakilere bazı tavsiyelerde bulunmuş ve bu bağlamda, "Ensara iyi davranmanızı size tavsiye ediyorum.

<sup>12</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24/154-157 (No. 15427); Ebû Dâvûd, "Zekât", 4.

<sup>13</sup> Şemsüddîn Ebu'l-Muzaffer Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân fî Tevârîhi'l-A'yân*, nşr. Muhammed Berakât-Kâmil Muhammed el-Harrât (Dımeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 9/446.

<sup>14</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *ez-Zâhir fî Ğarîbi Elfâzi's-Şâfi'i*, nşr. Mes'ûd Abdülhamid es-Sa'denî (Kahire: Dâru't-Talâi', t.y.), 198.

<sup>15</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbu'l-Luĝa*, nşr. Muhammed 'Avd Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 5/100.

<sup>16</sup> Muhammed b. Abdülhak el-Yefuranî, *el-İktidâb fî Ğarîbi'l-Muvatta*, nşr. Abdurrahman b. Süleyman (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2001), 2/357.

<sup>17</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/173.

Çünkü onlar İslâm'ın kendilerine sığındığı şî'b gibidirler" demiştir.<sup>18</sup> Hz. Ömer'in bu beyanından şî'b'in; emniyette olmak için sığınulan güvenli bir alan anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Bazı rivayetlerde ise vadi anlamında kullanılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, Huneyn Gazvesi'nde ele geçirilen ganimetleri taksim ederken henüz İslâm'ı kabul etmiş olan Mekkeli hemşehrilerinden bazılarının kalplerini İslâm'a ısındırmak için onlara çok sayıda deve ve koyun vermiş, bu da ensardan bazılarını rahatsız etmişti.<sup>19</sup> Ensarın bu rahatsızlığından haberdar olan Hz. Peygamber onları toplayıp bir konuşma yapmış ve konuşmasında ensarın üstünlüğünden bahsettikten sonra sözünü şöyle tamamlamıştır: "Şayet bütün insanlar bir vadiye, Ensar ise bir şî'b'e yönelse ben ensarın yöneldiği şî'b'e yönelmeyi tercih ederim".<sup>20</sup> Rivayetin bazı varyantlarında ise vadi veya şî'b denilerek iki kelime aynı anlamda kullanılmıştır.<sup>21</sup>

Şî'b kavramı, kaynakların genelinde yaygın olarak kullanıldığı şekliyle vadi, dağlar veya tepeler arasındaki boşluk, dağlar arasındaki yol, dere yatağı, geçit, tehlikelerden koruyan sığınak, insanlardan saklanmak veya rüzgâr vb. tabii hadiselerden korunmak için saklanılan etrafı kapalı bölge, geçici süre konaklanan yer, toplu yaşam alanları, yaşamaya elverişli bölge anlamlarına gelmektedir.

## 2. Yaygın Kullanımı Bağlamında Şî'b Kavramı

Şî'b kavramı özellikle Mekke bölgesinde çok fazla kullanılmaktadır. Mekke'de hem Cahiliye döneminde hem de İslâmî dönemde bu kavramın yaygın bir kullanım alanının olduğu kaynaklardaki kayıtlardan anlaşılmaktadır. Kavramın daha iyi anlaşılması ve özellikle de Şi'bu Ebî Tâlib'in mekânsal tespiti katkı sunması bağlamında kelimenin gündelik dildeki kullanımından bazı örnekler yer verilecektir.

Bazı hadislerde Hz. Peygamber'in, kesretten kinaye bağlamında şî'b kelimesini sıklıkla kullandığı görülmektedir.<sup>22</sup> Aynı şekilde tarih kaynaklarında

<sup>18</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Ca'd, *Müsned*, nşr. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990), 195; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/437; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/431 (No. 362).

<sup>19</sup> Abdülkerim Öner, "Hz. Peygamber'in Farklı Fikir ve Davranışlar Karşısındaki Tutumu", *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (Eylül 2020), 1098-1099.

<sup>20</sup> Ebû Osman Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd b. Mansûr*, nşr. Habîburrahman el-Â'zamî (Hindistan: 1982), 2/372; Ali b. Ca'd, *Müsned*, 213; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/57-58 (No. 12608).

<sup>21</sup> Tayâlisî, *Müsned*, 4/227; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/180 (No. 11636).

<sup>22</sup> Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, nşr. Emin ez-Züheyri (Kahire: Mektebetü't-Tevhid, 1412/1992), 2/626.

da kesretten kinaye olarak şî'b kavramı çokça kullanılmıştır.<sup>23</sup> Bu da Hicaz bölgesinin coğrafi yapısında çok sayıda şî'b alanlarının bulunduğu ve günlük hayatta konuşma dilinde bu kavramın sıklıkla kullanıldığını göstermektedir.

Cennetliklerin en alt derecesinde olanlara verilecek mükâfatlardan bahseden bir hadiste, onlara çok büyük ve kırmızı bir yâkut veya yeşil zümrütün verileceği, onun üzerinde yetmiş tane şî'bin, her şî'b'de yetmiş odanın, her odada yetmiş kapının bulunduğu bahsedilmektedir.<sup>24</sup> Başka bir hadiste de cehennemde "Ğassâk" denilen bir vadinin bulunduğu ve bu vadide 330 şî'b, her şî'b'de 330 köşk, her köşkte de 330 ev bulunduğu belirtilmektedir.<sup>25</sup> Bu hadislerde kullanıldığı anlam itibarıyla şî'b'in, içerisinde evler ve odalar barındıran yaşam alanına benzetilmiş olması, şî'blerin yaşam alanları olduğunu göstermektedir. Yine cehennem tasviri yapılan rivayette önce vadi ve daha sonra da o vadide yer alan şî'blerin varlığından bahsedilmiştir. Buradan şî'blerin vadiler içerisinde yer aldığını ve bir anlamda şî'blere küçük vadiler denilebileceğini sonucu çıkarılabilir.

Bazı rivayetlerde ise şî'b kavramı manevi anlamda kullanılmıştır. Kendisinden ilim talep edilen bir âlimin ilminin ne kadar geniş olduğunu belirtmek için, "sanki onun yanında iken şî'blerden bir şî'b'de bulunduğumu hissettim" şeklinde bir ifade kullanılmış olması bunu teyit etmektedir.<sup>26</sup>

Bazı rivayetlerde şî'b kavramı ile çokluk kastedilmiş ve genelde, şî'blerden bir şî'b veya Mekke Şî'blerinden bir şî'b şeklinde kullanım tercih edilmiştir.<sup>27</sup> Yine Hz. Peygamber, Allah'a yemin ederek Medine'nin bütün geçitleri ve şî'blerinde şehri korumak için bekleyen iki meleğin bulunduğunu söylemiştir.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24/154 (No. 15426).

<sup>24</sup> Ebû Muhammed Abd b. Humeyd, *el-Muntehab min Müsnedi 'Abd b. Humeyd*, nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî-Mahmûd Muhammed Halîl (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408/1988), 268.

<sup>25</sup> İsfahânî, *Hilye*, 6/64.

<sup>26</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, nşr. Hüseyin Selim Üsdü'd-Dârânî (Suudî Arabistan, 2000), 1/489; Zehebî Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslam ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 3/499.

<sup>27</sup> Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, 1/188; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/24 (No. 2116); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Rikâk", 34 (No. 6494); Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilu'n-Nübüvve* (Kahire: Dâru'l-Mustafâ, t.y.), 2/362.

<sup>28</sup> Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), "Hac", 86.

Huneyn Gazvesi'nde ele geçirilen ganimetler Cî'rane bölgesindeki bir Şi'b'de toplanmış ve daha sonra da Hz. Peygamber tarafından taksim edilmiştir. Henüz Müslüman olmayan Safvan b. Ümeyye'nin de yanında bulunduğu sırada ganimetlerin toplandığı bölgeye gelen Hz. Peygamber, Safvan b. Ümeyye'nin koyun, keçi ve deveden oluşan binlerce hayvanın bulunduğu bu şi'b'e doğru baktığını görünce ona; Ey Ebâ Vehb, bu şi'b hoşuna gitti mi? Demiş ve daha sonra da kendisini Müellefe-i kulûb'den sayarak yüz deve vermiştir.<sup>29</sup>

Zemzem suyunun faziletinden bahsederken Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Yeryüzündeki en hayırlı su Zemzem, en şerli su ise Berehût suyudur". Bu su Hadramevt bölgesindeki şi'blerden bir şi'b'de bulunmaktadır.<sup>30</sup>

Hz. Peygamber insan ve mekân isimlerinden İslâm'a uygun düşmeyenleri değiştirmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, Cahiliye döneminde Dalâle olarak isimlendirilen bir şi'bin ismini Şi'bu'l-Hüdâ olarak değiştirdiği belirtilmektedir.<sup>31</sup>

Mekke ve Medine dışında başka bölgelerden bahsederken de bazı kaynaklar şi'b kavramı kullanmaktadırlar. Örneğin Muhammed b. Ebî Bekr'in, Mısır Şi'blerinden bir şi'b'de yakalanarak öldürüldüğünden bahsedilirken bu kavram kullanıldığı gibi Taberistan bölgesinde meydana gelen olaylar anlatılırken de yine şi'b kavramı kullanılmıştır. Bununla birlikte İran ve Orta Asya gibi dağlık coğrafyaların bazı bölgeleri için de aynı kavramın kullanılmış olduğu görülmektedir.<sup>32</sup>

Bu rivayetlerdeki kullanımlardan, şi'b kavramının özellikle Mekke halkının dilinde, dillere pelesenk olduğu ve daha çok kesretten kinaye bağlamında, vadi ve yaşam alanları anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kavramın bu anlamlardaki kullanımı da yine şi'blerin yerleşim alanlarını olduğu anlamını çağırıştırılmaktadır.

<sup>29</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989), 2/854; Takiyuddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İmtâü'l-Esmâ bimâ li'n-Nebîyyi mine'l-Ahvâli ve'l-Emvâli ve'l-Hafedeti ve'l-Metâ'*, nşr. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 14/7.

<sup>30</sup> Fâkihi, *Ahbâru Mekke*, 2/32.

<sup>31</sup> Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ'*, 2/277; Şâmî, *Sübü'l-Hüdâ*, 9/361.

<sup>32</sup> Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1968), 6/309, 446; Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 1/84; İzzüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 7/681.

Coğrafi yapısı itibariyle dağlık bir bölge olan Mekke'de çok sayıda şî'b bulunmaktadır. O kadar ki bu durum özlü sözlere bile konu olmuştur. Nitekim Mekke'de yaşayanların o bölgeyi çok iyi tanıdıkları vurgulamak için, Mekkeliler bu şehrin şî'blerini herkesten daha iyi bilirler,<sup>33</sup> yine başkasına yardımcı olamamanın verdiği rahatsızlığı dile getirmek için, kendi işlerimle meşgul olmam (şî'âb) başkalarına yardımcı olmaktan beni alıkoydu,<sup>34</sup> anlamlarında şî'b kavramı dillerde darbimesel olarak yer etmiştir. Bütün bunlar Mekke toplumunda şî'b kelimesinin çok yaygın bir kullanım alanına sahip olduğunu göstermektedir.

### 3. Mekke Bölgesi Şî'bleri

Mekke, etrafını büyük dağların kuşattığı büyük bir vadide bulunmaktaydı.<sup>35</sup> Dolayısıyla bölgenin coğrafyası söz konusu olduğunda şî'b çokça kullanılan kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kavramın, Mekke bölgesi bağlamındaki kullanım zenginliği ve içeriğini anlamak, Mekke'de bulunan Şî'bu Ebî Tâlib'in mahallinin tespitini kolaylaştırmak için bu başlık altında şehrin yakınlarında bulunan önemli şî'blerden bahsedilecektir.

Mekke tarihiyle ilgili kaynaklar ve bazı hadislerden, bu şehrin etrafında çok sayıda şî'b bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durum şehir ve çevresiyle ilgili anlatımlarda kendisini açıkça göstermektedir. Şî'b diye isimlendirilen alanların oluşumu ve kavramın kullanımındaki yaygınlığının, bölgenin coğrafi yapısının tabii bir sonucu olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Kureyş'in atası Kusay'ın Mekke'yi ele geçirmesinden önce bölge halkının Kâbe'nin etrafına evler yapmadıkları ve şehrin dışındaki dağlar arasında bulunan şî'blerde yaşadıkları, her şî'b'in orada oturan ailenin ismiyle anıldığı belirtilmektedir.<sup>36</sup> Daha sonra her ne kadar Kâbe'nin etrafına evler yapılsa da insanlar alışkanlıklarını terk etmemiş ve muhtemelen daha sağlıklı bir havada yaşamayı tercih ettiklerinden dolayı şî'blerde yaşamaya devam etmiştir.

Genel olarak Mekke halkının ikamet alanı olarak kullanılan dört tane dış mahalleden bahsedilir. Bunlar; Hacûn denilen ve Merve tepesine kadar uzanan mahalle, Zîtuvâ vadisine kadar uzanan Kua'ykiân, Mesfele bölgesine ka-

<sup>33</sup> Âtik b. Gays b. Züveyyir b. Zâyir Bilâdî, *Meâlimu Mekkete't-Târîhiyye ve'l-Eseriyye* (Mekke: Dâru Mekke, 1980), 145.

<sup>34</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 156.

<sup>35</sup> Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Ya'kûbî, *Kitâbu'l-Büldân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2002), 153.

<sup>36</sup> Ahmed Ğalûş, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve'd-Da'vetü fi'l-Ahdi'l-Mekkî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 259.

dar uzanan Ecyâd-ı Kebîr ile Ebtah (Muhassab) denilen ve Mina'ya kadar uzanan mahallelerden ibarettir.<sup>37</sup> Şi'b olarak isimlendirilen alanlar bu dört mahalle içerisinde bulunuyordu. Mekke civarındaki şî'blerden bazıları aşağıda anlatılacaktır.

### Şi'bu Havvâ

Hz. Âdem, cennetten çıkarılıp dünyaya gönderildikten sonra Mekke'ye gelmiş ve burada yaşamıştır. Hz. Âdem, su ihtiyacını karşılamak için Mekke bölgesinde kuyu açmıştır. Kerru Âdem denilen ve Şi'bi Havvâ'da olduğu belirtilen bu kuyunun Mekke bölgesinde kazılan ilk kuyu olduğu ve Muhassab (Bathâ) bölgesinde bulunduğu belirtilmektedir.<sup>38</sup> Bu kuyunun Mekke'nin meskûn mahallelerinden olan Muhassab bölgesinde bulunması önemlidir. Çünkü bu bölge Mekke mıntıkasındaki meskûn alanların en hareketli ve yoğun olanıdır.

### Şi'bu Ebî Dübb

Mekke şehrinin yukarı tarafında (Ma'lât) ve Hacun bölgesinin yakınında bulunuyordu. Ayrıca Cahiliye döneminden İslâm'ın ilk yıllarına kadar Mekkelilerin ölülerini defnettikleri kabristanlardan birisi (Muallâ) de buradaydı. Girişinde, Ebû Musa el-Eşarî'nin bir su kuyusu ve çardağı vardı.<sup>39</sup> İçerisinde meskenlerin de yer aldığı bu şî'b'de kasapların bulunduğu ve bundan dolayı buranın Şi'bu'l-Cezzârîn olarak da anıldığı belirtilmektedir.<sup>40</sup>

### Şi'bu'l-Hacûn

Hz. Peygamber'in cinlere Kur'an okumak için İbn Mesû'd ile Şi'bu Ebî Dübb yakınlarında bulunan bir yere kadar gittiği ve burada cinlere Kur'an okuduğu belirtilmektedir.<sup>41</sup> Hz. Peygamber'in cinlere Kur'an okuduğu bu şî'b, Hacûn bölgesinde bulunduğu için bazı kaynaklarda burası Şi'bu'l-Hacûn olarak zikredilmiştir.<sup>42</sup> Olayın günümüzde Cin Mescidi denilen mescidin bulunduğu yerde cereyan ettiğine genel olarak inanılmaktadır.

<sup>37</sup> Hasen b. Ali Merrâküşî, *el-İstibsâr fî Acâibi'l-Emsâr* (Bağdad: Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyye, 1986), 10.

<sup>38</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/214, 277; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/64.

<sup>39</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/209, 225; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/31, 69, 109.

<sup>40</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/273; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/108.

<sup>41</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/393.

<sup>42</sup> Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2000), 22/136; Hüseyin b. Muhammed b. Hasan ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefîs* (Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.), 1/304.



### Şi'bu Ebî Zer

Bazı kaynaklarda bu isimli bir şi'b'den bahsedilmiştir. Muhtemelen yazım yanlışlığından dolayı böyle bir okuma yapılmış ve Şi'bu Ebî Dübb ile karıştırılmış olmalıdır. Yukarı Mekke'de olduğu belirtilen bu şi'b'e ilk Müslümanlardan bazılarını müşriklerden gizli olarak namaz kılmak için gittikleri yerlerden biri olduğu söylenmiştir.<sup>43</sup> Yapılan tarifler bu isimde müstakil bir şi'bin olmadığını ve Ebî Dübb kelimesinin yanlış okunmasıyla bu kanaate ulaşıldığını göstermektedir.

### Şi'bu Minâ

Adından da anlaşılacağı üzere Hac menâsikinin ifa edildiği alanlardan olan Mina bölgesine bu isim verilmiştir.<sup>44</sup> Muhtemelen yapısı itibariyle bir vadiyi andıran, özellikle hac günlerinde yaşam alanı haline gelen Mina bölgesi, yapısal özellikleri ve fonksiyonelliği açısından şi'b olarak isimlendirilmiştir.

### Şi'bu Ecyâd

Mekke'nin dört merkez yaşam alanlarından biri olan Mesfele bölgesinde de şi'bler bulunuyordu. Bunlardan birisi de Kâbe'ye çok yakın olan Ecyâd tepesi civarındaki Şi'bu Ecyâd'dır. Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste; Hz. Peygamber'in, "Şi'bu Ecyâd ne kötü bir şi'b'dir. Dâbbetü'l-Arz buradan çıkacaktır" buyurduğu belirtilmektedir.<sup>45</sup> Gizli davet döneminde Hz. Peygamber'in burada da bazı sahâbilerle namaz kıldığı söylenmiştir.<sup>46</sup> Ecyâd bölgesi gizli davet çalışmalarının merkezi olan Dâru'l-Erkam'a yakın olduğu için muhtemelen buradan çıkıp Ecyâd civarındaki şi'blerde gizlenerek namaz kılmak mümkün olabiliyordu.<sup>47</sup>

### Şi'bu'l-Hûz

Muhassab (Bathâ) vadisinde bulunuyordu. Hz. Peygamber Veda haccını tamamladıktan sonra Mina'dan Muhassab bölgesine gelmiş ve Mekke'den

<sup>43</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilu'n-Nübüvve*, 2/350.

<sup>44</sup> Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), 5/142.

<sup>45</sup> Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, 2/662; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/12. Kıyamet alâmetlerinden olduğuna inanılan bu yaratık konusu müstakil bir çalışma gerektirecek kadar detaylı ve kompleks bir konu olduğundan dolayı burada bu bağlamdaki spekülasyonlara yer verilmemiştir.

<sup>46</sup> Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ*, 10/234; Ebu'l-Ferec Nureddin Ali b. İbrahim el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/402.

<sup>47</sup> Salâhuddîn Halil b. İzzüddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnâvût-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 15/91.

ayrılana kadar burada konaklamıştır. Hz. Peygamber'den sonra onun sünnetini takip ederek, bu bölgede geceleme güzel bir gelenek olarak kabul edildiğinden, bazı insanların bu geleneği yaşatmak için aynı Muhassab Vadi'sinde bulunan Şi'bu'l-Hûz'da konakladıkları belirtilmektedir.<sup>48</sup> Buranın giriş kısmında meskenler bulunuyordu.<sup>49</sup> Burada konaklamasından dolayı İbrahim b. Yezîd ve Ebû Salih isimli kişilere el-Hûzî nisbesi verilmiştir.<sup>50</sup> Nâfi b. el-Hûzî isimli kişinin buraya ilk olarak yerleşen ve burada ev yapan kişi olması dolayısıyla burası ona nispet edilerek anılmıştır. Daha sonraki dönemlerde ise burası Şi'bu Nevbe olarak isimlendirilmiştir.<sup>51</sup> Burada yaşayan ailelere nispetle bu şî'b'e böyle bir ismin verildiği anlaşılmaktadır.

### Şi'bu's-Safi

Muhassab mevkiinde bulunan bu Şi'b, Cahiliye döneminde Mekkeliler'in yaz mevsiminde istirahat edip dinlenmek için çıktıkları bir yerdir. Bu fonksiyonu itibariyle şî'bin bulunduğu dağa Râhat ismi verilmiştir. Ayrıca hac görevlerini tamamladıktan sonra insanların Mina'dan Mekke'ye inerken bu şî'bin girişinde konakladıkları ve aralarında şiirler okuyup kabilelerinin üstünlüklerini dile getirdikleri belirtilmektedir. Bundan dolayı buraya hicvetmek anlamında Şi'bu's-Sibâb da denilmektedir.<sup>52</sup>

### Şi'bu'l-Hayf

Bu Şi'bin de Muhassab (Bathâ) bölgesinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Şi'bu Ebî Tâlib'in Hacun tarafına düşen giriş bölgesine yakın olmasından dolayı olsa gerekir bazı muahhar kaynaklar, muhtemelen burayı aynı yer zannederek Hâşimoğullarının boykot esnasında sığındıkları şî'bi, Şi'b'ul-Hayf olarak isimlendirmektedirler.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Taberî, *Târîh*, 8/61; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 12/291.

<sup>49</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/190; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/222; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/45, 76.

<sup>50</sup> Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Meârif*, nşr. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Heye'tü'l-Mısıriyye, 1992), 596; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, 2009), 16/248.

<sup>51</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 6/40; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/275; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/123.

<sup>52</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/274; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/31; Takiyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Fâsî, *el-İkdü's-Semîn fi Târîhi'l-Beledi'l-Emîn*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/43-44.q

<sup>53</sup> Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh b. Ahmed es-Süheyli, *er-Ravdu'l-Unuf* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992), 2/401.

Babası vefat ettikten sonra iki yaşında iken annesiyle Mekke'ye gelen İmam Şâfi, bu şî'b'de fakru zaruret içerisinde büyümüştür.<sup>54</sup> Yine Abdullah b. Zübeyr'in de burada idam edilmiş olduğu belirtilmektedir.<sup>55</sup>

### Şî'bu'l-Makbera

Mekke'nin en eski kabristanı olan ve günümüzde Cennetü'l-Muallâ olarak isimlendirilen kabristanın bulunduğu bölgeye verilen isimdir. Bu kabristan, Hz. Peygamber'in dedesi, amcası ve eşi Hz. Hatice'nin defnedildiği yerdir. Burayı özel kılan asıl husus ise; Mekke çevresindeki şî'bler içerisinde hiç sapma olmaksızın yönü tamamen Kâbe'ye bakan tek şî'b olmasıdır. Muhtemelen bu özellikleri dolayısıyla Hz. Peygamber'in, "bu şî'b ne güzel bir şî'b, bu kabristanı ne kadar güzel bir kabristandır" dediği rivayet edilmiştir.<sup>56</sup>

### Şî'bu Âl-i Kunfûz

Burada, Halef b. Abdірabbih b. es-Sâib isimli kişinin ailesi topluca ikamet ediyordu. Şî'bu'l-Liâm da denilen bu bölge, ismini Kunfûz b. Zühayr'den almıştır. Mekke'den Mina'ya gidilirken sol tarafta kalmaktadır. Hz. Peygamber'in burada bulunan mescitte namaz kıldığı söylenmiştir.<sup>57</sup>

### Şî'bu Âl-i'l-Ahnes b. Şerîk

Hira Dağı'nın hemen bitişiğindedir. Haricilerin lideri Necde b. Âmir, hacca geldiği zaman burada konakladığı için buraya Şî'bu'l-Havâric ve Şî'bu'l-Ezârika, içerisinde çok sayıda bitki bulunduğundan dolayı Şî'bu'l-Ayşûm da denilmektedir. Çok eski dönemlerde Habeşlilerin burada konakladığına inanılmaktadır.<sup>58</sup>

### Şî'bu Züreyk

Bu şî'b, Zituvâ vadisi'nde bulunmaktadır. Züreyk isimli kişinin Mekke'de mevâliden olduğu ve kendisi gibi mevâliden olan bir kadınla zina yapması sonucu bu şî'de recmedildiklerinden dolayı buraya bu isim verilmiştir.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> İsfahânî, *Hilye*, 9/73; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, nşr. Amr b. Ğarâme el-Amravî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 51/282.

<sup>55</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, 51/282; Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 8/52.

<sup>56</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/209; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/33, 148.

<sup>57</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/286; Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn*, 1/50.

<sup>58</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/287; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/153.

<sup>59</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/300; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/206.

### Şi'bu'l-Metâbih/ Şi'bu Abdillâh b. Âmir/ Şi'bu Âmir/ Şi'bu İbn Âmir

Bu Şi'b, kaynaklarda farklı şekillerde isimlendirilmiştir. Rivayet edildiğine göre, Hz. İsmail'den sonra Cürhümlüler arasında iktidar kavgaları başlamış ve çetin mücadeleler meydana gelmişti. Uzun bir aradan sonra taraflar aralarında barış antlaşması yapılmış ve çatışmalara ara verilmiştir. Söz konusu bu sulh antlaşmasının, Mekke etrafındaki yüksek dağlardan birisi olan Handeme Dağı'nın eteklerinden Muhassab (Bethâ)'a doğru uzanan alanda bulunan Şi'bu'l-Metâbih'te yapıldığı belirtilmektedir. Tubbalıların Mekke'ye geldikleri zaman, burada hayvanlarını kesip yemeklerini hazırladıklarından dolayı, yemek pişirilen yer anlamında bu şî'b'in Metâbih diye isimlendirildiğine inanılmaktadır.

Mekke'de çokça tanınan Şi'blerden olduğu anlaşılan bu şî'be, daha sonraları Şi'bu Abdillâh b. Âmir, Şi'bu Âmir, Şi'bu İbn Âmir denilmiş ve İslâm'dan sonra da bu isimle anılmaya devam etmiştir.<sup>60</sup> Yukarı Mekke'de, Hacûn bölgesinde bulunan bu şî'bin girişinde Cahiliye döneminde Abdülmuttalib ailesinin meskenleri bulunuyordu.<sup>61</sup> Konumu itibarıyla bu şî'bin, Şib'bu Benîhâşim/ Şi'bu Ebî Tâlib mahallinin bitişiğinde olduğu anlaşılmaktadır. Şib'in girişinde Abdülmuttalib ailesinin meskenlerinin bulunması da bunu teyit etmektedir.

### Şi'bu'l-Akabe / Şi'bu'l-Bey'ah / Şi'bu'l-Ensâr

Üç farklı isimle anılan bu şî'b, Mina bölgesinde bulunmaktadır. Hz. Peygamber, Medinelî Evs ve Hazreç topluluğuyla bu şî'b'de Akabe Biatlarını gerçekleştirmiştir.<sup>62</sup> İnsanlardan gizli olarak yapılan bu biatlerin Mina bölgesindeki bu şî'b'de gerçekleştirilmiş olması, burasının iki tepe arası veya dere görünümünde bir yer olduğunu akla getirmektedir.

Ensarla yapılan biatlerden dolayı buraya Şi'bu Ensar dendiği ve Mina'da buldukları sırada ensarın burada konakladığı ilgili rivayetlerden anlaşılmaktadır.<sup>63</sup> Bu şî'bin girişinde Salâsil isimli bir su kuyusunun bulunduğu söylenmektedir.<sup>64</sup> Girişinde su kuyusunun bulunması, şî'blerin rastgele seçilen yerler olmadığını, buraların tercihinde yaşamaya elverişli imkânlar barındırmasının belirleyici olduğunu göstermektedir.

<sup>60</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Fedâilü's-Sahâbe*, nşr. Vasiyyullah Muhammed Abbâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 2/733; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/80.

<sup>61</sup> Fâkihi, *Ahbâru Mekke*, 3/251.

<sup>62</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 22/347 (No. 14456); Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/214.

<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/116 (No. 708); Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/303.

<sup>64</sup> Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn*, 1/12.

### Şi'bu'l-Mebâl

Bu şi'b, Arafat'la Müzdelife arasında bulunuyordu. Hz. Peygamber'in Arafat'tan Müzdelife'ye giderken binitinden inerek bevledip abdest almış olduğu yerdir. Bu olaydan dolayı burası, idrar yapılan yer anlamında Şi'bu'l-Mebâl diye isimlendirilmiştir.<sup>65</sup> Bazı kaynaklarda burası Şi'bu'l-Ezhar veya Ezâhir olarak da isimlendirilmiştir.<sup>66</sup>

### Şi'bu's-Sukyâ

Arafat'tan Mina'ya inilirken sağ tarafta bulunmaktadır. Burada Abdullah İbn Zübeyr'in açtığı büyük bir kuyu vardı ve o kuyu etrafında bir bahçe oluşturulmuştu. Yine buranın girişinde Câhiliye döneminden kalma başka bir kuyunun daha bulunduğu belirtilmektedir.<sup>67</sup> Burada bulunun kuyular nedeniyle bu şi'be, sulamak anlamına gelen sukyâ ismi verilmiştir.

### Şi'bu'l-Muhâcir

Hız. Peygamber, Vedâ haccında Mina'da hacıların konaklaması sırasında ensar, muhacir ve diğer kabilelerden hacıları ayrı ayrı bölgelerde konaklatmıştır. Muhacirler Mina'daki şi'b'lerden birisinde konaklamış ve onların ilk defa konakladıkları şi'be daha sonraları bu isim verilmiştir.<sup>68</sup>

### Şi'bu Osman b. Abdillâh b. Hâlid b. Esîd/ Şi'bu Benî Abdillâh/ Şi'bu Âli Abdillâh

Kaynaklarda farklı şekillerde isimlendirilen bu şi'b, Mekke'deki büyük vadilerden birisi olan Fah vadisi'nde, Cî'râne ile Mahdes denilen bölge arasında bulunuyordu. Fetih günü Hız. Peygamber'in Mekke'ye girdiği bölgede bulunan bu şi'b'de, Abdillâh b. Ömer isimli sahâbînin kabri bulunmaktadır.<sup>69</sup>

### Şi'bu Benî Mahzûm

Mahzumoğullarına ait olan şi'b'de, bu aşiretin meskenleri bulunuyordu. O evlerden birisinin çok büyük olduğu ve iki kapısı bulunduğu, içerisinde

<sup>65</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/190; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 5/24.

<sup>66</sup> Makrîzî, *İmtâü'l-Esmâ*, 2/114; Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ*, 8/472; Muhammed b. Abdül-bâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-Mevâhibi'l-Ledünniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 11/413.

<sup>67</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/283; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/138.

<sup>68</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/173; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/230.

<sup>69</sup> San'ânî, *el-Musannef*, 5/153; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/130, 289; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/156; Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn*, 1/48.

insanlara yemek ikramlarının yapıldığından bahsedilmektedir.<sup>70</sup> Burası muhtemelen Ebû Cehil ailesinin konağı olmalıdır. Çünkü Ebû Cehil'in babası Hişâm, fakirleri gözetmesi, ikramı ve cömertliği ile şöhret bulmuş olan, sürekli evlerinde sofralar açık bulunan bir kimse olarak bilinmektedir.<sup>71</sup>

### Şi'bu Amr b. Abdullah b. Safvân

Aşağı Mekke'de (Mesfele) bulunuyordu. Amr b. Abdullah b. Safvân el-Cumahî ailesine ait olduğu belirtilmektedir.<sup>72</sup> Ailenin burada ikametinden dolayı bölgeye bu isim verilmiştir.

### Şi'bu'l-Hâtem/Hâtim

Mesfele bölgesinde ve Küçük Ecyâd ile Büyük Ecyâd arasında bulunmaktaydı. Abdurrahman b. Attâb b. Esîd, Cemel Vak'ası'nda Hz. Aişe'nin tarafında savaşa katılmış ve öldürülmüştür. Daha sonra yüzüğünün takılı olduğu elini kuşların getirip bu bölgeye bıraktığı, yüzüğünden bu elin ona ait olduğunun anlaşıldığı, bundan dolayı da buraya yüzük anlamına gelen bu ismin verildiği belirtilmektedir.<sup>73</sup>

### Şi'bu'l-Cevz

İbrahim b. Yezîd el-Mekkî isimli ravi, Mekke'de bu şî'b'de ikamet ettiğinden dolayı kendisi buraya nispet edilerek İbrahim el-Cevzî diye şöhret olmuştur.<sup>74</sup>

### Şi'bu Sebîr

Bir tarafı Mina'ya diğer tarafı ise Hira Dağı'na bakan Sebîr Dağı üzerinde bulunuyordu. Hz. İbrahim, oğlu İsmail'i kurban etmek için Mina bölgesine geldiğinde buraya yönelmiş ve burada kararını oğluna açıklamış, oğlunun teslimiyet göstermesinden sonra da onu kesmeye yeltenmiştir.<sup>75</sup>

<sup>70</sup> Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *el-Münemmak fî Ahbâri Kureyş*, nşr. Hurşîd Ahmed Fârûk (Beirut: Âlemu'l-Kutub, 1985), 341.

<sup>71</sup> Musa'b b. Abdullah b. Musa'b ez-Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, nşr. Levi Provençal (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1953), 318.

<sup>72</sup> Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud el-Belâziürî, *Futûhu'l-Buldân* (Beirut: Dâru Mektebeti Hilâl, 1988), 1/58.

<sup>73</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/291; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/169.

<sup>74</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 3/179.

<sup>75</sup> Taberî, *Târîh*, 1/275; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 1/96.

### Şi'bu'l-Cûdî

Bu şî'b'de yaşayan ve burada ilk ev yapan kişi olması dolayısıyla Nâfî' b. el-Cûdî'ye nispetle burada bu isim verilmiştir.<sup>76</sup>

### Şi'bu Kua'ykiân

Kâbe'nin batı bölgesinde bulunan Kua'ykiân Dağı'nın eteğindeydi. Muh-temelen Abdullah b. Zübeyr'in Mekke hâkimiyeti döneminde Emevî ordusu-nun şehri kuşatması üzerine taraflar arasında meydana gelen çatışmalar es-nasındaki silah seslerinden dolayı, silah sesi, silahın şakırdaması anlamına ge-len bu isimle anılmıştır. Aynı zamanda Şi'bu Abdilllah b. Zübeyr olarak da bilinmektedir.<sup>77</sup>

### Şi'bu Benî Hâşim / Şi'bu Muhammed b. Yusuf

Şi'bu Benî Hâşim olarak bilinin bu bölge, daha sonraki tarihlerde Dâru İbn Yusuf, Şi'bu İbn Yusuf veya Şi'bu Muhammed b. Yusuf olarak isimlendiril-miştir. Bu bölgenin Hz. Peygamber'in büyük dedesi Haşim'e ait olduğu ve ondan sonra da oğlu Abdülmuttalib'e miras kaldığı belirtilmektedir. Abdül-muttalib vefat etmeden önce aşiretinin ikamet ettiği bu mahalleyi oğulları ara-sında paylaşmış ve Hz. Peygamber'in babası Abdullah'a da buradan pay vermiştir. Abdullah'ın ölümünden sonra da burası Hz. Peygamber'e kalmış-tır. Hz. Peygamber'in burada bulunan evde dünyaya geldiği kabul edilmek-tedir.<sup>78</sup> Yüzyıllar boyunca Hz. Peygamber'in doğum gününde burada Mekke halkının dini merasimler icra ettikleri belirtilmektedir.<sup>79</sup>

Muhammed b. Yusuf, Emevîler döneminin meşhur valisi Haccâc'ın kar-deşi olup Emeviler döneminde, Haşimilerden bu evin yerini satın alarak "Beydâ" isimli konağına dâhil etmiştir. Bundan sonra da burası, Şi'bu Mu-hammed b. Yusuf ismiyle anılmıştır. Abbâsîler döneminde ise hac yapmak için Mekke'ye gelen Harun Reşîd'in annesi Hayzurân, konağa dâhil edilen

<sup>76</sup> Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 1/399.

<sup>77</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/230-233; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/139.

<sup>78</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/230-233; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/246; Ebû'l-Feth Fet-huddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî İbn Seyyidünnâs, *'Uyûnu'l-Eser fî Funûni'l-Meğâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer*, nşr. İbrahim Muhammed Ramadân (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993), 1/33; Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa Abdülvâhid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976), 1/200.

<sup>79</sup> Muhammed b. Ömer b. Mübârek el-Himyerî el-Hadramî Bahrak, *Hadâiku'l-Envâr ve Metâliu'l-Esrâr*, nşr. Muhammed Gassân Nasûh Özkul (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1419/1999), 105; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 1/198.

Hız. Peygamber'in doğduğu evin alanı konaktan ayırarak yerine bir mescit yaptırmıştır.<sup>80</sup>

Hız. Peygamber'in dünyaya geldiği bu evin bulunduğu bölge, bazı kaynaklarda Şi'bu Ebi Talib şeklinde isimlendirilmiştir. Dolayısıyla bu şî'b, aynı zamanda boykot yıllarında Hâşimîlerin bir araya geldikleri yerdir. Önceleri Şi'bu Benî Hâşim, Şi'bu Ebî Tâlib diye isimlendirilen bu bölge, daha sonraki dönemlerde ve günümüzde Şi'bu Ali olarak isimlendirilmektedir.<sup>81</sup> Aşağıda detaylıca işleneceği üzere; Şi'bu Benî Hâşim, Şi'bu Ebî Tâlib, Şi'bu Ali veya Şi'bu Ali b. Ebî Tâlib tarihi süreçte aynı yeri ifade etmek için kullanılan farklı isimlerdir.

### Şi'bu Ali b. Ebî Tâlib

Bazı kaynaklarda bu isimli bir şî'bden bahsedilmektedir. Yukarıdaki paragrafta bahsedildiği üzere bu isimle anılan şî'b'in, Şi'bu Benî Hâşim veya Şi'bu Ebî Tâlib denilen şî'b olduğu anlaşılmaktadır. Hız. Hüseyin'in, Yezid'e biat etmemek için aile fertleriyle Medine'den ayrılarak Mekke'ye geldiği zaman atalarının ikamet alanı olan bu şî'b'e yerleştiği belirtilmektedir.<sup>82</sup> Abdullah b. Zübeyr'in, Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'yi hapsediği bölgenin burası olduğunun belirtilmesi<sup>83</sup> de yine bu şî'b'in ayrı bir şî'b olmadığını ve yukarıda bahsedilen şî'blerle aynı yer olduğunu teyit etmektedir.

Yukarıda müstakil olarak zikredilen şî'bler dışında kaynaklarda ismi geçen fakat haklarında bilgi bulunmayan çok sayıda şî'b'in var olduğu da görülmektedir. Şi'bu'l-Bâne Şi'bu'l-Arûs Şi'bu Eşres Şi'bu'l-Leyl (Mesfele'de),<sup>84</sup> Şi'bu Fâdih<sup>85</sup>, Şi'bu Âl-i Süfyân, Şi'bu Ebî Ziyâd, Şi'bu Amr b. Osman, Şi'bu Osman (Mina yolu üzerinde), Şi'bu Hadârime (Mina bölgesinde), Şi'bu'r-Raham (Mina bölgesinde), Şi'bu Benihallâk, Şi'bu'n-Nâkah, Şi'bu Erinî, Şi'bu Ernebe, Şi'bu'l-Beyn, Şi'bu Umâra, Şi'bu'l-Bişâme, Şi'bu Ğur, Şi'bu Sukyâ, Şi'bu Âl-i Muharrak<sup>86</sup>, Şi'bu Benîkinâne, Şi'bu'l-Muttalib b. Ebîvedâa, Şi'bu'l-Mubeyyida, Şi'bu Ernâ da yine Mekke civarındaki şî'blerden bazılarıdır. Son iki

<sup>80</sup> Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd*, 1/338; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 1/198.

<sup>81</sup> Bilâdî, *Meâlimu Mekke*, 145.

<sup>82</sup> Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud ed-Dîneverî, *Ahbâru't-Tivâl*, nşr. Abdülmen'am Âmir (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1960), 229.

<sup>83</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/78; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/175; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/255; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh* (Kahire: Mektebtü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.), 6/21.

<sup>84</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/294; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/172, 189, 193, 204.

<sup>85</sup> Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 1/399.

<sup>86</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/222, 2/235, 271, 275, 276, 278; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/101, 152, 178, 182, 195, 210, 211, 255, 285, 5/24, 67.



şî'b'in Ecyâd civarında bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>87</sup> Bu şî'blerden bazıları farklı isimlerle birbirlerinin yerine kullanılmış olabileceğini de göz önünde bulundurmamak gerekmektedir.

Görüldüğü üzere şî'b kavramı, Mekke bölgesinde çok kullanılan bir kavramdır. Bunun temel sebebi ise bölgenin coğrafi özelliğidir. Nitekim Mekke dağlık bir bölgedir ve şî'b kavramı da direkt dağlarla irtibatlıdır. Dolayısıyla Mekke bölgesinde çok sayıda şî'b bulunuyordu ve nüfusun önemli bir bölümü buralarda yaşamaktaydı. Şî'blere verilen isimlerin orada yaşayan önemli şahıslar veya aşiretlere, bazen oralarda meydana gelen önemli ve sıra dışı olaylara nispetle verilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Mekke bölgesinde bulunan şî'bler genellikle meskûn alanlar veya yaşamsal aktivitelerin gerçekleştirildiği bölgelerdir.

#### 4. Medine Bölgesi Şî'bleri

Medine, geniş bir ova üzerinde kurulu olduğu için şehrin bitişiğinde ve yerleşim alanının yakınında dağlar bulunmamaktadır. Dolayısıyla burada Mekke'de olduğu kadar şî'blere rastlanılmamaktadır. Bununla birlikte hadisler ve tarihi rivayetlerden Medine bölgesinde de şî'blerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Medine döneminde meydana gelen bazı olayları aktaran kaynaklar zaman zaman şî'b kavramını kullanmaktadırlar. Kavramın Medine dönemindeki kullanım alanlarını tespit etmek ve Mekke bölgesi ile bu bağlamdaki farkı anlamak için kaynaklarda ismi geçen Medine'deki bazı şî'bler aşağıda sıralanacaktır.

##### Şî'bu'l-Acûz

Medine dışında ve şehre yakın bir yerde, muhtemelen Yahudilerin iskân alanlarına yakın bir bölgede bulunuyordu. Yahudi Ka'b b. el-Eşref'in burada öldürüldüğü rivayet edilmektedir.<sup>88</sup>

##### Şî'bu Benî Zibyân

Burası da Medine'nin yakınlarında bulunuyordu. Hz. Peygamber'in bu şî'b'e uğradığı belirtilmiştir.<sup>89</sup>

<sup>87</sup> San'ânî, *el-Musannef*, 5/153; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/130, 160, 296, 300; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/33, 48, 69, 136.

<sup>88</sup> İbn İshâk, *Sîret*, 319; Muhammed b. Abdullah İbn Nâsiruddîn, *Tevdihu'l-Müştebih*, nşr. Muhammed Naîm el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 5/338.

<sup>89</sup> İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, nşr. Ali Muhammed Muavvid- Adil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 1/292.

### Şi'bu Benî Harâm

Medine civarında Yahudilerden bir boyun meskenlerinin burada bulunduğundan bahsedilir. Hz. Ömer döneminde burası Fetih Mescidi'ne dâhil edilmiştir.<sup>90</sup>

### Şi'bu Sil'

Medine yakınlarında bir şî'b'dir. Hendek Gazvesi'nden sonra Eşca' kabilesi heyeti Hz. Peygamberle görüşmek için geldiğinde burada konaklamış ve Hz. Peygamber onların bulunduğu bu şî'b'e giderek kendileriyle görüşmüştür.<sup>91</sup>

### Şi'bu Eşca'

Medine civarında bulunan ve Eşca' b. Reys isimli kişinin konakladığı bir şî'b'dir. Bundan dolayı da onun ismiyle anılmaktadır.<sup>92</sup> Burası Şi'bu Sil' ile aynı yer olabilir. Çünkü ikisi de Eşca' ailesi ile irtibatlandırılmaktadır.

### Şi'bu Seyer/ Seyyer

Hz. Peygamber, Bedir Gazvesi'nde elde edilen ganimetleri, Bedir yakınlarında Safrâ denilen bölgede bulunan bu şî'b'de paylaştırmıştır. Ayrıca Bedir şehitlerinden dört kişinin buraya defnedildiği belirtilmektedir. Burada genellikle su bulunduğu ve bundan dolayı da hac yolcularının burayı menzil olarak kullandıkları rivayet edilmektedir.<sup>93</sup>

### Şi'bu Uhud

Uhud Gazvesi'nde Hz. Peygamber karargâhını buraya kurmuş, savaş başladıktan sonra muharebe alanında yaralanınca da bu şî'be taşınmıştır. Bu esnada Hz. Ali, Resulullahın içmesi için şî'b'in uç noktasında bulunan bir su kaynağından acele ile su getirmiş fakat suyun kokusu kötü olduğu için Rasulullah suyu içememiş ve o su ile yüzündeki kan lekelerini yıkamıştır.<sup>94</sup> Hz.

<sup>90</sup> Ebü'l-Hasen Nurüddîn Ali b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali el-Hasenî es-Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ* (Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999), 1/130.

<sup>91</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/233; İbn Kesir, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4/176; Şâmî, *Sü-bülü'l-Hüdâ*, 6/273.

<sup>92</sup> Ebu Zeyd Ömer İbn Şebbe, *Târîhu Medîneti'l-Münevver*, nşr. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde, 1399/1979), 1/267.

<sup>93</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/13; Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, 1/100, 147; Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Sünenü's-Sağîr*, nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Pakistan: Câmîatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989), 3/396; Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ*, 3/174.

<sup>94</sup> Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 1/437.

Musa'nın, kendisinden önce vefat eden kardeşi Hz. Harun'u burada yukarıda bir yere defnettiği rivayet edilmişse de<sup>95</sup> yalçın kayalıklardan ibaret olması ve kabir kazmaya müsait bir yer olmaması dolayısıyla bu rivayet makul görülmemiştir. Bundan dolayı buraya Şi'bu Hârûn da denilmektedir.<sup>96</sup>

İslâm tarihi ile ilgili bazı olaylar aktarılırken ismi zikredilmeyen şî'blerden bahsedilmiştir. Bunlardan birine göre; Zâtü'r-Rikâ Gazvesi'nden dönerken Hz. Peygamber ve yaklaşık dört yüz sahâbînün rüzgârın oldukça şiddetli estiği bir gece, geceleme ve çölde esen rüzgârdan korunmak için güzergâhları üzerindeki vadilerden birisinde bulunan bir şî'b'e yerleştikleri, şî'b'in girişine de güvenlik gerekçesiyle, Ammar b. Yâsir ve Abbâd b. Bişr'i nöbetçi bıraktıkları belirtilmektedir.<sup>97</sup>

Yukarıdaki olayda olduğu gibi Hz. Peygamber, ashabıyla birlikte sefer için şehir dışına çıktığı zaman gece istirahat etmek gerektiğinde vadilerdeki şî'blerden birine sığındığına dair rivayetler<sup>98</sup> ve yine Hz. Peygamber'in Medine'ye dua ederken onun çevresindeki bütün geçit ve şî'blerin melekler tarafından korunduğunu belirten rivayetler<sup>99</sup> de aynı şekilde Medine bölgesinde de şî'b'lerin var olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Medine bölgesinde şî'b kavramının yaşam alanları anlamında kullanılmadığı, daha çok kavramın kelime anlamı itibarıyla, korunmak için saklanan etrafı çevrili alanları kastettiği anlaşılmaktadır. Bu da Mekke ve Medine bölgesinde kavrama yüklenen anlam ve içeriğin ne kadar farklı olduğunu göstermektedir.

Mekke bölgesinde olduğu gibi Medine civarında da şî'bler bulunuyordu. Fakat bu şî'bler Mekke bölgesine nispetle daha az ve genellikle de şehrin uzağında idi. Medine bölgesi şî'bleri çoğunlukla şehre uzak olduğu için, buraların meskûn alanlardan ziyade kısa süreliğine sığınılan, fırtına veya rüzgâr gibi tabii afetlerden korunmak için saklanan, içerisinde dinlenmeye elverişli ortam olan, iki tepe arasındaki korunaklı alanlar olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Böylece Mekke ile Medine bölgelerinde şî'b kavramı ile kastedilen anlamlar birbirine yakın olsa da Mekke Şî'bleri kavramsal ve nitelik bakımından kendine has bir özellik arz etmektedir.

<sup>95</sup> Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ*, 2/134.

<sup>96</sup> Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ*, 3/109.

<sup>97</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 23/52 (No. 14704); Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, 1/397; Makrizî, *İmtâ'u'l-Esmâ*, 1/199.

<sup>98</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 23/51-52 (No. 14704).

<sup>99</sup> Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Hasen Abdülmen'am (Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 2001), "Menâsik", 311.

## 5. Şi'bu Ebi Tâlib

Şi'b kavramının detaylıca tahlil ve tespiti ile Mekke ve Medine bölgesi şi'bleri hakkında açıklama yaptıktan sonra şimdi çalışmanın ikinci kısmı olan Şi'bu Ebi Tâlib kavramıyla kastedilen bölgenin mekânsal tespiti konusuna değinilecektir. Bu Şi'b, Mekke'deki şi'blerden birisidir. Burayı özel kılan durum ise Hz. Peygamber'i koruma altına almak için Hâşimîlerin burada üç yıl boyunca boykota maruz kalmış olmalarıdır.<sup>100</sup>

Bu şi'b'in yerinin tam olarak neresi olduğu konusunda kaynaklarda fikir birliği bulunmamaktadır. İlk dönem kaynaklarının bölge hakkında detaylı bilgi vermemesi, buradan bahseden kaynakların farklı isimlerle bahsetmeleri ve buna bağlı olarak sonraki dönem kaynaklarının bu konuda farklı yorumlar yapmaları konuyu içinden çıkılmaz bir duruma getirmiştir.

Şi'b'in yerinin doğru bir şekilde tayin edilememiş olması, boykot olayı ve boykot günlerinde yaşananların mahiyetinin doğru olarak anlaşılmasını güçleştirmektedir. Sonuçta Şi'bu Ebi Tâlib kavramı etrafında anlam kargaşası oluşmuş olup bu durum günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Dolayısıyla bu şi'b'in mekânsal tespiti konusunda tutarlı bir sonuca ulaşmak için, kaynaklarda dağınık halde bulunan tanımlayıcı verilerin birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir.

Mekke şehri, tarihinde farklı Arap kabilelerinin hâkimiyetinde bulunmuştur. Sonunda Kureyş'in atası Kusay, Mekke'de Huzâalılara karşı üstünlük sağlayıp şehri ele geçince, Kâbe civarından başlayarak Mekke'nin topraklarını on parçaya ayırmış ve Kureyş'in on boyu arasında paylaşmıştır. Bununla birlikte Kureyş'in bazı kollarını ise Mekke dışına yerleştirmiştir. Bu boylardan Mekke'de iskân edilenlere "Kureyşü'l-Bitâh", Mekke dışında çöle (Badiye) yerleştirilenlere de "Kureyşü'z-Zevâhir" denilmektedir.<sup>101</sup> Kureyşü'l-Bitâh denilen boylar, Mekke şehri etrafında yaşayıp nispeten yerleşik hayat şekline sahip olmalarından dolayı diğerlerine göre daha medeni ve üstün kabul ediliyor ve bu gruba dâhil olanlar bu özellikleriyle iftihar ediyorlardı.<sup>102</sup>

Mekke, derin bir vadi içerisinde ve dağların arasında yer almaktadır. Dolayısıyla Kureyşü'l-Bitâh denilen bu aşiretlerin hepsinin Kâbe'nin hemen yanı başına yerleştirilmesi, o dönemin şartlarında fiziksel alan açısından mümkün olamayacağı için onların bir kısmının şehrin etrafında yaşamaya elverişli bölgelere yerleşmiş oldukları anlaşılmaktadır. Bu şekilde Mekke'de ikamet eden

<sup>100</sup> İbn Seyyedünnâs, 'Uyûnu'l-Eser, 1/33; Makrîzî, İmtâü'l-Esmâ bimâ', 1/6; Şâmî, Sübülü'l-Hüdâ, 2/382.

<sup>101</sup> Casim Avcı, "Kureyş (Benî Kureyş)", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/442-444.

<sup>102</sup> Ezherî, Tehzîbu'l-Luğa, 5/100.

Kureyş kabilesinin boylarının topluca ikamet ettikleri alanlara “dâr” deniliyordu.<sup>103</sup> Dâr denilen bu yerleşim alanlarının bir kısmı ise şehrin hemen dışında, havadar ve yüksek yerlerde bulunuyordu.<sup>104</sup> İşte dâr olarak isimlendirilen toplu yaşam alanları zaman zaman kaynaklarda şî'b olarak da isimlendirilmektedir. Böylece dâr ve şî'b birbirleri yerine kullanılabilen kavramlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda Hâşimîlerin dârlarının bulunduğu bölgeye Şî'bu Ben'i Hâşim şeklinde bir isimlendirme yapılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Şî'bin mekânsal tespiti bağlamında, Mekke'de kazılan su kuyularından bazıları ile ilgili verilen bilgiler önemli ip uçları barındırmaktadır. Mekke'de ilk kuyuyu Hz. Âdem'in açtığına inanılmaktadır.<sup>105</sup> Bundan başka Zemzem suyunun bulunuşuna kadar bölgede yaşayan insanların su ihtiyaçlarını temin etmek için kuyular açtıkları ve bu kuyulardan su ihtiyaçlarını temin ettikleri belirtilmektedir.

Hız. İsmail'den sonra Cürhümlüleri'nin bölgeye hâkim oldukları dönemlerde ise Mekke'nin su ihtiyacının önemli bir bölümü Zemzem kuyusundan sağlanıyordu. Huzâalılarla giriştikleri hâkimiyet mücadelesini kaybeden Cürhümlüleri, Mekke'yi terk ederken Zemzem kuyusunun üzerini kapatıp yerini kaybettiler. Hız. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in, zemzem kuyusunun yerini tespit edip yeniden kazıncaya kadarki dönemde, şehirde yaşayan insanlar su ihtiyaçlarını karşılamak için Mekke etrafındaki bazı bölgelerde kuyular açmak zorunda kalmıştır.<sup>106</sup>

Zemzem kuyusunun açılmasından önce Mekke'de yaşayan Kureyş sakinlerinin sayısı zaman içerisinde arttığı için su kaynakları yetersiz kalmış ve şehrin etrafında yeni kuyular açılmaya başlanmıştır. Bu kapsamda Hız. Peygamber'in dedesi Hâşim, Bezzer isimli kuyuyu açmış ve bu kuyuyu halkın kullanımına sunmuştur. Bu kuyunun, Handeme Dağı silsilesinin Kuzey gölgesinden giriş kısmında ve Hacûn (Bathâ) bölgesinde, Hâşim'den sonraki dönemlerde Şî'bu Ebî Tâlib, daha sonraları da Şî'bu Ali olarak isimlendirildiği anlaşılan alanın girişine yakın bir yerde açılmış olduğu söylenmektedir.<sup>107</sup>

Özellikle hacılara su temin etmek amacıyla kazıldığı belirtilen bu kuyunun, Handeme Dağı'nın Hacûn (Bathâ) bölgesinden giriş kısmında, Cahiliye

<sup>103</sup> Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke* (Anakara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 81.

<sup>104</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/244.

<sup>105</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/214, 277; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/64.

<sup>106</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/39-41.

<sup>107</sup> Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut, 2004), 1/100; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/214; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/64; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, 1/57.

döneminde Müstenzer denilen Ebyed Dağı'nın bitişiğinde<sup>108</sup> yer aldığı ve aynı zamanda Ebû Leheb ve ailesinin ikamet ettiği yerin de buraya yakın olduğu belirtilmektedir. Açıkça konumu verilen bu kuyunun Şi'bu Ebî Tâlib'in girişinde bulunduğu rivayetlerde özellikle vurgulanmaktadır.<sup>109</sup> Ebû Leheb ailesinin evlerinin de Handeme Dağı'nın girişinde ve aynı zamanda Şi'bu Ebi Tâlib'e bitişik halde bulunuyor olması,<sup>110</sup> buradan Ebu Kubeys Dağı'na kadar olan bölgenin Hâşimilerin yaşadığı mahalle olduğu göstermektedir.

Câhiliye döneminde Kureyşliler evlerini Kabe'nin etrafına yaparlar ve böylece toplu halde yaşarlardı. Kabilelerin topluca yaşadıkları bu evler topluluğuna şî'b denilmiştir. Bu şî'blerden direkt Kâbe'ye ulaşan geçit ve yollar bulunuyordu. O dönemde Kabe'nin etrafında koruyucu bir duvar bulunmadığı için bu yoldan yürüyenler doğrudan Kâbe'ye ulaşabiliyordu. Bundan dolayı da bu geçiş yerlerine kapı denilmiş ve bu kapılar o yollardan Kabe'ye ulaşan aşiretlerin isimleriyle; Bâbu Benî Şeybe, Bâbu Benî Hâşim gibi isimlerle anılmıştır.<sup>111</sup> Benî Hâşim kapısının şu anki sa'y alanı tarafında bulunması Hâşimîlerin mahallelerinden buraya direk inildiğini göstermektedir. Bu da yine Şi'bu Benî Hâşim denilen bölgenin mevkiinin tespiti bağlamında önemli ipuçları vermektedir.

Hacûn bölgesi; Merve Tepesi'nden çıktıktan sonra Mescidi Cin tarafına yönelince ön cephede kalan ve Mualla kabristanına kadar uzanan bölgedir. Boykot yıllarında burası Mekke'nin en önemli ve en merkezi bölgesi konumundaydı. Burada çok sayıda şî'bin bulunduğu ve Mekke'nin ileri gelen ailelerinin bu bölgede ikamet ettikleri belirtilmektedir.<sup>112</sup> Hâşimoğullarının önemli bir kısmının bu bölgede ikamet ettiği anlaşılmaktadır.<sup>113</sup> Bundan dolayı da bu şî'b, bazı kaynaklarda Şi'bu Benî Hâşim ve Şi'bu Benî Abdî'l-Muttalib olarak da isimlendirilmiştir.<sup>114</sup>

<sup>108</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/109; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/68.

<sup>109</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Amr Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Cibâlî ve'l-Emkinetü ve'l-Miyâh*, nşr. Ahmed Abdü't-Tevvâb (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 1999), 41; Fâsî, *el-İkdü's-Semîn*, 1/41.

<sup>110</sup> Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 1/402.

<sup>111</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 15/13.

<sup>112</sup> Ebû Ömer İzzüddîn Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Cemâa, *el-Muhtesaru'l-Kebîr fî Sîreti'r-Resûl*, nşr. Samî Mekkî el-'Ânî (Ammân: Dâru'l-Beşîr, 1993), 27; Mustafa Fayda, "Cennetü'l-Muallâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/387-388.

<sup>113</sup> Halebî, *Siyer*, 1/92.

<sup>114</sup> Ebû Amr Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1397/1977), 199-201; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 1/522; Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed

Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin doğduğu yerden bahsedilirken Şi'bu Benî Abdî'l-Muttalib kavramı kullanıldığı gibi<sup>115</sup> aynı aşiretin çocukları olan Hz. Peygamber ile Hz. Ali'nin Şi'bu Benî Hâşim'de dünyaya geldiğinden de bahsedilmiştir.<sup>116</sup> Yine boykot günlerinde dünyaya geldiği bilinen Abdullah b. Abbas'ın doğumundan bahseden kaynakların bazıları da buradan Şi'bu Benî Hâşim olarak bahsetmektedirler.<sup>117</sup> İlgili rivayetler dikkatle tetkik edildiği zaman rivayetlerde bahsedilen mekânların aynı mekân olduğu fakat bu mekândan farklı isimlerle bahsedildiği anlaşılmaktadır. Buna göre; Şi'bu Benî Hâşim, Şi'bu Benî Abdî'l-Muttalib ve Şi'bu Ebî Tâlib kavramları ile kastedilen yerin aynı yer olduğu ortaya çıkmaktadır.

Yapılan bu isimlendirmeler aşiret liderinin ismine nispetle yapıldığı için liderin ölümünden sonraki liderin ismi ile anılan bu ve benzeri mekânların haliyle dönemlere göre isimlendirilmesi farklı olabilmektedir. Bu durum sadece bu şi'b için geçerli olmayıp bölgedeki diğer şi'bler ve mekânların isimlendirilmeleri için de geçerlidir.

Müslümanlar Hz. Peygamber'in doğum tarihi ve doğduğu yeri önemli kabul ettikleri için kaynaklar bu konuda detaylı bilgiler aktarmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, doğu tarafından Mekke'nin merkezinde yer alan, Sûku'l-Leyl denilen yerin yakınında bulunan ve Hz. Peygamber'in ailesinin ikamet ettiği mahal olan Şi'bu Benî Hâşim'de dünyaya geldiği söylenmektedir.<sup>118</sup> Geceleri açıldığı için Sûku'l-Leyl diye isimlendirilen bu pazarın Şi'bu Benîhâşim'de açıldığı belirtilmektedir.<sup>119</sup> Hz. Peygamber'in doğduğu evin bulunduğu yeri de içine alan bu bölge günümüzde de aynı şekilde Sûku'l-Leyl diye isimlendirilmektedir.<sup>120</sup>

---

İbnü'l-Cevzî, *el-Muntezam fî Târîhi'l-Umeni ve'l-Mulûk*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 6/72.

<sup>115</sup> Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife*, 201; Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 1/399.

<sup>116</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, 42/575.

<sup>117</sup> İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnu'l-Eser*, 1/33; Safedî, *el-Vâfi*, 17/121.

<sup>118</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-Latîfe fî Târîhi'l-Medîneti's-Şerîfe* (Beyrut: el-Kütübu'l-İlmiyye, 1993), 1/7.

<sup>119</sup> Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, 59.

<sup>120</sup> Bilâdî, *Meâlimu Mekke*, 145; Şürrâb, *el-Meâlim*, 150.

Bazı rivayetlerde, Hz. Peygamber'in miraç yolculuğu için Mekke'den yürütüldüğü zaman, Şi'bu Ebî Tâlib'de bulunduğu bir sırada oradan yürütüldüğü belirtilmektedir.<sup>121</sup> Başka rivayetlerde ise Ümmü Hanî'nin evinden yürütüldüğü belirtilmiştir ki onun evi de zaten aynı şî'b'de bulunmaktaydı.<sup>122</sup> İsrâ sûresinde ise Hz. Peygamber'in, Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya yürütüldüğünden bahsedilmektedir. Mescid-i Haram ile harem bölgesinin tamamı kastedildiği için, Hz. Peygamber'in Şi'bu Ebî Talib'de Ümmühânî'nin evinde bulunduğu sırada buradan yürütüldüğü ve bu durumun ayetin anlamına ters düşmediği belirtilmiştir.<sup>123</sup> Dolayısıyla genel yorumlamalara göre Hz. Peygamber'in miraca yükseltildiği yerin Kâbe'ye çok yakın olduğu sonucu çıkmaktadır. Miraçla ilgili bu rivayetlerden, Şi'bu Ebî Tâlib denilen yerin Kâbe'nin yakınında olduğu anlaşılmaktadır.

Abdullah b. Zübeyr, Mekke'de halifeliğini ilan ettiği zaman hacca gelen Hz. Ali'nin oğlu Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'yi kendisine biat etmeye çağırmış fakat o buna yanaşmamıştır. Bunun üzerine İbn Zübeyr, İbnü'l-Hanefiyye ve taraftarlarından bazıları zemzem kuyusu civarında bir yere veya Şi'bu Benî Hâşim / Şi'bu Ali denilen bölgede hapsetmiştir.<sup>124</sup> Daha sonra hapisten kurtulan İbnü'l-Hanefiyye, Emevî halifesi Abdülmelik'in kendisini daveti üzerine Şam'a gitmek için yola çıkmış fakat yaşanan bazı gelişmeler üzerine pişman olmuş ve yeniden Mekke'ye dönmüştür. Mekke'ye döndükten sonra da atalarının şî'bi olan Şi'bu Ebî Tâlib'e yerleşmiştir. İbn Zübeyr kendisini Mekke'den çıkarınca da bu sefer Taif'e gitmiştir.<sup>125</sup> İbnü'l-Hanefiyye'nin, Mekke'ye geldiğinde konakladığı mahallenin, akrabalarının meskûn olduğu ve Zemzem kuyusuna yaklaşık beş yüz metre yakınlıkta bulunan Şi'bu Ebî Tâlib olduğu, bu mahallede o dönemde de Hâşimîlerin ikamet etmeye devam ettikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hem miraçla ilgili rivayetler hem de İbnü'l-Hanefiyye olayı, Şi'bu Ebi Tâlib'in doğu tarafının hareme oldukça yakın bir noktada bulunduğunu teyit etmektedir.

Müşrikler Hz. Peygamber'i öldürmeye karar verdiklerinde Hâşimoğulları kabilesinin lideri Ebû Tâlib, Haşimileri o zaman kendi ismi ile anılan bu mahallede toplamış ve Hz. Peygamber'i koruma altına almıştır. Aşiretin büyük

<sup>121</sup> Fâkihi, *Ahbâru Mekke*, 3/247; İbn Seyyidünnâs, *'Uyûnu'l-Eser*, 1/167; Makrizî, *İmtâ'u'l-Esmâ'*, 1/48.

<sup>122</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/166; Halebî, *Siyer*, 1/516.

<sup>123</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Mervân ed-Dineverî, *el-Mücâlesetü ve Cevâhiru'l-İlm*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-u Selmân (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1999), 6/301.

<sup>124</sup> Zehebî, *Târîh*, 2/598.

<sup>125</sup> Abdülmelik b. Hüseyin el-İsâmî, *Simtu'n-Nücûmi'l-'Avâlî ft Enbâi'l-Evâili ve't-Tevâlî*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavvid (Beyru: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 3/240; Ebu Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Târîhu İbn Haldûn*, nşr. Halîl Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 3/36.



çoğunluğu zaten bu mahallede yaşıyordu. Evlilik vb. sebeplerle mahalleden ayrılmış olan aşiret üyeleri de vardı. Nitekim Hz. Peygamber'in kendisinin de evlendikten sonra eşi Hz. Hatice'nin Merve tepesi yakınında bulunan evine taşındığı ve hicrete kadar burada yaşadığı bilinmektedir. Bunun gibi evlilik veya başka sebeplerle Hâşimîlerin yaşadığı bölgenin dışında yaşamak durumunda olan başka insanların olması da muhtemeldir. Ebû Tâlib, farklı sebeplerden dolayı aşiretinin yaşadığı mahallin dışında kalan aşiret üyelerini, atalarının Şi'bi olan Haşimoğulları Şi'binde toplamıştır.<sup>126</sup>

Diğer taraftan Hâşimîlerle amca çocukları olan Muttaliboğulları da muhtemelen kendi mahallelerinden ayrılarak, Hâşimîlerin yaşadığı bu şî'be yerleşmiştir. Böylece iki akraba aşiret müşriklere karşı Hz. Peygamber'i korumak için güçlü bir savunma alanı oluşturmuştur. Bazı geç dönem kaynaklarında Haşim ve Muttaliboğullarının, Şi'bi Ebî Tâlib'de bir araya geldiklerinden bahsederken kastettikleri bir araya gelme ve bir yerde toplanmanın<sup>127</sup> mahiyeti de bundan ibaret olmalıdır. Dolayısıyla tüm Mekke'ye karşı tavır alacak kadar güçlü ve kalabalık bir aşiret olan Haşimîlerin boykot günlerinde kendi mahallelerini terk edip yeni bir yere sığınmaları mümkün gözükmemektedir. Bunun için de başka mahallelerde yaşamak durumunda olan Hâşimîlerle onların amca çocukları Muttalibîler, kaynaklarda Şi'bu Benî Hâşim, Şi'bu Ebî Tâlib ve Şi'bu Ali olarak isimlendirilen ve Ebu Kubeys Dağı'nın önünden Hacun'a kadar uzanan bu mahallede bir araya gelerek, üç yıllık boykot günlerini burada geçirmiştir.

Şu ana kadar yapılan değerlendirmelerden; Şi'bu Ebî Tâlib, Şi'bu Benî Hâşim Şi'bu Abdilmuttalib ve Şi'bu Ali gibi kaynaklarda farklı şekillerde isimlendirilen bu yerlerin aynı alanı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Nübüvvetten önce Hâşimoğullarının meskenleri burada bulunduğu için Hz. Peygamber de burada dünyaya gelmiştir. Bahse konu bu alan ise sol tarafından Ebû Kubeys Dağı'nın hemen önünden başlayıp, sağ tarafında Handeme Dağı eteklerinden Hacûn (Bathâ) tarafına kadar uzanan genişçe bir alanı içerisine almaktadır. Günümüzde Sûku'l-Leyl denilen pazarı da içine alan, Hz. Peygamber'in doğduğu evin yeri olarak kabul edilen ve şu anki kütüphane binasının bulunduğu yerden Cin Mescidi'ne doğru uzanan muntıkayı ifade etmektedir. Bezzer kuyusu ise şî'b'in, Hacun tarafından giriş kısmında yer almaktadır. Kâbe'ye yaklaşık beş yüz metre uzaklıkta olan bu alan, Mescidi Cin ve Hacun bölgesindeki Muallâ kabristanına doğru uzanan caddenin genişletme çalış-

<sup>126</sup> Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Herevî, *el-İşârâ ilâ M'arifeti'z-Ziyârât* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1423), 76.

<sup>127</sup> Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd* (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1994), 3/27.

maları sırasında tamamen ortadan kaldırıldığı için o dönemden hiçbir iz kalmamıştır.<sup>128</sup> Dolayısıyla alanın bugünkü şeklini boykot günlerindeki olaylarla örtüştürmek oldukça zor gözükmektedir.

Emevîler döneminin şöhretli valilerinden olan Haccâc b. Yûsuf'un kardeşi Muhammed b. Yûsuf bu bölgeyi Hâşimîlerden satın aldığı için daha sonraları da burası bu kişiye nispetle Şi'bu İbn Yûsuf/Şi'bu Muhammed b. Yûsuf olarak isimlendirilmiştir.<sup>129</sup> Günümüzde de buranın Şi'bu Ali olarak isimlendirildiği belirtilmektedir.<sup>130</sup>

Boykot mahalli olan Şi'bu Ebî Tâlib dışında, Mina bölgesinde olduğu belirtilen aynı isimde başka bir Şi'bden daha bahsedilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ın, Âmine ile evlendikten sonra cemerât bölgesinde Şi'bu Ebî Tâlib denilen bu yerde ve hac günlerinde Âmine'nin Hz. Peygamber'e gebe kaldığı belirtilmektedir.<sup>131</sup> Cemerât bölgesindeki Şi'bu Ebî Tâlib denilen bu Şi'b, muhtemelen Ebu Talib ailesi ve Hâşimîlerin Mina günlerinde konakladıkları Şi'b olmalıdır. Bu durumda biri Cemerât bölgesinde bulunan ve Mina günlerinde kullanılan, birisi de Hâşimîlerin sürekli ikamet merkezi olan iki farklı bölgenin Şi'bu Ebî Tâlib olarak aynı isimle müsemma olduğu anlaşılmaktadır.

## Sonuç

Mekke bölgesi tamamen dağlardan ibaret olan bir coğrafi özellik arz ettiği için şehrin etrafında çok sayıda ve değişik isimlerde Şi'bler bulunuyordu. Bir kavram olarak Şi'b; küçük vadi, dağlar veya tepeler arasındaki boşluk, dağlar arasındaki yol, dere yatağı, geçit, tehlikelerden koruyan sığınak anlamlarına geldiği gibi, toplu yaşam alanları, yaşamaya elverişli bölge ve mahalle anlamlarına da gelmektedir. Cahiliye döneminden itibaren şehrin sakinlerinin önemli bir bölümü Şi'b denilen bu alanlarda yaşıyorlardı ve bu bölgeler orada yaşayan aşiretin liderinin ismine veya oralarda meydana gelen önemli olaylara nispet edilerek isimlendiriliyordu. Bundan dolayı da bir Şi'b'in değişik dönemlerde farklı isimlerle anılmış olduğu görülmektedir.

Boykot günlerinin geçirildiği bölge olan Şi'bu Ebî Tâlib'in yerinin tam olarak nereye denk düştüğüne dair kaynaklardaki verilerin eksik ve tutarsız olduğu görülmektedir. Kaynaklarda dağınık ve dolaylı olarak paylaşılan bir kısım veriler bir arada değerlendirildiği zaman Şi'bu Ebî Tâlib denilen alanın mekânsal tespiti mümkün olabilmektedir.

<sup>128</sup> Bilâdî, *Meâlimu Mekke*, 145; Şürrâb, *el-Meâlim*, 150.

<sup>129</sup> Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ*, 1/338; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 1/198.

<sup>130</sup> Bilâdî, *Meâlimu Meke*, 145; Şürrâb, *el-Meâlim*, 150.

<sup>131</sup> İbn Cemâa, *el-Muhtesar*, 20; İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/200; Halebî, *Si-yer*, 1/59.

Kaynaklarda Şi'bu Ebî Tâlib, Şi'bu Benî Hâşim Şi'bu Abdi'l-Muttalib ve Şi'bu Ali gibi farklı şekillerde isimlendirilen bu yerlerin aynı alanı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bahse konu bu alan sol tarafından Ebû Kubey's Dağ'ının hemen önünden başlayıp, sağ tarafında Handeme Dağı eteklerinden Hacun (Bathâ) tarafına kadar uzanan genişçe bir alanı içerisine almaktadır. Günümüzde Sûku'l-Leyl denilen pazarı da içine alan, Hz. Peygamber'in doğduğu ev kabul edilen şu anki kütüphane binasının bulunduğu yerden Cin Mescidi'ne doğru uzanan mıntıkayı ifade etmektedir. Günümüzde ise burası Şi'bu Ali olarak isimlendirilmektedir. Kâbe'ye yaklaşık beş yüz metre uzaklıkta olan bu alan, Mescidi Cin ve Hacun bölgesindeki Muallâ kabristanına doğru uzanan caddenin genişletme çalışmaları sırasında tamamen ortadan kaldırıldığı için o dönemden hiçbir iz kalmamıştır.

Şi'bu Ebî Tâlib denilen bu mahallenin Kâbe'ye yakın olan kısmı, Emevîler döneminin önemli valilerinden olan Haccâc b. Yûsuf'un kardeşi Muhammed b. Yûsuf tarafından Hâşimîlerden satın alınmış, bundan dolayı da Hz. Peygamber'in doğduğu evin yerini de içine alan bu mıntika, daha sonraki dönemlerde bu kişiye nispetle Şi'bu İbn Yûsuf / Şi'bu Muhammed b. Yûsuf olarak isimlendirilmiştir.

### Kaynakça

- Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed. *el-Muntehab min Müsnedi 'Abd b. Humeyd*. nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî-Mahmûd Muhammed Halîl. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1988.
- Ahmed b. Hanbel. *Fedâilü's-Sahâbe*. Beyrut, 1983.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrut, 2001.
- Ali b. Ca'd, Ebû'l-Hasen. *Müsned*. nşr. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müssetü Nâdir, 1990.
- San'ânî, Abdürrezzâk. *el-Musannef*. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.
- Avcı, Casim. "Kureyş (Benî Kureyş)", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26/442-444. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bahrak, Muhammed b. Ömer b. Mübârek el-Himyerî el-Hadramî. *Hadâiku'l-Envâr ve Metâliu'l-Esrâr*. nşr. Muhammed Gassân Nasûh Özkul. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1419.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud el-. *Futûhu'l-Buldân*. Beyrut, 1988.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-. *Sünenü's-Sağîr*. nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Pakistan: Câmîatü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1989.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *Müsnedü'l-Bezzâr*. nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, 2009.
- Bilâdî, Âtik b. Gays b. Züveyyir b. Zâyir. *Meâlimu Mekkete't-Târîhiyye ve'l-Eseriyye*. Mekke: Dâru Mekke, 1980.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-Şağîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 1987.
- Çelikkol, Yaşar. *İslâm Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman ed-. *es-Sünen*. Suudî Arabistan, 2000.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud ed-. *Ahbâru't-Tivâl*. nşr. Abdülmen'am Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1960.
- Diyarbakrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâli Enfesi Nefis*. Beyrut, t.y.
- Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *es-Sünen*. nşr. Hasen Abdülmen'am. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-. *ez-Zâhir fi Ğarîbi Elfâzi's-Şâfi'i*. Kahire: Dâru't-Talâi', t.y.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbu'l-Luğa*. nşr. Muhammed 'Avd Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-Âsâr*. nşr. Rüşdî es-Sâlih Melhas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, t.y.
- Fâkihi, Ebu Abdullah Muhammed b. İshak. *Ahbâru Mekke fi Kadîmi'd-Dehr ve Hadîsihî*. Beyrut, 1414/1994.
- Fâsî, Takiyyüddin Muhammed b. Ahmed el-. *el-'İkdü's-Semîn fi Târîhi'l-Beledi'l-Emîn*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Ğalûş, Ahmed. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve'd-Da'vetü fi'l-Ahdi'l-Mekki*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Hâkim en-Nisâbüri. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Halebî, Nureddin Ali b. İbrahim el-. *es-Sîretü'l-Halebiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Halife b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât*. nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1397/1977.
- Herevî, Ebü'l-Hasen Takiiyyüddin Alî b. Ebî Bekr el-. *el-İşârâ ilâ M'arifeti'z-Ziyârât*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1423/2003.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu Dimeşk*. nşr. Amr b. Ğarâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Cemâa, Ebû Ömer İzzüddîn Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Muhtesaru'l-Kebîr fi Sîreti'r-Resûl*. nşr. Samî Mekkî el-'Ânî. Ammân: Dâru'l-Beşîr, 1993.
- İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-Lüğa*. nşr. Remzî Münîr Ba'lebek. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Musannef*. nşr. Kemal Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *el-Münemmak fi Ahbâri Kureyş*. nşr. Hurşîd Ahmed Fârûk. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1985.

- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Târîhu İbn Haldûn*. Beyrut, 1988.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Sûretü'l-Arz*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1938.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Abdülmelik b. Hişâm. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 2 Cilt. Beyrut, 2004.
- İbn İshâk, Muhammed. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdü'l-Meâd*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmail. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. Beyrut, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Meârif*. Kahire: el-Heye'tü'l-Misriyye, 1992.
- İbn Nâsiruddîn, Muhammed b. Abdullah. *Tevdîhu'l-Müştebih*. nşr. Muhammed Naîm el-Araksûsî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *'Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Meğâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer*. nşr. İbrahim Muhammed Ramadân Medine: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbn Şebbe, Ebu Zeyd Ömer. *Târîhu Medîneti'l-Münevvere*. Cidde, 1399/1979.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntezam fi Târîhi'l-Umeni ve'l-Mulûk*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut, 1997.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- İmam Mâlik, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbah. *el-Muvaţta'*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- İsâmî, Abdülmelik b. Hüseyin el-. *Simtu'n-Nücûmi'l-Avâli fi Enbâi'l-Evâli ve't-Tevâli*. Beyrut, 1998.
- İsfahânî, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak el-. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1974.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *Tesbîtü Delâilu'n-Nübüvve*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mustafâ, t.y.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-Târîh*. 6 Cilt. Kahire: Mektebtü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.
- Makrîzî, Takiyüddîn Ahmed b. Ali. *İmtâü'l-Esmâ bimâ li'n-Nebiyyi mine'l-Ahvâli ve'l-Emvâli ve'l-Hafedetü ve'l-Metâ'*. nşr. en-Nümeysî Muhammed Abdülhamid. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Merrâküşî, Hasen b. Ali. *el-İstîsâr fi Acâibi'l-Emsâr*. Bağdad: Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyye, 1986.
- Mervân ed-Dîneverî, Ebü Bekr Ahmed b. Mervân. *el-Mücâlesetü ve Cevâhiru'l-İlm*. nşr. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-u Selmân. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-. *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Terâsi'l-Arabî, t.y.

- Nevevî, Ebu Zekeriyye Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Tehzîbü'l-Esmâi ve'l-Luğât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, t.y.
- Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdillâh. *el-Fiten*. nşr. Emîn ez-Züheyrî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412/1992.
- Öner, Abdulkerim. "Hz. Peygamber'in Farklı Fikir ve Davranışlar Karşısındaki Tutumu". *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (Eylül 2020), 1087-1110.
- Safedî, Salâhuddîn Halil b. İzzüddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. nşr. Ahmed el-Arnâvût-Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân. *Sünenü Saîd b. Mansûr*. nşr. Habîburrahmân el-Â'zamî. 2 Cilt. Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1982.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Et-Tuhfetü'l-Latîfe Fî Târîhi'l-Medîneti's-Şerîfe*. 2 Cilt. Beyrut: el-Kutubü'l-İlmiyye, 1993.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. nşr. Abdurrahman b. Yahya. Haydarâbâd: Meclisu Dâirati'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1962.
- Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nurüddîn Ali b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali el-Hasenî. *Vefâü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*. Beyrut, 1419/1999.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddîn Ebu'l-Muzaffer. *Mirâtü'z-Zemân fi Tevârîhi'l-A'yân*. nşr. Muhammed Berakât-Kâmil Muhammed el-Harrât. 23 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullâh b. Ahmed. *er-Ravdu'l-Unuf*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Terâsi'l-Arabî, 1412/1992.
- Şâmî, Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî eş-. *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi Sîreti Hayri'l-İbâd*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1993.
- Şürrâb, Muhammed b. Muhammed Hasen. *el-Meâlimu'l-Esîra fi's-Sünneti ve's-Sîra*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1411/1991.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. nşr. Hamdî b. Abdülmeccid es-Selefi. 2. Bs, 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. Beyrut, 1387/1968.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Tefsîru't-Taberî*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2000.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd. *Müsned*. nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-. *Kitâbu'l-Meğâzî*. nşr. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989.
- Ya'kûbî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebî Ya'kûb. *Kitâbu'l-Büldân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Yefuranî, Muhammed b. Abdülhak. *el-İktidâb fi Ğarîbi'l-Muvatta*. nşr. Abdurrahman b. Süleyman. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2001.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Amr. *el-Cibâlû ve'l-Emkinetü ve'l-Miyâh*. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 1999.
- Zübeyrî, Musa' b b. Abdullâh b. Musa' b ez-. *Nesebu Kureys*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1953.

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

## ***DİN GÖREVLİLERİNİN SÜNNET EKSENLİ DİNDARLIK DÜZEYLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA: TUTAK VE KAYNARCA İLÇELERİ ÖRNEĞİ***

*A Sociological Study on Religiosity Levels of Religious Officials in the Context of Sunnah:  
The Case of Tutak and Kaynarca Districts*

### **Mustafa SAFA**

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Asst. Prof., Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Ağrı/Türkiye

[msafa@agri.edu.tr](mailto:msafa@agri.edu.tr)

<http://orcid.org/0000-0002-6202-2315>

### **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 17/05/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 11/06/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/06/2021

Atf/Citation: Safa, Mustafa. "Din Görevlilerinin Sünnet Eksenli Dindarlık Düzeyleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Tutak ve Kaynarca İlçeleri Örneği". *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021): 325-349.

## Din Görevlilerinin Sünnet Eksenli Dindarlık Düzeyleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Tutak ve Kaynarca İlçeleri Örneği

### Öz

Bu çalışmada, İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarını topluma anlatmak ve topluma din hizmeti vermekle yükümlü olan din görevlilerinin dindarlık boyutu kendi hayatlarında sünneti yaşama düzeyleri üzerinden incelenmiştir. Din görevlileri, Kur'an-ı Kerim'in Allah'a imandan sonra Hz. Muhammed'e imanı emrettiğini; Allah'a itaatin Hz. Muhammed'e itaat etmekle gerçekleşeceğini topluma anlatırlar. Kur'an-ı Kerim'i rehber, Hz. Peygamberi örnek olarak topluma anlatan din görevlileri, vahyi insan hayatıyla buluşturan Hz. Peygamberin söz, davranış ve onayları olan sünnetin günümüzde topluma anlatılması ve aktarılması görevini üstlenmiş rehberlerdir. Bu çalışmada, topluma sünneti anlatan ve aktarmaya çalışan din görevlilerinin dindarlık düzeyleri sünneti kendi hayatlarında yaşama ve temsil etme boyutunda beşli Likert ölçeğine göre kapalı uçlu sorulara verdikleri cevaplar üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede din görevlilerinin kendi hayatlarında sünneti yaşama düzeylerinin ne olduğu ve meslek hayatlarında Hz. Peygamber gibi örneklik oluşturup oluşturmadıkları araştırılmıştır. Araştırmanın örneklemini Ağrı'nın Tutak ve Sakarya'nın Kaynarca ilçe müftülüklerine bağlı ilçelerde ve köylerinde imamlık yapan din görevlileri oluşturmaktadır. Din görevlilerinin sünnete dayalı dindarlık düzeyleri, beşli Likert ölçeğine göre hazırlanan bağımlı değişken sorulara verdikleri cevapların sosyo-demografik bağımsız değişkenler bağlamında incelenerek analiz edilmesiyle elde edilmiştir. Elde edilen verilerin analiz edilmesi sonunda, İmam-Hatip Lisesi, Ön Lisans ve Lisans mezunu gibi farklı eğitim seviyelerine sahip din görevlilerinin sünneti yaşama düzeylerinde anlamlı bir farklılığın olmadığı; görev yaptıkları bölgeye göre sünneti yaşama düzeylerinde anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Tutak, Kaynarca, Din Görevlisi, Sünnet, Dindarlık.

### A Sociological Study on Religiosity Levels of Religious Officials in the Context of Sunnah: The Case of Tutak and Kaynarca Districts

#### Abstract

In this study I examine the level of religiosity of religious officials, who are obliged to explain the principles of belief, worship and morality of the religion of Islam to the society and to provide religious services to the society, in terms of how much they incorporate Sunnah in their own lives. Religious officials preach that the Quran orders faith in the prophethood of Muhammad after faith in Allah; obedience to Allah will only be complete by obeying Prophet Muhammad. The religious officials, who introduce the Quran as a guide, and the Prophet as an example to the society, are the public officials and guides who undertake the task of explaining and conveying the Sunnah, which is the words, behavior and approval of the Prophet who brought revelation to human life. This study determines the religiosity levels of the religious officials. In terms of living and representing Sunnah in their own lives, through their answers to closed-ended questions in a five-point Likert scale. In this context, I investigated the level of religious officials in a sunnah-life nexus and whether they could set an example like a prophet in their Professional life. The sample of the study consists of religious officials who work as imams in the districts and villages of Tutak in Ağrı and Kaynarca in Sakarya. Religiosity levels of religious officials based on sunnah were obtained by analyzing their answers to the dependent variable questions prepared according to the five-point Likert scale controlling for socio-demographic independent variables. At the end of the analysis of the obtained data, it was found that there is no significant difference in the level of sunnah-life nexus among religious officials with different education levels such as Imam-Hatip High School, Associate's and Bachelor's degrees; It was determined that there is a significant difference in the level of sunnah-life nexus according to the region they work.

**Keywords:** Sociology of Religion, Tutak, Kaynarca, Religious Official, Sunnah, Religiosity.

### Giriş

İslam dinini Mekke ve Medine toplumları örneğinde insanlığa tebliğ eden Hz. Muhammed, teorik vahyi bizzat kendi hayatında ve içinde yaşadığı toplumda hayata aktararak önce kendi toplumuna ve evrensel boyutta bütün insanlığa rehberlik



etmiştir. Müslümanlar ve insanlık için hidayet kaynağı vahyin Hz. Peygamberin uygulamalarıyla hayata aktarılmasına, yani Hz. Peygamberin vahiy kaynaklı sözlerine, davranışlarına ve vahye ters düşmeyen onayladığı uygulamalara sünnet denilmektedir (Bedir, 2010, 38/150). Topluma İslam'ın ibadet hayatını ve bir müminin yaşaması gereken sosyal hayatı sünnet üzerinden anlattıklarını dile getiren din görevlileri, Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamberin hayatını inananlara örnek gösterdiğini, Müslümanların da hayatlarını Hz. Peygamberin örnek hayatı olan sünnet üzere yaşamaları gerektiğini tebliğ ederler.

Hz. Peygamberin her türlü eziyet ve sıkıntıya göğüs gererek inananlara ve diğer insanlara erdemli bir dindarlık örneği sunduğunu anlatan din görevlileri, bir insan olarak en güzel ahlaka Hz. Peygamberin sahip olduğunu, inanan insanlar için gerçek örneklik ve rehberliğin de Allah'ın resulü Hz. Muhammed'in hayatında olduğunu Kur'an-ı Kerim'deki iki ayet üzerinden açıklarlar. Bu ayetlerden birincisinde Hz. Peygamberin en üstün ahlaka sahip bir insan olduğu hükmü ortaya konulmaktadır: "Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin." (Kalem 68/4). Diğer ayette ise, üstün ahlaka sahip olan Hz. Peygamberin örnek alınması gerektiği vurgulanmaktadır: "İçinizden Allah'ın lütfuna ve ahiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Allah'ın resulünde güzel bir örneklik vardır." (Ahzab 33/21).

Din görevlileri, Allah'ın inanan Müslümanlardan istediği dosdoğru hayata ancak Hz. Peygamberin rehberliği olan sünnetin yaşanmasıyla ulaşılabileceğini, Hz. Peygamberin "Veda Hutbesi" nde vasiyet ettiği Kur'an ve Sünnet emaneti üzerinden anlatırlar. "... Ey müminler! Size iki emanet bırakıyorum. Onlara sımsıkı sarıldığınız takdirde bir daha asla yolunuzu şaşmazsınız. Bunlar Allah'ın kitabı Kur'an'la peygamberinin sünnetidir. ..." (Erul, 2012, 42/592). Yine din görevlileri, Kur'an-ı Kerim'in emir ve yasaklarla teorik olarak ortaya koyduğu rehberliğin Hz. Peygamberin yaşamında vücut bularak somutlaştığına, Hz. Peygamberin yaşayan bir Kur'an olduğuna Hz. Aişe'nin şu sözünü delil getirirler: "Hz. Peygamberin ahlakı Kur'an idi" (Müslim, müsafirin, 139; Ebu Davut, tatavvu, 26).

İslam düşüncesine göre, Hz. Peygamberden sonra Müslüman topluma vahiy anlatma ve aktarma görevi İslam'ı bilen alimlerin sorumluluğunda devam etmektedir. Müslüman toplumda alimler, Hz. Peygamberin tebliğ ve önderlik görevinin temsilcileri olarak, topluma Kur'an ve sünneti anlatan, aktaran peygamber varisleri kabul edilmiştir: "... Şüphesiz ki alimler, peygamberlerin vârisleridir. Peygamberler altın ve gümüşü miras bırakmazlar; sadece ilmi miras bırakırlar. O mirası alan kimse, bol nasip ve kısmet almış olur." (Ebu Davud, ilim: 1; Tirmizi, ilim: 19; Buhari, ilim: 10). Hz. Peygamberden sonra İslam alimleri ve din görevlileri, birinci dereceden bu emanetin mirasçıları durumundadır. Hz. Peygamberin sünnetini topluma anlatan ve aktarmaya çalışan din görevlilerinin öncelikle kendi sosyal hayatlarında Hz. Peygamberin örnekliğini yaşayarak olması gereken örnek davranış kalıplarını topluma göstermelerinin cemaatleri tarafından beklendiği bilinmektedir.

Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olarak görev yapan din görevlileri, 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu’na tabi, resmi devlet görevlileridir. 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun’un 12. maddesine göre İmam-Hatip ve Müezzin-Kayyımlar; “Cami ve mescitlerde din hizmetlerini yürütmek ve dinî konularda toplumu bilgilendirmekle görevlidir” ibaresiyle, cami görevleri yanında halkı dini konularda bilgilendirme görevini de üstlenmişlerdir. Din görevlisi, bir toplumda değişim ne kadar hızlı olursa olsun, şartların değişmesi ile değişen din anlayışları karşısında İslam dininin asli unsuruna bağlı kalarak din hizmetlerini yürüten kişi olarak çok önemli bir rehberlik görevi üstlenmiştir.

Din görevlisi, Müslüman bir toplumda ayrıcalıklı bir grup olmamakla birlikte, dini olarak kendisini iyi yetiştirmiş, dini anlatma tekniklerini iyi öğrenmiş, topluma örneklik eden, din ve dini kurumlara hizmet veren bir kişi olarak kabul edilmektedir. Diğer bir ifade ile din görevlisi, Hz. Peygamberin tebliğ ettiği İslam’ın kendi çağındaki Peygamber mirasçısı, samimi, dürüst ve güvenilir, güzel ahlak sahibi, bilgili, söz ve davranış uygunluğuna sahip aynı zamanda davranışlarıyla örnek olma niteliklerine sahip olması gereken; öğrenme, öğretme ve örneklik özelliklerini taşıyan kimsedir (Keleş, 2019, s. 45). Bu çerçevede din görevlilerinin, Hz. Peygamberin tebliğ ve irşat görevini üstlenmiş, Hz. Peygamberin vahiy kaynaklı yaşantısını ve davranışlarını sünnet olarak yaşayan ve sünnet eksenli bir dindarlığı temsil eden dini rehberler oldukları söylenebilir.

Dindarlık, insanın inandığı ve uyguladığı dini esaslar temelinde ortaya koyduğu dini tutum, deneyim ve davranış biçimini ya da inanılan dinin emir ve yasaklarına göre ortaya konulan yaşam biçimini ifade eden bir kavram ve olgudur (Bilgin, 2014, s. 76). Dini inancı güçlü olan ve hayatını dini kurallara göre yaşayan; bağlı bulunduğu dinin emir ve yasaklarına hakkıyla uyan, dinine kuvvetle bağlı kimselere dindar denilir (Keleş, 2019, s. 18). Dindarlık, dine inanma ve bağlanma derecesini gösteren çok yönlü ve kapsamlı bir kavramdır. İnsan hayatında yaşantının dini boyutu, farklı kültür, sosyo-ekonomik çevre ve değişik toplumlarda farklı şekillerde yer alır ve birbirinden farklılıklar gösterir (Kirman, 2016, s. 81).

İnsanların dini yaşantı ve tecrübeleri sosyal hayata çeşitli renk ve şekillerde yansımaktadır. Din ve toplum ilişkilerinde çok çeşitli dindarlık tiplerinden bahsedilebilir. Ünver Günay’ın ifadesiyle; dini hayatın şiddetine göre Ateşli, Alaca, Mevsimlik, Oportünist, İlgisiz dindarlık tipleri gibi halk dindarlığı diyebileceğimiz dindarlık çeşitleri vardır. Ancak din görevlilerinin dindarlığı söz konusu olduğunda, yine Günay’ın “Seçkinlerin Dindarlığı” (Günay, 1999, s. 260-264), dediği Kur’an ve Hz. Peygamberin sünnetine dayalı dindarlık tipi olan kural ve ilkelere bağlı “Kitabi Dindarlık” söz konusu olmaktadır. Çünkü din görevlileri toplumdan Kur’an ve sünnete uygun bir dini hayatı istemektedirler. Dindarlığı Kur’an ve sünnet üzerinden açıklamaya çalıştığımızda, dindarlığın Hz. Peygamberin örnek hayatında gösterdiği inanç, tutum ve davranış bütünlüğü temelinde anlaşılması ölçülmesi ve ölçeklendirilmesinin zorunluluğu öne çıkmaktadır ki, Hz. Peygamberin vahyin inanç, ibadet,

organizasyon, cemaat, hukuk ve ahlak gibi boyutlarında gerçekleştirdiği dindarlığın dikkate alınması gerekmektedir (Okumuş, 2018, s. 232). Sünneti yaşama, yaşatma ve topluma aktarma görevini yürüten din görevlilerinin dindarlığına, seçkinlerin dindarlığı manasında “Kitabi Dindarlık” denilebileceği gibi “Sünnet Eksenli Dindarlık” denilmesi de mümkün olabilecektir. Bundan dolayı din görevlilerinin dindarlık düzeylerinin tespitinde yine din görevlilerinin sünnete uygun olduğunu düşündükleri dini hayat ölçü olarak alınacağından “Sünnet Eksenli Dindarlık” kavramı kullanılmıştır.

“Din Görevlilerinin Sünnet Eksenli Dindarlık Düzeyleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Tutak ve Kaynarca İlçeleri Örneği” isimli bu çalışmada, topluma sünneti anlatan ve aktarmaya çalışan din görevlilerinin dindarlık düzeyleri sünneti kendi hayatlarında yaşama ve temsil etme boyutunda beşli Likert ölçeğine göre kapalı uçlu sorulara verdikleri cevaplar üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede din görevlilerinin kendi hayatlarında sünnet yaşam düzeylerinin ne olduğu ve meslek hayatlarında Hz. Peygamber gibi örnek oluşturup oluşturamadıkları araştırılmıştır. Araştırmanın örneklemini Ağrı’nın Tutak ve Sakarya’nın Kaynarca ilçe müftülüklerine bağlı ilçelerde ve köylerinde imamlık yapan din görevlileri oluşturmaktadır. Araştırmaya Tutak’tan 58 İmam-Hatip, Kaynarca’dan 67 İmam-Hatip olmak üzere toplam 125 imamlık yapan din görevlisi katılmıştır. Din görevlilerinin sünnete dayalı dindarlık düzeyleri, beşli Likert ölçeğine göre hazırlanan bağımlı değişken sorulara verdikleri cevapların sosyo-demografik bağımsız değişkenlerden özellikle eğitimleri ve görev yaptıkları bölgeler bağlamında incelenerek analiz edilmesiyle elde edilmiştir.

### 1. Araştırmanın Problemi, Önemi ve Amacı

Araştırmalarda problem, bir konuyla ilgili bilinmek istenen hususu ifade eder. Bir araştırmanın problemi, araştırılabilir, anlamlı, orijinal ve güncel olmalı ve araştırmaya ayrılan süre içinde araştırılabilirliktir. Araştırmalarda genellikle araştırmanın konusu ile problemi birbirine karıştırılmaktadır. Araştırma konusu, araştırma problemine göre oldukça kapsamlı, araştırma yapılması düşünülen alanla ilgilidir (Büyüköztürk vd., 2019, s. 41). Araştırmanın konusu, bilgi toplamak istenen şey ile ilgili iken; “konuyla ilgili neyi bilmek istiyorum?” sorusu araştırmanın problemini oluşturmaktadır (Şavran, 2014, s. 125). Bu araştırmanın konusu “Din Görevlisi ve Sünnet” başlığıyla ifade edilebilir. Bu konu çerçevesinde din görevlilerinin topluma anlattıkları ve aktarmaya çalıştıkları Hz. Peygamberin sünnetiyle ilişki boyutları, sünnete bağlı hayatları, yani din görevlisinin sünnete bağlı dindarlık düzeyi ve dindarlık düzeylerinde eğitim ve bölge farklılığının sünnet yaşamına etki boyutları araştırmanın problemlerini oluşturmaktadır.

Din görevlisi, Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı din hizmeti yürüten Müftü, Vaiz, Kur’an Kursu Öğreticisi, İmam-Hatip ve Müezzin-Kayyım görevlerinde resmi ola-

rak çalışan görevlilerdir. Bu görevlilerden en çok imamlar, şehirlerden köylere, köylerden mezralara kadar her yerde günde beş vakit, hayatın her alanında toplumla iç içe, toplumun her kesimiyle sosyal hayatı paylaşan kişilerdir. Din görevlileri toplumda dini ibadetleri yerine getirmede topluma rehberlik eden, topluma İslam ahlakını anlatan ve aktaran devlet memuru sınıfı içinde yer alan elemanlardır. Din görevlileri, toplumu dini konularda aydınlatmak için irşat görevi yaparken vaaz ve hutbelerinde “Kur’an’la Yaşamak”, “Kur’an ve Sünnet Bir Bütündür”, “İslam’ın İki Ana Kaynağı Kur’an ve Sünnet” konularını sık sık gündeme getirirler (URL 1, Hutbeler, 2018, 2019, 2020). Toplumda İslam’ın inanç, ibadet ve ahlak ilkelerini topluma anlatmak, aktarmak ve yaşanır hale getirme görevini üstlenmiş olan din görevlileri İslam ahlakını sünnet üzerinden anlatmaktadırlar.

İslam fıkında ve düşüncesinde Kitap ve Sünnet, İslam dininin iki ana kaynağı olarak kabul edilmiştir. Kur’an-ı Kerim’deki Allah’ın emir ve tavsiyelerini, Hz. Peygamberin Allah tarafından övülerek önerilen örnekliliğini topluma aktarma görevini üstlenmiş olan din görevlileri, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan “İslam’ın İki Ana Kaynağı Kur’an ve Sünnet” konu başlıklı hutbede, Kur’an ve sünnetin sosyal hayatla ilgili değeri topluma şu cümlelerle aktarmışlardır: “Bugünümüzün ve yarınımızın, dünyamızın ve ahiretimizin inşa edici gücü, rehberi Kur’an-ı Kerim’dir. Kur’an’ın hayatla buluştuğu, anlaşılır ve yaşanılır hale geldiği yer Peygamberimizin sünnetidir. Bu yüzden biz, on dört asırdır Din-i Mübin-i İslam’ı bu iki ana kaynaktan öğreniriz. Kur’an-ı Kerim, bize Allah’a imanla birlikte Peygamberimize imanı da emreder. Allah’a itaatın hemen ardından Peygamberimize itaati de ister. Zira Yüce Kitabımızı bize tebliğ edip öğreten Peygamberimizdir. Kur’an, onun örnekliliğinde yaşanan bir hayat modeline dönüştürülmüştür. Kur’an’ın aydınlığında, Efendimizin eşsiz önderliğinde hayatlarını tanzim edenler, istikametlerini asla kaybetmeyeceklerdir.” (URL 1, Hutbeler, 02.02.2018).

Hız. Peygamberin sünneti kelimalara göre, “Hız. Peygamber ve ashabının itikat ve amelde takip ettiği yol” iken (Çelebi, 2010, 38/153); fıkıhçılara göre, “Hız. Peygamber’in söz, fiil ve onaylarının ortak adı, şer’i delillerin ikincisi”dir (Bedir, 2010, 38/150). Fıkıh usulcülerine göre sünneti, “Farz yahut vacip derecesinde olmaksızın yapılması dinen istenen fiil anlamında bir fıkıh usulü terimi” olarak tanımlar ve Hız. Peygamberin peygamber sıfatıyla vahiy kaynaklı yaptığı davranışları sünnet olarak dini hükümlerin kaynağı kabul ederler (Koca, 2010, 38/154).

İslam düşüncesinde, Kur’an-ı Kerim gibi sünnetin de hayatı ve insanı bir bütün olarak kapsadığı; dini dünyadan, dünyayı ahiretten ayırmadığı; Cenab-ı Hak tarafından Hız. Peygambere gönderilen son ilahi vahyin uygulamasından ibaret olduğu ifade edilmektedir (Çelebi, 2010, s. 154). Ayrıca, sünnetin Hız. Peygamber ve ashabının İslam’ı anlama ve uygulama biçimini gösterme ve onu gelecek nesillere taşıma gibi önemli bir işlevinin olduğu; bu özelliğiyle Müslümanlar arasında anlayış ve uy-

gulama birliğini sağlama işlevine sahip olduğu; bu işleviyle Müslümanların dünyanın her yerinde ortak bir inanç ve duyguya sahip, ortak ibadet ve davranış biçimleri ortaya koyabildiklerine dikkat çekilmektedir (Çelebi, 2010, s. 154).

Sünnet, bir siyaset tarzı, yönlendirme ve yönetme şekli olarak da tarif edilmektedir: “Hz. Peygamberin kendi döneminde İslam toplumunu, akide, ibadet, tebliğ, eğitim, ahlak, hukuk, siyaset, ekonomi gibi çeşitli alanlarda; kısacası bireysel, toplumsal ve evrensel olmak üzere hayatın her alanında, yönlendirip yönetmede, Kur’an başta olmak üzere, esas aldığı ilke ve prensipler bütününe oluşturduğu bir “zihniyet” ya da “dünya görüşü”dür.” (Kırbaşoğlu, 2015, s. 83; Ertürk, 2018, s. 22). Ayrıca, Sünnetin Kur’an’dan koparılmadan, Kur’an ve sünnetin birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak kabul edilmesi gerektiğine dikkat çeken Kırbaşoğlu, Kur’an ve Sünnet’in iç içe olduğunu şu ifadelerle dile getirir: “Kur’an ile Sünnet’in iç içe olduğu, daha doğrusu Sünnet’in merkezinde/çekirdeğinde Kur’an’ın yer aldığı ve Kur’an tarafından yönlendirilen bir davranış biçimi, hayat tarzı, dünya görüşü olduğudur. Diğer bir deyişle Sünnet, kendisinin çekirdeğini oluşturan Kur’an’ın -teorik ve pratik açıklama suretiyle- yaşayan hayata bir açılımıdır” (Kırbaşoğlu, 2015, s. 81). Görüldüğü gibi yol, hal, tavır, gidişat, çığır, hüküm gibi sözlük anlamları olan sünnet kelimesinin esas itibarıyla davranışa ve uygulamaya yönelik anlam içeriği olan bir kavram ve olgu olduğuna vurgu yapılmaktadır. Aynı zamanda bir hareketin ve davranışın sünnet adını alabilmesi için, özgünlük, süreklilik, bilinçlilik, örneklik, doğruluk, mutedillik ve kurallılık gibi özellikleri taşıması gerektiği de dile getirilmektedir (Hadislerle İslam, 2015, 1/129).

Sünnet, Hz. Peygamberle ilgili özel anlamda kullanıldığında, Hz. Peygamberin Müslümanlar için örneklik teşkil eden sözleri, davranışları ve onayları anlamına gelir. Yine Hz. Peygamber için genel anlamda ele alınırsa sünnetten Hz. Peygamberin genel örnekliği ve rehberliği anlaşılmaktadır (Hadislerle İslam, 2015, 1/129). Sonuçta sünnet, Hz. Peygamberin peygamberlik sıfatıyla Müslümanlar için örneklik teşkil eden sözleri, uygulayıp öğrettiği davranışları ve onayları olup, Hz. Peygamber ve arkadaşlarının yaşadığı dönemden bakıldığında beşeri düzlemde yaşanan İslami hayat modeli ve uygulamalar bütünüdür (Bedir, 2010, s. 151). Bu uygulamalar bütünü ile ilgili, sünnetin birinci dereceden temsilcisi ve yayıcısı konumunda olan din görevlilerinin sünneti kendi hayatlarında yaşama ve mesleki bir görev olarak yayma konusunda ne durumda olduklarını bilmek için din görevlilerine anket soruları yöneltilmiştir. Müslüman bir toplumda sürekli güncelliğini ve orijinalliğini koruyan sünnetin din görevlisi üzerindeki görünümü, sünnetin elle tutulur, gözle görülür olduğunun toplum tarafından bilinmesi ve öğrenilmesi için oldukça önemlidir.

Hz. Peygamberin etrafında ilk Müslümanlar vahyin inişine şahit olurken diğer taraftan da Hz. Peygamberin uygulamalarını ve örnekliğini gözlemliyorlardı. Günümüzde Hz. Peygamberin mirasçısı ve temsilcisi konumunda olan din görevlilerinin sünnet tasavvurları, sünnet ile ilgili görüş ve uygulamaları sünnetin güncel ola-

rak ne olduğunun anlaşılması açısından oldukça önem arz etmektedir. Din görevlileri sünnetin tebliğcisi ve temsilcisi sayıldığına göre, sünnetin güncel olarak yaşanması ve topluma aktarılmasının din görevlilerinin kendi cephelerinden ele alınarak incelenmesi ve açıklanması da ayrı bir önem taşımaktadır. Din görevlilerinin “sünnete uygun yaşamak” derken ve bunu toplumdaki istenilen sünnet yaşamını örneklik edecek şekilde yaşayıp yaşatabiliyorlar mı? Hz. Peygamberin tebliğ ve irşat görevini yürüten görevliler meslek hayatlarında tutum ve davranışlarını Hz. Peygamberin davranışlarıyla ne kadar özdeşleştiriyorlar? Bu soruların cevapları din görevlileri özelinde sünnetin canlı olarak yorumlanması anlamında hem din görevlileri hem de toplum için oldukça önemlidir.

Ayrıca din görevlileri İslam ahlakı derken sünneti, sünnet derken de İslam ahlakını mı kastediyorlar? Din görevlileri özel ve meslek hayatlarında ne kadar sünnete uygun hareket ettiklerini düşünüyorlar? Sosyal hayatın bütün alanlarında sünnet üzere yaşamak için özel gayret ve çabaları var mı? Din görevlilerinin farklı eğitim seviyeleri sünneti yaşama ve yaşatma düzeylerinde anlamlı bir etkiye sahip mi? Farklı bölgelerde görev yapıyor olmaları sünnet algılarını ve yaşamlarını anlamlı düzeyde etkiliyor mu? Bu soruların cevaplarının anket yoluyla iki farklı bölgedeki din görevlilerinden toplanacak verilerle cevaplandırılması hem din görevlilerine hem de sünnet çalışmalarına ışık tutması bakımından önemlidir.

Çalışmamızda örneklem din görevlilerini Şafi ve Hanefi farklı mezhep dokusuna sahip farklı iki bölge görevlilerinden oluşturmamız, bölge farklılığının görevlilerin kendi sünnet yaşam ve uygulamalarına bakışlarında ve yaklaşımlarında anlamlı farklılıklar oluşturup oluşturmadığının tespit edilmesine de imkan vermektedir. Tutak ve Kaynarca ilçeleri din görevlilerinin sünnet yaşamları, tutum ve yaklaşımlarının tespit edilmesiyle, diğer din görevlilerinin durumuna da ışık tutulması hedeflenmektedir. Bu amaç ve hedefler çerçevesinde bu çalışmanın, din görevlilerinin ferdi, mesleki ve sosyal hayatlarında tebliğ ettikleri sünnetle ilgili kendi sorumlulukları hakkında bir farkındalığa ulaşmalarına da katkı sağlanacağı ümit edilmektedir. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığının din hizmetlerinde din görevlilerinin sorumluluk, yeterlilik ve verimlilikleri ile ilgili tespit ve teşhislere ulaşmasına da vesile olmak istenmektedir.

## 2. Araştırmanın Yöntem ve Teknikleri

“Din Görevlilerinin Sünnet Eksenli Dindarlık Düzeyleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Tutak ve Kaynarca İlçeleri Örneği” isimli bu çalışmada, Ağrı ili, Tutak ilçesi ve Sakarya ili Kaynarca ilçeleri müftülüklerinde görev yapan din görevlilerinin kendi hayatlarında ve meslek hayatlarında sünnet eksenli dindarlık düzeyleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Anket uygulaması Tutak’ta görev yapan din görevlilerine

2018 yılı Mayıs ayında İlçe Müftülüğü aylık mutat din görevlileri toplantısında; Kaynarca İlçe Müftülüğünde görev yapan din görevlilerine 2018 yılı Ekim ayı din görevlileri aylık mutat toplantısında uygulanmıştır. Tutak'ta yapılan anket uygulamasına Tutak ilçe merkezinde ve köylerinde imamlık yapan 58 İmam-Hatip katılmıştır. Tutak, Doğu Anadolu Bölgesinde Ağrı ilinin 40 kilometre güneybatısında yer alan ilçe merkezi 7.018, köyleriyle beraber 29.987 nüfuslu bir ilçedir (URL 2). Bazı köyler Hanefi mezhebine mensup olsa da ilçe ve köylerinde yaşayan halkın büyük çoğunluğu Şafi mezhebine mensuptur. Dolayısıyla Tutak İlçe Müftülüğünde çalışan din görevlileri genel olarak Şafi mezhebi mensubu cemaate imamlık yapmaktadır. Sakarya'nın Kaynarca ilçesinde yapılan anket uygulamasına Kaynarca ilçe merkezinde ve köylerinde imamlık yapan 67 İmam-Hatip örneklem din görevlisi katılmıştır. Kaynarca ilçesi, Marmara Bölgesinde Sakarya il merkezinin 33 kilometre kuzeyinde, köyleriyle beraber 24.271 nüfuslu (URL 2), geneli Hanefi mezhebine mensup halkın oturduğu bir yerleşim birimidir.

Şafii mezhebinin yaygın olduğu Tutak'ta görev yapan din görevlilerine ve Hanefi mezhebi mensuplarının yaygın olduğu Kaynarca'da imamlık yapan İmam-Hatip din görevlilerine, "İslam ahlakı dediğimizde Hz. Peygamberin sünnetini kastederiz" ve "Sünnet, Müslüman bireyin hayatının bütün yönlerini tanzim eder" soruları genel sünnet algılarını ölçmek için sorulmuştur. Sorulan diğer altı soruyla da din görevlilerinin sünnet anlayışlarına bağlı olarak sünneti kendi hayatlarında hangi boyutlarda yaşadıkları ölçülmeye çalışılmıştır. Görevlilerin beşli Likert ölçeğine göre bu sorulara verdikleri cevaplar sünneti yaşama tutum düzeyleri açısından ortak değerlendirilmiştir. Bölge farklılığının sünnet algı ve tutum düzeylerinde anlamlı farklılık olup olmadığıyla ilgili tutumları karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir.

Araştırmada daha sağlıklı neticeler alınabilmesi için nicel ve nitel yöntemin birlikte kullanılmasına özen gösterilmiştir. Din görevlilerine sünnet yaşamlarıyla ilgili sorulan kapalı uçlu sekiz soru yanında dört tane açık uçlu soru da sorulmuştur. Sosyal bilimlerde nicel yöntem denildiğinde, gözlem ve ölçmeye dayalı, tekrarlanabilen, objektif araştırma yaklaşımı kastedilmektedir. Nitel yöntemde, gözlem, görüşme ve belge analizi gibi nitel veri toplama yöntemleri kullanılır. Algılar ve olaylar doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konulmaya çalışılır. Nitel araştırma, bireylerin toplumsal dünyalarını nasıl oluşturduklarını anlamaya ve bireylerin içinde yaşadıkları toplumsal dünyayı nasıl algıladıklarını yorumlamaya çalışır. Nitel araştırmada daha çok, Ne, Nasıl ve Niçin? sorularına cevap aranır (Kurt, 2013, s. 9).

Araştırmada, örneklem din görevlilerinin yaş ortalamaları, eğitim seviyeleri, görev süreleri, görev türleri, görev yerleri, hafızlık durumları, kitle iletişim araçlarını kullanım durumları, kredi kartı kullanım durumları, sosyal medya hesapları gibi olgusal durumlarını araştıran bağımsız değişkenler değerlendirildi. Din görevlileri-

nin kendi özel hayatlarında, meslek hayatlarında ve toplum hayatında sünnet yaşamıyla ilgili frekans dağılımları tespit edildi ve sünnet yaşamında eğitim seviyesi ve görev bölgesi bağımsız değişkenlerinin anlamlı farklılık gösterip göstermediği test edildi. Ayrıca açık uçlu sorularla da din görevlilerinin sünnet algı ve tasavvurlarıyla ilgili özgün düşünceleri tespit edilmeye çalışıldı. Ölçeğin güvenilirliği için Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı kullanılmıştır. Tablolarda verilen hem faktör hem de iç tutarlılık analizlerinin sonuçları din görevlilerinin sünnete dayalı dindarlık eğilim ölçeklerinin geçerli ve güvenilir olduğunu göstermiştir. Beşli Likert tipi sorulardan oluşan veriler, demografik veriler ve ölçek dışı değerlendirilen sorular frekans dağılımı yardımıyla incelendi. Bilgi toplama aracı olan anket formu Likert tipi sorulardan oluştuğu için tutum ölçeklerinin ortalamaları tek yönlü varyans analizine tabi tutuldu. Araştırmada gruplar arası yapılan çoklu karşılaştırmalarda, varyans analizi sırasında Anova tablosunda gözlemlenen anlamlılık düzeyinin hangi grubun lehine ya da aleyhine olduğunu tespit etmek için çoklu karşılaştırma tekniklerinden Tukey Post-Hoc çoklu karşılaştırma tekniği kullanıldı. Din görevlilerinin eğitim seviyesi bağımsız değişken grupları olan İmam-Hatip Lisesi mezunu, Ön Lisans Mezunu ve Lisans mezunu üç grup arasındaki ilişkilerin analizinde tek yönlü varyans (One-Way Anova) analizi kullanıldı. Farklı iki bölgede görev yapan din görevlilerinin Tuta ve Kaynarca görev yeri değişkeni grupları arasındaki ilişkilerin analizinde bağımsız örneklem t-testi analizi kullanıldı.

### 3. Araştırmanın Hipotezleri

Hipotezler, araştırmada olası sonuçlarla ilgili tahminlerin ifadesi olarak kabul edilmektedir. En az iki olay arasındaki ilişkiyi açıklamaya yönelik bilimsel bir öneri ya da bir önermedir (Büyüköztürk vd., 2019, s. 67). Bu önerme, ölçülebilen ya da ölçülme olasılığı görünen en az iki değişken arasındaki ilişkiyi ifade eder (Karasar, 1982, s. 62). Hipotezlere yer vermeden önce din görevlilerinin sünnet yaşamıyla ilgili yaptığımız bu araştırmada bir takım temel kabullere yer verdikten sonra hipotezlerimizi sıralayabiliriz.

Din görevlileri, İslam'ı Mekke ve Medine toplumlarına tebliğ eden Hz. Peygamberin kendisine gönderilen vahyi muhatap topluma, "Allah şöyle dedi" şeklinde teorik olarak okuduğunu, aktardığını ve bizzat kendisinin uygulayarak nasıl yaşanacağını gösterdiğini hadis kaynakları üzerinden günümüz toplumlarına anlatırlar. Hz. Peygamberin kendi hayatında bir peygamber ve bir insan olarak yaptığı dini tebliğ ve yönlendirmelerin varisleri olarak kabul edilen din görevlileri, kendilerinin Hz. Peygamberin sünnetini günümüzde yaşayarak topluma aktarma sorumlulukları olduğuna inanmaktadırlar. Kur'an vahyini Hz. Peygamberin açıklama ve uygulamaları çerçevesinde topluma aktarmaya çalışan din görevlilerini toplum, sünneti en iyi bilen ve yaşayan rehber kişiler olarak kabul etmektedir.



Bu temel kabullerden hareketle genelde bütün din görevlileri için geçerli olan, özelde araştırmamızın örneklemini oluşturan Tutak ve Kaynarca din görevlileri için bu araştırmada şu hipotezlere yer verilmiştir:

1. Din görevlileri, İslam ahlakı dediklerinde sünneti kastetmektedirler.
2. Din görevlileri, sünnetin Müslüman bireyin hayatının bütün yönlerini tanımladığına inanmaktadırlar.
3. Din görevlileri sünnetten taviz vermez, yaptıkları görevde Hz. Peygamberin uygulamalarıyla kendilerini özdeşleştirirler.
4. Din görevlileri özel ve sosyal hayatlarını sünnet eksenli yaşarlar.
5. Din görevlisi imamların eğitim seviyeleri sünnet eksenli dindarlık düzeylerinde anlamlı farklılık göstermektedir.
6. Görev yaptıkları bölge durumuna göre din görevlilerinin sünnet eksenli dindarlık düzeyleri anlamlı farklılık göstermektedir.

#### 4. Örneklem Din Görevlilerinin Olgusal Durumları

Ağrı'nın Tutak ve Sakarya'nın Kaynarca ilçelerinde görev yapan İmam-Hatip örneklem din görevlilerine, sabit ve sosyal birtakım özellikleriyle ilgili bilgiler elde etmek için olgusal sorular sorulmuştur. Din görevlilerinin olgusal durumlarıyla ilgili sorular, görevlilerin kişisel özellikleri; öğrenim seviyeleri, görev yaptıkları yerleşim birimi, hafız olup olmadıkları, sosyal medya kullanım durumlarının neler olduğu bağımsız değişkenler olarak ele alınmıştır. Araştırmada bağımsız değişkenler, bağımlı değişkenler üzerinde etkisini test etmek istediğimiz değişkenlerdir. Aynı zamanda bağımsız değişkenler, olası nedenleri oluşturur. Bağımlı değişkenler ise bu nedenlerin sebep olduğu nedenlere bağlı olası sonuçlardır. Kısaca bağımsız değişkenler bağımlı değişkenleri yani sonuçları etkilemektedir (Büyüköztürk vd., 2019, s. 61). Bu çerçevede araştırmamıza konu olan din görevlilerinin; televizyon, akıllı telefon, internet ve kredi kartı kullanıp kullanmamaları; whatsapp, e-mail, facebook, twitter, instagram gibi modern hayat araçlarını yani sosyal medyayı kullanıp kullanmamaları durumları sünneti yaşama ve sünneti temsil etme düzeylerine olası etkilerinin araştırılmasında bağımsız değişkenler olarak ele alınacaktır.

##### 4.1. Örneklem Din Görevlilerinin Görev Bölgelerine Göre Eğitim Durumları, Görev Yerleri, Görev Süreleri ve Hafızlık Durumları

Tablo 1, 2 ve 3'te din görevlilerinin olgusal durumları bağımsız değişkenlere verdikleri cevaplar üzerinden istatistiksel olarak tespit edilmiştir.

**Tablo 1.** Örneklem Din Görevlilerinin Eğitim Düzeyleri ve Görev Bölgeleri

Değişkenler	Tutak (Ağrı)		Kaynarca (Sakarya)		Toplam	
	N (Sayı)	% (Yüzde)	N	%	N	%
İmam-Hatip Lisesi mezunu	31	53,4	12	17,9	43	34,4
Ön Lisans mezunu	22	37,9	38	56,7	60	48,0
Lisans mezunu	5	8,6	17	25,4	22	17,6
Toplam	58	100,0	67	100,0	125	100,0

Tutak ve Kaynarca'da ilçe merkezi ve köylerinde görev yapan ve anketimize katılan örneklem din görevlilerinin mezun oldukları okullara göre eğitim düzeyi oranları şöyledir: Tutak ilçesi örneklem din görevlilerinin %53,4'ü İmam-Hatip Lisesi mezunu, %37,9'u Ön Lisans mezunu, %8,6'sı Lisans mezunudur. Kaynarca ilçesi örneklem din görevlilerinin 17,9'u İmam-Hatip Lisesi mezunu, %56,7'si Ön Lisans mezunu, %25,4'ü Lisans mezunudur. Bu durum Tutak din görevlilerinin Ön Lisans ve Lisans mezunu oranı %46,5 iken; Kaynarca din görevlilerinde bu oran %65,6, Tutak din görevlilerinden %19,1 puan daha yüksek olduğu görülmektedir.

**Tablo 2.** Örneklem Din Görevlilerinin Medeni Hal, Görev Yeri ve Hafızlık Durumları

Değişkenler	Tutak		Kaynarca		Toplam		
	N	%	N	%	N	%	
Görev Yeri	İlçe	6	10,3	6	9,0	12	9,6
	Köy	52	89,7	61	91,0	113	90,4
Medeni Hal	Evli	49	84,5	62	92,5	111	88,8
	Bekar	9	15,5	5	7,5	14	11,2
Hafızlık	Evet	30	51,7	16	23,9	46	36,8
	Hayır	28	48,3	51	76,1	79	63,2

Araştırmaya katılan örneklem din görevlilerinin %9,6'sı ilçe merkezlerinde görev yaparken, %90,4'ü köylerde görev yapmaktadır. Ankete katılan görevlilerin geneli %88,8 oranında evlidir. Tutak'tan 9, Kaynarca'dan 5 bekar görevli ankete katılmıştır. Görevlilerin Hafızlık durumlarına baktığımızda; Tutak örneklem görevlilerinin yarısından fazlası, %51,7 oranında hafız olduğu dikkat çekmektedir. Kaynarca din görevlilerinin ise, %23,9 oranında hafız olduğu görülmüştür.

**Tablo 3.** Tutak ve Kaynarca'da Görev Yapan Örneklem Din Görevlilerinin Görev Süreleri

Değişkenler	Tutak		Kaynarca		Toplam	
	N	%	N	%	N	%
0 – 7 Yıl	38	65,5	18	26,9	56	44,8
8 – 14 Yıl	3	5,2	15	22,4	18	14,4
15 – 22 Yıl	6	10,3	6	9,0	12	9,6
23 – 30 Yıl	9	15,5	17	25,4	26	20,8
31 ve Üstü	2	3,4	11	16,4	13	10,4

Tablo 3'te anket uygulamasına katılan Tutak din görevlisi imamların, %65,5'i 0-7 yıl aralığında; %5,2'si 8-14 yıl aralığında; %10,3'ü 15-22 yıl aralığında; %15,5'i 23-

30 yıl aralığında görev yapmakta olduklarını belirtmişlerdir. 31 yıldan fazla süreden beri çalışan 2 görevli anket uygulamasına katılmıştır. Kaynarca'da ankete katılan din görevlisi imamların %26,9'u 0-7 yıl, %22,4'ü 8-14 yıl, %9,0'u 15-22 yıl, %25,4'ü 23-30 yıl aralığında görevli olduklarını belirtmişlerdir. Kaynarca'dan %16,4 oranında 31 yıldan fazla süredir görev 11 görevli anket uygulamasına katılmıştır.

#### 4.2. Din Görevlilerinin Modern İletişim Teknolojilerini ve Sosyal Medyayı Kullanım Durumları

Tablo 4 ve 5'te, Doğu Anadolu Bölgesindeki Tutak ve Marmara Bölgesindeki Kaynarca ilçelerinde görev yapan din görevlisi imamların modern iletişim teknolojilerini ve sosyal medya araçlarını kullanım durumları tespit edilmiştir.

**Tablo 4.** Din Görevlilerinin Televizyon, Telefon, İnternet ve Kredi Kartı Kullanma Durumları

Değişkenler	Televizyon		Akıllı Telefon		İnternet		Kredi Kartı		Hiçbiri
	Evet	Hayır	Evet	Hayır	Evet	Hayır	Evet	Hayır	
Tutak	53	5	53	5	32	26	25	33	0
	%91,4	%8,6	%91,4	%8,6	%55,2	%44,8	%43,1	%56,9	%0,0
Kaynarca	56	11	61	6	45	22	41	26	0
	%83,6	%16,4	%91,0	%9,0	%67,2	%32,8	%61,2	%38,8	%0,0

Tablo 4'te ankete katılan Tutak din görevlilerinin %91,4'ü televizyon ve akıllı telefon, %55,2'si internet ve %43,1'i kredi kartı kullandığını belirtmiştir. Kaynarca din görevlilerinin %83,6'sı televizyon, %91,0'i akıllı telefon, %67,2'si internet, %61,2'si kredi kartı kullandığını belirtmiştir. Hiçbirini kullanmadığını belirten olmamıştır. Televizyon kullanımı Kaynarca'da Tutak'tan daha düşük görülürken, akıllı telefon kullanımı hemen hemen aynıdır. Tutak din görevlilerinde internet kullanımı Kaynarca'dan daha düşüktür. Kredi kartı kullanımı Tutak din görevlilerinde Kaynarca din görevlilerinden %18,1 puan daha düşüktür.

**Tablo 5.** Tutak ve Kaynarca Din Görevlilerinin Sosyal Medya Kullanımı

Değişkenler	Whatsapp		E-mail		Facebook		Twitter		Instagram	
	Evet	Hayır	Evet	Hayır	Evet	Hayır	Evet	Hayır	Evet	Hayır
Tutak	49	9	26	32	38	20	9	48	14	44
	%84,5	%15,5	%44,8	%55,2	%65,5	%34,5	%15,5	%84,5	%24,1	%75,9
Kaynarca	59	8	29	38	48	19	7	60	15	52
	%88,1	%11,9	%43,3	%56,7	%71,6	%28,4	%10,4	%89,6	%22,4	%77,6

Tablo 4'te akıllı telefon kullanan din görevlilerinin tamamının whatsapp uygulamasını kullanmadıkları; bunun Tutak'ta %6,9 oranında, Kaynarca'da %2,9 oranında olduğu görülmektedir. İnternet kullanan din görevlilerinin elektronik postayı (e-mail) daha az kullandıkları görülmektedir. Facebook kullanımı Tutak'ta %65,5 iken, Kaynarca'da %6,1 oranında daha fazla kullanıldığını göstermektedir. Hem Tutak'ta hem de Kaynarca'da Instagram kullanımının Twitter kullanımından daha yüksek oranda olduğu görülmektedir.

## 5. Din Görevlilerinin Sünnet Eksenli Dindarlık Düzeyleri

### 5.1. Din Görevlilerinin Sünnet Tasavvurları, Hz. Peygambere ve Sünnete Bağlı Dindarlık Düzeyleri

Tablo 6’da din görevlisine kendi dini ve sosyal hayatında sünnetin ne anlama geldiğiyle ilgili iki soru ile din görevlilerinin sünnet tasavvurları; diğer iki soruyla da din görevlilerinin kendi özel ve meslek hayatlarında sünnete uygun davranıp davranmadıklarıyla ilgili düşünceleri kendi cevapları üzerinden sünnetle olan ilişki yoğunlukları tespit edilmeye çalışılmıştır. Tablo 7’de din görevlilerinin sosyal hayatlarında sünnetle ilişkilerini nasıl gördükleri tespit edilmeye çalışılarak, tablodaki dört soruya beşli Likert ölçeğine göre din görevlilerinin verdikleri cevapların frekans değerleri incelenmiştir. Bu tablolarda sorulan sekiz bağımlı değişken üzerinden sünnetin din görevlisinin hayatındaki yoğunluğu beşli Likert ölçeğine göre kendi değerlendirmeleri üzerinden ölçülmeye çalışılmıştır.

**Tablo 6.** Din Görevlilerinin Sünnet Algıları ve Sünnet Eksenli Yaşama Yaklaşım Düzeyleri

İslam ahlakı dediğimizde Hz. Peygamberin sünnetini kastederiz.	N	%	Sünnet Müslüman bireyin hayatının bütün yönlerini tanzim eder.	N	%
Tamamen Katılıyorum	66	52,8	Tamamen Katılıyorum	65	52,0
Katılıyorum	45	36,0	Katılıyorum	42	33,6
Fikrim Yok	10	8,0	Fikrim Yok	9	7,2
Katılmıyorum	4	3,2	Katılmıyorum	7	5,6
Hiç Katılmıyorum	0	0,0	Hiç Katılmıyorum	2	1,6
Toplam	125	100,0	Toplam	125	100,0
Din görevlileri sünnete uygun yaşarlar ve sünnet konusunda taviz vermezler.	N	%	Din görevlileri yaptıkları görevde Hz. Peygamberin uygulamalarıyla kendilerini özdeşleştirirler.	N	%
Tamamen Katılıyorum	34	27,2	Tamamen Katılıyorum	22	17,6
Katılıyorum	48	38,4	Katılıyorum	66	52,8
Fikrim Yok	18	14,4	Fikrim Yok	13	10,4
Katılmıyorum	20	16,0	Katılmıyorum	21	16,8
Hiç Katılmıyorum	5	4,0	Hiç Katılmıyorum	3	2,4
Toplam	125	100,0	Toplam	125	100,0

Tablo 6’da din görevlilerine İslam ahlakının sünnet olup olmadığı sorularak “İslam ahlakı dediğimizde Hz. Peygamberin sünnetini kastederiz.” sorusu sorulmuş, görevliler %52,8 oranda “Tamamen Katılıyorum”, %36,0 oranında da katılıyorum diyerek %88,8 oranında “İslam ahlakı” kavramıyla sünnetin kastedildiğini belirtmişlerdir. Sünnetin yaptırım gücüyle ve etkisiyle ilgili “Sünnet Müslüman bireyin hayatının bütün yönlerini tanzim eder.” sorusuna din görevlileri önceki sorudan %3,2 daha düşük puanla %85,6 oranında katıldıkların belirtmişlerdir. “Din görevlileri sünnete uygun yaşarlar ve sünnet konusunda taviz vermezler.” sorusuna “Tamamen Katılıyorum” seçeneği %27,2 iken, “Katılıyorum” seçeneği %38,4 oranıyla;

%65,6 seviyesinde din görevlileri sünnetten taviz vermeden sünnete uygun yaşadıklarını belirtmişlerdir.

Din görevlisi imamlar, sünnet eksenli dindarlık diyebileceğimiz kendi yaşamlarıyla ilgili "Din görevlileri sünnete uygun yaşarlar ve sünnet konusunda taviz vermezler." sorusuna %65,6 oranında katıldıklarını belirterek cevap vermişlerdir. İmam din görevlilerine yaptıkları dini hizmet, tebliğ ve irşat görevinde sünnete bağlılıkları ya da bu görevlerinde Hz. Peygamber ile kendilerini özdeşleştirme durumu sorulduğunda; "Din görevlileri yaptıkları görevde Hz. Peygamberin uygulamalarıyla kendilerini özdeşleştirirler." sorusuna %70,4 oranında, özel yaşamlarıyla ilgili düzeyden %4,8 puan daha yüksek düzeyde cevap vermişlerdir.

Anket formunun sonunda sorulan açık uçlu bir soruyla din görevlilerine, "Günümüzde yapmak isteyip de yapamadığınız sünnetler var mı? Belirtiniz." şeklinde düşünceleri sorulmuştur. Bu soruya tekrarlar dışında 25 civarında görevli kendisi açısından öncelikli sünnet kabul ettiği anlaşılan ancak sosyal ya da özel birtakım sebeplerden dolayı yapamadıkları sünnetler olarak şunları yazmıştır. Duha, tehecüd, evvabin namazları, cemaat namazı, zevait sünnetler, sakal bırakmak, kılık-kıyafet, Kur'an'la ahlaklanmak, kul hakkına riayet, İslam şeriatı, Hz. Peygamberin torunlarıyla oynaması, ok atmak-ata binmek, misvak-sarık-cübbe, saygı-sevgi, sevgi-muhabbet, Hz. Peygamberin ahlakı olan Kur'an ahlakı, örf ve adetin sünnete uygun olması, bilinmeyen sünnet dul kadınla evlenmek, hayatın bütün alanlarında sünnet, muamelat ve sosyal ilişkiler. Bu durum, din görevlilerinin kendi yaklaşımlarına göre öncelik verdikleri sünnetler olarak öne çıkmaktadır.

## 5.2. Din Görevlilerinin Sünnet Eksenli Özel ve Sosyal Hayat Yaşamları

**Tablo 7.** Din Görevlilerinin Sünnet Eksenli Dindarlık Düzeyleri

Eşim çocuklarım ve akrabalarım ile ilişkilerimde Hz. Peygamber gibi davranırım.	N	%	Toplum içinde bütün davranışlarım Hz. Peygamberin davranışlarıyla uyumludur.	N	%
Tamamen Katılıyorum	13	10,4	Tamamen Katılıyorum	9	7,2
Katılıyorum	77	61,6	Katılıyorum	60	48,0
Fikrim Yok	15	12,0	Fikrim Yok	20	16,0
Katılmıyorum	18	14,4	Katılmıyorum	33	26,4
Hiç Katılmıyorum	2	1,6	Hiç Katılmıyorum	3	2,4
Toplam	125	100,0	Toplam	125	100,0
Hız. Peygamber gibi hep fedakâr ve vefakâr davranıp cemaatime örnek olmaya çalışırım.	N	%	Hayatımın bütün alanlarında davranışlarım sünnete uygun olup olmadığına devamlı dikkat ederim.	N	%
Tamamen Katılıyorum	35	28,0	Tamamen Katılıyorum	29	23,2
Katılıyorum	80	64,0	Katılıyorum	63	50,4
Fikrim Yok	7	5,6	Fikrim Yok	18	14,4
Katılmıyorum	2	1,6	Katılmıyorum	14	11,2
Hiç Katılmıyorum	1	0,8	Hiç Katılmıyorum	1	0,8
Toplam	125	100,0	Toplam	125	100,0

Tablo 7’de din görevlilerinin sosyal hayatta sünnet tasavvurları çerçevesinde ailesi içinde ve toplumun çeşitli alanlarında sünnet merkezli/eksenli davranışları kendi değerlendirmeleri üzerinden tespit edilmiştir. Din görevlileri, “Eşim çocuklarım ve akrabalarım ile ilişkilerimde Hz. Peygamber gibi davranırım.” sorusuna en iyi derecede “Tamamen Katılıyorum” diyenlerin oranı %10,4 iken, bu oranıyla beraber genel olarak katılan din görevlilerinin oranı, %72,0’dır. Sosyal hayatta Hz. Peygamber gibi davranma ile ilgili din görevlileri, “Toplum içinde bütün davranışlarım Hz. Peygamberin davranışlarıyla uyumludur.” sorusuna %55,5 oranında katıldıklarını belirtmişlerdir. Din görevlisi imamlar, cemaate karşı fedakar ve vefakar Hz. Peygamber gibi davranma ile ilgili, “Hz. Peygamber gibi hep fedakâr ve vefakâr davranıp cemaatime örnek olmaya çalışırım.” sorusuna %92,0 oranında katıldıklarını belirtmişlerdir. Sosyal hayatı sünnete uygun yaşama gayreti içinde olma ile ilgili, “Hayatımın bütün alanlarında davranışlarımın sünnete uygun olup olmadığına devamlı dikkat ederim.” soruya ise, %73,6 oranında katıldıklarını belirtmişlerdir.

### 5.3. Din Görevlilerinin Sünnet Eksenli Dindarlık Düzeylerinin Eğitim Durumuna Göre Düzey ve Farklılıkları

**Tablo 8.** Din Görevlilerinin Eğitim Durumlarına Göre Sünneti Kendi Hayatlarında Yaşamayla İlgili Tek Yönlü Anova (One Way Anova) ve Tukey Sonuçları

Değişkenler	Eğitim Durumu	N	M*	S	F	P	Fark
İslam ahlakı dediğimizde Hz. Peygamberin sünnetini kastederiz.	a. İ. H. Lisesi	43	4,47	0,702	0,373	0,689	a>b>c
	b. Ön Lisans	60	4,35	0,820			
	c. Lisans	22	4,32	0,780			
	Toplam	125	4,38	0,770			
Sünnet Müslüman bireyin hayatının bütün yönlerini tanzim eder.	a. İ. H. Lisesi	43	4,14	1,125	1,374	0,257	c>b>a
	b. Ön Lisans	60	4,30	0,850			
	c. Lisans	22	4,55	0,739			
	Toplam	125	4,29	0,940			
Din görevlileri sünnete uygun yaşarlar ve sünnet konusunda taviz vermezler.	a. İ. H. Lisesi	43	3,70	1,166	0,577	0,563	c>a>b
	b. Ön Lisans	60	3,60	1,123			
	c. Lisans	22	3,91	1,231			
	Toplam	125	3,69	1,153			
Din görevlileri yaptıkları görevde Hz. Peygamberin uygulamalarıyla kendilerini özdeşleştirirler.	a. İ. H. Lisesi	43	3,77	0,868	0,399	0,672	a>c>b
	b. Ön Lisans	60	3,58	1,078			
	c. Lisans	22	3,68	1,211			
	Toplam	125	3,66	1,031			
Eşim, çocuklarım ve akrabalarım ile ilişkilerimde Hz. Peygamber gibi davranırım.	a. İ. H. Lisesi	43	3,70	0,964	0,507	0,603	c>a>b
	b. Ön Lisans	60	3,57	0,927			
	c. Lisans	22	3,77	0,752			
	Toplam	125	3,65	0,909			
	a. İ. H. Lisesi	43	3,33	0,944	0,665	0,516	b>a>c

Toplum içinde bütün davranışlarım Hz. Peygamberin davranışlarıyla uyumludur.	b. Ön Lisans	60	3,38	1,059			
	c. Lisans	22	3,09	1,065			
	Toplam	125	3,31	1,019			
Hz. Peygamber gibi hep fedakâr ve vefakâr davranıp cemaatime örnek olmaya çalışırım.	a. İ. H. Lisesi	43	4,12	0,793	0,047	0,954	c>a>b
	b. Ön Lisans	60	4,08	0,766			
	c. Lisans	22	4,14	0,710			
	Toplam	125	4,10	0,760			
Hayatımın bütün alanlarında davranışlarımın sünnete uygun olup olmadığına devamlı dikkat ederim.	a. İ. H. Lisesi	43	3,86	0,861	0,017	0,983	a>b>c
	b. Ön Lisans	60	3,83	0,977			
	c. Lisans	22	3,82	1,006			
	Toplam	125	3,84	0,937			

M' Puanlama 1-5 arasıdır; ortalamalarda 5'e doğru gidildikçe ifade edilen yargıya yaklaşılr.

Tablo 8 incelendiğinde; “İslam ahlakı dediğimizde Hz. Peygamberin sünnetini kastederiz.” sorusuna din görevlilerinin genel yaklaşım ortalamaları  $M=4,38$  düzeyindedir. Bu düzey din görevlilerinin İslam ahlakının kaynağının sünnet olduğu hakkında yaygın bir düşünceye sahip olduklarını göstermektedir. Bu düşünce ve kabul İmam-Hatip Lisesi mezunu olanlarda daha yüksek düzeyde ( $M=4,47$ ) iken, Ön Lisans mezunlarında ( $M=4,35$ ), Lisans mezunlarında daha düşük ( $M=4,32$ ) olduğu görülmektedir. Ancak bu ortalama farklılıkları din görevlilerinin eğitim farklarının istatistiksel tutum ortalamalarında anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır. İstatistiksel anlamlı fark olması için,  $P$  (Probability/Olasılık) değeri  $0,05$ 'in altında bir değer olmalıdır ( $P<0,05$ ). Halbuki grupların bu soru karşısındaki olasılık tutum değerinin ( $P=0,68>0,05$ ) olduğu görülmektedir. “Sünnet Müslüman bireyin hayatının bütün yönlerini tanzim eder.” sorusuna eğitim gruplarından Lisans mezunları en yüksek ortalama ( $M=4,55$ ) ile yaklaşırken, Ön lisans mezunları ( $M=4,30$ ), İmam-Hatip Lisesi mezunları en düşük ( $M=4,14$ ) ortalama ile yaklaşmaktadır. Eğitim düzeyine göre gruplar arasında istatistiksel anlamlı bir fark görülmemiştir ( $P=0,25>0,05$ ). “Din görevlileri sünnete uygun yaşarlar ve sünnet konusunda taviz vermezler.” sorusuna din görevlilerinin genel yaklaşım ortalamaları  $M=3,69$  düzeyindedir. Yaklaşım sıralaması yüksekten düşüğe doğru ( $c>a>b$ ) şeklinde görülmele beraber, eğitim grupları arasında istatistiksel anlamlı bir fark yoktur ( $P=0,56>0,05$ ). Din görevlilerinin meslek ahlakıyla ilgili sünnete yakınlıklarını ölçmek için sorulan; “Din görevlileri yaptıkları görevde Hz. Peygamberin uygulamalarıyla kendilerini özdeşleştirirler.” sorusuna görevlilerin genel yaklaşımı  $M=3,66$  düzeyindedir. Bu soruda İmam-Hatip Lisesi mezun grubu kendisini daha yüksek düzeyde Hz. Peygamberle özdeş görürken ( $M=3,77$ ); Lisans mezunu din görevlileri ikinci sırada ( $M=3,68$ ) özdeş görmektedir. Ön Lisans mezunu grup ise en düşük düzeyde ( $M=3,58$ ) yer almaktadır ( $a>c>b$ ). Bu soruya karşı gruplar arasında istatistiksel anlamlı düzeyde bir tutum farklılık görülmemiştir ( $P=0,67>0,05$ ).

“Eşim, çocuklarım ve akrabalarım ile ilişkilerimde Hz. Peygamber gibi davranırım.” sorusuna Lisans mezunları ( $M=3,77$ ) ortalama düzeyinde cevap verirken, ikinci sırada İmam-Hatip Lisesi mezunları ( $M=3,70$ ) ortalama ile cevap vermişlerdir.

İmam-Hatip Lisesi mezunları ise, en alt düzeyde ( $M=3,57$ ) ortalama ile cevap vermişlerdir ( $c>a>b$ ). Eğitim grupları arasında istatistiksel anlamlı bir fark görülmemiştir ( $P=0,60>0,05$ ). Sünneti toplumda temsil etme düzeyi için sorular; “Toplum içinde bütün davranışlarım Hz. Peygamberin davranışlarıyla uyumludur.” sorusuna görevliler,  $M=3,31$  düzeyinde “ $M=3,00$ /Fikrim Yok” seviyesine yakın cevap vermişlerdir. Ön Lisans mezunları ( $M=3,38$ ) en yüksek, İmam-Hatip Lisesi mezunları ( $M=3,33$ ) ikinci sırada, Lisans mezunları ise en düşük ortalama ( $M=3,09$ ) ile cevap vermişlerdir ( $b>a>c$ ). Din görevlilerinin toplum içinde sünnete uygun yaşam ortaya koyabilme tutum düzeylerinde eğitim grupları açısından istatistiksel anlamlı bir farklılık yoktur ( $P=0,51>0,05$ ). Hz. Peygamberin vefakârlığını ve fedakârlığını temsil etme boyutuna din görevlilerinin çok iyi değerlerdir: Görevliler, “Hz. Peygamber gibi hep fedakâr ve vefakâr davranıp cemaatime örnek olmaya çalışırım.” sorusuna  $M=4,10$  genel ortalama ile iyi denilebilecek bir düzeyde cevap vermişlerdir. En yüksekte en düşüğe tutum yönü  $c>a>b$  şeklinde olup, eğitim grupları arasında anlamlı bir fark yoktur ( $P=0,95>0,05$ ). “Hayatımın bütün alanlarında davranışlarımın sünnete uygun olup olmadığına devamlı dikkat ederim.” Sorusuna görevliler  $M=3,84$  tutum ortalaması ile cevap vermişlerdir. Bu konuda İmam-Hatip Lisesi mezunları ( $M=3,86$ ) ortalamaya sahipken, Lisans mezunları ( $M=3,82$ ) ortalamaya, Ön Lisans mezunları ise, Lisans mezunlarından daha yüksek düzeyde ( $M=3,83$ ) tutum ortalamasına sahip görünmektedir. Din görevlilerinin eğitim düzeylerine göre, hayatın bütün alanlarında sünnete uygun hareket etmeye gayret etme tutumunda istatistiksel anlamlı bir farklılık yoktur ( $P=0,98>0,05$ ).

#### 5.4. Din Görevlilerinin Bölgeye Göre Sünneti Yaşama Düzey Farklılıkları Bağlımsız Örneklem T-Testi Sonuçları

Tablo 9’da Doğu Anadolu bölgesi Ağrı ili Tutak ilçesi din görevlileri ile Marmara bölgesi Sakarya ili, Kaynarca ilçesi din görevlilerinin sünneti yaşama tutumlarında anlamlı bir farklılık olup olmadığını iki bağımsız değişken üzerinden test etmek için T-Testi uygulanmıştır.

**Tablo 9.** Din Görevlilerinin Bölgeye Göre Sünneti Yaşama Düzey Farklılıkları T-Testi Sonuçları

Değişkenler	Bölge	N	M*	S	F	P
İslam ahlakı dediğimizde Hz. Peygamberin sünnetini kastederiz.	Tutak	58	4,47	0,681	0,855	0,273
	Kaynarca	67	4,31	0,839		
Sünnet Müslüman bireyin hayatının bütün yönlerini tanzim eder.	Tutak	58	4,24	1,065	2,987	0,608
	Kaynarca	67	4,33	0,824		
Din görevlileri sünnete uygun yaşarlar ve sünnet konusunda taviz vermezler.	Tutak	58	3,67	1,248	1,939	0,889
	Kaynarca	67	3,70	1,073		
Din görevlileri yaptıkları görevde Hz. Peygamberin uygulamalarıyla kendilerini özdeşleştirirler.	Tutak	58	3,50	1,047	0,741	0,098
	Kaynarca	67	3,81	1,004		
	Tutak	58	3,71	0,955	0,057	0,503



Eşim, çocuklarım ve akrabalarım ile ilişkilerimde Hz. Peygamber gibi davranırım.	Kaynarca	67	3,60	0,871		
Toplum içinde bütün davranışlarım Hz. Peygamberin davranışlarıyla uyumludur.	Tutak	58	3,33	1,015	0,231	0,874
	Kaynarca	67	3,30	1,030		
Hz. Peygamber gibi hep fedakâr ve vefakâr davranıp cemaatime örnek olmaya çalışırım.	Tutak	58	4,05	0,944	3,970	0,477
	Kaynarca	67	4,15	0,557		
Hayatımın bütün alanlarında davranışlarımın sünnete uygun olup olmadığına devamlı dikkat ederim.	Tutak	58	4,05	0,826	8,485	0,018*
	Kaynarca	67	3,66	0,993		
M* Puanlama 1-5 arasındır; ortalamalarda 5'e doğru gidildikçe ifade edilen yargıya yaklaşılr.						
* P<0,05						

İslam ahlakından sünnetin kastedilip edilmediğiyle ilgili, “İslam ahlakı dediğimizde Hz. Peygamberin sünnetini kastederiz.” sorusuna Tutak din görevlileri, Kaynarca din görevlilerinden 0,16 puan daha yüksek tutum ortalaması (M=4,47) ile katılmışlardır. Ancak her iki ilçe din görevlileri arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir (P=0,27>0,05). Sünnetin din görevlisinin hayatının bütün alanlarına müdahalesi ile ilgili, “Sünnet Müslüman bireyin hayatının bütün yönlerini tanzim eder.” sorusuna Kaynarca din görevlileri daha yüksek (M=4,33) tutum ortalaması ile cevap verirken, Tutak din görevlileri (M=4,24) ortalama ile cevap vermişlerdir. Ancak, her iki ilçe din görevlisi arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir (P=0,60>0,05). Din görevlilerinin sünnet algılarıyla ilgili bu iki soruya tutumları dört puanın üstünde en yüksek puan olan beş (5,00) puana yakın görülmektedir.

Din görevlilerinin kendi hayatlarında sünnet yaşanmasıyla ilgili genel olarak sorulan, “Din görevlileri sünnete uygun yaşarlar ve sünnet konusunda taviz vermezler.” sorusuna Tutak din görevlileri (M=3,67) ortalama ile cevap verirken, Kaynarca din görevlileri çok az bir farkla (M=3,70) ortalama ile cevap vermişlerdir. Bu durumda iki ilçe din görevlileri arasında anlamlı bir fark yoktur (P=0,88>0,05). Yine din görevlilerinin meslek hayatında sünnetin durumuyla ilgili genel bir soru olan, “Din görevlileri yaptıkları görevde Hz. Peygamberin uygulamalarıyla kendilerini özdeşleştirirler.” sorusuna Tutak din görevlileri M=3,50 ortalama ile cevap verirken, Kaynarca din görevlileri daha yüksek (M=3,81) ortalama ile cevap vermişlerdir. Her iki ilçe din görevlilerinin tutumlarında bu yargı ile ilgili istatistiksel anlamlı bir fark görülmemektedir (P=0,09>0,05). Din görevlilerinin tutum ortalamalarının 3,00-4,00 puan aralığında olması, kendi ifadeleriyle sünneti yaşama noktasında çok da iyi olmadıklarını göstermektedir.

Din görevlilerinin sünneti aile ve akraba çevresinde yaşama ile ilgili, “Eşim, çocuklarım ve akrabalarım ile ilişkilerimde Hz. Peygamber gibi davranırım.” sorusuna Tutak din görevlileri, M=3,71 ortalama ile cevap vermişlerdir. Kaynarca din görevlileri ise daha düşük M=3,60 ortalama ile cevap vermişlerdir. Ancak her iki ilçe din görevlileri arasında anlamlı bir fark görülmemektedir (P=0,50>0,05). Toplum içinde davranışlarda sünnetin yansıtılması ile ilgili din görevlilerine sorulan, “Toplum içinde bütün davranışlarım Hz. Peygamberin davranışlarıyla uyumludur.” sorusuna Tutak görevlileri, M=3,33 ortalama ile cevap verirken, Kaynarca görevlileri

M=3,30 ortalama ile cevap vermişlerdir. Her iki ilçe din görevlilerinin tutumlarında anlamlı bir fark yoktur ( $P=0,87>0,05$ ). Fedakarlık ve vefakarlıkla ilgili sünnete uygun davranma ile ilgili, “Hz. Peygamber gibi hep fedakâr ve vefakâr davranıp cemaatime örnek olmaya çalışırım.” soruya Tutak din görevlileri ( $M=4,05$ ) tutum ortalaması ile cevap verirken, Kaynarca din görevlileri ( $M=4,15$ ) tutum ortalaması ile cevap vermişlerdir. Fedakarlık ve vefakarlık tutumlarında din görevlilerinin tutum ortalamaları, diğer tutumlarına göre 5,00 en yüksek puanına daha yakın görülmektedir. Her iki ilçe görevlilerinin tutumlarında istatistiksel anlamlı bir fark yoktur ( $P=0,47>0,05$ ).

Din görevlilerinin bölge faktörüne göre sosyal hayatın bütün alanlarında davranışlarını sünnete uygun hale getirmek için dikkatli davranma hassasiyetleriyle ilgili, “Hayatımın bütün alanlarında davranışlarımın sünnete uygun olup olmadığına devamlı dikkat ederim.” sorusuna Tutak İlçe Müftülüğü din görevlileri ile Kaynarca İlçe Müftülüğü din görevlilerinin tutumları arasında Tutak din görevlileri lehine anlamlı farklılık tespit edilmiştir ( $P<0,05$ ). Tutak din görevlilerinin hassasiyetleri ( $M=4,05$ ) ortalama puanında iyi durumdadır. Kaynarca din görevlilerinin ortalamaları ise ( $M=3,66$ ) puan düzeyinde Tutak’tan daha düşük olduğu görülmektedir. İstatistiksel anlamlı farklılık düzeyi Tutak din görevlileri lehine  $P=0,01<0,05$  boyutundadır.

## Sonuç

Türkiye’de din görevlisi denildiğinde Diyanet İşleri Başkanlığında çalışan ve halkın içinde olan Müftü, Vaiz, Kur’an Kursu Öğreticisi, İmam-Hatip ve Müezzin-Kayyımlar anlaşılmaktadır. Özellikle de ilk olarak imamlık görevi yapan İmam-Hatip kadrosunda görev yapan memurlar akla gelmektedir. Aynı zamanda görev tanımına göre imamlar cami ve mescit hizmetlerini yürütmek ve toplumu dini konularda bilgilendirmek üzere görevlendirilmiş din hizmeti veren rehberlerdir.

Din görevlilerinin modern dünyanın insanlığın hizmetine sunduğu iletişim ağlarını ve bilişim teknolojilerini yüksek düzeyde kullandıkları görülmüştür. Görevlilerin %91,2 oranında akıllı telefon kullandığı tespit edilmiştir. Din görevlilerinin %86,3’ü Whatsapp, %68,5’i Facebook, %23,3’ü Instagram kullandığını belirtirken, Twitter kullananların oranı ise, %10,3’tür. Anket uygulamasına katılan din görevlilerinin 43 tanesi İmam-Hatip Lisesi, 60 tanesi Ön Lisans mezunu olup, 22 tanesi de Lisans mezunudur.

Din görevlilerinin sünnet tasavvurlarıyla ilgili birinci hipotezde öne sürülen din görevlilerinin İslam ahlakı kavramını sünnet anlamında kullandıklarıyla ilgili öne sürülen birinci hipotezi din görevlileri, %88,8 oranında “İslam ahlakı” kavramıyla sünneti kastettiklerini belirterek onaylamışlar, hipotezi onaylamışlardır. İkinci hipotezde, sünnetin Müslüman bireyin hayatının bütün yönlerini belirleyici bir işlevinin olduğuyla ilgili hipotez din görevlileri tarafından %85,6 oranında doğrulanmıştır. Din görevlilerinin sünnet eksenli bir dindarlık yaşamalarıyla ilgili üçüncü hipotezde

öne sürülen din görevlilerinin sünnete uygun yaşadığı ve sünnetten taviz vermemelelerini %65,6 oranında onaylarken, görevlerinde Hz. Peygamberin uygulamalarıyla kendilerini özdeşleştirdikleri hipotezini %70,4 oranında doğrulamışlardır.

Din görevlilerinin özel ve sosyal hayatlarını sünnet eksenli yaşama düzeyleriyle ilgili, görevlilere sorulan “Eşim, çocuklarım ve akrabalarım ile ilişkilerimde Hz. Peygamber gibi davranırım” sorusuna görevliler, %72,0 oranında katıldıklarını bildirecek cevap vermişlerdir. “Hayatımın bütün alanlarında davranışlarımın sünnete uygun olup olmadığına devamlı dikkat ederim” sorusunu din görevlilerinin özel yaşantı alanlarıyla ilgili anladıkları ve aile içindeki düzeye yakın bir oranda %73,6 oranında iyi düzeyde onayladıklarını belirtmişlerdir. “Toplum içinde bütün davranışlarım Hz. Peygamberin davranışlarına uygundur” sorusuna ise %55,2 oranında katıldıklarını söyleyerek sosyal hayatla ilgili sünnet eksenli bir dindarlık gösterme hususunda dördüncü hipotezin sosyal hayatla ilgili kısmını oldukça düşük, orta düzey diyebileceğimiz bir oranda doğrulamışlardır.

Din görevlisi imamların aile içinde, görevde ve toplumdaki özel hayatlarında eğitim durumlarına göre sünnet eksenli dindarlık tutumları eğitim seviyelerine göre anlamlı farklılık göstereceği ile ilgili beşinci hipotezi test etmek için tablo 8’de tek yönlü Anova Tukey testi uygulanmıştır. İstatistiksel anlamlı fark olması için Olasılık/Probability (P) değerinin 0,05’in altında bir değer olması gerekmektedir ( $P < 0,05$ ). Tablo 8’de, İslam ahlakının sünnet olduğu; sünnetin hayatın bütün alanlarında işlevsel ve etkin olduğu; din görevlilerinin sünneti taviz vermeden yaşadıkları, din görevlilerinin kendilerini görevlerinde Hz. Peygamberle özdeşleştirdikleri (1, 2, 3 ve 4. maddeler) değişkenleri Tukey test sonuçlarına göre din görevlilerinin İmam-Hatip Lisesi, Ön Lisans ya da Lisans eğitim durumunda olmalarının anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir ( $P = 0,68; 0,25; 0,56; 0,67 > 0,05$ ). Yine beşinci hipotez çerçevesinde din görevlisinin aile ve görev hayatıyla ilgili sünnet eksenli dindarlık ve hayatın bütün alanlarında sünnet üzere yaşamaya dikkat etme durumu tablonun 5, 6, 7 ve 8. maddelerine göre test edildiğinde eğitim gruplarına göre anlamlı bir fark olmadığı görülmüştür ( $P = 0,60; 0,51; 0,95; 0,98 > 0,05$ ). Bu sonuçlara göre yapılan test sonucu beşinci hipotezimiz reddedilmiştir.

Din görevlilerinin sünnet eksenli dindarlık düzeyleri araştırması iki ayrı bölgenin ilçeleri olan Tutak ve Kaynarca’da yapıldığı için Tablo 9’da bölge durumuna göre din görevlilerinin sünnet eksenli dindarlıklarında anlamlı fark olup olmadığı iki bağımsız değişkene göre Independent Samples/Bağımsız Örneklem T-Test’i uygulanmıştır. Bu test sonuçlarına göre, tablo 9’daki sekiz bağımlı değişkende din görevlilerinin görev yaptıkları bölgelere göre yedi boyutta anlamlı fark görülmezken ( $P = 0,27; 0,60; 0,88; 0,09; 0,50; 0,87; 0,47 > 0,05$ ); “Hayatımın bütün alanlarında davranışlarımın sünnete uygun olup olmadığına devamlı dikkat ederim.” sorusuna din görevlilerinin yaklaşımında Tutak din görevlileri lehine anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir ( $P = 0,01 < 0,05$ ). Kaynarca İlçe Müftülüğü bünyesinde görev yapan din görevlisi imamların orta düzey bir puanla ( $M = 3,66$ ) hayatın bütün alanlarında sünnete

uygun davranma tutumuna gayret gösterdikleri tespit edilirken, Tutak İlçe Müftülüğü bünyesinde görev yapan din görevlilerinin daha iyi bir ortalama ( $M=4,05$ ) puanı ile Kaynarca din görevlilerine göre daha yüksek ortalama puanına sahip oldukları tespit edilmiştir.

## Kaynakça

- Bedir, M. (2010). Sünnet, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (c. 38, ss. 150-153). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bilgin, A. (2014). Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştiril Bir Değerlendirme. Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2 (2). ss. 75-84.
- Bozkurt, N. (2010). Sünnet. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (c. 38, ss. 157-159). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. Sahih-Buhari, el-Kütübü's-Sitte, Mevsuatü'l-Hadis eş-Şerif içinde: 1-631. Haz. Salih b. Abdülaziz. Riyad: Daru's-Selam, 2000.
- Büyüköztürk, Ş. vd. (2019). Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Pegem Akademi.
- Çelebi, İ. (2010). Sünnet. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (c. 38, ss. 153-154). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ebu Davud es-Sicistani, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi, Sünen-i Ebu Davud, ss. 1221-1625; El-Kütübü's-Sitte, (Mevsuatü'l-Hadis eş-Şerif içinde, Haz. Salih b. Abdulaziz). Riyad: Daru's-Selam, 2000.
- Ece, H. K. (2017). İslam'ın Temel Kavramları. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Ertürk, M. (2018). Sünnetin Güncelleştirilmesi. Ankara: Fecr Yayınları.
- Erul, B. (2012). Veda Hutbesi. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (c. 42, ss. 591-593). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Günay, Ü. (1999). Erzurum ve Köylerinde Dini Hayat. İstanbul: Erzurum Kitaplığı.
- Hadislerle İslam (Komisyon), (2015). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karasar, N. (1982). Bilimsel Araştırma Yöntemi. Ankara: Nobel Yayınları.
- Keleş, A. (2019). Din Görevlilerinde Dindarlık ve Mutluluk Arasındaki İlişki (Sivas Örneği). Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Kırbaçoğlu, M. H. (2015). İslam Düşüncesinde Sünnet, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kirman, M. A. (2016). Din Sosyolojisi Sözlüğü, Adana: Karahan Kitabevi.
- Koca, F. (2010). Sünnet. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (c. 38, ss. 154-155). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kurt, A. (2017). Din Sosyolojisi, Bursa: Sentez Yayınları.
- Kurt, A. A. (Edt.) (2013). Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn, el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, Sahih-i Müslim, ss. 673-1202; El-Kütübü's-Sitte, (Mevsuatü'l-Hadis eş-Şerif içinde, Haz. Salih b. Abdulaziz). Riyad: Daru's-Selam, 2000.
- Okumuş, E. (2018). Din Sosyolojisi. Ankara: Maarif Mektepleri.
- Şavran, T. G. (Edt.) (2014). Sosyolojide Bilimsel Araştırma Yöntem ve Teknikleri. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi, Sünen-i Tirmizi, ss. 1629-2061; El-Kütübu's-Sitte, (Mevsuatü'l-Hadis eş-Şerif içinde, Haz. Salih b. Abdulaziz). Riyad: Daru's-Selam, 2000.

URL 1 Hutbeler: <https://www2.diyamet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/> Erişim, 05.02.2021

URL 2 <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Adrese-Dayalı-Nüfus-Kayıt-Sistemi-Sonuçları-2020-37210&dil=1> Erişim: 2 Mayıs 2021.

Yıldırım, E. (2009). Kur'an ve Sünnet Eksenli Dindarlık. Diyanet Aylık Dergi. Sayı: 217, ss. 4-8. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

## **Religiosity Levels of Religious Officials in the Context of Sunnah: The Case of Tutak and Kaynarca Districts**

### **Extended Abstract**

The Prophet, who preached the religion of Islam to all humanity in the example of the community in Mecca and Madina, also guided humanity by applying the revelation into his own life and in the society he lived in. The source of guidance for Muslims and humanity is the implementation of the revelation by the Prophet with his practices, words, and behavior, and behaviors he approved are called sunnah. Implementing sunnah in daily life is a sign of piety in the lives of religious officials, as in the lives of every Muslim. By presenting the life of the Prophet as an example to Muslims, the Quran requires all Muslims to organize their lives according to the exemplary life of the Prophet.

The Prophet conveyed the divine message to his society and humanity with his life, which is an example of virtuous piety, by enduring all kinds of suffering and trouble. The Quran presents the Prophet as the person who practices in the best way the life that Allah wants from human beings. In the 4th verse of Surah Al-Qalam, He stated that the Prophet is a man of outstanding character; In the 21st verse of the Surah al-Ahzab, He stated that Muslims should take the Prophet as an example: "Indeed following the Noble Messenger of Allah is better for you – for one who is confident of Allah and the Last Day, and remembers Allah much." When the Prophet, who has been sent as an example for humanity, completed his duty of prophethood, by building the exemplary Muslim community under the guidance of revelation, in the farewell sermon he counted two things that will protect Muslims from going astray as long as they held tightly onto them: the Book of God and his sunnah.

After the Prophet, Islamic scholars and religious officials are the first degree inheritors of this task. The lives of religious officials will be reflected on the society as piety in line with the sunnah, to the extent of how compatible they are with the orders and prohibitions of the Quran, and the exemplary life of the Prophet. The religious official, who is the inheritor of the Prophet's duty of conveying and guiding, will have a pious and dignified life to the extent that he identifies with the exemplary life of the Prophet. The more he performs a moral life based on the Qur'an and sunnah, his success in explaining and communicating sunnah to the society will also increase.

This study determines the case for religious officials in Tutak and Kaynarca districts within the framework of independent variables. Independent variables used are the level of education of religious officials, their place of duty as district center or village, their term of office, their use of television, smartphones, internet and credit cards, which are the mediators of modern life, as well as usage of social media tools such as Whatsapp, E-mail, Facebook, Twitter and Instagram.

The questions asked to determine the dependent variable, the sunnah-life nexus, were as follows: measuring the perception of sunnah by religious officials "When we say Islamic morality, we mean the Sunnah of the Prophet. Sunnah regulates all

aspects of a Muslim person's life." Measuring the extent to which religious officials follow the sunnah: "Religious officials live in accordance with sunnah and do not compromise on sunnah. In their duties, religious officials identify with the practices of the Prophet. In my relations with my wife, children and relatives, I behave like a prophet. All my behaviors in the society are compatible with the actions of the Prophet. I always try to be an example to my congregation by behaving devotedly and faithfully like a prophet. I constantly pay attention to whether my behavior is suitable for sunnah in all areas of my life." By asking questions, the rate of living in accordance with sunnah in the private and social lives of the officials was determined. In addition, it was tested through hypotheses whether the difference in education levels and the difference in location of duty lead to a significant difference in sunnah perceptions.

As a result of the analysis, it was found that there was no statistically significant difference in the sunnah perceptions of religious officials; It has been observed that there is no significant difference in the level of sunnah in their private and social lives, as well as their professional lives. However, regarding the experience of sunnah between the religious officials working in Tutak in the Eastern Anatolia region and those working in Kaynarca in the Marmara region, it was found that there was a statistically significant difference in the answer given to the question "I always pay attention to whether my behavior is suitable for sunnah in all areas of my life" between the regions.

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

## **ASTRONOMİ BİLİMLERİNE ARZ YOLUYLA HADİSTE METİN TENKİDİ**

*Text Criticism of Hadith by Supply to Astronomical Sciences*

**Sorumlu Çeviren: Yahya Zakareya Ali MAABDEH**

Dr. Öğr. Üyesi Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Assistant Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology,  
Department of Hadith, Denizli/Turkey  
[dr.ymaabdeh@hotmail.com](mailto:dr.ymaabdeh@hotmail.com)  
<http://orcid.org/0000-0002-4850-0990>

**Çeviren: Hüseyin YÜREKLİ**

Dr. İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Dr., İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Theology,  
Department of Hadith, İzmir/Turkey  
[huseyinyurekli20@gmail.com](mailto:huseyinyurekli20@gmail.com)  
<http://orcid.org/0000-0002-2899-644X>

### **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Çeviri Makale/ Translated Articles

**Geliş Tarihi/Date Received:** 15/06/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 27/06/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/06/2021

Atıf/Citation: Maabdeh, Yahya Zakareya Ali. "Şi'b Kavramı Işığında Şi'bu Ebî Tâlib'in Mekânsal Tespiti". çev. Yahya Zakareya Ali Maabdeh & Hüseyin YÜREKLİ *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021): 351-383.



## Astronomi Bilimlerine Arz Yoluyla Hadiste Metin Tenkidi\*

### Öz

Bu çalışma, Hz. Peygamber'in gök bilimi ile ilgili hadislerini, astronomi bilimlerinin yardımıyla incelemeyi hedeflemektedir. Tenkit uygulaması esas alınarak konunun önemi ve gerekçeleri çalışmada işlenmiştir. Ayrıca, araştırma genel olarak deneye dayalı bilimler, özel olarak ise astronomi bilimleri ve uygulamaları ışığında birtakım ilkeler yardımıyla hadis rivâyetlerini yorumlamayı amaçlamaktadır. Özellikle de muhaddislerin rivâyet ve dirâyet ilimleriyle ilgili yöntemlerini söz konusu ilkeler bağlamında ele almaktadır. Çalışmada incelenen rivâyetlerin metinleri, astronomi bilimindeki kurallarla mukâyese edilerek hadislerin sıhhatine dair kaideler belirlemeye çalışılmıştır. Netice itibarıyla bu çalışmada ele alınan hadislerde geçen aktarımlar ile astronomi biliminde yer alan bilgiler arasında uyum ve benzerlik olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sünnet, Bilim, Astronomi, Tenkit.

### Text Criticism of Hadith by Supply to Astronomical Sciences

#### Abstract

This study aims to examine the hadiths of the Prophet about astronomy with the help of astronomy sciences. The importance and justifications of the subject are discussed in the research based on the application of criticism. In addition, the research aims to interpret hadith narrations with the help of some principles in the light of empirical sciences in general and astronomy sciences and practices in particular. In particular, it deals with the methods of the hadiths scientist related to the sciences of narration and wisdom in the context of these principles. The texts of the narrations examined in the study were compared with the rules in astronomy and it was tried to determine the rules about the authenticity of the hadiths. As a result, it has been determined that there is harmony and similarity between the transmissions in the hadiths discussed in this research and the information in astronomy..

**Keywords:** Hadith, Sunnah, Science, Astronomy, Criticism.

### Giriş

Kur'ân ve Sünnet, evrenin yaratılmasından âhir zamanda kıyametin kopmasına kadar birtakım süreçleri ele alan ve gök bilimleriyle ilgili olan birçok âyet ve hadis içermektedir. Astronomiyle alakalı olan olaylardan bahseden söz konusu naslar, İslâm'ın evrene bakış açısını ortaya koymaktadır. Vahiy, insanlara yol göstermek, hidayete iletmek ve onların tefekkür etmelerini sağlamak gibi amaçlarla bilimsel ve astronomik olaylardan bahsetmektedir.

İslâm'ın kurucu metinlerinde astronomi, fizik, kimya vb. pozitif bilimlerle ilgili olay ve konular işlenmiştir. Pozitif bilimler ise göreceli ve değişkendir, geçerliliği şartlara bağlıdır. Vahiy ise bilgi teorisi oluşturmada öncelikli ve mutlak bilgiye delalet etmede nihâi(son) kaynaktır. Vahiy metni, herhangi bir bilgiye kaynaklık etme noktasında sözlükler ve ansiklopedilerden daha zengindir. Çünkü vahiy, mevcudâtı yoktan var edip sonsuz ilim ve hikmet sahibi olan yaratıcıdan gelmektedir, yaratan da yarattığını en ince ayrıntısına kadar

\* Bu çalışma, Yahya Zakareya Ali Maabdeh'in Muhammed Abdurrahman al-Tavalbeh danışmanlığında yaptığı *Astronomik Olaylarla İlgili Nebevî Hadisler* (لأحاديث النبوية الواردة في الوقائع الفلكية) başlıklı doktora tezinden uyarlanarak tercüme edilmiştir.

bilmektedir. Nitekim bu hususa “*Yaratan yarattığını bilmez mi? O, kullarına lutfeden ve herşeyden haberdar olandır*”<sup>1</sup> mealindeki âyette işaret edilmiştir. Bu nedenle, bilim ve din arasında hiçbir çatışma ve çelişki bulunmaması gerekmektedir, çünkü ikisi de Allah katından insanlara gelmiştir.

Selim akıl, İslâm’da Allah’ın varlığını, peygamberliğin ve peygamberlerin doğruluğunu ispatlama noktasında hüccettir. İnsan, iman ettikten sonra kendisine verilen yeryüzünün halifeliği ve imarı görevlerinden mesuldür. Bu görevlerini en iyi şekilde yapmak için de daha fazla bilgi edinerek ilim ve bilim öğrenmesi gerekmektedir. Bu noktada ise insanın yaşadığı evren, gezegenler ve gök cisimlerinden oluştuğu için insan ibadetlerinin vakitlerini ve günlük yaşantısındaki olayların zamanını belirlemek için astronomi bilgisine muhtaçtır. Bu nedenle de vahiy ve astronomik olayların bağlantısını ele alan bütüncül bir bilimsel tenkit yaklaşımı inşa edilmesi icap etmektedir. Bundan dolayı hadislerin gökbilimleri ile ilgili verdiği bilgilerin doğruluğunu teyit etmek ve bunları astronominin bilimsel kriterleriyle karşılaştırmak da bilimsel tenkit kavramının başlığı altına girmektedir.

Bu makale, astronomi bilimi ve uygulamaları ışığında hadiste metin tenkidini ele almaktadır. Çalışmada, söz konusu tenkidin önemi, kuralları, özellikleri ve sebeplerine değinilmiş ve bu tenkidin tarih, fıkıh ve modern bilime ait diğer konularda metot olarak kullanılabileceği ifade edilmiştir. Ayrıca araştırmada, hadiste metin tenkidinin, vahyi bilgiyi pekiştirme ve teyit etme noktasında yeni bir yöntem olduğu dile getirilmiştir. Bununla beraber selef âlimlerin ellerindeki imkanlar nisbetinde tenkitten istifade etmeye çalıştığı vurgulanmıştır.

Tenkrit uygulaması, metodolojik şüphecilüğün problemlerinin daha ötesine götürülerek daha derin bir biçimde Kur’ân-Sünnet’in hizmetinde ve dinî metinleri anlama ile yorumlamada kullanılmalıdır. Bu bağlamda çalışma, bilimsel tenkidi Kur’ân ve Sünnet’ten naslarla temellendirmekte ve tenkrit uygulamasına yönelik birtakım kurallar ve prensiplere ulaşmaktadır. Ayrıca araştırma, âlimlerin ve muhaddislerin, dini aklî ve naklî olarak ifrat ve tefrite düşmeden rivâyet ve dirayet ilimlerinin ışığında belirli prensipler dahilinde anladıkları ve araştırdıklarına dikkat çekmektedir. Onların İslâmî ilimlerde tenkrit uygulamasıyla ilgili kaideler ortaya koyma noktasındaki üstünlüğüne ve önceliğine değinmekte, İslâm ümmetinin tarihsel süreç boyunca tenkrit yöntemi oluşturmadaki çabalarını dile getirmektedir. Buna ek olarak İslâm vahyi, astronomi bilimi alanında bilgi edinme ve araştırmaya özel önem göstermiştir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v): “*Biz ümmî bir toplumuz; hesap ve okuma yazma bilmeyiz. Şunu biliriz ki ay, ya 29 ya 30 gündür.*”<sup>2</sup> anlamındaki sözleriyle

<sup>1</sup> Mülk, 67/14.

<sup>2</sup> Buhârî, *Savm*, 13; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Beğâ, 3. basım, (Dimeşk, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1407/1987), II, 675 Müslim, *Sıyâm*, 15,

ayların belirlenmesinde hesap yönteminin kullanılabileceğine dikkat çekmiştir.

### **Araştırmanın Önemi ve Amacı**

Araştırma, genel olarak Sünnet'i ele alan bilimsel tenkidin özelliklerini ele almayı amaçlamaktadır. Özel olarak ise Hz. Peygamber'in hadislerini, hadis ilimleri ve astronomi bilimleri ışığında ele alan bilimsel tenkit teorisinin esaslarını ve prensiplerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Ayrıca çalışmada, bu bilimsel tenkidin önemi, gerekçeleri, kuralları ve kategorilerinden bahsedilecektir.

### **Araştırmanın Problemleri**

Araştırma, aşağıdaki sorunları çözmeye ve soruları cevaplamaya odaklanmaktadır;

Astronomi bilimi ve uygulamalarından Hz. Nebi'nin Sünnet'ini anlama ve yorumlama noktasında istifade edilebilir mi?

Astronomi bilimleri ve uygulamaları ışığında hadis tenkidinin önemi nedir?

Fen ve astronomi bilimleri ışığında metin tenkidini yapılmasını gerekli kılan sebepler nelerdir?

Hadis metinlerini, astronomi ve uygulamaları ışığında inceleme ve yorumlamanın bilimsel kriterleri nelerdir?

Hz. Peygamber'in Sünnet'i ve hadisleri ile astronomi bilimleri arasında uyuşan ve farklılaşan yönler nelerdir?

### **Araştırmanın Sınırları**

Araştırma, genel olarak "Kur'ân ve Sünnet" naslarını, fen bilimleri ışığında incelemeyi hedeflerken, özel olarak Hz. Peygamber'in Sünnet'inde gök bilimleri ile ilgili hadisleri astronomi bilimi ışığında metin tenkidi kriterleri çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Bu çalışma, belirli alandaki hadisleri tetkik ederek hadiste metin tenkidi alanında genel prensipler çıkarmayı gaye edinmiştir.

---

Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abduldâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs'il-Arabî, ty.), II, 761,1080.

## Önceki Çalışmalar

Çalışmamızı hazırladığımız tarih itibariyle astronomi bilimlerine arz yoluyla hadiste metin tenkidini ele alan müstakil bir eser bulunmamaktadır. Bununla birlikte çalışmamızdaki bazı rivâyetlere ve konulara yüzeysel olarak değinen birtakım araştırmalar mevcuttur. Bu sebeple konumuzla ilgili eserleri kronolojik olarak zikredeceğiz;

*el-Hey'etü's-seniyye fi'l-hey'eti's-sünniyye*, Celâlüddîn Süyûtî (ö. 911/1505) tarafından kaleme alınarak arş, yeryüzü, gökyüzü, güneş, ay, gezegenler, gündüz ve gece ile ilgili rivâyetlerin nakledildiği kırk sayfadan oluşan bir eserdir. Bununla birlikte eserdeki rivâyetlerin çoğunluğu garıbtir ve müellif, rivâyetleri tahlil ve analiz etmeden sadece toplayarak cem' türü bir çalışma oluşturmuştur.<sup>3</sup>

*Netâicu'l-ifhâm fi takvîmi'l-Arabi kable'l-İslâm*, Mahmûd Paşa el-Felekî (ö. 1302/1885) tarafından te'lif edilen bu eser, İslâm'dan önce Arapların takvimlerini ele almakta ve altmış sayfadan oluşmaktadır. Müellif, Hz. Peygamber'in hayatını, astronomik olaylar ışığında inceleyerek siyer alanında örnek bir çalışma ortaya koymuştur. Resul-i Ekrem'in doğumu, yaşı, oğlu İbrahim'in vefatı, hicret gibi önemli hadiselerle ilgili rivâyetleri tarihsel kayıtlar ve gök olayları ışığında incelemiştir. Söz konusu rivâyetleri, astronomi bilimindeki bilgiler ve uygulamalara arz ederek ele almıştır.<sup>4</sup>

*Tahkiku havâdisi Kusûfi's-Şemsî fi't-Târîhi'l-İslâmî*, Muhammed Bâsil et-Tâî tarafından kaleme alınan eser, İslâm tarihinde gerçekleşen kûsûf ve husûf hadiselerini, gök bilimlerindeki bilgilerle karşılaştırarak ele almıştır. Müellifin eserinde, Hz. Peygamber'in hayatındaki hadiselerin tarihini belirlemek için astronomik hesaplamaları kullanmış ve astronomi bilimi ışığından metin tenkidi yöntemine başvurmuştur.<sup>5</sup>

Ayrıca çalışmamızda hadiste metin tenkidinin kurallarını belirleme hususunda, fen ve pozitif bilimlere arz yoluyla metin tenkidini ele alan eserlerden istifade edilmiştir. Bununla birlikte bilimlere arz yoluyla metin tenkidini ele alan söz konusu çalışmalarda, genel prensiplerden bahsedilmiş, ancak astronomi bilimine özel olarak değinilmemiştir.

## Araştırmanın Metodu

Çalışmamızda genel olarak şu metotlar kullanılmıştır;

<sup>3</sup> Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn, *el-Hey'etü's-seniyye fi'l-hey'eti's-sünniyye*, nşr. Anton M. Heinen, (Beyrut: 1982).

<sup>4</sup> Mahmûd Paşa El-Felekî, *Netâicu'l-ifhâm fi takvîmi'l-Arabi kable'l-İslâm*, nşr. Ahmed Zeki Efendi, 2.basım, (Cidde: Dâru'l-Menâra, 1412/1992).

<sup>5</sup> Muhammed Bâsil et-Tâî, *Tahkiku havâdisi Kusûfi's-Şemsî fi't-Târîhi'l-İslâmî*, (Yermük: Mecelletü Ebhasi'l-Yermük silsiletü ulumi'l-insaniyye, 2006), Cild:22, Sayı:2.

**Tenkît Metodu:** Hadis metinleri, muhaddislerin hadis tenkît metotları kullanılarak dirâyet ve rivâyet ilimleri açısından incelenmiştir. Metinler, astronomi biliminin uygulamaları ve kurallarıyla Hz. Peygamber'in Sünnet'inin özgünlüğü ve otoritesinin öncüllüğü hesaba katılarak karşılaştırılmıştır.

**Tümdengelim Metodu:** Hadis metinleri yorumlanarak ve bunlardan deliller çıkarılarak tümdengelim metodu kullanılmıştır. Araştırmamızda, konuyla ilgili bilgi toplamaktan ziyade bilgileri tahlil ve analiz edip bunlardan delil ve sonuç çıkarmaya odaklanmıştır. Ayrıca hadisler, Hz. Peygamber'in hadislerinin dil ve belâğat özellikleri gözetilerek etimolojik ve bilimsel açıdan incelenmiştir.

**Tümevarım Metodu:** Araştırmacı, Hz. Peygamber'in tüm hadislerinden, astronomi ve gök olayları ile ilgili hadisleri tümevarım yöntemini kullanarak araştırmış ve tezin konusuna uygun olarak kategorilere ayırmıştır. Buna ek olarak söz konusu araştırmada, astronomi biliminin terimlerini ve kavramlarını kullanmıştır.

### Araştırmanın Planı

Çalışmanın giriş bölümünde, konuyla ilgili kavramlar, etimolojik ve terimsel açıdan tanımlanacaktır. Giriş bölümünde alt başlıklar halinde "ilm-i felek" kavramı ve astronomik olayların sözlük anlamı ve terim anlamı üzerinde durulacaktır. Araştırmanın ikinci bölümünde, çalışmanın asıl konusu olan astronomik olaylara arz yöntemiyle metin tenkidi ele alınacaktır. Araştırmanın genel olarak planı şu şekildedir;

#### Giriş

#### Birinci Bölüm: Kavramsal Çerçeve

##### 1.İlm-i Felekin Tanımı

##### 2.Astronomik Olayların Tanımı

#### İkinci Bölüm: Astronomik Olaylara Arz Yöntemiyle Metin Tenkidi

##### 1.Tenkidin Tanımı

##### 2.Astronomik Olaylara Arz Yöntemiyle Hadis Tenkidinin Gerekçeleri

##### 3.Astronomik Olaylara Arz Yöntemiyle Hadislerin Tashîh ve Ta'zîf Edilmesi

##### 4.Astronomik Olaylara Arz Yöntemiyle Hadis Tenkidinin Şartları

##### 5.Hz. Peygamber'in Sünnetindeki Astronomik Olayları Araştırmanın Kuralları

##### 6. Astronomi ve Uygulamaları Işığında, Astronomik Olaylarla İlgili Hadisleri Araştırmaya Dair Önemli Hususlar

#### Sonuç

Tavsiyeler

Kaynakça

Birinci Bölüm: Kavramsal Çerçeve

### 1.İlm-i Felek'in Tanımı

İlm-i Felek, İslâmî literatüründe astronomi yerine kullanılarak Türkçe'de "Gökküresi bilimi" anlamına gelen terimdir. Arapça'da ise ilim ve felek kelimelerinden oluşan bir isim tamlamasıdır. Nitekim bu kavramı tam olarak tanımlamak için ilim ve felek terimlerinin teker teker ele almak gerekmektedir.

İlim, sözlük anlamı olarak Arapça'da "bilmek, tanımak, anlamak" anlamlarına gelen "عِلْمٌ" fiilinden türemiş olup "cehâlet ve bilgisizlik" manâlarında olan "جَهْلٌ" kelimesinin zıt anlamlısıdır.<sup>6</sup> İstlâhî olarak ise "Belirli bir konu hakkında sistemli ve uyumlu hale getirilmiş ve uygun bir yaklaşım ve yöntem kullanılarak doğruluğu teyit edilmiş teorik bilgiler topluluğudur."<sup>7</sup>

Felek, Arap dilinde birçok anlama gelmekle beraber genel olarak "bir şeyin döndüğü yer, yörünge" manâlarında kullanılmıştır.<sup>8</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de "(كُلُّ فِي) (فَلَكٍ يَسْبُحُونَ) Bunların her biri kendi feleğinde yüzer" meâlindeki âyette<sup>9</sup>, yörünge tabiri karşılığında kullanılmış ve Allah'ın kitabında İlm-i felek ile ilgili lafzî olarak geçen tek kavramdır.

İlm-i Felek, İslâm bilim tarihinde eskiden beri "ilm-i heyeti'l-eflâk, kat'il-kevâkib ve's-şemsi ve'l-kamer ve's-semâvât ve eksâmi'l-felek ve merâkizihâ, ilm-i hey'e" gibi isimlerle bilinmektedir.<sup>10</sup> Özellikle gezegenlerin ve gök cisimlerinin yörüngelerini, oluşumlarını ve şekillerini ele aldığı için "ilm-i hey'e" olarak adlandırılmıştır.<sup>11</sup> İslâm literatüründe astronominin karşılığı olarak kullanılan İlm-i Felek; evrenin kökenini, oluşumunu ve yaşını, evrenin içindeki gök cisimlerinin, gezegenlerin ve yıldızların hacimlerini, yörüngelerini, boyutlarını ve özelliklerini inceleyen bilim dalı olarak tanımlanmış ve farklı isimlerle adlandırılmıştır.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*, 3. Basım, (Beyrut: Dâru Sâdır,1414/1993), XII,417

<sup>7</sup> es-Seyyid, Azmî Taha. *el-felsefe: Medhalü hadîs*, (Ammân: Dâru'l-Menâhic, 2003), s.94,

<sup>8</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, X, 478.

<sup>9</sup> Enbiyâ, 21/33.

<sup>10</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsiletü'l-fikhiyye*, thk. İhsan Abbas, 2.basım, (Beyrut: el-Müessetü'l-Arabiyye li'dirâseti ve'n-neşr, 1987) I/188.

<sup>11</sup> Hârizmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf, *Mefâtihu'l-ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), I, 125.

<sup>12</sup> İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1978), I, 373.

Astronomi bilimi, geçmişte “ilm-i felek” gibi farklı isimlerle adlandırılmasına rağmen onun incelediği konular ve ilgi alanları tarih boyunca büyük değişiklik göstermemiştir. Bununla birlikte zamanın ilerlemesiyle astronomi biliminde araştırma teknikleri ve kullanılan araçlar gelişmiş, astronomi birçok bilimle ortak konularda ve alanlarda çalışmıştır.<sup>13</sup> Günümüzde astronomi alanında uzmanlaşan bir bilimcinin, bazı astronomik kavramlar ve olayları konu edinen fizik, kimya, matematik, meoloji ve botanik gibi birtakım bilimlerden destek alması gerekmektedir. Örneğin; meteorları inceleyen bir bilim insanı, araştırmalarında derinleşmek için jeoloji, biyoloji ve kimya bilgisine ihtiyaç duyar.

## 2. “Astronomik Olaylar” Kavramının Tanımı

Araştırmamızın bu bölümünde metin tenkidi ve hadis ilimleri ışığında “astronomik olaylar” kavramının tanımını ele almaya çalışacağız. Hadis âlimleri, olaylar anlamına gelen “*vakâi*” kelimesini, “tarihsel olaylara arz yoluyla hadis tenkidi” başlığında kullanmışlar ve hadis metinlerini tarihsel olaylar ve gerçeklere arz etmişlerdir. Onlar, hadis metinlerin muhtevâları ile tarihsel olguları kıyaslama yolunu tutmuşlardır.<sup>14</sup>

“*Vakâi*”, Arapça’da “*Vâkia*” kelimesinin çoğulu olup sözlükte “gerçekleşen ve gerçekleşmesi beklenen olay, hadise” anlamlarına gelmektedir.<sup>15</sup> Zemahşeri, “*Vâkia*” kavramının, meydana gelen hâdiseleri ve vuku’u bulan olayları ifade etmek için kullanıldığını belirtmiştir.<sup>16</sup> Ona göre, kıyâmet kesinlikle gerçekleşeceği ve gerçekleşmesinde şüphe olmadığı için Kur’ân-ı Kerîm’de “*vâkia* (الْوَأَقِعةُ)”<sup>17</sup> kavramıyla anılmıştır.

Çalışmamızda, “astronomik olaylar” kavramıyla, Hz. Peygamber’in hadislerinde haber verdiği evrenin başlangıcından itibaren gerçekleşen ve gerçekleşmesi beklenen gök cisimleriyle ilgili kozmolojik olaylar kastedilmiştir. Ayrıca, Resul-i Ekrem’in hayatında meydana gelen ve bütün Müslümanları ilgilendirilen rü’yet-i hilâl gibi tarihî hadisler de bu kategoriye girmektedir.

<sup>13</sup> el-Munazzamatu’l-Arabiyye li’l-terbiye ve’s-Sekâfe, *Mustalahâtu’l-feleki fi’t-ta’lîmi’l-âlî, Meâcimu’l-mu’temeri’s-sâlis li’t-tearrub*, Daru’l-beydâ, 1977; s.10.

<sup>14</sup> Akâyla, Sultan Sened, *Nakdu’l-hadis bi’l-ard alâ’l-vekâi’ ve’l-ma’lûmâtî’t-târîhiyye*. (Amman: Daru’l-feth li’n-neşr ve’tevzî’, 2002).

<sup>15</sup> Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâciü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. komisyon, (Kuveyt: Dâru’l-hidâye, 1965), XXII, 353.

<sup>16</sup> Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ‘an hağâ’iki ğavâmi’i’t-tenzil ve ‘uyûni’l-eğâvil fi vücûhi’t-te’vil*. Thk: Abdürrezzak el-Mehdi, (Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsi’l-‘Arabî, ty.), IX, 454.

<sup>17</sup> Vakı’a, 56/1; “(إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ) *Vâkia vuku bulduğu zaman!.. (Va’ad edilen büyük devrim ve değişimle, dünya ve insanlık tarihinin en önemli olayı ve daha sonra kıyamet sabahı koptuğu an; kâfirlerin, zalimlerin ve işbirlikçi hainlerin durumu nasıl olacaktır?)*”; Abdullah-Ahmet Akgül Meali, <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=56&ayet=1> (Erişim Tarihi: 10.05.2021)

## İkinci Bölüm: Astronomik Olaylara Arz Yöntemiyle Metin Tenkidi<sup>18</sup>

### 1. Tenkidin Tanımı

Arapça kökenli olan tenkit kelimesi “*eleştirmek*” anlamına gelen “*nekada* (نَكَدَ)” fiilinden türemiştir. Bu fiilin çeşitli şıgalarının mastarları olan “*nakd*” ve “*tenâkud*” sözcükleri “*peşin para, dirhemini gerçeğini sahtesinden ayırmak, münâkaşa etmek, eleştirmek*” manalarında kullanılmıştır.<sup>19</sup> Tenkit ya da nakd kavramı, İslâm ilimler tarihi literatüründe terimsel anlamda isim olarak yeni kullanılmaya başlamasına rağmen bu kavramın kökeni ve muhtevâsı asr-ı saadete kadar dayanmaktadır. Aynı zamanda muhaddisler de erken dönemlerden itibaren rivâyetlerin sıhhatini tespit ederken hadis tenkit yöntemlerini kullanmışlardır.<sup>20</sup> Nitekim Nureddin İtr, hadiste tenkit kavramını “*Kabul ve red açısından rivâyetlerin senedlerinin ve metinlerinin incelenip tasnif edilmesi*” olarak tanımlamıştır.<sup>21</sup> Bu tanımdan hareketle tenkit kelimesinin sözlük anlamı ile terim anlamı arasında açık bir ilişki olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü hadislerin sağlamlık derecelerinin kabul ve red açısından tetkik edilmesi bir eleştiri ve araştırma işlemidir.

### 2. Astronomik Olaylara Arz Yöntemiyle Hadis Tenkidinin Gerekçeleri

Hadis âlimleri tarafından hadis tenkidi yapılmasının temel gerekçesi, hadislerin Müslümanların çoğunluğunu tarafından kutsal bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi ve onların bazılarının Resul-i Ekrem’e vahiy yoluyla gönderildiğine inanılmasıdır.<sup>22</sup> Zira, rivâyetlerin senetlerinin ve metinlerinin sağlamlık derecelerinin bilimsel ve geleneksel yollarla incelenerek tespit edilmesi hadislerin kutsal bir bilgi kaynağı olarak doğrulanması anlamına gelmektedir. Bundan dolayı muhaddisler tarafından hadis tenkidi hadis rivâyetinin ilk dönemlerinde “*Hz. Peygamber’in (s.a.v) hadislerini tesebbüt*” adıyla başlamıştır.<sup>23</sup> Nitekim Muhammed Umerî, sahâbe devrinde hadis tenkidinin, dini koruma

<sup>18</sup> Bu başlıktan itibaren tezin beşinci bölümünden sonuna kadar kısmı özetlenmiştir. Sonuç ve tavsiyeler kısmı ise tezden uyarlanarak bu makaleye uygun olarak değiştirilmiştir.

<sup>19</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, III, 425.

<sup>20</sup> Umerî, Muhammed Ali Kâsım, *Dirâsât fî Menhecî'n-Nakd 'İnde'l-Muhaddisin*, (Ürdün: Dâru'n-nefâis, 1420/2000), s.11.

<sup>21</sup> Nüreddin İtr, *Menhecî'n-nakd fî ulûmî'l-hadis*, 3. Basım, (Dimeşk; Dâru'l-Fikr, 1412/1992), s.32.

<sup>22</sup> Kur’ân hâricinde vahiy bulunup bulunmadığı meselesi, ihtilaflı olan konulardan birisidir. İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre Resul-i Ekrem, Kur’ân dışında vahiy almıştır. Nitekim İmam Mâtürîdî, Allah’ın kitabı dışında helal ve haramları açıklayan vahyin ve ilham ve ifham vahyinin bulunduğunu dile getirmiştir. İmam Mâtürîdî, *Te vilâtü'l-Kur’ân*, XIII, 251-252; Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/ 440-443.

<sup>23</sup> el-Cevâbî, Muhammed Tâhir, *Cuhûdu'l-muhaddisîn fî nakdi metni'l-hadisî'n-nebevî*, (Tunus: Müessesetü Abdülkerim b. Abdullah; el-İdlibi, Salahaddin b. Ahmed, *Menhecî'n-Nakdi Inde Ulemâi'l-hadis*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâk, 1403).



gayretinin neticesi olan tespit ve tedbir işleminden ibâret olduğunu dile getirmiştir.<sup>24</sup>

Hadis tenkidi yapılmasının temel sebebi, nakleden râvînin adaleti hakkında şüpheye düşülerek râvînin güvenilirliğinin sorgulanması değildir. Zirâ, hadis tenkidinin doğuş dönemi olan sahâbe devrinde hadis uydurma faaliyetlerinin başlamadığı bilinmektedir. Bu dönemde tenkit, hadis rivâyetinde râvînin hataya düşme ve unutma ihtimali gibi sebeplerden dolayı yapıyordu. Nitekim Fâyez Ebû Umeyr, sahâbelerin kendilerine ulaşan hadisleri inceleme haklarının olduğunu ifade etmiştir. Ona göre sahâbe, Resul-i Ekrem'den nakledildiğini düşündüğü rivâyetler hakkında bir tek kelime dahi söylemezdi. Onlar, daha çok nakleden râvîyi inceler ve nakledilen metni gözden geçirirdi.<sup>25</sup> Özellikle şunu belirtmemiz gerekir ki sahâbe, hadis metinleri dinî anlamda delil olduğu için bunlara büyük ehemmiyet gösterirlerdi. Onlar, hadis tenkidini bu doğrultuda yaparlar ve tenkidi hadislerin sıhhatlerini belirme ve güvenilirliğini tespit etme noktasında en önemli mercî olarak kullanırlardı.

Sahâbe devrinde hadiste metin tenkidiyle alakalı olarak en iyi örnek Hz. Âişe'nin istidrâklarıdır. Hz. Âişe, bazı sahâbî ve tâbiînin rivâyetleri ve fikirlerine itiraz ederek bunları düzeltme yoluna gitmiştir. Nitekim, Hz. Âişe'nin yaptığı söz konusu tashihler incelendiğinde, onun tenkidinin sahâbenin adaleti ile râvînin hata yapma ve unutma ihtimali arasındaki farkı ortaya koyduğu söylenebilir.<sup>26</sup>

Makalemizin ana konusu olan astronomik olaylara arz yöntemiyle hadis tenkidi, hadis tenkidinin alt kategorilerinden biri ve ayrılmaz bir parçasıdır, diğer hadis tenkit metotlarıyla birçok yönden ortak özelliğe sahiptir. Bu tür hadis tenkidi, rivâyet, dirâyet<sup>27</sup> ve sıhhat itibarıyla hadis ilimlerinin bütün kavramlarını içine almaktadır.<sup>28</sup> Astronomik olaylara arz yöntemiyle hadis tenkidi, şu hususiyetleri barındırmaktadır;

Hadis rivâyetinin isnâdının güvenilirlik açısından incelenmesi, sahîh ve zayıf hadisin isnad ilimlerinin kullanılarak ayırt edilmesi.

Hadisin metninin, hadis şerhlerinden yararlanarak tahlil ve şerh edilmesi, hadisten deliller ve sonuçlar çıkarılması. Bu minvâlde küsûf ve husûf gibi gök cisimleriyle ilgili rivâyetler, şârihler tarafından yaşadıkları dönemin bilimsel şartları nispetinde ele alınmıştır. Bununla birlikte bilimlerin gelişmesiyle asrımızda Kur'ân ve Sünnet'i bilimsel gelişmeler ışığında inceleyen "ilmî i'câz"

<sup>24</sup> Umerî, Muhammed Ali Kâsım, *Dirâsât fî Menhecî'n-Nakd 'Inde'l-Muhaddisin*, s.10, 14.

<sup>25</sup> Ebû Umeyr, Fâyez Abdülfettah, *Kavâidü nakli'l-haber fi'l-Kitâbi ve's-Sünne*, Mecelletü'l-İslâmiyyetü'l-marife (es-senetü'l-âşira), yıl: 10, sayı:39, 1432, 147.

<sup>26</sup> Leylâ Râmî, *Kırâatü fî istidrâkâti Ümmi'l-mü'minîn Âişe radiyallahu anha fî rivâyâtî's-sahâbe*, Mecelletü'l-İslâmiyyetü'l-marife (es-senetü'l-âşira), yıl: 10, sayı:39, 1426.

<sup>27</sup> Umerî, *Dirâsât fî Menhecî'n-Nakd 'Inde'l-Muhaddisin*, s.20.

<sup>28</sup> Nüreddin 'Itr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmî'l-hadis*, s.16.

veya “tefsîru’l-ilmî” şeklinde adlandırılan ilmi disiplinler ortaya çıkmıştır. Bunların da hadis tenkidinin bir türü olduğu söylenebilir.

Hadis metinlerinde görülen çelişkilerin ve zıtlıkların, muhtelifü’l-hadîs ilminden yararlanarak giderilmesi. Özellikle çağımızda astronomik gelişme ve buluşların artmasıyla çelişkili gibi görünen rivâyetler, tenkit ve ihtilâfû’l-hadîs bağlamında tetkik edilmelidir.

İslâm tarihi ve siyerde yaşanan ve aynı zamanda hadis metinlerinde nakledilen tarihsel olayların, tarih ilmi ve tarihsel gerçeklerle mukayese edilmesi, hadiste metin tenkidinin konusuna girmektedir. Bununla birlikte hadis metinlerinde anlatılan gök olayları da tarihsel gerçekler ve kayıtlarla karşılaştırılarak ele alınabilir.

Astronomik olaylara arz yöntemiyle hadis tenkidinin, İslâm’ın kurucu metinleri olan Kur’ân ve Sünnet’ten dayanakları mevcut bulunmaktadır. Kur’ân-ı Hakîm, birçok âyette evrenin oluşumundan ve astronomik olaylardan bahsetmektedir. Mesela, *“İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?”*<sup>29</sup> mealindeki âyette, yer ile göğün bitişikken ayrıldığı ve her şeyin sudan yaratıldığı belirtilerek insanlar kâinat hakkında araştırmalar yapmaya davet edilmiştir. Buna ek olarak âyetteki *“Görmediler mi? İnanmayacaklar mı?”* ifadeleri, Kur’ân’ın evrenin oluşumuyla ilgili verdiği bilgilerin doğruluğunu tetkik ve teyit etmenin gerekliliğini dile getirmektedir. Nitekim, *“Hâla Kur’an üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler (okuyup anlamaya çalışarak) mi? Eğer o, Allah’tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı”*<sup>30</sup> anlamındaki âyette ise Kur’ân’da çelişki ve tutarsızlık bulunmadığı beyân edilmiştir. Yukarıda zikredilen âyetlerde hareketle denilebilir ki, Kur’ân ve Sünnet’in astronomi ile verdiği bilgilerin, modern pozitif bilimler yardımıyla ele alınması ve teyit edilmesi tenkit konusunun kapsamına girmektedir.

Kur’ân ve Sünnet’in diğer ilimler ve bilimler yardımıyla incelenmesi ve araştırılması çağrısı, hem Müslümanlar hem de Müslüman olmayanlara yöneliktir. Nitekim, kimi Müslümanlar son yıllarda bilimsel tefsir ve ilmî i’câz başlıkları altında âyetler ve hadislerde verilen bilimsel bilgileri, modern pozitif bilimler aracılığıyla ele almışlar, hadis metinlerinin sıhhatini belirleme noktasında pozitif bilimleri ölçüt olarak kullanmışlardır. Senetleri sahih olan ve metinlerinde verdiği bilimsel bilgiler, modern bilimlerin içerikleriyle uyuşan hadisleri, İslâm’ın hak din olduğunu ispatlama vasıtası ve tebliğ vesilesi olarak görmüşlerdir.<sup>31</sup> Onlar, İslâm vahyinin bin dört yüzyıl önce aktardığı bilimsel olgularla, modern bilimlerin verdiği bilgilerin uyuştuğunu öne sürmüş, bu nedenle İslâm ve bilim arasında çelişki olmadığını dile getirmişlerdir.

<sup>29</sup> Enbiyâ, 21/30.

<sup>30</sup> Nisâ, 4/82.

<sup>31</sup> Tâî, Muhammed Bâsil, *Halku’l-kevn beyne’ilm ve’l-imân*, (Amman: Dâru’n-Nefâis, 1998), s.108-109.

Gayrimüslimler ve müsteşrikler ise İslâm'ı eleştirmek, hakikat arayışı, bilimsel araştırma ve karşıt görüşe objektif yaklaşmak gibi birtakım amaçlarla Kur'ân ve Sünnet'te yer alan bilimsel bilgileri incelemişlerdir.<sup>32</sup> Bunlardan bazıları, İslâm vahyinin verdiği birtakım bilimsel bilgiler ile pozitif bilimler arasında uyum olduğunu tespit etmiş ve Müslüman olmuştur. Bununla birlikte kimileri ise söz konusu uyumu fark etmesine rağmen İslâm'a girmemiştir. Ayrıca bazıları ise İslâm'ın verdiği bilgiler ile pozitif bilimler arasında uyumsuzluk olduğunu öne sürmüştür. Buna ek olarak Müslüman olmayan araştırmacılar, hadisleri incelerken genellikle isnâddan bağımsız hareket ederek hadisin muhtevâsının aktardığı bilgilerin doğru olup olmadığını araştırmışlardır. Onlar, hadislerin günümüze kadar değiştirilmeden ulaştığına inanmadığı için isnâdlardan bağımsız olarak hadis metinlerinde geçen bilimsel olgularla pozitif bilimleri mukayese ederek hadis tenkidi yapmışlardır.

Astronomi bilimlerine arz yöntemiyle hadis tenkidi yapmamızın nedenlerinden biri de bilim ve dinin kaynağının ortak olması ve ikisinin de kâinatın yaratıcısı tarafından insanlara gönderilmesidir. Bu bağlamda bilim ve dinin kaynağı ortak olduğu için ikisinin arasında herhangi bir çelişki bulunmaması gerekmektedir. Nitekim, Kur'ân-ı Hakîm'de "size ilim ve bilgiden ancak az bir şey verilmiştir"<sup>33</sup> mealindeki âyette bilginin kaynağının Allah olduğu belirtilmiştir. Zirâ bilim, Allah'ın yarattığı mahlûkâtın tefekkür edilmesi ve incelenmesi sonucunda ortaya çıkan olguyken, din ise Allah tarafından vahiy olarak peygamberlere gönderilen bilgidir. Bu nedenle bilim, vahyi anlama ve yorumlama konusunda yardımcı kaynak olarak kullanılmalıdır. Bununla birlikte İslâm üzerinde araştırma yapan müsteşrikler, bilim ve İslâm dininin çatıştığını öne sürerek akıllarda birtakım şüpheler uyandırmışlardır.

İslâmî ilimler ve pozitif bilimlerin kaynağı arasında fark bulunmamaktadır, bunların her ikisi de menşe olarak ilâhî bilgiye dayanmaktadır. Bunlar, insan, kâinat ve vahiy arasındaki ilişkiyi yüce bir amaca dayanan kurallar çerçevesinde düzenleyen disiplinlerdir. Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111), bütün ilimler ve bilimlerin Allah'ın fiilleri ve sıfatlarının kapsamına girdiğini dile getirmiş, Kur'ân'da bütün ilimler ve bilimlerle ilgili işâri bilgilerin bulunduğunu ifade etmiş, Kur'ân'ı zâhiren tefsir edenlerin mevzubahis işaretlere ulaşamayacağını belirterek bunlara ulaşmak için Kur'ân'ı anlama ve tefekkür etme konusunda derinleşmek gerektiğini beyân etmiştir.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Moris Bükey, *et-Tevrât ve'l-İncil ve'l-Kur'ân ve'l-ilm*, terc:Hasan Halid, 2.basım, (Beirut:el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987); Gary Miller, *Eşsiz Mucize Kur'ân*, ter: Erdoğan Baş, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2007); eserin Arapçası ve İngilizcesi için bakınız; <https://islamhouse.com/ar/author/7837/> (Erişim Tarihi:10.05.2021)

<sup>33</sup> İsrâ, 4/85.

<sup>34</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b., *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, (Beirut: Dâru'l-Marife, ty.), I, 289.

Bilim ve dinin arasında çelişki bulunduğu iddiası, Avrupa'da reform ve rönesans devirlerinde ortaya çıkmıştır. Avrupa'da bilimlerin gelişmesiyle, bilimsel olgularla İncil âyetleri arasında birtakım çelişkiler ve tezatlıklar ortaya çıkmaya başlamış, bu sebeple kimi Avrupalı bilim insanları, bilim ve din arasında büyük bir tezatlığın bulunduğunu öne sürmüştür. Bununla birlikte bazı araştırmacılar, bilim ve İslâm arasında herhangi bir uyumsuzluk bulunmadığına dikkat çekmiş,<sup>35</sup> Avrupalıların öne sürdüğü bilim ve din çelişkisinin İncil'in tahrif edilmesinden kaynaklandığını dile getirmiştir.<sup>36</sup>

Astronomik olaylara arz yöntemiyle hadis tenkidi, Sünnet'in bilimsel yorumundan ve ilmî i'câz disiplininden yararlanır. Bilimsel yorum ve ilmî i'câz ise vahiy metinlerinde ayrıntılı veya öz şekilde geçen bilimsel olguları inceleyen ilmî disiplindir. Bu minvâlde vahiy kaynaklı metinler, evrenin yaratılışına ve gök olaylarına değindiği için hadis tenkidi doğrultusunda bu hadis metinlerini incelememiz gerekmektedir. Bu anlamda, Kur'ân'ın bilimsel tefsiri veya hadislerin bilimsel yorumu İslâm'ın ilk devirlerinde başlamış ve bilimlerin gelişmesiyle önemi artmıştır. Ayrıca kâinatın yaratılışı ve gök olayları gibi birçok bilimsel konuyla ilgili âyetlerin ve hadislerin varlığı ve bunların erken dönem âlimleri tarafından yorumlanması, bilimsel yorumculuğun hicrî ilk yüzyıllarda ortaya çıktığının göstergesidir.<sup>37</sup>

### 3.Astronomik Olaylara Arz Yöntemiyle Hadislerin Tashîh ve Ta'zîf Edilmesi

Muhaddisler tarihsel süreç boyunca hadislerin güvenilirliğini tespit etme noktasında değişik metin tenkidi yöntemleri kullanmışlardır. Klasik hadis ilimlerinde yer alan hadis metinlerindeki idrâc ve ziyâdelerin tespit edilmesi ve hadislerin şerh edilmesi gibi uygulamalar, hadiste metin tenkidi metotlarından. Bununla beraber hadislerin Kur'ân ve Sünnet'e arzı, bilimsel ve tarihsel gerçeklerle karşılaştırılması da özellikle asrımızda sıklıkla kullanılan hadiste metin tenkidi yollarındandır. Makalemizin bu bölümünde, astronomik olaylara arz yöntemiyle metin tenkidi vasıtasıyla hadislerin sıhhatlerinin belirmesinden bahsedilecektir.

#### Astronomik Olaylara Arz Yöntemiyle Hadislerin Tashîhi

Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayatında gerçekleşen astronomik olaylardan bahseden zayıf hadislerin aktardığı bilgilerle, astronomik hesaplamalar veya bilimsel gerçekler uyum gösteriyorsa, isnâd açısından zayıf olan bu hadislerin

<sup>35</sup> Kutub, Muhammed, *Mezâhib fikriyye mu'âsıra*, (Kahire: Dârü's-Şurûk, 1988), s.49,50.

<sup>36</sup> Ayrıntılı bilgi için bakınız; Moris Bükey, *et-Tevrât ve'l-İncil ve'l-Kur'ân, ve'l-ilm. fihrist.*

<sup>37</sup> el-Hârisî, Ahmed Hasan Ahmed, *el-Ehâdisü'n-Nebeviyye Elle'te İstedelle bihâ alâ'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-insân ve'l-erd ve'l-felek*, (Medine:el-Câmiati'l-İslâmiyye, 1431/2001), s.14.

metinlerinin sahîh olduğuna hükmedilebilir. Mesela, hicretin beşinci senesinde Cemâziyelâhir ayında gerçekleşen husûf (ay tutulması) olayının gerçekleştiğini nakleden bir rivâyet hadis kaynaklarında geçmektedir.<sup>38</sup> Bununla beraber bu hadisin isnâdında müdelles râvî bulunması nedeniyle senede zayıf hükmü verilmiştir. Ancak astronomik hesaplamalara ve bilimler tarihine baktığımızda söz konusu yıllarda ay tutulması gerçekleştiğini gösteren delillere rastlamaktayız. Bu delillerden hareketle rivâyetinin senedi zayıf olmasına rağmen metnine sahîh hükmü verilebilir.<sup>39</sup>

Konumuzu ilgilendirilen hadislerden biri de, bilhassa Siyer kaynaklarında zikredilen ve Resul-i Ekrem'in dünyaya teşrif ettikleri gece gökte mucizevî bir yıldızın doğduğunu aktaran rivâyettir. Hasan b. Sâbit'ten nakledilen rivâyete göre Hasan b. Sâbit, yedi-sekiz yaşlarında bir çocukken Yesrib'te bir adam bağırarak yahudileri etrafında toplamış ve onlara Hz. Peygamber'in doğduğu gece gökte Ahmed yıldızının doğduğunu haber vermiştir.<sup>40</sup> Nitekim, Kutlu Nebinin doğum yılında altı yüz doksan yılda bir gerçekleşen nâdir bir astronomik olayın gerçekleştiği bilim tarihi kaynaklarında yer almıştır.<sup>41</sup> Mahmûd Paşa el-Felekî, bu olayın gerçekleşme tarihinin yirmi dokuz veya otuz Mart 571 olduğunu tespit etmiştir. Söz konusu hâdise hicrî takvime göre ise Rebûlevvel ayının başlarında meydana gelmiştir.<sup>42</sup> Ayrıca, yukarıda zikrettiğimiz hadisin, Resul-i Ekrem'in altmış üç yaşında Rebûlevvel ayında âhirete irtihâl ettiğini aktaran rivâyetle muhtevâ açısından bazı noktalarda benzerlik göstermesi, mevzubahis hadisin metninin sıhhatini kuvvetlendirmektedir.

Bununla beraber hadis kaynaklarında geçen rivâyetlerde, astronomi ve gök bilimleri ile ilgili çok sayıda örnek yer almamaktadır. Ancak siyer ve İslâm tarihi kaynaklarında astronomik olaylar ve gök cisimleri ile alakalı senedsiz olarak nakledilen rivâyetlerin metinleri, hadiste metin tenkidi prensipleri doğrultusunda incelenerek bunların metinlerinin güvenilirliği hakkında fikir sahibi olunabilir.

İbn Abbas'tan nakledilerek isnâdının uydurma olduğu belirtilen rivâyetin metni, güneşin doğuşu ve batışından bahsetmektedir. Söz konusu rivâyette Hz. Peygamber'e güneşin batış ve doğuş yeri sorulmuştur. O, güneşin ortadan kaybolmadığını belirtmiş, güneşin bir kavmin üzerinde doğduğunu, aynı

<sup>38</sup> İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed, *es-Sikât*, thk. Seyyid Şerefaddin Ahmed, (yy: Dâru'l-fikr, 1975), I, 261; Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Nisaburi, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, (Beyrut : Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990/1411), II, 512(hadis no:6056).

<sup>39</sup> Muhammed Bâsil et-Tâî, *Tahkiku havâdisi Kusûfî's-Şemsî fi't-Târîhi'l-İslâmî, İlmu'l-felek ve't-tekâvîm*, s.134-135.

<sup>40</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 554.

<sup>41</sup> Siddîk Hasan Han, *Lükkatü'l-'aclân mimma temessü ilâ ma'rifetihî hâcetü'l-insân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), I,62; İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn, *Mukaddime*, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1984), I, 336.

<sup>42</sup> Mahmûd Paşa El-Felekî, *Netâicu'l-ifhâm*, s.32-35.

anda başka bir kavmin üzerinde battığını ifade ederek bu dönüşümün tekrarlandığını dile getirmiştir. Ayrıca güneşin batışını görenlerin “güneş battı” dediğini, aynı anda güneşin doğuşunu gören başka bir kavmin de “güneş doğdu” dediğini belirtmiştir. Bu hadis, dünyanın küresel olmasından dolayı güneşin doğuş ve batışının aynı anda farklı kavimler üzerinde gerçekleştiğini aktarmıştır.<sup>43</sup> Dolayısıyla hadisin metnindeki bilgilerin doğruluğu astronomi biliminin prensipleri vasıtasıyla teyit edilebilir. Bu sebeple her ne kadar hadisin isnâdı uydurma olsa da, hadisin muhtevâsındaki bilimsel açıdan doğrulanmış bilgiler, hadisin metninin güvenilirliğini artırmaktadır. Öte yandan, isnâdı zayıf olan bir hadisin muhtevâsında, bütün insanların duyu organlarıyla algılayıp bilebileceği basit bilimsel bilgilerin bulunması durumunda ise söz konusu basit bilgilerin hadisin güvenilirliğini arttırdığı söylenemez. Zira, bu bilgileri zayıf râvî metne ilave etmiş olabilir.

Hadisin metnindeki bilgilerin, Kur’ân, Sünnet ve bilimsel gerçeklerle uyuşması durumu, hadisin isnâdından bağımsız olarak değerlendirilmelidir. Söz konusu durum hadisin senedinin sıhhatini etkilemezken, hadisin metninin sıhhatini güçlendirmektedir. Dolayısıyla metinleri astronomik olaylardan bahseden rivâyetlerin senedleri de aynı şekilde ele alınmalı ve bunların isnâdının güvenilirliği tespit edilirken isnâd, cerh ve ta’dil ilimlerinden yararlanılmalıdır.<sup>44</sup>

Özet olarak fikhî hükümleri aktarmayan astronomi ile ilgili zayıf isnâda sahip hadis metinlerindeki bilgiler, bilimsel gerçeklerle mukayese edilerek hadisin metninin güvenilirliği hakkında birtakım çıkarımlar yapılabilir ve bunların metinlerinin bazılarının sahih olma ihtimalinden bahsedilebilir.<sup>45</sup> Ancak bu uygulamada, aşağıdaki hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir;

Hadisin zayıflık sebebinin ayrıntılı bir şekilde incelenerek belirtilmesi.

Hadisin metninin zayıf olma ihtimali göz önünde bulundurularak hadisin muhtevâsının sahîhliği hakkında kesin ve mutlak hüküm verilmemesi. Klasik hadis usulünde, rivâyetin sıhhatinin kesin olarak ancak mutâbî ve şâhid hadisler takviyesiyle güçlendiğinin unutulmaması.<sup>46</sup>

Hadisin metninde geçen olguları teyit eden bilimsel bilgi ve gerçeğin bilim otoriteleri tarafından kabul görmüş bir bilimsel gerçek olması.

<sup>43</sup> Söz konusu uydurma hadisi mu’teber hadis kaynaklarında bulamadım. Hadisin *Müsned-i Ebû İshâk Hemadânî* adlı eserde geçtiği dile getirilmiştir; <http://islamport.com/k/mjl/6401/32625.htm> (Erişim Tarihi: 10.05.2021).

<sup>44</sup> Çünkü hadis ilimlerin hadisin birden fazla benzer veya farklı isnâdlarla nakledildiğinde hadisin senedinin sıhhati kuvvetlenmektedir; Tarık İvedillah, *el-İrşâdât fi takviyeti’l-ehâdis bi’ş-şevâhid ve’l-mütebeât*, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1417), s.46, 78.

<sup>45</sup> İbnü’s-Salâh Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdırrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmu’l-hadis*, (Beyrut: Dâru’l-fikri’l-muâsir, 1977), s.103.

<sup>46</sup> İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadis*, s.104, 105.

Hadis metninin muhtevâsının, te'vil ve zorlama olmaksızın net bir şekilde bilimsel gerçeklikle uyum göstermesi.

Hadis metninde, râvîler tarafından uydurulması ve tahmin-sezi yoluyla elde edilmesi son derece zor olan nâdir ve kıymetli bilgilerin bulunması. Zirâ, bu tip ender bilgilerin aktarım sürecinde hataya düşülmesi ihtimali daha düşüktür.<sup>47</sup>

### Astronomik Olaylara Arz Yöntemiyle Hadislerin Ta'zifi

Râvîlerden birinin hadis metnini aktarım sürecindeki hatası sebebiyle astronomik olaydan bahseden makbul bir hadisin muhtevâsının astronomik olaylara ve bilimsel gerçeklere aykırı gibi görünmesiyle bir şüphe ortaya çıkar. Dolayısıyla hadisin metni, astronomik olaylara arz yöntemiyle gözden geçirilerek incelenir. Aynı durum zayıf hadisin metninde gerçekleşirse, hadis tenkitçilerinin de ifade ettiği gibi hadisin içeriğinin astronomik bilgilerle uyumsuz olmasının nedeni olarak hadisin zayıf olması gösterilir. Astronomik olaylara arz yöntemiyle makbul hadisin metni incelenirken birtakım hususlara dikkat edilir;

Müsteşriklerin iddialarına göre astronomik bilgilerle metni uyuşmayan birçok sahîh hadis bulunmaktadır.<sup>48</sup> Bunlara misâl olarak ayın yarılması ve İsrâ-Mi'râc'ı anlatan rivâyetler gösterilebilir. Müsteşriklerin söz konusu hadislerle ilgili iddia ve şüphelerinin, hadis tenkidi uzmanları tarafından incelenmesi büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda müsteşrikler tarafından eleştirilen rivâyetlerin, bilimsel gerçekler yardımıyla şerh ve tetkik edilmesi astronomik olaylara arz yöntemiyle hadis tenkidinin kapsamına girmektedir.

Birtakım sahîh hadislerin muhtevâsının, astronomik gerçeklerle uyum göstermediğini iddia edenlerin bazıları, Hz. Peygamber'in Sünnet'inin bilime aykırı birçok noktayı barındırdığını belirtip İslâm ve bilimin sürekli bir çatışma içerisinde olduğunu ispatlama gayreti içinde olmuşlardır. Bununla beraber mevzubahis iddianın sahiplerinin bir kısmı ise hadislerdeki ihtilafları hadis ilimleri vasıtasıyla çözmeye çalışarak nassın ifade ettiği gerçek manâya ulaşmayı hedefleyen hakikat arayışı peşinde olan kimselerdir.

Hadislerin sıhhatini aklî ölçütlere dayanarak belirlemeye çalışan bazı ilim adamları, astronomik meseleleri ihtivâ eden kimi rivâyetleri, akıl ve mantığa uygun olmadığı gerekçesiyle red etmişlerdir. Örneğin, İsrâ ve Mi'râc olayının ruhen ve bedenen gerçekleştiğini inkâr ederek bunların sadece ruhî bir yolculuktan ibaret olduğunu vurgulamışlardır. İsrâ ve Mi'râc ile ilgili rivâyetlerde aktarıldığı gibi insanın bedeniyle kısa bir sürede yeryüzü ve gökyüzü arasındaki uzun mesafeyi çok hızlı bir şekilde gitmesinin aklen mümkün olmadığını

<sup>47</sup> Kerim Necib, *el-Eğaz, l'câzu 'l-Kur'an fî mâ tuhfihî 'l-erhâm*, (Beirut: Dâru'l-Marife, 2005), s.65.

<sup>48</sup> Sa'd el-Marsifi; *el-Müsteşrikûn ve'sünne( difâ' an'il-hadisi'n-nebevî*, (Kuveyt: el-Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmî, 1994).

dile getirmişlerdir. Böylece söz konusu görüşe sahip olan ilim adamları Allah'ın kudreti ve Hz. Peygamber'in mucizeleri noktasında şüpheye düşmüşlerdir. Onlar da müsteşriklerin iddialarına cevap vermek amacıyla yola çıkmalarına rağmen müsteşriklerin şüpheleriyle naslara yaklaşarak müsteşriklerin hadis anlama ve yorumlama metodlarını kullanmışlardır.<sup>49</sup>

Bu konudaki en önemli nokta sahîh hadisın metninin Kur'ân, Sünnet ve astronomik gerçeklerle arz edilmesi neticesinde hadisın muhtevâsının bunlarla uyum göstermediği gerekçesiyle hadise zayıf hükmü verilmesidir. Aslında bu uygulama, günümüzde üzerinde görüş birliğine varılmayan varsayımsal ve sübjektif bir yöntem olarak mevcudiyetini korumaktadır. Öte yandan astronomik olaylara arz yöntemiyle hadis tenkidi metodu, astronomik gerçeklerle hadislerin verdiği bilgiler birçok yönden benzeşmesi nedeniyle oldukça olumlu sonuçlar vermektedir.<sup>50</sup> Ayrıca Resul-i Ekrem'in bin dört yüz yıl önce verdiği bilgilerin modern dünyamızda yeni keşfedilen astronomik olgularla ortak noktaları taşıması, Hz. Peygamberliğin peygamberliğini ispat etme hususunda delil olarak kullanılabilir. Ayrıca bin dört yüz yıl önce bilimsel olarak keşfedilmesi mümkün olmayan bu bilgilerin, hadislerde yer alması bunların kainatın yaratıcısı tarafından vahiy olarak geldiğine kanıt olarak gösterilebilir. Örneğin rivâyetlerde ışık hızını aşan hızların bulunduğu ve göğün katmanlarının bulunduğu bildirilmesi astronomi biliminin kabul ettiği gerçeklerdir. Bununla birlikte astronomi biliminin Mekke ve civarında ilgili tarihlerde kûsûf olayının birden fazla gerçekleştiğini reddetmesi, bunu belirten hadislerin metinlerini doğrudan red etmemiz gerektiği anlamına gelmez. Ayrıca, râvîlerin rivâyetin metninde kûsûf namazıyla kûsûf olayını karıştırması sebebiyle hadisın metninin yanlış anlaşıldığı ifade edilmiştir.

Öte yandan rivâyetlerde Hz. Peygamber'in hayatıyla verilen bazı tarihler, astronomik hesaplara ve takvimlere uygun düşmemektedir. Meselâ rivâyette, Resul-i Ekrem'in Rebüevvel ayının 12'sinde Salı gecesinde hicret ettiği belirtilmiştir.<sup>51</sup> Astronomik hesaplamalara göre ise salı gününün Rebüevvel ayının 12'sine denk gelmesi bu tarihte mümkün değildir. Bu noktada söz konusu çelişkiyi gidermek adına siyer rivâyetlerinde yer alıp, astronomik ve takvim hesaplarıyla uyuşmayan tarihlerin, ya içtihadî olarak sağlam bir kaynağa dayanmadan belirlendiği ya da rivâyet aktarım sürecinde tashîfe uğradığı söylenebilir.

<sup>49</sup> Âbid Muhammed es-Süfyânî, *Müsteşrikûn ve men tebiahum ve mevki'uhum*, Mekke: el-Mektebetü'l-Menâra, 1988).

<sup>50</sup> Nâfiz Hüseyin Hammad, *Muhtelifu'l-hadis beyne'l-fukahâi ve'l-muhaddisîn* (Menehicu'l-ulemâ fî't-teâmül meâ muhtelifi'l-hadis, Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1414)

<sup>51</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 475; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahihu İbn Hibbân*, thk.Şuayb Arnâvût. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1993), IV, 617 (hadis no:1716).



Hülâsa, senedsiz olarak nakledilen ve Hz. Peygamber'in hayatındaki önemli tarihleri bildiren rivâyetlerin metinlerinin sıhhati, astronomik hesaplara arz yoluyla hadis tenkidi vasıtasıyla tespit edilebilir. Örneğin bu rivâyetlerde yer alan tarihler, takvim ve astronomik hesaplarla uyum gösteriyorsa bu rivâyetin güvenilirliği teyit edilebilir. Ayrıca bu mevzuu müstakil olarak ele alan araştırma ve çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

#### 4.Astronomik Olaylara Arz Yöntemiyle Hadis Tenkidinin Şartları

Gök olayları ve astronomik gerçekler, insanlık tarihinin bir parçasıdır. Tarihsel süreç boyunca ay tutulması, güneş tutulması gibi astronomik olayların tarihleri, zamanları ve mekanları tarih kaynaklarında nakledilmiştir. Dolayısıyla tarih ve hadis kaynaklarında yer alan astronomik olayların araştırılması ve incelenmesi noktasında ilim adamları ve tenkitçiler tarafından birtakım kriterler geliştirilmiştir. Nitekim Sultan el-Akâyla astronomik olayları ve tarihlerini aktaran rivâyetleri, hadis tenkidi yöntemiyle tetkik etme hususunda birtakım şartlar ortaya koymuştur<sup>52</sup>;

#### Astronomik Olayı Nakleden Rivâyetin Sıhhatinin Belirlenmesi

Astronomi bilimlerine arz yöntemiyle hadis tenkidinde öncelikli olarak, gök olayı veya astronomik gerçeği nakleden rivâyetin sıhhatinin tespit edilmesi gerekmektedir. Ayrıca, gök olaylarının araştırılması için makbul hadislerin kaynak olarak kullanılması son derece ehemmiyetli bir husustur. Örneğin, İsrâ ve Mirâc hadisesinin tarihi tespit edilirken, bu hadise sonrasında Cebrâl'in Hz. Peygamber'e gelerek namaz vakitlerini bildirdiği sahîh rivâyetler yardımcı kaynak olarak kullanılabilir.

#### II. Görgü Şahitlerinin Tanıklarıyla Astronomik Olayı Aktarmaya Özen Göstermek

Astronomik olayı gören şahitlerin tanıdıklarıyla olayı nakletmek bu olayın zamanının ve mekanının net olarak bilinmesini sağlar. Ayrıca görgü tanıklarının anlatımlarından hareketle bu astronomik olayın günü, ayı, yılı miladî takvime göre veya hicrî takvime göre tespit edilebilir. Bu konuda çalışmaları bulunan Sultan el-Akayla, astronomik olayları nakleden tarihî kitap ve vesikalar vasıtasıyla zaman ve mekan gibi astronomik olayın unsurlarının belirlenebileceğini dile getirmiştir. Mesela, güneşin küsûfunu anlatan sahîh senedlerle nakledilen birçok rivâyet olayın detaylı bir şekilde ele alınmasına yardımcı olur. Buna ek olarak bu hadisenin rivâyetlerde şahitlerin beyanlarıyla

<sup>52</sup> Akâyla, Sultan Sened, *Nakdu'l-hadis bi'l-ard alâ'l-vekâi' ve'l-ma'lûmâti't-târîhiyye* (Amman: Daru'l-feth li'n-neşr ve'tevzi', 2002).

tafsilatlı bir şekilde anlatılması, olayın tarihinin netleştirilmesine büyük katkı sağlar.<sup>53</sup>

### 5. Hz. Peygamber'in Sünnetindeki Astronomik Olayları Araştırmanın Kuralları

Resûlullah'ın Sünnet'i ve hadislerinde yer alan astronomik olayların, nas-ın kutsallığı ve korunmuşluğunu esas alarak Kur'an ve Sünnet bütünlüğüne dayalı, amacı İslâm dininin maksatları ve hikmetlerine ulaşmak olan ifrat ve tefritten uzak bir metodun ışığında incelenmesi son derece önemli bir noktadır. Zirâ, hadislerde geçen astronomi ile ilgili rivâyetleri ele alırken aşırılık ve hataya düşmemek için bu kapsamlı ve sistemli metodun kurallarının net olarak ortaya konması gerekir. Bu bölümde söz konusu araştırma metodunun kurallarına değinmeye çalışacağız.

**Naslarda Bulunan Astronomik Olayları Tetkik Ederken Aynı Konuda Olan Âyet ve Hadisleri, Kur'an ve Sünnet Bütünlüğünde Ele Alarak Birlikte İncelemek.** Benzer konularda yer alan âyet ve hadisleri beraber delil olarak kullanmak ve ele almak olayları doğru ve çok yönlü bir şekilde anlamamıza katkıda bulunur. Bununla birlikte hadis metinlerini, âyetlerden bağımsız olarak kullanmak, sahâbelerden ve selef ulemadan tevârüs eden Hz. Peygamber'in Sünnet'ini araştırma yöntemine uygun olmayan bir yaklaşımdır. Nitekim hadis şerhlerine göz attığımızda, şârihlerin hadisleri şerh ederken aynı konudaki âyetleri kaynak olarak kullandığını görmekteyiz.

Mesela, Hz. Nebi'nin *"Biz ümmî bir topluluğuz, hesap yapmayı, okumayı ve yazı yazmayı bilmeyiz. Fakat ayın ya yirmi dokuz ya da otuz gün olduğunu biliriz."*<sup>54</sup> anlamındaki hadisi, astronomik hesaplardan bahseden âyetlerden bağımsız olarak tahlil edilmemelidir. Dolayısıyla bu rivâyet, *"O, güneşi bir ışık kaynağı, ayı ise bir nûr yapan, yılların sayısını ve vakitlerin hesâbını bilmeniz için de aya bir takım menziller ve yörüngeler takdîr edendir."*<sup>55</sup> mealindeki âyetle birlikte bütüncül bir yaklaşımla ele alınmalıdır.

### Hadislerin Bilimsel Yorumunu Yaparken Arapça Klasik Dil Kaynakları ve Bilimsel Kavramları İçeren Sözlükler İle Ansiklopedilerden Yararlanarak İki Yönlü Sözlük Sistemi Kullanmak.

Bilimsel terimleri ihtivâ eden rivâyetleri tahlil ederken, bilimsel terimlerin önce klasik Arap dilindeki manâlarına, daha sonra da modern bilimdeki anlamlarına temas ederek anlam zenginliği sağlamak son derece ehemmiyetli bir husustur. Nitekim Hamid el-Naîmî, modern bilimlerin gelişmesiyle klasik Arapça sözlüklerin tekelciliğini kaybettiğini ve Kur'an'daki astronomik kavramları anlama noktasında kelimelerin ikincil ve bilimsel anlamlarını ele alan

<sup>53</sup> Akâyla, Sultan Sened, *Nakdu'l-hadis bi'l-ard alâ'l-vekâi' ve'l-ma'lâmâtî't-târîhiyye*, s. ,88-89.

<sup>54</sup> Buhârî, *Savm*, 13; Müslim, *Siyâm*, 15; Ebû Dâvûd, *Savm*, 4.

<sup>55</sup> Yûnus, 10/5.

sözlüklerden de yararlanılması gerektiğini dile getirmiştir. O, dil ve bilimsel sözlüklerden oluşan iki yönlü sözlük sisteminin, kavramların hem etimolojik hem de bilimsel açıdan incelenmesine katkı sağladığı için bunun olgulara daha kapsamlı ve bütüncül yaklaşılmasına yol açtığını ifade etmiştir. Ayrıca el-Naîmî, Kur'ân sözcüklerinin anlam açısından herhangi bir dil sözlüğü veya bilimsel kaynaktan daha zengin olduğunu öne sürmüştür.<sup>56</sup>

Bu konuya misâl olarak “*Yıldızlar, gökyüzünün güvenceleridir. Yıldızlar gitti mi, gökyüzüne vaad edilen (kıyamet) gelir...*” mealindeki hadis gösterilebilir.<sup>57</sup> Bu rivâyette geçen “*أَمْنَةٌ* (emenetün)” kelimesi, klasik Arap dili sözlüklerinde “*güvence, teminat, emniyet*” anlamlarına gelmektedir.<sup>58</sup> Dolayısıyla bu rivâyette yer alan kelimeleri, sadece klasik Arap dili kaynakları yardımıyla analiz ettiğimiz de hadisin metninde teşbih yapıldığını zannederek rivâyetin bilimsel yorumunu göz ardı etmiş oluruz. Ancak metinde geçen astronomik kavramları, astronomi biliminin kaynakları vasıtasıyla ele aldığımızda yıldızların birbiriyle bağlantılı oldukları için gökyüzündeki uyuma katkı sağladıkları bilgisine ulaşırız. Ayrıca “*emenetün (أَمْنَةٌ)*” sözcüğüyle, gökyüzünde yer alan yıldızların arasındaki çekim gücü ile vakum enerjisi ve evrenin dokusu gibi astronomik kavramlara işaret edildiği çıkarımını yapabiliriz.

Netice itibarıyla astronomik olayları nakleden hadisler, klasik Arap dili sözlükleri, hadis şerhleri ve modern astronomi kavramları ile kaynakları aracılığıyla geleneksel ve bilimsel açıdan iki taraflı olarak incelenmelidir. Buna ek olarak vahiy kaynaklı hadis metinlerinin, geleneksel ve bilimsel kaynaklardan daha zengin anlam ve kavramlara sahip olma ihtimali gözden kaçırılmamalıdır. Bununla birlikte astronomik kavramlar ışığında hadis metinlerini yorumlarken, hadis metinlerinde geçen kelimelerin Arap dilindeki sözcük anlamlarıyla, bilimsel kaynaklardaki terim anlamları arasında bağlantı, uyum ve bütünlük bulunmasına dikkat edilmeli, bağlamdan kopuk zorlama yorumlardan kaçınılmalıdır.

### **Astronomik Kavramlarla İlgili Hadisleri Yorumlarken Rivayetin Sebebi Vurûdünü İtibara Almak.**

Astronomik olayları nakleden rivâyetlerin ne maksatla ve hangi olaylar üzerine söylendiğinin bilinmesi, hadisin gerçek anlamına ulaşılmasını sağlar ve hadis hakkındaki ihtilafları giderir. Örneğin cehennem ateşinden bahseden “*Sıcak şiddetlendiği anlarda öğle namazını serinliğe bırakın, çünkü sıcaklığın şiddeti*

<sup>56</sup> Hamid el-Naîmî, *el-Kevn ve esraruhu fı âyâtı'l-Kur'ân*, (Ürdün: Dâru'l-arabiyye li'l-ülüm, 2000), s.15.

<sup>57</sup> Müslim, *Fedâilü's-sahâbe*, 207; İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân*, XVI, 234(hadis no:7249); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 399. Hadisin muhakkikleri, hadisin sahîh olduğunu ifade eder.

<sup>58</sup> Komisyon, *Hadislerle İslam*, I, 311-4; <https://hadislerleislam.diyadinet.gov.tr/sayfa.php?CILT=1&SAYFA=311> (Erişim Tarihi: 09.05.2021).

*Cehennem'in kaynamasındandır.*"<sup>59</sup> anlamındaki hadis, öğle vaktinde güneş sıcaklığından kaçındırmak maksadıyla söylenmiş olup hadisin asıl yorumunun yalnızca cehennem, sıcaklık ve ateş ifadeleri üzerine binâ edilmesi isabetli gözükmektedir.

### **Allah'ın Sıfat ve İsimleriyle İlgili Astronomik Olayları Aktaran Rivâyetleri, Allah'ı Tenzih Ve Takdis Eder Şekilde İncelemek.**

Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın eşi ve ortağı olmadığını, ona benzer hiçbir şeyin bulunmadığını defalarca vurgulamaktadır.<sup>60</sup> Bu bağlamda, sınırlı ve fâni olan mahlukâtın, bakî ve ebedî olan Allah'ın zatını ve mâhiyetini tam olarak idrak etmesi mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple, selef-i sâlihîn ve Ehl-i sünnet ulemâsı, Allah'ın zati, sıfatları ve isimleri hakkındaki rivâyetleri yorumlarken teşbîh, tescîm ve ta'dilden kaçınmışlardır. Bu noktaya örnek olarak birkaç rivâyet misal verilebilir;

Abdullah b. Mesud'dan nakledilen bir rivâyete göre bir yahudî Resul-i Ekrem'in yanına gelerek ona Allah'ın gökleri, yerleri, dağları, ağaçları ve bütün mahlukatı bir parmak üzerinde tuttuğunu ve daha sonra da Allah'ın "*Ben Melikim*" dediğini söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber azı dişleri görülecek derecede güldü ve "*Onlar, Allah'ı hakkıyla tanıyıp bilemediler ve onun yüceliğini gerektiği gibi takdir edemediler*"<sup>61</sup> mealindeki âyeti okudu.<sup>62</sup> Bazı hadis âlimleri, bu hadisi müteşâbih olan rivâyetler kategorisine dahil etmişlerdir. Selef-i sâlihîn bu rivâyeti olduğu gibi kabul etmiş ve yorumlamadan kaçınmıştır. Sonraki dönemlerde yaşayan halef ulemâsı ise Allah hiçbir şeye benzemediğini için rivâyetteki parmak ifadesinin gerçek anlamda kullanılmadığını beyân etmiştir. Onlar, Allah'ın parmağından kastın onun kudreti ve gücü olduğunu belirterek Allah'ın mahlukâtı zorlanmadan ve yorulmadan yarattığını ifade etmek için rivâyette benzetme yapıldığını dile getirmiştir.<sup>63</sup>

Ebû Hureyre'den nakledilen bir rivâyette de Allah'ın her gecenin yarısında veya üçte birinde dünya semâsına nüzûl ederek "*Bu vakitte bana dua eden varsa, duasına icâbet edeyim*" dediği ifade edilmiştir.<sup>64</sup> Aynı şekilde bu hadisi selef âlimleri tevil etmemişler ve olduğu gibi kabul etmişlerdir. Halef âlimlerine göre ise Allah'ın kullarına yakın olması ve gece vakitlerinde dualar ile

<sup>59</sup> Buhârî, *Mevâkitu's-Şalât*, 9.

<sup>60</sup> Şûrâ, 40/11; "الَّذِينَ كَفَرُوا هُمْ أَكْبَرُ شَيْئًا وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" *O'nun benzeri bir şey yoktur (bu mümkün değildir). O her şeyi (hakkıyla ve tüm ayrıntılarıyla) İşitendir, Görendir.*"

<sup>61</sup> Zümer, 39/67.

<sup>62</sup> Müslim, *Sifâtu'l-Kiyame*, 19, 21/2786.

<sup>63</sup> Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâ-i türâsi'l-Arabî, t.y), XXIV, 108-109; <https://al-maktaba.org/book/5756/7510#p1>; Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Kitâbü'l-İman min İkmali'l-Mu'lim bi-fevaidi Sahih-i Müslim*, thk. Yahyâ İsmail, (Mansure : Dâru'l-Vefa, 1998/1419), VIII, 316; <https://al-maktaba.org/book/32843/4902#p1> ([Erişim Tarihi: 10.05.2021](https://al-maktaba.org/book/32843/4902#p1)).

<sup>64</sup> Müslim, *Müsâfirîn*, 169.

tevbeleri kabul etmesi,<sup>65</sup> Allah'ın dünya semâsına inmesi şeklinde benzetme sanatı kullanılarak ifade edilmiştir.<sup>66</sup>

### Nasların Kutsallığı ve Korunmuşluğunu Dikkate Alarak Hadisleri İncelemek

İslâm dinin temel kaynağı ve kurucu metni olan Kur'ân ve Sünnet naslarının, asr-ı saadetten günümüze kadar değişim ve tahrife uğramadan aktarıldığına Müslümanların çoğunluğu inanmaktadır. Bu sebeple astronomik olayları anlatan nasları da vahiy metinlerinin kutsal ve korunmuş olduğu bilinciyle dikkatle incelemek gerekmektedir. Bu bağlamda söz konusu metinler incelenirken aşağıdaki hususlara önem verilmelidir;

Hadisi sadece bilimsel olarak değil, kapsamlı ve çok yönlü olarak her açıdan maksat ve hikmetler bağlamında ele almak. Örneğin kıyamet alâmetlerinden olan güneşin batıdan doğmasını aktaran rivâyetleri incelerken, hadisi bağlamı ve söylenme sebebinden koparak hadisin ihtivâ ettiği anlamları sadece astronomik, mecâzî ve ğaybî konularla bağdaştırmak doğru bir yaklaşım gibi durmamaktadır. Oysaki bu rivâyetleri yorumlarken güneşin batıdan doğmasından asıl maksadın kıyâmet saatinin yaklaştığına dikkat çekilmesi, dünyanın fanî yönünün vurgulanması ve insanların dünya hayatını sonsuz zanederek gaflete düşmesinin engellenmesi olduğu göz ardı edilmemelidir. Ayrıca daha önce temas ettiğimiz sıcaklık şiddetlendiği zamanlarda öğle namazının geciktirilmesi ve dünyadaki sığanın şiddetinin kaynağının cehennem ateşi olduğunu aktaran rivâyeti de çok boyutlu olarak ele almak gerekmektedir. Bu rivâyetteki yeryüzündeki sıcaklığın cehennem ateşinin kaynamasından meydana geldiğini belirten mecâzî ifadelerle odaklanmaktan ziyade, rivâyetteki zararlı güneş ışınlarından ve cehennem ateşine düşmekten kaçınma tavsiyelerine odaklanmak hadisleri çok yönlü yorumlama prensibine uygun düşmektedir.

Astronomik konularla ilgi rivâyetleri analiz ederken, delilsiz olarak kesin yargılardan ve mutlak çıkarımlardan kaçınmak. Mesela, bir rivâyette zaman yakınlaşıp kısalmadıkça kıyametin kopmayacağı belirtilmiş, bir yılın bir ay, bir ayın bir hafta, bir haftanın da bir gün gibi kısa ve bereketsiz olacağı nakledilmiştir.<sup>67</sup> Hadis âlimleri, bu rivâyeti şerh ederken görüşlerini belirtmişler

<sup>65</sup> Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kari, *Mirkatü'l-mefatih şerhi Mişkati'l-Mesabih*, (Beyrut:Dâru'l-fikr, 1422/2002), III, 923 <https://al-maktaba.org/book/8176/1892/> (Erisim Tarihi: 10.05.2021).

<sup>66</sup> Komisyon, *Hadislerle İslam*, II,41; <https://hadislerleislam.diyanet.gov.tr/sayfa.php?CILT=2&SAYFA=41> (Erisim Tarihi: 10.05.2021).

<sup>67</sup> وعن أنس رضي الله عنه قال: [أقل رسول الله #: نفوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر، والشهر كالجمعة، والجمعة كاليوم، واليوم كالساعة، والساعة كالصريمة من النار]. أخرجه الترمذي. «الصريمة» بالضاء المعجمة: احتراق السعفة.

“Resulullah (Sallallahu Aleyhi ve Sellem) buyurdular ki: “Zaman yakınlaşmadıkça kıyamet kopmaz. Bu yakınlaşma öyle olur ki, bir yıl bir ay gibi, ay bir hafta gibi, hafta da bir gün gibi, gün saat gibi, saat de bir çıra tutuşması gibi (kısa) olur.”; Tirmizi, *Zühd* 24, (2333).

ve “*en doğrusunu en iyi Allah bilir*” prensibi gereğince kesin yargılardan kaçınmışlar, ihtimalli ifadeler kullanmış ve hadislerin yorumu konusunda açık kapı bırakmışlardır. Ayrıca rivâyete astronomi ve gök bilimi açısından kafa yorarak hadisi gerçek anlamıyla zahîrî açıdan ele aldığımızda, zamanın yakınlaşması ve kısalması hususunun, modern bilim dünyasında henüz bilimsel açıdan ispatlanmamış bir olgu olduğunu görmekteyiz.

### **Hadislerdeki Kelimelerin Sözlük Anlamları ve Dilbilimsel Çağrışımlarını Hesaba Katarak Hadisleri Yorumlamak**

Tearuz ve ihtilaf bulunmayan konulardaki hadisleri şerh ederken asıl olan, Hz. Peygamber’in “*cevâmiu’l-kelim*”<sup>68</sup> özelliğini dikkate alarak zorlama tevil ve benzetmelerden kaçınarak dilsel açıdan zahîrî manâyı ve gerçek anlamı incelemektir. Bununla birlikte hakkında ihtilaf ve tearuz bulunan bazı rivâyetleri, katı bir şekilci yaklaşımla yorumlayarak hadisi gerçek anlamıyla sınırlandırarak mecâzî yönünü görmezden gelmek bilimsel olarak isabetli bir yaklaşım değildir. Örneğin, güneşin arşın altında secde ederek hareket ettiğini belirten rivâyeti,<sup>69</sup> İslâm’a göre güneşin döndüğü ve dünyanın sabit kaldığını öne süren katı bir zahîrî anlayışla yorumlamak ve bunu dinin asıl meselesi haline getirerek imân ve küfür ölçütü olarak görmek son derece yanlış bir tutumdur. Bu telakki, insanları dinden çıkarma ve teşbih yapan âlimleri itham etme şeklinde İslâm’a zarar vermektedir ve bunun karanlık çağ Avrupası’nda egemen güç olan kilisenin çarpık din anlayışından farkı yoktur.

Eserlerinde hadis tenkidi ve müteşâbih konulara temas eden İmâm Gazzâlî, güneşin hareket ederek arşın altında secde ettiği rivâyeti ele alırken, mühlidlerin en çok hoşuna giden hususun, bazı bilimsel konular ve yorumların İslâm’a aykırı olduğunun Müslümanlar tarafından gelişigüzel ve delilsiz bir şekilde söylenmesi olduğunu belirtmiş ve bu söylemin İslâm’a zarar vermek isteyenlerin ekmeğine yağ sürdüğünü dile getirmiştir.<sup>70</sup>

<sup>68</sup> “*Toplayıp bir araya getiren*” anlamındaki *câmi’* ile “*söz*” anlamındaki kelimenin çoğul şekillerinden meydana gelen bu tamlama daha çok veciz sözleri ifade etmekle beraber hadis ilminde Hz. Peygamber’in az sözle çok mâna ifade etme özelliğini belirtmekte ve az da olsa *câmiu’l-kelâm* ve *câmiu’l-kelim* şekillerinde de kullanılmaktadır. Hz. Peygamber, diğer peygamberlerden farklı olarak sadece kendisine verilen özellikleri saydığı bir hadiste “*Ben cevâmiu’l-kelim ile gönderildim*” (Buhârî, “Cihâd”, 122, “Ta’bîr”, 22, “İ’tişâm”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 6); Mehmet Yaşar Kandemir, “Cevâmiu’l-Kelim”, DİA, VII, 440, İstanbul, 1993.

<sup>69</sup> Hz. Ebu Zerr (*radıyallâhu anh*) anlatıyor: *Güneş batarken Resulullah (Sallallahu Aleyhi ve Sellem) ile birlikte mescidde idim. Bana: "Ey Ebu Zerr, biliyor musun bu Güneş nereye gidiyor?" diye sordu. Ben: "Allah ve Resulü daha iyi bilirler!" dedim. "Arşın altına secde yapmaya gider, bu maksadla izin ister, kendisine izin verilir. Secde edip kabul edilmeyeceği, izin isteyip, izin verilmeyeceği zamanın (kıyâmetin) gelmesi yakındır. O vakit kendisine: "Geldiğin yere dön!" denir. Böylece battığı yerden doğar. Bu durumu Cenab-ı Hakk'ın şu sözü haber vermektedir. (Meal): "Güneş, duracağı zamana doğru yürüyüp gitmektedir. Bu aziz ve alim olan Allah'ın takdiridir" (Yasin 38”*; Buhari, *Tefsir*, Yasin 1, Bed'u'l-Halk 4, Tevhid 22, 23, Müslim, İman 250, (159), Tirmizi, *Tefsir*, Ya-sin, (4225).

<sup>70</sup> Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, *Tehafütü'l-felasife*, thk.Süleyman Dûnya., 6.basım, (Kahire : Dâri’l-Maârif, ty.); I, 5-6.

### **Hadislerin Yorumlarında Bilim Otoriteleri Tarafından Kabul Edilerek Kanıtlanmış Bilgilere Dayanmak.**

Tarihsel süreç boyunca bilim adamları tarafından birçok teori ve kuram ortaya konmuştur. Söz konusu teorilerinin bazılarının bilimsel olarak geçersiz olduğu ispatlanması sebebiyle bunların bazıları tarihin tozlu raflarındaki yerini almıştır. Bu bağlamda astronomik olayları ihtiva eden rivayetleri yorumlarken geçerliliğini yitirmiş bilimsel teorileri kullanmak yanlış bir yöntem gibidir. Ancak bundan daha tehlikelisi avâm ve bazı ilim adamları tarafından bilimsel sabit gerçeklerin olmadığını iddia ederek bilime yönemsizlik ve düzensizlik atfedilmesidir. Muhammed Bâsil et-Tâî bilimdeki değişkenler ve sabitler arasındaki dengenin sağlanmasının önemine dikkat çekmiş, tamamlayıcı ve bütünlüğü bilginin, bilimsel açıdan kanıtlanmış eksiksiz ve tam bilgi olmadığını vurgulamıştır. O, bilimsel teorinin bilimsel gerçeğe en yakın olgu olduğunu belirterek teorinin mutlak gerçek ve doğru olmadığını dile getirmiştir. Buna ek olarak tüm dengeli bilimin sürekli gelişmesiyle hakikate ve bilimsel gerçeğe yaklaşma ihtimalinin daha çok arttığının altını çizmiştir.<sup>71</sup> Bu sözlerden hareketle astronomi bilimi ve diğer bilimsel teoriler ışığında belirli prensipler dahilinde hadis tenkidi yapılabileceği çıkarımına varılabilir. Bununla birlikte bazı kimseler tarafından bilimin eksik ve değişken olduğunun gündeme getirilerek bilimin ölçüt olduğunun kabul edilmemesi, Kurân-ı Kerim'in ve hadislerin bilimsel açıdan anlaşılması ve yorumlanmasının önüne sed çeker ve İslâm düşüncesinde yeni yaklaşımların ortaya konmasını engeller.

**8.Astronomik Olayları Tespit Ederken Astronomik Hesaplamaları Kullanmanın Prensipleri.** Hadis rivayetlerinde yer alan gerçekleşmiş ve gerçekleşecek olan astronomik hadiseleri tespit ederken yapılan astronomik ve takvim hesaplamalarında bir takım yöntem ve kuralların bulunması gerekmektedir. Çalışmamızın bu bölümünde mevzubahis kurallar maddeler halinde ele alınacaktır.

I. Hadislerde yer alan astronomik hâdisenin zamanının ve mekanının net bir şekilde belirlenerek detaylı bir biçimde tespit edilmesi önemli bir husustur. Mesela, rivayetlerde birden çok defa nakledilen güneşin kûsûfu hadisesinin zaman ve mekanın belirlenmesi bu olay hakkında ince astronomik hesaplar yapılmasına ve detaylı bilgiler elde edilmesine fırsat verecektir. Astronomik olayın yeri ve mekanı, olayın varlığının ispatlanması ve olayla ilgi hesaplamalar yapılması noktasında temel yapıtaşı niteliğindedir. Örneğin güneşin kûsûfu olayının mekanın değişmesiyle, olayın gücü ve değeri de değişkenlik gösterir ve olay bu değişim sebebiyle görüntülenmeyebilir. Buna ek olarak

<sup>71</sup> Tâî, Muhammed Bâsil, *Halku'l-kevn beyne'ilm ve'l-imân*, s.9-30.

hilalin görülmesi bilgisine fikhî mezhep ihtilaflarını göz önünde bulundurarak astronomik hesaplamaları kullanarak net bilgileri ulaşmak için olayın zamanı ve mekanının bilinmesi icap etmektedir.

II. Resul-i Ekrem'in hayatında geçen önemli hadiselerin tarihlerini tespit etmek için ayların başlangıç ve bitiş tarihlerinin göstergesi olan hilalin görülme ihtimali ve imkânını dikkate almak gerekir. Ayrıca ayların tamamlanıp tamamlanmadığı ve hilalin evrelerini belirlemek için bir ay veya birkaç ay önceki hilal görülme bilgisine de ihtiyaç duyulur. Mesela, Hz. Peygamber'in yaptığı hacdaki arefe gününün tarihini netleştirmek için önceki aylardaki hilalin görülmesi ve ayın evreleri malumatına gereksinim duyulur.

III. Gerek insan kaynaklı olan gerek program kaynaklı olan hatalara düşme ihtimalinden kaçınmak için astronomik hesaplar ve tarih belirleme işlemlerinin tekrarlanarak birkaç defa yapılması ve kontrol mekanizması kurulması gerekir.

IV. İslam dünyasını ilgilendiren önemli gün ve tarihlerin belirlenmesi amacıyla hilalin görülmesi ile ilgili yapılan hesaplamalarda kesin ve net sonuçlara önemlidir. Dolayısıyla bu hesaplamaların, Müslüman devletler ve İslâm âlemi garantörlüğü altında, belirli bilimsel prensipler çerçevesinde, modern ve gelişmiş programlar ve uygulamalar yardımıyla evrelerden geçirilerek tekrarlı bir şekilde yapılması gerekmektedir.

6. Astronomi ve Uygulamaları Işığında, Astronomik Olaylarla İlgili Hadisleri Araştırmaya Dair Önemli Hususlar

**Gök bilimi ve gök olayları ile ilgili rivayetleri astronomi biliminin desteği ile incelemek, hadislerin anlaşılması ve yeni bilgilere ulaşılması noktasında büyük katkı sağlar.** Buna ek olarak astronomideki bilimsel gelişmeler ve yeni keşiflerden faydalanarak bu rivayetleri ele almak, hadisin metninden yorum açısından istifade etme oranını artırır ve araştırma sürecine birçok yararlar sunar. Bu bölümde astronomi ışığında gök bilimi ile ilgili rivayetleri ele alınmanın faydalarına ve özelliklerine temas edilecektir.

**I. Astronomik olaylarla ilgili hadislerin, ayırt edici özellikleri ve yönlerinin keşfedilmesi önemli husustur.**

a. Hadislerin meydana gelen ve gerçekleşecek bazı astronomik olayları nakletme konusunda tek kaynak olması ve tarihsel süreç içinde bilgi aktarımını sağlayarak tarihi vesika hükmüne geçmesi. Gök cisimleri ve olaylarından bahseden kimi hadisler, diğer kaynaklarda yer almayan gök olaylarını aktarmışlar ve Resul-i Ekrem'in astronomik olaylar karşısındaki tutumu, tavsiyeleri ve davranışlarını genel olarak gözler önüne sermişlerdir. Bu bağlamda sadece hadislerin naklettiği gök olaylarından bazılarını şunlar misal olarak gösterilebilir; İsrailoğullarının peygamberlerinin birinin döneminde



gerçekleşen güneş tutulması, kıyamet kopmasına yakın bir vakitte güneşin batıdan doğması, kıyamet gününde güneşin mahlukata yaklaşması.

**b.** Rivayetlerin Kur'ân-ı Kerîm'de geçen birtakım gök olaylarını detaylı bir şekilde anlatılması sebebiyle bu olaylardaki konu bütünlüğünün sağlanması ve bunlardaki olay örgüsünün elde edilmesi. Kur'ân-ı Kerîm'de yeryüzünün ve dünyanın kıyamet gününde büyük değişiklik göstereceği, başka bir yer haline geleceği ve farklı bir görünüm alacağı belirtilmiştir.<sup>72</sup> Hadislerde yeryüzünün kıyamet günü gümüş gibi bembeyaz olacağı bildirilmesi ile yeryüzünün değişim hakkında bilgi verilmiştir. Buna ek olarak Kur'ân-ı Hakîm'de güneşin aydınlatıcı ve ısıtıcı ışık kaynağı olduğundan bahsedilmiş<sup>73</sup> ve güneşin enerjisinden detaylı bir şekilde bahsedilmemiştir. "Sıcaklığın şiddeti, cehennemin nefes almasından ileri gelir"<sup>74</sup> mealindeki rivayette ise güneşin ışık ve ısı kaynağı olması benzetmeler ve mecaz yoluyla tafsilatlandırılmıştır. Bu hadiste, güneşin enerjisinin ve ısısının kaynağının cehennem ateşi olduğu belirtilerek güneşin ısı ile cehennem ateşi arasında bağlantı kurulmuştur. Ayrıca söz konusu rivayete göre ateşin bir kısmı diğer kısmını yemesi sebebiyle cehennem Allah'tan nefes almak için izin istemiş, Allah da ona nefes alması için yılda iki defa izin vermiştir. Böylece cehennem ateşinin yılda iki defa nefes alması ile yaz mevsimindeki en şiddetli sıcaklar ve kış mevsimindeki en sert soğuklar meydana gelmiştir. Yukarıda naklettiğimiz rivayette teşbih yapılarak cehennem ateşinin, güneş ısı ve sıcaklığına benzetildiği muhtemeldir. Bu rivayette, "ateşin bir kısmının diğer kısmını yemesi ve nefes almak istemesi" anlamındaki ifadelerle, güneşin sürekli yanan bir ateş kütlesi olduğu mecazî olarak ifade edilmiş olabilir.

**II. Gök bilimi ve gök olayları ile ilgili hadisler, veciz ve öz bir şekilde söylenmesiyle beraber bilimsel yoruma açık derûnî ve işârî anlamları barındırmaktadır.** Hamid Naimî, Kur'ân-ı Hakîm 'in lafızları ve âyetlerinin, kadim ulemanın geleneksel tefsirinde geçen anlamlarla birlikte modern bilimsel yorumları ihtiva ettiğini beyan etmiştir.<sup>75</sup> Hz. Peygamberin Sünneti de Kur'an gibi klasik ve modern yorum yöntemlerine açıktır, kadim ve modern bilgiyi içinde saklamaktadır.

**III. Hz Peygamberin Sünneti, peygamberin gönderildiği ortamdaki muhataplarının akıl, bilgi ve görgü seviyesini dikkate alarak onlara hitap etmiştir.**

<sup>72</sup> İbrahim, 14/48; "يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ" (Kıyamet saati) *Yerin başka bir yere (Dünya'nın farklı bir görünümüne), göklerin de (başka âlemlere) dönüştürüldüğü gün; onlar tek olan, Kahhâr olan Allah'ın huzuruna çıka(r)ıla caklardır. (Her şeyin hesabı sorulacak, hak ettikleri karşılığı bulacaklardır.)*"

<sup>73</sup> Nâh, 71/16; "وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا" "Ve Ay'ı bunlar içinde bir nur kılmuş, Güneş'i de (aydınlatıcı ve ısıtıcı) bir kandil yapmıştır."

<sup>74</sup>Buhârî, Mevakîf, 9; Müslim, Mesacîd, 185, 186, 187.

<sup>75</sup> Hamid el-Naîmî, *el-Kevn ve esraruhu fî âyâtî'l-Kur'ân*, 84.

Muhammed Mansûr, Cahiliyye devri Araplarının dünyanın yüzeyinin düz olduğuna ve dünyanın sabit durduğuna inandığını belirtmiştir. O, Kur'ân'ın nazil olduğu sırada dünyanın küresel olduğunu ve döndüğünü, Arapların inancına aykırı olarak âyetlerde açık bir şekilde bildirmesi durumunda, Arapların bu bilimsel gerçekleri hemen yalanlayacaklarını ifade etmiş ve onların İslâm davetinin başlangıcında Kur'an ile aralarına mesafe koyacaklarını dile getirmiştir. Ayrıca o, Kur'ân'ın üslûbundaki derin hikmetin ve müthiş belâğatin gereği olarak onların akıllarının ölçüsünde onlara hitap ederek söz konusu bilimsel gerçeklere işârî olarak değindiğine dikkat çekmiştir. Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm'in hikmet ve belâğata dayalı eşsiz üslûbunun bazı özellikleri, onunla aynı kaynaktan gelen hadisler de bulunmaktadır.<sup>76</sup> Meselâ, Ebû Zerr'den nakledilen güneşin arşın altına secde yapmaya gittiğini anlatan rivâyette, güneşin hareket ettiğine ve döndüğüne bilimsel olarak mecâzî bir tarzda işaret edilmiştir. Buna ek olarak güneşin batıdan doğacağını belirten hadiste de güneşin hareket ettiğine ve *"yıldızların gökyüzünün güvenceleridir."* anlamındaki rivâyette, astronomik açıdan yıldızların evrendeki önemine ve onların birbiri arasındaki dayanışmaya teşbih yoluyla dikkat çekilmiştir.

#### **IV. Hadis İlmindeki İhtilâflı Meselelerde Yeni Yaklaşımların Ortaya Konması, Bunlardaki Farklı Yönlerin Keşfedilmesini Sağlar.**

Gök cisimleriyle alakalı hadislerin tenkidinde ve bilimsel yorumundaki tartışmalı konularda şüpheleri gidermek amacıyla yeni yaklaşımlar ortaya koymak, problemlerin çözülmesinde rol oynar. Bu bağlamda ilim adamları tarafından, astronomi biliminin desteğiyle ihtilâfî'l-hadîs ilminin bazı konularında, klasik kaynaklarda yer almayan yeni bilimsel yorumlar yapılmıştır. Mesela, önceki bölümlerde aktardığımız güneşin arşın altında secde etmeye gittiğini ve güneşin battığı yerden doğacağını ifade eden rivâyetler, güneşin hareketine ve dönmesine delil olarak kullanılmış ve astronomik bilgiler yardımıyla kâdîm şerhlerde bulunmayan bir tarzda bilimsel olarak şerh edilmiştir.

#### **V. Fıkîh İhtilâflarda Görülen Bazı Bilgi Yetersizliklerinin Giderilmesi**

Fıkîhçiler, rüyet-i hilalin kesinleşmesi için hilalin görüldüğü yerin batısında da çıplak gözle görülmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Fakat astronomi bilimine göre hilalin bu şekilde çıplak gözle görülmesi yalnızca aynı enlem üzerinde olan yerlerde mümkün olabilir. Bununla birlikte bazen hilal Amerika'nın güneyinde görülürken, Amerika'nın kuzeyinde çıplak gözle görülmeyebilir. Bu minvalde hilalin astronomik olarak tespit edilmesi için görüldüğü yerin batısında da çıplak gözle görülmesi şartı, astronomik açıdan genel geçer bir kural değildir, bu olay mekandan mekana değişiklik gösterebilir. Bu

<sup>76</sup> Muhammed Mansûr Haseb, *el-İşâratü'l-Kur'âniyye lisür'ati'l-uzma*, (Mısır: Dâru'l-Meârif, 2000), s.149.

sebeple hilalin görülmesiyle alakalı rivâyetlerdeki ihtilaflarda, modern astronomi biliminden yararlanarak detaylı araştırmalar yapılmalı ve astronomik hesaplamalar kullanılmalıdır.

#### **VI. Astronomik Olaylarla İlgili Rivâyetlerdeki İletlerin Ortaya Konması**

Bu konuya misal olarak “*Biz ümmi bir topluluğuz, okumayız, yazmayız ve hesap yapmayız. Ancak ayların yirmi dokuz veya otuz gün olduğunu biliriz*” anlamındaki hadis gösterilebilir. Zirâ bu rivâyetin metnindeki “(لَا نَحْسُبُ) *la nahsübül hesap yapmayız*” ifadesiyle, o devirde diğer toplumlarda astronomik hesaplar ve matematiksel işlemler yapılmasına rağmen Arap toplumunun astronomik takvim hesabı yapmayı yeterince bilmediği dile getirilmiştir. Bu sebeple Hz. Nebî, rivâyette Arapların üst düzeyde astronomi ve takvim bilgisine sahip olmadıklarını belirtmiş ve astronomik hesaplarla ayların sürelerinin belirlenebileceğine işaret etmiştir.<sup>77</sup>

#### **VII. Siyer-i Nebideki Önemli Hadiselerin Tarihlerinin Belirlenmesi**

Resul-i Ekrem’in hayatında birçok gök hadisesi meydana gelmiştir. Onun doğumunda Ahmed isimli yıldızın doğması ve hicretin beşinci senesinde meydana gelen ayın küsûfî gibi olaylar bunlara örnek olarak gösterilebilir. Bu bağlamda, hadis kitapları, İslâm ve dünya tarihi kaynakları, takvim hesaplamaları ve modern astronomi uygulamaları vasıtasıyla söz konusu hadiselerin tarihine ve detaylarına ulaşılarak incelemeler yapılabilir.

**VIII. Bilimsel gerçekler ve Astronomik olaylarla ilgili hadislerin, bilimsel açıdan şerh edilmesine ehemmiyet verilmelidir.** Çalışmamızın önceki bölümlerinde, küsûf-hüsûf ve güneşin doğuşuyla ilgili rivâyetlerin bilimsel yorumuna temas etmiştik.

#### **IX. Gök Cisimleri ve Hâdiseleri ile Alakalı Rivâyet Metinleri, Metin Tenkidi Uygulamalarından Geçirilmelidir.**

Sosyal bilimlere ait metinlerde, metin tenkidi uygulamasının yapılmasıyla metinlerin tarihçesi tespit edilir ve metinlerde geçen bilgiler bilimsel ve sosyolojik açıdan incelenir ve bunların kaynağı araştırılır. Bu bağlamda gök cisimleriyle alakalı rivâyetlerin metinlerinde yapılan tenkid uygulamalarıyla, metinlerde geçen bilgiler, astronomi bilimi yardımıyla teyit edilebilir. Bununla birlikte bilim sürekli değişip yenilenmesi ve sınırlı kaynaklara sahip olması nedeniyle, bazı hadis metinlerinin yorumunda gerçek anlamda birincil kaynak olma işlevini göremeyebilir. Netice itibarıyla, gök hâdiseleri ile ilgili hadis metinleri, ilim adamları tarafından ortaya konan metin tenkidi prensip-

<sup>77</sup> Buhârî, *Savm*, 13 .

leri vasıtasıyla değerlendirmeye tabî tutulup detaylı olarak inceleyebilir. Böylece metinlerin sıhhati hakkında yorum yapılabilir ve metinlere yönelik yeni yaklaşımlar ortaya konabilir.

### **X. Astronomik Hadislerle İlgili Fıkhî Meselelerde, Modern Astronomik Uygulamaların ve Hesaplamaların Kullanılmasının Öncelenmesi**

Hadislerde namaz vakitleri ile bayram günlerinin belirlenmesi ve hilalin görülmesi gibi bazı fıkhî konularda, Müslümanlar arasında ihtilaflar bulunmaktadır. Astronomi bilimi ise modern teknoloji ve bilimsel hesaplamaları vasıtasıyla günlerin ve ayların belirlenerek takvimlerin oluşturması noktasında büyük kolaylıklar sağlamaktadır. Bu minvâlde Müslüman ilim ve bilim adamları, modern astronomi biliminden faydalanarak söz konusu ihtilafların giderilmesine katkı sağlayabilir ve Müslümanlar arasında vakit konusunda ortak görüşün oluşmasına yardımcı olabilir. Bununla birlikte bazı Müslüman ülkelerde artık hilalin görülmesi ve namaz vakitleri gibi konularda astronomi biliminden ve teknolojiden yararlandığı bilinmektedir.

### **Sonuç**

Gerek hadis kaynakları gerek de modern kaynaklar ışığında yaptığımız araştırmaların neticesinde şu sonuçlara ulaştık;

Astronomi bilimine arz yöntemiyle metin tenkidi yapılmasına kaynaklık eden vahiysele (âyetler ve hadisler) argümanlar bulunmaktadır. Ayrıca araştırmamızda, bilimlere arz yöntemiyle metin tenkidi uygulamasının gerekliliği ve ihtiyacı, âyet ve hadislerden çıkarılan delillerle ifade edilmiştir.

Astronomi bilimleri yardımıyla hadislerde metin tenkidi yapmak son derece önemlidir ve bilimsel anlamda gelişmeye büyük katkı sağlar. Sünnet'te, astronomi bilimi ile ilgili çok sayıda hadis bulunmaktadır ve rivâyetlerde geçen astronomik olayları ele alan birçok çalışma ve araştırma alanı modern dünyamızda mevcuttur. Ayrıca kimi Müslüman ilim adamları tarafından söz konusu hadislerin bilimsel yorumu yapılarak Hz. Peygamber'in risâletinin doğruluğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

Metin tenkidi, birtakım muhaddisler tarafından rivâyetlerin metinlerinin ve isnâdlarının sıhhatini tespit etme noktasında ölçüt olarak kullanılmış ve hadis ilimlerine olumlu anlamda etkili olmuştur. Böylece, metin tenkidi sayesinde hadislerin verdiği bilgiler, te'kid ve teyit edilmiş ve metinlerin bilimsel yorumu yapılmıştır.

Astronomi bilimine arz yöntemiyle yapılan hadis tenkidi aracılığıyla, astronomik konulardaki rivâyetler arasında tercih yapılabilir ve hangi rivâyetin daha güvenilir olduğu konusunda metin üzerinden fikir elde edilebilir. Buna ek olarak Resul-i Ekrem'in hayatında gerçekleşen önemli gök olaylarının tarihi net olarak tespit edilebilir.

Bilimlere arz yöntemiyle yapılan metin tenkidi, son yüzyıllarda terimsel anlamda ortaya çıkmasına rağmen bunun kökenleri klasik muhaddislerin hadis tenkit yöntemlerine dayanmaktadır. Ayrıca Müslümanlar, tenkit ve yorum noktasında diğer bilim ve disiplinlerden istifade etmişler ve *"hikmet ve ilim, mü'minin kaybettiği yitik malı gibidir, mü'min onu nerede bulursa almaya hak sahibidir"*<sup>78</sup> fehvasına uygun hareket etmişlerdir.

Astronomi bilimine arz yöntemiyle metin tenkidi, gerekçeleri, şartları ve kuralları muâsır ilim adamları tarafından ortaya konmuş, ifrat ve tefritten uzak bir araştırma metodudur.

İslâm vahyi, kutsal metinlerde insanları hidayete sevk etmek ve onların tefekkür etmelerini sağlamak amacıyla gök cisimleri ve gök olaylarını konu edinmiştir. Ayrıca teori ve kuram oluşturma noktasında, vahyin ana kaynak, bilimin ikincil kaynak olduğu dile getirilmiştir. Bununla birlikte İslâm vahyinin, bilgiye kaynaklık etme noktasında ansiklopedilerden ve sözlüklerden daha zengin olduğu öne sürülmüş ve bilimlere ait olan bazı bilgileri işârî bir biçimde ihtivâ ettiği ifade edilmiştir.

Din ve bilimin kaynağın ortak olduğu ve ikisinin de sonsuz ilahî bilginin parçaları olduğu belirtilmiş, din ile bilim arasında gerçek anlamda çatışma olmadığı vurgulanmıştır. Ayrıca, Hz. Peygamber'in Sünnetinin, astronomi bilimiyle tam uyum gösteren bilimsel bilgileri işârî olarak barındırdığı misallerle anlatılmıştır.

Hadislerde yer alan bilimsel bilgiler ve yorumlar ile astronomi bilimi arasında, bazı konularda uyum ve benzerlik tespit edilmiştir. Diğer taraftan astronomi ile ilgili birtakım hususlarda görülen ihtilafların zâhirî ve yüzeysel olduğu çıkarımına varılmıştır.

## Tavsiyeler

Araştırmacılar, Kur'ân ve Sünnet'i bilimsel açıdan yorumlarken, birtakım bilimsel prensipleri dikkate almaları icap etmekte ve vahyin korunmuşluğu ile kutsallığını gözeterek hareket etmeleri gerekmektedir. Ayrıca bilimsel konularla ilgili yüzlerce rivâyeti, bütüncül bir yaklaşımla, İslâm vahyinin hikmetleri ve maksatları bağlamında ele almaları önemli bir husustur.

İslâm dinindeki astronomik konuları araştırmayı hedefleyen ve dünya çapında alanında uzman olan kimselerden oluşan kurum, komisyon ve enstitülere ihtiyaç duyulmaktadır.

Farklı alanlarda uzman olan araştırmacıların ortaklığıyla, İslâm tarihindeki astronomik olayları ele alan kolektif çalışmalar, klasik ve modern kaynaklardan yararlanarak ortaya konmalıdır.

<sup>78</sup> Tirmizi, *İlim* 19; İbn Mâce, *Zühhd* 17.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, el-. *Müsned*, thk.Şuayb Arnavût, vd. Beyrut:Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akâyla, Sultan Sened. *Nakdu'l-hadîs bi'l-arad alâ'l-vekâi' ve'l-ma'lûmâtî't-târîhiyye*. Amman: Daru'l-feth li'n-neşr ve'tevzî', 2002 .
- Akgül, Abdullah-Ahmet. *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. <https://www.kuranmeali.com/Ayet-Karsilastirma.php?sure=56&ayet=1> (Erişim Tarihi:10.05.2021)
- Ali el-Kari, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Mirkatü'l-mefatih şerhi Mişkati'l-Mesabih*. Beyrut:Dâru'l-fikr, 1422/2002.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru ihyâ-i türâsi'l-Arabî, t.y.
- Bedr, Abdürrahim. *el-Muhayirâtü'l-felekiyye*. Kuveyt: Müessesetü'l-Kuveyt li'tekaddümi'l-ilmî, 1984.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Mustafa Dîb el-Beğa Dimeşk. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3.basım, 1987.
- Bükey, Moris. *et-Tevrât ve'l-İncîl ve'l-Kur'ân ve'l-ilm*, terc: Hasan Halid. 2.basım. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987.
- Cerâr, Abdurrahman Mustafa. *et-Teokît fi'l-ibâdât şeriiyyen ve felekiyyen*. Ammân: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1987.
- Demradâş, Sabri. *Li'l-kevn ilâh kırâtun fi kitâbi'llahi'l-manzûr*. Kuveyt: Mektebetü'l-Menâr, 2001.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, yy. Dâru'l-fikr, ty.
- Ebû Umeyr, Fâyez Abdülfettah. *Kavâidü nakli'l-haber fi'l-Kîtâbi ve's-Sünne*. *Mecelletü'l-İslâmiyyetü'l-marife* (es-senetü'l-âşira). yıl: 10, sayı:39, 1432.
- el-Cevâbî, Muhammed Tâhir. *Cuhûdu'l-muhaddisin fi nakdi metni'l-hadisi'n-nebevi*. Tunis: Müessetü Abdülkerim b. Abdullah, ty.
- el-Eğaz, Kerim Necib. *İ'câzu'l-Kur'ân fî mâ tuhfihi'l-erhâm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005.
- el-İdlibî, Salahaddin b. Ahmed. *Menhecü'n-Nakdi Inde Ulemâi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Âfâk, 1403.
- el-Hârisî, Ahmed Hasan Ahmed. *el-Ehâdisü'n-Nebeviyye Elletî İstedelle bihâ alâ'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-insân ve'l-erd ve'l-felek*. Medine:el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1431/2001.
- el-Marsifî, Sa'd. *el-Müştarihikûn ve'sünne( difâ' an'il-hadîsi'n-nebevi*. Kuveyt: el-Mektebetü'l-Menârî'l-İslâmî, 1994.
- el-Munazzamatu'l-Arabiyye li'l-terbiye ve's-Sekâfe, *Mustalahâtu'l-feleki fi't-ta'lîmi'l-âlî*, Daru'l-beydâ, 1977.
- el-Naîmî, Hamid. *el-Kevn ve esraruhu fi âyâtî'l-Kur'ân*, Ürdün: Dâru'l-arabiyye li'l-ulûm, 2000.
- Es-Seyyid, Azmî Taha. *el-felsefe: Medhalü hadîs*. Ammân: Dâru'l-Menâhic, 2003.

- es-Süfyânî, Âbid Muhammed. *Müştəşrikûn ve men tebiahum ve mevkiyuhum*, Mekke: el-Mektebetü'l-Menâra, 1988.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbüfî. *el-Müstedrek*. Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Hammad, Nâfiz Hüseyin. *Muhtelifu'l-hadîs beyne'l-fukahâi ve'l-muhaddisîn( Menehicu'l-ulemâ fi't-teâmül meâ muhtelifi'l-hadîs*. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1414
- Han, Siddîk Hasan. *Lükâtü'l-'aclân mimmâ temessü ilâ ma'rifetihî hâcetü'l-insân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.
- Hârizmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf, *Mefâtihu'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Haseb, Muhammed Mansûr. *el-İşâratü'l-Kur'âniyye lisür'ati'l-uzma*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 2000.
- Hasâvne, Avnî Muhammed. *Tatbîkâtü ilmi'l-felek fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Ürdün: Âl-I Beyt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Hawking, Stephen. *Târîhu Mûciz liz-zamân mine'l-inficârî'l-azîm hattâ'sukûbi's-Sevdâi*. Kahire: el-heyetül- Mısıryetü'l-Âmme li'l-kitâb, 2006.
- 'Itr, Nûreddîn. *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*, 3. Basım. Dimeşk; Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. 'Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buḥârî*. thk. Abdula-ziz b. Abdullah b. Bâz. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mâ' rife, 1379.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn. *Mukaddime*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1984.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *et-Takrîb li-haddî'l-manṭık ve'l-medḥal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsiletî'l-fıkhiyye*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye lil-dirâsât, 1987.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk.Şuayb Arnavût. Beyrut:Müessesetü'r-Risâle,1993.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. thk. Seyyid Şerefaddin Ahmed. yy: Dâru'l-fikr, 1975.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnü'n-nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1978.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muâsır, 1977.
- Ivedillah, Tarık. *el-İrşâdât fi takviyeti'l-ehâdis bi's-şevâhid ve'l-mütebeât*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1417.

- İzhîr. Cemal Muhammed Mahmud. *et-Tevkît fî'l-Âhvâlî's-Şahsiyye*. Ürdün: Necâh el-Vataniyye Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.  
....., *Tehafütü'l-felasife*. thk. Süleyman  
Dünya. 6.basım. Kahire : Dâru'l-Maârif, ty.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Cevâmiu'l-Kelim", DİA, VII, 440, İstanbul: TDV, 1993.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubi. *Kitâbü'l-iman min İkmali'l-Mu'lim bi-fevaidi Sahih-i Müslim*. thk. Yahyâ İsmail. Mansure : Dâru'l-Vefa, 1998/1419.
- Kutub, Muhammed. *Mezâhib fikriyye mu'âsıra*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988.
- Komisyon. *Hadislerle İslam*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. <https://hadislerleislam.diyanet.gov.tr/sayfa.php?CILT=1&SAYFA=311>(Erişim Tarihi: 09.05.2021).
- Mahmûd Paşa El-Felekî. *Netâicu'l-ifhâm fî takvîmi'l-Arabî kable'l-İslâm*. nşr. Ahmed Zeki Efendi. 2.basım. Cidde: Dâru'l-Menâra, 1412/1992.
- Miller, Gary. *Eşsiz Mucize Kur'ân*. ter: Erdoğan Baş. İstanbul: Erkam Yayınları, 2007.; eserin Arapçası ve İngilizcesi için bakınız; <https://islamhouse.com/ar/author/7837/>( Erişim Tarihi:10.05.2021)
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs'il-Arabî, ty.
- Râmî, Leylâ. *Kırâatü fî istidrakâti Ümmi'l-mü'minîn Âişe radiyallahu anhâ fî rivâyâtî's-sahâbe*. Mecelletü'l-İslâmiyyetü'l-marife (es-senetü'l-âşira). yıl: 10, sayı:39, 1432.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *el-Hey'etü's-seniyye fi'l-hey'eti's-sünniyye*. nşr. Anton M. Heinen. Beyrut: 1982.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. thk. Hamdî b. Abdülmecid. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1984 .
- Tâî, Muhammed Bâsil. *Halku'l-kevn beyne'ilm ve'l-imân*. Amman: Dâru'n-Nefâis. 1998.
- Tâî, Muhammed Bâsil. *Tahkîku havâdisi Kusûfi's-Şemsî fi't-Târîhi'l-İslâmî*. *Yermük: Mecelletü Ebhasi'l-Yermük silsiletü ulumi'l-insaniyye*. 2006. Cild:22. Sayı:2.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Beşâr Avâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Umerî, Muhammed Ali Kâsım. *Dirâsât fî Menheci'n-Nakd 'İnde'l-Muhaddisin*. Ürdün: Dâru'n-nefâis. 1420/2000.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. komisyon, Kuveyt: Dâru'l-hidâye, 1965.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haķa'ıķı ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, ty.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. *Şerhu'l-Muvatta*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411.



# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

**Prof. Dr. Adnan Koşum, *İslam Hukukunda Hayvan Hakları***

1. Basım, Ankara: Diyanet Yayınları, 2018, 252 sayfa.

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Sadrul Eslam TAHİRİ**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku  
Anabilim Dalı

Graduate student, Pamukkale University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law, Denizli/Turkey

[sadruleslamtahiri@hotmail.com](mailto:sadruleslamtahiri@hotmail.com)  
<http://orcid.org/0000-0003-0111-0730>

## **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 08/12/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 11/06/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/06/2021

**Prof. Dr. Adnan Koşum**, *İslam Hukukunda Hayvan Hakları*, 1. Basım, Ankara: Diyanet Yayınları, 2018, 252 sayfa.

Prof. Dr. Adnan Koşum 1966 yılında Manisa/Alaşehir'de doğdu. Ortaöğretimini Alaşehir'de; Lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini ise Marmara Üniversitesi'nde tamamladı. Halen Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim dalında öğretim üyesidir.

Eser, fetva kitabı olmayıp günümüzde gelişen ve kanuni niteliğe bürünen hayvan hakları konusunda İslam dininin merhametini ve İslam hukukunun temel bakış açısını ortaya koyma ve dolayısıyla hayvanlara karşı merhameti bir nebze dahi olsa insanlara aşılama gayesiyle kaleme alınmıştır.

Yazar, toplumların temel yapısını oluşturan ve insanların davranışlarını etkileyen din unsurunu kullanarak hayvan haklarının önemini anlatmayı hedeflemiştir. Eserde öncelikle batı dünyası, cumhuriyet dönemi Türkiye'si ve günümüzdeki hayvan haklarının mahiyeti incelenmiş ve kısa bilgiler verilmiştir. Ana hedef olan hayvan haklarının mahiyeti ve kapsamı naslardan hareketle ele alınmıştır.

Günümüz dünyasında büyük ölçüde gündeme gelen, hayvanları eşya değil; hissetme yeteneğine sahip varlıklar olarak görme düşüncesi, İslam hukuku ışığında incelenmektedir. Hayvanlar hususunda akla gelebilecek çoğu soruya cevap verebilecek nitelikte hazırlanmış bir eserdir. Kitap akademik bir dille yazılmış olup toplumun hemen her kesimine hitap edebilecek niteliktedir. Kitabın bazı bölümlerinde sık sık tekrarlara gidilmiş olması okumayı zorlaştırmış olsa da içerik bakımından mutlaka okunması gereken bir kitaptır.

İslam medeniyetinde bu denli öneme sahip olan ancak pek ehemmiyet verilmeyen, Allah'ın tıpkı insanlar gibi ümmet kategorisine koyduğu bir topluluk olan hayvanlar hakkında bu tür çalışmalar yapılması çok elzemdir. Kitapta bahsedildiği gibi hayvanların refahını ibadetlerine önceleyen bir Peygamber'in ümmeti olan biz Müslümanların bu konuya çok hassas yaklaşması gerekirken hayvan haklarına riayet edilmemesi çok vahim bir durum haline gelmiştir. Hayvanlara eziyet, şiddet ve işkencelerin had safhaya geldiği toplumda bu eser, hayvanların sessiz dünyasına bir ses olma gayretindedir.

Yazar, İslam hukukunda hayvan haklarının önemini anlatmadan önce Batı dünyasında, Müslüman toplumlarda ve Cumhuriyet döneminde hayvan haklarının tarihini anlatmıştır. Eserde yer verilen kaynak isimleri meraklı okuyuculara yol haritası niteliğindedir. Yazarın kitabın akışında hayvan hakları konusundaki düşünceleri olduğu gibi verip okuyucuya sorular sorması, okuyucuyu düşünmeye teşvik etmiştir. Kitap geniş çaplı araştırmalar sonucu yazılmıştır ve değerlendirme kısmında yazar kendi görüşlerine de yer vermiştir.

Kitabın son kısmında hayvan hakları hakkında verilen kanun maddeleri, kitabın güvenilirliğine katkı sağlarken aynı zamanda kitap üzerinden geleneksel İslam dünyasındaki hayvan hakları nosyonuna işaret etmektedir.

Eserde, çağdaş hayvan haklarıyla ilgili kanunların Batı'da çıkmış olmasının sebebi olarak onların hayvanlara karşı insancıl muamelelerinden değil bilakis hayvanlara karşı vahşice uygulamalarından kaynaklandığına sık sık vurgu yapılmıştır. Öyle ki geçmişten bu yana Batı dünyasında, hayvanların ruhları olup olmadığı, acı çekip çekmedikleri tartışılmış; dünyaca ünlü düşünürlerden dahi aklın algılayamayacağı sıklıkta düşünceler ortaya çıkmıştır. Eserde de belirtildiği gibi Artur Schopenhauer'in "hayvanların hakları olmadığı varsayımı ve bizim onlara karşı davranışlarımızın ahlakî önemi olmadığı yanılması ve aldatmacası Batı'nın barbarlığının ve kabalığının kesinkes çirkin bir örneğidir." ifadesi; yazarın Batıyı bu denli eleştirmesini haklı çıkarmaktadır. Sadece bununla kalmayıp Batı'nın hayvanlara karşı gerçekleştirdiği, İslam âleminde görülemeyecek nitelikteki vahşiyane ve şiddet içerikli eylemlerinden bahsederek bu düşüncesinde ne kadar haklı olduğunu okuyucuya sunmaktadır. İşte bu vahşice uygulamalara karşı tepki olarak doğan "Hayvan Refahı", "Hayvan Özgürlüğü" gibi isimlere sahip grupların ortaya çıkmış olması, Çağdaş Hayvan Haklarının Batı'da ortaya çıkmış olmasında son derecede etkili olmuştur.

Şunu da belirtmekte fayda var ki yazar, 1400 yıl önce Peygamberimizin hayvanlar hakkında koymuş olduğu hükümlerden ve Kur'ân'da mevcut olan hayvan atıflarındaki incelik ve hikmetlerden hareketle İslam dinindeki hükümlerin; Batı dünyasında hayvanlara verilmiş olan haklardan daha kapsamlı, daha insancıl ve daha iyi olduğunu vurgulamıştır.

Bu arada durum tespiti bağlamında Müslüman bir ülke olan Türkiye'de bile hayvan haklarına tam manada önem verildiğini ne yazık ki söyleyemeyiz. Nitekim Cumhuriyet Dönemi Türk Hukukunda Hayvan Hakları Tarihi başlığında bu durum gözler önüne serilmektedir. Bu bağlamda denilebilir ki Türkiye Cumhuriyetinde hayvan haklarıyla ilgili yasalar çok değildir. Hayvanlarla ilgili az sayıda olan kurallar da insanların vicdanını rahatlatma amaçlı uygulanan para cezalarından oluşmaktadır. Buna mukabil günden güne hayvan hakları konusunun hukukî nitelik ve içeriğine kavuşmakta olduğunu da not etmeliyiz.

Şimdi de kitaba ismini veren ve asıl mesele olan İslam Hukukunda Hayvan Hakları bölümü ele alınacaktır. Yazar, İslam Hukukunun hayvan haklarına dair koymuş olduğu hassasiyet ve hükümlerini okuyucuya iyice kavratılabilmek için cahiliye döneminde hayvanlara yapılan uygulamalardan bahsetmiştir. Bunun yanı sıra Batı dünyasında hayvanlara yapılan olumsuz muamelelerin anlatılması, eserin objektifliğine katkı sağlamıştır. Kitapta yer alan İslam Hukuku Hayvan Hakları bölümü de kendi içinde birçok alt başlıklara

ayrılmış olup ayrıntılı bilgilere yer verilmiştir. İlk olarak “Kur’ân’ı Kerîm Nazarında Hayvanlar”, ikinci olarak “Hz. Peygamber’in Özel Hayatında Hayvanlar” ve son olarak da “İslam Hukukunda Hayvan Hakları” konuları anlatılmıştır.

Kur’ân’da birçok ayette hayvanlardan bahsedildiği gibi 114 sureden 7 tanesi de hayvan isimlerini almıştır. Bu durum İslam’da hayvanların öneminin göstergesi olarak düşünülebilir. Kur’ân, hayvanlar dünyasını insanlardan ayrı olarak değerlendirmekle birlikte hayvanları insanlardan farklı, kendilerine has kural ve değerleri olan bir topluluk ve ümmet sıfatıyla anmaktadır. Kitapta da bu hususlara değinilmiş, özellikle hayvan haklarına ilişkin olan ayetlere yer verilmiştir.

Hayvanların Kur’ân’da ümmet olarak görülmesi, onların da insanlar gibi sosyal yapılara sahip olduklarını ve yaratıcının onların da ilahı olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte eserde hayvanların kendilerine has dilleri olduğu, onların Allah’a ibadet ettiği ve biz insanların da bunu anlayamayacağı dile getirilmiştir. Kitapta yer alan bu bahisler, daha ilk bakışta İslam dininde hayvanların önemini vurgularken; Hz. Peygamberin sünnete dönüşmüş sözlü ve fiilî örneklikleriyle hayvan hakları daha geniş bir yelpazede incelenmiştir.

Genel bir şekilde özetleyecek olursak Kur’ân’a göre hayvanlar insanların faydalanmaları için yaratılmış olan varlıklardır. İnsanlara düşen görev ise bu hayvanlardan ibret alarak onların haklarını gözetmekle mükellef olduklarının farkına varmalarıdır. Kur’ân’da çerçeve niteliğinde verilmiş olan hayvan haklarına, yaşayan Kur’ân olarak nitelenen Hz. Peygamber de benzer hükümler getirmiştir. Bu bağlamda yazar, eserine Hz. Peygamber’in evinde çokça hayvan beslediğinden, onların isimlerinin olduğundan ve bu şekilde Hz. Peygamber’in hayvanlarla duygusal bir bağ kurduğundan bahsederek giriş yapmıştır. Hayvanlar hakkındaki emir ve yasaklarıyla Hz. Peygamber’in hayvanlara ne kadar ehemmiyet verdiği sık sık dile getirilmiş, haşeratlardan başlayıp büyük hayvanlara kadar tüm hayvanların haklarına riayet edilmesi gerektiği bildirilmiştir.

Kitabın büyük bir bölümünü oluşturan “İslam Hukukunda Hayvan Hakları” başlığı altında, günümüzde hayvanlarla ilgili aklımıza gelebilecek çoğu soruya ve yaşanan sıkıntılara cevap niteliğinde bilgiler sunulmaktadır. İslam Hukukunda Hayvan Hakları bölümündeki başlıklardan bir kısmı şu şekildedir: Hayvanların Yaşama Hakları, Hayvanların Vücut Bütünlüğü ve Sağlığı Hakkı, Hayvanlara Güçlerini Aşan Yük Vurma ve Çalıştırma Yasağı, Hayvanların Gıdalarına Özen Gösterilmesi, Hayvanlara Eziyet ve İşkence Yasağı, Hayvanların Damgalanması, Hayvanların Kısırlaştırılması, Yavruların Annelerinden Koparılması, Hayvanların Barınma Hakkı ve Yaşadıkları Doğal Ortamın Korunması, İslam Hukukunda Hayvanların Hak Ehliyeti Sorunu, İslam

Hukukunda Hayvan Lehine Tasarruf Düzenlenebilmesi Sorunu başlıklarıyla kapsamlı bilgiler verilmiştir.

Eserde, hangi hayvanların evde beslenebileceği ve hayvan severler arasında da büyük eleştirilere sebep olan evde köpek besleme yasağı ile ilgili hükümler verilmiş olup bilimsel veriler ışığında incelenmiştir.

İkinci bir konu olan Kurban meselesi tüm detaylarıyla ele alınarak bu konudaki eleştirilere ve sorulara cevap verilmiştir. Ekosisteme olan etkisi, hayvanın nasıl kesilmesi gerektiği, dünya üzerinde kurban benzer nitelikteki törenlerin mahiyeti gibi çoğu konuda kapsamlı ve detaylı bilgiler verilmiştir. Son olarak Hayvanları Koruma Kanunu başlığı altında hayvanlarla ilgili dünya üzerinde genel yasalar, hükümler, kuruluşlar ile ilgili bilgiler verilmesi ve kitap sonunda yapılmış olan değerlendirme kitaba zenginlik katmıştır.

Genel olarak kitap yazımında tarafsız bir üslup kullanılmış, görüşler öz bir şekilde ifade edilmiştir. Bu yönleriyle kitabın objektifliği korunmuş, okuyucu düşünmeye sevk edilmiştir. İçeriğinde yer alan zengin bilgiler, kitabı okunmaya değer kılmaktadır. Günümüz dünyasında özellikle İslam toprakları üzerinde, yeterince dikkate alınmayan hayvanlar hakkında böyle bir eserin kaleme alınıp okuyuculara sunulması takdire şayan bir çaba ve çalışmadır. Gerek kaynakçanın zenginliği gerek güncel meselelere yer verilmesi kitabı zenginleştirmiştir. Bu çalışmasından ötürü İslam Hukukunda Hayvan Hakları adlı eseri kaleme alan Prof. Dr. Adnan Koşum'a, 114K809 numaralı projeye kitaba desteği olan TÜBİTAK'a ve eser yazımına destekte bulunan tüm şahıs ve kurumlara teşekkürü bir borç biliyor bu tür eserlerin devamlılığını umuyoruz.

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

**Yrd. Doç. Dr. Hacı Önen, *Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu***

1. Basım, Ankara: Araştırma Yayınları, 2014, 212 sayfa.

## **Değerlendiren/Reviewed by**

**Kadir YILMAZ**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim  
Dalı

Graduate student, Pamukkale University, Faculty of Theology,  
Department of Tafsir, Denizli/Turkey

[kadrylmz7575@gmail.com](mailto:kadrylmz7575@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0002-8187-5970>

## **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 14/12/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 11/06/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/06/2021

**Yrd. Doç. Dr. Hacı Önen, *Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu*, 1. Basım, Ankara: Araştırma Yayınları, 2014, 212 sayfa.**

Hacı Önen 1977 yılında Diyarbakır'ın Çınar ilçesinde dünyaya geldi. 1997 yılında Diyarbakır İmam-Hatip Lisesi'nden, 2002 yılında Selçuk Üniversitesi'nden mezun oldu. 2004'te "*Kur'an'da Dünya Kavramı ve Dünyevîleşme*" adlı teziyle Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nü bitirdi. 2012'de Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "*Taberî Tefsirinde Dirâyet*" adlı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. Daha sonra bir süre imamahatıplık ve öğretmenlik yaptı. 2013 yılında Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olan Önen, halen burada görevini sürdürmektedir.

Tefsirler günümüzde genel itibariyle rivâyet tefsiri ve dirâyet tefsiri olmak üzere iki ana gruba ayrılmaktadır. Ancak bu tasnifi *rivâyet ağırlıklı tefsirler* ve *dirâyet ağırlıklı tefsirler* olarak ifade etmek daha yerinde olacaktır. Çünkü bütün tefsirlerin az da olsa hem rivâyet hem de dirâyet yönü vardır. Nitekim dirâyet tefsiri olarak zikredilen tefsirlerde müfessirler, bir ayetin açıklamasını yaparken diğer ayetlerden, hadislerden veya tabiîn sözlerinden de faydalanırlar. Bu da o tefsirlerin rivâyet boyutunu gösterir. Aynı şekilde rivâyet tefsiri olarak değerlendirilen tefsirlerde, müfessirlerin en azından rivâyetleri kendi tercihlerine göre sıralamaları, o tefsirlerdeki dirâyet boyutuna işaret eder. Taberî'nin "*Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Kur'ân*" adlı eseri de rivâyet ağırlıklı bir tefsir olmasının yanı sıra dirâyet özelliklerini de barındıran bir tefsirdir. Nitekim Taberî, ayetleri tefsir ederken rivâyetleri sıralamasının yanı sıra Arap dilinin özelliklerinden yararlanmış, kendi tercih ve görüşlerini de ortaya koymuştur. İlk üç dönemin tefsir anlayış ve geleneğini ortaya koyması (s. 7) hasebiyle Taberî Tefsiri yazıldığı ilk dönemlerden itibaren oldukça fazla rağbet görmüş ve üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Yapılan bu çalışmaların bazılarında Taberî'nin rey ve tercihlerine dair bir kısım bilgiler mevcut olmakla birlikte onun tefsirinin dirâyet boyutunu ele alan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Yazarımızın "*Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu*" adlı eseriyle bu boşluğu doldurması çalışmanın önemini göstermektedir. Ayrıca yazarın ifadesiyle bu çalışmanın diğer araştırmalardan farkı, Taberî'nin Kur'an ayetlerine dair kendi anlama ve yorumlama çabasını incelemektir. Bu yönüyle eser, rivâyet-dirâyet ayırımından kaynaklanan sorunların çözümüne katkı sunma gayesi taşımaktadır (s. 17).

Çalışmada metot olarak kaynak tarama yöntemi kullanılmış ve bu alanda yapılmış çalışmalara müracaat edilmiştir. Bununla birlikte tasvir yöntemi ile Taberî'nin kendi görüş ve tercihleri ortaya koyulmuş ve değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca bazı Arapça kelimelerin çeşitli ilim dalları açısından irdelenmesi maksadıyla tahlil yöntemine de başvurulmuştur.

Bu çalışma, Hacı Önen'in doktora tezinin kitap olarak basılmış halidir. Kitabın muhatap kitleleri daha çok akademik camia olsa da yazarın üslubunun genel olarak sade ve anlaşılır olması kitabın daha geniş bir kitleye hitap etmesini sağlamaktadır. Eserin ana kaynakları arasında Taberî'nin "Câmi' u'l-beyân"ı, İsmail Cerrahoğlu'nun "Tefsir Tarihi", Zehebî'nin "et-Tefsir ve'l-müfessirun"u, Zerkeşî'nin "el-Burhan fi ulumi'l-Kur'an"ı ve Muhsin Demirci'nin "Tefsir Tarihi" sayılabilir.

Yazar, kitaba kısa bir 'ÖNSÖZ' ile başlamıştır. Bu kısımda Taberî'nin "Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-ğur'ân" adlı tefsirinin rivâyet ağırlıklı bir tefsir olduğunu, ancak bu tefsirin dirâyet boyutunun da göz ardı edilmemesi gerektiğine işaret etmiştir (s.7). 'ÖNSÖZ' den sonra 'GİRİŞ' kısmına geçen yazar, bu kısmı kendi içerisinde 'A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ', 'B. ARAŞTIRMANIN METODU', 'C. TABERÎ'NİN İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ' ve 'D. TABERÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM' olmak üzere dört ayrı başlık altında ele almıştır. Yazarın, 'A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ' başlığı altında Taberî Tefsiri üzerine yapılan bazı önemli çalışmaları kronolojik olarak zikretmesi ve bu çalışmaları kısaca tanıtmaları, bu alanda çalışma yapacak kimselere yol göstermesi açısından oldukça önemlidir. Ayrıca burada hem yerli hem de yabancı çalışmalara yer vermesi ve kitabını yazarken bu kaynaklardan faydalanması esere ayrı bir zenginlik katmıştır.

Kitap 'ÖNSÖZ' ve 'GİRİŞ' kısımları haricinde dört ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm olan 'TEFSİRDE RİVÂYET-DİRÂYET FARKLILAŞMASI' bölümü 'Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımı', 'Rivâyet ve Dirâyet Açısından Taberî Tefsiri', 'Re'y Tefsiri Konusundaki İhtilaflar' ve 'Taberî'ye göre Te'vil ve Tefsir Kavramları' olmak üzere dört kısım ve bu dört kısmın alt başlıklarından meydana gelmektedir.

İkinci bölüm, kitaba da ismi verilen 'TABERÎ TEFSİRİNİN DİRÂYET BOYUTU' bölümüdür. Bu bölüm üç kısımda ele alınmıştır. Birinci kısım olan 'Dirâyetin Teorisi' başlığı altında Taberî Tefsirinin dirâyet boyutunu teşkil eden konular incelenmiştir. Bu kısmın alt başlıklarından biri de 'Tercih Teorisi'dir. Burada yazar, Taberî'nin belli ölçütlere dayanarak tercihlerde bulunduğu ifade etmiştir. Bu ölçütler sırasıyla Kur'an, sünnet, icma, kıyas, akli delalet, zahir, umum, Arap dili, ayetin muhatabı, ayetin siyaki, tarihî gerçekler ve tabiî gerçekler şeklindedir (s. 67). İkinci kısımda 'Tefsirin Dirâyet Kaynakları' başlığıyla Taberî'nin dirâyet teorisi ve kaynakları ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Taberî Tefsirindeki dirâyet uygulamalarının somut bir şekilde gösterilebilmesi için üçüncü kısımda 'Tefsirin Dirâyet Pratiği' başlığıyla Taberî Tefsirinin dirâyet boyutu, Râzi Tefsiri ile kıyaslanmıştır.

'TABERÎ TEFSİRİNDE KUR'AN'IN KELİME YAPISINA İLİŞKİN İHTİLAFLAR' ismi verilen üçüncü bölüm altında 'Yedi Harf', Kırâatler', 'Kur'an'da Yabancı Kelime Meselesi' ve 'el-Hurufu'l-Mukattaa' konuları ayrı



kısımlar halinde ele alınmıştır. Zikredilen bu dört kısımda, öncelikle kavramların ve meselelerin açıklaması yapıp verilen meseleler hakkındaki genel görüşler ortaya koyulduktan sonra Taberî'nin bu meseleleri nasıl değerlendirdiği üzerinde durulmuştur.

Dördüncü ve son bölüm olan 'TABERÎ'NİN ÜZERİNDE DURDUĞU KUR'AN İLİMLERİ VE USÛL KONULARI' bölümü 'Kur'an İlimleri ('Ulûmu'l-Kur'an)' ve 'Taberî Tefsirinde Usûl Konuları' şeklinde iki kısma ayrılmıştır. 'Kur'an İlimleri ('Ulûmu'l-Kur'an)' kısmı; 'Nâsîh ve Mensuh', 'Muhkem ve Müteşabih', 'Nüzûl Sebepleri (Esbâbu'n-Nuzûl)', 'İcâzu'l-Kur'an' ve 'Meseller (Emsâlu'l-Kur'an)' alt başlıkları çerçevesinde ele alınmıştır. 'Taberî Tefsirinde Usûl Konuları' kısmında ise usûl konularından 'Zâhir', 'Umûm-Husus' ve 'Siyak-Sibak' konuları üzerinde durulmuştur.

Yazar, kitabını bu dört ana bölümü ayırıp inceledikten sonra elde ettiği çıkarımlarını özet bir şekilde 'SONUÇ' kısmında ifade etmiştir. Bu kısımda genel hatlarıyla Taberî'nin birçok ilme vakıf çok yönlü kişiliğinden, tefsirleri mutlak anlamda rivâyet-dirâyet olarak ayırmanın mümkün olmadığından, Taberî'nin tefsirinin mukaddimesindeki üçlü taksimatın, onun tefsir anlayışını özetler nitelikte olduğundan bahsetmiştir. Ayrıca Taberî'nin dilsel tahlillere verdiği öneme, ayetlerin anlamlarını tespit için şiirlerden faydalanmasına ve dirâyet tefsiri yaparken sarf ve nahiv ilimlerinden istifade etmesine değinmiştir. Bunlarla birlikte Taberî'nin fıkıh, kelam, kıraat, yedi harf, nüzûl sebepleri, nesh vs. konulara dair tercihlerde bulunduğunu belirtmiştir.

'SONUÇ' kısmından sonra 'EK' bölümünde Taberî'nin, tefsirinde tahlil etmiş olduğu 464 kelime, harf sırasına göre tablo haline getirilerek okuyucunun hizmetine sunulmuştur. Bu tablonun çalışmaya ilave edilmesi oldukça faydalıdır. Nitekim yazarın da ifadesiyle Taberî'nin birçok kelimeyi tahlil etmesi bu tabloyu ihtiyaç haline getirmiştir (s. 18).

Bu çalışmanın, Taberî Tefsirinin dirâyet boyutunu ortaya koyan müstakil bir çalışma olması onun önemini göstermektedir. Yazarın konuyu belâgat, şiiirle istişhad, yedi harf, kıraat, hurufu mukaatta, nesh, sebebi nüzûl gibi çeşitli yönlerden ele alarak incelemesi ve yerli ve yabancı kaynaklardan istifade etmesi çalışmaya ayrı bir zenginlik katmıştır. Kitap, bir doktora tezi olmasına rağmen açık ve akıcı bir üslûp ile yazılmış olmasından dolayı okuyucuyu çok fazla yormamaktadır. Bununla birlikte kitap hakkında bazı eleştirilerin yapılması yerinde olacaktır. Çalışmada birçok yerde bilgi tekrarı vardır. Özellikle Taberî'nin tefsiri üçe ayırmasıyla ilgili olan '*Taberî, mukaddimesinde tefsiri üç kısma ayırmaktadır: Sadece Allah'ın bildiği tefsir, Hz. Peygamber'in beyanıyla bilinen tefsir, ehl-i lisanın bildiği tefsir.*' kısım bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla sayfa 7, 32, 42, 53 ve 55 olmak üzere beş defa tekrar edilmiştir. Birinci bölümün üçüncü kısmı olan 'Re'y Tefsiri Konusundaki İhtilaflar' başlığı altında üst üste

üç kere *re'y ile Kur'an'ı tefsir etmenin caiz olup olmaması hususunda âlimlerin ihtilaf ettiğini* söylenmiştir (s. 40). Bir diğer bilgi tekrarı da şudur: *'Taberî'ye göre yedi harfe dayalı ihtilaflı okumalar, lafızların müteradif okumaları anlamındadır. Bu okuyuştaki değişiklikler, hükmün ihtilafını gerektiren değişiklikler değildir. Taberî, gel anlamına gelen helumme ve tea'le kelimelerini örnek verir.'* (s. 111 ve 112 de aynı bilgi verilmiş). Bunların dışında da başka bilgi tekrarları mevcuttur. Biz bu kadarını vermekle yetineceğiz.

Kitabın birinci bölümünün son kısmı olan *'Taberî'ye göre Te'vil ve Tefsir Kavramları'* kısmında, on sayfa boyunca uzun uzadıya *te'vil ve tefsir* kavramları anlatılmış ancak bu kavramların dirâyet boyutuyla ilişkisi kurulmamıştır (s 43-54). Bu da kitapta tamamlanması gereken bir yön olarak gözükmektedir.

Kitapta çok sayıda eksik ya da yanlış yazım yapılmış olması da eleştirilmesi gereken konulardan biridir. Bunlara örnek vermek gerekirse *'dörtlü'* yerine *'dörlü'* (s. 71), *'çekinme'* yerine *'çeminme'* (s. 73), *'saptırır'* yerine *'saptırı'* (s. 87), *'tabiin'* yerine *'tabiib'* (s. 98), *'belirttikten'* yerine *'belirttikten'* (s. 104), *'ihtilaflarını'* yerine *'ihilaflarını'* (s. 117), *'caizdir'* yerine *'caizidir'* (s. 137), *'süresinin'* yerine *'süresinin'* (s. 149), *'toprağı'* yerine *'Toprağı'* (s. 167), *'adına'* yerine *'adana'* (s. 178), *'tahlilleri de'* yerine *'tahlilleri da'* (s. 193) gibi çok sayıda yanlış veya eksik yazım vardır. Bu anlamda kitap tekrar gözden geçirilerek yanlışlar düzeltilmelidir.

Kitapta geçen *'Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Taberî dilsel yapıları da bir tercih ölçütü olarak kullanır. Taberî tefsirinin dirayet kaynaklarını incelerken bu konuyu ele alacağımız için bu konuyu gerekli yerlerde ele alacağız.'* (s. 70), *'Çünkü bu kitapta amacımız Kur'an âyetlerinin kırâat vecihlerini değil, te'vil vecihlerini açıklamaktadır'* (s. 116), *'Felek yıldızların, üzerinde döndüğü cisimlerdir.'* (s. 104), *'Bu ilimler aynı zamanda Kur'an tefsiriyle ilgili de ilgilidir.'* (s. 141), *'Allah, Rasûlullahı bunların öldürme veya çaprazlama el ve ayaklarını kesme konusunda muhayyer bıraktı'* (s. 158), *'Enesten rivâyet edildiğine göre "U'kl kabilesinden sekiz kişi Rasûlullah'a geldiler ve Müslüman olup Medine'ye geldiler.'* (s. 159), *'Rasûlullah onların arkasından bir grubu gönderdi. Onları getirildiler.'* (s. 159) gibi bozuk cümlelerin de tashihi yapılmalıdır.

Çokça dikkat çeken ve zaman zaman anlamı güçleştiren bir mesele de Arapça kelimelerin yazımıyla ilgilidir. Nitekim eserde geçen bazı Arapça ifadeler italik olarak yazılırken bazıları düz bir yazı stiliyle verilmiştir. Örneğin ikinci bölümün son kısmı olan *'Tefsirin Dirayet Pratiği'* kısmının alt başlıklarından *'Cümle Tahlilleri'* bölümünde aynı paragrafta geçen *"ellezi"* kelimesi ilk olarak *ellezi* şeklinde italik olarak yazılmışken daha sonra *'ellezi'* şeklinde düz yazılmıştır (s. 86). Benzer şekilde aynı sayfada yer almalarına rağmen *'ahiret'*, *'dar'* ve *'iştera'* kelimeleri düz bir şekilde yazılmışken *'işterev'* ve *'tebdil'* kelimeleri italik olarak yazılmıştır (s. 81). Kitapta buna benzer daha birçok

örnek verilebilir. Ancak maksadın hasıl olduğu kanaatinde olduğumuz için bu kadarıyla yetiniyoruz.

Zikrettiğimiz hususların dikkate alınarak gerekli tashihlerin yapılmasıyla eserin daha anlaşılır, kullanışlı ve faydalı olacağını düşünüyüyoruz. Bununla birlikte Taberî'nin dirâyet boyutunu çeşitli yönleriyle ortaya koyan bu eseri, konuyla ilgili araştırma ve inceleme yapacak olan kimselerin başvurabilecekleri bir çalışma olarak tavsiye ediyoruz.

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

**Prof. Dr. Halim ÖZNURBAN, *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat Kitabındaki Kur'an'ın Arap Diline Tesiri Bölümü***

İstanbul: KURAMER Yayınları, 2019, 115-158.sayfa.

## **Değerlendiren/Reviewed by**

**Hamza ELYASİNO**

Yüksek Lisans Öğrencisi Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı

Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies,  
Department of Arabic Language and Eloquence, Denizli/Turkey

[hamzaelyasino1995@gmail.com](mailto:hamzaelyasino1995@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0002-1357-0438>

## **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 17/12/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 11/06/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/06/2021

**Prof. Dr. Halim ÖZNURBAN, *İslam Öncesi Araplarda Dil Ve Edebiyat Kitabındaki Kur'an'ın Arap Diline Tesiri Bölümü, İstanbul: KURAMER Yayınları, 2019, 115-158.sayfa.***

Araplar İslam öncesi dönemlerde taassüp, kibirlenme, kötü alışkanlıklar ve benzeri şeylerle dolu bir hayat yaşamışlardır. İslam dini ortaya çıktığında, Arapların toplum tarihi akışını, yapısını ve yaşam biçimlerini değiştirmiştir. Bu, Arapların hayatını etkileyen büyük bir olay ve yeni bir atılımdı. İslam'ın, ardından Kur'an-ı Kerim'in gelişile birlikte her şey alt üst oldu ve ardından bu değişimin etkileri hayatın her alanında ortaya çıktı. Çünkü her ikisi de insanı birlik saflarında eğitmeye, aydınlatmaya ve birleştirmeye gelmiş, böylece barış bayrağının dalgalandığı, şefkat, kardeşlik ve sevgi ruhunun üzerine yayıldığı bir toplum oluşturmuşlardır.

Kura-ı Kerim'in ortaya çıkışı aslında dini, siyasi, sosyal, edebi ve dilsel bir darbeydi. Bu değişime şahit olanların zihninde ve fikrinde iz bırakarak edebiyatları, bilimleri, dilleri, düşünceleri, inançları, değerleri ve ahlakları geliştirmiştir.

Kur'an-ı Kerim'in sayesinde Arap edebiyatının, uğradığı köklü değişiklikleri ve etkilenmeleri anlamak için İslam öncesi dönemin edebiyatını İslam dönemindeki edebiyatıyla en ince ayrıntısına kadar incelemek gerekmektedir. Elimizdeki çalışma da bu konuları ele alarak karşılaştırmalı bir şekilde anlatmaya çalışmıştır.

Kitabımız genel olarak İslam öncesi Arap edebiyatının gelişim noktasında nasıl bir yol izlediğini anlatmaya çalışmıştır. Ancak ele aldığımız bölüm Kura-ı Kerim'in Arap diline nasıl bir tesir bıraktığını anlatmaktadır. Diğer eserlerden farkı ise elimizdeki kaynaklarda İslam'dan önce Arap edebiyatının güvenirlilik meselesi her yönüyle ele alıp daha sonra Arap dilinin tarihçesi, Kur'an ile ilişkisi ve Arap yazısına kadar devam etmiştir.

Ele aldığımız bölüm, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Halim ÖZNURBAN'nın tarafından kaleme alınmıştır. Eserin ilk baskısı, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER) tarafından yapılmıştır.

Eser, şekil olarak bir el kitabı niteliğinde olup ön kapağında *”الشِّعْرُ دِيْوَانٌ*” *“العَرَبِ”* yani *”kuşkusuz şiir, Arapların divanıdır”*, bundan başka çöl kumuna de lalet eden küçük siyah noktalar çizilmiştir. Çöl kumları, sert ve kıtlık iklimine işaret eder ve bu da İslam öncesi Arapların diline ve edebiyatına bir şekilde yansımaya başarmıştır. Kitabın arka kapağında yer alan eserin Önsöz bölümünden seçilmiş; İlk vahyin muhatapları Mekkelilerin olduğunu ve günü-

müzde ortaya çıkan keyfi yorumları veya yanlış bilgileri önlemek için elimizdeki eserin muhtevasının ne kadar büyük bir önem taşıdığı ve Arap dili ve edebiyatı alanında Türkiye çapında ne kadar birikimli ve titiz olduklarını anlatan kısa bir pasaja yer verilmektedir. Eser, şekil olarak başarılı olduğu kadar, görsel olarak da başarılı sayılabilir.

Kitap, başında İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER) Yayınlarının iki sayfalık kısa sunuş metninde aktarıldığı gibi, çalışmanın temel gayesi konuları derinlemesine ele almadan giriş niteliğinde öz bir metin olarak sunmaktır.

Eser, dört yazarın katkılarıyla her bölüm için giriş, sonuç ve kaynakça olmak üzere dokuz ana bölümden oluşmaktadır.

Sunuş kısmında, Kur'an'ın manasını ve kastetmek istediği anlamı doğru bir şekilde anlamak, kuran ve manası hakkında yorum yapmak için Kur'an'ın dili olan Arapçanın vahiy öncesi ve sonrası Arap edebiyatının tüm muhtevası, Kur'an'ın dil aracılığıyla ilk muhataplarına ne tür değerler kazandırmaya çalıştığı, Kur'an'a karşı ileri sürülen iddiaların nasıl çürütüldüğünü ve günümüzdeki uydurma, yanlış ve keyfi yorumları önlemeyi amaçladığı izah edilmektedir. İlim camiasında son derece öneme sahip olan bu eser, yazarların geniş birikimleri ve titiz çalışmalarıyla KURAMER yayınevi tarafından istifadeye sunulmuştur.

Ele aldığımız *Kur'an'ın Arap Diline Tesiri* bölümü, Kur'an-ı Kerim'in nüzulünden itibaren muhataplarının zihninde neleri değiştirdiğini, Arap olmayan milletlerin Müslüman olduktan sonra Arapça ile aralarında nasıl bir etkileşimin gerçekleştiğini, Arap olmayan Müslümanların Kur'an-ı Kerim'i daha iyi anlayabilmek için sarf ettikleri çabaları ve Kur'an-ı Kerim'in temel ilimlerin doğmasıyla beraber Müslümanların haiz oldukları zengin bir kültürü konu edinmiştir.

Bölümümüz dokuz ana başlıktan oluşmaktadır:

"Kur'an'ın Arap Dilinin Canlılığını Korumasına Katkısı" başlığı altında, Arapların Kur'an'a bağlanarak nasıl etkilendiklerini anlatmasının yanı sıra Cahiliye dönemine ait kötü alışkanlıklarından nasıl arındıklarını da aktarır. Ayrıca bu bölümde Müslümanların, Arap diline yapılmış eleştirilere karşı her dönemde nasıl bir tavır sergilediklerine yönelik bilgilere de yer verilir.

"Kur'an'ın Arap Dilini Güçlendirmesi ve Geliştirmesi" başlığı altında, Kur'an-ı Kerim'in Arap diline nasıl bir güç kazandırdığı ve ona bir ilerleme yetisini bağışladığı ele alınmakta; ek olarak da Arap dilinin Kur'an-ı Kerim sayesinde kazandığı referanslardan da bahsedilmektedir.

"Kur'an'ın Arap Lehçelerini Birleştirmesi ve Birliğini Sağlaması" başlığı altında, Arap lehçelerinin özelliklerinden, Kur'an-ı Kerim'in neden Kureyş

lehçesine göre yazdığından ve diğer lehçelerin üstün özelliklerinden bahsedilir. Ayrıca bu bağlamda Arap lehçelerinin çıkış sebepleri de ele alınır.

“Kur’an’ın Arap Dilini Evrenselleştirmesi” başlığı altında, Arap dilini evrenselleşme noktasında İslam’a giren ancak Arap olmayan milletlerden insanların bazı dini görevlerini yapmaları ve namaz kılmalarından ötürü İslam’ın girdiği ülkelerin ana dili ya Arapçaya dönüşmüş veyahut çok etkilendiğinden söz edilir.

“Kur’an’ın Arap Dilini Kurallara Bağlı Hale Getirmesi (Nahiv)” başlığı altında, İrab kelimesinin sözlük ve terim olarak anlamlarından, âlimler tarafından sağlam bir Arapça öğreniminden, dil ile alakalı eser yazmak için selikayla konuşan halis Araplara başvurulduğundan ve Nahiv ilminin ne zaman ve neden tedvin edildiğinden bahsedilir.

“Kur’an’ın Arap Dilinin Belâgatine Tesiri” başlığı altında, Kur’an’ın feshat ve belâgatiyle edebiyatçıların önünde örnek olarak durması neticesinde nasıl ondan istifade ettikleri ve belâgat ilminin temelini nasıl inşa ettikleri anlatılır.

“Kur’an’ın Arap Diline Yeni Meseller Kazandırması” başlığı altında üç ana başlıkta ele alınır: “Yaygın şekilde kullanılan Özlü/Kısa meseller”, burada örneklerle Arapların, Kur’an-ı Kerim’in bazı ayetlerinin iletmek istediği mesajı anlayarak insanların günlük hayatları içerisinde hayata ve ahlaka dair konuları gerek yazılı gerekse sözlü olarak dile getirmeleri anlatılır. “Kur’an-ı Kerim’de Kıyasi Meseleler” ve “Gizli Meseller” burada çok sayıda örnek zikrederek Kur’an-ı Kerim’den ve Arapların aynı anlamda kullandıkları terkiplerden bahsedilir.

“Kur’an’ın Arap Dilinin Kelimelerine Yeni Anlamlar Kazandırması” başlığı altında, “Allah”, “Melek”, “Kitab” ve “Kerim” gibi konular dört ana başlıkta ele alınır ve her biri İslam öncesi ve sonrasıyla karşılaştırma yapılarak anlam açısından örneklendirilir.

“Kur’an’ın Arap Edebiyatına Tesiri ve Katkısı” başlığı altında dört ana başlık ele alınır:

“Arap Şiirine Katkısı” başlığında İslam’ın zuhurunun, Arapların dinini, sosyal ve edebi hayatında köklü değişikliklere yol açarak ölçülerini, değerlerini ve ilkelerini değiştirdiği anlatılır. Bu durumlara bağlı olarak şiir konularının da nasıl değiştiği anlatılır.

“Arap Nesrine Katkısı” başlığında Arap edebiyatındaki kıssalar, zühd gibi yeni türlerin ortaya çıkışından ve yazarların üslubunun hangi seviyeye ulaştığından söz edilir.

“Kitabet” bu başlığın altında Kur’an-ı Kerim’in nüzulünden öncesi ve sonrasında yazışmaların ne tür bir değişikliklere uğradığı ve nasıl sistemli hale geldiği anlatılır.

“Hitabet” başlığında artık hutbelerin nasıl geliştiğini ve hangi amaçlara kullanıldığını ele alınır.

“Sonuç” kısmında Kur’an-ı Kerim’ sayesinde Arap dilinin nereden nereye yükseldiğine vurgu yapılır. Daha sonra Arap lehçelerinin dağınık haldeyken nasıl birleştirildiğinden ve Arapların şiir, kitabet ve hitabet gibi sanatları daha nezih ve pürüzsüz bir üsluba sahip olarak üst seviyeye ulaştırdığından bahsedilir. Bu konuyu aktardıktan sonra da Kur’an-ı Kerim’in etkisiyle Arap dilinin ilgili sarf, nahiv ve belağat gibi ilimlerin ortaya çıkmasından söz edilir. Nihayet son olarak Kur’an-ı Kerim’in, Arap dilini, sadece edebiyat dili olmaktan çıkarıp medeniyet diline dönüştürdüğüne dikkat çekilir.

Çalışma, hacmine nazaran, bu kadar çok bilginin aktarımı açısından yerinde ve başarılı olmuştur. Eseri okurken imla hatası, uzun cümle kullanımı gibi sürçmelerle nadiren karşılaşmaktadır. Çünkü sürçmeler az da olsa okuyucunun, içeriği anlamasını bir nebze olsa da zorlaştırır. Ayrıca eserde kısa ve anlaşılır cümlelerin kullanılması bilginin karmaşık hal almamasına olanak sağlamıştır. Bu da aktarılacak istenilen bilginin takibinin kolaylaşmasına yardımcı olmaktadır. Bununla birlikte bazı başlıkların altında örnek eksikliği veya çokluğu görülebilir, onun için örnekleri az olan konularda örneklerin çoğaltılmasıyla daha açık ve net bir şekilde anlaşılacağı düşüncesindeyiz.

Satır aralarında yazarın görüşleri kolayca anlaşılabilir. Çalışmada Arapların İslam öncesindeki edebi üslubunun ne kadar güçlü ve ferid olduğuna değinilseydi; konu tüm yönleriyle işlenmiş olurdu.

Çalışmanın dördüncü bölümünün “Kur’an’ın Arap Dilini Evrenselleştirmesi” başlığı altında kullanılan “*Kur’an-ı Kerim bu dili çölün dışına taşımış; ona, bedevi hayatın yoksun bıraktığı geniş bir alan sağlamış; yeni lafızlar, anlamlar, temalar ve üsluplar kazandırmıştır*” ifade de eğer Kur’an-ı Kerim Arap diline yeni lafızlar kazandırmışsa örnek verilmeliydi. Şayet bu fikre göre Kur’an’ın ilk muhataplarının ana dili ile nazil olduğuna rağmen anlaşılabilir ifadeler içermesi, Kur’an’ın bazı ayetlerine ters düşebilirliği ortaya çıkacaktı, örneğin: “*وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا*” Anlamı ise “*Apaçık Arapça bir dille*” (Şu’arâ 26/195). “*بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ*” Anlamı ise “*Böylece biz sana Arapça bir Kur’an vahyettik ki, şehirlerin anası olan Mekke’de ve çevresinde bulunanları uyarsın*” (Şu’arâ 26/195).

Kitabın baskı kalitesi ve yazı tipi gayet başarılı. Fakat bazen italikle yazılan “h” harfi, “b” harfine benzer bunun muhtemelen yazı tipinden kaynaklandığı anlaşılır fakat bu şekilde olmamalıdır.

Çalışmada yerli kaynaklarla birlikte yabancı kaynakların da kullanılması esere ayrı bir zenginlik katmıştır. Yazarımız açıklama, karşılaştırma ve örneklem anlatım biçimleri ile konuyu ele almıştır. Bunun yanında ister isim ister



fiil cümleleri olsun söz dizimi gayet başarılıdır. İnandırıcılığı açısından bazı yerlerin de zayıf olduğuna dikkat çekilebilir, o eksikleri örneklendirildiği zaman daha inandırıcı hale gelecektir. Konuyla ilgili teknik kelimeler okuyucuya yeni ufuklar açacak şekilde kullanılmıştır.

Yazar, sonuç kısmını uzun tutmayarak tespitlerini ve varmış olduğu sonuçları bu şekilde okuyucularıyla paylaşmaktadır. Eserde hedeflenen amaç gerçekleşmiş olmaktadır. Ki bu amaç yayınevini en başta belirttiği gibi Kur'an ve İslam hakkında doğru bilgilendirme amacıyla yazılmıştır. eserde bu gayeye uygun bir şekilde günümüze kadar devam eden Kur'an'ın Arap diline tesirleri detaylarıyla anlatılmaktadır. Dolayısıyla "*Kur'an'ın Arap Diline Tesiri*" ismini taşıyan mezkur eserde, Arap dilinin gelişmesine dair yazılan eserler ana hatlarıyla taranıp konuyla ilgili bilgiler derlenip okuyucuya sunulmaktadır. Söz konusu hedef doğrultusunda kaleme alınan bu eser, ihtiyaç duyulan eksikliği gidermesi bakımından ayrı bir değere sahip olacağı muhakkaktır. Ciddî bir emek, son derece iyi bir araştırma ve incelemenin sonucunda ortaya çıkan bu eser, mutlaka benzer eserlere ilgisi olan her bir araştırmacının elinde bulunmalı ve kütüphanelerinin raflarında mutlaka yer almalıdır.

## Etik Kuralları

### Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

### Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınılmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

### **Editörler**

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul veya ret edilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

## Universal Journal of Theology Dergisi

### Yayın İlkeleri

1. Universal Journal of Theology Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Universal Journal of Theology Dergisi, yılda iki kez yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

14. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
15. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Universal Journal of Theology'ne aittir.
16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Universal Journal of Theology Dergisi Yayın Kurulu'na aittir..

### **Yazım İlke ve Kuralları**

1. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi (DİA) imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir. Ayrıca her makale için 750-1000 kelime İngilizce geniş özet (Extended Abstract) gönderilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotoğrafları veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.  
<http://dergipark.gov.tr/ujte>

## **Ethical Principles**

### **Authors**

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by UJTE, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

### **Referees**

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

### **Editorial Board**

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

## **Universal Journal of Theology (UJTE) Editorial Principles**

1. UJTE aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.
2. UJTE that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.
3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.
4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, translations, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.
5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.
6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.
7. UJTE reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.
8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.
9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.
10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.
11. Names of the referees are written in the relevant issue.
12. A maximum of two works of the same author (manuscript or translation) can be published in the same issue.



13. UJTE does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

14. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.

15. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to Universal Journal of Theology.

16. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of UJTE.

## Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.
2. *UJTE* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.
3. Turkish and English abstracts should be added to each article, abstracts should be 100-150 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.
4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **8000 words** including footnotes and bibliography.
5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:  
Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm. Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).  
Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk. Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.
6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.
7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.
8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.
9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.
10. For detailed information please see <http://dergipark.gov.tr/ujte>