





ISSN 2717-6134 e-ISSN 2717-610X

tokat ilmiyat dergisi

tokat journal of ilmiyat | مجلة العلميات بتوقات



10/1 (Haziran | June 2022)



tokat ilmiyat dergisi

Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat
10/1 (Haziran | June 2022)
ISSN 2717-6134 | e-ISSN 2717-610X

Dergi Eski Adı

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8422 e-ISSN: 2687-4679

Yayımlanan Sayılar

Yıl 2013, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2022, Cilt 10, Sayı 1

Kapsam

İlahiyat Araştırmaları

Scope

Theology Studies

Periyod

1 Yılda 2 Sayı
(30 Haziran & 30 Aralık)

Period

Biannually
(30 June & 30 December)

Basım Yeri

Rektörlük Mat. Tokat, Türkiye

Place of Pub.

Rectorate Print. House Tokat, Turkey

Basım Tarihi

30 Haziran 2022

Pub. Date

30 June 2022

Tasarım ve Uygulama

TAVOOS

Graphic Design

TAVOOS

Yayın Dili

Türkçe, Arapça ve İngilizce

Language Pub.

Turkish, Arabic and English

Tokat İlmîyat Dergisi bilimsel hakemli bir dergidir. Makaleler, Türkçe - İngilizce başlık öz (en az 450 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmış kaynakça içerir.

Tokat Journal of İlmîyat a peer-reviewed academic journal. Articles, contain an English title an abstract (at least 600 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with the İSNAD Citation Style.

Yayımcı

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Tokat 60010 Türkiye

Publisher

Tokat Gaziosmanpaşa University
Faculty of Islamic Sciences
Tokat 60010 Turkey

e-mail: ilmiyat@gop.edu.tr
tel: 03562521616/ 3884 fax: 03562521520
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Sahibi | Owner

Prof. Dr. Yaşar Türkben
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

yasar.turkben@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Doç. Dr. Hilal Özay
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

hilal.ozay@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

Editör | Editor

Doç. Dr. Muammer Bayraktutar
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

muammer.bayraktutar@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

Editör Yardımcısı | Editor Assistant

Dr. Kubatali Topchubaev
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

ktopchubaev@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa University

Alan Editörleri | Field Editors

Doç. Dr. Ahmet Özdemir | TİB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Doç. Dr. Hakan Temir | İST
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Doç.Dr. Mehmet Ayas | FDB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Dr. M. Aboubacar Maïga | TİB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Dr. Ali Yıldırım | FDB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Dr. Alper Ay | İST
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Dr. Muharrem Yılmaz | TİB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Dr. Selçuk Kirtepe | FDB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Dr. Serdar Murat Gürses | TİB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Dr. Yavuz Sarı | İST
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Arş. Gör. Münewver Gündendede | TİB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Arş. Gör. Recep Turan | TİB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

ahmet.aozdemir@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

hakan.temir@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

mehmet.ayas@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

aboubacar.mohamadou@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

ali.yildirim26@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

alper.ay@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

muharrem.yilmaz@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

selcuk.kirtepe@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

serdar.gurses@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

yavuz.sari@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

munewver.gudendede@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

recep.turan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

Dil Editörleri | Language Editors

Doç. Dr. Enes Salih Ar. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	enes.salih.gop@gmail.com Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. Sefer Korkmaz Ar. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	sefer.korkmaz@gop.edu.tr Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. Sümeyye Turan Ar. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	sumeyye.turan@gop.edu.tr Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. Asım Kaya İng. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	asim.kaya@gop.edu.tr Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. Aslihan Kuşçuoğlu İng. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. Feyza Ketenci İng. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	feyza.ketenci@gop.edu.tr Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. Gonca Dedemoğlu Tr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	gonca.dedemoglu@gop.edu.tr Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. İlhan Yıldız Tr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi	ilhan.yildiz@omu.edu.tr Ondokuz Mayıs University
Arş. Gör. Mücahid Topçu Tr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	mucahid.topcu@gop.edu.tr Tokat Gaziosmanpaşa University

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet İnanır Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	inanirahmet@hotmail.com Tokat Gaziosmanpaşa University
Prof. Dr. Erdinç Ahatlı Sakarya Üniversitesi	eahatli@sakarya.edu.tr Sakarya University
Prof. Dr. İbrahim Işıtan Selçuk Üniversitesi	ibrahimisitan@hotmail.com Selçuk University
Prof. Dr. Numan Aruç Makedonya Bilim ve Sanat Akademisi	numan@manu.edu.mk Macedonian Academy of Sciences and Arts
Doç. Dr. Hasan Coşkun Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	hasan.hcoskun@gop.edu.tr Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. İbrahim Bayram Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	ibrahim.bayram@gop.edu.tr Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. Mehmet Demirtaş Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	mehmetdem06@gmail.com Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. Necdet Şengün Dokuz Eylül Üniversitesi	necdet.sengun@deu.edu.tr Dokuz Eylül University
Doç. Dr. Tahsin Koçyiğit Ege Üniversitesi	kocyigett@gmail.com Ege University
Dr. Kubatalı Topchubaev Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	ktopchubaev@gmail.com Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Sema Yılmaz Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	sema_106@hotmail.com Sivas Cumhuriyet University
Dr. Yılmaz Öksüz Ege Üniversitesi	yilmaz.oksuz@ege.edu.tr Ege University

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman Marmara Üniversitesi	a.kahraman69@hotmail.com Marmara University
Prof. Dr. A. Hakkı Turabi Marmara Üniversitesi	ahturabi@yahoo.com Marmara University
Prof. Dr. Alim Yıldız Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	ayildiz@cumhuriyet.edu.tr Sivas Cumhuriyet University
Prof. Dr. Bilal Kemikli Bursa Uludağ Üniversitesi	bkemikli@hotmail.com Bursa Uludağ University
Prof. Dr. Bilal Sezer Uşak Üniversitesi	bilal.sezer@usak.edu.tr Uşak University
Prof. Dr. Cağfer Karadaş Bursa Uludağ Üniversitesi	caferkaradas@hotmail.com Bursa Uludağ University
Prof. Dr. Celal Türer Ankara Üniversitesi	cturer@ankara.edu.tr Ankara University
Prof. Dr. Cemal Tosun Ankara Üniversitesi	tosun@divinity.ankara.edu.tr Ankara University
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay Sakarya Üniversitesi	hmgunay@sakarya.edu.tr Sakarya University
Prof. Dr. Harouna Almahadi Bamako Üniversitesi	dr_halmaiga@hotmail.com University of Bamako himmet.ko- nur@deu.edu.tr
Prof. Dr. Himmət Konur Dokuz Eylül Üniversitesi	konur@deu.edu.tr Dokuz Eylül University
Prof. Dr. Hüseyin Hansu İstanbul Üniversitesi	hhansu@istanbul.edu.tr İstanbul University
Prof. Dr. Hüsrev Subaşı FSM Vakıf Üniversitesi	hsubasi@fsm.edu.tr FSM Vakıf University
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu Ankara Üniversitesi	icapci@divinity.ankara.edu.tr Ankara University
Prof. Dr. Kadir Özköse Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	kadirozkose60@hotmail.com Sivas Cumhuriyet University
Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi	iskenderogluamammer@gmail.com Recep Tayyip Erdoğan University
Prof. Dr. Necmettin Gökkır İstanbul Üniversitesi	ngokkir@istanbul.edu.tr İstanbul University
Prof. Dr. Şuayip Özdemir Amasya Üniversitesi	sozdemir@amasya.edu.tr Amasya University
Doç. Dr. Sayfulla Bazarkulov Araşan Beşeri Bilimler Enstitüsü	sbazarkulov@gmail.com Arashan Humanitarian Institute
Doç. Dr. Zaylabidin Acımamatov Oş Devlet Üniversitesi	zaynabidina@mail.ru Osh State University

Hakem Kurulu

Tokat İlmîyat Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Referee Board

Tokat Journal of İlmîyat uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential and not publish.

İndeksler



Indexes

ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı
Turkish National Database Social Sciences and Humanities Database
Indexing Started: 30/06/2019 - Volume/Issue: 7/1

Index Copernicus International
ICI World of Journals Database
Indexing Started: 30/06/2021 - Volume/Issue: 9/1

J-Gate Veri Tabanı
J-Gate Database
Indexing Started: 30/12/2021 - Volume/Issue: 9/2

İSAM İslam araştırmaları Merkezi
Center For Islamic Studies
Indexing Started: 30/06/2013 - Volume/Issue: 1/1

ASOS Sosyal Bilimler İndeksi
ASOS Indexing of Social Studies
Indexing Started: 30/06/2013 - Volume/Issue: 1/1

SOBIAD Atıf Dizini
SOBIAD Citation Index
Indexing Started: 30/06/2013 - Volume/Issue: 1/1

Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

Her hakkı saklıdır.

All content of the articles published in the journal belongs to the authors.

All rights reserved.

İçindekiler

Contents

15-18 **Editörden | From the Editor**

Araştırma Makaleleri | Research Articles

21-48 **Kur'an İlimleriyle İlgili Hikmet Yorumları Üzerine Bir Analiz el-İtqân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân Örneğinde**
An Analysis on Wisdom Interpretations Regarding Qur'anic Sciences In the Example of el-İtqân fi 'Ulûm al-Qur'ân
Gökhan ATMACA

49-73 **Hadis ve Siyer Kaynaklarına Göre Ledûd Olayı**
Al-Ladûd Incident According to Ḥadīth and Sīra Sources
Osman AYDIN
Muharrem Samet BİLGİN

75-92 **Dewi Zephaniah Phillips' Critique of Theodicies**
Dewi Zephaniah Phillips'in Teodise Eleştirisi
Yaşar TÜRK BEN

93-118 **Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'tan Ayrıldığı İbadet Konularındaki Görüşleri ve Nedenleri**
The different views of Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Shaibânî from the views of Abû Ḥanîfa and Abû Yûsuf in the in Matters of Worship
Savaş KOCABAŞ

- 119-144 **Cariyelikten Şöhrete Giden Yolda Arîb El-Me'mûniyye'nin Hayatına Panoramik Bir Bakış**
A Panoramic View at the Life of 'Arîb al-Ma'mûniyya on the Road from Odalisque to Reputation
Murat BIYIKLI
- 145-168 **İbnü'l-Cevzi'nin Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr'inde Kiraât Olgusu**
The Phenomenon of Recitation in Ibn al-Javzi's Zâd al-Masîr fi 'Ilm al-Tafsîr
İsmail ÖZTÜRK
- 169-192 **Klasik Dönem Arapça Sözlükler ve Kur'ân Âyetleri Bağlamında Ma'rûf Kavramı**
The Concept of Ma'rûf in the Context of Classical Period Arabic Dictionaries and Qur'anic Verses
Fatma YALNIZ
- 193-219 **İbnü'l-Kütüyye ve Endülüs Tarihine Dair Yazdığı Târîhu iftitâhi'l-Endelüs İsimli Eseri**
Ibn al-Ḳūṭiyya and His Work Named Tarikh iftitâḥ al-Andalus, Which He Wrote about The History of Al-Andalus
Ramazan ÖNAL
- 221-248 **Yunus Emre Dîvânında Mürid-Mürşid İlişkisi**
The Relationship between Disciple and Murshid in Yunus Emre's Dîvân
Muhammed Yusuf AKBAK
- 249-275 **Yaygın Din Eğitimi Alanında Önemli Bir Meslek Olarak İmam-Hatiplik ve Statüsü**
The Imamate as an Important Profession in the Field of Non-Formal Religious Education and Its Status
Hacı Mustafa KIRIŞ
- 277-297 **Sa' duddîn et-Teftâzânî'nin Ahiret Hayatına Dair Görüşleri**
The Opinions of Sa' ad al-Din al-Taftazani on the Eschatology Ümmügülsüm DAKKAK

299-322 المرأة في الأدب الليبي المعاصر إبراهيم الكوني نموذجاً
Modern Libya Edebiyatında Kadın: İbrâhîm al-Kûnî Örneği
Woman in Modern Libyan Literature: The Case of İbrâhîm al-Kûnî
Sulaiman TAAN

323-355 وسائل السبك في سورة الذاريات
دراسة نحوية نصية في ضوء تفسير "التحرير والتنوير" لابن عاشور
İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve et-Tenvîr Adlı Tefsirine göre Zâriyât
Suresi'nde Sözdizimi Oluşturan Araçlar Metin ve Dilbilim
Açısından Bir Araştırma
The Means of Cohesion in Sûrât al-Dhâriyât a Textual Syntactical
Study in light of Tafsîr al-Tahrîr wa'l-Tanwîr by Ibn Ashur
Mohamed ABDELHALİM UTHMAN AHMED

357-392 أبو إسحاق الشيرازي الشافعي وكتابه
«النكت في المسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة»
Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve en-Nüket fi'l-mesâil'il-muhtelef fihâ
beyneş-Şâfi'i ve Ebî Hanîfe İsimli Kitabı
Abû İshâq al-Shîrâzî and His Book an-Nukat fi al-Masâil al-
Mukhtalaf Fihâ Bayna ash-Shâfi'i wa Abî Hanîfa
Semra PEKER

Kitap Değerlendirmeleri | Book Reviews

395-399 *Hafız Musikişinaslar Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş
Dönemi* Yazar Fatih Koca (Ankara: DİB Yayınları, 2021)
Duygu TURAN

401-409 *Islamic Law and Empire in Ottoman Cairo*
Written by James E. Baldwin (Edinburg: Edinburg
University Press, 2017)
Sefer KORKMAZ

Editörden

Merhabalar Kıymetli Okurlar,

Tokat İlmîyat Dergisi'nin Haziran 2022 (10/1) sayısı ile tekrar huzurlarınızdayız. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* olarak yayın hayatına başlayan ve halen *Tokat İlmîyat Dergisi* olarak yayın hayatını sürdüren fakülte dergimiz kalitesini artırarak istikrarlı bir şekilde yolculuğuna devam etmektedir. Dergimizin bu sayısı ile 10. yılına adım atmasının heyecanını ve gururunu yaşıyoruz. Dergimizin bu günlere gelmesinde her aşamasında emeği katkısı bulunan yayın ekibinden yazarlarına, hakemlerinden sekreteraryasına, maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen Fakültemiz ve Üniversitemiz yönetimine candan teşekkürlerimizi arz ederiz.

Bu sayıda dergimize 33 makale, 3 kitap incelemesi gönderilmiştir. Gönderilen 33 makaleden 6 tanesi iade edilmiş, 13 tanesi hakem değerlendirmeleriyle reddedilmiş, 14 tanesi ise yine hakem değerlendirmeleri ve yayın kurulunun onayıyla yayımlanmasına karar verilmiştir. Kitap incelemesi ve kritiklerinin ise 1'i iade edilmiş, diğer 2 tanesinin yayımlanmasına karar verilmiştir. Bu sayıda ilahiyat temel alanı ile ilgili farklı dallarda makaleler yer almaktadır. Yayımlanmasına karar verilen 15 makale; 3 Tefsir, 2 İslam Hukuku, 2 Arap Dili ve Belagati, 1 Hadis, 1 Kelâm, 1 Tasavvuf, 2 İslam Tarihi, 1 Din Felsefesi ve 1 Din Eğitimi makalesinden oluşmaktadır. Yayımlanan 15 makale arasında 3 adet Arapça, 1 adet İngilizce makale bulunmaktadır. Bu arada dergimizi tarayan uluslararası indekslere her sayıda bir yenisi eklenmektedir. Dergimizin diğer uluslararası indekslerde taranması için ayrıca çalışma ve çabalarımız devam etmektedir. TR Dizin ve uluslararası dergi şartlarını haiz olan dergimiz

tüm araştırmacılara açık olup, araştırma ürünü çalışmalarını, kitap incelemesi ve kritiği gibi yazılarını yayımlamaktan her zaman onur ve kıvanç duyacağımızı ifade etmek isteriz.

Bu sayımızda yayımladığımız emek mahsulü makale ve yazıları araştırmacıların ve okurların istifadesine sunmanın mutluluğunu yaşarken, bu sayıda emek ve katkılarını sunan başta dergi yayın ekibimize, alan ve dil editörlerimize, yazarlarımıza ve hakemlerimize en içten teşekkrlermizi ve şükranlarımızı sunarız.

Nice sayılar dileğiyle, esen kalın...

Do. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
Editör

From the Editor

Hello Dear Readers,

We are once again pleased to present the June 2022 (10/1) issue of the *Tokat Journal of Ilmiyat*. Our faculty journal, which started publication as the *Journal of Gaziosmanpasa University Faculty of Theology* and continues to be published as the *Tokat Journal of Ilmiyat* carries on with increased quality. We are excited and proud as this issue marks the 10th anniversary of our journal. We would like to sincerely thank those who have contributed to every step along the journey of our journal, from the editorial team to the authors, the reviewers, the secretariat, and the administration of our Faculty and University, who provided full material and moral support.

For this issue, 33 articles and 3 book reviews were submitted to our journal. Among the 33 articles submitted, 6 were returned, 13 were rejected based on reviewers' assessments, and 14 were decided to be published through reviewers' views and editorial board decision. Among the book reviews and critical pieces, 1 was returned, and the other 2 were decided to be published. This issue includes articles in different branches related to the basic field of theology. The 15 articles decided to be published included 3 Tafsir articles, 2 Islamic Law, 2 Arabic Language and Rhetoric, 1 Hadith, 1 Kalam, 1 Sufism, 2 Islamic History, 1 Religious Philosophy and 1 Religious Education article. Among the 15 articles published, there are 3 articles in Arabic and 1 in English. In addition, with every issue, the number of international indexes reviewing our journal increases. Fur-

ther studies and efforts towards ensuring that our journal is reviewed by other international indexes continue. We would like to state that our journal, which complies with the TR Index and international journal requirements, is open to all researchers and we would always be proud to publish their research articles such as studies, book reviews and criticism.

We are happy to present the products of labor published in this issue in the form of articles and essays to the benefit of researchers and readers, and we would like to give our sincerest thanks to our editorial team, field and language editors, authors and reviewers for their valuable contribution.

Looking forward to future issues, take care.

Assoc. Prof. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
Editor

Araştırma Makaleleri

Research Articles

tokat
ilmiyat
dergisi



Kur'an İlimleriyle İlgili Hikmet Yorumları Üzerine Bir Analiz el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân Örneğinde

An Analysis on Wisdom Interpretations Regarding Qur'anic
Sciences In the Example of el-İtkân fi 'Ulûm al-Qur'ân

Gökhan ATMACA

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi | Assoc. Prof., Sakarya University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı | Department of Basic Islamic Sciences
Sakarya | Türkiye | Sakarya | Turkey
gatmaca@sakarya.edu.tr | orcid.org/0000-0002-8672-3810

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 16 Ocak 2022 | Received | 16 January 2022
Kabul Tarihi | 21 Nisan 2022 | Accepted | 21 April 2022
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2022 | Published | 30 June 2022

Atıf | Cite as:

Atmaca, Gökhan. "Kur'an İlimleriyle İlgili Hikmet Yorumları Üzerine Bir Analiz el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân Örneğinde [An Analysis on Wisdom Interpretations Regarding Qur'anic Sciences in the Example of el-İtkân fi 'Ulûm al-Qur'ân]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/1 (Haziran | June 2022), 21-48.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1058729>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



An Analysis on Wisdom Interpretations Regarding Qur'anic Sciences In the Example of el-Itkân fi 'Ulûm al-Qur'ân

Abstract: In this study, the handling of the concept of wisdom in Suyûti's work called el-Itkân fi 'ulûmi'l-Qur'ân is discussed. As the name suggests, this work is about the sciences of the Qur'ân. Therefore, it includes the subjects of the discipline of tafsir. In Suyûti's work in question, there is no separate wisdom title or subject. For this reason, it would not be right for the reader to set his/her expectation to such information in the research. Suyûti has associated the subjects with wisdom in some of the titles of his work. Wisdom, one of the words that have a place in the Qur'ân, is used emphatically and has different meanings according to the phrase it is put into. In general, wisdom is distinguished by definitions such as putting everything in its place and preventing evil and harm. Most of the commentators on the meaning of wisdom are united in knowing the truth and acting accordingly, on the axis of the Qur'ân and Sunnah. The concept of wisdom has also been the focus of attention in other disciplines. In this context, the concept of wisdom has been interpreted in various ways in science branches such as Kalâm, Philosophy, Fiqh and Sufism. This subject has been dealt with in a very wide area such as how the universe works, what is good and bad for humans, and the relationship between God and human. Suyûti's work el-Itkân fi 'ulûmi'l-Qur'ân is one of the few important works written in the field of Qur'anic sciences. In this respect, it is a reference source for the books written after him. Some of the topics covered in Itkân were tried to be enriched with wisdom interpretations. Some of the topics covered in Itkân were tried to be enriched with wisdom interpretations. Related wisdom interpretations are sometimes based solely on Suyûti's interpretation, while most are based on other Muslim scholars. According to the findings we obtained in our study, the wisdom interpretations in question were made in connection with religious sentimentality from time to time. However, such interpretations are not first encountered in Suyûti's work. In this aspect, Suyûti actually continued the tradition before it. Although there was no objection to this, a scholar who was an authority in Islamic sciences like Suyûti was sometimes expected to criticize, analyze or argumentative approach, when necessary. But Suyûti often did not do this. Of course, his own scientific understanding or methodical approach to issues may have been effective in this attitude, or he may have acted like this for other reasons. Contemporary tafsir works written in Turkey have also associated some subjects with wisdom. Contemporary tafsir works written in Turkey have also associated some subjects with wisdom. However, the authors of the related works have quoted the wisdom interpretations without any additions. They made some interpretations by opposing some of the wisdom interpretations that the subject would pose a problem in terms of religion. Usûl and ulûmu'l-Qur'ân books written in Turkey are generally addressed to the students of theology faculty. Therefore, these books are mostly used as textbooks in theology faculties. In our opinion, the interpretations of wisdom found in the works in question should be presented to the reader after being subjected to a serious analysis. Otherwise, the reader may perceive what is written in the book almost as a *nass* and may see the secondary interpretation of the relevant subject as a major problem. For this reason, it would be correct for the relevant methodology books to contain these interpretations in a scientific and rational way. One of our suggestions is that the teachers who teach the relevant courses discuss the issues related to scientific and mental methods with the students, even if they are not included in the book, and thus contribute to the development of the students' reasoning. Because sometimes the author of the method, although he includes an interpretation of

wisdom, sometimes does this because he wants a relevant information to reach the reader. However, he does not make any other comments on the subject, due to the fact that the book cannot be extended, volume of the book cannot be increased by discussions and similar reasons. The teacher of the course should fill this gap. The teacher of the course should fill this gap. In our opinion, it will be possible to raise fit and free individuals who are better equipped scientifically and intellectually.

Keywords: Tafsir, Ulûm al-Qur'ân, Wisdom, Method, al-Suyûtî, el-İtkân.

Kur'an İlimleriyle İlgili Hikmet Yorumları Üzerine Bir Analiz el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân Örneğinde

Öz: Bu çalışmada Suyûtî'nin el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân adlı eserinde hikmet kavramının ele alınışı konu edinilmiştir. Bu eser adından da anlaşıldığı üzere Kur'an ilimleriyle ilgilidir. Dolayısıyla tefsir disiplinin konularını ihtiva etmektedir. Suyûtî'nin söz konusu eserinde müstakil bir hikmet başlığı ya da mevzusu yer almamaktadır. Bu sebeple -araştırmada- okuyucunun beklentisini bu yönde bir malumata hasretmesi doğru olmayacaktır. Suyûtî eserinin kimi başlıklarında konuları hikmetle ilişkilendirmiştir. Hikmet, Kur'an'da kendisine yer bulabilen, vurgulu kullanılan ve vaz' edildiği ibareye göre farklı anlamlar yüklenen lafızlardan biridir. Genel olarak hikmet, her şeyin yerli yerine konması ve kötülöklere, zararlara engel olma gibi tanımlamalarla temayüz etmiştir. Hikmetin anlamı hususunda müfessirlerin çoğu, Kur'an ve Sünnet ekseninde, doğruların bilinmesi ve gereğine göre hareket edilmesi noktasında birleşmişlerdir. Hikmet kavramı diğer disiplinlerin de ilgi odağı olmuştur. Bu çerçevede hikmet kavramı Kelâm, Felsefe, Fıkıh ve Tasavvuf gibi ilim dallarında çeşitli şekillerde anlamlandırılmıştır. Bu konu daha çok kâinatın nasıl işlediği, insan için neyin iyi neyin kötü olduğu, Allah insan ilişkisi gibi gayet geniş bir sahada işlenmiştir. Suyûtî'nin el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân adlı eseri Kur'an ilimleri alanında yazılan önemli birkaç eserden biridir. Bu yönüyle kendisinden sonra yazılan kitapların başvuru kaynağı konumundadır. İtkân'da işlenen kimi konular hikmet yorumları ile zenginleştirilmek istenmiştir. İlgili hikmet yorumları bazen sadece Suyûtî'nin yorumuna dayanırken çoğunda diğer Müslüman bilginlere dayandırılmıştır. Çalışmamızda elde ettiğimiz bulgulara göre söz konusu hikmet yorumları zaman zaman dini duygusallıkla irtibatlı yapılmıştır. Ancak bu gibi yorumlara ilk defa Suyûtî'nin eserinde rastlanılmış değildir. Bu veçhile aslında Suyûtî kendinden önceki geleneği devam ettirmiştir. Bunda bir sakınca bulunmamakla birlikte Suyûtî gibi İslâmî ilimlerde otorite olan bir ilim adamından kimi zaman -gerekli durumlarda- söz konusu yorumları tenkit, analiz ya da tartışmaya dönük bir yaklaşım beklenirdi. Ancak Suyûtî bunu çoğu zaman yapmamıştır. Elbette bu tutumunda kendi ilmî anlayışı ya da meselelere metodik yaklaşımı etkili olabileceği gibi başka nedenlerle de böyle hareket etmiş olabilir. Türkiye'de yazılan çağdaş dönem tefsir usûlü eserleri de kimi konuları hikmetle bağdaştırmışlardır. Bununla birlikte ilgili eserlerin müellifleri, hikmet yorumlarını hiçbir ilavede bulunmadan -aynen- aktarmışlardır. Konunun dinî açısında problem oluşturacağı kimi hikmet yorumlarına ise muhalefet ederek birtakım tevillerde bulunmuşlardır. Türkiye'de kaleme alınan usûl ve ulûmü'l-Kur'an kitapları genellikle İlahiyat fakültesi öğrencilerine hitap etmektedirler. Dolayısıyla bu kitaplar daha çok İlahiyat fakültelerinde ders kitabı olarak okutulmaktadır. Kanaatimize göre söz konusu eserlerde yer bulan hikmet yorumlarının ciddi bir analize tabi tutularak okuyucuya sunulması gerekmektedir. Aksi halde okuyucu kitapta yazanları neredeyse nas mesabesinde algılamakta ve ilgili konuda ikincil bir yorumu büyük bir cürüm olarak

görebilmektedir. Bu sebeple ilgili usûl kitaplarının bu yorumları ilmî ve aklî boyutta tahlil ve analiz edilmiş bir vaziyette ihtiva etmeleri doğru olacaktır. Bir teklifimiz de ilgili dersleri okutan hocaların kitapta bulunmasa bile ilmî ve aklî yöntemlerle ilgili konuları, öğrencilerle tartışmaları ve böylece öğrencilerin muhakemesinin gelişimine katkı sunmalarıdır. Çünkü bazen usûl yazarı her ne kadar bir hikmet yorumuna yer verse de bunu bazen ilgili bir bilginin okuyucuya ulaşmasını istediği için yapmaktadır. Ancak kitabın uzamaması, konuyu tartışmanın kitabın hacmini artırmasına neden olması ve benzer saiklerle ilgili mevzuda başkaca bir yoruma gitmemektedir. İşte bu açığı, dersin hocası kapatmalıdır. Kanaatimize göre böylece ilmî ve fikrî açıdan daha donanımlı, zinde ve hür bireylerin yetişmesi mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, ‘Ulûmü’l-Kur’ân, Hikmet, Usûl, Suyûtî, el-İtkân.

Giriş

Hikmet yorumları çerçevesinde konu edindiğimiz eserin müellifi Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî’dir. Suyûtî 849/1445 tarihinde Kahire’de dünyaya gelmiştir. İbn Hacer’in derslerini takip eden babası, yanında oğlunu da götürmeye çalışmıştır. Böylece onun ilimle meşgul olmasını istemiştir. Muhtemelen bu durum onun ilme yönelmesinde etkili olmuştur. Suyûtî’nin hayatında iki kişinin rolü oldukça mühimdir. Bunlar İbnü’l-Hümâm (öl. 860/1457) ve Celâleddin el-Mahallî’dir (öl. 864/1459). Bununla birlikte Suyûtî, tedrisatı boyunca çok sayıda hocadan ders almıştır. İlimle meşgul olmasının yanı sıra devletin yargı teşkilatı gibi kurumlarında görevler yapmıştır. Yaşadığı dönemde ilmî münazaralarıyla tanınan müellifin, bir müddet sonra öğretim faaliyetlerini oldukça azalttığı bilinmektedir. Özellikle Baybarsiyye Hankahı şeyhliğine atanması ve telife daha fazla eğilmesi talebelerinin sayısında düşüşe sebep olmuştur. Çok sayıda eser telif eden Suyûtî’nin, hayatının son yıllarını münzevî bir şekilde Nil üzerindeki Ravza adasında geçirdiği nakledilmiştir. Suyûtî 911/1505 yılında vefat etmiştir. Mezarı Bâbülkârâfe’de, babasının kabrinin yanında yer almaktadır.¹

Bu çalışmamızı inşâ ettiğimiz eserin tam adı *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-‘Kur’ân* olup Suyûtî’nin Kur’ân ilimleri ve tefsir usûlüne dair yazdığı eseridir. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre müellif öncelikle hocası Kâfiyeci’nin (öl. 788/1474) *et-Teysîr fî kavâ’idi ‘ilmi’t-tefsîr*’i ve Abdurrahman b. Ömer el-Bulkînî’nin (öl. 824/1421) *Mevâkı‘u’l-‘ulûm min mevâkı‘n-nücâm*’u üzerinde çalışmalar yapmıştır. Bu eserlerde yer verilen bazı konuları geniş-

¹ Halit Özkan, “Suyûtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/188-195. Müellif hakkında bk. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu‘cemü’l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-‘Arabîyye, 1431/2010), 5/128; Adil Nüveyhiz, *Mu‘cemü’l-müfessirîn* (Beyrut: Müessesetu Nüveyhiz, 1408/1988), 1/264-265.

letmek suretiyle *et-Taḥbîr fi 'ilmi't-tefsîr* adlı eseri telif etmiştir. Bir süre sonra Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân* adlı eserine rastlamıştır. Bu kitap üzerinde incelemeler yapan Suyûtî, Kur'ân ilimlerine dair fikriyatını söz konusu eser örnekliliğinde sürdürmüştür. Suyûtî'ye göre *el-İtkân*; Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ına göre hem içerik bakımından hem de düzen açısından daha olgundur. Anlaşıldığı üzere Suyûtî bu eserini *Mecma'u'l-bahreyn ve matla'u'l-bedreyn*'e mukaddime saikiyle telif etmiştir. Konuları işlerken ilgili mevzuya dair yazılmış eserleri ve müelliflerini zikrederek değerlendirmelerde bulunmuştur. Problemleri âyet ve hadisler ekseninde çözmeye çalışmıştır. Bununla birlikte gerektiğinde âlimlerin meselelere yaklaşımlarından istifade etmiş ve yararlandığı eserlerden metinler aktarmayı da ihmal etmemiştir. Meseleleri izah ederken çoğunlukla kendi görüşünü belirtmiştir. Rivayetlerin kaynak ve isnadını zikretmeyi de ihmal etmemiştir.²

Çalışmamızda ana tema *İtkân*'da yer bulan hikmet yorumlarının tespiti olacaktır. Orada geçen hikmete dair yorumların tamamı bizatihi Suyûtî'ye ait değildir. Suyûtî bazen söz konusu yorum sahiplerinin isimlerini zikretmekte ancak herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Dolayısıyla bu durum ilgili yorumlara katıldığının göstergesi olarak kabul edilebilir. Ancak bu konuda kesin yargıya varmak mümkün değildir. Bu açıdan Suyûtî'nin hikmet yorumlarını aktarırken atıfta bulunduğu âlimlerin ismine çalışmamızda yer vermeye çalıştık³ ancak metnin akışını bozacağını düşündüğümüz ya da lüzum görmediğimiz zamanlarda buna riayet etmedik. Fakat müellifin aktarımda bulunduğu izlenimini verdik. Bu çalışmaya başlamamızda ana saik söz konusu yorumların tespiti olmakla birlikte hikmete mebnî kimi yorumların tutarlılığı ya da hakikatle bağdaşıp bağdaşmadığı hususu -çalışmamızda- başat unsurlardan olacaktır. Bilindiği üzere *İtkân*, ulûmü'l-Kur'ân sahasında yazılmış önemli bir eserdir. Bu yönüyle telif edildiği dönemden itibaren kaynak eser konumundadır. Orada yer alan bilgiler, yorumlar sonraki tefsir usûlü ya da ulûmül-Kur'ân kaynaklarında aynıyla yer bulabilmiştir. Özellikle İlahiyat fakültelerinde okutulan tefsir usûlü kitaplarında *İtkân*'da geçen hikmet yorumlarına benzer yorumlara rastlanabilmektedir. Bu yorumlar kimi zaman analize tabi tutulmadan öğrenciye aktarılmaktadır. Bunun sonuçlarını tahlil etmek gerekmektedir. Dolayısıyla araştırmamıza başlamamızın sebeplerinden biri budur.

² Bu konuda bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1433/2012), 1/17-31; Mehmet Ali Sarı, "el-İtkân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/464.

³ Bu konuda bk. Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, 1/104.

Suyûtî'nin hikmet yorumlarının çoğu ilk defa zikredilen hususlar değildir. Benzer yorumlar önceki âlimlerin eserlerinde de bulunmaktadır.⁴ Bu bakımdan neden önceki eserlerin makalede ana konu olarak seçilmediği eleştirisi getirilebilir. Ancak biz, Suyûtî'nin eserinin önceki kaynakları kapsayıcı yönünü önemsiyoruz. Dolayısıyla *İtkân* daha toparlayıcı bir fonksiyona sahip olmalıdır. Ayrıca öncelilere nazaran daha sonra yazıldığı için Suyûtî'nin yorumlarının analiz içerikli olabileceği düşüncesinden hareket ettik. Şimdi kısaca hikmet kavramından bahsettikten sonra *İtkân*'da yer alan hikmet yorumları üzerinde duracağız.

1. Hikmet Kavramı

Hikmet sözcüğü “yargıda bulunmak” manasına gelen “hüküm” mastarından isimdir. Kur’ân’da kendine yirmi yerde atıf bulunan hikmet, üç kere “mülk”, birer kere de “mev’iza”, “hayır”, “âyet” sözcükleriyle kullanılmıştır.⁵ Hakîm ise alim, hikmet sahibi, işleri yerli yerince yapan anlamına gelmektedir.⁶ Allah’ın eşyayı bilmesi ve sağlam yaratması için de Allah’ın hikmeti ifadesi kullanılır. İnsanın hikmeti ise varlıkları tanımak ve hayırlı işler yapmaktır.⁷ Kısaca hikmet, ilim ve akılla hakka isabet etmek demek⁸ olup kişiyi cehaletten alıkoymaktadır.⁹

Bazı müfessirlere göre hikmet, Kur’an ve sünnet ekseninde doğruların bilinmesi ve bu minvalde hareket edilmesidir. Buna göre hikmetle; kalp, söz ve hareket temizliğine ulaşılabacaktır.¹⁰ Kelimenin kök itibariyle iyilik yapmayı/sağlamayı ve kötülüğe mâni olmayı içerdiği söylenmiştir. Bu yönüyle “fayda” kelimesiyle ilişkisi bulunmaktadır. Ayrıca hikmet, kavram olarak “sebeup” ile de irtibatlıdır. Ancak hikmet, mana açısından daha şümullüdür. Zira hikmet sebepten bağımsız bulunabildiği gibi ulaşılan faydanın ardında da bulunabilir. Bu çerçevede hikmet “doğru bilgi ve

⁴ Örnek olarak bk. Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd Mâtürîdî, *Tefsirü'l-Kur’ânî'l-azim=Te’vilatu ehli’s-sünne* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 1426/2005), 2/247.

⁵ İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/503; Bu konuda geniş bilgi için bk. Semîn el-Halebî, *’Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrafi’l-elfâz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 441-442.

⁶ İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sıhah tâcü'l-luğa ve şihâhu’l-’Arabîyye*, “hkm”, thk. Ahmed Abdulğafûr Attar (Beyrut: Daru’l-İlm li’l-Melâyin, ts.), 1901-1902.

⁷ Ebi’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-Marûf Rağıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed es-Seyyid Geylânî (Beyrut: Dâru’l-Marife, ts.), “hkm”, 126-128; Meciduddîn Muhammed b. Yakub Fîrûzabâdî, *Besâir zevi’t-temyîz* (Kahire: y.y., 1417/1996), 2/490.

⁸ Rağıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hkm”, 126-128; Ali Karataş, *Kavram Atlası Tefsir II* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 106.

⁹ Ebu’l-Hüseyn İbn Faris, *Mücmelü’l-luğa*, thk. Zühre Abdülmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, ts.), “hkm”, 246.

¹⁰ Mehmet Çalışkan, “Kur’ân’da Hikmet Kavramı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2001), 104-105.

faydalı iş” için kullanılabilir. Fakat hikmet, teorik bilgidен ziyade amel-
lin kendisine nispet edilebilmektedir. Çünkü bazı âlimler, hikmeti “sözde
ve fiilde isabet” şeklinde tanımlamışlardır. Hikmeti “fıkıh” sözcüğüyle
eşleyen bazı bilginler de ilim ve amel bütünlüğüne işaret etmişlerdir.¹¹
Hikmet beşerin takati nispetinde eşyanın hakikatini arayan ilim olarak
da ifade edilmiştir.¹²

Hikmet kavramı, kelâm, fıkıh, tasavvuf ve felsefe gibi ilim dallarında
farklı yönleriyle anlamlandırılmıştır. Hikmet konusu kâinatın işleyiş
tasavvurundan başlayarak insan açısından neyin iyi neyin kötü olduğu,
Allah insan ilişkisi gibi oldukça geniş bir alanda işlenmiştir. Hikmet “akıllı
ve bilge bir kişinin deneyim ve birikimlerini özlü şekilde ifade ettiği bir
söz” manasında kullanılmış olmakla birlikte “bütün özel bilgi alanlarını
kuşatan kapsamlı derin bilgi, ilâhî gerçek, Kur'an'ın derin anlamını kavra-
maktan doğan bilgi ve bu bilgilere uygun yaşama tarzı, Peygamber'in
(s.a.s.) sünneti gibi manalara da hamledilmiştir.¹³

Kısaca hikmet, Kur'an'da geçtiği yere göre çeşitli manaların yüklendiği
lafızlardan olup¹⁴ her şeyin yerli yerine konması ve kötülöklere engel
olma gibi tanımlamalarla temayüz etmiştir.¹⁵

2. el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an'da Hikmet Yorumları

2.1. Müteşâbihlerle İlgili Hikmet Yorumları

Müteşâbih tabiri birçok manaya ihtimali olup bu manalardan
birini tayin edebilmek için ilave bir delile ihtiyaç duyan âyetler için
kullanılmaktadır.¹⁶ Bu yönüyle müteşâbih, Kur'an ilimlerinin ihtilaf
edilen konularından olup kelimî ve fikhî mezhep mensuplarınca da
tartışılmıştır. Gerek müteşâbih konusunu derinlemesine irdelemek istey-
enler gerekse problem çıkarmak isteyen birtakım şahıslar müteşâbih ây-
etler üzerinde sıklıkla durmuşlardır.¹⁷

¹¹ Kutluer, “Hikmet”, 17/505; Bu konuda bk. Seman el-Halebî, , 441-442.

¹² Ebû'l-Hasen Alî b Muhammed b Alî Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü
Lübnan, 1405/1985), 96.

¹³ Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitü-
sü, Doktora Tezi, 2014), 28.

¹⁴ Bu konuda bk. Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*; “hkm”, 126-128. Fîrûzabâdî, *Besâir Zevî't-Temyîz*,
2/487-492.

¹⁵ Çalışkan, “Kur'an'da Hikmet Kavramı”, 115.

¹⁶ Muhammed Abdalzîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-
İmiyye, ts.), 2/424; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,
1995), 128. Bu konuda geniş bilgi ve örnekler için bk. Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b.
Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim
(Beyrut: Mektebet'ül-Asriyye, 1433/2012), 1/91-113; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/495-503.

¹⁷ Maşallah Turan, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları* (Konya: Selçuk Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 26.

Müteşâbihlerin te'vil edilmelerinin cevazı hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bazı âlimler müteşâbih âyetlerin kesinlikle anlaşılamayacağı ve bu âyetlerin te'villeri üzerinde durulmaması gerektiği yönünde görüş belirtmişlerken, diğer kısım ise bunların te'vilini yapmışlardır.¹⁸ Suyûtî'nin âlimlerden aktardığı bilgilere göre müteşâbih âyetlerin hikmeti kavranabilmektedir. Bu tür âyetler bilginleri tefekküre ve tedebbüre teşvik etmektedir. Çünkü müteşâbihlerin anlamını kavrama faaliyeti, ibadetlerin en üstünüdür. Ayrıca müteşâbihler âlimlerin ilmî açıdan farklıklarını gün yüzüne çıkarmaktadır. Nitekim Kur'ân'ın bütünü muhkem olsaydı ne üzerinde düşünmeye ihtiyaç olurdu ne de yorumuna gerek duyulurdu. Böylece herkesin seviyesi eşitlenir; ilim adamının üstünlük açısından diğer kimselerle bir farkı kalmazdı.¹⁹ Suyûtî'nin eserinde verdiği söz konusu yorumlar, irdelenmeye değerdir. Müteşâbihler pratikte söylenen faydaları sağlıyor mudur? Ya da sağlıyorsa Allah'ın söz konusu âyetleri göndermesinde böyle bir murâdı var mıdır? Müteşâbihlerden kaynaklı farklı yaklaşımlar, tarihte -daha çok-kültürel zenginlik olarak mı yoksa çatışma aracı olarak mı tebarüz etmiştir? Bu tür sorular çoğaltılabilir. Velhasıl, anlaşılmak için gönderilen Kur'an'da müteşâbihlerin bulunmasını, "beşer idrakinin sınırlılığı" gibi daha gerçekçi yaklaşımlarla izah etmek daha makuldür.

Müellifin müteşâbihlerin hikmetlerine dönük aktarımları bunlarla sınırlı değildir. Buna göre müteşâbih nevinden olup hikmeti bilinmeyen âyetlerin de bazı faydaları bulunmaktadır. Mesela bu tür âyetlerle insan sınanır. Böylece o, manasını kavrayamadığı âyetler karşısında acizliğinin farkına varır ve anlamı Allah'a bırakarak teslimiyet gösterir. Mensûh âyetlerde olduğu gibi, söz konusu âyetleri sadece tilavet ederek ibadet etmiş olur. Ayrıca nüzül dönemi insanların kendi dillerinde inen müteşâbih âyetlerin manasını anlamaktan aciz kalmaları, bu âyetlerin Allah katından nâzil olduğunu ve bu yüzden anlamını kavramakta güçlük çektiklerine işaret eder.²⁰ Bu izahların bir kısmı diğerlerine göre daha gerçekçidir.

Suyûtî müteşâbihleri bilmenin hikmetleri konusunda Râzî'ye de (öl. 606/1210) atıfta bulunur ve onun bazı görüşlerini paylaşır. Buna göre geçmişten beri âlimlerin üzerinde ittifak ettikleri faydalar şöyledir:

- Allah'ın müteşâbih âyetteki murâdını anlamak ve kavramak, oldukça meşakkatlidir. Bu meşakkate karşılık kulun sevabı da artar.

- Kur'ân'ın tamamının muhkem olması demek, sadece bir itikâdî mezhebin görüşüne mutabık düşmesi demektir. Bu durumda söz ko-

¹⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/496, 502.

¹⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/515.

²⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/515.

nusu mezhebin görüşünün dışındaki mezhepler ve görüşler geçerliliklerini yitirirlerdi. Bu da diğer mezhep mensuplarının Kur'ân'ı kabul etmelerini ve okumalarını engellerdi. Halbuki onda muhkem âyetlerin yanı sıra müteşâbihler de bulunmaktadırlar. Bu sayede herkes görüşlerini destekleyecek âyetleri, Kur'ân'da bulma iştîyâkında olur. Bu durum ona şevk verir ve bu sayede Kur'ân'ı okur, anlamını bulmaya çalışır. Bu şekilde çaba sarf edilince, muhkem âyetlerin müteşâbihleri tefsir etmek üzere indiği belli olur. Böylece yanlış üzere olanlar yanlışlarından kurtulacaklar ve hakikati kavrayacaklardır.

- Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin bulunması, bilgiyi yoruma müsait kılar. Böylece âyetlerin birbirine tercih edilme mecburiyeti hasıl olur. Söz konusu yorum ve tercihler çeşitli ilimlerin öğrenilmesini gerekli kılar. Mesela lügat, nahiv, meâni, beyân ve usûl-ü fıkıh bunlardan bazılarıdır. Dolayısıyla müteşâbihler olmasaydı; bu ilimlerin bilinmesine ve öğrenimine gerek kalmazdı.

- Kur'ân'da hem avâmı hem de havâsı hidayete davet eden âyetler bulunmaktadır. Genel itibariyle avâmın tabiatında hakikatleri idrakten kaçınma bulunur. Mesela avâmdan bir kimse, maddî bir hüviyete sahip olmayan yani cismi olmayan ve gözle görülmeyen varlığın mevcudiyetini kabulde zorlanır. Hatta böyle bir durumda ilk tepkisi bu tür bir varlığın mevcudiyetini reddetmektir. İşte bu sebeple bu gibi kimselerin hayal dünyalarına uygun şeylerle hitap edilmesi daha doğrudur. Bu minvalde avâmın anlamını ilk bakışta kavrayamadığı âyetler müteşâbihtir. Avâma bu manayı açıklayan âyetler ise muhkemdir.²¹

Suyûtî'nin âlimlere dayandırdığı ve belki kendisinin de katıldığı bu görüşler, çağdaş dönemde Türkiye'de yazılan kimi usûl eserlerinde yer bulmuştur. Nitekim usûl yazarı Cerrahoğlu'na göre müteşâbih âyetler, te'vile imkân tanıdıkları için dinin temellerini kuvvetlendirmektedir. Çünkü böylece geniş bir fikir hürriyeti sağlanmaktadır. Bu âyetler bireyleri öğrenmeye ve yeni bilgilere ulaşmaya yöneltmiştir. Müteşâbihlerle dinin tebliğine ve tesisine engel olabilecek soruların önü kesilmiştir. Ayrıca bu âyetlerle Kur'ân kolayca ezberlenebilmektedir. Çünkü müteşâbih âyetler Kur'ân'da daha açık ve uzunca yer alsaydı, bu epeyce bir hacme denk gelecekti. Kur'ân muhkem âyetlerden teşekkül etseydi, akli delillere ihtiyaç duyulmazdı. Böylece akıl donmuş bir hüviyete bürünürdü.²² Cerrahoğlu'nun sıraladığı yorumlar *İtkân*'dakilere benzetilmektedir. Dikkat çekici olan ise bu yorumların hiçbir analize tabi tutul-

²¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/516.

²² Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 132-133.

madan verilmiş olmasıdır. Cerrahoğlu söz konusu yorumları *Menâhilü'l-irfân*'a dayandırmaktadır. Muhsin Demirci'nin *Tefsir Usûlü* eserinde de benzer yorumlar yer almaktadır. Demirci bu konularda ayrıca analizde bulunma ihtiyacı hissetmemiştir.²³ Editörlüğünü Mehmet Akif Koç'un yaptığı *Tefsir El Kitabı* adlı eserde müteşâbih başlığında Suyûtî'nin yer verdiği hikmetler sıralanmış fakat hiçbir analize tabi tutulmamıştır.²⁴ Halbuki söz konusu eser ve diğerleri özellikle İlahiyat fakülteleri için ders kitabı hüviyetini haiz eserlerdir. Bu nedenle mezkûr eserlerden öğrencilerin muhakemelerini güçlendirmeye dönük analizler içermeleri beklenmektedir. Nitekim İsmail Çalışkan, kaleme aldığı *Tefsir Usûlü* eserinde müteşâbihlerin fikrî hareketliliğe mesnet teşkil ettiği yorumunu vermekle birlikte aynı malzemenin mezhebî ve siyâsî spekülasyonlarda kullanıldığı görüşüne yer vermiştir. Hatta Râzî'nin meşhur sözü olan "bir mezhebe göre müteşâbih olan ötekine göre muhkem olmaktadır" cümlesine de yer vermiştir.²⁵ Aslında bu kısa analiz dahi mesele üzerinde farklı mülahazaların yapılabileceğini okuyucuya göstermesi bakımından değerlidir. Kanaatimize göre kısa da olsa bu tür ilaveler okuyucuya eleştiri, analiz ve hür düşünceye sevk etmesi açısından lüzumludur.

2.2. Nesihle İlgili Hikmet Yorumları

Genel olarak nesh, bir ayetin hükmünün daha sonra gelen bir ayetle ilga edilmesi şeklinde tarif edilmektedir.²⁶ Ancak özellikle İmam Şâfiî'den sonra fakihlerce "şer'i bir hükmün daha sonra gelen şer'i bir hükümle kaldırılması" tanımı yaygınlık kazanmıştır.²⁷ Suyûtî'ye göre nesh bazı hikmetler barındırması yönüyle bu ümmete has kılınmıştır. Bu hikmetlerden biri kolaylıktır.²⁸ O hükümlerdeki tadrîciliğin sağladığı kolaylığa binaen bu yorumda bulunmuştur.²⁹

Suyûtî nesh çeşitlerinden biri olan tilavetin baki kalıp hükmün kaldırılmasının hikmeti ile ilgili olarak çeşitli hususlara dikkat çeker: Birincisi Kur'ân, hükümleriyle amel etmek için okunduğu gibi sevap kazanmak için de okunur. Çünkü Kur'ân Allah kelâmıdır. Bir âyetin hükmünün

²³ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 166-167.

²⁴ Mesut Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'ân (Kur'ân ilimleri)", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 343-344.

²⁵ İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 154-155.

²⁶ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sa'îd ez-Zâhirî İbn Hazm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülğaffâr Süleymân Büandarî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 7.

²⁷ Talip Özdeş, "Kavramdan Teoriye Nesh Problemleri", *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş - Yunus Emre Gördük (Ankara: Bilay, 2018), 161.

²⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/536.

²⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/542.

kaldırılmasına rağmen, tilavetinin baki kalması, ilgili âyetin okunmasına ve sevap alınabilmesine olanak sağlamaktadır. İkincisi hükmü kaldırılan âyetin tilavetiyle kullar hükümdeki hafifletmeyi görmek suretiyle Allah'ın kendilerine sağlamış olduğu nimetin ve kaldırılan meşakkatin farkına varırlar.³⁰

Müellif, hükmü baki tilaveti mensûh olan âyetlerin hikmeti hususunda âlimlerin çeşitli analizlerinin bulunduğunu ifade etmekte ve bu minvalde İbnü'l-Cevzî'nin şu görüşüne yer vermektedir: “Bundaki hikmet; Müslümanların kendilerine emredilen hayırlı işlere ne ölçüde yapışıp itaat edeceklerini ortaya çıkarmaktır. Hz. İbrahim'in, vahyin en alt mertebesi olan, uykuda oğlunu kurban ettiğini görmesi üzerine, bunu derhal uygulamaya koymas gibi Müslümanlar da emredildikleri şeyleri derhal uyguladılar...”³¹ Bu tarz neshle ilgili zihnine güzel bir fikir geldiğini beyan ederek şöyle der: “Tilavetin (recm ile ilgili indiği iddia edilen âyetin) neshiyle mensûh âyetin hükmü baki kalır. Bununla beraber, ilgili âyetin mushafta yer almaması ve böylece tilavetinin yaygınlaşmaması Müslümanlar için bir kolaylık içermektedir. Çünkü mensûh âyetin hükmü, Kur'ân'da bulunan hükümlere nazaran oldukça zor, şiddetli ve ceza bakımından ağırdır. Dolayısıyla neshedilen bu âyetle kusurları örtmenin mendûpluğuna işaret edilmektedir.”³²

Suyûtî'nin neshin hikmetine yönelik yorumları çeşitli yönleri ile eleştiriye tabi tutulabilir. Mesela nesh edilen âyetin tilavetiyle sevap kazanılması ya da recm gibi önemli bir hükmü içeren bir âyetin tilavetinin neshinin ilgili fiilin çirkinliğine ve kusurları örtmeye dönük bir ahlâkî ilkeyi barındırdığını ifade etmesi, üzerinde mülahazayı hak eden hususlardır. Elbette Kur'ân kendisiyle ibadet edilen bir kitaptır. Lakin neshedilen âyetin Kur'ân'da bırakılmasında böyle bir yön aramak ne kadar doğrudur? Ya da ceza ahkâmı çerçevesinde önemli bir hükmü içeren (recm) âyetin tilavetinin kaldırılması birtakım sorunları ortaya çıkarmamış mıdır? Mesela bu tür bir nesh, ilgili hükmün cârî olduğu yönündeki şüpheleri barındırmaya yol açmamış mıdır, bu önemsiz midir? Nitekim kimi araştırmacılar recm ile ilgili bu ibarenin âyet olamayacağı ve zinanın hükmünün recm olmadığı görüşüne sahiptirler. Bu durum sorularımızı haklı kılmaktadır. Söz konusu görüşü savunanlar recm gibi ağır bir cezanın tilâvetinin Kur'ân'dan çıkarılmasını anlamlı bulmazlar. Nisâ Sûresi'nin 15-16. âyetleri ve Nûr Sûresi 2-3. âyetlerden hareketle rec-

³⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/542.

³¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/544.

³² Suyûtî, *el-İtkân*, 3/547.

min cârî hüküm olmadığı kanaatine varırlar.³³ Velhasıl konu, akla gelen her fikirle çözülebilecek nitelikte değildir. Belki de bu durumu dikkate alan Muhsin Demirci *Tefsir Usûlü* kitabında neshin bu çeşidi üzerinde uzunca durmuş ve çeşitli ilim adamlarının görüşlerini vererek konuyu tartışmıştır. Hatta bu konuda recm âyeti olarak bilinen ibarenin hiç nâzil olmadığı kanaatine varmıştır.³⁴ Demirci'nin vardığı sonuçtan bağımsız olarak, eserinde konunun ayrıntılı şekilde tartışılmış olması değerlidir. Kanaatimize göre Demirci konuyu tartışarak okuyucunun analiz yapabilmesine olanak sağlamıştır. Konu ile ilgili olarak Ahmet Öz'ün de Demirci'nin kanaatleri ile örtüşen bilgiler verdiği görülmektedir.³⁵ Yine Mesut Okumuş, nesh konusunda kısa da olsa birtakım mülahazalarda bulunarak okuyucuya, bu hususun üzerinde tartışılan bir konu olduğunu salık vermiştir.³⁶ Çalışkan ise ilgili konuda rivayetlerin çelişmesi, sıhhat derecesinin zayıflığı gibi hususları belirterek bu tür bir nesh tanımlamasının teorik bir tasniften öteye gidemeyeceğini belirtmiştir.³⁷ Elbette çağdaş yazarların da görüşleri tartışmaya açıktır. Ancak bizim vurgumuz, konuya bu tür yaklaşımların olduğunu da göstermektir.

2.3. Kıraat İhtilaflarıyla İlgili Hikmet Yorumları

Sözlükte kıraat, okurken harf ve kelimeleri bir araya toplamak manasına gelir.³⁸ İstılahta muhtelif mütevatir vecihler bakımından Kur'an nazminin şekillerinden bahseden ilim olarak tanımlanmıştır.³⁹ Daha basit bir tarif ile bir kelimenin med, kasr, hareke, sükûn, nokta ve i'râb yönlerinden farklı telaffuz edilmesine kıraat denilmektedir.⁴⁰ Kıraat ilmi ise Kur'ân'ın okunuş keyfiyeti, kıraat âlimlerine nispet edilen okuma biçimleri ve bunları ihtiva eden ilme denir. Böylece Kur'ân kelimelerinin okunuşları ve keyfiyetine dair kanaatler bilinebilmektedir.⁴¹

³³ Bu konuda bk. Said Aşmâvî, *Usûlü's-şerî'a* (Beirut: Dârü'l-İkra, 1403/1983), 121; Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, "Kur'ân-ı Kerim'de Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Ekim 2003), 117-129. Burada bir analiz yapılmakta olup recm ile ilgili kimi yaklaşımlar tasvir amaçlı verilmiştir. Bizim görüşümüzü yansıtmamaktadır.

³⁴ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 228-232.

³⁵ Ahmet Öz, "Kur'ân'ın Dahili Bağlımlarını Gösteren Kavramlar", *Tefsir Usulü*, ed. Ali Rıza Gül - Ali Karataş (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 215-217.

³⁶ Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri)", 339.

³⁷ Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, 142.

³⁸ Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "Kre", 401-402.

³⁹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ulûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr - Kâmil Kâmil Bekrî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/6.

⁴⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 102.

⁴¹ Osman Kara, "Kur'ân'ın Okunması ve Tercümesi", *Tefsir Tarihi*, ed. Ali Rıza Gül - Muhammed Ersöz (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 105.

Hiç şüphesiz ilim adamlarının ihtilaf ettiği hususlardan biri kıraat meselesidir.⁴²

Suyûtî kıraat ihtilaflarının bazı faydalarından bahseder. Bugünkü kıraatlerinin bir kısmını, bazı âlimlere dayandırır. Buna göre kıraat farklılıkları Müslümanlara kolaylık ve hafiflik sağlamaktadır. Bu durum diğer ümmetlere karşı, kendilerinin şeref ve faziletini de göstermektedir. Çünkü diğer ümmetlerin kutsal kitapları yalnız bir vecih üzere nâzil olmuştur. Bunlara ilaveten Müslümanlar kıraatleri öğrenmek için çaba sarf etmektedirler. Medlerin miktarından imâlelerinin farklılığına kadar, Kur'ân'ın kıraatlerini kelime bazlı kavramaları ve sonrasında da bunların anlamları üzerinde durmaları, birtakım hikmet ya da hüküm çıkarmaları Müslümanlara büyük sevap kazandırmaktadır. Söz konusu faydalardan biri de Allah Teâlâ'nın Kur'ân'a koyduğu sırrı açığa çıkarmak, farklı kıraatlere rağmen Kur'ân'ı tebdil ve ihtilaftan beri tutmaktır. Kıraat farklılıkları, Kur'ân'ın vecizliğine de katkı sağlamaktadır. Kıraatlerin çeşitliliği, aynı zamanda âyetten çıkan mananın çeşitli olmasına sebep olmakta ve adeta birden fazla durum veya hükmün benzer lafızla ifade edilmesine imkân tanımaktadır. Nitekim her bir kelimenin içerdiği anlam, başlı başına bir âyet olsaydı, Kur'ân epeyce uzayacaktı. Mesela Mâide Sûresi 6. âyet bunu ortaya koymaktadır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

Bu âyet hakkındaki kıraatler, ayakların yıkanması ve mesh üzerine mesh edilmesi anlamlarından her ikisine de imkân sağlamaktadır. Halbuki her iki kıraatte de aynı kelime yer almaktadır. Fakat yorumlardaki farklılık, irab ihtilafına dayanmaktadır. Böylece bir cümleyle birden fazla mana elde edilmiştir. Suyûtî kıraat farklılıklarının buna benzer faydalarına dönük başka örnekler de vermektedir.⁴³ Mesela *İtkân*'da yer alan bilgilere göre kıraat çeşitliliğinin bir başka faydası ise bazı kıraatlerde mücmel olan ibarenin diğer kıraatle mübeyyen hale gelmesidir. Mesela Cuma Sûresi 9. âyetindeki *ذَكَرَ اللَّهُ إِلَيْنَا سَعَوْا* ibaresinde yer alan “فَسَعَوْا” sözcüğü koşmaya yakın bir anlamdadır. Fakat bir diğer kıraat “فَامْضُوا” sözcüğü ise süratli yürümeyi değil, tabii yürümeyi beyan etmektedir. Böylece cuma namazına süratli değil tabii yürüyüşle gidilebilir.⁴⁴

Kanaatimize göre kıraat çeşitliliğinin kolaylaştırmaya dönük bir ruhsat olduğu fikri isabetlidir. Ancak kıraat ruhsatını diğer ümmetlere bir

⁴² Taşkôprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/6; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 102.

⁴³ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/187-188.

⁴⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/188. Bu örnek yedi harf meselesi çerçevesinde işlenebilirdi. Ancak ayrı bir başlık açmamak için burada yer verilmiştir.

üstünlük olarak sunmak, kıraat ilminin öğrenilmesinin zorluğundan hareketle konuyu Kur'ân'ın okunmasındaki sevaba getirmek, Kur'ân'ın tek bir ibaresinden birden fazla mana çıkarılmasını vecizlikle eş tutmak tartışmaya açıktır. En azından bu tür yorumlara varmanın delili ortaya konulmalıdır. Ayrıca bu tür çıkarımların ne tür bir faydası vardır.

Konunun çağdaş dönemde yazılan usûl eserlerinde ele alınış biçimini görmek için bazılarını bakmakta yarar görüyoruz. Mesela usûl yazarlarından Demirci, kıraat meselesinde Suyûtî gibi birtakım hikmetlerden bahseder. Kıraat çeşitliliğinin Hz. Muhammed ümmetinin üstünlüğüne işaret ettiğini, çünkü bu ümmetin kıraat şekillerini bir ilim haline getirdiğini söyler.⁴⁵ Halbuki Demirci, aynı mevzuda Arapların farklı lehçelerde konuştuklarını ve kıraat çeşitliliğiyle Arap kabilelerine bir kolaylık sağlandığını da ifade etmektedir.⁴⁶ Bu yorum diğerine göre daha gerçekçi durmaktadır. Nitekim Mehmet Ünal söz konusu çeşitliliğe, Medine döneminde İslam'ın yaygınlaşmasıyla ruhsat verildiğine dikkat çeker. Böylece birbirinden farklı lehçeleri konuşan insanların Kur'ân'ı kolaylıkla okuyabilmelerinin ve Kur'ân'ın mesajını daha iyi kavrayabilmelerinin önünün açıldığını söyler.⁴⁷ Bu konuya değinen Osman Kara ve Çalışkan da meselenin kolaylaştırma ile ilgisi olduğuna işaret eder.⁴⁸

2.4. Mükerrer Nüzûl & Tekrarla İlgili Hikmet Yorumları

Kur'ân'da herhangi bir kelimenin ya da bütün bir âyetin tekrar ettiği görülebilmektedir.⁴⁹ Bu husus usûl eserlerinde Kur'ân'ın tekrarları başlığında işlenmiştir. Suyûtî, bazı âlimlerin, Kur'ân âyetlerinden bir kısmının tekrar ettiği görüşünde olduklarını söyleyerek konuya başlar. Bu konuda bilgilerin görüşlerine başvurarak tekrarların faydalarından bahseder. Mesela âyetlerin kimi zaman hatırlatmak ve öğüt vermek için tekrar inzâl buyrulduğunu söyler. Delil olarak Nahl Sûresi'nin son âyetlerini ve Rûm Sûresi'nin ilk âyetlerini İbnü'l-Hassâr'dan aktarır. İbn Kesîr'in "*Sana ruhu sormaktalar. De ki: "Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size ilim pek az verilmiştir"*"⁵⁰ âyetini bu kabilden saydığı, bilgisini verir. Fatıha Sûresi'nin de bu türden olduğunu ifade edenlerin varlığını belirtir.

Suyûtî, mükerrer nüzûl konusunda Zerkeşî'ye atıfta bulunur. Buna göre bir âyet; anlamının üstünlüğü, inmesine sebep olan bir hâdise ya da

⁴⁵ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 123.

⁴⁶ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 122.

⁴⁷ Mehmet Ünal, "Kurân'ın Fonetik Naklinin Tarihi (Kırâat İlmi ve Kısa Tarihi)", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 82.

⁴⁸ Kara, "Kur'ân'ın Okunması ve Tercümesi", 108; Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, 73.

⁴⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/90; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 173.

⁵⁰ el-İsrâ 17/85.

unutulma korkusu sebebiyle iki kere inebilir. Rûh âyeti⁵¹ ile “Gündüzün iki tarafında ve gecenin gündüze yakın vakitlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri giderir. Bu, alanlar için bir öğüttür”⁵² âyeti buna örnektir. Nitekim hem İsrâ Sûresi hem de Hûd Sûresi Mekke’de inmiştir. Halbuki ilgili âyetlerin nüzûl sebepleri, bunların Medine’de nâzil olduklarını gösterir. İhlas Sûresi için de benzer bir durum söz konusudur. Çünkü bu sûre, müşriklerin sözlerine cevaben Mekke’de; ehl-i kitaba cevaben ise Medine’de inmiştir. Tüm bunların hikmeti, âyetin nâzil olmasını gerektirecek bir soru veyahut hâdisenin gerçekleşmiş olmasıdır. Nitekim âyet daha önceden de inmiştir. Fakat aynı ibareyle nâzil olan âyet, Resûlullah’a tekrar hatırlatılmak maksadıyla vahy edilmiştir. İki ya da daha fazla vecihle okunan kıraatler de burada söz konusu edilebilir. Çünkü bu husus Kur’ân’ın bir defada inmediği, birbiri ardınca nüzûlünün tekrar ettiğini gösterir.⁵³ Suyûtî âlimlerin bir kısmının Kur’ân âyetlerinin tekraren nüzûlünün gerçekleşmediği görüşünde oldukları notuna da yer verir.⁵⁴ Daha sonra sözü Kur’ân kıssalarının tekrarına getirir.

Bilindiği üzere Kur’ân kıssaları genellikle sûrelere yayılmıştır ve kimi tekrarlar mevcuttur.⁵⁵ Bu yönüyle tekrarlar konusunda özel olarak Yûsuf kıssasının tek seferde nâzil olması ve başka sûrelerde tekrar edilmemesinin hikmetleri üzerinde duran Suyûtî’nin eserinde yer verdiği bazı gerekçeler şöyledir:

- Bu kıssanın konusu, kadınların Yûsuf’a (a.s.) yönelik ifrâta varan sevgileridir. Kıssada gözün haramdan korunması ve işlenen kusurların örtülmesine işaret vardır.

- Yûsuf kıssası, büyük bir sıkıntı sonunda feraha kavuşmayı içermektedir. Diğer kıssalar böyle değildir. Nitekim Nuh, Hûd ve Salih’in (a.s.) kavmi gibi diğerlerinin kıssaları helakle sonuçlanmaktadır. Yûsuf kıssasının sonu ise güzel bitmektedir. Bu yönüyle diğer kıssalardan ayrılmaktadır.

- Bu kıssa meselenin iç yüzünü öğrenmek isteyen sahabenin arzusuyla nâzil olmuştur. Bu sebeple sûre; sahabenin isteğine uygun olarak nefsi rahatlatıcı niteliktedir. Ayrıca kıssa detayları çevreleyerek bir bütün halinde nâzil olmuştur.

- Peygamber kıssalarının tekrarlanmasındaki (Yûsuf kıssası hariç) amaç, peygamberlerini yalanlayanların helakini bildirmektir. Kafirl-

⁵¹ el-İsrâ 17/85.

⁵² Hûd 11/114.

⁵³ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/90.

⁵⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/90-91.

⁵⁵ Mustafa Kara, “Kur’ân Kıssalarının Anlaşılması”, *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş - Yunus Emre Gördük (Ankara: Bilay, 2018), 212-213.

er, Resûlullah'ı (s.a.s.) sürekli yalanladıkları için söz konusu kıssalar tekrarlanmıştır. Yani Resûlullah'ın (s.a.s.) kafirler tarafından her yalanlanışında, önceki peygamberleri yalanlayanların karşılaştığı azabın bir benzerinin geleceğini haber veren kıssa indirilmiştir. Yûsuf kıssasında böyle bir durum mevcut olmadığı için bu kıssa tekrar etmemiştir. Ayrıca Ashab-ı kehf, Hz. Zülkarneyn, Hz. Musa-Hızır ve Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi meselesini içeren kıssalarının tekrar etmeyişindeki hikmet de Yûsuf Sûresi'ndeki gibidir. Suyûtî, bu son yorumu diğerlerinden daha önemli bulur.⁵⁶

Bu konuda usûl yazarlarının bazı değerlendirmelerinin olduğunu görüyoruz. Buna göre Kur'ân'ın tekrarlarının hikmetinin Arap dili ve üslubunda aranabileceğini ve ayrıca müşriklerin İslam'a karşı gösterdikleri mukavemetin yıkılması için bunun gerekli olduğunu söyleyen Cerrahoğlu, kıssaların tarihî bilgi vermek için gelmediğini, esas gayenin ibret vermek olduğunu, bu sebeple tekrar ettiklerini söyler. Ayrıca Arap dili ve üslubu açısından tekrarın lüzumlu bir keyfiyet olduğunu ekler.⁵⁷ Öz ise tekrarın Arap şiiri ve nesrinde kullanıldığını; muhatabı korkutmak, uyararak ya da idrak seviyesini yükseltmek gibi durumlarda kullanıldığı görüşlerine yer vermiştir.⁵⁸ Benzer yorumlara Okumuş da yer vermiştir.⁵⁹ Velhasıl bu konuda Suyûtî ve usûl yazarları, gerçekçi ve kabul edilebilir yorumlarda bulunmuşlardır. Ancak *İtkân*'da, Yûsuf Sûresi'nin tekrarlanmamasının gözleri haramdan sakındırmaya bağlanması hayli ilginçtir ve zorlama bir yorum gibi durmaktadır.

2.5. Kur'ân'ın Sûrelerden Müteşekkil Oluşuyla İlgili Hikmet Yorumları

Terim olarak sûre, “Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin bir araya getirilmesiyle oluşan, sınırları vahiy ve Resûlullah tarafından tayin edilen bölüm” için kullanılır.⁶⁰ Kimilerine göre Kur'ân'ın belli kısımlarına sûre denilmesinin sebepleri vardır. Örneğin sûrelerin birbiriyle ahenkli olmaları ya da mânevî derece açısından yüksek parçalardan meydana gelmeleri, sebepler arasında sayılabilir. Kelime olarak “sûre” Kur'ân'da on yerde geçmektedir.⁶¹ Suyûtî'nin verdiği bilgilere göre her sûre bir mucize ve Allah'ın âyeti olup içeriği ile müstakil bir yapıyı haizdir. Mesela Yûsuf Sûresi içerdiği

⁵⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/638-639.

⁵⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 173-174.

⁵⁸ Öz, “Kur'ân'ın Dahili Bağlımlarını Gösteren Kavramlar”, 190-193.

⁵⁹ Okumuş, “Ulûmu'l-Kur'ân (Kur'ân ilimleri)”, 368-369.

⁶⁰ Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, 1/194-195.

⁶¹ Abdülhamid Birışık, “Sûre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/538.

kıssa ile Tevbe Sûresi ise münafıkları konu edinmesiyle bu hüviyete sahiptir. Sûrenin uzun ya da kısa oluşu icaz yönünden bir fark oluşturmaz. Hatta Kevser Sûresi, Bakara Sûresi kadar mûcizdir. Halbuki Kevser Sûresi sadece üç ayettir.⁶²

İtkân'da verilen malumata göre Kur'an'ın sûrelere ayrılmasının hikmetlerinden biri, hiç kuşkusuz kolay ezberlenmesine yöneliktir. Böylece özellikle çocuklar kısa sûrelerden başlayarak daha uzun sûreleri sırasıyla ezberleyebilmektedirler. Suyûtî burada Zemahşerî'nin benzer görüşlerine yer verir.⁶³ Böylece Kur'an'ın sûrelere bölünmesinin, okunuşunu ve ezberlenmesini kolaylaştırdığı fikrini tekrarlamıştır. Kanaatimize göre bu konuyla ilgili yorumlar makuldür. Üzerinde ayrıca durmaya ihtiyaç yoktur.

2.6. Kur'an'ın Dünya Semasına İndirilişi ve Peyderpey İndirilişiyle İlgili Hikmet Yorumları

İslam bilginleri Kur'an'ın Hz. Peygamber'e nüzûlünden önce geçirdiği birtakım merhaleler olduğunu ifade etmişlerdir. Genel olarak müelliflerin "Kur'an'ın nüzûl aşamaları" olarak değindikleri⁶⁴ bir husus olarak Kur'an, ilk olarak levh-i mahfûza indirilmiştir. Bu fikirde olanlar, bazı âyetleri görüşlerine delil getirmektedirler.⁶⁵ Bu tür nüzûlün keyfiyeti meçhul olmakla birlikte nüzûlün toptan gerçekleştiği düşünülmektedir.⁶⁶ Yine bazı rivayetlere göre Kur'an'ın nüzûlü, semada yer alan beytü'l-izzeye olmuştur. Kimi âyetler⁶⁷ bunun delili olarak kabul edilmektedir. Söz konusu rivayetlere göre Kur'an, levh-i mahfûzdan alınmış ve yakın semadaki beytü'l-izzeye indirilmiştir.⁶⁸ Bazı nakillerde Kur'an'ın yazıcı melekler vasıtasıyla levh-i mahfûzdan yirmi günde Cebrâil'e indirildiği bildirilmiştir.⁶⁹ İşte bu

⁶² Suyûtî, *el-İtkân*, 1/155.

⁶³ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/155.

⁶⁴ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/163.

⁶⁵ Söz konusu âyetler meâlen şöyledir: "Asla! Kur'an onların iddia ettikleri gibi beşer sözü değildir. O, Levh-i mahfûzda bulunan pek şerefli bir Kur'an'dır." (el-Burûc 85/21-22); "O, katımızda bulunan ana Kitâb'tadır, yücedir, hikmetlidir." (ez-Zuhruf 43/4); "Şüphesiz bu, değerli bir Kur'an'dır, korunmuş bir Kitâb'tadır." (el-Vâkıa 56/77-78).

⁶⁶ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn tefsîri'l-Mâverdî*, thk. Abdülmaksud b. Abdurrahim (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/463; Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/163-164.

⁶⁷ Söz konusu âyetler meâlen şöyledir: "Küçük, büyük hepsi satır satır yazılmıştır." (el-Kamer 54/53); "Biz onu mübarek bir gecede indirdik. Çünkü biz, uyarıcıyız." (ed-Duhân 44/3); "Biz o(Kur'an)'ı Kadîr gecesinde indirdik." (el-Kadr 97/1); "Ramazan ayı, insanlara yol gösteren, hidâyeti, doğruyu ve yanlış ayırıp açıklayan Kur'an'ın indirildiği aydır..." (el-Bakara 2/185).

⁶⁸ Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrahim Atfeş (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1384/1964), 17/224; Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/163-164.

⁶⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn tefsîri'l-Mâverdî*, 5/463.

çerçeve de Suyûtî birtakım hikmet yorumları aktarır. Mesela Kur'ân'ın dünya semasına nüzûlünde bir sır/hikmet vardır. Buna göre yedi katta bulunan göğün sakinlerine, bu ümmete gönderilmiş olan ve son peygambere inzâl buyrulan Kur'ân'ın semâvî kitapların sonuncusu olduğu duyurulmuştur. Ayrıca Kur'ân'ın öncelikle dünya semasına indirilmesiyle onun beşere yaklaştırılması sağlanmıştır. Böylece Allah semâvî kitaplar arasında bir fark gözetmiş ve Kur'ân'ı hem bütün halinde hem de parça parça indirerek Hz. Muhammed'e ve ümmetine lütufta bulunmuştur. Bu durum, Resûlullah'ın (s.a.s.) diğer peygamberlerden -şeref açısından- üstün olduğunu ortaya koymaktadır. Suyûtî bu görüşü Ebû Şâme'ye (öl. 665/1267) dayandırmaktadır.

Suyûtî'nin Hâkim et-Tirmîzî'ye (öl. 320/932) isnat ettiği ve Kur'ân'ın dünya semasına indirilmesindeki hikmetlerden biri de Hz. Muhammed'in peygamberliğinin bir rahmet olduğunu insanlara göstermektir. Sema kapıları açılarak Hz. Muhammed ve Kur'ân bir rahmet olarak oradan çıkmıştır. Kur'ân beytü'l-izze'ye indirilmek suretiyle dünya semasına dahil olmuş, nübüvvet de Hz. Muhammed'in kalbine bahşedilmiştir. Bu sebeple Cebrâil (a.s.) önce risâleti, sonra vahyi getirmiştir. Allah, bu rahmeti İslam ümmetine vermeyi murâd etmiştir.

Sehavî'den (öl. 643/1245) aktarılan bir yoruma göre Kur'ân'ın tek seferde dünya semasına nâzil oluşu; melekler katındaki şanının yüceliğini ve değerini insana göstermek içindir. Böylece Allah insana verdiği önemi ve rahmetini hatırlatmıştır. Bu amaçla Allah, En'âm Sûresi'nin indirilişinde yetmiş bin meleği refakatçı (görevli) kılmıştır. Ayrıca Cebrâil'e bazı görevler vermiştir. Mesela Kur'ân'ı; Kirâmen Kâtibî'ne yazdırma, istinsah ettirme ve okuma bunlardandır. Yine Kur'ân'ın dünya semasına tek seferde inişinde şöyle bir yön vardır. Bilindiği üzere Hz. Musa'ya Kitap tek seferde indirilmiştir. Resûlullah'a da (s.a.s.) böyle bir taltif yapılarak Hz. Musa ile arasındaki eşitliğe işaret edilmiştir. Bununla birlikte Kur'ân'ın tek seferde inişinin dışında peyderpey indirilmesiyle Hz. Muhammed'e bir üstünlük verilmiştir. Çünkü Hz. Muhammed, Kur'ân'ı kolayca ezberleyebilmiştir.⁷⁰ Suyûtî, Kur'ân'ın peyderpey indirilişinin bazı hikmetleri içerdiği görüşünü, bazı âlimlere atıfta bulunarak detaylandırır. Bu çerçevede Ebû Şâme'den şöyle bir aktarımda bulunur: "Kur'ân'ın peyderpey nüzûlünün sebebi nedir, diğer kitaplar gibi tek seferde indirilseydi ya? sorusunun cevabını Allah'ın "İnkâr edenler, "Kur'ân ona bir defada indirilseydi ya!" dediler. Kalbini kuvvetlendirmek için Kur'ân'ı parça parça indirdik ve onu ağır ağır okuduk"⁷¹

⁷⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/104.

⁷¹ el-Furkân 25/32.

âyetiyle verdiğini söyleriz. Vahyin, her bir olayın ardından tekrarlanması kalbe yerleşmesini sağladığı gibi Resûlullah'a (s.a.s.) olağanüstü bir mutluluk yaşatmıştır. Nitekim Ramazan aylarında Hz. Peygamber'in Cebrâil'e kavuşması, onu çokça sevindirmiştir. Ayrıca âyette geçen “*Senin kalbini pekiştirmek*” Kur'ân'ı sana ezberletiriz, anlamına gelmektedir. Bilindiği üzere Resûlullah (s.a.s.) okuma yazma bilmiyordu. Tarafından kolayca ezberlenebilmesi için âyetler, peyderpey nâzil olmuştur. Nitekim öteki peygamberler okuryazardılar. İndirilen âyetleri ezberlemeleri mümkündü.”⁷²

Suyûtî, âlimlerin kimisinin “Kur'ân, nâsihi ve mensûhu bulunduğundan tek seferde indirilmemiştir. Çünkü âyetlerin bir kısmı sorulara cevap vermek, diğerleriye söylenen sözün ya da yapılan bir işin doğru olmadığını haber vermek için indirilmiştir” dediklerini aktarır. Buradan hareketle İbn Abbas'ın “Cebrâil (a.s.), insanların sözlerine ve yaptıklarına cevap olarak Kur'ân'ı indirmiştir” görüşüne ve bunu teyit ettiğini düşündüğü “*Onlar sana hiçbir misal getirmezler ki (buna karşılık) sana gerçeği ve en güzel açıklamayı getirmiş olmayalım*” (el-Furkân 25/33) âyetine yer verir. Suyûtî bu âyetin Kur'ân'ın indirilmesindeki hikmete işaret ettiğini söyler.⁷³ Buna göre söz konusu hikmet şudur: Tadrîcen indirilerek Kur'ân'ın daha kolay kabul edilmesi sağlanmıştır. Çünkü Kur'ân'da çokça emir ve yasak bulunmaktadır. Söz konusu yasakların çokluğu, insanların Kur'ân'ı kabulünü zorlaştıracaktı. Nitekim Hz. Âişe'den yapılan nakil, buna işaret etmektedir: “İçinde cennet ve cehennem geçtiği âyetler, Kur'ân'ın ilk inen sûrelerinde yer almaktadır. İslam'ı kabul edenler arttıkça helal ve haramla ilgili âyetler inmeye başlamıştı. Nitekim ilk nâzil olan âyette “içki içmeyin” buyruğu olsaydı, “biz asla içkiyi bırakmayız” derlerdi. “Zina etmeyin” denseydi, “biz zinayı katiyen terk etmeyiz” şeklinde cevap verirlerdi.”⁷⁴

Kur'ân'ın dünya semasına tek seferde topluca nüzûlünü işleyen çağdaş dönem usûl yazarlarından olan Demirci, bu hususa -Süleyman Ateş'in görüşlerine yer vererek- muhalefet etmiştir. Demirci, Kur'ân'ın öncelikle dünya semasına oradan Resûlullah'a (s.a.s.) intikalinin hikmetini aklın açıklayamadığını söyler. Nitekim Kur'ân'ın Kadir gecesinden başlayıp 23 sene zarfında parça parça nüzûlü makuldür. Bunun dışındaki bazı kabuller ise problemlidir.⁷⁵ Bu konuya eserinde değinen Çalışkan, kaynaklarda verilen hikmetleri zikrettikten sonra ilgili konuda âyet ya da hadis türünde bir delil olmadığını ifade etmiştir. Söz konusu görüşe gerek “enzele” ger-

⁷² Suyûtî, *el-İtkân*, 1/105.

⁷³ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/106.

⁷⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/107.

⁷⁵ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 65-66.

ekse “nezzele” fiil türevlerinin kullanıldığı âyetlerin yorumlanmasıyla ulaşıldığını ve zamanla bir teoriye dönüştüğünü söyler. Bu teoriyi ilk ortaya atanların er-Râgıb el-İsfehânî, Begavî (öl. 516/1112) ve Zemahşerî olduğunu ifade eden müellif, “inzâl” ve “tenzîl” kelimelerinin ilgili âyetlerdeki kullanımlarının bu yoruma imkân tanımadığı görüşündedir. “İnzâl” ve “tenzîl” köklerinin Kur’ân’da birlikte kullanıldığını “*Biz Kur’ân’ı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik*” (el-İsrâ 17/106) ve “*Şüphesiz bu Kur’ân, âlemlerin Rabbi’nin indirmesidir. Uyarıcılardan olası diye onu güvenilir Ruh (Cebrâil) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir*” (eş-Şuarâ 26/192-195) âyetlerini örnek getirerek izah etmeye çalışır. Konuyla ilgili İbn Abbas’tan farklı rivayetlerin gelmesinin yanı sıra ne bir başka sahabiye ya da Hz. Peygamber’e ulaşan bir rivayetin olmamasının düşündürücü olduğunu vurgular. Bu konuda başkaca açıklamalar da yapan Çalışkan, Kur’ân’ın 610-632 yılları arasında Resûlullah’a parça parça nâzil olduğunu vurgular.⁷⁶

Bu konuda vârid olan bilgilere yer veren Ünal, kimi ilim adamlarının bu tür nüzûlün hikmetinin anlaşılmadığını vurguladıklarına işaret eder. Ünal’a göre kesin olan şey, Kur’ân’ın 23 senede nâzil olmasıdır.⁷⁷ Fatih Tok da anlaşılır bir hikmete mebnî olmadığı için ilim adamlarının bu görüşe itiraz ettiklerini söyler. Ayrıca Tok, vahyin aracı meleklere, onlardan da Cebrâil’e iletilmesinin sağlam bir dayanağı ve gerekçesi olmadığını söyler.⁷⁸

Biz bu konuda çağdaş usûl yazarlarının meseleleri tartışmaları ya da farklı boyutuyla okuyucuya sunmalarını önemli bulmaktayız. Çünkü bu yaklaşımlar ezberci bir anlayıştan ziyade eleştiren, sorgulayan ve analiz edebilen zihinlerin yetişmesine imkân tanyacaktır. Bununla beraber Suyûtî’nin de aktardığı gibi Kur’ân’ın parça parça indirilmesinin çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Mesela bunlardan biri; Araplar’ın İslâmîyet’ten önce, kural tanımaz fakat kendi gelenekleri konusunda bağnaz ve fanatik bir yapıya sahip olmalarıdır. Bu haliyle onlar, psikolojik ve sosyolojik olarak alışageldikleri hayatı birdenbire terk edebilecek durumda değillerdi. Nitekim Kur’ân’ın bütün bir şekilde nâzil olması halinde, iman eden kimseler, teklifleri kabulde zorlanabileceklerdi. Böylece Allah, cahiliye toplumunun durumunu ve kullarının yaratılışını gözetmiştir. Yani Kur’ân’ı peyderpey indirerek muhatabın emir ve yasaklara alışmalarını

⁷⁶ Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, 43-45.

⁷⁷ Mehmet Ünal, “Kur’ân’ın Metinleşme Tarihi”, *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 17-19.

⁷⁸ Fatih Tok, “Vahyin Mahiyeti ve Kur’ân Vahyi”, *Tefsir Tarihi*, ed. Ali Rıza Gül - Muhammed Ersöz (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 29.

gaye edinmiştir. Nitekim kötü alışkanlıkların terk edilmesi ya da yeni emirlere uyulması hemen mümkün olmayabilir. Çünkü yaratılış itibarıyla insanın alışkanlıklarını bir anda değiştirmesi çoğu zaman mümkün değildir.⁷⁹ Bu gibi makul yorumlar Kur'ân'ın peyderpey nâzil oluşunu açıklayabilmektedir.

2.7. Vahiy ve Nübüvvetle İlgili Hikmet Yorumları

İslam bilginleri, Hz. Peygamber'e vahyin geliş şekilleri ile ilgili çeşitli bilgiler verirler. Bunlardan biri de vahiy esnasında Resûlullah'ın birtakım sesler duymasıdır.⁸⁰ *İtkân*'da da yer bulan ve Hattâbi'ye dayandırılan görüşe göre söz konusu ses, ikaz içindir. Bu durum Hz. Peygamber'i vahye hazırlayan bir unsurdur. Ses, meleğin kanatlarını çırpmasıyla oluşmuştur. Önce sesin sonra vahyin gelmesinin hikmeti vardır. Bundaki hikmet ise Resûlullah'ın dikkatini vahye çekmektir.⁸¹ Biz ilgili sesin hikmetinin akılla izah edilebileceği kanaatinde değiliz. Vahiy, elçi ile vahyi ilkâ eden arasında bir sırdır. Bunu tecrübe eden de Resûl'dür. Bunun ötesi aklın sınırlarını aşmaktadır. Nitekim söz konusu ses olmadan da vahiy gelmiştir. Vahyin çeşitli türleri vardır.

Suyûtî, *İtkân*'da Resûlullah'ın nübüvvetini hikmetle ilişkilendirilen bir konudan bahsetmiştir. Buna göre Resûlullah'a peygamberlik verildiğinde İsrâfil (a.s.), peygamberliğinden itibaren kendisine refakat ederek kelime ve eşyayı öğretmiştir. O zamanlar henüz vahiy inmemiş olup Cebrâil (a.s.) üç yılın sonunda görevi devralmıştır. Yirmi sene boyunca Resûlullah'ın dili olan Arapça ile Kur'ân'ı indirmiştir. İsrâfil'in Resûlullah'a refakat etmesinin hikmeti şöyle açıklanmıştır: İsrâfil (a.s.) yaratılmışların sonunun geldiğini ve kıyameti ilan eden Sur'u üflemekle görevlidir. Resûlullah ise -son peygamber oluşuyla- kıyametin yaklaşmasının ve vahyin sona ermesinin habercisidir. Bu yönüyle her ikisi arasında bir ilişki bulunmaktadır. Suyûtî bu görüşü İbn Asakir'den aktarır.⁸² İsrâfil'in (a.s.) peygamberliğin ilk üç yılında Hz. Muhammed'e refakat ettiği kaynaklarda çokça rastladığımız bir konu değildir. Bu sebeple çağdaş usûl eserlerinde bu konuya yer verilmez. Konunun gizemi, üzerinde yorum yapmamızı engellemektedir.

⁷⁹ Gökhan Atmaca, *Tefsiri Tarihte Aramak-İbn Sa'd Örneği-* (Konya: Aybil Yayınları, 2016), 57-58.

⁸⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1422/2001), 1/167; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Zühayr Nâsir en-Nâsir (Beyrut: Daru Tavki'n-Necat, 1422/2001), "Bed'ü'l-Vahy", 1.

⁸¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/110-111.

⁸² Suyûtî, *el-İtkân*, 1/111; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/161.

2.8. Kur'ân'da Yabancı Kelimelerin Bulunmasıyla İlgili Hikmet Yorumları

Bu konu ulûmül-Kur'ân eserlerinde garîbü'l-Kur'ân başlığıyla incelenmiştir. Söz konusu başlık Kur'ân'daki garîb, kelimelerin tefsirini konu edinen ilim dalı ve bu sahada telif edilen eserler için kullanılmıştır. Kur'ân, Kureys lehçesiyle inmekle birlikte diğer lehçelerden veya yabancı dillerden geçen kelimeler de içermektedir. Ancak bu kelimeler zamanla Arapçalaşmıştır. Yine Kur'ân'da, az kullanılması sebebiyle anlamı çokça bilinmeyen ve anlaşılmasında güçlük bulunan lafızlar da bulunmaktadır. Kur'ân'da yer bulan böylesi kelimeler, garîbü'l-Kur'ân başlığı altında konu edinilmektedir.⁸³

Kur'ân'da yabancı kelimelerin yer alıp almadığı meselesi âlimlerin ihtilaf ettikleri bir konudur. İmam Şafî (öl. 204/820), İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923), Ebû Ubeyde (öl. 209/824), İbn Fâris (öl. 395/1004) ve bazı bilginler, Kur'ân'da yabancı kelimelerin olmadığı görüşüne sahiptirler. Buna mukabil diğer bazı âlimler bunu kabul ederler ve makul görürler.⁸⁴

Kur'ân'da her dilden kelimenin bulunduğunu bazı büyük âlimlerin ifade ettiğini söyleyen Suyûtî, bunun bir hikmete mebnî olduğu görüşüne sahiptir. Ona göre bunun hikmeti, Kur'ân'ın geçmiş-gelecek toplulukların bilgilerini bütün yönleriyle içermesidir. Yani Kur'ân her türlü konuyu kapsamaktadır. Her şeyi çevreleyen Kur'ân'ın değişik dil ve lügatlere yer vermesi de zaruriydi. Bu sebeple Arapların sık kullandığı, kulağa hoş, dile hafif gelen -her dilden- kelime, Kur'ân'a girmiştir. Suyûtî, bu konuda İbnü'n-Nakîb'in (öl. 698/1298) şu görüşlerine yer verir: "Kur'ân'ı diğer ilâhî kitaplardan ayıran bir özellik de şöyledir. Bu kitaplarda, yabancı kelimeler yer almamıştır. Sadece kendi kavimlerinin diliyle hitap edilmiştir. Kur'ân'da ise Arap lehçelerinin tamamına ait kelimeler bulunmaktadır. Mesela Kur'ân'da; Rumca, Acemce ve Habeşçe'den çok sayıda kelime yer almaktadır. Allah bütün topluluklara, kendi dillerini konuşan bir peygamber görevlendirmiştir. Resûlullah ümmetlerin tamamına peygamber olarak gönderilmiştir. Bu sebeple, kendisine indirilen Kitap'ta, kavminin dili asıl olmakla birlikte, kavimlerin tamamının dilinden kelimeler vardır."⁸⁵

Kanaatimize göre Suyûtî'nin bu konuya ilave ettiği hikmetler, mev-

⁸³ Bu konuda bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/201-207; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/339-350; İsmail Cerrahoğlu, "Garîbü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/379.

⁸⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/201-202; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/339; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 153; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 141-142.

⁸⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/340.

zuyu tabiatından kaydırmıştır. Çünkü Kur'ân'ın indirildiği coğrafya ve muhataplarının imkanları Kur'ân'da yabancı ya da Arapçalaşmış kelimelerin bulunmasını çok sade bir biçimde ortaya koymaktadır. O dönemde Arapların ticaret için çeşitli merkezlere gitmeleri ve -Kabe'nin konumundan ötürü- Mekke'ye sürekli civardan insanların geldiği sır değildir. Eşyanın tabiatına uygun olarak her dilde olduğu gibi Arapça da hem diğer dilleri etkilemiş hem de onlardan etkilenmiştir. Hal böyleyken Kur'ân'a daha fazla nasıl kutsallık katarız mantığıyla hareket edilmesinin ne Kur'ân'ın kutsallığına bir katkısı ne de doğru anlaşılmasına katkısı vardır. Bu açıdan bu tür yorumların din adına işleri zorlaştırmaktan başka bir işe yaramadığı kanısındayız. Esasen Suyûtî de bu konuyu işlerken Arapların civar bölgelere yaptıkları yolculuklar ve tabii olarak dillerin birbirlerinden etkilendiği görüşünü zikretmiştir.⁸⁶ Ancak daha sonra bu konuda birtakım hikmetleri ilave etmiştir. Tabii Suyûtî'nin hikmet tarzı yaklaşımları belki de eserini ansiklopedik bir kaynak gibi hazırlama niyetinden ya da kimi zaman kendisine ulaşan, zihninde açığa çıkan bir fikrin okuyucuyla buluşmasını arzu etmesindedir. Ancak oldukça önemsenen bu kaynaklarda yer alan fikirler bazen hiç analiz edilmeden okuyucu tarafından kabul görebilmektedir. Bu durum dikkate alındığında her bir fikrin kitaba alınmasının doğru olmadığı görülmektedir.⁸⁷ Ya da alınacaksa mukayeseli bir şekilde alınmasında yarar vardır.

Araştırdığımız kadarıyla çağdaş dönem usûl yazarları bu konuda hikmet konusuna girmemeye gayret etmişler ve konuyu tabii gerçekliğinde ele almışlardır. Bununla birlikte Kur'ân'da yabancı kelimelerin bulunmasının onun Arapça nâzil olması hususuna vurgu yapan âyetlerine halel getirmediği görüşüne yer veren Okumuş, bilakis yabancı kelimelerin bulunmasının Kur'ân'ın kapsayıcılık ve kuşatıcılığına delil olduğu bilgisini aktarmıştır.⁸⁸ Ancak bu görüşe katılmak da mümkün değildir. Çünkü Kur'ân'ın kuşatıcılığı, onda yabancı kelimelerin varlığı ile izah edilebilecek bir hususiyet olamaz. Bilakis Kur'ân'ın kuşatıcılığını tüm insanlığa hitap eden âyet içeriklerinde aramak gerekir. Nitekim Kur'ân, din olarak İslâm'ı, Hz. Muhammed'i de son peygamber olarak takdim etmiştir.⁸⁹ Kanaatimize göre bunun ötesinde birtakım fikirlere yönelmenin ilmî ve akli bir tarafı yoktur.

⁸⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/340.

⁸⁷ Bu son analizimizin muhatabı doğrudan Suyûtî değildir. Özellikle çağdaş dönemde yazılan ve analize tabi tutulmayan bilgileri ihtiva eden eserlerdir.

⁸⁸ Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri)", 358.

⁸⁹ Âl-i İmrân 2/19; el-Ahzâb 33/40.

2.9. Dilin Kullanımıyla İlgili Hikmet Yorumları

Bu başlık altında, Kur’ân’da sözcüklerin cümle içerisinde kullanımları açısından Suyûtî’nin bazı değerlendirmeleri üzerinde durulacaktır. Kur’ân’ın üslup itibariyle hitap ettiği Arapların dil kabiliyetlerinden üstün olduğu ve onlara bir benzerinin getirilmesi yönünde çağrısına rağmen buna karşılık verememelerini önemli bulmaktayız.⁹⁰ Burada Suyûtî’nin anılan konuda verdiği örneklerin bir kısmını tespit edeceğiz ve başkaca bir tartışmaya girmeyeceğiz.

Suyûtî’ye göre Arap dilinde takdim-tehirdeki hikmet, takdim edilenin önemine vurgu yapmak içindir. Nitekim Araplar, açıklanması önemli olan ibareyi öne alırlar ve bundaki hikmeti anlarlardı. Bu çerçevede Suyûtî, takdimin sebepleriyle ilgili birtakım örnekler sıralar.⁹¹ Müellifin yaklaşımını kavramak açısından bir örneğe burada yer verebiliriz.

Bakara Sûresi 143. âyette *وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ بِكُمْ* ve *وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ بِكُمْ* birinci “şehadet” kelimesindeki sıla tehir olunmuş; ikincisindeyse, takaddüm etmiştir. Böylelikle birinci durumda Müslümanların bütün insanlara şehadeti, ikincisindeyse Resûlullah’ın sırf Müslümanlara şahit olduğuna vurgu yapılmıştır.⁹²

Suyûtî’nin değindiği hususlardan biri marife-nekre mevzudur. O, İhlas Sûresi’nde “أَحَدٌ” kelimesinin nekre, “الْصَّمَدُ” kelimesinin ise marife oluşunun hikmeti hakkında bazı hususlara değinmiştir. Mesela ona göre âyette “أَحَدٌ” kelimesinin nekre gelmesi, tazimi sağlamaya matuf olduğu kadar, tarifi veya ihatası mümkün olmayan Allah’ın zatına işaret içindir. Yine “غَيْر-كل-بعض” gibi kelimelerde “ال” takısının kullanılması uygun değildir. Çünkü bu durum, dil kurallarına terstir. Ancak bu şekilde şaz olarak okunduğu olmuştur.⁹³

İtkân’da kelimelerin müfred ya da cemi gelişleri ile ilgili de hikmete dönük izahlar bulunmaktadır. Mesela “الريح” kelimesi Kur’ân’da tekil ve çoğul “الرياح” olarak gelir. Allah’ın rahmetine taalluk ediyorsa çoğul, azabına taalluk ediyorsa tekil kullanılır.⁹⁴ Eserde buna dair başka örnekler de bulunmaktadır.⁹⁵

Suyûtî’nin aktardığı hikmet nevinde dil tahlillerinden biri “كَلَامٌ” edatı iledir. Buna göre “كَلَامٌ” sadece Mekke döneminde nâzil olan âyetlerde bulunmaktadır. Medine’de bu ifade ile başlayan herhangi bir âyet nâzil

⁹⁰ Bu konuda geniş bilgi için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 159-167; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 175-180; Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, 101-110.

⁹¹ Detay için bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 3/518-519.

⁹² Suyûtî, *el-İtkân*, 3/603.

⁹³ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/471-472.

⁹⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/475.

⁹⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/475-476.

olmamıştır. Kur'ân'ın ekserisinde söz konusu ifade yer almamaktadır. Bunun hikmeti ise Mekkeli kafirlerin çoğunun zâlim kişiler olmasıdır. Böylece onlar tehdit edilmiş, kınanmışlardır. Medine döneminde Yahudiler olmasına rağmen onlara karşı bu ifade kullanılmamıştır. Çünkü Yahudiler zaten güçsüz ve zayıf kimseler olup zillet içindeydiler.⁹⁶

Sonuç

Çalışmamızda *İtkân*'da mevzu edilen hikmet yorumları incelenmiştir. Suyûtî'nin söz konusu yorumlarını çoğu zaman İslam bilginlerine dayandırdığı, kimi zaman ise bu yorumların kişisel fikirleri olduğu görülmektedir. Üzerinde muhalif bir görüş serdedilemeyen ve konuyu destekler mahiyette getirilen yorumlar, Suyûtî'nin kendi görüşü gibi algılanabilmekte ve bu yönüyle anılan yorumlar Suyûtî'ye atfedilebilmektedir. Bununla birlikte bulgularımıza göre Suyûtî -esasında- kendinden önce İslam ilim geleneğinin bir parçası haline gelen meseleleri bir hikmete bağlama anlayışını sürdürmüştür. Çoğu zaman işlediği konunun hakikat ile bağlantısını kurmuş yani meseleyi ilmî, tarihi, dilsel vb. boyutlardan değerlendirmiş ve isabet etmiştir. Ancak kimi zaman aynı meseleler için hikmet bahsini açmış ve orada bilginlerin hikmet yorumlarına ve zaman zaman da kendi yorumlarına yer vermiştir. Buralarda meselenin hikmetle ele alınış biçimi, bazen ilmî olmaktan ziyade duygusallık boyutu ile ön plana çıkmıştır yani Suyûtî ve diğer alimler ilmî ve aklî açıdan meseleye yaklaştığında daha gerçekçi izahlar yaparken meseleye biraz daha dînî duygusallıkla yaklaştığında bazı abartılı, ilmî ya da aklî izahın ötesinde yorumlar yapabilmişlerdir.

Çalışmamızın bir boyutu da Suyûtî'nin eserinde yer alan hikmet yorumlarının günümüz Türkiye'sinde neşredilen *Tefsir Usûlü* eserlerinde ele alınış biçimidir. Bu çerçevede çağdaş usûl yazarları da meseleleri, zaman zaman hikmet mevzusu ile ilişkilendirmişlerdir. Elbette bu ilişkilendirmeler genellikle Suyûtî'de olduğu gibi İslam ilim geleneğinde önceden beri vazeden hikmetlerin aktarılmasından ibaret olmuştur. Usûl yazarları bazen bunlara yer vermiş ve hiç yorum yapmamışlardır. Bazı konularda ise meselenin ilmî ve aklî izahını gerekli görerek söz konusu hikmet yorumlarının bir kısmına itiraz şerhi koymuşlardır.

Türkiye'de kaleme alınan usûl ve ulûmü'l-Kur'ân eserleri genellikle ilahiyat fakültesi öğrencilerine hitap etmektedir. Bu yönleriyle bu eserler daha çok ilahiyat fakültelerinde ders kitabı olarak okutulmaktadır. Kanaatimize göre söz konusu eserlerde yer bulan hikmet yorumlarının

⁹⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/51.

ciddi bir analize tabi tutularak okuyucuya sunulması gerekmektedir. Aksi halde okuyucu kitapta yer bulan bu tür yorumları, neredeyse nas mesabesinde algılamakta ve ilgili konuda ikincil bir yorumu büyük bir cürüm olarak görebilmektedir. Bu sebeple ilgili kitapların hikmete mebnî yorumları, ilmî-aklî boyutta tahlil ve analiz edilmiş bir vaziyette ihtiva etmeleri doğru olacaktır. Ayrıca bir teklifimiz de söz konusu dersleri okutan hocaların kitapta bulunmasa bile ilmî ve aklî yöntemlerle ilgili konuları, öğrencilerle tartışmaları ve böylece öğrencilerin muhakemesinin gelişmesine katkı sunmalarıdır. Çünkü bazen usûl yazarı her ne kadar bir hikmet yorumuna yer verse de bunu bazen ilgili bilginin/yorumun okuyucuya ulaşmasını istediği için yapmaktadır. Ancak kitabın uzamaması ve başka saiklerle başkaca bir yoruma gitmemektedir. İşte bu açığı dersin hocası kapatmalıdır.

Kaynakça

- Aşmâvî, Said. *Usûlü'ş-Şerî'a*. Beyrut: Dârü'l-İkra, 1403/1983.
- Atmaca, Gökhan. *Tefsiri Tarihte Aramak-İbn Sa'd Örneği-*. Konya: Aybil Yayınları, 2016.
- Birşık, Abdülhamid. "Sûre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/538-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Zühayr Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Daru Tavki'n-Necat, 1422/2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garîbü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sıhah tâcü'l-luğa ve şîhâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attar. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Basım, ts.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b Muhammed b Alî Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1405/1985.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Çalışkan, Mehmet. "Kur'an'da Hikmet Kavramı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2001), 89-120.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Fîrûzabâdî, Meciduddîn Muhammed b. Yakub. *Besâir zevî't-temyîz*. Kahire: y.y., 3. Basım, 1417/1996.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. "Kur'an-ı Kerim'de Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 117-129.

- İbn Faris, Ebu'l-Hüseyn. *Mücmelü'l-luga*. thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sa'îd ez-Zâhirî. *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdülgaffâr Süleymân Bûndarî. Beyrut: y.y., 1406/1986.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1422/2001.
- Kara, Mustafa. "Kur'an Kıssalarının Anlaşılması". *Günümüz Tefsir Problemleri*. ed. Ali Karataş - Yunus Emre Gördük. 207-228. Ankara: Bilay, 2018.
- Kara, Osman. "Kur'an'ın Okunması ve Tercümesi". *Tefsir Tarihi*. ed. Ali Rıza Gül - Muhammed Ersöz. 97-135. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Karataş, Ali. *Kavram Atlası Tefsir II*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-^çArabiyye, 1431/2010.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrahim Atfeş. 20 Cilt. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azim=Te'vilatu ehli's-sünne*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 1426/2005.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn tefsiri'l-Mâverîdî*. thk. Abdülmaksud b. Abdurrahim. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî. *Menâhîlu'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nüveyhiz, Adil. *Mu'cemü'l-müfessirîn*. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz, 1408/1988.
- Okumuş, Mesut. "Ulûmu'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri)". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 331-372. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Oral, Osman. *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Öz, Ahmet. "Kur'an'ın Dahili Bağlıklarını Gösteren Kavramlar". *Tefsir Usulü*. ed. Ali Rıza Gül - Ali Karataş. 181-226. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Özdeş, Talip. "Kavramdan Teoriye Nesh Problemleri". *Günümüz Tefsir Problemleri*. ed. Ali Karataş - Yunus Emre Gördük. 157-180. Ankara: Bilay, 2018.
- Özkan, Halit. "Suyûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/188-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Rağîb el-İsfahânî, Ebi'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-Marûf. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Seyyid Geylânî. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Sarı, Mehmet Ali. "el-İtkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/464-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Semin el-Halebî. *‘Umdetü’l-huffâz fi tefsiri eşrafi’l-elfâz*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1417/1996.
- Suyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtqân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*. nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1433/2012.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu’s-sa‘âde ve mişbâhu’s-siyâde fi mevzû‘âti’l-‘ulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebü’n-Nûr - Kâmil Kâmil Bekrî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1405/1985.
- Tok, Fatih. “Vahyin Mahiyeti ve Kur’ân Vahyi”. *Tefsir Tarihi*. ed. Ali Rıza Gül - Muhammed Ersöz. 14-50. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Turan, Maşallah. *Kur’an’ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Ünal, Mehmet. “Kurân’ın Fonetik Naklinin Tarihi (Kırâat İlmî ve Kısa Tarihi)”. *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 61-103. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Ünal, Mehmet. “Kur’ân’ın Metinleşme Tarihi”. *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 15-58. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’an*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Mektebet’ül-Asriyye, 1433/2012.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü’l-irfân fi ‘ulûmi’l-Kur’an*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.

Hadis ve Siyer Kaynaklarına Göre Ledûd Olayı

Al-Ladûd Incident According to Ĥadîth and Sîra Sources

Osman AYDIN Muharrem Samet BİLCİN

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi Arş. Gör. Dr., Hitit University
İlahiyat Fakültesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Çorum | Türkiye Çorum | Türkiye
hitosmanaydin@gmail.com msametbilgin@hitit.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0413-1799 orcid.org/0000-0002-5080-8484

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 24 Mart 2022 Received | 24 March 2022
Kabul Tarihi | 25 Mayıs 2022 Accepted | 25 May 2022
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2022 Published | 30 June 2022

Atıf | Cite as:

Aydın, Osman - Bilgin, Muharrem Samet. "Hadis ve Siyer Kaynaklarına Göre Ledûd Olayı [Al-Ladûd Incident According to Ĥadîth and Sîra Sources]". *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 10/1 (Haziran | June 2022), 49-74.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1092505>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Al-Ladūd Incident According to Ḥadīth and Sira Sources

Abstract: After the Farewell Pilgrimage, the Prophet Muḥammad returned to Medina in the last days of the tenth year of Hijrah. About two months after his return, he fell ill towards the end of the Safar month of the eleventh year and passed away in the following month of Rabīʿ al-Awwal. Various treatments were applied to the Prophet Muḥammad, who had a short but severe illness before his death. Among these, there is a method called ladūd, in which the drug is poured from any part of the mouth and given to the patient. There were also times when the Messenger of Allah fainted during his illness. A group of Companions, including the wives of the Prophet, who were worried about his life at such moments, consulted on what to do to heal the Prophet Muḥammad. As a result of the consultations, they decided to give medicine with the ladūd method, thinking that it would be good for the Prophet, and they implemented this decision when he was unconscious or semi-conscious. In the sources, it is understood that the Prophet stated that he did not want it before or during the administration of medicine, verbally or by sign. However, despite his warnings, those present insisted on giving the medicine because they thought that the Prophet had pleurisy. According to the rumors on the subject, When the Prophet sobered up after a while and came to himself completely, he ordered them to drink the medicine in order to train them, as they did not heed his warning. Those who were there, except for his uncle ʿAbbās, drank the medicine one by one. In fact, Maymūna bt. al-Ḥarīth, one of his wives, broke his fast and drank this medicine even though he was fasting. Based on this interesting event, it has been handled by some names and segments by moving out of the issue. In this regard, biased and wrong interpretations have been made. As a matter of fact, orientalist and some authors who wrote popular style works about this event, as outlined above, made comments beyond the purpose. They evaluated the issue as the Prophet's being poisoned by his relatives, and as a result, they made a mistake. One of them, the Italian orientalist Leone Caetani (1935), who also constituted the basis for the conduct of this research, interpreted the incident as that the Prophet might have been poisoned by his wives or that he did not even trust his wives. Therefore, in this article, the incident of ladūd; it will be tried to reveal how it is told in ḥadīth, biography and historical sources. In the study, the transfers on the subject in the ḥadīth literature and the narrations in the sources of Siyer and Islamic history were processed together. The aim of the study is to try to determine the truth of the issue by supporting this event, whose details are not included in the narrations in the ḥadīth, with the data in the biography and historical sources and by revealing its background. In this context, among the narrative texts; inferences were made by making comparisons, reasoning, analysis and evaluation. Thus, it has been tried to examine the closed aspects of the subject by approaching the transfers in the sources of Ḥadīth and Islamic History with a holistic approach. Such a study is aimed to reveal whether a later determination about the Prophet and his companions is scientific or not. Based on the assumption that it will contribute to the correct understanding of the subject, the data of independent studies on ladūd method and pleurisy diseases were used. Because it is assumed that these two titles have an important place in order to bring the event to the right ground. The explanations of the Prophet about which countries the ladūd method is a treatment method after he sobered up and his evaluations that it is not possible for him to have pleurisy also support this. As a matter of fact, it has been determined that the Prophet opposed this treatment method and the drugs used in the treatment, as they were not related to his own illness, as well as being given against his will. Those who make a forced interpretation that the

Prophet did not trust even his closest relatives are ignoring an important issue. According to this, the Prophet continued to stay with his wife ‘Ā’isha after this event. In addition, it is seen that those who associate this event with some political reasons ignore the narrations that ‘Ā’isha did not want to give the imamate to her father, on the contrary, she wanted it to be given to ‘Umar.

Keywords: Hādīth, Prophet Muḥammad, Ladūd, Poisoning, Death, Disease.

Hadis ve Siyer Kaynaklarına Göre Ledûd Olayı

Öz: Hz. Peygamber, Veda haccını yapıp hicretin onuncu yılının son günlerinde Medine’ye dönmüştü. Dönüşünden yaklaşık iki ay sonra, hicrî on birinci yılın Safer ayının sonlarına doğru hastalanmış ve peşinden gelen Rebiülevvel ayında da vefat etmişti. Vefatından önce kısa ama şiddetli bir hastalık süreci geçiren Hz. Peygamber’in iyileşmesi için çeşitli tedaviler uygulanmıştır. Bunlar arasında ağzın herhangi bir yanından ilacın akıtılarak hastaya verildiği ledûd isimli bir yöntem de bulunmaktadır. Allah Resulü’nün hastalığı esnasında baygınlık geçirdiği zamanlar da olmuştur. Böyle anlarda onun hayatından endişelenen, başında bulunan ve içlerinde Hz. Peygamber’in eşlerinin de olduğu sahabeden bir grup onu iyileştirmek için neler yapacaklarına dair istişarede bulunmuşlardı. Yapılan istişareler sonucunda Hz. Peygamber’e iyi geleceğini düşünerek ledûd yöntemiyle ona ilaç vermeyi kararlaştırmışlar ve bu kararlarını o baygın veya yarı baygınken uygulamaya koymuşlardı. Kaynaklarda Hz. Peygamber’in ilaç verilmeden önce veya verildiği esnada bunu istemediğini sözlü olarak veya yarı baygın olduğu için imâ yoluyla belirtmesine karşın orada bulunanların kendisini zatülcenp hastası zannettikleri için ilacı vermekte ısrarcı oldukları anlatılmıştır. Konu hakkındaki rivayetlere göre Hz. Peygamber bir müddet sonra ayılıp tamamen kendisine gelince de ikazına aldırış etmemeleri sebebiyle onları tedip etmek amacıyla ilaçtan içmelerini salık vermiştir. Orada bulunanlar da -amcası Abbâs hariç- teker teker ilacı içmişlerdir. Hatta eşlerinden Meymûne bt. el-Hâris oruçlu olduğu halde orucunu bozarak bu ilaçtan içmiştir. Yaşanan bu ilginç olaydan hareketle kimi isim ve kesimler tarafından mesele olduğunun dışına taşınarak mütalaa edilmiştir. Nitekim yukarıda ana hatlarıyla aktarılan bu olayı müsteşrikler ve popüler tarzda eserler kaleme alan bazı müellifler maksadı aşan yorumlar yaparak Hz. Peygamber’in yakınları tarafından zehirlendiği şeklinde bir sonuca varmışlardır. Bunlardan biri olan ve bu araştırmanın yapılmasına da mesned teşkil eden İtalyan müsteşrik Leone Caetani (öl. 1935), rivayetlerden hareketle vakayı Hz. Peygamber’in eşleri tarafından zehirlenmiş olabileceği ya da onun eşlerine dahi güveninin kalmadığı şeklinde yorumlamıştır. Dolayısıyla bu makalede ledûd hadisesinin; hadis, siyer ve tarih kaynaklarında nasıl anlatıldığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Çalışmada hadis literatürü içerisinde konuya dair aktarımlar ile siyer ve İslam tarihi kaynaklarındaki anlatımlar bir arada işlenmiştir. Çalışmanın amacı, hadis eserlerindeki rivayetlerde ayrıntıları çok fazla verilmeyen bu olayı, siyer ve tarih kaynaklarındaki verilerle destekleyerek ve arka planını ortaya koyarak meselenin hakikatini tespite çalışmaktır. Bu çerçevede rivayet metinleri arasında; karşılaştırma, akıl yürütme, analiz ve değerlendirme yapılarak çıkarımlarda bulunulmuştur. Böylece Hadis ve İslam Tarihi kaynaklarındaki aktarımlara bütüncül bir şekilde yaklaşılarak konunun kapalı kalan yönleri tetkik edilmeye gayret gösterilmiştir. Böylesi bir çalışma ile Hz. Peygamber ve ahab hakkında sonradan yapılan bir tespit denemesine ait ilmî konunun gözler önüne serilmesi amaçlanmıştır. Meselenin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağı ön kabulünden hareketle ledûd yöntemi ve zatülcenp hastalıklarına ilişkin konuya dair müstakil çalışmaların ver-

ilerinden istifade edilmiştir. Zira olayın doğru bir zemine taşınabilmesi adına bu iki başlığın önemli bir yeri olduğu varsayımından yola çıkılmıştır. Hz. Peygamber'in kendisine geldikten sonra ledûd yönteminin menşesine dair izahları ve kendisine zatül-cenp hastalığının uğramayacağına ilişkin değerlendirmeleri de bunu desteklemektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in bu tedavi yöntemine ve tedavide kullanılan ilaçlara rızası dışında verilmesinin yanı sıra kendi hastalığıyla alakalı olmadıkları için karşı çıktığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Muhammed, Ledûd, Zehirlenme, Vefat, Hastalık.

Giriş

Hicretin on birinci yılının başlarıydı. Hz. Muhammed büyük bir Müslüman topluluğuyla birlikte ifa ettiği ve sonraları Veda haccı olarak nitelendirilen haccın ardından döndüğü Medine'de hastalanmıştı. Bir müddetten beridir evinden dışarı çıkamaz olmuştu. Hastalığının şiddetinden zaman zaman baygınlık geçirdiği oluyordu. Böyle anlardan birinde başında bulunan eşleri ve yakın akrabaları onun hayatından endişe etmişlerdi. Hz. Muhammed'i iyileştirmek için neler yapacaklarına dair istişarede bulunmuşlardı. Yapılan istişareler sonucunda Hz. Peygamber'e iyi geleceğini düşünerek ilaç vermeyi kararlaştırdılar ve o baygın veya yarı baygınken aldıkları kararı uyguladılar. Bir süre sonra kendine gelen Hz. Peygamber, ilacın rızası dışında içirilmesine kızarak kimler tarafından, hangi sebeple verildiğini sordu ve ilacı kendisine verenlerin de bu ilaçtan almasını istedi. Çoğunluğu eşleri ve en yakın akrabaları olan bu kişiler de Hz. Peygamber'in bu isteğini yerine getirdiler. Hatta eşlerinden Meymûne bt. el-Hâris (öl. 51/671) oruçlu olduğu halde orucunu bozarak bu ilaçtan içmişti.

Kaynaklarda bu olay ya Hz. Peygamber'in hastalanması ve vefatı bahislerinde ya da rivayetlerde geçen bir kelimedenden dolayı ledûd başlığı altında anlatılmaktadır. Ledûdun ne olduğu da İslâm âlimleri arasında tartışılmıştır. Kimi âlimler ledûdun bir ilaç olduğu görüşünü savunurken kimileri ise ledûdu, herhangi bir ilacın hastaya ağzının kenarından akıtılarak verilmesi olarak açıklamışlardır. Bu tedavi yönteminden hareketle kimi isim ve kesimler tarafından mesele olduğunun dışına taşınarak mütalaa edilmiş, spekülâtif ve aşırı yorumlarda bulunulmuştur. Nitekim müsteşrikler ve popüler tarzda eserler kaleme alan bazı müellifler tarafından konu üzerinde maksadı aşan yorumlar yapılarak Hz. Peygamber'in yakınları tarafından zehirlendiği şeklinde bir sonuca varılmıştır. Ayrıca bazı Şîî müelliflerin eserlerinde Hz. Peygamber'in yakınları (bazı eşleri) tarafından zehirlenerek öldürüldüğüne¹ dair rivay-

¹ Âmilî gibi bazı Şîî müellifler Hz. Peygamber'in yakınları tarafından zehirlendiğini ileri sür-

et, yorum ve imalar bulunmaktadır.² Mezhebin önder kabul ettiği kim-
selerin şehit edilmeleri ve bu şehadetlerin mezhebin oluşumundaki et-
kileri düşünüldüğünde Şîfî kültüründe şehadet kavramının ayrı ve derin
bir anlamı vardır.³ Bu zaviyeden bakıldığında Ehl-i beyt'in atası olan Hz.
Peygamber'in hastalanarak yatağında vefat etmesinden ziyade zehirle-
nerek şehit edildiği düşüncesi daha anlamlı gelmektedir. Bazı Kur'an ay-
etleri de bu görüşe dayanak noktası olarak kullanılmıştır. Bunlardan biri
de Uhud Gazvesi'nde yaşananlar üzerine inen Âl-i İmrân suresinin 146.
ayetidir. Ayette geçen "Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de
peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geriye (eski
dininize) mi döneceksiniz?" ibarelerinden hareketle Hz. Peygamber'in de
şehit edilebileceğini iddia etmişlerdir.⁴

Şîfa çoğu kere kendi fikirlerinin doğruluğunu ispat etmek adına tarihi
geriye doğru işleterek yorumlama yöntemini seçmiştir.⁵ Böylece geçmişte
yaşanan olaylar mezhebin düşüncelerinin doğruluğunu teyit eder tarzda
ele alınmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in vefatından önceki hastalığı
sırasında yaşanan bazı hadiseler Hz. Ali'nin hilafetinin engellenmesine
yönelik adımlar olarak algılanmış ve kabul edilmiştir. Kırtas Olayı ve
Üsâme b. Zeyd ordusunun Şam bölgesine gitmesinin tehir edilmesi
buna örnek olarak gösterilebilir. Bizim çalışmamızda konu ettiğimiz Hz.
Peygamber'e baygın/yarı baygın olduğu bir anda ilaç verilmesi de bu kap-
samda değerlendirilmiştir. İşin içinde Hz. Peygamber'in eşlerinin olması
ve bunların arasında Hz. Ali'nin hilafetini gasp ettikleri öne sürülen Hz.
Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in kızları Hz. Âişe ve Hz. Hafsa'nın da bulunması
güya onların dayanak noktalarından biri olmuştur.⁶

Öte yandan bizi böyle bir çalışma yapmaya sevk eden, İtalyan ory-
antalist Leone Caetani'nin (1869-1935) eserinde kullandığı ifadeler
olmuştur. Yazdığı hacimli İslâm Tarihi'nin bir kısmı Hüseyin Cahit
Yalçın (1875-1957) tarafından Türkçeye çevrilen Leone Caetani, Hz.

mekle birlikte bunu ledüd olayı ile doğrudan ilişkilendirmemişler hatta ledüd olayına dair
rivayetlerin kabul edilemeyeceğini söylemişlerdir. es-Seyyid Murtezâ el-Âmilî, *es-Sahîh min
Sîreti'n-Nebîyyi'l-A'zam* (Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 2007), 32/130-141.

² Muhammed b. Mes'ud el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, tash. Seyyid Hâşim Resulî (Beyrut:
Müessesetü'l- A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010), 1/224. İlgili örnek ve değerlendirmeler için
bk. Zekerîya Doğrusözlü, "İmâmîyye Şîasî Kaynaklarında Hz. Muhammed'in Ölümü İle İlgili
Spekülasyonlar", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2020), 132-144.

³ Hamid Dabashi, *Şiizm Bir Protesto Dini*. Çev. Belgin Çallı. (İstanbul: Yarın Yayınları, 2015), 93.

⁴ el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/224. Doğrusözlü, "Hz. Muhammed'in Ölümü İle İlgili Spekülasyonlar", 132-144.

⁵ Şaban Öz, "Siyer Anlatılarında Mezhebî İzdüşüm Üzerine Bazı Mülahazalar", *Siyer Araştırmaları
Dergisi* 2, (Temmuz-2017), 66.

⁶ el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/224; Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr* (Kum: İhyâu'l-
Kutübi'l-İslamiyye, 1430/2008), 6(2)/707.

Muhammed'in vefatını ele aldığı bölümlerde bu olayı aktararak Hz. Peygamber'in zehirlendiğini öne sürmektedir. Hatta kullandığı ifadelerden bu iddiasında çok emin olduğu anlaşılmaktadır.⁷ Yine Hz. Peygamber'in vefatıyla ilgili müstakil bir çalışma hazırlayan Arif Tekin de bu olaydan hareketle Hz. Peygamber'in eşleri tarafından (Hz. Âişe ve Hz. Hafsa) zehirlendiğini iddia etmiştir.⁸

Hz. Muhammed'in vefatıyla ilgili Emine Demircan tarafından yapılan yüksek lisans tezinde olay, Hz. Peygamber'in zatülcenp/bir tür göğüs hastalığı veya solunum problemi hastalığına yakalandığı iddiası altında ele alınmıştır. Burada da ledûd kavramına –belki de çalışma konusuyla doğrudan ilgi kurulmadığı için– değinilmemiştir. Sadece zatülcenp hastalığına tutulduğu zannıyla baygınken ona ilaç verilmesinden bahsedilmiştir. Zehirlenme başlığı altında ise Hayber'de kendisine ikram edilen zehirli koyun gündeme getirilmiştir. Yani yakınlarının verdiği ilaçla zehirlenme arasında bir irtibat olduğunu iddia eden görüşlere yönelik herhangi bir değerlendirmede bulunulmamıştır.⁹ Hüseyin Güneş tarafından yazılan “Hz. Muhammed'in (sav) Vefatı” başlıklı makalede bu olay birkaç satırla anlatılmış ve yine zatülcenp hastalığı dolayısıyla ağzına şurup (ledûd) dökülmesinden bahsedilmiştir. Hz. Peygamber'in kendisine bu şurubu içirenleri cezalandırmak¹⁰ için orada bulunanlara aynı ilaçtan içirttiği yorumu yapılmıştır. Ayrıca dipnotta bu tedaviyi Hz. Peygamber'in Hz. Âişe tarafından zehirlenmesi şeklinde kötü niyetle yorumlayan Arif Tekin eleştirilmiştir.¹¹ İsmail Tanrıverdi, “Hz. Peygamber'in Vefat ve Defni” isimli makalesinde Abbâs b. Abdülmuttalib ve Esmâ bt. Umeys başta olmak üzere etrafında bulunanlar tarafından Hz. Peygamber'e zatülcenp

⁷ Caetani'nin bu konuyla ilgili eserinde yazdıklarının Hüseyin Cahit Yalçın tarafından yapılan çevirisini aynen aktarıyoruz. Hüseyin Cahit Yalçın'ın çevirisi: “(İbn İshak an Zührî an Abdullah b. Kâ'b b. Mâlik) Hastanın odasına birçok kişi girip çıkardı. (Şarkta daima bu adet vardır.) Zevcelerden bazıları, ezcümle Ümmü Seleme ve Meymûne ve sair zevceler hastaya bakmak için şitâbân oldular. Hadise nazaran hazırûn meyanında amca Abbas da vardı. Bu kadınlar Peygamber'in baygınlıklarından biri esnasında ona bir ilaç vermeyi kararlaştırdılar. Abbas içirmeyi kabul etti. Böyle hareket olundu. Muhammed ilacı içtikten sonra kendine gelince, kendisine bir şeyi içirmiş olduklarını fark ederek hiddetlendi. Çünkü baygın iken vermişlerdi. Kadınlara ceza olmak üzere hepsine birer yudum o ilaçtan içirdi. Yalnız amca Abbas bundan müstesna tutuldu. Bu garip hadiste başka bir şey söylenmiyor. Hadisin hakiki manası kararlık kalmaktadır. Olsa olsa Muhammed bir tesmim (zehirlenme) teşebbüsünden şüphelenmiş olabilir. Zevcelerine bile itimat etmediği görülüyor.” Leone Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Câhid (İstanbul: Tanin Matbaası, 1926), 8/33.

⁸ Arif Tekin, *Bilinmeyen Yönleriyle Hz. Muhammed'in Ölümü*, (Ankara: Yurt Kitap Yayın, t.s.), 62.

⁹ Emine Demircan, *Hz. Peygamber'in Vefatı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 23-27.

¹⁰ Makalenin yazarı bizzat bu ifadeyi kullanmaktadır. Bk. Hüseyin Güneş, “Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Vefatı”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (Ocak-Haziran 2019), 90.

¹¹ Güneş, “Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Vefatı”, 90.

hastalığından dolayı bir ilacın içirilmeye çalışıldığı fakat onun bu ilacı almayı reddederek onlara kızdığını dile getirmiştir.¹²

Buraya kadar konuya ilişkin bazı anlatımlara ve yaklaşımlara kısaca değindik. Muteber kaynakların çoğunda birtakım farklılıklarla birlikte anlatılan bu olayın daha derinlemesine incelenmesine ve yorumlanmasına ihtiyaç vardır. Bu çalışmada; gerek İslâm Tarihi gerekse hadis kaynaklarında olayın hangi şekillerde ele alındığını, daha sonra yazılan şerhlerde ne şekilde yorumlandığını, bunlar yapılırken hangi ifadelerin kullanıldığını ortaya konulmaya çalışılacaktır. Rivayetlerdeki benzerlik ve farklılıklar gözler önüne serilecektir. Spekülasyona ve aşırı yorumlara çok açık olan ve ilk kaynaklarda kendisine yer bulan bu hâdise ile ilgili araştırma eserlerinde yapılan yorumlar ve yaklaşımlar da ele alınacaktır.

1. Hadis ve Siyer Kaynaklarında Ledûd Olayının Akışı

Geçmişte yaşanan bir hadisenin nasıl meydana geldiğini ortaya koyabilmek için sadece tek alanda telif edilmiş eserlere değil, o olayı aktaran farklı sahalardaki kaynaklara müracaat etmek gerekir. Ledûd olayının öncesi, sonrası ve bütün yönleriyle nasıl meydana geldiğini açığa kavuşturabilmek için sadece siyer kaynaklarıyla yahut sadece hadis kaynaklarıyla yetinmemek gerekir. Bu sahalarda kaleme alınan temel kaynaklardaki bilgilerin derlenmesi, birbirleriyle karşılaştırılması ve nihayetinde bir sonuca ulaşılması yolu tercih edilmelidir. Ayrıca olayın nasıl gerçekleştiğini rivayetler çerçevesinde adım adım anlatmak hem kronolojik açıdan bize katkı sağlayacak hem de üzerinde çok fazla yorum yapılmaya müsait olan bu olayın ayrıntılarının gözden kaçmasını engelleyecektir. Dolayısıyla bu kısımda olayın öncesi, olay anı ve olaydan sonra neler yaşandığı sırayla anlatılmaya çalışılacaktır.

1.1. Olay Öncesi

Hadis, siyer ve tarih kaynaklarının çoğunda yer alan ledûd olayının öncesinde yaşananlara kimi eserlerde yer verilirken kimisinde ise hiç değinilmemiştir. Özellikle siyer ve tarih kaynaklarında olayın öncesine dair daha fazla ayrıntının mevcudiyeti gözlerden kaçmamaktadır. Olayın öncesinde yaşananlarla birlikte ortaya konması, konuyu daha anlamlı hale getirmektedir. Buna göre Hz. Peygamber hastalığının şiddetlenmesinden evvel ashaba namaz kıldırılmış, akabinde minbere çıkarak Uhud şehitleri

¹² İsmail Tanrıverdi, "Hz. Peygamber'in (s.) Vefatı ve Defni", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 10 (Temmuz-Aralık 2021), 126-127.

için af dilemiştir. Sonrasında da ensâr ve muhacire bazı tavsiyelerde bulunarak evine geçmiştir. Hz. Âişe'den gelen bazı rivayetlerde onunla Hz. Peygamber arasında ikisinden biri öldüğünde diğerinin ne yapacağına dair esprili bir sohbet yaşanmıştır. Hatta Hz. Peygamber hastalığından dolayı kendisini çok iyi hissetmemesine rağmen bu konuşmanın etkisiyle neşelenerek gülmüştür.¹³ Aradan ne kadar zaman geçtiği rivayetlerde çok net ifade edilmemekle birlikte bir süre sonra Hz. Peygamber'in şiddetli bir ağrısının başladığı ve ateşinin yükseldiği, bunun için de suya girdiği (banyo yaptığı ya da başından aşağıya birkaç kova su dökündüğü) anlatılmaktadır.¹⁴ Enes b. Mâlik'ten gelen bazı haberlerde bu olayın Safer ayının son Çarşamba günü gerçekleştiği ifade edilmiştir.¹⁵ Bazı rivayetlerde ismine hâsıra denilen¹⁶ bu rahatsızlığın bir merhalesinde, Meymûne'nin evine geçtiğini ifade eden Hz. Âişe kaynaklı bilgiler bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Esmâ bt. 'Umeys'ten gelen nakillerde bu hastalığın Meymûne'nin evinde başladığı söylenmektedir.¹⁷ Çelişkili gibi görünen bu durum -elbette bu farklılığa sebep olabilecek başkaca ihtimaller de göz önünde bulundurulmakla birlikte- hastalığın şiddetinin her iki sahabî tarafından farklı algılanarak yorumlanmasından da kaynaklanmış olabilir.

Hastalığı giderek kendisini zorlayan Hz. Peygamber, baygınlığının hemen öncesinde su dolu bir kaba elini daldırarak yüzüne çarpıp kendine gelmeye çalışmıştır.¹⁸ Ancak bu tedbir işe yaramamış ve hastalığının şiddetinden baygınlık geçirmiştir.¹⁹ Amcası Abbâs'tan gelen rivayetlerin bazı versiyonlarında Hz. Abbâs, Hz. Peygamber'in hasta yattığı odaya

¹³ Ebu Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî. *Tarihü'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1967), 3/188-189, 195-196; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 7/168; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 4/8;

¹⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411), 6/66.

¹⁵ İbn Hibbân, *Sîre*, 1/397.

¹⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Kahire: Müessesetu Kurtuba, t.y.); 6/118; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 4/225; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsenâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsnedu Ebî Ya'lâ* (Dimeşk: Dâru'l-me'mûn, 1984), 8/353; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-Âliye bi-Zevâ'idü'l-Mesânidi's-Semâniye* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1419), 17/513.

¹⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/225; Ebû Ya'lâ, *Müsnedu Ebî Ya'lâ*, 8/353; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 17/513.

¹⁸ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 4/9-10.

¹⁹ Ebû Muhammed Abdulhak el-İşbilî, *Ahkâmü's-Şeriyeti'l-Kübrâ* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 3/31; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân Heysemî, *Mevâridü'z-Zamân ilâ Zevâ'idü İbn Hibbân* (Dimeşk: Daru's-Sikâfeti'l-Arabiyye, 1992), 1/1641/528-529.

girdiğinde içeride bulunan kadınlar ve Meymûne bt. Hâris dışında Hz. Peygamber'in eşleri hemen kıyafetlerine çeki düzen vermiştir.²⁰ Müminlerin annesi Meymûne bt. Hâris, -belki de- Abbâs b. Abdülmuttalib'in baldızı olduğu için o içeri girdiğinde içeride bulunan diğer kadınlara göre bu hususta biraz daha rahat davranmış olabilir.

1.2. Olay Anı ve Ledûdun Uygulanışı

Konuya ilişkin rivayetlerde Hz. Peygamber'in hastalığı²¹ sebebiyle baygın²² ya da yarı baygın²³ olarak yattığı sırada ona uygulanan ledûd tedavisini yapanlar ve olayın her aşamasıyla ilgili görünürde birbiriyle uyumlu olmayan hatta tezat olarak nitelendirilebilecek nakiller mevcuttur. Öncelikle Hz. Peygamber'e bir tedavi yöntemi olarak ledûd yapılması kararının nasıl alındığı üzerinde durulması gerekmektedir. Zira gerek hadis gerekse siyer ve tarih kaynaklarında yer alan rivayetlerin bir kısmında Hz. Peygamber'in başında eşlerinden; Ümmü Seleme, Meymûne ve amcası Abbâs ile bazı hanım sahâbîlerin de bulunduğu sırada ortak bir kararla ledûd yapılması kararlaştırılmıştır.²⁴ Ancak Hz. Âişe kendisine dayanan bir rivayette bu konudaki tedirginliğinden bahsetmiş, diğer eşlerinin ise onun hilafına bu uygulamadan yana tavır gösterdiklerini dile getirmiştir.²⁵ Yani bu rivayetten ledûd tedavisi uygulandığı sırada yukarıdaki rivayetin aksine diğer eşlerinin, en azından Hz. Âişe'nin de bulunduğu anlaşılmaktadır.

Ledûd olayında tedaviyi uygulayan kişinin kim ya da kimler olduğuyla ilgili rivayetlerdeki farklılıklar da bir başka tartışma konusudur. Zira bir kısım rivayetlerde Hz. Peygamber'in amcası Abbâs'ın bizzat bu işlemi kendisinin yapacağını söylediği aktarılmaktadır.²⁶ Bazı rivayetlerde ise Abbâs, Hz. Peygamber'in baygın olarak yattığı esnada başında bulunan herkesin bu işleme iştirak etmesini istemiş ve hep birlikte yapılmasını tavsiye etmiştir.²⁷ Esmâ bt. Umeyyâ'den gelen nakillerin bir kısmında ise

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/209.

²¹ 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), "Diyât" 14, 21; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Selâm", 85; Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, 4/255,374; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993),14/544.

²² Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/225; Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebi Ya'lâ*, 8/353; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 17/513.

²³ Buhârî, "Megazi" 83, "Tıp", 21.

²⁴ İbn Hişâm, *Sîre*, 6/66.

²⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 4/9-10.

²⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, 6/66.

²⁷ Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 8/257, 3096.

eşlerinin ledûd konusunda istişare ettikleri ifade edilmektedir.²⁸ Hatta Hz. Âişe'nin, "ilacı birlikte koyduk" şeklindeki bir açıklaması kaynaklarda yer almaktadır.²⁹

İlgili rivayetler incelendiğinde ledûdun ne zaman uygulandığı konusunda da birbirinden farklı bilgiler mevcuttur. Enes b. Mâlik rivayetlerinin bazı versiyonlarında Hz. Peygamber ateşinin düşürülmesi için bekletildiği suyun içerisinde baygın haldeyken bu tedavi uygulanmıştır.³⁰

Hz. Peygamber'in hastalığının zatülcenp zannedilmesi meselesi de gerek bunu dile getiren gerekse dile getirildiği zaman itibarıyla ilgili haberlerin farklı aktarımlar sunduğu bir diğer başlıktır. Buna göre, Hz. Âişe'den gelen bir rivayette Hz. Peygamber'in zatülcenp olabileceğini Hz. Abbâs'ın iddia ettiği geçmektedir.³¹ Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in sorusu üzerine, "amcan, Zeyneb bt. Caş ve Âişe verdi" denilmiştir. Hz. Peygamber bu üç kişiye, "sizi buna kim yönlendirdi" diye sorduğunda, "Esmâ ve Ümmü Seleme" cevabını almıştır.³² Yine Âişe'den gelen başka rivayetlerde ise orada bulunan Hz. Peygamber'in eşleri ve diğer insanların korkuya kapıldıkları ve onun zatülcenp olduğunu sandıkları ifade edilmektedir.³³

İlacın uygulanış şekline dair çok net ayrıntılar olmamakla birlikte bir kısım rivayetlerde ilacın ezilerek Hz. Peygamber'e verildiği ifade edilmektedir.³⁴ Hz. Peygamber'in kendisine ilaç verildiği sırada gösterdiği tepki de kaynaklarda farklı şekillerde tasvir edilmiştir. Buna göre bir kısım rivayetlerde Hz. Peygamber, "ilaç vermeyin" şeklinde sözlü bir ikazda bulunurken³⁵ aynı sahâbîden gelen başkaca nakillerde bu isteksizliğini işaret ederek göstermiştir.³⁶

Rivayetlerde yer alan bir kısım ifadelerde Hz. Peygamber'in ilaca karşı isteksizliği hasta psikolojisine yorulmuş ve Nebî'nin bu yüzden her hastanın ilahtan tiksinişi gibi bir tiksinti duyduğu söylenmiştir.³⁷ Bu

²⁸ İşbilî, *Ahkâmü's-Şeriyeti'l-Kübrâ*, 3/31; Heysemî, *Mevâridü'z-Zam'an*, 1/528-529.

²⁹ Buhârî "Megazi" 83, "Diyât", 14, 21; Müslim, "Selam", 85; Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, 4/255;374; İbn Hibbân *Sahih*, 14/544.

³⁰ İbn Hibbân, *Sire*, 1/397.

³¹ Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 8/257, 3096;

³² Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 4/9-10.

³³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/225; Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 8/353; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 17/513.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/209; Bûsîrî, *İthâfu'l-hyera*, 2/89.

³⁵ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4/255;374.

³⁶ Buhârî, "Megazi" 83; "Tıp" 21, "Diyât" 14, 21; Müslim, "Selam" 85; İbn Hibbân, *Sahih*, 14/544; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 4/9-10.

³⁷ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 4/9-10.

tespiti bazı rivayetlerde olay anında Hz. Peygamber'in başında bulunan herkesin birlikte ortaya koydukları söylenirken, Hz. Âişe'den gelen bazı aktarımlarda ise³⁸ kendisinin bunu dile getirdiği ifade edilmektedir.³⁹

1.3. Olay Sonrası

Ledûd işleminin gerçekleşmesinin ardından Hz. Âişe'den gelen rivayetlerin bir kısmında Hz. Peygamber: “*Bana kim içirdi?*”⁴⁰ diye soru sormuştur. Bazı rivayetlerde ise ayıldığında kendisine ilaç verildiğini hissetmiştir. Bazılarında ise ağızda kalan ilaç kırıntılarından anlamış⁴¹ ve “*Ben sizi ilaçtan men etmedim mi?*” diyerek orada bulunanları azarlamıştır.⁴² Rivayetin mürsel bir versiyonunda ise Hz. Peygamber, “*Ben oruçlu olduğum halde bana bu ilacı mı verdiniz?*” buyurmuştur.⁴³

Hz. Peygamber'in sorusunun ardından konunun anlatıldığı bazı rivayetlerde bulunmasa da birçok versiyonunda bu tedavinin mahiyetine ilişkin ayrıntılar mevcuttur. Örneğin Esmâ bt. 'Umeys'ten ya da diğer bazı kanallardan gelen nakillerde bu ilacın veya tedavinin Habeşistan menşeli bir tedavi yöntemi olduğu ifade edilmiştir. Zira Hz. Peygamber ya “*Bu yaptığınız – Habeşistan'ı göstererek- şu bölgedeki ilaç yöntemi değil midir?*”⁴⁴ ya da “*Bu, Ümmü Seleme ve Esmâ'nın işidir zira onlar Habeşistan'dan geldiler.*” diyerek bu duruma işaret etmiştir.⁴⁵ Bazı nakillerde bu durum daha ayrıntılı bir biçimde zikredilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber, Ümmü Seleme ve Esmâ'nın hicret için gittikleri Habeş diyarında öğrendikleri bir tedavi olduğunu söylemiştir. Rivayetin devamında da bu ilacın üdihindî, zeytinyağı ve versten müteşekkil olduğu belirtilmiştir.⁴⁶

Hz. Peygamber'in bu uyarısının ardından Hz. Âişe rivayetlerinin bazı versiyonlarında orada bulunanların sustuğu ifade edilirken,⁴⁷ Esmâ bt. 'Umeys rivayetlerinde Hz. Peygamber'i zatül cenp zannettiklerini kendisine beyan etmişlerdir.⁴⁸ Bazı rivayetlerde ise yukarıda ifade edildiği üz-

³⁸ Buhârî “Megazi” 83; “Tıp” 21, “Diyât” 14, 21; Müslim, “Selam” 85; Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, 4/255;374; İbn Hibbân, *Sahih*, 14/544.

³⁹ Ahmed Müsned, 6/53.

⁴⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), Tirmizî “Tıp” 12.

⁴¹ Hâkim, *el-Müstedrek* 4/225; Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 8/353; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 17/513; İbn Hibbân, *Sire*, 1/397.

⁴² Buhârî, “Megazi” 83; “Tıp” 21, “Diyât” 21; İbn Hibbân, *Sahih*, 14/544.

⁴³ İbn Sa'd, *Tabakât*, (Beirut: Dâru Sâdir, 1968), 2/ 235.

⁴⁴ İşbilî, *Ahkâmü's-Şeriyeti'l-Kübrâ*, 3/31; Heysemî, *Mevâridü'z-Zam'ân*, 1/528-529; İbn Hibbân, *Sire*, 1/397.

⁴⁵ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 4/9-10.

⁴⁶ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 4/9-10.

⁴⁷ Tirmizî “Tıp”, 12.

⁴⁸ İşbilî, *Ahkâmü's-Şeriyeti'l-Kübrâ*, 3/31; Heysemî, *Mevâridü'z-Zam'ân*, 1/528-529.

ere ilaç vermeden önce de aralarında Hz. Peygamber'in zatülcenp olma ihtimalini tartışmışlardır.⁴⁹

Hz. Peygamber'in kendisi hakkında zatülcenp olduğu yönündeki tahminlere yaklaşımı da farklı aktarımları barındırmaktadır. Kimi rivayetlerde Hz. Peygamber; zatülcenbin Allah'ın kendisine musallat etmeyeceği bir hastalık olduğunu daha hafif bir üslupla zikrederken,⁵⁰ bazılarında "Zatülcenp geçirmiş kaç peygamber gördünüz. Allah onu bana musallat etmez."⁵¹ şeklinde daha sert bir üslup benimsediği belirtilmiştir. Bazılarında ise zatülcenp hastalığına, "Şeytandır" diyerek Allah'ın kendisini bu hastalıkla dertlendirmeyeceğini söylemiştir.⁵²

1.4. Hz. Peygamber'in Orada Bulunanlara Aynı İlaçtan Verilmesini ve Abbâs'ın İstisna Tutulmasını İstemesi

Ledûd olayının anlatıldığı rivayetlerin tamamında Hz. Peygamber'in baygınken kendisine içirilen ilacı oradakilere içirdiği, amcası Abbâs'ı ise istisna tuttuğu dile getirilmiştir. Bazı rivayetlerde "Abbâs dışında herkes içsin." ifadesi yer almaktadır. Bazılarında bu ifadeye ek olarak "Zira o size şahit olmadı" şeklindeki gerekçeye yer verilirken bazılarında ise bu minvalde bir açıklama yapılmamıştır.⁵³ Ancak orada bulunanların kim olduğu ve Abbâs'ın istisnası rivayetler üzerinden farklı mütalalara açıktır.

İlk olarak Hz. Peygamber'in bu tatbikini kimlere yaptırdığı farklı şekillerde aktarılmıştır. Bazı nakillerde eşleri şeklinde genel bir ifade geçmekte, bazılarında isimleri verilmekte, bazı nakillerde eşleri dışında kadınların da bulunduğu söylenmekte ve bazılarında ise başkaca erkeklerin de bulunduğu ve herkesin içtiği hatta eşi Meymûne'nin oruçlu olduğu halde içtiği söylenmektedir.⁵⁴ Rivayetin bazı tariklerinde Meymûne ile Ümmü Seleme'den hangisinin oruçlu olduğu noktasında râvinin şüphesinden bahsedilir. Ancak aynı rivayette söz konusu isimler oruçlu olsalar bile Hz. Peygamberin yeminini yerine getireceği ve oruçlu eşini diğerlerinden ayrı tutmayacağı belirtilmektedir.⁵⁵

Amcası Abbâs'ın istisna tutulması noktasında da biri diğerinden

⁴⁹ Hâkim, *el-Müstedrek* 4/225; Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 8/353; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 17/513.

⁵⁰ İşbilî, *Ahkâmü's-Şer'iyyeti'l-Kübrâ*, 3/31; Heysemî, *Mevâridü'z-Zam'an*, 1/528-529.

⁵¹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, nşr. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrût: y.y., 1410/1990), 2/ 235.

⁵² Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 8/257, 3096.

⁵³ İbn Hibbân, *Sîre*, 1/397.

⁵⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/225; Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 8/353; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 17/513; İşbilî, *Ahkâmü's-Şer'iyyeti'l-Kübrâ*, 3/31; Heysemî, *Mevâridü'z-Zam'an*, 1/528-529.

⁵⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/225.

farklı nakiller mevcuttur. Bunların bir kısmında Hz. Peygamber onun ilaç verilmesi esnasında bulunmadığını kendisi belirtmiştir. Diğer bazı rivayetlerde ise Hz. Âişe Hz. Peygamber'e ilaç verilirken Abbâs'ın bulunmadığını kendisi söylemiş, bu sebeple de Abbâs'a Hz. Peygamber'in ilaç içirip içirmeyeceğini takip etmiştir.⁵⁶ Bizzat Abbâs'tan gelen nakillerde Hz. Peygamber'in, ledûda şahit olup da ilaçtan almayan kimsenin kalmayacağına dair yemin ettiği ve bu yemininin kendisine (Abbâs) isabet etmediği bilgisi geçmektedir.⁵⁷

1.5. Cezalandırmadan Sonrası

Ledûd işleminin ardından Hz. Peygamber'in eşi Safiyye'nin bir karın ağrısı çekmesinin dışında⁵⁸ bu ilacı içenlerin durumuyla ilgili bir ayrıntı söz konusu değildir. Netice itibarıyla konuya dair aktarımlarda, bu yaşananlardan sonra Hz. Peygamber diğer eşlerinden izin istemiş, amcası ve bir başka kişiye dayanarak Hz. Âişe'nin evine gidip hastalığı süresince orada kalmıştır. Bu diğer kişinin de Hz. Ali olduğu ifade edilmiştir.⁵⁹

Bu olayın anlatıldığı Abbâs'tan gelen nakillerin bir kısmında olayı takip eden günlerde Hz. Âişe'nin evinde iken Hz. Peygamber'in Ebû Bekir'e imamlık görevi vermesine ilişkin bir ayrıntı mevcuttur. Buna göre Hz. Peygamber, Ebû Bekir'e imamlığa geçmesini haber etmiştir. Bunu duyan Hz. Âişe, babası Ebû Bekir'in Peygamberin makamına geçerse ağlamaktan sesini işittiremeyeceğini söylemiş Hz. Peygamber yine de, "Ebû Bekir'e haber edin namaz kıldırın" buyurmuştur. Ebû Bekir de kalkıp namaz kıldırmıştır. Hz. Peygamber o sırada kendisinde bir hafifleme hissetmiş ve mescide gelerek -Ebû Bekir hemen geri çekilse de- Hz. Peygamber onun yanına durmuş, Ebû Bekir de kıraate devam etmiştir.⁶⁰

2. Ledûdun Anlamı ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi

2.1. Ledûd veya Ledid Nedir?

Ledûd, tedavi amacıyla ağzın her iki iç yanından bir şeyi akıtarak vermektir. Şayet bu işlem ağzın ortasından yapılırsa buna vecûr denilme-

⁵⁶ İbn Hibbân, *Sîre*, 14/544; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 4/9-10; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/225; Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 8/353; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 17/513; Buhârî "Megazî" 83; "Tıp" 21, "Diyât" 14, 21; Müslim, "Selam" 85; Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, 4/255;374

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/209; Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâîl el-Bûsîrî, *İthâfu'l-Hiyere bi-Zevâ'idü'l-Mesânidi'l-Aşere* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999), 2/89.

⁵⁸ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 4/9-10.

⁵⁹ Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 8/257, 3096.

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* 1/209; Bûsîrî, *İthâfu'l-Hiyera*, 2/89; Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 8/353; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 17/513.

ktedir.⁶¹ Burundan yapılmasına da neşûk/se'ût ismi verilmektedir.⁶² Bu tanımı, kişinin acı çektiği anda ağzının yanından aldığı sıvı şeklinde biraz daha daraltanlar da vardır.⁶³ Keza bu yöntemin katı maddelerle de yapılabileceği, bu durumda ise parmakla hastanın boğazına akıtılarak tatbik edildiği belirtilmektedir.⁶⁴ Ledûd yönteminin yedi hastalık için kullanıldığı ve bu hastalıklara iyi geldiği; bunlardan birinin felce benzer uyuşukluk, diğerinin kalp rahatsızlığı, bir diğerinin de zatülcenp olduğu ifade edilmektedir. Kust, vers ve milhu'd-dirânî gibi ürünlerle yapıldığı kaynaklarda geçmektedir.⁶⁵ Bunun dışında bazı rivayetlerde kuru hurmanın da ledûd yöntemiyle kalp hastalarına tatbik edilmesinin bizzat Hz. Peygamber tarafından bazı sahâbîlere tavsiye edildiği bilinmektedir.⁶⁶

Tanımı üzerinden bakıldığında ledûd -ya da ledîd-in bir ilaç değil, ilacın tatbik edildiği bir yöntem olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple bu işlemin kabulü ya da reddi ile ilgili rivayetler iki başlık üzerinden ele alınmalıdır. Bunlardan ilki; bir tedavi yöntemi olarak ledûd işleminin, diğeri ise ledûd işleminde kullanılacak maddenin kabulü ya da reddidir. İlk seçeneğe bakılacak olursa Hz. Peygamber'in dağlama yerine tekmîdi, muska yerine sa'ûtu, üfleme yerine ledûdu tercih etmek gerektiğine dair beyanları mevcuttur.⁶⁷ Keza zatülcenp hastalığı için de ledûd yöntemi ile verilen ilaçların fayda sağlayacağına dair hadisler çokça bulunmaktadır.⁶⁸ O halde başta Nevevî olmak üzere bazı isimlerin ledûd işleminin mahiyetine ve hoş karşılanmamasına yönelik başlık açmaları⁶⁹ ve burada

⁶¹ Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ʿAyn*, nşr. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâfî (Beirut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 8/9; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Çaribu'l-Hadîş*, nşr. 'Abdullâh el-Cebbûrî (Bağdat: Matba'atu'l-ʿÂnî, 1397/1977), 2/81; Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Hattâbî, *Çaribu'l-Hadîş*, nşr. Abdulkerîm İbrâhîm el-ʿAzbâvî (Dimeşk: y.y., 1402/1982), 1/195.

⁶² Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, nşr. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-ʿArabî, 2001), 11/124.

⁶³ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *Mesâ'ilü Ahmed b. Hanbel* (Kâhire: Dâru'l-Fârûk, 1434/2013), 410.

⁶⁴ Mûsâ Şâhin, *Fethû'l-mün'im şerhu Sahîh-i Müslim* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2002), 8/585. Ledûd hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Veli Atmaca, "Hadisler Çerçevesinde Cahiliyyede Majik Tedavi Geleneği'nin Kavramsal Boyutu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2010), 10, 1-40; Veli Atmaca, "Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları", *Hadis Tetkikleri Dergisi* (2011), 9/1, 67-94.

⁶⁵ Ebû Mervân 'Abdulmelik b. Habîb es-Sulemî, *el-ʿİlâc bi'l-Eğziye ve'l-E'sâb fi Bilâdi'l-Mağrib*, nşr. Muhammed Emîn ed-Danâvî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 33.

⁶⁶ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvud* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, t.y.), "Tıb" 12.

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9, 524- 525.

⁶⁸ Tirmizî, "Tıb" 28; Hâkim, *el-Müstedrek*, 5/284.

⁶⁹ Müslim'in bâb başlıklarını koyan ismin Nevevî olduğu düşünüldüğünde, "بَابُ كَرَاهَةِ التَّدَاوِي" şeklinde bir değerlendirmenin sahibinin de kendisi olduğu söylenebilir. Kezâ Tahâvî

makaleye temel olan rivayeti kullanmaları bir yöntem olarak ledûdun değil, onun içeriğinin ya da tatbik ediliş şeklinin tenkidi olmalıdır.

Hz. Peygamber'e son zamanlarında ledûd ile tedavi uygulanmasına dair hadislerin bir kısmında ilacın içeriği zikredilmezken; bazı rivayetlerde bunun zeytinyağı, udihindî ve vers (Yemen safranı) olduğu ifade edilmektedir.⁷⁰ Burada konunun anlaşılmasına katkı sağlayacak ince bir ayrıntı söz konusudur. Hz. Peygamber'in hastalığı esnasında onun yanında bulunanlar kendisinin zatülcenp olduğundan şüphelenerek bu ilacı ona vermişlerdir. En temel hadis kaynaklarına bakıldığında zeytinyağı ve üdihindînin (kust ya da gust da denilir) zatülcenp rahatsızlığı için kullanıldığı çok defalar zikredilmiştir.⁷¹ Ancak vers –yani yemen safranı– bitkisinin zatülcenbe iyi geldiğine dair bir malumat Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud ve Nesâî gibi eserlerde bulunmamaktadır. Aksine belki de hemen aşağıda da ifade edileceği üzere elbiseye sürüldüğünde cinsel isteği artırmasından da kaynaklı olarak Hz. Peygamber'in onun elbiselere sürülmemesi gerektiğine ilişkin beyanlarına yer vermişlerdir.⁷² Bununla birlikte vers bitkisinin zatülcenbe iyi geldiğine dair bütün rivayetleri⁷³ inceleyen hususî çalışmalarda söz konusu nakiller zayıf kabul edilmiştir.⁷⁴ Ayrıca yine aynı tarikle gelen rivayetin çok benzer versiyonlarında sadece üdihindi yer almaktadır. Bu sebeple vers bitkisi üzerinde durulması gerekmektedir.

Özellikle Yemen civarında bulunduğu ifade edilen vers, vücuda sürüldüğünde vücut lekeleri, kaşıntı ve çibana iyi geldiği bilinen bir bitkidir. Öyle ki yeni doğum yapmış kadınlar doğumdan sonra oturur ve hamilelikten kaynaklı yüzlerindeki lekeleri gizlemek için vers sürerlerdi.⁷⁵ Bu bitkinin içildiği takdirde cüzzam hastalarını iyileştirdiği kaynaklarda geçmektedir. Ağır bir ilaç olması sebebiyle dirhem büyüklüğünden daha fazla verilmemesi tavsiye edilmektedir. Yapısı ve bir kısım faydaları itibarıyla üdihindîyle benzerlik arz etse de daha çok dermatolojik sorun-

de “بَابُ بَيَانِ مُشْكَلِ اللَّدُودِ: مَا هُوَ؟ وَهَلْ يَجُوزُ لِلنَّاسِ أَنْ يُعَالِجُوا بِهِ لَعَلَّةَ مَا؟” şeklinde bir başlık seçmiştir.

⁷⁰ İbn Sa‘d, *Tabakât* 2/235; Ebû'l-Hasen ‘Alî b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâmî-Ş-Şâfi‘î*, nşr. ‘Alî Muhammed Mu‘âvved, ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubil-İlmiyye), 1419-1999, 14/ 92; Şihâbuddîn Ahmed b. ‘Abdilvahhâb b. Muhammed b. ‘Abdiddâim el-Kureşî en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Veşâiku'l-Kavmiyye, 1423), 18/372.

⁷¹ Buhârî, “Tıb” 10, 23; Müslim, “Selam” 87; Ebû Dâvûd, “Cenâiz” 15; Tirmizî, “Tıp” 28; Mâce, “Tıp” 13.

⁷² Buhârî, “Salât” 9; Müslim, “Hac” 2; Ebû Dâvud, “Menâsik” 33; Nesâî, Menâsik 28.

⁷³ Tirmizî, “Tıb” 28; İbn Mâce, “Tıb” 17.

⁷⁴ Muhammed b. Abdulhâdî Sindî, *Hâşiye ‘alâ Süneni İbn Mâce* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 2/348; Elbânî, *Sahîhu ve Da‘îfu Süneni't-Tirmizî*, 5/78.

⁷⁵ ed-Dârimî, *Sünen*, 1/247.

lara yönelik kullanıldığı görülmektedir. Elbiseye sürüldüğünde cinsel isteği arttırdığı da söylenmektedir.⁷⁶

Tüm bunlar düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in kendisine bu ilacı kimin verdiğini sorduktan sonra sinirlenerek, yapılan bu işlemin Habeş tıbbı olduğunu söylemesi – muhtemelen– sadece Yemen'de bulunan bu safranın ilaca katılması sebebiyledir. Zira Mekke ya da Medine'de bu bitki bulunmadığı gibi zatülcenp tedavisinde dahi vers kullanılmamaktaydı. Dolayısıyla Hz. Peygamber çiban ya da derma gibi bir rahatsızlık yaşamamıştır. Keza onun cüzzam hastalığına yakalanmadığı da bilinmektedir. Dolayısıyla o, bu tür hastalıklara iyi gelen ve aynı zamanda çok ölçülü verilmesi gereken bir ilacın kendisinden izinsiz verilmesine öfke duymuş olabilir. Ayrıca bazı rivayetlerde zatülcenp sebebiyle ölen kimse şehit olarak nitelenirken,⁷⁷ ele aldığımız rivayetin bazı versiyonlarında Hz. Peygamber'in kendisine zatülcenp hastalığının musallat olmayacağını, hatta bunun şeytandan geldiğini söylemesi de zıtlık arz etmektedir. Oysaki vers bitkisinin cüzzam tedavisinde kullanıldığı ve Hz. Peygamber'in de “Cüzzamlıdan, aslandan kaçır gibi kaçın.”⁷⁸ şeklinde yaptığı vurgulu ifadeler düşünüldüğünde kendisine ilaç verenlere bunu hatırlatma ihtimali de vardır. Yani sizin zatülcenp zannıyla verdiğiniz ilaç Habeş tıbbıdır ve aslında cüzzam için kullanılmaktadır. Böylesi bulaşıcı bir hastalığı Allah, nebisine reva görmeyecektir vurgusu yapmış olmalıdır.

Tüm bunların yanı sıra Hz. Peygamber'in mezkûr hastalığı birçok kaynakta hâsıra/خاصرة olarak ifade edilmektedir. Bu hastalığın ise şifasının da zaten sıcak suyla karıştırılmış bal olduğu dile getirilmektedir.⁷⁹

Netice olarak ledûd bir tedavi yöntemidir ve farklı maddelerle yapılagelmiştir. Hz. Peygamber bu tedaviyi hoş karşılayarak tavsiye etmiştir. Allah Resulü, daha ziyade cüzzam hastalarının tedavisinde dikkatli bir şekilde kullanılmasını dile getirdiği vers bitkisinin hiçbir ilgisinin olmadığı kendi rahatsızlığının iyileştirilmesi için yapılan ledûd işleminde kullanılmasından dolayı sinirlenmesi muhtemeldir.⁸⁰

⁷⁶ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbu'n-Nebevî* (Beirut: Dâru'l-Hilal, t.s.), 306.

⁷⁷ Ebû Dâvud, “Cenâiz” 15; Nesâî, “Cenâiz” 14.

⁷⁸ Buhârî, “Tıb” 19.

⁷⁹ Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed es-Süheylî *Ravdu'l-Ünüf fî Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li'bni Hişâm* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1412), 7/575.

⁸⁰ Versin zatülcenp için kullanıldığını belirten rivayetlerde ismi geçen Abdurrahmân b. Meymûn, rivayetin benzer tariklerinde bu bitkiyi zikretmemektedir. Ayrıca onun hafızası ile ilgili kusurlarının olduğu belirtilmektedir. Bu kişinin Habeş tarafından getirilen, ledûd yöntemiyle farklı hastalıkların tedavisi için kullanılan vers bitkisinin, zatülcenp için de kullanıldığını zannederek öylece nakletmiş olması ihtimal dâhilindedir.

2.2. Ledûd Olayında Rivayetler Üzerindeki Tasarruflarla İzah Edilemeyecek Tenakuzlar ve Değerlendirilmesi

Ledûd olayında yer alan ve yukarıda bahsi geçen başlıkları içeren rivayetlerin bir kısmı sıhhat kriterleri devreye sokularak çözüme kavuşturulmasının yanında zahiren tenakuz gibi görünen yönleri; ihtisâr, manen rivayet ya da umûm/husus ve mutlak/mukayyed gibi yöntemler işletilerek telif edilebilecek düzeydedir. Ancak olayın vukûunun kronolojisi üzerinden bakıldığında bazı başlıkların ilk bakışta anılandırılması zor gözükmektedir. Bunların bir tablo halinde verilmesi yerinde olacaktır.

MERHALELER	RİVAYETLERDEKİ FARKLI ANLATIMLAR	KAYNAK
Hz. Peygamber'in, eşi Meymûne'nin evine geçişi	Hastalığın bir anında geçmiştir.	Hâkim, <i>el-Müstedrek</i> , 4/225; Ebû Ya'lâ, <i>Müsnedü Ebî Ya'lâ</i> , 8/353; İbn Hacer, <i>el-Metâlibü'l-Âliye</i> , 17/513.
	İlk defa Meymûne'nin evinde rahatsızlanmıştır.	
Olay anında Hz. Peygamber'in durumu	Baygın haldedir.	Hâkim, <i>el-Müstedrek</i> , 4/225; Ebû Ya'lâ, <i>Müsnedü Ebî Ya'lâ</i> , 8/353; İbn Hacer, <i>el-Metâlibü'l-Âliye</i> , 17/513.
	Yarı baygın durumdadır.	Buhârî, "Megazî" 83, Tıb 21.
Ledûd Verme Kararının Alınış Şekli	Orada bulunanlar ortak karar almışlardır.	İbn Hişâm, <i>Sîre</i> , 6/66.
	Hz. Âişe itirazda bulunmuştur.	Belâzürî, <i>Ensâbu'l-Eşraf</i> , 4/9-10.
	Abbâs kendisinin vereceğini söylemiştir.	Beyhakî, <i>Delailü'n-Nübüvve</i> , 8, 257, 3096.
Zatülcenb teşhisini kim koydu.	Bu teşhisi Abbâs koymuştur.	Beyhakî, <i>Delailü'n-Nübüvve</i> , 8, 257, 3096.
	Ortak olarak bu teşhisi koymuşlardır.	İbn Hibbân, <i>Sîre</i> , 1/397, Hâkim, <i>el-Müstedrek</i> , 4/225; Ebû Ya'lâ, <i>Müsnedü Ebî Ya'lâ</i> , 8/353; İbn Hacer, <i>el-Metâlibü'l-Âliye</i> , 17/513.
	Abbâs, Zeyneb bt. Cahş ve Hz. Âişe bu kararı almışlardır.	Belâzürî, <i>Ensâbu'l-Eşraf</i> , 4/9-10..
Hz. Peygamber'in ilaca tepkisi	Sözel olarak vermeyin şeklindedir.	Nesâî, <i>Sünenü'l-Kübrâ</i> , 4/255, 374.
	İşaretle vermeyin şeklindedir.	Buhârî, "Megazî", 83, Tıb 21, Diyât 14, 21; Müslim, "Selam" 85; İbn Hibbân, <i>Sahîh</i> , 14/544; Belâzürî, <i>Ensâbu'l-Eşraf</i> , 1, 451.
Hz. Peygamber ilaç verildiğini nasıl anladı	Kendine gelince fark etmiş ve "Bana kim verdi" buyurmuştur.	Tirmizi, "Tıb" 12.
	Ağızındaki kırıntılardan ilaç verildiğini anlamıştır.	Hâkim, <i>el-Müstedrek</i> , 4/225; Ebû Ya'lâ, <i>Müsnedü Ebî Ya'lâ</i> , 8/353; İbn Hacer, <i>el-Metâlibü'l-Âliye</i> , 17/513; İbn Hibbân, <i>Sîre</i> , 1, 397.

Ledûd olayı; öncesi, olay anı ve sonrası itibarıyla farklı muhtevaya sahip rivayetler üzerinden bize nakledilmektedir. Bunlardan bir kısmı senet odaklı hadis sıhhat kriterleri işletilerek eleme yoluna gidilebilecek türdendir. Ancak böylesi bir durumda mefhum olarak olayın tasvirine muvafık ve bizatihi hadiseye ışık tutabilecek hüviyette nakillerin bir kısmı devre dışı kalmaktadır. Bu bağlamda gerek hadis gerekse siyer ve tarih kaynaklarındaki bütün rivayetler birlikte mütalaa edilir ve buna göre değerlendirmeler yapılabilirse mesele daha kolay açıklığa kavuşturulabilir.

Konuya dair rivayetlere senet değerlendirmeleri yanında metin odaklı bakıldığında aktarımları itibarıyla biri diğerine zıt gözüken hususların olduğu açıktır. Bahse konu tenakuzlar kimi zaman olayın anlatımındaki ihtisâr ve genişliğe göre zahirî nitelik arz ederken, bir kısım teâruzlar ise daha keskin ve ilk etapta biri diğerine doğrudan zıt görünecek mahiyettedir. Bunların kısa bir değerlendirmesini yapmak bir yönüyle zorunludur.

Olayın meydana geliş sırasını takiben zikredilecek olursa Hz. Peygamber'in eşi Meymûne'nin evine geçişi ve hastalığının başlangıcı noktasındaki metin farklılıkları ile baygın ya da yarı baygın olduğuna ilişkin biri diğerine zıt nakiller; Hz. Âişe ve Esmâ bt. 'Umeyys olmak üzere iki farklı sahâbiden gelmektedir. Bu zaviyeden bakıldığında her ikisinin olaya şahit ve dâhil oldukları zaman dilimi farklı olabilir. Dolayısıyla onlardan her birinin Hz. Peygamber'in rahatsızlığını daha önce fark etmiş olması muhtemeldir.

Ledûd işleminin yapılmasına ilişkin kararı alan kimsenin kimliği noktasındaki farklı aktarımların hepsi aslında biri diğerini tamamlayan metinlerdir. Zira bu kararı Abbâs'ın aldığını söyleyen metinleri, onun öncülüğünde yaptıklarını söyleyen metinler tamamlarken, bu rivayetleri de birlikte karar verdik diyen nakiller desteklemektedir. Hatta ayrı rivayetlerde Hz. Âişe'nin ilaç verilmesine karşı çıktığına dair nakiller bile ortamda var olan kararsızlığın göstergesi olarak yorumlanabilir. Zira ilacı verin diyenin Abbâs olduğunu söyleyen metinlerle mezkûr metinler zıt gibi görünse de orada bulunanların karar almakta ne kadar zorlandıklarını göstermektedir. Dolayısıyla ortamda ne yapılacağı konuşulurken karşılıklı fikir alışverişinin olduğu, düşüncelerin değiştiği anlaşılmaktadır. Aynı durum zatülcenp teşhisinin konuluş sürecinde de geçerlidir. Zira rivayetlerde, Hz. Peygamber'in hastalığının ne olabileceği hususunda ilk fikri söyleyen kişinin kim olduğundan bağımsız olarak orada bulunanların bunu onayladığı görülmektedir. Dolayısıyla eşleri tarafından bu işi yapanın Abbâs olduğu şeklindeki nakilden, aslında yapılan istişarede

Abbâs'ın da bulunduğu, ancak ilaç verilmesi esnasında oradan ayrıldığı, Hz. Peygamber'in tekrar kendine gelip olayı soruşturması sırasında yeniden oraya girdiği anlaşılmaktadır. Kirmânî (öl.),⁸¹ Aynî (öl.),⁸² Kastallânî (öl.)⁸³ ve Süyûtî (öl.)⁸⁴ gibi isimler ledûd fikrini vermekle ledûd uygulanırken orada olmanın aynı şey anlamına gelmediğini, dolayısıyla bir zıtlığın da bulunmadığını ifade ederler.

Hız. Peygamber'in ilaç verilirken gösterdiği tepkinin sözel ya da ima ile olması durumu tamamen anlatıcının tasarrufuna dayalı bir durumdur. Zira örneğin Hz. Âişe'den gelen farklı nakillerin bir kısmında Hz. Peygamber'in bu reddini sözel olarak ifade ettiği,⁸⁵ bir kısmında ise işaretle ilaç vermemelerini tembihlediği⁸⁶ görülmektedir. Hadislerde bir şeyi işaretle kabul ya da ret durumunun sözel ifade yerine geçtiği gerçeği de⁸⁷ ya da yapılması istenmeyen bir hareketin “Yapmayın” yerine “فَلَا تَقُولُوا /Söylemeyin” şeklinde belirtildiği⁸⁸ düşünüldüğünde bahse konu aktarımlardaki lafız farklılıkları, olayın vukûu noktasında bir değişiklik doğurmayacaktır. Diğer taraftan Hz. Peygamber kendine geldiğinde ledûd yapıldığını anladığı ya da ağızındaki ilaç kırıntılarından bunu fark ettiğine ilişkin metinlerin hepsi tezat teşkil etmek şöyle dursun kanaatimizce birbirlerini destekleyen metinlerdir. Zira yukarıdaki rivayetlerde Hz. Peygamber'in baygın veya yarı baygın olduğu şeklinde farklı tespitler bulunmaktadır. Baygınlık geçirmemek için yüzüne su çarpmasına rağmen şuurunu kaybettiği nakledilmektedir. O anki rahatsızlığı ifade edilirken hâsıra adı verilen anlık bilinç kaybına sebep olan ateşli bir hastalıkla ilişkilendirilmesi ve bu sürecin ne kadar sürdüğüne dair net bir ifadenin olmaması Hz. Peygamber'in bilinci yerindeyken ama kötü bir durumdayken işaret ya da birkaç kelime ile ilaç vermemelerini istediği belirtilmektedir. Ardından baygınlık geçince ilaç verdiklerini, Hz. Peygamber kendisine gelince de bir şekilde bunu fark ettiğini göstermektedir. Zaten bilinç kaybı yaşamamış olsaydı, ilaç verildiğini sonradan fark etme

⁸¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, t.y.), 16/247.

⁸² Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 18/73.

⁸³ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr Kastallânî, *İrşadü's-Sâri li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ, 1323), 6/471.

⁸⁴ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dîbâc 'alâ Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Riyad: Dâru İbn Affân, 1996), 5/223.

⁸⁵ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4/255, 374.

⁸⁶ Buhârî, “Megazî” 83; “Tıb” 21, Diyât 14, 21; Müslim, “Selam” 85; İbn Hibban, *Sahîh*, 14/544; Belzuri, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 4/9-10.

⁸⁷ Mahmut Kavaklıoğlu, “Sergilediği Beden Dili Açısından Hz. Peygamber”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2004) 3/6, 65.

⁸⁸ Dârimî, *Sünen*, 2/882.

gibi bir durum hâsıl olmazdı ve “Ben size dememiş miydim!” şeklinde bir azarlama gerçekleşmezdi.

Bu meselenin anlaşılmasına doğrudan katkı sağlayacak belki de en değerli malumat ilacın Habeşistan bölgesinden gelen bir yöntemle hazırlanmış olduğuna dair ayrıntıyı barındıran rivayetlerdir. Zira ledûdun yukarıda izaha çalışılan anlamı ve peygambere uygulanan şeklini kavrayabilmek adına Hz. Peygamber’in bu tedavi yönteminin kullanılmasına verdiği tepkiyi görmek gerekmektedir. İbn Hacer (öl. 852/1449) de bu duruma işaret ederek Hz. Peygamber tedaviye değil, yanlış teşhis üzerine uygulanmaya çalışılan ilaca karşı çıktığını öne sürmektedir.⁸⁹ Hz. Peygamber kendisine istemediği halde bu işlemi uygulamaları kadar, yanlış bir teşhisle yanlış bir ilaç ve tedavi usulünü tatbik etmelerine öfkelenmiş olmalıdır.

Hz. Peygamber’in zatülcenp hastalığı hakkında yaptığı yorumlamalara gelince rivayetlerden bir kısmında var olan bir ayrıntı dikkat çekmektedir. Kendisi hastalığının bir anında bu hastalık sebebiyle akli melekelerini kaybetmek hususunda Allah’a sığındığını belirtmektedir.⁹⁰ Ayrıca İbn Hacer’in zatülcenbin iki türünden bahsetmesi ve bunlardan birini bilinç kaybına yol açması muhtemel şiddetli ateşli bir hastalık olarak nitelenmesi de⁹¹ bu durumu teyit etmektedir. Aynı zamanda Hz. Peygamber’in hastalığına yine ateş ve bilinç kaybı yaşatan “hâsıra” isminin verilmesi de konuyu daha da netleştirmektedir. Peygamberlik müessesesinin en önemli sıfatlarından biri olan fetânet vasfının kaybolmasından duyduğu endişe Hz. Peygamber’i Allah’ın kendisini böylesi bir hastalığa duçar bırakmayacağı temennisini dile getirmeye götürmüş olmalıdır.⁹² Değilse zatülcenp hastalığının bizatihi kendisine böylesi bir anlam yüklemesi düşünülemez. Çünkü rivayetlere bakıldığında bu hastalığa yakalanmış çocuklara uygulanan yanlış tedavi yöntemini düzelterek bizzat üdihindî ile ledûd yapılmasını öneren yine kendisidir.⁹³ Öyle ki bazı rivayetlerde zatülcenp sebebiyle ölen kimsenin şehit kabul edileceği de yer almaktadır.⁹⁴ Dolayısıyla Hz. Peygamber bu hastalığı değil, hastalıktan kaynaklanabilecek etkileri Allah’ın kendisine reva görmeyeceğini kastetmiştir. Bu hastalığın “Şeytandan” olarak nitelenmesi de bu zaviyeden görülmelidir.

⁸⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 12/774-775.

⁹⁰ İbâre şu şekildedir: “شَدَائِدُهُ وَمَكْرُوهَاتُهُ وَمَا يَحْصُلُ لِلْعَقْلِ”

⁹¹ İbn Hacer *Fethu'l-Bârî*, 12/774-775.

⁹² Zaten İslâm uleması da peygamberlerin cünûndan sâlim olduklarını beyan etmişlerdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber Allah’ın kendisini bu hal üzere imtihan etmeyeceğini dile getirmek istemektedir.

⁹³ Buhârî, “Tıb” 26.

⁹⁴ Ebu Dâvûd, “Cenaiz” 15.

Ağzı açık kaplardan şeytanın yemesi,⁹⁵ safların arasına şeytanın girmesi⁹⁶ ya da safta kişinin önünden geçenin şeytan olduğu⁹⁷ gibi rivayetlerde de görüldüğü üzere yapıldığında şeytanın hoşuna gidecek işler sanki fâili oymuş gibi zikredilebilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in, aklî melekelerini kaybetmesinin sonuçlarını şeytan ile ilişkilendirmesi de bu minvalde değerlendirilmelidir.

Hz. Peygamber'in ümmetine olan şefkati ve onların hatalarına yönelik affediciliğin örnekleri hadis literatüründe sayılmayacak ölçüde çoktur. *“Sen onlara sırf Allah'ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi.”* âyetinin⁹⁸ yansıması olarak -özellikle de şahsıyla alakalı meselelerde- hiçbir zaman sert tepki göstermemiştir. Bununla birlikte dinî meselelerde Allah'ın ve şahsının emirlerine gevşeklik gösterildiği durumlarda yahut bahse konu emirlerin ifası geciktirildiğinde ise *“Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun.”* âyeti⁹⁹ gereği bir mübellîğ vasfıyla yeri geldiğinde sert tepkiler verebilmiş, ilâhî emrin ashab üzerinde tecelli edebilmesi için de insanî tepkilerle onları eğitmiştir. Bir kişiyi teyemmüm alabileceksen soğuk havada abdest almaya zorlayanlara, *“Adamı öldürdüler. Allah da onları öldürsün.”* buyurarak¹⁰⁰ öfkesini çok net belirtmiş ve bir ruhsatı harama çevirenlere bu şekilde vurucu bir ikazda bulunabilmiştir. Hac için ihrama giren bazı Müslümanlara, *“Haccınızı umreye çevirin.”* şeklinde emir verdiği halde bunu iki sefer erteleyenlere, *“Emir verdiğim halde bana tâbi olunmuyorsa nasıl kızmayayım.”* şeklinde öfkesini bizzat belirtmiştir.¹⁰¹ Keza -ibadet düşüncesiyle yapsalar bile- bazı ruhsatları kendilerine yasak kılan bir kısım sahâbeyi, *“Benim sünnetimden yüz çeviren yolunu terk etmiş olur.”* buyurarak ağır bir şekilde uyardığı olmuştur.¹⁰² İslâmı seçtiğini söylediği halde ona inanmayarak savaşta karşısındakini öldüren sahâbîye uyarısı o kadar serttir ki, mezkûr sahâbî kendisini, *“Keşke o ana kadar Müslüman olmasaydım”* demekten alı koyamamıştır.¹⁰³

Hz. Peygamber'in ashaba yönelik bazı tepkileri sözde kalmamış ve

⁹⁵ Buhârî, “Eşribe” 18; Müslim, “Eşribe” 124, 125; Tirmizî, “Eşribe” 19.

⁹⁶ Ebû Dâvûd, “Salât” 93, 98.

⁹⁷ Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *Musanefu Abdurrezzak* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 2/15.

⁹⁸ Âl-i İmran 3/159.

⁹⁹ Mâide 5/67.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, “Tahare”, 125, İbn Mâce, “Tahare”, 93; Dârimî, “Vudu”, 70.

¹⁰¹ İbn Mâce, “Menâsik”, 41; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/286.

¹⁰² Buhârî, “Nikâh”, 1; Müslim, “Nikâh”, 3.

¹⁰³ Buhârî, “Megâzî” 45, “Diyât”, 2; Müslim, “İman”, 159.

bunları fiili cezalandırmalar da takip etmiştir. Tebük Seferi'ne katılma emrini geciktiren bir kısım ashâbı elli gün süreyle cezalandırması bu konuda net bir örnektir.¹⁰⁴ Bu ve buna benzer birçok misal, dinî meselelerde özellikle de kendi emir ve yönlendirmelerine karşı gelindiğinde Hz. Peygamber'in müdahalelerinin çok daha keskin ve sorunu uzatmadan çözücü mahiyette olduğunu göstermektedir. Ledûd hadisesindeki durum da bunun bir benzeridir. Hz. Peygamber kendisine ilacın verilmemesini işaret etmiş ya da söylemiş, etrafındakiler ise -her ne kadar iyi niyetli de olsalar- bunu dinlemeyerek ve kendi teşhisleri üzerinden ilacı ona vermişlerdir. Hz. Peygamber de gücünü toplayıp biraz rahatladığında öfkесinin yansımasını belli etmek ve yaptıklarının karşılığı olarak tepkite bulunmak adına böyle davranmış olmalıdır. Bazı İslâm âlimleri de böyle düşünmektedir.¹⁰⁵ Yani Hz. Peygamber eşleri arasında yaşanan başka tartışmalar sebebiyle nasıl helal olan bal şerbetini içmeyi kendisine haram kılıp,¹⁰⁶ Allah tarafından uyarılacak kadar¹⁰⁷ öfkeleniyse burada da eşlerine ilacı içirecek şekilde öfkelenmiş olması muhtemeldir.

Sonuç

Bazı müellifler Hz. Peygamber'in vefatından önce yakalandığı hastalığı esnasında iyileşmesi için ona ilaç verilmesini, yakınları tarafından zehirlenmesi şeklinde yorumlamıştır. Biz de bu iddialardan hareketle söz konusu olayın hadis, siyer ve tarih kaynaklarında nasıl anlatıldığını tespit etmeye çalıştık. Tespitlerimize göre Hz. Peygamber'e ledûd olarak isimlendirilen ve o dönem bilinen bir tedavi yöntemi kullanılarak çeşitli bitkilerden meydana gelen bir karışım verilmiştir. Yani ledûd; bir ilaç ismi olmayıp bizatihi tedavi yöntemidir. Dolayısıyla meseleye dayanak teşkil eden rivayetler içerisinde ledûdu öven ve kerih gören anlatımların olması bu yöntemi uygularken kullanılan ürünlere yöneliktir. Zâtülcenp hastalığı ise farklı türleri bulunan bir rahatsızlıktır. Bunlardan biri de aklî melekelerin kaybına sebebiyet veren ve belirtilerinden biri şiddetli ateş olması sebebiyle "hâsıra" olarak da isimlendirilen türüdür.

Netice olarak Hz. Peygamber bir yöntem olarak ledûda değil muhtemelen kendi rahatsızlığına yönelik konulan teşhisin yanlışlığına ve kullanılan ilaca karşı tepki göstermiştir. İlacı vermemelerine yönelik yönlendirmesine karşın bunu dinlemedikleri ve Hz. Peygamber'in fetâ-

¹⁰⁴ Örnekler için bk. İhsan Arslan, "Sahabenin Olumsuz Davranışları Karşısında Hz. Peygamber'in Tavrı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/3 (2002), 122-147.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 12/774-775; Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 18/73.

¹⁰⁶ Buhârî, "Talak" 6.

¹⁰⁷ et-Tahrîm 66/1.

net sıfatına hâlel getirecek bir rahatsızlığı ona yakıştırdıkları için de -in-sânî bir tepki olarak- öfkelenmiş olmalıdır. Bunun sonucunda da İslâm ulemasının genel ve haklı kabulü üzere kendisinin emrine -iyi niyetli de olsa- karşı gelinmesi sebebiyle bir tedipte bulunmuş ve orada bulunanlara da ilaçtan içirmiştir. İlacın verilme kararında muhtemel payı olsa da ilacın verildiği sırada ortamda bulunmayan Abbâs'ı ise affetmiştir.

Hız. Peygamber'in zehirlendiği ya da etrafındaki en yakınlarına dahi güveninin kalmadığı şeklindeki iddialar ise bir aşırı yorumun da ötesinde hayal mahsulüdür. Ehl-i sünnet ulemasına ait hiçbir kaynakta bu iddianın yer almaması ve hiçbir imânın dahi bulunmaması; birtakım Şîf kaynaklarındaki bazı kıl yaklaşımlara ise, yine Şîa'ya ait eserlerin çoğunda itibar dahi edilmemesi, burada yapılanın tarihin geriye dönük kötü bir kurgusundan ibaret olduğunu göstermektedir. Rivayetlerde eşlerinden ilacı içmeye yönelik herhangi bir tepkinin olmaması, ilacı içtikten sonra hiçbirinin herhangi ciddi bir rahatsızlık geçirmemesi de iddia edilenin tutarsızlığına bir diğer karinedir.

Hız. Peygamber'in en yakınlarındakine bile güvenmediği şeklinde ikincil bir yorumlamaya mesned kıldıkları rivayetlerin yer aldığı aynı kaynaklarda bu olayın ardından vefat edeceği ana kadar Allah Resûlü'nün eşi Hz. Âişe'nin yanında kaldığı bilgisinin göz ardı edilmesi de böylesi yaklaşımların açık kalan yanlarındandır. Siyasî bazı sebeplerle bu olayı ilişkilendirenlerin Hz. Âişe'nin imamlığı babasına vermek istememesi, aksine Hz. Ömer'e tevdi edilmesini temenni etmesine ilişkin nakilleri de göz ardı ettikleri düşünüldüğünde var olan malzemelerden taraflı seçici bir yöntem benimsendiği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Kahire: Müessesetu Kurtuba, t.y.
- 'Âmilî. es-Seyyid Murtezâ *es-Sahîh min Sîreti'n-Nebiyi'l-A'zam*. Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 2007.
- Arslan, İhsan. "Sahabenin Olumsuz Davranışları Karşısında Hz. Peygamber'in Tavrı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2002), 119-149.
- Atmaca, Veli. "Hadisler Çerçevesinde Cahiliyyede Majik Tedavi Geleneği'nin Kavramsal Boyutu". *Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2010), 10/1, 1-40.
- Atmaca, Veli. "Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* (2011), 9/1, 67-94.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

- Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ud. *Tefsîru'l-Ayyâşî*. tash. Seyyid Hâşim Resulî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *el-Ensâbu'l-Esrâf*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâilü'n-Nübüvve*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühre b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bûsîrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr. *İthâfî'l-hıyere bi-zevâ'idü'l-mesânîdi'l-âşere*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999.
- Caetani, Leone. *İslâm Tarihi*. trc. Hüseyin Câhid. İstanbul: Tanin Matbaası, 1926.
- Dabashi, Hamid. *Şiizm Bir Protesto Dini*. trc. Belgin Çallı. İstanbul: Yarın Yay., 2015.
- Demircan, Emine. *Hız Peygamber'in Vefatı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Doğrusözlü, Zekeriya. "İmâmiyye Şiası Kaynaklarında Hz. Muhammed'in Ölümü İle İlgili Spekülasyonlar". *İnönü Üniv. Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2020).
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvud*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, t.y.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1984.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-Luğa*, nşr. Muhammed 'Avd Mir'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*, nşr. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Güneş, Hüseyin. "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Vefatı". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (Ocak-Haziran 2019), 85-106.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Hattâbî, Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed el-Bustî. *Ğarîbu'l-Hadîs*. nşr. 'Abdulkerîm İbrâhîm el-'Azvâvî. Dimeşk, 1402/1982.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mevâridü'z-Zamân ilâ Zevâ'idü İbn Hibbân*. Dimeşk: Daru's-Sikâfeti'l-Arabiyye, 1992.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Metâlibü'l-'Âliye bi-Zevâ'idü'l-Mesânîdi's-Semâniye*. Riyad: Dâru'l-'Âsime, 1419.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve ahbâri'l-hulefâ*. Beyrut: el-Kütübü's-sikâfiyye, 1417.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Ğarîbu'l-Hadîs*. nşr. 'Abdullâh el-Cebbûrî. Bağdat: Matba'atu'l-Ânî, 1397/1977.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*. nşr. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ. Beyrût: y.y., 1410/1990.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *et-Tıbbu'n-Nebevî*. Beyrut: Dâru'l-Hilal, t.y.
- İşbilî, Ebû Muhammed Abdulhak. *Ahkâmü's-Seriyeti'l-Kübrâ*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşadü's-Sâri li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ, 1323.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibü'd-Derârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Mahmut Kavaklıoğlu, "Sergilediği Beden Dili Açısından Hz. Peygamber", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004), 49-80.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Basrî. *el-Hâvî'l-kebîr fi fihki mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i*. Beyrut: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 1419/1999.
- Meclisî, Muhammed Bâkır *Bihâru'l-envâr* Kum: İhyâu'l-Kutübi'l-İslamiyye, 1430/2008.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nuveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvahhâb b. Muhammed b. Abdiddâim el-Kureşî. *Nihâyetu'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Veşâiku'l-Kavmiyye, 1423.
- Öz, Şaban. "Siyer Anlatılarında Mezhebî İzdüşüm Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 2, (Temmuz-2017), 65-77.
- Sindî, Muhammed b. Abdulhâdî. *Hâşiye 'alâ Süneni İbn Mâce*. Beyrut: Dâru'l-cîl, t.y.
- Sulemî, Ebû Mervân 'Abdülmelik b. Habîb. *el-İlâc bi'l-Eğziye ve'l-Eşâb fi Bilâdi'l-Mağrib*. nşr. Muhammed Emîn ed-Danâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Süheylî, Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed. *Ravdu'l-Ünüf fi Şerhi's-Sîretü'n-Nebeviyye li'bni Hişâm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1412.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dîbâc 'alâ Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Riyad: Dâru İbn Affân, 1996.
- Şâhin, Mûsâ. *Fethü'l-Mün'im Şerhu Sahîhi-i Müslim*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2002.
- Şeybânî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Hasen. *Mesâ'ilü Ahmed b. Hanbel*. Kâhire: Dâru'l-Fârûk, 1434/2013.
- Taberî, Ebu Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid. Tarihu'r- rusûl ve'l-

mülûk. 11 Cilt. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1967.

Tanrıverdi, İsmail. "Hz. Peygamber'in (s.) Vefatı ve Defni". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 10 (Temmuz-Aralık 2021), 119-141.

Tekin, Arif. *Bilinmeyen Yönleriyle Hz. Muhammed'in Ölümü*. Ankara: Yurt Kitap Yayın, t.y.

Dewi Zephaniah Phillips' Critique of Theodicies

Dewi Zephaniah Phillips'in Teodise Eleştirisi

Yaşar TÜRK BEN

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi | Prof. Dr., Hitit University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim | Department of Philosophy and Religion
Dalı | Sciences
Çorum | Türkiye | Çorum | Turkey
yasarturkben@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-0379-5625



Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | İnceleme Makalesi | Article Types | Examination Article
Geliş Tarihi | 03 Şubat 2022 | Received | 03 February 2022
Kabul Tarihi | 11 Mart 2022 | Accepted | 11 March 2022
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2022 | Published | 30 June 2022

Bu makale daha önce "D.Z. Phillips'de Kö-tülük Problemi" adıyla Türkçe olarak yayınlanmış bir çalışmanın gözden geçirilmiş versiyonudur. Bkz. Felsefe Dünyası 53 (2011), 175-191.

This article is a revised version of a study previously published in Turkish under the title "The Problem of Evil in D.Z. Phillips". See Felsefe Dünyası 53 (2011), 175-191.

Atıf | Cite as

Türkben, Yaşar. "Dewi Zephaniah Phillips' Critique of Theodicies [Dewi Zephaniah Phillips'in Teodise Eleştirisi]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/1 (Haziran | June 2022, 75-92.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1067696>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Dewi Zephaniah Phillips' Critique of Theodicies

Abstract: The problem of evil, which is one of the important issues of contemporary philosophy of religion, is one of the important arguments expressed in the context of objection to the existence of God. This argument, which we can trace back to Epicurus, is by D. Hume, "Is God willing to prevent evil but not able to? Then He is powerless. Does he have the power but does not want to prevent it? So he wants evil to happen. If he is both able and good, then where does this evil come from?" It has been put forward in a question format that leaves a dilemma in the form of a question. Contemporary philosophers such as J. L. Mackie, on the other hand, argued that God's absolute goodness, might and existence of evil contradict each other, and argued that the three premises mentioned cannot coexist, and therefore the theistic God conception would be contradictory within itself. The problem of evil has been discussed by various philosophers from different aspects within the framework of the analytical philosophy tradition, which is one of the important philosophical schools of the modern period. In this context, logical positivism, which represents the first period of the analytical philosophy tradition and found its expression in Wittgenstein's first period work *Tractatus Logico-Philosophicus*, found all fields of knowledge meaningless, except verifiable factual propositions, on the grounds that they are metaphysical. Therefore, since the general issues of theism, especially the problem of evil, fall within the scope of the aforementioned metaphysical field, it has been declared as a meaningless and non-factual type of knowledge by logical positivism. However, in the process, the principle of strict verification fell out of favor and the theory of language games and the basic issues of theism of the second Wittgenstein period began to be evaluated within the "types of knowledge that can be talked about". According to the theory of language games, just as different games (there are different language games and each of them) have their own rules, language also has its own rules. Anyone who does not know the rules of football will have difficulty in understanding the game played, and someone who does not know the rules of the language will have difficulty in understanding the subject. D. Z. Phillips, one of the Wittgensteinian philosophers, also radically adapted the theory of language games to the philosophy of religion. He argues that religious belief is a language game of its own and has no relation to the factual field (non-realism). According to him, evaluating propositions such as "God is good" or "God is mighty" in philosophical or scientific contexts leads us to the wrong path. Since the language of the context in which they are expressed is different, it cannot be discussed within thought systems that have different language games such as philosophy, which has a unique language world. The problem of evil should also be evaluated in this context. In a statement that "God is good", "God" no longer refers to a particular object or person. Here, only a feeling of "trust" can be mentioned. Again, when it is said that "God has infinite power", "a feeling of refuge" can be mentioned. However, this does not indicate the existence of the "God" object. According to Hick, these statements of Phillips are expressions of atheism in a different way. Therefore, this is unacceptable from the point of view of theism, as it denies the very idea of god. Phillips criticizes the philosophical solutions to the problem of evil, especially Swinburne. In this context, he criticizes the free will defense of Phillips Swinburne and Plantinga from various perspectives. Again, he deals with the views that the existence of evil and the existence of God can be defended together, that is, theodicies one by one, and tries to show that they are not successful. He also criticizes the theodicy, such as "spiritual maturation theodicy", "atonement theodicy", "defense of cognitive limitation", which were put forward to respond to evil from the theist perspective, in

the context of different types of evil such as the holocaust, mental and physical suffering. Thus, he tried to evaluate and support the claim that the theism's statements about the problem of evil should not be seen as philosophical propositions from the perspective of Wittgensteinian language games.

Keywords: Philosophy of Religion, D. Z. Phillips, Evil, God, Omnipotent, Language Game.

Dewi Zephaniah Phillips'in Teodise Eleştirisi

Öz: Çağdaş din felsefesinin önemli konularından biri olan kötülük problemi, Tanrı'nın varlığına itiraz bağlamında dile getirilen önemli argümanlardan biridir. Epiküros'a kadar izini sürebildiğimiz bu argüman, D. Hume tarafından, "Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde O güçsüzdür. Gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor? O halde kötülüğün olmasını istemektedir. Hem gücü yetiyor, hem de iyi ise, o zaman bu kötülük nereden geliyor?" şeklinde ikileme bırakan bir soru formatında ortaya konulmuştur. J. L. Mackie gibi çağdaş filozoflar ise Tanrı'nın mutlak iyiliği, kudreti ve kötülüğün varlığının birbirleriyle çelişki arz ettiğini ileri sürerek bahsi geçen üç öncülün bir arada bulunamayacağını, dolayısıyla teistik Tanrı tasavvurunun kendi içerisinde çelişkili olacağını ileri sürmüşlerdir. Modern dönemin önemli felsefi ekollerinden biri olan analitik felsefe geleneği çerçevesinde kötülük problemi farklı veçhelerden muhtelif filozoflarca tartışılmıştır. Bu bağlamda özellikle analitik felsefe geleneğinin ilk devresini temsil eden ve Wittgenstein'in birinci dönem eseri *Tractatus Logico-Philosophicus* ile ifadesini bulan mantıksal pozitivizm, doğrulanabilir olgusal önermeler dışındaki tüm bilgi alanlarını metafiziksel olduğu gerekçesiyle anlamsız bulmuştur. Dolayısıyla başta kötülük problemi olmak üzere teizmin genel konuları bahsi geçen metafizik alanın kapsamına girdiği için mantıksal pozitivizm tarafından anlamsız ve olgu dışı bilgi türü olarak ilan edilmiştir. Ancak süreç içerisinde katı doğrulamacı ilkesi rağbetten düşmüş ve ikinci Wittgenstein döneminde ait dil oyunları kuramı ile teizmin temel meseleleri de "hakkında konuşulabilir olan bilgi türleri" içerisinde değerlendirilmeye başlamıştır. Dil oyunları kuramına göre değişik oyunların (değişik dil oyunları vardır ve bunların her birinin) kendine özgü kuralları bulunduğu gibi, dilin de kendine özgü kuralları vardır. Futbol kurallarını bilmeyen kimse oynanan oyunu anlamakta güçlük çekeceği gibi, dilin kurallarını bilmeyen kimse de bahsedilen konuyu anlamakta güçlük çekecektir. Wittgensteinci filozoflardan D. Z. Phillips de dil oyunları kuramını radikal bir şekilde din felsefesine uyarlamıştır. O, dinî inancın kendine özel bir dil oyunu olduğunu ve olgusal alanla ilişkisi bulunmadığını (non-realism) ileri sürmektedir. Ona göre "Tanrı iyidir" veya "Tanrı kudret sahibidir" gibi önermelerin felsefi ya da bilimsel bağlamlar içinde değerlendirilmesi bizi yanlış bir yola sürükler. Bunların ifade edildiği bağlamın dili farklı olduğu için kendine özgü bir dil dünyasına sahip olan felsefe gibi farklı dil

* Bu makale, Kıraat-Hadis ilişkisi bağlamında geniş kapsamda hazırlamayı planladığımız çalışmanın bir parçasıdır. Bu vesileyle evvela bu makaleyi kaleme alma hususunda bana yol gösteren ve çalışmanın her aşamasında kıymetli katkılar sunan hocam Prof. Dr. Kadir Demirci'ye ve makaleyi okumak suretiyle sunmuş olduğu değerlendirmelerden yararlandığım Dr. Öğr. Üyesi Recep Ertuğay hocama teşekkür ederim. Her ne kadar işaret etmiş olduğu hususların tamamını metne yansıtmasam da önerilerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Enes Topgül hocama ve hemen her akademik çalışmamda olduğu gibi bu çalışmaya da son hâlini verme noktasında yardımlarını esirgemeyen eşim Hilal Nur Hanım'a müteşekkirim.

oyunlarına sahip düşünce sistemleri içerisinde tartışılmaz. Kötülük problemi de bu bağlamda değerlendirilmelidir. “Tanrı iyidir” şeklindeki bir ifadede artık “Tanrı” belli bir nesneye veya bir kişiye işaret etmez. Burada ancak bir “güven” duygusundan söz edilebilir. Yine “Tanrı sonsuz güç sahibidir” denildiği zaman “bir sığınma duygusundan” bahsedilebilir. Ancak bu “Tanrı” objesinin varlığına işaret etmez. Hick’e göre Phillips’in bu ifadeleri, ateizmin farklı bir şekilde dile getirilmesidir. Dolayısıyla bu, teizm açısından zati tanrı tasavvurunu yadsıdığı için kabul edilemez. Phillips başta Swinburne olmak üzere kötülük probleminde felsefi olarak getirilmiş çözümleri eleştirmektedir. Bu bağlamda Phillips Swinburne ve Plantinga’nın benimsediği özgür irade savunusunu da çeşitli açılardan eleştirmektedir. Yine o, kötülüğün ve Tanrı’nın varlığının birlikte savunulabileceğine dair görüşleri yani teodiseleri teker teker ele almakta ve bunların başarılı olmadıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. “Ruhsal olgunlaşma teodisesi”, “kefarete teodisesi”, ““idrak sınırlılığı savunması” gibi teist perspektiften kötülüğe bir cevap verme amacıyla ileri sürülmüş olan teodiseleri de holokost, zihinsel ve fiziksel acılar gibi farklı kötülük türleri bağlamında ele alarak çeşitli açılardan eleştirmektedir. Böylece o, teizmin kötülük problemi ile ilgili ifadelerinin felsefi birer önerme olarak görülmemesi gerektiği iddiasını, Wittgensteinci dil oyunları perspektifinden değerlendirmeye ve desteklemeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, D. Z. Phillips, Kötülük, Tanrı, Kadir-i Mutlak, Dil Oyunu.

Introduction

The existence of distress and suffering in the world is a fact. While some of these sufferings affect individuals, some of them affect society, such as the genocide in Bosnia. Countless pains and troubles caused by natural disasters, or man-made evils such as violence and cruelty lead people to certain feelings and thoughts. While the person who is exposed to these disasters is trying to get rid of them, he tries to mentally question everything that is happening (Yaran, 1997, 8). These “evil” events are also questioned and evaluated in terms of belief in God. Discussions about the problem of evil are very old in the history of thought. However, it was D. Hume who systematically stated that the claims of theism on the subject were not logically consistent (Hume, 1979, 165). For Phillips, the Epicurean objections cited by Hume have yet to be answered. Hume who maintains that defending God’s goodness, power, and the existence of evil together will leave people in a dilemma, argues by questioning: Does God want to prevent evil, but he is not able to? If so, then he is powerless. Does he have enough power, but he does not want to prevent evil? Thus, he wants evil to happen. If so, then he is both able and good, then why do evils occur? (Hume, 1979, 165)

Following Hume, one of the contemporary philosophers J. L. Mackie poses the problem as follows: a) God is omnipotent, b) God is wholly good, and c) yet evil exists. Mackie and other thinkers who object to theism

see that there is a contradiction between these two propositions (Mackie, 1982, 150). Since a rational person cannot defend both contradictory propositions, he must either accept that his beliefs are contradictory or give up one of these propositions if he does not want to commit a logical error. It would be unreasonable to defend two propositions in question at the same time. Atheistic thinkers argue that the existence of phenomena and events that can be called “evils” cannot be denied by someone who remains within the boundaries of logic and experiment, and therefore, the claim that “God is almighty” should be abandoned (Yaran, 1997, 38–39). In addition, theist philosophers maintain that the existence of evil and an omnipotent and wholly good God can be defended together.

According to Phillips, a philosopher who has views of Wittgenstein's philosophy with regard to the subject we will examine, propositions about God should not be evaluated as philosophical propositions. Rather, they should be addressed within their own “language game” because religious statements cannot be evaluated like philosophical and scientific propositions. However, if theism is seen as a philosophical theory, as theists claim, then defending the existence of evil together with the existence of God will create a contradiction (Phillips, 2005, 197). After briefly mentioning Phillips' views on why theism is not a theory, we will try in this study to address and scrutinize his claims about what kind of logical inconsistencies would arise if it were seen as a theory.

The Nature of Religious Propositions

In the 20th century, a movement called “logical atomism” has emerged from the teachings of philosophers such as Berkeley, D. Hume, Bertrand Russell, and L. Wittgenstein. Following Hume's thought, they divide propositions into “propositions about relations between ideas” and “propositions about factual situations”. Propositions in the first-class consist of a priori propositions of logic and mathematics. The propositions in question are accepted as necessary and certain since they are analytical. Nonetheless, it is argued that empirical propositions about facts and events are “possible” but imprecise (Ayer, 1988, 9; Turgut, 1989, 73). To demonstrate the validity of these propositions, the principle of “verification” has been accepted. Propositions that do not comply with this principle are labeled as metaphysical.

In his first work, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein put forward views close to the ideas of philosophers belonging to the “verificationist” school. To the descriptive theory of meaning, he argues that we should be silent about what we cannot describe (That whereof we cannot

speak, thereof we must remain silent). Thus, according to this approach, we can say nothing about religious and theological matters (Wittgenstein, 2008, 171–173). Religious expressions become subjects that are “not even worth talking about.” Wittgenstein mainly abandoned these views in the second part of his intellectual life. During this period, he wrote his *Philosophical Investigations*. Wittgenstein talks about “language games” here (Wittgenstein, 2005, 32). Accordingly, just as different games (there are different language games and each of them) have their own rules, the language also has its own rules. Anyone who does not know the rules of football will have difficulty in understanding the game played, and someone who does not know the rules of the language will have difficulty in understanding the subject.

Dewi Z. Phillips was a follower of Wittgenstein and adapted his ideas to the philosophy of religion. For him, the meaning of the predicates attributed to God in the propositions “God is the almighty” and “God is good” should be questioned first (Phillips, 2005, 103). For him, the evaluation of religious beliefs in general philosophical or scientific contexts leads us astray, because religious beliefs have a framework of their own, and are independent of other fields. Consequently, they are not open to justification or rejection (Phillips, 1970, 48).

By adapting Wittgenstein’s “language game” theory to the philosophy of religion, Phillips argues that religious belief is a language game peculiar to itself and has no relation to the factual field (Phillips, 2005, 197). Claiming the opposite, by trying to justify religious expressions on different levels of meaning, reveals a situation in which the uttered expressions cannot be understood at all. For him, it is not appropriate to compare religious expressions and claims with expressions used in other language games. To be able to talk about the existence of contradiction, there must be some conditions that are known since the time of Aristotle. However, it is not possible to talk about such a thing as the subject is in question. A conflict between two people can be valid if they are playing the same language game. For example, whether it is illegal to pick up the ball during the game depends on the game being played. If people who argue over this and claim that “the act of handling the ball” is illegal are doing this for the same game, there is a contradiction then. In addition, if there are different rules for different games, then, it cannot be mentioned that there is a contradiction (Phillips, 1986, 243).

Phillips maintains that the propositions of theism do not have cognitive content, since making discussions about the problem of evil in a philosophical context may lead us astray. According to him, the discussion

of religious beliefs in a philosophical context is doomed to be inconclusive. They must be understood in a different “language game”. As Turan Koç stated, to Phillips, a religious language game is an activity that has no logical relation with any other language game, and religious people get carried away. Consequently, the expressions in question do not have common reference areas with other language games. To make sense of religious expressions, it is necessary to know the time, place, and purpose of their use very well. Although these thoughts of Phillips emphasize the importance of the context, which has been emphasized in the tradition of tafsir in understanding the text, he stands in a very different angle. (Koç, 1995, 245)

No longer does the phrase “God is good” refer to a particular object or person as “God”. Yet only a feeling of “trust” can be mentioned. Again, when we say, “God has infinite power”, we can talk about “a feeling of refuge”. On the contrary, this does not indicate the existence of the “God”. In this case, there is no “person” whom we can rely on and trust. Therefore, these claims are expressions of atheism differently, as stated by J. Hick (Hick, 2007, 433–441). To sum up, while Phillips is expressing the importance of religious language, the time, place, and purpose of use, he wants to emphasize the importance that it ascribes to which emotion of the person it reflects. He states that religious expressions should not be seen as propositional expressions, but as expressions of feelings, attitudes, and intentions.

These claims of Phillips have been criticized in several ways. First, seeing propositions about religion and God as empty, non-objective statements that reflect people’s feelings, at least, is inconsistent with the religious experience of religious people. These people maintain that they enter a relationship with a being who is “personal” in their experiences and prayers. This understanding ignores the experiences of these people. Philosophers belonging to theistic tradition, especially Semitic religions, think that we can talk about God without falling into anthropomorphism. In other words, they think that we can use predicates such as “good”, “wisdom”, and “knowledge” in the sense that it is used for people, even if not in the same sense. Secondly, this claim of Phillips contradicts the observations and research in the field of social sciences today. People write books about God, others read and react to these books, and somehow a dialogue process takes place. Similarly, discussion sessions on God are held and philosophers come together to discuss this issue. Another aspect is that people change their religion. If one religious community cannot understand the other, or everyone expresses “his feelings and wishes” if the

propositions about God do not mean anything, how will we explain the cases of conversion?

The Problem of Evil and the Consistency of Theodicy

Phillips states that Anglo-American analytical thinkers divide the problem of evil into logical, existential, evidential, and practical, yet he is against this division and sees this division as a false distinction. According to him, the “logical” is based on “existing”. Thus, if we logically talk about something being inconsistent, we need to be able to show it in real life. Phillips argues that in this way it can be shown that the claims of theism that God is omnipotent and wholly good are contradictory.

Phillips mentions Swinburne’s views on God’s omnipotence, which he sees as the representative of classical theism and criticizes them for being logically inconsistent. For Swinburne, God is omnipotent. He can do whatever he wants. God’s power is not limited by the laws of nature. If it chooses to do so, it may modify or suspend them as well as keep them in effect. However, having power does not require being able to do logically impossible things (Swinburne, 1993, 153–166). For Swinburne, this is not because God is weak, but these expressions do not describe something that has meaning, such as making a shape that is both a circle and a square at the same time. Saying that something is a square includes saying that it is not a circle. The inability to make a square-shaped circle cannot be claimed as an objection to the might of any being. Because making a square circle does not describe anything consistent to do (Swinburne, 1996, 8).

In Phillips’ view, Swinburne’s explanation that “God is omnipotent, that he can do anything that is not logically contradictory” is not at all clear-cut (Swinburne, 1998, 126). Starting from Wittgenstein, he argues that this would mean “in practice, it is possible to do anything without contradiction.” To him, many questions must be properly asked in this situation. For example, can God ride a bicycle? Can he lick ice cream? Can he hit his head on the ceiling? Can he have sexual intercourse? Can he learn a foreign language? It is paradoxical to think that God would do all the above mentioned because he is bodiless. The body is needed to perform these actions. Consequently, the proposition that God is “omnipotent” is self-contradictory (Phillips, 2005, 13). Phillips formulates it this way:

a) To say that God is omnipotent means that he can do everything that is not contradictory in himself.

b) There are innumerable acts that are not self-contradictory, but that God cannot do.

c) Then God is not omnipotent (Phillips, 2005, 13).

As regards Phillips, we need to have a good grasp of the meanings of words and symbols for they are used in place of something that has a corresponding value. If we say $2+2=4$, we are saying something meaningful. Nonetheless, if we say $2+2=5$, it is not different from saying $2+2=$ round-square (Phillips, 2005, 9). If we do not consider the propositions about God in their own "language game", then we can easily talk about God's eyebrows and nails, although theists do not accept them (Phillips, 2005, 18). In addition, Phillips refers to Rush Rhees and expresses his objection: The attribute "power" used for God is also used for the devil. On the contrary, we do not have any measure to reveal what kind of difference there is between the two powers (Phillips, 2005, 25).

It doesn't seem right to me that Phillips cites a statement by Swinburne on the subject and criticizes the statement in question as if the claim of theism consisted of just that. After all, Swinburne, after the sentences cited by Phillips, emphasizes that things other than God's power are not just these. According to him, some logically possible actions are outside the power of some situations. For a couple to be divorced, they must first be married. To be able to sit one must have a body (Swinburne, 1993, 154–166). Accordingly, Swinburne does not see the matters asserted by Phillips within the limits of his power. From a theistic point of view, the points that Phillips put forward are attributives that cannot be considered for God. To put it in Islamic theology, God is above all these. In addition, the point that Phillips does not want to see here is that "it is one thing to be omnipotent, it is another thing that he does not do some things - not that he can't - due to his majesty and divinity.

Phillips maintains that "God is good" is contradictory, just as "God is mighty". To him, how can we talk about an omnipotent and wholly good God when there is so much suffering in the world? Stating that theists argue that God has some reasons to explain this, he argues that "free will defence" comes first among these reasons (Phillips, 2005, 34). The free will defence has been put forward in the contemporary philosophy of religion by some philosophers such as Plantinga and Swinburne. In addition, the free will defence has been discussed by many philosophers earlier. For example, Yaran states that, according to Augustine, God is not responsible for the existence of evil because God has given humans free will. Evil arises when people do not use this will in the right direction (Yaran, 1997, 92).

Plantinga and Swinburne reformulate the “free will defence” (Plantinga, 1967, 118; Swinburne, 1996, 84). With his “free will defence”, Plantinga counters the assertion that God and evil cannot be defended together. He states that the existence of God and evil can be defended together for an atheist. In this regard, Plantinga claims the following ideas:

A world containing creatures who are sometimes significantly free (and freely perform better than evil actions) is more valuable, all else being equal than a world containing no free creatures at all. Now God can create free creatures, but he cannot cause or determine them to do only what is right. For if he does so, then they are not significantly free after all; they do not do what is right freely. To create creatures capable of the moral good; therefore, he must create creatures capable of moral evil, and he cannot leave these creatures free to perform evil, and at the same time, prevent them from doing so. God did in fact create significantly free creatures, but some of them went wrong in the exercise of their freedom: this is the source of moral evil. The fact that these free creatures sometimes go wrong; however, count neither against God’s omnipotence nor against his goodness; for he could have forestalled the occurrence of moral evil only by excising the possibility of moral good. (Plantinga, 1974, 166–167)

Plantinga argues that the occasional evil done by human beings does not harm God’s power and goodness because the possibility of moral evil necessitates the limitation of the possibility of moral good. In other words, if God were to create people who would always do good, these people would not have done what they did freely. But if these people are to be free, it is out of the question to expect them to always do good without doing any evil (Plantinga, 1967, 148; Phillips, 2005, 95–96). Swinburne, who shares similar thoughts with Plantinga, relates this to the situation of a father who takes his child with a toothache to the dentist, knowing that he will suffer a little. The child will inevitably suffer some pain, but it is necessary for treatment and recovery (Swinburne, 1998, 10; Türkben, 2009, 93). Consequently, to him, the evil in the world is a price to be paid for something better.

Phillips opposes Plantinga’s idea that is “a world with freewill beings is worthier in the same circumstances than a world without free-will beings” as follows: Gain or loss are thoughts about us. What beings are we asked to envision as having no free will at all? Are we? This being can never be human. For him, the defence of free will appeals to us first and then takes a strange shape. He asks us whether the world we are in is more valuable than the world we are not in. Both the second alternative and

the first alternative fail to appeal to us because we cannot say that the free will we have is good without relying on any evidence or fact. What we consider good or bad is what we choose to do or not. He also adds the following to these objections: Since your God gives freedom to people, he can give them an opportunity that he did not give to non-human beings. Would not it be more plausible for him to create a less painful world for humans? (Phillips, 2005, 96)

Phillips thinks that the example given by Swinburne is also inappropriate. Swinburne's explanations cannot be accepted if the criteria we set for humans are also valid for God. To Phillips, when we consider an event like the Holocaust, it is quite astonishing that it is compared to a "tooth extraction" and try to justify it (Phillips, 2005, 38). In the case of tooth extraction, the father does not feel any remorse while taking his child to the dentist, and he does not attribute any crime to the dentist. Is it possible to maintain the same for concentration camps? Phillips argues that, up to our moral knowledge, the "holocaust" and "tooth extraction" are in no way comparable. Phillips continues to argue whether God is afterthought about the evils he has allowed or not. For him, if we say that "God has to do evils for our own good and therefore does not have to evaluate them afterwards", then, it follows that God is rigid and insensitive. If God evaluates the bad situations that occur later and feels pain, it means that he accepts that he has a share in the evil that occurs. This is also an indication that the "perfect good God" claim is contradictory. If either case is contested, it must be admitted that our talk about God differs from our talk about normal morals (Phillips, 2005, 41).

Phillips accuses Swinburne of distorting the truth in a sense. In addition, I think that he also distorts Swinburne's statements because Swinburne thinks that the opposite of "free man" is a "robot man". In Swinburne's view, if we accept that the free human is better than the robot-human, we must also accept the possibility of the existence of pain because pain is a necessary cause of freedom. Phillips deliberately tries to interpret Swinburne's explanation differently.

Phillips argues that theists try to justify evils with the "defence of free will." J. Hick states that Phillips expressed an understanding such as if God is wholly good, then, he must intervene in all evils. Hick believes that this criticism is unfounded because the people who committed the Holocaust or those who committed other great disasters (e.g., Stalin) did not say that "I have free will", hence I have the right to do evil. Such a thing is out of the question. However, what Phillips has trouble accepting is that free will is the basis of human existence. We cannot speak of our

humanity without free will. If God intends to create good free individuals, it is impossible or worthless for humans to realize that freedom with “ready-made” goodness. It is inevitable for people to have free will to develop and realize themselves. When this happens, unfortunately, there will be some undesirable painful events. These will occur not because God willed them, but because people are free (Hick, 2007, 433–441). If God had intervened in one of these events, he would have been expected to intervene in other major calamities as well (Hick, 2007, 433–441). However, this means interference with people’s free will.

However, in Phillips’s view, Hick’s explanation is not satisfactory. It is like the case of someone who says, “I can not save everyone; then, I will not save anyone” (Phillips, 2005, 107). He also maintains that the idea that people will develop through their free will with the attitudes they will adopt in the face of some bad situations is not true. When we encounter some bad events, those events already determine our reaction. Thus, talking about free will here seems contradictory to Phillips (Phillips, 2005, 58).

For Phillips, all these considerations show that the assertion of Plantinga and others that “a free man is better than an unfree man” is not valid. Moral freedom also distinguishes personal from impersonal beings. Therefore, it is necessary to disagree with the statement that “for a person to have a personality, he must be able to choose good or bad.” Phillips believes that people can choose constant good when they have moral freedom, but they still have to make a choice (Phillips, 2005, 98; Flew, 1972, 152). To him, God could have created humans to be always inclined to choose the good, or he could have naturally caused them to act selflessly. Responding to Phillips’ similar objections, Swinburne argues that if God had created humans this way, he would not have given them so much freedom. In other words, parents who always treat their children well or who have the opportunity to do as little harm as possible are not considered free. More freedom is good, and that freedom makes the possibility of inflicting pain unavoidable (Swinburne, 1996, 92).

Phillips considers the theodises one by one, that is the views that evil and the existence of God can be defended together, and he tries to establish that they are not successful. At the top of these theodicies is the “soul building theodicy.” For Swinburne, humans are not born as programmed like animals, but on the contrary, they reach a certain maturity by evolving through education. Their maturation will largely depend on their reactions to events happening around them. If there is no pain around people, how will they learn benevolence, generosity, and compassion?

In short, how will they take responsibility for their environment? As a result, suffering is inevitable (Swinburne, 1996, 96).

Phillips strongly opposes seeing pain as an occasion for people to mature. To him, the claim that troubles to make a person strong, teach him to share the feelings of others, open his soul to beauty, and elevate him spiritually is not true, because we know from our observations and readings that pain makes people selfish, mean, narrow-minded, and suspicious (Phillips, 2010). In Phillips' view, just as evil does not cause good, goodness can sometimes cause evil. For example, a person's deep love for his wife can lead to the fact that he will kill another person who loves his wife. If this person's love was mediocre, nothing like this would have happened. Love can lead to good things as well as bad things. (Phillips, 2010).

Phillips describes Swinburne's defence of "responsibility" as "obstinacy". According to him, Swinburne does not analyze responsibility here. He analyzes a so-called responsibility and vulgarizes the concept (Phillips, 1977, 112). Based on the fact that we cannot have a sense of responsibility without being responsible for something or someone, Phillips argues that we cannot deduce from this that someone should be seen as an opportunity for our own sense of responsibility. If we remind someone of his responsibilities, we are directing his attention not on himself but on someone else. Phillips argues that Swinburne's analysis enslaves "interest" (Phillips, 2010). In other words, it means that instead of taking responsibility for the suffering of others, we see their suffering as an opportunity for responsibility. Phillips argues that proponents of theodicy ignore the obvious examples of catastrophe that affects people (Phillips, 2005, 67). For Phillips, great disasters like the Holocaust cannot be justified because a few people will resist the events and thus evolve spiritually, or because a few people will have the opportunity to help the suffering people there (Phillips, 2005, 70). None of the people who suffered in the genocide will excuse this situation. Accordingly, the events in question are incompatible with theism's claim that God has infinite mercy (Phillips, 2005, 76). By bringing up great disasters such as the Holocaust, Phillips wishes to point out that they will not lead to any spiritual maturity.

Phillips brings up major disasters such as the Holocaust in his evaluations on the subject and asks what purpose they serve. In addition, in Hick's view, this question is not a justified one. Because, if the evils that are called the worst are eliminated, someone else will take their place. Then it would be questioned why they existed, and it would go on like

this. Hick emphasizes that the concept of “great disaster” is relative (Hick, 1990, 48).

As for Phillips’ claim that people become selfish and suspicious when faced with pain, it can be partially accepted that this is true based on observations. However, it is clearly seen that people are more compassionate and helpful towards each other in the face of events that arise both from humans and as a result of natural disasters in difficult times in history and today. The selfishness of some people is something that theists will not object to. Theists see all this as part of the “test”. Thus, it is not alleged by them that everyone will pass the test.

Another theodicy that Phillips discusses and opposes to concerns related to physical and mental illnesses. As in Phillips, some philosophers, such as Swinburne, explain the existence of physical and mental disorders by their contribution to the person’s moral development. With regard to them, people are addicted to some extreme passions from time to time. If they are not made to feel these discomforts for a certain time, these passions can cause more trouble for them. For example, someone who is fond of excessive sexuality may suffer from a urological disease for a certain time. Similarly, some damage may occur in the mental faculties of a drug user. These painful events and illnesses will remind him and others who observe him to take control of their passions (Phillips, 2005, 62–63).

Phillips states that the thinkers who put forward these views only see the side of the truth that suits them whereas these events do not always occur as described. It is always possible to find examples to the contrary. It is seen that the situation of people who are addicted to something as a result of their passion, not only does not improve but also worsens. Hence, for Phillips, this defence falls short of explaining such suffering (Phillips, 2005, 62–63).

Another understanding that Phillips criticizes is the “cognitive limitation theodicy”. Peterson cites Stephen Wykstra as the representative of this thought. According to him, when making a judgment about a fact, we should have reasonable grounds to show that the accuracy of that judgment can be demonstrated by us. However, we have a limited perspective and justifications. God, nonetheless, may have causes that we do not know. God’s works are beyond the grasping power of limited minds. In other words, it does not mean that evils whose purpose we do not fully grasp have no purpose (Peterson et al., 2009, 187).

Phillips, who disapproves of the allegation that we do not see the whole picture and therefore we should not rush to judge, argues that

these assertions cannot be made, at least, for major disasters such as the Holocaust (Phillips, 2005, 78). Such an explanation would mean the collapse of our mental faculties. For this reason, we have to evaluate events and facts to our own “reasons” (Phillips, 2010). It is possible to make such a claim on any subject. Then we will not be able to make any judgments about anything. Phillips’ objection that the evils in some major disasters are obvious, thus an explanation that “we cannot see the whole picture” cannot be accepted, is very strong. Nonetheless, Semitic religions, their followers, and theist philosophers think that although human knowledge is limited, God’s knowledge is infinite. God is “first” as well as “last”. Thus, people with limited knowledge can only make an assessment based on their own point of view. However, God with unlimited knowledge will better judge what is “better.” As a result, to them, this also applies to major disasters.

Phillips notes that some theists assert that “God will not allow unlimited suffering.” For these thinkers, says Phillips, man has the power to endure pain. The pain that happens to a person is not unbearable. The final point of these sufferings is death. This is not something that people cannot tolerate. After all, there is no “limitless” pain (Phillips, 2005, 79). Phillips states that it is not possible to agree with these thoughts. For him, Swinburne, who stated this claim, understands the concept of “unlimited” as 2, 4, 6, 8... (Phillips, 2005, 80). In this case, should the parents of a person who has been stabbed in 10 places thank “the God of infinite goodness” by saying that “it is good that our son was not stabbed to death in 20 places?”

Phillips finally deals with the “atonement” theodicy. According to the atonement theodicy, even though some people suffer in this world, God will make up for it in the hereafter. For Phillips, the phrase “compensation after death” is self-contradictory, like previous statements of theism. The expression “when I die” means “when I lose consciousness.” If I am still conscious, then we cannot speak of death. Phillips states that he does not believe in the existence of an afterlife, saying “I will die and there will be a corpse left behind that people have to clean up and remove” (Phillips, 2005, 85). To Phillips, the theodists’ taking refuge in the “other world” in this way is an indication of how weak their previous defences were. Moreover, it is not understandable in what form the atonement or “compensation” will take. Some lose their unborn child in this world while others lose their money in the stock market. Some lose their lives in war whereas other people suffer from genetic diseases that do not originate from them, and some have to live as schizophrenic. How to compensate for all

this and what will be given in return? All this remains unanswered. Phillips maintains that the theodists -referring to John Hick- try to explain the existence of evils in this world by moving the maturation process of man “to the other side”, and they cannot find any other way out (Phillips, 2005, 84). Hence, it cannot be accepted as a justification that the suffering of those who suffered greatly will be compensated in the next world. Phillips states that Christians are talking about that one day the merciful God will come down to earth and share the burden of people to alleviate their suffering. In addition, Phillips says that our hotel does not have a room for such a guest. We won't be at home when he comes. If asked, do you want this guest or someone else? We will say, “Give us Prometheus” without hesitation (Phillips, 2010). Thus, Phillips arrives at pure atheism, as Hick states (Hick, 2007, 433-441).

This theodicy, which Phillips criticizes, has an aspect that complements other theodicies. Because man is free, as Plantinga states, God does not prevent them from doing some things. After all, some people inflict pain on others when exercising their free will. Naturally, some are also exposed to pain. If the hereafter life and redemption are not accepted, theists' defences about evil will be incomplete (Zilzal 99/7-8). As Phillips states, the afterlife and the belief that justice will be manifested there is not a point of escape or refuge from the discussion, but rather a theodicy that complements other theodicies.

Conclusion

Phillips maintains that theism's statements about the problem of evil should not be seen as philosophical propositions. He argues that if it is seen like this, accepting the existence of evil together with God's omnipotence and infinite goodness will lead to a contradiction. In Phillips's view, the theodists' core views are process, order, and optimism that work as they should. In this world, people develop their characters in the order established by God and with the opportunities given to them. In addition, Phillips argues that the world we live in and know is not such a place, so the theodicy put forward by theists has failed. Instead of putting forward theodicy against the problem of evil, he states that it is more correct to accept that this issue is outside of human understanding, that is, philosophical and scientific understanding.

Phillips accuses theists of being detached from reality and states that their reason is based on metaphysical principles that have no equivalent. In other words, he states that they put forward ideas that are not related to reality. However, it does not seem possible to agree with his claims

because a significant part of the defences made by theists is based on the attitudes and behaviours of believers in the face of “pain”. In daily life, it is witnessed that people who lost an organ still give thanks, and people whose houses were destroyed in the earthquake and who lost a child pray to God for protecting themselves from a greater disaster. In short, Phillips lists all the criticisms that have been directed against theism by atheist thinkers regarding the problem of evil. Nonetheless, the defences of Swinburne, Plantinga, and Hick show that the existence of a good and powerful God and evil can be consistently defended together.

References

- Ayer, A. Jules. *Dil, Doğruluk ve Mantık*, trans. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1988.
- Flew, Antony. “Divine Omnipotence and Human Freedom”. *New Essays in Philosophical Theology*. ed. Antony Flew - A. MacIntyre. London: SCM Press, 1972.
- Hick, John. “D. Z. Phillips on God and Evil”. *Religious Studies* 43/4 (2007), 433–441.
- Hick, John. *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice-Hall, 1990.
- Hume, David. *Din Üstüne*. trans. Mete Tuncay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- Mackie, John L. *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*. Oxford: University Press, 1982.
- Peterson, Michail. et al. *Akil ve İnanç*. trans. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2009.
- Phillips, Dewi Z. *Death and Immortality*. London: Macmillan Press, 1970.
- Phillips, Dewi Z. “The Problem of Evil”. *Reason and Religion*. ed. Stuart C. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977.
- Phillips, Dewi Z. “The Problem of Evil: A Critique of Swinburne”. Accessed 15.02.2010. <http://mind.ucsd.edu/syllabi/02-03/01>
- Phillips, Dewi Z. *The Problem of Evil and The Problem of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- Plantinga, Alvin. *God and Other Minds*. New York: Cornell University Press, 1967.
- Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Swinburne, Richard. *Is There a God?* New York: Oxford University Press, 1996.
- Swinburne, Richard. *Providence and The Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Turgut, İhsan. B. Russel, L. Wittgenstein ve Mantıksal Atomculuk. Karınca Matbaacılık, 1989.

Türkben, Yaşar. “Kötülük Problemi: Gazâlî-Swinburne Mukayesesi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2009), 89-109.

Wittgenstein, Ludwig. *Felsefî Soruşturmalar*. trans. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. trans. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'tan Ayrıldığı İbadet Konularındaki Görüşleri ve Nedenleri

The different views of Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Shaibānī from the
views of Abū Ḥanīfa and Abū Yūsuf in the in Matters of Worship

Savaş KOCABAŞ

Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Sivas | Türkiye
savaskocabas@cumhuriyet.edu.tr

Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet University
Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Sciences
Sivas | Turkey
orcid.org/0000-0002-7975-4109

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 12 Ekim 2021
Kabul Tarihi | 14 Nisan 2022
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2022

Article Types | Research Article
Received | 12 October 2021
Accepted | 14 April 2022
Published | 30 June 2022

Bu makale, 2003 yılında tamamlanan el-Mesâilu'l-letî ihtelefe fihâ eimmetü'l-Ḥanefiyyeti's-selâse adlı doktora tezinden üretilmiştir.

This article, was produced using from the doctoral thesis completed in 2003 entitled al-Masâilu'l-lati ihtalafa fihâ aimmatü'lḤanafiiyyati's-salâsah (Qairo: al-Kulliyah al-Dirâsah al-İslâmiyyah w'al-'Arabiyyah, Qismu'ş-şari'ah, 2003).

Atıf | Cite as:

Kocabaş, Savaş. "Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'tan Ayrıldığı İbadet Konularındaki Görüşleri ve Nedenleri [The different views of Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Shaibānī from the views of Abū Ḥanīfa and Abū Yūsuf in the in Matters of Worship]". Tokat. *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/1 (Haziran | June 2022), 93-118.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1001687>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The different views of Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Shaibānī from the views of Abū Ḥanīfa and Abū Yūsuf in the in Matters of Worship

Abstract: This study deals with the life and scholarly personality of Muḥammad b. el-Ḥasan al-Shaibānī, one of the most important three imams in the doctrine, and deals with his views differing from two other imams, Abū Ḥanīfa and Abū Yūsuf, in the in matters of worship.

Imam Muhammad received fiqh from Imam Abu Ḥanīfa for four years, and after his death, he continued to take his fiqh from his students such as Zufar and Abu Yusuf. With this knowledge, he wrote books containing the views of Abu Ḥanīfa, and included the opposing views of Abu Yusuf and himself in these books. His six books, known as Zāhirurriwāye, are among the most credible works that form the basis of the sect. Shaibānī is not only the third founder imam of the Ḥanafī school, but also the writer of the school. Therefore, Shaibānī can be considered as the most important figure establishing the Ḥanafī school and moving it to the present time. Besides his authority in Shaibānī fiqh, he has an important place in hadith and Arabic sciences. Besides his authority in fiqh, Shaibānī also has an important place in ḥadīths and Arabic sciences. Another characteristic of him is that besides the lessons he took from other Ḥanafī imams and the scientific discussions he had with them, he was with some of the greatest mujtaḥids and muḥaddis of the period outside of the Ḥanafī sect and had scientific discussions with them. It is highly probable that this caused mutual interaction, that is, he both influenced these scholars and influenced them himself. In this article, the following ten issues where Shaibānī differs from the other two imams in the field of worships are discussed: How much of it will break the wuḍū' in case of vomiting blood. Whether a man and woman hugging each other while naked invalidates wuḍū'. Limit of the prohibition of sexual contact with menstruating women. In the twin baby birth, nifās will start with which baby comes out of the mother's womb. Ruling on the bawl of animals whose flesh is eaten in terms of impurity and cleanliness. Ruling on the feces of birds whose meat is not eaten in terms of impurity and cleanliness. Ruling on removing najasāt with liquid substances other than water. Ruling on removing najasāt by wiping and rubbing. What will a person who is going to pray do to have only najīs clothes? Ruling on the prayer of a person who prays while sitting to lead a prayer while standing. It has been observed that the reasons for the difference of opinion on these issues are generally as follows: the difference in the interpretation of the texts of the Sharīa, the difference in the weighting between different ḥadīths, or different narrations of one ḥadīth, the difference in the point of view in the essence of the topic and the parties' use of different measurements (qiyās). If we look at the position of other fiqh schools on these issues; It appears that they are at the same distance from both Shaibānī and the other two imams. Considering the sixteen issues in which Imam Muhammad differed from the two imams, which is included in the Worship section of the book called al-Mukhtār, which is known as one of the four most important text books in the Ḥanafī sect, it is seen that the disagreements between them are much less than it is thought. Because this number is very few compared to the thousands of topics in the book that are agreed upon.

Keywords: Fiqh, Worships, Muḥammad al-Shaibānī, Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'tan Ayrıldığı İbadet Konularındaki Görüşleri ve Nedenleri

Öz: Bu çalışmada Hanefî mezhebinin en önemli üç imamından biri olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin hayatı ve ilmi şahsiyeti ile diğer iki Hanefî imamı Ebû Hanife ile Ebû Yusuf'tan ibadet konularında ayrıldığı meseleler ele alınmıştır. İmam Muhammed İmam Ebû Hanife'den dört yıl boyunca fıkıh almış, vefatından sonra onun fıkını Züfer ve Ebû Yusuf gibi öğrencilerinden almaya devam etmiştir. Bu ilmi birikiminin sonunda Ebû Hanife'nin görüşlerini içeren kitaplar kaleme almış, bu kitaplarında Ebû Yusuf ve kendisinin muhalif görüşlerine de yer vermiştir. Zahirurrivaye nitelemesiyle bilinen altı kitabı mezhebin temelini oluşturan en muteber eserlerdendir. Şeybânî Hanefî mezhebinin üçüncü kurucu imamı, aynı zamanda mezhebin en önemli müdevvinidir. Bu yüzden de mezhebin kuruluşunda ve günümüze kadar gelmesinde en kilit rolü bulunan şahsiyettir. Şeybânî fıkhındaki otoritesinin yanında Hadis ve Arapça ilimlerinde de önemli bir yere sahiptir. Diğer bir özelliği ise, diğer Hanefî imamlarından aldığı dersler ve onlarla yaptığı ilmi müzakereler yanında devrin hanefî mezhebi dışındaki en büyük müctehid ve muhaddislerinden bazılarıyla uzun süre birlikte olması ve onlarla ilmi müzakereler yapmış olmasıdır. Bunun karşılıklı etkileşime neden olmuş olması, yani hem onun bu alimlere etki etmiş, hem de onların kendisini etkilemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu makalede Şeybânî'nin ibadet alanında diğer iki imamdan ayrıldığı şu on konu ele alınmıştır: Kan kusma durumunda abdesti ne kadarısının bozacağı. Erkek ve kadının birbirine çıplak halde sımsıkı sarılmasının abdesti bozup bozmadığı. Hayızlı kadınla cinsel temas yasağının sınırı. İkiz bebek doğumunda nifasın hangi bebeğin anne karnından çıkmasıyla birlikte başlayacağı. Eti yenen hayvanların bevelinin necaset ve temizlik bakımından hükmü. Eti yenmeyen kuşların dışkısının necaset ve temizlik bakımından hükmü. Necasetleri su dışındaki sıvı maddelerle gidermenin hükmü. Necaseti silerek ve ovalayarak gidermenin hükmü. Namaz kılacak kimsenin sadece necis kıyafetinin bulunması durumunda ne yapacağı. Oturarak namaz kılmanın ayakta kılana namaz kıldırmasının hükmü. Bu meselelerdeki görüş farklılığının sebeplerinin genel olarak şunlar olduğu görülmüştür: Şer'î nasların farklı şekillerde yorumlanması, farklı hadisler arasında veya bir hadisin farklı rivayetleri arasında tercih farkı, konunun mahiyetine ilişkin görüş farklılıkları. Tarafların bazı meselelerde birbirlerinden farklı kıyasları tercih edip kullanmaları. Diğer mezheplerin bu ihtilaflarda nerede durduklarına bakıldığında ise genel olarak Şeybânî ile diğer iki imama aynı mesafede oldukları görülmektedir. Hanefî mezhebindeki en önemli dört Metin kitaptan biri olarak bilinen el-Muhtâr isimli kitabın İbadetler bahsinde yer alan İmam Muhammed'in iki imamdan ayrıldığı on altı meseleye bakıldığında aralarındaki ihtilafların sanıldığından çok daha az olduğu görülür. Çünkü kitapta yer alan ve üzerinde ittifak edilen binlerce konunun yanında bu sayı çok azdır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İbadetler, Muhammed eş-Şeybânî, Ebû Hanife, Ebû Yusuf.

Giriş

Her bir müctehid kendine ait içtihat yöntemiyle içtihatlar yapmış, bunun doğal sonucu olarak da ihtilafa açık hususlarda diğer müctehidlerle kendi arasında farklı görüşler ortaya çıkmış, farklı mezhepler de buradan teşekkül etmiştir. Farklı içtihat ve ihtilaflar aynı mezhep içe-

risinde de bulunabilmekte ve aynı metodu benimseyen fakihler arasında da ihtilaflar olabilmektedir.

Hanefî mezhebinde de mezhebin kurucu imamı olan Ebû Hanife (ö. 150/767) ile her biri müctehid ve imam kabul edilen Züfer (ö. 158/775), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) arasında birçok konuda farklı görüşlerin bulunduğu bilinen bir husustur. Bu fakihler arasındaki ihtilaflar mezhebe büyük bir zenginlik katmış, daha sonra gelen fakihlerin önünü açmış ve onlara özellikle fetvada geniş manevra alanı oluşturmuştur.

İmam Muhammed Şeybânî'nin ibadetler konusunda diğer iki imamdan ayrıldığı konuların ele alındığı bu makalede evvela Şeybânî'nin hayatı, hocaları, öğrencileri, kitapları, ilmi, temayüz ettiği hususlar, fıkıh düşüncesi, mezhebe katkısı ve diğer imamlarla arasındaki genel ihtilaf sebeplerine kısaca değinilecektir. Ardından ibadet konularında Şeybânî'nin diğer iki imamdan ayrıldığı meseleler ele alınacaktır. Bunlardan bazılarında maddeler halinde işaret etmekle yetinilirken, önemli görülen ve ihtilaf sebepleri hakkında fikir vereceği ve bir takım noktalara ışık tutacağı düşünülen bazı konular ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Ardından bazı şemalar ve onların üzerine yapılacak yorumlarla bazı hususlar aydınlatılmaya çalışılacaktır. Bütün konuları kapsayıcı tam araştırmanın mümkün olmadığı bu küçük çaplı çalışmanın, konu hakkında kesin olmasa da genel bir fikir verebileceğini düşünmekteyiz.

1. Muhammed eş-Şeybânî

1.1. Hayatı

Adı Muhammed b. Hasan b. Ferkad, künyesi Ebû Abdullah'tır. Şeybânî nisbesini Şeybân kabilesine mensup olmasından almıştır.¹ Ailesi aslen Dımaşk'ın Haresta köyündendir. Babası Şam (Emevi) hükümetinin askerlerindendi. Sonra Bağdat ile Basra arasındaki Vâsıt şehrine göçmüş, bir süre sonra Kufe'ye kalıcı olarak yerleşmiştir.²

Şeybânî 132/749 yılında Vâsıt'ta dünyaya gelmiş, sonra Kûfe'de yetişmiştir. Temyiz yaşına geldiğinde Kur'an'ı okuyup bir miktar ezberlemiş, alimlerin Arapça ve hadis derslerine katılmıştır. 14 yaşına geldiğinde Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) derslerine katılmaya başlamış ve bunu imamın

¹ Aralarında Suyuti'nin olduğu bazılarında göre bu kabileyeye mensubiyeti nesep, çoğunluğa göre vela [soyundan birilerinin kabilenin azatlısı olması] yoluyla. Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1406/1986), 4/184; Muhammed Zâhid Kevserî, *Bulûğu'l-emânî fi sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî* (Kahire: Mektebetü'l-Hidaye, ts.), 4.

² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/184; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.) 1/321.

vefatına, yani 18 yaşına kadar kesintisiz sürdürmüştür. Vefatından sonra imamın fikhını Kûfe'de Züfer (ö. 158/775), Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve Ebû Hanife'nin diğer öğrencilerinden almaya devam etmiş, bir yandan da Kufe alimlerinden hadis ve dil dersleri almayı sürdürmüştür. Sonra Basra, Medine, Mekke ve Şam ile Irak'ın diğer şehirlerine giderek dönemin önde gelen alimlerinden fikh ve hadis ilimlerini tahsile devam etmiştir. Evzai (ö. 157/774), Malik (ö. 179/795), Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797), Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), gibi alimlerin fikhını bizzat kendilerinden almıştır. Mâlik'in Muvatta'ı şöhret bulunca Medine'ye tekrar gidip yanında 3 yıl kalarak ondan Muvatta'ı almış, bu süre zarfında Medine'nin diğer alimlerinden de ders alarak Medine alimlerinin fikhını yerinde öğrenmiştir.³

Medine'den sonra Kufe'ye dönmüş ve İslam dünyasının dört bir yanından gelenlere ders vermiştir. Böylece, Kufe'de Ebû Hanife'nin fikhının sonraki nesillere aktarımını Ebû Yusuf'tan sonra o sürdürmüştür. Sonra Bağdat'a geçerek aynı faaliyetlerine burada devam etmiştir. Devlet adamlarından ve makamlardan şiddetle uzak durmaya çalışmakla birlikte Ebû Yusuf'un tavsiyesiyle Hârûnürreşîd tarafından Rakka kadılığına atanmış, sonra halifenin bazı şüpheler üzerine bu görevden bir süreliğine azledilmiştir.⁴ Ancak halife yanıldığını anlamış ve Ebû Yusuf vefat edince onu başkadılığa getirmiştir. Şeybânî hayatının sonuna kadar bu görevde kalmıştır. 189/805 yılında Hârûnürreşîd'in refakatinde gittiği Rey'de vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.⁵

Kufe'de yirmi yaşından vefat edene kadar sürdürdüğü ilim öğretimi faaliyeti neticesinde birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bunlardan bazıları Şuayb b. Süleyman el-Keysânî (ö. 204/819), Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö. 200/816), Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832), İsâ b. Ebân (ö. 221/836), İbn Semâa (ö. 233/848), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Mâlikî fikhının tedvininde önemli yere sahip olan Esed b. Furât'tır (ö. 213/828).⁶

Şeybânî tedris yanında tedvinle oldukça çok meşgul olmuştur. İlimi kayda almaya imam Ebû Hanife'den ders aldığı yaşlarda başlayan Şeybânî vefatından sonra imamın Ebû Yusuf ve diğer Iraklı öğrencilerinin genel veya özel derslerinde aktardıklarını ekleyerek çok sayıda kitap kaleme almıştır. Bu ona hakkıyla 'mezhebin müdevvini' unvanını kazandırmıştır.⁷

³ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 6, 10.

⁴ Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe* (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Mearif en-Nizamiyye, 1321/1903), 2/147; Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, 6.

⁵ Aydın Taş, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/39.

⁶ Taş, "Şeybânî", 39/38.

⁷ Muhammed Ebû Zehra, *el-İmam Ebû Hanîfe* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1412/1991), 182.

Şeybânî'nin tüm kitapları güvenilirlik açısından aynı değildir. En güvenilir/sağlam olanları mezhepte “*Zahiru'r-rivâye*” (*kuvvetli rivâyet*) adıyla bilinen/nitelenen altı kitaptır: (1) *el-Asl* adıyla bilinen *el-Mebsût*, (2) *el-Câmiu's-sağır*, (3) *el-Câmiu'l-kebir*, (4) *es-Siyeru's-sağır*, (5) *es-Siyeru'l-kebir*, (6) *Kitâbu'z-ziyâdât*'tır.⁸ Bunlara iki kitap daha eklenebilir: *er-Reddu alâ ehli'l-Medine* ve *Kitabu'l-âsâr*. Hanefî mezhebindeki eserlerinin yanında onun *Muvatta* rivâyeti de önemlidir. *Muvatta*'ı rivâyet ettiği kitabına Hanefî imamların İmam Mâlik'e muhalif görüşlerinin hadisten delillerini de eklemiştir. *Muvatta*'ı üç yıl gibi uzun bir sürede almış olması kendisinin rivâyetini diğer rivâyetlere üstün kılmıştır.⁹ *Muvatta*'ı sonraki asırlara nakleden yüzlerce râvînin rivâyeti zamanla terk edilirken günümüze kadar devam eden iki rivâyetten birinin imam Muhammed'in olması bunun göstergesidir.¹⁰

İmam Muhammed'in ilimde bu yüksek makama ulaşmasında üstün gayreti yanında üstün zekasının da etkisi vardır. Onunla uzun süre birlik-teliği ve uzun ilmi müzakereleri olan İmam Şâfiî onun hakkında “Muhammed b. Hasan'dan daha akıllı birini görmedim” demiştir.¹¹ Zehebi: Fıkıhta derya idi. Üstün zekâsı da darb-ı mesel olmuştur,¹² İbnü'l-İmâd ise: Dünyanın en zekilerindendi, demiştir.¹³

1.2. İlmî ve Temayüz Ettiği Hususlar

İmam Muhammed'in çağlar boyunca imam, müctehid ve rabbânî imam gibi lakaplarla anılması ilimlerdeki otoritesi ve üstün konumu hakkında bir fikir verebilir. Mezhepte ‘Rabbani imam’ ifadesiyle kendisi kastedilmektedir. Mezhebin imamı Ebû Hanife ve İmam Ebû Yusuf'tan sonra gelen imamı olması hasebiyle de “üçüncü imam” lakabını almıştır.¹⁴

⁸ Genel olarak “*es-Sağır*” (*küçük*) adını taşıyan kitapları Ebû Yusuf'tan kaydettikleri veya ona arz ettikleri “*el-Kebir*” (*büyük*) adını taşıyan kitapları Ebû Yusuf'tan almadığı veya ona arz etmediği, tamamen kendisinin telifi olan kitaplardır. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Bahrü'r-râ'ik* (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslami, ts.), 1/351; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî, *Haşiyetü Reddi'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1413/1992), 1/70.

⁹ Kevserî, *Bulâğu'l-emânî*, 10, 11.

¹⁰ Diğeri Yahya el-Leysi'dir. Heyet, *İ'lâü's-sünen*, thk. Muhammed Taki Osmani (Karaçi: İdaretu'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslamiyye, ts), 2/204.

¹¹ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Amman: Dâru'l-Cinân, 1408/1988), 7/434.

¹² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985), 9/135.

¹³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/322.

¹⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân* (Beirut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1406/1986), 5/121; Kevserî, *Bulâğu'l-emânî*, 4; Ahmed en-Nakib, *el-Mezhebu'l-Hanefî* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1422/2001), 1/315.

Şeybânî herşeyden önce büyük bir fakih, hatta birçoklarının tercihi-
hine göre mutlak müctehiddir. Şeybânî'nin hayatına, ilim öğrenme ve
öğretme serüvenine bakıldığında onun diğer imamlardan ayıran önemli
hususlardan birinin diğer mezhep imamları ve müctehidlerle en çok gö-
rüşen, onlarla en çok öğrenme/öğretme, yani öğrenci/öğretmen ilişkisi
bulunan, dolayısıyla daha çok fikir ve ilim alış-veriş ve karşılıklı etkileşim
imkânı bulan bir Hanefi imamı olduğu söylenebilir. Onun İmam Mâlik ve
İmam Şâfiî ile aylar ve yıllar süren beraberliği vardır. Ahmed b. Hanbel'in
Ebû Yusuf'un derslerine katıldığı düşünülürse Bağdat'ta olduğu dönem-
de Şeybânî'yle de mutlaka bir diyalogunun olduğu tahmin edilebilir. Bu
durumda İmam Muhammed'in diğer üç mezhep imamıyla tam bir ilişkisi
sözkonusu olmaktadır. Ayrıca Süfyân-ı Sevrî, Süfyan b. Uyeyne ve Evzâî
gibi çok sayıda müctehidden ilim almış ve müzakere etmiştir. Tüm bun-
ların yanında en başta Hanefi mezhebi imamlarından mezhep imamı Ebû
Hanife, sonra Züfer ve Ebû Yusuf gibi Ebû Hanife'ye muhalif görüşleri bu-
lunan mezhep içi imamlardan da en fazla ders alan alimlerdenidir. İşte
tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda Şeybânî'nin Hanefi mezhebi
imamları arasında hocaları en çok ve çeşitli olan imam olduğu rahatlıkla
söylenebilir. Bu da onun bakış açısında ve içtihad metodunda mutlaka
etki etmiş olmalıdır. Belki de, diğer iki Hanefî imamdan ayrıldığı nokta-
lardaki ihtilafının sebeplerinden birisi budur.

Şeybânî hadiste de önemli bir konuma sahiptir. Her ne kadar esas alanı
fıkıh olup daha çok onunla iştigali sebebiyle hadisçiliği muhaddisler kadar
olmasa ve rivayetçiliği onlardan bazıları tarafından tenkit edilse de o aynı
zamanda bir muhaddistir ve hadiste önemli yeri vardır. Kufe ve dışında
ilim okuduğu alimlerin çoğunun hadisçi veya ehl-i hadis fakih olması,
el-Asar (rivâyetler) gibi hadis kitaplarının bulunması, Muvatta'ın yüzlerce
rivâyeti terk edilirken onun günümüze kadar taşınması ve diğer birçok
kitabında kendi senediyle çok sayıda hadis zikretmesi, birçok büyük mu-
haddisin de onu tezkiye sözleri bunu ispat için fazlasıyla yeterlidir.¹⁵

Şeybânî islami ilimlerde özellikle içtihadta büyük öneme sahip olan
Arapça'nın muhtelif alanlarında da otoritedir. İlme ilk başladığından itibaren
nahiv, edebiyat ve şiir gibi farklı alanlarda çok iştigal ettiğini, bu yolda çok
para harcadığını söyleyen Şeybânî,¹⁶ Taşköprüzade'nin ifadesine göre büt-
ün alimlerce dilde hüccettir. Şâfiî: Ondan daha fasihini görmedim, demiş,¹⁷
Cessâs, *el-Camiu'l-kebir*'ini büyük dilbilimci Ebû Ali Farisi'ye okuduğunda

¹⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 5/122; Mehmet Özşenel, "Şeybânî-Hadisteki Yeri", *Tür-
kiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/42-43.

¹⁶ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/434.

¹⁷ İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/184, Kerderî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam*, 2/156.

onun, müellifin dilbilgisine ve üslubuna hayran kaldığını söylemiştir.¹⁸ Büyük dil alimlerinden Ferra'nın teyzesinin oğlu olmasının da Şeybânî'nin dile özel ilgi göstermesine sebep olmuş olması mümkündür.¹⁹

1.3. Fıkıh Düşüncesi, Mezhepteki Yeri, Mezhebe Katkısı ve Mezhebin Diğer İmamlarıyla İhtilaf Nedenleri

Şeybânî'de fıkıh düşüncesinin ve içtihad yönteminin oluşmasında Ebû Hanife'nin önemli bir rolü olmuş ve döneminin çok çeşitli otorite alimleriyle yakın diyaloguna rağmen ömrünün sonuna kadar bu çizgide kalmayı tercih etmiştir. Şöhretini duyanlar ondan hadis ve fıkıh dersleri almaya başlamış, ilmî birikimi ve anlatım gücüyle dikkatleri üzerine çekmiş, hatta Bağdatlılar tarafından Ebû Yûsuf'a tercih edilmiş ve onun vefatının ardından ehl-i re'yin lideri konumuna yükselmiştir. Bununla birlikte farklı alanlardan büyük alimlerden ilim almış olması, hadis ve dildeki önemli noktada oluşu onu güçlü bir fakih kılmıştır. O yüzden Ebû Yûsuf gibi Şeybânî'nin de içtihadındaki derecesi hakkında farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte onun mutlak müctehid seviyesinde olduğu görüşü daha kuvvetli kabul edilmektedir.²⁰ Şeybânî'nin Hanefi mezhebine katkıları şu şekilde özetlenebilir:

1. Mezhep imamı Ebû Hanife ile aralarında kendisinin de bulunduğu öğrenci ve arkadaşlarının fıkhi görüşlerini tedvini. Öyle ki haklı olarak mezhebin müdevvini unvanını almıştır. Mezhepte onun kitapları esastır.
2. Hadisteki konumu sayesinde mezhebi hadis yönünden de güçlendirmiş ve birçok meselesini temellendirmiştir.
3. Bundan dolayı da mezhebe ehl-i re'y diye mesafeli duran birçok muhaddisin mezhebe yönelmesine, böylece onların da mezhebe hadis alanında katkıda bulunmalarına vesile olmuştur.
4. Muhaddislerle, Medine'li alimlerle ve diğer alimlerle olan yakın teması mezhepler arası iletişime, dolayısıyla tarafların birbirlerini daha iyi anlayıp tanımalarına yol açmıştır.
5. Bir süre yargıda kadı olarak görev yapması yargı alanında daha önceki teorik görüşlerini pratikte görme ve test etme imkanı sağlamış, bu da zorunlu olarak görüşlerinin olgunlaşmasına katkıda bulunmuştur.
6. Mezhepte çok sayıda fûru meseleyi ele alıp incelemiştir. Öyle ki Müzeni (ö. 264/878) onu Hanefi imamları arasında “çok sayıda fûrû ele alan fakih” olarak nitelemiştir.²¹

¹⁸ Kevserî, *Bulûgu'l-emânî*, 63.

¹⁹ İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/185.

²⁰ Taş, “Şeybânî”, 39/38, 39.

²¹ Savaş Kocabaş, *el-Mesâilu'l-letî ihtelefe fihâ eimmetü'l-Ḥanefiyyeti's-selâse* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-

Şeybânî'nin içtihat yöntemi ve meselelere bakışı büyük oranda Ebû Hanife ve Ebu Yusuf ile aynı olduğundan çoğu konularda zaten onlarla aynı düşünülmektedir. Fakat hem fıkhıta belli olgunluğa ve müstakil düşünmeye ermesi, hem de çok sayıda fakih ve muhaddisle yaptığı diyalog ve ilmi müzakereleri doğal olarak bazı meselelere bakış açısında değişikliklere yol açmış olmalıdır. Onun içtihatlarında diğer iki imamdan ayrılma nedenlerinin net şekilde ortaya konulması daha uzun araştırmalara ihtiyaç duyan bir husustur. Ancak biz tespit edebildiğimiz bazı hususları burada şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Aynı içtihad kural ve yöntemlerini uygulamadaki farklılık.
2. Nasları anlama ve yorumlamadaki farklılık.
3. Farklı hadisler arasında tercihte ihtilaf.
4. Akli delilleri uygulamadaki farklılık (farklı kıyasları tercih, kıyas-istihsan arasında tercih farklılığı vb).
5. Meselelerin mahiyetini tespitinde ihtilaf.

2. İbadet Konularında İmam Muhammed'in Diğer İki İmamdan Farklı Görüşleri

Daha önce ifade edildiği gibi mezhep imamı Ebû Hanife gibi Ebû Yusuf ve Şeybânî de birçoklarınınca mutlak müctehid seviyesinde kabul edilmektedir. Nitekim Ebû Yusuf gibi Şeybânî de hocası Ebû Hanife'ye muhalefet etmiş, ondan farklı görüşler ortaya koymuş ve her ikisinin muhalefeti Hanefî fukahâsınca itibara alınmış ve bazen diğerlerine tercih edilmiştir. Bu ise -Ebû Hanife mezhep kurucusu ve diğerlerinin hocası sıfatıyla bir adım ileride olsa da- bu üç imamın genel konum itibarıyla birbirleriyle yakın olmalarını gerektirir.

Bu bölümde ibadet alanında, yani namaz, zekat, oruç ve hac konularında Şeybânî'nin Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'tan ayrıldığı görüşler ele alınacaktır. Meselelerde *el-Muhtâr* metni esas alınacak, bunlardan ayrıntılı olarak incelenmeye elverişli olanlar bu şekilde ele alınırken diğerleri dipnotta maddeler halinde zikredilecektir.²²

Her bir konuda meselenin ittifak noktaları belirtilerek genel çerçeve çizilecek, ardından ihtilaf mahalli zikredilecektir. Daha sonra Şeybânî'nin diğerlerinden veya onların Şeybânî'den etkilenmiş olma ihtimaline ışık

İlmiyye, 1426/2005), 83

²² Bilindiği gibi Mevsilî *el-Muhtâr* kitabında imam Ebû Hanife'nin görüşlerini zikretmiş, diğer Hanefî imamların muhalefet ettiği noktalara isimlerinin kısaltılmış halini parantez içinde zikrederek işaret etmiştir. Araştırmamız esnasında *el-Muhtâr* ile *el-İhtiyâr*'ın muhtelif baskıları arasında bu harflerde farklılıkların bulunduğunu gördük. Böylesi durumlarda müellifin *el-İhtiyâr*'da ihtilafa ve delillerine değinmiş olup olmamasını esas alıp sadece değindiklerini ihtilafı kabul ettik.

tutabileceği için diğer üç mezhebin, bazen de sahabe, tabiîn ile diğer fukahanın görüşlerine yer verilecektir. Sonra ihtilaf nedeni ortaya konulacak, delillere kısaca işaret edilecektir. Bu şekilde ele alınacak on konu daha sonra, Hanefiler arasında ihtilaf nedenlerine ve görüşlerinin diğer mezheplerle yakınlık veya uzaklığına kısmen ışık tutması için iki ayrı tabloda topluca verilecektir. Nihayet bunlara dair genel kanaat ve varılan sonuçlar çalışmanın sonuç ve değerlendirme bölümünde zikredilecektir.

Burada dikkat çeken bir husus üç Hanefi imamı arasındaki ihtilafın sanıldığından daha az olduğudur. Yüzlerce ittifaklı konunun yer aldığı *el-Muhtâr* gibi bir metinde İmam Muhammed'in ihtilafının sadece on altı olması bunun açık göstergesidir. İhtilafın çok olduğu yönündeki yanılığın fıkıh kitaplarında zikredilen muhalif görüşlerin kuvvet derecesinin göz önünde bulundurulmayıp “an” ve “ruviye” gibi zayıf şüphelerle nakledilen ihtilafın kesin sanılmasından kaynaklanmaktadır. Oysa Zahiru’r-rivaye karşısında bunların çok önemi yoktur. Nitekim çalışmada ihtilafı konular tespit edilirken bu göz önünde bulundurulacaktır.²³

²³ *el-Muhtâr*'ın farklı baskılarına, *el-İhtiyâr*'da meselenin zayıf ya da kuvvetli sigayla zikredilmesine göre tarafımızdan yapılan araştırmada Şeybânî'nin şu altı konuda daha diğer iki imamdan ayrıldığı tespit edilmiştir.

1. Muktedi secde âyetini okuduğunda Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre ne onun ne imamın tilavet secdesi yükümlülüğü yok iken, Muhammed'e göre her ikisi tilavet secdesi yapmakla yükümlüdür. Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-Muhtâr li'l-Fetva*, thk. Said Bektaş (Beirut: Dâru'l-Beşairi'l-İslamiyye - Dâru's-Sirac, 1436/2015), 132; Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatu'l-Halebi, 1356/1937), 1/75.

2. Hayvanların zekatında belli sayı aralıklarında belli miktarda zekat sözkonusudur. Mesela 40 koyunda 1 koyun, 120 koyunda 2 koyun zekat farz olur. Bunların arasındaki sayılara ise afv denir. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre ara sayılara zekat taalluk etmezken, Muhammed'e göre miktarınca zekat taalluk eder. Dolayısıyla telef olduğunda da imam Muhammed'e göre ara rakamlar hesaba katılırken diğer iki imama göre hesaba katılmaz. Örneğin, seksen koyunu varken bunun kırkı telef olan bir kimse; iki imama göre bir koyun, Muhammed'e göre yarım koyun zekat vermekle yükümlüdür. Çünkü iki imama göre 120 olmadıkça bir koyun farz olduğundan kırkın üzerine vücup taalluk etmez, dolayısıyla telef olunca tamamı telef olmuş olur. Ama Muhammed'e göre vücup seksen koyuna taalluk ettiğinden kırkı telef olunca farz olanın yarısı telef olmuş olup kalan yarısında koyun farz olur ki o da yarım koyundur. Mevsilî, *el-Muhtâr*, 148.

3. Hanefi imamlarına göre zekatın vücup şartlarından biri akıl ve bülüğüdür. Dolayısıyla çocuğa ve akıl hastasına zekat düşmez. Fıtır sadakasında iki imam bu iki şartı koşmayıp çocuk ve akıl hastası adına da fıtır sadakasının verilmesi gerektiğini söylerken, imam Muhammed zekata kıyasla bunlara fıtır sadakasının da vacip olmadığını söylemiştir. Bkz. Mevsilî, *el-Muhtâr*, 165; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/124.

4. Üç imama göre kendi çabasıyla kusmak orucu bozar. İki imama göre bunun şartı ağız dolusu olmasıdır. İmam Muhammed ise bunu şart koşmamış, daha azının da orucu bozacağını söylemiştir. Mevsilî, *el-Muhtâr*, s.169; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/132; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/335.

5. Temettü hacı için ihrama giren kimse umre yapıp ihramdan çıktıktan sonra ihram bölgesi dışına çıkması hâlinde yanında hedy kurbanını götürmemişse üç imama göre temettü hacı bozulur. Ancak yanında hedy kurbanı götürmüşse ihram bölgesi dışına çıkması iki imama

2.1. Kan Kusmada Abdesti Bozan Miktar

Hanefilerde kasten kusmak genel olarak abdesti bozar. Ancak kusmuşun ne kadar olması hâlinde abdesti bozacağı hususunda bazı ayrıntılar vardır. Mideden gelen normal kusmuk ancak ağız dolusu olduğunda abdesti bozar. Kusulanın kan olması hâlinde ise bunun baştan veya mideden gelmesine göre hüküm değişir. Baştan gelelinin azı da çoğu da abdesti bozar; çünkü bu bedenden çıkan kan hükümdedir.²⁴

Bu hususlarda üç Hanefî imamı Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed hemfikirdir. Ancak kusulanın mideden gelen kan olması hâlinde ne kadar olması hâlinde abdesti bozacağı hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Muhammed normal kusmuk gibi ağız dolusunun bozacağını söylerken, iki Hanefî imamı az miktarın da abdesti bozmayacağını söylemiştir.²⁵

Mâlikî ve Şâfiîler'de deriden çıkan kan, irin vb. de, kusmak da abdesti bozmadığından bu ayrıntılardaki görüşleri açıktır; hiçbir abdesti bozmayacaktır. Hanbelîler'de ise hem deriden çıkan kan, hem de kusmak abdesti bozar. Hanbelîler'in hem kan hem kusmuk için koydukları ölçü 'bakanın çok bulacağı' miktardır.²⁶ Dolayısıyla onlar da Hanefî imamlar arasındaki bu ihtilafın uzağındadırlar.

İmam Muhammed ile diğer iki imam arasındaki ihtilaf sebebi kıyasların çelişmesidir. Zira 'kusulan kan'ın boğazdan gelmesi sebebiyle "normal kusmuşa" kıyas edilmesi durumunda ancak ağız dolusu olması hâlinde abdesti bozması gerekirken, kan olduğu göz önünde tutulup "bedenden kan çıkması"na kıyas edildiğinde az da olsa bozması gerekir. İmam Muhammed ilkini iki Hanefî imamı ise ikincisini tercih etmiştir.

göre temettü haccını bozmazken, imam Muhammed'e göre bozar. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/159; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/15.

6. İki veya bir elinin tüm tırnaklarını bir defada kesen ihramlının üç Hanefî imamına göre bir koyun kurban etmesi gerekir. Ancak tüm tırnaklarını ara vererek parça parça kesmesi hâlinde imam Muhammed'e göre aynı şekilde bir koyun kesmesi gerekirken, iki Hanefî imamına göre her bir tırnak için oruç fidiye miktarı sadaka verir. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/163; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/39; Ekmeliüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbî, *el-İmâye* (Bulak: y.y., 1316/1899), 3/39.

²⁴ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/75; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'îk*, 1/36.

²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/75; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'îk*, 1/36.

²⁶ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *ez-Zahîre (fi'l-fıkħ)* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1994), 1/236; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürrî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerħu'l-Mühhezzeb* (Cidde: Mektebetu'l-İrşad, ts.), 2/6; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: el-Mektebetu'l-Kahire, 1388/1968), 1/120.

2.2. Erkek ve Kadının Birbirine Çıplak Halde Sımsıkı Sarılmasının Abdesti Bozması

Üç Hanefî imama göre erkeğin kadına dokunması, şehvetli olsun veya olmasın, hiçbir şekilde abdesti bozmaz. Aynı şekilde -hakkında icma olduğu üzere- ön ve arka organlardan çıkan herşeyden dolayı abdest bozulur.

Ancak erkekle kadının çıplak halde birbirine sımsıkı sarılıp erkeğin cinsel organının uyarılıp organdan bir şeyin gelmemesi durumunda²⁷ abdestin bozulacağı hususunda farklı görüşleri vardır. Ebû Hanife ile Ebû Yusuf abdestin bozulacağını söylerken, Şeybânî bozulmayacağını söylemiştir.²⁸

Diğer üç mezhebe gelince; kadına şehvetli veya şehvetsiz herhangi bir şekilde dokunmanın abdesti bozacağı görüşündeki Şâfiîler'e göre bu durumda abdestin bozulacağı açıktır. Aynı şekilde dokunmayla abdestin bozulması için şehveti şart koşan Mâlikîler ile Hanbelîler'e göre aşırı şehvet bulunacağından burada da abdest elbette bozulacaktır.²⁹

Hanefî imamlar arasındaki ihtilaf nedeni kıyas ile ihtiyatın çakışmasıdır. Zira kıyas abdestin bozulmamasını gerektirmektedir. Çünkü iki organdan bir şey çıkmış değildir ve kadına dokunmak da Hanefî imamlara göre abdesti bozan sebeplerden değildir. Ayrıca abdestli olduğu kesin, bozulmuş olması vehmi bir durumdur. Vehmi durum da kesin olan abdestlik halini ortadan kaldıramaz. İmam Muhammed bu görüşü tercih etmiştir. Fakat bu pozisyon genelde en azından mezinin gelmesine sebep olacak bir durumdur. Mezinin bir süre sonra gelip farkına varılamaması ve görülememesi mümkündür. Dolayısıyla ihtiyat, böyle bir sonuç ihtimali sebebiyle, sonucun ne olacağına aldırmaz etmeden, sebebi kesin sonuç gibi kabul edip her halükarda abdestin bozulduğunu söylemeyi gerektirmektedir. Ebû Hanife ile Ebû Yusuf da bunu tercih etmişlerdir.³⁰

2.3. Hayızlı Kadınlı İlişkinin Sınırı

Yüce Allah adetli kadın hakkında "Ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın."³¹ buyurmuştur. Yaklaşmaktan

²⁷ Zahirurrivaye'de yer almasa da Hanefî fakihlerin çoğuna göre abdestin bozulması için organın kadına dokunması şarttır.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Ebu'l-vefa el-Efğani (Karaçi: İdaretu'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslamiyye, ts.), 1/48; Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakâ'ik* (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye el-Kübra, 1313/1896), 1/12.

²⁹ Karâfi, *ez-Zaḥîre*, 1/225 vd.; Ebû Hüseyin Yahya b. Ebû'l-Hayr el-Umrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmami's-Şâfiî* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1420/2000), 1/179 vd.; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/186 vd.

³⁰ Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-şanâ'ic fi tertibi's-şerâ'ic* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1986), 1/146; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/68.

³¹ Bakara 2/222.

kasıt yeme içme ve birlikte yaşama olmayıp cinsel yaklaşmadır. Bu dönemde onunla tam cinsel ilişkiye girmek büyük günahlardan olup keffareti yoktur, tevbe ve istiğfar gerekir. Ancak onu öpmeye ve dokunmaya herhangi bir sakınca yoktur. Bunlar Hanefî imamlarının ittifak ettikleri hususlardır.³²

Fakat yaklaşmamanın sınırı hakkında aralarında ihtilaf vardır. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf göbekte diz kapağı arasına yaklaşmayı yasak görürken Şeybânî kadının bedeninden sadece cinsel organını yasak, diğer taraflarını helal kapsamında değerlendirmiştir.³³ Mâlikîler ve Şâfiîler iki imamla aynı görüşü paylaşırken, Hanbelîler Şeybânî ile aynı görüştedirler.³⁴

İhtilafın birden çok nedeni vardır. Bunlardan biri ayetteki uzak durmaktan neyin kastedildiğidir. Zira Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre âyette kadından uzak durulması şeklindeki umum ifade esasen ona cinsel duygularla hiçbir şekilde yaklaşmamayı/dokunmamayı gerektirmektedir. Fakat bel ile diz kapağı arasını bundan istisna eden hadisler bu umumu tahsis etmiştir. Dolayısıyla tahsis bununla sınırlandırılmalı, mümkün oranda daha fazla genişletilmemelidir. Şeybânî ise ayetteki hayız ve eziyet kelimelerinden hareketle ve cinsel ilişkinin sadece organla ilişkili olduğunu söyleyerek, umum ifadesiyle hususi anlamın kastedildiğini söylemiş, dolayısıyla 'uzak durma' emrini sadece organla sınırlandırmıştır.

İkinci sebep konuyla ilgili farklı hadislerin bulunmasıdır. Zira hem Peygamber'in eşlerine yaklaşırken göbekte diz kapakları arasını peştemalle kapatmalarını emrettiğine dair hadisler, hem de kadınlara nikah/cima dışında herşeyin helal olduğunu ifade eden hadisler vardır. Sahabeler arasında da benzer bir ihtilaf bulunmakta olup bu da imamlar arasındaki ihtilafın bir başka nedenidir.

Üçüncü sebep ise kıyas ile istihsanın çelişmesidir. Kıyas kadına sadece bizzat cinsel yaklaşımı yasaklamayı gerektirirken, ihtiyat o mahalle yaklaşmanın da yasak olmasını gerektirmektedir; zira bunun cimayla sonuçlanması gayet mümkündür. İhtiyat yaklaşmanın yasaklanmasını gerektirmektedir.³⁵ Tüm bunlarda Ebû Hanife ve Ebû Yusuf ihtiyatı ve o yöndeki nasları tercih ederken, Şeybânî kıyası ve o yöndeki nasları tercih etmiştir.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 10/159; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 5/119.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/159; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 5/119.

³⁴ İbn Abdülber, *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emşâr ve'ulemâ'i'l-ağtâr fimâ te'azzamenehü'l-Muvaftâ min me'âni'r-re'y ve'l-âşâr* (Halep: Dâru'l-Va'y, 1414/1993), 1/178; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1415/1994), 1/462; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/203.

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/159; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 5/119; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/166; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 1/178; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/462; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/203; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, thk. Ahmed Şakir (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399/1979), 3/36 vd.

2.4. İkiz Bebek Doğumunda Nifas Başlangıcı

Nifas; doğumdan sonra kadının döl yatağından gelen kana denilmekte olup hayız hakkındaki namaz kılma, oruç tutma ve cinsel ilişkinin haram olması gibi hükümler burada da geçerlidir.³⁶

Hanefî imamlara göre kadın birinci bebeğin doğumunun üzerinden en az altı ay geçtikten sonra başka bir çocuk doğduğunda her biri ayrı doğum sayılır ve her birinde gelen kan hayız kabul edilir. Ancak altı ay geçmeden doğduğunda ikiz bebek doğurmuş olur ve bunların sadece birinden gelen kan nifas kanı, diğeri istihaze kanı sayılır. İşte ilk bebekten sonra mı yoksa ikinciden sonra mı görülen kanın nifas kanı sayılacağı İmam Muhammed ile diğeri iki imam arasında ihtilafı bir konudur.³⁷

Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre nifas ilk doğumda görülen kanla birlikte başlarken, Muhammed'e göre ikinci doğumda görülen kanla birlikte başlar. Hanefîler'den Züfer de İmam Muhammed'le aynı görüştedir.³⁸

Şâfîiler'de iki görüş [vecih] bulunmakta olup biri iki imamın, diğeri imam Muhammed'inki gibidir. Mâlikîler'deki meşhur görüş ve Hanbelîler'deki iki rivâyetten en kuvvetlisi iki imamın görüşü gibidir.³⁹

İmam Muhammed ile diğeri iki imam arasındaki ihtilaf sebeplerinden biri durumu tespit hakkındaki görüş ayrılığıdır. Zira mesele birinci doğumdan sonra rahmin açılıp açılmamasına bağlıdır; açılmamışsa gelen kan nifas sayılmayacaktır. İşte iki imam birinci doğumdan sonra rahmin açıldığını düşündüğünden nifası buradan başlatırken, İmam Muhammed açılmadığını düşündüğünden ikinci doğumdan sonra başlatmıştır.

Diğeri sebep kıyasların çelişmesidir. İlk doğumu ikiz olmayan bebeğe kıyas eden iki imam nifası ardından başlatırken, tek bebeğin doğumunda bebeğin yarısının çıkmasına kıyas eden İmam Muhammed ikinci doğum sonrasında başlatmıştır. İmam Muhammed ayrıca nifası iddete kıyas etmiştir; zira iddeti doğumla sona erecek kadının ikiz doğurma durumunda iddeti ikinci doğumdan sonra biter.⁴⁰

³⁶ Havî Mehmet Günay, "Nifas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/79.

³⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/390; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 1/189.

³⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/390; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 1/189.

³⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1413/1992; 1/375; Nevevî, *el-Mecmû*, 1/526; Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Beyrût: Dâru İhyâu't-Turâs el-Arabî, ts.) 1/376.

⁴⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/390; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 1/65; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 1/189; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 1/375; Nevevî, *el-Mecmû*, 1/526; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/362; Merdâvî, *el-İnsâf*, 1/376.

2.5. Eti Yenen Hayvanların Bevlinin Hükümü

Etinin yenmesi haram olan hayvanların bevl ve dışkısı ile etinin yenmesi helal olan hayvanların dışkısının necis olduğu hususunda üç Hanefî imamı hemfikirdir.⁴¹ Ancak eti yenmesi helal olan dört ayaklı hayvanların bevl hakkında görüş ayrılığı vardır. İki imama göre bu hafif necistir.⁴² İmam Muhammed ise temiz olduğunu söylemiştir ki bu aynı zamanda İmam Züfer'in de görüşüdür.⁴³

Şâfiîlere göre bu necistir. Dolayısıyla görüşleri mutlak necislik bakımından iki imama daha yakındır. Mâlikîler ve Hanbelîler ise İmam Muhammed ile aynı görüştedirler.⁴⁴

İhtilaf sebeplerinden biri bevl necis olduğuna dair mutlak hadîsler ile zahirinden eti yenen hayvanlarınkinin bundan istisna olduğu anlaşılan hadîslerden hangisinin tercih edileceğidir. Diğer sebep bu bevl türünün "tiksinilen" ve "iğrenç" olup olmadığı hususudur. İğrenç olduğu görüşünde olan iki imam bunu "[Nebi] onlara pis şeyleri haram kılar"⁴⁵ âyeti kapsamında kabul etmiştir. Diğer sebepse kıyaslar arasındaki tercihtir. İki imam eti yenen hayvanların dışkısı ile eti yenmeyen hayvanların bevillerine kıyas ederken, İmam Muhammed eti yenen hayvanların bağırsaklarına kıyas etmiştir, zira onun eti gibi bağırsağı da temizdir.⁴⁶

2.6. Eti Yenmeyen Kuşların Dışkısının Hükümü

Eti yenmeyen kuşların dışkısı her üç Hanefî imamına göre necistir. Fakat necasetin derecesi hakkında İmam Muhammed ile diğer iki İmamın görüşleri farklıdır. Çeşitli rivâyetlerden en sahih olanına göre iki İmam bunun necasetinin hafif (muhafeffe), İmam Muhammed ise ağır (ğaliz, muğallaza) olduğu görüşündedir.⁴⁷

⁴¹ Ebû Hanife'ye göre etinin yenmesi helal olan ve olmayan hayvanların dışkıları ağır (muğallaza), Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre hafif (muhafeffe) necistir. Etinin yenmesi helal olmayan hayvanların bevl ise her üçüne göre ağır necistir. Râdiyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Kahire: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1322/1904), 1/39; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye* (Kuveyt: Dâru's-Selâsil - Kahire: Dâru's-Safve: Vezâretü'l-Evkâf el-Kuveytiyye), 13/66.

⁴² Galiz necâset eğer katı ise 1 dirhemden (yaklaşık 3 gram), sıvı ise el ayasını (avuç içini) kaplayacak miktardan fazlası vücutta, elbise veya namaz kılınacak yerde bulunursa namaza engel teşkil eder. Hafif necâset ise bulaştığı organın veya elbisenin dörtte birine yayılmışsa namaza engeldir. Salim Öğüt, "Taharet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/384.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsûât*, 1/54; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î'*, 1/123.

⁴⁴ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994), 1/5; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/549; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/732.

⁴⁵ A'râf 7/157.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsûât*, 1/54; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î'*, 1/123; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/93; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/101, 102; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/5; Karâfi, *ez-Zahîre*, 1/186; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/549; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/732.

⁴⁷ Ebu Abdullah Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Camiu's-sağîr (en-Nafiu'l-kebir* şerhiyle bir-

Diğer üç mezhep bunun necis olduğu görüşündedir. Bu mezheplerde de necaset hafif ve ağır olmak üzere iki kısma ayrılmış olsa da bu taksim Hanefiler'inkinden tamamen farklı yönden olduğundan,⁴⁸ burada, görüşlerinin herhangi bir hanefi imamıyla kesişmesi sözkonusu değildir.⁴⁹

İmam Muhammed ile diğer iki imam arasındaki ihtilaf sebebi istihsanın nassın umumu ve kıyasla çatışmasıdır. Zira iğrenç ve tiksinti verici olması “[Nebi] onlara necisleri haram kılar”⁵⁰ âyeti kapsamında yer almasını gerektirir. Hakkında herhangi bir ihtilaf veya naslarda bir çelişki bulunmadığına göre necaseti ağır olmalıdır. İmam Muhammed bunu tercih etmiştir. Bu kıyastır. Ancak yerleşim yerlerinde insanların tepelerinden pislemeleri yaygın bir durum olduğundan Ebû Hanife ile Ebû Yusuf necasetinin hafif olduğunu tercih etmişlerdir. Bu ise zaruret sebebiyle istihsandır.

2.7. Necasetleri Su Dışındaki Sıvı Maddelerle Gidermek

Necaseti giderme özelliği bulunmayan yağ ve süt gibi sıvı maddeler ile bevl gibi necis sıvıların necaseti gidermede kullanılamayacağına, ayrıca kar gibi eridiğinde su olan katı maddelerin de bu halleriyle necaseti gideremeyeceklerinde üç Hanefi imamı hemfikirdirler. Ayrıca hükmi necasetin, yani hadesten taharetin su dışındaki herhangi bir sıvıyla yapılamayacağına da üç imam ittifak etmiştir.⁵¹

Fakat maddi necasetin temizleme özelliği bulunan sıvılarla giderilmesi hususunda İmam Muhammed ile diğer iki Hanefi imamı arasında görüş ayrılığı vardır. İki imam beden ve elbisedeki necasetin, bunu giderebilen ve sıkıldığında akan sirke ve gül suyu gibi sıvı maddelerle temizliğinin caiz olduğunu, İmam Muhammed ise caiz olmadığını söylemiştir.⁵²

Diğer mezheplerin her üçü İmam Muhammed'le aynı görüştedir. İki

likte) (Beirut: Alemlü'l-Kütüb, 1986), 80; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/57; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadîr*, 1/208.

⁴⁸ Mâlikîler'e göre ovalamakla da geçebilen necis hafif necis, diğerleri ağır necistir. Şâfilîler'e ve Hanbelîler'e göre domuz ve köpeğin necaseti ağır olup ancak bir defa toprak altı defa suyla temizlemekle geçer. Diğerleri ise hafif necis olup normal yıkamayla geçer. Görüldüğü gibi Hanefiler ile diğerlerinin taksimi tamamen başka yönlerdendir. Çünkü Hanefiler'deki taksim muaf tutulacak miktar, diğerlerinki ise neyle temizlenebilirlik açısından dandır.

⁴⁹ Konu hakkında bkz. Karâfî, *ez-Zahîre*, 1/185; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/550; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, *el-Kâfî fî fîkhi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/185.

⁵⁰ A'râf 7/157.

⁵¹ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1400/1980), 1/709, 710; İbn Âbidîn, *Haşiyetu Reddi'l-muhtâr*, 1/309.

⁵² Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î'*, 1/125; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadîr*, 1/192.

imamın görüşü İmam Ahmed b. Hanbel'den gelen ve İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) tercih ettiği bir rivâyet olup ilim erbabından İbn Ebî Leyla (ö. 148/765) ve Ebû Bekir Esamm (ö. 200/816) da aynı görüştedir.⁵³

Buradaki ihtilaf sebeplerinden biri temizlik aracı olarak suyun zikredildiği âyet ve hadislerde mefhum-i muhalifin olup olmadığı, yani bu naslarda suyun yegane temizlik maddesi manasında mı yoksa en yaygın ve etkili temizleme aracı olduğu için mi zikredildiği hususudur. İmam Muhammed naslardaki suyun yegane temizlik maddesi olduğunu beyan maksadı taşıdığını söylerken, iki imam en yaygın temizlik maddesi olduğundan dolayı zikredildiğini, suyun dışındaki maddeleri temizleyici olmaktan çıkarma maksadını taşımadığını tercih etmiş, bunu su dışındaki maddelerin de necaseti temizleme özelliğinin bulunduğu şekilde anlaşılabilir hadislemlerle⁵⁴ desteklemiştir.⁵⁵

2.8. Necaseti Silerek ve Ovalayarak Temizlemek

Su dışında temizlik araçlarından biri olarak kurumuş meninin çitilemeyle izale olacağı, mest ve ayakkabı gibi sert ve düz zemindeki sıvı necasetin ancak yıkamayla temizleneceği, ayrıca cam ve ayna gibi tamamen pürüzsüz zeminlerin silmeyle temizleneceği hususunda üç Hanefi imamı arasında görüş birliği vardır.⁵⁶

Fakat mest ve ayakkabı gibi (deri) yüzeylerdeki kuru ve katı necasetin silme veya ovalamakla temizlenip temizlenemeyeceği hususu İmam Muhammed ile diğer iki imam arasında ihtilafıdır. Diğerleri temizlenebileceğini söyleyip bunu necaseti temizleme yolları arasında sayarken İmam Muhammed aksi yönde görüş belirtmiştir.⁵⁷

Diğer üç mezhep İmam Muhammed ile aynı görüştedir. Bununla birlikte bu mezheplerde diğer iki imamın görüşüne yakın kabul edilebilecek bazı rivâyet ve kaviller mevcuttur.⁵⁸

Aralarındaki ihtilaf sebeplerinden biri önceki meseledeki gibi temi-

⁵³ Karâfi, *ez-Zaḥîre*, 1/168; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/95; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/8; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdihalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî, *el-Fetâva'l-kübrâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 21/475.

⁵⁴ Bkz. Kocabaş, *el-Mesâil*, 28-233.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î'*, 1/125; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ḳadîr*, 1/192; Aynî, *el-Binâye*, 1/709, 710; İbn Âbidîn, *Haşiyetu Reddî'l-muhtâr*, 1/309; Karâfi, *ez-Zaḥîre*, 1/168; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/95; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/8; İbn Teymiyye, *el-Fetâva*, 21/475.

⁵⁶ Şeybânî, *el-Câmi'u's-şagîr*, 80; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î'*, 1/126; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ḳadîr*, 1/195.

⁵⁷ Şeybânî, *el-Câmi'u's-şagîr*, 80; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î'*, 1/126; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ḳadîr*, 1/195.

⁵⁸ Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 1/153; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürr en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn* (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, ts.), 1/280; Merdâvî, *el-İnşâf*, 1/323.

zlik aracı olarak suyun zikredildiği naslardan su dışında hiçbir temizlik aracının bulunmadığı anlamının anlaşılıp anlaşılmayacağı hususundaki farklı bakıştır. Diğer zahirinden silme ve ovalamanın temizleyici olduğu anlaşılabilir hadislere kıyas ve temizlikteki genel kurallarla çelişmesidir. Bir diğer sebep ise iki imamın meseleyi çokça karşılaşılan umum-i belva kapsamında görüp kolaylaştırma ilkesini işletilmeye gerek olmasıdır.⁵⁹

2.9. Namaz Kılacak Kimsenin Sadece Necis Kıyafetinin Bulunması

Namazda avret mahallini örtmek namazın rükünlerindedir. Üç Hanefi imamına göre dörtte biri temiz olan elbise bazı durumlarda işlettikleri 'dörtte biri tam hükmünde sayma' kuralı⁶⁰ gereği temiz elbise hükmündedir. Dolayısıyla sadece böyle bir elbisesi olan kimse bunu giyip namazını kılar. Elbisesinin dörtte birinden azı temiz olan ise setr-i avret için gerekli elbisesi bulunmayan kimsedir.⁶¹

İmam Muhammed'e göre bu kimse necis de olsa kıyafetle namaz kılmak zorundadır. Diğer iki imam ise bu şekilde kılmakla çıplak kılmak arasında muhayyer olduğunu, necis elbiseyle kılmasının daha efdal olduğunu söylemişlerdir.⁶²

Mâlikîler ve Hanbelîler İmam Muhammed'le aynı görüşü paylaşırken, Şâfiîler tam zıttı bir görüş benimseyerek tek seçeneğin çıplak kılması olduğunu söylemişlerdir.⁶³

Buradaki ihtilafın sebebi setr-i avretin mahiyetine ve onunla istenenin ne olduğuna dair farklı bakış açılarıdır. İki Hanefi imamına göre setr-i avret farızası birbirine eşit önemde iki parçadan oluşmaktadır; 'örtmek' ve 'kıyafetin temiz olması'. Dolayısıyla sadece 'necis elbise' bulununca her ikisinden aciz kalındığından 'temiz elbiseyle örtünmek' farz olmaktan çıkar. Bu defa kişi 'çıplak' kılmak ile 'necis kıyafet' ile kılmak arasında muhayyer bırakılır. Fakat İmam Muhammed'e göre setr-i avret farızasının ana parçası 'örtmek'tir, dolayısıyla yukarıdaki durumda o vazgeçilmez ve tek seçenektir. Ona göre setr'in daha önemli olmasının sebebi terkiyle birlikte kıyam, rüku ve secdenin, yani üç rüknün daha terkedilmek zo-

⁵⁹ Bkz. Şeybânî, *el-Câmi'u's-şajir*, 80; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 1/126, 127; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 1/195; Aynî, *el-Binâye*, 1/718, 719; İbn Âbidîn, *Haşiyetu Reddî'l-muhtâr*, 1/310; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 1/153; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1425/2004), 1/86; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/599; Merdâvî, *el-İnşâf*, 1/323.

⁶⁰ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/98.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/187; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/58; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/97.

⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/187; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/58; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/97.

⁶³ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/38, 39; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/230; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/632.

runda kalınmasıdır. İmam Muhammed ayrıca dörtte birden azı temiz olan elbiseyi dörtte biri temiz olan elbiseye kıyas etmiştir.⁶⁴

2.10. Oturarak Namaz Kılanın Ayakta Kılana Namaz Kıldırması

Namazın rükünlerinden biri kıyamdır. Kıyama, yani ayakta kılmaya gücü yetmeyenin oturarak kılma ruhsatı vardır. Kıyamın farz oluşu farz namazlar için geçerlidir; dolayısıyla nafile namaz zaruret hali olmaksızın oturarak kılınabilir.

İmamlıkta genel olarak imamın cemaatten daha zayıf konumda olmaması önemlidir. Nafile namazda imamın oturarak ayakta kılan cemaate imamlık yapabileceği hususunda üç imam hemfikirdir. Farz namazda ise İmam Muhammed ile diğer iki imam arasında görüş ayrılığı vardır. İki imam bunu caiz görürken İmam Muhammed caiz olmadığını söylemiştir.⁶⁵ Kasani'ye göre ihtilaf oturarak imayla kılanın ayakta imayla kılanlara imamlığı hususunda da sözkonusudur.⁶⁶

Mâlikîler ile Şâfiîler iki Hanefî imamı gibi bunun caiz olduğu görüşündedir. Hanbelîler'de ise her iki görüşe paralel farklı rivâyetler ve görüşler bulunmaktadır. Olup konu hakkında birtakım ayrıntılar zikretmişlerdir.⁶⁷

Burada İmam Muhammed ile diğer iki Hanefî imamı arasındaki ihtilafın birkaç nedeni vardır. Bunlardan biri hadisler veya rivâyetler arasındaki tearuzdur. Mesela bunlardan biri Peygamber'in (s.a.v.) hastalığında Ebû Bekir'in önde namaz kıldırmasıyla ilgili rivâyetlerin bazılarında imamın Hz. Peygamber, bazılarında ise Ebû Bekir (r.a.) olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber olduğu yönündeki rivâyetler iki imama delil olmaktadır; zira Peygamber (s.a.v.) namazı oturarak kılmıştır. İmam Muhammed ise imamlığı Ebû Bekir'in yaptığı yönündeki rivâyetleri esas alarak bu hadislerde cevaza dair herhangi bir delil bulunmadığını, Peygamber'in bundan men ettiğine dair hadislerin bulunduğunu söylemiştir.⁶⁸

İhtilafın diğer sebebi farklı kıyasları tercihtir. Bunun caiz olmadığı görüşündeki İmam Muhammed imamın ayakta kılan cemaate oturarak namaz kıldırmasını imayla namaz kılabilen imamın kıyamla kılabilen cemaate namaz kıldırmasına kıyas etmiştir. Cevaz veren iki imam ise oturma halinin kıyama yakın veya yarı-kıyam olduğu düşüncesinden hareke-

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/187; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/58; Zeyleî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/97; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/38; 39; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/230; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/632.

⁶⁵ Zeyleî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/202; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/387.

⁶⁶ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şânâ'ic*, 1/212, 213.

⁶⁷ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/81; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/2/387; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/47.

⁶⁸ Bkz. Zeyleî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/202; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/387; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/81; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/190, 191; Nevevî, *el-Mecmû*, 4/162; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/2/387; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/47.

tle oturarak kıldırılmayı ayakta kıldırılmaya kıyas etmiş, bir bakıma aradaki farkı ilga ederek bunları hükümde eşitlemiştir.⁶⁹

3. Ele Alınan Konular Üzerinde Genel Değerlendirmeler

3.1. Bu Meselelerdeki İhtilaf Nedenleri

Şeybânî ile diğer iki imam arasındaki ihtilaflar hakkında fikir vermesi için bu çalışmada ele alınan on konudaki ihtilaf nedenleri, daha iyi anlaşılabilmesi için aşağıdaki şemada gösterilecektir. Büyük harfle yazılanlar Şeybânî'nin tercihine işarettir. Birçok sebebi bulunan ihtilaflarda en etkin sebebin zikredilmesiyle yetinilecektir.

		Nasların farklı anlaşılması ve yorumu	●Farklı Hadisler/Rivayetler	●Kıyas-İstihsan veya Kıyas-kıyas çatışması	Meseleyi/durumu tespit farklılık (Re'y, akıl)
1	Kan kusmada abdesti bozan miktar			KIYAS- kıyas	
2	Çıplak halde kadına sınıksıkı sarılmak ve hades			KIYAS-İstihsan (ihtiyat)	
3	Hayızlı kadınla ilişkinin sınırı		HADİS-hadis	●KIYAS-İstihsan (ihtiyat)	
4	İkiz bebek doğumunda nifasin başlangıcı			●KIYAS-kıyas	●“biyolojik olarak doğumun tamamlanmış sayılması”
5	Eti yenen hayvanların bevlinin hükmü		Mutlak Hadisler-İSTİSNA EDEN HADİSLER (M)		
6	Eti yenmeyen kuşların dışkısının hükmü	Âyetin kapsamında mı (mahiyete bağlı olarak)		●KIYAS-İstihsan (zaruret)	Pis ve iğrenç olup olmadığı
7	Necaseti su dışındaki sıvı maddelerle gidermek	Naslardaki MEFHUM-İ MUHALİF-M.Muhalifin geçersizliği			
8	Necaseti silmek ve ovalamakla temizlemek			●KIYAS-İstihsan (umumi belva)	
9	Namaz kılacak kimsenin sadece necis kıyafetinin bulunması				“Setr-i avret” emrinin mahiyeti
10	Oturarak namaz kılanın ayakta kılanı imamlığı		●HADİS-hadis.		

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/125; Kâsânî, *Bedâ'î'u-ş-şanâ'î*, 1/212, 213; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/47, 48.

Buradaki her bir meselede birden çok ihtilaf nedeni vardır. Genel olarak nasları yorumlamadaki farklılık, hadisler arasında tercih, kıyaslar veya kıyas ile istihsan arasında tercih, mahiyeti akıl re'y ile tespitteki tercih farkının ihtilaflarda birbirine yakın derecede rol oynadıkları görülmektedir. Kıyas ile istihsan arasındaki seçimde de İmam Muhammed'in daha çok kıyas, iki imamın ise istihsanı tercih ettiği dikkati çekmektedir.

3.2. Mezheplerin İhtilaflarda Aldıkları Yer

Aşağıdaki şemada dolaylı olarak da olsa nihayetinde aynı görüşte olmaları da dikkate alınacaktır. Bir mezhepte her iki tarafın görüşü yönünde kuvvetli kavil/rivâyet bulunması halinde hepsi şemada gösterilecek ve her biri ayrı ayrı değerlendirilmeye alınacaktır.

		İmam Muhammed	Muhammed'le aynı görüşteki mezhepler	İki Hanefi imamının görüşü	İki imamlarla aynı görüşteki mezhepler
1	Az miktarda kan kusmak	Bozmaz, ağız dolusu şart		Bozar	Nihayetinde 3 mezhep daha yakın
2	Çıplak halde kadına sımsıkı sarılmanın abdesti bozması	Bozmaz		Bozar	Nihayetinde 3 mezhep daha yakın
3	Hayızlı kadınla ilişkisinin sınırı	Cinsel organı dışında her yeri	Hanbelîler	Göbek-diz kapağı arası	Mâlikîler Şâfiîler
4	İkiz bebek doğumunda nifasın başlangıcı	İkinci doğum	-Şâfiîler (1.rivayet)	İlk doğum	Mâlikîler Hanbelîler -Şâfiîler (2.rivayet)
5	Eti yenen hayvanların bevelinin hükmü	Temiz	Mâlikîler Hanbelîler	Necis	Şâfiîler (daha yakın)
6	Eti yemeyen kuşların dışkımasının hükmü	Çalız	Mâlikîler, Şâfiîler Hanbelîler, (Dolaylı olarak; hafifletmeden bahsetmediklerinden)	Hafif	
7	Necaseti su dışındaki sıvı maddelerle gidermek	Caiz değil	Mâlikîler Şâfiîler Hanbelîler	Caiz	İbn Teymiyye İbn Ebi Leyla
8	Necaseti silmek ve ovalamakla temizlemek	Caiz değil	Mâlikîler Şâfiîler Hanbelîler	Caiz	

9	Namaz kılacak kimsenin sadece necis kıyafetinin bulunması	Necisle kılması vaciptir	Mâlikîler Hanbelîler (Şâfiîler tam zıttı: necis asla olmaz, çıplak kılar)	Necisle veya çıplak kılmakta muhayer	
10	Oturarak namaz kılanın ayakta kılana namaz kıldırması	Caiz değil	Hanbelîler 1.kavil	caiz	Mâlikîler Şâfiîler Hanbelîler 2.kavil

Şemaya bakıldığında İmam Muhammed'in Mâlikîler'le 5 (5,6,7,8,9), Şâfiîler'le 4 (4,6,7,8) ve Hanbelîler'le 6 (3,5,6,7,8,9,10) konuda aynı görüşte; iki imamın ise Mâlikîler'le 5 (1,2,3,4,10), Şâfiîler'le 5 (1,2,3,5,10), Hanbelîler'le ise 4 (1, 2,4,10) konuda aynı görüşte oldukları görülmektedir.

Bu şemaya göre ele alınan konularda üç mezhebin İmam Muhammed'e ve diğer iki imama birbirine yakın derecede paralel olduğu görülmektedir. Dikkat çeken husus İmam Muhammed'in İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'le daha çok beraberliği bulunduğu halde İmam Muhammed'in onlarla aynı hatta Mâlikîler'le daha az konuda beraber olduğudur. İmam Muhammed'in yakın diyaloguna dair bir delil bulunmayan Hanbelîler'le iki imamdan daha çok konuda (kendisi 6, iki imam 4 konuda) görüş birliği içinde olması ise dikkat çeken bir husus olup, birlikte olmalarının görüşlerini fazlaca etkilemedikleri kanaati uyandırmaktadır. Fakat az sayıda mesele üzerinden yapılan bu değerlendirmelerin genelleştirilemeyeceğini bir daha hatırlamak yerinde olacaktır.

Sonuç

Araştırmamızdan elde ettiğimiz sonuçları maddeler halinde kısaca ifade edecek olursak;

1. İmam Muhammed büyük bir müctehid ve Hanefi mezhebinin en önemli üç imamından biridir. Hadiste önemli bir konuma sahiptir. Muvatta'ın onlarca rivâyetinden günümüze kadar gelen iki rivâyetten birinin ona ait olması bunun önemli göstergesidir. İmam Muhammed dilde de hüccet kabul edilmektedir. Onun başta İmam Mâlik ve İmam Şâfiî olmak üzere dönemin çok sayıda büyük müctehidiyle ondan ders alma, dersine katılma veya meseleleri müzakere şeklinde diyalogu olmuştur. Bu zorunlu olarak ona -sınırlı da olsa- daha geniş perspektif kazandırmış olmalıdır.

2. İmam Muhammed İmam Ebû Hanife'den dört yıl boyunca fıkıh almış, vefatından sonra onun fıkhnı Züfer ve Ebû Yusuf gibi öğrencilerinden almaya devam etmiştir. Nihayet onun görüşlerini içeren kitaplar kaleme

almış, bu kitaplarında Ebû Yusuf ve kendisinin muhalif görüşlerine de yer vermiştir. Dolayısıyla o mezhebin müdevvinidir. Zahirurrivaye nitelemesiyle bilinen altı kitabı mezhebin temelini oluşturan en muteber eserlerdendir.

3. Üç imam arasındaki ihtilaflar sanıldığından daha azdır. Fıkıh kitaplarında yer alan farklı imamlara ait görüşlerin birçoğu zahirurrivaye dışındaki zayıf kanallarla sabittir ve onunla çeliştiğinden kesin ihtilaf sayılmaz. Aynı durum İmam Muhammed ile diğer iki imam arasındaki ihtilaf için de geçerlidir.

4. Hanefi mezhebindeki en muteber dört metinden biri olarak bilinen *el-Muhtâr* isimli eserin İbadetler bahsinde İmam Muhammed'in iki imandan ayrıldığı 10 mesele tespit edilmiştir. Kitaptaki yüzlerce, hatta binlere ulaşan meselelere göre bu sayının azlığı açıktır.

5. İmam Muhammed ile iki Hanefi imamu arasındaki ihtilafli konuların ayrıntılı bir şekilde ele alınmaya değer on tanesinin incelenmesi sonucunda ihtilaf nedenlerinin; nasları yorumlama, hadisler arasında tercihte, kıyaslar arasında veya kıyas ile istihsan arasında tercihte farklılıklar olduğu görülmüştür. İstihsanı çokça kullanmakla bilinen İmam Ebû Hanife'nin burada da -Ebû Yusuf'la birlikte- istihsanı çokça tercih ettiği dikkat çekmektedir.

6. Ele alınan on meselede üç mezhebin ihtilafli konulardaki görüşleri incelenmiş, her bir mezhebin kimi konularda İmam Muhammed, kimi konularda iki imamla aynı görüşte olup göze çarpan bir farklılık bulunmadığı görülmüştür. Dikkat çeken hususlardan biri İmam Muhammed'in İmam Mâlik ve İmam Şâfiî ile uzun birlikteliğine ve İmam Ahmed b. Hanbel ile bilinen bu tür bir ilişkisinin bulunmamasına rağmen, bu on konuda Hanbelîler'in diğer iki mezhepten daha çok konuda İmam Muhammed ile aynı görüşte olduklarıdır. Bu da içtihad seviyesindeki alimlerin metod ve görüşleri oturduktan sonra birbirleriyle uzun süre görüşmeleri ve müzakereler yapmaları halinde birbirlerinden etkilenmelerinin sınırlı derecede olduğu şeklinde yorumlanabilir.

7. Çalışmanın sınırlı sayıda konuda yürütülmüş olması sebebiyle sonuçların kesinlik ifade etmeyip ele alınanlar hakkında genel ve zanni bir kanaat oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed en-Nakib. *el-Mezhebu'l-Hanefi*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1422/2001.
 Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1400/1980.

- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-‘înâye (Fethu’l-kadîr ile birlikte)*. 10 Cilt. Kahire: Bulak, 1316/1899.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-‘îmam Ebû Hanîfe*. Beyrût: Dâru’l-Fîkr, 1412/1991.
- Günay, Hacı Mehmet. “Nîfas”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/79-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1408/2007.
- Haddâd, Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü’n-neyyire*. Kahire: el-Matbaatu’l-Hayriyye, 1322/1904.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdîrahmân er-Ruaynî. *Mevâhibü’l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Fîkr, 3. Basım, 1413/1992.
- Heyet. *el-Mevsû‘atü’l-fîkhiyye el-Kuveytiyye*. Kuveyt: Dâru’s-Selâsil - Kahire: Dâru’s-Safve: *Veżâretü’l-Evkâf Kuveyt*, 1404-1427/1984-2006.
- Heyet. *İlâü’s-sünen*. thk. Muhammed Taki Osmani. Karaçi: İdaretü’l-Kur’an ve’l-Ulumi’l-İslamiyye, ts.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstizkârü’l-câmi‘ li-meżâhibi fuķahâ’i’l-emşâr ve ‘ulemâ’i’l-aķtâr fîmâ tezammenehü’l-Muvaţţâ min me‘âni’r-re’y ve’l-âşâr*. 30 Cilt. Halep: Dâru’l-Va’y, 1414/1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşķî. *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*. Beyrut: Dâru’l-Fîkr, 2. Basım, 1423/1992.
- İbn Hacer el-Askalânî Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü’l-Mîzân*. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemi li’l-Matbuat, 1406/1986.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadır, 1406/1986.
- İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu’l-kadîr li’l-‘âcizi’l-fakîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fîkr, ts.
- İbnü’l-İmâd, Ebû Fellah Abdulhayy el-Hanbelî. *Şezeratu’z-zeheb fî ahbarî men zeheb*. Beyrut: Dâru’l-Fîkr, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: el-Mektebetü’l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Kâfi fî fîķhi’l-İmâmi’l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye Beyrut, 1415/1994.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Baħrû’r-râ’iķ*. 8 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kitabî’l-İslamî, ts.
- İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muķteşid*. Beyrut: Dâru’l-Fîkr, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlîm b. Mecdiddîn

- Abdisselâm el-Harrânî. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *ez-Zahîre (fi'l-fikih)*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertîbî's-şerâ'î'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1407/1986.
- Kerderî, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî. *Menâkıbü'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe*. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Mearif en-Nizamiyye, 1321/1903.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Bulûğu'l-emânî fi sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*. Kahire: Mektebetu'l-Hidaye, ts.
- Kocabaş, Savaş. *el-Mesâilu'l-leti ihtelefe fiha eimmetu'l-Hanefiyyeti's-selase*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. 22 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1994.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf'alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. 12 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâu't-Turâs el-Arabî, 2. Basım, ts.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye (İbn Hümâm'ın Fethu'l-kadîr şerhiyle)*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Halebi, 1356/1937.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-Muhtâr li'l-Fetva thk.* Said Bektaş. Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslamiyye – Dâru's-Sirac, 1436/2015.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 23 Cilt. Cidde: Mektebetu'l-İrşad, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, ts.
- Özşenel, Mehmet. "Şeybânî-Hadisteki Yeri". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Öğüt, Salim. "Taharet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/382-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. Amman: Dâru'l-Cinân, 1408/1988.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Aşl thk.* Ebu'l-Vefa el-Efgani. Karaçi: İdaretu'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslamiyye, ts.

- Şeybani, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasen. *el-Camiu's-sağîr (en-Nafiu'l-Kebir şerhiyle birlikte)*. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1406/1986.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu Me'âni'l-âşâr*. thk. Ahmed Şakir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1399/1979.
- Taş, Aydın. "Şeybânî, Muhammed b. Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/38-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Umrânî, Ebû Hüseyin Yahya b. Ebû'l-hayr. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1420/2000.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesü'r-Risale, 1405/1985.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî. *Tebyînü'l-ḥakā'ik*. 6 Cilt. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye el-Kübra, 1313/1896.

Cariyelikten Şöhrete Giden Yolda Arîb El-Me'mûniyye'nin Hayatına Panoramik Bir Bakış

A Panoramic View at the Life of 'Arîb al-Ma'mûniyya on the Road
from Odalisque to Reputation

Murat BIYIKLI

Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi Assist. Prof., Kayseri University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Department of Islamic History and Arts
Kayseri | Türkiye Kayseri | Turkey
muratbiyikli@kayseri.edu.tr orcid.org/0000-0002-3432-3727

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 17 Ocak 2022 Received | 17 January 2022
Kabul Tarihi | 30 Mart 2022 Accepted | 30 March 2022
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2022 Published | 30 30 June 2022

Atıf | Cite as:

Bıyıklı, Murat. "Cariyelikten Şöhrete Giden Yolda Arîb El-Me'mûniyye'nin Hayatına Panoramik Bir Bakış [A Panoramic View at the Life of 'Arîb al-Ma'mûniyya on the Road from Odalisque to Reputation]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/1 (Haziran | June 2022), 119-144.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1058825>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



A Panoramic View at the Life of 'Arīb al-Ma'mūniyya on the Road from Odalisque to Reputation

Abstract: The lifestyle expressed as slavery is that a society takes the freedom of another society or people and makes it work in many difficult areas. The religion of Islam, which was sent to all humanity, has focused on the principle of equality of people from the very first moment. Does not discriminate between rich, poor, strong, weak, free, language, race and color. Again, in the book of this religion, it is emphasized that the superiority is in the fear of Allāh. With the orders and prohibitions brought, it was aimed to abolish the institution of slavery over time. This point, which is emphasized in the verses, was supported by the practices and words of the Prophet, as was the case with the prisoners of the Battle of Badr. However, due to the wars and the established trade of this business, the institution of slavery has continued in the historical process. The slaves and concubines of some caliphs, which are expressed in exaggerated numbers, are an indication of this. Slaves were obtained with captives captured in war or by purchasing them from markets. Where they come from, their colors, races, beauty, talents and skills have been influential in their choices. In this way, slaves provided as commercial goods had no value. They constituted the lowest stratum of the society, and they were in the position of the bureaucratic class or the house need of the rich. Odalisques, who were considered among slaves, were bought and sold in the markets. They have been preferred for many purposes, such as serving housework and singing in entertainment conventions. While some of the odalisques got privileges as spouses to the caliphs, some of them got privileges due to their character and abilities. 'Arīb al-Ma'mūniyya, (d. 277/890) which is the issue of this research, draws attention with both her talents and the narrations about her life. Her name is pronounced differently as 'Arīb and 'Urīb, and sometimes she is confused with her mother, Fāṭima. In the research, all the findings about her life were tried to be revealed through the sources. 'Arīb, who later became an odalisque, became the hidden side of Ja'far al-Barmakī (d. 187/803). 'Arīb, the child of Ja'far al-Barmakī from his wife named, Fāṭima, passed into the hands of slave traders after the Barmakids. When the Barmakid family was punished by the Caliph Hārūn al-Rashīd (d. 193/809), 'Arīb's Christian foster mother sold her to the slave trader Sinbis (d. ?). In this way, 'Arīb's adventure of slavery began. After the Caliph al-Amīn (d. 198/813) bought her from the slave trader Sinbis, 'Arīb went to the palace. 'Arīb, who was the odalisque of al-Māmūn (d. 218/833) after Caliph al-Amīn, was attributed to al-Māmūn because he loved her very much. 'Arīb, who was treated as a odalisque until the time of al-Mu'taṣim (d. 227/842), gained freedom when al-Mu'taṣim released her. 'Arīb, who is understood to have been educated in Basra during her slavery, is very different from an ordinary concubine. She is not only a good singer but also a good poet. She has thousands of poems and compositions. She could play all the musical instruments of her time. In addition, she is a good linguist and has a good command of the subtleties of the language to be able to use Arabic skillfully. In the study, it was determined that she was not an ordinary odalisque with her talents, political power and political influence. The subject is discussed through the life of 'Arīb, the evaluation of false rumors, her economic and political situation, her scientific aspect and her place in Arabic literature. In the study, scientific methods of description, sampling, induction and synthesis were used.

Keywords: Islamic History, 'Abbāsids, 'Arīb, Ballad, Slave.

Cariyelikten Şöhrete Giden Yolda Arîb El-Me'mûniyye'nin Hayatına Panoramik Bir Bakış

Öz: Kölelik olarak ifade edilen yaşam tarzı bir toplumun, bir başka toplum veya insanların özgürlüğünü ellerinden alması ve onu zor denecek birçok alanda çalıştırması şeklinde kendini göstermektedir. Bütün insanlığa gönderilen İslâm dini, ilk andan itibaren insanların eşitliği ilkesi üzerinde durmuştur. Zengin, fakir, güçlü zayıf, köle hür, dil, ırk ve renk ayrımı yapmamıştır. Yine bu dinin kitabında üstünlüğün Allah (cc) korkusunda olduğu vurgulanmıştır. Getirilen emir ve yasaklarla da kölelik kurumunun zamanla kaldırılması hedeflenmiştir. Ayetlerle vurgulanan bu husus, Bedir Savaşı esirlerinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamaları ve sözleriyle desteklenmiştir. Fakat özellikle savaşlar ve bu işin yerleşik ticareti sebebiyle tarihi süreçte kölelik müessesesi bir şekilde devam ettirilmiştir. Bazı halifelerin abartılı rakamlarla ifade edilen köle ve cariyeleri bunun bir göstergesidir. Kölelerin temini de yine harpte ele geçirilen esirlerle ya da pazarlardan satın alınarak sağlanmıştır. Nereden geldikleri, renkleri, ırkları, güzellikleri, yetenekleri ve becerileri seçimlerinde etkili olmuştur. Bu şekilde ticari metâ' gibi temin edilen kölelerin hiçbir değeri olmamıştır. Onlar toplumun en alt tabakasını oluşturmuş, bürokratik sınıf ya da zenginlerin ev ihtiyacı konumunda olmuşlardır. Köleler arasında değerlendirilen cariyeler de pazarlarda alınıp satılmış, ev işlerinde hizmet etmesi ve eğlence meclislerinde şarkı söylemesi gibi birçok amaçla tercih edilmişlerdir. Cariyelerden kimisi halifelere eş olarak ayrıcalık elde ederken kimisi de sahip oldukları hâslet ve yeteneklere binaen ayrıcalık elde etmiştir. Bu araştırmanın konusu olan Arîb el-Me'mûniyye (ö. 277/890) de hem yetenekleri hem de hayatı ve hayatına dair rivayetler ile dikkat çekmektedir. İsmi Arîb ve Urîb diye farklı şekillerde telaffuz edilmekte bazen de annesi Fâtıma ile karıştırılmaktadır. Araştırmada onun hayatı ile ilgili tüm bulgular, kaynaklar üzerinden ortaya konmaya çalışılmıştır. Sonradan cariyeye olan Arîb, Ca'fer el-Bermekî'nin (ö. 187/803) gizli kalan yönü olmuştur. Ca'fer el-Bermekî'nin Fâtıma adlı eşinden olan çocuğu Arîb, Bermekîlerden sonra köle tüccarlarının eline geçmiştir. Bermekî ailesi, Halife Hârûnürreşid (ö. 193/809) tarafından cezalandırılınca Arîb'in Hristiyan süt annesi onu köle tüccarı Sinbis'e (ö. ?) satmıştır. Bu şekilde Arîb'in kölelik serüveni başlamıştır. Halife Emîn (ö. 198/813), onu köle tüccarı Sinbis'ten satın aldıktan sonra saraya geçmiştir. Halife Emîn'den sonra Me'mûn'un (ö. 218/833) cariyesi olan Arîb, Me'mûn'un kendisine olan yoğun sevgisi sebebiyle ona nispet edilmiştir. Mu'tasım (ö. 227/842) dönemine kadar cariyeye muamelesi görmüş, Mu'tasım'ın onu serbest bırakmasıyla özgürlüğüne kavuşmuştur. Köleliği esnasında Basra'da eğitim aldığı anlaşılan Arîb, sıradan bir cariyeden çok farklıdır. O, yalnız iyi bir şarkıcı değil aynı zamanda iyi bir şâirdir. Binlerle ifade edilen şiir ve besteleri bulunmaktadır. Dönemindeki bütün çalgı aletlerini çalabilmektedir. Bunun yanı sıra iyi bir dilcidir ve Arapça'yı ustalıkla kullanabilecek kadar dilin inceliklerine hâkimdir. Bu çalışmada onun, yetenekleri, ekonomik gücü ve siyasi nüfuzuyla alelade bir cariyeye olmadığı tespit edilmiştir. Konu Arîb'in hayatı, yanlış rivayetlerin değerlendirilmesi, ekonomik ve siyasi durumu, ilmi yönü ve onun Arap edebiyatındaki yeri üzerinden ele alınmıştır. Çalışmada betimleme, örnekleme, tümevarım ve sentez olmak üzere farklı bilimsel araştırma yöntemleri kullanılmıştır

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Abbâsîler, Arîb, Şarkı, Köle.

Giriş

Cariyelerin de içinde yer aldığı kölelik müessesesi en kadim insanlık tarihinde bile görülmektedir. Kölelik düzeni her dönemde var olup farklı toplumlarda yine farklı şekillerde kendini göstermiştir.¹ Köleler için birçok kavram kullanılmıştır. *Köle, abd, cariyeye, eme, memlûk, rakabe, mevlâ, rakîk, itk* tabirleri bu meydana zikredilmektedir. Bunlardan cariyeye, seri ve kıvrak iş görmeleri sebebiyle genç kız ve taze gelinlere; genel olarak da sahiplerinin emri ve hizmeti altında çalıştıkları için hürriyetleri ellerinden alınan kadınlara verilen isim olmuştur.²

Kölelik olarak bilinen kerhî yaşam tarzı bir milletin, bir başka toplum veya insanların özgürlüğünü ellerinden alması ve onu farklı iş alanlarında çalıştırması şeklinde tezahür etmektedir. İslâm dini daha ilk andan itibaren insanların eşitliği ilkesi üzerinde durmuştur. Getirdiği emir ve yasaklarla da kölelik kurumunun zamanla kaldırılmasını hedeflemiştir. Ayetlerle vurgulanan bu husus Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamaları³ ve sözleriyle de tecessüm etmiş, desteklenmiştir. Ancak ne var ki tarihi süreçte bakıldığında kölelik müessesesinin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra da bir şekilde devam ettirildiği görülmektedir. Öyle ki bazı halifelerin binlerle⁴ ifade edilen köle ve cariyeleri olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu müessesenin Emevîlerde ve sonrasında Abbâsîlerde daha da artmış olduğu görülecektir.

Köleler harp yoluyla ya da pazarlardan satın alınarak temin edilmiştir.⁵ Kölelerin dolayısıyla bizi ilgilendiren kısım olan cariyelerin alınıp satılması için müstakil köle pazarları dahi tesis edilmiştir. Buradaki köle ve cariyeler nereden geldiklerine, renklerine, ırklarına, güzelliklerine,

¹ Zeki Duman, "İslam'ın Köle ve Cariye Sorununa Yaklaşımı" *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/12 (Ocak 2011), 2.

² Duman, "İslam'ın Köle ve Cariye Sorununa Yaklaşımı", 5-10.

³ Müslümanlar ve müşrikler arasında yapılan Bedir Savaşı'nda (2/624) yetmiş müşrik öldürülmüş, yetmiş kişi de esir alınmıştı. Hz. Peygamber (s.a.v.) buradaki uygulamasıyla ilk defa kölelik kurumunun kaldırılacağına fiilen işaret etmiştir. Maddi durumu iyi olan esirler belirlenen meblağı (1000-4000 dirhem arası) ödemeleri koşuluyla, bazı esirler tamamen karşılıksız, okuma yazma bilen esirler de on Müslüman'a okuma yazma öğretilmeleri şartıyla serbest bırakılmıştır.

⁴ Örneğin bir rivayette Abbâsî halifelerinden Mütevekkil Alellah'ın mirası için 11.000 hizmetçi ve cariyeye, 8000 de gılmân olduğu zikredilmektedir. Bkz. Kâdi er-Reşid İbn Zübeyr, *Kitabü'z-Zehâir ve't-Tuhaf*, thk. Muhammed Hamîdullâh (Kuveyt: Dâiretü'l-Matbuât ve'n-Neşr, 1959), 218.

⁵ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992), 11/82; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyyeti, ts.), 6/119; Şemseddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz *ez-Zehabî, Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1413/1993), 16/394.

sahip oldukları yetenek ve hünerlerine göre ticari bir meta gibi alınıp satılmıştır.⁶ Bu şekilde temin edilen kölelerin doğal olarak toplum nazarında da bir yeri olmamıştır. Abbâsîler toplumunda bürokrasi içinde yer alan, zengin ve nüfuz sahibi kişiler “Havas” tabakası olarak adlandırılırken çoğunluğunu sıradan halkın, işçilerin, çiftçilerin oluşturduğu grup “Avam” olarak isimlendirilmiştir. Havas ve Avam tabakaları hür insanlardan oluşmaktaydı. Bunlardan sonra ise herhangi bir tabakaya bile dâhil edilmeyen köleler gelmekteydi.⁷ Toplumdaki en alt taifeyi oluşturan köleler tabakası mal gibi alınıp satılabilen, kendileri hakkında hiçbir salahiyyete sahip olmayan, çoğunlukla Afrika ülkelerinden getirilen zencilerden ayrıca Batılı, Rûm ve Slav gibi kölelerden oluşmaktaydı.⁸

Ekonomik gücü yerinde olan birçok kişi cariyeye, köle, memlûk gibi kişileri temin yoluna gitmiş ve onları farklı alanlarda istihdam etmiştir. Gerek halife, vezir, komutan ve hekim gibi devletin ileri gelenlerinin gerekse tüccarlar gibi zenginlerin aldığı cariyelerden kimisi yemek hazırlamak, temizlik yapmak ve su getirmek gibi ev işleri için tercih edilirken kimisi de güzel şarkı söyleyip şiir terennüm ettiği için tercih edilmiştir.⁹ Bunun yanı sıra bazı cariyeler, çaldıkları aletlerle ve rakslarıyla sahiplerini eğlendirmiştir. Hatta sahip oldukları bu özelliklerle efendilerine gelir dahi sağlamışlardır.¹⁰ Halifelerin sarayında onlara hizmet eden cariyeler sayılarıyla da dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda Hârûnürreşîd'in sayıları yüzlerle ifade edilen köle ve cariyeleri kayda değerdir.¹¹ Nitekim ona bir hediye takdim edildiğinde hediyeler içinde yer alan cariyelerin sayısı bile onlarla ifade edilmektedir.¹² Diğer taraftan Abbâsîlerde sahip olduğu cariyelerin sayıları 8000 ve 11.000 ile ifade edilen halifeler dahi bulunmaktadır.¹³ Abbâsî saraylarındaki bu cariyelerden kimisi de halife-

⁶ İbn Vâzih Ahmed b. İshak b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *el-Büldân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 61.

⁷ Fehîk Burrû, *Tarihü'l-Arabî'l-kadîm* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1422/2002), 120.

⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Beyrut: Dâru Sadr, 1411/1991), 242; Ayrıca kölelerin ve cariyelerin alım satımını konu edinen *Nevâdiru'l-mahtûtât* adlı eserde bu insanların, köle tüccarı nehhâslar tarafından pazarlarda nasıl satıldığına dair ayrıntılı bilgiler zikredilmektedir. Bkz. Abdusselâm Muhammed Hârûn, *Nevâdiru'l-mahtûtât* (Mısır: Şeriketü ve Mektebetü Mustafa, 1393/1973), 1/354.

⁹ Hârûn, *Nevâdiru'l-mahtûtât*, 1/352.

¹⁰ Fehmî Sa'd, *el-Ammetü fî Bağdâd fî'l-karnî's-sâlis* (Beyrut: y.y., 1413/1993), 144-145.

¹¹ Mustafa Hizmetli, “Abbâsiler Döneminde Kadının Siyasetteki Rolü: Harunürreşîd'in annesi Hayzuran ve eşi Zübeyde Örneği” (3. Uluslararası Avrasya Spor Eğitim ve Toplum Kongresi, Mardin, 2018), 1248.

¹² Vilyam Jeyms Divrant, *Kıssatü'l-Hadârât*, çev. Zeki Necib Mahmud vd. (b.y.: Dârü'l-Cil, 1988), 13/139.

¹³ Kâdî er-Reşîd İbn Zübeyr, *Kitabü'z-Zehâir*, 218; Şemseddin Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh Sibt ibnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân* (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyyeti, 1434/2013), 14/359; Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-

lerle evlenmiş, onlardan çocuk sahibi olmuş ve bu sayede azat edilmişlerdir. Cariyelerin doğurduğu bu çocuklardan bazıları halife olmuş ve tarihe iz düşmüştür. Me'mûn ve Mu'tasım bu şekilde halife olanlara örnek verilebilir. Cariyelikten gelen, özgürlüğüne kavuşan ve "Ümmü Veled" olarak isimlendirilen bu kişiler kaynaklarda sıkça zikredilmektedir.¹⁴ Bunlar hem siyasete yön vermesi hem de diğer vasıflarıyla oldukça dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra kendi çabalarıyla hürriyetine kavuşan ve *Ümmü Veled*lerden daha çok öne çıkan cariyeler de bulunmaktadır. Bu araştırma ifade yerindeyse sahip olduğu olağanüstü yetenekleri ile dikkatleri üzerine çeken Arîb el-Me'mûniyye'yi ele almaktadır. Hârûnürreşîd'in veziri Yahya el-Bermekî'nin (ö. 190/805) oğlu Ca'fer el-Bermekî ile yakından ilgili olan Arîb onun hiç zikredilmeyen ve bilinmeyen yönü olarak kalmıştır. Aslında hür olan ama sonrasında Bermekî ailesinin cezalandırılmasıyla köleleştirilen Arîb, Mu'tasım tarafından özgürlüğüne kavuşturulmuştur. O, sıradan cariyelere benzemeyen yönleri, ilmi ve sahip olduğu hasletler ile siyaseti yönlendirebilecek güce ulaşmıştır. Bu çalışmada muasır araştırmacı Dayf'ın kısa bahsinden başka daha önce hiçbir çalışmada ele alınmamış olan Arîb ele alınacak, hakkındaki bazı rivayetlerin değerlendirilmesi yapılacaktır.

1. Arîb el-Me'mûniyye'nin Tarihi Şahsiyeti

Arîb el-Me'mûniyye'nin hayatı hakkındaki ayrıntılı bilgiler İsfelhânî'nin *Eğânî* adlı eserinde geçmektedir. Bu bağlamda çalışmada bu eserden oldukça istifade edilmiş; ancak rivayetler seçilirken hem temkinli davranılmış hem de diğer kaynaklarla mukayese etme yoluna gidilmiştir. Nitekim diğer kaynaklar da yer yer Arîb hakkında oldukça değerli bilgiler aktarmaktadır. Arîb'in ismi oldukça farklı şekillerde zikredilmekte ve zaman zaman başkalarıyla karıştırılmaktadır. İbn Hacer (ö. 852/1449),

Zehebî, *el-İber fi haberi men gaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Bisyunizoğlu (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/315.

¹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Muhabber*, thk. İlze Lihten Şetitr (Beyrut: Dârü'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.), 43; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Maârif* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısrıyyetü'l-Ammetü ilküttâb, 1412/1992), 394; Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tagrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kahire* (Mısır: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdu'l-Kavmiyye, Dârü'l-Kütüb, ts.), 3/82; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*, 11/178; Ebû Hafz Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî-Tetimmütü'l-Muhtasar fi ahhârî'l-beşer* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996), 1/224; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. İmrânî, *el-İnbâ' fi târihi'l-hulefâ'*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî (Kahire: Dârü'l-Âfâkî'l-Arabiyye, 1421/2001), 121; Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, thk. Abdullah İsmail es-Sâvî (Kahire: Dârü's-Sâvî, ts.), 313; Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Târîhu't-Taberî: târihu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Arîb b. Sa'd el-Kurtubî (Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387/1967), 9/254.

onun ismini Urîb diye kaydetmekte ve onun Mütevekkil'in (ö. 247/861) şarkıcısı olduğunu belirtmektedir. Rivayeti İbn Hacer'den almış olsa gerek Hitti de Urîb ismini kullanmakta ve onun Mütevekkil dönemine kadar şarkıcılık yaptığını kaydetmektedir. Ebü'l-Fidâ (ö. 732/1331) ise onu Me'mûn'a nispet etmekte ve Urîb el-Me'mûniyye ismini kullanmaktadır.¹⁵ Ancak bu noktada hem İbn Hacer ve Hitti hem de Ebü'l-Fidâ Arîb'in daha önceki ve sonraki hayatını görmezden gelmişlerdir ki bu husus üzerinde durulacaktır. Diğer taraftan Sibt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256), Arîb'in adını Fâtıma olarak zikretmekte ve ona Arîb denildiğini ifade etmektedir.¹⁶ Sibt İbnü'l-Cevzî'nin düştüğü hatayı İbn Tagriberdî (ö. 874/1470) de tekrar etmektedir.¹⁷ Sibt İbnü'l-Cevzî ve İbn Tagriberdî, Arîb'in ismini annesinin ismiyle karıştırmaktadırlar. Farklı kaynaklarda Arîb ismi çoğu zaman Halife Me'mûn'a nispet edilmekte ve Arîb el-Me'mûniyye diye geçmektedir.¹⁸ Bunun sebebinin de Me'mûn'un onu çok sevmesi ve kendisine yakınlaştırması olduğu belirtilmektedir.¹⁹ İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908) de eserinde onu, Me'mûn'un cariyesi diye tanıtmakta ve bu yüzden ona nispet edildiğini ifade etmektedir.²⁰ Rivayete göre Ca'fer el-Bermekî, Arîb'in annesini seviyordu ve onunla evlenmişti. Arîb'in annesinin adı Fâtıma idi. Bermekî ailesinden Abdullah b. Yahyâ b. Hâlid'in annesinin yanında yetişmişti. Henüz küçük yaşta iken Ca'fer b. Yahyâ onu görmüş ve çok beğenmişti. Ümmü Abdullah'tan kendisiyle onu evlendirmesini istedi ve Ümmü Ab-

¹⁵ İmadüddîn el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi ahbari'l-beşer (Târîhu Ebî'l-Fida)* (Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyetü'l-Mısriyyetü, ts.), 2/54; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 2/513; Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Tebîrü'l-müntebih bi-tahrîri'l-müştebih* (Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1387/1967), 3/943.

¹⁶ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 14/367.

¹⁷ İbn Tagriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2/250.

¹⁸ Ebü Ca'fer Emînüddeve Muhammed b. Muhammed Hibetullâh Hüseyne Eftasî, *el-Mecmû'l-leffî; muhtaraton türâsiyye fi'l-edeb ve'l-fikr ve'l-hadâre* (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1425/2005), 154; Ebü'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullâh İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1415/1995), 69/227; Ebü'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1406/1986), 11/60; Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-İmâü'ş-şevâir*, thk. Celîl el-Atiyye (Beirut: Dârü'n-Nizâl, 1404/1983), 136; Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi finûni'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyyeti, 1423/2002), 5/95; Ebü Ali el-Muhassin b. Ali b. Muhammed el-Kâdî et-Tenühî, *Nişvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere*, (b.y.: y.y., 1391/1971), 2/390; Beşîr Yemût, *Şâirâtü'l-Arab fi'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm* (Beirut: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1352/1933), 237.

¹⁹ Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 4/227.

²⁰ Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Mu'tez-Billah b. Ca'fer Mütevekkil-Alellah İbnü'l-Mu'tez, *Tabâkâtü'ş-şu'arâ'i'l-muhdesîn = Tabâkâtü'ş-şu'arâ fi medhi'l-hulefâ ve'l-vüzerâ*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferâc (Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.), 425.

dullah da onları evlendirdi.²¹ Ancak Ca'fer b. Yahyâ'nın böyle bir evlilik yapması babası Yahyâ b. Hâlid'e ulaştınca Yahyâ b. Hâlid, oğluna çok kızdı ve bu yaptığından dolayı onu kınadı. Şu var ki İbn Hâlid'in meseleden haberdar olması, Arîb'in annesi Fâtıma açısından hiç de iyi olmayacaktı. Nitekim Yahyâ b. Hâlid'in oğlu Ca'fer'e söylediği şu sözler, Arîb'in bundan sonraki hayatını şekillendirmesi bakımından kayda değerdir: “*Babasının ve annesinin kim olduğu belli olmayan biriyle mi evleniyorsun. Onun yerine 100 cariye satın al ve onu bırak.*”²² Yahyâ b. Hâlid'in bu sözleri, Arîb'in hayatının da dönüm noktası mesabesinde oldu. Nitekim bundan sonra Ca'fer el-Bermekî, eşi Fâtıma'yı Bağdat'ın Bâbu'l-Anbâr diye isimlendirilen tarafında babasından gizli bir eve yerleştirdi. Ayrıca buraya onu koruyacak kişiler görevlendirdi. Bundan sonraki süreçte Ca'fer el-Bermekî, Arîb'in annesi Fâtıma ile bağımlı hiç koparmadı ve bu durum Fâtıma ölene kadar devam etti. Arîb, Ca'fer b. Yahyâ ile Fâtıma'nın bahsi geçen bu evliliğinden dünyaya geldi.²³

Arîb'in annesi, Ca'fer ile olan evliliğinde onu dünyaya getirdikten hemen sonra öldü.²⁴ Bunun üzerine Ca'fer, Arîb için bir sütanne aradı ve onu, Hristiyan bir sütanneye teslim etti. İdam sebebi hakkında farklı rivayetler olan Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî, 187/802 yılında Hârünürreşîd'in emri ile idam edildi.²⁵ Babasının öldüğü sıralarda Arîb henüz altı yaşındaydı. İbn Asâkir (ö. 600/1203), Ca'fer'in ölümü üzerine bahsi geçen bu kadının Arîb'i gizlice köle tüccarlarına sattığını kaydetmektedir.²⁶ Diğer taraftan İsfâhânî ise bu konuda farklı bir rivayet aktarmakta, bunu

²¹ Ali b. el-Hüseyîn b. Muhammed Ebü'l-Ferec el-İsfâhânî, *el-Egânî*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dârü's-Sâdr, 1429/2008), 21/47; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnüni'l-edeb*, 5/97; Zeyneb bint. Ali b. Hüseyin Amilî Fevvâz el-Âmilî, *ed-Dürü'l-mensûr fi tabakâti rabbati'l-hudûr* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1312/1894), 332; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/227; Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbu'l-Arabîyye, 1417/1996), 6/457.

²² İsfâhânî, *el-Egânî*, 5/97; Fevvâz el-Âmilî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 332; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/227; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/457.

²³ İsfâhânî, *el-Egânî*, 5/97; Fevvâz el-Âmilî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 332; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/227; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/457.

²⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 16/277-278.

²⁵ Ebü Bekr b. Abdullah b. Aybek ed-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer ve câmiü'l-gurer: el-Fâ'ik Sihâhü'l-Cevherî min kısmeti feleki'l-Müşterî: ed-Dürretü's-seniyye (mudıyye) fi ahbâri'd-devleti'l-Fâtımiyye*, thk. Birend Ratika, Edvard Bedin, Muhammed Said Cemaleddin, Jonhild Ceraf, Durutiya Kitafolseki (b.y.: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1412/1992), 5/135-139; Ebü Amr eş-Şeybânî Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Darü'l-Kalem, 1397/1976), 458; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 382; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/348-352; Ebü'l-Fellâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvûd (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 2/435; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/294-300.

²⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 69/267; Ebü Bekr Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh b. Abbâs b. Muhammed b. Sûl-Tegin Bağdâdî Şatrancî Sûlî, *Eş'âr evlâdi'l-hulefâ ve ahbâruhum* (b.y.: Matbaatü's-Sâvî, 1355/1936), 91.

olayların şahidi İsmail b. el-Hüseyin'den²⁷ zikretmektedir. Rivayette Arîb'in Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî'nin kızı olduğundan, Bermekîler cezalandırıldığı sırada Arîb'in küçük yaşta olduğundan ve kaçırıldığından bahsedilmektedir.²⁸

Hristiyan sütannesinin Arîb'i köle olarak sattığı rivayeti göz önünde bulundurulduğunda onun, köle tüccarı Sinbis el-Mürâkibî tarafından alındığı görülmektedir.²⁹ Bazı kaynaklarda Arîb'i satın alan bu kişinin adı Abdullah b. İsmail el-Mürâkibî diye geçmektedir.³⁰ Hârûnürreşîd'in adamlarından olduğu anlaşılan ve sarayın bineklerinden sorumlu olan Abdullah b. İsmail, Arîb'i yetiştirip terbiye etmiş ve ona musiki sanatını öğretmiştir.³¹ Rivayete göre Basra'da eğitim gören Arîb, burada kaldığı süre içerisinde Horasanlı komutanlardan Hâtim b. Adî'nin (ö. ?) Uceyf (ö. ?) adındaki bir kâtibiyle görüşmeye başladı. Uceyf, sürekli Arîb'in efendisinin yanına gelir giderdi. Bu geliş gidişlerde Arîb'i gören Uceyf onunla mektuplaşmaya başladı ve nihayetinde Arîb de ona âşık oldu ve Uceyf'e kaçtı.³² Ancak bir süre sonra Uceyf'le sıkıntılar yaşamaya başlayan Arîb onu terk etti ve Bağdat'ta iken tanıdığı kişilerin yanına gitti. Arîb burada kaldığı süre içerisinde bir örtünün arkasından terennüm ettiği şiirlerle ve şarkılarıyla onları eğlendirirdi. Ancak bu durumun çok sürmediği anlaşılmaktadır. Nitekim bir defasında Abdullah b. İsmail'in yeğeni bu kişilerin bahçesinin yanından geçerken Arîb'in şarkı terennüm ettiğini duymuştu. Onu sesinden tanıyan bu genç, Arîb'in yerini hemen amcasına haber etti. Bundan sonra Arîb, Abdullah b. İsmail'in yanına dönmek zorunda kaldı.³³ Bu süre zarfında Arîb'in zaman zaman onun dayak ve işkencelerine maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Öyle ki Eftasî (ö. 515/1121) ve diğer müellifler bir defasında Abdullah b. İsmail'in, Arîb'e 100 kırbaç vurduğunu zikretmektedirler. Ayrıca bu rivayetlerin devamında Abdullah b. İsmail'in Arîb'e davranışlarından dolayı zaman zaman pişmanlık yaşadığı ve hatta bir süre sonra Arîb'e âşık olduğu kaydedilmektedir. Mesela o, bir defasında Arîb'e kötü davrandıktan bir gün sonra yaptıklarına pişman olup onun yanına gitmiş, onu başından ve ayaklarından öpmüş ve ona 10.000 dirhem vermiştir.³⁴

Arîb'in Abdullah b. İsmail'in yanında maruz kaldığı eziyetler Halife

²⁷ Halife Mu'tasım'ın dayısıdır.

²⁸ İsfâhânî, *el-Egâni*, 21/47.

²⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 69/267; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 16/277-278.

³⁰ Abdüsselâm Muhammed Hârûn, *Künâsetü'n-nevâdir* (b.y.: Mektebetü'l-Hanci, 1405/1984), 56.

³¹ Hârûn, *Künâsetü'n-nevâdir*, 56.

³² İsfâhânî, *el-Egâni*, 21/49; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/97.

³³ Eftasî, *el-Mecmûü'l-leffî*, 154; İsfâhânî, *el-Egâni*, 21/49-50; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/99.

³⁴ Eftasî, *el-Mecmûü'l-leffî*, 154; İsfâhânî, *el-Egâni*, 21/49-50; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/99.

Emîn'e ulaşınca halife, Arîb'i ondan aldı.³⁵ Denildiğine göre Arîb'in bu durumu Emîn'e babası Reşîd hayatta iken ulaştı. Bunun üzerine Emîn, Arîb'i sahibinden istedi ancak Abdullah b. İsmail vermedi. Emîn hilâfete geçince atlardan sorumlu olan bu adam, kendi can güvenliğinden korktu ve Emîn'in yanına gelerek onun elini öpmek istedi. Emîn ise buna müsaade etmedi ve boynunun vurulmasını emretti. Ancak Emîn'den onu affetmesi rica edilince halife onu hapse attırdı. Ayrıca ona verilen iktâlardan 500.000 dirhem vermesi istenildi. Bundan sonra Arîb, Abdullah b. İsmail'in evinden saraya getirildi.³⁶ Kaynaklarda bu olay ile ilgili biraz daha farklı rivayetler zikredilmektedir. İbn Asâkir bu rivayetten farklı olarak Halife Emîn'in onu köle tüccarlarından satın aldığını zikretmektedir.³⁷ Ancak İbn Asâkir'in andığı bu tüccar olsa olsa daha önceki rivayette bahsi geçen Abdullah b. İsmail'den başkası değildir. Diğer taraftan İbn Hacer, Emîn'in köle tüccarından Arîb'i kaçsa satın aldığını belirtmese de İbn Tagrıberdî *en-Nücûmü'z-zâhire* adlı eserinde 100.000 dinar gibi afaki bir meblağ kaydetmektedir. Buna da delil olarak Emîn'in eğlence ve şarkıya çok fazla düşkün olmasını ifade etmektedir.³⁸ *İmâûş-şevâir*'de geçen başka bir rivayete göre ise Emîn, Fazl b. Rebî'e (ö. 208/823-24 [?]) Arîb'i kendisine almasını emretmişti. Fazl ne kadar sıkı pazarlık yapsa da Abdullah b. İsmail Arîb'in değerli bir cariye olduğunu biliyordu. Bu yüzden ancak 100.000 dinara anlaşabilmişlerdi.³⁹

Me'mûn ile sürdürdüğü iktidar mücadelesini kaybeden Halife Emîn 198/833 yılında öldürüldü.⁴⁰ Emîn ölünce Arîb'in tekrardan köle tüccarı Sinbis'e⁴¹ döndüğü ifade edilmektedir. Kaynaklar Arîb'in niçin daha önceden kendisine kötü davranan bir adamın yanına döndüğüne dair sarıh bir rivayet kaydetmemektedir. Bu konuyla ilgili sadece İsfahânî'de (ö. 356/967) bir rivayet bulunmaktadır. Buna göre Arîb için belirlenen 100.000 dinar ödenmeden Emîn ölünce Arîb'in efendisine geri döndüğü ifade edilmektedir. Arîb rahat bir şekilde de dönmemiş, kaçarak gitmiş-

³⁵ Eftasî, *el-Mecmû'î'l-leffîf*, 154; İsfâhânî, *el-Egânî*, 21/49-50; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/99.

³⁶ Eftasî, *el-Mecmû'î'l-leffîf*, 154; İsfâhânî, *el-Egânî*, 21/49-50; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/99.

³⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 69/267; Sûlî, *Eş'âr evlâdi'l-hulefâ*, 91.

³⁸ İbn Tagrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 2/160.

³⁹ İsfâhânî, *el-İmâûş-şevâir*, 53.

⁴⁰ Bağdâdî, *Kitâbü'l-muhabber*, 40; Ebû Hanife Ahmed b. Davud Dineverî, *Ahbârü't-tivâl*, thk. Abdül-münim Âmir (Kahire: Dâru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, 1379/1960), 400; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasâr fi ahbârü'l-beşer*, 2/20; İmrânî, *el-İnbâ' fi târihi'l-hulefâ*, 95; Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, thk. Hamdî ed-Demirdâş (b.y.: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1424/2004), 223; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/478; Ebû Muhammed Affüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Ali b. Süleymân el-Yemânî el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yu'teber min havâdisi'z-zamân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997), 1/351.

⁴¹ Sinbis'in adı bazen *İbnü'l-Murâkibî* diye geçmektedir. Bkz. İsfâhânî, *el-İmâûş-şevâir*, 53.

ti. Kaçarken Emîn'in Huld adındaki kasrından yola ip sarkıtmış ve öyle kaçmıştı.⁴² Bununla beraber Arîb'in yeniden Sinbis'in yanına dönmesinin sebebi, kuvvetle muhtemel yaptıklarından pişman olduktan sonra Sinbis'in kendine âşık olmasıydı. Burada açık bir şekilde anlaşılan, Arîb'in hilafet sarayından uzaklaşmış olmasıdır. Ancak ifade yerindeyse saray ile Arîb arasındaki bu ayrılık çok uzun sürmeyecektir. Bir süre sonra İbnü'l-Mürâkibî'den sıkılan Arîb, ondan da Haşin diye bilinen Türk komutan Muhammed b. Hâmid el-Hâkânî'ye⁴³ (ö. ?) kaçtı. Çünkü o sarışın ve mavi gözlüydü ve Arîb onu çok beğeniyordu.⁴⁴ Muhammed b. Hâmid ile görüşeceği zaman korkan ve tereddüt eden Arîb anlaşılması için ona gönderileceği mektuba şarkı sözleri yazarak görüşmek istediğini anlatırdı.⁴⁵ *Egânî*'deki ifadelerden o sıralarda Arîb'in Hâtim b. Adî (ö. ?) adında birisiyle de görüştüğü anlaşılmaktadır.⁴⁶ Ancak İsfahânî, Arîb'in önce Hâtim b. Adî'e mi yoksa Muhammed b. Hâmid'e mi kaçtığı konusunda bir açıklama yapmamaktadır. Kaynaklar Arîb'in daha sonra Sinbis'in yanına nasıl geçtiği konusunda bir bilgi vermese de Arîb'in üçüncü kez Sinbis'in yanına geçtiği anlaşılmaktadır. Sinbis her ne kadar Arîb'e âşık olsa da bu süre zarfında onun, Arîb'e daha önceden olduğu gibi kötü davrandığı ve eziyet ettiği görülmektedir. Hilafete geçen Me'mûn, Tûs'tan geldikten bir süre sonra efendisinin Arîb'e karşı olan bu davranışından haberdar oldu. Bu yüzden Arîb'e âşık olan Sinbis istemese de Arîb ondan satın alındı. Ancak Arîb'i çok seven Sinbis'in ona olan aşkıdan kırk gün sonra bu ayrılığa dayanamayıp öldüğü zikredilmektedir.⁴⁷ İbn Asâkir ve Zehebî'nin (ö. 748/1348) aktardığı bu rivayet, muhtemelen İsfahânî'den alınmıştır. Nitekim Me'mûn'un, Arîb'i alması İsfahânî'de ve ondaki rivayetleri aynen aktaran diğer kaynaklarda iki farklı şekilde zikredilmektedir. Birinci rivayete göre Me'mûn Bağdat'a gelince Muhammed b. Hâmid efendisi el-Mürâkibî'nin Arîb'e yaptıklarını anlattı ve Me'mûn el-Mürâkibî'nin getirilmesini emretti. Ona, Arîb'e kötü davranması konusundaki iddialar sorulunca el-Mürâkibî bunu inkâr etti. Me'mûn da ona yalan söylediğini ve Arîb'e kötü davrandığından haberi olduğunu söyledi. El-Mürâkibî, Sâhibü's-şurta tarafından hapse götürüldü ve Sâhibü's-şurta'dan itiraf edene kadar onu kırbaçlaması istenildi. Arîb bu durumdan haberdar olunca hemen bineğiyle hapishanenin olduğu yere geldi. Bu esnada kır-

⁴² İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 53.

⁴³ Bu isim İbn Kesîr'de Muhammed b. Hammâd diye zikredilmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/60.

⁴⁴ Eftasî, *el-Mecmûü'l-leff*, 154; İsfahânî, *el-Egânî*, 21/49-50; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/99.

⁴⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/67.

⁴⁶ İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 53.

⁴⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 69/267; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 16/277-278.

başlanmak için el-Mürâkibî'nin sırtı açılmıştı. Yüzü açık olan Arîb “*Ben Arîb'im şayet ben köleysem beni bana sat, şayet hürsem sen bana karışamazsın.*” diye bağırmaya başladı. Bu durum Me'mûn'a haber edilince halife, Kadı Kuteybe b. Ziyâd'dan Arîb'in bu durumunun mahkeme edilmesini istedi. Kadı, mahkemede el-Mürâkibî'den onu nasıl sahiplendiğini açıklamasını isteyince o bunu açıklayamadı.⁴⁸ Arîb hakkında gerek mahkemede gerekse diğer süreçlerde izlenen politika hiçbir köle ya da cariyeye hakkında izlenmedi. Nitekim aynı rivayetin devamında Kadı Kuteybe b. Ziyâd'ın (ö. ?) halifeye söyledikleri de bunu açık bir şekilde göstermektedir. O Me'mûn'a “*Hiçbir köle ya da cariyeye hakkında uygulanmayan Arîb için yapıldığını bir benzerinin daha önce satın alınan hiçbir kölede görülmediğini*” söylemiştir.⁴⁹ İkinci rivayette ise Me'mûn'un Arîb'i, el-Mürâkibî'den 50.000 dirhem veya 5.000 dinara satın aldığı bahsedilmektedir. Ancak Me'mûn bizzat kendisi bir köle satın alırken 5.000 dinardan fazla vermemeye yemin ettiği için bu kadar verdiğini söylemektedir. Bu yüzden Abdullah b. İsmail'e onu razı etmek için memnun kalacağı ve daha fazlasını kazanacağı şeyler vereceğini ifade etmişti. Ona iki tane kırmızı yakut yüzük vermiştir ki ikisinin değeri 2.000 dinardı. Ayrıca ona bir senelik hil'at giydirmişti. Ancak Arîb'in çok değerli bir cariyeye olduğunu bilen Abdullah b. İsmail, “*Arîb benim hayatımdır.*” diyerek bunlara bile razı olmadığını belirtmişti. Me'mûn'un huzurundan ayrılan Abdullah b. İsmail'in kısa sürede aklını kaybettiği ve kırk gün sonra öldüğü kaydedilmektedir.⁵⁰ İbn Asâkir ve Zehebî'de geçen rivayet İsfahânî'de geçen bu ikinci rivayet ile aynıdır. Bundan sonra Me'mûn ve Arîb'in birbirlerine âşık oldukları görülmektedir. Öyle ki Me'mûn'un Arîb'e son derece bağlı olması Arîb'in zamanla Arîb el-Me'mûniyye ismiyle anılmasına sebep olmuştur. Arîb sürekli halifenin yanındaydı ve Me'mûn'un seferlerine dahi iştirak ederdi. Bu seferlerde geceleri halifeye şarkılar söylerdi.⁵¹ İbnü'l-Mu'tez seferlerde onun için deve üzerinde özel bir hevdec (kubbeli çadır) tertip edildiğini rivayet etmektedir. Arîb sefer esnasında hevdec içinde iken şiirler söyleyerek insanlara moral verirdi. Yine bu seferler esnasında başta Me'mûn olmak üzere halifenin yakın adamlarına da şarkılar söylerdi.⁵² Ancak Arîb'in Me'mûn'a olan sevgisinin

⁴⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/52; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/100; Fevvâz el-Âmilî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 335.

⁴⁹ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/52; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/100; Fevvâz el-Âmilî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 335.

⁵⁰ İsfahânî, *el-İmâü'ş-şevâir*, 54; Suyûtî, *Târihu'l-hulefâ'*, 238.

⁵¹ Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ' = İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, thk. İhsan Abbâs (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1413/1993), 1/162.

⁵² İsfahânî, *el-Egânî*, 21/50-51; Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî,

de geçici olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kısa bir süre sonra halifeden kurtulmanın yollarını aramaya başladı. Nihayetinde Muhammed b. Hâmid ile tekrar görüşmeye başlayan Arîb'in ondan bir de kız çocuğu dünyaya geldi. Bu durum Me'mûn'a ulaşınca halife, Muhammed b. Hâmid ile Arîb'i evlendirdi. Ancak bu da öyle hemen olmamış doğal olarak Arîb bu süreçte de sıkıntılar yaşamıştı. Rivayete göre Me'mûn önce onu bir ay boyunca karanlık ve hiç güneş girmeyen hela gibi bir yere hapsetti. Burada kaldığı süre boyunca Arîb'in üzerinde sadece yünden bir cübbe ve yakasız bir gömlek vardı. Her gün ona kapı altından bir ekmek, tuz ve su veriliyordu. Bir ay sonra onun bu durumu Me'mûn'a hatırlatılınca halife, Arîb'in çıkarılmasını emretti. Çıkarıldığında hiç konuşmadan Muhammed'e olan aşkını dile getiren şarkısını mırıldanmaya başladı. Bundan son derece etkilenen Halife Me'mûn da onu İbn Hâmid ile evlendirdi. Mehir olarak da 400 dirhem belirlendi.⁵³

Bizans seferi dönüşü Halife Me'mûn 218/833'de öldü, hilafete Mu'tasım geçti.⁵⁴ Me'mûn öldüğünde onun mirasından tek satılan Arîb oldu. Ne başka bir köle ne de başka bir cariye satılmıştı. Bazı kaynaklara göre Mu'tasım, onu 100.000 dirheme⁵⁵ diğer bazı kaynaklara göre ise 1100 dirheme satın almıştı.⁵⁶ Arîb gibi bir cariyenin 1100 dirheme satın alındığına dair rivayetler zayıf gözükmektedir. Nitekim onun hakkında daha önce zikredilen miktarlar düşünüldüğünde ilk rivayetin daha doğru olduğu kanaati ağır basmaktadır. Arîb, Mu'tasım'a geçtikten sonra onun hayatında yeni bir dönem başladı. Zira halife onu satın aldıktan sonra azat etti.⁵⁷ Arîb bun-

el-Vâfi bi'l-vefeyât, thk. Ahmed Arnavut Türkî Mustafa (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 19/367.

⁵³ İsfâhânî, *el-İmâû'ş-şevâir*, 54; Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, 238.

⁵⁴ Ebû Yûsuf Yâ'kûb b. Süfyan b. Cuvvân el-Fârisî Fesevî, *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 1/202; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn = Kitâbü'l-'iber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âsarâhüm min zevî's-sultânî'l-ekber*, thk. Halîl Şehâde (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988), 3/320-321; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem*, thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî (Tahrân: Seruş, 1420/2000), 4/168-171; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/24; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/576-579; Hasan b. Ebû Muhammed Abdullah Hâşimî Abbâsî Safedî, *Nüzheti'l-mâlik ve'l-memlûk fi muhtasâri sîre min veliyyi Mısır mine'l-müluk: yüerrihu min asri'l-feraine ve'l-enbiyâ hatta sene 717h.*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003), 98; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/645-650.

⁵⁵ Şevki Dayf, *Tarihü'l-edebi'l-Arabî: asrû'd-düvel ve'l-ımarat: el-Ceziretü'l-Arabiyye, el-İrak, İnan* (Mısır: Dârü'l-Maârif, 1960), 3/60; İbn Tagrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2/250; İsfâhânî, *el-Egânî*, s. 53; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/101; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19/364; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 16/368.

⁵⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 69/267; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 16/277-278.

⁵⁷ İbn Tagrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2/250; İsfâhânî, *el-İmâû'ş-şevâir*, 53; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/101; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19/364; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 16/368.

dan sonraki hayatında Mu'temid'e (ö. 279/892) kadar Mühtedî hariç bütün halifelerin meclislerinde bulunmuş, isteğe binaen şiir terennüm edip şarkı söylemiştir. Pek çok çalgı aletini ustalıklı kullanabilen Arîb, isteğe göre şarkılarını bu aletlerle söz konusu meclislerde icra etmiştir.⁵⁸ Mesela o, Mütevekkil'in eğlence meclislerinin vazgeçilmeziydi. Halife için şarkılar terennüm eder, sonrasında halifenin yanına oturur ve beraber nebiz içerler, Arîb de bir taraftan şarkı söylerdi. Bu durum halife sarhoş olana kadar devam ederdi.⁵⁹ Mütevekkil özellikle Arîb'in şarkılarını dinlemek için *Şibdâz* denen bir kasır inşa etti. Kasrın ortasına Âzâc denen dikdörtgen ve tavanı kubbeli olan üç tane yer yaptırdı. Bunlardan birinde Arîb eğlence meclisleri için şiir okur, şarkı söylerdi. Mütevekkil'in Arîb'e olan bu ilgisi eşi Kabîha'yı bile kıskandırmıştı.⁶⁰

181/797 yılında Bağdat'ta doğan Arîb doksan altı yaşına kadar yaşadı.⁶¹ Safedî (ö. 764/1363), Arîb'in 230/845'lerde öldüğünü aktarmaktadır.⁶² Onun Mu'temid dönemine ulaştığına dair rivayetler ve yaşı göz önünde bulundurulduğunda Safedî'nin bu aktarımının yanlış olabileceği ihtimali öne çıkmaktadır. Ayrıca bazı kaynaklar Arîb'in 277/890 Rebûlâhîr ayında doksan altı yaşında iken Surre men raâ'da (Sâmerrâ) öldüğünü kaydetmektedir.⁶³ Diğer taraftan eserinde meşhur kişilerin ölümüne yer veren İbnü'l-Cevzî, Arîb'in 131/748 yılında dünyaya geldiğini ve 227/842 senesinde Halife Mu'tasım'ın vefat ettiği yıl onun da öldüğünü aktarmaktadır.⁶⁴ Arîb'le ilgili diğer rivayetler, ayrıca kendisinin sekiz halife gördüğünü ifade etmesi, İbnü'l-Cevzî'nin bu rivayetine ihtiyatlı yaklaşmayı gerektirmektedir.

2. Arîb el-Me'mûniyye'nin Ekonomik ve Siyasi Gücü, İlmi Yönü ve Vasıfları

Arîb'in ekonomik durumu ve sahip olduğu servet dikkat çekicidir. Halifelerden aldığı ihsanlar, onu ihsanda bulunacak duruma getirmişti. Hamevî'nin aktardığı ve Cahza (ya da Cuhza) adında bir şairin Arîb'le yaşadığı şu olay, onun bu durumunu açık bir şekilde göstermektedir:

⁵⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 69/268-277; İsfâhânî, *el-Egânî*, 21/46, 59-60.

⁵⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 69/271.

⁶⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 69/273.

⁶¹ İsfâhânî, *el-Egânî*, 5/97; Fevvâz el-Âmilî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 332; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/227; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl fi't-târîh*, 6/457.

⁶² Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19/364.

⁶³ Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasâr fi ahbârî'l-beşer*, 2/54; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 69/277; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/61; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, 1/232; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü muşannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye* (Beirut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 6/279; Yemût, *Şâirâtü'l-Arab*, 237.

⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/126.

“Bir gün Şervîn el-Mugannî ve Şair Ebü'l Anbesse ile Arîb'in yanına girdim. Ben daha o dönemler üzerimde kaba ve minteka olan bir gulamdım. Arîb beni yadırgadı ve benim kim olduğumu sordu. Şervîn ona 'Bu senin akrabalarından bir gençtir. Ca'fer b. Mûsâ b. Yahyâ b. Hâlid'in oğludur. O tanbur ile şarkı söyleyebiliyor.' dedi. Arîb beni yanına çağırdı ve bir tanbur istedikten sonra bana tanbur ile şarkı söylememi emretti. Ben de birkaç parça söyledim. Arîb bu şarkıları çok beğendi ve beni takdir etti. Bana ileride iyi bir müzisyen olacağımı söyledi. Bana da yüz dinar verilmesini emretti.”⁶⁵

Egânî'de de benzer rivayet aktarılmakta, buradaki miktar elli dinar olarak kaydedilmektedir.⁶⁶ Yine bu bağlamda müellif Vişâ (ö. 325/936), Arîb'in altınlarla süslenmiş bir gömlek giydiğini kaydetmektedir.⁶⁷ Ayrıca Abdullah b. İsmail'e kendi ücretini ödeme teklifinde bulunmuş olmasını yeniden zikretmek konunun daha iyi anlaşılması açısından yerinde olacaktır.⁶⁸ Arîb'in öldükten sonra geride birçok mal, mücevher, arazi ve ev bıraktığı söylenmektedir.⁶⁹ Bütün bu rivayetlerden onun refah seviyesinin iyi olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Diğer taraftan kaynakların ihtilafı olduğu bir durumu da burada bahsetmek gerekmektedir. Bazı kaynaklar, bu ihsanların ve ekonomik rahatlığın yanı sıra Emîn dâhil sekiz halife gören Arîb'in bazı halifelerden dayak yediğini aktarmaktadır. İbn Hacer özellikle Mu'tasım'ın, Arîb'i sıklıkla dövdüğünü kısa bir süre sonra da eğlence meclisine iştirak etmesi için geri çağırdığını zikretmektedir.⁷⁰ Bununla beraber İbn Kesîr (ö. 774/1373), Arîb'i en çok seven halifeleri zikrederken İbn Asâkir'in rivayetinde geçen Mu'tasım'ı farklı aktarmıştır. İbn Asâkir'deki rivayetin aksine Arîb'in gördüğü halifeler arasında iki halifenin kendisini çok sevdiği ifade edilmektedir. Bunlar Me'mûn ve Mu'tasım'dır.⁷¹

Arîb'in halifelerle bahsi geçen yakınlığı ve sahip olduğu ekonomik güç onu siyasete kısmen yön verebilecek güce ulaştırmıştır. Öyle ki o, halife ve veliahtlara kompo kurabilecek siyasi nüfuza sahip ulabilmiştir. Bu durum, Arîb'in Abbâs b. Me'mûn'a yazdığı bir mektuptan açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Buna göre, Abbâs b. Me'mûn, Mu'tasım'la beraber Bizans'a sefere çıkmıştı.⁷² Bu sefer esnasında Arîb, Abbâs b. Me'mûn'a bir

⁶⁵ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1/218.

⁶⁶ İsfâhânî, *el-Egânî*, 21/48.

⁶⁷ Muhammed b. Ahmed b. İshâk b. Yahyâ Ebu't-Tayyib el-Vişâ, *ez-Zarîf ve'z-Zürafâ*' (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1372/1953), 219.

⁶⁸ Eftasî, *el-Mecmû'l-leffî*, 154; İsfâhânî, *el-Egânî*, 21/49-50; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/99.

⁶⁹ Dayf, *Tarihü'l-edebî'l-Arabi*, 4/88.

⁷⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 69/269.

⁷¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/60.

⁷² Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasâr fi ahbâri'l-beşer*, 2/34; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 4/220-222;

mektup gönderdi. Mektubunda ona “*Sen yanındaki eşeği (Mu’tasım’ı kast ederek) öldür, ben de yanındaki tek gözlü şeytani (Vâsık’ı (ö. 232/847) kast ediyor) öldüreyim.*” dedi. Bu sefere çıkarken Halife Mu’tasım, Vâsık’ı Bağdat’ta kendi yerine halef bırakmıştı. Sefer dönüşünde kendisine düzenlenecek olan komplodan haberdar olan Mu’tasım, Abbâs b. Me’mûn ve ona yardım eden diğer kişileri öldürdü. Daha sonra hilafet merkezine dönen Mu’tasım bir süre sonra Arîb’in söz konusu mektubunu buldu. Mu’tasım onu öldürmedi; ancak Arîb saray çevresinden uzaklaştırıldı.⁷³ Kuvvetle muhtemel Arîb’in öldürülmemesi, Mu’tasım’ın ona olan sevgisindedir.

Arîb sahip olduğu ses ve yetenek ile kendisini dinleyenleri ve katıldığı meclislerdeki herkesi etkileyebilmiştir. Mesela Arîb, Emîn’in yanına geldikten sonra ona ilk şarkı söylemeye başladığında onun tegannîsi Emîn’in o kadar çok hoşuna gitmiş ki deyim yerindeyse halife adeta kendinden geçmişti. Bu yüzden Arîb’den defalarca aynı şarkıyı söylemesini istemişti. Arîb’in sesi ve şarkıyı icra etmesi karşısında hayranlığını gizleyemeyen Emîn, mecliste bulunan Fazl b. Rebî’ye “Günlerce şarkı söylese dinlerim ve sanki her söylediğinde daha da güzel söylüyor.” demişti.⁷⁴ Arîb’in dönemindeki şarkıcıların çoğu onun ulaştığı bu konuma ulaşamamıştır. Muhteşem denebilecek yeteneklere sahip olan Arîb’in okuduğu taksimleri kimse onun gibi icra edememiştir. Bu durum ona karşı kıskançlığı körüklemiş ve bazıları Arîb’in beceriksiz olduğunu söylemişlerdir. *Egânî*’de geçen şu rivayet ona karşı yapılan hakaretlerin de sebebini göstermesi bakımından kayda değerdir:

“Müziyen Hişâmî Ebû Abdullah bir defasında Mu’tez’in eğlence düzenlediği bir meclise davet edilmişti. Mu’tez içki içerken Arîb de şarkı söylemekteydi. Mu’tez, Hişâmî’den de bir şarkı söylemesini istemişti. Hişâmî de efendisi Mütevekkil’in öldürülmesinden beri bu işe tövbe ettiğini, artık şarkı söylemediğini ifade etmişti. Bunun üzerine Arîb: Aferin sana iyi ki tövbe etmişsin. Çünkü senin şarkıların anlamsız olduğu kadar, yanlış ve bir aletle de çalınmamaktadır.” şeklinde ona hakaret etmişti. Bunun üzerine mecliste bulunan herkes gülmüştü. Hişâmî de son derece utanmış, bundan sonra Arîb’e hep hakaret etmiş ve onun bu sanattaki maharetini küçümsemişti. “Onun sayı olarak 1000 ama anlam olarak bir şarkısı var.” derdi.⁷⁵

Arîb iyi bir şarkıcı olmasının yanı sıra şiire hâkim iyi bir şair, edip, hat sanatını bilen uzman bir hattat ve aynı zamanda şaşırtacak dere-

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 6/37-38; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/56-58.

⁷³ İsfâhânî, *el-Egânî*, 21/60; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/106.

⁷⁴ İsfâhânî, *el-Egânî*, 21/52.

⁷⁵ İsfâhânî, *el-Egânî*, 21/46.

cede iyi bir hatipti.⁷⁶ Şevki Dayf onun gazelde oldukça iyi olan birkaç şairden biri olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷ Muhammed b. Halef Vekî'den aktarılan şu rivayet de Arîb'in ilmi yönünü ve vasıflarını göstermesi bakımından kayda değerdir: "Arîb'ten daha iyi çalabilen, sanatta ve güzellikte ondan daha üstün ve hitabette daha kuvvetli, daha hızlı cevap verebilen ve ondan daha iyi satranç ve tavla oynayabilen, iyi hasletlerin hepsini kendinde toplayan onun gibi bir bayan daha görmedim."⁷⁸ Bu meyanda Kâdılkudât Yahyâ b. Eksêm (ö. 242/857) de onun bu özelliklere fazlasıyla sahip olduğunu ifade etmiştir.⁷⁹ İbn Hacer de bir bayanda aranabilecek bütün güzel ve ilginç hünerlerin Arîb'de olduğunu belirten rivayetiyle diğerlerini doğrulamaktadır.⁸⁰ Kaynaklarda geçen bir rivayete göre o, eğitimi için Basra'ya gitmiş ve burada eğitim almıştır. Hattatlığın yanı sıra burada nahiv, edebiyat, şiir ve musiki alanlarında eğitim görmüştür. Ayrıca bu ilimlerdeki yetkinliğini de katıldığı ilmi meclislerde kanıtlamıştır.⁸¹ Onun dil konusundaki hâkimiyeti yeteneğinin yanı sıra aldığı derslerden gelmektedir. Dönemin önemli nahiv âlimlerinden olan Ebû Osman el-Mâzini'den (ö. 249/863) ne kadar süre olduğu açık olmasa da nahiv dersleri aldığı ilgili bir rivayetten anlaşılmaktadır. Buna göre Arîb bir gün Halife Vâsık'ın meclisinde bir şarkı söylemiş. Bu şarkının mısralarında geçen bir kelimenin irabı konusunda tartışma çıkmıştı. Arîb de tartışmaya dahil olmuş ve Ebû Osman el-Mâzini'nin kendisine öğrettiği şekli açıklayarak Arap dili konusundaki ilmini kanıtlamıştı.⁸² İbnü'l-Mu'tez de Arîb'in yazdığı şiirlerdeki belâğâtın dönemin müellifleri tarafından teyit edildiğini aktarmaktadır. Ayrıca onun, Ca'fer b. Yahyâ'nın kızı olması böyle bir yeteneğe sahip olabilmesine delil gösterilmekte ve bunun gayet tabii olduğu ifade edilmektedir. Örneğin Arîb'in âşık olduğu sarışın bir Türk olan Muhammed el-Hâkânî'ye yazdığı bir şiirden bazı mısralar şu şekildedir:

”بأبي كل أصهب
أزرق العين أشقر

⁷⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 69/267; İbn Tagrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2/250; İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü'ş-şu'arâ*, 425; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 16/277.

⁷⁷ Dayf, *Tarihü'l-edebi'l-Arabi*, 3/374.

⁷⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/60; İsfâhânî, *el-Egânî*, 21/43.

⁷⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/60; İsfâhânî, *el-Egânî*, 21/43.

⁸⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 69/267; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Muhtasâru târihi Dimaşk li-İbn Asâkir*, thk. Ruhiye en-Nehhas, Murad Mutî, Riyâd Abdülhamid, Muhammed (Dimaşk/Suriye: Dârü'l-Fikr, 1404/1984), 20/181.

⁸¹ İsfâhânî, *el-Egânî*, 21/48.

⁸² Takiyyüddîn Ebûbekr b. Ali İbn Hucce el-Hamevî, *Semerâtü'l-evrâk* (Mısır: Mektebetü'l-Cumhuriyyetü'l-Arabiyye, ts.), 1/3; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/352; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12/13; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 14/446; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 17/384.

جَنِّ قَلْبِي بِهِ
وَلَيْسَ جَنُونِي بِمَنْكَرٍ⁸³

“Yemin olsun ki bütün kumrallar,
Mavi gözlü sarışındır.
Kalbim ona deliler gibi âşık,
Deli gibi âşık olmam da inkâr edilemez.”

Arîb’in Arap diline ve edebiyatına olan bu derece hâkimiyeti bu dili ustalıkla kullanmasına yansımıştır. O, kendisinin neyi kast ettiğini istekte bulunduğu kişiden başka kimse tarafından anlaşılamayacak derecede yazacak kadar bu dilin inceliklerine hâkimdi. İbnü’l-Cevzî onun bu özelliğiyle ilgili şöyle bir örnek zikretmekte ve bu konuda onun çok zeki olduğunu vurgulamaktadır:

”كُنْتُ إِلَى بَعْضِ النَّاسِ: أَرْدْتُ، وَلَوْلَا، وَلَعَلَّ. أَفَكْتُبُ تَحْتَ أَرْدْتُ: لَيْتَ، وَتَحْتَ لَوْلَا: مَاذَا، وَتَحْتَ لَعَلَّ: أَرْجُو، فِقَامَتِ وَمَضَتْ إِلَيْهِ.“

Arîb bir adama şiir yazdı ve şiirde şifreli olarak yerleştirilmiş yukarıdaki üç kelime buluyordu. Arîb bu adamdan, istedim (Ar. اردت) kelimesinin altına keşke (Ar. لو لا), kelimesinin altına ne (Ar. ماذا), kelimesinin altına ümit ediyorum (Ar. أرجو) kelimelerini yazmasını isteyerek şiirden ne anlaması gerektiğini şifreli bir şekilde iletmiştir. Daha sonra da kalkıp onun yanına gitmiştir⁸⁴.

Onun ilmi nahivle sınırlı kalmamış, musiki alanında da dönemin duayeni olmuştur. Musikide notalara son derece hâkim olan Arîb, dönemindeki bütün telli çalgı aletlerini çalabilirdi. Sahip olduğu bu özellikleri bakımından kendi zamanında onun yaptığı bu işi yapanlardan hiçbir kadının onunla mukayesesi mümkün değildi. Özellikle eski hicaz makamındaki eserleri icra etmede son derece mahirdi. Bu bağlamda, halife cariyelerinden onun mertebesine ulaşabilen hiçbir kimse olmamıştır, demek iddialı bir ifade olmayacaktır. Ona ne saray hayatının en mükemmel imkânlarıyla yetişenler ne de halk arasında Araplar içinde yetişenler benzemekteydi.⁸⁵ Arîb özellikle Sannâce denen telli aleti çok iyi çalar ve bu aletle çalınan câhiliye dönemi kasidelerini çok güzel icra ederdi. Nitekim Me’mûn döneminin ünlü şarkıcılarından İshâk el-Mevsilî (ö. 235/850) onun bu aletle icra ettiği bir taksime karşı hayranlığını gizleyememiş, onun söylediği şekliyle bu parçayı ezberlemişti.⁸⁶ Hatta Me’mûn İshâk el-Mevsilî’nin musikideki ilmini ölçmek için imtihan ederken ondan Arîb’in şarkılarını seslendirmesini, ri-

⁸³ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/97.

⁸⁴ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/126.

⁸⁵ İsfâhânî, *el-Egâni*, 21/43.

⁸⁶ İsfâhânî, *el-Egâni*, 21/43-44.

timleri ve parçanın icrasını Arîb'e göre yapmasını istemişti.⁸⁷ Birçok alanda bu derece iyi olan Arîb kendi cariyelerinden bazısını da musiki alanında yetiştirmiştir. Kendisi bir davete gidemeyecekse ya da bir eğlence meclisine katılmayacaksa bu cariyelerini göndermiştir. Tuhve ez-Zâmira ve Bid'a bu meyanda kaynaklarda en çok zikredilen iki cariyesidir.⁸⁸

Şiir ve şarkı sözleri yazabilen ve bunları besteleyen Arîb ile Halife Vâsık beste konusunda defalarca yarışmışlardır. Bir şiirde Vâsık beste yaptıktan sonra Arîb de beste yapardı ve Arîb'in bestesi Vâsık'ın yaptığı besteden çok daha güzel olurdu.⁸⁹ Arîb'in birçok şarkısı ve bestelenmiş şiiri vardı.⁹⁰ Bu meyanda kendisi de bir şair ve musikişinas olan İbnü'l-Mu'tez, Arîb ile ilgili şu rivayeti kaydetmektedir: "Bir gün Mu'temid, sözlerini Arîb'in kaleme aldığı şarkıların toplanmasını emretti. Bunun üzerine Arîb'ten şarkılarını yazdığı defterler ve sayfalar istendi. Hepsini toplandığında yekünü 1000 şarkıydı."⁹¹ Hatta bir defasında İbn Hurdâzbih bizzat Arîb'e kaç şarkısının olduğunu sormuş; Arîb de o ana kadarki şarkılarının 1000 tane olduğunu cevabını vermişti.⁹² Nüveyrî de İbnü'l-Mu'tez ile Ebü'l-Anbese'nin divanlarında geçen ve kendi hizmetkârlarına öğrettiği şarkılar dâhil Arîb'in 1125 şarkısı olduğunu kaydetmektedir.⁹³ Onun yazdığı şiirler ve besteler bazen halifele-re özel olmuştur. Örneğin İbn Asâkir, Arîb'in Müstaîn ile ilgili yazdığı birçok şiiri kaydetmiştir. Bu şiirlerden bazı kısımlar şu şekildedir:

«بارتياح الخليفة المستعين
جمع الله كل دنيا ودين
وبعدل الخليفة المستعين
استجارت من البكاء جفوني.»
«المستعين إمام أمة أحمد
عم الإله سوايغ النعماء
الله من على الإنام بملكه
لولاه كانوا في دحي عشواء
يا خير م قصدت له آمالنا
لسداد نغر أو لبذل عطاء
أعطاك في العباس رب محمد
ما يأمل الخلفاء و الأمراء
ووقاك فيه والرعية كلهماما تحذر الآباء في الأبناء.»⁹⁴

⁸⁷ İsfâhânî, *el-Egâni*, 21/45.

⁸⁸ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19/365.

⁸⁹ Geniş bilgi için bkz. İsfâhânî, *el-Egâni*, 21/59,60.

⁹⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 16/278.

⁹¹ İsfâhânî, *el-Egâni*, 21/44; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/96.

⁹² İsfâhânî, *el-Egâni*, 21/44; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/96.

⁹³ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/96.

⁹⁴ Şiirlerin tamamı için bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 69/274-277.

“Halife Müstaîn’in hilafeti kuşanmasıyla
Allah (cc) bize din ve dünya işlerini topladı.
Onun adaleti sayesinde,
Gözlerim ağlamaktan kurtuldu.
Müstaîn, Ümmet-i Muhammed’in İmamı,
Allah teala yeryüzünü hayırla doldurdu.
Alah teala bizi onun hilafeti ile nimetlendirdi,
Şayet bizi onunla şereflendirmeseydi muhakkak ki gece karanlığı gibi
olurduk.

Seninle hayrı ve emellerimizi gerçekleştirmeyi,
Düşmanlarımızı savuşturmayı ve bol ihsan ümit ediyoruz.
Muhammed’in (s.a.v.) Rabbinden Abbasoğulları içinde,
Halifelerin ve komutanların istediği her şeyi sana vermesini,
Seni ve tebaanın tamamını oğulları hakkındaki korkulardan emin kıl-
masını ümit ediyoruz.”

Sıbt İbnü’l-Cevzî ve Zehebî de Mu’temid’in cariyesi olduğunu be-
lirttikleri Arîb’e miktar belirtmeden çok mal verdiğini, Arîb’in de onu
metheden kasideler yazdığını kaydetmektedir.⁹⁵ Tegannî ve şiirlerdeki
hünerlerinin yanı sıra Arapların nevâdir⁹⁶ türü olarak kaydettiği ha-
berleri rivayet etmede de Arîb’ten sonra onun gibi bir başkasının daha
gelmediği zikredilmektedir. Ayrıca Arîb’in bestelediği sözlerin kıssa-
sını da bildiği, istenildiği takdirde hikâyesini anlattığı da rivayetler
arasındadır.⁹⁷

Arîb ilmî alanda sahip olduklarıyla yetinmemiş ve sürekli kendini aşma
yollarını aramıştır. O, kendi dönemindeki ediplerle de görüşür, sohbet
eder ve ilmî yönden gelişimini devam ettirirdi. İbrahim b. el-Müdebbir,
Saîd b. Humeyd, Yahyâ b. İsâ b. Münâre onun sıklıkla görüştüğü edip-
lerdi. Onlarla bir mecliste toplandığı zaman Arap edebiyatı üzerine ilmî
müzakereler yaparlardı. Öyle ki Arîb onlarla yaptığı ilmi sohbetleri baş-
ka meclislerdeki eğlenceye tercih etmiştir.⁹⁸ Onun edebiyattaki mahareti
Halife Me’mûn’u bile şaşırtırdı. Bir defasında ona kızan Me’mûn ondan
günlerce uzaklaşmış sonra Arîb hastalanınca yanına gitmişti. Ona “Ayrılı-
şın azabını nasıl buldun?” diye sorunca Arîb “Şayet ayrılışın acısı olmasaydı
vuslatın tadı bilinmezdi, kim ki öfkenin başlamasını kınar, rıza akıbetini öldürür.”

⁹⁵ Sıbt İbnü’l-Cevzî, *Mirâtü’z-zamân*, 16/161; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 20/249.

⁹⁶ Bu türden eserler halifelerle, ailelerle ya da kişilerle ilgili genel tarih kitaplarında zikredil-
meyen haberleri aktarmaktadır. Örneğin bkz. Muhammed b. Diyâb İtlîdî, *Nevâdirü’l-hulefâ’*
= *İlamü’n-nâs: bima veka’a li’l-Berâmike ma’a beni’l-Abbâs*, thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz
Sâlim (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1425/2004).

⁹⁷ İsfâhânî, *el-Egânî*, 21/65-66.

⁹⁸ İsfâhânî, *el-Egânî*, 21/62.

dedi. Arîb'in verdiği bu veciz cevap karşısında şaşkınlığını gizleyemeyen Me'mûn bu olayı arkadaşlarına da anlatmıştır.⁹⁹

Arîb'in belâgâta hâkimiyeti, yazdığı yüzlerce şiir ve kaside ile Arap edebiyatındaki yerini almıştır.¹⁰⁰ O, sadece 1000'in üstünde kaleme aldığı ve bestelediği şiirlerle zikredilmemiş aynı zamanda yaşadığı destânî aşklarla da edebiyatta kendinden bahsettirmiştir. Önce Muhammed b. Hâmid'e âşık olan Arîb, Mütevekkil zamanında da Sâlih el-Münzirî el-Hâdim'e âşık olmuş ve onunla gizlice evlenmiştir. Arîb sevdiği adamları şiirlerinde kendine özgü bir üslupla dile getirirdi ve bu bir başkası tarafından asla anlaşılmazdı. Bir defasında kaleme aldığı bir şiirinde Sâlih el-Münzirî'yi sevdiğini anlatmış ve bunu Halife Mütevekkil'in önünde terennüm etmiştir. Mütevekkil onun neyi kastettiğini dahi anlamamıştır.¹⁰¹ Bu meyanda onunla ilgili anlatılan aşk hikâyelerinden bir diğeri de Benî Hâşim'den Ebû İsâ b. er-Reşîd'e olan aşkıdır. Arîb, Ebû İsâ b. er-Reşîd'i o kadar çok seviyordu ki letafetten bahsedeceği zaman Ebû İsâ'nın yüz güzelliğinden hareketle konuşurdu. Ebû İsâ'ya bu derece âşık olması onun da tıpkı kendisi gibi çok güzel şarkı söylemesindendi.¹⁰² Hatta o, bir defasında Halife Mu'tez'i de sırf Ebû İsâ b. er-Reşîd'i andırdığı ve ona benzediği için beğendiğini ifade etmiştir.¹⁰³ İşte onun yaşadığı dillere destan bu aşk hikâyeleri de Arap edebiyatındaki yerini almıştır. Halk, meşhur âşıkları zikredeceği zaman tıpkı Leyla ile Mecnûn ve Yûsuf ile Züleyhâ hikâyeleri gibi Arîb'in destansı aşk hikâyelerini örnek vermiştir. Eserinde Kays ve Leylâ'nın aşkı gibi Arap tarihindeki meşhur âşıkları ve hikâyelerini ele alan İbn Serâc, Arîb'i de bu meyanda zikretmektedir. Onun Alleveyh adındaki biriyle dillere destan bir aşk yaşadığını kaydetmektedir. Hatta Arîb'i, onun sevgisinden ölecek kadar seven Abdullah b. İsmail bile Arîb'in, Alleveyh'e olan sevgisi sebebiyle onların görüşmelerine izin vermiştir.¹⁰⁴

Sonuç

Kölelik müessesesi insanlığın en uzak tarihlerinde dahi görülmektedir. Birinin bir başkası tarafından zorla birtakım işlerde çalıştırılması şeklinde tezahür eden bu yaşam tarzı, İslâm dininin getirdiği emirlerle

⁹⁹ İsfâhânî, *el-Egâni*, 21/63; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/105-106.

¹⁰⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 69/267; İbn Tagrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2/250; İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şu'arâ*, 425; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 16/277.

¹⁰¹ Fevvâz el-Âmilî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 336; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/61; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/107.

¹⁰² İsfâhânî, *el-Egâni*, 21/45; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 4/218.

¹⁰³ İsfâhânî, *el-Egâni*, 21/59.

¹⁰⁴ Ebû Muhammed Ca'fer b. Ahmed b. el-Hüseyn İbn Serrâc, *Mesâriü'l-uşşâk* (Beirut: Dâru Sadır, ts.), 2/152-153.

kaldırılmıştır. Hz. Peygamber de uygulamaları ile bunu desteklemiştir. Ancak bu kurum sonraki dönemlerde savaşlar ve ticaret gibi sebeplerle devam ettirilmiştir. Köle grubundan olan cariyeler de aynı muameleyi görmüş, pazarlarda ücreti mukabil alınıp satılmışlardır. Cariyeler, yemek pişirmeleri, temizlik yapmaları ve güzel şarkı söylemeleri gibi diğer birçok yönleriyle tercih edilmiştir. Şu var ki cariyelerden bazıları diğerlerine göre öne çıkmıştır. Sahip oldukları güzellik, maharet, meslek ve diğer bazı hasletleriyle avantaj elde etmişlerdir. Kimi zaman halife eşi olmuş özgürlüklerine kavuşmuşlardır. Cariyelerden kimisi de halifelere yakınlığıyla ve döneminde bir benzerinin olmayışıyla dikkat çekmiştir. Bu çalışmada ele alınan Arîb el-Me'mûniyye de kendine has özellikleriyle araştırmaya konu olmuş ve onunla ilgili kayda değer sonuçlara ulaşılmıştır. Arîb'in sıradan bir cariyeye olmadığı hayatından kesitler verilerek açıklanmıştır. O diğer cariyelerden farklı olarak iyi bir hatip, nahiv âlimi, edip ve şairdir. Mûsikî alanında da son derece mahir olan ve istisnasız dönemindeki bütün aletleri çalabilen Arîb'in 1000'in üzerinde şarkı ve bestesi olduğu tespit edilmiştir. Yine onun oldukça büyük bir servet olarak değerlendirilebilecek mal varlığına sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca onun sahip olduğu ekonomik güç ve diğer ayrıcalıklarıyla siyaseti yönlendirebilecek etkiye sahip olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Yanı sıra bu araştırmada onun hayatı ile ilgili rivayetler değerlendirilmiş, doğru olanlar tespit edilme-ye çalışılmıştır. Bazı kaynaklarda söylendiği gibi adının Fâtıma olmadığı vurgulanmıştır. Fâtıma'nın Arîb'in annesinin adı olduğu tespit edilmiştir. Arîb, Ca'fer el-Bermekî'nin Fâtıma'dan olan kızıdır. Onun cariyeye olma serüveni, Bermekî ailesinin Hârûnürreşîd zamanında cezalandırılması üzerine sütanesi tarafından bir köle tüccarına satılmasıyla başlamıştır. Yine o bazı kaynakların dediği gibi Mütevekkil'in cariyesi de değildir. Çünkü Mu'tasım zamanında yine onun tarafından azat edilmiştir. Ayrıca Halife Me'mûn'un onu çok sevmesi sebebiyle kendisine Arîb el-Me'mûniyye dediği tespit edilen Arîb, kimi kaynakların dediği gibi Vâsık zamanında değil 277/890 yılında Mu'temid zamanında ölmüştür.

Kaynakça

- Bağdâdî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *Kitâbü'l-Muhabber*. thk. İlze Lihten Şetitr. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- Burrû, Tevfik. *Tarihü'l-Arabi'l-kadîm*. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 2. Basım, 1422/2001.
- Dayf, Şevki. *Tarihü'l-edebi'l-Arabi: Asrû'd-düvel ve'l-ımarat: el-Ceziretü'l-Arabiyye, el-İrak, İran*. 10 Cilt. Mısır: Dârü'l-Maârif, 1379/1960.
- Devâdârî, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek. *Kenzü'd-dürer ve câmiü'l-gurer: el-Fâ'ik Sîhâhü'l-Cevherî min kısmeti feleki'l-Müşterî: ed-Dürretü's-seniyye (mudriyye) fi*

- ahbâri'd-devleti'l-Fâtımiyye*. thk. Birend Ratika, Edvard Bedin, Muhammed Said Cemaeddin, Jonhild Ceraf, Durutiya Kitafolseki. 9 Cilt. b.y.: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1992.
- Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Davud. *Ahbâri't-tivâl*. thk. Abdülmünim Âmir. Kahire: Dâru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, 1379/1960.
- Divrant, Vilyam Jeyms. *Kıssatü'l-Hadârât*. çev. Zeki Necib Mahmud. 42 Cilt. b.y.: Dârü'l-Cil, 1988.
- Duman, Zeki. "İslâm'ın Köle ve Cariye Sorununa Yaklaşımı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/12 (Ocak 2011), 1-54.
- Ebü'l-Fidâ, İmadüddîn el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali. *el-Muhtasâr fi ahbâri'l-beşer (Târîhu Ebî'l-Fida)*. 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısriyyetü, ts.
- Eftasî, Ebû Ca'fer Emînüddeve Muhammed b. Muhammed Hibetullâh Hüseyinî. *el-Mecmûü'l-lefif: Muhtaraton türâsiyye fi'l-edeb ve'l-fıkr ve'l-hadâre*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1425/2005.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Yâ'kûb b. Süfyân b. Cuvvân el-Fârisî. *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1401/1981.
- Fevvâz el-Âmilî, Zeyneb bint. Ali b. Hüseyin Amili. *ed-Dürrü'l-mensûr fi tabakâti rabbati'l-hudûr*. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1312/1894.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî Yâkût. *Mu'cemü'l-üdebâ' = İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1413/1993.
- Hârûn, Abdusselâm Muhammed. *Künâşetü'n-nevâdir*. b.y.: Mektebetü'l-Hanci, 1405/1984.
- Hârûn, Abdusselâm Muhammed. *Nevâdirü'l-mahtûtât*. Mısır: Şeriketü ve Mektebetü Mustafa, 2. Basım, 1393/1973.
- Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî Halife b. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Darü'l-Kalem, 2. Basım, 1397/1976.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hizmetli, Mustafa. "Abbasiler Döneminde Kadının Siyasetteki Rolü: Harunürreşid'in Annesi Hayzuran ve Eşi Zübeyde Örneği". 1244-1251. Mardin, 2018.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullâh. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1415/1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer. *Tebisürü'l-müntebih bi-tahrîri'l-müştebih*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1386/1967.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî. *Târîhu İbn Haldûn = Kitâbü'l-'iber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-*

- haber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âsarahüm min zevî's-sultânî'l-ekber.* thk. Halîl Şehâde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1408/1988.
- İbn Hucce el-Hamevî, Takiyyüddîn Ebûbekr b. Ali. *Semerâtü'l-evrâk.* 2 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Cumhuriyyetü'l-Arabiyye, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye.* 15 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Maârif.* Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Ammetü ilküttâb, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Muhtasârü târihi Dımaşk li-İbn Asâkir.* thk. Ruhiye en-Nehhas, Murad, Mutî' Riyâd Abdülhamid, Muhammed. 29 Cilt. Dımaşk/Suriye: Dârü'l-Fikr, 1404/1984.
- İbn Miskeveyh, Ebü Ali Ahmed b. Muhammed. *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem.* thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî. 4 Cilt. Tahran: Seruş, 1420/2000.
- İbn Serrâc, Ebü Muhammed Ca'fer b. Ahmed b. el-Hüseyn. *Mesâriü'l-uşşâk.* Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Tagrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire.* 16 Cilt. Mısır: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdu'l-Kavmiyye, Dârü'l-Kütüb, ts.
- İbn Zübeyr, Kâdı er-Reşîd. *Kitabü'z-Zehâir ve't-tuhaf.* thk. Muhammed Hamîdullâh. Kuveyt: Dâiretü'l-Matbuât ve'n-Neşr, 1378/1959.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Alî b Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fi tarihi'l-mülûk ve'l-ümem.* thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Atâ Mustafa Abdülkâdir. 19 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Kâmil fi't-târih.* thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbu'l-Arabiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Fellah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb.* thk. Mahmûd el-Arnâvûd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Mu'tez-Billah b. Ca'fer Mütevekkil-Alellah. *Tabakâtü'ş-şu'arâi'l-muhdesîn = Tabakâtü'ş-şu'arâ fi medhi'l-hulefâ ve'l-vüzerâ.* thk. Abdüssettâr Ahmed Ferâc. Kahire: Dârü'l-Meârif, 3. Basım, ts.
- İbnü'l-Verdî, Ebü Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî. *Târihu İbni'l-Verdî=Tetimmetü'l-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer.* 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1996.
- İmrânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. *el-İnbâ' fi târihi'l-hulefâ.* thk. Kâsım es-Sâmerrâî. Kahire: Dârü'l-Âfâkı'l-Arabiyye, 1421/2001.
- İsfâhânî, Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed Ebü'l-Ferec. *el-Egânî.* thk. İhsan Abbâs. 25 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sâdr, 3. Basım, 1429/2008.

- İsfâhânî, Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed Ebü'l-Ferec. *el-İmâû'ş-şevâir*. thk. el-Atiyye Celîl. Beyrut: Dârü'n-Nizâl, 1404/1983.
- İtlîdî, Muhammed b. Diyâb. *Nevâdirü'l-hulefâ' = İ'lamü'n-nâs: bima veka'a li'l-Berâmike ma'a beni'l-Abbâs*. thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz Sâlim. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. Beyrut: Dâru Sadr, 1411/1991.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târih*. 6 Cilt. b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyyeti, ts.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. thk. Abdullah İsmail es-Sâvî. Kahire: Daru's-Sâvî, ts.
- Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed. *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyyeti, 1423/2002.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnavut Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Safedî, Hasan b. Ebû Muhammed Abdullah Hâşimî Abbâsî. *Nüzhetü'l-mâlik ve'l-memlûk fi muhtasâri sîre min veliyyi Mısır mine'l-müluk: Yerrihu min asri'l-feraine ve'l-enbiyâ hatta sene 717 h*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003.
- Sa'd, Fehmî. *el-Ammetü fi Bağdâd fi'l-karni's-sâlis*. Beyrut: y.y., 1413/1993.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh. *Mirâtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*. 23 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyyeti, 1434/2013.
- Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh b. Abbâs b. Muhammed b. Sûl-Tegin Bağdâdî Şatrancî. *Eş'âr evlâdi'l-hulefâ ve ahbâruhum*. b.y.: Matbaatü's-Sâvî, 1355/1936.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târihu'l-hulefâ'*. thk. Hamdî ed-Demirdâş. b.y.: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1424/2004.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Târihu't-Taberî: târihu'r-rusul ve'l-müluk*. thk. Arîb b. Sa'd el-Kurtubî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1387/1967.
- Tenûhî, Ebû Ali el-Muhassin b. Ali b. Muhammed el-Kâdî. *Nişvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere*, 8 Cilt. b.y.: y.y., 1391/1971.
- Vişâ, Muhammed b. Ahmed b. İshâk b. Yahyâ Ebu't-Tayyib. *ez-Zarîf ve'z-zürafâ'*. Mısır: Mektebetü'l-Hanci, 2. Basım, 1372/1953.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdillâh b. Es'ad b. Ali b. Süleymân el-Yemânî.

- Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yu'teber min havâdisi'z-zamân.* 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Ya'kûbî, İbn Vâzih Ahmed b. İshak b. Ca'fer. *el-Büldân.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Yemût, Beşîr. *Şâirâtü'l-Arab fi'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm.* Beyrut: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1352/1933.
- Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *el-İber fi haberi men gaber.* thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Sâid b. Bisyunizoğlu. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm.* thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 2. Basım, 1413/1993.
- Zirikî, Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn.* Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 1422/2002.

İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-mesîr fi 'İlmi't-tefsîr'inde Kıraât Olgusu

The Phenomenon of Recitation in Ibn al-Javzi's Zâd al-Masîr fi 'İlm al-Tafsîr

İsmail ÖZTÜRK

Öğr. Gör. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Tokat | Türkiye
ismail.ozturk@gop.edu.tr

Lect. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa University
Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Sciences
Tokat | Turkey
orcid.org/0000-0001-8652-7417

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 11 Şubat 2022
Kabul Tarihi | 13 Mayıs 2022
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2022

Article Types | Research Article
Received | 11 February 2022
Accepted | 13 May 2022
Published | 30 June 2022

Bu makale Kıraât açısından İbnü'l Cevzî tefsîri adlı doktora tezinden üretilmiştir. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2022.

This article, was produced from the doctoral thesis İbnü'l Cevzî's interpretation in view of recitation. Sivas Cumhuriyet University, 2022.

Atıf | Cite as:

Öztürk, İsmail. "İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-mesîr fi 'İlmi't-tefsîr'inde Kıraât Olgusu [The Phenomenon of Recitation in Ibn al-Javzi's Zâd al-Masîr fi 'İlm al-Tafsîr]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/1 (Haziran | June 2022), 145-168.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1072046>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. | This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Phenomenon of Recitation in Ibn al-Javzi's *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*

Abstract: The science of recitation (*qira'āt*), which provides great convenience in the recitation, memorization, interpretation and understanding of the Qur'an started during the period of The Prophet (Peace be Upon Him) and developed systematically through listening and recitation, and reached today. Despite such diversity of recitations that are not included in the holy books of other heavenly religions, the absence of contradiction and discrepancy in it constitutes one of the greatest proofs of its being the word of Allah.

The authentic recitations in the science of recitation are accepted as one of the most important Islamic sciences, and the ones related to "the method of the seven letters" make it easier to read the Qur'an. On the other hand, those related to *ferṣu'l-ḥurūf*, apart from the seven letters, should be evaluated in a separate category that constitutes the basis of the science of recitation. The recitation differences related to *ferṣu'l-ḥurūf* replace the interpretation of the divine intention by verse through giving different ways of reading some words in the Qur'an. In addition, *āhād qira'āt* is the interpretation of the Qur'an with *ḥadīth*. It is one of the *shāz* recitations. It includes the additions of companions which are not originally recitations and are accepted as the interpretation of the Qur'an with the words of the companions. Since it has nothing to do with *tafsīr* and *qira'āt*, it is never possible to evaluate the readings as *qira'āt*. The recitations that record even the different pronunciations of a word are a clear proof of how delicately the Qur'an is protected.

Scholars who are interested in *tafsīr* has always given importance to the science of recitation and discussed the *qira'āt* in their works. Except for some recitation books written before Ibn al-Javzī (597/1200), recitation differences which do not affect the meaning were given place in the first degree, while the recitation differences that have effect on the meaning related to the *ferṣu'l-ḥurūf* were given place in the second degree. Ibn al-Javzī, one of the prominent representatives of the *ecole* of narration and discernment, gave more place to the recitation differences that have effect on the meaning related to the *ferṣu'l-ḥurūf* rather than the ones that didn't in his work *Zād al-masīr fī 'ilm al-tafsīr*. He also included in his work the *shāz qira'āt* that he reached by means of recounting or that are in accordance with the *Muṣḥaf* line and Arabic language rules, which have an effect on understanding, rather than systematic recitals such as *qira'āt-i seb'a*, *qira'āt-i ashera* or *qira'āt-i erbeate ashera*, and he almost summarized the *tafsīr* *acquis* of the previous period. While conveying the aspects of recitation, Ibn al-Javzī gave brief information about the subject and generally avoided details and tried to make his *tafsīr* a concise work. The way he works on recitations indicates that he is competent in the science of recitation as well as in the sciences of *tafsīr*, *ḥadīth* and *fiqh*.

Thanks to the multi-meaning and dialectical approach (the formation, which is the process of formation of the content of the Qur'an that continue simultaneously with the revelations during the revelation process and afterwards with the interpretations ever since the Qur'an began to descend; the constitution, in which the Qur'an changes and transforms its addressee by influence) supported by the recitations, the Qur'an, unlike other scriptures, will be able to survive as a fresh text that offers solutions to the problems of every era without turning into

a dull dogma and will continue to guide people at all times. In this respect, the recitations reveal how rich the Qur'an is in terms of word and meaning. Our explicator followed a method of tafsîr that strives to comprehend all interpretations of a certain part in the text instead of deeming a particular interpretation as the only valid interpretation. Thus, the Qur'an was not imprisoned in the period of revelation and its connection with the factual situations experienced by the Muslims that came later didn't cease to exist.

Keywords: Qira'ât, Tafsîr, Zâd al-Masîr, İbn al-Javzî, Relationship with the Qira'ât and Tafsîr.

İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr'inde Kıraât Olgusu

Öz Kur'ân-ı Kerîm'in okunması, hıfzı, tefsir ve yorumunda büyük kolaylık sağlayan kıraât ilmi Peygamber (s.a.v.) döneminde başlamış semâ ve arz yoluyla sistemli bir şekilde gelişerek günümüze kadar ulaşmıştır. Diğer semâvi dinlerin mukaddes kitaplarında olmayan kıraatlere rağmen, Kur'ân-ı Kerîm'de herhangi bir tezat ve tenâküzün olmaması onun Allah kelâmı olmasının en büyük delillerinden birini teşkil etmektedir.

İslâmî ilimlerin en önemlilerinden birisi olarak kabul edilen kıraât ilmi içerisindeki sahih kıraatlerin, yedi harf ruhsatının neticesi olan usulle ilgili olanları Kur'ân okumada kolaylık sağlarken, ferşu'l-hurufla ilgili olanlar ise, yedi harfin dışında, kıraât ilminin esasını teşkil eden ayrı bir kategoride değerlendirilmelidir. Ferşu'l-hurufla ilgili kıraât farklılıkları Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı lafızların farklı okunuş biçimlerini vererek ilâhî muradın âyetle tefsiri yerine geçmektedir. Ayrıca şaz kıraatlerden âhâd kıraât, Kur'ân-ı Kerîm'in hadislerle tefsiri, asıl itibarıyla kıraât olmayan sahabe müdrecileri de Kur'ân-ı Kerîm'in sahabe kavliyle tefsiri olarak kabul edilmektedir. Asıl itibarıyla tefsir ve kıraâtle bir ilgisi olmaması sebebiyle, mevzû okumaların, kıraât olarak değerlendirilmesi asla mümkün değildir. Bir kelimenin, farklı okunuşlarını dahi kayıt altına alan kıraatler, Kur'ân-ı Kerîm'in ne kadar hassas bir koruma altında olduğunun da açık bir ispatıdır.

Her dönemde tefsir ilmiyle ilgilenen âlimler Kur'ân ilimleri arasında önemli bir konuma sahip olan kıraât ilmine önem vermiş ve eserlerinde kıraatleri ele almışlardır. İbnü'l-Cevzî'den (öl. 597/1200) önce yazılmış bazı kıraât kitapları hariç, müfessirler, manaya neredeyse hiç tesiri olmayan usulle ilgili kıraât farklılıklarına birinci, mana üzerinde etkili olan ferşu'l-hurufla ilgili kıraât farklılıklarına ise ikinci derecede yer vermişlerdir. Hem rivâyet hem de dirâyet tefsir ekolünün önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr isimli eserinde anlama etkisi çok az olan usulle ilgili kıraât farklılıklarından ziyade, bizzat anlama etkisi olan ferşu'l-hurufla ilgili kıraât farklılıklarına daha fazla yer vermiştir. O, kıraât-i seb'a, kıraât-i aşera veya kıraât-i erbeate aşera gibi sistematik kıraatlerden ziyade nakille ulaştığı veya Mushaf hattı ve Arapça dil kurallarına uygun, anlama etkisi olan şaz kıraatlere de eserinde yer vermiş ve kendinden önceki dönemin tefsir müktesebatını adeta özetlemiştir. İbnü'l-Cevzî, kıraât vecihlerini naklederken konuyla ilgili bilgileri özet bir şekilde verip genellikle detaydan kaçınmış tefsirini muhtasar bir eser yapmaya çalışmıştır. Kıraatleri işleyiş tarzı onun tefsir, hadis ve fıkıh ilminde olduğu gibi kıraât ilminde de yetkin olduğuna işaret etmektedir.

Kıraatlerin desteklediği çok anlamlılık ve diyalektik yaklaşım (Kur'ân-ı Kerîm'in inmeye başlamasından itibaren nüzul sürecinde vahiyyle, sonrasında ise yorum-

larla eşzamanlı olarak devam eden Kur'ân muhtevasının oluşum süreci olan teşekkül ve Kur'ân-ı Kerîm'in muhatabını etkileyerek değiştirmesi ve dönüştürmesi olan teşkil) sayesinde Kur'ân-ı Kerîm diğer kutsal metinlerden farklı olarak ortaya çıkan yeni problemleri çözmeye hususunda donuk bir dogmaya dönüşmeden her devrin meselelerine çözümler sunan taptaze bir metin olarak varlığını sürdürmüş ve tüm zamanlarda insanlara rehberlik etmeye devam etmiştir. Bu yönüyle kıraatler Kur'ân-ı Kerîm'in lafız ve mana bakımından ne kadar zengin bir kaynak olduğunu da ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Cevzî, belirli bir yorumu tek geçerli yorum saymak yerine metindeki bir yerin bütün yorumlarını kavramaya çaba gösteren bir tefsir yöntemi izlemiştir. Böylece Kur'ân-ı Kerîm, nüzul dönemine hapsedilmemiş ve daha sonra gelen Müslümanların, yaşadıkları olgusal durumlarla bağlantısı kesilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraât, Tefsir, Zâdü'l-mesîr, İbnü'l-Cevzî, Kıraât ve Tefsir Mü-nasebeti.

Giriş

Tarihi süreçte İslâm âlimlerinin kıraatlere muhtelif yönlerden yaklaşıtları müşahede edilmektedir. İbnü'l-Cevzî öncesi kıraatle ilgili eserlere baktığımızda Ebû Ali el-Farisi'nin (öl. 377/987) *el-Hucce li'l-kıraâtî's-seb'*, Mekki b. Ebi Tâlib'in (öl. 437/1045) *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âtî's-seb'* ve İbn Zencele Ebû Zur'a'nın (öl. 5/12. yüzyıl) *Hucetü'l-kırâ'ât* isimli eserleri gibi bazı kıraât kitapları hariç kurrânın manaya tesiri çok az ya da hiç olmayan ve sadece kelimelerde vaki olan kıraât farklarına birinci, mana üzerinde etkili olan kıraât farklarına ise ikinci derecede yer verdikleri görülmektedir. İslâmî ilimler arasında te'lif edilen en önemli tefsirlerden biri de İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* adlı eseridir. İbnü'l-Cevzî'nin, tefsirini te'lif ederken diğer İslâmî ilimler yanında kıraatlere de önemli ölçüde müracaat ettiği görülmektedir. Eserinde sıhhat kriteri olan senede ve Mushaf hattına uygunluğu dikkate alarak sahih ya da şâz ayrımı yapmadan kıraât farklarına yer verirken mevzû okumalara ise yer vermemektedir. Kıraât farklarının sonraki nesillere intikalinde son derece önemli olan sahabe, tâbiin, kıraât imam ve ravilerinin okuyuşlarını ve kendinden önceki döneme ait tefsir müktesebatını özet bir şekilde aktarmaktadır.

İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*'inde kıraât olgusu adlı bu çalışmamız, onun kıraatlere yaklaşımını konu edinmektedir. Bu çalışmamızda güncel bir problemin çözüleceği iddiasında değiliz. Çalışmanın amacı, *Zâdü'l-mesîr* tefsirinde yer alan ister sahih isterse şâz olsun kıraât farklılıklarını tahlili ve açıklayıcı bir metotla ve tümevarım yöntemiyle inceleyerek, Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasına hizmet eden tefsir ilmine katkı sağlamaktır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in seslendirilmesi olan kıraât sayısı kaç olursa olsun Kur'ân-ı Kerîm'in bir tek olduğunu ve kıraatlerin çok anlamlılıkla olan ilişkisini arz etmeye çalışacağız.

Çalışmamızda örnek olarak verdiğimiz kıraatlerden hangisinin sahih hangisinin şâz olduğunun tesbiti için, Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh b. Halef eş-Şâtîbî er-Ruaynî'nin (öl. 590/1194) yedi kıraâtı topladığı *Hırzül-emânî ve vehcü't-tehânî fi'l-kırâ'âti's-seb'* isimli eseri ile Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî'nin (öl. 833/1429) on kıraâtı topladığı *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr* isimli eseri esas alınmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

Müellifin kıraatlere yaklaşımını incelemeye geçmeden önce, kıraât nedir, kıraâtın tarihçesi, öznel ve nesnel çerçevesinde kıraatlerin çok anlamlılıkla olan ilişkisi ve Kur'ân'ı anlama çabalarından biri olarak kabul edilen diyalektik yaklaşımla kıraât arasındaki ilişkiye değinilecektir.

Kıraât قراءَة kelimesi, *karæ* قرأ kökünden semaî mastardır. Sözlükte; okumak, tilavet etmek, toplamak ve bir araya getirmek demektir.¹ İstilahta ise; Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve bu kelimelerle ilgili okuyuş farklılıklarını râvilerine nispet ederek inceleyen bir ilim olarak tanımlanmaktadır.² Kıraât ilminin konusu, kıraât âlimlerinin Hz. Peygamber'den sahih senetle gelen rivâyetlere dayanarak Kur'ân-ı Kerîm'in kelimelerinde yaptıkları tahrik-teskin, hafz-isbat, fasl-vasl vb. eda keyfiyetleridir.³ Kıraât ilminin amacı ise, sahih ve mütevâtir kıraatleri zayıf ve mevzû olandan ayırarak muhafaza etmek ve kıraât imamlarından her birinin okuduğu kıraâtî edâ ile öğrenip müşafehe yoluyla rivâyet etmektir.⁴

Kıraât tarihine kısaca bakacak olursak; Hz. Peygamber, Cebrâil vasıtasıyla Arapça olarak⁵ kalbine ilkâ edilen vahiyleri⁶ ümmetine okumuş⁷ sonra onun hangi sûrenin neresine konulacağını belirterek,⁸ yazdırıp,⁹ okuta-

¹ Halil b. Ahmed Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrût: Müessesetü'l-Âlemî, 1408/1998), 5/204-205.

² Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve murşidü't-tâlibîn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400/1980), 3; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvez Ahmed Zemreli (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1415/1995), 1/412.

³ Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-İrşâdü'l-celiyye fi'l-kıraâtî's-seb'i min tariki's-Şâtîbiyye* (Kâhire: y.y., 1394/1974), 6.

⁴ Ahmed b. Muhammed el-Benna ed-Dimyâti, *İthâfü fuzalâi'l-beşer fi'l-kırâ'âti'l-erbe'ate aşer*, thk. Enes Mahrâh (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 67.

⁵ Yûsuf 12/2; en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3; eş-Şurâ 42/7; ez-Zuhuf 43/3.

⁶ İbrâhîm 14/4.

⁷ el-Kıyâmet 75/16-19.

⁸ Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bürhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1429/2008), 1/234-235.

⁹ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/202-203.

rak kontrol etmiş¹⁰ ve her yıl ramazan ayında yapılan arzalarla¹¹ Kur'ân'ı hem sadırlarda hem de satırlarda koruma altına almıştır. Kur'ân'ın hıfz ve kitabet ile kayıt altına alınması Hz. Peygamber döneminde mevcut olan kıraatlerin tanzim edilmeye başladığı ilk faaliyet olması bakımından büyük önem arz etmektedir. Ancak bu durum, Kur'ân'ın hıfz ve kitabet yoluyla muhafaza edildiğini fakat dağınık halde bulunan Kur'ân âyetlerinin vahiy sürecinin devam etmesinden dolayı iki kapak arasında cem edilmediğini göstermektedir.¹²

Medine'ye hicret ettikten sonra Kur'ân'ın indirildiği Kureyş lehçesindeki bazı kelimeleri anlayamayan insanların âyetlerin mesajını anlayabilmeleri için müteradif kelimelerle (haramı helâl, helâli haram yapmadan) veya telaffuz edemedikleri lafızları kendi lehçelerinde olduğu gibi telaffuz edebilsinler diye Hz. Peygamber Cebrâil vasıtasıyla Allah Teâlâ'dan müsaade (geçici ruhsat) istemiştir.¹³ Hadis-i şerifteki Beni Ğifar suyu kuyusunun Medine sınırları içerisinde olması,¹⁴ konuyla ilgili diğer bir sahih hadiste¹⁵ geçen Ahcârü'l-Mirâ'nın Medine sınırlarında olan Kubâ'da olması¹⁶ ve Hz. Ömer'le kıraât ihtilafı yaşayan Hişam'ın¹⁷ Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olmasından¹⁸ yedi harf ruhsatının Medine döneminde verildiği anlaşılmaktadır. Kıraât farklarının ortaya çıkışı her ne kadar "Kur'ân yedi harf üzere indirildi. Kolayınıza geleni okuyun!"¹⁹ şeklindeki ruhsata dayandırılrsa da bu ruhsatın usulle ilgili kıraât farkları hakkında olduğunu ancak ferşü'l-hurufle ilgili kıraât farklarının ruhsatla ilgisinin olmadığını ifade edebiliriz.

H. Ebû Bekir döneminde ortaya çıkan siyâsî gelişmeler, özellikle Yemâme Savaşı'nda Kur'ân-ı Kerîm'i ezbere bilen birçok sahabe'nin şehit düşmesi Zeyd b. Sabit başkanlığında bir heyet marifetiyle²⁰ Hz.

¹⁰ Muhammed Hamidullah, *Kur'ân Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993), 42.

¹¹ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/241.

¹² Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/202-204; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı* (Ankara: Avrasya Yayınları, 2004), 51; H. Mehmet Soysaldı, *Asırların İdrakine Kur'ân Tarihi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 156.

¹³ Müslim b. Haccâc Ebû'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Salâtü'l-Müsâfirin", 818, 1/560.

¹⁴ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/243.

¹⁵ Ahmet b. Hanbel Ebu Abdullah eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel* (Kahire: Müessesetü Kur-tuba, ts.), 5/400, (Hadis No. 23446).

¹⁶ Mubârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1382/1963), 1/343.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), 5/27.

¹⁸ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-Sahâbe* (Kahire: Dârü'ş-Şa'b, 1970), 5/398.

¹⁹ Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 818, 1/560.

²⁰ İbn Ebi Davud, *Kitabü'l-mesâhif*, çev. Abdülkadir Karakuş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları,

Peygamber'e inzal edilip hem hıfz hem de yazıyla kayıt altına alınan vahiylerin toplanıp Mushaf haline getirilmesine sebep olmuştur.²¹

Hız. Osman döneminde ise artan kıraât ihtilafları neticesinde Kureyş lehçesi esas alınarak²² Mushaf istinsah ettirilmiştir. İstinsah ettirilen bu Mushaflar Kur'ân muallimleriyle birlikte bazı İslâm merkezlerine gönderilmiş oradaki insanlar da Hız. Peygamber'den kıraât alan bu muallimlerden Kur'ân okumayı öğrenmişlerdir.²³ Hız. Osman'ın Mushaf istinsahının temel gayesi kıraatleri tamamen ortadan kaldırmak değil, lehçe ve ruhsatla alakalı olan müteradif kelimeleri Kureyş lehçesi ile sınırlamak, Hız. Ebû Bekir'in cem ettiği Mushaf'a alınmayan sahabe müdrelerini Mushaf'a dâhil etmeyerek onların Kur'ân olarak anlaşılmasının önüne geçmek, lehçe ve ruhsatla alakası olmayan Hız Peygamber'den sahih olarak nakledilen okumaları Mushaflara kaydederek koruma altına almaktır. İstinsah edilen Mushaflarda ferşu'l-hurufufla ilgili tüm sahih kıraatler metnin noktasız ve harekesiz yazısına uygun olarak tek form halinde yazılabilenler tek form, yazılamayanlar ise iki, üç vs. form halinde farklı Mushaflara yazılmıştır. Lehçelerle ilgili olan fonetik farkların Mushaflarda yazı ile gösterilme imkânı bulunmadığı için o dönemde noktalama işaretleri biliniyor olmasına rağmen kıraatlerin noktalı ve harekeli olarak yazımının Mushaf'ta daha çok karışıklığa sebep olacağı ve belki de çok anlamlılığı daraltacağı düşüncesiyle bilinçli olarak Mushaf hattı noktasız ve harekesiz yazılmış ve fonetik farklılıklar tilavet edilebilirlik açısından kıraât birikimi içerisinde okunmaya devam etmiştir.²⁴ Kur'ân-ı Kerîm'in sözlü biçiminin kullanımı yalnızca ritüel bağlamına mahsus değildir. Metnin aktarımı da semâ ve arz yöntemiyle günümüze kadar sözlü olarak yapılmış ve yazılı metin ağırlıklı olarak hafızanın yardımcı unsuru işlevini görmüştür.²⁵ Neticede Hız. Osman Mushaf'ın istinsahı ile yedi harfle ilgili müteradif okumaları Kureyşî asla indirgeyerek ruhsatı ilga etmiştir.²⁶

İslâm'ın çok geniş bir coğrafyaya ulaşarak, Arapça'nın dışında farklı dilleri konuşan toplumların Müslüman olmasıyla, Mushaf'ın noktasız ve harekesiz olmasından dolayı hatalı okuma (lahn) sorunları ortaya çıkmış

2018), 18.

²¹ Zürkânî, *Menâhîlü'l-'irfân*, 1/204-209; Soysaldı, *Asırların İdrakine Kur'ân Tarihi*, 163.

²² Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 2/3.

²³ Şemsüddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâ'ti'l-aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Kahire: y.y., ts.), 1/8.

²⁴ Mehmet Dağ, *Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kıraât İlminde İhticâc Olgusu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 360-372.

²⁵ Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 58.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/31.

Arapça bilmeyen toplumların Kur'ân-ı Kerîm'i hatasız okuyabilmeleri için Abdullah b. Ömer, İbrahim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî, Mâlik b. Enes gibi önemli şahsiyetler karşı çıksa da Mushaf'a önce nokta şeklinde daha sonra bugünkü şekliyle hareke konmuştur. İlk defa Basra dil ekolünün kurucusu kabul edilen Ebü'l-Esved ed-Düeli'nin (öl. 69/688) ortaya koyduğu daha sonra talebelerinden Nasr b. Âsım (öl. 89/708), Yahya b. Ya'mer (öl. 90/708) ve Halil b. Ahmed'in (öl. 175/791) geliştirdiği bu sistem fonetikle alakalı olan bir takım okuma biçimlerinin de artık Mushaf ile kayıt altına alınması sürecinin başlangıcı olarak değerlendirilebilir. Çünkü kendileri için özel işaretler geliştirilen şedde, sükûn, hemzenin (i/ê) teshili ve tahki gibi fonetikler, bir kısım farklı okumalarda kendini göstermektedir. Söz konusu kelimeler hangi kıraât ile okunuyorsa ona göre geliştirilen işaret konulmuştur. Dolayısıyla bu işaretler söz konusu kıraatlerin bir anlamda yazı ile tespit çalışması olmuştur. Böylece Kur'ân'ın farklı dillerde konuşan yeni Müslüman olmuş toplumlardaki insanların doğru okuyabilmesi için harekelenmesi ile de fonetiklerle ilgili yedi harf ruhsatı kapsamında olan okumalar tek harfe, Kureys lehçesine dönüştürülmüştür. Kıraât farklarından ferşle ilgili olup tek form üzerinde gösterilemeyen okuyuşlar farklı Mushaflarda muhafaza edilmeye devam etmiş onun haricindekiler ise tek harfe dönüşmüştür.²⁷

Netice olarak; bugün dünyanın neresine giderseniz gidiniz, orada okunmakta olan ve modern tekniğin imkânlarıyla basılmış bulunan Mushaflarla İslam'ın ilk asırlarından bize ulaşan Mushaflar²⁸ arasında -basit imla farkları ve sınırlı sayıdaki kâtip sehivleri²⁹ bir yana- tam bir birliktelik mevcuttur. Birbirlerinden çok uzak coğrafyalarda ve birbirini görmemiş ayrı ayrı kâtipler tarafından istinsah edilmiş bu nüshalar bize göstermektedir ki; Taşkent Mushaf'ı Kûfe Mushaf'ı ile, Topkapı, San'a ve MEFİ Mushafları Medine Mushaf'ı ile, TIEM ve Petersburg Mushafları Basra Mushaf'ı ile, Kâhire Mushaf'ı yine muhtemelen Kûfe Mushaf'ı ile, Londra, Paris ve Tübingen Mushafları Şam Mushaf'ı ile irtibatlıdır. Yani o Mushaflardan veya onlardan istinsah edilmiş nüshalardan yazılmışlardır. En küçük bir değişikliğe uğramadan korunarak dünyaya yayılmış, günümüze kadar ulaşmış ve Kur'ân-ı Kerîm'in metni aynen muhafaza edilmiştir.³⁰ Hiçbir kutsal kitabın orijinali korunmadığı halde Kur'ân-ı

²⁷ Dağ, *Tarihsel Perspektif*, 360-372.

²⁸ Tayyar Altıkulaç, *Daniel Alan Brubaker'e Reddiye* (İstanbul: IRCICA, 2020), 42.

²⁹ Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaflarda Kur'an'ı yazan kâtiplerin sehvi asla söz konusu olamaz, ancak daha sonraki dönemlerde yazılan el yazması Mushaflarda nadiren de olsa yazım hataları olmuştur. Ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları inceleme kurulu, Mushafı yazım hatalarına karşı koruma görevini üstlenmiştir.

³⁰ Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhifi Kadime İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul:

Kerîm'in korunabilmiş olması üstelik sadece korunmakla da kalmayıp dünyanın dört bir yanına yayılmış olmasının ne kadar önemli ve anlamlı olduğu aşîkârdır.

Kur'ân vahyinin Hz. Peygamber'in kalbinde korunması, ilâhî himâyenin teminatı altındayken, onun yazılı bir kitap haline getirilerek korunması hakkında doğrudan ilâhî bir himâye veya talimatın değil bizzat nebevî tedbirlerin ve onun izleyicileri olan sahabenin ve sahabe sonrası İslâm toplumlarındaki Müslümanların Kur'ân-ı Kerîm'in tahriften korunmasına yönelik sürdürdüğü kesintisiz etkinlikler ve tedbirlerin etkisi olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in metni gibi kurrâ hafızlar tarafından muhafaza edilen kıraatlerin de katkısıyla Kur'ân'ın çok anlamlılığı günümüze kadar muhafaza edilmiştir. Kıraatleri yok sayıp tek bir okuma tarzına sabitlemek, vahyin, güvenli bir tasarruf olarak yüzyıllar boyunca ümmetin elinde kalmış bulunan bir bölümünü feda etmek demek olacaktır.

Günümüz batılı modern dil bilimi, metindeki bir yerin iki yorumundan en azından birisinin yanlış olması gerektiğini varsayarken Müslüman müfessirler Mushaf'ın çok anlamlı bir metin olduğunu kabul ederek her aşırıda yorum çalışmasından asla geri durmamışlardır. Kur'ân'ın çok anlamlılığı hususunda Hanbeli selefi düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olan Müfessirimiz İbnü'l-Cevzî'nin selefi-vahhâbi olan çağdaş İbn Useymin (1929-2001) ile değil de kıraât alanının en yetkin âlimlerinden biri olarak kabul edilen İbnü'l-Cezeri ile aynı çizgide olması kanaatimizce büyük önem arz etmektedir.³¹ Ya hepten kabul ya da hepten reddetmeye meylederek tek anlamlılık fikrini savunan İbn Useymin'in gerçeklikle bağdaşmayan bu yaklaşımının hoşgörü kültürüne zarar verdiği göz önüne alındığında kıraatlerin marjinal akımları önleme bağlamında önem arz ettiğini ifade etmek isteriz.

Kur'ân'ın çok anlamlı olması ile diyalektik yaklaşım arasındaki ilişkiye de dikkat çekmek gerekir. İlk teşekkül ve teşkil sürecinin gerçekleşmesiyle ortaya çıkan metinlerin daha sonraki dönemlerde yeni tarihsellik ve olgusalıklar çerçevesinde ilim adamlarının yorumlarında metinleşmesine ve bu yeni teşekkül sonucunda Müslümanları yeniden şekillendirmesine diyalektik yaklaşım diyoruz.³² Kıraatlerin desteklediği çok anlamlılık ve diyalektik yaklaşım sayesinde Kur'ân donuklaşmadan tüm zamanlarda insanlara rehberlik etmeye devam etmiş ve edecektir. Ancak yapılan bu

IRCICA, 2015), 354-355.

³¹ Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 56-81.

³² Ömer Faruk Yavuz, *Metni, Dili ve Tefsiri açısından Kur'ân* (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2013), 317-318.

rehberlik Allah'ın ipi olan Kur'an-ı Kerim'e³³ ve Hz. Peygamber'in sünnetine sıkı sıkıya bağlılıkla olacaktır.

2. İbnü'l-Cevzî ve Zâdü'l-Mesîr Tefsiri

İbnü'l-Cevzî'nin kaynaklardaki tam ismi, Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Ubeydullah b. Abdillâh b. Hammâdî b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Siddîk el-Kuraşî et-Teymî el-Bekrî el-Bağdâdî'dir. Künyesi Ebû'l-Ferec, lakabı Cemâlüddîn olup İbnü'l-Cevzî diye meşhur olmuştur. 510/1116 tarihinde Bağdat'ta doğan³⁴ İbnü'l-Cevzî, 597/1201 yılı Ramazan ayının on üçünde bir cuma gecesi akşamla yatsı arası Bağdat'ta vefat etmiş ve seher vaktinde yıkanıp büyük bir kalabalık tarafından Ahmed b. Hanbel'in kabrinin yakınına defnedilmiştir.³⁵

İbnü'l-Cevzî 524 yıllık (132-656) Abbasî hilafetinin son dönemi ve hilafetin Selçuklulara geçtiği ilk dönemde yaşamıştır. Devrin siyasi ve mezhepsel çekişmelerinden uzak kalarak bütün hayatını ilim tahsiline, talebe yetiştirmeye ve eser yazmaya ayırmış hicri altıncı asırda yaşamış ve mümtaz şahsiyetlerden biri olmuştur.³⁶ Bağdat'ın dışına ilim tahsili için hiç çıkmamış olmasına rağmen Bağdat'ın Abbasiler döneminde bir ilim merkezi olması sebebiyle doğudan ve batıdan gelen pek çok âlimden kıraât, tefsir, hadis, el-vücûh ve'n-nezâir, fıkıh, tarih, siyer, vaaz-hitabet, irşat, ahlak, tıp, lügat, nahiv, şiir ve gök bilimleri gibi alanlarda dersler almıştır.³⁷ İtikatta Selefi Ehl-i sünnet fıkıhta ise sıkı bir Hanbelî'dir.³⁸

Müellife ait pek çok eser olmakla birlikte Kur'an ilimleri hakkındaki eserlerinden bazıları şunlardır; *el-Muğnî fi tefsîri'l-Kur'ân*, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, *Teysîru'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, *Tezkiretü'l-erîb fi tefsîri'l-garîb*, *Garîbü'l-garîb*, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, *el-İşâra ile'l-kıraâti'l-muhtâra*, *Tezkiretü'l-müntebih fi 'uyûni'l-müştebih*, *Fünûnü'l-efnân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, *Verdü'l-eğsâni fi funûni'l-efnân* ve *Umdetü'r-râsih fi ma'rifetil-mensûh ven-nâsih*.³⁹

İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* hakkında; kendinden önceki

³³ Al-i İmrân 3/103.

³⁴ Mansur b. Fudayl Kâfi, *Müvâzenetü beyne tefsîri'l-muharrari'l-veciz li İbn-i Atıyye ve zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr li İbni'l-Cevzî* (Amman: Dâru'l-Hamîd li'n-Neşri ve't-Tevezî, 1430/2009), 49.

³⁵ Cemalüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422/2001), 1/8. (Bu bilgi esere muhakkik tarafından konulmuş olmalıdır.)

³⁶ Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 12/70-71.

³⁷ Kâfi, *Müvâzenetü beyne tefsîri'l-muharrari'l-veciz*, 49-50.

³⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/9.

³⁹ Mehmet Kılıçarslan, *Zâdu'l-Mesîr Bağlamında İbnü'l-Cevzî'nin Tefsir Metodu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 41-47.

döneme ait tefsir kitaplarına baktığını; fakat onların ya okuyucuyu ümitsizliğe düşürecek kadar geniş veya her isteyenin istifade edemeyeceği kadar dar olduğunu; fakat *Zâdü'l-mesîr*'i; sıhhati sağlam olmayan sözleri almayarak, geçmiş eserlerdeki bilgileri tekrardan kaçınarak, bilgilerin en sahih, en güzel, en sağlam olanlarını alarak en muhtasar ibarelerle yazdığını ifade etmiştir.⁴⁰ Müellifin tefsir metodu, Kur'ân'ın; Kur'ân, sünnet, sahabe ve tâbiin sözleri, kıraât farkları, sebab-i nüzül, Arap dili ve belâğatı, müctehid imamların görüşlerinden oluşmaktadır.

Uluslararası düzeyde pek çok araştırmacının ilgisini çeken *Zâdü'l-mesîr* tefsiri, kıraât farklarına dair pek çok bilgi sunmasının yanında selefin sözlerini ve ilk dönem müfessirlerin görüşlerini özlü bir şekilde içerisinde barındırıyor olması sebebiyle rivâyet, lisanla ilgili pek çok örneğe yer vermesi sebebiyle lügavî ve yaptığı akli izahlarla da dirâyet tefsiri olarak nitelendirilebilir.⁴¹ Ayrıca, bu eser yazılana kadar, Hanbelî mezhebi metoduyla yazılmış müstakil ahkam tefsiri olmaması sebebiyle Hanbelî mezhebi için yazılmış ilk müstakil ahkâm tefsiri olarak da kabul edebiliriz. O, eserinde Ehl-i sünnet mezheplerinin görüşlerine yer verip, bid'at ehlinin görüşleri tefsirine almamıştır. Ancak, Allah'ın esmâ ve sıfatları hakkındaki görüşleri, isrâiliyyâta dayalı rivâyetlerin sıhhatini araştırmadan nakletmesi,⁴² pek çok kişinin sözünü birleştirip tek bir sözmüş gibi ve lafızla değil mana olarak nakletmesi, bazen hadislerin ravilerini zikretmeden bazen de mana olarak nakletmesi dolayısıyla da eleştirilmiştir.⁴³

3. *Zâdü'l-Mesîr* Tefsirinde İbnü'l-Cevzî'nin Kıraatleri Kullanması

Müellif, eserinde, âyetlerin tefsiri mahiyetinde pek çok sahih ve şâz kıraâttan istifade ederken asıl itibarıyla kıraât olmayan mevzû okumaları eserine almamıştır. Bu bölümde onun eserine aldığı kıraât örneklerini inceleyerek izah etmeye çalışacağız.

3.1. *Zâdü'l-Mesîr* Tefsirinde Sahih Kıraatler

Sahih, sağlam ve sağlıklı olmak, her türlü ayıp ve şüpheden uzak olmaktır.⁴⁴ Sahih kıraât ise; rivâyet senedinin sonuna kadar ulaşan, yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmayan ravilerden, kalabalık bir

⁴⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/6-7.

⁴¹ Fehd b. Abdirrahmân b. Süleymân er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi'a 'aşera* (Suudi Arabistan: Riâsetü İdâratil-Buhûsü'l-İlmiyyeti ve'l-İftâi ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 1407/1986), 2/417.

⁴² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/121-122; 1/288; 1/300; 1/315; 1/388; 1/424-425; 2/311-312.

⁴³ Kâfi, *Müvâzenetü beyne tefsiri'l-muharrari'l-veciz*, 143.

⁴⁴ Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir vd. (Kâhire: y.y., ts.), 2/507.

cemaatin naklettiği kıraâtir.⁴⁵ Kıraatlerin büyük çoğunluğunu mütevâtir kıraatler teşkil etmektedir.

Sahih kıraatleri; usulle ilgili kıraât farkları ve ferşle ilgili kıraât farkları şeklinde ikiye ayırabiliriz. Usulle ilgili kıraât farkları; yedi harf ruhsatının neticesi olarak lehçeye dayanmaktadır. Hepsi bizzat Hz. Peygamber tarafından okunmamış olup genelde anlama etkisi olmayan okuyuşlardır. Bunları da isnadı sahih ve Mushaf hattına uygun olmak şartıyla; müteradifler, lehçeler, muarrebler, sülasi bab ve sülasi mastar farkları olmak üzere beş grup halinde tasnif edilebiliriz.

Usulle ilgili farkları birer örnekle şöylece izah edebiliriz. İbnü'l-Cevzî, bir harfin kendisine yakın bir mahrece ibdali ile meydana gelen usulle ilgili vecihlere örnek olmak üzere *وَطَلَعَ مَنْضُودٍ/وَطَلَحَ مَنْضُودٍ*⁴⁶ ve *وَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّى حِينٍ*⁴⁷ ayrıca mana değişmeksizin bir kelimenin başka bir kelime ile değişmesiyle meydana gelen vecihlere örnek olmak üzere *أَنْ كَانَتْ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالصُّوفِ/وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعُشِّ الْمَنْفُوشِ*⁴⁸ ve *أَنْ كَانَتْ الْأَرْقِيَّةُ وَاحِدَةً/أَلَا صَبِيحَةَ وَاحِدَةً*⁴⁹ gibi müteradif kelimelerle ilgili farklılıkları kanaatimize göre Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaflardan hiç birinin hattına uymamaları sebebiyle tefsirine almamıştır.

Usulle ilgili kıraât farklarından biri de imâle'dir. *İmâle* إمالة, kıraât ıstılahında *elifi yâ* harfine meylettirmek, *elifi*, *elif* ile *yâ* arası bir sesle okumaktır.⁵⁰ *el-hüdayi* الْهُدَى, *alâ* عَلَى, *tuğyânihim* طُغْيَانِهِمْ, *el-kâfirine* الْكَافِرِينَ kelimeleri vb. gibi. Kûfeli olan Hamze, Kisâî ve Halef en çok imale yapan kıraât imamlarındandır. Hicaz kurrâsının kıraâtinde ise imale pek yoktur.⁵¹ İmaleye bir örnek verecek olursak: *Rab-bimiz! Günahlarımızı bağışla, kötülüklerimizi sil ve bize iyilerin ölümünü nasip et.*” meâlindeki Âl-i İmrân 3/193. âyette geçen *el-ebâr* الْأَبْرَارِ kelimesini, İbn Kesîr ile Âsım fetha ile okurken, Nâfi, Ebû Amr, İbn Âmir, Hamze ve Kisâî fetha ile kesre arası okumuşlardır.⁵²

Usulle ilgili kıraât farklarından bir diğeri de muarreblerdir. Örnek verecek olursak: *“Her kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâîl'e ve Mîkâil'e düşman ise bilsin ki Allah da inkârcıların düşmanıdır.”* meâlindeki Bakara 2/98. âyette geçen

⁴⁵ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 1/197.

⁴⁶ el-Vâkıa 56/29.

⁴⁷ es-Sâffât 37/178.

⁴⁸ Yâsin 36/26.

⁴⁹ el-Kâria 101/5.

⁵⁰ Hamid b. Abdilfettah Pâlûvî, *Zübdetü'l-'irfân fi vücûhi'l-Kur'ân* (İstanbul: y.y., 1312/1894), 18.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/29-30.

⁵² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/361.

Cibrîle جَبْرِيْلَ kelimesinde, kiraâtî aşereye göre dört çeşit kiraât olmasına rağmen⁵³ İbnü'l-Cevzî, bunlara ilaveten dört şâz, üç tane de mevzû kiraât ilave olmak üzere on bir okuyuşu zikretmiştir. İbn Âmir ve Ebû Amr *cim* ve *ra* harfini kesre ile ve hemzesiz şekilde Hicazlıların lügati olarak *Cibrîle* جَبْرِيْلَ şeklinde, Hasan-ı Basrî, İbn Kesîr ve İbn Muhaysın *cim* harfini fetha *ra* harfini kesre ile, arkasından sakın *yâ* ve hemzesiz olarak *fa'lil* فَعْلِيلَ vezninde *Cebrîle* جَبْرِيْلَ şeklinde, A'meş, Hamze ve Kisâî *cim* ve *ra* harfini fetha, arkasından meksur hemze ile Temim, Kays ve Necidlilerin çoğunun lügati olan *Cebraîle* جَبْرِيْلَ şeklinde okumuşlardır ki bu okuyuş Zeccac'a göre lügatlerin en güzeldir. Âsım'dan rivâyetle Ebû Bekir *cim* ve *ra* harfini fetha, *ra* ve *lam* harfinin arasından kesreli ve medsiz hemze ile *Cebraîl* جَبْرِيْلَ şeklinde, Âsım ve Yahya b. Ya'mur'dan rivâyetle Ebân *cim* harfini fetha, hemzeyi kesre ve şeddeli *lam* ile *Cebraîlle* جَبْرِيْلَ şeklinde okumuştur. Diğer okunuşları ise, meksur hemze arkasından *yâ* ve *elif* harfiyle *Cebraîl* جَبْرِيْلَ, eliften sonra iki *yâ* harfi ile yazılan, birinci *yâ* harfi kesre ile gelen *Cebraîyl* جَبْرِيَيْلَ, *cim* harfini fetha ve *lam* harfinin yerine *nun* harfiyle *Cebraîl* جَبْرِيَيْلَ, *cim* ve *nun* harfini kesreyle *Cibrîl* جَبْرِيَيْلَ şeklindedir ki bu Esed oğullarının şivesidir. İbnü'l-Cevzî, İbn Enbarî'nin *er-Reddü alâ men hâlefe Mushâfe Osmâne* isimli kitabında, *cim* harfini fetha, *elif* ve meksur hemze ile ve arkasından *yâsîz* *Cebraîl* جَبْرِيَيْلَ ve *cim* harfini fetha, meksur hemze arkasından *yâ* ve *nun* harfiyle *Cebraîl* جَبْرِيَيْلَ şeklindeki kiraât olmayan mevzû okuyuşları da nakletmektedir.⁵⁴

Usulle ilgili kiraât farklarından bir diğeri de sülâsi bâblardır. Örnek verecek olursak: يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ اغْتِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ “Yoksulluklarını gizli tuttukları için bilmeyen onları zengin sanır.” meâlindeki Bakara 2/273. âyette geçen *yahsebühüm* يَحْسِبُهُمُ kelimesini İbn Kesir, Nâfi, Ebû Amr ve Kisâî Kur'ân'ın her yerinde *yahsibühüm* يَحْسِبُهُمُ ve *yahsibenne* يَحْسِبَنَّ şeklinde, İbn Âmir, Âsım, Hamze ve Ebû Ca'fer *sin* harfini fetha ile okumuşlardır. Ebû Ali el-Fârisî, *sin* harfini fetha ile okumak kıyasa daha uygundur, çünkü mazi *feile* فَعِلَ vezninde olursa muzari de *yef'alû* يَفْعَلُ şeklinde olur, demiştir.⁵⁵

Usulle ilgili kiraât farklarından bir diğeri de sülâsi mastarlardır. اَنَّ Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahtır.” meâlindeki İsrâ 17/31. âyette geçen *hit'en* حِطَّأ lafzını Nâfi, Ebû Amr, Âsım, Hamze ve Kisâî buradaki gibi *hit'en* حِطَّأ “maksatlı bilerek günah işlemek” şeklinde, İbn Âmir'in *ha* ve *ta* harfini mansup hemzeyi de medsiz olarak *hataen* حِطَّأ “bil-

⁵³ Dimyâti, *İthâfu fuzalâi'l-beşer*, 144.

⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/91.

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/245.

meden, yanlışlıkla, hatâen günah işlemek” şeklindeki okuyuşunu örnek olarak verebiliriz.⁵⁶

Kıraât ilminde kelimelerdeki değişim ferşu'l-huruf olarak ifade edilmektedir. Lügatte, “açma, yayma ve serme”⁵⁷ gibi anlamlara gelen ferş kelimesi literatürde, “okunuşunda ihtilaf vâki olan ve üzerine kıyas yapılamayan cüziyyâta”⁵⁸ denir. Kelimenin çoğulu furûş olarak gelmektedir.⁵⁹

Ferşu'l-huruf ile ilgili sahih kıraatler, Kur'ân'ın tefsiri değil bizzat kendisi olduğu için nakline ayrı bir önem verilmiştir. Ferşu'l-huruf ile ilgili kıraât farklarının yedi harfin temel dayanağı olan lehçeler ve ruhsat mantığıyla ilgisi yoktur. Bizzat Hz. Peygamber tarafından okunan ve anlama etkisi olan okuyuşlardır. Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği tüm yerlerde kıyas yapılarak aynı şekilde okunmamaktadır. Ayrıca lehçeler gibi formülasyona tabi tutulamamaktadır. Ferşle ilgili kıraât farklarının daha çok lehçe üstü bir yapı olması sebebiyle yedi harfin dışında kıraât ilminin esasını teşkil eden ayrı bir kategoride değerlendirilmesi gerekir. Bunlar da isnadı sahih ve Mushaf hattına uygun olmak şartıyla; sarf, nahiv, ziyadelik-noksanlık ve harften kaynaklanan kıraât farklarından oluşmaktadır. Sarf ile ilgili kıraât farkları; isim ve fiilden kaynaklanan kıraât farklarından, nahivle ilgili kıraât farkları da nahiv amil ve mamullerinden kaynaklanan kıraât farklarından oluşmaktadır.⁶⁰

Ferşu'l-huruf ile ilgili kıraât farklarından biri sarf ile ilgili olandır. Örnek verecek olursak: *“Kalplerinde münâfıklıktan kaynaklanan bir hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır. Söyledikleri yalana karşılık da onlara elem dolu bir azap vardır.”* meâlindeki Bakara 2/10. âyette geçen *يَكْذِبُونَ* kelimesini Âsım'dan rivâyetle Ebân dışında Kûfeliler *yâ* harfini fetha harekeyle, peltek *zel* harfini şeddesiz olarak *yekzibûn* *يَكْذِبُونَ* “yalan söylediklerinden dolayı” şeklinde, cumhur peltek *zel* harfini şedde ile *yükezzibûn* *يُكْذِبُونَ* “yalanlamaları sebebiyle” şeklinde okumuştur.⁶¹ Bu durumda anlam, “Muhammed'in Peygamberliğini ve Kur'ân'ı yalanlamaları (hem yalancı hem de inkârcı olmaları) sebebiyle onlara can yakıcı bir azap vardır.” şeklinde olur.

Ferşu'l-huruf ile ilgili kıraât farklarından bir diğeri de nahivle ilgili olandır. Örnek verecek olursak: *“Bunun üzerine Âdem rabbinden bazı kelimeler aldı.”* meâlindeki Bakara 2/37. âyette geçen

⁵⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/22.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3382.

⁵⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 358.

⁵⁹ Yaşar Akaslan, “Kıraât-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 6-31.

⁶⁰ Dağ, *Tarihsel Perspektif*, 360-372.

⁶¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/32.

âdemü اَدَمُ kelimesindeki *mim* harfini İbn Kesîr nasb ile *fetelekkâ âdeme* فَتَلَكَّ اَدَمَ kelimatın كَلِمَات kelimesindeki *te* harfini ötre ile fail olarak *kelimâtün* كَلِمَاتُ “Rabbinden birtakım kelimeler Âdem’i bürüdü, kuşattı.” şeklinde, diğer kiraât imamları ise âdem اَدَمُ kelimesini fail olarak “Âdem rabbinden birtakım kelimeler aldı.” şeklinde okumuşlardır.⁶²

Ferşu'l-hurufıla ilgili kiraât farklarından bir diğeri de ziyadelik-noksanlık ve harften kaynaklanan kiraât farklarıdır. Bunların anlam üzerinde etkisi neredeyse hiç yoktur. Ziyadelik-noksanlık ve harften kaynaklanan vecihlere örnek olmak üzere وَوَصَّى بِهَا اِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ “İbrâhim de bu dini oğullarına vasiyet etti, Ya’kub da.” meâlindeki Bakara 2/132. âyette geçen ve vessâ وَوَصَّى kelimesini İbn Abbas ile Medinelilerin (Nâfi‘ ve Ebû Ca’fer) elif harfiyle ve sad harfini de şeddesiz olarak ve evsâ (وَأَوْصَى) “tavsiye etmek” şeklinde, diğerlerinin elif harfiyle ve sad harfini de şeddeli olarak ve vessâ وَوَصَّى “vasiyet etmek” şeklindeki okumuşunu verebiliriz.⁶³

3.2. Zâdü'l-Mesîr Tefsirinde Şâz Kiraatler

Şâz, lügatte, topluluktan ayrıldı, ayrı kaldı manasına gelen *şezze* شَذَّ fiilinden alınmış muhalif ve kaide dışı demektir.⁶⁴ Şâz kiraât ise, tevatür olmadığı gibi ümmet tarafından kabul görüp yaygınlaşamayan ancak kiraât olarak nakledilen⁶⁵ senedi sahih olmayan okuyuşlardır.⁶⁶

İbnü'l-Cevzî şâz kiraatleri (içinde muttasıl bir senet ve tarike sahip olan Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın, A‘meş ve Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî’ye ait olan dört kiraâti ve diğer bazı şâz kiraatleri) tefsirine almakta herhangi bir sakınca görmemiştir. Bu durum; İbnü'l-Cevzî'nin şâz kiraatleri, âyetlerin tefsirinde önemli gördüğü şeklinde değerlendirilebilir. Şâz kiraatlere örnek verecek olursak: لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ “Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur.” meâlindeki *Tevbe* 9/128. âyette geçen *enfüsüküm* اَنْفُسِكُمْ kelimesini cumhur *fe* harfini ötre ile *enfüsüküm* اَنْفُسِكُمْ şeklinde, İbn Abbas, Ebû'l-Âliye, Dahhak, İbn Muhaysın ve Ebû Amr’dan rivâyetle Mahbub *fe* harfini fethalı olarak *enfesüküm* اَنْفَسِكُمْ “sizden en mükemmel olan” şeklinde okumuşlardır.⁶⁷

⁶² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/57.

⁶³ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/115. *Evsâ*'nın hem azlık hemde çokluk için, *vessâ*'nın ise sadece çokluk için kullanıldığı bilgisinden hareketle bu iki kiraâttten tavsiye ve vasiyetin sık sık yapıldığı anlaşılır ki bu da insana verilecek öğütlerin tekrar edilmesi gereğini ortaya koymaktadır.

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/494.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve murşidü't-tâlibin*, 99.

⁶⁶ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/168-169.

⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/302-313.

3.3. *Zâdü'l-Mesîr* Tefsirinde Âhâd Kıraatler

Âhâd kıraât, senedi sahih olmakla birlikte Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaflara veya Arap dili gramerine uygun olmayan, mütevâtir ve meşhur kıraât gibi yaygınlaşamayan kıraâttir.⁶⁸ Bu tür kıraât Kur'an olarak okunmaz ve bunlara inanılması gerekmez.⁶⁹ Ancak Kur'an'ın tefsirinde âhâd kıraâttten istifade edilebilir. Âhâd kıraâte örnek verecek olursak: *“Ey iman edenler! Cuma gününü namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın.”* meâlindeki Cuma 62/9. âyeti İbn Mes'ûd *femdu* فامضوا *“Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı anmaya ilerleyin ve alışverişi bırakın.”* şeklinde okumuştur. Eğer *fes'av* فاسعوا şeklinde okursam ridam düşünceye kadar koşmam gerekir demiştir.⁷⁰ Bu âyetin isnadında İbn Mes'ûd yalnız kaldığı ve Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaflardan hiç birinin hattına uymadığı için bu kıraât âhâd (şâz) olarak kabul edilmiştir.

3.4. *Zâdü'l-Mesîr* Tefsirinde Sahabe Müdrecleri

Müdrece sözlükte; bir şeyi diğer bir şeye sarmak, dürmek ve girdirmek gibi mânalara gelmektedir.⁷¹ İstilahta ise; izah ve açıklama maksadıyla âyetlerin arasına ya da kenarlarına yapılan ilavelere müdrece denilmektedir.⁷² Hz. Peygamber'den Kur'an öğrenen bazı sahabeler anlam yönünden zihinlerinde oluşan soruları izah için şahsî nüshalarına tefsir mahiyetinde notlar koymuşlardır.⁷³ Hz. Osman bu ilâveleri, haklarında hüccet olmadığı gerekçesiyle Mushaflara aldirmayarak yasaklamış ve yaktırmıştır.⁷⁴ Ancak daha sonra gelen ve nüshaları ellerine geçiren bazı kişiler açıklama mahiyetinde olan bu ilâveleri hatâen Kur'an'dan zannetmişlerdir.⁷⁵ Bu durum, daha sonraki zamanlarda Müslümanlar arasında sahabe müdreclerinin kıraât ihtilafı olarak anlaşılmasına neden olmuştur. Halbuki sahabe müdrecleri kıraât ihtilafı değildir. Sadece tefsirden ibarettir. Kur'an olarak okunması caiz olmayan ancak Kur'an-ı Kerim'in tefsirinde kendilerinden istifade edilebileceğimiz sahabe müdreclerine örnek verecek olursak: *“Buna imkânı olmayan* فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ

⁶⁸ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 1/168-169.

⁶⁹ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 1/77.

⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/283.

⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/296.

⁷² Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 1/243.

⁷³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/32.

⁷⁴ Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisi Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz ilâ 'ulûm-i tete'allaku bi'l-Kitâbi'l-'aziz*, nşr. Tayyar Altıkulaç (Ankara: TDV Yayınları, 1986), 143.

⁷⁵ Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/424.

ise üç gün oruç tutmalıdır.” meâlindeki Mâide 5/49. âyeti Ubey b. Kâ'b ile İbn Mes'ûd mütetâbiâtın مُتَتَابِعَاتِ ilavesiyle *fe men lem yecid fe sıyâmu selâseti eyyâmin mütetâbiâtin* مُتَتَابِعَاتِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ “Buna imkânı olmayan ise üç gün peş peşe oruç tutmalıdır.” şeklinde okumuşlardır.⁷⁶

3.5. Zâdü'l-Mesîr Tefsirinde Mevzû Okuyuşlar

Mevzû kelimesi sözlükte, yükselme ve yukarı kaldırmanın zıttı olarak uydurmak, düzmek manalarına gelmektedir.⁷⁷ Mevzû kiraât ise, sika (güvenilir) olmayan kimselerin yaptığı ve asılsız olarak bir kimseye nispet edilen kiraâttir.⁷⁸ Bunların isnadı zayıftır. Kabul edilmeyip reddedilen bu kiraât, Arapça gramere ve resmi hatta uysa dahi nakli sahih olmayan kiraâttir. En çok reddedilen ve şiddetle yasaklanan okuyuştur. Hatta buna kiraât denmesinin yanlış olduğu ve bunu yapan kimsenin büyük günah işlediği söylenmiştir. Mevzû okumalara, Huzâî'nin *İhtiyârâtü min Kiraâti Ebî Hanîfe* isimli risalesinde⁷⁹ Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği اِنَّمَا يَحْتَسِي اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ “Kulları içinden ancak bilenler, Allah'ın büyüklüğü karşısında heyecan duyarlar.” meâlindeki Fâtır 35/28. âyetteki *lafzatullâh* lafzını ref ile ve *el-'ulemâu* العلماء lafzını da nasb ile اِنَّمَا يَحْتَسِي اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ “Allah, kulları içinden ancak bilenler karşısında heyecan duyar.” şeklinde okumasını örnek olarak verebiliriz. İbnü'l-Cevzî mevzû olan bu okuyuşu bizim esas aldığımız dört ciltlik baskıda tefsirine almamıştır.⁸⁰ Ancak dokuz ciltlik baskıda⁸¹ eserin tahkikini yapan Zühre eş-Şâviş, dipnotlarda İbnü'l-Cezî'ye atıfla, Ebû Alâ el-Vâsıtî'nin; “*Muhakkak ki Huzâî birtakım kiraatleri Ebû Hanîfe'ye nispet etmektedir. Ancak bu kitap mevzûdur yani uydurmaktır.*” dediğini nakletmiştir.⁸²

Netice olarak; ferşle ilgili kiraât farkları ile usülle ilgili olan kiraât farklarının birbirinden ayrılması ve kiraatlerle ilgisi olmayan rivâyetlerin (müdreç/mevzû) kiraatlerin dışında tutulması gerekmektedir. Yedi harfle ilgili olmayan ferşle ilgili kiraât farkları, ruhsatla ilgisi olmaması sebebiyle, herkesin uyması gereken bir mecburiyeti gerektirirken, yedi harfle ilgili ve ruhsata dayalı yedi harfle ilgili olan usulle ilgili kiraât farkları ise herkesin mutlaka uyması gereken bir mecburiyeti

⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/581.

⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 8/396-397.

⁷⁸ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/241.

⁷⁹ Necattin Hanay, “Ebû'l-Fazl el-Huzâî ve İhtiyârâtü min Kiraâti Ebî Hanîfe Risalesi”, *Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi Mütefekkir* 3/5 (Haziran 2016), 101-127.

⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/510.

⁸¹ Cemaluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Zühre eş-Şâviş (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1407/1987), 1/13.

⁸² İbnü'l-Cezî, *en-Neşr*, 1/16.

gerektirmemektedir.⁸³ Ancak sahabe müdrecleri ve âhâd kıraâttten tefsir amaçlı istifade etmekten asla imtina etmememiz gerektiği de apaçık bir hakikattir.

4. Zâdü'l-Mesîr Tefsirinde İbnü'l-Cevzî'nin Kıraatleri Delillendirmesi

Zâdü'l-Mesîr tefsirinde kıraatlere yer veren İbnü'l-Cevzî, tercih ettiği kıraatlerin sıhhatini Kur'ân, Hadis, Mushaf imlası ve Arap şiirinden deliller getirerek temellendirmiştir. Onun bu husustaki yöntemini şu şekilde ele almamız mümkündür:

4.1. Kıraatlere Âyetleri Delil Göstermesi

İbnü'l-Cevzî gerek kıraât ve gerekse nahiv âlimlerinden nakille kelimelerin okunuş biçimlerini izah etmeye çalışmıştır. Böylece çeşitli okunuş vecihlerine bazen ayetin siyak ve sibakından bazen de diğer âyetlerdeki kullanımlarından delil getirerek kıraatleri bizzat Kur'ân-ı Kerîm ile temellendirmiştir. Mesela; *وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْكَلْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَلْبِسُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ. فَبِئُوتُكُمْ. إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* “Onu İsrâilîogulları'na elçi kılacak ve o şöyle diyecek: “Kuşkuya yer yok, işte size rabbinizden bir mûcize ile geldim; size çamurdan kuş biçiminde bir şey yapar ona üflerim, Allah'ın izni ile derhal kuş oluverir; yine Allah'ın izniyle körü ve cüzzamlıyı iyileştirir, ölüleri diriltirim; ayrıca evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer inanan kimseler iseniz elbette bunda sizin için bir ibret vardır.”⁸⁴ meâlindeki âyette geçen *فَيَكُونُ طَيْرًا* kısmını cumhur aynı şekilde okurken, Nâfi' *طَائِرًا* “O, üfürdüğüm veya heykelini yaptığım şey kuş olur.” şeklinde okumuştur. İbnü'l-Cevzî burada *طَيْرًا* şeklindeki cumhurun kıraâtinin delilini yine aynı âyette geçen Cenab-ı Allah'ın *ke hey'eti't-tayri* *كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ* kavli olduğunu, *ke hey'eti't-tâiri* *كَهَيْئَةِ الطَّائِرِ* şeklinde buyrulmadığını Ebû Ali el-Fârisî'den nakille delil olarak getirmiştir.⁸⁵

4.2. Kıraatlere Mushaf İmlâsını Delil Göstermesi

İbnü'l-Cevzî, kıraatlerin sıhhati noktasında Mushaf'ın imlasına çok önem vermiştir. Mushaf imlası onun için bir tespit ölçütü olduğu kadar kıraatler arasında bir tercih kriteridir. Onun kıraatlere Mushaf imlâsını

⁸³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 142.

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/49.

⁸⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/284.

delil göstermesine örnek olarak şu âyeti gösterebiliriz: *وَأَذِّعْنَا مِثْقَالَ نَبِيٍّ لَيْلَةَ* “Mûsâ’ya kırk gece için söz vermiştik. Sonra siz, *haksızlık ederek buzağayı (tanrı) edindiniz.*”⁸⁶ meâlindeki âyette yer alan *vâ’adnâ* ve *وَعَدْنَا* lafzını, Ebû Amr ile Ebû Ca’fer med harfi elifsiz şekilde *ve’adnâ* ve *وَعَدْنَا* şeklinde, *Allah’ın va’dinin tek olması* şeklinde, Âsım’dan rivâyetle Ebân’da ona katılarak sadece Bakara’da *ve’adnâ* ve *وَعَدْنَا* şeklinde okumuşlardır. Diğer kıraât âlimleri ise med harfi olan elif ile *vâ’adnâ* yani Allah Teâla Musa’yı kabul edince bu, Cenâb-ı Hak’la Musa’nın vaatleşmesi gibi oldu şeklinde okumuşlardır. İbnü'l-Cevzî âyetin anlamına etkisi olan bu kıraati *lâ tüvâ'idû hünne sirran* *سِرًّا لَا تُوَاعِدُوهُمْ* “Onlarla gizlice vaadleşmeyin.”⁸⁷ meâlindeki âyetle destekleyerek hem âyeti Mushaf imlasına delil göstermiş hem de tercihinin *vâadnâ* ve *وَعَدْنَا* şeklinde olduğunu hissettirmiştir.⁸⁸

4.3. Kıraatlere Hadisleri Delil Göstermesi

İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr'*de kıraatlerin sıhhatini ispat etmek için pek çok hadis zikretmiştir. Mesela; *بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ* “Evet, eğer siz sabır gösterip disiplinli davranırsanız, onlar şu anda süratle üzerinize gelseler bile rabbiniz size nişanlı beş bin meleklerle yardım edecektir.”⁸⁹ meâlindeki âyette geçen *müsevvimîn* kelimesindeki *vav* harfini İbn Kesir, Ebû Amr ve Âsım kesre ile *müsevvimîn* şeklinde, diğerleri fetha ile *müsevvemîn* “melekler kendilerine bizzat nişan vurdular.” şeklinde, diğerleri fetha ile *müsevvemîn* “onlara Allah nişan vurdular.” şeklinde okumuşlardır. İbnü'l-Cevzî, kesre ile *müsevvimîn* “melekler kendilerine bizzat nişan vurdular.” şeklindeki kıraatin doğruluğunu ispat etmek için, Bedir günü Hz. Peygamber’den *sûmû fe innel-melâikete kad sûmet* *سُومُوا فِإِنَّ الْمَلَائِكَةَ قَدْ سُوِمَتْ* “Atlarınıza nişan vurun, melekler de vurdular.” rivâyetini nakletmiştir. Böylece nişan vurma fiilini bizzat meleklerin yaptığına ve kıraatin kesre ile olduğuna delil getirmiştir.⁹⁰

4.4. Kıraatlere Arap Şiirini Delil Göstermesi

Müfessirimiz kıraatleri te’yid ve te’kid etmek maksadıyla daha çok âyet, hadis ve Mushaf hattından deliller getirirken bazen de Arap edebiyat ve şiirinden deliller getirmektedir. Bu şahitler kıraatlerin güvenilirliğini artırmak için getirilmişlerdir. İbnü'l-Cevzî’nin konuyla ilgili verdiği örneklerden biri şöyledir. *تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ*

⁸⁶ el-Bakara 2/51.

⁸⁷ el-Bakara 2/235.

⁸⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/64.

⁸⁹ Âl-i İmrân 3/125.

⁹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/321.

“Geceyi gündüze katarsın, gündüzü de geceye katarsın. Ölüden diriye çıkarırsın, diriden ölüyü çıkarırsın. Ve dilediğine sayısız rızık verirsın.”⁹¹ meâlindeki âyeti İbn Kesir, Ebû Amr, İbn Âmir ve Âsım’dan rivâyetle Ebû Bekir $\text{وَتُخْرَجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرَجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ}$ şeklinde, لِبَلَدٍ مَيِّتٍ ,⁹² $\text{أَمْ وَمَنْ كَانَ مَيِّتًا}$,⁹³ $\text{وَإِنْ يَكُنْ مَيِّتًا}$ ⁹⁴ ve $\text{الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ}$ ⁹⁵ $\text{وَتُخْرَجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ}$ şeklinde, Hamze ve Kisâ’î $\text{وَتُخْرَجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ}$ şeklinde, Hamze ile Kisâ’î bunların dışındakileri şeddésiz, Nâfi, $\text{أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا}$,⁹⁶ $\text{الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ}$ şeklinde şeddéli, Kur’ân’daki diğer yerlerinde geçenleri gerçek ölü olmadıkça şeddésiz okumuştur. Ebû Ali el-Fârisî, asıl olan şeddéli olmasıdır, şeddésiz olanda bile şedde hafzedilmiştir, ölsün ölmesin bu bapta kullanım aynıdır, demiş ve şu beyti kanıt getirmiştir. ... $\text{وَمَنْهَلٌ فِيهِ الْعُرَابُ مَيِّتٌ}$ “Nice kaynak vardır ki onda ölü kargalar vardır. Ben ondan topluluğu suvardım ve ondan su taşıdım.” Burada meyt gerçek ölüdür. Bir başkası da şöyle demiştir. $\text{لَيْسَ مِنْ مَاتَ، فَاسْتَرَا حَ بَمَيِّتٍ ... إِنَّمَا الْمَيِّتُ مَيِّتٌ}$ “Ölüp de rahat eden ölü (meyt) değildir, Asıl ölü dirilerin ölüsüdür.” Gerçek ölüyü şeddésiz, ölmeyeni ise şeddéli okumuştur. إِنَّكَ مَيِّتٌ $\text{وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ}$ ⁹⁷ kavli de böyledir.⁹⁸

Kıraatlerin sıhhatini tespitte en önemli kriter isnattır. Sahabe döneminde isnat, kıraâtın sıhhati için tek başına tespit ölçütüyken tabiin döneminde isnadı olup da Mushaf’a uymayan kıraât sahih kabul edilmektedir. Çünkü Mushaf’ın istinsahında isnad kriterine uygun olan yedi harf ruhsatına bağlı okumalardan müteradifler ile sahabe müdrecleri Hz. Osman tarafından mushaflara alınmayarak, müteradif kelimeler Kureyşi asla göre yazılmış, sahabe müdrecleri ise bütünüyle kaldırılmıştır. Mushaf, isnadı bulunan bazı kıraatleri sahih kapsamından çıkarması açısından isnadı sınırlayan bir fonksiyona sahip olmuştur. Kıraatlerin sıhhati için Mekki b. Ebi Tâlib tarafından ortaya konulan dil şartı ise Basra dil ekolüne mensup dilciler tarafından çokça dikkate alınmış olsa da bunun kıraatler için tespit kriterinden ziyade tercih ölçütü olması gerektiğini ifade etmek isteriz. Tercih kriteri olması gereken dilin, tesbit kriteri olarak kabul edilmesi sonucunda içlerinde sahih kıraatlerinde bulunduğu bazı kıraatler acımasızca eleştirilmiştir.

⁹¹ Âl-i İmrân 3/27.

⁹² el-A’râf 7/57.

⁹³ el-En’âm 6/122.

⁹⁴ el-En’âm 6/139.

⁹⁵ Yasîn 36/33.

⁹⁶ el-Hucurât 49/12.

⁹⁷ ez-Zümer 39/30.

⁹⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/271.

Sonuç

Bu çalışmada, İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr* isimli eseri kıraât tefsir ilişkisi açısından incelenmiştir. İbnü'l-Cevzî 510/1116 tarihinde Bağdat'ta doğup 597/1201 tarihinde vefat etmiştir. Devrin siyasi ve mezhepsel çekişmelerinden uzak kalmıştır. İtikatta Selefi Ehl-i sünnet olan İbnü'l-Cevzî fıkıhta Hanbelîdir.

Sahih kıraatlerden, yedi harf ruhsatının neticesi olan usulle ilgili kıraât farkları, Kur'ân okumada kolaylık sağlarken hepsi bizzat Hz. Peygamber tarafından okunmamış ve genelde anlama etkisi olmayan okuyuşlardır. Sahih kıraatlerden ferşle ilgili olanlar ise, yedi harfin temel dayanağı lehçeler ve kolaylık prensibini gerektirecek ruhsat mantığıyla bir ilgisi yoktur. Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği tüm yerlerde aynı şekilde okunmamaktadır. Lehçeler gibi formülasyona tabi tutulamamaktadır. Bizzat Hz. Peygamber tarafından okunan ve anlama etkisi olan okuyuşlardır. Bunların, daha çok lehçe üstü bir yapı ile sarf ve nahivle ilgili durumlar olması sebebiyle yedi harfin dışında kıraât ilminin esasını teşkil eden ayrı bir kategori de değerlendirilmesi gerekir. Ayrıca şâz kıraatlerden âhâd kıraât, Kur'ân'ın hadisle tefsiri, asli itibariyle kıraât olmayan sahabe müdrecleri de Kur'ân'ın sahabe kavliyle tefsiri olarak kabul edilmektedir. Mevzû okumaların ise, asli itibariyle tefsir ve kıraât ile ilgisinin olmaması sebebiyle kıraât olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Bir kelimenin, sahîh, şâz, müdrec ve mevzû olsun, okunuşunu kayıt altına alan kıraatler, Kur'ân'ın ne kadar hassas bir koruma altında olduğunun da açık bir ispatıdır.

İbnü'l-Cevzî, Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir ederken sûreleri mevcut Mushaf tertibine göre ele almış, öncelikli olarak sûrenin faziletini, mekki veya medeni olduğunu, nüzul sebebinin belirterek âyetleri âyet, hadis, kıraât farkları ve lügat ehlinin görüşleriyle açıklamıştır. İbnü'l-Cevzî'nin kıraatlere yönelik atıflarına bakıldığında sadece kıraât-i aşere ile sınırlı kalmayıp kıraât-i aşerenin dışında kalan şâz kıraatlere de çokça yer verdiği görülmektedir. Genellikle tercih belirtmeden sahîh olsun şâz olsun anlama etki eden kıraatleri tefsirinde zikretmekle beraber zaman zaman cumhurun okuduğu sahîh kıraatleri *daha iyidir, daha doğrudur ya da bazı güvenilir kimseler böyle okumuştur* diyerek tercih etmiştir. Kıraatlerin temellendirmesini; âyet, hadis, Arap şiiiri, sarf ve nahiv kurallarından deliller getirerek, kıraât âlimlerinin çoğunluğunun görüşünü dikkate alarak ve Mushaf hattına uygun olmasıyla yapmıştır. Bu durum İbnü'l-Cevzî'nin şahsi yorumundan daha çok selef âlimlerine olan bağlılığını göstermektedir. Kıraât farklarını naklederken konuyla ilgili bilgileri özet bir şekilde verip genellikle detaydan kaçınmış ve tefsirini muhtasar bir eser yapmaya çalışmıştır. Kıraatleri işleyiş tarzı ve değerlendirmesi onun tefsir, ha-

dis ve fıkıh ilminde olduğu gibi kıraât ilminde de yetkin olduğuna ve bu alandaki vukufiyetine işaret etmektedir. *Zâdü'l-mesîr*'de kıraatler, kıraât imâmılarının içtihadlarına değil bizzat Hz. Peygamber'e ulaşan bir nakile dayanmakta ve kıraât farklarından hiçbiri diğeriyle çelişmemektedir. *Zâdü'l-mesîr*, Kur'ân'ın okunmasında büyük kolaylık sağlamış olan kıraatlerin, şifahi olmasına rağmen hem kitabi hem de şifahi olarak günümüze kadar muhafaza edilmesine katkı sağlamıştır.

Kıraatler, diğer kutsal metinlerden farklı olarak, Kur'ân'ın donuk bir dogmaya dönüşmemesine ve her devrin meselelerine çözüm bulunabilen taptaze evrensel bir metin olarak varlığını sürdürebilmesine ciddi katkılarda bulunmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in yazı ile metni korunduğu gibi, kurrâ hafızlar tarafından muhafaza edilen kıraatler sayesinde de Kur'ân'ın çok anlamlılığı günümüze kadar muhafaza edilmiştir. Kıraatleri yok sayıp tek bir okuma tarzına sabitlemek, ümmet için zenginlik ve hatta genişlik olabilecek pek çok şeyi feda etmek demektir. Ayrıca, Müslümanların Kur'ân'ın tercüme edilmesi karşısındaki geleneksel şüphesi, dogmatik bir anlayışla değil, her tercümenin mecburen beraberinde getireceği çok anlamlılık kaybından duyulan endişeyle açıklanmalıdır. Bu nedenle tercüme özgün metinle eşdeğer olmayan sadece birer meal sayılırlar.

Günümüz batılı modern dil bilimi, metindeki bir yerin iki yorumundan en azından birisinin yanlış olması gerektiğini var sayarken Müslüman müfessirler Mushaf'ın çok anlamlı bir metin olduğunu kabul ederek her asırda yorum çalışmasından asla geri durmamışlardır. Kıraatlerin desteklediği çok anlamlılık ve diyalektik yaklaşım sayesinde Kur'ân-ı Kerîm donuklaşmadan tüm zamanlarda insanlara rehberlik etmeye devam etmiş ve edecektir. Bu açıdan bakıldığında Mushaf'ın lafzı ibadetin, mânâsı da mektebin konusu olmuştur. Yeni meselelerin çözüme kavuşturulabilmesi için çok anlamlılığın çok anlamlılık için de kıraatlerin önemi aşikârdır. Tefsirinde kıraatlere pek çok defa yer veren müfessirimiz, belirli bir yorumu tek geçerli yorum saymak yerine metindeki bir yerin bütün yorumlarını kavramaya çaba gösteren bir tefsir yöntemi izlemiştir. Böylece Kur'ân, nüzul dönemine hapsedilmemiş ve daha sonra gelen Müslümanların, yaşadıkları olgusal durumlarla bağlantısı kesilmemiştir.

Kaynakça

Ahmet b. Hanbel Ebu Abdullah eş-Şeybânî. *Müsned-ü Ahmed b. Hanbel*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.

Akaslan, Yaşar. "Kıraât-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 6-31.

Altıkulaç Tayyar, *Daniel Alan Brubaker'e Reddiye*. İstanbul: IRCICA, 2020.

- Altıkulaç Tayyar. *Günümüze ulaşan Mesâhifi Kadime İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: IRCICA, 2015.
- Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslâm Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ü's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühreyyer b. Nasr. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Dağ, Mehmet. *Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kırâât İlminde İhticâc Olgusu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Dimyâti, Ahmed b. Muhammed el-Benna. *İthâfu fuzalâi'l-beşer fi'l-kırâ'âti'l-erbe'ate 'aşer*. thk. Enes Mahrâh. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1432/2011.
- Ebû Şâme, Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisi. *el-Mürşidü'l-veciz ilâ 'ulûm-i tete'allaku bi'l-Kitâbi'l-'aziz*. nşr. Tayyar Altıkulaç. Ankara: TDV Yayınları, 1406/1986.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. Beyrût: Müessesetü'l-'Âlemi, 1408/1998.
- Hanay, Necattin. "Ebû'l-Fazl el-Huzâî ve İhtiyârâtü min Kırââti Ebî Hanîfe Risalesi". *Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi Mütefekkir* 3/5 (Haziran 2016), 101-127.
- İbn Kesîr, Hafız Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsîn et-Turkî. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422/2001.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Zühreyyer eş-Şâviş. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1407/1987.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. Kahire: y.y., ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1400/1980.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fi marife-ti's-Sahâbe*, Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1389/1970.
- İbnü'l-Esîr, Mubârek b. Muhammed. *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütubi'l-'Arabiyye 1382/1963.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali Kebir vd. Kâhire: y.y., ts.
- Kâfi, Mansur b. Fudayl. *Müvâzenetü beyne tefsiri'l-muharrari'l-veciz li İbn-i Atiyye ve*

- zâdi'l-mesir fi 'ilmi't-tefsir li İbni'l-Cevzî*. Amman: Dâru'l-Hamîd li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1430/2009.
- Kılıçarslan, Mehmet. *Zâdu'l-Mesîr Bağlamında İbnu'l-Cevzî'nin Tefsir Metodu*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Muhaysın, Muhammed Sâlim. *el-İrşâdü'l-celiyye fi'l-kraâti's-seb'i min tariki'ş-Şâtbiyye*. Kâhire: y.y., 1394/1974.
- Müslim b. Haccâc Ebü'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Pâlûvî, Hamid b. Abdilfettah. *Zübdetü'l-'irfân fi vücûhi'l-Kur'ân*. İstanbul: y.y., 1312/1894.
- Rûmî, Fehd b. Abdirrahmân b. Süleymân. *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi'a 'aşera*. Suudi Arabistan: Rîâsetü İdâratî'l-Buhûsi'l-İlmiyyeti ve'l-İftâi ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 1407/1986.
- Soysaldı, H. Mehmet. *Asırların İdrakine Kur'ân Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1433/2012.
- Şelebi, Abdulfettâh İsmail. *el-İhticâc li'l-Kraât*. b.y.: Mecelletü'l-Bahsi'l-İmi ve't-Turâsi'l-İslâmî, 1401/1981.
- Yavuz, Ömer Faruk. *Metni, Dili ve Tefsiri açısından Kur'ân*. Sivas: Asitan Yayınları, 2013.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvez Ahmed Zemreli. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995.

Klasik Dönem Arapça Sözlükler ve Kur'ân Âyetleri Bağlamında Ma'rûf Kavramı

The Concept of Ma'rûf in the Context of Classical Period Arabic
Dictionaries and Qur'anic Verses

Fatma YALNIZ

Arş. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi Res. Assist. Dr., Hitit University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Department of Basic Islamic Sciences
Çorum | Türkiye Çorum | Turkey
fatmaahsenpehlivan@gmail.com orcid.org/0000-0003-3152-7094

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 04 Mart 2022 Received | 04 March 2022
Kabul Tarihi | 15 Haziran 2022 Accepted | 15 June 2022
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2022 Published | 30 June 2022

Atıf | Cite as:

Yalnız, Fatma. "Klasik Dönem Arapça Sözlükler ve Kur'ân Âyetleri Bağlamında Ma'rûf Kavramı [The Concept of Ma'rûf in the Context of Classical Period Arabic Dictionaries and Qur'anic Verses]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/1 (Haziran | June 2022), 169-192.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1082646>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Concept of Ma'rūf in the Context of Classical Period Arabic Dictionaries and Qur'ānic Verses

Abstract: Concept analysis covers a wide area among the studies carried out around the subjects that the Qur'ān deals with. In this context, we have centred the concept of ma'rūf in our study. In this direction, not only the concept of ma'rūf but also the meaning structure of the word was examined by the majority of dictionaries in the classical period. In this context, it is aimed to understand the meanings that the word has acquired later. In our dictionary research, the noun and verb derivatives on which the concept of ma'rūf is based have been classified. In addition to the thulāsī mujarrad-mazid states on which the concept is based, the literal and metaphorical uses of noun derivatives have also been revealed through dictionaries. In the second stage, ma'rūf in the Qur'ān has been categorized. According to this, it has been determined that the ma'rūf concept in the Qur'ān is used in the sense of "ordering good and forbidding evil" in the first classification in which the concept of ma'rūf is used in the task of maf'ūl bih. In the second classification, it is seen that ma'rūf is used as a characteristic of various situations. It has been seen that there are general and special uses in the use of maf'ūl bih, that is, to order goodness in the object position. In general, it was used in the context of matters related to faith and worship, and in particular, it is used in the context of the Prophet's ordering ma'rūf or, on the contrary, forbidding goodness by hypocrites. In this way, it has been understood in which framework the use of objects in the form of commanding goodness takes place in the Qur'ān. It is seen that the concept of ma'rūf is used more often as an adjective in the Qur'ān. Among them, there are issues such as obedience to the Prophet, good treatment towards parents, observing the rights of orphans, speaking well when talking to people, conducting marriage and divorce processes well, being fair in matters of retaliation. By obedience to the Prophet honourably; it is seen that it is meant to be willing both in heart and deed. Another issue, which is to treat parents according to the benevolent, is to treat them with good morals in worldly affairs, mild disposition, enduring their torment, doing good, continuing to family, and not accepting the family's request only if the person's parents are invited to shirk. It is understood that they should do this without breaking them. When it comes to behaving according to the benevolent regarding the use of the property of orphans, it is understood that if the guardian who cares for the orphan is poor, it is necessary for him to benefit from his property as much as it would be necessary. On the other hand, in a verse, it is emphasized that it is better to say nice heartfelt words than to say hurtful words after giving alms. Secondly, it is understood that by saying appropriate words about going to war, it is meant people say words about their willingness. Thirdly, he states that the words of the Prophet's wives should not emphasize their femininity by speaking harshly. Another issue that should have the title of ma'rūf is that if retaliation not taking place in the case of murder, the retaliation given should be according to the ma'rūf. According to the ma'rūf, the retaliation should be in the amount appropriate to the custom the guardian would approve and the person responsible for giving the diet should give the determined one without delay. It seems necessary to act according to the ma'rūf in the matter of will, and it is understood that it is according to the ma'rūf the guardian bequeaths only one third of his property to the poor. Finally, it is considered necessary to act in accordance with the ma'rūf in marriage and divorce processes. On giving mahr, which is among the marriage process, and making a living with the agreement of the husband and wife in divorce processes, the man's behaviour towards the woman in accordance with the ma'rūf in the process of a period

of delay (the iddat time) and after this period, the alimony is given according to the ma'rûf after the divorce, and the woman's meeting with someone else in accordance with the ma'rûf after the divorce. In summary, the concept of ma'rûf; the meaning of it that it is good and beautiful, and that people do good in their behaviours towards both Allah and the Prophet and in human relations.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Arabic, Lexicography, Ma'rûf and Munkar.

Klasik Dönem Arapça Sözlükler ve Kur'ân Âyetleri Bağlamında Ma'rûf Kavramı

Öz: Kur'ân'ın ele aldığı konular etrafında yapılan çalışmalar arasında kavram tahlilleri geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda ma'rûf kavramını merkeze aldık. Bu doğrultuda ma'rûf kavramının sadece kendisi değil, klasik dönemde kaleme alınan sözlüklerin çoğunluğundan yararlanarak, kelimenin anlam yapısı incelenmiştir. Bu çerçevede kelimenin sonradan kazandığı anlamların anlaşılması hedeflenmiştir. Sözlük araştırmamızda ma'rûf kavramının dayandığı isim ve fiil türevleri tasnif edilmiştir. Kavramın dayandığı sülâsî mücerred-mezîd hallerine ek olarak isim türevlerinde hakikî ve mecâzî kullanımları da sözlükler aracılığıyla ortaya konmuştur. Çalışmamızın ikinci aşamasında ise ma'rûf kavramının Kur'ân'da kullanımları kategorize edilmiştir. Buna göre Kur'ân'da ma'rûf kavramının mef'ûlün bih görevinde kullanıldığı ilk tasnifte "iyiliği emretmek kötülükten alıkoymak" anlamında kullanıldığı tespit edilmiştir. İkinci tasnifte ise ma'rûf'un çeşitli durumların vasfı olarak kullanıldığı görülmektedir. Mefulün bih yani nesne konumunda "iyiliği emretmek" şeklindeki kullanımında genel ve özel kullanımların bulunduğu görülmüştür. Genel kullanımda iman ve ibadetle ilgili hususlar bağlamında kullanılmış, özel olarak ise Hz. Peygamber'in ma'rûfu emretmesi ya da bunun zıttı olarak münafıkların iyiliği yasaklaması bağlamında kullanılmıştır. Bu şekilde iyiliği emretmek şeklindeki nesne kullanımının Kur'ân'da hangi çerçevede yer aldığı anlaşılmıştır. Ma'rûf kavramının Kur'ân'da sıfat konumunda daha çok yerde kullanıldığı görülmektedir. Bunlar içerisinde Hz. Peygamber'e itaat, anne-babaya karşı iyi muamele, yetimlerin hakkını gözetme, insanlarla konuşurken güzel söz söyleme, evlilik ve boşanma süreçlerini iyi yürütmek, kısas ya da ödenecek diyet konularında adil olmak gibi meseleler bulunmaktadır. Hz. Peygamber'e ma'rûf üzere itaat etmekle; hem kalben hem de fiilen istekli olmanın kastedildiği görülmektedir. Bir diğer konu olan anne-babaya karşı ma'rûfa göre muamelenin ise onlara dünyevî işlerde güzel ahlak, yumuşak huy, eziyetlerine katlanma, iyilik yapma, sıla-i rahîme devam şeklinde davranmak gerektiği, sadece kişi anne babası tarafından şirke davet edilirse ailesinin isteğini kabul etmemesi gerektiği fakat bunu da onları kırmadan yapması gerektiği anlaşılmaktadır. Bir diğer konu olan yetimlerin mallarından istifade hususunda ma'rûfa göre davranılmasına gelince, eğer yetime bakan velî fakir durumdaysa zarurî olacak kadar onun malından istifade etmesinin gerekliliği anlaşılmaktadır. Sözlerin ma'rûfa göre olması konusunda ise bir âyette sadaka verdikten sonra incitici söz söylemektense güzel gönül alıcı sözlerin söylenmesinin çok daha iyi olduğu vurgulanmıştır. İkinci olarak savaşa gitme konusunda ma'rûfa uygun söz söylemekle kişilerin istekli olduğuna dair sözler söylemesinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Üçüncü olarak ise Hz. Peygamber'in hanımlarının ma'rûfa uygun konuşmalarının onların sert ve ciddi konuşarak kadınsı özelliklerini öne çıkarmamaları gerektiğini ifade etmektedir. Ma'rûf sıfatını haiz olması gereken bir başka konu ise eğer katl (insanı öldürme) durumunda kısas gerçekleşmeyecekse verilen diyetin ma'rûfa göre olmasıdır. Ma'rûfa göre diyetin velinin razı olacağı örfeye uygun miktarda olması ve diyeti vermekle sorumlu kişinin ise belirlenen diyeti gecik-

tirmeden vermesi gerekmektedir. Vasiyet konusunda da ma'rûfa göre davranılması gerekli görülmekte, vasînin fakir olana malının sadece üçte birini vasiyet etmesinin ma'rûfa göre olduğu anlaşılmaktadır. Son olarak evlilik ve boşanma süreçlerinde ma'rûfa uygun davranılması gerekli görülmektedir. Evlilik süreci arasında yer alan mehîr verme ve evlilikte karı-kocanın anlaşması ile geçimin sağlanması konusunda; boşanma süreçlerinde ise iddet ve iddet sonrası süreçte erkeğin kadına ma'rûfa uygun davranması, boşanmadan sonra nafakanın ma'rûfa göre verilmesi ve boşandıktan sonra kadının ma'rûfa uygun bir şekilde başkasıyla görüşmesi konuları tespit edilmiştir. Özetle ma'rûf kavramı; genel olarak iyi ve güzel olanı, özel olarak ise insanın hem Allah'a hem Peygamber'e yönelik davranışlarında, insan ilişkilerinde iyiyi yapmasını ifade etmektedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Arapça, Sözlük Bilim, Ma'rûf ve Münker.

Giriş

Kur'ân'ın kapsadığı konulara yönelik çalışmalar incelendiğinde Kur'ân'da geçen kavramların analizine yönelik araştırmalar dikkat çekmektedir. Aslında bu çalışmalar bir yönden semantik analizlere değinirken bir yandan da kavramın terim anlamına odaklanmaktadır. Fakat zikri geçen çalışmalardaki kavramlar, istilahî manaya ağırlık veren bilgileri değerlendirmektedir. Şu hâlde bu tür araştırmalar kavramın dil-bilim ve âyetler çerçevesindeki tahlillerinden ziyade kavramın ilgili olduğu alanın verilerinden oluşmuş bir karakter almaktadır. Örneğin kavramın değerlendirilmesinde; fıkıh ilmiyle ilgiliyse fıkıhın, kelim ilmiyle alakalıysa kelim ilminin önemli bir etkisi bulunmaktadır. Bundan dolayı kavram tahlillerine yönelik çalışmalar Arapça'nın ve âyetlerin kapsadığı anlamların ötesinde yeni anlamlara yoğunlaşmak sûretiyle analiz edilmiş olmaktadır. Diğer yandan bu tür belirli alanlara yönelik sınırlı çalışmalar yapılması, söz konusu kavramları Arap dili ve Kur'ân âyetleri bağlamında analiz etmeyi gerekli kılmaktadır.

Kur'ân'ın içeriği hakkında yapılan çalışmalar arasında yer alan kavram tahlilleri tefsir sahasında önemli bir görev üstlenmektedir. Bu doğrultuda ma'rûf kavramı ele alınacaktır. Her ne kadar kavramla ilgili bazı çalışmalar yapılmış olsa da bunlarda ma'rûf kavramının ilişkili olduğu kök anlamlarla ve Kur'ân'da bulunan çerçeveye bir bütün halinde incelenmediği görülmektedir. Bu sebeple bu araştırmada özellikle ma'rûf kavramının dayandığı kelime kökleri sözlüklerden hareketle detaylı bir şekilde incelenecek, ayrıca Kur'ân âyetlerinde yer alan anlam sahası genel bir kategorizasyona tabi tutulacaktır. Bu şekilde teorik olarak kavramın temelinde yatan anlam sahası ve pratik olarak kavramın Kur'ân'da geçen uygulama sahasının ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda araştırma sırasında kategorilere ayırma yönteminden istifade edilecektir.

Ma'rûf kavramı çerçevesinde yapılan çalışmalarda gerek kelimenin sözlükbilim açısından gerekse kavramın âyetlerdeki anlamlarının bir bütün halinde incelenmemiş olduğu görülmektedir.¹ Sadece bazı eserlerde Kur'ân'daki ma'rûf kullanımlarına odaklanılmış fakat bunlarda da sözlükbilim ile birlikte bütüncül bir okuma yapılmamıştır. Öte yandan ilgili çalışmalarda sözlük anlamı konusunda yalnızca ma'rûf kavramı üzerinde durulmuş, fakat ma'rûfun ilişkili olduğu عرف kökü ve türevleri üzerinde sözlükbilim çatısı altında durulmamıştır. Bundan dolayı araştırmamızda kavramın öncelikle sözlükbilimi açısından detaylı incelenmesi yapılacak, bunun akabinde Kur'ân'da geçen kullanımından hareketle muhteva tahlili ele alınacaktır. Bu şekilde araştırmamızda ma'rûf kavramının bağlı olduğu kök anlamı ve âyetlerdeki manaları bütüncül bir okumaya konu olacaktır.

1. Ma'rûf'un Kavramsal Tahlili

Ma'rûf kelimesi عرف kökünden türemiş olup “bir şeyin eserini tefekkür ve tedebbürle idrak etmek” anlamına gelmektedir.² Ma'rûfun dayandığı

¹ Ma'rûfla ilgili yapılan çalışmalar için bk. Ömer Dumlu, *Kur'ân-ı Kerim'de Ma'rûf ve Münker* (İstanbul: Ravza Yayınları, 1994); Ali Aksu, “Asr-ı Saadet, Hulefâ-i Râşidin ve Emeviler Döneminde Fikir Hürriyeti Üzerine Bazı Mülâhazalar (İstişare, Emri bi'l-Ma'rûf Nehyi Ani'l-Münker ve Muhalefet Kavramları Bağlamında)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 203-228; Hasan Ali Görgülü, “Eşlerin Hak ve Vazifeleri Bağlamında İslâm Hukukçularının Kur'ân'da Geçen 'Ma'rûf' Kavramı Hakkındaki Görüşleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Ocak 2003), 37-62; Sayın Dalkıran, “Hâricilerin 'el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker' Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/1 (1424/2004), 199-223; Kadir Polater, “Kur'ân Açısından Hürriyetler ve Mârûfu Emretme Prensipleri”, *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler* 9/25 (2005), 147-160; Selim Özarslan, “İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak (el-Emru Bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu Ani'l-Münker) Prensipleri Üzerine Bir İnceleme”, *Diyanet İlmî Dergi* 42/3 (2006), 79-94; Ayşe Barış, *Kelâmda Emri bi'l-Ma'rûf ve Nehyi Ani'l-Münker Meselesi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Osman Eyüboğlu-Mehmet Okuyan, “Kur'ân'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'rûf Kavramı Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26-27 (2008), 175-213; Mahsum AYTEPE, “Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emri bi'l-Ma'rûf Neyhi-i 'Ani'l-Münker İlkesi”, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2017), 83-97; Mehmet Taşdelen, “Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Emri bi'l-Ma'rûf ve Neyhi ani'l-Münker'in Anlaşılma Şekli”, *Adıyaman Üniversitesi İslâmî Bilimler Fakültesi İslâmî İlimler Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 75-97; Ramazan Diler, “Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker İlkesinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 980-994; Mehmet Şaşa, “Mu'tezile'de 'Emr-i Bi'l-Ma'rûf Nehy-i Ani'l-Münker' İlkesi ve Siyasî Otorite-Kadı Abdulcebbar Örneği-”, *Assam Uluslararası Hakemli Dergi* 10 (2018), 88-100; Bekir Karadağ, “Emr-i Bil-Ma'rûf ve Nehy-i Ani'l-Münker İlkesi Bağlamında Eleştiri Üslubu”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı* 2/109-123 (2019); Hacer Şahinalp, “Değişim ve Dönüşümün Dinamiği Olarak Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy 'ani'l-Münker'”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/44, 241-264; Çınar Bayram, “İslâm İnanç Ekollerinde 'Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehyi Ani'l-Münker'” 8/13 (2020), 244-266; Yahya Bilginer, “Mu'tezile Düşünce Sisteminde el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker İlkesinin Bağlamı ve Kullanım Alanı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2021).

² Seyyid Muhammed Murtaza Zebîdî, *Tâcu'l-arûs* (Beyrut: Dâru's-sâdir, 1306/1888), 4/388;

عرف kalıbının gerek Arap dilinde gerekse Kur'ân'daki kullanılışları bize ma'rûfun dayandığı temel hakkında ipuçları verecektir.

1.1. Arap Dilinde عرف Maddesi

Arap dilinde عرف maddesi isim ve fiil türevlerine sahiptir. Söz konusu kökün fiil türevleri sülasi mücerred ve sülasi mezîd şeklinde ayrılmaktadır. Bu doğrultuda kelime, “عرف الشيء³ يعرف⁴ معرفة⁵ وَعَرَفَانَا⁶ وَعَرَفَانَا⁷ وَعَرَفَةً⁸” şeklinde çekimi yapılarak “bilmek” anlamında kullanılmaktadır.⁹ Bununla birlikte marifet ile علم kökünden gelen ilim arasında fark bulunmakta; ilim irfândan daha umûmî bir lafız olup marifeti kuşatmaktadır. Nitekim ilm, vech-i küllî ile bilmek manasındadır. Bu doğrultuda Allah'a ilim nispet edildiği halde marifet nispet edilmemektedir.¹⁰

Aynı zamanda عرف kökü ikrar etmek,¹¹ karşılığını vermek¹² şeklindeki anlamlara da gelmektedir. Bu doğrultuda karşılık verme anlamında şöyle bir kullanım vardır: “Ben iyiliği de kötülüğü de yapanı bilirim” yani, “Bana uygun olan şeye karşılık vermek de gizli kalmaz” manasındadır.¹³

Ma'rûf kavramının sülasi mezîdi ise yedi farklı bâbta gelmektedir. Bu bâbların ilki افعال babıdır. Bu bâbta kelimenin “أَعْرَفَ الْفَرَسُ” şeklindeki kullanımı “Atın yelesi uzadı” manasına gelmektedir. Aynı şekilde kelimenin bu bâbta “أَعْرَفَ الطَّعَامُ” şeklindeki kullanımı “kokunun duyulması”¹⁴ anlamlarına gelmektedir.

İlgili madde sülasi mezîd ikinci bâbta عَرَفَ\يَعْرِفُ\تعريف şeklinde kullanılmaktadır. Sülasi mezîd ikinci bâbta عَرَفَ\يَعْرِفُ\تعريف şeklinde kullanıl-

Ebu'l-Kemal Ahmed Âsım Efendi, *el-Okyânüsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* (İstanbul: Asitane, ts.), 2/809.

³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn* (Beirut: Mektebetü'l-Lübnan, 1424/2004), 1/533.

⁴ Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Hammâd İbn Düreyd, *Cemharatu'l-lüğa* (Beirut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1987/1407), 1/766, 767; Ebû Nasr İsmâ'il b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhü'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafır Attar (Kahire: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1399/1979), 4/1400-1403; Ebu'l-Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru's-sâdır, ts.), 7/236-243; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/533; İbn Düreyd, *Cemharatu'l-lüğa*, 1/766; Cevherî, *Sihâh*, 4/1400; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/239; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

⁷ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/193-197; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/388.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/239; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

¹⁰ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/388; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/239; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/388; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

¹² Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/388; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

¹³ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/388; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

¹⁴ Cevherî, *Sihâh*, 4/1401; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/391; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

¹⁵ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/393.

maktadır. Kelimenin bu bâbtaki “عَرَفَهُ¹⁶ الْأَمْرَ” şeklindeki kullanımı “Ona onu bildirdi” manasındadır. Ayrıca bu bâbta “عَرَفَ الْحُجَّاجَ”¹⁸ Arafat'ta vukuf eyledi¹⁹ ve oraya tazim etti²⁰ şeklinde kullanımlar bulunmaktadır.²¹ Buna ek olarak ilgili bâb nahivde nekrânın zıddı²² yani ismi marife kılmak anlamında olup “عَرَفَ الْإِسْمَ” şeklinde kullanılır.²³ Ayrıca تفعیل babında kullanımda “عَرَفْتُ الدَّارَ”²⁶ “Kokuladı ve süsledi” manasında²⁶ “عَرَفْتُ الدَّارَ”²⁷ ve “وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا”²⁸ Nitekim Allah Teâlâ'nın “عَرَفَ اللَّهُ الْجَنَّةَ” ve “وَقَفَهُ عَلَى ذَنْبِهِ”²⁹ “عَرَفَهَا” “Kokuladı” şeklinde tefsir edilmiştir.³⁰ Yine “أَعْرَفَ فُلَانٌ” “Suç üzere onu yakaladı sonra da affetti” anlamında “عَرَفَ فُلَانٌ”³¹ “عَرَفَهُ بِهِ”³² “Niteledi” manasında “عَرَفَهُ بِهِ”³² şeklinde kullanılmaktadır. Arap dilinde تفعیل bâbının bir başka kullanımı “ذَكَرَهَا وَطَلَبَ مَنْ” “Onu hatırladı ve bilen kimseyi istedi” anlamında “عَرَفَ فُلَانٌ الصَّالَةَ”³¹ şeklindedir.³¹

İlgili maddenin sülâsî mezid üçüncü şekil formu ise تفعّل bâbında تعرف-تعرف-تعرف şeklidir. Bir nesneyi yavaş yavaş araştırarak bilmek manasındadır.³² “تَنْطَلُبُ حَتَّى عَرَفْتُ” “İstedin sonunda öğrendin” manasında “تَعَرَّفْتُ إِلَى اللَّهِ فِي الرَّخَاءِ يَعْرِفُكَ فِي”³³ Nitekim bir hadiste “تَعَرَّفْتُ إِلَى اللَّهِ فِي الرَّخَاءِ يَعْرِفُكَ فِي”³³ “تَعَرَّفْتُ مَا عِنْدَ فُلَانٍ”³⁴ “Bolluk anında Allah'ı hatırla, o da seni sıkıntı anında hatırlasın” buyrulmuştur.³⁴

İlgili maddenin isim kullanımı ise yirmi yedi şekilde gelmektedir. Bunlardan ilki عَارِفٌ الْعَارِفُ şeklindedir. Bu madde “عَارِفٌ وَعَرِيفٌ وَعَرُوفَةٌ” “İşleri bilir,

¹⁶ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/391; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/236.

¹⁷ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/391; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

¹⁸ Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

¹⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/533; Cevherî, *Sihâh*, 4/1402; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/242; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

²⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/533.

²¹ Cevherî, *Sihâh*, 4/1402; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/242; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

²² Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/391; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

²³ Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/240.

²⁵ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga* (b.y.: Matbaatü Dâru'l-Kütüb, 1391/1972), 1/26; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/240.

²⁶ İbn Düreyd, *Cemharatu'l-Lüğâ*, 1/766; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 1/246.

²⁷ İbn Düreyd, *Cemharatu'l-Lüğâ*, 1/766.

²⁸ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 1/246.

²⁹ Muhammed 47/6.

³⁰ Ebû Muhammed İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Garibu'l-Kur'ân* (b.y.: y.y., ts.), 352; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/240; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/392.

³¹ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/391.

³² Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

³³ Cevherî, *Sihâh*; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/388; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

³⁴ Ebû Abdillâh Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-kütüb-il-ilmîyye, 1410/1990), “Kitabu ma'rifeti's-sahabe”, 3 (No: 6303); İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/240.

bir kez gördüğü kimseyi bilmemezlik etmez³⁵” ve “عَارَفَ بِهَا” “onu bilen” anlamında “رَجُلٌ عَرُوفَةٌ” şeklinde kullanılır.³⁶ Yine “مَعْرُوفٌ”³⁷ ve “عَرِيفٌ”³⁸ “iyilik” manasında “أَمْرٌ عَارَفٌ” denilir.³⁹

Maddenin العَارِفَةِ şeklindeki ikinci formu da yine birinci formuna benzer şekilde; ihsan, kerem ve ma'rûf anlamındadır. “عَوَافٌ” bu formun cemisi- dir. “نَالَ مِنْهُ الْعَارِفَةُ” “iyilik ve ihsan” manasında “المَعْرُوفُ وَالْإِحْسَانُ” denilir.⁴⁰

İlgili maddenin ismi mefûl formunda gelen şekli “المَعْرُوفُ ضِدُّ” “münkerin zıddı” anlamında⁴¹ âyette “أَمْرٌ مَعْرُوفٌ”⁴² geçmekte, hadîste ise “صَانِعُ الْمَعْرُوفِ تَقِي مَصَارِعِ السُّوءِ” buyrulmaktadır.⁴³ “التُّكْر”ın zıddı olan “مَعْرُوفًا” manasında “أَوْلَاهُ عَرَفًا” denir.⁴⁴ Ayrıca ma'rûf kavramı “وَحُسْنُ الصُّحْبَةِ”⁴⁵ / النُّصْحُ “aile ve diğer insanlarla samimi olmak ve hoş sohbet” anlamındadır. Bu ekseriyetle kullanılan sıfatlardandır.⁴⁷ Münker bunun zıttıdır.⁴⁸ “مُصَاحِبًا مَعْرُوفًا” “samimi şekilde” manasında Allah'ın “وَصَاحِبِهَا” âyeti⁴⁹ vardır.⁵⁰ Rağıb el-İsfehânî (V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) “Ma'rûf; güzelliği ve çirkinliği akıl ve şeriat ile bilinen her şeyden, münker ise akıl ve şeriatın kabul etmeyip inkâr eylediği ilimden ibarettir.” şeklinde açıklamaktadır.⁵¹ Şerh edenin açıklamasına göre: “Ma'rûf şu fiil ve amele itlak olunur ki akıl ile idrak olunup ve şeriat onu tahsin eyleye”.⁵² Bu galip sıfatlardandır.⁵³ Ayrıca ma'rûf kavramı in'âm anlamına gelmektedir. “الإِحْسَانُ” “iyilik” manasında “هُوَ أَهْلُ الْمَعْرُوفِ” denir.⁵⁴ Yine sınırı aşmayan kimselere yardımcı olan kimselere Allah ahiret günü ehl-i tevhid içinde

³⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/236; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/388; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

³⁶ Cevherî, *Sihâh*, 4/1402.

³⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/533; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

³⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/533.

³⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/533; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

⁴⁰ Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

⁴¹ Cevherî, *Sihâh*, 4/1401; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/239, 240; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/388; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

⁴² Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/388; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

⁴³ Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin İbn Düreyd el-Ezdî, *Kitabu'l-müctena* (b.y.: Dairetu'l-Meârîfî Osmanî, ts.), “Ma semia mine'n-Nebiyi ve lem yesma' min gayrihi kablehu”, 14; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/388.

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/240.

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/240; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/392.

⁴⁶ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/392.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/239; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/392.

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/240.

⁴⁹ Lokman 31/15.

⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/239.

⁵¹ Rağıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudi (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991), 561; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/388; Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

⁵² Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/239.

⁵⁴ Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

sefaat eder.⁵⁵ Buna ek olarak “ما يُسْتَحْسَنُ مِنَ الْأَفْعَالِ” “Güzel olan fiiller” anlamındadır.

Allah Teâlâ'nın “وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفِهِ” âyeti⁵⁶ “المَعْرُوفُ” annenin, çocuğunu emziren hanımının nafakasını, elbise ve örtü kabilinden tedarikleri kesmemesidir. Çünkü anne çocuğuna karşı diğerlerinden daha merhametlidir. Bu ayet anne ve babanın çocuklarına ma'rûfu emretmeleri üzerlerine haktır” şeklinde tefsir edilmiştir.⁵⁷ Ma'rûf'un bir diğer anlamı ise “الجُودُ إِذَا” “كان باقتصاد” “iktisatlı olduğunda cömertlik” şeklindedir.⁵⁸

1.2. Ma'rûf Kelimesinin Terim Anlamı

Sözlükte iktisat,⁵⁹ ihsan,⁶⁰ münkerin mukabili⁶¹ anlamlarına tekabül eden ma'rûf kelimesi, herhangi bir değişiklik olmaksızın Arapça ve Farsça'da kullanılan ortak bir lafızdır.⁶² Ma'rûf kelimesi ıstilahta pek çok anlamı bünyesinde barındırmaktadır. İlki nahivcilerin verdikleri manadır. Buna göre ma'rûf, bir şeyin bizzat kendisi için vaz' edilen isim anlamına gelmekte olup mukabili nekiradır.⁶³

Nahivcilerin ma'rûfa ıstılâhî olarak atfettikleri diğer anlam ise malûm anlamına gelen fiil-i malûmdur. Bu kelimenin mukabili *mechûl*dür.⁶⁴ Yani *mechûl* kelimesi, faili kaldırılıp yerine mefûlü konulan fiil için kullanılmaktadır. Buna faili isimlendirilmeyen fiil de denmektedir. Mesela “ضَرَبَ/يَضْرِبُ” fiilleri gibi. Bu bağlamda malûm ve ma'rûfa da “ضَرَبَ/يَضْرِبُ” örneklerini vermek mümkündür.⁶⁵

Bir diğer anlamı ise muhaddislerin ıstılâhî olarak atfettikleri manadır ki bu, münkerin zıttı olup makbûlün nevindedir. Muhaddisler ma'rûfu, “sika(güvenilir) râvînin kendisinden zayıf bir râvîye muhalif olarak rivâyet ettiği hadis” şeklinde tanımlamışlardır. Bunun zıttı olan münker ise daha zayıf râvînin rivâyet ettiği hadis şeklinde tarif edilmiştir.⁶⁶ Ma'rûf kelimesi muhaddis ve usulcülerin verdikleri *mechûl*ün mukabili

⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/240.

⁵⁶ et-Talâk 65/6.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/239.

⁵⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/239.

⁵⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/388.

⁶⁰ Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809.

⁶¹ Âsım Efendi, *Okyânûs*, 2/809; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/388; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/239; Cevherî, *Sihâh*, 4/1401.

⁶² Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed el-Hafî Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1418/1998), 3/272.

⁶³ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn*, 3/266.

⁶⁴ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn*, 3/272.

⁶⁵ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn*, 1/345.

⁶⁶ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn*, 3/272.

manasındadır. Mechûl, kişinin kendisi yahut adaleti yahut muayyen cerhi bilinmeyen demektir.⁶⁷

Ayrıca ma'rûf kelimesi, güzelliği akıl ve şeraitle bilinen her fiilin ismi için kullanılmaktadır.⁶⁸ Mukabili olan münker ise, akıl ve şeriatla güzelliği bilinmeyen fiillerdir. Âl-i İmran 3/104'de "بِالْمَعْرُوفِ يَأْمُرُونَ" "İyiliği emrederler"; Lokman 31/17'de ise "وَأْمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ" "İyiliği emret!" şeklinde bu anlamda kullanılmıştır. Yine ekonomide iyilik de şeriat ve akılla bilinebilecek güzel bir davranıştır.⁶⁹ Nisâ 4/114'de "مَعْرُوفٌ أَوْ بِصَدَقَةٍ أَمْرٌ مِّنْ" "Her kim sadaka vermeyi yahut iyiliği emrederse..."; Bakara 2/241'de "بِالْمَعْرُوفِ مَتَاعٌ وَالْمُطَلَّلَاتِ" "Boşanmış kadınların örfe uygun geçimlerinin sağlanması onların hakkıdır." geçen âyetler bu anlamı bünyelerinde barındırmaktadır.⁷⁰ Ayrıca "بِمَعْرُوفٍ فَأَمْسِكُواهُمْ" "Onları güzelce tutun!"⁷¹, "مَعْرُوفٌ قَوْلٌ" "güzel bir söz"⁷² meâlindeki âyetlerde de güzellikle karşılık, sadakadan daha hayırlı dua şeklinde kullanılmıştır.⁷³

Makale çalışmamızın ilk kısmını öz bir şekilde değerlendirecek olursak; ma'rûf kavramının dayandığı عرف kökünün fiil ve isim türevlerinin bulunduğu görülmektedir. Fiil türevleri sülasi mücerred ve mezîd olmak üzere sınıflanmaktadır. Mücerred babın, "bilmek", "ıkrar etmek", "karşılığını vermek" gibi anlamlara sahip olduğu görülmektedir. Sözlüklerden hareketle عرف maddesinin sülasi mezîd yedi baba sahip olduğu, isim olarak ise yirmi yedi şekilde geldiği tespit edilmiştir. İsm-i mefûl kalıbından gelen ve çalışmamızın merkezini teşkil eden ma'rûf kavramı hakkında sözlüklerde detaylı bilgiye ulaşılmıştır. Ma'rûf kavramını sözlüklerde ekseriyetle aklın ve şeriatin iyi-güzele tekabül ettiği anlaşılmaktadır. İstilahî olarak ma'rûf kavramının nahiv, hadis ilimlerinde önemli bir mevkiye sahip olduğu görülmektedir. Ma'rûf'un kavramsal çerçevesi sözlüklerden hareketle ortaya konduktan sonra, ma'rûf'un sözlük anlamlarının Kur'ân'a ne şekilde yansıdığı aydınlatılmaya çalışılacaktır.

2. Kur'ân'da Ma'rûf Kavramının Tahlili

Kur'ân'da ma'rûf kavramının mahiyeti incelendiğinde, bu kavramın genel olarak ve Arap dilindeki mef'ûlün bih'e tekabül edecek biçimde bir nesne olarak 'ma'rûfu emretme' şeklinde geçmekte olduğu görülmektedir. Özel olarak ise ma'rûf herhangi bir ismin ya da durumun sı-

⁶⁷ Tehânevî, *Keşşâfu İstılâhâtı'l-fünûn*, 3/346.

⁶⁸ Muhammed b. Yâkup Fîrûzâbâdî, *Besâir-u zevi't-temyîz fi letaifu'l-Kitâbi'l-Azîz* (Beyrut Lübnan: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/58; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 561.

⁶⁹ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 561.

⁷⁰ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 2/58; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 561.

⁷¹ et-Talâk 65/2

⁷² el-Bakara 2/263

⁷³ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 561.

fatı olarak geçmektedir.⁷⁴ Dolayısıyla ma'rûfu kullanım yerlerine göre nesne ve sıfat şeklinde tasnife tabi tutmak konunun açıklığa kavuşması için elverişli olacaktır. Bu noktada Kur'ân'da nesne olarak ma'rûf, genellikle Müslümanların yapmasının istenildiği; özelde ise Hz. Peygamber'in ma'rûfu emretmesi ya da münafıkların yapmaktan kaçındığı haslet olarak karşımıza çıkmaktadır. Sıfat olarak baktığımızda daha ziyade özel hususlarda ma'rûf vasıf olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda İslâm hukukunda evlilik-boşanma süreçlerindeki aşamaların ma'rûf üzere yapılması gerekliliği üzerine durulmuş buna ek olarak yetimlere muamelelerde ma'rûf vasfına uygun şekilde davranılması salık verilmiştir. Ayrıca yine sıfat olarak Hz. Peygamber'e itaat, anne-babaya karşı iyi muamele gibi konular da ma'rûf vasfıyla nitelenerek, ma'rûfun hayata geçirilmesi âyetlerde vurgulanmaktadır.

2.1. Nesne olarak Ma'rûf

Ma'rûf nesne olarak kullanıldığında, genel anlamda "iyiliği" emretmek bağlamında kullanılmaktadır. Özel olarak ise; Hz. Peygamber'in ma'rûfu emretmesi ve buna mukabil münafıkların ma'rûfu yasaklaması şeklinde kullanılmaktadır.

Genel anlamda; ma'rûfu emir münkerden nehiy yani iyiliği emretmek kötülükten alıkoymak, Kur'ân'da birçok yerde geçmektedir. Özel olarak ise emri bi'l-ma'rûf iman ile özleştirilmekte, imandan sonra ma'rûfu emretmek gerekli görülmekte ve bazı âyetlerde bu, müminlerin önemli bir vasfı olarak geçmektedir. Allah toplumsal bir görev olarak Müslümanı ma'rûfu emirle sorumlu tutmaktadır. Nitekim bir âyette meâlen "*Sizden, iyiliğe çağıran, hayrı emreden ve kötülükten alıkoyan bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.*"⁷⁵ şeklinde geçmekte, müminler içerisinde bir grubun ma'rûfu emretmekle yükümlü olmasının gerekliliğini bildirmektedir. Âyette geçen *minkum* ibaresindeki *min*'in *ba'diyye*(kısmilik) mi yoksa *tebyîn* için mi olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Eğer *ba'diyye* ifade ediyorsa müminlerden bir kısmı iyiliği emredip kötülükten nehyederse geri kalan müminlerden bu görev kalktığı anlamına gelecektir. Tebyîn anlamında anlaşılması durumunda ise Âl-i İmran sûresi 3/110'da geçen âyetin bu âyeti açıkladığı kabul edilmektedir. Nitekim Âl-i İmran sûresi 3/110'da Allah, Müslümanların insanlar içinde en hayırlı ümmet ve topluluk olmasını, ma'rûfu emretmelerine bağlamaktadır. Nitekim âyette meâlen

⁷⁴ iyiliği emir kötülükten nehiy şeklinde geçen âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/104, 110, 114, el-A'râf 7/157, et-Tevbe 9/71, 112, el-Hac 22/41, Lokman 31/17.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/104.

“Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah’a iman edersiniz.”⁷⁶ şeklinde geçmektedir. Bu durumda müminlerin hepsi için iyiliği emir ve münkerden nehiy zorunlu bir görev olmaktadır. Bununla birlikte farz olan konularda emr-i bi'l-ma'rûfun farz; mendup hükümlerde mendup ve vacip hükümlerde ise vacip olacağı şeklinde açıklamalar bulunmaktadır. Münkerin ise nehyedilmesinin tamamen farz olduğu, çünkü münker konusunda bir ayırımın bulunmadığı kabul edilmiştir.⁷⁷ Burada ma'rûfu emretmek; Hz. Peygamber'e ve getirdiği dine uymayı emretmek şeklinde de anlaşılmıştır.⁷⁸

Müminlere yol gösteren Hz. Peygamber'in de ma'rûfu emrettiği “Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Resûle, o ümmî Peygamber'e uyan kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten men eder...”⁷⁹ meâlindeki âyette bildirilmiştir.

Hz. Peygamber'in “Allah'ı yüceltmek ve yaratılmış varlıklara ise şefkatli davranmak (gerekir)” meâlindeki hadisi⁸⁰ ma'rûfu ifade etmektedir. Yani Hz. Peygamber insanlardan Allah'ı yüceltmelerini varlıklara ise merhametli davranmalarını istemektedir. Allah'ı yüceltmek, ona ibadet etmek, onun en kâmil sıfatlara sahip olduğunu ve onun noksanlıklardan, ortaklardan münezzehe olduğunu bilerek ona huşuyla yönelmektir. Yaratılmış varlıklar ise cansız ve canlı varlıklardır. Cansız varlık kümeleri insanın faydalanması içindir ve Allah'ın birliğine ve yüceliğine bir delildir. Dolayısıyla cansız varlıklara muamele de Allah'ı yüceltmek kapsamında değerlendirilmelidir. Canlı varlıklara davranışta ise insanın gücü ölçüsünde merhametli olması gerekir. Bu şefkat bağlamına anne-babaya iyi davranmak, sıla-i rahîmi devam ettirmek ve insanlara iyilik yapmak da girer. Özetle âyette ve Hz. Peygamber'in ma'rûfu emretmesi, Allah'a tazim ve varlıklara şefkati kapsayan bu fiiliyatı gerçekleştirmeyi ifade eder.⁸¹

Bir başka âyette ise Ehl-i Kitaptan iman edenlerin ma'rûfu emrettikleri üzerinde durulmaktadır. Ehl-i Kitaba, imandan sonra ma'rûfu emir zikredilerek iman ve amelin birbirini tamamlayan bütünler olduğu bir kere daha vurgulanmıştır. Bu doğrultuda âyette “Onlar, Allah'a ve ahiret gününe iman

⁷⁶ Âl-i İmrân 3/110.

⁷⁷ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidit'tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhu't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1987/1407), 1/396.

⁷⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2000), 12/71.

⁷⁹ el-Arâf 7/157.

⁸⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahihî'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), “İsti'zân”, 11 (No: 6573).

⁸¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâsi'l-Arabi, 1420/2000), 15/379.

ederler. İyiliği emrederler. Kötülükten alıkoyarlar; hayır işlerinde birbirleriyle yarışır...” şeklinde geçmektedir.⁸² Görüldüğü üzere bu âyet de iman çatısı altına giren Ehl-i Kitabın da ma'rûfu emretmelerini gereklilik olarak göstermektedir. Bu âyetten hareketle Ehl-i Kitap ancak iman edip ma'rûfu işlerse övülenler arasına girecektir. Yuhudiler Allah'a Uzeyr'i ortak koştukları için ve ahirete farklı sıfatlar yakıştırdıkları için, Allah'a ve ahirete iman vurgulanmıştır. Ayrıca Yahudiler aralarında genel bir özellik olarak iyilikleri ağırdan aldıkları ve iyilik yapmada isteksiz oldukları için Allah, âyette ma'rûfu emretmeyi de vurgulamıştır. Dolayısıyla Allah iman ederek Müslüman olan ve önceki kötü vasıflarından vazgeçen Yahudileri methetmektedir.⁸³

Ma'rûfun nesne olarak kullanıldığı ikinci durum ise müminlerin aksine münafıkların ma'rûfu yasaklamasıdır. Nitekim âyette “Münafık erkekler ve münafık kadınlar birbirlerindedir (birbirlerinin benzeridir). Kötülüğü emredip iyiliği yasaklarlar...”⁸⁴ buyrulmaktadır. Münafıkların, müminlerin ma'rûfu emretmelerinin tam aksine ma'rûfu yasaklayarak müminlerin tam zıddı oldukları bir kere daha âyette gösterilmiş olmaktadır. Onların ma'rûfu yasaklamalarının ve münkeri emretmelerinin temelinde küfrü emredip imanı yasaklamakta olmaları yatmaktadır.⁸⁵

2.2. Sıfat olarak Ma'rûf

Pek çok âyette ma'rûfun bir ismin ya da bir olayın niteliği olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda; Hz. Peygamber'e itaat, anne babaya karşı muamele, yetimlerin mallarından istifade etme, insanlara söylenecek sözler, evlilik ve boşanma süreçleri, kısas yoksa ödenecek diyet gibi konularda uygulamaların ma'rûf üzere olmasının âyetlerde beyan edildiği görülmektedir.

“Emir verirken mutlaka (savaşa) çıkacaklarına dair büyük yeminler ettiler. De ki: “Boşuna yemin etmeyin, itaat belli bir şeydir...” meâlindeki âyette⁸⁶ savaşa çıkmak konusunda Hz. Peygamber'in, etrafındakileri çağırdığında onların yeminle geleceklerini söylemeleri abartılı bulunmaktadır. Bu da doğru olanın; ma'kûl çerçevede itaat olduğunu, bunun yeterli olduğunu göstermektedir. Burada ma'rûf itaat ile kastedilen şudur: Kalplerin onaylamadığı yeminleri dil ile söylemektense, hem kalben hem sözle itaati gösteren eyleme geçmek doğru olacaktır.⁸⁷

⁸² Âl-i İmrân 3/114.

⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/402.

⁸⁴ et-Tevbe 9/67.

⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/287.

⁸⁶ en-Nûr 24/53.

⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/249.

Ma'rûf vasfının gerekli olduğu bir başka konu çocuğun anne babasına ma'rûf üzere davranması gerektiğidir. Lokman sûresi 31/15 "Eğer anne baban, hakkında bilgin olmayan bir şeyi bana ortak koşman için seni zorlarsa bu durumda onlara uyma ama yine de onlara dünyada iyi davran..." meâlindeki âyette insanın anne babasıyla dünya işlerinde ma'rûf üzere geçinmesi emredilmiştir. Ma'rûf güzel ahlak, yumuşak huy, eziyetlerine katlanma, iyilik yapma, sıla-i rahîme devam etme gibi onlarla güzel geçinmeye yönelik özellikleri içinde barındırmaktadır. Anne baba çocuğu şirke zorlasa bile anne baba oldukları için onlara karşı ma'rûf vasfını haiz muamelede bulunmak evlat için zorunludur. Sadece din konusundaki emir ve direktmelerine uymamak gerekmektedir.⁸⁸

Bir başka âyette "...*(Velilerden) kim zengin ise (yetim malından yemeğe) tenezzül etmesin. Kim de fakir ise, aklın ve dinin gereklerine uygun bir biçimde (hizmetinin karşılığı kadar) yesin...*"⁸⁹ ifadeleri geçmekte ve bu ayet yetime bakan kişinin fakir olması durumunda ma'rûf üzere onun malından istifade etmesi gerekliliğini ifade etmektedir. Buna gerekçe olarak, malını koruduğu ve geliştirdiği için yetimin malından bir bedel alınabilmesi gösterilmektedir. Ma'rûftan maksat zarurî ölçüde gerekli ihtiyacı gidermeye yöneliktir. Bu minvalde Hz. Peygamber'e "yetimin malından yiyebilir miyim? diye sorulduğunda", "eğer onun malını kendi malına ekleyip zenginleşme derdine düşmeden ve kendi malına gelebilecek zarara karşı onun malını kalkan yapmadan (yiyebilirsin)" meâlinde cevap verdiği rivâyet edilmiştir.⁹⁰ Yine İbn Abbas'a yetimin devesinin sütünden içebilir miyim, diye sorulduğunda o, devenin bakımında yardımcı olması karşılığında içebileceğini ifade eden uzun açıklamalarda bulunmuştur. Yine İbn Abbas yetim malını malkul bir şekilde vasinin yiyebileceğini, pahalı şeyler giymeyeceğini ifade eden açıklamalar yapmıştır.⁹¹

Çocuklara ve çocuk yetimlere mal verilememesi durumunda ma'rûf söz söylenmesiyle ilgili bir âyet de "Allah'ın, sizin için geçim kaynağı yaptığı mallarınızı aklı ermezlerle vermeyin. O mallarla onları yedinin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin." şeklindedir.⁹² Bu âyete göre aklı ermeyen çocuklara malları vermemek gerektiği, sözle onları hazırlamak gerektiği

⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/500.

⁸⁹ en-Nisâ 4/6.

⁹⁰ Müslim b. Haccâc en-Nisâburî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulkakî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs, ts.), "Kitabu't-Tefsir" 4 (No: 3019); Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kurân*, 6/425, 7/593.

⁹¹ Malik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (b.y.: Müessesetu Zayid b. Sultan lil-A'mali'l-Hayrat ve'l-İnsaniyye, 1424/2004), "Sifatu'n-Nebi", 5 (No: 3446); Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/472-473.

⁹² en-Nisâ 4/5.

anlaşılmaktadır. İbn Cüreyc (ö. 150/767) “Siz olgunlaşırsanız malınızı size vereceğiz”, Atâ (ö. 114/732) ise “Kazanayım sana vereceğim, gazveden sonra elde ettiğim ganimetten sana vereceğim” gibi açıklamalar yapmanın gerekli olduğu görüşündedir. Öte yandan insanın geçindirmek zorunda olmadığı aklı ermeyen çocuklara ise “Allah bize de size de afiyet ve uzun ömür versin” gibi yine güzel, ma'rûf sözler söylenmelidir. İster fiil ister söz olsun insanın gönlünü ısıtan, aklî ve dinî bakımdan güzel olan her şey ma'rûftur. İnsanın içinin ısınmadığı çirkin şeyler ise münkerdir.⁹³

Mirası taksim sırasında yetimlere söylenen sözlerin ma'rûfa uygun olmasıyla ilgili “Taksim sırasında (kendilerine miras düşmeyen) yakınlar, yetimler ve düşkünler de orada bulduklarında, bundan onları da nasiplendirin ve kendilerine uygun bir söz söyleyin” meâlindeki âyet bulunmaktadır.⁹⁴ Bu âyette söylenecek güzel sözler “buyurun, alın, güle güle harcayın, Allah bereket versin” ya da “bu kadar verebildik, kusura bakmayın” gibi güzel sözlerdir. Bu şekilde karşı tarafın, kendisine mal verilmemesini ya da kısıtlı miktarda verilmesini başa kakmaması, verilenden razı olması sağlanacaktır.⁹⁵

Konuşulan sözlerin ma'rûf olmasına yönelik âyetler de bulunmaktadır. İlk olarak “Güzel bir söz ve başışılama, peşinden gönül kırma gelen bir sadakadan daha hayırlıdır...” meâlindeki âyet⁹⁶ ihtiyacını söyleyen kişiye hem verip hem de incitici söz söylemektense, ma'rûf olan bir söz söylemenin daha yeğ olduğunu bildirmektedir.

“Güzel olan itaattir. Dinen ve örfen makbul sözdür. Durum (savaş emri) kesinlik kazanınca Allah'a karşı sadakat göstereceklerdi onlar için hayırlı olacaktı” meâlindeki bir başka âyette ise müminlerin savaşmaya gideceklerine yönelik itaat ve ona uygun istekli olduklarını gösterecek sözler söylemeleri ma'rûfu ifade etmektedir.

Bir başka ma'rûfa uygun söz ise Hz. Peygamber'in hanımlarının konuşmalarıyla ilgilidir. Âyette meâlen “Ey Peygamber hanımları! Siz herhangi bir kadın gibi değilsiniz. Eğer günahahtan sakınmak istiyorsanız sözü edalı bir tavırla söylemeyin ki, kalbinde çürüklük olan kimse ümide kapılmasın. Ayrıca ma'rûf (düzgün) söz söyleyin.”⁹⁷ geçmektedir. Bu âyete göre Hz. Peygamber'in hanımlarının ma'rûfa uygun konuşmaları; kötü düşünceli bir insanın ümide kapılmasına engel olacak şekilde olmalı, sert ve ciddi olma vasıflarını ta-

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/471.

⁹⁴ en-Nisâ 4/8.

⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/476.

⁹⁶ el-Bakara 2/263.

⁹⁷ el-Ahzâb 33/32.

şımalı, onlar kadını özellikler katmadan ama güzel sözlerle kendilerini ifade etmelidirler.⁹⁸

Kur'ân'da ma'rûfla vasıflanan bir diğer durum kısasla ilgilidir. Âyette “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas yazıldı. Hür ile hür, köle ile köle, kadın ile kadın... Her kim de kardeşi tarafından affedilirse artık örfe uymalı ve ona güzellikle ödemelidir...*”⁹⁹ ifadeleri geçmektedir. Velinin kısas yerine diyet istemesi ve burada örfe göre davranılmasının gerekmesi; hem affedilen hem affedeni kapsayan bir hükümdür. Nitekim velî örfe uygun bir şekilde katilin vereceği ödeneğini beklemeli, katil de geciktirmeden ve eksiltme yapmadan kan bedelini örfe uygun şekilde ödemelidir.¹⁰⁰

Vasiyetin yapılması da ma'rûf ile vasıflandırılmıştır. Bu bağlamda “*Sizden birine ölüm gelip çattığı zaman, eğer bir hayır bırakacaksa, anaya, babaya ve akrabalara örfe uygun bir şekilde vasiyet etmek, muttakiler üzerine bir hak olarak size yazıldı.*”¹⁰¹ meâlindeki âyette ma'rûf vasiyetin sıfatı olmuştur. Burada örfe uygun şekilde vasiyet, mal sahibinin vasiyet sırasında zengine değil fakire vasiyet etmesi ve bunda malının üçte birini aşmaması gerekmektedir.¹⁰² Bunun ölçüsü adaletsizlik olmayacak şekilde olmasıdır.¹⁰³

Evlilik, boşanma ve boşanma sonrası durumların da ma'rûfa göre gerçekleştirilmesi gerekliliğini ifade eden âyetler bulunmaktadır.

2.2.1. Evlilik Sürecinde Ma'rûfa göre Davranma

2.2.1.1. Mehir Verme

İlk olarak evlilikte mehir verme uygulamasında ma'rûfa göre davranılması gerektiği “*Sizden kimin, hür mü'min kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mü'min genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın. Allah, sizin imanınızı daha iyi bilir. Hepiniz birbirinizdensiniz. Öyle ise iffetli yaşamalari, zina etmemeleri ve gizli dost tutmamaları hâlinde, sahiplerinin izniyle onlarla evlenin, mehirlerini de güzelce verin.*”¹⁰⁴ meâlindeki âyette bildirilmektedir.

Bu âyet ma'rûf ölçüsünü; erkeklerin mehirleri kadınları zora sokmadan, kadınların onlardan ısrarla istemesine gerek kalmadan ve geciktirmeden vermesi gerektiği şeklinde koyar. Cariye söz konusu olduğunda

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/537.

⁹⁹ el-Bakara 2/178.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/220.

¹⁰¹ el-Bakara 2/180.

¹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/223.

¹⁰³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali ibnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422/2002), 1/139.

¹⁰⁴ en-Nisâ 4/25.

ona verilecek mehir efendiye aittir. Çünkü cariye efendinin malıdır. Dolayısıyla cariye verilecek mehir efendiye verilir.¹⁰⁵

2.2.1.2. Evlilikte Ma'rûfa Göre Anlaşma ve Geçim Sağlama

İkinci aşamada evlilikte eşlerin ma'rûf üzere anlaşması gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Nitekim “*Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helâl değildir. Açık bir hayâsızlık yapmış olmaları dışında, kendilerine verdiklerinizin bir kısmını onlardan geri almak için onları sıkıştırmayın. Onlarla iyi geçinin...*”¹⁰⁶ meâlindeki âyette iyi geçim ma'rûf şeklinde vasıflanmıştır.

Cahiliye döneminde evlilik konusunda erkekler kadınlara zulümler yapmaktaydı.¹⁰⁷ Burada “ma'rûf şeklinde geçinin” diyerek onlarla hem vakit geçirme hem güzel sözler söyleme hem onlara harcama yapma konularında iyi olmayı kastetmektedir. Eğer erkek kadından hoşlanmıyorsa hemen boşanma yoluna gitmeyip hal yolunu bulmak için gayret etmelidir. Erkek eşinin güzel özelliklerini düşünüp onunla geçinmeye ve evliliğini sürdürmeye azami dikkat etmelidir. Çünkü erkeğin istediği bazen meşru olmamakta, ma'rûf dışı olabilmektedir.¹⁰⁸

Yine evlendikten sonra babanın, ailenin geçimini sağlaması yiyecek, giyecek gibi ihtiyaçların temininde ma'rûfu gözetmesi gerekliliği şu âyette belirtilir: “*Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için, anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler. Onların yiyeceklerini ve giyeceklerini örfe uygun bir şekilde sağlamak, çocuğun kendisi için doğurulduğunun üzerinedir.*”¹⁰⁹ Çocuğun babası, yiyecek ve giyeceği örfe uygun nispette ve gücü yettiği ölçüde yapacaktır. Bu miktar gücünün üstünde ve zarara uğrayacak şekilde olmamalıdır.¹¹⁰

2.2.2. Boşanma Süreçlerinin Ma'rûfa Göre Olması

2.2.2.1. İddet Sırasının ve Sonrasının Ma'rûfa Göre Olması

Bir başka âyet ise ilk boşanmadan sonra iddeti biten kadınla tekrar bir araya gelinirse erkeğin kadına ya da eşlerin birbirine ma'rûfla davranması gerektiğiyle alakalıdır. Bu minvalde âyet, “*Boşanma iki defadır; artık ya güzellikle tutmalı ya da iyilikle salıvermelidir...*”¹¹¹ meâlinindedir.

Allah erkeğin kadını nasıl boşayacağını öğrettikten sonra eğer bir ya da iki kere boşadıktan sonra evli kalmaya devam edeceklerse güzel-

¹⁰⁵ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/499.

¹⁰⁶ en- Nisâ 4/19.

¹⁰⁷ Cahiliyyede kadınlara yapılan zulümlerin ayrıntıları için bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/490.

¹⁰⁸ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/490.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/233.

¹¹⁰ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/278.

¹¹¹ el-Bakara 2/229.

ce geçim sağlanacak ve yaşamlarını sürecek şekilde hanımlarını yanlarında tutmalarını ya da Allah'ın öğrettiği şekilde serbest bırakmalarını emretmektedir.¹¹²

Boşanmadan sonra kadının iddet süresi bitince ma'rûfa uygun bir şekilde hareket edileceği de âyette geçmektedir. İlk olarak “*Sürelerin doldurdukları vakit, onları ya meşru bir şekilde (nikâhınızda) tutun ya da meşrû bir şekilde onlardan ayrılın ve içinizden iki âdil kişiyi de şahit tutun...*” meâlindeki âyet bulunmaktadır.¹¹³

Bu âyette ma'rûfa, iddet süreleri içerisinde onlarla güzelce yeniden birleşme olacaksa nikahı devam ettirmek, eğer erkek kadından tamamen ayrılacaksa ona yeniden boşanma yapıp iddet bekletmemek ve eziyet etmemek gerektiği kastedilmektedir.¹¹⁴

Boşanma sürecinde yine ma'rûfa göre hareket etmeyi bildiren bir başka âyet “*onları (iddetleri dolana dek) imkânlarınız nispetinde, kendi oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun. Onlara baskı yaparak zarar vermeye kalkışmayın. Yüklü iseler, yüklerini bırakıncaya kadar nafakalarını verin. Sizin için emzirirlerse, ücretlerini kendilerine verin. Uygun bir şekilde aranızda anlaşın; birbirinize zorluk çıkarıyorsanız, baba adına (çocuğu) bir başka kadın emzirecektir.*”¹¹⁵ meâlinde dir.

Bu âyette ma'rûf, boşanma sürecinde kadının çocuğunu emzirmesi durumunda, hem erkeğin hem de kadının birbiriyle güzellikle anlaşması gerektiğini ifade etmektedir. Bu süreçte nafakayı baba kısmamalı, zorluk çıkarmamalı, anne de hoşgörülü olmalıdır. Çünkü çocuk ikisinin sorumluluğundadır. İkisi de bu sorumluluğu üstlenmelidir.¹¹⁶

Bir diğer âyet kadınların boşanıp iddetleri bittiği zaman erkeğin kadına ma'rûfa göre muamele etmesi gerektiğiyle ilgilidir. Bu doğrultuda âyet “*Kadınları boşadığınız zaman iddetlerinin sonuna ulaştıklarında, onları ya güzellikle tutun, ya da iyilikle bırakın. Bir de haksızlıkla ve zarar vermek için onları tutmayın. Kim bunu yaparsa muhakkak ki kendine zulmetmiş olur...*”¹¹⁷ meâlinde dir.

Cahiliye döneminde erkekler kadınlara zulmederek iddetleri bittiği halde zorla tutarlardı. Bu olaydan kinaye olarak âyette erkeklerin kadınları iddetten sonra ya iyilikle tutmaları ya da bırakmaları gerektiği ifade edilmektedir. Burada kadını zorlamamak; onu güç durumlara düşürmek anlamına gelmektedir.¹¹⁸

¹¹² Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/272.

¹¹³ et-Talâk 65/2.

¹¹⁴ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/553-554.

¹¹⁵ et-Talâk 65/6.

¹¹⁶ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/557-558.

¹¹⁷ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/276-277.

¹¹⁸ el-Bakara 2/231.

Bir diğer âyet iddeti biten kadınların vefat eden eşinin evinde bir yıl kadar kalabileceği hakkındadır. “İçinizden ölmek üzere olup da geriye eşler bırakanlar, eşleri için (evlerinden) çıkarılmadan bir yıla kadar faydalanmalarını vasiyet etsinler. Eğer çıkarlarsa, kendileri hakkında örfe uygun olarak yaptıklarından dolayı size hiçbir günah yoktur...”¹¹⁹

Burada örfe uygun şekilde ifadesi, kadınların süslenip güzelleşmelerinde ve evlilik teklifine hazır hale gelmelerinde şeriate uygun hareket etmelerinin bir probleme yol açmayacağını anlatmaktadır.¹²⁰

2.2.2.2. Boşandıktan Sonra Kadının Başka Birisiyle Ma'rûfa Uygun Görüşmesi

Evlilik ve boşanmayla ilgili ma'rûfa göre hareket edilmesinin âyette istendiği bir başka aşama; eşi vefat eden kadınların iddet bittikten sonra ma'rûfa göre hareket etmeleri gerektiğiyle alakalıdır. Âyette “İçinizden ölenlerin bıraktığı hanımlar kendilerini dört ay on (gün) bekletirler. İddetlerinin sonuna ulaştıklarında, onların kendileri hakkında örfe uygun şekilde yaptıkları hususunda size hiçbir günah yoktur...”¹²¹ ifadeleri geçmektedir.

Burada iddet bittikten sonra kadınların evlilik teklifine açık olmalarının örfe uygun olarak yani yasaya uygun şekilde yapılmasında yasak yoktur. Bu kadınlar yasak bir şey yaparsa yöneticilere onları engellemek düşmektedir. Eğer yöneticiler bunu takip etmezse yöneticilere sorumluluk vardır.¹²²

Ma'rûfla ilgili bir başka âyet iddeti biten kadınlarla başka erkeklerin ma'rûfa uygun görüşmesi gerektiği hakkındadır. Bu âyet “(vefat iddeti beklemekte olan) kadınlara kendileri ile evlenmek istediğinizi üstü kapalı olarak anlatmanızda veya bu isteğinizi içinizde saklamanızda sizin için bir günah yoktur. Allah biliyor ki, siz onlara (bunu er geç mutlaka) söyleyeceksiniz. Meşrû (ma'rûf) sözler söylemeniz dışında sakın onlarla gizliden gizliye buluşma yönünde sözleşmeyin.”¹²³ meâlinedir.

Bu âyette görüşme sırasında söylenen sözlerin müstehcen olmaması ve sadece evlilik talebinin arz edilmesi ma'rûf üzere evlilik konuşması yapılmasını ifade edilmektedir.¹²⁴

Bir başka âyet, boşandıktan sonra kadının başka birisiyle evlenmek istemesi durumunda kadının ma'rûf üzere yoluna bırakılması gerektiği

¹¹⁹ el-Bakara 2/240.

¹²⁰ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/288-289.

¹²¹ el-Bakara 2/234.

¹²² Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/281-282.

¹²³ el-Bakara 2/235.

¹²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim el-İtfiyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, ts.), 3/188.

hakkındadır. Bu âyet “kadınları boşadığınızda iddetlerinin sonuna ulaştıklarında -aralarında örfü uygun olarak anlaştıkları takdirde- artık onları kocalarıyla nikâhlanmaktan alkoymayın!..”¹²⁵ meâlinedir.

Cahiliyyede kadınlara zulmedilmekte, kadının iddeti bittiği halde engeller çıkartılmakta ve başka birisiyle evlenmesine engel olunmaktaydı. Bu âyette Cahiliyyenin uygulamasının önüne geçilerek yeni uygulama getirilmiştir. Bu yeni getirilen ve uygulanması istenen genel örfür. Özel örfü ise burada ma'rûf ile belirtilen; kadının istediği ve kadının maslahatını gözeterek yeni kişilerle evlenmek istemesi durumunda eski eşinin engel çıkarmaması gerektiğidir.¹²⁶

Bir başka âyet dul kadınlarla örfü uygun olmayan şekilde gizlice sözleşilmemesi gerektiği hakkındadır. Bu âyet “vefat iddeti bekleyen kadınlara evlenme isteğinizi üstü kapalı bir şekilde çitlatmanızda veya bunu gönülünüzde gizlemenizde size bir günah yoktur. Allah biliyor ki nikahlamak üzere siz onları hatrınızdan geçireceksiniz; fakat günah olmayacak bir sözle bunu hissettirmeniz dışında onlarla gizlice sözleşmeyin. Bekleme süresi dolmadan da onları nikâhlamaya kalkışmayın...” meâlinedir.¹²⁷

Burada gizlilikten maksat evlilik akdi olmaksızın cinsel ilişkiyi imâ etmektir. Âyette daha sonra gelen *nikah* kelimesi de gizliliği ortadan kaldıracak bir durum olup gizliliğin cinsel ilişkiye işaret ettiğini göstermektedir. Örfü uygun olarak sözleşmek cinsel içerikte yani müstehcen olmayacak şekilde konuşmak, üstü kapalı bir şekilde meramını ifade etmek anlamına gelmektedir.¹²⁸

2.2.2.3. Boşanmadan Sonra Nafakanın Ma'rûfa Göre Olması Gerektiği

Evlilikten sonra nafakanın ma'rûfa göre verileceği hakkında âyetler vardır. Bunlardan ilki; mehirsiz evlenilmesi fakat birleşme olmadan boşanılması durumunda kadına bağışın ma'rûfa göre verilmesi gerektiğiyle ilgilidir. Bu âyet meâlen “Kendileriyle temas etmediğiniz ve kendilerine mehir tespit etmediğiniz kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. Zengin olan kendi gücü nispetinde; fakir olan da kendi gücü nispetinde, onları örfü uygun bir geçimlikle faydalandırsın. Bu, ihsan edenler üzerine bir haktır.”¹²⁹ şeklindedir.

Ma'rûf burada da “gücü ölçüsünde” demektir. Faydalanılacak bir bağış

¹²⁵ el- Bakara 2/232.

¹²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/276-277.

¹²⁷ el-Bakara 2/235.

¹²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/282.

¹²⁹ el-Bakara 2/236.

verme hususunda, zengin ve fakirin gücü farklıdır. Burada örfe yani şeriate ve insanlığa uygun güzele göre hareket etmek gerekir.¹³⁰

Bir başka âyette nafakanın ma'rûfa göre verilmesi gerektiği emredilmektedir. Bu âyet “Boşananlar için örfe uygun şekilde bir geçimlik vardır. Bu muttakiler üzerine bir haktır.”¹³¹ meâlinedir.

Burada boşanılan kadınla ister zifafa girilmiş olsun ister girilmemiş olsun bütün kadınların nafaka hakkının verilmesi gerektiğini bildirir. Buradaki nafakanın iddet nafakası olduğu da ifade edilmiştir.¹³²

Sonuç

Kur'ân'ın muhtevası hakkında kaleme alınan çalışmalar arasında kavram tahlillerinin önemli bir yeri bulunmaktadır. Biz de bu bağlamda çalışmamızda ma'rûf kavramını merkeze aldık. Araştırmamızın ilk kısmında ma'rûf kavramının sadece kendisi değil, kavramın kökeninde yer alan fiil ve isim türevleri de incelenmiştir. Bu doğrultuda klasik dönemde yer alan sözlüklerin ekserisinden teker teker istifade edilmiştir. Öte yandan kelimelerin isim ve fiil kullanımlarıyla ilgili Kur'ân ve hadiste bulunan örneklere sözlük yazarlarının kullanımı çerçevesinde yer verilmiştir. Bu doğrultuda kavramın dayandığı kök fiilin; sülasî mücerred, mezîd hallerine ek olarak isim türevlerinde hakikî ve mecâzî kullanımların bulunduğu tespit edilmiştir.

Çalışmamızın ikinci kısmında ise ma'rûfun mahiyetini Kur'ân çerçevesinde ortaya koymak için yeni bir tasnife gidilmiştir. Buna göre ilk tasnifte âyetlerde ma'rûfun nesne (Arapça'da yer alan mefulün bih) konumunda; ikinci tasnifte ise ma'rûfun sıfat konumunda kullanıldığı tespit edilmiştir. Nesne olarak ma'rûfun iyiliği emir ve kötülüğü nehiy bağlamında Kur'ân'da pek çok yerde geçtiği tespit edilmiştir. Nesne olarak ma'rûfun genel mahiyette ele alındığı iyiliği emir ve kötülüğü nehiy kısımlarının imanla ve ibadetle ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Buna ek olarak ma'rûf nesne konumunda özel bağlamda da kullanılmıştır. Tasnifin ikinci kısmında ise Kur'ân'da ma'rûfun sıfat olarak pek çok konuda kullanıldığı tespit edilmiştir. Âyetlerde kavramın sıfat olarak kullanımına bakıldığında insanlar arasındaki ilişkiler kapsamında değerlendiren hususların ma'rûfa uygun şekilde olması gerekliliği üzerinde durulduğu görülmektedir.

Bu çalışmaya göre ma'rûf, genel anlamda iyiyi, güzeli, örfe uygun olan şeyleri; özel olarak ise insanın yaratıcısına ve Hz. Peygamber'e yönelik

¹³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/284.

¹³¹ el-Bakara 2/241.

¹³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/290.

tutumlarında, ayrıca insanlar arası ilişkilerde hem kalp hem söz hem fiil olarak iyiyi yapmasını ifade etmektedir. İstilahî olarak insanlar arası ilişkilerde ma'rûfun etkili olması, insanın dünya ve ahiret hayatında güzele talip olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ma'rûf Kur'ân'da hem nesne hem de sıfat konumlarında kuşatıcı olarak karışımızda durmaktadır. O halde ma'rûfun mahiyetinin ortaya konulabilmesi için kavram tahlili çalışmalarına ek olarak ortaya koyduğumuz mevcut araştırma; kelimele- rin Arap dilindeki kök yapısı ve âyetlerdeki ifade tarzları hakkında nitel verilerin ortaya çıkmasına katkı sağlamaktadır.

Kaynakça

- Aksu, Ali. "Asr-ı Saadet, Hulefâ-i Râşidin ve Emeviler Döneminde Fikir Hürriyeti Üzerine Bazı Mülâhazalar (İstişare, Emri bi'l-Ma'ruf Nehyi Ani'l-Münker ve Muhalefet Kavramları Bağlamında)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/2 (2001), 203-228.
- Âsım Efendi, Ebu'l-Kemal Ahmed. *el-Okyânûsü'l-basit fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhit*. İstanbul: Asitane, ts.
- Aytepe, Mahsum. "Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i bi'l-Ma'rûf Neyh-i 'Ani'l-Münker İlkesi". *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* VIII/1 (2017), 83-97.
- Barış, Ayşe. *Kelâmda Emri bi'l-Ma'rûf ve Nehyi Ani'l-Münker Meselesi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Bayram, Çınar. "İslâm İnanç Ekollerinde "Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker" VIII/13 (2020), 244-266.
- Bilginer, Yahya. "Mu'tezile Düşünce Sisteminde el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Münker İlkesinin Bağlamı ve Kullanım Alanı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVI/1 (2021).
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'il b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhâhü'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafur Attar. Kahire: Dâru'l-İlmi li'l-melâyin, 1399/1979.
- Dalkıran, Sayın. "Hâricîlerin 'el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Münker' Anlayışı". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, III/1 (1424/2004), 199-223.
- Diler, Ramazan. "Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehy ani'l-Münker İlkesinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* VII/2 (2018), 980-994.
- Dumlu, Ömer. *Kur'ân-ı Kerîm'de Ma'rûf ve Münker*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1994.
- Eyüboğlu, Osman-Okuyan, Mehmet. "Kur'ân'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'rûf Kavramı Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26-27 (2008), 175-213.

- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yâkup. *Besâir-u zevi't-temyîz fi letaifu'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut Lübnan: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Görgülü, Hasan Ali. "Eşlerin Hak ve Vazifeleri Bağlamında İslâm Hukukçularının Kur'ân'da Geçen 'Ma'rûf' Kavramı Hakkındaki Görüşleri,". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Ocak 2003), 37-62.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1424/2004.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hammâd. *Cemharatu'l-lüğâ*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- İbn Düreyd el-Ezdî, Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin. *Kitabu'l-müctenâ*. b.y.: Dairetu'l-Mearifî Osmanî, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Kuteybe ed-Dineverî, Ebû Muhammed. *Garibu'l-Kur'ân*. thk. Seîd el-Lihâm, b.y.: y.y., ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-sâdir, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1422/2002.
- el-İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.
- Karadağ, Bekir. "Emr-i Bil-Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker İlkesi Bağlamında Eleştiri Üslûbu". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı* II/109-123 (2019).
- Kurtûbî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Cami'u li ahkami'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim el-İtfiyyîş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, ts.
- Malik b. Enes. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zami. b.y.: Müessesetu Zayid b. Sultan lil-A'mali'l-Hayrat ve'l-İnsaniyye, 1424/2004.
- Müslim b. Haccac en-Nisabûrî. *Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulkakî. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs, ts.
- Özarlan, Selim. "İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak (el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker) Prensibi Üzerine Bir İnceleme". *Diyanet İlmî Dergi* XLII/3 (2006), 79-94.
- Polater, Kadir. "Kur'ân Açısından Hürriyetler ve Mârûfu Emretme Prensibi". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* IX/25 (2005), 147-160.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâsi'l-Arâbî, 1420/2000.
- Şahinalp, Hacer. "Değişim ve Dönüşümün Dinamiği Olarak Emir bi'l-Ma'rûf Nehyi 'ani'l-Münker". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVI/44, 241-264.
- Şaşa, Mehmet. "Mu'tezile'de 'Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker' İlkesi ve

- Siyasî Otorite -Kadı Abdulcebbar Örneği-". *Assam Uluslararası Hakemli Dergi* 10 (2018), 88-100.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Camiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1420/2000.
- Taşdelen, Mehmet. "Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Emri bi'l-Ma'rûf ve Neyhi ani'l-Münker'in Anlaşılma Şekli". *Adıyaman Üniversitesi İslâmî Bilimler Fakültesi İslâmî İlimler Araştırmaları Dergisi* I/2 (2017), 75-97.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed el-Hafî. *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1418/1998.
- Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-'arûs*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1306/1888.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücâhu't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 3. Basım, 1407/1987.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belâga*. b.y.: Matbaatü Dâru'l-Kütüb, 2. Basım, 1391/1972.

İbnü'l-Kütüyye ve Endülüs Tarihine Dair Yazdığı Târîhu iftitâhi'l-Endelüs İsimli Eseri

Ibn al-Ğūtiyya and His Work Named Tarikh iftitāh al-Andalus,
Which He Wrote about The History of Al-Andalus

Ramazan ÖNAL

Dr. Öğr. Üy., Erzincan Binali Yıldırım Assist.Prof., Erzincan Binali Yıldırım
Üniversitesi University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Department of Islamic History and Arts
Erzincan | Türkiye Erzincan | Turkey
ramazanonal2416@gmail.com orcid.org/0000-0002-2752-8628

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 12 Nisan 2022 Received | 12 April 2022
Kabul Tarihi | 17 Haziran 2022 Accepted | 17 June 2022
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2022 Published | 30 June 2022

Atıf | Cite as:

Önal, Ramazan. "İbnü'l-Kütüyye ve Endülüs Tarihine Dair Yazdığı Târîhu iftitâhi'l-Endelüs İsimli Eseri [Ibn al-Ğūtiyya and His Work Named Tarikh iftitāh al-Andalus, Which He Wrote about The History of Al-Andalus]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/1 (Haziran | June 2022), 193-219.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1102423>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Ibn al-Ḳūṭīyya and His Work Named *Tarikh iftitāḥ al-Andalus*, Which He Wrote about The History of Al-Andalus

Abstract: In this study, Ibn al-Ḳūṭīyya and his work named *Tarikh iftitāḥ al-Andalus*, which he wrote about the history of Andalusia, is discussed. After giving information about the biography and works of Ibn al-Ḳūṭīyya, his contribution to the history of al-Andalus and the work he wrote in this field were examined in various aspects. The fact that Ibn al-Ḳūṭīyya was born and grown in al-Andalus as a writer and his lineage is based on the Goths on his mother's side has given this work of him an even more important feature. Ibn al-Ḳūṭīyya lived in al-Andalus between (d. 898-977). The eighty-year life of Ibn al-Ḳūṭīyya, who is estimated to have been born in Cordoba, was spent in the cities of Cordoba and Ishbīliye (Sevilla), which were the richest scientific circles of his time and the region. During his time there, he took lessons from the important scientist who was there, and later on, he was instrumental in the training of many scientists. It has been noted that the main area of expertise of Ibn al-Ḳūṭīyya, who is interested in language, literature and poetry as well as Islamic sciences such as Fiqh, Hadith, and Islamic History, is Arabic language and literature. The biographers of Ibn al-Ḳūṭīyya defined him as the imam of the Arabic language in Andalusia, the pioneer of the Arabic language and poetry, the pioneer of the Arabic language, and the historian of al-Andalus. Abū 'Alī al-Qālī, who is accepted as the founder of al-Andalus. Arabic language school, emphasized that Ibn al-Ḳūṭīyya is the most outstanding scholar in the field of Arabic language of al-Andalus. Ibn al-Ḳūṭīyya came to the fore mainly with his identity as an Andalus historian. It was recorded that he knew the history of al-Andalus and the biographies of Andalus statesmen, scholars and poets well and conveyed this information orally. Although there are debates about the ownership of the work *Tarikh iftitāḥ al-Andalus*, which is attributed to him, his deep knowledge of al-Andalus history and the belonging of the information in the work's content to him have never been the subject of discussion. As far as is known, the oldest Andalus historian of the Islamic period is 'Abd al-Malik Ibn Habīb. Although his work named *et-Târîkh* is the first work of Muslim Arabs on the history of al-Andalus, the fact that this work is full of legends and superstition-like stories and that some of the events after his death are included in it, cast a shadow over the scientific identity of this work. Historical information is mostly overshadowed by superstitions and legends. The work of Maârik b. Marwân (d. ?) about the conquest of al-Andalus has not survived. Likewise, although a work on genealogy is mentioned by Ḥūkeym āl-Āzdī, who was thought to have contributed to the history of al-Andalus before Ibn al-Ḳūṭīyya, this work has not reached the present day and is not directly related to the conquest of al-Andalus. Therefore, when these data are taken into account, the importance of Ibn al-Ḳūṭīyya and his work on the conquest of Andalusia becomes more evident. In addition, Ibn al-Ḳūṭīyya's work named *Tarikh iftitāḥ al-Andalus* is of great importance as it is a work that directly deals with the conquest of al-Andalus and the events that took place after the conquest, and it belongs to the works written before it but incomplete in many aspects. It has largely filled the void. Another point is that the author was born and grown in al-Andalus he was related to the ancient Andalus peoples in terms of lineage, he included issues about the nature and formation of the Andalus society, and he tried to present a realistic portrait of the events, which brought his work to a privileged position. In his work, Ibn al-Ḳūṭīyya tried to keep an equal distance to different groups. It is seen that what is told about Moses and Lüzrik (Rodrigo) and Bani Umayyah in his work, in terms of being the Mawālī of the Umayyads from his father's side, is in harmony with the work called *Aḥbâru macmûa* whose

author is unknown but which highlights the Umayyads. However, the fact that he was a member of Sâre al-Ğūtiyya from his mother's side, it is striking that the information he conveyed caused him to reflect his identity as an Andalus. In fact, this work is of great importance in this respect. Because it is extremely important to tell the history of a country where various nations belong to different religions -especially by respecting these elements. It can be said that most historians writing on this subject, except for Ibn al-Ğūtiyya, have neglected this aspect of the issue.

Keywords: Islâmic History, History of Andalusia, Arabic Language, Ibn al-Ğūtiyya.

İbnü'l-Kütiyye ve Endülüs Tarihine Dair Yazdığı Târîhu iftitâhi'l-Endelüs İsimli Eseri

Öz: Bu çalışmada İbnü'l-Kütiyye ve onun Endülüs tarihi hakkında yazmış olduğu Târîhu iftitâhi'l-Endelüs isimli eseri ele alınmıştır. İbnü'l-Kütiyye'nin biyografisi ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra onun Endülüs tarihine katkısı ve bu alanda yazdığı eseri çeşitli yönleriyle incelenmiştir. İbnü'l-Kütiyye'nin bir yazar olarak Endülüs'te doğup büyümüş olması ve soyunun anne tarafından Gotlara dayanması onun bu esere daha da önemli bir özellik kazandırmıştır. İbnü'l-Kütiyye, 898-977 yılları arasında Endülüs'te yaşamıştır. Kurtuba'da doğduğu tahmin edilen İbnü'l-Kütiyye'nin yaklaşık seksen yıllık ömrü yaşadığı dönemin ve bölgenin en zengin ilim muhiti olan Kurtuba ile İşbîliye (Sevilla) kentlerinde geçmiştir. Buralarda bulunduğu süre zarfında orada bulunan önemli ilim adamından dersler almış ve daha sonra kendisi de birçok ilim adamının yetişmesine vesile olmuştur. İslami ilimlerden Fıkıh, Hadis, İslam Tarihi gibi bilimlerin yanında dil, edebiyat ve şiirle de ilgilenen İbnü'l-Kütiyye'nin asıl uzmanlık alanı Arap dili ve edebiyatı olduğu kaydedilmiştir. İbnü'l-Kütiyye'nin biyografisini yazanlar, onu Endülüs'te Arap dilinin imamı, Arap dilinin ve şiirinin öncüsü, Arapçanın öncüsü ve Endülüs tarihi uzmanı olarak tanımlamışlardır. Endülüs Arap dili ekolünün kurucusu olarak kabul edilen Ebû Ali el-Kâlî, İbnü'l-Kütiyye'nin Endülüs'ün Arap dili alanında en üstün ilim adamı olduğunu vurgulamıştır. İbnü'l-Kütiyye, esas olarak Endülüs tarihçisi kimliğiyle ön plana çıkmıştır. Onun Endülüs tarihini, Endülüs devlet adamlarının, ilim adamlarının ve şairlerinin biyografilerini iyi bildiği ve bu bilgileri sözlü olarak aktardığı kaydedilmiştir. Her ne kadar kendisine nispet edilen Târîhu iftitâhi'l-Endelüs isimli eserin ona aidiyeti konusunda tartışmalar olsa da kendisinin Endülüs tarihi konusundaki derin bilgisi ve eserin içeriğindeki bilgilerin ona aidiyeti hususu hiçbir zaman tartışma konusu yapılmamıştır. Bilindiği kadarıyla İslâmi dönemin en eski Endülüs tarihçisi Abdülmelik İbn Habîb'dir. Onun et-Târîh isimli eseri Müslüman Arapların Endülüs tarihine dair ilk eseri olmasına rağmen bu eserin ihtiva ettiği efsane ve hurafe benzeri hikâyelerle dolu olması ve vefatından sonraki olayların bir kısmının da içinde yer alması bu eserin bilimsel kimliğine gölge düşürmüştür. Tarihi bilgiler, daha çok hurafelerin ve efsanelerin gölgesinde kalmıştır. Meârik b. Mervân'ın (öl. ?) Endülüs fethiyle alakalı eseri ise günümüze ulaşmamıştır. Aynı şekilde İbnü'l-Kütiyye'den önce Endülüs tarihine katkısı olduğu düşünülenlerden Hukeym el-Ezdî'nin de nesep bilgisine dair bir eserinden bahsedilse de bu eser de günümüze ulaşmadığı gibi doğrudan Endülüs'ün fethiyle de alakası bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu veriler dikkate alındığında İbnü'l-Kütiyye'nin ve onun Endülüs fethine dair eserinin önemi daha çok ortaya çıkmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Kütiyye'nin Târîhu iftitâhi'l-Endelüs isimli eseri, doğrudan Endülüs'ün fethini ve fetihden sonra cereyan eden olayları ele alan bir eser olması yönüyle de büyük bir öneme sahiptir ve kendisinden önce yazılan fakat birçok yönüyle eksik olan eserlere ait boşluğu önemli ölçüde doldurmuştur. Bir diğer husus da yazarın Endülüs'te doğup büyümüş olması,

soy itibarıyla eski Endülüs halklarıyla bağlantısının bulunması, Endülüs toplumunun tabiatı ve teşekkülüyle ilgili hususlara yer vermiş olması ve olayların gerçekçi bir portresini takdim etmeye gayret göstermiş olması gibi nedenler, onun bu eserini ayrıcalıklı bir konuma taşımıştır. İbnü'l-Kütüyye, eserinde farklı gruplara eşit mesafede durmaya çalışmıştır. Baba tarafından Emevilerin mevalisi olması yönüyle eserindeki Musa ile Lüzrik (Rodrigo) ve Benî Ümeyye hakkında anlatılanlar yazarı belli olmayan fakat Emevileri öne çıkaran *Ahbâr mecmû'a* isimli eserle uyum arz ettiği görülmektedir. Ancak onun anne tarafından Sare el-Kütüyye'ye mensup olması yönüyle de aktardığı bilgilerde Endülüslü olma kimliğini yansıtmamasına sebep olduğu göze çarpmaktadır. Esas itibarıyla eser bu yönüyle çok büyük önem arz etmektedir. Zira çeşitli milletlerin farklı dinlere mensup olduğu bir ülkenin tarihini –özellikle bu unsurlara riayet edilerek- anlatılması son derece önemlidir. Denilebilir ki İbnü'l-Kütüyye haricinde bu konuda yazan çoğu tarihçiler meselenin bu yönünü ihmal etmişlerdir

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Endülüs Tarihi, Arap Dili, İbnü'l-Kütüyye.

Giriş

Endülüslü Müslüman ilim adamları erken dönemden itibaren çeşitli alanlarda eser vermeye başlamışlardır. İslâm Tarihi ve Endülüs'ün fethi konusunu işleyen eserlerin ortaya çıkışı ise hicri üçüncü asrın ilk yarısına denk gelmektedir. İslâm dünyasında doğrudan fetih konularını ele alan ve günümüze ulaşan ilk eser Belâzürî'nin *Fütûhu'l-büldân* isimli eseridir. Ancak bu eserde Endülüs fethine ve tarihine dair çok sınırlı miktarda bilgi bulunmaktadır. Ayrıca eserde fetih sonrası olaylardan da hiç bahsedilmemiştir.¹ İbnü'l-Kütüyye'nin *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs* isimli eseri, İbn Habîb es-Sülemî'nin (öl. 238/853) tarihe dair yazdığı eserinden sonra müellifi belli olarak yazılan ve günümüze ulaşan Endülüs fethini konu alan ilk eser olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Kütüyye'nin eseriyle benzer konuları işleyen *Ahbâr mecmû'a* isimli eser ise hangi tarihte ve kimin tarafından yazıldığı bilinmediği için onunla mukayese edilmesi sağlıklı bir sonuç meydana getirmemektedir. Ayrıca İbnü'l-Kütüyye'den önce Endülüs fethine ve tarihine dair eser yazdıkları öne sürülen Meârik b. Mervân (öl. ?) ile Hukeym el-Ezdî'nin (öl. 341/952) eserleri günümüze ulaşmamıştır. Gerçi çağdaşı olan Huşenî'nin (öl. 361/971), biyografi ve tabakât alanında yazdığı *Kudâtu Kurtubâ* ve *Ahbâru'l-fukahâi ve'l-muhaddisîn* isimli eserleri, kısmen o güne kadar ki bazı olaylara ışık tutmuştur. Ancak bu eserlerin doğrudan fetihle ve Endülüs'ün tarihiyle ilgisi bulunmamaktadır.²

Bilindiği kadarıyla İslâmî dönem en eski Endülüs tarihçisi Abdülme-

¹ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl: 1988), 228-232.

² Sâlim b. Abdullah el-Halef, *Nüzumu hukmi'l-Emevîyyîn ve rusûmuhum fi'l-Endelüs* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmîyye, 1423), 1/16-17; Ahmet Özel, "Huşenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/421-422.

lik İbn Habîb'dir. Birçok eseri olduğu söylenen İbn Habîb'in günümüze ulaşan tek eseri *et-Târîh* isimli eseridir.³ Genel tarih kitabı olarak dikkat çeken bu eserde İbn Habîb, dünyanın yaratılışını, Peygamberler tarihini, Hz. Peygamber ve dört halife dönemini, sonrasında gelen halifeler ile Endülüs fethine kadar olan süreci anlattıktan sonra Endülüs'teki maden ve zenginliklerden bahsetmiştir. Devamında da Endülüs'ün fethini, fetheadenleri ve buradaki yöneticileri anlatmıştır. Böylece dünya tarihini Endülüs tarihine bir giriş mahiyetinde anlatmıştır.⁴

Müslüman Arapların Endülüs tarihine dair ilk eseri olmasına rağmen ihtiva ettiği efsane ve hurafe benzeri hikâyelerle dolu olması ve vefatından sonraki olayların bir kısmının da içinde yer alması -ki muhtemelen kendisinden sonra İbn Ebî'r-Rikâ' bu haliyle tasnif etmiştir- bu eserin bilimsel kimliğine gölge düşürmüştür. Tarihi bilgiler, daha çok hurafelerin ve efsanelerin gölgesinde kalmıştır.⁵

Musa b. Nusayr'ın torunlarından Meârik b. Mervân'ın (öl. ?) Musa b. Nusayr'ın döneminde gerçekleşen fetihlerin ve Endülüs tarihine dair bilgilerin yer aldığı bir eseri yazdığı kaydedilmektedir.⁶ Ancak müellifin tam olarak hangi tarihte yaşadığı bilinmemektedir ve onun bu eseri günümüze ulaşmamıştır. Bazı araştırmacılara göre İbn Kuteybe'ye nispet edilen *el-İmâme ve's-siyâse* isimli eserde geçen Musa b. Nusayr ile ilgili haberlerin önemli bir kısmı bu eserden alınmıştır. Her halükarda bu kitapta yer alan Musa b. Nusayr ile ilgili kahramanlık hikâyelerinin çoğu efsane ve hurafelerle doludur.⁷

İbnü'l-Kütüyye'den önce Endülüs tarihine katkısı olduğu düşünülenlerden biri de Hukeym lakaplı Ebu Muhammed Abdullah b. Ubeydullah el-Ezdi'dir (öl. Ö. 341/952). Dil ve tarih konusunda da uzman olduğu öne

³ Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdi İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, thk. Seyyid İzzet Attâr (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988), 1/312-315; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh (Fettûh) b. Abdillâh Humeydi, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülâti'l-Endelüs*, (Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye, 1996), 282-284; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşi, *el-Beyânü'l-muğrib fi (ihtisâri) aḥbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, neşr. G. S. Colin ve Levi Provençal (Beyrut: Daru's-Sekâfe, 1983), 2/111.

⁴ Angel Gonzalez Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, çev. Hüseyin Mu'nis (Kahire: Merkezî's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1955), 193-196; Abdülvâhid Zennûn Tâhâ (Abdülvâhid Zennûn Tâhâ), *Neş'etü tedvîni't-târîhi'l-Arabî fi'l-Endelüs* (Bağdat: Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyye, 1424/1988), 7-10.

⁵ Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 195; Tâhâ, *Neş'etü tedvîni't-târîhi'l-Arabî fi'l-Endelüs*, 10.

⁶ Ebü Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdilâlâ es-Sadeff el-Mısrî, *Târîhu İbn Yûnus el-Mısrî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 2/241; Humeydi, *Cezvetü'l-muktebis*, 338; Ebü Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli'l-Endedüs* (Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Arabî, 1967), 458; Ebü Muhammed Bahâüddîn el-Kâsım b. Alf b. el-Hasen ed-Dimaşkı İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk* thk. Ömer b. Garâme (Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 61/213.

⁷ Tâhâ, *Neş'etü tedvîni't-târîhi'l-Arabî fi'l-Endelüs*, 11.

sürülen Hukeym'in⁸ Endülüs'e yerleşen Arap ve Berberi kabilelerinin nesep bilgisine dair *Ensâbu'l-Arab ve'l-Berber ed-dâhilîn ile'l-Endelüs* isminde bir eser yazdığı bildirilmiştir.⁹ Dönemin Endülüs'ünün demografik yapısıyla ilgili değerli bilgiler içerdiği tahmin edilen bu eser de günümüze ulaşmadığı gibi doğrudan Endülüs'ün fethiyle de alakası bulunmamaktadır.¹⁰ Dolayısıyla bu verileri dikkate aldığımızda İbnü'l-Kütüyye'nin ve onun Endülüs fethine dair eserinin önemi ortaya çıkmaktadır.

1. İbnü'l-Kütüyye'nin Hayatı

İbnü'l-Kütüyye'nin biyografisini yazanlar, bu konuda net bir malumat aktarmadıkları için doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun hicri 3. asrın son çeyreğinde ve miladi 9. asrın son yıllarında doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir.¹¹ Talebesi İbnü'l-Faradî, İbnü'l-Kütüyye'nin aslen İşbîliye'li olduğunu ifade etmektedir. Babasının o sıradaki vazifesi nedeniyle ailesi Kurtuba'da bulunduğu buraya doğmuş ve belli bir yaşa kadar da burada tahsiline devam etmiştir. Daha sonra da kendisi İşbîliye'ye geçip burada ilmi faaliyetlerini bir süre devam ettirdikten sonra tekrar Kurtuba'ya yerleşmiştir.¹²

İbnü'l-Kütüyye'nin asıl ismi Muhammed olup nesep silsilesi, b. Ömer b. Abdülazîz b. İbrahim el-Endelûsî el-İşbîlî el-Kurtubî şeklindedir. Künyesi, Ebû Bekr'dir. Arap dili ve grameri konusundaki üstünlüğünden ve şöhretinden dolayı "el-Lügavî", "en-Nahvî" nisbeleriyle anılmıştır.¹³ Soyu, baba tarafından Berberî asıllı Ömer b. Abdülazîz'in azatlı kölesi olan İshâ b. Müzâhim'den gelmektedir. Anne tarafından soyu ise Müslümanların

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Şıla*, thk. Abdüsselam el-Hirâs (Lübnan: Dâru'l-Fıkr, 1995), 2/233.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Saîd el-Evsî el-Ensârî el-Merrâküşî İbn Abdilmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile li kitabey el-Mevsil ve's-Şıla*, thk. İhsan Abbas (Tunus: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2021), 4/227.

¹⁰ İbn Abdilmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, 1/103.

¹¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm el-Endelûsî el-İşbîlî el-Kurtubî İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu ifitâhî'l-Endelüs*, thk. İbrâhîm Ebyârî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Endelüsiyye, 1989), Giriş, 7, 30; Fuat Günel, "İbnü'l-Kütüyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2000), 21/117-118.

¹² İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, 2/78; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm* (Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/311.

¹³ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ' (İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib, İrşâdü'l-elibbâ' ilâ ma'rifeti'l-üdebâ', Tabakâtü'l-üdebâ')*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 6/2592; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî et-Tilimsânî el-Fâsî, *Nefhu't-ţib min guşni'l-Endelüsi'r-rafiğ ve zikru vezrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Haţib*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1997), 4/25.

Endülüs'ü fethinden önce bu bölgeye hâkim olan ve bir Cermen topluluğu olan Gotlar'a dayanmaktadır. Bazı İslâmî kaynaklarda Gotların Hz. Nûh'un (a.s.) torunu Kût b. Hâm'dan geldiğine ve bu topluluğun Hz. İbrâhîm zamanından beri bu bölgede yaşadıklarına dair iddialar yer almaktadır.¹⁴

Kütiyye olarak meşhur olan ve son Vizigot krallarından Olmundo'nun (Ole Mundo) b. Gaytaşa'nın (Witiza) kızı Sâre, amcası Emîr Ertabâs (Artabos/Ardabast) tarafından haksızlığa uğramış, bu sebepten Endülüs'ten kaçıp Emevîler'in başkenti Dımaşk'a sığınmak zorunda kalmıştı. Sâre, dönemin Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'ten kendisine yapılan bu haksızlığın giderilmesini talep edince Halife onu, Ömer b. Abdülâzîz'in âzatlî kölesi olan İsâ b. Müzâhim ile evlendirerek Endülüs'e göndermiş ve babalarından miras kalan haklarının iadesini sağlamıştı. Uzun süre yaşadığı rivayet edilen ve hayatını İşbiliye'de sürdüren Sâre el-Kütiyye'nin soyu kendi adıyla anılmıştır. Bu yönüyle onun soyundan gelen ve müvelledûn¹⁵ sayılan Tarihçi İbnü'l-Kütiyye de ona izafeten bu nisbeyle meşhur olmuştur.¹⁶

İbnü'l-Kütiyye'nin, ilim ehli bir ailede yetiştiği anlaşılmaktadır. Babası, Ebû Hafs Ömer b. Abdülâziz dönemin önemli bir ilim ehli ve şairiydi. Bu özelliğinden dolayı halife Abdurrahman (en-Nasır) tarafından önce İstice'ye daha sonra da İşbiliye'ye kadı olarak atanmış ve bu dönemde toplam yedi buçuk yıl kadılık yapmıştır.¹⁷

İbnü'l-Kütiyye'nin uzun süre yaşadığı ve birçok ilim ehliyle irtibata geçtiği, uzun hayat sürdüğü için de birkaç neslin kendisinden istifade ettiği bilinmekle beraber onun hangi şehirde ne kadar süreyle kaldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁸ Hayatının büyük bir kısmını ilme adanmış İbnü'l-Kütiyye, 3 Rebiülevvel 367 (8 Kasım 977) senesinde Salı günü 79 yaşında vefat etmiş ve Çarşamba günü ikindi vakti Kurtuba'daki Ku-

¹⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2592-2594; İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Mahmud el-Arnâvut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 4/362.

¹⁵ "Endülüs'ü fetheden Arapların İspanya yerlisi kadınlarla evlenmeleri neticesinde meydana gelen melez ırka, başka bir görüş ise Endülüs'ün fethinden sonra yerli halktan Müslüman olan ve "mesâlime" (esâlîme) isimleriyle anılan ilk mühtedilerin çocuklarına müvelledûn demektir." bk. Mehmet Özdemir, "Müvelledûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/228-229.

¹⁶ İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhî'l-Endelüs*, 7, 30; Makkarî, *Nefhu't-tib*, 1/265-267; Günel, "İbnü'l-Kütiyye", 21/117-118.

¹⁷ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/145; Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzehb fi ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî (Kahire: Dâru't-Turâs, ts.), 1/176.

¹⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, eş-Şâfîî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Lübnan: el-Mektebtü'l-Asriyye, ts.), 1/198.

reş mezarlığına defedilmiştir.¹⁹ Onun yaşadığı süreyle ilgili anlatılanlara bakılırsa 82 yaş çok kısa bir süre gibi görünmektedir. Zira onun uzun süren hayatıyla ilgili anlatılan bilgilerin bir kısmı efsane tarzı hikâyelere dönüşecek kadar abartılarla doludur.²⁰

2. İlmî Şahsiyeti

2.1. Hocaları ve Faydalandığı İlim Adamları

İbnü'l-Kütüyye, Kutuba ve İşbiliye'de dönemin önemli ilim adamlarından faydalanmıştır. Kaynaklarda bahsi geçen hocaları şöyle sıralanabilir: Dil ve tarih konusunda uzman olan Tahir b. Abdülaziz (öl. 305/918), fakih ve hadisçi Abdullah b. Ebü'l-Velîd el-A'rac (öl. 309/922), Muhammed b. Abdülvehhab b. Muğîs (öl. ?), Endülüs tarihi konusunda uzman olan Muhammed b. Ömer b. Lübâbe (öl. 314/926), hadis ve fıkıh uzmanı Ömer b. Hafis b. Ebî Temmâm (öl. 316/928), meşhur hadisçi Bakî b. Mahled'in öğrencisi Esem b. Abdülaziz (öl. 319/931), hadisçi ve fıkıhçı Ahmed b. Hâlid (öl. 322/934), Muhammed b. Mişver, Muhammed b. Abdümelik b. Eymen (öl. 330/942), Bakî b. Mahled'in öğrencilerinden Abdullah b. Yûnus (öl. 330/942)²¹ hadis, fıkıh, dil ve nesep âlimi, tarihçi Kâsım b. Esbağ (öl. 340/951)²², Muhammed b. Ubeyd ez-Zebîdî, Ebû Abdillâh İbnü'l-Kavn, Hasan ez-Zebîdî, İbn Câbir ve Ali b. Ebî Şeybe (öl. 325/937). Ayrıca dönemin en önemli Arap dili ve lehçeleri uzmanı Ebû Alî el-Kâlî (öl. 356/967)²³, Ahmed b. Bişr İbnü'l-Eğbes (öl. 327/939)²⁴ ile İbn Fevk'ten de faydalandığı rivayet edilir. Bunların dışında ismi zikredilmeyen diğer çağdaşlarından da faydalanmıştır.²⁵

2.2. Talebeleri ve Kendisinden İstifade Edenler

İbnü'l-Kütüyye'nin çağdaşı olan ve daha sonra farklı ilim dallarında çok iyi yetişmiş birçok ilim adamı kendisinden çeşitli alanlarda faydalanmışlardır. Dönemin iyi bir dilcisi (nahivci), hattat, edip ve fakih olan Muhammed b. Eflah el-Biccânî (öl. 385/995)²⁶ kendisinden dil ve gramer öğrenmiştir. Ebû ManMuhammed b. Ebî Âmir İbnü'l-Kütüyye'den lügat

¹⁹ Süyûtî, *Buğye*, 1/198.

²⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4/363.

²¹ İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, 1/42, 105, 243, 261, 265, 366; 2/36, 52-53.

²² İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, 1/406-408; Mehmet Görmez, "Kâsım b. Asbağ", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/540-541.

²³ Cumhur Ersin Adıgüzel, "Endülüs'te Dil Çalışmalarının Kurucu İsmi: Ebû Alî el-Kâlî", *Istanbul Journal of Arabic Studies*, C: 2 Sayı: 1 (Haziran 2019), 3-22.

²⁴ İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, 1/44; Süyûtî, *Buğye*, 1/198.

²⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 2/217.

²⁶ İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, 2/101; Süyûtî, *Buğye*, 1/57.

konusunda istifade etmiştir. Kadı Ebu'l-Hazm Halef b. İsâ (öl. ?) onun ilminden faydalanmıştır.²⁷ Kurtuba ilim ehlerinden fıkıh, belge ve tarih konusunda uzman kabul edilen Ahmed b. Afîf Ebû Ömer (öl. 410/1020) kendisinden bu alanlarda faydalanmıştır. Tarih ve fıkıh konusunda öncü olan Kurtubalı âlim Ebû Eyyûb Süleyman b. Beytîr el-Kelbî (öl. 404/1014) çeşitli konularda kendisinden yararlanmıştır. Fıkıh, edebiyat ve dil konusunda uzman olan Muhammed b. Hasan ez-Zebîdî (öl. 379/990) ondan çeşitli konuları öğrenmiştir.²⁸ Hadis âlimi Ebu Amr el-Kustânî (öl. 431/1039)²⁹, İbnü'l-Arif olarak da meşhur olan dilci ve şair Hüseyin b. el-Velîd b. Nasr Ebü'l-Kâsım (öl. 390/1000), İbnü'l-Kütüyye'den Arap dilinin inceliklerini öğrenmiş ve bu alanda çeşitli eserler/şerhler kaleme almıştır.³⁰ Arap dili uzmanı olan ve daha sonra tıpla da ilgilenen İbnü'l-Haddâd olarak da bilinen Saîd b. Muhammed el-Maâfirî Ebû Osman el-Kurtubî (öl. 365/975) de İbnü'l-Kütüyye'den istifade etmiştir.³¹

Çeşitli ilim dallarında yetkin olan İbnü'l-Kütüyye'nin, yaşadığı dönemde farklı kategorilerde birçok insanın kendisinden istifade ettiği bilinmektedir. Uzun süre yaşadığı bilinen İbnü'l-Kütüyye'den dönemin devlet adamları, onların çocukları, kadılar ve genç-ihthiyar birkaç nesil istifade etmiştir.³²

2.3. İbnü'l-Kütüyye'nin İlgilendiği İlim Dalları ve Endülüs Tarihi ile Alakası

Farklı bilim dallarında bilgi sahibi olan İbnü'l-Kütüyye'nin asıl uzmanlık alanı dil ve edebiyattır. Endülüs'ün vali, muhaddis, fakih, edip ve şairlerine dair eser yazan Humeydî (öl. 488/1095), İbnü'l-Kütüyye'nin Arap dili konusunda imam olduğunu ve bu alanda fiillerle ilgili benzersiz bir eseri yazdığını, önemli ilim adamlarından faydalandığını ve birçok ilim adamının kendisinden faydalandığını kaydetmiştir.³³ Ahmed b. Yahya ed-Dabbî (öl. 599/1203) onun Arapçanın öncüsü olduğunu ifade etmiştir.³⁴ İbnü'l-Kıftî (öl. 646/1248), onu Endülüs'ün Arap dilinin ve şiirinin öncüsü olarak zikretmiş ve bu konuda eşsiz eserler yazdığını ifade etmiştir.³⁵

²⁷ Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 112.

²⁸ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1/176, 376; 2/219-220.

²⁹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/155; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *el-İber fi haberî men ğaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, ts.), 2/265.

³⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 3/1164.

³¹ İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâ'l-Endelüs*, 1/203; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 3/1374.

³² İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/218; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/198.

³³ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 76.

³⁴ Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 112.

³⁵ Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, *İnbâhü'r-*

İbnü'l-Kütüyye, Arapça dil bilgisi konusunda döneminin otoritesi olarak kabul edilmiş, şiir, edebiyat ve tarih konusunda da üstünlüğü tescil edilmiştir. Hadis ve fıkıh konusunda da iyi seviyede bilgi sahibi olmasına rağmen bu konuda bir usulü olmadığı ve daha çok ezberden manayla rivayetler aktardığı için eleştirilmiştir.³⁶

İbnü'l-Kütüyye'nin, Endülüs tarihini, Endülüs devlet adamlarının, ilim adamlarının ve şairlerinin biyografilerini iyi bildiği ve bu bilgileri çoğu zaman ezberinden aktardığı kaydedilmektedir. Onun bu konuda *Târîhu'l-Endelüs* isminde bir eserin yanında başka eserlerinin de olduğu³⁷, ancak onun asıl uzmanlık alanının dil ve gramer olduğu bildirilmiştir. Halife el-Müstansır Hakem b. Abdurrahman, dönemin en önemli ilim adamlarından Ebû Alî el-Kâlfî'ye Endülüs'te Arapça konusunda kimin üstün olduğunu sorması üzerine Ebû Ali, tereddütsüz bir şekilde İbnü'l-Kütüyye olduğunu ifade etmiştir.³⁸ Zehebî de onun dil ve gramer konusunda öncülük yaptığını bildirmiş, tarihi ve biyografiyi iyi bildiğini, fıkıh ve hadis alanlarında birçok eserinin olduğunu ve züht sahibi bir zat olduğunu aktarmıştır.³⁹

Murtazâ ez-Zebîdî (öl. 1205/1791), Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-muhîd* adlı Arapça sözlüğüne yazdığı *Tâcu'l-arûs* isimli şerhinde İbnü'l-Kütüyye'nin eserlerinden Arapça anlam, imlâ, kelime şekilleri ve gramer yapısıyla ilgili onlarca örnek nakletmiş ve onu referans göstermiştir.⁴⁰ Bu durum, onun Arap dili konusundaki otoritesini ve dile olan hâkimiyetini göstermektedir. Ayrıca Zebîdî, onu Arap dilinin imamları arasında zikretmiş Arap dili ile ilgili yazdığı *Kitabu'l-ef'al* isimli eserinden takdirle bahsetmiştir.⁴¹

İbnü'l-Kütüyye'den söz eden kaynaklar, onu kendi döneminde Arapçayı en iyi bilen, fıkıh, hadis, rivayet, anekdot konusunda mahir ve hadis alanında otorite sahibi olan bir ilim adamı olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca ibadet ehli ve takva sahibi örnek bir şahsiyet olduğu kaydedilmiştir.⁴²

İbn Abdurrauf, onun dönemin Endülüs fakihlerinden biri olduğunu,

ruvât alâ enbâhi'n-nühât, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1982) 3/178.

³⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2592; Makkarî, *Nefhu't-ţîb*, 4/25; Zehebî, *el-İber*, 2/127; Heyet, *Mûcezu Dâireti'l-maârifî'l-İslâmiyye* (Merkezü'ş-Şârîka, 1998), 23/7290.

³⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2592; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzzeb*, 2/218; Makkarî, *Nefhu't-ţîb*, 4/25.

³⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2592.

³⁹ Zehebî, *el-İber*, 2/127.

⁴⁰ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, (Dâru'l-Hidâye, ts.), 1/127; 7/195; 39/282; 40/262.

⁴¹ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 20/58.

⁴² İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzzeb*, 2/217.

önemli bir edebiyatçı, Arapçaya hâkim, dilin incelikleri konusunda uzman, doğru ve anlaşılır kelime kullanan iyi bir şair olduğunu vurgulamıştır. İbnü'l-Kütüyye'nin Arap dili ve grameri konusunda döneminde kendisine denk kimse yoktu. Bu alanda ilk sayılabilecek eserler yazmıştır. *Kitâbu tesârîfi'l-ef'âl*, *Kitabu'l-maksûr ve'l-memdûd*, *Şerhu risâleti edebi'l-küttâb* ve bunların dışında da eserleri vardır. Endülüs tarihi ve Endülüs yöneticilerinin biyografisi hakkında bilgi sahibiydi. Endülüs tarihine dair güzel bir eseri vardır.⁴³

İbn Hacer, onu *Kitâbu'l-ef'âl* eserinin yazarı olarak tanıtmış ve diğer eserlerinden söz etmemiştir. Ancak o, İbnü'l-Kütüyye'nin Arap dili ve edebiyatı konusunda döneminin ey iyisi olarak sanat ve edebiyatta ileri seviyede olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴

İbnü'l-Kütüyye ile ilgili sıkça vurgulanan bir diğer özelliği de onun şairliğidir. Yakût el-Hamevî (öl. 626/1229), *Mu'cemü'l-üdebâ'* isimli eserinde onun şiirlerinden bazı örnekler aktarmıştır.⁴⁵ Seâlibî (öl. 429/1038), onun Arap dilindeki üstünlüğünden, şairlik ve tarihçiliğinden bahsederek şiirlerinden örnekler vermiştir.⁴⁶ İbnü'l-Kütüyye'den bahseden bütün kaynaklar onun Arap dilindeki üstünlüğü, edebiyat ve şiirdeki ustalığı konusunda hem fikirdirler. İbnü'l-Kütüyye'nin yazdığı şiirler, sade, açık tabiat güzelliklerini, baharın coşkusu ve doğa tasvirlerini ihtiva eder. Örneğin:

“*Toprak güldü ve (baharın) müjdesi sana göründü
Bıyıkları terledi, yanakları tazelandı
Bahçeleri ötmeye başladı, bitkileri birbirine sarıldı
Işıkları ve meyveleri güzel kokular yaydı.*”⁴⁷

Şair Yahya b. Hüzeyl et-Teymî (öl. ?), İbnü'l-Kütüyye ile ilgili bir anısını şöyle aktarır: Hüzeylî, bir gün Kurtuba'da dağın eteğinde bulunan bahçesine giderken İbnü'l-Kütüyye ile karşılaşır ve kendisine şöyle hitapta bulunur:

“*Nereden geldin ey benzeri bulunmayan
Ve ey etrafında dünyanın döndüğü güneş (nereden geldin)?
İbnü'l-Kütüyye gülümseyerek ona şöyle cevap verir:*

⁴³ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/218.

⁴⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Dâru'l-Beşâir, 2002.), 7/412.

⁴⁵ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2594.

⁴⁶ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-âşr*, thk. Müfid Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 2/84-85.

⁴⁷ Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillâh b. Hâkân b. Abdillâh el-Kaysî el-İşbîlî, *Matmahu'l-enfus ve mesrahu't-te'ennüs fi mülehi ehli'l-Endelüs*, thk. Muhammed Ali Şevâbike (Müessesü'r-Risâle, 1403/1983), 288.

*Yalnız kalıp ibadet edenlerin hoşuna gittiği bir evden
İçinde kötüler olsa da kusurlarını gizleyen bir mekândan (geldim).⁴⁸*

Şiirlerinin muhtevası çoğunlukla doğa güzellikleri ve tabiat tasvirleriyle ilgilidir. Teşbihlerindeki güzellik, kelime seçimindeki titizlik, anlam berraklığı ve örgü mükemmelliği şiirlerinin en belirgin özellikleridir. Ancak maharetli bir şair ve usta bir edip olduğu halde İbnü'l-Kütiyye'nin, zühd ve takvâ hayatıyla bağdaştıramadığı için yaşı ilerleyince şiir yazmayı bıraktığı ifade edilmektedir.⁴⁹ İbnü'l-İmâd, İbnü'l-Kütiyye'nin, kaliteli şiirler yazdığını, doğru ve açık anlamlı kelimeleri kullandığını, şiir kurgularının çok güzel olduğunu ancak züht ve takvası sebebiyle bir süre sonra şiir yazmaktan vazgeçtiğini ve ileriki yaşında münzevi bir hayatı tercih edip bağ ve bahçeyle ilgilendiğini ifade eder.⁵⁰

3. İbnü'l-Kütiyye'nin Eserleri

Kaynaklarda, İbnü'l-Kütiyye'nin üçü telif bir tanesi de şerh olmak üzere toplam dört adet eserinden bahsedilmektedir. Telif olan eserlerinden ikisi *el-Ef'âl* (*Teşârifü'l-ef'âl*), *el-Mağşûr ve'l-memdüd* sarf ile ilgilidir. Diğer telif eseri olan *Târîhu iftitâhi'l-Endülüs* Endülüs tarihine dairdir. Ancak bu eserin kendisine ait olup olmadığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. İleride bu konu ayrıca ele alınacaktır. İbnü'l-Kütiyye'nin şerh olarak yazdığı *Şerhu edebi'l-kâtib* veya *Şerhu edebi'l-küttâb* isimli eseri ise günümüze ulaşmadığından ve aynı isimle birçok kitap bulunduğundan tam olarak hangi esere şerh olarak yazdığı anlaşılmamaktadır.⁵¹ Bilinen eserleri ve mahiyetleri şöyledir:

***el-Ef'âl* (*Teşârifü'l-ef'âl*):** İbnü'l-Kütiyye'nin günümüze kadar ulaşmış ve kendisine ait olduğu konusunda kesin bilgi bulunan tek eseridir. Zira diğer eserlerinden iki tanesi (*el-Mağşûr ve'l-memdüd* ve *Şerhu edebi'l-kâtib*) günümüze kadar ulaşmamıştır. Tarihle ilgili olan eseri ise aidiyeti konusunda tartışma yaşanmıştır.⁵² Arap dili morfolojisi (sarf) konusunu işleyen ve özellikle fiilleri müstakil olarak ele alan en eski ve en önemli eserlerden biridir. İbnü'l-İmâd, bu eseriyle alana ilk kapıyı açan kişinin İbnü'l-Kütiyye olduğunu ancak İbnü'l-Kattâ'nın (öl. 515/1121) yazdığı eserin onun eksikliklerini giderme anlamında daha üstün olduğunu ifade

⁴⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2593; Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfî el-Yemenî, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 2/293; Makkarî, *Nefhu't-ţib*, 3/73-74.

⁴⁹ Günel, "İbnü'l-Kütiyye", 21/117-118.

⁵⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 4/363.

⁵¹ İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, Giriş, 18.

⁵² el-Halef, *Nüzumu hukmi'l-Emeviyyîn*, 1/18.

etmiştir.⁵³ Arap dilindeki fiillerin masdarlarıyla birlikte sistematik bir şekilde ele alındığı ilk eser olma özelliğinden dolayı kendisinden sonra gelenler onun bu sistemini takip etmişlerdir.⁵⁴ İbnü'l-Kütiyye'nin talebelerinden İbnü'l-Haddâd Saîd b. Muhammed el-Meâfirî, eserde eksik kalan fiil kalıplarını da ekleyerek yeni bir eser yazmıştır. İbn Tarîf (öl.?), onun *Kitâbu'l-ef'âl*'ine eklemeler yapmıştır.⁵⁵ *Keşfu'z-zunûn*'da Ebû Osman Saîd b. Muhammed es-Sarakustî'nin *el-Ef'al* kitabına ilaveler yaptığını ve alfabetik sıraya göre 2753 fiilin yapısından bahsettiğini ifade edilir.⁵⁶ İbn Hallikân, İbnü'l-Kütiyye'nin *Kitâbu teşâri'î'l-ef'âl*'i bu alanda yazılan ilk eser olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷

Süleymaniye Murad Molla koleksiyonunda 1790 numaralı demirbaşla kayıtlı bir yazması bulunan bu eserle ilgili ilk çalışmayı Ignazio Guidi yapmış ve *il Libro dei verbi di Ibn al Kutıyyah* ismiyle (Leiden 1894) yayınlamıştır. Kitabın tahkikli neşrini ise Ali Fûde gerçekleştirmiştir (Kahire 1952, 1993).⁵⁸

el-Makşûr ve'l-memdûd: Kaynaklarda isminden bahsedildiği halde günümüze kadar ulaşmadığından bu eserin içeriği hakkında kesin bir fikir sahibi değiliz. Bu eserle ilgili “bu alanda kendisinden önce yazılan bütün kitaplardan üstündür ve kendisinden sonra da benzeri olmamıştır”⁵⁹ mübalağalı ifadeler eserin hangi özelliğinden dolayı söylendiği bilinmemektedir. Zira bu alanda Ferrâ (öl. 207/822) (aynı isimle eser yazmıştır)⁶⁰, Asmaî (öl. 216/831), el-Yezîdî (öl. 237/851), Müberred (öl. 286/900), Zeccâc (öl. 311/923), İbn Düreyd (öl. 321/933) (aynı isimle manzum bir eser yazmıştır)⁶¹ diğerleri gibi alanın önemli isimleri kendisinden önce yaşamış, bu alanda eserler yazmış ve hatta bazıları aynı isimle eser yazmışlardır. Aynı şekilde kendisinden sonra da bu alanın büyükleri olarak kabul edilen İbn Hâlevyeh (öl.370/980), Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987), İbn Cinnî (öl. 392/1002) ve İbn Mâlik et-Tâî (öl. 672/1274) gibi birçok ilim ada-

⁵³ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4/363; 6/74; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/311.

⁵⁴ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4/363.

⁵⁵ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 76; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 539.

⁵⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esmâi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1/81.

⁵⁷ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sadır, 1971), 4/368-369.

⁵⁸ İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, Giriş, 15; Günel, “İbnü'l-Kütiyye”, 21/117-118.

⁵⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/368; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4/363.

⁶⁰ Zülfikar Tüccar, “Ferrâ Yahya b. Ziyâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/406-408.

⁶¹ Nasuhi Ünal Karaarslan, “İbn Düreyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/216-219.

mı alana dair eserler vermişlerdir. Dolayısıyla yapılan mukayesenin neye göre yapıldığı anlaşılmemaktadır.⁶²

Şerhu sadri Edebi'l-küttâb: Günümüze ulaşmayan bu eserle ilgili bazı kaynaklarda açıklamalar bulunmaktadır. Hicri 6. yüzyılda Endülüs'te yaşamış olan âlim İbn Beşkuvâl (578/1183), İbn Kütüyye'nin bu eserinin İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib* adlı eserine yazılmış bir şerhi olduğunu vurgulamıştır.⁶³ Ayrıca bu eserin bir muhtasarının bulunduğu ve müellifin talebesi Ebü'l-Velîd Yûnus b. Abdullah b. Muğîs tarafından rivayet edildiği bildirilmektedir.⁶⁴

Târîhu iftitâhi'l-Endelüs: İsminden de anlaşılacağı üzere bu eser Endülüs'ün fethine ve tarihine dairdir. İbnü'l-Kütüyye bu eserde, Endülüs'ün fethini ve hicri üçüncü asrın sonuna kadar meydana gelen olayları dağınık bir şekilde ele almıştır.⁶⁵

Bu eserin çeşitli kütüphanelerde birden fazla nüshaları bulunmaktadır. Eserin Paris yazmalarda 1867, Leiden yazmalarda 996, Münih yazmalarda 987, Kahire yazmalarda 2837 demirbaş numaralarıyla kayıtlı birer nüshası yer almaktadır.⁶⁶ Ayrıca Batı dünyasında farklı tarihlerde birden fazla baskısı da yapılmıştır. Eserle ilk ilgilenen kişi Fransız müsteşrik Jacques Auguste Cherbonneau olmuştur. Cherbonneau, önce eserin Hakem b. Hişâm dönemi olaylarını kapsayan bölümünü *Histoire du règne d'Elhakem fils de Hicham* ismiyle yayınlamıştır. Daha sonra da kitabın tamamını Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır. Julián Ribera y Tarrago ise önce eserin metnini 1868'de, sonra İspanyolca çevirisini 1926'da Madrid'de neşretmiştir. Houdas, kitabın bu neşrine dayanan metniyle beraber Fransızca tercümesini 1889'da Paris'te yayımlamıştır.⁶⁷

Eser, İslâm dünyasında da birkaç defa neşredilmiştir. Mısır'da Matabaatü't-Tevfik tarafından tarihsiz olarak basılmıştır. Diğer bir baskısı ise İbrâhim el-Ebyârî'nin tahkikiyle 1982 tarihinde Kahire'de yapılmıştır. Bir baskısı da İsmâil el-Arabî'nin talik ve tahkikiyle Cezayir'de 1989'da el-Müessesetü'l-vataniyye tarafından neşredilmiştir. Paris ve Madrid yaz-

⁶² İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, Giriş, 15-17.

⁶³ Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşkuvâl el-Hazrecî el-Ensârî el-Endelüsî, *es-Sıla fi târihi e'immeti'l-Endelüs* (Mektebetü'l-Hancî, 1955), 1/137

⁶⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a' yân*, 4/368; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4/363; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 2/218; Günel, "İbnü'l-Kütüyye", 21/117-118.

⁶⁵ Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 210; el-Halef, *Nüzumu hukmi'l-Emeviyyîn*, 1/18; Günel, "İbnü'l-Kütüyye", 21/117-118.

⁶⁶ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, Giriş, 26.

⁶⁷ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, Giriş, 26; Heyet, *Mücezu dâireti'l-maârifî'l-İslâmiyye*, 21/6630; Yusuf b. İlyân b. Musa b. Serkîs, *Mu' cemu'l-matbûâtî'l-Arabiyye*, (Mısır: Matbaatü Serkîs, 1346/1928), 1/220; Günel, "İbnü'l-Kütüyye", 21/117-118.

malarıyla karşılaştırmalı diğer bir baskısı ise Abdullah Üneys et-Tabbâ' ile Ömer Faruk et-Tabbâ' tarafından 1994'te Beyrut'ta neşredilmiştir.⁶⁸

E. Fagnan aralarında İbnü'l-Kütüyye'nin *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs* isimli eserinin de bulunduğu Mağrip ve Endülüs tarihiyle ilgili eserleri bir araya getirerek çevirilerini yapmış ve *Extraits inedits relotif au maghreb* ismiyle 1924 tarihinde Cezayir'de yayınlamıştır.⁶⁹

4. Endülüs Tarihine Dair Yazdığı *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs* İsimli Eserin İbnü'l-Kütüyye'ye Aidiyeti Meselesi ve Bu Eserin İçeriği

4.1. Eserin İbnü'l-Kütüyye'ye Aidiyeti Meselesi

İbn Kütüyye'nin Endülüs tarihi ile ilgili bilgisinden ve bu konudaki uzmanlığından şüphe duyulmadığı halde bu eserinin ona ait olup olmadığı konusunda tartışmalar yaşanmıştır.⁷⁰ Bazı araştırmacılar, bu eserin İbnü'l-Kütüyye'ye olan aidiyetini şüpheyle karşılamışlardır. Gerekçe olarak da eserdeki anlatım tarzında bulunan ve çoğunlukla “Şeyhimiz Ebû Bekr şöyle dedi veya İbnü'l-Kütüyye şöyle dedi” gibi ifadelerin bulunmasını öne sürmüşlerdir. Ayrıca eserde İbnü'l-Kütüyye'den bahsedilirken kendi kendini veya sülalesini anlatan biri olarak değil de başkası tarafından aktarılan üçüncü şahıs ifadesiyle sunulmuştur.⁷¹ Eseri İspanyolcaya çeviren Ribera, açıkça bu kanaatini belirtmiş ve şu anda bu haliyle elimizde bulunan bu eserin bizzat İbnü'l-Kütüyye tarafından değil de kendisinden nakilde bulunan ve alana ilgi duyan öğrencilerinden biri tarafından yazılmış olabileceğini iddia etmiştir.⁷² Talebesi ve aynı zamanda hayatının en yakın şahidi olan İbnü'l-Faradî'nin *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs* isimli eserinde İbnü'l-Kütüyye'den bahsederken böyle bir eserden söz etmemesi ise bu iddiayı öne sürenlerin görüşünü kuvvetlendirmiş gibi gözükse de⁷³ esasen İbnü'l-Faradî, onun Arap dili alanında yazmış olduğu eserlerini sıraladıktan sonra bunların haricinde başka eserlerinin de olduğunu ifade etmesi de bu eserin varlığına bir işaret olabilmektedir. Ayrıca İbnü'l-Faradî'ye göre Endülüs tarihi ile ilgili bilgilerin, esasen İbnü'l-Kütüyye'nin kendi kanaati ve kendi bilgileri olup bunları bizzat öğrencilerine ezberden irticalen yazdırmıştır. Onun bu bilgileri ezberden aktarması kitabın varlığına da bir engel teşkil etmemektedir.⁷⁴

⁶⁸ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 32.

⁶⁹ *Mücezu dâireti'l-maârifil-İslâmiyye*, 31/9695.

⁷⁰ el-Halef, *Nüzumu hukmi'l-Emeviyyin*, 1/18; Günel, “İbnü'l-Kütüyye”, 21/117-118.

⁷¹ Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüs*, 203. İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 32.

⁷² Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüs*, 203.

⁷³ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, 2/78; el-Halef, *Nüzumu hukmi'l-Emeviyyin*, 1/16-17; Günel, “İbnü'l-Kütüyye”, 21/117-118.

⁷⁴ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, 2/79; Mehmet Özdemir, “Müvelledün'un Endülüs Eme-

İbnü'l-İmâd, Arap dili konusundaki eserlerini zikrettiği halde tarihe dair bir eserinden söz etmemiş ve bu konudaki bilgisinin ezbere dayalı olduğunu vurgulamıştır. Ancak İbnü'l-İmâd, onun Endülüs tarihini bildiğini, yöneticilerin, ilim adamlarının ve şairlerini biyografisine meraklı olduğunu hatırlatmıştır.⁷⁵

İbn Ferhûn, İbnü'l-Kütüyye'nin *Kitâbu tesârîfi'l-ef' 'al, Kitabu'l-maksûr ve'l-memdûd, Şerhu risâleti edebi'l-küttâb* isimli eserlerini saydıktan sonra bunların dışında da eserleri olduğunu ve onun Endülüs tarihi ile Endülüs yöneticilerinin biyografisi hakkında bilgi sahibi olduğunu, Endülüs tarihine dair güzel bir eserin bulunduğunu ifade etmiştir.⁷⁶

Makkarî de onun Arap dili ile alakalı eserlerinden bahsettiği halde Endülüs tarihine dair yazdığı bir eserinden söz etmemiştir.⁷⁷ İşin ilginç tarafı Endülüs tarihine dair yazılan en kapsamlı eser olan Makkarî'nin eserindeki bu dönemle ilgili bilgilerin çoğu İbnü'l-Kütüyye'deki bilgilerle örtüşmektedir ve sanki bilgilerin önemli bir kısmı buradan aktarılmış gibi görünmektedir.⁷⁸

İbn Hacer de onu *Kitâbu'l-ef' 'âl* eserinin yazarı olarak tanıtır ve diğer eserlerinden söz etmez. Arap dili ve edebiyatı konusunda döneminin ey iyisi olduğunu sanat ve edebiyatta ileri seviyede olduğunu ifade eder.⁷⁹

Kâtib Çelebi, *el-Ef' 'âl ve tesârîfuha* ve *Kitâbu'l-maksûr ve'l-memdûd* isimli iki eserinden bahsetmiştir. Diğer eserleri hakkında bir fikir beyan etmemiştir.⁸⁰

Hediyetü'l-arifîn yazarı ise ona ait dört eserin ismini sıralamış ve *Târîhu'l-Endelüs* isimli eserini ilk sıraya koymuştur.⁸¹

Ancak bu iddia sahipleri bir taraftan bu eserin İbnü'l-Kütüyye'ye aidiyetini tartışırken diğer taraftan da onun Endülüs'ün tarihi ve Endülüs'te idarede bulunan emirlerinin hayatı hakkındaki engin bilgisinden kuşku duymamışlardır. Daha da önemlisi bu iddia sahipleri de dâhil Endülüs tarihi konusunda eser yazan bütün müellifler istisnasız kendi eserlerinde İbnü'l-Kütüyye'yi referans göstermişlerdir. Esasında İbnü'l-Faradî, hocasının Endülüs tarihi konusundaki bilgisini ve başarısını açıkça ifade etmiştir.⁸²

vileri Döneminde Kültürel Hayattaki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34/1, (1993), 195-196.

⁷⁵ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 4/362-363.

⁷⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 2/218.

⁷⁷ Makkarî, *Nefhu't-îb*, 3/171; 4/25.

⁷⁸ Makkarî, *Nefhu't-îb*, 1/240, 265, 266, 267, 281, 337, 347, 352; 2/639; 3/15, 27.

⁷⁹ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 7/412.

⁸⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/48; 1/81; 2/1461.

⁸¹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âssârü'l-musannifîn* (İstanbul: 1955), 2/49.

⁸² İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, 2/78.

Ancak onun, bu konuda kendisine ait herhangi bir eser ismini zikretmemesi araştırmacıları bu tartışmanın içine sürüklemiştir. Biyografi ve tabakât alanında yazılan ve İbnü'l-Kütüyye'nin hayatını konu alan klasik kaynakların önemli bir kısmında ise eserleri arasında bu kitabına da yer verilmiş ve bu eserin ona aidiyeti konusunda tartışma yapılmamıştır.⁸³ Her hâlükârda eserdeki bu bilgilerin İbnü'l-Kütüyye aracılığıyla tasnif edildiği bilinen bir hakikattir. Dolayısıyla ister hayattayken kendisi yazmış veya yazdırmış olsun isterse vefatından sonra bir talebesi tarafından derlenmiş olsun eserin onun ismiyle anılması gayet fîsâbetli olmuştur.⁸⁴ Ziriklî, İbnü'l-Kütüyye'yi döneminin dil ve edebiyatını en iyi bilen tarihçisi olarak ifade etmiş ve bu eserini *Târîhu fethi'l-Endelüs* ismiyle zikretmiştir.⁸⁵

4.2. Eserin Endülüs Tarihi Açısından Önemi ve Eserin İçeriği

4.2.1. Eserin Endülüs Tarihi Açısından Önemi

İbnü'l-Kütüyye'nin *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs* isimli eserinde Müslümanların Endülüs'ü fethetmelerinden (92/711) itibaren Emîr Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman döneminin (888-912) sonlarına kadar cereyan eden birbirinden bağımsız çeşitli olaylar genel olarak tarih verilmeden ve özet bir şekilde ele alınmıştır.⁸⁶ Doğrudan Endülüs'ün fethini ve tarihini konu alan bir kaynak olması hasebiyle büyük öneme sahiptir. Benzer konuları işleyen bir başka eser olan *Ahbâr mecmû'a* isimli kitap, yazarı belli olmadığı, Emevi taraftarlığına fazlaca meyil gösterdiği için ve hangi tarihte yazıldığı bilinmediği için bununla kıyaslanması mümkün değildir. Bu özelliğinden dolayı İbnü'l-Kütüyye'nin bu eseri, kendisinden önce yazılan fakat birçok yönüyle eksik olan eserlere ait boşluğu önemli ölçüde doldurmuştur.⁸⁷ Bu nedenle Endülüs tarihçileri sıralanırken İbnü'l-Kütüyye ve onun bu eseri ilk sırada yer alır.⁸⁸

Ayrıca İbnü'l-Kütüyye'nin *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs* isimli eseri, Endülüs tarihi yazıcılığındaki ilk önemli girişim olması bakımından bu esere itimat etmeyi gerektirir. Aynı şekilde yazarın her yönüyle bu topluma mensup bir fert olması, Endülüs toplumunun tabiatı ve teşekkülüyle ilgili hususlara yer vermiş olması ve fetihden itibaren hicri üçüncü, miladi dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar Endülüs'te meydana gelen olayların gerçekçi bir

⁸³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a' 'yân*, 4/368; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4/363; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 1/137; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'* 6/2592-2594.

⁸⁴ Mehmet Özdemir, "Endülüs Tarihi'nin Mevcut Kaynakları Üzerine (I)", *İstem*, 7/14, (2019), 13.

⁸⁵ Ziriklî, *el-A'âm*, 6/311.

⁸⁶ el-Halef, *Nüzumu hukmi'l-Emevîyyîn*, 1/18; Günel, "İbnü'l-Kütüyye", 21/117-118.

⁸⁷ Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 202.

⁸⁸ *Mûcezu dâireti'l-maârifî'l-İslâmiyye*, 22/6913.

portresini takdim etmeye gayret göstermesi gibi nedenler, eseri ayrıcalıklı bir konuma sahip kılmıştır.⁸⁹

Dikkatle incelendiğinde İbnü'l-Kütüyye'nin eserinin muhtevası onun tabiatı ve psikolojisi ile son derece tutarlılık arz ettiği görülmektedir. Kendisi yumuşak huylu bir kişiliğe sahip olması itibariyle tabiatı gereği herhangi bir gruba meyli söz konusu değildi. Baba tarafından Emevilerin mevalisi olması hasebiyle eserindeki Musa ile Lüzrik (Rodrigo) ve Benî Ümeyye hakkındaki bilgileri *Aḥbâr mecmû'a* isimli eserle uyum arz ettiği görülmektedir. Ancak onun Sare el-Kûtüyye'ye mensup olması yönüyle de rivayetlerinde Endülüslü olma kimliğini yansıtmamasına sebep olduğu göze çarpmaktadır. Esas itibariyle eser bu yönüyle çok büyük önem arz etmektedir. Zira çeşitli milletlerin farklı dinlere mensup olduğu bir ülkenin tarihini –özellikle bu unsurlara riayet edilerek- anlatılması son derece önemlidir. Denilebilir ki İbnü'l-Kütüyye haricinde bu konuda yazan çoğu tarihçiler meselenin bu yönünü ihmal etmişlerdir. Bununla birlikte eserde o dönemde Endülüs'te Müslümanlarla beraber yaşamakta olan Yahudi ve bazı Hıristiyan grupların bilgisinin yer almaması ise bir eksikliktir. Şayet İbnü'l-Kütüyye, bu unsurları da dikkate almış olsaydı Endülüs'teki İslâm toplumunun portresi tamamlanmış olacaktı.⁹⁰

4.2.2. Eserin İçeriği

Eserin elimizdeki nüshasında –ki muhtemelen sonradan oluşturulmuştur- bazı ana başlıklar tanzim edilmiş ve bu başlıkların altına/aralarına çeşitli konular serpiştirilmiştir. Ana başlıklar ise şu şekilde sıralanmıştır: Hakem b. Hişâm haberleri⁹¹, Hakem'in faziletleri⁹², Abdurrahman b. Hakem haberleri⁹³, Emir Muhammed'in güzel davranışları⁹⁴, İsa b. Şehîd haberleri⁹⁵, Emir Muhammed'in bazı davranışları⁹⁶, Musa b. Musa haberleri⁹⁷, Münzir b. Muhammed'in emirliği⁹⁸, Abdullah b. Muhammed'in emirliği⁹⁹, Abdullah b. Muhammed'in Tüdmir'e hâkim olan Deysim b. İshak'la mücadelesi.¹⁰⁰

⁸⁹ Tâhâ, *Neş'etü tedvini't-târîhi'l-Arabî fi'l-Endelüs*, 7-10.

⁹⁰ Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 203-204.

⁹¹ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 64.

⁹² İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 70.

⁹³ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 75.

⁹⁴ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 86.

⁹⁵ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 106.

⁹⁶ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 108.

⁹⁷ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 111.

⁹⁸ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 113.

⁹⁹ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 115.

¹⁰⁰ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 119.

Eserdeki bilgiler, klasik rivayet geleneğiyle bir araya getirilmiş ve çoğunlukla senetler birleştirilerek/telifik yapılarak aktarılmıştır. Ayrıca eserin çeşitli yerlerinde bu bilgilerin daha önce Abdülmelik b. Habîb, Temmâm b. Alkame ve konuyla ilgili eser yazmış olan diğer bazı âlimlerden aktarıldığı ifade edilmiştir.¹⁰¹ Bazı yerlerde ise Mâlikî ilim adamı İbn Lübâbe'nin (öl. 330/942) bu bilgileri hocalarından aktardığı söylenmiştir.¹⁰² Ayrıca eserdeki bazı bilgilerin de İbn Vaddâh'tan (öl. 287/900) rivayet edildiği bildirilmektedir.¹⁰³ Bazen de isim verilmeden meçhul fiil kipiyle veya işbîliyeteli bazı ilim ehlerinden rivayet edildiği ifade edilmiştir.¹⁰⁴ Böylece İbnü'l-Kütüyye, eserinde aktardığı bilgilerin kaynakları hakkında bazı ipuçları vermiş ve özellikle yazılı kaynak olarak Abdülmelik b. Habîb ile Temmâm b. Alkame'nin (öl. 283/896) eserlerine vurgu yapmıştır.¹⁰⁵ Ancak Abdülmelik b. Habîb'in eseri günümüze ulaşsa da Endülüs Emevileri veziri olarak bilinen Temmâm b. Alkame'nin *Urcûze*'sinden söz edilse de bu eser günümüze ulaşmamıştır.¹⁰⁶

İbnü'l-Kütüyye'nin eseri muhteva bakımından oldukça çeşitlilik arz etmektedir. Eserde Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethedilmeden önceki sosyal ve politik durumu, buradaki son yönetici ve ailesi hakkında bilgi verilmiş, Tarık ile Musa'yı Endülüs'ün fethine sürükleyen sebepler sıralanmıştır. Daha sonra fetih süreci detaylı bir şekilde ele alınarak bazı efsane tarzı olaylara da yer verilmiştir.¹⁰⁷

İbnü'l-Kütüyye'nin bu eserinde fetih sonrası Endülüs'ün erken dönem olayları hakkında önemli bilgiler yer almaktadır.¹⁰⁸ Mesela Velid b. Abdülmelik'in elçisinin hicri 95 senesinde Endülüs'e gelerek Musa b. Nusayr ile Tarık b. Ziyad'ı buradan çıkardığı, buraya yönetici olarak Musa'nın oğlu Abdülaziz'i bıraktığı ve merkez olarak da İşbîliye şehrini seçtiği kaydedilmektedir. Burası büyük bir nehir kenarında kurulmuş korunaklı bir şehirdi. Elçi Müslümanların güvenliği için gemilerin de her zaman hazırda bulunacağı ve Endülüs'ün kapısı olacağı bir yer tercih etmişti.¹⁰⁹ Ayrıca eserde bu süreçte Musa b. Nusayr"(bir tırnak fazla)ın İşbîliye surlarını

¹⁰¹ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 32, 35, 56, 58.

¹⁰² İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 56, 58.

¹⁰³ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 73.

¹⁰⁴ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 77, 82.

¹⁰⁵ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 32, 35, 56, 58.

¹⁰⁶ Mehmet Aykaç, "İbn Alkame", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/306.

¹⁰⁷ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 29-40.

¹⁰⁸ *Mûcezu dâireti'l-mârifî'l-İslâmiyye*, 27/8323. Geniş bilgi için bk. Nizamettin Parlak, *Endülüs'ün Doğuşu*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 36-84.

¹⁰⁹ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 36; Müellifi meçhul, *Ahbâr mecmû'a*, Yayına hazırlayan: Don Emilio Lafuente (Madrid: 1867), 19.

sağlamlaştırdığı ve Şam'a döndüğünde dönemin Emevi halifesi Süleyman b. Abdülmelik tarafından cezalandırıldığı bilgisi yer almaktadır.¹¹⁰

Eserde Ömer b. Abdülaziz'in, Semh b. Malik'ten, Endülüs'teki Müslümanların oradan çıkarılıp başka İslâm topraklarına yerleştirmesini talep ettiği ancak Semh b. Malik'in ona, Endülüs'te Müslümanların sayıca fazla güvende olduklarını söylemesi üzerine onun da bu görüşünden vazgeçtiği ifade edilmekte, ayrıca Ömer b. Abdülaziz'in Kurtuba surlarını sağlamlaştırıp köprüsünü tamir ettirdiği kaydedilmektedir.¹¹¹

Eserde Tarık b. Ziyâd ile Musa b. Nusayr'ın Endülüs'e girişleri ve Lüzrik ile mücadeleleri abartılı bir şekilde anlatılmıştır. Bu kısımda Arapların ve Emevi sülalesinin ön plana çıkarıldığı görülmektedir.¹¹² Bazen de İbnü'l-Kütiyye'nin kendi geçmiş sayılan Gotların öne çıkarıldığı ve onlara övgüler dizildiği görülmektedir. Artabos/Ardabast ile Sumeyl b.Hâtim ve Meymûn el-Âbid arasında cereyan eden olaylarda Araplar kaba cahiller olarak yansıtılmakta buna mukabil Gotların (Artabaş) medeni ve kibar olarak öne çıkarıldığı görülmektedir.¹¹³ Ancak sadece bu olaydan yola çıkarak İbnü'l-Kütiyye'nin Got milliyetçiliği yaptığı tespitinde bulunmak oldukça zorlama bir durum olur. Çünkü aynı eserde özellikle fitne olaylarına karışan Müvelledûn kesimine karşı çok ağır bir dil kullanılmıştır. İbnü'l-Kütiyye, isyancı müvelledûn'un reisi olarak bilinen İbn Mervân'ı kötü niyetli, fitneci olarak nitelemiş ve onun ki arada bir derede İslâm'la küfür arasında bir din ihdas ettiğini, İslâm dinine ilaveler yaptığını vurgulamıştır.¹¹⁴

İbnü'l-Kütiyye, I. Hakem dönemindeki olayları anlatırken bütün Endülüs'ün ona itaat ettiğini ancak müvelled olan Benî Kasî ailesinin inatlarında ısrar ederek isyana devam ettiklerini¹¹⁵, II. Abdurrahman döneminde ise ortaya çıkan isyanlara karşı bunlardan destek alındığını ve diğer gruplara karşı mücadelede kullanıldıklarını¹¹⁶, III. Abdurrahman döneminde 312 senesinde ise Benî Kasî isyanlarının son bulduğunu ve bu tarihten itibaren bu bölgenin idaresinin Ebû Yahya Muhammed b. Abdurrahman et-Tücebî'ye ve çocuklarına kaldığını ifade etmiştir.¹¹⁷

Aynı şekilde eserde Endülüs'ün en büyük isyanı olan İbn Hafsûn isyanı detaylı bir şekilde anlatılmış, müvelled lideri İbn Hafsûn ve beraberin-

¹¹⁰ İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 36.

¹¹¹ İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 36; *Ahbâr mecmû'a*, 24.

¹¹² İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 32-35.

¹¹³ İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 58-64; Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 203-204.

¹¹⁴ İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 101-102.

¹¹⁵ İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 70.

¹¹⁶ İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 79.

¹¹⁷ İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 124.

dekilere karşı ağır ifadeler kullanılmıştır.¹¹⁸ Görüldüğü üzere eserdeki bu bilgiler bir bütün olarak karşılaştırıldığında eserde Emevi veya Arap düşmanlığı yapılmadığı gibi Emevi milliyetçiliği veya eski İspanyol milliyetçiliği de yapılmamıştır.¹¹⁹ Fitne olayları işlenirken de ayırım yapmaksızın bu olaylara sebep olan her çeşit unsurlara yer verilmiştir.¹²⁰

İbnü'l-Kütiyye, siyasi olayların yanı sıra bazen sosyal hayat ve doğal afetlerle ilgili bilgi vermiş, Endülüs'te kıtlığın yaşandığı yıllara da değinmiştir.¹²¹ İmar faaliyetlerinden de söz eden İbnü'l-Kütiyye, II. Abdurrahman'ın Kurtuba camiine ilaveler yaptığını ve İşbiliye'de de bir cami yaptırdığını yine II. Abdurrahman döneminde 230 yılında meydana gelen Mecusi (Viking) saldırısına karşı şehrin surlarının sağlamlaştırıldığını ifade etmiştir.¹²² Aynı şekilde Müellif, takdir ettiği yöneticilerden övgüyle bahsettiği gibi beğenmediği yöneticileri de açık bir şekilde eleştirmiştir. Emir Muhammed (Saltanatı: 852-886)'den, sabırlı, vakarlı, olaylardan ders çıkararak, ilim ehline, dostlarına ve askerlerine değer veren, valilerini iyi insanlardan seçen bir şahsiyet olarak bahsetmiş, II. Hişam'ı (Saltanatı: 976-1009) bu düzeni bozmakla, yaşlı tecrübeli valiler yerine genç ve liyakatsiz olanları seçmekle suçlamış bu durumun neticesinde “münasifün” denilen rüşvetçi valilerin ortaya çıktığını vurgulamıştır.¹²³

İbnü'l-Kütiyye, Emevilerin mevaliye karşı bakışı ve uygulamalarını ifade eden bazı örneklere de yer vermiştir. “Sumeyl'in haberleri” başlığıyla takdim edilen bir olayda onun tavrı ve tutumu şöyle aktarılır: Okuma yazma bilmeyen Sumeyl b. Hâtim el-Kilâbî bir gün bir müeddibin “O günleri insanlar arasında döndürüp duruyoruz”¹²⁴ ayetini okuturken dinler ve bu ayetin “Araplar arasında döndürüp duruyoruz” şeklinde olması gerektiğini ifade eder. Ancak müeddib, hayır “insanlar arasında” diye tekrar edince Sumeyl, “Ayet bu şekilde mi indi?” diye sorar ve hoca “evet bu şekildedir” der. Bunun üzerine Sumeyl, “Allah'a yemin olsun ki bu durumda köleler, aşağılananlar ve değersizler de bizimle iktidara ortak olabilirler” diye karşılık verir.¹²⁵ Aynı şekilde Sumeyl'in başındaki takkesinin yamulduğunu gören bir adam ona: “takkeni düzelt” deyince Sumeyl, ona “şayet o takkenin bir kabilesi varsa onu düzeltirler” cevabını verir.¹²⁶

¹¹⁸ İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 103-105.

¹¹⁹ Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 204.

¹²⁰ İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 101-102

¹²¹ İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 100.

¹²² İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 78.

¹²³ İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 86.

¹²⁴ Âl-i İmrân 3/140.

¹²⁵ İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 60.

¹²⁶ İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 60-61.

Bir diğer örnekte de bir yöneticinin zorbalığı vurgulanmıştır. Buna göre Haâşim b. Abdülaziz, komşusunun evini zorla sahiplenmek istemiş bu isteği reddedilince ev sahibini evinin içinde hapsedmiştir. Ümeyye b. İsâ bu durumu öğrenince saraya girmiş ve bu meselenin doğru olup olmadığını araştırmıştır. Bunun üzerine Haşim, elçi gönderip ev sahibini serbest bırakmıştır.¹²⁷

İbnü'l-Kütüyye, eserinde bazen satır aralarında çok özel bilgilere de yer vermiştir. Mesela bize Musa b. Musa'nın, damadı, İzrak b. Müntîl (Munt) tarafından yaralandığına ve bu da onun sonu olduğuna dair detaylı bilgiler aktarmıştır.¹²⁸

4. İbnü'l-Kütüyye'ye Yöneltilen Eleştiriler

İbnü'l-Kütüyye'ye birçok açıdan metot eleştirisi yöneltilmiştir. Başta İslâmi ilimler (hadis, fıkıh vb.) olmak üzere Endülüs tarihi alanındaki bilgileri ve bu bilgileri takdim etme yöntemi eleştirilmiştir.

İbnü'l-Faradî, İbnü'l-Kütüyye'nin hadis ve fıkıh konusundaki rivayetlerinin mazbut/sağlam olmadığını ve kendine ait oturmuş bir usulünün bulunmadığını iddia etmiş ve ileriki yaşında da onda unutkanlık hâsıl olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca İbnü'l-Faradî, onun tarihle ilgili bilgilerinin ezbere dayalı irticali bilgiler olduğunu, hadiste tedlîs¹²⁹ yaptığını ve yaşamında/giyiminde aşırı zühde kaçarak sosyal hayatın dışına çıktığını öne sürmüştür.¹³⁰

İbn Hallikân, onun fıkıh ve hadis rivayetleri konusunda sağlam olmadığını ve bu konuda bir metodunun bulunmadığını ifade etmiştir. İbnü'l-Kütüyye'ye rivayetlerini manayla aktarmış, rivayet aktarma konusunda bir usulü takip etmemiş ve çoğu zaman senetsiz tashih edilmeyen bilgileri aktardığı için de eleştirilmiştir.¹³¹ Usul konusunda bir eleştiri de Süyûtî'den gelmiştir. Ona göre İbnü'l-Kütüyye'nin hadis ve fıkıh konusunda bir düzeni oluşmamış ve oturmuş bir usulü da ortaya çıkmamıştır.¹³² Bununla birlikte onun, Arap dili ve belagati konusundaki başarısı, bu alanda yazmış olduğu örnek eserleri herkesin övgüsüne mazhar olmuş ve birçok kimse ondan istifade etmiştir.¹³³

¹²⁷ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 98.

¹²⁸ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 111-112; *Mûcezu dâireti'l-maârifi'l-İslâmiyye*, 27/8322.

¹²⁹ Tedlis: Hadis ıstılahında bir râvinin hocasından işitmediği bir hadisi ondan duymuş gibi nakletmesi anlamında kullanılan bir terimdir. bk. Bünyamin Erul, "Tedlîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/262-264.

¹³⁰ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/218.

¹³¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2592; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 4/25; Zehebî el-İber, 2/127.

¹³² Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/198.

¹³³ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/368-369.

Ribera, özellikle onun *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs* isimli eserindeki bilgileri, taraflı, bazen çelişkili ve birbirinden kopuk malumat olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca eserde serpiştirilen bir kısım rivayetlerin de aralarında bir bağ ya da tutarlılık olmayan, tarihi bir temele dayanmayan ve duygusal bir üslupla oluşturulmuş milli efsanelerden (destanlardan) müteşekkil olduğu vurgulanmıştır.¹³⁴

Endülüs tarihi ile ilgili bir eser telif eden Hugh Kennedy, İbnü'l-Kütüyye'yi dedikoducu olarak nitelemiş ve onun olayları anlatırken işin içine kendi duygularını kattığını iddia etmiştir. Özellikle yöneticilerle ilgili anlattığı olaylarda taraf tuttuğunu, beğendiklerine övgüler dizdiğini ve beğenmediklerine karşı ağır ithamlarda bulunduğunu iddia etmiştir.¹³⁵

Sonuç

İbnü'l-Kütüyye, hicri üçüncü asrın son çeyreğinde Kurtuba'da doğmuş ve bir asra yakın hayatı, dönemin ve bölgenin en zengin ilim muhiti olan Kurtuba ile İşbîliye şehirlerinde geçmiştir. Buralarda birçok ilim adamından istifade etmiş ve kendisi de birçok ilim adamına hocalık yapmıştır. Fıkıh, hadis, tarih, dil ve şiir gibi çeşitli ilimlerle ilgilenen İbnü'l-Kütüyye'nin asıl uzmanlık alanı dil ve edebiyattır. Onun bu konudaki başarıları yazdığı eserlerden ve hakkında yazılan bilgilerden anlaşılmaktadır. İbnü'l-Kütüyye'nin hayatını yazanlar, onu Endülüs'te Arap dilinin imamı, Arap dilinin ve şiirinin öncüsü, Arapçanın öncüsü ve Endülüs tarihi uzmanı olarak tanımlamışlardır. Endülüs dil çalışmalarının kurucusu olarak kabul edilen Ebû Alî el-Kālî, İbnü'l-Kütüyye'yi Endülüs'ün Arapça konusunda en üstün ilim adamı olarak ifade etmiştir.

Farklı alanlarda eser yazan İbnü'l-Kütüyye, yazdığı her bir eseri kendi alanın öncüsü olduğu vurgulanmıştır. Özellikle Arap dili morfolojisinde yazdığı *Kitâbu tesârîfi'l-ef' 'al* ve *Kitabu'l-maksûr ve'l-memdüd* isimli eserleri bu alanın başyapıtları olarak kabul edilmiştir. Şiirle de ilgilenen İbnü'l-Kütüyye, daha çok tabiat güzelliklerinin tasvirlerine dair şiirler yazmıştır. Ancak onun bu şiirleri bir bütün olarak günümüze ulaşmamıştır.

Tarihçi kimliğiyle de ön plana çıkan İbnü'l-Kütüyye'nin, Endülüs tarihini, Endülüs devlet adamlarının, ilim adamlarının ve şairlerinin biyografilerini iyi bildiği ve bu bilgileri çoğu zaman ezberinden irticalen aktardığı ifade edilmiştir. Ona nispet edilen Endülüs tarihine dair *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs* isimli eserin kendisine aidiyeti konusunda tartışmalar olsa da

¹³⁴ Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 203.

¹³⁵ Hugh Kennedy, *Endülüs Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasi Tarihi*, çev. Ayşenur Demir (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 79-81.

Endülüs tarihi konusundaki derin bilgisi ve eserin içeriğindeki bilgilerin ona aidiyeti meselesi hiçbir zaman tartışma konusu olmamıştır.

İbnü'l-Kütüyye'nin *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs* isimli eseri, doğrudan Endülüs'ün fethini ve tarihini konu alan bir eser olması hasebiyle büyük öneme sahiptir ve kendisinden önce yazılan fakat birçok yönüyle eksik olan eserlere ait boşluğu önemli ölçüde doldurmuştur. Ayrıca yazarın Endülüs'te doğup büyümüş olması, soy itibarıyla eski Endülüs halklarıyla bağlantısının bulunması, Endülüs toplumunun tabiatı ve teşekkülüyle ilgili hususlara yer vermiş olması ve olayların gerçekçi bir portresini takdim etmeye gayret göstermiş olması gibi nedenler, onun bu eserini ayrıcalıklı bir konuma taşımıştır. Bununla birlikte eserde o dönemde Endülüs'te Müslümanlarla beraber yaşamakta olan Yahudi ve bazı Hıristiyan grupların bilgisinin yer almaması ise bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Şayet İbnü'l-Kütüyye, bu unsurları da dikkate almış olsaydı Endülüs'teki İslâm toplumunun gerçek portresi bir bütün olarak tamamlanmış olacaktı.

Kaynakça

- Adıgüzel, Cumhur Ersin. "Endülüs'te Dil Çalışmalarının Kurucu İsmi: Ebû Alî el-Kâlî". *Istanbul Journal of Arabic Studies* 2/1 (Haziran 2019). 3-22.
- Aykaç, Mehmet. "İbn Alkame". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/306. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âssârü'l-musannifin*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1955.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (öl. 279/892-93). *Ensâbü'l-Eşraf*. Thk. Süheyl Zekkâr ve Riyâd ez-Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Dabbî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre ed-Dabbî (öl. 599/1203). *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli'l-Endedüs*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1967.
- Erul, Bünyamin. "Tedlîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/262-264. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Feth b. Hâkân el-Kaysî. Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillâh b. Hâkân b. Abdillâh el-Kaysî el-İşbîlî (öl. 529/1135). *Maṭmaḥu'l-enfus ve mesrahu't-te'ennüs fi mülehi ehli'l-Endelüs*. Thk. Muhammed Ali Şevâbike. Müessetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Görmez, Mehmet. "Kâsım b. Asbağ". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 24/540-541. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Günel, Fuat. "İbnü'l-Kütüyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/117-118. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- el-Halef, Sâlim b. Abdullah. *Nüzumu hukmi'l-Emevîyyîn ve rusûmuhum fi'l-Endelüs*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmîyye, 1423/2003.

- Heyet, *Mûcezu dâireti'l-maârifî'l-İslâmiyye*. 23/7290. Merkezü'ş-Şârîka, 1418/1998.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh (Fettûh) b. Abdillâh (öl. 488/1095). *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülâti'l-Endelüs*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye, 1966.
- İbn Abdülmelik, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Saîd el-Evsî el-Ensârî el-Merrâküşî (öl. 703/1303). *ez-Zeyl ve't-Tekmile li kitabel el-Mevsil ve's-Sıla*. Thk. İhsan Abbas. Tunus: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2021.
- İbn Asâkir, Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kâsım b. Alî b. el-Hasen ed-Dimaşkı (öl. 600/1203). *Târîhu medîneti Dimaşk*. Thk. Ömer b. Garâme. Dâru'l-fikr, 1415/1995.
- İbn Beşküvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşküvâl el-Hazrecî el-Ensârî el-Endelüsî (öl. 578/1183). *es-Sıla fi târihi e'immeti'l-Endelüs*. 2. Basım. Mektebetü'l-hancî, 1374/1955.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî (öl. 658/1260). *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*. Thk Abdüsselam el-Hirâs. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdi (öl. 403/1013). *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*. Thk. Seyyid İzzet Attâr. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî (öl. 799/1397). *ed-Dibâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezhebe*. Thk. Muhammed el-Ahmedî. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (öl. 852/1449). *Lisânü'l-mizân*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Dâru'l-Beşâir, 2002.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî (öl. 681/1282). *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadır, 1971.
- İbnü'l-îmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî (öl. 1089/1679). *Şezerâtü'z-zehab fi aḥbâri men zehab*. Thk. Mahmud el-Arnaut. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî (öl. 712/1312'den sonra). *el-Beyânü'l-muḡrib fi (ihtisâri) aḥbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Maḡrib*. neşr. G. S. Colin ve Levi Provençal, 3. Basım. Beyrut: Daru's-Sekâfe, 1983.
- İbnü'l-Kiftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî (öl. 646/1248). *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1982.
- İbnü'l-Kütiyye, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm el-Endelüsî el-İşbîlî el-Kurtubî (öl. 367/977). *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*. Thk. İbrâhîm Ebyârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Endelüsiyye, 1410/1989.
- İbn Yûnus, Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdilâlâ es-Sadeî el-

- Mısrî (öl. 347/958). *Târîhu İbn Yûnus el-Mısrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "İbn Düreyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/216-219. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Kâtip Çelebi (öl. 1067/1657). *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ. 1941.
- Kennedy, Hugh. *Endülüs Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasi Tarihi*. çev. Ayşenur Demir. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî et-Tilimsânî el-Fâsî (öl. 1041/1632). *Nefhu't-ţîb min ğuşni'l-Endelüsü'r-raţîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Haţîb*. Thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.
- Müellifi meçhul. *Aĥbâr mecmû'a*. Neşr. Don Emilio Lafuente. Madrid: 1867.
- Özdemir, Mehmet. "Müvellledûn'un Endülüs Emevileri Döneminde Kültürel Hayattaki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 34/1. (1993). 175-208.
- Özdemir, Mehmet. "Müvellledûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/228-229. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs Tarihi'nin Mevcut Kaynakları Üzerine (I)". *İstem*. 7/14. (2019). 11-40.
- Özel, Ahmet. "Huşeni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/421-422. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Palencia, Angel Gonzalez. *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*. çev. Hüseyin Mu'nis. Kahire: Merkezü'sekâfeti'd-dîniyye, 1955.
- Parlak, Nizamettin. *Endülüs'ün Doğuşu*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî (öl. 429/1038). *Yetîmetü'd-dehr fi meĥâsini ehli'l-âşr*. Thk. Müfid Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (öl. 911/1505). *Buġyetü'l-vu'ât fi ţabakâti'l-luġaviyyîn ve'n-nühât*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Lübnan: el-Mektebtü'l-Asriyye, ts.
- Tâhâ, Abdülvâhid Zennûn. *Neş'etü tedvîni't-târîhi'l-Arabî fi'l-Endelüs*. Bağdat: Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyye, 1424/1988.
- Tüccar, Zülfikar. "Ferrâ Yahya b. Ziyâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. 12/406-408.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfiî el-Yemenî (öl. 768/1367). *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakẓân fi ma'rifeti ĥavâdisi'z-zamân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-

- Bağdâdî er-Rûmî (öl. 626/1229). *Mu'cemü'l-üdebâ'* (*İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb, İrşâdü'l-elibbâ' ilâ ma'rifeti'l-üdebâ', Ṭabaqâtü'l-üdebâ'*). Thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Yusuf b. İlyân b. Musa b. Serkîs. *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-Arabiyye*. Mısır: Matbaatü Serkîs, 1928.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî (öl. 1205/1791). *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ḳāmûs*. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (öl. 748/1348). *el-'İber fi ḥaberi men ğaber*. thk. Ebû Hâcer Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-kütüb'l-ilmîyye, ts.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî (öl. 1893-1976). *el-A'lâm*. 15. Basım. Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Yunus Emre Dîvânında Mürîd-Mürşîd İlişkisi

The Relationship between Disciple and Murshid in Yunus Emre's
Dîvân

Muhammed Yusuf AKBAK

Arş. Gör. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Res. Assist. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa
Üniversitesi University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Department of Basic Islamic Sciences
Tokat | Türkiye Tokat | Turkey
muhammedyusuf.akbak@gop.edu.tr orcid.org/0000-0002-5042-8983

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 14 Nisan 2022 Received | 14 April 2022
Kabul Tarihi | 16 Haziran 2022 Accepted | 16 June 2022
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2022 Published | 30 June 2022

Atıf | Cite as:

Akbak, Muhammed Yusuf. "Yunus Emre Dîvânında Mürîd-Mürşîd İlişkisi [The Relationship between Disciple and Murshid in Yunus Emre's Dîvân]". *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 10/1 (Haziran | June 2022), 221-248.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1103512>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Relationship between Disciple and Murshid in Yunus Emre's Dīvān

Abstract: Şūfism is a fundamental element which educated, ripened and caused Yunus Emre to sing poetry. It is known that he started to sing and write poetry with the advice of his sheikh after he was educated in the Tapduk convent. Yunus's feelings and thoughts had been processed with Şūfism and then they began to be expressed and affect those who listened. Şūfism which caused Yunus to sing poetry aims to make a wise person by developing an uneducated person with the method of sayr u sulūk (a special training of a religious order). The main elements of this method of education are the disciple and the murshid. The disciple, who is involved in the Şūfī education process, must necessarily adhere to the murshid. In this process, it has been accepted that it is not possible to travel individually without a murshid. Just as it is not possible to graduate from school and get a diploma without going through the training of a teacher, it has not been considered possible to complete Şūfī education without a murshid al-kāmil (supreme teacher, perfect guide). However, there is a point to take into consideration. It is known that during periods, fake sheikhs appeared for various reasons, besides genuine murshids. Therefore since the first periods, in Şūfī works sections describing the qualities of the real murshid to the disciples and private works on this subject have been written. The Murshid al-kāmil was seen as a specialist doctor. A doctor who is qualified in his profession, treats his patient according to his illness, just as the murshid al-kāmil treats his disciple, who has committed himself, according to the spiritual diseases of him. Such as a fake doctor damages a person's physical body a, fake sheikh damages the soul of the disciple. Yunus discussed this subject in many places in his Dīvān. Also he stated that Şūfī education is a difficult process and this process is full of subtleties and dangers. He stated that it is necessary to set out with a qualified guide.

It has been stated that in Şūfism education, there are some qualifications that the disciple should have as well as the murshid. In order to successfully complete the educational process, the disciple must have these qualities in himself. The most important ones of these are submission and love. The disciple should love his murshid, submit yourself to him fully, and aim to reach the end of the path of sulūk by following the words of the murshid without heeding the torments of his nafs. The disciple should be patient with situations that are difficult for his nafs, realizing that the orders and recommendations of the murshid are necessary for his education. Yunus, having passed the training of his sheikh at the Tapduk Lodge, tried to collect these qualities. Yunus, who knew and experienced the difficulties of this path, often expressed his advice about the qualities that the disciple should have in his poems. In this context, Yunus's poems should not be seen as verses written with literary concerns. His poems are very valuable in terms of literature. In addition, it acts as a guide for the disciples who enter the Şūfī education process.

In this work, we will try to answer questions based on Yunus's Dīvān like why is murshid needed in Şūfī education? What are the basic qualities of the murshid al-kāmil? Which criteria should the relationship between the murid and the murshid be based on? What are the responsibilities of the disciple to the murshid? The mainstay of Yunus's life and works has always been the Qur'ān and the Sunnah of the Prophet. In this context, as the issues were explained, the verses referred to Yunus were also touched upon.

Keywords: Şūfism, Yunus Emre, Disciple, Murshid, Dīvān.

Yunus Emre Dîvânında Mürid-Mürşid İlişkisi

Öz: Yunus Emre'yi yetiştiren, olgunlaştıran ve söyleten ana etken tasavvufudur. Onun Tapduk Dergâhında eğitim aldıktan sonra şeyhinin yönlendirmesiyle şiir söylemeye ve yazmaya başladığı bilinmektedir. Yunus'un iç dünyasındaki duygu ve düşünceler tasavvufla mayalandıktan sonra dile gelmeye, dinleyenlere etki etmeye başlamıştır. Yunus'u dile getiren tasavvuf, seyr u sülûk metoduyla ham insanı pişirerek insan-ı kâmil yapmayı gaye edinen mane'î eğitim metodunun adıdır. Bu eğitim metodunun ana unsurları mürid ve mürşid'dir. Tasavvufî eğitim sürecine dâhil olan müridin, zorunlu olarak mürşid-i kâmile intisap etmesi gerektiği, bu süreçte mürşid olmadan ferdî olarak mesafe kat etmesinin mümkün olmadığı kabul edilmiştir. Nasıl ki bir hocanın eğitiminden geçmeden, okuldan mezun olmak, diploma almak mümkün değilse, mürşid-i kâmil olmadan tasavvufî eğitimin tamamlanması da mümkün görülmemiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Dönemler içerisinde hakiki mürşidlerin yanında çeşitli sebeplerden dolayı sahte şeyhlerin de ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu nedenle ilk dönemlerden itibaren tasavvuf eserlerinde müridlere hakiki mürşidin vasıflarını anlatan bölümler ve bu konu hakkında müstakil eserler kaleme alınmıştır. Hakiki mürşid ehil doktor gibi görülmüştür, mesleğinde ehil olan doktor nasıl ki kendisine gelen hastanın hastalığına göre tedavi uyguluyorsa hakiki mürşid de kendisine intisap eden müridin mane'î hastalıklarına göre onu tedavi etmektedir. Sahte doktorun insanın fizikî bedenine zarar vermesi gibi sahte şeyh de müridin ruhuna zarar vermektedir. Yunus, Dîvân'ında pek çok yerde bu konuya temas etmiştir. Tasavvuf eğitiminin meşakkatli bir süreç olduğunu, bu sürecin inceliklerle ve tehlikelerle dolu olduğunu belirten Yunus, ehil bir rehberle yola koyulmanın zaruretine dikkat çekmiştir.

Tasavvuf eğitiminde mürşidin yanı sıra müridin de sahip olması gereken bazı vasıfları olduğu ifade edilmiştir. Müridin eğitim sürecini başarıyla tamamlayabilmesi için bu vasıfları kendinde bulundurması elzemdir. Bunlardan en önemlileri teslimiyet ve muhabbettir. Mürid, mürşidini sevmeli, ona tam manasıyla teslim olmalı, nefsinin eziyetlerine kulak asmadan mürşidin sözlerine uyararak sülûk yolunun sonuna ulaşmayı gaye edinmelidir. Mürşidin emir ve tavsiyelerinin kendisinin eğitimi için gerekli olduğunun bilincine vararak nefesine ağır gelen durumlara sabretmelidir. Yunus, Tabduk Dergâhında şeyhinin eğitiminden geçerek kendisinde bu vasıfları toplamaya gayret etmiştir. Bu yolun zorluklarını bilen ve yaşayan Yunus, şiirlerinde müridin sahip olması gereken vasıflara dair nasihatlerini sıklıkla dile getirmiştir. Bu bağlamda Yunus'un şiirleri edebî kaygılarla yazılmış mısralar olarak görülmemelidir. Onun beyitleri edebî anlamda çok kıymetli olmalarının yanında tasavvufî eğitim sürecine giren müridler için de adeta bir klavuz görevi görmektedir.

Çalışmamızda Yunus'un Dîvân'ından hareketle tasavvuf eğitiminde mürşide niçin ihtiyaç duyulur? Mürşid-i kâmil'in temel vasıfları nelerdir? Mürid ve mürşid arasındaki ilişki hangi ölçütlere dayanmalıdır? Müridin mürşidine karşı sorumlulukları nelerdir? tarzındaki sorular cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Yunus'un yaşamının tamamında ve meydana getirdiği eserlerde temel kaynağının hep Kur'ân-ı Kerim ve Peygamber Efendimizin sünneti olduğu görülmektedir. Bu bağlamda ele alacağımız konular izah edilirken yeri geldikçe Yunus'un atıfta bulunduğu âyet ve hadislerle temas edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Yunus Emre, Mürid, Mürşid, Dîvân.

Giriş

Yunus'un yaşamış olduğu XIII. yüzyıl medeniyet tarihimizde önemli bir yer tutmaktadır. Bu dönem fikri ve sosyal bakımdan Türk-İslâm tarihinin en hareketli kısımlarından birisini oluşturmaktadır. Bu dönemde önceki asırlarda başlamış olan Haçlı seferleri ve ardından yaşanan Moğol istilası, Anadolu halkını siyasî ve sosyal açıdan buhranlara sürüklese de diğer açıdan incelendiğinde Anadolu'da fikrî ve mânevî olarak büyük bir potansiyelin teşekkül etmesine imkân sağlamıştır.¹ Sûfilere göre kâinatta meydana gelen celâlî tecelliler aynı zamanda içlerinde cemâlî tecellileri barındırmaktadır. Nitekim Bakara suresinde; "Hakkınızda hayırlı olduğu halde bir şeyden hoşlanmamış olabilirsiniz. Sizin için kötü olduğu halde bir şeyden hoşlanmış da olabilirsiniz. Yalnız Allah bilir, siz bilmezsiniz"² buyrulmuştur. Bahsettiğimiz Haçlı seferleri ve Moğol istilası gibi celâlî tecelliler de Muhyiddin İbnü'l Arabî (ö. 638/1240), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ve Yunus Emre (ö. 720/1320) gibi sûflerin Anadolu'da halkın mânevî gücüne katkı sunmak adına ön plana çıkmasına ve buradaki dinî, sosyal, kültürel sahalara destek vermesine vesile olmuştur.³

Yunus Emre, şiirleriyle hem kendi zamanına hem de kendinden asırlar sonrasına aynı sadelikle hitap edebilen bir ârifdir. Onun ifadelerinin kapsayıcı özelliği sayesinde hemen her kesimden insan Yunus'ta kendisine hitap eden mısralar bulmaktadır. Bu yönüyle Yunus, bazen bir filozof, bazen bir şair, bazen bir sosyolog bazen de bir sûfi olarak değerlendirilmiştir. Yunus'un şiirlerine genel olarak bakıldığında onun ifadelerinin yoğun olarak tasavvufî unsurlar taşıdığı göze çarpmaktadır. O, tasavvufî düşüncenin bütün inceliklerini manzum olarak dile getirmiştir. Bu çerçeveden bakıldığında Yunus'a kendinin de belirttiği şekliyle esas olarak "Derviş Yunus"⁴ demek yerinde olacaktır.

Yunus'un Kur'an ve sünnet ekseninde şekillenen tasavvuf düşüncesi kendinden önceki dönemlerde yaşamış olan mutasavvıfların fikirlerine ve tecrübelerine dayanmaktadır. Bu yüzden onun şiirlerini tam manasıyla kavramak için Kur'an ve hadislerin muhtevasıyla beraber tasavvufun dilini bilmek elzemdir. Yunus eserlerini bizzat vahyin anlamı ile kaleme almış, şiirlerinde âyet ve hadislerin en yakın Türkçe karşılıklarını

¹ Osman Türer, "Onüçüncü Asırda Anadolu'da Tasavvuf ve Yunus Emre", *Diyanet İlmî Dergi* 27/1 (Yunus Emre Özel Sayısı) (1991), 87, 88.

² el-Bakara, 2/216.

³ Mustafa Kara, *Buhara Bursa Bosna: Şehirler, Sûfiler, Tekkeler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 137-144.

⁴ Yunus Emre, *Yunus Emre Dîvânı*, haz. Mustafa Tatcı (İstanbul: H Yayınları, 2008), 55/6.

kullanmıştır.⁵ Yunus'un şiirlerinin hemen hepsinde bir âyetin tefsirine veya bir hadisin şerhine yer verdiği, bunu yaparken lafzî iktibastan daha ziyade mânevî iktibası tercih ettiği görülmektedir.⁶ Bu konuyla bağlantılı olarak Yunus Dîvân'ından şu örnek zikredilebilir;

“Sen kim didün yâ Rab bana ben yakınım senden sana
Çün yakınsın benden bana görklü yüzün göster bana”⁷

Bu beyit Bakara suresindeki “Kullarım sana beni sorduklarında bil-
sinler ki şüphesiz ben onlara çok yakınım”⁸ ve Kaf suresinde geçen “...
biz ona şah damarından daha yakınız”⁹ âyetlerinin mefhumunu ihtiva
etmektedir.¹⁰

Bir başka beyitte Yunus, sözlerinin beslendiği kaynağın Hakk'ın kela-
mı olduğuna işaret ederek şu ifadeleri kullanmıştır;

“Söz karadan akdan degül yazup okumaktan degül
Bu yüriyen halkdan degül Hâlik âvâzından gelür”¹¹

Yunus, Dîvân'ında tarikat, seyr u sülûk, riyâzet, mücâhede, zühd,
velâyet, müşâhede, sekr-sahv, fenâ-bekâ, semâ gibi birçok tasavvufî un-
sura değinmiştir. Bu kavramların tasavvuf ilminde ve Yunus'un eserlerin-
de ne ifade ettiğini bilmek onu hakkıyla anlamaya imkân sağlayacaktır.
Yunus, tasavvuf terbiyesinden geçmiş ve şiirlerinde tasavvûfî hakikatleri
ifade etmiş bir derviş olsa da onun hakkında yapılan değerlendirmeler
incelendiğinde sûfî kimliğine yönelik çalışmaların toplam araştırmalar
içerisinde az bir yer tuttuğu görülmektedir.¹² Hazırlamış olduğumuz bu
çalışmayla Yunus'un esas yönü olan dervişliğine vurgu yapmak ve özelde
onun seyr u sülûk yolculuğunun ana unsuru olan mürîd-mürşîd ilişkisine
bakış açısını incelemek amaçlanmıştır.

1. Mürşidin Gerekliği

Arapça kökenli olan “mürşîd” kelimesi lügatte doğru yolu gösteren,
rehber, uyarıcı ve irşad eden anlamlarında kullanılmaktadır. Tasavvufta
aynı anlamda kullanılan “şeyh” kelimesi de Arapça kökenli olup lügatte

⁵ Alper Ay, *Dîvân-ı Hikmet'te Manevî Ayet İktibasları* (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2020), 26, 27.

⁶ Alim Yıldız, “Yunus Avazı”, *Yunus'un Çağrısı Sempozyumu* (Ordu: Ordu Belediyesi Yayınları, 2015), 109.

⁷ Yunus Emre, *Dîvân*, 14/3.

⁸ el-Bakara, 2/186.

⁹ Kâf, 50/16.

¹⁰ Ay, *Dîvân-ı Hikmet'te Manevî Ayet İktibasları*, 34, 35.

¹¹ Yunus Emre, *Dîvân*, 42/3.

¹² Ayrıntılı bilgi için bk. Gökhan Coşgun - Metin Yıldırım, “Yunus Emre Bibliyografyası (1991-2021)”, *Darulfunun İlahiyat* 32/1 (2021), 149-299.

yaşlı adam, önder, kabile başkanı anlamlarında kullanılmaktadır.¹³ Tasavvuf istilâhında mürşid, şeriat, tarîkat ve hakikat ilimlerinde yüksek dereceye ulaşmış kimse, sâlikleri iyileştiren onlara şifa veren,¹⁴ sırat-ı müstakimi gösteren, delaletten önce hak yola ileten¹⁵ kimse olarak tarif edilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de mürşid kelimesi bir yerde "... Allah kime hidayet ederse işte o doğruyu bulmuştur; kimi de hidayetten mahrum ederse artık onu doğruya yöneltecek bir rehber (mürşid) bulamazsın"¹⁶ şeklinde geçmektedir. Şeyh kelimesi ise Kasas,¹⁷ Hûd,¹⁸ Yusuf,¹⁹ Mü'min²⁰ surelerinde geçmekte ve hepsinde yaşlı, ihtiyar anlamında kullanılmaktadır.

İnsan yapısı gereği ilim öğrenmek ve terbiye almak için bir yol göstericiye muhtaçtır. Allah Teâlâ, Kur'ân'da insanlar için rehber edinmenin önemine; "...eğer bilmiyorsanız kitaplar hakkında bilgi sahibi olanlara sorun"²¹, "İşte o peygamberler, Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerdir. Şu halde onların rehberliğine uy..."²², "Eğer anne baban, hakkında bilgin olmayan bir şeyi bana ortak koşman için seni zorlarlarsa bu durumda onlara uyma ama yine de onlara dünyada iyi davran; yüzünü ve özünü bana çevirenlerin yolunu izle"²³ âyetleriyle dikkat çekmektedir. Peygamberlerin yaşamış olduğu dönemlerde insanlar onlardan doğrudan bilgiler alarak yaşamlarını idame ettirmişlerdir. Peygamberlerden sonra ise onların varisleri olan âlim ve evliyâlar bu yol göstericilik görevini üstlenmiş, insanların zorlandığı noktalarda onlara yardımcı olmuşlardır.²⁴ Dönemler içerisinde değişen şartlara göre karşılaşılan zorluklarda değişmiş ve insanlar farklı durumlara siyasî, sosyal ve coğrafi şartlara göre farklı önlemler almış, önderler takip etmiştir. Gidilen yol ne kadar çetinse rehberle duyulan ihtiyaç da o denli artmaktadır. Tasavvuf, seyr u sülûk yöntemiyle derviş, insan-ı kâmil olma yolunda eğiten bir sistemdir. Bu yöntem

¹³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru-Sadr, 1990), 3/175-176.

¹⁴ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Letâ'ifu'l-'ilâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*, thk. Ahmed Abdurrahim Sâiyih vd. (Kahire: Mektebetü Segafeti'd- Diniyye, 2005), 449.

¹⁵ Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, *Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmîyye, 1983), 208.

¹⁶ el-Kehf, 18/17.

¹⁷ el-Kasas, 28/23.

¹⁸ Hûd, 11/82.

¹⁹ Yusuf, 12/78.

²⁰ el-Mü'min, 40/67.

²¹ el-Enbiyâ, 21/7.

²² el-En'âm, 6/90.

²³ Lokmân, 31/15.

²⁴ Müzekkir Kızılkaya, *Sabûhî Ahmed Dede'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019), 97.

nefsin terbiyesi ve ruhun yüceltilmesi temeline dayanmaktadır. Nefs, insanın önüne türlü engeller koyan, terbiye edilmesi ve başa çıkılması en çetin rakip olduğundan bu yola giren kimsenin bir rehber edinmesi kaçınılmazdır. Mevlânâ bu yolda mürşidin gerekliliğini anlatırken “Ey gamlı, ey perişan adam, ya bizim gemimize gir, ya o gemiyi bu gemiye bağla. Yani; ey kendini bir şey zanneden kişi, ya bir mürşide bağlan, yahud da gemini mürşidin gemisine bağla da sana rehberlik etsin. Böylece doğru yolu şaşırma”²⁵ ifadelerini kullanmıştır.

Yunus Emre, Dîvân’ında âyetlerdeki rehber manasını peygamberlerin yanı sıra onların varisleri olan mürşid-i kâmiller olarak da yorumlamış ve mürşidin gerekliliğini şu şekilde ifade etmiştir;

“Hak’dan haber geldi yine kullar yarag itsün dimiş

Dirilüben evliyâdan bir el-etek dutsun dimiş”²⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun”²⁷ buyurulmaktadır. Âyette geçen “doğrular” ifadesiyle özelde Peygamber Efendimiz ve ashabı genelde ise dine olan bağlılıklarında doğru olan zühd sahibi kimselerin²⁸ kastedildiği beyan edilmiştir. Râzî (ö. 606/1210), âyette doğrularla beraber olun emrinin gereği her devirde doğru kimselerin olması gerektiğini belirtmiştir.²⁹ Bu doğru kimseler Peygamber Efendimizin yolundan giden ve onun ahlakıyla ahlaklanan kimselerdir. Yunus bahsi geçen doğru kimseleri “ehil, bilen” olarak zikretmiş ve onlarla beraber olmaya davet etmiştir. Yunus’ta ehil kimselerin zıddı ise “cahil”dir. Cahiller, Allah’ın emirlerine uymayan bedbaht kimselerdir. Cahillerden uzak kalmanın ve ehillere uymanın gerekliliği Yunus’ta şu şekilde ifade edilir;

“Eksük olman ehillerden kaçâ görün câhillerden

Tanrı bîzâr bahillerden bahil dîdâr görür degül”³⁰

* * * * *

“Yûnus olma câhillerden irak olma ehillerden

Câhil ne var mü’minise câhillikden kalur degül”³¹

* * * * *

“Ya bildüğünü eyit ya bir bilürden işit

²⁵ Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2017), 6/647 b. 4106.

²⁶ Yûnus Emre, *Dîvân*, 122/1.

²⁷ et-Tevbe, 9/119.

²⁸ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur’an-ı Kerîm Tefsiri (Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm)*, çev. Bekir Karlağa - Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 7/3696.

²⁹ Fahrüddin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 12/221.

³⁰ Yûnus Emre, *Dîvân*, 157/2.

³¹ Yûnus Emre, *Dîvân*, 157/8.

Teslîmlîk ucını tut sözi uzatmayalar”³²

* * * * *

“Eger güher isterisen hıdmet eyle ‘âriflere
Câhil bin söz söylerise ma’nîde miskâl olmaya”³³

Tasavvufta bir mürşide bağlanmadan seyr u sülûk yolunun sağlıklı biçimde tamamlanamayacağı belirtilmiştir. Nitekim mürşid-i kâmilin yol göstericiliği olmadan sülûke devam eden müridin şeytandan ve nefsin-den gelen bu yoldaki tuzaklardan kurtulması zordur. Bu nedenle şeyhinin rehberliğini terk eden müride “mürîd-i mürted”³⁴ denilmiştir. Yunus, bu yolda türlü hileler olduğunu, yolu geçmek için daha önce tuzakları aşmış ve bu yolu iyi bilen birisinin yardımının gerektiğini ifade etmek için şu ifadeleri kullanmıştır;

“Yitmiş bin riyâ çeri vardur bu yolda bilün
Nefs öldürmiş er gerek ol çeriye kırası”³⁵

Yunus’a göre bu yolu aşmak için kişi kendi nefesine değil erenlerin nefesine güvenmelidir. İstilahta nefes, gaibden gelen letâif ile kalblerin ferahlandırılması anlamına gelmektedir.³⁶ Bu, sevenin sevilen ile ünsiyetinin göstergesidir. Nefes sahibi kimselerin, hal sahiplerine göre daha hassas oldukları ifade edilmiştir.³⁷ Vakt, hal, nefes sıralamasında vakit sahibi mübtedi, hal sahibi orta, nefes sahibi muntelî sayılmıştır.³⁸ Yolun başında Hacı Bektaş-ı Velî (ö. 669/1271) dergâhında kendisine sunulan nefesi geri çeviren Yunus, sonra pişmanlık duyarak geri dönmüş ancak Tapduk Emre dergâhına yönlendirilmiştir.³⁹ Tapduk kapısında nefesin kıymetini kavrayan Yunus, erenlerin nefesini bu yolda dayanılacak, yardımcı bir asaya benzetmiş, asaya dayananların yolda kalmayacağını ifade etmek için şu ifadeleri kullanmıştır;

“Sana erden ‘asâ gerek bu yolda
Tayanursan ‘asâya tayanasın
Erenler nefesin ‘asâ idin sen
Eger nefsüne uyarsan fenâsın”⁴⁰

* * * * *

³² Yûnus Emre, *Dîvân*, 57/2.

³³ Yûnus Emre, *Dîvân*, 5/6.

³⁴ Reşat Öngören, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/51.

³⁵ Yûnus Emre, *Dîvân*, 375/4.

³⁶ Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, çev. İlyas Karlı vd. (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 743.

³⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: OTTO Yayınları, 2014), 361.

³⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2005), 273.

³⁹ Mustafa Tatcı, *Yûnus Emre Dîvânı İnceleme* (İstanbul: H Yayınları, 2008), 11.

⁴⁰ Yûnus Emre, *Dîvân*, 279/8.

“Erenlere gidelüm eteklerin turalum

Bugün eyle idelüm yolda kalmamağ için”⁴¹

Sülûke mürşidsiz devam etmenin tehlikesini işaret etmek için Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) “Üstadı bulunmayanım imamı şeytandır”⁴² demiştir. Burada kastedilen üstad hakiki mürşiddir. Uygulamalı ilimlerin hepsinde bir rehberin olması gerekmektedir. Öğrenilmek istenen konuya dair eserlerin okunması ilmi öğrenmek için yeterli değildir. Mesela kıraat ve tecvid ilmi sadece kitaplardan okuyarak öğrenilemez. Bu ilmi tam manasıyla kavramak adına bir fem-i muhsin’den eğitim almak şarttır. Bâyezîd’in sözünden maksad da aynı şekilde tasavvuf ilminin mürşid olmadan öğrenilemeyeceğine işaret etmektedir. Genel manada düşünüldüğü zaman Kur’an, Peygamber Efendimizin sünneti ve âlimler de birer mürşiddir. Bunları mürşid olarak benimsemeyen müridin rehberi nefis veya şeytan olacaktır.⁴³

Bahsi geçen ifadeyi aynı şekilde Yunus’un da kullandığı görülmektedir. Yunus, derviş olmanın şartını dünyadan uzaklaşmaya bağlayarak, dervişlikten kaçanların dünyaya bağlanacağını, gönlüne dünya girenin de şeyhinin şeytan olacağını ifade ederken şu ifadelerle yer vermiştir;

“Bunda şeytâna yâr olan varup anda âvâr olan

Hazret’de yüzi kar’olan erden nazar olmayandır”⁴⁴

* * * * *

Dünyâ seven dervîş degül dervîşliği olmaz kabûl

Dervîşlikden kaçanların hemân şeyhi şeytân olur”⁴⁵

Dervîşin gönlünü dünya kirlerinden temizlemesi nefsini terbiye etmesiyle gerçekleşmektedir. Nefsi terbiye etmenin birçok farklı şekli vardır. Mürşid bu yolda şeytanın ve nefsin her türlü hilesine karşı sâlike bir çıkış yolu göstererek onu yolun sonuna ulaştırmaya gayret etmektedir. Yunus, nefsin yenilmesi ve gönlün temizlenmesi noktasında mürşidin rolünü şu ifadelerle açıklamaktadır;

“Dutgıl bir Tanrı hâsını

Gel ikrâr it erenlere

Sileler gönlün pâsını

Gel ikrâr it erenlere”⁴⁶

* * *

⁴¹ Yunus Emre, *Dîvân*, 251/3.

⁴² Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l Kuşeyrî*, thk. Ma'rûf Zerîk - Ali Abdülhamid Baltacı (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990), 380.

⁴³ Hasan Kamil Yılmaz, *300 Soruda Tasavvufî Hayat* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 107,108.

⁴⁴ Yunus Emre, *Dîvân*, 99/3.

⁴⁵ Yunus Emre, *Dîvân*, 97/4.

⁴⁶ Yunus Emre, *Dîvân*, 314/1.

“Erenlerdür Tanrı hâsı
Silerler gönülden pâsı
Dostıladur mu’amlesi
Gel ikrâr it erenlere”⁴⁷

* * *

“Bu murdârı divşürenler bu su ile yunur sanur
Erden himmet olmayınca ‘ömür geçer yunmayısar’⁴⁸

Yunus, ifadelerinde aşkın kıymetine, bu yolda Hakk’a ulaştırıcı vasıtalardan birinin de aşk olduğuna vurgu yapmaktadır. O, tıpkı Râbiatü'l-Adeviyye (ö.185/801) ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi sevgiyi her şeyin başına yerleştirmiş ve ilâhî bir mevhibe olarak değerlendirmiştir.⁴⁹ Yunus’a göre dünyada aşksız kimse yoktur. Allah’ın aşkından bir parçayı insan kendisinde bir şekilde barındırmaktadır. Yunus bu durumu şu şekilde ifade etmiştir;

“İşksuz âdem dünyede bellü bilün yok durur
Her biri bir nesneye sevgüsü var âşıkdur
Çalab’un dünyâsında yüz bin dürlü sevgü var
Kabûl it kendözüne gör kangısı lâyıkdur”⁵⁰

Her insan gibi derviş de öncelikle sevmeyi bilmelidir. Nitekim Yunus’ta dervişin bir diğer adı âşıktır. Kişi hakiki âşıkse sevdiğini her şeyiyle sevmeli, onun sevdiğlerini de sevmelidir. Nitekim âyette “De ki: “Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir”⁵¹ buyurularak Allah’ı sevmenin gerekliliğinin Peygamber Efendimiz’i sevmek ve ona uymaktan geçtiği belirtilmektedir. Yunus, mürşid-i kâmilî âşık ve dostun dostu olarak nitelenmektedir. Dolayısıyla dosta ulaşmak için dostun sevdiğini sevmek elzemdir. Yunus, bu durumu şu şekilde izah etmiştir;

“Sen gerçek ‘âşıkısan dostun dostına dost ol
Ger böyle olmazısan dostun dimegil bayık”⁵²

Yunus, evliyânın yoluna aşk vasıtasıyla geldiğini ve evliyânın kapısında aşk kapıcısı olarak beklediğini ifade etmiştir. Ona göre bu yolun başı da, ortası da, sonu da aşktan geçmektedir. Aşk erinin elinde kapıcılık yapmak bile aşka hizmet etmek olduğu için Yunus nezdinde övünülecek bir görevdir. Yunus, âşıkları vuslata ermek için kendisi gibi bu yolda hizmet

⁴⁷ Yûnus Emre, *Dîvân*, 314/3.

⁴⁸ Yûnus Emre, *Dîvân*, 24/4.

⁴⁹ Mehmet Necmeddin Bardakçı, “Yunus Emre ve Derviş Olmak”, *Darulfunun ilahiyat* 32 (2021), 116.

⁵⁰ Yûnus Emre, *Dîvân*, 86/1,2.

⁵¹ Âl-i İmrân, 3/31.

⁵² Yûnus Emre, *Dîvân*, 131/3.

etmeye çağırır. Bir mürşide intisab etmenin âşık olmanın şartlarından olduğunu belirtirken Yunus şu ifadeleri kullanmaktadır;

“Evliyâdur Hak kapısı Yûnus durur kapucısı
‘İşkıla geldi bu yola ‘ışkı idindi hem turak”⁵³

* * * * *

“Yûnus Emre ‘âşıkun ‘ışka key döydünise
Da’vet it ‘âşıklara dem evliyâ demidür”⁵⁴

* * * * *

“Şeyh-i kâmil hizmetinden fârig olma iy Yûnus
Kulluk itmek pîrine erkânıdur âşıklarun”⁵⁵

Yunus, mürşide intisab eden kimsenin bu dünyada büyük nimetlere, hazinelere ulaşacağına vurgu yapmıştır. Mürşidlerin makamını “Hazret kapısı” olarak niteleyen Yunus, buraya her kim gelirse mükâfattan yoksun kalmayacağına vurgu yapmıştır. Mürşide bağlanan kişinin niyeti halis olursa sonunda istediği insan-ı kâmil olma noktasına ulaşacağı gerçektir. Hakiki mürşidin vazifesi zaten kendisine intisab edeni Hakk’a ulaştırmaktır. Yunus bu konuyu açıklarken şu ifadelere yer verir;

“Erenler kapısı Hazret kapısı
Bu tapuya gelen mahrûm gönülmez”⁵⁶

* * * * *

“Miskîn bî-çâre Yûnus tutgıl eren etegin
Tâ seni Hakk’a ilte düşgıl soyına birgün”⁵⁷

* * * * *

“Kim ere kullık ide ol ‘azâbdan kurtıla
Mutlak ol yarlıganur kim görürse er yüzün
Yûnus bir haber virür işidenler şâd olur
Gence ugrasam diyen izlesün eren izin”⁵⁸

2. Mürşidin Vasıfları

Tasavvuf kaynaklarında ilk dönemden itibaren mürşidde bulunması gereken vasıflar hakkında bilgiler verilmiştir. Dönem içerisinde sahte şeyhlerin ortaya çıkmasıyla beraber bu konuya tasavvuf eserlerinde daha çok önem verilmiş ve tasavvufun aslî hüviyeti korunmaya gayret edilmiştir. Bir kimsenin mürşid olup irşad edebilmesi için çeşitli vasıflara

⁵³ Yûnus Emre, *Dîvân*, 128/7.

⁵⁴ Yûnus Emre, *Dîvân*, 85/5.

⁵⁵ Yûnus Emre, *Dîvân*, 150/6.

⁵⁶ Yûnus Emre, *Dîvân*, 113/11.

⁵⁷ Yûnus Emre, *Dîvân*, 246/5.

⁵⁸ Yûnus Emre, *Dîvân*, 247/5,6.

ihtiyacı vardır. Mürşidin sorumluluğu müriden daha fazladır. Bu yüzen yaşamı daha disiplinli ve daha çetindir. Mürşidin müridine karşı sorumluluğunun babanın evladına, komutanın askere karşı sorumluluğu gibi olduğu ifade edilmiştir. Mürşidde bulunması gereken vasıflar noktasında Kur'an'da Hz. Hızır ve Hz. Musa olayı ele alınarak, Hz. Hızır'da bulunan vasıflar ölçü olarak değerlendirilmiştir. Hz. Hızır'da; hakiki kulluk, Hak'tan gelen hakikatlere karşı kalbin temiz olması, Hakk katından gelen özel rahmetin bulunması, ilimleri Hakk katından alma ve vasıtasız olarak ilm-i ledün bulunması özelliklerinin bulunduğu beyan edilmiştir.⁵⁹ Serrâc (ö. 378/988), eserinin bir bölümünde mürşidin müridlerine olan alakasını ve onlara maddî-mânevî yardımlarını gösteren örnekler sunmuştur.⁶⁰ İlk dönem sûfilerinden Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr (ö. 440/1049) ve Necmeddîn-i Dâye (ö. 654/1256) gibi sûfilerde eserlerinde mürşidin vasıfları ile alakalı bilgiler vermişlerdir.⁶¹ Kaynaklarda mürşid olmanın şartlarından bir kısmı şu şekilde zikredilmiştir; müridleri terbiye edecek kadar şer'i bilgiye sahip olmalı. Bidatlerden uzak ehl-i sünnet itikadına sahip olmalı. Basiret sahibi, cömert, cesur, iffetli, kanaatkâr, şefkatli, hilm sahibi, affedici, ahlaklı, îsâr sahibi, kerem ve tevekkül ehli, rıza ve teslimiyet sahibi, vakarlı, sükûn ehli, sebatkâr ve heybetli olmalı. Akl-ı mead ve akl-ı meaş noktasında mükemmel olmalı.⁶²

Bahsedilen bu özelliklere uygun olarak mürşide intisab etmeyi isteyen bir müridin, intisap etmeyi düşündüğü şeyhin hakiki bir mürşid olup olmadığını kavrayabilmesi adına Yunus, gazellerinde mürşidin çeşitli vasıflarını zikretmiştir. Sülûk eğitiminde mürşidde bulunması gereken vasıflardan birisi kula Allah'ı, Allah'a da kulu sevdirmektir. Bu bağlamda mürşidin sevmeyi, sevdirmeyi bilmesi ve hakiki âşık olması gereklidir. Yunus gazellerinde bu durumu şu şekilde ifade eder;

“Bir kişiden sorgul haber kim ma'nûden haberi var

Bir kişiye virgil gönül cânında 'ışk eseri var”⁶³

* * * * *

“Geç Yûnus endîşeden ne gerek bu pîşeden

⁵⁹ Kehf, 18/65-82.

⁶⁰ Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Mahmûd Abdülhalim - Tâhâ Abdalbâkî Surûr (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1960), 273,274.

⁶¹ Öngören, “Şeyh”, 39/50.

⁶² Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, haz. Abdullah Uçman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 417-419; İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ, Fakirlerin Yolu*, çev. Saadettin Ekici - Meral Kuzu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 55-60; Kâsım b. Mahmûd Karahisârî, *İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd (Mirsâdü'l-İbâd Tercümesi)*, haz. A. Azmi Bilgin - Fakirullah Yıldız (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 238-241; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 95-98; Öngören, “Şeyh”, 39/50-52.

⁶³ Yûnus Emre, *Dîvân*, 27/1.

Ere ‘ışk gerek önden andan dervîşe benzer”⁶⁴

* * * * *

“‘Âşık ‘ışkun yükün çeker yücelerden yüce çıkar
Görür dost yüzine bakar gönül ma’şûkına bağlar”⁶⁵

* * * * *

“‘Âşık oldum erene irmegile
Hakk’ı buldum ben eri görmegile”⁶⁶

* * * * *

“Yûnus derdiyilen tüter gönünden Hak ‘ışkı biter
Erenler etegin tutar ölürse yuman gerekmez”⁶⁷

Mürşîdin vasıflarından bir diğeri gereksiz konuşmamasıdır. Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), gereksiz konuşmamanın aklı geliştirdiğini, sahibine verayı öğrettiğini, takvaya ulaştırdığını, Allah’ın bu sayede kuluna doğru görüş, ilim ve sıkıntıdan kurtulma yolları ihsan ettiğini ifade etmiştir.⁶⁸ Necmeddin Kübrâ (ö. 618/1221), gereksiz konuşmayıp susan kişinin kalbinin kelimini ve sesini işitebileceğini belirterek “Ağızdaki dil konuşunca kalp susar, dinlemede kalır. Ancak dil susunca kalp konuşur”⁶⁹ demiştir. Yunus, bu bağlamda mürşîdin boş sözden uzak olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir;

“‘Âriflerden nişân budur her gönülde hâzır ola
Kendüyi teslîm eyleye sözde kıl ü kâl olmaya”⁷⁰

Mürşîd, dünyaya meyletmeyen ve müridin gönünden dünya sevgisini silen kimsedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de “O halde bizi anmaktan yüz çeviren ve dünya hayatından başka arzusu olmayan kişilerden sen de yüz çevir”⁷¹ buyurulmaktadır. Peygamber Efendimiz dünya sevgisiyle ilgili olarak; “Eğer dünya Allah katında bir sivrisineğin kanadına eşit olsaydı Allah Teâlâ o dünyadan hiçbir kâfire bir yudum su dahi içirmezdi”⁷² buyurmuştur. Dünya bu denli değersizse insan ona sahip olduğunda sevinç veya kaybettiğinde üzüntü duymamalıdır. Nitekim Hadîd suresinde insanın başına gelen her şeyin önceden yazılmış olduğu belirtilerek bu

⁶⁴ Yûnus Emre, *Dîvân*, 66/9.

⁶⁵ Yûnus Emre, *Dîvân*, 55/5.

⁶⁶ Yûnus Emre, *Dîvân*, 296/1.

⁶⁷ Yûnus Emre, *Dîvân*, 108/5.

⁶⁸ Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî, *Kütü'l-kulûb* (Kahire: Mektebetü'd-Dârü't-Türâs, 2001), 275,276.

⁶⁹ Necmüddin Kübra, “Risâle ile'l-Hâim”, *Tasavvufî Hayat*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 81.

⁷⁰ Yûnus Emre, *Dîvân*, 5/4.

⁷¹ Necm, 53/29.

⁷² Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuad Abdül-baki (Kâhire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), “Zühd”, 37 (No. 4110).

durumun sebebi “Kaybettiklerinize üzülmeyesiniz ve O’nun size verdikleriyle şıarmayasınız diye (böyle yapmıştır)”⁷³ ifadesiyle açıklanmıştır. Yunus’un sözlerinde bu durum varlığa sevinmemek ve yokluğa yerinmemek şeklinde şu şekilde ifade edilmiştir⁷⁴;

“Ne varlığa sevinürem
Ne yokluğa yirinürem
‘İşkunla avınuram
Bana seni gerek seni”⁷⁵

Bir başka hadiste Peygamber Efendimiz dünya sevgisinin gönülden silinmesini Allah’ın kulu sevmesinin delili olduğunu belirterek “Allah bir kulu sevdi mi, onu dünyâdan korur. Tıpkı sizden birinin hastasına suyu yasaklaması gibi”⁷⁶ demiştir. İbrahim b. Şeybân (ö. 330/941), “Biz, ‘Benim nalınım, benim bardağım’ diyenlerle arkadaşlık etmedik”⁷⁷ diyerek dünya malının aidiyetini kendine nispet eden kimselerle arkadaşlık etmediklerini belirtmiştir. Serî es-Sakatî (ö. 251/865) evliyânın dünyaya meyletmediğini belirtirken “Hakk Teâlâ, evliyâyı dünyadan soyup çıkardı, asfiyâyı ondan korudu, âşıkların gönüllerinden dünyayı tamamen çıkardı, çünkü dünyanın bunlara bulaşmasına razı olmadı”⁷⁸ ifadelerini kullanmıştır. Yunus, hadîs-i şeriflere ve evliyânın sözlerini işaretle dünya sevgisinin gönülden çıkarılması gerektiğini vurgularken şu ifadelere yer vermiştir;

“Dünyâyı bırak elden dünyâ hicâb bu yolda
Biz velîden nebîden eyle işitdük haber”⁷⁹
* * * * *

“Merdân-ı Hak bu dünyâda maksûdlara kalmadılar
Mülk-i bekâ bulmuş iken meyl-i fenâ kılmadılar”⁸⁰

Mürşid, dervişin gönlündeki dünya sevgisini temizlediğinde saflaşan kalbi zikir ve ibadetlerle Hakk’a yönlendirir. Dervişi bu ibadetleri yapmaktan alıkoyan engelleri kaldırmak için çaba sarf eder. Âl-i İmrân suresinde nefsanî arzular, kadınlar, oğullar, altın ve gümüş, atlar, sağmal hayvanlar, ekinler insanı dünyaya meylettirmeleri ve kişiyi Allah’ı zikirden alıkoymaları bakımından tehlikeli olarak zikredilmiştir.⁸¹ Teğâbün ve Enfâl su-

⁷³ el-Hadîd, 57/23.

⁷⁴ Alim Yıldız, *Yunus’un İzinde* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2021), 13.

⁷⁵ Yûnus Emre, *Dîvân*, 381/2.

⁷⁶ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Merkezü’l-Buhûs ve Tekniyyetü’l-Ma’lûmât (Kâhire: Darü’t-Tasil, 2016), “Tıbb”, 1 (No. 2169).

⁷⁷ Serrâc, *el-Lüma’*, 234.

⁷⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1990, 115,116.

⁷⁹ Yûnus Emre, *Dîvân*, 39/2.

⁸⁰ Yûnus Emre, *Dîvân*, 40/1.

⁸¹ Âl-i İmrân, 3/14.

relerinde aynı doğrultuda “Doğrusu mallarınız ve evlatlarınız (sizin için) bir fitne (bir imtihan konusu)dur”⁸², “Bilin ki mallarınız ve çocuklarınız (size hem emanet, hem de, sizi günaha sürüklemek bakımından) bir fitne (bir imtihan)dır”⁸³ ifadeleriyle dünya malı ve güç hırsının kişi için bir fitne olduğundan bahsedilmiştir. Yunus, âyetlerden yola çıkarak mürşidin dervişi bu fitnelere koruduğunu, gönlün kirlerini temizleyerek Allah’a yönettğini ifade etmek için şu ifadeleri kullanmıştır;

“Erenler nefesidir devletümüz
Anunçün fitneden olduk selâmet”⁸⁴
* * * * *

“Döndürür erün nefesi iricegiz Tanrı hâsi
Siler gönüllerden pâsı yerine nûr toldurmaga”⁸⁵

Tasavvuf düşüncesinde mürşidin vasıflarından bir diğeri tevazu sahibi olması ve hürmet beklememesidir. Şehâbeddin Sühreverdî (ö. 632/1234), mürşidin irade ve talep sahiplerine güzel muamele etmesinin, onlardan mürşidler için gerekli saygıyı beklememesinin ve herkese karşı devamlı tevazu ile muamele etmesinin mürşidin vazifelerinden olduğunu belirtmiştir.⁸⁶ Furkân suresinde tevazunun Allah’ın has kullarını özelliği olduğu belirtilirken “Rahmân’ın (has) kulları o kimselerdir ki yeryüzünde mütevazı bir şekilde yürürler ve cahiller kendilerine laf atarsa (tartışmayı): “Selametle (hoşça kal).” de(yip gider)ler”⁸⁷ ifadelerine yer verilmiştir. Mâide suresinde ise tevazu, Allah’ı seven ve Allah’ın sevdiği kulların özellikleri arasında zikredilmiştir.⁸⁸ Bâyezîd-i Bistâmî, insanın nefesine kıymet vermediği zaman mütevazı olacağına işaret etmiştir.⁸⁹ Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) tevazuyu, şefkat kanatlarını halkın üzerine germek ve onlara yumuşak davranmak şeklinde tanımlamıştır.⁹⁰ Yunus, tevazunun mürşidin ve müridin vasıflarından olduğunu;

⁸² Teğâbün, 64/15.

⁸³ el-Enfâl, 8/28.

⁸⁴ Yûnus Emre, Dîvân, 20/8.

⁸⁵ Yûnus Emre, Dîvân, 329/5.

⁸⁶ Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammüye el-Kureşî el-Bekrî es-Sühreverdî, *‘Avârifü'l-ma‘ârif*, thk. Abdulhalîm Mahmûd - Mahmûd b. Eş-Şerîf (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1971), 219.

⁸⁷ el-Furkân, 25/63.

⁸⁸ “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, o zaman Allah, (sizin yerinize) kendisinin onları, onların da kendisini sevdiği, mü'minlere karşı gayet alçak gönüllü/yumuşak, kâfirlere karşı da oldukça onurlu ve sert bir toplım getirir ki onlar (her türlü gücüyle) Allah yolunda cihad ederler, hiçbir kınayanın kınamasından korkmazlar. Bu Allah'ın lütfudur ki onu dilediğine verir. Allah lütfu geniş olanıdır, (her şeyi) bilendir.” Mâide, 5/54.

⁸⁹ Ankaravî, *Mînhâcu'l-Fukarâ, Fakirlerin Yolu*, 289.

⁹⁰ Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), 114.

“Cân odur kim Hak’a ire ayak odur yola gire
Er oldur alçakda tura yüksekden bakan göz degül”⁹¹

* * * * *

“Kulluk eyle erene şarkdan garbı görene
Senden haber sorana key miskînlik gerekdür”⁹² sözleriyle beyan etmiştir.

Mürşidin bir diğer vasfı müridin havf (korku) ve recâ (ümit) arasında bulunmasını sağlamaktır. Peygamber Efendimiz, “Mü’minin havfı ile recâsı tartılacak olsa biri diğerine denk olurdu” buyurarak bu iki vasfın mü’minlerde aynı oranda bulunması gerektiğini belirtmiştir. Sûfiler, “Havf ve recâ amelin iki kanadıdır ki onlarsız uçulmaz” diyerek amel için iki halin de gerekli olduğunu ifade etmişlerdir.⁹³ Yunus, Dîvân’da;

“Rahîm durur senün adun Rahîm’lıgun bize didün
Mürşidlerün muştıladı Lâ taknetu hitâb nedür”⁹⁴

ifadesiyle Zümer⁹⁵ suresine atıfta bulunarak mürşidin recâ konusunda müridi telkin etmesine vurgu yapmıştır.

Mürşid, mârifet sahibi ve müridin de bu mârifet bilgisini kazanmasına vesile olan kimsedir. Yunus, mürşidin huzurunda bulunmakla gizli sırlara vakıf olduğunu, onların sohbeti sayesinde mârifet bilgisine kavuşulabileceğini ve bu sayede Hakkın layıkıyla bilinebileceğini şu sözlerle ifade etmiştir;

“Yûnus Hakk’a bilişeli cân u gönül virişeli
Şol Tapdug’a irişeli gizlü râzum açar oldum”⁹⁶

* * * * *

“Erenlerün sohbeti arturur ma’rifeti
Bî-derdleri sohbetden her dem süresüm gelür”⁹⁷

* * * * *

“Hem elüm alup kaldurur şâd idübeni güldürür
Gönlüme rahmet toldurur eri Hak’ı bildürmege”⁹⁸

Seyr u sülûk eğitiminde önemli noktalardan bir tanesi mürşidin nazar etmesidir. Mürşidin mânevî terbiye maksadıyla müridine yönelmesi, mü-

⁹¹ Yûnus Emre, *Dîvân*, 166/3.

⁹² Yûnus Emre, *Dîvân*, 84/3.

⁹³ Serrâc, *el-Lüma’*, 91.

⁹⁴ Yûnus Emre, *Dîvân*, 89/4.

⁹⁵ “De ki (Allah şöyle buyuruyor): “Ey kendi aleyhlerine olarak günaha haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.” ez-Zümer, 39/53.

⁹⁶ Yûnus Emre, *Dîvân*, 208/9.

⁹⁷ Yûnus Emre, *Dîvân*, 46/5.

⁹⁸ Yûnus Emre, *Dîvân*, 329/6.

ridin de bu yönelişten faydalanmak için gönlünü mürşidine bağlamasına⁹⁹ ve kulun Hakk'a olan teveccühüne “nazar” denilmiştir.¹⁰⁰ Mürşidin nazarın müridin ruhuna tesir ederek ona yeni bir şekil verdiğiğine, gönlünü feyze doldurarak ruhlarını olgunlaştırdığına dikkat çekilmiştir. Nazarın eğitici yönünden dolayı “Velîler müridlerini kaplumbağanın yavrusunu yetiştirmesi gibi nazarla yetiştirirler”¹⁰¹ denilmiştir.

Yunus, mürşidin nazarının etkisinden, nazarın sadece zahirî manada gözle bakmaktan daha öte bir anlam taşıdığından şu şekilde bahsetmiştir;

“Evliyânun gönlinden şey’li’l-lâhun kesmegil
Sana himmet eyleyen gözile kaşı degül”¹⁰²

* * * * *

“Dost bakalı yüzüme ben şehi görüp geldüm
Ol yüce yücesine bî-gümân irüp geldüm”¹⁰³

* * * * *

“Bir gölidüm kıldı erenler nazar
Deniz oldum dört yana ırmagıla”¹⁰⁴

Mürşîd her müridine nazar etmemektedir. Nazarla terbiye edilebilmesi için mürşidin hakiki mürşîd olması gerekir. Her müridin de nazara ermesi mümkün değildir. Mürid nazar için kendisini hazırlamalıdır. Yunus, bu şartı gönlün temizlenmesi ve kibrin silinmesi olarak belirtmiştir. O, müridin kendisini nazara hazırlaması ve kendisine nazar eden mürşîdleri beyan hususunda şu ifadelere yer vermiştir;

“Gönül pâsın yudunısa kibr ü kîni kodunısa
İkrâr bütün olmayınca erden nazar olmayısar”¹⁰⁵

* * * * *

“Mevlânâ Hudâvendgâr bize nazar kılalı
Anun görklü nazarı gönlümüz aynâsıdur”¹⁰⁶

* * * * *

“Geyiklü Baba bize bir kez nazar kılaldan
Hâsıl oldı Yûnus’a her ne ki vâyesidür”¹⁰⁷

⁹⁹ Öngören, “Şeyh”, 39/51.

¹⁰⁰ Seyyid Cafer Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü (Ferheng-i Istilahat ve Tabirat-ı İrfani)*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 353.

¹⁰¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 272.

¹⁰² Yûnus Emre, *Dîvân*, 164/3.

¹⁰³ Yûnus Emre, *Dîvân*, 217/1.

¹⁰⁴ Yûnus Emre, *Dîvân*, 296/7.

¹⁰⁵ Yûnus Emre, *Dîvân*, 24/3.

¹⁰⁶ Yûnus Emre, *Dîvân*, 64/4.

¹⁰⁷ Yûnus Emre, *Dîvân*, 29/10.

Mürşidin bir diğer özelliği Allah'ın tecellilerine mazhar olabilmesidir. Lugatte “belirmek, ortaya çıkmak, görünmek; belirti, görüntü” anlamlarında kullanılan tecelli, tasavvuf literatüründe sâlikin gönlüne doğan ledünnî ilimler ve nurları tanımlamak için kullanılır. Tecellî, tecellî-i akdes ve tecellî-i mukaddes şeklinde ikiye ayrılmıştır. Tecellî-i akdes; Hakk'ın zâtında zâtı için zâtıyla tecellisini ifade etmektedir. İkinci kısım olan tecellî-i mukaddes, mümkün varlıkların suretlerinde meydana gelen tecelli olup bunun en mükemmel yansıması insanda görülür. Bu tecelli zâtın ilâhî isim, sıfat ve fiillerin tecellisi olduğundan Hakk âlemle olan münasebetini bu tecellisiyle tahakkuk ettirir; böylece mârifetin konusu olur. Hem tecelli-i akdes hem de tecelli-i mukaddes devamlı ve sınırsızdır.¹⁰⁸

Mevlânâ, insan-ı kâmil olan mürşidlerin Allah'ın zât, sıfat ve isimlerinin en mükemmel şekilde tecelli ettiği varlık konumunda olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁹ O, insanın gölgesiyle olan bağlantısına işaretlerle tecelli konusuna açıklık getirmektedir. Nasıl ki insan parmaklarını açtığına gölge de açıyor, rükuya gittiği zaman gölge de rükuya gidiyorsa, yani insanın davranışlarının tesiri gölgede gözükyorsa, aynı şekilde Hakk'ın tecellileri de O'nun gölgesi konumunda olan insanda zâhir olmaktadır. İnsanın gölgesi ondan habersiz olmasına rağmen insan kendisinin Hakk'ın tecelligâhı konumunda bulunduğundan habersiz değildir. Ancak Allah'ın bilgisine nispetle kulun bu bilgisi de habersizlik olarak nitelenebilir. İnsanda olan şeylerin hepsinin değil sadece bir kısmının gölgede görüldüğü gibi, Hakk'ın bütün sıfatları da insanda görünmemektedir. Bu bağlamda insan ilâhî sıfat ve isimlerden bazılarının tecelli ettiği gölge varlık olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁰

Yunus, mürşidlerin Hakk'ın tecelligâh'ı olması noktasına vurgu yaparak Hakk'ın varlığının mürşidde tecelli ettiğini ifade etmiştir;

“Hak ere benüm didi varlığın erde kodı
Erenlerün himmeti yirden göge direkdür”¹¹¹

“Hak nazar kılduğu câna bir göz ile bakmak gerek
Ana ki Hak nazar kıldı ben anı niçe yireyin”¹¹²

¹⁰⁸ Semih Ceyhan, “Tecellî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/243.

¹⁰⁹ Osman Nuri Küçük, *Fîhi Mâ Fîh Ekseninde: Mevlânâ'nın Tasavvufi Görüşleri* (Konya: Rumi Yayınları, 2006), 90.

¹¹⁰ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, haz. Selçuk Eraydın, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 207,208.

¹¹¹ Yûnus Emre, *Dîvân*, 84/5.

¹¹² Yûnus Emre, *Dîvân*, 266/5.

“Evliyâdur Hakk’un sırrı alındaki Allah nûrî
Anı seven âh u zârî kılşa gerek şimden girü”¹¹³

Yunus, tecellî mazharı olan mürşidin müridini kendine bağladığını ve ondan ayırmadığını ifade etmiştir. Nitekim kendisi de Taptuk kapısından bu tecelli vesilesiyle ayrılamamış o kapıda kul olmuştur. Mürşidin tecellisine mazhar olanlar topraktan olma vasfını aşır kâmil manada insan olma yetisine sahip olacaklardır. Yunus’un bu bahse konu ettiği gazeller şu şekilde sıralanabilir;

“Yûnus Hak tecellîsin senün yüzünde gördi
Çâre yok ayrılmaga çün sende görindi Hak”¹¹⁴
* * * * *

“Erenlerün nazarı toprağı gevher eyler
Erenler kademinde toprak olasum gelür”¹¹⁵
* * * * *

“Tapdug’un tapusunda kul olduk kapusunda
Yûnus miskîn çigidük bişdük el-hamdüli’llâh”¹¹⁶

3. Mürîdin Vasıfları

Mürşide intisab eden müridin öncelikle mürşidine karşı hürmetli olması ve onun terbiyesine kendisini teslim etmesi gerekir. Sûfîler bu bağlamda Hz. Musa ve Hz. Hızır arasında geçen teslimiyet hadisesini kendilerine örnek almışlardır. Kehf suresinde belirtildiği üzere Hz. Musa edep gereği önce Hz. Hızır’la arkadaş olmak için izin istemiş, ardından Hz. Hızır kendisine tabi olması, izin verilinceye kadar soru sormaması ve yaptıklarını sorgulamaması şartıyla bu talebi kabul etmiştir. Yolculuk esnasında Hz. Musa, Hz. Hızır’ın davranışlarını eleştirdiğinde ise arkadaşlıkları son bulmuştur.¹¹⁷ Sûfîler bu doğrultuda müridin mürşidine “niçin? ve nasıl?” ifadelerini kullanmaması gerektiğini beyan etmişlerdir. Tasavvufta teslimiyetin derecesi “Mürîd, gassalın önündeki meyyit gibi olmalıdır”¹¹⁸ şeklinde ifade edilmiştir.

Sûfîlerin teslimiyet noktasında örnek aldıkları bir diğer olay Hz. İsmail ve Hz. İbrahim arasında vuku bulan kurban hadisesidir. Âyette ifade edildiği şekliyle Hz. İbrahim oğluna “Rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm; düşün bakalım sen bu işe ne diyeceksin?” demiş, Hz. İsmail

¹¹³ Yûnus Emre, *Dîvân*, 286/4.

¹¹⁴ Yûnus Emre, *Dîvân*, 132/9.

¹¹⁵ Yûnus Emre, *Dîvân*, 46/5.

¹¹⁶ Yûnus Emre, *Dîvân*, 292/8.

¹¹⁷ el-Kehf, 18/66-78.

¹¹⁸ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki’n-Nüfûs*, 463.

“Babacığım! Sana buyurulanı yap; inşaallah beni sabredenlerden biri olarak bulacaksın”¹¹⁹ diyerek babasına itaat etmiştir. Hz. İbrahim oğlunu kurban etmek için ellerini bağlayıp bir taşın üzerine yatırdığında bıçak kesmemiş, Hz. İbrahim’in şaşkınlığı üzerine Allah kendisine hitap ederek imtihanı geçtiğini, oğlunun yerine kendisine indirilen koçu kurban etmesi gerektiğini bildirmiştir.¹²⁰ Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469-70), müridin bu hadiselerden örnek alarak kendisini tam anlamıyla mürşidine teslim etmesi gerektiğini, her ne muameleyle karşılaşarsa sabredip isyan etmemesi gerektiğini belirtmiş. Sabretmeyip şeyhe muhalefet edildiği takdirde kişinin mürşidinden bir nasip alamayacağını beyan etmiştir.¹²¹

Mevlânâ, Salih peygamberin kavminin bir mucize olarak gönderilen deveye uyguladıkları muameleyi temsil göstererek müridin mürşidine karşı sevgi, saygı çerçevesinde tam bir teslimiyet göstermesi gerektiğini beyan etmiştir. Âyet-i kerimede bu olay “Semûd kavmi, hak tanımazlığı yüzünden (peygamberini) yalanladı. En azılısı cüretle ileri atıldığında; Allah’ın elçisi onlara, “Allah’ın (mûcize olarak) verdiği deveye ve onun su hakkına dokunmayın” demişti. Fakat onlar ona inanmayıp deveyi kestiler. Bunun üzerine rableri, günahları sebebiyle onlara ardı arkası kesilmez felâketler göndererek hepsini helâk etti”¹²² şeklinde nakledilmiştir. Mevlânâ: “ Rûh, Salih’e benzer. Ten ise deve gibidir. Rûh, buluşma zevkine dalmıştır. Ten ise ihtiyaçlar içerisinde kıvranıp durmaktadır... Sen de bir velînin beden devesine kul, köle kesil de Salih peygamberin ruhu ile kapı yoldaşı ol”¹²³ buyurmuştur. Bu bağlamda kişinin mürşidin bedenine göstermiş olduğu saygıyı aslında onun ruhuna gösterdiğini bilmek gerekir. Semud kavmi bedeni temsil eden deveye iyi muamele edip felaha erişmek yerine onu katledip helak olmuştur. Mevlânâ da buradan yola çıkarak mürşidin ruhunu temsilen bedenine saygı göstermenin sülûk yolundaki mürid için elzem olduğuna dikkat çekmiştir.

Yunus, müridin mürşidine varırken tüm bildiklerinden sıyrılması ve mürşid ne derse onu yapması gerektiğini ifade etmiştir. Mürşidin yanına dolu giden kimse ondan öğrendiklerini kendi önceki bilgileriyle kıyaslayarak çelişki ve tereddüt yaşayabilmektedir. Ancak boş giden kimse kabını doldurmak için mürşiddenden gelen her bilgi damlasını özümseyecektir.

¹¹⁹ es-Sâffât, 37/102.

¹²⁰ es-Sâffât, 37/104-107.

¹²¹ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, 466.

¹²² eş-Şems, 91/11-14.

¹²³ Can, *Menevî Tercümesi*, 1/178,179 b. 2515,1532.

Yunus, mürşide olan teslimiyetinden razı olduğunu, bu durumu bir şükür vesilesi olarak değerlendirdiğini ve bu teslimiyetten ayrılma arzusunun olmadığını şu şekilde ifade etmiştir;

“Gelmek gerek terbiyete kamu bildüklerin koya
Mürebbsi ne dirise pes ol anı dutmak gerek”¹²⁴

* * * * *

“Her dem yüzüm yire uram Allah’uma şükür kılam
Ben benliğüm dosta virem ne da’vî yâ destân ola”¹²⁵

* * * * *

“Togrılık bekleyen dost kapusunda
Gümânsuz ol bulur ilâhî devlet
Yûnus öyle esîrdür ol kapuda
Diler ki olmaya ebedî râhat”¹²⁶

Ebû Ali Dekkâk (ö. 405/1015), “Her ayrılışın başlangıcı muhalefettir” demiştir. Kuşeyrî, şeyhine muhalefet eden kimsenin artık onun tarikatında yol alamayacağını, aynı bölgede yaşamış olsalar bile mürşidine muhalefet eden müridin rabitasının kesileceğini beyan etmiştir. Ona göre bir şeyhe mürid olup sohbetine dâhil olan kimse, kalbi ile mürşidine itiraz ederse sohbetteki ahdini bozmuş olur. Bu kimsenin tevbe etmesi gerekir. Ebû Abdurrahman Sülemî (ö. 412/1021), şeyhinin kendisine; “Kim üstadına niçin? derse ebediyyen felah bulmaz” dediğini naklederek şeyhe muhalefetin tehlikesine dikkat çekmiştir.¹²⁷ Yunus bu doğrultuda mürşide muhalefet eden kimsenin bu yolda ilerleyemeyeceğine, her ne türlü ilim öğrense de mürşidi inkâr etmesi sebebiyle maksadına ulaşamayacağına şu ifadelerde dikkat çekmiştir;

“İşde bir yâr bulasın cânun fidî kılasın
İnkârıla gelenler erün yoldaşı degül”¹²⁸

* * * * *

“Gökden inen dört kitâbı günde bin kez okurısın
Erenlere münkirisen dîdâr ırak senden yana”¹²⁹

* * * * *

“Er elini aldunısa ere gönül virdünise
İkrârıla geldünise pes ere inkâr gerekmez”¹³⁰

* * * * *

¹²⁴ Yunus Emre, *Dîvân*, 140/2.

¹²⁵ Yunus Emre, *Dîvân*, 4/7.

¹²⁶ Yunus Emre, *Dîvân*, 20/10,11.

¹²⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 334.

¹²⁸ Yunus Emre, *Dîvân*, 164/5.

¹²⁹ Yunus Emre, *Dîvân*, 10/4.

¹³⁰ Yunus Emre, *Dîvân*, 111/6.

“Diken olma gül ol eren yolunda
Diken olurısan oda yanasın”¹³¹

Müridin mürşidine tamamen teslim olması, muhalefet etmemesi için ona muhabbet duyması ve onu gerçekten sevmesi gerekir. Muhabbet bu yolun esasıdır. Sühreverdî, muhabbeti mürid ve mürşid arasındaki kaynaşma için bir vasıta olarak görmüştür. Çünkü muhabbet, mânevî âlemde ruhların birbirleriyle tanışmasının alametidir. Bu tanışma mürşid ve mürid arasında ortak bir özelliğin varlığına delalet etmektedir. Bu ortak özellik, müride, mürşidde bulunan mânevî hali veya o halin bir kısmını çekmektedir.¹³² Kuşeyrî, müridin mürşidinin gönlüne girmesinin onun saadet sahibi olduğuna dair en kuvvetli delil olarak görmüştür. Eğer mürşidin kalbi müridi reddederse, o kimse üzerinden zaman geçse dahi bu reddedişin kötü neticelerini görecektir.¹³³ Yunus, mürşidine karşı her dem sevgi beslemiş onun sözünden bir an çıkmamıştır. Nakledildiğine göre otuz yıl mürşidinin hizmetinde bulunmuş, dağdan odun getirme görevi kendisine verildiği zaman mürşidine olan sevgisinin bir tezahürü olarak “doğru olmayan bu kapıya layık değildir” düşüncesi gereği dergâha hiç eğri odun getirmemiş ve kendisi de doğruluktan ayrılmamıştır.¹³⁴ Yunus’un mürşidine olan sevgisini ifade ettiği bazı dizeler şu şekildedir;

“İy ‘âşıkân iy ‘âşıkân ‘ışk mezhebi dîndür bana
Gördi gözüm dost yüzünü yas kamu düğündür bana”¹³⁵

* * * * *

“Sensüz iki cihân benüm zindân görünür gözüme
Senün ‘ışkunla bilişen gerek hâssü’l-hâsdan ola”¹³⁶

* * * * *

“Varam ol dostâ kul olam her dem açılâm gül olam
Hem söyleyem bülbül olam turagum gülistân ola”¹³⁷

* * * * *

“‘İşk sultâmı Tapduk durur Yûnus gedâ bu kapuda
Gedâlara lutf eylemek hem kâ’idedür sultâna”¹³⁸

* * * * *

¹³¹ Yunus Emre, *Dîvân*, 279/6.

¹³² Sühreverdî, *‘Avârifü’l-ma‘ârif*, 214.

¹³³ Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 490.

¹³⁴ Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı İnceleme*, 14.

¹³⁵ Yunus Emre, *Dîvân*, 7/1.

¹³⁶ Yunus Emre, *Dîvân*, 4/4.

¹³⁷ Yunus Emre, *Dîvân*, 4/2.

¹³⁸ Yunus Emre, *Dîvân*, 294/9.

“Şeyh ü dânişmend ü velî cümlesi birdür er yolu
Yûnus’dur dervîşler kulu Tapduk gibi serveri var”¹³⁹

Mürşidine sevgi besleyen müridin sevgiliden gelen her türlü ezaya katlanması gerekir. Seyr u sülûk yolu oldukça çileli ve nefse ağır gelen bir yoldur. Mürid, mürşidinin kendisini terbiye etmek için uyguladığı her türlü çileye sabır göstermelidir. Yunus, mürşidin imtihanlarına karşı sabır göstermek gerektiğini şu beyitlerle ifade etmiştir;

“Kahrır erenler atıdur gayret dahı hil’atıdur
Erenler yayı katıdur okları geçer kayadan”¹⁴⁰
* * * * *

“Oldur erenler dirliği bular bilmez ‘ayyârlığı
Anunla bulur erligi kahrı dahı yutmak gerek”¹⁴¹

Müridde bulunması gereken vasıflardan bir diğeri kibirli olmamak, tevazu sahibi olmaktır. Kur’ân-ı Kerîm’de kibirle alakalı olarak “Yeryüzünde haksız yere böbürleneni âyetlerimden mahrum edeceğim”¹⁴², “İçinde ebedî olarak kalacağınız cehennemden girin! Ululuk taslayanların yeri ne kötü!”¹⁴³, “Mûsâ ise, “Hesap gününe inanmayan her kibirli kişinin şerrinden, benim ve sizin rabbiniz olan Allah’a sığındım!” dedi.”¹⁴⁴ âyetleriyle kibir zemmedilmiştir. Kibir, ilk dönemlerden itibaren tasavvuf kitaplarında yer almış, kibrin tanımı, sebepleri, zararları noktasında bilgiler verilmiştir. Seyr u sülûk yolundaki müridin özellikle şeyhine karşı kibir göstermemesine vurgu yapılmıştır. Ebû Osman Hîrî (ö. 298/910), bir kimsenin bir kimseyi küçümsemesi durumunda ondan istifade etmekten mahrum kalacağını ifade etmiştir.¹⁴⁵ Yunus’ta Mevlânâ’da olduğu gibi kibirli olmamanın remzi topraktır. O, mürşidden faydalanmanın yolunun toprak gibi tevazu sahibi olmaktan geçtiğini şu sözlerle ifade etmiştir;

“Miskîn Yûnus erenlere tekebbür olma toprak ol
Toprakda biter küllîsi gülistânı toprak bana”¹⁴⁶
* * * * *

“Egriligün koyasın togrı yola gelesin
Kibr ü kîni çıkargıl erden nasîb alasın”¹⁴⁷

Müridin sülûk eğitiminde uygulaması gereken metodlardan biri-

¹³⁹ Yûnus Emre, *Dîvân*, 27/7.

¹⁴⁰ Yûnus Emre, *Dîvân*, 265/2.

¹⁴¹ Yûnus Emre, *Dîvân*, 140/6.

¹⁴² el-Â’râf, 7/146.

¹⁴³ en-Nahl, 16/29.

¹⁴⁴ el-Mü’min, 40/27.

¹⁴⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1990, 335.

¹⁴⁶ Yûnus Emre, *Dîvân*, 10/5.

¹⁴⁷ Yûnus Emre, *Dîvân*, 250/1.

si râbîtabdır. Râbîta, ıstılahta sâlikin kâmil bir mürşide gönlünü bağlaması, onun suret ve sîretini düşünmesi durumu olarak tarif edilmiştir. Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221) sâlikin kalbini şeyhe bağlamasının önemini vurgulamış, Şehâbeddin es-Sühreverdî “Müridin şeyhine nazar ederek bütün dikkatini onda toplaması ve Cenâb-ı Hak’tan şeyhi üzerine gelen tecellîleri seyre dalması semâda kendi kendine hareket etmesinden daha hayırlıdır”¹⁴⁸ demiştir. Bahâeddin Nakşibend (ö. 791/1389) Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420)’ya râbîtabı tavsiye etmiştir. Yunus bu bağlamda mürşidiyle her an beraber olma arzusunu, ondan ayrı kaldığındaki özlemini ve buluşup yüzüne nazar ettiğindeki sevincini anlatırken şu ifadeleri kullanmıştır;

“Şeyhüm andadur ben bunda
Cânım karâr kılmaz tende
Zârılığım dün ü günde
Söyle bülbülcüğüm söyle”¹⁴⁹

* * * * *

“Gül ü reyhânun kokusu ‘âşıkıla ma’şûkadur
‘Âşık olanun ma’şûkı hergiz öginden gitmeye”¹⁵⁰

* * * * *

“Şükür şükür ol Çalab’a maksûduma irdüm bugün
Müştâkıdum bunca zamân pîrüm yüzün gördüm bugün
Kaygu beni almışıdı cânım zebûn olmışıdı
Gördüm pîrümün yüzini ol kayguyu sürdürüm bugün”¹⁵¹

* * * * *

“Ol dost yüzün gördi gözüm erenlere toprak yüzüm
Söz bilene iş bu sözüm gerek şekeristân ola”¹⁵²

Tasavvufta kemale erdirici ortak bir yol olan râbîtaba riâyete eden müridin, zamanla şeyhinin hal ve vasıflarının kendisine yansımaya sebep olacağı ifade edilmiştir. Râbîta konusunda yapılan izahlara bakıldığında ondaki en önemli husûsun, mürşidin suretini canlı bir şekilde hayalde tasavvur ve büyük bir dikkatle onun iki kaş arasına bakmak olduğu anlaşılmaktadır. Bu keyfiyetin, müridin zamanla, şeyhini benimsemesi, onun ahlâk ve fazîletiyle bezenmesi, şahsiyetinin onun şahsiyetinde erimesi ve onunla aynîleşmesini sağlamaya yarayan bir vâsıta olduğu görülmekte-

¹⁴⁸ Necdet Tosun, “Râbîta”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/378.

¹⁴⁹ Yûnus Emre, *Dîvân*, 343/8.

¹⁵⁰ Yûnus Emre, *Dîvân*, 3/7.

¹⁵¹ Yûnus Emre, *Dîvân*, 240/1,2.

¹⁵² Yûnus Emre, *Dîvân*, 4/3.

dir. Sûffiler müridin aldığı bu hali fenâ fi'ş-şeyh olarak tanımlamışlardır. Bu durum daha sonra müridi, fenâ fi'r-Rasûl, nihayetinde de fenâ fillâh'a ulaştırmayı hedef almaktadır.¹⁵³ Yunus, fenâ fi'ş şeyh makamına ulaşan müridin artık bu dünyaya meylinin kalmayacağını, benliğin bu yolda tuzak olduğunu ve benlikten geçmeyen kimsenin fenâ mertebelerini kat edemeyeceğini şu ifadelerle dile getirmiştir;

“Ger uluya irdünise suret nakşı nendür senün
Mâ'nîye yol buldunısa iş bu dünyâ nendür senün”¹⁵⁴
* * * * *

“Sen seni bilimeyince ere nazar kılmayınca
Senligi bu ara yirden gidermezsen oldı duzak”¹⁵⁵

Yunus, fenâ fi'ş şeyh makamının ardından bu halin gereği olarak sözlerinin mürşidinin etkisiyle olduğunu, kendi benliğinden sıyrılarak Tapduk Emre'nin sırlarını Yunus diliyle izhar ettiğini şu ifadelerle beyan etmiştir;

“Yûnus Emrem iş bu sözi cân içinde söyledi
Söyleyen bî-çâre Yûnus Tapduk Emrem sırrıdır”¹⁵⁶
* * * * *

“Tapduk diyem cümle dile inanmışam degme kula
Yûnus dahı hod kim ola bu sözleri diyen benem”¹⁵⁷

Sonuç

Yunus Emre söylemiş olduğu şiirler vesilesiyle ağırlıklı olarak şair yönüyle ön plana çıkmış olsa da aslında o, seyr u sülûk terbiyesinden geçmiş hakiki bir dervîştir. Dîvân'ında tasavvuf ve seyr u sülûka dair birçok kavramı ele almıştır. Eserinde çalışmamıza konu olan ve seyr u sülûkun esasını teşkil eden mürid ile mürşid ilişkisini ele alan pek çok beyit bulunmaktadır.

Yunus, bu yolun mürşidsiz gidilemeyeceğine vurgu yaparak mürşidin gerekliliğine dair bilgiler sunmuştur. Mürşide intisab etmeyi isteyen mürid için hakiki mürşidin özelliklerini sıralamıştır. Ona göre mürşid, aşk eri olmalı Allah'ı sevmeyi ve sevdirmeyi bilmelidir. Az konuşmalı ve gereksiz sözlerden kaçınmalıdır. Dünya sevgisi olan bir gönülde Allah'ın ve Rasûlünün sevgisinin yer etmesi zor olacağından öncelikle kendisi

¹⁵³ İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 7-8-9-10 (1992 1989), 28.

¹⁵⁴ Yunus Emre, *Dîvân*, 148/1.

¹⁵⁵ Yunus Emre, *Dîvân*, 128/5.

¹⁵⁶ Yunus Emre, *Dîvân*, 81/7.

¹⁵⁷ Yunus Emre, *Dîvân*, 195/10.

dünyaya meyletmemeli ve müridini de dünyadan uzak kalması noktasında ikaz etmelidir. Nefsi terbiye metodlarını bilerek bu sayede müridin Allah'a ulaşmasına vesile olmalıdır. Tevazu sahibi olmalı müridine karşı da bu durumu muhafaza etmelidir. Havf ve recâ arasında bir yaşam sürek müridini de bu iki hal arasında tutmalıdır. Hakk'ın tecellilerinin mazharı olmalı bu sayede müridini mârifet bilgisine ulaştırmalıdır.

Yunus, Dîvân'ında müridin özelliklerine de değinmiştir. Hakiki mürid mürşidine karşı saygılı olmalı, her an ona hürmet göstermelidir. Mürşidden yararlanmak için ona tam anlamıyla teslimiyetini sunmalıdır. Mürid bu teslimiyeti sağlamak adına mürşidine gerçek anlamda sevgi ve muhabbet beslemelidir. Nefsinin terbiye edilmesi adına ondan gelen her türlü imtilan ve çileye sabır göstermelidir. Mürşidine karşı tevazu sahibi olmalı, kalbinde zerre miktarı kibir taşımamalıdır. Mürid mürşidine râbta yapmalıdır bu sayede fenâ fi'ş şeyh makamına, ardından fenâ fi'r-Rasûl ve fenâ fi'llah mertebelerine ulaşabilmelidir.

Tüm bu zikredilen vasıflar incelendiğinde Yunus'un tasavvufi yaşantıya ve bu yolun terimlerine hâkim olduğu, seyr u sülûk yolunu tamamladığı ve yaşadığı tecrübeleri şiirlerinde ifade ettiği görülmektedir. Bu açıdan diğer vasıflarından daha kapsamlı olarak Yunus'un bu yolun başında hakiki bir mürid olarak nitelenebileceği ve mürşidlerin vasıflarına dair verdiği bilgilerin yanı sıra;

“Dakındum şeyhlik adın kodum ma'sûk tâ'atın

Virdüm nefsün murâdın kanı Hakk'ıla bâzâr”¹⁵⁸

Yûnus eydür ol melâmet şeyhliği 'âşıklığa sat

'Âşık da n'ister eyü ad bed-nâmı hoşdur 'âşıkun”¹⁵⁹

gibi ifadelerinden yola çıkarak yolun sonuna erdiğiinde şeyhlik makamına ulaştığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

Ankaravî, İsmail. Minhâcu'l-Fukarâ, Fakirlerin Yolu. çev. Saadettin Ekici - Meral Kuzu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Ay, Alper. Dîvân-ı Hikmet'te Manevî Ayet İktibasları. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2020.

Bardağcı, Mehmet Necmeddin. “Yunus Emre ve Derviş Olmak”. Darulfunun İlahiyat 32 (2021), 107-127.

Can, Şefik. Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi. 6 Cilt. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 16. Basım, 2017.

¹⁵⁸ Yûnus Emre, Dîvân, 41/8.

¹⁵⁹ Yûnus Emre, Dîvân, 146/7.

- Cebecioğlu, Ethem. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. Ankara: OTTO Yayınları, 2014.
- Ceyhan, Semih. "Tecellî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 40/243-245. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Coşgun, Gökhan - Yıldırım, Metin. "Yunus Emre Bibliyografyası (1991-2021)". Darulfunun İlahiyat 32/1 (2021), 149-299.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. Ta'rifât. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 1983.
- Ebû Nasr es-Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî. el-Lüma'. thk. Mahmûd Abdülhalim - Tâhâ Abdalbâkî Surûr. Kahire: Dârül-Kütübil-hadîse, 1960.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî. Kütü'l-ğulûb. Kahire: Mektebetü't- Dârü't-Türâs, 2001.
- Erginli, Zafer (ed.). Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. çev. İlyas Karanlı vd. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Eşrefoğlu Rûmî. Müzekki'n-Nüfûs. haz. Abdullah Uçman. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2013.
- Gündüz, İrfan. "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi) 7-8-9-10 (1992 1989), 243-274.
- İbn Kesîr. Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri (Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm). çev. Bekir Karlıağa - Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânu'l-'Arab. Beyrut: Dâru Sadr, 1990.
- Kara, Mustafa. Buhara Bursa Bosna: Şehirler, Sûfiler, Tekkeler. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Karahisârî, Kâsım b. Mahmûd. İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd (Mîrsâdü'l-İbâd Tercümesi). haz. A. Azmi Bilgin - Fakirullah Yıldız. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.
- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. Letâ'ifü'l-i'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm. thk. Ahmed Abdurrahim Sâiyh vd. Kahire: Mektebetü Segafeti'd- Diniyye, 2005.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî. et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413.
- Kızılkaya, Müzekkir. Sabûhî Ahmed Dede'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi. çev. Süleyman Ulu-dağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. er-

- Risâletü'l-Kuşeyrî. thk. Ma'rûf Zerîk - Ali Abdülhamid Baltacı. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990.
- Küçük, Osman Nuri. Fîhi Mâ Fîh Ekseninde: Mevlânâ'nın Tasavvufî Görüşleri. Konya: Rumi Yayınları, 2006.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. Fîhi Mâ Fîh. çev. Ahmed Avni Konuk. haz. Selçuk Eraydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Necmüddin Kübra. "Risâle ile'l-Hâim". Tasavvufî Hayat. haz. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Öngören, Reşat. "Şeyh". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 39/50-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Râzî, Fahrüddîn. Tefsîr-i Kebîr. çev. Suat Yıldırım vd. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- Seccâdî, Seyyid Cafer. Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü (Ferheng-i Istilahat ve Tabirat-ı İrfanî). çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî. 'Avârifü'l-ma'ârif. thk. Abdulhalîm Mahmûd - Mahmûd b. Eş-Şerîf. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1971.
- Tatçı, Mustafa. Yûnus Emre Dîvânı İnceleme. İstanbul: H Yayınları, 2008.
- Tosun, Necdet. "Râbîta". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 34/378, 379. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Türer, Osman. "Onüçüncü Asırda Anadolu'da Tasavvuf ve Yunus Emre". Diyanet İlmi Dergi 27/1 (Yunus Emre Özel Sayısı) (1991), 87-100.
- Uludağ, Süleyman. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2005.
- Uludağ, Süleyman. Tasavvufun Dili. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Yıldız, Alim. "Yunus Avazı". Yunus'un Çağrısı Sempozyumu. Ordu: Ordu Belediyesi Yayınları, 2015.
- Yıldız, Alim. Yunus'un İzinde. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Yılmaz, Hasan Kamil. 300 Soruda Tasavvufî Hayat. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.
- Yûnus Emre. Yûnus Emre Dîvânı. haz. Mustafa Tatçı. İstanbul: H Yayınları, 2008.

Yaygın Din Eğitimi Alanında Önemli Bir Meslek Olarak İmam-Hatiplik ve Statüsü

The Imamate as an Important Profession in the Field of Non-
Formal Religious Education and Its Status

Hacı Mustafa KİRİŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet
Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Din Eğitimi Anabilim Dalı
Sivas | Türkiye
mustafakiris@cumhuriyet.edu.tr

Assist. Prof., Sivas Cumhuriyet
University
Faculty of Theology
Department of Religious Education
Sivas | Turkey
orcid.org/0000-0002-1731-7325

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 14 Nisan 2022 Received | 14 April 2022
Kabul Tarihi | 07 Haziran 2022 Accepted | 07 June 2022
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2022 Published | 30 June 2022

Atıf | Cite as:

Kiriş, Hacı Mustafa. "Yaygın Din Eğitimi Alanında Önemli Bir Meslek Olarak İmam-Hatiplik ve Statüsü [The Imamate as an Important Profession in the Field of Non-Formal Religious Education and Its Status]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/1 (Haziran | June 2022), 249-275.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1103554>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Imamate as an Important Profession in the Field of Non-Formal Religious Education and Its Status

Abstract: The Presidency of Religious Affairs is one of the leading institutions providing services in the field of non-formal religious education in our country. The Directorate of Religious Affairs, which is responsible for enlightening society on religion, operates in a very wide area in the context of religious services. Religious services carried out by the Presidency of Religious Affairs are not only limited to mosques but also many religious and cultural studies are carried out outside the mosque. At the point of carrying out these activities, many officials such as muezzin, imam, Qur'an course teachers, religious services specialists and preachers, undoubtedly carry out the works related to their own service areas. However, the profession of imamate comes to the fore more than the others at the point of presenting non-formal religious education activities to the public. This situation is probably due to the fact that those who perform the duty of imams are directly and widely intertwined with the public and have direct contact with them. Throughout history, the profession of imamate has been among the professions that people talk about the most. As a matter of fact, the education level of the people who carry out the profession of the imam, the salaries they receive, the duties and roles they fulfill in the society, and their social image and reputation are still discussed on various platforms from time to time. These discussed issues are actually issues that are evaluated within the scope of the concept of status. In this research, the profession of imamate; the status of the profession has been tried to be determined after it has been discussed with different dimensions such as its historical development, the conditions of being appointed to the profession, and its duties and responsibilities. This research aims to evaluate the profession of imamate, which is the most visible face of the Presidency of Religious Affairs in the field of non-formal religious education in our country, and the past and present status of this profession in terms of various criteria. In order to determine the status of a profession in a healthy way, studies with holistic approaches are needed. In this study, a holistic approach was preferred and the status of the imamate profession was examined not from a single perspective, but from many aspects such as social and institutional image, prestige, education level and economic situation. This is also the original side of this work. A case study, one of the qualitative research designs, was used in the research, and a literature review, one of the documentary scanning types, was used as the data collection technique. There is a strong relationship between the status of a profession and the quality of those who practice it. The status of the profession and the quality of those who carry out that profession mutually affect each other. This influence can be either positive or negative. Undoubtedly, although the status of the profession of the imam and the prestige of imams have changed periodically in the historical process, it can be said that this profession is defined as the profession of the prophet in Muslim societies and is generally respected profession. In our country, the field of duty of the imamate profession has expanded and diversified, especially in recent years, within the framework of the new service policy of the Presidency of Religious Affairs. In this context, there has been an increase in the visibility of imams in society and their roles. These increasing roles have brought along religious, social and cultural activities that contribute to society, and all of these have contributed to the rise of the profession's status by increasing its reputation. The imamate, which is the religious representative office, is a duty that has emerged for people to follow it. In this respect, the prestige, institutional and social image of the profession of imamate is an issue that should be sensitive not only to the Presidency of Religious Affairs but

also to the whole society. Because negative examples about the image and reputation of imams can be transferred to religion by making generalizations. Therefore, for whatever reason, the abuse of religion, religious values and religious officials should never be allowed in any of the media tools.

Keywords: Religious Education, Non-formal Religious Education, Presidency of Religious Affairs, Imamate Profession, Status.

Yaygın Din Eğitimi Alanında Önemli Bir Meslek Olarak İmam-Hatiplik ve Statüsü

Öz: Ülkemizde yaygın din eğitimi alanında hizmet veren kurumların başında Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) gelmektedir. Toplum din konusunda aydınlatmakla sorumlu olan DİB, din hizmetleri bağlamında oldukça geniş bir alanda faaliyette bulunmaktadır. Başkanlığın yürüttüğü din hizmetleri günümüzde sadece cami ile sınırlı olmayıp cami dışında da birçok dinî ve kültürel içerikli çalışmalar yapılmaktadır. Bu faaliyetlerin yürütülmesi noktasında müezzin kayyım, imam-hatip, Kur'an kursu öğreticisi, din hizmetleri uzmanı, vaiz gibi birçok görevli kuşkusuz kendi hizmet alanlarıyla ilgili çalışmaları yerine getirmektedirler. Bununla birlikte yaygın din eğitimi faaliyetlerinin halka sunulması noktasında imam-hatiplik mesleği diğerlerinden daha fazla ön plana çıkmaktadır. Bu durum muhtemelen imam-hatiplik görevini icra edenlerin doğrudan ve yaygın şekilde halkla iç içe bulunup onlarla vasıtasız bir şekilde muhatap olmalarından kaynaklanmaktadır. Tarih boyunca imam-hatiplik mesleği, insanların en çok konuştukları meslekler arasında yer almıştır. Nitekim imamlık mesleğini yürüten kişilerin eğitim düzeyleri, aldıkları maaşlar, toplumda yerine getirdikleri görev ve roller, toplumsal imaj ve itibarları bugün de zaman zaman çeşitli platformlarda tartışılmaktadır. Tartışılan bu konular aslında statü kavramı kapsamında değerlendirilen hususlardır. Bu araştırmada imam-hatiplik mesleği; tarihsel gelişimi, mesleğe atanabilme şartları, görev ve sorumlulukları gibi farklı boyutlarıyla ele alındıktan sonra mesleğin statüsü tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma ülkemizde yaygın din eğitimi alanında DİB'in en çok görünen yüzü olan imam-hatiplik mesleğini ve çeşitli kriterler açısından bu mesleğin statüsünü geçmişi ve bugünü ile değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bir mesleğin statüsünü sağlıklı bir biçimde tespit edebilmek için bütüncül yaklaşımlarla ortaya konulmuş çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Bu çalışmada bütüncül bir yaklaşım tercih edilerek imam-hatiplik mesleğinin statüsü tek bir açıdan değil toplumsal ve kurumsal imaj, saygınlık, eğitim düzeyi ve ekonomik durum gibi birçok açıdan incelenmiştir. Bu aynı zamanda çalışmanın özgün tarafıdır. Araştırmada nitel araştırma desenlerinden durum çalışması, veri toplama tekniği olarak ise belgesel tarama türlerinden literatür taraması kullanılmıştır. Bir mesleğin statüsü ve saygınlığı ile o mesleği yürütenlerin niteliği arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Mesleğin statüsü ile o mesleği yürütenlerin niteliği birbirini karşılıklı olarak etkilemektedir. Bu etkileme olumlu olabileceği gibi olumsuz da olabilmektedir. Kuşkusuz tarihsel süreç içerisinde imam-hatiplik mesleğinin statüsü ve bu görevi yürütenlerin saygınlığı dönemsel olarak değişiklik gösterse de Müslüman toplumlarda bu mesleğin "peygamber mesleği" olarak nitelendirildiği ve genellikle saygı duyulan bir meslek olduğu söylenebilir. Ülkemizde özellikle son dönemlerde DİB'in yeni hizmet politikası çerçevesinde imam-hatiplik mesleğinin görev alanı genişlemiş ve çeşitlenmiştir. Bu kapsamda imam-hatiplerin toplumdaki görünürliğünde ve üstlendikleri rollerde bir artma meydana gelmiştir. Artan bu roller topluma katkı sağlayan dinî, sosyal ve kültürel içerikli faaliyetleri beraberinde getirmiş ve bütün bunlar mesleğin

itibarını artırarak statüsünün yükselmesine katkıda bulunmuştur. Dini temsil makamı olan imam-hatiplik, insanların kendisine uyması için ihdas edilmiş bir görevdir. Bu bakımdan imam-hatiplik mesleğinin saygınlığı, kurumsal ve toplumsal imajı sadece DİB'in değil bütün toplumun hassasiyet göstermesi gereken bir konudur. Zira imam-hatiplerin imaj ve itibarı ile ilgili olumsuz örnekler, genelleme yapılarak dine transfer edilebilmektedir. Bundan dolayı her ne sebeple olursa olsun medya araçlarının hiçbir çeşidinde dinin, dinî değerlerin ve din görevlilerinin istismarına asla müsaade edilmemelidir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yaygın Din Eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam-Hatiplik Mesleği, Statü.

Giriş

İnsanlık tarihinin başlangıcından bu yana yaşamın ayrılmaz bir parçası olan din toplumsal hayatın en önemli dinamiklerinden birisi olmuştur. Kuşkusuz din insan için vardır ve onu doğru yola ulaştırmayı amaçlamaktadır. İslam Dini açısından bakıldığında elçilikle görevlendirilen peygamberler Allah'ın mesajını insanlara bizzat hayatlarında uygulayarak tebliğ etmişler, onları iyi davranışlara yönlendirmiş ve yanlış fiillerden sakındırmışlardır. Peygamberlerden sonra bu görev bütün müminlere tevarüs etmiştir. İnsanları doğru ve güzel davranışlara sevk edip yanlış söz ve fiillerde bulunmaktan alıkoymaya çalışmak bütün müminlerin sorumlu tutuldukları bir iş olsa da bu vazifeyi icra etmek üzere özel olarak görevlendirilmiş bir zümre hep olagelmıştır. Günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı ülkemizde din hizmetlerini halka ulaştırmakla resmî olarak görevli bulunan kurumdur.

Mevzuat hükümleri gereği toplumu din konusunda aydınlatmakla sorumlu olan DİB aynı zamanda ülkemizde yaygın din hizmetleri alanında faaliyette bulunan kurumların başında gelmektedir. Başkanlık söz konusu din hizmeti faaliyetlerini müezzin kayyım, imam-hatip, Kur'an kursu öğreticisi, din hizmetleri uzmanı, vaiz gibi değişik statüdeki personelle geniş bir alanda yürütmektedir. Ancak ülkemizde din hizmetlerinin halka arzı konusunda imam-hatiplik mesleği diğer mesleklerden daha fazla ön plana çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle imam-hatiplik mesleği ülkemizde din hizmetleri alanındaki faaliyetlerin omurgasını oluşturmaktadır. Bu durum muhtemelen imam-hatiplik görevini icra edenlerin doğrudan ve yaygın şekilde halkla iç içe bulunup onlarla vasıtasız bir şekilde muhatap olmalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim imam-hatiplerin görevlerinin bir kısmı cami ile irtibatlı iken diğer bir kısmı cami dışında yerine getirilen faaliyetlerdir. Namaz kıldırma, hutbe okuma, Kur'an öğretimi, Ramazan Ayı'na mahsus merâsimleri icra etme, dinî bakımdan önem atfedilen gün ve gecelerde programlar düzenleme gibi vazifeler imamların

camii içerisinde yürüttüğü görevler arasında sayılabilir. Doğum, sünnet, düğün, cenaze merasimleri ve uygun olan her türlü ortamlarda insanlarla bir araya gelerek dinî görevleri yerine getirme, sohbetler ve konferanslar vasıtasıyla halkı din konusunda bilgilendirme gibi görevler ise imamların camii dışında yürüttüğü faaliyetler arasındadır. Sonuç itibarıyla imam-hatiplerin, DİB'in halkla doğrudan irtibat halinde bulunan en görünür temsilcileri oldukları söylenebilir.

Tarih boyunca imam-hatiplik mesleği, insanların en çok konuştuğu meslekler arasında yer almıştır. Bu mesleği yürüten imamlar kimi zaman icra ettikleri göreve ehil olup olmadıkları ya da maddi durumları ve aldıkları ücretle, kimi zaman ise dinî sorulara verdikleri cevaplarla hep en çok konuşulup tartışılan görevliler olmuşlardır. Bütün bu konuşma ve tartışmalar mesleğin statüsünü akıllara getirmektedir. Nitekim bugün de zaman zaman çeşitli platformlarda imam-hatiplik mesleğini yürüten kişilerin eğitim düzeyleri, aldıkları maaşlar, toplumda yerine getirdikleri görevler ve roller konuşulmakta, imamların toplumsal imaj ve itibarları tartışılmaktadır. Tartışılan bu konular aslında *statü* kavramı kapsamında değerlendirilen hususlardır. Bu çalışma imam-hatiplik mesleğinin statüsünü geçmiş ve bugünüyle incelemeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla araştırmanın temel problemi imam-hatiplik mesleğinin tarihsel süreç içerisinde ve günümüzde nasıl bir statüye sahip olduğudur.

Literatüre bakıldığında “statü” kapsamına giren konular açısından imam-hatiplik mesleğini inceleyen bazı araştırmaların bulunduğu görülmektedir. Örneğin bu çalışmalar içerisinde söz konusu mesleği ekonomik ve kültürel arka planı bakımından¹, toplumsal imajı bakımından², mesleği yürütenlerin medyadaki imajları³ ya da toplumda üstlendikleri roller bakımından⁴ ele alan çalışmalar bulunmaktadır.

Bu çalışmada bütüncül bir yaklaşım tercih edilerek imam-hatiplik mesleğinin statüsü sadece bir açıdan değil birçok açıdan ele alınmıştır. Bu aynı zamanda çalışmanın özgün tarafıdır. Araştırmada nitel araştırma desenlerinden durum çalışması, veri toplama tekniği olarak ise bir belgesel tarama türü olan literatür taraması kullanılmıştır. Nitel araştırmalarda sık kullanılan desenlerden biri olan durum çalışmasında amaç, belirli

¹ Şaban Erdiç, *Din Görevlilerinin Sosyoekonomik ve Kültürel Tabanı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2012).

² Ahmet Hamdi Karahan, *Türk Toplumunda İmam İmajı: İstanbul Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

³ İbrahim Turan, “Medyadaki Din Adamı İmajı Üzerine Bazı Düşünceler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (2007).

⁴ Halil Nurullah Kaya, *Kanaat Önderliği Bağlamında İmamlık Rolü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

bir durumun derinlemesine incelenerek detaylı sonuçların ortaya çıkarılmasıdır. Nitel araştırmadaki durum çalışmasında durumu ortaya çıkaran faktörler, durumun başka durumlara etkisi, duruma yönelik etkenler vb. bir bütün olarak incelenir.⁵ Araştırmada imam-hatiplik mesleğinin statüsü aşağıdaki başlıklarla ilişkilendirilerek ele alınmıştır.

- 1- Toplumsal ve kurumsal imaj
- 2- İtibar / saygınlık
- 3- Eğitim düzeyi
- 4- Ekonomik durum

Çalışmada konunun yukarıdaki başlıklarla ilişkilendirilerek ele alınmasının nedeni gerek bireylerin gerekse mesleklerin statüsünü araştırma konusu yapan çalışmalar incelendiğinde statüyü belirleyen en önemli unsurlar olarak bu konuların ön plana çıkmasıdır.

İmam-hatiplik mesleğinin statüsünü incelemeyi hedefleyen bu çalışmada öncelikle söz konusu mesleğin tarihsel gelişimi, mesleğe atanabilme şartları, görev ve sorumlulukları araştırılacak daha sonra çeşitli kriterler çerçevesinde mesleğin statüsü tespit edilmeye çalışılacaktır. Konuyla ilgili daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç duyulduğu açık olmakla birlikte bütüncül bir bakış açısıyla ortaya konulan bu çalışmanın, söz konusu alanda yapılacak daha kapsamlı araştırmalara katkı sunması düşünülmektedir.

1. İmam-Hatiplik Mesleği

1.1. Tanımı

Arapça'da “öne geçmek, sevk ve idare etmek” anlamına gelen *emm* kelimesinden türetilmiş bir kavram olarak imam, “devlet başkanı” ve “ce-maatle kılınan namaza önderlik eden kimse” manalarına gelmektedir.⁶ Literatürde bu iki görevle ilgili oluşabilecek muhtemel bir karışıklığı önlemek amacıyla birincisine “büyük imâmet”, ikincisine “küçük imâmet” ya da “namaz imamlığı” tabirleri kullanılmıştır.⁷

Hz. Peygamber İslam Dininin hem tebliğcisi hem de ilk imam ve hatibi idi. O bu vazifeyi vefat edinceye kadar sürdürmüştür. Kimi dönemlerde imamlık ve hatiplik birbirinden ayrı meslekler olarak yürütülmüş vazifeler olsa da ülkemizde bu iki kavram yan yana kullanılmakta, imamlık ve hatiplik görevlerinin her ikisi de imam-hatipler tarafından icra edil-

⁵ Erdoğan Köse, “Bilimsel Araştırma Modelleri”, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Remzi Y. Kınca (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 107.

⁶ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “İmam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/178.

⁷ Salim Öğüt, “İmam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/188.

mektedir. Zira imam aynı zamanda hatiptir. Çünkü DİB'in son yıllardaki hizmet anlayışına göre din hizmetleri sadece cami ile sınırlı kalmamalı ve imam, sadece namaz kıldırın kişi olmamalıdır. O, uygun olan bütün olanakları kullanarak çok geniş bir yelpazede toplumun bütün kesimlerine din hizmeti sunmalıdır.

DİB mevzuatında imam-hatip, “cami ve mescitlerde din hizmetlerini yürüten ve dinî konularda toplumu bilgilendiren, gerektiğinde Kur'an-ı Kerim öğretiminde görevlendirilen personel”⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Tanımdan da anlaşıldığı üzere imam-hatip, cami eksenli görevlerinin yanı sıra toplumu din konusunda bilgilendirmek için uygun her şart ve imkânı kullanacaktır.

1.2. Tarihsel Süreç İçerisinde İmam-Hatiplik Mesleği

1.2.1. Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Kadar İmam-Hatiplik Mesleği

Kaynaklarda, Hz. Peygamber'e imamlığı Cebrail'in öğrettiği ve onun ilk zamanlarda Kâbe'nin yanında daha sonra müşriklerin baskısından dolayı Mekke'nin تنها bölgelerindeki birtakım evlerde İslam'ı kabul eden kişilere namaz kıldırıldığı bildirilmektedir. Hz. Peygamber, Medine'den ayrılması gerektiği zamanlarda imam olarak yerine bir vekil tayin etmiş; rahatsızlığı artıp mescitte namaz kıldıramayacak duruma gelince de yerine Hz. Ebû Bekir'i görevlendirmiştir.⁹

Hz. Peygamber ve kendisinden sonra gelen dört halife zorunlu bir durum olmadıkça namaz kıldırma görevini başka kişilere tevdi etmemişlerdir. Abbâsî halifeleri vakit namazlarında imamlık yapmayı tamamen terk ederek namaz kıldırma üzere resmî görevliler tayin etmişlerdir. Halife Râzî-Billâh'ın (ö. 329/940) ölümünden sonra cuma namazlarını kıldırma son vermişlerdir. Endülüs Emevî Devleti'nde cuma namazları önceleri halifeler, daha sonra ise kadılar tarafından kıldırılmıştır. Abbâsîler'den itibaren imamlık bir meslek ve zamanla bir devlet memurluğu haline gelmiştir. Kaynaklarda Abbâsîler döneminde imamların sürekli olmasa da bazı zamanlarda maaş aldıklarına dair bilgiler bulunmaktadır. Abbâsîler döneminde Halife Muktedir-Billâh'ın 300/912'de ve Büveyhî Hükümdarı Adudüdevle'nin 369/979 yılında imamlara maaş bağladıklarına dair bilgiler vardır. Selçuklular medreseler başta olmak üzere dârülkurrâ ve dârülhadis gibi eğitim öğretim kurumlarına, ribât

⁸ Vaizlik, Kur'an Kursu Öğreticiliği, İmam-Hatiplik ve Müezzin Kayımlık Kadrolarına Atama ve Bu Kadroların Kariyer Basamaklarında Yükselme Yönetmeliği (VKİMKBY), Diyanet İşleri Başkanlığı (2011), md. 4/ğ.

⁹ Küçükbaşcı, “İmam”, 22/178.

ve kervansaraylara da imam tayin etmiş ve alacakları ücretlere vakfiyelerde yer vermişlerdir.¹⁰

Osmanlı Devleti döneminde din ve dünya işlerinin idaresi padişahın yetkisinde olup din ile ilgili işlerin yürütülmesinden şeyhülislam sorumlu idi. Dolayısıyla din hizmetlerinin sunulması konusunda vazifeli diğer görevliler gibi imamlar da şeyhülislama bağlı olarak görev yaparlardı.¹¹ Osmanlı döneminde imamlar hizmet kadroları içerisinde en geniş yer tutan görevlilerdi. İmam tayinlerinde genellikle yeterli dinî bilgi ve iyi ahlâk sahibi olma şart koşulmuştur. İmamlar, görev yaptıkları cami ve mescitlerin vakıflarından maaş almışlar ve tayinleri genellikle vakıf mütevellisinin teklifi ile gerçekleşmiştir. Vakıfların zamanla gelirlerini kaybetmesi üzerine alternatif kaynaklar aranmış ve neticede imamlara maaş bağlanması zaruri hale gelmiştir.¹²

İmamlık ve hatiplik tüm İslam tarihi boyunca olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de çok ilgi ve saygı görmüştür.¹³ İmamlık ve hatipliğin ayrı meslekler olarak görüldüğü Osmanlı Devleti'nde Cuma ve bayram namazlarında hutbe okumakla görevli olan hatiplerin bu görevi yapabilmek için mutlaka berat (vesika) sahibi olmaları şart koşulmuştur.¹⁴ Osmanlı'da mahalle imamlığı son derece önemli bir vazife sayılmıştır. Tanzimat'a kadar imamlar adeta devletin mahallede bulunan temsilcisi olarak görülmüştür. İmamlar mahallede yaşayanların düzen ve asayişini, İslamî adap içinde hayatını devam ettirmelerini ve dinî görevlerini yerine getirmelerini kontrol ederlerdi. Ölüm, defin, doğum, nikâh ve boşanma işlemlerini imamlar yürütür, çevre temizliğinin sağlanması ve bazı belediye işleri de onun görevleri arasında sayılırdı.¹⁵

Osmanlı Devleti'nde mahalle imamlarından başka resmî hüviyete sahip imamlar da bulunmaktadır. Orduda görev yapan imamlar bu şekildedir. Bu görevlilerin, padişah beratı ile tayin edildikleri ve maaşa bağlandıkları bilinmektedir.¹⁶

Son dönemlerde mahalle imamlarının vazifelerinden nikâh ve cenaze işlemleri dışındakiler muhtarlar ve ihtiyar heyetlerine verildiği için bu

¹⁰ Küçükaşcı, "İmam", 22/178-180.

¹¹ Bk. Hasan Yavuzer, *Çağdaş Din Hizmetleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı - Dini Otorite ve Teşkilatların Sosyolojik Analizi* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2006), 43-45.

¹² Kemal Beydilli, "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/181.

¹³ Mustafa Öcal, "İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 224.

¹⁴ Öcal, "İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi", 224-225.

¹⁵ Beydilli, "İmam", 22/181.

¹⁶ Beydilli, "İmam", 22/182.

işlerden aldıkları ücretlerde önemli oranda azalmalar olmuştur. Nikâh işleri de 21 Aralık 1917 tarihli nizamnâme gereğince kendilerinden alınan imamlara sadece cenaze işleri kalmıştır.¹⁷

Osmanlı Devleti'nin son yıllarında muhtemelen medreselerin içerisinde bulunduğu olumsuz gidişattan imam-hatiplik ve vaizlik görevlerinin kurtarılabilmesi düşüncesinden hareketle bu meslekler için müstakil medreseler açılması fikri gündeme gelmiştir. 1912 yılında Medresetü'l-Vâizîn, 1913 yılında ise Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutabâ öğretime başlamış ancak ülkenin içerisinde bulunduğu genel olumsuz durum ve birçok cephede devam eden savaş, bu medreselerin başarıya ulaşmasını engellemiştir. Söz konusu iki medrese 1919'da Medresetü'l-İrşâd adı altında birleştirilmiş ve bu şekilde birkaç yıl öğretim faaliyetlerine devam ettikten sonra 1924 yılında diğer bütün medreselerin kapatılmasıyla birlikte kapatılmıştır.¹⁸

1.2.2. Cumhuriyet Döneminde İmam-Hatiplik Mesleği

Kurtuluş mücadelesinin devam ettiği süreçte ve sonrasında Atatürk'ün önderliğinde Ankara'da kurulan yeni hükümette, din hizmetlerini yürütmek üzere Şer'îye ve Evkaf Vekâleti kurulmuştur. Din hizmetleri, 3 Mart 1924 tarihinde Diyanet İşleri Reisliği'nin kurulmasına kadar bu vekâlet (bakanlık) tarafından yürütülmüştür. Söz konusu vekâlet 3 Mayıs 1920 - 3 Mart 1924 tarihleri arasında 3 yıl 10 ay boyunca görev yapmaya devam etmiştir.¹⁹ Aynı zamanda Şer'îye ve Evkaf Vekâleti, Şeyhülislamlik ile Diyanet İşleri Reisliği arasında köprü işlevi görmüştür. Bu dönemde memleketin içinde bulunduğu durumu ve din görevlisine duyulan ihtiyacı gözler önüne sermesi bakımından Sivas mebusu Mustafa Taki Efendi'nin 13.05.1336 (1920) tarihli aşağıdaki ifadeleri oldukça dikkat çekicidir:

“İctimaî dertlerimizden acilen çare ve ilaç aranması lazım gelenlerden biri de tarîk-i ilmînin inkıza maruz olmasıdır. İşte izah edeyim. Bugün her kasabada iki, üç ve nihayet vilayet merkezlerinde yirmi kadar ulemamız vardır. Bunların yaşları takriben kırk ilâ elli arasında farz edelim. Ortalama ömrün 60 olmasına nazaran on, nihayet yirmi sene sonra ne olacak? Şimdi ulema-i kiram birer, ikişer olsun halef yetiştirmezlerse demek ki memleketimizde bu tarikten kimse kalmayacak. Birer, ikişer olsun halef yetiştiriliyor mu? Cümlemizce malumdur ki, hiçbir yerde yetiştirilmiyor. Ne talip var ne de medâris... Ulema-i dine halef yetiştirilmesinin

¹⁷ Beydilli, “İmam”, 22/185-186.

¹⁸ Bk. Mustafa Öcal, *Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba'dan İmam Hatip Liselerine Bizim Okullarımız* (İstanbul: ÖNDER, 2011), 9-14.

¹⁹ Bk. Yavuzer, *Çağdaş Din Hizmetleri*, 47-48.

çaresine bakılmazsa on beş yirmi sene sonra imamet, hitabet edecek, halkın mesâil-i diniyesini öğretecek kimse kalmayacak. Allah korusun memleketimizi cehil ve dalâl kaplayacak, din-i mübînimiz yerine misyonerlerin, Cizvitlerin, milyonlar sarfına da hacet kalmaksızın maksatları kaim olacaktır. Bana kalırsa muhafaza-ı din ve vatan için olan şimdiki mücahedatımız da heder olur. Bu dert yalnız dinî değil aynı zamanda hem de siyasidir.”²⁰

Mustafa Taki Efendi'nin meclise verdiği öneriden bir yıl kadar sonra 08.05.1337 (1921) tarihinde TBMM başkanı olarak Mustafa Kemal'in imzasıyla bir nizamname yayımlanarak Medâris-i İlmîyeler kurulmuştur.²¹

3 Mart 1924'te Tevhid-i Tedrisat Kanunu kabul edilmiş, aynı tarihte Şer'îye ve Evkaf Vekâleti kapatılıp Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur. Yürürlük tarihi 29.04.1950 olan 5634 sayılı kanunla Diyanet İşleri Reisliği'nin ismi “Diyanet İşleri Başkanlığı” şeklinde değiştirilmiş, daha önce (1931 yılında) Evkâf Umum Müdürlüğü'ne verilen mescit ve camilerin idaresi ve cami görevlileri (Hademe-i Hayrat) kadroları tekrar DİB'e aktarılmıştır.²²

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun ilanından hemen sonra dönemin marif vekili Vasıf Çınar'ın yayınladığı bir genelgeyle bütün medreseler kapatılmıştır.²³ Kanununun 4. maddesi ülkemizde din eğitim ve öğretiminin en önemli temellerinden birisi olmakla birlikte araştırmaların konusu olan imamların yetişmesine olanak sağlayan okulların açılacağını da haber vermekteydi. Kanunun ilgili maddesinde “Maarif Vekâleti yüksek diniyat mütehasısları yetiştirilmek üzere Darülfünun'da bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hidematı diniyenin ifası vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşat edecektir” denilerek hem ülkemizin ilk üniversitesi olan Darülfünun'da bir İlahiyat Fakültesinin hem de İmam Hatip Mekteplerinin açılmasını öngörmekteydi. Nitekim aynı yıl içerisinde (1924) hem Darülfünun'da İlahiyat Fakültesi hem de 29 merkezde İmam Hatip Mektebi açılmış ancak her iki din eğitimi kurumu da uzun ömürlü olamamış, açıldıktan kısa süre sonra 1930'lu yılların başında öğrenci yetersizliği gibi çeşitli gerekçeler ileri sürülerek kapatılmıştır. İmam Hatip Mekteplerinin kapatılmasıyla ilgili bir soruya, o dönem Milli Eğitim Bakanı olan Tahsin Banguoğlu'nun “... meslekî okullar mesleğe rağbet ölçüsünde rağbet görürler. Demek ki rağbet görmemişlerdir”²⁴ şeklindeki açıklaması oldukça dikkat çekicidir. Ba-

²⁰ Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2004), 35-36.

²¹ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 36.

²² Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Kurumsal Tarihçe” (Erişim 13 Nisan 2022).

²³ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 55.

²⁴ Bk. Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 63.

kanın bu açıklamasına Ömer Rıza Doğrul'un verdiği karşılık, dönemin din görevlisi algısını gözler önüne sermesi bakımından önemlidir:

“İmamlık, hatiplik ve din âlimliği bu memlekette en yüksek hürmet ve itibar gören, en şerefli meslekler arasındadır. Fakat bu meslek, her meslek gibi vaktiyle geniş bir ilerleme ve parlak bir istikbal vadettiği halde bugün böyle bir şey vadetmekten uzak kalmış ve ona bugünkü şartlara göre istikbal vadeden bir terakki temin olunmamıştır. Mesleğin gördüğü rağbetsizlik muhakkak ki bu yüzdendir. Çünkü bugün bu meslek, yalnız külfet yüklemekte ve hiçbir nimet vadetmemektedir... Gerçi onun vadettiği manevi mükâfat çok büyüktür. Fakat manevi mükâfat yalnız kalbi tatmin eder, maddi hayatın ihtiyaçlarını temin edemez. Onun için her meslek gibi bu mesleğin de istikbal namına bir şeyler vadetmesi ve vaatlerini hayat boyunca gerçekleştirmesi icap eder.”²⁵

İmam-hatip yetiştiren öğretim kurumlarının kapatılması ülke genelinde dinî ve sosyal yaşamı olumsuz etkilemiş ve bu durum yıllarca sürmüştür. Mihraba geçip namaz kıldırarak ya da ölen insanların cenazesini kaldıracak kimsenin kalmadığı bu yıllarda dönemin iktidar partisi mecburen konuyla ilgilenmek durumunda kalmıştır. Neticede Milli Eğitim Bakanlığı'na (MEB) bağlı imam-hatip yetiştirme kursları açılması ve bu kurslara askerliğini yapmış ortaokul mezunlarının alınması kararlaştırılmıştır. 10 ay süreli olan bu kursların ilki 1949 yılında açılmış, 1958 yılına gelindiğinde ise bu kursların sayısı 50'ye ulaşmıştır.²⁶

1950 seçimleriyle iktidara gelen yeni hükümet, 1951 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. Maddesine işlerlik kazandırarak 7 ilde İmam Hatip Okulu açılmasına karar vermiştir. Başlangıçta 5 yıllık ilkokula dayanan 4 yıllık ortaokul olarak düşünülen bu okul, 1954-1955 öğretim yılında ilk mezunlarını vermesinin ardından 3 yıllık lise kısmının da açılmasıyla 7 yıllık (4+3) ortaöğretim kurumuna dönüşmüştür.²⁷

1973 yılında yürürlüğe giren Milli Eğitim Temel Kanunu'nun 32. maddesinde bu okullar “İmam Hatip Liseleri” şeklinde tanımlanarak *liseye* dönüştürülmüş böylece o döneme kadar yükseköğrenim için sadece Yüksek İslam Enstitülerine gidebilen İmam Hatip Okulu mezunları için üniversitelerin diğer bölüm ve fakültelerine girme kapısı da aralanmıştır.²⁸ Söz konusu kanun maddesinde İmam Hatip Liseleri şöyle tanımlanmıştır:

“İmam hatip liseleri, imamlık, hatiplik ve Kur'an kursu öğreticiliği gibi dini hizmetlerin yerine getirilmesi ile görevli elemanları yetiştirmek

²⁵ Bk. Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 63-64.

²⁶ Öcal, “İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi”, 233-235; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 184-190.

²⁷ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 192; Öcal, *Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba*, 101-104.

²⁸ Öcal, “İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi”, 242-243.

üzere, Milli Eğitim Bakanlığınca açılan ortaöğretim sistemi içinde, hem mesleğe hem yüksek öğrenime hazırlayıcı programlar uygulayan öğretim kurumlarıdır.”²⁹

Milli Eğitim Temel Kanunu, bazı maddeleri değiştirilerek 1983 yılında yeniden yayınlanmış ancak İmam Hatip Liselerini tanımlayan 32. madde olduğu şekliyle korunmuştur.

28 Şubat sürecinde 1997 yılında 8 yıllık kesintisiz zorunlu eğitim kararı alınarak orta kısımları olan diğer meslek liseleri gibi İmam Hatip Liselerinin orta kısımları da kapatılmıştır. MEB Talim ve Terbiye Kurulu'nun 1998'de aldığı bir kararla hazırlık sınıfı ilave edilerek 4 yıllık bir lise haline dönüştürülen bu okullar, 1999 yılında uygulamaya konulan bir kararla ortaöğretim başarı puanlarını düşüren bir katsayı uygulamasıyla karşı karşıya kalmışlardır. Böylece İmam Hatip Lisesi mezunlarının kendi alanları dışında başka bölüm ve fakültelere girebilmeleri neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Diğer liselerden farklı olarak yürürlüğe konulan adil olmayan bu katsayı uygulaması ancak 2011 yılında düzeltilenmiştir.³⁰

İmam Hatip Liselerinin orta kısmının kapatılması, adaletsiz katsayı uygulaması, mezunlarının üniversiteye girebilme ve iş bulabilme konusundaki kaygılar nedeniyle bu okullar ciddi sıkıntılar yaşamış ve öğrenci sayıları büyük oranda düşmüştür. Talim ve Terbiye Kurulunun 2005 yılında aldığı bir kararla 2005-2006 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulanmak üzere ortaöğretim 4 yıla çıkarıldığı için İmam Hatiplerin hazırlık programı kaldırılarak lise 4 yıla çıkartılmıştır. 2012 yılında kabul edilen bir kanunla 2012-2013 eğitim-öğretim yılından itibaren 8 yıllık kesintisiz zorunlu eğitim uygulamasına son verilmiştir.³¹ Böylece imam-hatiplik mesleğine en önemli alt yapıyı sağlayan öğretim kurumları olarak İmam Hatip Liseleri 28 Şubat süreci öncesi konumlarına tekrar kavuşmuştur.

1.3. Günümüzde İmam-Hatiplik Mesleği

Bugün imam-hatiplik, DİB bünyesinde cami ve mescitler başta olmak üzere zaman ve mekân sınırlaması olmaksızın tüm olanakları kullanarak din hizmetlerini yürüten ve toplumu dinî konularda bilgilendirmekle mükellef olan profesyonel bir mesleği ifade etmektedir. Bu bilgiler ışığında artık imam-hatiplik mesleğinin cami içi din hizmetleri ile sınırlı

²⁹ Milli Eğitim Temel Kanunu (METK), *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973), Kanun No. 1739, md. 32.

³⁰ Öcal, “İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi”, 248-252; Öcal, *Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba*, 235-276.

³¹ İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (İEKDYDK), *Resmî Gazete* 28261 (11 Nisan 2012), Kanun No. 6287, md. 2.

olmaktan çıkarak görev alanının oldukça çeşitlendiği söylenebilir. Günümüzde bu kadroya yerleşen görevliler, modern yönetim anlayışının bir gereği olarak adaylık döneminden sonra imam-hatiplik, uzman imam-hatiplik ve başımam-hatiplik şeklinde kariyer basamaklarında yükselme imkânına sahip bulunmaktadır.

2020 yılı sonu verilerine göre DİB'in toplam personel sayısı 127.892 olup bunlardan 31.199'u (%24,4) İlahiyat lisans, 52.428'i (%41) ise İlahiyat önlisans mezunudur. İmam Hatip Lisesi mezunu olan personel sayısı ise 22.300'dür (%17,4). Aynı yıl verilerine göre DİB'e bağlı toplam 89.445 cami bulunmaktadır.³² DİB 2019-2023 Stratejik Plan'da verilen güncel verilere göre yurtiçi teşkilatında toplam 74.798 imam-hatip, yurtdışı teşkilatında ise 2.059 din görevlisi hizmet yürütmektedir.³³ Bu verilere göre DİB'in toplam personelinin yaklaşık %60 oranında büyük bir kısmını imam-hatipler oluşturmaktadır.

1.3.1. İmam-Hatip Olabilme Koşulları

Günümüzde DİB'e bağlı camilerde en az imam hatip lisesi mezunu, ilgili sınavlarda yeterli puanı almış kimseler imam-hatip olarak görev yapmaktadırlar. DİB mevzuatına göre bu mesleğe başvuruda ilk defa açıktan atanacaklar için;

- a) İmam hatip lisesi mezunu veya üstü dini öğrenim düzeyine sahip olmak,
- b) İmam-hatiplik yapmaya mani bir engeli bulunmamak,
- c) KPSS'den Başkanlıkça belirlenen puanı almış olmak³⁴ gerekmektedir.

İmam-hatip kadrosuna atanabilmek için yapılacak sözlü sınavın içeriği ise şu şekilde belirtilmiştir:

- 1) Kur'an-ı Kerim,
- 2) Dini bilgiler (İtikat, ibadet, siyer ve ahlâk konuları),
- 3) Hitabet³⁵

1.3.2. İmam-Hatibin Görev ve Sorumlulukları

DİB mevzuatında imam-hatiplerin ortak görevleri ayrıntılı bir şekilde maddeler halinde belirtilmiştir. Bu görevleri, benzer/ortak olanlarını bir araya getirmek suretiyle kısaca aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

- a) Vakit namazlarını, cuma, bayram ve teravih namazlarını kıldırmak.

³² Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "İstatistikler" (Erişim 22 Nisan 2022).

³³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Stratejik Plan 2019-2023 Güncellenmiş Versiyon (2020)" (Erişim 22 Nisan 2022).

³⁴ VKİMKBYY, md. 11/1.

³⁵ VKİMKBYY, md. 18/1-b.

b) Cuma ve bayram hutbelerini usulünce okumak, hutbe hazırlama, yazma ve okuma konularında çalışmalar yapmak.

c) Vaaz etmek.

ç) Kur'an öğretmek ve yaz Kur'an kursları ile ilgili görevleri yapmak.

d) Görevli bulunduğu caminin yönetimiyle ilgili işleri yürütmek, camiye gün boyu açık tutmak, bakım ve temizliğini sağlamak.

e) Dini gün ve gecelerde program düzenlemek ya da bu tür programlarda görev almak.

f) Resmî nikâhtan sonra isteyen vatandaşlara nikâhın dini merasimini icra etmek.

g) Cenaze hizmetinin verilmediği yerlerde bu hizmeti vermek, cenaze namazını ve defin işlemlerini ifa etmek.

ğ) Dini gün ve geceler, bayramlar, doğum, sünnet, düğün, hastalık, ölüm gibi vesilelerle görev yaptığı bölgede ikamet edenlere din hizmeti sunmak.

h) Görev yaptığı bölgede ikamet eden kimsesiz, yetim-öksüz, engelli ve ihtiyaç sahibi kişilerle ilgilenerek ilgili kurum ve kuruluşlarla işbirliği yapmak suretiyle ihtiyaçlarını gidermeye çalışmak.

ı) Görev yaptığı bölgedeki çocukların ve gençlerin dini ve ahlaki eğitimlerine yönelik çalışmalar yapmak.

i) Müftülüğün bilgisi dâhilinde görev yaptığı bölgedeki vakıf, dernek gibi kuruluşların Başkanlığın hizmet alanına giren konulardaki taleplerine katkı sağlamak.³⁶

İmamların görevleri ile ilgili sıralanan yukarıdaki maddeler bu mesleğin icrası için sadece alan bilgisinin yeterli olmayacağını göstermektedir. İmamlar için belirlenen görevler alan bilgisinin yanında formasyon bilgisine, etkili iletişim becerisine, dini merasimleri icra etme konusunda yeterli bilgi ve beceriye de sahip olmayı gerektirmektedir. Aynı zamanda imamlar için zikredilen görevler, onların vazifelerinin sadece cami ile ya da sadece namaz kıldırma ile sınırlı olmadığını göstermektedir.

2. İmam-Hatiplik Mesleğinin Statüsü

Statü, mesleki prestij veya mesleki saygınlık ve itibar düzeylerini kapsayan bir kavramdır.³⁷ Aynı zamanda statü kişi, sınıf ve kategorinin toplumdaki konumunu ifade eden bir kavramdır. Bu bağlamda statü, kişi veya sınıfın başkalarıyla karşılaştırıldığında nasıl bir konuma sahip olduğu ile ilgili bilgiler verir. Statünün belirlenmesi noktasında kişinin toplumda

³⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği (DİBGVÇY), Diyanet İşleri Başkanlığı (2014), md. 40.

³⁷ H. Kemal Suher, *Sosyo-Ekonomik Statü Ölçüm Uygulamaları ve Türkiye İçin Model Önerisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 23.

üstlendiği rol, eğitim durumu, dış görünüş, toplum içerisinde gerçekleştirdiği yararlılık gibi pek çok ölçüt dikkate alınmaktadır.³⁸ Kimi araştırmacılara göre herhangi bir mesleğe ekonomik getirisi, toplumda popüler olması ve toplumsal ihtiyaçları karşılmasına göre bir değer atfedilmektedir. Aşağıda imam-hatiplik mesleğinin statüsü, bu konuda belirleyici etkiye sahip olduğu düşünülen bazı kriterler açısından incelenecektir.

2.1. Toplumsal ve Kurumsal İmajı Bakımından Mesleğin Statüsü

2.1.1. Toplumsal İmajı Bakımından

Sözlükte “imge” olarak tanımlanan imaj kavramı genel görünüş, izlenim gibi anlamlara gelmektedir.³⁹ Meslek, sosyal statünün tespitinde en belirleyici faktörlerden birisi, belki de en önemlisidir. İmam-hatiplik esas itibarıyla bir mihrap görevidir. Namaz kıldırmak üzere cemaatin önüne geçip mihraba duran imam aynı zamanda kendisine uyulan kişidir. Bu bakımdan Müslüman toplumlarda imam-hatiplik görevi peygamber mesleği olarak görülmüştür. İnsanların zihninde imam imgesi, üstün ahlak ve fazilet sahibi örnek bir kişilik olarak belirmiştir.

İmam-hatiplerin kaliteli bir din hizmeti sunabilmeleri toplum içerisindeki statüleriyle yakından ilişkilidir. Statülerinin ve rollerinin yüksek olması durumunda, sunmuş oldukları hizmetlerin de daha geniş kapsamlı ve daha verimli olması kaçınılmazdır.⁴⁰

Özellikle Osmanlı Devleti’nde imamların görev yaptıkları bölgenin yönetim ve denetim işlerinden sorumlu olmaları, onları halkın gözünde üstün bir konuma yerleştirmiştir. Halk nazarında imam-hatiplik mesleğinin yüksek imajlı pozisyonu, kendisine verilen üst düzey rollerle geç dönemlere kadar devam etmiştir. İmamların vazifelerinin dinî konularla sınırlı olmadığı hatta mahallenin yönetimiyle ilgili işlerinin daha baskın olmasından dolayı köy hayatının önde gelen kişileri arasında oldukları söylenebilir.⁴¹ İmamlık devletin vatandaşlarıyla ilişki ve diyalog kurabildiği bir görev olması bakımından bu mesleğe karşı özel bir ilgi gösterilmiştir.⁴² Daha önce de ifade edildiği gibi Tanzimat dönemine kadar imam, devletin mahallede bulunan en önemli temsilcisi olmuştur. II. Mahmut döneminde kurulmaya başlanan muhtarlık teşkilâtı, imamların yönetimle ilgili rollerini ikinci plana itmiştir.⁴³

³⁸ Bk. Erdiç, *Din Görevlilerinin Sosyoekonomik ve Kültürel Tabanı*, 54-55.

³⁹ *Güncel Türkçe Sözlük*, “İmge” (Erişim 07 Nisan 2022).

⁴⁰ Karahan, *Türk Toplumunda İmam İmajı: İstanbul Örneği*, 75-76.

⁴¹ Beydilli, “İmam”, 22/181-182.

⁴² Öcal, “İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi”, 224.

⁴³ Beydilli, “İmam”, 22/182.

Cumhuriyetin ilk dönemlerinde bazı çevrelerce sanki din ilerlemeye engel olan bir unsur gibi gösterilmeye çalışılmış, bu durum halkın din ve din görevlisi ile ilgili algısını olumsuz yönde etkilemiştir. Cumhuriyetin ilk dönem romanlarına bakıldığında dinî öğelerin olumsuzlandığı açıkça görülmektedir.⁴⁴ Milli mücadele dönemini konu edinen edebi eserlerde din adamları genellikle düşmanla işbirliği yapan ve böylece milletin direnişinin önünde engel olmaya çalışan tipler olarak tasarlanmış ve bu şekilde sunulmuşlardır.

1939-1945 yılları arası kaleme alınan Türk hikâyelerindeki olumsuz din adamı figürlerini incelemeyi konu edinen bir çalışmada bu dönemde yazılmış pek çok eserde din adamlarının gerici, yobaz, softa vb. olumsuz sıfatlarla anılan cahil, ahlaksız, kendi menfaatini halkın menfaatinden ve dinin emirlerinden üstün gören, fırsatçı ve sahtekâr tipler olarak ele alındığı tespit edilmiştir.⁴⁵ Bu dönem hikâyelerinde ele alınan din adamı tiplmesi gerçek İslam'ın değil yozlaştırılmış ve hurafelerle iç içe geçmiş bir sistemin temsilcisi olarak sunulmuştur. Türk edebiyatında uzun yıllar varlığını devam ettiren yobaz din adamı figürü insanların zihinlerindeki din adamı algısını olumsuz etkileyerek toplum nazarında dinin ve din adamının itibar kaybetmesine sebep olmuştur.

Ülkemizde uzun yıllar medyada dine ve din görevlilerine karşı olumlu bir yaklaşım sergilenmediği gibi filmlerde genel olarak din adamları çıkarıcı, menfaati için her şeyi yapabilecek çirkin yüzlü insanlar olarak gösterilmiştir.⁴⁶ Bu kapsamda Türk sinemasında da durum çok farklı değildir. Nadir de olsa olumlu din adamı tiplemesine yer veren bazı örneklerle karşılaşılsa da Türk sinemasında din adamı profili genellikle olumsuz olarak sunulmuştur.

Özellikle Cumhuriyetin ilk dönemlerinde çekilen filmlerin temel amacı, resmî ideolojiyi yerleştirmek için eski düzenin kötülenmesi, saltanat, hilafet ve dinî kurumların yerilmesidir.⁴⁷

Bazı filmlerde dini temsil eden dindar görünümlü tiplmeler milli mücadeleye o kadar düşman gösterilmiştir ki adeta bu filmi seyredenler, ondan daha aşağılık, daha çıkarıcı bir din simsarının olamayacağı kanaatine varmıştır. Oysa Milli Mücadele sürecinde din adamlarını bu şekilde

⁴⁴ Bk. Ahmet Faruk Güler, "Cumhuriyetin İlk Dönem Romanlarında Din Algısı", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 7/2 (2018), 932-941.

⁴⁵ Esra Kara, "1939-1945 Yılları Arası Türk Hikâyesinde Olumsuz Din Adamı Figürleri", *Dede Korkut Dergisi* 10 (2016), 29-42.

⁴⁶ Turan, "Medyadaki Din Adamı İmajı Üzerine Bazı Düşünceler", 297.

⁴⁷ Ömer Menekşe, "Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı", *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 46.

göstermek tarihimize bir ihanettir.⁴⁸ Din ve din adamını kötileyen bu tür filmler, izleyenlerin zihinlerine olumsuz bir din adamı profili kazımış ve kendisine saygı duyulması gereken bir kişi olması gerekirken kendisinden nefret edilen ve uzak durulması gereken bir din adamı imajını uzun yıllar gündemde tutmayı başarmıştır.

Görüldüğü üzere ülkemizde özellikle Cumhuriyet dönemi sürecinde bazı çevrelerin kasıtlı olarak dini ve din ile ilgisi bulunan her şeyi kötü ve çağdışı gösterme girişimleri toplumun zihnindeki din görevlisi algısını uzun yıllar olumsuz etkilemiştir.

Özellikle son yıllarda medya kanallarında dinin ve din görevlilerinin olumsuz olarak ele alınıp işlendiği eser, film, kitap, program vs. sayısında önemli oranda düşmenin kaydedildiği, bu tür olumsuz faaliyetlerin görünürlüğünün azaldığı ifade edilebilir.

2.1.2. Kurumsal İmajı Bakımından

Meseleye kurumsal anlamda bakıldığında güncel DİB mevzuatında din görevlilerinin ne şekilde konumlandırıldığı önem arz etmektedir. DİB Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Uygulama Genelgesi'nde cami ve mescitlerin yönetiminin ve denetiminin Başkanlık adına müftülüklere ait olduğu belirtildikten sonra camilerin yönetiminden imam-hatiplerin, bulunmadıkları zamanlarda ise müezzin-kayyımların sorumlu oldukları ifade edilmiştir.⁴⁹ Camilerin yönetiminden imamların sorumlu olması, camilerde gerçekleştirilecek her türlü iş ve işlemlerde birinci derecede imamların yetkili olduğu anlamına gelmektedir. Aynı genelgede din görevlilerinin gerek görevlerinde gerekse çevre ile olan ilişkilerinde aşağıdaki hususlara riayet etmeleri gerektiği belirtilmiştir:

- *Dini ve mesleki konularda sürekli kendilerini geliştirmeleri,*
- *Kılık, kıyafet ve davranışlarıyla kendilerinin ve mesleğin vakarını ve onurunu korumaları,*
- *Gerek camide din hizmetlerini ifa ederken gerekse cami dışında düzenlenen programlarda Kur'an-ı Kerim okuyacak din görevlilerinin sarık ve cübbe giymeleri,*
- *Sarık-cübbe temizliğine ve sarığın naylon ile kaplanmamış olmasına dikkat etmeleri,*
- *Halkın güvenini, mesleğin şeref ve haysiyetini rencide edici söz, tutum ve davranışlardan sakınmaları,*

⁴⁸ Menekşe, "Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı", 51-52; Geniş bilgi için bk. Ali Sarıkoyuncu, *Milli Mücadelede Din Adamları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007).

⁴⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Uygulama Genelgesi (DHGMUG), Diyanet İşleri Başkanlığı (2020), md. 6/3-a.

- *Din görevliliği sıfatını zedeleyici yerlerde bulunmaktan uzak durmaları.*⁵⁰

Ayrıca genelgede sosyal medya araçları vasıtasıyla irşat hizmetleri yürütülürken “bütün siyasi görüş ve düşüncelerin dışında kalınacağı, polemik konusu olabilecek söylemlerden uzak durulacağı, vaaz ve sunum yapan görevlilerin, kılık-kıyafet ve Başkanlığı temsil hususunda gerekli hassasiyeti gösterecekleri”⁵¹ belirtilmiştir.

DİB Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun’un 12. maddesinde ise şu ifadelere yer verilmiştir:

“İmam-hatip ve müezzin-kayyımlar, cami ve mescitlerde din hizmetlerini yürütmek ve dinî konularda toplumu bilgilendirmekle görevlidir. İmam-hatiplik mesleği; adaylık döneminden sonra imam-hatip, uzman imam-hatip ve başımam-hatip; müezzin-kayyımlık mesleği ise müezzin-kayyım ve başmüezzin kariyer basamaklarına ayrılır. Adaylık dönemini başarıyla tamamlayanlar mesleğe imam-hatip veya müezzin-kayyım olarak atanır. İmam-hatip ve müezzin-kayyımlar, Kur’an-ı Kerim öğretiminde görevlendirilebilir.”⁵²

Yukarıda bir kısmına yer verilen mevzuat hükümleri topluca düşünüldüğünde imamların kurumsal imaj bakımından iyi bir statüye sahip oldukları düşünülebilir. Zira kendilerine verilen yetki ve sorumluluklar, görev alanlarının genişliği ve çeşitliliği, cami içinde ya da cami dışında dinî, sosyal ve kültürel içerikli faaliyetlerde bulunabilme özgürlüğü hatta bunun kendisine verilmiş olan görevler arasında zikredilmesi imamlık mesleğinin kurumsal anlamda yüksek bir konuma yerleştirildiği anlamına gelmektedir.

İlgili mevzuat hükümlerinde imam-hatiplerin sürekli kendilerini güncellemeleri gerektiğine, giydikleri kıyafete varıncaya kadar her konuda özen göstermelerine, halkın güvenini ve mesleğin haysiyetini zedeleyecek söz, tutum ve davranışlarından kaçınmaları ve mesleğin vakarına hanel getirecek mekânlarda bulunmaktan uzak durmaları gerektiğine vurgu yapılması kurumsal olarak mesleğe nasıl bakıldığı konusunda bir fikir vermektedir. Ayrıca DİB bünyesinde yer alan diğer bazı mesleklerle birlikte imam-hatiplik mesleğinin de kariyer basamaklarına ayrılarak bu basamaklarda yükselme imkânının birtakım kriterlere bağlanmış olmasının mesleğin kurumsal statüsüne olumlu yönde katkı sağladığı söylenebilir.

⁵⁰ DHGMUG, md. 10/1.

⁵¹ DHGMUG, md. 42/6.

⁵² Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (DİBKGHK), *Resmî Gazete* 12038 (2/7/1965), Kanun No: 633, md. 12.

2.2. İtibar / Saygınlık Bakımından Mesleğin Statüsü

Toplumun bir meslek grubuna karşı duyduğu saygınlık, genellikle söz konusu mesleği yürüten kişilerin toplumda oynadığı rollere ve topluma sağladığı yararlılığa göre belirlenmektedir.

Toplumun inşasında belirleyici unsurların başında din gelirken dinin topluma ulaştırılmasında en önemli aktör din görevlisidir. Üstlendiği misyonun bilincinde, kendini sürekli yenileyen ve her haliyle örnek olan din görevlileri toplumda en yüksek statüde yer alan kişilerdir.⁵³

Peygamberlik hariç diğer tüm liderliklerin sürdürülebilir olması için daha fazla emek ve zaman harcanması gerektiği açıktır. Özellikle dini liderlerin, sahip oldukları karizmanın sürdürülebilir olmasını sağlamak için dini doğru bir biçimde anlayıp uygun yöntemlerle muhataplarına aktarması, sözleri ile eylemlerinin birbirine uygun olması büyük önem arz etmektedir.⁵⁴

Din görevlilerinin sosyoekonomik ve kültürel tabanı ile ilgili bir araştırma günümüz din görevlilerinin sahip oldukları statü ile ilgili çok da iyimser bir tablo ortaya koymamakta ve din görevlisinin dinî, sosyal vb. alanlarında ortaya koyduğu faydaya, oynadığı role, kılık kıyafetinden meskeninin görünümlüsüne, halkla ilişkilerine ve kurumsal imkânlarına bakıldığında statü ile ilgili problemlerin çözümü için henüz erken olduğunu belirtmektedir.⁵⁵

Din görevlilerinin meslekleri hakkındaki algıları ile ilgili yapılan bir araştırmaya göre katılımcıların %91,6'sı imamlığın toplum içerisinde kendilerine bir statü kazandırdığına inandıklarını ifade etmişlerdir. Aynı araştırmanın sonuçlarına göre imam-hatiplik görevini başkalarına da önerebileceğini ifade edenlerin oranı %92,9 olarak tespit edilmiştir.⁵⁶ Benzer bir araştırma sonuçlarına göre ise “imamlık benim ve ailem için bir gurur kaynağıdır” ifadesine katılımcıların %97'si olumlu yanıt verirken “mesleğim toplumdaki saygın mesleklerdendir” ifadesine olumlu yanıt veren katılımcıların oranı %96 olarak tespit edilmiştir.⁵⁷ Aynı araştırmada “cemaatim hakemlik ve arabuluculuk meselelerinde bana danışırılar” ifadesine katılımcıların %74'ü olumlu cevap verirken “cemaatim eşler ara-

⁵³ Ejder Okumuş, “Toplumun İnşasında Dinin ve Din Görevlisinin Yeri”, *Cami ve Hayat* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 128-129.

⁵⁴ Geniş bilgi için Bk. Mustafa Mücahit, “Cami Eğitiminde Kullanılan Din Dilinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açından) Bildiriler Kitabı*, ed. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 2/725-751.

⁵⁵ Erdiç, *Din Görevlilerinin Sosyoekonomik ve Kültürel Tabanı*, 61.

⁵⁶ Hasan Yavuzer, “Din Görevlilerinin Meslekleriyle İlgili Memnuniyet, Beklenti ve Performansları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Nevşehir Örneği”, *NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2* (2012), 74-75.

⁵⁷ Kaya, *Kanaat Önderliği Bağlamında İmamlık Rolü*, 148.

sında problem yaşadığında aracı olmam için bana başvururlar” ifadesine olumlu yanıt verenlerin oranı %69 olarak tespit edilmiştir.⁵⁸

Öğretmen, doktor ve emniyet görevlilerinden oluşan örneklem grup ile yapılan bir araştırmaya göre katılımcıların %68,4’ü cami görevlilerinin mesleklerini temsil etme bakımından yeterli olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir. Din görevlisine saygı gösterme konusunda yöneltilen bir soruya katılımcıların %76,5’i “yeterince” ve “çok” saygı gösterdiklerini ifade etmişlerdir.⁵⁹

Yukarıda bir kısmına yer verilen alan araştırmaları, imam-hatiplerin gerek mesleklerini temsil etme bakımından gerekse toplumsal meselelerde aktif rol alabilme bakımından her ne kadar ideal düzeyde olmasa da önemli mesafeler kaydettiklerini göstermektedir.

Son yıllarda DİB’in, uygun olan tüm araçları kullanarak toplumun bütün kesimlerine din hizmeti sunma şeklindeki yeni hizmet politikası doğrultusunda din görevlileri vasıtasıyla gerçekleştirilen hizmetlerin, imamların toplumda oynadığı rollerde bir genişleme meydana getirdiği ve bunun neticesinde imamın toplum nezdindeki nüfuz ve saygınlığının arttığı söylenebilir. Bu anlamda imamların yurtiçi ve yurtdışında yürüttükleri sosyal, kültürel ve dinî içerikli faaliyetler, Türkiye Diyanet Vakfı bünyesinde gerçekleştirilen yardımlaşma ve dayanışma çalışmalarında oynadıkları aktif roller, DİB ile birçok kurum arasında gerçekleştirilen işbirliği protokolleri sayesinde imamların diğer kurumlarla birlikte yürüttükleri ortak çalışmalar onların toplumdaki itibarlarının artmasına katkı sağlamıştır. Bu bağlamda belki de son zamanlarda onların gerçekleştirdikleri en önemli faaliyetlerden birisi olarak 2020 yılından itibaren ülkemizi de etkisi altına alan covid-19 pandemi sürecinde imamların sağladıkları toplumsal yararlılığı ve üstlendikleri aktif rolün de zikredilmesi gerekmektedir.⁶⁰

2.3. Eğitim Düzeyi Bakımından Mesleğin Statüsü

Tarihsel süreç içerisinde imamların eğitim durumlarıyla ilgili yapılan araştırmalardan elde edilen verilere bakıldığında, onların genel anlamda düzenli bir öğrenim görmüş olduklarını söylemek mümkün görünmemektedir. Ayrıca temel dinî bilgiler dışında çok da bir bilgiye sahip olmadıkları söylenebilir. Osmanlı Devleti’nde yüksek makamlarda bulunan imamların ve özellikle selâtin cami görevlilerinin bu konuda istisna ol-

⁵⁸ Kaya, *Kanaat Önderliği Bağlamında İmamlık Rolü*, 158, 166.

⁵⁹ Karahan, *Türk Toplumunda İmam İmajı: İstanbul Örneği*, 107, 119.

⁶⁰ Bk. Tanju Özkaya, “Diyanet İşleri Başkanı Erbaş: 61 bin hocamız resmi olarak Vefa Sosyal Destek Gruplarında çalışıyor”, *Anadolu Ajansı* (24 Nisan 2020).

dukları söylenebilir. Bu durumun, genel bir problem olarak 18. yüzyılın sonlarına doğru iyice belirginleşmeye başlayan yaygın cehaletin sonuçlarından biri olduğu düşünülebilir. Bununla beraber imamlardan hitabet hizmetini de yürütenlerin dinî bilgiler konusunda daha üst düzey bir eğitim aldıklarını, sadece imâmet görevini yürütenlere oranla daha donanımlı olduklarını ifade etmek mümkündür.⁶¹

Askerî imamlarla ilgili 31 Mart 1914 tarihli bir nizamnâme gereğince, alay ve tabur imamları kıtalarında bulunan kişilere Türkçe okuma yazma, hesap ve dinî akîdeleri öğretmekle görevlendirildikleri için bunların Dârümuallimîn'in ibtidâiye kısmını bitirmeleri şartı getirilmiştir. Mahalle imam ve hatiplerinin eğitimini sağlamak amacıyla 1883 yılında Menşe-i Eimme ve Hutabâ adıyla üç tane mektep açılmış ancak bu mekteplerin verimli olmadığı kanaatine varılmıştır.⁶²

22 Şubat 1888 tarihli Tevcîhât-ı Cihât Nizamnamesi'nde imamların eğitilmiş, iffet ve istikamet sahibi olmaları zarureti dile getirilmiş, imâmet ve sair cihetlerin ehil olmayanların eline geçmesinin sakıncalarının giderilmesi amaçlanmıştır. Buna göre imâmet, hitâbet ve müezzinlik vazifesi verilecek olanların İstanbul'da Mahkeme Teftiş Heyeti huzurunda, taşrada ise idare meclislerinde hâkim, müftü, evkaf muhasebecisi ve mahallî ulemâdan oluşacak bir komisyon tarafından fıkıh kitaplarının cihetlere ait meselelerinden ve Kur'an-ı Kerim'in usulünce okunmasından imtihana tâbi tutulacakları belirtilmiştir. İmtihanda başarılı olmalarının yanı sıra iyi hallerine dair verilen şehâdetnâmelerle tahkik edildikten sonra tayinlerinin yapılacağı ifade edilmiştir.⁶³ Görüldüğü üzere nizamnamede imâmet görevini yürütenler için bir tahsil şartı getirilmemiş, sadece bazı fıkıh konuları ile Kur'an-ı Kerim'den komisyon huzurunda sınava girmeleri zorunluluğu getirilmiştir.

Yukarıdaki bilgilerden, geçmiş dönemlerde bazı istisnai görevler ve pozisyonlar dışında imamlık görevi için genellikle herhangi bir tahsil şartı aranmadığı anlaşılmaktadır.

Günümüzde imam-hatip kadrosuna atanabilmek için asgari olarak İmam Hatip Lisesi mezunu olma şartı arandığı ifade edilmişti. Eğitim düzeyi ile mesleğin statüsü arasındaki sıkı ilişkiden hareketle imam olabilmek için İmam Hatip Lisesi'ni bitirmenin yeterli sayılmasının mesleğin statüsünü olumsuz etkilediği söylenebilir. Atamalarda lisans ve önlisans mezunlarına öncelik tanındığı ya da bu tahsil düzeyleri için ayrılan kontenjanların sayı itibarıyla daha fazla olduğu söylenebilirse de atama bekleyen binlerce

⁶¹ Beydilli, "İmam", 22/183.

⁶² Beydilli, "İmam", 22/183.

⁶³ Beydilli, "İmam", 22/184.

İlahiyat Fakültesi mezunu dururken daha alt tahsil düzeyinde bulunanların atanması aynı zamanda adalet duygusunu zedeleyen bir uygulamadır. Birçok meslek için artık lise mezunu olmak yeterli görülmezken din hizmetlerinin en görünen yüzü denilebilecek imam-hatiplik için bu uygulamanın hâlâ sürdürülmesi kuşkusuz mesleğin statüsünü olumsuz etkilemektedir. Örneğin bir uzmanlık mesleği olan öğretmenlik için ülkemizde 1970’li yıllardan itibaren alınan kararlarla haklı olarak ortaöğretim mezunu olmak artık yeterli görülmeyerek sınıf öğretmenliği dâhil olmak üzere yükseköğretim mezunu olma şartı getirilmiş, 1989 yılında ise tüm öğretmenlik alanlarının eğitim süresi 4 yıllık lisans düzeyine çıkarılmıştır.⁶⁴

İmamların aldıkları eğitimle ilgili bir diğer önemli mesele de bu eğitimin niteliğidir. Lisans ve önlisans mezunları dururken daha alt eğitim düzeyinde bulunanların atanmasının uygun olmadığı yukarıda ifade edilmişti. Bununla birlikte lisans ve önlisans mezunlarının kalitesinin ve din hizmetleri açısından yeterli olup olmadığı da sorgulanması gerekmektedir. Zira fakültelerde yüz yüze gerçekleştirilen yüksek din öğretiminin din hizmetleri bakımından irdelenmesi başlı başına önemli bir mesele olmakla birlikte uzunca bir zamandan beri ülkemizde yüksek din öğretiminde hem önlisans hem de lisans düzeyinde (İLİTAM) uzaktan eğitim uygulamaları sürdürülmektedir. Alanda çalışan birçok akademisyen uzaktan yüksek din öğretimi uygulamalarının sakıncalarından söz ederek bu tür uygulamaların yüksek din öğretiminin kalitesini olumsuz yönde etkilediğini ifade etmektedir.⁶⁵ Elbette bu konuyu burada ayrıntılı olarak işlemek araştırmanın kapsamını zorlayacaktır. Bu nedenle eğitimin niteliğinin de düşünülmesi gerektiğine sadece işaret edilerek yetinilmiştir.

İmamların eğitimi ile ilgili bugünlerde Diyanet Akademisinin kurulmasını öngören kanunun resmi gazetede yayımlanarak yürürlüğe girmesi⁶⁶ olumlu bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Akademinin DİB’in din hizmetleri sınıfına ait pozisyonlarına atanacak aday din görevlilerinin mesleki eğitimine ve hizmet içi eğitim faaliyetlerine olumlu katkı sağlayacağı beklenmektedir.

2.4. Ekonomik Durum Bakımından Mesleğin Statüsü

İmamlık mesleğinin ifa eden kişilerin ücret almalarının câiz olup olmadığı ilk dönemlerden itibaren tartışılan bir konu olmuştur. Genelde

⁶⁴ Mustafa Sağlam, “Öğretmen Eğitimi”, *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Mehmet Gültekin (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018), 215-216.

⁶⁵ Bk. H. Mustafa Kiriş, *İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı Ekseninde Türkiye’de Din Eğitimi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018), 103-104.

⁶⁶ DİBKGHK, md. 7/A.

teorik düzeyde kalan bu tartışmalarda olumsuz görüş beyan edenler, Hz. Peygamber'in Kur'an okuma ve öğretmeye karşılık ücret alınmasını yasakladığı yönündeki rivayetleri gerekçe göstermişlerdir. Zamanla bu görevleri karşılıksız yapacak kimselerin azalması ve mescitlerde namaz kıldırarak kişilere ihtiyaç duyulması gibi sebeplerle ücretli imamlık anlayışı yerleşmeye başlayarak bu uygulamanın câiz olduğu görüşü hâkim olmuştur. Alınan ücretin, namaz kıldırmanın karşılığı değil zamanını o işe tahsis etmenin ve mescit içinde ifa edilen diğer hizmetlerin karşılığı olduğu, ayrıca bu konuda zaruret veya ihtiyaç bulunduğu şeklinde açıklamalar yapılmıştır.⁶⁷

İmamların Abbâsîler döneminde zaman zaman maaş aldıkları, Selçuklular döneminde alacakları ücretlerin vakfiyelerde belirtildiği, Osmanlı Devleti'nde önceleri camilerin vakıflarından maaş aldıkları ancak zamanla vakıfların gelirlerini kaybetmesiyle kendilerine maaş tahsis edildiği, mahalle imamları dışında resmî hüviyete sahip imamların padişah beratı ile tayin edildikleri ve maaşa bağlandıkları daha önce ifade edilmişti. Son dönemlerde mahalle imamlarının öteden beri yürüttükleri pek çok görevin muhtarlara ve ihtiyar heyetlerine verilmesi sebebiyle bu tür işlerden aldıkları ücretlerde önemli oranda azalmalar olmuştur. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde imamlık artık istikbal ve maddi anlamda bir gelir vadetmediği için rağbet edilen bir meslek olmaktan hızla uzaklaşmıştır.⁶⁸

Yukarıdaki bilgilerden hareketle imam-hatiplik mesleğinin ekonomik getirisi ile ilgili dönemsel olarak farklı uygulamaların varlığından söz edilebilir. Bir kişinin ya da mesleğin statüsünün belirlenmesinde ekonomik göstergeler hâlâ önemli bir etken olsa da, bunun tek başına yeterli olduğu söylenemez.⁶⁹ Ancak bu, ekonomik göstergelerin önemsiz olduğu anlamına da gelmemektedir.

Mesleğin ekonomik boyutunu ele alan bazı araştırmacılar, İmam-hatiplik mesleğini tercih edenlerin genellikle eğitim ve gelir düzeyi düşük ailelerin çocukları olduklarını ayrıca bu kimselerin ağırlıklı olarak kırsal çevrelerden geldiklerini ifade etmektedirler.⁷⁰ İmamlık mesleğini yürütenlerin ailelerinin ekonomik durumları ile ilgili bir araştırmada imamların %93 oranında büyük çoğunluğunun orta düzey ekonomik gelir durumuna sahip ailelerden geldiği tespit edilmiştir.⁷¹

⁶⁷ Öğüt, "İmam", 22/190.

⁶⁸ Bk. Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 63-64.

⁶⁹ Erol Sungur, "Postmodern Tüketim ve Dindarın Seçkinlik (Elitlik) Göstergeleri", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (Aralık 2017), 1295.

⁷⁰ Menekşe, "Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı", 65; Erdiç, *Din Görevlilerinin Sosyoekonomik ve Kültürel Tabanı*, 371-372.

⁷¹ Kaya, *Kanaat Önderliği Bağlamında İmamlık Rolü*, 138.

Günümüzde bir devlet memuru olarak imam-hatiplerin ekonomik gelir çeşitliğinin eskiye oranla arttığı söylenebilir. Almış oldukları maaşın yanı sıra yurtdışında uzun süreli görev yapma ve ücret alma imkânı, öğretmenlik mesleğinde olduğu gibi verdikleri dersler karşılığında ek ders ücreti almaları bunu göstermektedir. Ancak imam-hatiplerin aldıkları maaşın, popüler birtakım mesleklerin (doktor, mühendis, avukat, akademisyen vb.) maaşlarıyla karşılaştırıldığında oldukça düşük olduğu söylenebilir. Polis ve öğretmen maaşları ile kıyaslandığında da imam-hatiplerin maaşının düşük olduğu görülecektir. Elbette hayat kurtaran bir doktor ya da canı pahasına vatani savunan bir asker gibi imam da tüccar değildir ve her şeyi maddi getirisine göre ölçüp biçmemektedir. Ancak yaşadığı dönemin şartlarına göre kimseye muhtaç olmadan kendisinin ve ailesinin ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek bir ücret alması, diğer mesleklerde çalışanların olduğu kadar imam-hatibin de en doğal hakkıdır.

Sonuç

Bir mesleğin statüsü ve saygınlığı ile o mesleği yürütenlerin niteliği arasında güçlü bir ilişki vardır. Mesleğin statüsünün yüksek olması o mesleğe mensup olanların niteliğine olumlu yönde etki ederken bir mesleği yerine getirenlerin üst düzey niteliklere sahip olması da mesleğin statüsüne olumlu katkı sağlamaktadır. Tam tersi de geçerlidir. Genellikle statüsü yüksek olan mesleklere daha çok rağbet edilmekte ve istekliler içerisinde en yüksek puanları alanlar ya da en başarılılar mesleğe kabul edilmektedir. En başarılılar seçildiği için doğal olarak mesleğin olumlu imajı ve saygın statüsü sürdürülebilir olmaktadır.

Ülkemizde DİB'in yaygın din eğitimi faaliyetleri kapsamında din hizmetlerinin topluma sunulmasında ilk akla gelen meslek imam-hatipliktir. İmam-hatiplik mesleğinin statüsü ile bu mesleği yürütenlerin niteliği arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. İmamlık mesleğinin statüsü yükselip saygınlığı arttıkça imamların daha verimli ve kaliteli bir din hizmeti sunmaları mümkün olabilmektedir. Aynı şekilde imamlar nitelikli bir din hizmeti sundukça ve toplumda gerçekleştirdikleri roller ve yararlılıklar çoğaldıkça mesleğin statüsü yükselmektedir.

Aslında din, insanlık tarihi boyunca hep yaşamın en vazgeçilmez unsurları arasında yer almıştır. Dinin bu etki gücü var olmaya devam ettiği müddetçe din görevlilerinin toplum nezdinde yüksek bir statüye sahip olmaları uzak bir ihtimal değildir. Ancak bugün ülkemizin imam-hatiplik mesleğinin statüsünü ve saygınlığını doğrudan ilgilendiren bazı hususlarda iyi bir konumda olduğunu söylemek güçtür. Bu konuların başında imamların eğitimi ve niteliği gelmektedir. İlahiyat mezunları dururken

daha düşük tahsil düzeyinde bulunan kimselerin kadroya alınması din hizmetlerinin kalitesini ve doğal olarak mesleğin statüsünü olumsuz yönde etkilemektedir. Mesleğin statüsünü olumsuz etkileyen faktörlerden bir diğeri de DİB bünyesinde belli bir süre çalışmış olan fahri görevlilerin, tahsil düzeyine dahi bakılmadan toptan kadroya geçirilmeleridir.

Son zamanlarda adından sıkça söz edilen Diyanet Akademisinin kurulmasını öngören kanunun resmi gazetede yayımlanarak yürürlüğe girmesi, bu akademinin din hizmetlerini yürüten bütün DİB personeline katkı sağlayacağı gibi imam-hatiplerin niteliğinin artırılması noktasında önemli bir boşluğu dolduracağı yönündeki ümitleri artırmıştır.

Kuşkusuz tarihsel süreç içerisinde imam-hatiplik mesleğinin statüsü ve bu görevi yürütenlerin saygınlığı dönemselsel olarak değişiklik gösterse de Müslüman toplumlarda bu mesleğin “peygamber mesleği” olarak nitelendirildiği ve genellikle saygı duyulan bir meslek olduğu söylenebilir.

Ülkemizde özellikle son dönemlerde DİB’in yeni hizmet politikası çerçevesinde imam-hatiplik mesleğinin görev alanı genişlemiş ve çeşitlenmiştir. Bu kapsamda imam-hatiplerin toplumdaki görünürliğünde ve üstlendikleri rollerde bir artma meydana gelmiştir. Artan roller topluma katkı sağlayan dinî, sosyal, kültürel vb. içerikli faaliyetleri beraberinde getirmiş ve bütün bunlar mesleğin itibarını artırarak statüsünün yükselmesine katkıda bulunmuştur.

Dini temsil makamı olan imam-hatiplik, insanların kendisine uyması için ihdas edilmiş bir görevdir. Bu bakımdan imam-hatiplik mesleğinin saygınlığı, kurumsal ve toplumsal imajı sadece DİB’in değil toplumun hassasiyet göstermesi gereken bir konudur. Zira imam-hatiplerin imaj ve itibarı ile ilgili olumsuz örnekler, genelleme yapılarak dine transfer edilebilmektedir. Bundan dolayı her ne sebeple olursa olsun medya araçlarının hiçbir çeşidinde dinin, dinî değerlerin ve din görevlilerinin istismarına asla müsaade edilmemelidir.

Kaynakça

- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2004.
- Beydilli, Kemal. “İmam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/181-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- DHGMUG, Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Uygulama Genelgesi. Türkiye: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020. Erişim 15 Nisan 2022. <https://hukukmusavirligi.diyinet.gov.tr/Documents/Din%20Hizmetleri%20Genel%20M%C3%BCd%C3%BCrl%C3%BC%C4%9F%C3%BC%20Uygulama%20Genelgesi.pdf>

- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “İstatistikler”. Erişim 22 Nisan 2022. <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/sayfa/57/istatistikler>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Kurumsal Tarihçe”. Erişim 13 Nisan 2022. <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//1/diyamet-isleri-baskanligi-kurulus-ve-tarihcesi>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Stratejik Plan 2019-2023 Güncellenmiş Versiyon(2020)”. Erişim 22 Nisan 2022. [https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/Detay/77/stratejik-plan-2019-2023-g%C3%BCncellenmi%C5%9F-versiyon\(2020\)](https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/Detay/77/stratejik-plan-2019-2023-g%C3%BCncellenmi%C5%9F-versiyon(2020))
- DİBGVÇY, Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği. Türkiye: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014. Erişim 04 Nisan 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=19795&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>
- DİBKGHK, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Kanun No. 633). *Resmî Gazete* 12038 (2/7/1965). Erişim 15 Nisan 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.633.pdf>
- Erdiç, Şaban. *Din Görevlilerinin Sosyoekonomik ve Kültürel Tabanı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Güler, Ahmet Faruk. “Cumhuriyetin İlk Dönem Romanlarında Din Algısı”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 7/2 (2018), 932-941.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 07 Nisan 2022. <https://sozluk.gov.tr>
- İEKDYDK, İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (Kanun No. 6287). *Resmî Gazete* 28261 (11 Nisan 2012). Erişim 10 Nisan 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120411-8.htm>
- Kara, Esra. “1939-1945 Yılları Arası Türk Hikâyesinde Olumsuz Din Adamı Figürleri”. *Dede Korkut Dergisi* 10 (2016), 29-42.
- Karahan, Ahmet Hamdi. *Türk Toplumunda İmam İmajı: İstanbul Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Kaya, Halil Nurullah. *Kanaat Önderliği Bağlamında İmamlık Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kiriş, H. Mustafa. *İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı Ekseninde Türkiye’de Din Eğitimi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018.
- Köse, Erdoğan. “Bilimsel Araştırma Modelleri”. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. ed. Remzi Y. Kınal. 97-120. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.
- Küçükbaşcı, Mustafa Sabri. “İmam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/178-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Menekşe, Ömer. “Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı”. *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi Tebliğ ve Müzakereleri*. 45-66. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- METK, Milli Eğitim Temel Kanunu (Kanun No. 1739). *Resmî Gazete* 14574 (24 Hazir-

- ran 1973). Erişim 09 Nisan 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/14574.pdf>
- Mücahit, Mustafa. "Cami Eğitiminde Kullanılan Din Dilinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açından Bildiriler Kitabı)*. ed. Fikret Karaman. 2/725-751. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Okumuş, Ejder. "Toplumun İnşasında Dinin ve Din Görevlisinin Yeri". *Cami ve Hayat*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Öcal, Mustafa. "İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş. 224-267. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Öcal, Mustafa. *Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba'dan İmam Hatip Liselerine Bizim Okullarımız*. İstanbul: ÖNDER, 2011.
- Öğüt, Salim. "İmam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/188-190. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özkaya, Tanju. "Diyanet İşleri Başkanı Erbaş: 61 bin hocamız resmi olarak Vefa Sosyal Destek Gruplarında çalışıyor". *Anadolu Ajansı* (24 Nisan 2020). <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/diyanet-isleri-baskani-erbas-61-bin-hocamiz-resmi-olarak-vefa-sosyal-destek-gruplarinda-calisiyor/1817196>
- Sağlam, Mustafa. "Öğretmen Eğitimi". *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Mehmet Gültekin. 199-223. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Sarıkoçuncu, Ali. *Milli Mücadelede Din Adamları*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Suher, H. Kemal. *Sosyo-Ekonomik Statü Ölçüm Uygulamaları ve Türkiye İçin Model Önerisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Sungur, Erol. "Postmodern Tüketim ve Dindarın Seçkinlik (Elitlik) Göstergeleri". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (Aralık 2017), 1277-1298.
- Turan, İbrahim. "Medyadaki Din Adamı İmajı Üzerine Bazı Düşünceler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (2007), 293-304.
- VKİMKBY, Vaizlik, Kur'an Kursu Öğreticiliği, İmam-Hatiplik ve Müezzin Kayımlık Kadrolarına Atama ve Bu Kadroların Kariyer Basamaklarında Yükselme Yönetmeliği. Türkiye: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011. Erişim 04 Nisan 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=15636&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>
- Yavuzer, Hasan. *Çağdaş Din Hizmetleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı - Dini Otorite ve Teşkilatların Sosyolojik Analizi*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2006.
- Yavuzer, Hasan. "Din Görevlilerinin Meslekleriyle İlgili Memnuniyet, Beklenti ve Performansları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Nevşehir Örneği". *NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2012), 64-81.

Sa`duddîn et-Teftâzânî'nin Ahiret Hayatına Dair Görüşleri

The Opinions of Sa`ad al-Din al-Taftazani on the Eschatology

Ümmügülsüm DAKKAK

Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
İzmir | Türkiye
ates.ummugulsu@gmail.com

Res. Assist., Dokuz Eylül University
Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Sciences
İzmir | Turkey
orcid.org/0000-0002-8752-168X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 20 Mart 2022
Kabul Tarihi | 16 Haziran 2022
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2022

Article Types | Research Article
20 March 2022
Accepted | 16 June 2022
Published | 30 June 2022

Bu makale Sa`duddin Et-Teftâzânî'nin Meâda Dair Görüşleri adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2017.

This article, was produced from the master thesis Sa`duddin Et-Teftâzânî's Views on the Life of the Hereafter. Tokat Gaziosmanpaşa University, 2017.

Atıf | Cite as:

Dakkak, Ümmügülsüm. "Sa`duddîn et-Teftâzânî'nin Ahiret Hayatına Dair Görüşleri [The Opinions of Sa`ad al-Din al-Taftazani on the Eschatology]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/1 (Haziran | June 2022), 277-297.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1088586>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Opinions of Sa'ad al-Din al-Taftazani on the Eschatology

Abstract: In this study, which aims to examine how the subject of belief in the hereafter, which is one of the basic belief principles, is understood by Sa'ad al-Din al-Taftazani, and the life that will take place immediately after death and its evidences are discussed, the stages that will take place in the hereafter are mentioned, and opinions about the doomsday and its portents are not included. In addition, after conveying some of the views of sects such as Ahl al-Sunnah and al-Mu'tazilah and philosophers on the life in the hereafter, Taftazani's thoughts on the relevant issue and his answers to the objections made on this subject are expressed. When his views on the hereafter life are carefully examined, it is seen that he put forward his thoughts by answering al-Mu'tazilah on some issues. In the section of Sharh al-Ma'āshid named as ma'ad the stages of life after death, ba'ath, resurrection, return of the deceased, life in the grave, the present existence of heaven and hell, its place and eternity, and intercession issues are examined. Taftazani did not include mentions of the apocalypse in the ma'ad section, unlike modern books on the life of the hereafter. Taftazani says that the detailed explanation of the interrogation, şirāt, mizan, ba'ath heaven-hell states related to the hereafter, and similar issues related to the hereafter are mentioned in the Qur'an and the Sunnah. He mentions that such matters are related to ma'ad, that it will be realized as stated in the book and sunnah, that the ummah has agreed on them and that it is wājib to confirm them. Taftazani explained the question, blessing and torment of the grave interrogation that will take place in the intermediate realm, and stated that the first thing a person will encounter in the grave is the questions to be asked by Munkar and Nakir, and that this is unanimously accepted by the scholars. Taftazani, mentioned his main explanations on this subject together with the torment in the grave. He considered the existence of torment in the grave to be true, as well as a sign of the existence of blessings. As a result, the situation in the grave is possible and its occurrence is fixed; He also stated that the book and the sunnah also describe them. Taftazani said that the stages such as ba'ath resurrection, and intercession that will take place in the hereafter are true, that only things that were destroyed can be brought back into existence, that it is permissible to return the material with the same or like it, and that something God created for the first time is second nature. He specifically meant the resurrection bodily by ma'ad and sometimes mentioned ḥaşr as a synonym for ba'ath and used the word ḥaşr in his works to include both the meaning of ba'ath's and ma'ad. He also accepted the bodily resurrection, saying that he could create it more easily than the first. Taftazani did not make a different statement from the narrations regarding the issue of account and the Qur'an and the Sunnah, he said that it is necessary to believe in the existence of a book in which deeds are written and the angels of Kirāman Kātibīn and he stated that the scale will be realized by weighing the sheets on which the deeds are written. Saying that the mizan represents justice, and that the şirāt is one of the states of the hereafter, he accepted that it is a bridge that is thinner than a hair, sharper than a sword, that the people of Paradise will pass over and escape, and that the people of Hell will slip and fall, and that it is a bridge stretching over Hell. Regarding Shafa'ah, Taftazani said that intercession is permissible for a person who commits a major sin, whether at the time of committing a sin, at the place of Judgment or after entering Hell, and that there are reports that can be called mutawātir. He accepted the existence of heaven and hell and deemed it necessary to believe in them. That heaven and hell have been created now and will not perish forever and that there has been consensus on the matter; that heaven and hell are eternal together with their contents, and that some

Muslims, sinners, will go to heaven after suffering punishment; because, with its eternity dimension, he states that Hell was created for unbelievers, that minor sins will be completely forgiven and major sins will be forgiven after repentance.

Keywords: Kalam, Taftazani, Grave, Resurrection, Heaven-Hell.

Sa`duddin et-Teftâzânî'nin Ahiret Hayatına Dair Görüşleri

Öz: Temel inanç esaslarından biri olan ahirete iman konusunun, Sa`duddin et-Teftâzânî tarafından nasıl anlaşıldığını incelemeyi hedefleyen bu çalışmada, ölümden hemen sonra gerçekleşecek olan hayat ve delilleri ele alınarak, ahiret evresinde yaşanacak aşamalardan bahsedilmiş, kıyâmet ve alâmetleri ile ilgili görüşlere ise yer verilmemiştir. Ayrıca Ehl-i Sünnet ve Mu`tezile gibi mezheplerin yine filozofların ahiret hayatına dair görüşlerinden bazılarını naklettikten sonra Teftâzânî'nin ilgili konu hakkındaki düşünceleri ve bu hususta yapılan itirazlara verdiği cevapları zikredilmiştir. Teftâzânî'nin ahiret hayatına dair görüşlerine dikkatlice bakıldığında bazı meselelerde Mu`tezile'ye cevap vermek suretiyle düşüncesini ortaya koyduğu görülmektedir. Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsîd adlı eserinin meâd olarak isimlendirdiği bölümünde, ölüm ötesi hayatın evrelerini, ba`s ve haşr, ma`dumun iadesini, kabir hayatını, cennet ve cehennem şu an var olup olmadığını, yerini, sonsuzluğunu ve şefaaf mevzularını incelemiştir. Ayrıca o, ahiret hayatını anlatan modern kitaplardan farklı olarak kıyâmet bahislerine meâd bölümünde yer vermemiştir. Teftâzânî, ahiret ile ilgili sorgu-suâl, sırât, mîzân, cennet-cehennem hallerinin ayrıntılı izahının ve bunun gibi ahiretle ilgili meselelerin kitap ve sünnette geçtiğini ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in de ifade ettiği gibi gerçekleşmesinin mümkün olan haller olduğunu ve bunlara inanılması gerektiğini söylemektedir. Ayrıca bu konuların meâd ile ilgili meseleler olup kitap ve sünnetin belirttiği şekilde gerçekleşeceğinden şüphe duyulmayacağını, ümetin bunlarda icma ettiğini ve bunları tasdik etmenin vâcib olduğunu zikretmektedir. Teftâzânî, kişinin kabirde karşılaşacağı ilk şeyin Münker ve Nekîr tarafından sorulacak sorular olduğunu söyleyerek bunun âlimler tarafından ittifakla kabul edildiğini dile getirmiştir. Kabir nimeti için özel bir başlık ayırmayan Teftâzânî, bu konudaki asıl açıklamalarını kabir azabı ile birlikte zikretmiştir. Kabirde azabın varlığının hak oluşunu aynı zamanda nimetinin varlığına da bir işaret kabul etmiştir. Teftâzânî, ahirette gerçekleşecek olan ba`s, haşr, şefaaf gibi safhaların hak olduğunu, bu konuda sadece yok olan şeylerin tekrar var edilebileceğini, ma`dumun aynı ile ya da misliyle iadesinin câiz olduğunu söylemiştir. O, meâd ile özeldir haşr-ı cismânîyi kastetmiştir. Haşr-ı cismânîyi de bazen ba`s ile eş anlamlı olarak zikretmiştir. Allah'ın ilk kez yarattığı bir şeyi ikinci defa daha kolay yaratabileceğini söyleyerek cismânî haşrî de kabul etmiştir. Teftâzânî, hesap ve amel defteri meselesinde nakillerin belirttiğinden farklı bir beyanda bulunmamış, amellerin yazıldığı bir defterin ve Kirâmen Kâtibin meleklerinin varlığına inanılması gerektiğini söylemiş ve mîzânın da amellerin yazıldığı sahifelerin tartılması suretiyle gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Mîzânın adaleti temsil ettiğini, sırâtın, ahiret hallerinden olduğunu söyleyerek onun sahih hadiste geçtiği üzere kıldan ince, kılıçtan keskin, cennet ehlinin üzerinden geçip kurtulacağı, cehennem ehlinin ise ayaklarının kayıp düşeceği, cehennemin üzerine uzanan bir köprü olduğunu kabul etmiştir. Şefaaf hususunda Teftâzânî, ister günah işleme anında, ister mahşer yerinde ister cehenneme girdikten sonra olsun büyük günah işleyen kimse için şefaatin câiz olduğunu ve bu konuda mütevâtir denilecek haberlerin var olduğunu söylemiştir. O, cennet ve cehennem varlığını kabul etmiş ve bunlara inanılmasını gerekli görmüştür. Cennet ve cehennem şu an yaratılmış olduğunu ve ebediyen

yok olmayacağını ve konuda icma oluştuğunu; cennet ve cehennemin içindekilerle birlikte ebedi olduğunu, günahkârlar Müslümanların bazılarının ise azap gördükten sonra cennete gideceğini; çünkü ebedilik boyutuyla cehennemin kâfirler için yaratıldığını, küçük günahların mutlak anlamda affolacağı ve büyük günahların da tövbeden sonra affolacağı noktasında ittifak olduğunu belirtir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Teftâzânî, Ahiret, Ba`s, Cennet-Cehennem.

Giriş

İnsan, içgüdüsel olarak sürekli sonsuz bir âlem arayışında olmuştur. Vahiy aracılığıyla dinler, insanlığın bu ebediyet ihtiyacını ahiret inancıyla gidermektedir. Bu bağlamda Müslümanların ana çoğunluğunu oluşturan Ehl-i sünnet'in önde gelen kelimcilerinden Teftâzânî'nin konuya ilişkin görüşleri, ahiret hayatının anlaşılmasında ve anlatılmasında ayrı bir önemi haizdir. Teftâzânî, ahirete dair meselelerde filozofların, Mu`tezile'nin ve diğer kimi mezheplerin eleştiri ve itirazlarına hem aklî hem naklî deliller getirmek suretiyle cevaplar vermiştir. O, kıyâmet ve alâmetleri konusunu eserlerinin meâd bölümünde ele almamış, bu mevzuyu ahirete dair meseleler arasında zikretmemiştir. Kıyamet mevzusuna sadece *Şerhu'l-Akâid* adlı eserinde iki paragraf şeklinde yer vermiştir. Ahiret hayatına dair yapılan çalışmalarda "rü'yetullah" konusunu inceleyenler var ise de o bu konuyu meâd başlığı altında ele almamış, meseleye *Şerhu'l-Makâsid* adlı eserinin ilahiyat kısmında değinmiştir. Bu çalışmada Teftâzânî'nin *Makâsid*, *Şerhu'l-Makâsid*, *Şerhu'l-Akâid* ve *Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelâm* adlı eserlerinden hareketle meâda dair görüşleri ele alınmaya çalışılmıştır. Böylece ahiret hayatına dair çalışmalar arasında ele alınmamış olan Teftâzânî'nin görüşleri içerik analizi yöntemi kullanılarak ortaya konulmuş olacaktır.

1. Berzah Âlemi

Teftâzânî, eserlerinde berzah âlemi başlığı altında, kabir sorgusunu, azabını ve nimetini açıklamıştır.

1.1. Kabir Suâli

Kabir hayatı diğer adıyla berzah âlemi kişinin kabre konulması ile başlar. Berzah âlemindeki suâl “kabir suâli”, nimet “kabir nimeti”, azap da “kabir azabı” olarak isimlendirilir. İnsanın kabirde karşılaştığı ilk şey, Münker ve Nekîr adı verilen -sözlükte “bilinmeyen, tanınmayan, değişik kılık ve kıyafette olan” manalarına gelen- iki sorgu meleşî tarafından sorulan sorulardır. Bu sorular Rabbi, dini ve peygamberi hakkındadır.¹

Münker ve Nekîr'in kabirde insanları sorguya çekecekleri, Müslüman âlimler tarafından ittifakla kabul edilip bu konuyla alakalı sahih hadisler nakledilmiştir. Bunlar tek tek mütevâtir derecesine ulaşmamasına rağmen mana yönünden mütevâtir kabul edilmiş ve inkârı sapıklık olarak değerlendirilmiştir.² Bu haberler birbirini tamamlamakta ve kabir suâlinin gerçekleşeceğini bildirmektedir.³ Ayrıca bu konuda icmâ da hasıl olmuştur. Kabir suâli konusunda naslarda haber verilen hallerin hepsi aklen mümkün olup, gerçekleşmesini imkânsız kılan bir durum olmaması sebebiyle bunları haber verildiği şekli ile kabul etmek vâciptir.⁴ Teftâzânî de Münker ve Nekîr isimli meleklerin kabre gelip sorguya çekeceğini ve kişiye Rabbi, dini ve peygamberi hakkında sorular soracağını ifade ederek bunun sem'î delillerle sabit olduğunu savunur.⁵

Nesefî tefsirinden hareketle, İbrahim Suresi 27. ayette⁶ geçen “sağlam söz ve kararlı davranış” ile kastedilen, kişiye kabirde doğru cevabın verdirilmesi ve kişinin ahiret hayatında inancı ile sabit kılınması şeklinde anlaşılmaktadır.⁷ Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) *et-Teysir fi't-Tefsir* adlı eserinde aynı ayetin kabir hayatına dair olduğunu ifade etmiştir. Ona göre sağlam söz ile halis tevhid ve tevhid üzere olma ve de bu söz üzere sa-

¹ Sa'uddîn Mesud b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-akâid* (Pakistan: Mektebetu'l-Buşrâ, 1431/2009), 242-244; a.mlf., *Şerhu'l-akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay. 1982), 226; a.mlf., *Tehzîbu'l-mantik ve'l-keîâm* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1331/1912), 107; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm: Tarih, Ekoller, Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 439.

² Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 242-244; Toprak-Gölcük, *Kelâm: Tarih, Ekoller, Problemler*, 439.

³ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebî Bekr, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1395/1975), 1/102-103.

⁴ Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *Kitâbu el-fikhu'l-ekber*, nşr. Muhammed b. Abdurrahman Elhamis (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetu'l-Furkân, 1420/1999), 65; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Iktisâd fi'l-itikâd*, haz. İbrâhim Agah Çubukçu, Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1382/1962), 202.

⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 242.

⁶ *Kur'an Yolu* (Erişim 23 Mayıs 2022), İbrahim 14/27.

⁷ Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîru'n-Nesefî*, thk. Yusuf Ali Bedivi (Beyrut: Dârü'l-Kelîmî't-Tayyib, 1419/1998), 2/172.

bit kalma kastedilmiştir. Ayetin devamında gelen ahirette kısmında ise Münker ve Nekîr'in sorularında sabit ve sağlam söz üzere kalmak şeklinde yorumlamıştır.⁸ Teftâzânî de bu ayetin kabir azabı hakkında nazil olduğunu dile getirmiş ve aynı ayeti, mü'minlere kabre konulduğunda rabbi, dini, peygamberi hakkında sorulduğunda, rabbinin Allah, dininin İslâm ve Peygamberinin de Muhammed olduğunu söyleyeceğini sonuç olarak da sağlam ve doğru bir söz vermiş olacağını ifade etmiştir.⁹

1.2. Kabir Azabı ve Nimeti

Teftâzânî eserlerinde kabir nimeti için özel bir başlık ayırmamış, bu konudaki asıl açıklamalarını kabir azabı başlığı altında incelemiş, kabir sorgusu ve azabına delâlet eden nasların kabir nimeti için de geçerli olduğunu söylemiştir. Yine ona göre, kabirde azabın varlığının hak oluşu aynı zamanda nimetin varlığına da bir işarettir. Salih mü'minler kabirde mükâfatlandırılacaktır.

Kabirde kâfirlerin ve Allah'ın azap görmesini dilediği bazı asi mü'minlerin Allah'ın murat ettiği bir kısım yollarla azap görmesi, salih kulların da mükâfatlandırılması ve Münker-Nekîr'in kabirde sorguya çekecek olması sem`i delillerle sabit olup inanılması gereken hususlardandır.¹⁰

Teftâzânî, "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma. Bilakis onlar didirler, Rableri katında Allah'ın lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevinçini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar."¹¹ ayetini kabir nimetinin varlığına¹² "(Öyle bir) ateş ki, onlar sabah-akşam ona sunulurlar."¹³ ayetinde anlatılan Firavun'un durumunu ise kabir azabına delil getirmiştir. Burada sabah-akşam ateşe sunulma olayının kıyâmetten önce olduğunu düşünen müellif, "... Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun"¹⁴ ayetini buna delil getirmekte, buradan hareketle ateşe sokulma olayının kabirde gerçekleşeceğini ifade etmektedir. "أَعْرِفُوا فَاذْخُلُوا نَارًا" ayetindeki "fâ"nın da fâ-i takibiyye

⁸ Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habûş, vd. (İstanbul: Dâr el-Lubâb, 1441/2019), 9/135-136.

⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 227; Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1410/1989), 5/111-117. Ayrıca kabirde sorgunun olacağına dair nakli deliller için bk. Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihi Müslim* (Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1375/1955), "Cennet ve Sıfat", 67; "Cennet", 17, 70-72; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, nşr. Abdulgaffâr Süleyman el-Bundârî, Seyyid Kusrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991), "Cenâiz", 115; Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbâki (b.y.: y.y.: 1396/1976), "Cenâiz", 70, "Kıyâme", 26.

¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 226; a. mlf., *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîlâm*, 107.

¹¹ Âl-i İmran, 3/169-170.

¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/111; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es- Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1437/2015), 3/604.

¹³ el-Mü'min, 27/46.

¹⁴ el-Mü'min, 27/46.

olduğunu, böylece fâ ile ölümden hemen sonra cezaya düşer olacağı ve kabirde azap göreceğinin kastedildiğini savunmaktadır.¹⁵ Ayrıca “Onlar günahları yüzünden suda boğuldular; peşinden cehenneme sokuldular, kendilerine Allah'tan başka yardımcı bulamadılar.”¹⁶ ayetini de kabirde azabın olacağına göstergesi olarak yorumlamıştır.¹⁷ Hz. Peygamber (s.a.v.)'in “Kabir cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukurdur.”¹⁸ hadisi de kabir azabının delilidir diyen Teftâzânî, bu konudaki hadislerin mana bakımından mütevâtir olduğunu ifade etmiştir.¹⁹ Teftâzânî kabir azabı ile ilgili itirazları da incelemiştir. Bu itirazlar şöyledir:

Kabirde hayat bulunsaydı sonrasında muhakkak bir ölüm gelecek böylece cennetten evvel iki ölüm gerçekleşirdi. Yine kabirde bir diriltme olacak olsaydı; bunlardan biri dünyada, ikincisi kabirde, son olarak da haşirde olacak şekilde üç tane diriltme olurdu diyerek kabir azabı ve sorgusunu, “Orada ilk ölümlerinden başka bir ölüm tatmayacaklar.”²⁰, “Onlar da şöyle derler: Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin.”²¹ ayetlerini delil getirerek, kabul etmeyenlere, Teftâzânî şu şekilde cevaplar vermiştir:

Bir veya iki diriltmenin olması ikinci ve üçüncüsünün gerçekleşmeyeceği manasına gelmez. “Allah sizi diriltecek” beyanı ile ahiretteki diriliş kastedilmiştir. Bu, kabirdeki diriliş olarak düşünülemez. Çünkü Teftâzânî, kabirdeki durumun gizli olup etkisinin zayıf olmasından ötürü imana teşvik, küfre karşı bir uyarı bağlamında zikredilmesinin uygun olmadığına inanır.

“Bizi iki kere dirilttin iki kere öldürdün” ayetiyle de dünya ve kabirdeki diriliş kastedilmiş ahiretteki diriliş zaten göz önünde olduğu için zikredilmemiştir. Yine iki diriltmenin kabirde ve haşirdeki diriltme de olduğu söylenebilir.

Kabir sorgusu ve azabı ile ilgili bir diğer itiraz onun aklî olarak delillendirilmesi konusundadır. “Acı, haz ve konuşma gibi arazlar mizaca ve bünyeye bağlı olan hayatla gerçekleşir. Ölünün hareketsiz olması ve ko-

¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/111-117; a. mlf., *Şerhu'l-akâid*, 227; a. mlf., *Tehzibu'l-mantik ve'l-keîâm*, 107; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/604; Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/303.

¹⁶ Nuh, 71/25.

¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/111-117; a. mlf., *Şerhu'l-akâid*, 227; a. mlf., *Tehzibu'l-mantik ve'l-keîâm*, 107; Yavuz, “Azap”, *DIA*, 4/303.

¹⁸ Tirmizi, “Kıyâme”, 26.

¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/113-114; a. mlf., *Şerhu'l-akâid*, 227; a. mlf., *Tehzibu'l-mantik ve'l-keîâm*, 107; Ayrıca Teftâzânî'ye göre, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in iki kabir yanından geçerken o ikisi azap görüyor, idrardan sakının zira kabir azabının çoğu ondadır buyurması, ölü kabre konulduğu zaman ona cennet veya cehennemde kalacağı yerin gösterilmesi (Müslim, Cennet, 17; Tirmizî, Cenâiz, 71;) tevatür derecesine ulaşmış haberlerdir.

²⁰ Duhan, 44/56

²¹ el-Mü'min, 27/11.

nuşamaması, dar bir yere defnedilerek oturacak yer bulamaması, yakılıp küllerinin savrulması gibi durumlardan ötürü azap görmesi aklen mümkün değildir.” diyen kimseye Teftâzânî şöyle cevap vermiştir:

Doğru söyleyen peygamberin bunu haber vermesi akla uygun olması için yeterlidir. Hayatın olması için bünye şart koşulsa bile insandan geriye kalan aslî cüzlerin bünyeyi oluşturması, sorgu ve azabın ruha veya aslî cüzlere olması, bu azabı da bakanın görmemesi akla aykırı değildir. Allah’ın dilerse ölünün oturabileceği kadar kabri genişletmesi de aklen mümkündür.²²

Teftâzânî, Mu’tezilî âlimlerin, “ölen kimse taş, toprak gibi hayat ve idraki olmayan cemâdât haline gelmiştir, bu haldeyken kişiye azap edilmesi mümkün değildir”, söylemine itiraz ederek Allah’ın ölen kimsenin bedeninde azabın acısını veya nimetin tadını ister bütün parçalarında ister bazı parçalarında hissedecek kadar bir hayat yaratmasının mümkün olduğunu söylemektedir.²³ Azabı tatması için ölen kişinin bedenine ruhun tekrar iade edilmesi zorunlu değildir.²⁴

Teftâzânî, kabir azabı ve sorgusunu aklın kabul edemeyeceğini iddia eden filozofların düşüncesini aktarıp buna da cevap verir. Onlara göre, “idraklerin gerçekleşmesi hayatın bulunmasına bağlıdır, hayatın bulunması da bünye ve mizacın varlığına bağlıdır. Belki orada oturulması tasavvur olunamayan dar bir yere defnedilir. Belki yakılır, rüzgâr küllerini savurur. Biz ölüyü veya katledilen adamı uzun bir müddet hareketsiz kalmış olarak görür, ölen kişideki lezzet veya acının izlerini göremeyiz, bu durumda görebildiğimiz kısım ile kabir azabını ve sorgu suâlini nasıl akledebiliriz?”

Teftâzânî bu itiraza bir genel bir de tafsili şekilde cevap vermiş ve genel olarak, “Bu şekilde bazı şeyleri uzak görmek, diğer harikulade olaylarda olduğu gibi bu şeylerin, bu olayların gerçekleşemeyeceği anlamına gelmez, bir de bu durum Hz. Peygamber (s.a.v.)’in haber vermesi ile sabit ise onu tasdik etmek gerekir” demiştir. Tafsili olarak verdiği cevap ise şöyledir: Kabirde ölüye hayat verilebilir bu durum aslî cüzlerin hayat bulunmasına engel değildir. Yani kabir azabının bulunmasını ve sorgunun ruha veya aslî cüzlere olmasını engelleme söz konusu değildir. Bakan gözler onu göremediği gibi Kadir-i Muhtar olan Allah onun kabrini de oturabileceği şekilde genişletebilir. Allah dileseydi onların hallerini bize ve cinlere gösterebilirdi ama bizim açımızdan hikmet gereği böyle olması daha

²² Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 5/114-115; a. mlf., *Tehzibu’l-mantık ve’l-keîâm*, 107; Teftâzânî, *Makâsîdu’l-Kelâm fî Akâidi’l-İslâm Kelâm İlminin Maksatları* çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1441/2019), 674-676.

²³ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, 227.

²⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, 228; a. mlf., *Tehzibu’l-mantık ve’l-keîâm*, 107.

iyidir.²⁵ Böylece, zaruri olarak ölünün kabirde elemi hissetmek ve lezzeti tatmak için yeteri miktarda bir hayatının olduğu ispat edilebilmektedir.²⁶ Teftâzânî, kabir ahvalinin haddizatında mümkün ve bunun vukuunun sabit olduğunu; kitap ve sünnetin de bunları tasrih ettiğini dile getirmiş olmaktadır.²⁷

2. Ahiret Hayatının Evreleri

Ahirete iman, İslâm akâidinin ulûhiyyet, nübüvvet ve meâddan oluşan üç sacayağı diye bilinen temel esaslarından biridir. Ahirete imanla, Allah'a ve peygamberlere iman arasında önemli bir bağ mevcuttur ki Allah'ın varlığına, birliğine ve peygamberler gönderdiğine inanmanın sonucu olarak, insanların sorumlu olduklarına ve sorumluluklarının karşılığını görecekleri bir hayatın var olduğuna inanmayı zorunlu kılmaktadır. Gayba taalluk eden bir konu olan ahiret hayatının kesin ispatı akıl ve müşâhede ile değildir. Bu yüzden ona naslarla, Kur'ân ve hadislerde vârid olduğu şekliyle iman etmek gerekmektedir. Bu durum elbette Ahiretin imkanının ve gerekliliğinin akıl ile ispat edilebilir olması gerçeğine aykırı değildir.

Klasik kelâm ve felsefe kitaplarında ahiret bahisleri meâd bölümünde ele alınmaktadır. Meâd, ölümlerin ikinci defa sûra üflendikten sonra hayata dönmeleri, dünyada yaptıkları şeylerin hesabını vermek için mahşer alanında toplanmalarıdır. Varılacak, dönülecek yer, dönüş yeri, ahiret açısından insanların döndüğü nokta demektir.²⁸ Teftâzânî'ye göre "meâd" kelimesi, mastar veya ism-i mekân bir kelimedir, "عود"/ "a-v-d" kelimesi ise hakikatte bir şeyi olduğu hal üzerine döndürmektir. Teftâzânî, bununla kastedilen bir şeyin yok olmasından sonra varlık sahasına tekrar döndürülmesi ve bedenün cüzlerinin ayrışmasından sonra birleştirilmesi, ölümden sonra hayata döndürülmesi, başka bir ifade ile ölümle bedenden ayrılan ruhların tekrar bedenlere iade edilmesi olarak açıklar. Teftâzânî, Felsefecilere göre felsefecilerin ruhanî dirilişin, dirilişi ruhların bedenle alakalarından soyutlanarak veya bağlı oldukları karanlıklardan soyutlanarak asıl oldukları şey üzerine döndürülmesi şeklinde algıladıklarını ifade eder.²⁹ Teftâzânî, ahiret ile ilgili sorgu-suâl, sırât, mîzân, havz, cennet-cehennem hallerinin ayrıntılı izahının ve bunun gibi ahiretle ilgili meselelerin, kitap ve sünnette geçtiğini ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in

²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/116.

²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/117; a. mlf., *Tehzibu'l-mantık ve'l-keîâm*, 107.

²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 226, 228; a. mlf., *Tehzibu'l-mantık ve'l-keîâm*, 107; Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/111.

²⁸ Selim Özarslan, *İslâm'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi* (Konya: İnci Ofset, 2001), 146.

²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/82.

de ifade ettiği gibi gerçekleşmesinin mümkün olan haller olduğunu ve bunlara inanılması gerektiğini söylemektedir. Bu gibi konularının meâd ile ilgili olduğunu, kitap ve sünnetin belirttiği şekilde gerçekleşeceğini, ümmetin bunlarda icma ettiğini ve bunları tasdik etmenin vâcib olduğunu zikretmektedir.³⁰

2.1. Ölümünden Sonra Diriliş (Ba`s-Haşır)

Ahiretin evrelerinden biri de ba`s-haşırdır. Ölümünden sonraki dirilişi ifade etmek için kullanılan kavramlar arasında haşır, neşir, ba`s kelimeleri de zikredilmektedir. Ba`s ise bunlar arasında en yaygın kullanılan terimdir.³¹ Ölümünden sonra dirilişin nasıl olacağını anlamak için yok olan bir şeyin nasıl tekrar varlığa geldiğini kavramak gerekmektedir, işte tam da bu yüzden Teftâzânî meseleye ilk olarak ma`dumun iadesini anlatarak başlamıştır.

2.1.1. Ma`dumun İadesi

Kelâm âlimlerinin çoğu, aslî maksatlarda şüphelerin giderilmesi noktasında kafa yormuş ve faydalı deliller bulmuşlardır. Kelâm âlimleri, “ma`dumun iadesi, cüz’ün ve halâ’nın (boşluğun) sübutu yani var olduğu, âlemin fenâsının (yokluğunun) doğruluğu, mu`cizenin cevazı, âlemin kıdemi, (ma`dumun) cismânî kuvvete benzemesinin gerekliliğinin iptali ve aynı şekilde kabir azabı, haşır, cennet ve cehennemde ebedî kalma” gibi konularda ve diğer ihtilafli mevzularda da şüphe giderme ve delillendirme yöntemini sürdürmüşlerdir. Teftâzânî, ma`dumun iadesi meselesinin meâd³² konuları arasında biraz daha derinleşmeyi gerekli kıldığını, fenâ (yokluktan sonra varlık) yoluyla meâdın ispatı noktasında önemli bir mesele olduğunu söylemektedir.³³

Teftâzânî, kelâm âlimlerinin cumhurunun ma`dumun iadesinin mutlak manada cevâzına inandığını, filozofların ise ma`dumun iadesini kabul etmediğini söylemektedir. Mu`tezilî âlimler cevherlerin iadesini kabul ederken arazlar hakkında ise iki farklı fikir beyan etmişlerdir. Bir kısmı ma`dumun iadesini arazlarda kabul etmemiş, bir diğer kısım ise sesler, iradeler, istek ve arzular gibi bir vakitte olup başka bir vakitte olmayan, devam etmeyen arazların iadesini mümteni görmüşler ve ilgili nitelik-

³⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/117.

³¹ İsmail Şık- Nail Karagöz, “Ahiret Hayatı”, ed. İsmail Şık, *Kelâm IV Sistematik Kelâm 2 Nübüvvet Meâd* (191-215) (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 195.

³² Teftâzânî, meâd ile özeldi cesetlerin haşredilmesini/cismânî dirilişi kast etmekte, genelde ise semiyât bahisleri arasında yer alan ahiret hayatı ve bu hayata dair evreleri kast etmektedir. Burada meâd ile kastedilen, ahiret hayatına dair konulardır.

³³ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/82.

ler dışında kalan arazların iadesini mümkün kabul etmişlerdir. Ayrıca arazları da belirli bir taksime tabi tutmuşlardır. Yine Mu`tezile içerisinde devamlı olan, olmayan, kulun haricinde olan veya dâhilinde olan, mahiyeti bilinen veya bilinmeyen şekilde taksim yapanlar da bulunmaktadır. Mu`tezile içerisinde bazı alimler devamlılığı kulun gücü dâhilinde olan arazların iadesini inkâr ederken, devamlılığı kulun gücünün dışında olan, Allah'ın kudreti ile alakalı olan arazların iadesine cevâz vermişlerdir.³⁴

Teftâzânî, ma`dumun iadesini inkâr edenlere karşı ilzamî ve iknâî deliller sunmuştur. Ona göre meâd mebde/ilk yaratılış gibidir. Hatta mebdenin aynısıdır. Bundan dolayı ma`dumun iadesindeki sözler de meâdla aynıdır. Bir şeyin bir vakitte mümkün, bir vakitte mümteni olması müstahildir. Vakitlerin bir şeyin mümteni veya mümkün olması üzerinde bir etkisi yoktur. Mutlak varoluştan daha hususi olan ikinci varoluş yani ma`dumun iadesi hakkında mümteni denilemez.

2.1.2. Haşr

Teftâzânî, meâd ile özelde haşr-ı cismânîyi kastetmiştir. Tekrar var etme/meâd ile ilgili görüşler sınırlı sayıdadır. Sıralanacak olursa birinci görüş, ruhu latif bir cisim olarak tanımlayan Müslümanların cumhuru-nun görüşüdür. Onlara göre diriliş sadece cismânî olacaktır. İkinci görüş, metafizikçi filozofların savunduğu dirilişin yalnızca ruhanî olacağı görüşüdür. Halîmî (öl.403/1012), Gazzâlî (öl.505/1111), Ragıb el-İsfehânî (öl.502/1108), Ebû Zeyd ed-Debbûsî (öl.430/1039), Mu`tezilî âlimlerden olan Muammer (öl.215/830), sonraki İmâmiyye, ilim ehlinin çoğunluğu ve pek çok sûfînin savunduğu üçüncü grup dirilişin hem ruhanî hem de cismânî olacağını savunmuş; insanın gerçekte düşünen ruh olduğunu ve beden bu ruhun aleti mesabesinde olduğunu; ruhun beden bozulmasından sonra baki kalacağını, Allah'ın yaratılmışları haşrettiğinde ruhların her birini tıpkı dünyada olduğu gibi bir bedene iade edeceğini iddia ederler. Dirilişi tümüyle reddeden dördüncü grup ise antik doğa filozoflarının içinde yer aldığı hem bedenen hem de ruhen haşrin gerçekleşemeyeceğini savunan gruptur. Beşinci ve sonuncusu da tekrar diriliş konusunda görüş beyan etmeyip susanların yer aldığı gruptur.³⁵

Teftâzânî, tabiatçı filozoflar, sureti ve arazları ile yok olan insanın, görülen bu şekli ile var olduğunu, onun mizaç, güç ve arazlardan oluştuğunu ve bunların ölümle birlikte yok olacağını, ölümden sonra dağılmış

³⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/82-83; Teftâzânî, *Makâsîdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm Kelâm İlminin Maksatları*, 656; İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b.Yûsuf, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1442/2010), 301-303.

³⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/98; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/562.

ana maddelerden başka bir şeyin kalmayacağını ve de yok olanın tekrar iadesinin mümkün olmadığını beyan ettiklerini söyler. Galen (öl. 200 [?])³⁶ nefsin mizaç mı yoksa bâkî bir cevher mi olduğu noktasında tereddüt ettiği için bu konuda net bir görüş bildirmemiş/tevakkuf etmiştir. Eğer nefis, mizaç ise ölümle birlikte yok olmaktadır. Bu durumda meâd söz konusu değildir. Nefis, mizaç değil de bâkî bir cevher ise, o zaman meâd gerçekleşir.³⁷ Filozoflar, ahirette verilecek olan yeni bedenün dünyadaki bedenün aynısı olmayacağından yola çıkarak, bedenlerin dirilmesi inancının tenasüh/ruh göçü inancından başka bir şey olmadığını aslında ruhun bir bedenden başka bir bedene göçtüğünü söyleyerek meâda itiraz etmişlerdir. Teftâzânî, ikinci beden, aynı kimsenin birinci bedeninin aslî cüzlerinden yaratılmış olmasaydı iddianız doğru olurdu ve bedenlerin dirilişine tenasüh denebilirdi, tekrar var edilen ise ilk bedenün aslî cüzlerinden oluşacaktır ve bedenlerin dirileceğinin delili nastır ve akıl sadece bunun imkanını ortaya koymaktadır demiştir.³⁸ Ebû'l-Fazl Fahrreddîn Hüseyin er-Râzî (öl.606/1210) bu meseleyi aydınlatıcı mahiyette şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Ruhların hâdis olduğunu ve bedenlere giydirildiğini söyleyenler ile ruhların kadîm olduğunu söyleyen tenasühçüler arasındaki fark, birinin ahirette oluşu, diğerinin bu dünyada oluşudur. Birincileri bunun dünyada değil bilakis ahirette olduğunu kabul ederlerken, tenasühü benimseyenler bunun dünyada olduğunu ifade etmektedirler. Böylece tenasüh görüşünü benimseyenler ahireti, cennet ve cehennemi inkâr etmektedir. Bu ikisi arasındaki farka dikkat etmek gerekmektedir.”³⁹

Teftâzânî, muhakkik felsefecilerle Müslüman ilim adamları meâdın hakikati noktasında hem fikir olduklarını lakin keyfiyeti noktasında farklı görüşleri benimsediklerini, Müslüman bilginlerin çoğunun suyun gülde, ateşin kömürde sirayeti bulunduğu gibi nefsin de insan bedeninde bulunan bir cisim olduğunu kabul etmekle meâdın/haşrin sadece cismânî olduğunu kabul ettiklerini, meâdın mümkün olup gerçekleşeceği hususunda icma bulunduğunu ifade eder.⁴⁰

Gazzali, Ka'bî, Halîmî, Ragıp el-İsfahanî, Bâkılânî, Debûsî gibi İslâm âlimleri de “ruhun bedenlere dönen mücerred bir cevher olduğu” kaidesinden hareketle haşrin hem ruhanî hem de cismânî olacağını savunmuşlardır. Bu görüşü aynı zamanda sûfilerin, Şia'nın, Kerrâmîyye'nin çoğunluğu ile Hristiyanların cumhuru ve tenasüh görüşünü benimseyenler

³⁶ İslâm tıbbını etkileyen, İslâm düşüncesine nefis noktasında önemli etkileri olan ünlü Grek tabip ve filozofu.

³⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/88-89.

³⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 239-230; a.mlf., *Tehzibu'l-mantık ve'l-keîlâm*, 104-106.

³⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/90-91.

⁴⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/88- 90; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/556.

kabul etmektedir. Teftâzânî, “ruhların mücerret olması meselesi, itikat-tan bir sapmayı ifade etmez bilakis onu teyit eder ve meâdın ispat yolunu bize açıklar.” demektedir⁴¹

Teftâzânî'nin aktardığına göre Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) *Nihâyetu'l-ukûl* isimli eserinde, ruhlara nispetle sevap ve ceza türlerini açıklamış ve ruhanî meâdın tahkiki konusunda kapsamlı bir araştırma ortaya koymuştur. Bu konudaki görüşlerini hakikat bakımından ve zahir bakımından şeklinde bir ayrıma tabi tutarak inceleyen Teftâzânî'ye göre, mesele hakikat bakımından ele alınırsa, bir şeyi hak eden ruhtur. Çünkü itaat ve isyan, idrak, irade, fiil ve hareketler üzerine kuruludur. Şayet zahir bakımından ele alınırsa, ilk vücud bulmasından itibaren ölüme kadar var olan cüzleri ile iade edilmesi gerekmektedir. Varlıktan sonra yok olmak, içtimadan sonra dağılmak veya hayattan sonra ölmek imkân dâhilinde olduğu gibi bunun tersi de mümkündür.⁴²

Teftâzânî, cismânî haşre itirazlar yöneltten bazı iddiaları ele alıp onları da cevaplandırmıştır. İlk itiraz şöyledir: “Cismânî meâd noktasında ayetler teşbih, cebr ve kader hakkındaki ayetlerden daha açık ve daha çok değildir. Bundan dolayı bu ayetlerin katî olarak tevîl edilmesi gerekmektedir. Bu aynı şekilde ruhanî meâd, saadete ermiş nefislerin hallerinin beyanı, şekavet ehlinin hallerinin beyanı gibi noktalarda da geçerlidir.” Bu itiraza verilecek cevap açıktır diyen Teftâzânî ayetlerin te'vili, zahiri anlamı kabul edildiğinde bir problem hasıl olursa gerekli olur. Burada herhangi bir sıkıntı yoktur.⁴³

Teftâzânî'nin filozoflar adına yer verdiği ikinci itiraz şöyledir: “Cismânî haşrin kabul edilmesi durumunda bazı sorunlar ve imkansızlıklarla karşı karşıya kalınacaktır. Bunlardan birisi, bir kâfir bir mü'mini yerse, kâfire ait olan cüzler nimetlendirilir veya mü'mine yani itaatkâr olana ait cüzler de azap görür. Ya da şöyle denilirse, eğer bir insan başka bir insanı yerse, yediği insan yiyen insanın bir parçası olup yiyen kişinin vücuduna karışsa; Yaratıcı onları tekrar aynı şekilde yaratacak olsa, yenilen insana ait iken sonra yiyene ait olan o parçalar, ya her iki insanda da yeniden diriltilecek ya da sadece birinde diriltilecektir. Belirli bir parçanın aynı anda iki farklı insanın parçası olması mümkün değildir. Bu yüzden birinci şık imkânsızdır. Sadece birinde diriltilecek olması durumunda ise, insan olduğu gibi diriltiilmiş olmayacaktır. Yiyen ve yenenin birbirine öncelik sonralık bakımından cüz olması da mümkün değildir. Yani bed-

⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/90.

⁴² Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/81-92. Ayrıca Kur'an ve Sünnet delilleri için bk. Yasin, 36/51,58-59,81; el-İsra, 17/51; el-Kiyâme, 75/3-4; Fussilet, 41/21; en-Nisa, 4/56; Kaf, 50/44; el-Adiyat, 100/9; Tirmizi, “Sıfatu'l-Cennet”, 8, 12; Müslim, “Sıfatu'l-Cennet”, 44.

⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/93.

nin olduğu gibi tekrar diriltilmesi mümkün değildir.”⁴⁴ Teftâzânî, yeniden diriltilenin aslî parçalar olduğunu, gıda yoluyla elde edilen parçalar olmadığını, bu parçaların ömrün başından sonuna kadar varlığını sürdürdüğünü, yenilen insana ait aslî parçaların yiyen insanda fazlalık olduğunu, dolayısıyla da bu aslî parçaların yiyen kimsede değil, yenilen kimsede diriltileceğini savunur.⁴⁵

Filozofların bir diğer itirazı şöyledir: Eğer haşr gerçekse bu ya gayesiz bir şekilde olacaktır ya da Allah’a veya kula dönük bir gaye sebebiyle olacaktır. Haşrin gayesiz olması düşünülemez, bu abestir. Zira Allah’ın fiillerinde abes olmaz. Allah’a dönük bir gayenin olması ise bir eksikliktir, Allah’ın bundan tenzih edilmesi gerekmektedir. Kula dönük gayeye gelince bu da batıl bir şeydir. Çünkü kula dönük bir gaye kula ya acı/elem verilmesi ya da haz/lezzet verilmesiyle olur. Özellikle his âleminde, varlıkta lezzet yoktur. Hazzın yalnızca acının giderilmesinden ibaret olduğu ortadadır. Kula layık olmadığı acının verilmesi hikmetsizliktir. Önce acı verilip sonra bu acının giderilmesi yoluyla kula lezzet verilmesi gaye olmayacağı gibi hikmet ile de bağdaşmamaktadır. Haşr-i cismânî ister yok olduktan sonra tekrar icad ile ortaya çıkma şeklinde olsun, isterse ölümden sonra parçalanma veya dağılmadan sonra bir araya toplanma şeklinde olsun bunun imkânsız olduğu ortadadır. Teftâzânî bu itiraza, dirilişte bir gayenin olmasına gerek yoktur diyerek kabih veya abes olma halinin Allah’ın fiilleri için geçersiz olduğunu ifade eder. Ayrıca Teftâzânî, söz konusu gayenin sadece elem ve lezzete ulaşma noktasında değerlendirilmesine de karşı çıkar. Belki de bizim bilmediğimiz başka gayeler vardır. Aksi takdirde cezayı hak edene cezanın erişmesi bir gaye için olur. Cisimsel hazzın gerçek olmadığı ve haz ile acının giderilmesinin kastedildiği düşüncesini de kabul etmeyen Teftâzânî, hazzın acının giderilmesinden ibaret olmasının doğru olmadığını savunur.⁴⁶

Haşr konusunda, beden parçalarının yok edilip tekrar var edilmesi ya da parçaların toplanarak bir araya getirilmesi konusu özetlenecek olursa, *Şerhu’l-Akâid* isimli eserinde, dağılan parçaların bir araya getirilmesi şeklinde cismânî haşr görüşünü kabul etmiş fakat daha sonra kaleme aldığı *Şerhu’l-Makâsid* eserinde her iki görüşe de işaret eden ayetlerin bulunduğunu ifade ederek, doğrusunun bu konuda tevakkuf etmek olduğunu söylemiş ve tevakkuf görüşünü benimsemiştir. Yani ona göre bu mesele sem’î bir konu olması hasebiyle, kesin bir şekilde bu gerçekleşecektir denilebilecek bir mevzu olmayıp, hakkında olumlu ya da olumsuz bir

⁴⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsid*, 5/93- 97; Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 3/558-562.

⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, 229; a.mlf., *Tehzibu’l-mantık ve’l-keîâm*, 104-105.

⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsid*, 5/93- 97; Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 3/558-562.

beyanda bulunulamaz. Zira her iki iddianın da delili bulunmamaktadır. “Allah'ın yüzü hariç her şey helak olacaktır.”⁴⁷ ayetini yok olmaya delil sayanlar azınlıktadır. Bir diğer mesele parçalanma da yok olma gibi helaktır. Çünkü helak olma kendisinden beklenen sıfatların yerine getirilememesi şeklindedir.⁴⁸

2.2. Amel Defteri, Mîzân, Hesap Günü, Sırât ve Şefaât

Teftâzânî amel defterini, kulların itaat ve masiyetlerinin kayıtlı olduğu defter olarak açıklar ve haktır der. O, mü'minlerin amel defterlerinin sağdan, kâfirlerin ise sol ve arka tarafından verileceğini ifade ederek, “Her insanın boynuna işlediklerini dolarız ve kıyâmet günü açılmış bulacağı kitabı önüne çıkarırız.”⁴⁹ “Kimin kitabı sağından verilirse, hesabı kolay olacaktır.”⁵⁰ ayetlerini buna delil gösterir.⁵¹

Mîzâna gelince, Ehl-i Sünnet, nakillerden yola çıkarak mîzânda tartılacak olanın tek tek ameller olmadığını, amellerin tümüyle yazıldığı amel defterleri olduğunu; Allah Teâlâ'nın bildiği halde amellerin yazıldığı defterlerin tartılmasında bizim fark edemeyeceğimiz bazı hikmetlerin olabileceğini iddia eder.⁵² Teftâzânî, amellerin vezni olmadığını çünkü araz olduğunu ve arazların da iadelerinin mümkün olmadığını iddia eden bazı Mu'tezilî düşünürlerin mîzânı reddettiğini, bu âlimlerin, “ameller iade edilebilir olsa dahi birer cisim olmadıkları için tartılmalarının mümkün olmayacağını; öyle olsa dahi Allah Teâlâ amelleri bildiği için tartılmalarının abes olduğunu” iddia ettiklerini zikretmiştir.⁵³

Mu'tezile'nin bazı fikirlerine katılmayan ve mîzânı farklı şekilde açıklayan, amellerin yazılı olduğu sahifeler tartılacaktır diyen Teftâzânî, “Allah'ın nuru taat için, zulmeti de masiyet için özel işaret kılmasının mümkün olduğunu, nurun bir kefeye zulmetin de diğer bir kefeye koyabileceğini, taatlerin ve zulmetlerin yazılmış olduğu sahifelerin tartılması suretiyle mîzânın gerçekleşeceğine inanır. Kâdî Abdulcebbar (ö.415/1025)'in söylediği gibi iyiliklerin nûrânî varlıklar, kötülüklerin de karanlık varlıklar kılınarak mîzânın gerçekleşebileceğini söyler. Ona göre, mîzân kelimesinin çoğul sigası ile kullanılması büyüklüğünü ifade etmek için olduğundan her mükellefin bir mîzânı olacaktır. Muhakkak ki

⁴⁷ el-Kasas, 28/88.

⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/560.

⁴⁹ el-İsra, 17/13.

⁵⁰ el-İnşikak, 84/7-8.

⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/120-122; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 232; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantik ve'l-kelem*, 108.

⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 231.

⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 231.

büyük mîzân Allah'ın azametini/celalini izhar için tek olacaktır.⁵⁴ Ayrıca o, mîzânın mahiyetini Allah'a havale etmenin en isabetli yöntem olduğunu da söylemiştir.⁵⁵

Bazı Mu`tezile ve Şîf âlimleri dışında hemen tüm Müslüman âlimleri, ahiret hallerinden biri olan hesabın gerçekleşeceğini; Kat`î naslarla kesin olarak vârid olan hesaba iman etmenin ise farz olduğunu savunmuşlardır. Teftâzânî, hesap konusunda ahiretteki hesabın, “Şüphesiz Allah, hesabı çabuk görendir.”⁵⁶ ayetinin de işaret ettiği üzere gerçekleşeceğini ifade eden Ehl-i Sünnet'in görüşlerini benimsemiştir.⁵⁷ Fussilet sûresinin yirminci⁵⁸ ayetinden de istidlalde bulunarak ayrıca hesap günü şu on şeyin⁵⁹ o gün insanın lehine veya aleyhine şahitlik edeceğini söylemiş, bu şahitliğin organların konuşması suretiyle gerçekleşebileceğini ifade etmiştir.⁶⁰

Teftâzânî, ahiret hallerinden olduğunu söylediği sırâtın kıldan ince, kılıçtan keskin, cennet ehlinin üzerinden geçip kurtulacağı, cehennem ehlinin ise ayaklarının kayıp düşeceği, cehennemin üzerine uzanan bir köprü olduğunu kabul eder.⁶¹ O sırâtın, cennet ya da cehennem yolu veya açık bir yol gösterici veyahut ibadetler ve şariat olabileceğini öngörür. Ona göre bazı Mu`tezile mensupları kıldan ince, kılıçtan keskin; cennet ehlinin üzerinden geçeceği köprü şeklinde anlatılan sırâtı kabul etmeyip⁶² varlığının kabul edilmesi durumunda, bu köprüyü geçmenin mümkün olmayacağına inanırlar. Sırâtı reddeden Mu`tezilî âlimlerin iddialarına cevap veren Teftâzânî, Allah'ın bazılarına sırâtı (yolu) kolaylaştıracağını, mü'minleri böyle bir köprüden kolayca geçirmeye kadir olduğunu, bunun tıpkı bir anlık, şimşek gibi gerçekleşeceğini söyleyerek sırât köprüsünden geçmenin imkânını geminin suyun üzerinde yürümesine, kuşun havada uçmasına benzetir. Ona göre bunlar da olağanüstü işlerdendir. Allah di-

⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/121.

⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Âkâid*, 232.

⁵⁶ İbrahim, 14/51.

⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/121-122; a.mlf., *Şerhu'l-akâid*, 232; a.mlf., *Tehzibu'l-mantık ve'l-kelem*, 07-108. Hesabın gerçekleşeceğine dair Kur'an delili için bk. es-Saffat, 37/24; en-Nebe, 78/28; el-İnşikak, 84/7-8; el-İsra, 17/13; el-Hicr, 15/92; Âl-i İmran, 3/106; Abese, 80/38-41.

⁵⁸ Nihayet oraya geldiklerinde vaktiyle yaptıklarından dolayı kulakları, gözleri ve derileri onların aleyhine şahitlik eder. Fussilet, 41/20.

⁵⁹ Bunlar; kişinin dili, eli, ayakları, kulakları, gözleri, derisi, gece, gündüz ve Kirâmen Kâtibin melekleri.

⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/121-122; a.mlf., *Şerhu'l-akâid*, 232; a.mlf., *Tehzibu'l-mantık ve'l-kelem*, 107-108.

⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/117; a.mlf., *Şerhu'l-akâid*, 233; a.mlf., *Tehzibu'l-mantık ve'l-kelem*, 107-108; Süleyman Toprak, *Ahirete İman*, 56; Kâdi Aldülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 672.

⁶² Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/117-120; Kâdi Aldülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 672-674.

lerse hızlı bir şimşek, hızlı bir at ile geçmek veya hızlı bir rüzgâr gibi geçmek şeklinde kullara sıratı kolaylaştırabilir.⁶³

Şefaate gelince, Teftâzânî "Artık şefaathâlin şefaati onlara fayda vermez".⁶⁴ ayetinden istidlal yaparak, şefaatin fayda vermeyeceği meselesinde şefaatin sadece kâfirlere faydasının olmayacağını söylemektedir. Şefaatin fayda vermemesi hükmünün kâfirlerle alakalı kılınmasından, kâfir olmayanların mutlak şekilde şefaatten faydalanacağı sonucu da çıkarılmamalıdır. O, büyük günah işleyen şefaati konusunda tevâtür derecesine ulaşan haberler neticesinde, şirk ve küfür dışındaki büyük günahları işleyenlere yani Müslüman olduğu halde günahkâr olanlara şefaatin câiz olacağını, peygamberlerin ve hayırlı kulların Allah'ın izniyle bu kimselere şefaate edebileceği konusunun rivayetlerle sabit olduğunu zikretmiştir.⁶⁵

Teftâzânî'ye göre ister günah işleme anında, ister mahşer yerinde ister cehenneme girdikten sonra olsun büyük günah işleyen kimse için şefaate câizdir. Bu konuda mütevâtîr denilecek haberler ve büyük günah işleyen kimsenin affı hakkında ayetler mevcuttur.

2.3. Cennet – Cehennem

Teftâzânî cennetin yaratılmış olduğu görüşünü savunmakta olup ona göre, cennet ve cehennem hakittir ve iman edilmesi gereken inanç esaslarıdır. Ona göre, Hz. Âdem ve Hz. Havva kıssası⁶⁶ cennetin yaratılmış olduğuna işaret etmekte, cennetin yaratılması da cehennemin yaratılmış olmasının delili olmaktadır. Ayrıca o, cennet ve cehennemin şu an mevcut olduğunu, bu konuda İslâm ümmetinin icma ettiğini ifade etmiştir. Zira her ikisinin sübutları ayındır, ikisini ayıran bir şey yoktur.⁶⁷

Teftâzânî, kendi savunduğu görüşe aykırı düşünceler ortaya koyan bazı kelimcilerin fikirlerini hususî olarak zikredip onlara cevaplar da vermiştir. Bunlardan biri de Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933)'dir. Ebû Hâşim el-Cübbâî, şayet cennet ve cehennem yaratılmışsa "Onun zatından başka her şey yok olacaktır."⁶⁸ ayetinden hareketle ikisinin de yok olacağını ifade etmiş, yaratılmış olmasının nas ve icmâya aykırı olduğunu iddia etmiştir. Yine o, "cennet yiyecekleri ve gölgeleri devamlıdır."⁶⁹ ayetinden esinlenip "Eğer cennet şu anda yaratılmış olsaydı cennet yemişlerinin helak olma-

⁶³ Teftâzânî, Şerhu'l-akâid, 233; a.mlf., Makâsîd, 5/117; a.mlf., Tehzibu'l-mantik ve'l-kelem, 108.

⁶⁴ el-Müddessir, 74/48.

⁶⁵ Teftâzânî, Şerhu'l-akâid, 245; a.mlf., Şerhu'l-makâsîd, 5/157; a.mlf., Tehzibu'l- Mantik ve'l-kelem, 111.

⁶⁶ Hz. Âdem ve Hz. Havva kıssası, onların cennete yerleştirilmeleri ve yasak ağacın meyvesinden yemeleri sebebiyle cennetten uzaklaştırılmalarıdır. Bu konu Kur'an ve sünnet ile sabittir.

⁶⁷ Teftâzânî, Şerhu'l-makâsîd, 5/107.

⁶⁸ el-Kasas, 28/88.

⁶⁹ er-Ra'd, 13/35.

ması gerekirdi, oysa kıyâmet günü her şey helak olacaktır dolayısıyla cennet yemişlerinin de helak olması gerekir” diyerek cennet ve cehennem sonradan yaratılacağını iddia etmiştir. Teftâzânî, bu itirazlara şu şekilde cevap verir: “Cennet ve cehennem ayetin umumundan müstesnadır. Yani cennet yemişlerinin ve gölgesinin sürekliliğine dönük ayetler, her şeyin helak olacağı ayeti ile tahsis edilmiş olabilir. Buradaki helak yok olma manasında değildir veyahut da cennet ve cehennem bir anlık fani olurlar ki bu da örfe devam etmesi manasına engel teşkil etmez. Cennet ve cehennem ebedî olmasının anlamı tükenenlerin yerine onun benzerinin gelmesidir. Cennet ve cehennem parçalarının yok edilmesiyle değil, dağıtılmasıyla bir anda yok edilir ve sonra dağılan parçaların toplanması suretiyle iade edilir. Cennet yemişlerinin devamlılığı tek tek yemişlerin her biri için geçerli değildir, aksine devamlılıkla kastedilen bir yemişin yenildiğinde yerine diğer bir yemişin geçmesi anlamındadır. Çünkü her yemişin olduğu haliyle sürekliliği düşünülemez. Bu anlamda devamlılık kâinatın bir an için helak olmasıyla çelişmez. Yemişlerin kendilerinden yararlanılmayacak hale gelmesi de helak anlamının oluşması için yeterlidir. Böylece cennet ve cehennem zât bakımından sürekli olurken, sûret bakımında helak olmaktadır.”⁷⁰

Teftâzânî’ye göre kim hakıyla Allah’ı tanır, O’na iman ve itaat ederse cennettedir. Kim de Allah’ın emirlerini inkâr edip yapmazsa cehennemdedir. O, “Aslî olarak Müslümanların günahkârları azap görecektir fakat bu azap ebedî olmayacaktır. Çünkü cehennem kâfirler içindir” demektedir.⁷¹

Büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölen bir kişinin durumu hakkında Müslüman âlimler ihtilaf etmiştir. Ehl-i Sünnet’e göre eğer tövbe etmeden bu hali üzere ölürse⁷² ceza görebilir; ancak cehennemde sonsuz kadar kalmaz. Belli bir süre cezasını çeker, azabı son bulur ve cehennemden çıkar. Bu durum Allah’ın üzerine zorunlu bir şey değildir. Bilakis va`d’in muktezasıdır.⁷³

Bu konuda cehennemden hiçbir şekilde çıkışın olmayacağı savunan Mu`tezilî âlimler ise görüşlerini ayetlerle delillendirmişlerdir. Bu delillerden ilki, ebedî olarak kalmadan bahseden va`d hakkındaki ayetlerdir. “Kim Allah’a ve Rasûlüne karşı gelirse, şüphesiz onlar için, içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi vardır”,⁷⁴ “Kim bir mü’mini kasten öldürürse, cezası, içinde

⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, 236; Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 5/107-110; Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 3/572.

⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 5/132, 134.

⁷² Eş`arî mezhebine göre ceza veya af konusunda bir kesinlik yoktur.

⁷³ Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 5/132-139.

⁷⁴ el-Cin, 72/23.

ebedî kalacağı cehennemdir”,⁷⁵ “Fasıklık edenlere gelince, onların barınağı ateştir. Oradan her çıkmak istediklerinde oraya döndürülürler”,⁷⁶ “Kim de Allah’a ve Peygamberine isyan eder ve onun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedî kalacağı cehennem ateşine sokar”,⁷⁷ “Evet, kötülük işleyip suçu benliğini kaplamış (ve böylece şirke düşmüş) olan kimseler var ya, işte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır.”⁷⁸

Teftâzânî Mu`tezile'nin bu söylemlerini kabul etmeyip tövbe edenin, küçük günah işleyenin veya büyük günah işleyenin kesin bir şekilde ebedî olarak cehennemde kalacağına dair bir bilginin naslarda vârid olmadığını söyler. Çünkü büyük günah işledikten sonra tövbe etmesi ve iyi bir amel işlemesinin kişinin günahını silebileceğini zikreder. Ayrıca ona göre ayetlerde bu kişinin ebedî azabı hak etmediğine dair emareler de mevcuttur. Ancak bu durum, imana sahip olması şartıyla günahkârın cehennemde kesinlikle ebedî kalacağını göstermeyip affa mazhar olabileceğine de işaret taşımaktadır. Teftâzânî'ye göre bütün bu ayetlerde geçen ebedîlik ile cehennemde “uzun bir bekleyiş” kastedilmektedir.⁷⁹ “Uzun bir bekleyiş” (huld/çağlar boyu) kavramıyla neyin maksut olduğu hakkında farklı yaklaşımlar olabilir. Ancak Teftâzânî, ümmetin icmasına uygun olarak huld kavramını, cehennemden bir niteliği olan ebedîlik şeklinde anlar. Fakat cehennemden ebedîliğiyle büyük günah sahibine (mürtekibu'l-kebîre) verilecek azabın ebedî olması birbiriyle karıştırılmamalıdır. Ebedî olan kebîrenin azabı değil, cehennemden azabıdır. Diğer bir deyişle Teftâzânî'ye göre büyük günah sahibi, cehenneme girecek olsa bile orada ebedî kalmayacaktır. Ancak inkârcılar, ebedî cehennem azabının içinde ebedî olarak kalacaklardır. Bu açıklamalar ışığında, Teftâzânî'nin cehennem azabıyla ilgili olarak dile getirdiği huld kavramı, kâfirler için ebedîyet, kebîre sahipleri için ise çağlar boyu kalmak şeklinde anlaşılmaktadır.

Sonuç

Gayba iman meselelerinden biri olan ahirete iman, kelâm ilminin konuları arasındadır. Ahirete iman hakkında farklı mezheplerden alimler görüşlerini eserlerinde ortaya koymuşlardır. Teftâzânî de bu alimlerden biridir. Bu çalışmada da Teftâzânî'nin ahiret evresine dair görüşleri incelenmiştir. Bu incelemede onun eserleri temel alınarak, diğer mezheplerin kaynaklarından da faydalanılarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Teftâzânî'nin berzah âlemi, ba`s, haşr ve ahirette karşılaşılabilecek aşamalar

⁷⁵ en-Nisa, 4/93.

⁷⁶ es-Secde, 32/20.

⁷⁷ en-Nisa, 4/14.

⁷⁸ el-Bakara, 2/81.

⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/135-139.

hakkındaki görüşleri üç ana başlık altında ele alınmaya çalışılmıştır. O, ahiret ile ilgili meselelerin sem`i delillerle sabit, inkarının ise sapıklık olduğunu açıkça beyan etmiş, iman esaslarından olan meâda/ahirete inanılmasının farz olduğunu söylemiştir.

Meâda dair çalışmaların neredeyse tamamında ele alınan konulara Teftâzânî de açıklık getirmiş, fakat bu çalışmalardan farklı olarak itirazlara kendi uslubu üzerinden cevaplar vermiştir. O kadar ki, ba`s ve haşr konusunu alanında uzmanların bile anlamakta zorlanacağını, bu nedenle ehil olmayan kişilerin bu mevzu hakkında konuşmasının doğru olmadığını ve ba`s konusunda söylenmesi gereken bütün meselelere temas ettiğini söyleyerek kendisinin buna ehil olduğunu ortaya koymuştur.

Araştırmanın neticesinde, Teftâzânî'nin meâda dair görüşlerinin genelde Eş'ârî anlayışın meâd konusuna bakışını toparlayan özet bir niteliğe sahip olmakla beraber onun açıklamalarının Müslüman inancının ahiret anlayışının sağlıklı bir şekilde öğrenilip kavranmasında önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Nitekim onun gerek ahiret konularına hâkimiyeti gerek yapılan itirazlara cevap verirken kullandığı delilleri ve gerekse ikna edici üslubu bu varsayımın doğruluğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan Abdulcebbar b. Ahmed Kadî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Muvazzah İlmi Kelâm*. sad. İsmail Paçacı. İstanbul: Yeni Matbaa, 1959.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-irşad*. çev. Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Ebû Hanîfe, İmam-ı A'zam Numan b. Sabit Bağdadî. *Kitâbu el-fıkhü'l-ekber*. nşr. Muhammed b. Abdurrahman Elhamis. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkân, 1999.
- Ebû Hafs en-Nesefî, Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habûş, vd., 9 Cilt. İstanbul: Dâr el-Lubâb, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-itikâd*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.
- Gazzâlî, *İhyau Ulûmid-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 1973.
- Gölcük, Şerafeddin. Toprak, Süleyman. *Kelâm: Tarih, Ekoller, Problemler*. Konya: TeKin Kitabevi, 2016.
- İmam Ahmed b. Hanbel. *Müsned el-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayib el-Arnaut vd. Beyrut: Müessesetü er-Risale, 2001.
- Kur'an Yolu* (Erişim 23 Mayıs 2022). <https://kuran.diyamet.gov.tr>.

- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi et-Türâsu'l-Arabî, 1955.
- Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *es-Sunenu'l-Kübrâ*. Abdulgaffar Süleyman el-Bundârî-Seyyid Kusrevî Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Nesefî, Ebû'l-Berekat. *Tefsiru'n-Nesefî*. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Özarslan, Selim. *İslâm'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*. Konya: İnci Ofset, 2001.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Sâbûnî, Nureddîn. *el-Kifâye fi'l-Hidâye*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1986.
- Sâbûnî, Nureddîn. *Bidâye fi Usûli'd-dîn (Mâtürîdiyye Akâidi)*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1979.
- Seyyid Şerif Cürçânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî. *Şerhu'l-mevâkif*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr. *el-Müel ve'n-nihal*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1975.
- Şık, İsmail – Karagöz, Nail. "Ahiret Hayatı". ed. İsmail Şık. *Kelâm IV Sistematik Kelâm 2 Nübüvvet Meâd*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Muhammed Fuad Abdulbâkî. y.y., 1976.
- Teftâzânî, Sa`duddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Tehzibu'l-mantik ve'l-kelem*. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1912.
- Teftâzânî, Sa`duddîn. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- Teftâzânî, Sa`duddîn. *Şerhu'l-akâid*. Pakistan: Mektebetu'l-Buşrâ, 2009.
- Teftâzânî, Sa`duddîn. *Makâsıdu'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftâzânî, Sa`duddîn. *Şerhu'l-makâsid*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Topaloğlu, Bekir. "Ahiret". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Toprak, Süleyman. *Ahirete İman*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınevi, 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Azap". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

المراة في الأدب الليبي المعاصر إبراهيم الكوني نموذجاً

Modern Libya Edebiyatında Kadın: İbrâhîm al-Kûnî Örneği

Woman in Modern Libyan Literature: The Case of İbrâhîm al-Kûnî

Sulaiman TAAN

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üni-
versitesi
İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Tokat | Türkiye
suleyman.taana@gop.edu.tr

Assist. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa Uni-
versity
Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Sciences
Tokat | Turkey
orcid.org/0000-0001-7570-9469

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Araştırma Makalesi	Article Types Research Article
Geliş Tarihi 25 Ocak 2022	Received 25 January 2022
Kabul Tarihi 09 Mayıs 2022	Accepted 09 May 2022
Yayın Tarihi 30 Haziran 2022	Published 30 June 2022

Atıf | Cite as:

Taan, Sulaiman. "المراة في الأدب الليبي المعاصر إبراهيم الكوني نموذجاً". *Tokat İlmîyat Dergisi* | Tokat Journal of İlmîyat 10/1 (Haziran | June 2022), 299-322.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1062948>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Woman in Modern Libyan Literature: The Case of Ibrāhīm al-Kūnī

Abstract: The aim of the present paper is to address the presence of women in the works of Ibrāhīm al-Kūnī. The importance of the study comes from two angles. The first is that the issue of women has become a subject of literary study since the end of the nineteenth century with the beginning of openness to modern Western thought, and this issue has become a criterion through which one can evaluate the civilized and intellectual state of society. The second angle is that Ibrāhīm al-Kūnī is a special voice in the Arabic novel because he is the only novelist who talks about the world of the Tuareg in the Libyan desert and their extension in other countries such as Algeria, Mali and Niger.

Ibrāhīm al-Kūnī's devoted his entire literary production to documenting the legendary and popular heritage of the Tuareg community, he is the only Tuareg novelist in the world of the Arab novel. A number of issues are present in Ibrāhīm al-Kūnī's novels, foremost of which is the question of existence and the fate of man, and the alienation in which a person finds himself, and all of this comes through personalities who are desperate to achieve happiness in a world constrained by harsh environmental conditions.

Ibrāhīm al-Kūnī's approach to the issue of women was characterized by focusing on the mythical roots of the image of women, the role it plays in that society, and its relationship to Al-Koni's questions which are related to the search for human destiny. It is clear that much of the customs, traditions and myths that founded Tuareg society are rooted in the ancient religions of the African continent, based on the bells and the myths and superstitions of the dichotomy of good and evil, to which women also contribute. Because these societies have looked at women in terms of their reproductive abilities and have become the symbol of fertility. Tuareg society deals with women from a mythical angle and still preserves in many aspects of its life the rituals of the matrilineal stage in which women have a great role, such as the transfer of the leadership of the tribe to the sons of the chief's sister. On a realistic level, society is tolerant of romantic love relationships, but society never tolerates any romantic relationship that goes beyond what society needs from woman: As to give birth to children who will play the role of defending the tribe. For this reason, we will notice in Ibrāhīm al-Kūnī's novels that any relationship between a man and a woman that goes beyond this condition will lead to Disaster. In fact, the image of a woman in terms of his relationship with a man is negative, because her presence in a man's life leads to a disaster.

In the novels of Ibrāhīm al-Kūnī, there are references to a number of rituals, including human sacrifices to the gods. There are also a number of legends, such as the legend of Tans and her brother Atlantis, in which the Tuareg explain the depletion of water in the desert. But al-Kūnī's confinement to Tuareg society led to a major imbalance in his novelistic world: We notice this in the repetition of a woman's image from one narration to another so that the reader can have an understanding of the image of woman in that society, in order to satisfy a narration like the Magi.

Keywords: Arabic Language and Literature, Libyan Literature, Novel, Woman, Ibrāhīm al-Kūnī.

Modern Libya Edebiyatında Kadın: Ibrāhīm al-Kūnī Örneği

Öz: Bu makalenin amacı, Ibrāhīm al-Kūnīnin eserlerinde kadın varlığını ele almaktır. Çalışmanın önemi iki açıdan gelmektedir: Birincisi, kadın konusunun modern Batı

düşüncesine açılmaya başlamasıyla birlikte on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren edebiyat araştırmalarının konusu haline gelmesidir. Bu konu, toplumun medeni ve fikrî durumuna erişilmesinde bir ölçüt haline gelmiştir. İkincisi, İbrâhîm al-Künînin Arap romanında meşhur biri olmasıdır. Çünkü Libya çöllerindeki Tuareg dünyasından ve bunların Cezayir, Mali ve Nijer gibi diğer ülkelerdeki uzantısından bahseden tek romancıdır.

İbrâhîm al-Künî, tüm edebi üretimini, Arap romanı dünyasındaki tek Tuareg romancısı olarak, eserlerine Arap romanı üretimi içinde bir uzmanlık kazandıran Tuareg topluluğunun efsanevi ve popüler mirasını belgelemeye adanmıştır. İbrâhîm al-Künî'nin romanlarında insanın varoluş ve kaderi sorunu ve insanın içinde bulunduğu yabancılaşma başta olmak üzere birçok konu yer almaktadır. Ve hepsi, zorlu çevre koşulları tarafından kısıtlanmış bir dünyada mutluluğa muhtaç karakterler olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbrâhîm al-Künî'nin kadın meselesine yaklaşımı, kadın imajının efsanevi köklerine ve bu toplumda oynadıkları role odaklanarak temayüz edilmiştir. Bu, İbrâhîm al-Künî'nin eserinde insan kaderini arama ile ilgili sorduğu sorularla ilgilidir. Tuareg toplumunu kuran gelenek, görenek ve mitlerin büyük bir bölümünün köklerinin Afrika kıtasının çangallarına ve kadınların da katkıda bulunduğu iyi ve kötü ikiliğine ilişkin mitlere ve batıl inançlara dayanan ilkel dinlerine dayandığı açıktır. Çünkü bu toplumlar kadına üreme yetenekleri açısından bakmış ve doğurganlığın simgesi haline gelmiştir. Bu nedenle Tuareg toplumu kadınları mitolojik bir açıdan ele almaktadır. Bu toplum, kadınların büyük bir role sahip olduğu ana soyluluk döneminin ritüellerini yaşamının birçok alanında hâlâ muhafaza etmektedir. Bunu, kabile liderliğinin liderin kız kardeşinin oğullarına devrinde fark etmekteyiz. Gerçek şu ki, toplum, kadınları çevreleyen efsanevi durum ve binicinin atlı imajını tamamlamak için bir kız arkadaşa ihtiyaç duyması nedeniyle romantik aşk ilişkilerine büyük ölçüde hoşgörülüdür. Ancak toplum, savaşçı bir toplumun bir kadından talep ettiğinin ötesine geçen, yani kabileyi savunma rolünü oynayacak çocukların doğumu için bir katalizör görevi gören romantik bir ilişkiye asla müsamaha göstermez. Bu sebeple kadın ve erkek arasındaki bu şartı aşan herhangi bir ilişkinin felakete yol açacağını İbrâhîm al-Künî'nin romanlarında görmekteyiz. Kadınlarla ilgili âdetlerden biri, iki kahramanın kendisi için güreşen bir kızın kalbini kazanmaya çalışırken yaptıkları düellodur. Aslında, bir erkekle olan ilişkisi açısından kadının imajı olumsuzdur, çünkü bir erkeğin hayatındaki varlığı bir felakete yol açar. Ayrıca, falcı ve şair gibi kurgusal eserlerinde rol oynayan başka kadın karakterler de ortaya çıkmaktadır.

İbrâhîm al-Künî'nin hikâyelerinde, tanrılara insan kurban etme de dâhil olmak üzere bir sürü ritüele birçok gönderme vardır ve bu durumda kabileden bakire bir kız tanrıya sunulmak üzere seçilir. Ritüeller arasında, bilgelerin mezarlıkta kendisi için bir çadır kuracak bir kızı seçtiği, kehaneti cadılara ve falcılara geri döndürmek için ataların görüşünü yoklama ritüeli de vardır. Belki de dini-İslam ve pagan-Afrika arasındaki örtüşmenin nedeni, tasavvuf tarikatlarının, hurafelere olan inancın ve diğerlerinin yayılmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, Tuareg'lerin nehirler ve göller tarafından dalgalanan çöldeki suyun tükenmesini açıkladığı Tans ve kardeşi Atlantis efsanesi gibi birtakım efsaneler de vardır. Ancak al-Künî'nin Tuareg topluluğuna hapsolmesi, kurgusal dünyasında büyük bir dengesizliğe yol açmıştır. Bir rivayetten diğerine kadın imajının tekrarında bunu fark etmekteyiz. Okuyucunun o toplumdaki kadın imajı hakkında bir kavrayışa sahip olması için, Mecusî gibi bir rivayetle yetinmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Libya Edebiyatı, Roman, Kadın, İbrâhîm al-Künî.

المرأة في الأدب الليبي المعاصر

إبراهيم الكوني نموذجاً

الملخص

الهدف الذي تسعى إليه الورقة الحالية هو محاولة تناول حضور المرأة في أعمال إبراهيم الكوني. وتأتي أهمية تناول القضية من زاويتين، الأولى أن قضية المرأة غدت موضوعاً للدرس الأدبي، بوصفها معياراً يمكن من خلاله الولوج إلى حالة المجتمع الحضارية والفكرية. والزاوية الثانية أن إبراهيم الكوني صوت خاص في الرواية العربية، لأنه الروائي الوحيد الذي يتحدث عن عالم الطوارق في صحراء ليبيا. ولذلك، اتسم تناول القضية بالبحث عن الجذور الأسطورية لتجليات حضور المرأة داخل العمل الروائي، والدور الذي تقوم به في ذلك المجتمع، وعلاقة ذلك بالأسئلة التي يطرحها الكوني في نتاجه. يتعامل مجتمع الطوارق مع المرأة من زاوية أسطورية، فهذا المجتمع ما يزال يحتفظ في كثير من جوانب حياته بطقوس المرحلة الأمومية التي تتمتع فيه المرأة بدور كبير، نلاحظه في انتقال زعامة القبيلة إلى أبناء أخت الزعيم. أما على المستوى الواقعي فالمجتمع متسامح إلى حد كبير مع علاقات الحب التي تكتسي طابعاً رومانسياً بسبب الهالة الأسطورية التي تحيط بالمرأة، وبسبب حاجة الفارس إلى محبوبة كي تكتمل صورة الفروسية لديه. إضافة إلى بروز شخصيات نسائية مميزة كالعارفة والشاعرة. ولكن اقتصار الكوني على مجتمع الطوارق أدى إلى خلل كبير في عالمه الروائي سنلاحظه في تكرار صورة المرأة من رواية إلى أخرى، بحيث يمكن الاكتفاء برواية واحدة كالمجوس ليصل القارئ منها إلى صورة المرأة في ذلك المجتمع.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، الأدب الليبي، الرواية، المرأة، إبراهيم الكوني.

مدخل

دخلت قضية المرأة إلى ساحة النقاش الثقافي والجدل الفكري في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، مع احتكاك العرب بالثقافة الغربية ونمط الحياة الأوربية. وتسارعت وتيرة النقاش في القرن العشرين، ولاسيما مع الصراعات الفكرية والسياسية بين التيارات المختلفة، والتي كان الموقف من قضية المرأة واحداً من الأسس التي يمكن من خلالها الحكم على التيار الفكري أو السياسي وتوجهاته العامة.

كان الشعر أسبق الفنون الأدبية في تناول القضية، فهو اللون الأكثر تجذراً في الوعي الثقافي العربي، والأكثر حضوراً على الساحة الثقافية آنذاك، ولأن الرواية لم يكن لها هذا الحضور الذي نراه في الوقت الراهن. لكن هذا التناول تخللته شوائب كثيرة، فمع الاندفاع الليبرالية في النصف الأول من القرن الماضي قدم الأدباء _ولا سيما الشعراء_ صورة سلبية لما ينبغي أن تكون عليه المرأة، إذ صوروها جسداً بلا روح، ومومساً تقدم جسدها للآخرين من أجل المال، وامرأة لاهية عابثة تباع عواطفها ومشاعرها في عالم مادي خالٍ من أي

قيم روحية وإنسانية.

تابعت الرواية رسم تلك الصورة القائمة، مع انتقال الحدث الروائي إلى المدينة، فعمقت الحديث عن الفاقة وانحلال القيم، وتراجع القيم والفضائل، وطغيان الرذائل والموبقات، والقمع الذكوري الذي يفرضه المجتمع على النساء، وقدمت صورتين للمرأة: صورة العاهرة المومس التي تتكسب بجسدها، وصورة المرأة المرغمة على أن تكون فاضلة بسبب القيود الاجتماعية المفروضة عليها. لكن هذه الموجة أصابها الانكسار مع اقتحام أصوات روائية جديدة عالم الرواية العربية عبر تقديم فضاءات روائية بعيدة عن السياق العام الذي أشرنا إليه، فظهرت صور مغايرة لما ألفه المتلقي عن المرأة، وخصوصاً مع ظهور تيار الواقعية في الأدب في النصف الثاني من القرن المنصرم، فقدم الكثير من الروائيين العرب صوراً إيجابية للمرأة التي تشارك الرجل في تحمل المسؤولية.¹

تسعى مداخلتنا الحالية إلى مقارنة حضور المرأة لدى الكوني من زاوية ثقافية، بعيداً عن القراءة النصية الجامدة، ولذلك يتركز سعينا في محاولة رصد القيم الثقافية والمعرفية في مجتمع الطوارق، إذ كرس الكوني أعماله الإبداعية لتصوير الموروث الأسطوري والشعبي للطوارق، وهو ما أكسب أعماله خصوصية داخل الإنتاج الروائي العربي، بوصفه صوت الطوارق الوحيد في داخل حلقة الإبداع الروائي العربي، وقدم هذا الصوت الفريد عوالم غائبة أو مجهولة، ما أكسب إنتاجه طابعاً مميزاً عن أقرانه من الروائيين العرب؛ لأنه يصوغ على غير مثال سابق على حد تعبير توفيق بكار في مقدمته لكتاب الكوني: من أساطير الصحراء.²

تقوم التجربة الروائية للكوني على مجموعة من الأسئلة التي تشكل الأساس الذي يستند إليه عالمه الروائي، وأول هذه الأسئلة وأكثرها حضوراً في إنتاجه هو سؤال الوجود ومصير الإنسان في عالم اغترب فيه عن أصله، وفقد فيه الفردوس الذي يسعى جاهداً لاستعادته. فالغربة أهم الموضوعات التي يتناولها الكوني، ولا أرانا نبالغ إن قلنا إنها تهيمن على المساحة الأكبر من عالمه الروائي، عبر تجليات شتى تتمثل في لهات الشخصيات نحو عالم ضائع، واليأس التام من تحقيق السعادة المنشودة في عالم مقيد بظروف بيئية قاسية، وفي الرؤية العدمية التي لا ترى إلا الخواء في هذا العالم. وثاني هذه الأسئلة في إنتاج الكوني هو سؤال الجغرافيا التي وجد فيها الطوارق أنفسهم يحيط بهم عالم عارٍ من

¹ نذكر على سبيل المثال الروائي السوري حنا مينة في مجمل أعماله الروائية، كشخصية «رثيفة» في روايته «الذئب الأسود» وشخصية «بيرانيك» في رواية «الغم الكريزي».

² إبراهيم الكوني، من أساطير الصحراء (تونس: دار الجنوب، 2006)، ص. 7.

اللون الأخضر، ويسكنه الفراغ والجذب مخلفاً بعض الجبال الجرداء القاسية التي تتناثر فيه على استحياء. وثالثها: المزج بين الواقعي والتمثيلي، وتطعيم السرد بمناخات غرائبية. وأخيراً النهايات الفجائية لأبطال رواياته.

وفي هذا الفضاء الممتد يتحرك الحدث الروائي عند الكوني ضمن مجتمع قبلي ذي سمات خاصة، تنبع أساساً من وضعية الطوارق في الدول التي يعيشون فيها، وخصوصية العرق التي طبعت سلوكهم بعادات وتقاليد تختلف عن سكان الساحل الإفريقي العرب الذين يجمعهم بهم الدين، وتتمايز عن طرق عيش الجماعات والقبائل الوثنية في قلب القارة الإفريقية.

إذا كان المكان الروائي يتتبع أمكنة انتشار الطوارق في ليبيا والجزائر ومالي والنيجر وغيرها، فإن الزمن الروائي زمن سرمدى يتعالى على الزمن الحقيقي الذي يقيس به الناس حياتهم عبر الأيام والشهور والسنوات، فلا يرد أي ذكر لحدث تاريخي أو لفترة زمنية محددة يمكن أن نستدل من خلالها على زمن الرواية أو السرد، ولهذا يبقى زمن روايات الكوني مبهماً وغير معروف، إلا من إشارات إلى المرابطين وفترة ازدهار مملكة تمبكتو، فكأننا أمام عالم قد توقف عند تلك الحقبة الزمنية التي تعود إلى قرون خلت،³ أو من إشارات إلى بدايات القرن المنصرم حين احتل الطليان ليبيا،⁴ أو الحديث عن الفترة التي تلت استقلال ليبيا وظهور النفط،⁵ لكنها على كل حال تبقى إشارات محدودة في بعض رواياته التي تبلغ أكثر من أربعين عملاً روائياً، مما يعني أن الإطار العام الذي يسير حركة الزمن قائم على جعل الزمن مبهماً وغير محدد بفترة تاريخية معينة.

1. جذور صورة المرأة في أدب الكوني

لعل التعارض بين المرحلتين الأمومية والأبوية هو أكثر المداخل ثراء في الكشف عن صورة المرأة عند الكوني، إذ تتسم المرحلة الأولى بالعدالة والمحبة، وتمتاز بتأكيداها على روابط الدم والارتباط بالأرض وعدم الرغبة في تغيير الشروط الطبيعية المحيطة بالإنسان، بينما يمتاز المجتمع الأبوي باحترام القانون، والتفكير العقلاني في تغيير الشروط الطبيعية. ويختلف النظامان في سيادة مبدأ المساواة في النظام الأمومي، على حين أنّ طاعة السلطة

³ إبراهيم الكوني، المجوس (بيروت: دار التنوير، ١٩٩٢)، ٧٣-٧٤.

⁴ إبراهيم الكوني، التبر (بيروت: دار التنوير، ١٩٩٢)، ٧٤.

⁵ إبراهيم الكوني، أخبار الطوفان الثاني (بيروت: دار التنوير، ١٩٩١)، ٢٤.

والإذعان لها يقع على رأس أولويات النظام الأبوي.⁶

نلاحظ في نتاج الكوني كله تعاملًا ناعماً مع الطبيعة البكر، فكأنها زجاج يخاف عليه الخدش، أو لوحة فنية يخشى أن تخفت ألوانها إذا لمستها أيادي البشر، ولذلك نرى شخصاً أبطاله أوفياء لنواميس الطبيعة والصحراء، وممثلين حقيقيين لقيمها في وجه محاولات الانحراف بقيم المجتمع الصحراوي وتقاليد وثقافته، إلى أنماط غريبة عن روح المجتمع. فأسوف بطل رواية «نزيف الحجر» لا يرشد قابيل الشرة للحم الودان على إمكانية الودان؛ كي لا يصطادها قابيل الذي يعرف الأمر في النهاية، ويقتل أسوف بدلاً من الودان. وهي صورة معاكسة لمألوف الحياة والأديان، كأن دفاع البطل عن قيم مجتمعه لا يتوقف عند حماية الطبيعة، ولكنه يتعدى هذا فيقدم حياته ثمناً في سبيل بقائها عذراء نقية من دنس الأغراب وقيمهم المنحرفة.⁷

تسرب الكثير من تراث المرحلة الأمومية وتقاليد عاداتها إلى مرحلة سلطة الأب، ولا سيما في المجتمعات الهامشية كمجتمع الطوارق، منها أن انتقال السلطة أو الزعامة لا يجري بالوراثة من الأب إلى الولد، ولكنه يتبع الأخت حيث يصبح ابن الأخت هو الزعيم بعد وفاة الخال. وبهذا تبقى زعامة القبيلة ضمن سلالة عمادها المرأة التي يجري الانتساب إليها.⁸ وللمجتمع الطوارقي أسطوره الخاصة التي يعلل بها الانتساب إلى الأم، إذ يعيد الحكماء انتساب الأبناء إلى أمهاتهم إلى الحوادث التي تلت دمار «واو» (الفردوس المفقود)، بيد جنود بني آوى وحلفائهم من الجن؛ فبعد أن أخذ الغزاة الرجال والنساء والصبيان في مسيرة طويلة، نشب بينهم خلاف حول اقتسام الغنيمة، إذ أراد بنو آوى الاستيلاء على النساء، فتصدى لهم الجن وأرادوا أن تكون النساء من نصيبهم، فاعترض زعيم بني آوى بأن الاستيلاء على الذهب والنساء معاً قسمة جائرة، ولكن ملك الجن ذكره بالعرف القاضي بأن ينال الحصاة الأكبر من قام بالدور الأكبر في المعركة. وهذا الدور قام به الجن. وانتهت القسمة ببقاء النساء حريماً في الظلمات. ومن هنا بدأ تحريم النساء ذكر أزواجهن، كما حرمن على أبنائهن أن ينتسبوا إلى آبائهم من أهل الخفاء.⁹

ولكن، ماذا لو لم يكن للزعيم ابن أخت يرث منه الزعامة؟

يقول الناموس بانتقال الزعامة إلى أبناء الزعيم، فإن لم يكن له خلف لجزء مجلس

⁶ إريش فروم، الحكايات والأساطير والأحلام، ترجمة صلاح حاتم (اللاذقية: دار الحوار، ١٩٩٠)، ١٥٣-١٥٤.

⁷ إبراهيم الكوني، نزيف الحجر (بيروت: دار التنوير، ١٩٩٢)، ١٤٥-١٤٩.

⁸ إبراهيم الكوني، التبر، ٦٩.

⁹ إبراهيم الكوني، المجوس، ٢/ ٢٣٥-٢٣٦.

الحكماء إلى استشارة الزعيم عبر زواج طقوسي، حيث يختار مجلس الزعماء فتاة عذراء، وتقوم النساء بتجهيزها لحفلة القران؛ وتجري مراسم العرس كما هو معلوم، ثم تخرج بها مجموعة النساء إلى ضريح الزعيم الكائن على تلة مرتفعة. وفي داخل الخباء المنصوب فوق الضريح يتلقاها عراف القبيلة متمماً بالتعاويد السرية، ويشرح لها طقوس القران: من حقلك أن تخافي لأنك ستنامين متوسدة حجر الضريح، لكن انتبهي سيأتيك الزعيم في الحلم ليتكلم معك، فاحفظي كل كلمة يتفوه بها، وقد يبدو كلامه غريباً أو غامضاً، وكل ما عليك القيام به هو أن تذكري كل كلمة قالها حتى أحاول فك أسرار النبوءة التي سيصبح لك بها.¹⁰

واضح أن المجتمع الطوارقي يستمد عادات وتقاليد تعود جذورها إلى أدغال القارة الإفريقية وأديانها البدائية المحلية، القائمة أساساً على الأساطير والخرافات المتصلة بثنائية الخير والشر، أو الجذب والنماء، والتي تسهم فيها الأنثى بدور كبير، نظراً لأن تلك المجتمعات رأت في المرأة قدرة لا تمتلكها المخلوقات الأخرى، وهي الإنجاب والتوالد مما حدا بتلك المجتمعات أن تجعلها رمزاً للخصب. واتساقاً مع تلك الجذور الأسطورية للأنثى، نجد أن طقوس تقديم القرابين البشرية للآلهة تلزم بأن يكون القران فتاة عذراء، يجري اختيارها من بين الفتيات الجميلات لتقترن مع الإله. ففي رواية «المجوس»، يضطر سلطان تمبكتو تحت ضغط انحسار الذهب وبنار التجارة - إلى الاستعانة بالقبائل الوثنية لتعيد إمداد المدينة بالذهب، ولكن زعيم هذه القبائل يشترط إعادة إحياء «أمنائي»، وهو الإله الذي كانت تقدم له القرابين البشرية، بعد أن قضى المرابطون على عبادته، ثم لا يكتفي الزعيم بذلك بل يطلب من السلطان تقديم قران بشري، وهذا القران البشري هو فتاة عذراء كما جرت بذلك الأعراف، وتقع القرعة على ابنة السلطان تينيري.¹¹

ومن الطقوس التي لا تكتمل إلا بوجود فتاة عذراء ما يمكن أن نطلق عليه: «طقس استطلاع رأي الأجداد»، فمن عادة الطوارق أن يتابعوا أسراب الطيور في مواسم هجرتها ليقرؤوا في الأشكال المتولدة عن طيرانها ما يخبره لهم القدر في العام القادم أو في الأعوام التي تليه، وهو عمل يوكل للسحرة الذين يتابعون أشكال أسراب الطيور في أثناء اجتيازها لمناطقهم، ويعودون إلى القبيلة حيث ينصب لهم الزعيم خباء بجانب خبائه، وينحر لهم الذبائح. ولكن حين يختلف السحرة حول تفسير النبوءة لا يبقى أمامهم سوى استطلاع رأي الأسلاف. ويجري الطقس هكذا:

¹⁰ إبراهيم الكوني، واو الصغرى (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997)، 84-88.

¹¹ إبراهيم الكوني، المجوس، 1/100.

يختار العقلاء فتاة عذراء ينصبون لها خيمة فوق قبور الأجداد، لتقيها من شمس القيلولة لأن الناموس اقتضى أن تتم مراسم القران في وضح النهار. تقبع العذراء في ذلك الخباء حتى العشية ثم تعود بالنبوءة التي تحملها إحدى العجائز إلى مجمع السحرة الذين يقع على عاتقهم تأويلها.¹²

هذا التماهي بالطبيعة وبإضفاء طابع القداسة على ظواهرها أسس بيئة صالحة لانتشار الطرق الصوفية، كأن المجتمع وجد في تلك الطقوس النسخة الإسلامية لتلك الطقوس الوثنية. وكذلك نعثر على رؤى غيبية تطبع سلوك الناس ونظرتهم إلى ظواهر الطبيعة من حولهم، وليس مستغرباً أن تجد النساء يتبركن بنخلة كبيرة على أنها ولي صالح، فيطلبن منها أن تتكرم وتشفع لهن عند الله أن يرق قلبه ويشفيهن من العقم أو يقي أولادهن من الجدري والبرص، ومن كيد الحاسدات وتآمر العفاريت والسحرة، بل يبلغ التطرف ببعضهن أن يتوسلن إلى النخلة أن تشحن أزواجهن بالفحولة.¹³

2. أسطورة تانس وأخيها أطلانطس

كانت تانس مع أخيها ضمن الفتيات الثلاث اللواتي ضعن في الصحراء مع إخوتهن. وقد بحث أهلهن عنهن شهوراً طويلة، فلم يعثروا على أثر، فقررروا الانتقال إلى صحراء أخرى بعيدة بحثاً عن الربيع والمطر.

غير أن الفتيات اهتدين إلى البيوت بعد مدة فلم يجدن سوى الرماد، فأشارت عليهن تانس أن يرتحلن بحثاً عن أهلهن. انطلقت الفتيات في الصحراء حتى أنهكهن الجوع فاقترحت أماريس أن يذبحن إخوتهن ليأكلن. فوافقتها تالا ورفضت تانس. وقد افترقت تانس عن أماريس وتالا، بعد أن أعطتهما قطعتي لحم من فخذيهما، بدلاً من قطعتي اللحم اللتين أكلتهما منهما. انطلقت في طريق آخر غير الطريق الذي سارت فيه الفتاتان الأخريان.

بعد رحلة طويلة اهتدت تانس إلى واحة صغيرة، تقوم فيها نخلة باسقة فوق بئر ماء، ومكثت أياماً وشهوراً تقعات مع أطلانطس على التمر وتشرب الماء، حتى جاء يوم رأت فيه قافلة كبيرة يتقدمها فارس نبيل يبدو من مظهره أنه أمير، فسارعت تتسلق شجرة النخل وتجلس بين أغصانها. رأى الأمير وجهها الساحر في صفحة ماء البئر، فصاح بأتباعه بأن

¹² إبراهيم الكوني، السحرة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والترجمة والنشر، 1994)، 90/1-97.

¹³ إبراهيم الكوني، أخبار الطوفان الثاني، 17.

هذه الفتاة الحسنة ستكون زوجته حتى لو كانت في السماء. فاشترطت عليه تانس أن يبقى أخواها بجوارها دائماً، وأن يمنحه الأمير الكثير من الأموال والجمال والعبيد.

عاشت تانس سعيدة مع زوجها، ولكن سعادتها لم تدم طويلاً، فقد التحقت بالأمير زوجته الأولى، وكانت امرأة شريرة حاقدة، كرهت تانس وحسدتها على جمالها الأسطوري، وحأكت ضدها المؤامرات، فأوثقتها مع أتباعها بالحبال وشدت شعر رأسها إلى صخرة هائلة، وألقت بها إلى واد سحيق، وجلست مكانها. وطلبت أن يقتل الأمير أطلانطس لأنها كرهته وملت منه. اكتشف أطلانطس الخديعة وهرع بمساعدة الناس إلى الوادي فأنقذوا تانس من الموت. وعاقبت تانس الزوجة بأن ربطت رجليها بجملين يسيران في اتجاهين متعاكسين.

لكن الأمير بدأ يشعر بالغيرة من أطلانطس، فاستدرجه لإحدى رحلات الصيد وأوثقه إلى شجرة طلع، وتركه في الصحراء فريسة للذئاب، وعاد إلى تانس مدعياً أنه ضاع في الخلاء. ولكن تانس أحست بالخيانة فخرجت تبحث عن أخيها بمساعدة الأتباع والعبيد، حتى أدركته قبل أن تهاجمه الذئاب.

عاد تانس إلى البيوت وقررت أن تنتقم من الأمير الذي خدعها، فاقترحت عليه أن تحلق له شعره، ولكنها بدلاً من ذلك قطعت رأسه.

نصبت تانس نفسها أميرة على الواحة التي كبرت حتى صارت مركزاً للقوافل، وأصبحت تعرف بجوهرة الصحراء الكبرى.

كان أطلانطس مولعاً بالصيد حتى لم يعد قادراً على الابتعاد عن الصحراء، ولكنه في إحدى رحلاته غاب ما يزيد على الشهر، فقلقت تانس التي خرجت للبحث عنه فوجدته تحت سدرة ضخمة ميتاً من العطش بعد أن تاه في الصحراء.

انتقاماً من الصحراء التي انتزعت أباها منها، قررت تانس أن تنتقم منها بأن تحفر الآبار التي تروي ظمأ العابرين فيها. وقد جمعت سلبلة القمر كبار العرافين وخبراء الفلك والمنجمين من كل أنحاء العالم، لكي يرشدوها على المكان الذي يصلح مكاناً لنبع يروي عطش أهل الصحراء. وقد أجمعوا بعد مدة أن يتم الحفر في نقطة تبعد مسافة شهر ونصف الشهر عن الواحة، وأكدوا أن تلك النقطة هي قلب العالم، وأن الماء سيختفي باختفائها هي من الوجود.

تدفقت المياه عبر الصحراء، فتكونت الأنهار والبحيرات، ونمت الغابات والزرع. ولكن بعد وفاة تانس بأربعين يوماً، أعقبتها أعاصير عاتية وعواصف محملة بالغبار أغرقت الغابات والمدن والأنهار بموجات هائلة من الأتربة، وأبادت المواشي وقطعان الإبل والحيوانات البرية، فهرب الناس إلى المدن البعيدة طلباً للنجاة من طوفان الصحراء.¹⁴

هذا ملخص سريع للأسطورة التي يتناقلها الطوارق جيلاً بعد آخر، معللين بها نضوب الماء في صحرائهم اللامتناهية. ومع أن عصب رواية «البئر» يرتبط بهذه الأسطورة، لكن الكاتب عزل الأسطورة عن مجرى أحداث الرواية، واكتفى بسرد القصة ضمن فقرة خاصة. يقوم جوهر الرواية على تأريخ انتقال القبيلة من الصحراء إلى الواحة، ومن حياة الرعي والترحال إلى حياة الزراعة والاستقرار، متسائلاً على نحو مضمّر: أمن الممكن أن تعود تانس مرة أخرى إلى الصحراء فتروي ظمأها، أم أن اللعنة قد حلت إلى الأبد؟

هذه المدينة الأسطورية الضائعة في أعماق الصحراء هي «واو» التي يسعى الطوارق للعودة إليها بحثاً عن السلام والطمأنينة والسعادة. وهذا الحنين إلى «واو» الضائعة يقابله نفور وكره للمدن والواحات، فأكثر ما يكرهه الطوارقي هو أن يجس داخل أسوار مدينة أو واحة تحتجزه عن عالم الصحراء حيث الحرية اللامشروطة، وهذا النفور ليس له سبب مقنع سوى أنه رفض مطلق للنسخ المزيفة من المدينة الحلم أو الجنة. ونحن لا نكسر عنق النص بتأويلنا لـ «واو» على أنها الجنة الموعودة، فالإشارات إليها وحديث الطوارق عنها لا يترك في نفس القارئ مجالاً للشك في أنها الجنة التي أضاعها البشر.¹⁵

فإذا عدنا إلى صورة المرأة في الأسطورة أمكننا أن نجملها في الملاحظات الآتية:

1. تسمو الأسطورة برابطة الأخوة إلى مصاف العلاقات المقدسة التي لا يمكن أن تؤثر فيها أية علاقة أخرى.
2. العلاقة الزوجية أقل شأنًا من العلاقة بين الأخ وأخته، فرابطة الدم لا يمكن مقارنتها بأي رباط آخر مهما علا شأنه؛ فقد قتلت تانس زوجها الأمير لما أراد أن يدبر مكيدة يهلك بها أخاها أطلانطس، وقبله حكمت على ضررتها بالموت من أجله.
3. العلاقة بين الزوجات يغلب عليها الحسد والبغض والكره، ولا سيما كره المرأة القبيحة لضررتها الجميلة.

¹⁴ إبراهيم الكوني، البئر (بيروت: دار التنوير، ١٩٩١)، ٤٦-٥٦.

¹⁵ إبراهيم الكوني، المجوس، ١٦/٢.

3. المرأة والحب

اتخذ بعض الشعراء العرب الحب أو المرأة موضوعاً شعرياً وحيداً، حتى صار يطلق على بعضهم «شاعر المرأة». ولكن مع صعود الرواية لتحتل المرتبة الأولى في الإبداع الأدبي، لم يكن من الممكن أن ترتقي المرأة إلى المكانة الرفيعة التي بلغتها على أفواه الشعراء؛ ذلك أن الرواية تصور عالماً متكاملًا من الأحداث والشخصيات، ليس للمرأة فيه إلا أن تكون إحدى شخصياته الأساسية أو الثانوية. وباستثناء بعض الروايات التي كتبتها روائيات،¹⁶ فلن نجد في الرواية العربية كلها تقريباً امرأة تقوم بدور بطولة رواية ما، أو تشكل ظاهرة جديدة بالدراسة لدى أحد الروائيين. ولعل هذا هو سبب قلة الدراسات التي تتناول دور المرأة في الرواية المعاصرة، مقارنة بالدراسات التي تتناول حضورها في الشعر قديمه وحديثه.

اختلفت صورة المرأة في الشعر الحديث عن صورتها المتوارثة عبر العصور الأدبية الممتدة من الشعر الجاهلي حتى بداية القرن العشرين؛ ففي الشعر العربي ثمة تمييز واضح بين نوعين من الحب: الحب العذري والحب المادي، ولكن الصورة في شعرنا الحديث بدت مغايرة لهذا التصنيف الذي لم يتجاوزه الأدب العربي، فقد انهارت في العصر الحاضر الحواجز بين الحب والجنس، ولم يعد الشعر الذي يعبر عن الحب ينقل عاطفة مفردة بسيطة، وإنما ينقل غابة متشابكة من العواطف والمشاعر.¹⁷

تبدو المجتمعات الشرقية للوهلة الأولى غير متسامحة مع حالات العشق والغرام، ولكن هذه النظرة قاصرة أو لنقل إنها جزئية، لأنها تنظر إلى الطبقات الوسطى في تلك المجتمعات، وخصوصاً الفئات المدنية منها. أما الطبقات التي تشكل هامش المجتمعات فالأمر فيها مختلف، ففيها قدر كبير من التسامح مع العلاقات الغرامية التي تنشأ بين الشباب والفتيات فيها، ولا تنظر إلى ذلك السلوك من زاوية الريبة أو الشك أو العار؛ ففي المجتمعات القبلية لا يستطيع الفارس أن يدعي الفروسية أو النبيل أو البطولة، إن لم يكنو بنار العشق.¹⁸

والمجتمع الطوارقي الذي يصوره الكوني متسامح مع علاقات الحب بين الشاب والفتاة، ولكن لهذا التسامح حدوداً تصبح بعدها تلك العلاقات خطراً على تماسك المجتمع وترايبية العلاقات فيه. فالمحافظة على النوع البشري عموماً وعلى استمرار نسل القبيلة، قد يكون سبباً وراء التعبير الصريح عن الحب أمام المأل، وعدم استنكار إذاعة علاقات العشق

¹⁶ لعل إحسان عبد القدوس هو أحد الروائيين العرب الذين تناولوا العلاقة بالمرأة من زاوية جنسية صرف.

¹⁷ إحسان عباس، اتجاهات الشعر العربي المعاصر (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1978)، 127.

¹⁸ إبراهيم الكوني، المجوس، 24/2.

على أفراد القبيلة، ناهيك عن غياب الخجل أو الخفر والحياء من قبل الفتيات إزاء تلك العلاقات، لأن المجتمع إذ يقر تلك العلاقات يدرك أن الزواج هو المحطة النهائية التي ستصل إليها رحلة العاشقين.

لا بد للفارس من حبيبة. هذا ما تقتضيه أعراف الفروسية وتقاليدها النبيلة. فالحب مجال لإثبات الرجولة، وتأكيد للجانب الفروسي الذي لا يكتمل إلا بحضور الأنثى في حياة الفارس، لكن التسامح مع علاقات الحب تسوره جدران عالية تفصل بينه وبين عالم الرومانسية الفجة التي يذوب فيها العاشق وهدماً بحبيبته، وينسى واجباته نحو الجماعة. يصيب الحب قلب أخوا فارس القبيلة ويطلبها في حروبها مع القبائل الزنجية. وهذا الحب يبقى ضمن الأعراف والنواميس التي تسيّر عليها حياة المجتمع، لكنه يتحول إلى بلاء حين يتجاوز الشروط المقبولة فيصبح بعدها عبئاً على أفراد القبيلة أنفسهم، مع انكفاء أخوا العاشق إلى عالمه الداخلي، تاركاً واجباته نحو أفراد قبيلته. وعند هذه النقطة، تتدخل القبيلة لا لتتخذ أخوا من الوهم الذي وضع نفسه فيه ولكن لتتخذ نفسها عبر إعادة رأس القبيلة إلى ممارسة دوره المنوط به. تستدعي القبيلة العراف رغبة منها في كشف حجاب الجسد الفاني أمام العاشق. « أنت وقعت في غرام كتلة من اللحم والدم والشحوم والعضلات والسوائل الكريهة التي تثير الاشمئزاز». ¹⁹ هذا ما يقوله العراف للعاشق بعد أن تمادى هذا الأخير فذهب بعيداً في غرامه.

للحب حدود لا يجب نهائياً تجاوزها، فهو وسيلة للمحافظة على السلالة من الفناء، ولا تسامح مطلقاً مع النظرة الرومانسية للجسد. فلا تستسلام لإغواء الجسد يحجب عن عيني العاشق حقيقة أنه مكون من لحم ودم وشحوم وفضلات، وعبئاً يحاول العاشق أن يوهم نفسه بخدعة أخرى، هي أنه لا يعشق الجسد، وإنما يعشق الجوهر النقي وراء حجب المادة. ومكمن الخطأ هنا أن الجانب الآخر المنخفي أفتح من الوجه المرئي أمامنا. ²⁰

إن العالم الذي يصوره الكوني عالم غامض وغريب، ففيه نكتشف طقوساً وعبادات لا تجري إلا في عالم الأساطير وحده. أخوا الفارس البطل يترنح من العشق ويلزم الفراش بعد

¹⁹ إبراهيم الكوني، المجوس، ١٠١/٢.

²⁰ إبراهيم الكوني، المجوس، ١٠١/٢؛ يفتتح الكوني هذا القسم من الرواية بأسطورة من تراث الهنود الحمر تقول: «عجن الإله جسد الإنسان من الطين وصعد إلى السماء كي يعود له بالروح لإحيائه، تاركاً خلفه الكلب لحراسة البدن أثناء غيابه. في هذا الوقت جاء إبليس ونفخ في الكلب ريحاً باردة فخدته. دثره بغطاء من فرو حتى يضعف يقظته، ثم يصبق على بدن الإنسان وغمره بالقاذورات إلى حد جعل الإله يشعر باليأس لاستحالة تطهير الجسد من العفن الشيطاني. من هنا قرر الإله أن يقلب جلد الإنسان ويجعل ظاهره باطنه. هذا هو سبب عفونة باطن الإنسان».

أن أضناه الوجد والتسابق بينه وبين أوداد على اختطاف قلب الأميرة تينيري، فيقترح الإمام المباراة بينهما، لكن الزعيم أوحا يرفض ذلك لأنه من المهين أن يبارز البطل أحد الأتباع، فيقترح الإمام حلاً آخر لإنهاء الخلاف بينهما، بأن يصعد أوداد المشهور بالعدو إلى قمة جبل إيدنان الشاهقة إن أراد أن يفوز بقلب الأميرة.²¹ ومع طرافة الحل المقترح فإن القارئ لا يسعه إلى أن يشير إلى قضيتين أساسيتين تبرزان في هذا الموقف:

أولاً: يتعامل المجتمع هنا مع المرأة على أنها غنيمة أو قضية مادية، تحلّ بفض النزاع بين طرفي الخصومة، فيفوز بها أقوى الطرفين. ومع أن النصوص لا تطلعنا على مشاعر الفتاة موضوع الخلاف، ولا على عالمها الداخلي وخوالجها النفسية في مثل هذه الحالة، فإن السياقات التالية تكشف عن قبول المرأة لهذا السلوك، بل ترى نفسها منتصرة في هذا السباق؛ لأن أقوى الطرفين قد حاز عليها، وهو ما يشير إلى تجذر علاقات القوة في المجتمع الطوارقي، والركون إليها بوصفها معياراً مقبولاً في الحصول على الحق.

ثانياً: يذكرنا هذا السلوك بعصور الفروسية في أوج ذروتها في أوربا كما في الشرق، فقد كانت المباراة السلاح النهائي بين العاشقين في تقرير مصير العاشقة المحبوبة.

يكفي هذا الحل المقترح للفوز بقلب الأميرة، ولكنه يعجز عن مداواة جراح العاشق أوحا، وشفائه من مرض العشق، وهنا يقترح العراف أن يخرج أوحا إلى سفوح الجبال، ليتنقل بين قبور الأسلاف مفتشاً عن عظام الموتى، ليدرك أن الجسد البشري مصيره الفناء والزوال.

وثمة سبب مهم يدعو الفتاة لعشق الرجل، وهو أن يجيد الفتى قول الشعر فهو ذخيرة يسلب بها قلوب العذارى والحسان. والمرأة الطوارقية ككل نساء الأرض تحب أن يطري الرجل على جمالها وحسنها، فتنقاد لأولئك الذين يحسنون قول الشعر والتغني بها.²²

وكما أن الإجادة في الشعر سبيل لغزو قلوب العذراوات يغدو الإخفاق فيه سبباً وجيهاً لازوار الفتيات عن العاشق، ولا سيما إذا اقترن العجز بالكذب والتدليس. يعشق آده الفتاة تاناد فينسخ لها قصيدة حب طويلة. لكن شاعرة القبيلة، التي تقوم مقام الحكم بين الشعراء في منتصف الشهر حيث يكتمل البدر، تتهم العاشق بأنه سرق قصيدته من قصيدة قديمة يتيمة لم يؤلف الشاعر غيرها، وتعيد كل بيت إلى أصله في القصيدة القديمة. . . فففر الفتاة من المجلس تاركة آده مجللاً بالحزي ونظرات الاستهزاء التي يرمقه بها جمهور يطلب من

²¹ إبراهيم الكوني، المجوس، ٢/ ٥٩-٩٧.

²² إبراهيم الكوني، المجوس، ٢/ ٢٧.

الشاعر العاشق أن يكون صادقاً في عشقه وفي شعره معاً.²³

هذا التسامح في علاقات الحب بين شباب القبيلة وفتياتها يقابله تحذير شديد من الوقوع في غرام الغريب، ذكراً كان أم أنثى، لأن الغريب يحمل معه سراً أراد أن يكتمه باغترابه عن أهله وقبيلته، ولأن اختيار الزوج أو الزوجة يحكمه مبدأ «نقاء السلالة»، ومادام الغريب مجهول النسب لا يفضل الاقتران به، لأنه يظل غامضاً. في رواية «واو الصغرى» تقع شاعرة القبيلة في غرام أحد الغرباء الذي يعبر لها عن حبه بزهور الرتم التي يحملها إلى خبائها كل مساء، لكن الشاعرة تمرض فجأة وتتدهور صحتها، ولا تنفع معها عقاقير العرافة، بل يشتد مرضها وتتدهور صحتها أكثر من قبل، فيستدعي العراف الذي يأمر بإحراق أعواد الرتم، وأن يأتوه بقطعة من ثياب الغريب أو العاشق الذي اختفى فجأة، لعله يفك السحر الذي سبب للشاعرة المرض. وعبثاً يحاول فرسان القبيلة اللحاق به أو العثور على قطعة من ثيابه لا من خبائه المهجور ولا من النجوع التي ارتادها. تموت الصبية الشاعرة، ويكتشف القوم بعد مدة بأن ضريح الشاعرة قد فتح وأن رميم عظامها قد اختفى. هنا نكتشف أن العراف كان على معرفة بأن الفتى ينتمي إلى إحدى قبائل المجوس التي يقتل فيها الشاب الفتاة إن أحبها، وتدس الفتاة السم للشباب إن هي عشقته، استناداً إلى ناموس لديهم يقول: إن الإنسان ينبغي أن يتخلى عن الأشياء التي يحبها أكثر مما ينبغي. ويعيد العراف سبب سرقة عظام الفتاة بأنه سيصنع منها تائم يعلقها في رقبتها وثنية لثامه ومعصمه.²⁴ وقد يبدو هذا المسلك غريباً، لكن غرابته ستتضاءل حين نقارنه بما يحدث في أيام الجذب والمجاعات من قصص بين العشاق ومعشوقاتهم، إذ تصل مسالك التعبير عن الهيام حداً لا يمكن أن يعهد إلا في المجتمعات المغرقة في بدائيتها. فقد كان من المسلم به أن تسلّم أم الفتاة جثمان ابنتها الذي أنهكه الجوع إلى العاشق الذي سرعان ما يحمله بين يديه ويطعمه لذئب جائع، ثم يصطاد الذئب ويشويه ويأكله كاملاً حتى العظام، ثم يسابق الوقت قبل أن يحل به الموت جراء الجوع أيضاً، فيصعد إلى قمة جبل ويرمي بنفسه على الأرض لتتلقفه الذئاب الجائعة.²⁵

ويقابل هذا تحذير خفي من مؤسسة الزواج، وتشكيك واضح بجداها، فالزوجة في أدب الكوني مخلوق يجب الحذر منه، والتوجس من أي سلوك أو عمل تقوم به، فهي لا تحمل للرجل في داخلها سوى الحقد والضعينة. فالزوجة تنقلب فجأة من مخلوق روحاني مولع بالشعر والغناء والعزف على أمزاد إلى كائن آخر، يختلف جذرياً عن حالة البراءة

²³ إبراهيم الكوني، المجوس، ٢٨/٢.

²⁴ إبراهيم الكوني، واو الصغرى، ٦٣-٧٣.

²⁵ إبراهيم الكوني، السحرة، ١١٩/١-١٢٠.

والطهر التي كانها قبل رباط الزوجية. لناخذ حالة أحد الزعماء في رواية المجوس، تزوج أربع نساء وكان لديه عدد من الخليلات السبايا يترددن على خيمته حين يسمعن أن خلافاً نشب بينه وبين إحدى زوجاته، لقد وجد ميتاً في خيمته، وقيل: إن إحدى الخليلات دست له السم في الطعام، وفي قول آخر فإن موته حدث بمكيدة من الزوجات.²⁶ لكن هناك لهجة تسامح من قبل الكاتب نحو السبي واتخاذ الخليلات من الفتيات اللواتي يجري سبيهن في الحروب مع القبائل الزنجية في وسط القارة الأفريقية. فوالد أوخيد بطل رواية «التبر» كان يتغنى بالحديث النبوي: «حب إلي من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة»، ويتخذ منه دليلاً على أن محبة النساء ليست من المعايير، وبلغ به الأمر أنه كان يتنازل عن نصيبه من الغنائم داخل القارة الإفريقية، باستثناء غنائه من النساء اللواتي كان يتخذهن محظيات.²⁷

وكما في مجمل إنتاج الكوني تبقى المرأة هنا مجهولة بالنسبة لنا، فلا يذكر الكوني أسماء الزوجات، ناهيك طبعاً عن المحظيات، بل يقيين مجهولات إشارة منه إلى الدور الثانوي الذي تؤديه المرأة، أو إلى نظرة دونية نحوها من قبل المجتمع.

فالنموذج النسوي في أعمال الكوني نموذج سلبي دائماً، ذلك أن دور المرأة غالباً ما يؤدي إلى كارثة تحقيق البطل وتودي به، وأشهر النماذج في ذلك نموذج المرأة حبيبة البطل وزوجته. ففي رواية «التبر» يتلقى أوخيد بطل الرواية مَهراً أبلق من زعيم قبائل آهجار، وسرعان ما يصبح هذا المهري محور حياة البطل، بحيث يغدو أي اتصال أو علاقة بينه وبين الآخرين مرهوناً بمقدار ابتعاده عن المهري أو اقترابه منه. ولكن أوخيد يقع في غرام حسناء مهاجرة (أبور)، جاء بها الجذب إلى قبيلته. فلا يوافق والده على زواجه منها، ولكنه يصر على ذلك، فيضطر للارتحال عن القبيلة بعد أن تبرأ منه والده وحرمه من الميراث.²⁸ لكن الحفاف يهدد حياة زوجته وأطفاله، فيقرر أن يرهن الأبلق لقریب زوجته التاجر الذي يطلب منه في النهاية أن يطلقها مقابل استرجاع الأبلق. ولكن البطل يمضي في تهوره فيقتل هذا القريب الذي يمسه أقرباؤه بأوخيد ويقتلونه ثأراً لقریبهم.²⁹ هكذا ينفصل الفتى عن قبيلته بسبب المرأة التي سببت له الهلاك في النهاية.

فالمراة في أدب الكوني هي العامل الذي يؤدي إلى انفصال البطل عن قيم الجماعة

²⁶ إبراهيم الكوني، المجوس، ٥٥/٢.

²⁷ إبراهيم الكوني، التبر، ٦٩.

²⁸ إبراهيم الكوني، التبر، ٧٣.

²⁹ إبراهيم الكوني، التبر، ١٠٥-١٠٩.

وتراثها، وبسببها يفقد ارتباطه بالجماعة، إلا أن المرأة على الرغم من إخلاص البطل لها وإيثاره الاقتران بها على حساب علاقته مع أهله وقبيلته، لا تقف إلى جانبه لتشد من أزره، بل تعمل على تعميق انفصاله عن مجتمعه وقيمه أولاً، وتتسبب بانهياره من خلال المصائب التي تراكمها في مسار حياته ثانياً. ويتضح هذا المسلك حين تطلب أيور من أوخيد أن يبيع مهره الأبلق لشراء الخبز والتمر للأطفال الذين أنهمكهم الجوع. يتساءل البطل في تلك اللحظة عن الجاذبية والحب والسحر الذي كان يحكم علاقته بها، غامراً من طرف خفي إلى ذوبان اللحظات الجميلة التي عاشها مع زوجته حين كانا عاشقين.³⁰

وحتى في العلاقة الجنسية تتهم المرأة بالشبق والرغبة والشهوانية المحمومة، فقد ضبط الشيخ غوما في رواية "أخبار الطوفان الثاني" إحدى النساء تتوسل إلى النخلة الضخمة أن تهب زوجها الفحولة والطاقة الجنسية، وقد علم من الأهالي أن تلك المرأة النهمة مصابة بمرض الشبق، وأنها لا ترتوي من الرجال، فقد أرسلت زوجها الأول إلى القبر متأثراً بالوهن وفقدان الشهية، وسقط زوجها الثاني فريسة المرض أيضاً بعد أن امتصت قواه ورجولته، فأصبح هيكلًا عظيمًا مهدداً بأن يلحق بزوجها الأول.³¹

ومع أن العفة الجنسية هي السلوك الذي يطبع بميئته سكان الصحراء عموماً، فقد صور الكوني الخيانة الزوجية من خلال شخصية الزوجة الصغرى لكبير التجار. يقرر الحاج بكاي الانتقام من كبير التجار الذي أرغم الحاج بكاي من قبل على بيع زوجته وأولاده في سوق النخاسة، فاشترهم أحد التجار الأوربيين وحملهم وراء البحر، ويصل الحاج بكاي بمساعدة العجوز "مارتارا" إلى زوجة كبير التجار التي وعدّها بكميات كبيرة من الذهب تبلغ خمسة وعشرين كيلاً من التبر وثلاثة أكيال من الذهب المصوغ. ولكن الحاج بكاي كان قد أعد مكيدة بأن يدخل عليه خدمه كبير التجار وأعيان القبيلة في اللحظة التي يختلي فيها بزوجة كبير التجار، لكي يذله أمام الناس انتقاماً لشرفه المهذور، ورداً للإهانة التي وجهت له من قبل. والحقيقة أن دور الزوجة ثانوي فهي لم تظهر في كل العمل الروائي إلا في هذا القسم، كما أنها بقيت مجهولة بلا اسم يميزها سوى أنها الزوجة الصغرى لكبير التجار، أضف إلى أنها كانت فريسة الوقوع في الإثم، بعد أن سحرها وهج المعدن الحرام الذي لا تبيح شرائع الطوارق التعامل به في تجاراتهم لأنه مجلبة للنحس والشؤم والدمار.³²

³⁰ إبراهيم الكوني، التبر، ٨٥-٨٦.

³¹ إبراهيم الكوني، أخبار الطوفان الثاني، ١٨.

³² إبراهيم الكوني، المجوس، ٣١٠/٢-٣١٩.

إن البشر في الفهم البدائي متاع ككل الأشياء الأخرى، يجري بحقهم ما يجري بحق الأنعام والبهائم التي تباع في الأسواق، ويرتكز هذا الفهم على سلب البشر من كل ما هو إنساني فيهم. . . فالمرأة والأولاد، في الأعراف القديمة، من بين الأشياء، التي يمتلكها الرجل، فإذا خسر ماله ووقع أسير ديون الآخرين لجأ إلى بيعهم في سوق العبيد، كما تباع الأغنام والبهائم. فحين يعلن الحاج بكاي التاجر المشهور إفلاسه، وعدم مقدرته على سداد الديون التي في ذمته، يجبره الدائنون على بيع زوجته وأولاده في سوق النخاسة، لكي يستردوا أموالهم منه.³³ لم يقتصر الأمر على حياة البادية فقط، ولكنه انتقل مع القبيلة إلى الواحة حين كفت عن حياة الترحال، وآثرت الاستقرار في مجتمعها الجديد. لقد اضطر مبروك دبار أن يتنكر في زي الدراويش، وأن يدعي العمى لكي يقوم بجمع المال عبر قراءة الكف والدعاء للناس، وخصوصاً النساء بأن يرزق العقيمات منهن الأولاد أو أن يؤلف بين قلوبهن وقلوب أزواجهن، وكل ذلك العمل من أجل استرداد زوجته التي خسرها في إحدى مراهنات القمار، بعد أن قام التاجر الذي ربحها بعقد قرانه عليها، واشترط مئة ليرة ذهبية فدية لها.³⁴ وكما في كل الحروب والنزاعات، وخصوصاً الأهلية منها، تصبح المرأة موضوعاً للعنف الممارس من قبل الرجال، وغنيمة يحوزها رجال الطرف المنتصر.³⁵

4. البغاء

على المستوى المكاني يقيم الكوني مواجهة مكانية بين الصحراء والواحة، لكنه لا يتوقف عند التضاد المكاني وحده. وهو منحاز بكل تأكيد للصحراء فهي الوطن الأول والعشق الأبدي، فالقارئ لأعماله يدرك من اللحظات الأولى اعتقاده الراسخ بأن الله سبحانه هو من خلق الصحراء، وأن الإنسان هو من بنى الواحة، وهو إحساس يتعمق كلما ازداد ولوج القارئ إلى الزوايا الخفية في شخصيات أبطاله وشخصه. وشتان ما بين وطن أبدعه الخالق وطين بناه المخلوق الفاني. ولهذا اختارت أمة الصحراء العراء الأبدي مفضلة إياه على ما تعد به الواحة سكانها من نعيم دنيوي مخادع.

هذا التعارض الأبدي بين الصحراء والواحة لا يقتصر على الحرية التي يغرسها الخلاء في الطوارقي فيسمو بها إلى كونها ديناً وناموساً مقدساً، في مقابل حياة العبودية والذل التي يعيشها سكان الواحات ضمن أسوارها التي تحجب عنهم الامتداد اللانهائي. يتجلى هذا

³³ إبراهيم الكوني، المجوس، ٢/١٦٠.

³⁴ إبراهيم الكوني، أخبار الطوفان الثاني، ١٥٤.

³⁵ إبراهيم الكوني، المجوس، ٢/١٤٥ - ١٤٦.

التعارض في العلاقات الاجتماعية بين البشر، حيث تظهر تعابير واصطلاحات غريبة على معجم الصحراوي: الدعارة أو البغاء واحدة من تلك المفردات التي تدخل معجم التداول البشري، وتغدو المومس أو البغي جزءاً من شبكة العلاقات الاجتماعية، تدفع الحكمة الروائية إلى آفاق جديدة تكسر أفق التوقع لدى المتلقي. في رواية «أخبار الطوفان الثاني» نواجه أول حالة للدعارة في روايات الكوني، حين يضبط كونستا الإغريقي في بيت زهرة.³⁶ ثم تحل رحمة مكان زهرة التي دبر القاضي ترتيب زواجها (أي: زهرة) من كونستا بعد إجباره على تغيير دينه.³⁷ وفي هذا الصدد يشير الكوني إلى زيف مجتمع الواحة والعلاقات فيه، وإلى نفاق الناس وازدواجية المعايير لديهم، حين يقول القاضي بأنه على معرفة تامة أن ترتيب زواج زهرة من كونستا لن يروق لفريق كبير من وجهاء الواحة وحتى جانب من الفقهاء الذين يدعون التقوى والفضيلة، في حين أنهم كانوا يهرعون آخر الليل إلى بيت زهرة نشداناً للسلوى وترويحاً عن النفس التي أنهكها جفاف الحياة في الواحة.³⁸

وعادة ما تهرب المومس في الروايات العربية من بيت أهلها أو تمارس مهنتها سراً، خوفاً من القتل ومن الفضيحة والعار الذي يدنس شرف العائلة، وغالباً ما تسكن وحيدة وبعيدة عن بيتها الأصلية ضمن مجتمع متعدد عرقياً وثقافياً كحلب وبيروت والقاهرة. لكننا عند الكوني لا نلاحظ هذا الاستنكار الحاد من قبل المجتمع لعمل المومس، فهي معروفة للجميع ضمن مجتمعها الصغير والمحدود، وكأنها تؤدي عملاً كسائر أفراد المجتمع، ولكن النفاق كما أسلفنا هو الذي يدفع الناس إلى إدانتها في العلن والتردد على بيتها في السر بغية الترويح عن النفس. لنلاحظ مثلاً أن «رحمة» تدرت على استقبال الرجال وفتح باب المنافسة، ووصل بها الأمر أن حددت موعداً واحداً لاثنتين من زبائنهما، وحين فوجئنا بذلك نشب بينهما عراك بالأيدي ومزقا وجهي بعضهما بالأظافر، ولم تخجل الفتاة بأن تسوغ عملها ضد الرجلين بأنها أرادت أن تختبر مواهبها الأثوية.³⁹

لا تعرف المجتمعات البدوية البغاء، فهو ضرب من العلاقات الجنسية مرتبط بحياة الاستقرار في الواحة والمدينة، حيث تختفي مفاهيم العفة والعيب في ظل شبكة علاقات اجتماعية معقدة، وانحلال في الروابط الأسرية والعائلية. لقد تعرف الحاج بكاي في رحلاته التجارية إلى ماردة خلاسية من كانو، طويلة وممشوقة القامة، ذات بشرة أبنوسية، ذاق على يديها صنوفاً من الغرام لم يعرفه لا من حلاله ولا من نساء العلاقات العابرة في الواحات،

³⁶ إبراهيم الكوني، أخبار الطوفان الثاني، ٣٧.

³⁷ إبراهيم الكوني، أخبار الطوفان الثاني، ٣٧-٣٩.

³⁸ إبراهيم الكوني، أخبار الطوفان الثاني، ٤٠.

³⁹ إبراهيم الكوني، أخبار الطوفان الثاني، ٥٣.

واستمرت علاقته بها سنوات، لكنها عرفت أنه خاض مغامرة عابرة مع بعض الحبشيات المستهترات، فأصابته الحمى وتركته وهربت.⁴⁰ وباختفاء تلك الفتاة يدفنا الكوني إلى التعاطف معها، فهي لم تجد الراحة والسعادة في حياتها بعد أن فقدت الأب والأخ اللذين كانا يعيلانها ويرعيانها ويؤمنان لها ما تحتاجه، فألجأتها الحاجة والعوز إلى سلوك طريق البغاء. والكوني في مسلكه هذا لا يخرج على التيار العام للروائيين العرب الذين عادة ما يغلفون المومس بإطار إنساني نبيل يكسبها عطف المتلقي، وإشفاقه على أوضاعها المعيشية الصعبة، ويؤكدون أن الظروف الاجتماعية الصعبة التي تعيشها المومس لا تحتث كل ما هو نبيل في الإنسان، وأن ضرورات العيش قد تدفع المرأة لبيع جسدها، لكن روحها تبقى محتفظة بجوهرها النقي.⁴¹

5. سفاح المحارم

من النادر أن يتطرق الروائيون العرب للخوض في قضايا شائكة، ليس لها حضور بارز في الحياة العربية، ولكنهم حين يتعرضون لتلك القضايا يتوسلون بالرمز والإيحاء، معتمدين على خلفية المتلقي وثقافته في العبور من الرمز إلى المرموز إليه. وفي الرواية العربية كما في الحياة العربية هناك محرمات **taboos** لا يجوز المس بها، يترعب على ذروتها ثلوث السياسة والجنس والدين.

لقد تناول الروائيون العرب قضايا جنسية⁴² تجذب الروائي الباحث عن الإثارة والشهرة الإعلامية،⁴³ وإن كان تناول أغلبهم خجولاً ولم يصرحوا بذلك مباشرة في كثير من الأحيان. ولكنني لم أعر -عبر قراءاتي الطويلة للروائيين العرب- على رواية لامست ولو رمزاً الحديث عن سفاح المحارم، نظراً لأنه لا يشكلهما مجتمعياً ولا يكون ظاهرة في الحياة العامة. لكن الكوني ربما يشكل استثناء للتيار العام، إذ يخصص رواية كاملة لهذه القضية، وقد واثته الشجاعة ربما من الجو الأسطوري الذي يحيط بالرواية، وهو ما يجعله يتحرر من شبهة النقل الحرفي لقضية مجتمعية، والإساءة لمجتمعه، كما أن التقاليد التي تشكل عصب الرواية تنتمي إلى بيئة ثقافية فيها قدر كبير من الاختلاف عن الفضاء الروائي الذي تتحرك فيه شخوص الكوني الروائية.

⁴⁰ إبراهيم الكوني، المجوس، ٢/٣١٦-٣١٨.

⁴¹ طه وادي، صورة المرأة العربية في الرواية المعاصرة (القاهرة: مركز كتب الشرق الأوسط، ١٩٧٣)، ٣٠٢.

⁴² محمد شكري، الخبز الحافي (لبنان: دار الساقى، د.٥)، ١٠٦.

⁴³ فيصل خرتش، شمس الأصيل (دمشق: وزارة الثقافة السورية، ٢٠٠٨)، ٢٣٥.

يتسم «وانتهيط» بطل رواية «عشب الليل» بأطواره الغريبة، «فقد عرفته القبيلة مريداً للظلمات، وشاعراً يتغنى بالسواد، وقالوا: إنه اكتشف جوانب خفية في لون العتمة استعصت على كل من سبقه من شعراء القبيلة»،⁴⁴ من أجل هذا فضل الابتعاد عن القبيلة وابتنى لنفسه خباء في داخله خباء يحبس فيه نفسه كي لا يرى الناس ولا يروه، ولكيلا يرى إلا اللون الأسود حتى دفعه هذا إلى الإمساك عن الخروج من الخباء نهاراً. وتجلّى عشقه للسواد في رفضه الاقتران بالفتيات ذوات البشرة البيضاء، وفضل بدلاً منهن الاقتران بالجواري السوداوات. كما أن «وانتهيط» يمتاز بفحولة زائدة لا تناسب كبر سنه، مصدرها عشبة عثر عليها في جولاته الليلية لها مفعول السحر في جسده.

تنهض الحكمة الروائية على أسطورة يعتنقها البطل، مدفوعاً بإرشادات عبده «بوبو»، وهي أن نيل الخلود لا يأتي إلا عبر اقتران الأب بابنته أولاً، وبحفيدته-ابنته ثانياً. ولكن كيف يخالف البطل أعراف الناموس وقوانين الحياة؟

يشرع الأب بتلقين الفتاة وتدريبها منذ الصغر على أن الحب الحقيقي هو حب الأب وحده، وأن ما عداه حب زائل ومزيف. ولكي يحقق غايته لا يجد بأساً في الالتزام بأعراف الناموس و«قوانين البشر» علناً، والخروج عليها في السر، مادام الناس كلهم مخادعين، يدعون أمام الملام ما يفعلون خلافه في الباطن. يزوج البطل ابنته من عبده «أفر» بعد أن يخصيه كي لا يقدر على ممارسة الجنس مع زوجته المزعومة، وحتى يبقى الأب هو الزوج الحقيقي.

ونظراً لابتعاد الفتاة عن القبيلة وعن المجتمع البشري عموماً، وانغلاق علاقاتها ضمن الدائرة التي حددها لها الأب، لا نعثر على أية ردة فعل من قبلها، ولا أي اعتراض على سلوك والدها، وكأن الأمر برمته من البديهيّات التي لا يجوز نقاشها، ناهيك عن الاعتراض عليها.

ثمرة هذا السفاح طفلة حين تصل إلى سن الأنوثة تبدأ بالتردد على خيمة الجد (الأب)، منبهة بقوته الجنسية وفحولته. وحين تحاول الأم أن تمنع الفتاة من الدخول إلى خيمة الجد (الأب) ترفض الفتاة رغبة أمها (أختها)، مندفعة برغبتها الجنسية الخالصة، وتغمز من طرف خفي بأنها تعلم أن الجد ليس سوى أب لها.

لكن الفتاة تقرر أن تنهي هذه العلاقة، وتهرب من البيت إلى منزل القرابين، فتحاول العرافة التستر على الأمر كي لا ينتهك الناموس أمام الملام. أمام هذا الأمر لا تجد الفتاة

⁴⁴ إبراهيم الكوني، عشب الليل (بيروت: دار الملتقى، د.ت.)، ١٧.

حلاً إلا بقتل الجد (الأب) بخنجر مسموم. لكن هذا الخنجر كان له نصل ينطلق باتجاه معاكس بمجرد أن يصطدم بجسد الضحية، فيرتد إلى جسد القاتل، وتكون النهاية بمقتل الفتاة والجد (الأب).⁴⁵

هذا في عالم الصحراء، وأما في الواحة فإن للقضية تبعات أخرى. فحين نزل الزعيم «أده» في واحة مرزق، وجد الناس يتسلون بسيرة الفضيحة على عادة سكان الواحات. تسير القصة على النحو الآتي: ذهبت الفتاة إلى بيت القاضي واشتكت إليه أباه الذي اغتصبها بالقوة قبل أن ينقضي شهر واحد على زواجها. كذبها القاضي فأقسمت بالآلهة والملائكة وكتب السماء. جاء القاضي بالمصحف فأقسمت على كتاب الله أمام جمع من اليهود. تدخل أهل الحكمة وأقنعوها بأن مصير والدها هو الرجم بالحجارة إن لم تراجع عن التهمة الفظيعة. سحبت الفتاة المسكينة اتهامها، وأفادت مجمع الحكماء بأنها رمت أباه بالباطل. لكن الأب لعنها أمام الجميع وتبرأ منها، فاتخذ القاضي قراراً بجرمها حتى الموت عقاباً لها على التهمة القبيحة.⁴⁶ نعلم من خلال السرد أن الفتاة جاءت إلى أحد كبار التجار تعرض عليه أن يتزوجها، إذا هرب بها من الواحة، فعرف منها أنها تريد الزواج به لكيلا تستسلم للمنكر الذي يجبرها والدها عليه.⁴⁷

ما بين المثاليين السابقين ينوس البعد الثقافي والاجتماعي بين عالمي الصحراء والواحة، أو بين عالمين يستمد أحدهما تقاليده وعاداته وقيمه من منابع إسلامية صوفية ونبوية وثنية متعددة، ويتكئى الآخر على التفسير الفقهي للنص الديني. والحقيقة أن الكوني لا يخفي أبداً انحيازه إلى الصحراء والقيم التي يعتنقها أبناءها، على الرغم من تناقض تلك القيم وتصادمها، وهو تصارع ناتج عن اختلاف المشارب التي جاءت منها تلك القيم والعادات.

الخاتمة

تنحصر الواقعية السحرية لدى الكوني في بيئة واحدة، يطالعنا شخصها في كثير من الأعمال تحت مسميات متعددة، وهو ما حدا بالنقاد أن سجلوا عليه انغلاقه داخل فضاء مكاني واجتماعي محدد. وهذه -في رأينا- هي العلة التي جعلت شخصيات النساء في أدب الكوني لا تختلف من رواية إلى أخرى، إذ يبقى الخط الروائي كما هو دون تعديل

⁴⁵ إبراهيم الكوني، عشب الليل، ١٨٧.

⁴⁶ إبراهيم الكوني، الوقائع المفقودة من سيرة المجوس (بيروت: دار التنوير، ١٩٩٢)، ١٢٢-١٢٨.

⁴⁷ إبراهيم الكوني، الوقائع المفقودة من سيرة المجوس، ١٢٣-١٢٤.

كبير، فتصادفنا قصص الحب نفسها، والعارفات أنفسهن، وطقوس الزواج نفسها، دون تغيير كبير إلا بما يتوافق مع الحدث الروائي وبنية السرد. ومع أن شخصيات الكوني صلدة، نحتت ملامحها فساوة الصحراء، وغرست فيها الجلادة والصبر، فإنها سرعان ما تنهار أمام نسمة العشق الأولى، لتكشف عن حنين جارف إلى الحب والجمال والسعادة.

المصادر والمراجع

- خرتش، فيصل. شمس الأصيل. دمشق: وزارة الثقافة السورية، 2008.
- شكري، محمد. الخبز الحافي. بيروت: دار الساقى، د.ت.
- عباس، إحسان. اتجاهات الشعر العربي المعاصر. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1978.
- فروم، إريش. الحكايات والأساطير والأحلام. ترجمة: صلاح حاتم. اللاذقية: دار الحوار، 1990.
- الكوني، إبراهيم. أخبار الطوفان الثاني. بيروت: دار التنوير، ط.1، 1991.
- الكوني، إبراهيم. البئر. بيروت: دار التنوير، ط.2، 1991.
- الكوني، إبراهيم. التبر. بيروت: دار التنوير، ط.3، 1992.
- الكوني، إبراهيم. السحرة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والترجمة والنشر، ط.1، 1994.
- الكوني، إبراهيم. المجوس. بيروت: دار التنوير، ط.2، 1992.
- الكوني، إبراهيم. الوقائع المفقودة من سيرة المجوس. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط.1، 1992.
- الكوني، إبراهيم. عشب الليل. بيروت: دار الملتقى للطباعة والنشر، ط.2، د.ت.
- الكوني، إبراهيم. من أساطير الصحراء. تونس: سلسلة عيون المعاصرة، دار الجنوب، 2006.
- الكوني، إبراهيم. نذيف الحجر. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط.3، 1992.
- الكوني، إبراهيم. واو الصغرى. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط.2، 1997.
- وادي، طه. صورة المرأة العربية في الرواية المعاصرة. القاهرة: مركز كتب الشرق الأوسط، ط.1، 1973.

Kaynakça

- Abbâs, Hassân. *İtticâhatu'ş-şî'r'il-Arabi el-muâsır*. Kuveyt: Silsitetu Âlemi'l-Ma'rife, 1978.
- Frum, İrş. *el-Hikayâtu ve'l-asâtiru ve'l-ehlâm*. trc. Salah Hatim. Lazkiye: Dâru'l-Hur, 1990.
- Hartaş, Faysal. *Şems'ul-asıl*. Dimeşk: Vizaretü's-Sekafe es-Suriye, 2008.
- Kūnî, İbrâhîm. *Ahbaru't-tûfanu's-sânî*. Beyrut: Dârü't-Tenvîr li'l-Tibaa ve'n-Neşr, 1991.
- Kūnî, İbrâhîm. *el-Mecûs*. Beyrut: Dârü't-Tenvîr li'l-Tibaa ve'n-Neşr, 2. Baskı, 1992.
- Kūnî, İbrâhîm. *el-Vakâ'i el-mefkûdetü min sîreti'l-mecûs*. Beyrut: Dârü't-Tenvîr li'l-Tibaa ve'n-Neşr, 1992.
- Kūnî, İbrâhîm. *es-Sahara*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1994.
- Kūnî, İbrâhîm. *et-Tibr*. Beyrut: Dârü't-Tenvîr li'l-Tibaa ve'n-Neşr. 2. Baskı, 1991.
- Kūnî, İbrâhîm. *et-Tibr*. Beyrut: Dârü't-Tenvîr li'l-Tibaa ve'n-Neşr, 3. Baskı, 1992.
- Kūnî, İbrâhîm. *Min asâtiri's-sahara*. Tunus: Silsitu uyuni'l-muâsıra Dârü'l-Cenûb, 2006.
- Kūnî, İbrâhîm. *Nezifu'l-hacer*. Beyrut: Dârü't-Tenvîr li'l-Tibaa ve'n-Neşr, 3. Baskı, 1992.
- Kūnî, İbrâhîm. *Uşbu'l-leyl*. Beyrut: Dâru'l-Multekâ li'l-Tibaa ve'n-Neşr, 2. Baskı, ts.
- Kūnî, İbrâhîm. *Vâdi's-sukra*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1997.
- Şükrü, Muhammed. *el-Hubzu'l-hâfi*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, ts.
- Vâdî, Taha. *Sûratu'l-mer'ati'l-Arabiyyei fi'e-rivateti'l-muâsire*. Kahire: Merkez Kutubi'ş-Şerk el-Evsat, 1. Baskı, 1973.

وسائل السبك في سورة الذاريات
دراسة نحوية نصية في ضوء تفسير "التحرير والتنوير" لابن عاشور

İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve et-Tenvîr Adlı Tefsirine göre Zâriyât Suresi'nde
Sözdizimi Oluşturan Araçlar Metin ve Dilbilim Açısından Bir Araştırma

The Means of Cohesion in Sûrât al-Dhâriyât a Textual Syntactical Study in
light of Tafsîr al-Tahrîr wa'l-Tanwîr by Ibn Ashur

Mohamed ABDELHALİM UTHMAN AHMED

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi
Yabancı Diller Yüksekokulu
Yabancı Diller Anabilim Dalı
Sinop | Türkiye
mahmed@sinop.edu.tr

Assist. Prof., Sinop University
School of Foreign Languages
Department of Foreign Languages
Sinop | Turkey
orcid.org/0000-0002-8440-594X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 17 Ocak 2022
Kabul Tarihi | 01 Haziran 2022
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2022

Article Types | Research Article
Received | 17 January 2022
Accepted | 01 June 2022
Published | 30 June 2022

Atıf | Cite as:

Abdelhalim Uthman Ahmed, Mohamed. "وسائل السبك في سورة الذاريات دراسة نحوية نصية في ضوء تفسير "التحرير والتنوير" لابن عاشور". [İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve et-Tenvîr Adlı Tefsirine göre Zâriyât Sure-si'nde Sözdizimi Oluşturan Araçlar Metin ve Dilbilim Açısından Bir Araştırma | The Means of Cohesion in Sûrât al-Dhâriyât a Textual Syntactical Study in light of Tafsîr al-Tahrîr wa'l-Tanwîr by Ibn Ashur]. *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/1 (Haziran | June 2022), 323-355.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1058791>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Means of Cohesion in *Sūrāt al-Dhāriyāt* a Textual Syntactical Study in light of *Tafsīr al-Tahrīr wa'l-Tanwīr* by Ibn Ashur

Abstract: Text syntax is a modern approach in linguistic studies that is concerned with the study of textual structures and forms of textual communication. Through this approach, the linguistic structure of a text or discourse can be described comprehensively. In the modern age, textual coherence has been an area of great interest to scholars of Arabic; as it is one of the important textual criteria. It refers to the formal and semantic relations or tools that contribute to linking the internal elements of a text on the one hand and the text and the surrounding environment on the other hand. It is also a prominent feature of the Arabic text; be it poetry or prose. Rather, it is a major prominent feature that makes the text coherent in its entirety where one sentence cannot replace another one. The Holy Qur'an is a miraculous book, and the aspects of its miraculousness are too great for a researcher or a group of researchers to explain. The textual coherence is one of the secrets of this great book.

Cohesion is the most important textual criterion stressed by sterling scholars; as it is the most relevant criterion related to the structure of the text. It is that coherence between the parts of a text and its verbal elements reflected in grammatical and lexical relations. It looks into the linguistic means that connect those components of the text and searches for its interpretation. It is related to the verbal structure and formal elements that contribute to the structure of the text and distinguishes it from other random groups of sentences.

This research aims to benefit from modern linguistic theories and literature while preserving the genuine Arabic heritage achievements we have inherited. It is an attempt to reveal the means of syntactic cohesion in Surat A-Dhariyat, in light of *Tafsīr al-Tahrīr wa'l-Tanwīr* by Ibn Ashur which led to this textual and semantic coherence in the noble Surah. It is also aimed at introducing Quran-oriented textual study as a contribution to the Arabic textual theory.

The research adopted a text syntax approach that deals with the linguistic text as coherent discourse, in addition to using other approaches such as the descriptive approach and the analytical approach.

The research reached a number of conclusions, including:

The means of syntactic cohesion contributed to the cohesion of the text structure, conjunction and coherence on the one hand, and on the other hand, they contributed to unifying the semantic function in Surat Al-Dhariyat in focusing on the main topic of the surah. These means include:

1. The article reference, situational reference, through pronouns, demonstrative pronouns and relative pronouns; as they express the maximum amount of information with the minimum number of words.
2. Conjunction contributed to strongly linking vocabulary and sentences. The use of conjunctions varied according to the context. It used the "fa" (then) article when expressing the sequence and quick pace of events in the story of the guests of Abraham (May Allah be pleased with him), and the "waw" (and) article to conjugate the news of the previous nations. In addition, the conjunction was a reason for ellipsis. The existence of a conjunction article resulted in the deletion of some words or sentences, in a way that led to the reliable correlation of the text.
3. Ellipsis: The ellipsis of noun, verb, letter and sentence occurred in the noble surah. So, it contributed to attracting attention and preventing the prolongation that leads to the distraction of the recipient, which does not correspond to the textual structure of the Holy Qur'an, and makes the reader focused on proving the resurrection and the

evidence of the oneness of God - the Almighty - and the fate of previous nations. This research is considered an applied piece of research that looks into texts; especially the Qur'anic text, comprehensively. The Qur'an in its entirety is one text whose parts explain each other; its beginning is linked to its end and its end is linked to its beginning; ie all its verses are linked to each other. As a result, we feel like it is a crystal clear sentence consisting of coherent words and conveying coherent ideas, without contradiction between its components.

Keywords: Arabic Language and Literature, Modern Linguistics, Textual Coherence, Textual Study, Sūrat al-Dhāriyāt.

İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve et-Tenvîr Adlı Tefsirine göre Zâriyât Suresi'nde Sözdizimi Oluşturan Araçlar Metin ve Dilbilim Açısından Bir Araştırma

Öz: Metin sözdizimi incelemeleri, bir metnin veya söylemin dilsel yapısının kapsamlı bir şekilde tanımlanabileceği, metinsel yapıların ve metinsel iletişim biçimlerinin dilbilim çerçevesinde incelendiği modern bir eğilimdir. Metinsel tutarlılık, modern çağda Arap dilbilimcilerinden büyük ilgi görmüştür. Metinsel tutarlılık, metin standartlarından biridir. Ve bir yandan metnin iç öğelerini, diğer yandan metin ve çevresindeki birbirine bağlamaya katkıda bulunan, biçimsel ve anlamsal ilişkiler veya araçlar anlamına gelir. Aynı zamanda şiir ve nesirde, bir metnin diğerinin yerini almayacak şekilde tutarlı bir bütün olmasını sağlayan önemli bir özelliktir. Kur'an-ı Kerim, mucizevi bir kitaptır. Bu Kitab'ın mucizevi yönleri, bir araştırmacının bunları açıklayamayacağı veya bir grup araştırmacı tarafından tanıtılamayacak kadar büyüktür. Ve metinsel tutarlılık özelliği bu büyük kitabın sırlarından biridir.

Metinsel tutarlılık, çok değerli bilim adamları tarafından vurgulanan en önemli metinsel kriterdir; çünkü metnin yapısıyla ilgili en önemli ölçüttür. Bu, bir metnin bölümleri ile dilbilimsel ve sözlüksel ilişkilere yansıyan sözel öğeleri arasındaki tutarlılıktır. Metinsel tutarlılık metnin bu bileşenlerini birbirine bağlayan dilsel araçlara bakar ve bu dilsel araçların kendisine sağladığı anlam örgüleri çerçevesinde yorumunu arar. Metnin yapısına katkıda bulunan ve onu diğer rastgele cümle gruplarından kesin çizgilerle ayıran sözel yapı ve biçimsel unsurlarla doğrudan alakalı bulunmaktadır.

Bu araştırma, Tahir İbn Âşûr'a ait et-Tahrîr ve't-Tenvîr isimli tefsir göz önünde bulundurularak zâriyât sûresinde mevcut olan metinsel tutarlılık araçlarını, geçmişin mirasını koruyup, modern dil teorilerinden ve verilerinden ve yararlanmayı amaçlayarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırma metin tabanlı bir yaklaşım takip etmiştir. Bu yaklaşım, betimleyici ve analitik bakış açısı gibi diğer yaklaşımların yardımıyla dilsel metne tutarlı bir bütün olarak bakan bir ele alış biçimidir. Ayrıca, Arapça metin teorisi yapısında bir yapı taşı olarak Kur'an-ı Kerim ile ilgili metinsel bir çalışma sunmayı amaçlamaktadır.

Araştırma, betimleyici yaklaşım ve analitik yaklaşım gibi diğer yaklaşımların yardımıyla dilsel metne tutarlı bir bütün olarak bakan bir yaklaşım olan metne yönelik bir yaklaşım izlemiştir. Araştırmada, aşağıdakiler de dâhil olmak üzere bir dizi sonuca ulaşılmıştır:

Sözdizimsel bağdaşıklık araçları, bir yandan metin yapısı, bağlaç ve bağdaşıklığın sağlanmasına katkı sağlarken, diğer yandan da sûrenin ana konusuna odaklanarak Zâriyat Suresi'ndeki anlamsal işlevin bütünleşmesine katkıda bulunmuştur. Bu araçlar şunları içerir:

1. Zamirler ism-i işaretler ve ism-i mevsuller vasıtasıyla yapılan referanslar en az kelimeyle en çok manayı ifade etmeyi sağlamanın yanı sıra cümleyi oluşturan öğelerin birbirleriyle olan bağlantılarını da sağlarlar.
 2. Bu sure-i celilede, kelime ve cümlelerin güçlü bir şekilde bağlanmasına katkıda bulunan bağlaçların kullanımı bağlama göre değişiklik arz etmektedir. Mesela İbrahim (A.S.)>ın misafiri anlatılırken “fâ” atıf harfi olayların peşi sıra gelişini ve gerçekleşme hızını ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. “vâv” atıf harfi ise geçmiş kavimlerden olan, durumu anlatılırken bazı kelime ve cümlelerin hafifletilmesinin bir aracı olarak kullanılmıştır.
 3. Kur>an-ı Kerim>in metinsel yapısına uymayan, dikkat çekmeye ve dinleyicinin dağılmasına yol açan uzatmanın önlenmesine katkı sağlayan Zariyat suresindeki isim, fiil, harf ve cümlelerin silinmesine değinilmiştir Ayrıca okuyucuyu, her şeye kadir olan Allah>ın birliğini önceki ulusların başlarına gelen felaketleri ve yeniden dirilişin delillerini kavramaya odaklar.
- Bu araştırma, metne, özellikle Kur>an metnine kapsamlı bir bakış açısıyla bakan uygulamalı bir araştırma olarak kabul edilmektedir. Zira Kur>an>ın Kerim>in tamamı birbirini açıklayan tek bir metindir. Ve bu Yüce Kitabın başlangıcı sonuna, sonu da başlangıcına bağlıdır. Bu durum bize, açık anlamları, tutarlı kelimeleri ve tutarlı düşünceleri olan, öğeleri arasında uyumsuzluk olmayan tek bir cümlemin önünde olduğumuzu hissettirir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Sözdizimsel Bağdaşıklık, Metinbilimsel Bağdaşıklık, Metinbilim Araştırmaları, Zâriyât Suresi.

وسائل السبك في سورة الذاريات

دراسة نحوية نصية في ضوء تفسير «التحرير والتنوير» لابن عاشور

الملخص: نحو النصّ هو اتجاه حديث في الدرس اللغوي، يهتم بدراسة الأبنية النصّية، وأشكال التواصل النصّي، فمن خلاله يمكن وصف التركيب اللغوي للنصّ أو الخطاب وصفاً شاملاً، وقد نال التماسك النصّي اهتماماً كبيراً من علماء اللغة العربية في العصر الحديث، لأنه أحد المعايير النصّية المهمة، ويُقصد به العلاقات أو الأدوات الشكلية والدلالية، التي تسهم في الربط بين عناصر النصّ الداخلية من ناحية وبين النصّ والبيئة المحيطة من ناحية أخرى، كما أنه سمة بارزة من سمات النصّ العربي شعراً ونثراً، بل سمة بارزة رئيسة تجعل من النصّ كلاً متماسكاً لا تصح أن تحل إحدى جملة محل جملة أخرى، والقرآن الكريم كتاب معجز، ووجوه إعجازه أكبر من أن يبينها باحث أو تنهض بها جماعة من الباحثين، وتعدّ سمة التماسك النصّي شيئاً من أسرار هذا الكتاب العظيم.

والسبك أهمّ المعايير النصّية التي نصّ عليها أرباب الفن فهو أكثر المعايير اتصالاً ببنية النصّ؛ فهو ذلك التماسك بين أجزاء النصّ وعناصره اللفظية المتمثلة في العلاقات النحوية والمعجمية، ويقوم بالبحث عن الوسائل اللغوية التي تصل بين تلك العناصر المكونة للنصّ والبحث عن تفسيرها، فهو يختص بالبنية اللفظية، والعناصر الشكلية، التي تسهم في بناء النصّ وتكوينه، وتميز بينه وبين المجموعات العشوائية من الجمل.

يهدف هذا البحث إلى الإفادة من النظريات والمعطيات اللسانية الحديثة مع الحفاظ على ما ورثناه من المنجزات التراثية العربية الأصيلة؛ لمحاولة الكشف عن وسائل السبك النحوي في سورة الذاريات في ضوء تفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور والتي أدت إلى هذا التماسك النصي والدلالي في السورة الكريمة، كما يهدف إلى تقديم دراسة نصية تتعلق بالقرآن الكريم، تكون لبنة في صرح النظرية النصية العربية.

وقد تناول البحث معايير السبك النحوي في السورة الكريمة: فقد اشتمل على مقدمة وتمهيد، ثم ثلاثة مباحث تتناول الإحالة، والعطف، والحذف، وبيان دور هذه الأدوات في العملية النصية.

وقد اتبع البحث منهج نحو النص، وهو منهج ينظر إلى النص اللغوي بوصفه كلاً متماسكاً، مع الاستعانة بمنهج أخرى، كالمنهج الوصفي، والمنهج التحليلي.

وقد توصل البحث إلى نتائج منها:

ساهمت وسائل السبك النحوي في سبك بنية النص وربطه وتماسكه من ناحية ومن ناحية أخرى ساهمت في توحيد الوظيفة الدلالية في سورة الذاريات في التركيز على الموضوع الرئيس للسورة، ومن هذه الوسائل:

1. الإحالة المقالية والإحالة المقامية من خلال الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة؛ حيث تؤدي إلى صياغة أكبر قدر من المعلومات بأقل قدر من الكلمات.

2. العطف الذي ساهم في ربط المفردات والجمل ربطاً قوياً، فقد تنوع استخدام حروف العطف حسب السياق؛ فقد استخدمت الفاء في موضع تتابع الأحداث وسرعتها في قصة ضيف إبراهيم عليه السلام، والواو في عطف أخبار الأمم السابقة. كما كان العطف سبباً من أسباب الحذف؛ فقد أدى وجود حرف العطف إلى حذف بعض الكلمات أو الجمل، الأمر الذي أدى إلى ربط النص ربطاً محكمًا.

3. الحذف: فقد ورد حذف الاسم والفعل والحرف والجملة في السورة الكريمة، مما ساهم في لفت الانتباه ومنع الإطالة المؤدية إلى تشتت المتلقي، الأمر الذي لا يتوافق مع البنية النصية للقرآن الكريم، ويجعل القارئ مركزاً على إثبات البعث ودلائل وحدانية الله - عز وجل - ومصير الأمم السابقة.

ويُعدُّ هذا البحث بحثاً تطبيقياً ينظر إلى النص ولاسيما النص القرآني نظرة شاملة، فالقرآن كله نص واحد يفسر بعضه بعضاً، ويرتبط أوله بآخره، وآخره بأوله، فكل آياته يتصل بعضها ببعض، مما يجعلنا نشعر وكأننا أمام جملة واحدة، واضحة المعاني متماسكة الألفاظ متلاحمة الفكر، لا تنافر بين عناصرها.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، اللسانيات الحديثة، السبك النصي، السبك النحوي، دراسة نصية، سورة الذاريات.

المقدمة

لقد نال التماسك النصي اهتمامًا كبيرًا من علماء النص، كونه أحد المعايير النصية المهمة، ويُعنى به "العلاقات أو الأدوات الشكلية والدلالية، التي تسهم في الربط بين عناصر النص الداخلية وبين النص والبيئة المحيطة من ناحية أخرى.¹

وترجع أهميته إلى أنه يربط بين أجزاء الجملة وأجزاء النص، وقد عدّه بعض الباحثين شرطًا ضروريًا كافيًا للتعرف على ما هو نص وعلى ما ليس نصًا.² وإذا فقد النص هذه السمة يصبح شبيهًا بكومة الرمل - بتعبير العقاد - إن جعلت عاليها سافلها والعكس، لم يُلاحظ تغييرٌ ولا تبديلٌ، فتحل إحدى جمل النص محل الأخرى، دون تغيير في المعنى أو اختلاف في المبنى ملحوظ.

إذًا فعملية الترابط بين المفردات والجمل داخل النص عملية أساسية في الكتابة الأدبية، فالرابط الذي يربط بين جزئيات النص مفردات وجمل، يحقق التماسك النصي الذي تتطلبه الكتابة الأدبية، والتماسك النصي سمة بارزة من سمات النص العربي شعرًا ونثرًا، بل سمة بارزة رئيسة تجعل من النص كلاً متماسكًا لا تصح أن تحل إحدى جمله محل جملة أخرى، والقرآن الكريم كتاب معجز، ووجوه إعجازه أكبر من أن يبينها باحث أو تنهض بها جماعة من الباحثين، وتُعدّ سمة التماسك النصي شيئًا من أسرار هذا الينفر العظيم.

وهذا البحث بعنوان "وسائل السبك في سورة الذاريات دراسة نحوية نصية في ضوء تفسير التحرير والتنوير"، أحاول فيه - كما يقول الأستاذ الدكتور أحمد كشك - الإفادة من النظريات الحديثة محافظًا على ما ورثه من آبائه الأولين.³

والبحث لا يسعى إلى إثبات النصية لسورة الذاريات؛ لأن هذا أمر مؤكد، وإنما يسعى للكشف عن وسائل السبك النصي التي أدت إلى هذا التماسك النصي والدلالي في السورة الكريمة.

1 صبحي الفقي، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق (القاهرة: دار قباء، 2000)، 96.

2 محمد خطابي، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991)، 12-13.

3 كتاب المؤتمر الخامس بكلية دار العلوم، العربية بين قراءة التراث وتطبيق النظريات اللغوية المعاصرة (القاهرة: كلية دار العلوم جامعة القاهرة، 2009)، مقدمة المؤتمر.

والأدوات المحدثة للتماسك النصي كثرة كاثرة داخل النص وخارجه، وهي قد تكون لفظية، وقد تكون دلالية، وقد حاول البحث بيان دور هذه الأدوات في العملية النصية، والكشف عن المعايير والروابط النصية التي أدت إلى التماسك النصي في السورة الكريمة كالإحالة، والاستبدال، والحذف، والتكرار وغيرها.

ويُعَدُّ هذا البحث بحثًا تطبيقيًا ينظر إلى النص ولاسيما النص القرآني نظرة شاملة، فالقرآن كله نص واحد يفسر بعضه بعضًا، ويرتبط أوله بآخره، وآخره بأوله، فكل آياته يتصل بعضها ببعض، مما يجعلنا نشعر وكأننا أمام جملة واحدة، واضحة المعاني متماسكة الألفاظ متلاحمة الفكر، لا تناهز بين عناصرها.

و"النص نسيج من الكلمات يترايط بعضها ببعض، وهذه الخيوط تجمع عناصره المختلفة والمتباعدة في كل واحد هو ما نطلق عليه مصطلح النص".⁴ وقد جاء المؤتمر الثالث للنحو - بكلية دار العلوم بعنوان "نحو الجملة ونحو النص" مؤيدًا هذا الملمح في توصياته إذ يقول: "بضرورة النظرة الكلية للقرآن الكريم من ناحية، وللصور من ناحية أخرى عند إعراب الآيات القرآنية الكريمة، وأهمية استمرار الباحثين في تناول مسائل نحو الجملة في ضوء المعطيات النصية الحديثة".⁵

وقد جاء هذا البحث في مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث

المقدمة: أذكر فيها نبذة عن الموضوع والمنهج المتبع، ثم أهداف البحث، وأسباب اختيار الموضوع، التعريف بالسورة الكريمة.

التمهيد: أذكر فيه بعض التعريفات: تعريف النص، والتماسك النصي، والمعايير النصية، وأدوات السبك، ثم كلمة عن مادة الدراسة سورة الذاريات.

المبحث الأول: يتناول الإحالة

المبحث الثاني: ويتناول العطف

المبحث الثالث: ويتناول الحذف

الخاتمة: وتشمل النتائج التي توصل إليها البحث.

⁴ الأزهر الزناد، نسيج النص: بحث فيما يكون به الملفوظ نصًا (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، 12.

⁵ أحمد عفيفي، "العربية بين نحو الجملة ونحو النص"، كتاب المؤتمر الثالث للعربية والدراسات النحوية، (القاهرة: كلية دار العلوم جامعة القاهرة، 2005)، 988/2-989.

منهج البحث

اتبع البحث منهج نحو النص، وهو منهج ينظر إلى النص اللغوي بوصفه كلاً ما متماسكاً، وهو أكثر المناهج تبلوراً وإفادة من المقولات السابقة عليه، واستيعاباً لها لإدراجها في منظومته العلمية بعد أن كانت مبعثرة في أشتات مُبعثرة،⁶ ويستعين في عمله بمناهج أخرى، كالمنهج الوصفي، المنهج التحليلي، مستهدياً بتراث العرب التفسيري، واللغوي، والبلاغي، بجانب إفادتي مما قدّمه الباحثون المعاصرون، من العرب ومن غير العرب من دراسات نظرية وتطبيقية في مجال نحو النص.

أهداف البحث وأسباب اختياره

أما عن أسباب اختيار هذا الموضوع للدراسة -فضلاً على ما سبق من إيضاح- فقد لخصتها فيما يلي:

- 1- بيان وسائل السبك في سورة الذاريات.
- 2- الربط بين الدراسات اللسانية الحديثة ومنجزات التراث العربي الأصيل.
- 3- يهدف البحث إلى إثبات أن كثيراً من المعايير النصية، وأدوات الترابط النصي تتحقق في سورة الذاريات مثال: الإحالة/ العطف / الحذف، وغيرها.
- 4- تقديم دراسة نصية تتعلق بالقرآن الكريم، تكون لبنة في صرح النظرية النصية العربية، إذ جاء في توصيات المؤتمر الثالث بضرورة تتبع الاتجاهات النصية لدى العلماء العرب القدامى من المفسرين والبلاغيين والنحاة والنقاد؛ بُغية بناء نظرية عربية متكاملة، ثم الاهتمام بالجانب التطبيقي لبلورة أركان هذه النظرية.⁷

في رحاب السورة الكريمة

سورة الذاريات هي السورة الحادية والخمسون في ترتيب المصحف، وهي السورة السادسة والستون في ترتيب نزول السور عند جابر بن زيد. نزلت بعد سورة الأحقاف وقبل سورة الغاشية. وهي مكية بالاتفاق. كما اتفق أهل عدّ الآيات على أن آيها ستون آية.⁸

⁶ صلاح فضل، *مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته* (القاهرة - بيروت: للنشر والمعلومات، 2002)، 161.

⁷ عفيفي، "العربية بين نحو الجملة ونحو النص"، 988-989.

⁸ محمد الطاهر ابن عاشور، *التحضير والتنوير* (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 335/26.

أغراض السُّورة.⁹

احتوت على إثبات وقوع البعث والجزاء. وإبطال مزاعم المكذبين به وبرسالة محمد صلى الله عليه وسلم ورميهم بأنهم يقولون بغير تثبت. ووعيدهم بعذاب النار يوم القيامة، كما اشتملت على وعد المؤمنين بنعيم الخلد وذكر ما استحقوا به تلك الدرجة من الإيمان والإحسان.

ثم الاستدلال على وحدانية الله والاستدلال على إمكان البعث وعلى أنه واقع لا محالة بما في بعض المخلوقات التي يشاهدونها ويحسون بها دالة على سعة قدرة الله تعالى وحكمته على ما هو أعظم من إعادة خلق الإنسان بعد فناءه وعلى أنه لم يخلق إلا لجزائه، والتعريض بالإنذار بما حاق بالأمم التي كذبت رسل الله، وبيان الشبه التام بينهم وبين أولئك، وتلقين هؤلاء المكذبين الرجوع إلى الله وتصديق النبي صلى الله عليه وسلم ونبذ الشرك. ومعذرة الرسول صلى الله عليه وسلم من تبعة إعراضهم والتسجيل عليهم بكفران نعمة الخلق والرزق، ووعيدهم على ذلك بمثل ما حل بأمثالهم.

1. التمهيد

1.1. تعريف نحو النص

نحو النص اتجاه حديث في الدرس اللغوي، يهتم بدراسة الأبنية النصية، وأشكال التواصل النصي، فهو " ذو جهاز تحليلي مُركب قادر على أن يصف التركيب اللغوي للنص أو الخطاب"¹⁰ ولهذا فهو يهتم بدراسة "ظواهر تركيبية نصية مختلفة منها علاقات التماسك النحوي النصي، وأبنية التطابق والتقابل والتراكيب المحورية، والتراكيب المجتزأة، وحالات الحذف، والجمل المفسرة، والتحويل إلى الضمير والتنويعات التركيبية، وتوزيعاتها في نصوص فرعية، وغيرها من الظواهر التركيبية التي تخرج عن إطار الجملة المفردة، والتي لا يمكن تفسيرها

⁹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 336/26.

¹⁰ سعد مصلوح، العربية من نحو الجملة إلى نحو النص، بحث بالكتاب التذكاري لقسم اللغة العربية (الكويت: جامعة الكويت، دكتوراه، 1990)، 418. والمقصود بـ (ذو جهاز) أنه أشبه بجهاز تحليلي.

تفسيرًا كاملاً دقيقًا إلا من خلال وحدة النص الكلية"¹¹، ويرى Robert De Beaugrande (ت2008) و Wolfgang Dressler¹² أن النص "حدث تواصلية، يلزم لكونه نصًا أن تتوافر له سبعة معايير للنصية مجتمعة، ويؤول عنه هذا الوصف إذا تخلّف واحد من هذه المعايير".

وهذه المعايير هي:

- السبك cohesion (الربط النحوي).
 - الحيك coherence (التماسك الدلالي)
 - القصد intentionality أي هدف النص
 - القبول أو المقبولية acceptability وتتعلق بموقف المتلقي من قبول النص
 - الإعلام أو الإخبارية informativity أي توفُّع المعلومات الواردة فيه أو عدمه
 - المقامية (الموقفية) situationality وتتعلق بمناسبة النص للموقف.
 - التناص intertextuality
- والبحث معنيّ هنا بتعريف التماسك النصي، ثم المعيار الأول، وهو معيار السبك.

2.1. التماسك النصي

يُعد التماسك النصي من أهم الركائز التي يقوم عليها النص، "ويعني التماسك النصي العلاقات أو الأدوات الشكلية والدلالية التي تُسهّم في الربط بين عناصر النص الداخلية وبين النص والبيئة المحيطة من ناحية أخرى"¹³. وقد عرّفه بعض الباحثين بأنه "تعلُّق وحدات النص بعضها ببعض، بوساطة علاقات أو أدوات شكلية ودلالية، تسهّم في الربط بين عناصر النص الداخلية، وبين النص والبيئة المحيطة به من ناحية أخرى؛ لتكون في النهاية

¹¹ سعيد حسن بحيري، علم لغة النص - المفاهيم والاتجاهات (القاهرة: الشركة المصرية العالمية لوجمان، 1997)، 135.

¹² روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، مترجم. تمام حسان (القاهرة: عالم الكتب، 1998)، 81.

¹³ نادية علي محمد، قراءة تحليلية في كتب التفسير في ضوء علم نحو النص: سورة التوبة نموذجًا (القاهرة: جامعة القاهرة، 2016)، 12، نقلًا عن: الفقي، صبحي إبراهيم، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق.

رسالة يتلقاها مُتلقٍ يفهمها ويتفاعل معها سلبيًا أو إيجابيًا".¹⁴ وجاء في تعريف التماسك النصي أيضًا، بأنه "ما يجعل النص مترابطًا، وقد يكون ذلك الترابط نحويًا أو معجميًا، أو صوتيًا كما في النصوص الشفاهية".¹⁵

وقد نال التماسك اهتمامًا كبيرًا من علماء النص، وترجع أهميته إلى أنه يربط بين أجزاء الجملة وأجزاء النص، وقد عدّه بعض الباحثين شرطًا ضروريًا كافيًا للتعرف على ما هو نص وعلى ما ليس نصًا.¹⁶

والتماسك النصي سمة بارزة من سمات النص العربي شعرًا ونثرًا، تجعل من النص كُلاً متماسكًا لا تصح أن تحل إحدى جملة محل الأخرى، والأدوات التي تحدث هذا التماسك كثيرة داخل النص وخارجه، والرابط قد يكون لفظيًا، وقد يكون معنويًا.

3.1. السبك

يُعد السبك أهم المعايير النصية التي نصّ عليها أرباب الفن فهو أكثر المعايير اتصالاً ببنية النص؛ فهو ذلك التماسك بين أجزاء النص وعناصره اللفظية المتمثلة في العلاقات النحوية والمعجمية، ويقوم بالبحث عن الوسائل اللغوية التي تصل بين تلك العناصر المكونة للنص والبحث عن تفسيرها، فهو يختص بالبنية اللفظية، والعناصر الشكلية، التي تُسهم في بناء النص وتكوينه، وتميز بينه وبين المجموعات العشوائية من الجمل.

وهذا الربط يكون على مستوى سطح النص، تترابط فيه هذه العناصر والبنى الدلالية والتركيبية بشكل مباشر داخل الجملة نفسها، أو بين الجمل بترباط عنصر من جملة بعنصر من جملة أخرى، دون الرجوع إلى المستوى الأعلى من التحليل، والأخير مناط معيار الحُبك أو التماسك الدلالي.¹⁷

¹⁴ عيسى جواد فضل، التماسك النصي: دراسة تطبيقية في نصح البلاغة (الأردن: الجامعة الأردنية كلية الدراسات العليا، 2005)، 16.

¹⁵ فضل، التماسك النصي: دراسة تطبيقية في نصح البلاغة، 26.

¹⁶ مصلوح، سعد، في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة (الكويت: جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، 2003)، 225-226؛ خطابي، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، 12-13.

¹⁷ عزة شبل محمد، علم لغة النص النظرية والتطبيق (القاهرة: مكتبة الآداب، 2007)، 99.

فمعيار السبك إذاً مرتبط بالعناصر الصغرى وهي العلاقات النحوية أو المعجمية بين العناصر الشكلية للنص التي تؤدي إلى التواصل والتتابع الرصفي والترابط بين أجزاء النص من خلال تعاقبها أو تواليها الزمني سواء أكان النص مكتوباً أو مسموعاً أو مقروءاً.¹⁸

ويعبر عن هذا المعنى الأستاذ الدكتور سعد مصلوح بقوله: "ويختص معيار السبك بالوسائل التي تتحقق بها خاصية الاستمرارية في ظاهر النص؛ ونعني بظاهر النص الأحداث اللغوية التي ننطق بها أو نسمعها في تعاقبها الزمني، والتي نخطها أو نراها؛ بما هي كَم متصل على صفحة الورق، وهذه الأحداث أو المكونات ينتظم بعضها مع بعض تبعاً للمباني النحوية، ولكنها لا تشكل نصاً إلا إذا تحقق لها من وسائل السبك ما يجعل النص محتفظاً بكيونته واستمراريته."¹⁹

4.1. وسائل السبك

إن للسبك وسائل هي التي يتم من خلالها هذا الربط بين أجزاء النص، وقد اختلف علماء النصية في تحديد الأدوات والعلاقات الرابطة في النص، قدم منها هاليداي ورقية حسن خمسة مصادر لأدوات الربط النصية الرابطة بين الجمل والفقرات ووحدات النص، على أنه قد يوجد بعض العناصر في جملة ما لا يمكن فهمها دون الرجوع إلى جملة أخرى وهي: الإحالة والاستبدال والحذف، والوصل، والربط المعجمي.²⁰

وتأتي وسائل السبك في مستويات صوتية وصرفية وتركيبية ومعجمية ودلالية، وقد رتب أحد الباحثين هذه الأدوات على التقسيم الآتي:²¹

أ. وسائل نحوية وهي: الإحالة، والاستبدال، والحذف، الإسناد والتبعية.

ب. وسائل معجمية وهي: التكرار، والتضام. (ويُقصد بها الوسائل الدلالية بالمعنى الدلالي المعجمي والبلاغي).

¹⁸ دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، 136.

¹⁹ سعد مصلوح، في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة (الكويت: جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، 2003)، 227.

²⁰ محمد، عزة شبل، علم لغة النص النظرية والتطبيق، 101.

²¹ عادل علي عبد الرحيم مناع، سورة هود دراسة في ضوء نحو النص (القاهرة: جامعة القاهرة، 2009، دكتوراه)،

68؛ خطابي، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، 16-25.

ج. وسائل نحوية معجمية وهي: الوصل الإضافي، والوصل العكسي، الوصل السبي، الوصل الزمني.
وسوف يتناول البحث مظاهر السبك النحوي في سورة الذاريات المتمثلة في الإحالة والعطف والحذف.

2. المبحث الأول: الإحالة

لقد درس النحاة القدامى الإحالة في إطار الحديث عن مستوى الجملة لأنهم تكلموا كثيراً عن الضمير وعائديته، وقرينة الرتبة في تحديد عائده المتقدم أو المتأخر،²² وكذلك في حديثهم عن الألفاظ المبهمة.²³
وقد درس البلاغيون أمثال عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) الإحالة المقامية لا سيما عندما تحدث عن سياق الحال ومعنى المعنى.²⁴
وأما عند النصيين فالإحالة من الوسائل المهمة في وسائل التماسك النصي، وتسهم بكبير إسهام في الكفاءة النصية، وتمييز النص مما ليس نصاً ويشار بها إلى العناصر اللغوية التي لا تملك دلالة بمفردها، وإنما تحيل إلى عناصر دلالية أخرى ليفهم معناها، وقد تكون هذه العناصر داخل النص أو خارجه سابقة على العنصر المحيل أو لاحقة به،²⁵ ولذلك جاء تعريفها عند John Lyons (ت 2020): "إنها العلاقة القائمة بين الأسماء والمسميات".²⁶

²² عثمان ابن جني، الخصائص، مح. محمد النجار (بغداد: د.م.، 1990)، 26/1.

²³ عمرو بن بحر سيبويه، الكتاب، مح. عبد اليلام هارون (القاهرة: مطبعة الخانجي، 1988)، 78/2.

²⁴ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، مح. محمود محمد شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجي،

2004)، 262-263.

²⁵ خطابي، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، 16؛ الزناد، نسيج النص: بحث فيما يكون به الملفوظ

نصاً، 118؛ عفيفي، نحو النص: اتجاه جديد في الدرس النحوي (القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، 2001)،

116.

²⁶ عفيفي، نحو النص: اتجاه جديد في الدرس النحوي، 116.

1.2. أهمية الإحالة

وتبرز أهمية الإحالة في قدرتها على وضع جسور كبرى للربط بين الأجزاء المتباعدة والربط بينها ربطاً واضحاً.²⁷

- كذلك تعمل الإحالة على تحقيق مبدأ الاقتصاد اللغوي، والذي يسهم في تحقيق الكفاءة النصية والمقصود بها: "صياغة أكبر قدر من المعلومات بإنفاق أقل قدر من الوسائل"،²⁸ وذلك من خلال مبدأ الاختصار والإيجاز، والتكثيف، وضغط البنية السطحية، وغض الطرف عن بعض العناصر والإبقاء على ما نريد توسيعه، أو تأكيده، أو تطويره، أو رفضه من تلك العناصر.²⁹

- كذلك تُسهّم الإحالة في مبدأ الدقة الدلالية والثبات المعنوي، فالعنصر الإحالي يشير إلى عنصر سابق قد يكون ذاتاً أو معنى دون الحاجة إلى تكراره، تجنباً لما قد يؤديه هذا التكرار من لبس، أو غموض في الفهم كما يحدث أحياناً في المشاكلة اللفظية، أو عند تكرار علم أو مُعرف أو مشترك لفظي في النص وهو أمر وارد بكثرة في الكلام المرتجل، ولذلك نلجأ للإحالة لتفادي ذلك اللبس الوارد كقولنا: اشترت الكتاب، وقابلني صديقي، فأخذه مني، فهنا لا مجال لللبس أنه أخذ الكتاب نفسه لا غيره من الكتب.³⁰

- وتُسهّم الإحالة في التخفيف من حدة الرتابة الأسلوبية في النص، وتُعد إحدى الوسائل - بل من أقواها- التي ترسو بالقارئ على روض التنوع والتشويق، باختيارها بديلاً من بدائل كثيرة، ترمي في مجملها إلى عملية الاتساق والإحكام النصي على اختلاف الوظائف والطرائق لكل وسيلة من تلك الوسائل.³¹

2.2. عناصر الإحالة³²

أ- صاحب النص ملفوظاً أو مكتوباً، ويحيل في كلامه حسب قصده وبقيته.

²⁷ عفيفي، الإحالة في نحو النص (القاهرة: دار كتب عربية، د.ت)، 7.

²⁸ دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، 29، 299.

²⁹ دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، 31، 302.

³⁰ دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، 31.

³¹ عفيفي، "العربية بين نحو الجملة ونحو النص"، كتاب المؤتمر الثالث للعربية والدراسات النحوية، 2/525.

³² عفيفي، الإحالة في نحو النص، 15، 16.

- ب- العنصر الإحالي من الضمائر وأسماء الإشارة، وغيرها من العناصر الإحالية.
- ت- المحال إليه سواء أكان لفظة أو نصًّا أو عبارة أو دلالة ويكون داخل النص أو خارجه.
- ث- العلاقة بين اللفظ المحيل والمحال إليه: وهي تلك العلاقة المتوافقة المنسجمة المتحكمة في العلاقة الدلالية بين عناصر الإحالة.

3.2. أنواع الإحالة

تنقسم الإحالة إلى نوعين أساسيين: إحالة نصية (داخلية)، وإحالة مقامية (خارجية).

1.3.2. الإحالة النصية

وهي التي تكون داخل النص نفسه، وتنقسم بدورها إلى نوعين:

أ- إحالة نصية قبلية، وفيها يعود العنصر الإحالي على عنصر إشاري سابق، وهي الأكثر انتشاراً في فضاءات النصوص،³³ فهي تعود على مفسر سبق التلقُّظ به، وعُوِّض عنه بالمضمّر، ومن هذا النوع ما يُعرف بالإحالة التكرارية ويُقصد بها تكرار لفظ أو عدد من الألفاظ بداية كل جملة بقصد التأكيد.

ب- إحالة نصية بعدية، وتعود على عنصر إشاري لاحق، ومثالها قوله تعالى ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾ (فُرْيَش 3/106) ففي الآية الكريمة أحيل بالعنصر الإحالي اسم الإشارة (هذا) إلى العنصر الإشاري (البيت) وهي إحالة بعدية.

2.3.2. الإحالة المقامية

وهي التي تعمل على ربط النص بسياقه الخارجي، فهي تحيل إلى غير مذكور في النص، فيُستنبط العنصر الإشاري من السياق الخارجي للنص لتكامل العلاقة بين المحيل والمحال إليه، وهي تلعب دوراً مهماً في تماسك النص بسبب أن سياق الموقف يبين قصد منشئ النص،

³³ عفيفي، نحو النص: اتجاه جديد في الدرس النحوي، 117.

فيساعد المتلقي على فهمه على أقرب وجه أراد له مُنشئه، غير أنها لا تسهم في اتساقه بشكل مباشر، بينما تقوم الإحالة الداخلية بهذا الدور الرئيس.³⁴

4.2. وسائل الإحالة

هي الضمائر وأسماء الإشارة عند الأزهر الزناد، وأشار إلى الأسماء الموصولة، وعند هاليداي ورقية حسن، ومحمد خطابي الضمائر، وأسماء الإشارة، وأدوات المقارنة، وأضاف دي بوجراند الاسم الموصول كوسيلة من وسائل الإحالة، وأطلق عليها الألفاظ الكنائية.³⁵

1.4.2. الضمائر

إن الضمائر من أبرز أدوات السبك النصي؛ لأنها تنوب عن الكلمات والعبارات والجمل المتتابعة، بل إن وظيفتها تصل إلى مبتغاها في الربط بين أجزاء النص المقامية أو المقالية القبلية أو البعدية، علاوة على أن دلالة الكلام قد تكون غامضة، والضمير هو ما يوضحها ويجمع ما تنائر من عبارات ليربط بينها.³⁶

وقد وردت الضمائر في سورة الذاريات (140) مرة، منها (10) ضمائر منفصلة، و(108) ضمائر متصلة، و (22) ضميراً مستتراً، وهنا يظهر كثرة استعمال الضمير المتصل، وهذا تأكيد لمقولة النحاة التي تقول في كثرة استعمال الضمير المتصل.³⁷

وقد توزعت الإحالات حسب كثرة ورودها في السورة الكريمة فكانت الإحالة المقالية القبلية، ثم المقامية ولم ترد في السورة الكريمة إحالات مقالية بعدية.

وقد انتظمت سورة الذاريات الضمائر الشخصية من أول النص إلى آخره، فسبكت أجزاء النص بعضها ببعض، ويمكن إدراك ذلك من تتابع بعض الضمائر وتسلسلها في النص، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿قَتِيلَ الْحَرَّاصُونَ﴾ (10) الَّذِينَ هُمْ فِي عَمْرٍ

³⁴ خطابي، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، 17، 18؛ مناع، سورة هود دراسة في ضوء نحو النص، 74.

³⁵ الزناد، نسيج النص: بحث فيما يكون به الملفوظ نصاً، 118؛ خطابي، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، 18؛ مناع، سورة هود دراسة في ضوء نحو النص، 75.

³⁶ الفقي، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، 137/1.

³⁷ ابن جني، الخصائص، 137/2.

سَاهُونَ (11) يَسْتَلُونَ أَيَّانَ يَوْمِ الدِّينِ (12) يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ (13) ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ ﴿ (الذاريات 10/51-14)

ففي هذه الآيات نجد أنَّ المحال عليه (الْحَرَّاصُونَ):

(هم) في غمرة، ساهون (هم)، يسألون (واو الجمع)، يوم هم، يفتنون (واو الجمع)، ذوقوا (واو الجمع)، فتنتم (كاف الخطاب)، كنتم (التاء)، تستعجلون (واو الجمع).

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (15) آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رِزْقُهُمْ إِنَّهُمْ كَانَ قَبْلَ ذَلِكَ مُجْسِمِينَ (16) كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ (17) وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ (18) وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴿ (الذاريات 15/51-19)

ففي هذه الآيات نجد أن المحال عليه (الْمُتَّقِينَ):

آخذين (هم)، ما آتاهم، رهم، إنهم، كانوا، محسنين (الضمير المستتر اسم الفاعل)، كانوا، يهجعون، هم يستغفرون، في أموالهم.

ومن هذين المثالين نجد أن ثمة تركيزاً على الضمائر أكثر من أي عناصر إحالية أخرى؛ لما فيها من اختصار واقتصاد أسلوبية وثبات معنوي في النص ودقة دلالية؛ حيث يشير اللفظ إلى العنصر الإشاري دون الحاجة لتكراره، فيمنع ذلك اللبس والغموض والتناقض وينتقل بالنص من رتبة الأسلوب إلى الإحكام النصي والاتساق جميعاً معاً.³⁸

وعند التأمل بين: "الخراصون"، و"المتقين" نجد أن التعبير بضمير الغائب في حال المتقين استمر إلى نهاية الآيات الكريمة عنهم، وفي حال "الخراصون" انتقلت الإحالة من المقابلة القبليّة "ضمير الغائب"، إلى الخارجية المقامية "ضمير المخاطب"؛ لما في ذلك من توبيخ لهم وجوابهم بما يشفي وقع تحكمهم عندما سألوا متهمكين: أيان يوم الدين، فجاءهم الجواب: يوم الدين يقع يوم تُصلون النار ويُقال لكم: ﴿ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ﴾ (الذاريات 14/51)، "والجملة استئنافٌ في مقام التوبيخ وتعديد المجازم، كما يُقال للمجرم: فعلت كذا".³⁹

وقد جاءت الإحالة مقامية تحيل إلى خارج النص أيضاً لتربط أول السورة بأخرها، وتربط السورة بالنص القرآني كله وذلك كما في المثال التالي:

³⁸ حمادة عبد الإله حامد، "التماسك النصي بالإحالة"، حولية كلية اللغة العربية بجرجا، 19، 5101/6.

³⁹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 346/26.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾ (الذاريات 24/51)، وقوله: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ﴾ (الذاريات 54/51)، وقوله: ﴿وَذَكَرَ فَإِنَّ الدِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾

ففي هذه الآيات نجد أن المُحال عليه الرسول صلى الله عليه وسلم: هل أتاك (كاف الخطاب)، فتول عنهم (الضمير المستتر أنت)، فما أنت (الضمير أنت)، بملوم (الضمير المستتر أنت)، وذكر (الضمير المستتر أنت). فالضامات هنا تحيلنا إحالة خارجية إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، "وهذا من خصائص السياق القرآني فلا يصعب على متلقي القرآن أن يحدد مرجعية ضمير الخطاب اعتماداً على قيود النص القرآني وسياق الحال"⁴⁰، "وجيء بضمير المخاطب مسنداً إليه فقال: ﴿فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ﴾ (الذاريات 54/51) دون أن يقول: فلا ملام عليك، أو نحوه للاهتمام بالتنويه بشأن المخاطب وتعظيمه".⁴¹

ومن ذلك قوله: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الذاريات 35/51) حيث يعود ضمير الهاء في "فيها" على قرية قوم لوط عليه السلام، ولم يتقدم لها ذكر لكونها معلومة من آيات أخرى كقوله: ﴿وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْنَا مَطَرًا سَوِيًّا﴾ (الزمر 25/40) وفي هذا إحالة مقامية خارجية مما يسهم في سبك النص القرآني سبباً محكماً يركز على التذكير بمصائر الأمم التي كذبت وأعرضت ومنها قوم لوط عليه السلام، وقد ربط السورة بسور القرآن كله؛ فالقرآن نص واحد يفسر بعضه بعضاً.

ومن الضمائر التي اختلف المفسرون في مرجعيتها هاء الغيبة في قوله تعالى: ﴿يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾ (الذاريات 9/51)، جاء في التحرير والتنوير: "فلما جاء ضمير غيبة بعد لفظ قول احتمال أن يعود الضمير إلى "قول" لأنه مذكور، وأن يعود إلى أحوال المقول في شأنه (يقصد بها جميع الأقوال التي اختلقها الكفار في شأن القرآن ودعوة الإسلام)، فقبل ضمير "عنه" عائد إلى: "قَوْلٌ مُخْتَلِفٌ" وأن معنى "يُؤْفَكُ عَنْهُ" يصرف بسببه، أي يُصْرَفُ المصروفون عن الإيمان فتكون "عَنْ" للتعليل كقوله تعالى: ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ﴾ (هود 11/53)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَا إِيَّاهُ﴾

⁴⁰ حامد، حمادة عبد الإله، "التماسك النصي بالإحالة" حولية كلية اللغة العربية بجزا، 19، 5095/6.

⁴¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 24/27.

(التَّوْبَةِ 11/114)، وقيل ضمير عنهُ عائِدٌ إِلَى ﴿ مَا تُوعَدُونَ ﴾ (الذَّارِيَاتِ 51/22)، أَوْ عَائِدٌ إِلَى ﴿الَّذِينَ﴾ (الذَّارِيَاتِ 51/6)، أَيْ الْجَزَاءُ أَنْ يُؤْفِكَ عَنِ الْإِيمَانِ بِالْبَعْثِ وَالْجَزَاءِ مَنْ أُوْفِكَ. وَعَنِ الْحَسَنِ وَقْتَادَةَ: أَنَّهُ عَائِدٌ إِلَى الْقُرْآنِ أَوْ إِلَى الدِّينِ، أَيْ لِأَمْرِهِمَا مِمَّا جَرَى الْقَوْلُ فِي شَأْنِهِمَا".⁴²

2.4.2. أسماء الإشارة

يَعْرِفُ النُّحَاةُ أَسْمَاءَ الْإِشَارَةِ بِأَنَّهُ: اسْمٌ مَظْهَرٌ دَالٌ بِإِيْمَاءٍ عَلَى اسْمٍ حَاضِرٍ حَضُورًا عَيْنِيًّا، أَوْ ذَهْنِيًّا،⁴³ وَقَدْ أَسْمَاهَا سَبِيوِيهِ الْأَسْمَاءِ الْمُبْهَمَةِ،⁴⁴ وَلَعَلَّ هَذَا الْإِبْهَامَ هُوَ مَنْ جَعَلَ ابْنَ هِشَامٍ يَعِدُّهَا مِنْ رِوَاظِ الْجُمْلَةِ.⁴⁵

وَالْإِحَالَةُ الْإِشَارِيَّةُ تَسْهَمُ بِدَوْرٍ كَبِيرٍ فِي تَمَاسُكِ النَّصِّ، لَا سِيَّمَا إِذَا كَانَتِ الْإِحَالَةُ بِهَا إِحَالَةً طَوِيلَةً الْمَدَى، وَقَدْ وَرَدَتِ الْإِحَالَةُ الْإِشَارِيَّةُ فِي سُورَةِ الذَّارِيَاتِ (4) مَرَاتٍ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ﴾ (الذَّارِيَاتِ 51/14)، حَيْثُ يَشِيرُ إِلَى الشَّيْءِ الْحَاضِرِ نَصْبَ أَعْيُنِهِمْ وَهُوَ الْعَذَابُ وَالْجَزَاءُ الَّذِي كَانُوا يَسْتَعْجِلُونَهُ فِي الدُّنْيَا وَيَقْصِدُونَ مِنْ طَلِبِهِمْ هَذَا أَنَّهُ لَا يَقَعُ، فَيُرَدُّ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ مُؤَكَّدًا لَمْ أَنْ هَذَا الْعَذَابُ وَجَزَاءُ فِتْنَتِكُمْ وَاقِعٌ لَا مَحَالَةَ وَكَأَنَّهُ أَمَامَكُمْ الْآنَ وَسَيُقَالُ لَكُمْ هَذَا هُوَ الْعَذَابُ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ.

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْتَنُونَ﴾ (الذَّارِيَاتِ 51/52): كَلِمَةُ "كَذَلِكَ": فَصْلٌ خَطَابٌ تَدُلُّ عَلَى انْتِهَاءِ حَدِيثٍ وَالشَّرُوعُ فِي غَيْرِهِ، أَوْ الرَّجُوعُ إِلَى حَدِيثٍ قَبْلَهُ أَتَى عَلَيْهِ الْحَدِيثُ الْأَخِيرَ. وَالتَّقْدِيرُ: الْأَمْرُ كَذَلِكَ. وَالْإِشَارَةُ إِلَى مَا مَضَى مِنَ الْحَدِيثِ، ثُمَّ يُوْرَدُ بَعْدَهُ حَدِيثٌ آخَرَ وَالسَّمَاعُ يَرُدُّ كَلًّا إِلَى مَا يَنْسَبُ بِهِ، فَيَكُونُ

⁴² ابن عاشور، التحرير والتنوير، 342/26.

⁴³ عبد الله بن أحمد الفاكهي، شرح كتاب الحدود في النحو، مع. المتولي رمضان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1993)، 321/1.

⁴⁴ سبيويه، الكتاب، 77/2.

⁴⁵ ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق. مازن مبارك (دمشق: دار الفكر، 2005)، 467.

ما بعد اسم الإشارة متصلًا بأخبار الأمم التي تقدم ذكرها من قوم لوط ومن عُطِفَ عليهم⁴⁶، ويجوز أن يكون "اسم الإشارة راجع إلى قوله: ﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ﴾ (الذَّارِيَاتِ 8/51)، أي مثل قولهم المختلف قال الذين من قبلهم لما جاءتهم الرسل⁴⁷.
ومن ذلك نجد أن اسم الإشارة قد أسهم في تماسك النص وربط أوله بآخره فقد رد السامع أو القارئ إلى القول المختلف في أول السورة على القول الثاني، أو إلى أخبار الأمم السابقة على القول الأول، وفي هذا تركيز على موضوع السورة وهو التذكير بمصير من كذب من الأمم السابقة، ومصير من أنكر البعث والجزاء.

3.4.2. الأسماء الموصولة

الاسم الموصول هو الذي لا يتم بنفسه فهو اسم مبهم لا يزول إبهامه إلا بالصلة، إذن فهو دائم الافتقار إلى كلام بعده يتصل به برابط ما؛ لیتم اسمًا فإذا تم بما بعده كان كسائر الأسماء فيجوز ان يكون فاعلاً أو مفعولاً به،⁴⁸ وقد أطلق عليها النحاة (حروف السبك).⁴⁹ ويفضي الاسم الموصول إلى سبك النص؛ لأنه يربط أجزاء الجملة بعضها ببعض أو بين الجمل المختلفة، علاوة على أنها تربط النص بسياقه المقامي الذي قيل فيه.⁵⁰
وقد ورد الاسم الموصول ثلاث عشرة مرة في السورة الكريمة سيطرت فيها الإحالة المقامية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ﴾ أي إن الذي توعدونه لصادق، فقد جاءت الإحالة هنا على عنصر لغوي غير موجود في النص وهو العذاب.
وقوله تعالى: ﴿يُؤْفِكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾ (الذاريات 9/51)، فقد جاءت الإحالة مقامية خارجية أيضاً؛ فالمراد بقوله ﴿مَنْ أُفِكَ﴾ المشركون المصروفون عن التصديق. والمراد بالذي فعل الإفك المجهول المشركون الصارفون لقومهم عن الإيمان، وهما الفريقان اللذان تضمنهما

46 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 20/27.

47 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 21/27.

48 ابن يعيش، شرح المفصل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 138/3.

49 عباس حسن، النحو الوافي (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، 407/1.

50 حسان تمام، مقالات في اللغة والأدب (القاهرة: عالم الكتب، 2006)، 200/1.

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْعَوَّا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (فُصِّلَتْ 26/41).⁵¹

وقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ﴾ (الذاريات 52/51) حيث أحالنا الاسم الموصول في الآية إلى الأمم السابق ذكرها في السورة وغيرها من الأمم التي لم تذكر، ولكنها ذكرت في سور أخرى. وقد ساهمت الإحالة المقامية في ربط السورة بالنص القرآني كله؛ فالقرآن نص واحد يفسر بعضه بعضاً.

3. المبحث الثاني: العطف

العطف لغة ما دل على اثناء وعباج، عطف عليه بعطف عطفاً رجع عليه بما يكره... وشاة عاطفة بينة العطف والعطف تثني عنقها لغير علة... يقال عطف فلان إلى ناحية كذا يعطف عطفاً إذا مال إليه وانعطف نحوه.⁵²

وأما في الاصطلاح فهو حمل الاسم على الاسم، أو الفعل على الفعل، أو الجملة على الجملة، بشرط توسط حرف بينهما من الحروف الموضوعة لذلك.⁵³

والعطف هو أحد الأدوات التي تؤدي إلى التماسك النصي، ويعرفه أحمد عفيفي بأنه "عبارة عن وسائل متنوعة، تسمح بالإشارة إلى مجموعة المتواليات السطحية، بعضها ببعض، بطريقة تسمح بالإشارة إلى هذه المتواليات النصية".⁵⁴

وتعد أدوات العطف من أدوات التماسك والانسجام داخل النص، وبمعنى آخر تعد أدوات ذات وظائف دلالية وبلاغية، والعطف يقوم بتوليد علاقات دلالية أفقية على مستوى

51 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 343/26.

52 ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414)، "عطف"، 250/9.

53 ابن عصفور، المقرب، مح. أحمد الجوّاري (بغداد: مطبعة العاني، 1972)، 229/1.

54 عفيفي أحمد، نحو النص: اتجاه جديد في الدرس النحوي، 128.

الجملة، وعلاقات دلالية رأسية بين الفقرات في بنية النص؛ فضلاً عن أنه يربط بين الجمل على المستوى الخطي، فأدوات العطف تجعل من المتتالية الجمالية مساراً خطياً متماسكاً.⁵⁵ "إن أدوات العطف علامات على أنواع العلاقات القائمة بين الجمل، وبها تتماسك الجمل، وتبين مفاصل النظام الذي يقوم عليه النص".⁵⁶ والعلاقات التي يمكن أن تؤديها أدوات العطف تتمثل في أربعة معانٍ، يطلق عليها Robert De Beaugrande "أنواع الربط"، وهي: مُطلق الجمع، التخيير، الاستدراك، التفرع.⁵⁷

وقد اهتم النصبون بقضية العطف، ودوره في العملية النصية اهتماماً بالغاً، ومن أكثر ما يبرز هذا الاهتمام تصنيفهم العطف ضمن أدوات التماسك النصي، بل نصّوا على كثير من أبواب التوابع ضمن هذه الروابط، "فيذكر Halliday: أننا نستطيع أن نصنف العلاقات الدلالية إلى عدد من الفصائل الجلية، هي: (المرجعية، الإبدال، الحذف، العطف، ثم التماسك المعجمي) وهي فصائل تمثل روابط واضحة للتماسك".⁵⁸

والواقع أن علماء العربية قد فطنوا إلى دواعي الاستعمال اللغوي لحروف العطف، وأدركوا أهميتها في تحقيق التماسك على مستوى الجملة، والجملة أكثر على مستوى النص. وقد أشار إلى ذلك عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) فقال: "واعلم أن سبيلنا أن ننظر إلى فائدة العطف في المفرد، ثم نعود إلى الجملة فننظر فيها، ونتعرف حالها، ومعلوم أن فائدة العطف في المفرد أن يشرك الثاني في إعراب الأول، وأنه إذا أشركه في إعرابه فقد أشركه في حُكم ذلك الإعراب، نحو أن المعطوف على المرفوع بأنه فاعل مثله، والمعطوف على المنصوب بأنه مفعول به أو فيه أو له، شريك له في ذلك، وإذا كان هذا أصله في المفرد، فإن الجمل المعطوف بعضها على بعض على ضربين: أحدهما أن يكون للمعطوف عليها موضع من الإعراب، وإذا كانت كذلك كان حكمها حكم المفرد، إذ لا يكون للجملة موضع من

⁵⁵ نوال فالخ محمد رابعة، التماسك النصي في جزء عمّ (الأردن: جامعة اليرموك كلية الآداب، قسم اللغة العربية، دكتوراه، 2015)، 65.

⁵⁶ الزناد، نسيح النص: بحث فيما يكون به المملفوظ نصّاً، 37.

⁵⁷ دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، 346-347.

⁵⁸ الفقي، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، 257/1.

الإعراب حتى تكون واقعة موقع المفرد".⁵⁹ يقول صاحب المفصل: "الغرض من عطف الجمل ربط بعضها ببعض واتصالها والإيدان بأن المتكلم لم يُرد قطع الجملة الثانية من الأولى، والأخذ في جملة ليست من الأولى في شيء".⁶⁰

وقد وردت حروف العطف في السورة الكريمة على النحو التالي:

وردت الواو (28) مرة، ووردت الفاء (17) مرة، ووردت (أو) مرتين، وجاءت (بل) مرة واحدة.

ومن استخدام الواو قوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ (الذاريات 22/51) (حيث جاءت الواو لتعطف الآية على ما قبلها من أدلة البعث والدالة على تفرده سبحانه وتعالى بالألوهية في كيفية خلق الأرض وتهيئتها للإنسان والحيوان وتقسيمها إلى سهول وجبال وبحار وما بها من آيات ودلائل، ثم عطف ﴿وَمَا تُوعَدُونَ﴾ وفيه إدماج بين أدلة إثبات البعث لقصد الموعظة الشاملة للوعيد على الإشراك والوعد على الإيمان إن آمنوا تعجيلاً بالموعظة عند سنوح فرصتها؛ حيث يجوز أن تكون توعدون من الوعد، ويجوز أن تكون من الإيعاد، فهي تحتمل البشارة والإنذار.⁶¹

وقوله تعالى: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ﴾ (54) وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الذاريات 54، 55/51) ففي عطف ﴿وَذَكِّرْ﴾ على ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ﴾ احتراس كي لا يتوهم أحد أن الإعراض إبطال للتذكير بل التذكير باق فإن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الناس بعد أمثال هذه الآيات فآمن بعض من لم يكن آمن من قبل، وليكون الاستمرار على التذكير زيادة في إقامة الحجة على المعرضين، ولئلا يزدادوا طغياناً فيقولوا: ها نحن أولاء قد أفحمناه فكف عما يقوله.⁶²

ومن استخدام الفاء مجيئها لعطف أفعال: فراغ، فجاء، فقرَّبه في قصة ضيف إبراهيم - عليه السلام- للدلالة على أن هذه الأفعال وقعت في سرعة، والإسراع بالقرى من تمام

59 المرجاني، دلائل الإعجاز، 222.

60 ابن يعيش، شرح المفصل، 75/3.

61 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 354/26.

62 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 24/27.

الكرم، وقد قيل: خير البر عاجله.⁶³ أما قوله ﴿فَأَوْجَسَ﴾ (الذاريات 28/51) فمعطوف على جملة مخذوفة فالفاء هنا فصيحة لإفصاحها عن جملة مقدرة يقتضيها ربط المعنى، أي فلم يأكلوا فأوجس منهم خيفة.⁶⁴

أما حرف العطف "بل" جاء في قوله تعالى: ﴿أَتَوَصَّوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُوتٌ﴾ (الذاريات 53/51) وهو يفيد الإضراب عن مفاد الاستفهام من التشبيه أو عن التواصي به، ببيان سبب التواطؤ على هذا القول فإنه إذا ظهر السبب بطل العجب. أي ما هو بتواص، ولكنه تماثل في منشأ ذلك القول، أي سبب تماثل المقالة تماثل التفكير والدواعي للمقالة، إذ جميعهم قوم طاغون.⁶⁵

ومن عطف الجمل قوله تعالى: ﴿وَفِي مُوسَى﴾ (الذاريات 38/51) عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ: ﴿فِيهَا آيَةٌ﴾ (الذاريات 37/51) والتقدير: وتركنا في موسى آية، فهذا العطف من عطف جملة على جملة لتقدير فعل: تركنا، بعد واو العطف.⁶⁶

ويتضح مما سبق أن حروف العطف أدت إلى سبك النص عن طريق ربط المفردات أو الجمل بعضها ببعض، إضافة إلى الوظيفة الدلالية التي أداها معنى حرف العطف نفسه، كما ساهم حرف العطف في حذف بعض الكلمات التي تفهم من السياق ولا حاجة لتكرارها كحذف الفعل بعد الواو، وحذف الجملة بعد الفاء الفصيحة، وهذا ما سيتناوله المبحث التالي.

4. المبحث الثالث: الحذف

لا شك أن اللغة العربية لغة الإيجاز، ومن حكم العرب القديمة: (البلاغة الإيجاز)⁶⁷، والحذف أحد طرق الإيجاز وهو " إسقاط كلمة من بناء الجملة، وقد تكون هذه الكلمة

⁶³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 359/26.

⁶⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 360/26.

⁶⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 22/27، 23.

⁶⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 9/27.

⁶⁷ عبد الرحمن بن حسن حَبْنَكَة الدمشقي الميداني، البلاغة العربية (دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، 1996)، 34/1.

ركنًا من أركانها كالمبتدأ أو الخبر أو الفعل أو الفاعل، وقد تكون حرفاً، وقد تحذف الجملة كجملة جواب الشرط أو جملة جواب القسم عند اجتماع شرط وقسم " 68. ويعبر عبد القاهر الجرجاني عن سر الحذف فيقول " هو بابٌ دقيق المسلك لطيف المأخذ عجيب الأمر شبيهه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تُبَيِّن " 69.

ومن كلامهم عن الإيجاز " خير الكلام ما قل وجل ودل ولم يُمل " 70، بل إن البلاغة عند ابن المقفع " اسم لمعانٍ تجرى في وجوه كثيرة، منها ما يكون في السكوت ومنها ما يكون في الاستماع ومنها ما يكون شعراً ومنها ما يكون سجعاً ومنها ما يكون خطباً، وربما كانت رسائل، فعامية ما يكون من هذه الأبواب، فالوحي فيها والإشارة إلى المعنى أبلغ والإيجاز هو البلاغة " 71.

وقد تحدث النصيون عن الحذف بعبارات لا تختلف عن عبارات النحاة العرب، فيقول Robert De Beaugrande فيه أنه: "استبعاد العبارات السطحية التي يمكن محتواها المفهومي أن يقوم في الذهن، أو أن يوسع، أو أن يعدل بواسطة العبارات الناقصة" 72. ومما تقدم نجد أن النحاة والبلاغيين القدامى قد تحدثوا عن الأثر البلاغي للحذف لدرجة أن منهم من قَصَرَ البلاغة على الإيجاز، ومنهم من بيّن أن الفصاحة قد تكون في عدم الذكر، كما يظهر من كلامهم أن هذا الحذف يؤدي إلى سبك النص؛ حيث يؤدي إلى تحريك ذهن المتلقي في ماهية المحذوف وتقديره، وربطه ذلك التقدير بمعلومات النص سواء

68 محمد إبراهيم عبادة، معجم مصطلحات النحو الصرف والعروض والقافية (القاهرة: مكتبة الآداب، 2005)، 100.

69 الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، 1/121.

70 العسكري أبو هلال، الصناعتين، مح. علي محمد البجاوي ومحمد إبراهيم أبو الفضل (بيروت: المكتبة العصرية، 1419)، 68.

71 العسكري، الصناعتين، 14.

72 دي بوجراند، النص والمحطاب والإجراء، 301.

كانت داخل النص أو أحال النص إليها، إضافة إلى عدم التشبث الذي قد يؤدي إليه طول الجملة.

ولم تُترك الحرية في الحذف دون رابط أو ضابط، فقد وضعوا لذلك شروطاً منها: أن يدل على العنصر المحذوف دليل، " فقد حذفت العرب الجملة والمفرد والحرف والحركة، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته".⁷³ ويقول الدكتور تمام حسان "على أن يكون الحذف دائماً مع وجود القرينة الدالة على المحذوف"،⁷⁴ ويقول الأستاذ الدكتور شعبان صلاح: " الحذف مرتبط ارتباطاً وثيقاً بما يدل على المحذوف من قرين لا بد له من قرينة بحكم التضام، أو فهم من سياق الجملة، أو اعتماد على المسرح اللغوي كله، كالمناسبة التي قيلت فيها القصيدة مثلاً والغرض الذي صيغت من أجله، وشخصية من وجهت إليه، وأحياناً تكون الصيغة قرينة دالة على المحذوف وبها يمكن الاستدلال على المفقود من مفردات الجملة".⁷⁵

إذن يجوز الحذف إذا دل على المحذوف دليل بشرط أن يكون المعنى واضحاً لا لبس فيه ولا غموض. وقد سمي ابن جني الحذف شجاعة العربية، وأوضح معنى ذلك السيوطي فقال "لأنه يشجع على الكلام".⁷⁶ هذا وقد عدد ابن هشام شروط الحذف، وأوصلها إلى ثمانية شروط.⁷⁷

وقد ورد حذف الحرف والاسم والفعل والجملة في سورة الذاريات، فمن حذف الحرف حذف ياء المتكلم من ﴿لِيَعْبُدُونَ﴾، و ﴿يُطَعَّمُونَ﴾ للتخفيف، ونظائره كثيرة في القرآن.⁷⁸ ومن حذف الاسم في السورة الكريمة قوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات 21/51) فقد حذف المبتدأ المؤخر والتقدير: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ آيَاتٌ أَفَلَا تَبْصِرُونَ﴾، وقد دل على ذلك السياق، فالآية معطوفة على ما قبلها وهو قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ

⁷³ ابن جني، الخصائص، 360/2.

⁷⁴ حسان تمام، اللغة العربية معناها ومبناها (المغرب: الدار البيضاء- دار الثقافة، 1994)، 218.

⁷⁵ شعبان صلاح، شعر أبي تمام دراسة نحوية (القاهرة: دار الثقافة، 1991)، 213.

⁷⁶ السيوطي، معترك الأقران، مح. أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، 234/1.

⁷⁷ ابن هشام، مغنى اللبيب، 692.

⁷⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 29/27.

آيَاتٍ لِلْمُؤَقِنِينَ ﴿٧٩﴾، وهذا يؤدي إلى سبك النص سبكاً دقيقاً نابجاً عن الإيجاز وعدم تكرار كلمة "آيات" الواردة في الآية الأولى.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطُقُونَ﴾ (الذاريات 23/51) حيث جاءت ﴿مثل﴾ صفة لموصوف محذوف، والتقدير: إنه لِحَقٌّ حَقًّا مثل ما أنكم تنطقون،⁸⁰ وهذا الموصوف يجوز أن يكون مفعولاً مطلقاً، والتقدير: إنه لِحَقٌّ حَقًّا مثل نطقكم، ويجوز أن يكون منصوباً على الحال من الضمير المستكن في لِحَقٌّ وقيل حال من لِحَقٌّ وإن كان نكرة فقد أجاز ذلك الجرمي وسيبويه في مواضع من كتابه.⁸¹

ومن حذف الفعل مع الفاعل وبقاء المفعول به قوله تعالى: ﴿وَقَوْمٌ نُّوحٍ مِنْ قَبْلُ إِيَّاهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ (الذاريات 46/51) فقد قرأ الجمهور وقوم بالنصب بتقدير (اذكر)، أو بفعل محذوف يدل عليه ما ذكر من القصص قبله، تقديره: وأهلكنا قوم نوح.⁸²

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ﴾ (الذاريات 50/51)، فالجملة مقول قول محذوف والتقدير: فقل فروا، دل عليه قوله: ﴿إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (الذاريات 50/51)، فإنه كلام لا يصدر إلا من قائل ولا يستقيم أن يكون كلام مبلغ. وحذف القول كثير ورود في القرآن وهو من ضروب إيجازه.⁸³

ومن حذف الجملة قوله تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً﴾ (الذاريات 28/51) والتقدير: فلم يأكلوا فأوجس منهم خيفة، وقد صرح بذلك في سورة هود ﴿فَلَمَّا رَأَى أَنِّي يُدْرِيهِمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً﴾ (هُود 70/11). (أي إلى العجل).⁸⁴

ومن ذلك أيضاً حذف الجملة بعد الفاء العاطفة الفصيحة في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ والتقدير: إذ كنتم مرسلين من جانب الله تعالى فما خطبكم الذي أرسلتم لأجله.⁸⁵ وقد ساهم الحذف في سبك أحداث القصة والبعد عن الإطالة التي تؤدي

79 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 353/26.

80 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 356/26.

81 محيي الدين درويش، إعراب القرآن وبيانه (دمشق: دار اليمامة، 1415)، 308/9.

82 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 14/27.

83 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 19/27.

84 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 360/26.

85 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 5/27.

إلى التشتت كما كان له أثر واضح في ربط السورة بسور القرآن كله؛ فالقرآن نص واحد يفسر بعضه بعضاً.

الخاتمة

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

ساهمت وسائل السبك النحوي في سبك بنية النص وربطه وتماسكه من ناحية ومن ناحية أخرى ساهمت في توحيد الوظيفة الدلالية في سورة الذاريات في التركيز على الموضوع الرئيس الذي تتحدث عنه السورة.

من وسائل السبك النحوي في السورة الكريمة: الإحالة المقالية التي ربطت العناصر اللغوية مع بعضها البعض، داخل السورة نفسها وربطت أولها بآخرها، والإحالة المقامية التي ربطت السورة بسور القرآن جميعها.

ومن هذه الوسائل: العطف الذي ساهم في ربط المفردات والجمل ربطاً قوياً، وقد تنوع استخدام حروف العطف حسب السياق؛ فقد استخدمت الفاء في موضع تتابع الأحداث وسرعتها في قصة ضيف إبراهيم عليه السلام، والواو في عطف أخبار الأمم السابقة قوم لوط عليه السلام ومن عطف عليهم وهكذا. كما كان العطف سبباً من أسباب الحذف؛ فقد أدى وجود حرف العطف إلى حذف بعض الكلمات أو الجمل، الأمر الذي أدى إلى ربط النص ربطاً محكماً.

ومن وسائل السبك -أيضاً- الحذف الذي ساهم في منع الإطالة المؤدية إلى تشتت المتلقي للنص سامع أو قارئ، الأمر الذي لا يتوافق مع البنية النصية للقرآن الكريم، ويجعل القارئ رغم سرد قصص الأمم السابقة مركزاً على إثبات البعث ودلائل وحدانية الله - عز وجل - ومصير الأمم السابقة.

المصادر والمراجع

عفيفي، أحمد. *الإحالة في نحو النص*. القاهرة: دار كتب عربية، د.ت.
عفيفي، أحمد. *نحو النص: اتجاه جديد في الدرس النحوي*. القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، 2001.

- غففي، أحمد. "العربية بين نحو الجملة ونحو النص". كتاب المؤتمر الثالث للعربية والدراسات النحوية. القاهرة: كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، فبراير، 2005.
- حسان، تمام. مقالات في اللغة والأدب. القاهرة: عالم الكتب، 2006.
- حسان، تمام. اللغة العربية معناها ومبناها. المغرب: الدار البيضاء، دار الثقافة، 1994.
- ابن جني، عثمان. الخصائص. ت. محمد النجار. بغداد: د.م، 1990.
- حامد، حمادة عبد الإله. "التماسك النصي بالإحالة" حولية كلية اللغة العربية بجزيرة، 19 ، 2016/2015.
- دي بوجراند، روبرت. النص والخطاب والإجراء. مترجم. تمام حسان. القاهرة: عالم الكتب، 1998.
- الزناد، الأزهر. نسيج النص: بحث فيما يكون به الملفوظ نصاً. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.
- مصلوح، سعد. العربية من نحو الجملة إلى نحو النص، بحث بالكتاب التآكاري لقسم اللغة العربية. الكويت: جامعة الكويت، دكتوراه، 1990.
- مصلوح، سعد. في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة. الكويت: جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، 2003.
- بحيري، سعيد حسن. علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات. القاهرة: الشركة المصرية العالمية لولوجمان، 1997.
- سيبويه، عمرو بن بحر. الكتاب. مح. عبد السلام هارون. القاهرة: مطبعة الخانجي، 1988.
- السيوطي. معترك الأقران. مح. أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.
- صلاح، شعبان. شعر أبي تمام دراسة نحوية. القاهرة: دار الثقافة، 1991.
- الفقي، صبحي إبراهيم. علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق. القاهرة: دار قباء، 2000.
- فضل، صلاح. مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته. القاهرة: بيروت للنشر والمعلومات، 2002.
- متاع، عادل علي عبد الرحيم. سورة هود دراسة في ضوء نحو النص. القاهرة: جامعة القاهرة، دكتوراه، 2009.
- حسن، عباس. النحو الوافي. القاهرة: دار المعارف ط15، د.ت.

- الميداني، عبد الرحمن بن حسن حَبْنَكَة الدمشقي. *البلاغة العربية*. دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، 1996.
- الجرجاني، عبد القاهر. *دلائل الإعجاز في علم المعاني*. مح. محمود محمد شاكر. القاهرة، مكتبة الخانجي ط5، 2004.
- محمد، عزة شبل. *علم لغة النص النظرية والتطبيق*. القاهرة: مكتبة الآداب، 2007.
- العسكري. *الصناعتين*. مح. علي محمد البجاوي ومحمد إبراهيم أبو الفضل. بيروت: المكتبة العصرية، ط2، 1419.
- ابن عصفور. *المقرب*. مح. أحمد الجواري. بغداد: مطبعة العاني، 1972.
- فضل، عيسى جواد. *التماسك النصي: دراسة تطبيقية في نصح البلاغة*، الأردن: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، 2005.
- الفاكهي، عبد الله بن أحمد، شرح كتاب الحدود في النحو. مح. المتولي رمضان. القاهرة: مكتبة وهبة، ط2، 1993.
- كتاب المؤتمر الخامس بكلية دار العلوم، العربية بين قراءة التراث وتطبيق النظريات اللغوية المعاصرة. القاهرة: كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2009.
- عبادة، محمد إبراهيم. *معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقافية*. القاهرة: مكتبة الآداب، ط3، 2005.
- خطابي، محمد. *لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب*. لبنان: بيروت، المركز الثقافي العربي، 1991.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. *التحرير والتنوير*. تونس، الدار التونسية للنشر، 1984.
- درويش، محيي الدين. *إعراب القرآن وبيانه*. دمشق: دار اليمامة، ط4، 1415.
- ابن منظور. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ط3، 1414.
- محمد، نادية علي. *قراءة تحليلية في كتب التفسير في ضوء علم نحو النص: سورة التوبة نموذجاً*. جامعة القاهرة، 2016.
- ربابعة، نوال فالح محمد. *التماسك النصي في جزء عمّ*. الأردن: جامعة اليرموك كلية الآداب، قسم اللغة العربية، دكتوراه، 2015.

ابن هشام الأنصاري. *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب*. مح. مازن مبارك. دمشق: دار الفكر، 2005.

ابن يعيش. *شرح المفصل*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

Kaynakça

- 'Abdurrahim Mennâ', 'Adil 'Ali. *Suretu Hud dirâsetun fi dâvi nahvu'n-naşş*. el-Ķâhira: Câmi'atu'l-Ķâhira, 2009.
- 'Afîfi, Aḥmed. *el-İḥâletu fi nahvî'n-naş*. el-Ķâhira: Dâru Kütübün 'Arabîyyetin, ts.
- 'Afîfi, Aḥmed. *Nahvu'n-nâs: ittîcâhun cedîdun fi'd-dersi en-nahvî*. el-Ķâhira: Mektebetu Zehrâi's-Şark, 2001.
- 'Askerî, Ebû Hilâl el-Ḥasen b. Abdillâh b. Sehl. *eş-Şinâ'ateyn*. thk. Ali Muḥammed el-Becâvî ve Muḥammed Ebu'l-Faḍl. Beyrût: Mektebetu'l-'Aşriyye, 2. Basım, 1419.
- İbâde, Muḥammed İbrahim. *Mu'cem muştalahâtî'n-nahv ve's-şarfi ve'l-'arûdi ve'l-ḳâfiyeti*. el-Ķâhira: Mektebetu'l-'Âdâb, 3. Basım, 2005.
- "el-'Arabîyyetu Beyne Ķırââtî't-Turâş ve Taṭbîḳ en-Nazariyyeti el-Luġaviyyeti el-Mu'âşirati". *Kitâbu'l-mu'temeru'l-ḥâmis bi kulliyeti dâru'l-'ulûm*, el-Ķâhira: Kulliyetu Dâru'l-'Ulûm, Câmi'atu'l-Ķâhira, 2009.
- "el-'Arabîyyetu beyne Nahvî'l-Cumleti ve Nahvî'n-Naşşi". *Kitâbu'l-mu'temeru's-şâlişu lil'Arabîyyeti ve'd-dirâsâti en-nahviyyeti*. el-Ķâhira: Kulliyetu Dâru'l-'Ulûm, Câmi'atu'l-Ķâhira, 2005.
- Buhayrî, Saîd Hasan. *'İlmu'l-luġati'n-naşş: el-mefâhîm ve'l-itticâhât*. el-Ķâhira: eş-Şeriketu'l-Misriyyetu'l-'Âlemiyetu Longman, 1997.
- Cevâd Faḍl, İsâ. *et-Temâsuk en-naşşi: dirâsetun taṭbîḳiyyetun fi nehci'l-belâġa*. el-Urdun: Kulliyetu'd-Dirâsât el-'Ulyâ, Câmiatu'l-Urduniyye, 2005.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muḥammed. *Delâ'ilu'l-i'câz fi 'ilmi'l-ma'ânî*. thk. Mahmûd Muḥammed Şâkir. el-Ķâhira: Mektebetu'l- Ḥânîcî, 5. Basım, 2004.
- De Beaugrande, Robert. *en-Naşş ve'l-ḥiṭâb ve'l-icrâ*. çev. Temmâm Hassân. el-Ķâhira: 'Âlemu'l-Kütub, 1998.
- Dervîş, Muḥyiddîn b. Aḥmed Mustafâ. *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânuhu*. Dimeşq: Dâru'l-Yemâme, 4. Basım, 1415.
- Fâkihî, Abdullah b. Ahmed. *Şerhu kitâbi'l-ḥudûd fi'n-nahv*. thk. el-Mütevelli Ramazan Ahmed ed-Demîrî. 2. Basım. el-Ķâhira: Mektebetu Vehbe, 1414.
- Fıḳhî, Şubhî İbrahim. *'İlmu'l-luġati'n-naşşi beyne'n-nazariyye ve't-taṭbîḳ*. el-Ķâhira: Dâru Kubâ, 2000.

- Hamid, Hamâde Abdulilâh. "et-Temâsuku'-Naşşı bi'l-İhâleti". *Havliyyetu Kulliyeti'l-Luğati'l-'Arabîyyeti biCircâ*. 19 (2015/2016).
- Hasan, 'Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfi*. el-Ķāhira: Dâru'l-Ma'ârif, 15. Basım, ts.
- Hassân, Temmâm. *el-Luğatu'l-'Arabîyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*. el-Mağrib: Dâru'l-Beydâ - Dâru's-Sekâfe, 1994.
- Hassân, Temmâm. *MaĶâlât fi'l-luĶa ve'l-edeb*. el-Ķāhira: 'Âlemu'l-Kütüb, 2006.
- Ĥatâbî, Muĥammed. *Lisâniyyâtu'n-naşşı: Medĥal ilâ insicâmi'l-ĥiĥâb*. Beyrût: el-Merkezu's-Şakâfi'l-'Arabî, 1991.
- İbn 'Uşfûr, Ebu'l-Ĥasen Alî b. Mü'min b. Muĥammed b. Alî el-Ĥadramî el-İşbîlî. *el-Muĥarreb*. thk. Ahmed el-Cevârî. Bağdat: Matba'atu'l-'Ânî, 1972.
- İbn Âşûr, Muĥammed eĥ-Ĥâhir. *et-Taĥrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyyeti li'n-Neşr, 1984.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Ĥaşâis*. thk. Muĥammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Bağdat: y.y., 1990.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdullah el-Enşârî. *Muĥni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2005.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Faĥl Cemâluddîn Muĥammed İbn Mükrim. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbnu'l-Yaîş, Muvaffaküddîn Ebu'l-BeĶâ. *Şerhu'l-mufaşşal*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Maşlûh, Sa'd. *el-'Arabîyyetu min nahvi'l-cumle ilâ nahvi'n-naşş (bahsun bi'l-kitâbi et-Tizkârî li kısmi'l-luğati'l-'Arabîyyeti*. haz. Vedî'a Tâhâ en-Necm ve 'Abduh Bedevî. Kuveyt: Câmî'atu'l-Kuveyt, 1990.
- Maşlûh, Sa'd. *fi'l-BelâĶati'l-'Arabîyyeti ve'l-uslûbiyyâti'l-lisâniyyeti ÂfâĶun Cedîdetun*. Kuveyt: Meclisu'n-Neşri'l-İlmî, 2003.
- Muĥammed, Nâdiye Ali. *Ķirâatun tahlîliyyetun fi Ķutubi't-tefsîr fi Ķavi 'ilmi nahvi'n-nâşşı: sûretu't-Tevbe nemûzenen*. el-Ķāhira: Câmî'atu'l-Ķāhira, 2016.
- Nevâl Fâlih Muĥammed Rebâbe'a. *et-Temâsuku'n-Naşşı fi Cuz'i 'Amme*. el-Urdun: Câmî'atu'l-Yermûk, Kulliyetu'l-Âdâb, Ķısmu'l-Luğati'l-'Arabîyyeti, Risâle Doktora, 2015.
- Şalâh Faĥl. *Menâhîcu'n-naĶdi'l-mu'âşır ve muştalahâtihi*. Beyrût: Li'n-Neşri ve'l-Ma'lûmât, 2002.
- Şalâh, Şa'bân. *Şîru'l-Ebû Temmâm dirâsetun nahviyyetun*. el-Ķāhira: Dâru's-Şekâfe, 1991.
- Sîbeveyhî, Ebû Bişr Amr b. Osmân. *el-Kitâb*, thk. 'Abdu's-Selâm Muĥammed Harun, 5 Cilt. el-Ķāhira: Mektebetu'l-Ĥânicî, 1988.
- Suyûti, Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muĥammed. *Mu'tereku'l-'Akrân*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.

Şibl Muḥammed, 'Azze. *'İlmu'l-luġati'n-naşşı en-naẓariyye ve't-taṭbîk*. el-Ḳāhira: Mektebetu'l-Âdâb. 2007.

Zinâd, el-Ezher. *Nesîcu'n-naşş: Baḥsun fi mâ yekânu bihi'l-melfûzu naşşan*. Beyrût: el-Merkezu's- Şakâfi'l-'Arabî, 1993.

أبو إسحاق الشيرازي الشافعي وكتابه
«النكت في المسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة»

Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve en-Nüket fi'l-mesâil'il-muhtelef fihâ beyne's-Şâfi'i
ve Ebî Hanîfe İsimli Kitabı
Abû İshâq al-Shîrâzî and His Book an-Nukat fi al-Masâil al-Mukhtalaf
Fihâ Bayna ash-Shâfi'i wa Abi Hanîfa

Semra PEKER

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Yalova | Türkiye
semra.peker@yalova.edu.tr

Assist. Prof., Yalova University
Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Sciences
Yalova | Turkey
orcid.org/0000-0001-7979-6360

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 05 Şubat 2022
Kabul Tarihi | 02 Haziran 2022
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2022

Article Types | Research Article
Received | 05 February 2022
Accepted | 02 June 2022
Published | 30 June 2022

Atıf | Cite as:

Peker, Semra. "أبو إسحاق الشيرازي الشافعي وكتابه النكت في المسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة." [Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve «en-Nüket fi'l-mesâil'il-muhtelef fihâ beyne's-Şâfi'i ve Ebî Hanîfe» Kitabı | Abû İshâq al-Shîrâzî and His Book «an-Nukat fi al-masâil al-mukhtalaf fihâ bayna ash-Shâfi'i wa Abi Hanîfa»]. Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 10/1 (Haziran | JJune 2022), 357-392.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1068706>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Abū Ishāq al-Shīrāzī and His Book *an-Nukat fi al-Masā'il al-Mukhtalaf*
Fihā Bayna ash-Shāfi'ī wa Abī Ḥanīfa

Abstract: Islamic Fiqh, which is inseparable from life, has a foundation enriched with the precious books of our jurists, which are valuable enough to constitute a proof. The most active section of the science of Fiqh is issues in which a dispute occurred between Abū Ḥanīfa and al-Shāfi'ī. Abū Ishāq al-Shīrāzī al-Shāfi'ī, who lived at the end of the three 'Abbāsīd caliphs and the Seljuk era, worked as a professor at the famous al-Nizāmiyya madrasa in Baghdad for many years, then as a mufti for nearly fifty years, and was praised by senior scholars such as Imām Muḥyiddin al-Nawawī, al-Sam'ānī, al-Safadī, al-Yāfi'ī Khallikān, Al-Dhahabī and Al-Asnawī, which is considered one of the most important names of the Shāfi'ī school of thought, has served Islamic jurisprudence with his book "Jokes in the Matters in Disagreement Between Shāfi'ī and Abū Ḥanīfa." This book is important in many ways. One of the most important features is that he took lessons from great scholars such as Qāḍī Abū Muḥammed Baydāwī, Aḥmed b. Muḥammed al-Khwārizmī al-Burḡānī, al-Ḥasan b. Abū Bakr al-Bazzāz, al-Qāḍī Abū'l Ṭayyeb Ṭabarī. He also trained many valuable students such as al-Karkhī, Al-Kḥatib al-Baghdādī, Sulaymān ibn Kḥalaf al-Bāji, Abū'l-Kāsim al-Khraḡī. As well, the fact that its author was Imām Abū Ishāq al-Shīrāzī, who is considered an argument in his time and is intended by many scholars. It is the work of Imām Abū Ishāq al-Shīrāzī (d.476/1083), one of the leading jurists of the Shāfi'ī sect, from whom many scholars from distant lands wanted to reach and learn from. The second is that it is a book on Comparative Fiqh, which is important in terms of the development of fiqh and shedding light on today's issues. The third, one of the manuscripts belonging to this work is extremely valuable since it was written ten years before the death of the author and it contains important issues on which two of the most eminent imams and scholars differed -Abū Ḥanīfa and al-Shāfi'ī. Fourth, this work contains important issues that two great people, who are among the great mujtahid imams, had their disagreements, -Abū Ḥanīfa al-Nu'mān ibn Thābit and Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī-. The fifth is the fact that its content, style, evidence, proof, and other features are of a nature that could form the basis of contemporary Fiqh issues. In addition to these mentioned features, our effort to reach and examine the original manuscript copies of the book gave us the opportunity to recognize and introduce the work in the most accurate and reliable way. This article includes the introduction of the most precious manuscript/writing copy that I found in the Ahmed III library in Istanbul, and the second copy that I obtained from the library of the University of Makkah Umm al-Qurā as a microfilm, which is also in the library of the city of Boston, Massachusetts State of the United States. The fact that I did an investigation on the first part of the manuscript by comparing them helped me to know this book better and to have a good understanding of its positive and negative sides. Some other issues mentioned in this article; proof of the title of the book and that it belongs to the author, the author summarized the book in question in a second work called "Al-Nukat" and some made a mistake by perceiving these two works as the same work, the essay also includes the author's style/method of work, which presents the author's creation and literature in scholarly debates and debates. Not only the positive aspects of the book, but also some aspects of the negative aspects are stated in the article. For example, in some of these issues that reveal the conflict between the Ḥanafi and Shāfi'ī sects, the titles of the issues do not fully reflect the subject, making it possible to understand other issues that are not related. At the same time, he did not mention in some cases the likely viewpoint among the viewpoints he mentioned. This article includes the

definition of the author Abū Ishāq al-Shīrāzī al-Shāfi'ī and his book mentioned. This article, which highlights the distinction between the author and his book, is useful in directing scholars to this work and its.

Keywords: Fiqh, Matters of Disagreement, The Science of Disagreement, Abū Ḥanīfa, Shāfi'ī, Shīrāzī.

Ebū İshâk eş-Şîrâzî ve en-Nüket fi'l-mesâil'il-muhtelef fibâ beyne's-Şâfi'î ve Ebî Ḥanîfe İsimli Kitabı

Öz: Hayatla iç içe olan İslâm Fıkhı, hüccet teşkil edecek derecede kıymetli fakihlerimizin kıymetli kitapları ile zenginleşmiş bir temele sahiptir. Ve bu temelin en önemli bölümlerinden biri de, İmam Ebu Hanife ve İmam Eş-Şâfiî arasındaki ihtilaflı meselelerdir. Abbâsîlerin son üç ḫalifesi ve Selçuklular döneminde yaşamış, meşhûr Bağdat Nizâmiyye medresesinde uzun seneler müderrislik yapmış, elli seneye yakın fetva görevi ile hizmet vermiş, İmam Muhyiddîn En-Nevevî, Es-Sem'ânî, Es-Safedî, El-Yâfî, İbn Ḥallikân, Ez-Zehabî, El-İsnevî gibi büyük alimlerin övgülerine mazhâr olmuş, Şafîî mezhebinin en önemli isimlerinden İbrâhim b. Ali, Ebū İshâk Eş-Şîrâzî, «En-Nüket Fî'l-Mesâil'il-muhtelef fibâ beyne's-Şâfi'î ve Ebî Ḥanîfe» isimli eseri ile, İslâm Fıkhı'na büyük hizmette bulunmuştur. Söz konusu kitap, pek çok yönüyle önem arz etmektedir. En önemli özelliklerinden birincisi, El-Kâdî Ebū Muhammed El-Beydâvî, Ahmed b. Muhammed El-Ḥavârizmî El-Burkânî, El-Ḥasen b. Ebî Bekr El-Bezzâz, El-Kâdî Ebū't-Tîb Et-Ṭaberî, El-Kerḫî gibi büyük alimlerden ders almış, El-Ḥatîb El-Bağdâdî, Süleymân b. Ḥalef El-Bâcî, Ebū'l-Kâsım El-Ḥırâkî gibi değerli pek çok talebe yetiştirmiş olan, kendi sırasında hüccet kabul edilen, uzak beldelerden pek çok ilim ehlinin ulaşip kendisinden ilim almak istediği, Şâfi'î mezhebinin önde gelen büyük fakihlerinden olan İmâm-ı Ebū İshâk Eş-Şîrâzî'nin (ö.476/1083) eseri olması; ikincisi, söz konusu kitabın, fıkhı ilminin gelişmesi ve günümüz meselelerine ışık tutması açısından önem arzeden mukayeseli fıkhı alanında te'lif edilmiş olması; üçüncüsü, bu esere âit maḥtûtalardan/yazma eserlerden birinin müellifin vefâtından on sene önce yazılmış olması sebebiyle son derece kıymet arzemesi; dördüncüsü, bu eserin, büyük müctehid imamlardan olan, iki büyük zâtın -Nu'man b. Sâbit Ebu Ḥanîfe ve Muhammed b. İdrîs Eş-Şâfi'î'nin- aralarında ihtilaf ettikleri önemli meseleleri içeriyor olması; beşincisi, içeriği, metodu, delilleri, istinbâtı ve diğer bazı özelliklerinin günümüz fıkhı meselelerine temel teşkil edebilecek nitelikte olması.. Bu zikredilen özelliklerin yanısıra, kitabın aslî yazma nüshalarına ulaşma ve inceleme hususundaki gayretimiz, eseri, en doğru ve güvenilir şekilde tanıma ve tanıtmaya fırsatı verdi. Bu makalede, İstanbul'da üçüncü Ahmed kütüphanesinde bulduğum en kıymetli maḥtûta/yazma nüshasının ve Amerika Birleşik Devletleri Massachusetts Eyaletinin Boston şehri kütüphanesinde bulunan, mikrofilm olarak Mekke Ümmü'l-Kurâ üniversitesi kütüphanesinden elde ettiğim ikinci nüshasının tanıtımını içermektedir. Maḥtûtalarını karşılaştırarak, ilk bölümü üzerine tahkik çalışması yapmış olmam, bu kitabı daha iyi tanıyıp ve olumlu olumsuz taraflarına vakıf olmama vesile oldu. Bu makalede zikri geçen diğer bazı hususlar; kitabın ünvanının ve müellife âit olduğunun ispatı; müellifin «En-Nüket» isimli ikinci bir eserinde söz konusu kitabını iḥtîşâr ettiği; bazılarının bu → iki eseri aynı eser olarak algılayarak hataya düştüğü; müellifin, eserinde izlediği üslûb/metod; müellifin, ilmî münâkaşa ve münâzarada sergilediği âdâb ve diğerleri. Kitabın sadece olumlu yönleri değil, olumsuz yönlerine dâir de bazı hususlar makalede beyan edilmiştir. Bunlar, Hanefî ve Şâfi'î mezhepleri arasındaki ihtilafı ortaya koyan bu meselelerin bazılarında, mesele başlıklarının konuyu tam yansıtmaması, alakası olmayan

başka mevzûların anlaşılmasına ihtimal vermesi; bazı mevzûlarda, vârid vecihleri ve görüşleri zikretmekle beraber, râcih olanı beyan etmemesi; bazı mevzûlarda zayıf hadislerle istidlâl etmesi.. Büyük şafîî âlimi Ebû İshâk Eş-Şîrâzî ve en önemli kitaplarından birinin tanıtımını içeren bu makale, yazarın ve eserinin özel oluşunu ortaya koymaktadır. Bu şitibarla, ilim ehlini, bu kıymetli esere yönlendirmesi bakımından da faydalı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Hılaf, Fıkî Meseleler, Ebu Hanîfe, Şafîî, Ebu İshâk, eş-Şîrâzî.

أبو إسحاق الشيرازي الشافعي وكتابه

«النكت في المسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة»

الملخص: الفقه الإسلامي الذي لا ينفصل عن الحياة، ذو مبادئ تحلّى بها فقهاؤنا الأجلاء وأثروا المكتبة الإسلامية بكتبهم القيمة. ومن أبرز موضوعات علم الفقه علم الاختلاف، وفيه كتاب مهم، هو: المسائل المختلف فيها بين أبي حنيفة والشافعي. لأبي إسحاق الشيرازي الشافعي الذي عاش في أواخر الخلافة العباسية والعهد السلجوقي، وعمل أستاذاً في مدرسة النظامية الشهيرة ببغداد لسنوات عديدة، ثم كمفتٍ لما يقرب من خمسين عاماً، والذي أثنى عليه كبار العلماء أمثال الإمام محيي الدين النووي والسمعاني والصفدي والياضي بن خليقان والذهبي والإسنوي وغيرهم، والذي يعد من أهم أسماء المذهب الشافعي قد خدم بكتابه «النكت في المسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة» الفقه الإسلامي أحسن الخدمة. وهذا الكتاب مهم من عدة نواح. أولها: كون مؤلفه الإمام أبو إسحاق الشيرازي (ت. 476/1083)، الذي تتلمذ على أيدي كبار العلماء مثل القاضي أبو محمد البيضاوي وأحمد بن محمد الخوارزمي البرقاني والحسن بن أبي بكر البرزاق والقاضي أبو الطيب الطبري والكرخي؛ ودرس على يديه أجلاء منهم الخطيب البغدادي وسليمان بن خلف الباجي وأبو القاسم الخرقى. ويعتبر الشيرازي حجة في عصره ويقصده كثير من أهل العلم لطلب العلم. ثانيها: كونه كتاباً في الفقه المقارن الذي يعدُّ مهمّاً من حيث إعطائه لنا فكرة عن تطور علم الفقه ليكون منهاجاً في مسائلنا المعاصرة. ثالثها: كون هذا المؤلف ذو قيمة كبيرة، حيث إن أحد مخطوطاته يرجع تاريخها إلى عشر سنوات قبل وفاة المؤلف نفسه. رابعها: احتواؤه على مسائل مهمة اختلف فيها اثنان من كبار الأئمة المجتهدين - أبو حنيفة النعمان بن ثابت ومحمد بن إدريس الشافعي - وخامسها: كون محتواه وأسلوبه وأدلته ومناهجه واستنباطاته وميزاته الأخرى ذات طبيعة يمكن أن تشكل أساساً للقضايا الفقهية المعاصرة. وكذلك هذا الكتاب بكل هذه الميزات يحث الدارسين إلى طلب هذا العلم - علم الخلاف - ويجانب هذه المزايا المذكورة فقد حصلنا على النسخ الأصلية، ومن ثم قمنا بتحقيقها لإخراج الكتاب وتقديمه على الوجه الأصح والأقرب إلى أصله. فهذه المقالة تتضمن التعريف بأحد النسخة الموجودة في مكتبة أحمد الثالث بإسطنبول، والنسخة الموجودة في مكتبة بولاية بوسطن في الولايات المتحدة الأمريكية، والنسخة الثانية التي حصلت عليها على شكل ميكروفلم من مكتبة جامعة أم القرى بمكة المكرمة. ولقد قابلنا النسخ المخطوطة وحققنا الجزء الأول من هذا الكتاب، واطلعنا على ميزاته والمآخذ عليه أثناء دراستنا في مرحلة الماجستير الحمد لله. وبخصوص هذه المقالة، فإنها تحتوي على إنبات عنوان الكتاب وصلته بالمؤلف، وأنه اختصر كتابه هذا في كتاب ثان أسماءه "النكت"، وأن بعضهم أخطأ حين اختلط عليه الأمر فظنهما كتاباً واحداً، الأسلوب الذي اتبعه المؤلف والآداب المتعلقة بالمناقشات والمناظرات العلمية ونحوها، توضيح الجوانب الإيجابية والسلبية كذلك في هذا الكتاب، من بينها كون بعض عناوين المسائل التي توضح الخلاف بين المذاهب الحنفي والشافعي غير متعلق بالموضوع تعلقاً مباشراً، واحتمال فهم مغاير لموضوعات مختلفة، وعدم توضيح الراجح عند ذكر الأقوال والآراء في بعض المسائل، والاستدلال في بعض المسائل بالأحاديث الضعيفة. وهذه المقالة تحتوي تعريفاً بالمؤلف أبي إسحاق الشيرازي وكتابه المذكور. وهذه المقالة التي تسلط الضوء على تميز المؤلف والمؤلف تفيد أيضاً في تشويق العلماء إلى هذا المصنف ومؤلفه.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الخلاف، المسائل، أبو حنيفة، الشافعي، الشيرازي

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله. وأصلي وأسلم على رسول الله المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله الطيبين وأصحابه الأخيار، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: فإن الشيخ أبا إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي -رحمه الله- عالم فاضل أفنى حياته في طلب العلم ونشره وهو المعتمد عليه في المذهب الشافعي حيث يستدل بأقواله، له مكانة عالية بين فقهاء الشافعية، فكتابه «النكت في المسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة» الذي قمت بخدمته من أهم الكتب التي لا يستغني طالب العلم عنها، ولقد اهتم أهل العلم بكتب أبي إسحاق الشيرازي وقدموا بحوثاً قيمةً في تعريفها إلا أن هذا الكتاب لم أطلع على من بحث فيه بحثاً مستقلاً¹ فأود أن أقدمه إلى القاريء موثقاً باسمه ونسبته إلى مؤلفه ومخطوطاته ونسخه، وتعريفاً بمنهجه، لمكانته المرموقة بين كتب فقه المقارن، لا سيما إذا دار موضوع الفقه المقارن حول مناقشات أبي حنيفة والشافعي -رحمهما الله-. وأسأل الله أن يوفقني في الوصول إلى المقصود ورضاه.

1. التعريف بأبي إسحاق الشيرازي الشافعي

1.1. مصادر ترجمته

لقد نال الإمام الشيرازي -رحمه الله تعالى- حظه اللائق بمكانته لدى المؤرخين والمترجمين حيث ذكروا له ترجمة ضافية. وهذه لائحة بأسماء الذين ترجموا له، أو ذكروه، أو أفردوا ترجمته مع ذكر كتبهم: أبو الحسن الفارسي (ت. 1135/529) في «المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور»² السمعاني (ت. 1113/562) في «الأنساب»³ ابن عساكر (ت. 1176/571) في «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري»⁴ ابن الجوزي (ت. 1116/597) في «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم»⁵ وفي «صفة الصفوة»⁶ ياقوت

¹ وهناك يقع خطأ عند بعض أهل العلم بأن هذا الكتاب «النكت في المسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة» نفس كتاب «نكت المسائل المحذوف منها عيون الدلائل»: لتشابه أول كلمة في العنوانين. والصحيح: أنهما كتابان مستقلان للمؤلف. والكتاب الثاني، مختصر للأول باختصار شديد حيث إن المؤلف حذف الأدلة واقتصر على رؤوس المسائل.

² عبد الغافر بن إسماعيل بن عبد الغافر، أبو الحسن الفارسي، مح. محمد أحمد عبد العزيز (بيروت: دار الكتب العلمية، 1989/1409)، 2.

³ عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي المروزي أبو سعد، السمعاني، مح. عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1431)، 223-217/8.

⁴ علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي، أبو القاسم، ابن عساكر (بيروت: دار الكتاب العربي، 1991/1411)، 278-276.

⁵ عبد الرحمن بن علي بن محمد، جمال الدين، أبو الفرج، ابن الجوزي (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1359)، 8-7/9.

⁶ عبد الرحمن بن علي بن محمد، جمال الدين، أبو الفرج ابن الجوزي، مح. إبراهيم رمضان وسعيد اللحام

الحموي (ت. 1226/626) في «معجم البلدان»،⁷ ابن الأثير (ت. 1233/630) في «الكامل في التاريخ»،⁸ وفي «اللباب في تهذيب الأنساب»،⁹ ابن الصلاح (ت. 1245/643) في «طبقات الفقهاء الشافعية»،¹⁰ ابن النجار (ت. 1245/643) في «المستفاد من ذيل تاريخ بغداد»،¹¹ النووي (ت. 1277/676) في «تهذيب الأسماء واللغات»،¹² وفي «المجموع شرح المهذب»،¹³ ابن خَلِّكَان (ت. 1282/681) في «وفيات الأعيان»،¹⁴ أبو الفداء (ت. 1331/732) في «المختصر في أخبار البشر»،¹⁵ الذهبي (ت. 1348/748) في «سير أعلام النبلاء»،¹⁶ وفي «تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام»،¹⁷ وفي «العبر في خبر مَنْ غَبَرَ»،¹⁸ وفي «المعين في طبقات المحدثين»،¹⁹ ابن الوردي (ت. 1349/749) في «تاريخ ابن الوردي»،²⁰ الصَّفَّدي (ت. 1363/764) في «الوافي بالوفيات»،²¹ اليافعي (ت. 1368/768) في «مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان»،²²

(بيروت: دار الكتب العلمية، 1989/409)، 61-60/4.

⁷ شهاب الدين، أبو عبد الله الرومي البغدادي، ياقوت الحموي (بيروت: دار صادر، دار بيروت، 1984/1404)، 381/3.

⁸ علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، عز الدين أبو الحسن، ابن الأثير الجزري (بيروت: دار صادر، د.ت.)، 133-132/10.

⁹ علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، عز الدين أبو الحسن، ابن الأثير الجزري (بيروت: دار صادر، 1980/1400)، 2/451.

¹⁰ عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، ابن الصلاح، أبو عمرو، تهذيب: محي الدين أبو زكريا شرف النووي، مح. محي الدين علي نجيب (د.م.: دار البشائر الإسلامية، 1992/1413)، 310-302/1.

¹¹ ابن النجار البغدادي، مح. مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمي، د.ت.)، 46-42.

¹² محي الدين بن شرف، النووي، أبو زكريا (بيروت: دار الكتب العلمية، طبعة مصورة من طبعة منيرية، د.ت.)، 174-172/2.

¹³ محي الدين بن شرف النووي، أبو زكريا مح. محمد نجيب المطيعي (د.م.: دار التراث العربي، طبعة مصححة، 1995/1415)، 35-33/1.

¹⁴ أحمد بن محمد بن أبي بكر، شمس الدين، ابن خلكان، أبو العباس، مح. د. إحسان عباس (بيروت: دار صادر، د.ت.)، 31-29/1.

¹⁵ عماد الدين إسماعيل، أبو الفداء، الملك المؤيد (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، 195-194/2.

¹⁶ محمد بن أحمد بن عثمان، شمس الدين أبو عبد الله، الذهبي، مح. شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998/1419)، 464-452/18.

¹⁷ الذهبي، مح. د. عمر عبد السلام التدميري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1994/1415)، 163-148.

¹⁸ الذهبي، مح. فؤاد سيد (الكويت: التراث العربي، سلسلة 5 تصدرها وزارة الإعلام في الكويت، 1984)، 334/2.

¹⁹ الذهبي، مح. مام عبد الرحيم سعيد (عمان: جرا الفرقان، 1984/0414)، 137.

²⁰ زين الدين عمر بن مظفر، ابن الوردي (النجف: المطبعة الحيدرية، 1969/1389)، 530-529/1.

²¹ صلاح الدين خليل بن أبيك، الصفدي (فيسبادن: دار النشر فرانز شتامير، 1974/1394)، 66-62/6.

²² عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليميني المكي اليافعي، أبو أحمد (القاهرة: دار الكتاب العربي،

السبكي (ت. 1370/771) في «طبقات الشافعية الكبرى»،²³ الإسنوي (ت. 1370/772) في «طبقات الشافعية»،²⁴ ابن كثير (ت. 1373/774) في «البداية والنهاية»،²⁵ وفي «طبقات الفقهاء الشافعيين»،²⁶ ابن قنفذ (ت. 1407/810) في «الوفيات»،²⁷ ابن قاضي شهبه (ت. 1448/851) في «طبقات الشافعية»،²⁸ ابن تغري بردي (ت. 1470/874) في «النجوم الزاهرة»،²⁹ طاش كبري زاده (ت. 1561/968) في «مفتاح السعادة»،³⁰ ابن هداية الله (ت. 1605/1014) في «طبقات الشافعية»،³¹ حاجي خليفة (ت. 1657/1067) في «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»،³² ابن العماد الحنبلي (ت. 1679/1089) في «شذرات الذهب»،³³ إسماعيل باشا البغدادي (ت. 1920/1339) في «هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين»،³⁴ الزركلي (ت. 1392/794) في «الأعلام»،³⁵ عمر رضا كحالة (ت. 1987/1408) في «معجم المؤلفين»،³⁶ «موجز دائرة المعارف الإسلامية»

119-110/3، (1993/1413).

23 عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، السبكي، تاج الدين أبو نصر، مح. محمود محمد الطناح، عبد الفتاح محمد الحلو (القاهرة: حجر للطباعة والنشر، 1992/1413)، 256-215/4.

24 عبد الرحيم، الإسنوي، جمل الدين، مح. عبد الله الجبوري (بغداد: إحياء التراث الإسلامي، 1390)، 83/2-85.

25 إسماعيل بن عمر القرشي دمشقي، ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء، مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: حجر للطباعة والنشر، 1998/1419)، 88-86/16.

26 ابن كثير، مح. أحمد عمر هاشم (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1993/1413)، 462/2. قال ابن كثير في كتابه البداية والنهاية: «وقد ذكرت ترجمته مستقصاة مطولة في أول شرح التبيين». وذكر نحو هذا في الطبقات أيضا، ولم أقف على هذا الشرح.

27 أحمد بن حسن بن علي بن الخطيب، ابن قنفذ، أبو العباس، مح. عادل نويهض (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983/1403)، 256.

28 أحمد بن محمد بن عمر بن محمد تقي الدين دمشقي، ابن قاضي شهبه، أبو بكر، مح. د. الحافظ عبد العليم خان (بيروت: عالم الكتب، 1987/1407)، 240-238/1.

29 يوسف الأتابكي، جمال الدين أبو المحاسن، ابن تغري بردي (بيروت: دار الكتب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ت.)، 118-117/5.

30 أحمد بن مصطفى، طاش كبري زاده (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 291-289/2. هذه الترجمة منقولة من طبقات الشافعية الكبرى للسبكي.

31 ابن هداية الله، أبو بكر الحسيني، مح. عادل نويهض (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.)، 171-170.

32 مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي، حاجي خليفة، ملا كاتب جلبي (بيروت: دار الفكر، 1982/1402)، 339/1، 391، 489، 1562/2، 1743، 1818، 1912، 1977.

33 عبد الحي، ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 351-349/3.

34 إسماعيل باشا البغدادي، (بغداد: مكتبة المثنى، طبعة مصورة من طبعة إسطنبول، 1951)، 8/1. هذه الترجمة منقولة من وفيات الأعيان لابن خلكان.

35 خير الدين، الزركلي (بيروت: دار العلم للملايين، 1984)، 51/1.

36 عمر رضا كحالة (بغداد: مكتبة المثنى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 69-68/1.

المترجمّة من الإنجليزية والفرنسية،³⁷ يوسف إلياس سركيس في «معجم المطبوعات العربية والمعرّبة»،³⁸ د. إحسان عباس في مقدمة «طبقات الفقهاء»،³⁹ د. محمد حسن هيتو بعنوان: «الإمام الشيرازي حياته وآراؤه الأصولية»،⁴⁰ الدكتور علي بن عبد العزيز بن علي العميريني في مقدمة «شرح اللمع في أصول الفقه»،⁴¹ عبد المجيد التركي في مقدمة «كتاب المعونة في الجدل»،⁴² وفي مقدمة «شرح اللمع، د. زكريا عبد الرزاق المصري بعنوان: «الإمام الشيرازي بين العمل والمعتقد والسلوك»،⁴³ محيي الدين ديب مستو و يوسف علي بدوي في مقدمة «اللمع في أصول الفقه»،⁴⁴ د. ياسين بن ناصر الخطيب في مقدمة «كتاب نكت المسائل المحذوف منه عيون الدلائل_العبادات»،⁴⁵

Bilal Aybakan, “Ebû İshâk Şîrâzî”,⁴⁶ Mehmet Câfer Varol, Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin Zühd Hayatı,⁴⁷ Fatma Serim, Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin Hayatı ve en-Nüket İsimli Eseri, Lisansüstü Semineri.⁴⁸

2.1. عصر المؤلف

امتدت حياة الإمام الشيرازي من أواخر القرن الرابع الهجري - حيث ولد سنة 1003/393 _ إلى الربع الأخير من القرن الخامس _ حيث توفي سنة 1084/476،

³⁷ هوتسما وأرنولد وباسيت وهارتمان، إعداد: إبراهيم زكي خورشيد وغيره، ترجمة: نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع والفكري، 1998/1418)، 6394/20.
³⁸ يوسف إلياس سركيس (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.)، 2/1171-1172.
³⁹ أبو إسحاق الشيرازي، تصنيف: خليل المليس (بيروت: دار القلم، 1970)، مقدمة الكتاب.
⁴⁰ محمد حسن، هيتو (بيروت: دار الفكر، 1980/1400)، مقدمة الكتاب.
⁴¹ علي بن عبد العزيز بن علي، العميريني (بريدة: دار البخاري، 1987/1407)، مقدمة الكتاب.
⁴² عبد المجيد التركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988/1408)، مقدمة الكتاب.
⁴³ هذا الكتاب كان مقدمة لرسالة الدكتوراه لقسم «المعاملات» من كتاب «النكت» التي أعدها لقسم الدراسات العليا الشرعية بجامعة أم القرى 1405، ثم طبع مستقلاً بهذا العنوان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992/1413).
⁴⁴ محيي الدين، ديب مستو ويوسف علي بدوي (دمشق: دار الكلم الطيب: بيروت: دار ابن كثير، 1997/1418)، مقدمة الكتاب.
⁴⁵ ياسين بن ناصر، الخطيب (بيروت: عالم الكتب، 1998/1418)، مقدمة الكتاب.

⁴⁶ Bilal Aybakan, “Ebû İshâk Eş-Şîrâzî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/184-186.

⁴⁷ Mehmet Câfer Varol, >Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin Zühd Hayatı”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 47 (2021), 359-381.

⁴⁸ Fatma Serim, Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin Hayatı ve En-Nüket İsimli Eseri, İKDAM Eğitim Derneği, Seminer, 30.11.2019.

هذا يعني الكلام عن القرن الخامس الهجري.⁴⁹ عاصر الإمام الشيرازي من الخلفاء العباسيين القادر (422-381هـ)، والقائم (467-422هـ)، والمقتدي (487-467هـ)، وكذلك عاصر دولة البويهيين التي ظهرت سنة 334هـ_وسلاطين هذه الدولة كانوا يعتقدون الرفض_، ثم عاصر ظهور دولة السلاجقة وارتفاع شأنهم حيث شهد طغرلبيك (447-455هـ)، وألب أرسلان (455-465هـ)، وملك شاه (465-485هـ). اتسمت هذه الفترة في مركز الخلافة بغداد وما حولها بالفوضى والاضطرابات بسبب انقسام الدولة العباسية إلى دويلات. وكذلك حدثت هناك حروب بين أهل السنة ودولة البويهيين التي تعتق الرفض مذهباً كما مر آنفاً. بسبب هذه الحروب قتل كثيرون. ويظهر دولة السلاجقة بدأ عهد جديد حيث اضمحل تأثير البويهيين وانتهى، وقوي تأثير أهل السنة. ولكن بقيت الخلافة في يد العباسيين بينما السلطنة كانت في يد السلاجقة.

ومن أبرز الشخصيات في هذه المرحلة هو الوزير نظام الملك حيث تولى أمور الدولة بكامل الصلاحيات، ومن أعماله الطيبة إنشائه المدرسة النظامية في بغداد، وكان لهذه المدرسة أكبر الأثر في نشر المذهب السني، والإمام الشيرازي درّس في هذه المدرسة _ كما سيأتي في ترجمته_.

إذاً: عاش الإمام الشيرازي في عصر كثر فيه التنازع السياسي من جهة بين الدولة العباسية بين دولة البويهيين، ومن جهة أخرى التنازع المذهبي بين أهل السنة وبين أهل الرفض.

3.1. نَسَبُهُ وَمَوْلِدُهُ

هو: إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبد الله الفيروزآبادي،⁵⁰ الشيرازي،⁵¹ أبو إسحاق،

⁴⁹ انظر لحوادث هذه الفترة بالتفصيل: ابن كثير، البداية والنهاية، 15/500-797، 16/89-5. ⁵⁰ الفيروزآبادي _ بكسر الفاء وسكون الياء المنقوطة بائنتين من تحتها، ضم الراء وسكون الواو وفتح الزاي والباء المنقوطة بواحدة بين الألفين، وفي آخرها الذال المعجمة _ السمعاني، الأنساب، 4/417، ياقوت الحموي، معجم البلدان، 4/283؛ ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، 2/451.

هذه النسبة إلى «فيروزآباد»، وهي بلدة بفارس قرب شيراز، كان اسمها «جُور». قال كي لسترنج: «اسم «جور» بالفارسية كور، يوافق اسم القبر، فكان إذا خرج إليها عضد الدولة البويهي، قيل: قد ذهب الملك إلى القبر، ففكر ذلك فسمّاها «فيروزآباد»، ومعناه: أتم دولته». وقال أيضاً: «ولا يمكن الآن معرفة الموضوع الصحيح لفيروزآباد». بلدان الخلافة الشرقية، 291، 205.

⁵¹ هذه النسبة إلى «شيراز»، وقال السمعاني: «وهي قصبه فارس ودار الملك فيها». الأنساب، 3/491. وقال ياقوت الحموي: «بلد عظيم مشهور معروف مذكور، وهو قصبه بلاد فارس». معجم البلدان 3/380. قال كي لسترنج: «قد مَصَّرَهَا العرب، واتخذ المسلمون موضعها وقت الفتح في أيام الخليفة عمر معسكراً لهم لَمَّا

ويلقَّبُ بـ«جمال الدين».⁵² ولكن غلب عليه لقب «الشيخ». أما ولادته فهي سنة ثلاث وتسعين وثلاثمائة 1003/393 بفيروزاباذ.⁵³

4.1. نَشَأَتُهُ وَأَخْلَاقُهُ

قد سبق أنا ذكرنا أن الإمام الشيرازي _رحمه الله_ ولد في فيروزاباذ. وكانت بداية نشأته بها إلى أن هاجر إلى «شيراز» سنة عشر وأربعمائة.⁵⁴ ثم دخل البصرة، ولم تذكر المصادر سنة خروجه من شيراز، ودخوله البصرة. وفي سنة خمس عشرة وأربعمائة دخل بغداد،⁵⁵ وله اثنتان وعشرون سنة.⁵⁶ فاستوطنها، ودرس فيها على شيوخها، ثم أصبح يدرس فيها إلى أن توفي فيها. كان يدرِّس بمسجد شيخه أبي الطيب الطبري بباب المراتب⁵⁷ إلى أن بنى له الوزير نظام الملك أبو علي «المدرسة النظامية» على شاطئ دجلة، فانتقل إليها ودرَّس بها إلى حين وفاته.⁵⁸ قال أبو الحسن الفارسي: «درَّس ببغداد أكثر من ثلاثين سنة، وأفتى

أناخوا على فتح اصطخر». بلدان الخلافة الشرقية، 284.

⁵² الذهبي، سير أعلام النبلاء، 453/18: الصفدي، الوافي بالوفيات، 6/62: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 1/29: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، 3/349: المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، 1/255.

⁵³ هذا ما اتفقت عليه المصادر كلها.

⁵⁴ الإسنوي، طبقات الشافعية 2/84. كذلك جاء ذكر انتقاله من فيروزاباذ إلى شيراز في المصادر التالية بدون ذكر التاريخ: ابن النجار، المستفاد، 32: أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، 2/194: تاريخ ابن الوردي، 1/530: اليافعي، مرآة الجنان، 3/110: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 4/217: ابن هداية الله، طبقات الشافعية، 171: ابن العماد، شذرات الذهب، 3/349: المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، 1/255.

⁵⁵ ابن النجار، المستفاد، 32: أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، 2/194: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/453: تاريخ ابن الوردي، 1/530: الصفدي، الوافي بالوفيات، 62. فذكر أن ذلك كان في شهر شوال، اليافعي، مرآة الجنان، 3/110: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى 4/217: الإسنوي، طبقات الشافعية، 2/84: ابن هداية الله، طبقات الشافعية، 171. قال الذهبي: «قرأت بخط ابن الأنماطي أنه وجد بخط، قال أبو علي الحسن بن أحمد الكرمانى الصوفى _يعني الذي عَسَلَّ الشيخ أبا إسحاق_ سمعته يقول: وُلِدْتُ سنة تسعين وثلاثمائة، ودخلت بغداد سنة ثمانى عشرة، وله ثمان وعشرون سنة». تاريخ الإسلام، 150. ولم يرد هذا في المصادر الأخرى.

⁵⁶ الذهبي، العبر، 2/334.

⁵⁷ قال ياقوت الحموي: «هو أحد أبواب دار الخلافة ببغداد، كان من أجل أبوابها وأشرفها، وكان حاجبه عظيم القدر ونافذ الأمر، فأما الآن _أي في عصر المؤلف حيث توفي سنة 626هـ_ فهو في طرف من البلد بعيد كالمهجور، لم يبق فيه إلا دور قوم من أهل البيوت القديمة». معجم البلدان، 1/312.

⁵⁸ ابن النجار، المستفاد، 32. انظر أيضًا: ابن عساكر، تبیین كذب المفترى، 277: ابن الجوزي، المنتظم، 9/7: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/461: الصفدي، الوافي بالوفيات، 6/63: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 4/218، وأرَّخ لبداية تدريسه حيث قال: «في يوم السبت مستهل ذي الحجة سنة تسع وخمسين وأربعمائة». الإسنوي، طبقات الشافعية، 2/84.

قريباً من خمسين سنة».⁵⁹ ودخل نيسابور⁶⁰ رسولا من المقتدي بأمر الله إلى السلطان أبي الفتح ملك شاه بن محمد.⁶¹

وفي هذه الرحلة التقى بإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، وجرى بينهما مناظرة بحضرة نظام الملك، وقال أبو الحسن الفارسي: «رزقنا الله الالتقاء به في نيسابور حين قدمها رسولا من المقتدي بأمر الله إلى السلطان أبي الفتح ملكشاه بن محمد، فأكرم مورده، وتلقاه الخاص العام بالقبول التام.. وسمعنا منه».⁶²

كان الشيخ يشتغل دائماً بالعلم حيث سمّاه شيخه القاضي أبو الطيب «حمامة المسجد» للزومه المسجد، واشتغاله بالعلم فيه.⁶³ قال -أي الإمام الشيرازي-: «كنت أعيد كل درس مائة مرة، وإذا كان في المسألة بيت شعر يستشهد به حفظت القصيدة كلها من أجله».⁶⁴

وقد ذكر جل من ترجم له أنه كان زاهدا ورعا عابدا متواضعا، وصاحب سيرة حميدة. وقال السمعاني من علماء الشافعية: «كان زاهدا ورعا متواضعا متخلقا ظريفا كريما سخيا جوادا، طلق الوجه، دائم البشر، حسن المجالسة، ملبح المحاورة، وكان يحكي الحكايات الحسنة والأشعار المستبدعة المليحة، ويحفظ منها شيئا كثيرا».⁶⁵ وقال محي الدين النووي: «وقد ذكر الشيخ أبو إسحاق في أول كتابه «الملخص في الجدل» جملا من الآداب للمناظرة، وإخلاص النية، وتقديم ذلك بين يدي شروعه فيها، وكان فيما نعتده

⁵⁹ أبو الحسن الفارسي، المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور، 124: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 3/381.

⁶⁰ نيسابور -يفتح أوله-: من مدن خراسان. قال ياقوت: «هي مدينة عظيمة ذات فضائل جسيمة معدن الفضلاء ومنبع العلماء». معجم البلدان 5/331، تقع الآن في إيران. انظر: كي لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، 424 وما بعدها.

⁶¹ قال أبو الفداء: «وفيها -أي سنة خمس وسبعين أربعمئة- أرسل الخليفة المقتدي الشيخ أبا إسحاق الشيرازي رسولا إلى السلطان ملكشاه وإلى نظام الملك، فسار من بغداد إلى خراسان ليشكو من عميد العراق أبي الفتح بن أبي الليث، فأكرم السلطان ونظام الملك الشيخ أبا إسحاق.. وعاد بالإجابة إلى ما التمس الخليفة، ورفعت يد العميد عن جميع ما يتعلق بحواشي الخليفة». المختصر في أخبار البشر، 2/194.

⁶² أبو الحسن الفارسي، المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور، 124.

⁶³ ابن النجار، المستفاد، 138.

⁶⁴ ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 1/310: النووي، تهذيب الأسماء واللغات، 2/172: المجموع، 1/33: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/458: له أيضاً تاريخ الإسلام، 155: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 4/218: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، 3/349-350.

⁶⁵ ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 1/303-304. وأفاد محقق هذا الكتاب أن كلام السمعاني هذا منقول من «ذيله على تاريخ بغداد»، ولم أره مطبوعاً.

متصفا بكل ذلك».⁶⁶ وقال أيضا: «كان عاملا بعلمه، صابرا على خشونة العيش، معظما للعلم، مراعيًا للعمل بدقايقه وبالاحتياط».⁶⁷ وقال الصَّفدي في كتابه الوافي: «وكان في غاية من الدين والورع والتشدد في الدين».⁶⁸

وقال اليافعي بعد أن ذكر ترجمته: «وهذا ما اقتضت عليه من ذكر مناقب الشيخ أبي إسحاق، وله فضائل جليلة، ومحاسن جميلة، وسيرة حميدة طويلة، ثم أدبه وزهادته وورعه وعبادته وفضائله وبراعته وتواضعه وقناعته وصلاحه وكرامته، وغير ذلك من مشهور المناقب ومشكور المواهب التي لا يحصرها عدُّ حاسب».⁶⁹ وقال أيضا: «الإمام المتفق على جلالته وبراعته في الفقه والأصول، وزهادته وورعه وعبادته وصلاحه وجميل صفاته..» وقال السبكي: «وأما الورع المتين، وسلوك سبيل المتقين، والمشي على سنن السادة السالفين؛ فذلك أشهر من أن يذكره الذاكر، وأكثر من أن يُحاط له بأول وآخر، لن يُنكر تقلب وجهه في الساجدين، ولا قيامه في جوف الدجى».⁷⁰ وقال الإسنوي: «وكان طلق الوجه، دائم البشر، كثير البسط، حسن المجالسة، يحفظ كثيرا من الحكايات الحسنة، والأشعار، وله شعر حسن».⁷¹ وقال ابن خلكان: «وكان في غاية من الورع والتشدد في الدين، ومحاسنه أكثر من أن تحصر».⁷² وقال ابن العماد الحنبلي: «وكان طلق الوجه، دائم البشر، كثير البسط، حسن المجالسة، يحفظ كثيرا من الحكايات الحسنة والأشعار، وله شعر حسن».⁷³ ومن أمثلة ورعه؛ أنه دخل يوما مسجدا ليأكل فيه شيئا على عادته، فنسي دينارا، فذكره في الطريق، فرجع فوجده فتركه ولم يمسه، وقال: «ربما وقع من غيري، ولا يكون ديناري».⁷⁴ وكان فقيرا، لذلك لم يحج.⁷⁵ وقال الذهبي: «مات أبو إسحاق ولم يُخلف درهما، ولا عليه درهم، وكذا فليكن الزهد، وما تزوج فيما أعلم».⁷⁶

66 النوي، المجموع، 34/1.

67 النوي، تهذيب الأسماء واللغات، 172/2: النوي، المجموع، 34/1.

68 الصفدي، الوافي بالوفيات، 63/6.

69 اليافعي، مرآة الجنان، 119/3.

70 السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 216/4.

71 الإسنوي، طبقات الشافعية، 83/2.

72 ابن خلكان، وفيات الأعيان، 30/1.

73 ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، 350/3.

74 النوي، تهذيب الأسماء واللغات، 173/2: وله أيضا: المجموع، 33/1: الصفدي، الوافي بالوفيات، 65/6.

75 السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 217/4.

76 ابن الجوزي، المنتظم، 8/9: ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 306-305/1: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 455/18: له أيضا: تاريخ الإسلام، 152: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 227/4.

76 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 462-461/18.

وقال الإسوي: «فكان لا يملك شيئاً من الدنيا، بلغ من الفقر حتى كان لا يجد في بعض الأوقات قوتاً ولا لباساً، ولم يحج بسبب ذلك، هذا والأمراء والوزراء بين يديه، ولو أراد الحج لحملوه على الأعناق».⁷⁷

5.1. مَكَانَتُهُ الْعِلْمِيَّةُ وَالسِّيَاسِيَّةُ، وَتَنَاءُ الْعُلَمَاءِ عَلَيْهِ

لقد نال الإمام الشيرازي -رحمه الله- رضا الجميع، وكل من ترجم له ذكر أن له خصلاً حميدة، وسيرة جميلة، وعلماً فاق به أقرانه حتى صار فقيه الشافعية في عصره. قال أبو بكر الشاشي: "أبو إسحاق حجة الله على أئمة العصر".⁷⁸ وقال الموفق الحنفي: «أبو إسحاق أمير المؤمنين في الفقهاء».⁷⁹ وقال أبو الحسن الفارسي: «عديم النظير في جميع خصاله».⁸⁰ قال شيرويه الديلمي: «أبو إسحاق إمام عصره.. وكان ثقة فقيها زاهداً في الدنيا على التحقيق، أوحده زمانه».⁸¹ وقال الماوردي: «ما رأيت كأبي إسحاق، ولو رآه الشافعي لتجمل به».⁸² وقال السمعاني: «إمام الدنيا على الإطلاق.. وكان أنظر أهل زمانه».⁸³ وقال أيضاً: «هو إمام الشافعية، المدرّس ببغداد في النظامية، شيخ الدهر، إمام العصر، رحل إليه الناس من الأمصار، وقصدوه من كل الجوانب والأقطار.. تفرد الإمام أبو إسحاق بالعلم الوافر كالبحر الزاخر مع السيرة الجميلة».⁸⁴ وقال ياقوت الحموي: «إمام عصره زهداً وعلماً وورعاً».⁸⁵ وقال ابن الأثير: «كان رحمه الله عليه واحداً عصره علماً وزهداً وعبادة وسخاء».⁸⁶ وقال ابن النجار: «إمام أصحاب الشافعي ومن انتشر فضله في البلاد، وفاق أهل زمانه بالعلم والزهد والسداد، وأقر بعلمه وورعه الموافق والمعادي والمخالف، وحاز قصب السبق في جميع الفضائل».⁸⁷ وقال الحافظ السلفي: «سألت أبا غالب شجاع بن فارس الذهلي عن أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي. فقال: إمام

77 الإسوي، طبقات الشافعية، 83/2.

78 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 455/18؛ اليافعي، مرآة الجنان، 116/3.

79 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 455/18؛ اليافعي، مرآة الجنان، 116/3؛ طبقات الشافعية الكبرى، 227/4.

80 أبو الحسن الفارسي، المنتخب من السباق لتاريخ نيسابور، 124.

81 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 460/18؛ له أيضاً: تاريخ الإسلام، 160.

82 السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 216/4.

83 السمعاني، الأنساب، 417/4.

84 ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 304-303/1. وأفاد محقق هذا الكتاب أن كلام السمعاني هذا منقول

من «ذيله على تاريخ بغداد»، ولم أره مطبوعاً.

85 ياقوت الحموي، معجم البلدان، 381/3.

86 ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 132/10.

87 ابن النجار، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، 32.

أصحاب الشافعي، والمقدّم عليهم في وقته ببغداد، كان ثقة ورعا صالحا عالما بمعرفة الخلاف علما لا يشاركه فيه أحد».⁸⁸ وقال النووي: «هو الإمام المحقق المتقن المدقق، ذو الفنون من العلوم المتكاثرات، والتصانيف النافعة المستجدات، الزاهد العابد الورع المعرض عن الدنيا، المقبل بقلبه على الآخرة، الباذل نفسه في نصر دين الله، المُجَانِب للهوى، أحد العلماء الصالحين، وعباد الله العارفين الجامعين بين العلم والعبادة، والورع والزهادة، المواظبين على وظائف الدين، المتبعين هُدَى سيد المرسلين، ورضي الله عنهم أجمعين».⁸⁹ وقال أبو الفداء: «كان إمام وقته في المذهب والخلاف والأصول».⁹⁰ ووصفه الذهبي بأنه «الشيخ القدوة المجتهد شيخ الإسلام»⁹¹، وقال: «أحد الأعلام.. وكان أنظر أهل زمانه، وأفصحهم وأروعهم وأكثرهم تواضعا وبشرا، وانتهت إليه رئاسة المذهب في الدنيا، رحل إليه الفقهاء من الأقطار، وتخرّج به أئمة كبار».⁹² وقال السبكي (ت.1370/771): «وكانت الطلبة ترحل من المشرق والمغرب إليه، والفتاوى تُحمَل من البرّ والبحر إلى بين يديه، والفقهاء تتلاطم أمواج بحاره ولا يستقر إلا لديه، ويتعاضم لابس شعاره إلا عليه».⁹³ وقال الإسنوي: «شيخ الإسلام علما وعملا، وورعا وزهدا، وتصنيفا وإملاء وتلاميذ واشتغالا، كانت الطلبة ترحل من الشرق والغرب إليه، والفتاوى تحمل من البر والبحر إلى بين يديه».⁹⁴

وأما ما يتعلق بشخصية أبي إسحاق الشيرازي _رحمه الله تعالى_ السياسية فذكر أبو الفداء قائلاً: «وفيها _أي سنة خمس وسبعين أربعمائة_ أرسل الخليفة المقتدي الشيخ أبا إسحاق الشيرازي رسولا إلى السلطان ملكشاه وإلى نظام الملك، فسار من بغداد إلى خراسان ليشكو من عميد العراق أبي الفتح بن أبي الليث، فأكرم السلطان ونظام الملك الشيخ أبا إسحاق.. وعاد بالإجابة إلى ما التمس الخليفة، ورفعت يد العميد عن جميع ما يتعلق بحواشي الخليفة».⁹⁵

88 ابن النجار، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، 34: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 460/18.

89 النووي، تهذيب الأسماء واللغات، 172/2: المجموع، 33/1.

90 أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، 194/2.

91 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 452/18.

92 الذهبي، العبر في خبر من عبر، 334/2.

93 السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 216/4.

94 الإسنوي، طبقات الشافعية، 83/2.

95 أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، 194/2.

6.1. شُيُوخُهُ

كما سبق أن الإمام الشيرازي رحمه الله تعالى ولد في فيروزاباد، فكانت بداية نشأته بها إلى أن هاجر إلى «شيراز» سنة عشر وأربعمائة، فقرأ الفقه فيها على أبي عبد الله البيضاوي، وعلى أبي أحمد عبد الوهاب بن رامين، ثم دخل البصرة، فأخذ فيها عن الخُرَزي، وبعد ذلك قَدِمَ بغداد سنة خمس عشرة وأربعمائة فلزم أبا الطيب طاهر بن عبد الله الطبري، وتفقه عليه، كذلك على أبي القاسم منصور بن عمر الكرخي، وروى الحديث عن أبي بكر البرقاني، وأبي علي بن شاذان.⁹⁶

هؤلاء مشايخ الإمام الشيرازي _رحمه الله تعالى_ الذين وردت أسماؤهم في مصادر ترجمته، لعلهم أكثر تأثيراً في تكوينه العلمي والفقهي، لذلك اقتصر مترجموه على ذكرهم، فها نحن سنكتفي بترجمة هؤلاء الأئمة رحمهم الله تعالى مراعية تاريخ وفياتهم في الترتيب:

محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد القاضي، أبو عبد الله البيضاوي (ت.1033/424): قال الإمام الشيرازي: «تفقهت على الداركي، وحضرت مجلسه وعلقت منه، وكان ورعا حافظاً للمذهب والخلاف، موفّقاً للفتاوى». ⁹⁷ وقال الخطيب البغدادي (ت.1071/463): «سكن بغداد في درب السلولي، كان يدرّس الفقه ويفتي على مذهب الشافعي، وولي القضاء برُبع الكرخ.. كتبت عنه، وكان ثقة صدوقاً ديناً سديداً». ⁹⁸

أحمد بن محمد بن أحمد بن غالب الخوارزمي ثم البرقاني، أبو بكر توفي في السنة 425هـ: قال الإمام الشيرازي: «تفقه في حدائته، وصنّف في الفقه، ثم اشتغل بعلم الحديث فصار إماماً فيه». ⁹⁹ وقال الخطيب البغدادي: «كان ثقة ورعا متقناً متبّناً فهِماً، ولم نر في شيوخنا أثبت منه، حافظاً للقرآن، عارفاً بالفقه، له حظ من علوم العربية، كثير الحديث،

⁹⁶ السمعاني، الأنساب، 4/418: ابن عساكر، تبين كذب المفترّي، 276: ابن الجوزي، المنتظم، 7/9: له أيضاً: صفة الصفوة، 4/60: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 3/381: ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، 2/451: ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 1/304-305: النووي، تهذيب الأسماء واللغات، 2/172: له أيضاً: المجموع، 1/33: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/453-454: تاريخ الإسلام، 149-150: الصفدي، الوافي بالوفيات، 6/62-63: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 4/216-217: الإسنوي، طبقات الشافعية، 2/84.

⁹⁷ الإسنوي، طبقات الفقهاء، 8/134: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 4/152-154.

⁹⁸ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 3/513-514.

⁹⁹ أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، 134.

حسن الفهم له، والبصيرة فيه». ¹⁰⁰ وصفه الذهبي بأنه «الإمام العلامة الفقيه الحافظ الثبت، شيخ الفقهاء والمحدثين». ¹⁰¹

الحسن بن أبي بكر أحمد بن إبراهيم بن الحسن بن محمد بن شاذان البغدادي البَرَّاز، أبو علي توفي في السنة الهجرية 425: قال الخطيب البغدادي: «كتبنا عنه، وكان صدوقا صحيح الكتاب». ¹⁰² وصفه الذهبي بأنه «الإمام الفاضل الصدوق، مسند العراق». ¹⁰³ وقال أيضا: «وله «مشيخة كبرى» هي عواليه عن الكبار، و«مشيخة صغرى» عن كل شيخ حديث». ¹⁰⁴

منصور بن عمر بن علي الكرخي، أبو القاسم، توفي في السنة 447هـ: قال الإمام الشيرازي: «تفقه على أبي حامد الإسفرائيني، وله عنه تعليقة، وصنّف في المذهب كتاب الغيبة، ودرّس ببغداد»، ¹⁰⁵ وقال الخطيب البغدادي: «كتبته عنه، وكان سماعه صحيحا». ¹⁰⁶

طاهر بن عبد الله بن طاهر بن عمر الطبري القاضي، أبو الطيب (348 بآمل - 450 ببغداد، وله مائة وستان). استوطن بغداد، ودرّس وأفتى وأفاد، وولي قضاء ربع الكرخ بعد القاضي الصَّبْمَرِي. ¹⁰⁷ وقال الإمام الشيرازي: «ولم أر فيما رأيت أكمل اجتهادا وأشدّ تحقّقا وأجود نظرا منه.. ولازمت مجلسه بضع عشرة سنة، ودرست أصحابه في مسجده سنتين بإذنه، ورثني في حلّقه، وسألني أن أجلس في مسجد التدريس ففعلت ذلك». ¹⁰⁸ وقال أيضا بعد أن ذكر تاريخ وفاته وسنّه: «لم يختل عقله ولا تعيّر فهمه، يُفتي مع الفقهاء، ويستدرك عليهم الخطأ، ويشهد ويحضر المواكب في دار الخلافة إلى أن مات». وقال الخطيب البغدادي: «اختلفت إليه وعلّقتُ عنه الفقه سنين عدة». وقال أيضا: «كان أبو

¹⁰⁰ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 6/30-26.

¹⁰¹ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 17/464: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 4/47-48.

¹⁰² الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 8/224-223.

¹⁰³ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 17/415.

¹⁰⁴ ابن عساكر، تبين كذب المفتري، 245-246.

¹⁰⁵ أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، 137: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 8/18: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 5/334.

¹⁰⁶ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 15/101-102.

¹⁰⁷ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 17/669.

¹⁰⁸ أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، 135.

الطيب الطبري ثقة صادقاً ديناً ورعاً عارفاً بأصول الفقه وفروعه، مُحَقِّقاً في علمه، سليم الصدر، حسن الخلق، صحيح المذهب، جيّد اللسان».¹⁰⁹

عبد الوهاب بن محمد بن عمر بن محمد بن رامين، أبو أحمد البغدادي؛ قال الإمام الشيرازي: «شيخنا أبو أحمد... درس على الداركي... وسكن البصرة، ودرس بها، وكان فقيهاً أصولياً، له مصنفات حسنة في الأصول».¹¹⁰

1.7. تَلَامِيذُهُ

لقد كَثُرَ تَلَامِيذُ الإمام الشيرازي _رحمه الله تعالى_ حيث قال أبو الحسن الفارسي: «درّس ببغداد أكثر من ثلاثين سنة» كما سبق، وفي هذه المدة الطويلة درس عليه عدد كبير من الطلبة. وقال السمعاني: «كان عامة المدرّسين بالعراق والجبال تلامذته وأتباعه وأتباعه».¹¹¹ ولما توجّه إلى خراسان في رسالة الخليفة، قال: «ما دخلت بلدة ولا قرية إلا وكان خطيبها وقاضيتها تلميذي، ومن جملة أصحابي».¹¹² وأذكر هنا بعضاً من هؤلاء:
113

أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، أبو بكر المعروف بالخطيب، توفي السنة الهجرية 463؛¹¹⁴ قال ابن نقطة: «انتهى إليه الحفظ والإتقان والقيام بعلوم الحديث».¹¹⁵ وقال ابن خلكان: «كان من الحفاظ المتقنين، والعلماء المُتَّبِحِينَ، ولو لم يكن له سوى التاريخ لكفاه، فإنه يدلّ على اطلاع عظيم، وصنّف قريباً من مائة مصنف، وفضله أشهر من أن يوصف».¹¹⁶ وقال ابن النجار: «روى عنه _أي عن الإمام الشيرازي_ الخطيب الحافظ في بعض مصنفاته شيئاً من شعره».¹¹⁷

¹⁰⁹ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 493-491/10.

¹¹⁰ أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، 133: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 1551، مادة (ر م ن).

¹¹¹ ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 304/1: الذهبي، تاريخ الإسلام، 153.

¹¹² أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، 2/195: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/463. له أيضاً: تاريخ الإسلام، 161: الإسنوي، طبقات الشافعية، 2/83.

¹¹³ هيتو، محمد حسن، الإمام الشيرازي _ترجم لثلاثة وخمسين تلميذاً له_.

¹¹⁴ له ترجمة مفصلة في مقدمة كتاب «موارد الخطيب البغدادي» بقلم د. أكرم ضيا العمري وللدكتور محمود الطحان: «الحافظ الخطيب البغدادي وأثره في علوم الحديث». الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/270-296.

¹¹⁵ ابن نقطة، التقييد لمعرفة الرواة والسنن والمسانيد، 169-171/1.

¹¹⁶ ابن خلطان، وفيات الأعيان، 1: 92-93.

¹¹⁷ ابن النجار، المستفاد، 32.

سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب التُّجَيْبِيُّ الأندلسي القرطبي الباجي، أبو الوليد، توفي في السنة 474هـ: أصله من مدينة بَطْلَيْوس، فتحوَّل جده إلى باجة¹¹⁸ -بُلَيْدَة بقراب إشبيلية-، فنسب إليها. وارتحل إلى المشرق، فرجع إلى الأندلس بعد ثلاث عشرة سنة بعلم غزير، فصنَّف كتباً كثيرة.¹¹⁹

عبد الرحمن بن محمد بن ثابت، أبو القاسم الخرقبي، توفي في السنة الهجرية 495: قال السبكي: «كان فقيها ورعا زاهدا، يُعْرَف بمفتي الحرمين... وحج ورجع إلى قريته منقطعا على العلم والعبادة».¹²⁰

8.1. وَفَاتُهُ

توفي الإمام الشيرازي ليلة الأحد¹²¹ الحادي والعشرين من جمادى الآخرة¹²² سنة ست وسبعين وأربعمائة (1083/476)، في دار المظفر ابن رئيس الرؤساء بدار الخلافة من الجانب الشرقي، وغسله أبو الوفاء بن عقيل، وصلَّى عليه بباب الفردوس لأجل نظام الملك، وأول من صلَّى عليه المقتدي بأمر الله، وتقدَّم في الصلاة عليه أبو الفتح المظفر ابن رئيس الرؤساء، ثم حُمِلَ إلى جامع القصر، فصُلِّيَ عليه ودفن بباب أبرز¹²³.¹²⁴ رحمه الله تعالى رحمة واسعة وأسكنه في فسيح جناته.

¹¹⁸ جاء في هامش سير أعلام النبلاء، 536/18: وهي من أقدم مدن الأندلس، وتقع اليوم في البرتغال على بُعد 140 كم إلى الجنوب الشرقي من لشبونة.

¹¹⁹ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 545-535/18: ابن فرحون، الديباج المذهب، 385-377/1. وكتب محمد علي فركوس ترجمة فصلا له في مقدمة كتاب الإشارة في معرفة الأصول، 136-25.

¹²⁰ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 115/5. وله ترجمة أيضا في اللباب في تهذيب الأنساب، لابن الأثير، 236/1.

¹²¹ النووي، تهذيب الأسماء واللغات، 174/2: الإسنوي، طبقات الشافعية، 84/2_وفيه: «وقيل: يوم الأحد»-. وجاء في طبقات الشافعية لابن هداية الله، 171: «يوم الأربعاء».

¹²² قال الصنفدي: «وقيل: الأولى»، أي: جمادى الأولى. الوافي بالوفيات، 63/6.

¹²³ قال المحقق: «وهو يكون في محلة الفضل من رُصافة بغداد». الإسنوي، طبقات الشافعية، 84/2.

¹²⁴ أبو الحسن الفارسي، المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور، 124: السمعاني، الأنساب، 418/4: ابن عساكر، تبين كذب المفتري، 278: ابن الجوزي، المنتظم، 8/9: له أيضا: صفة الصنفوة، 61/4: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 132/10: ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 308-307/1: ابن النجار، المستفاد، 34: النووي، تهذيب الأسماء واللغات، 2: 174: المجموع 1: 35: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18: 461: تاريخ الإسلام، 163: الصنفدي، الوافي بالوفيات، 63/6: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 229/4: الإسنوي، طبقات الشافعية، 84/2: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 31-30/1: ابن قنفذ، الوفيات، 256.

9.1. آثاره العلميّة

قال الذهبي: «وبحسن نيته في العلم اشتهرت تصانيفه في الدنيا».¹²⁵ وقد ألف في الفقه، وأصوله، والتراجم، والخلاف، والجدل. وهذه قائمة كتبه -رحمه الله تعالى- مرتبة على حروف المعجم: التبصرة في أصول الفقه،¹²⁶ تذكرة المسؤولين في الخلاف بين المذهبين الحنفي والشافعي -ذكره ابن قاضي شهبة¹²⁷ وحاجي خليفة،¹²⁸ التلخيص -ذكره أبو الفداء،¹²⁹ وابن الوردی،¹³⁰ وابن خلّكان،¹³¹ التنبيه -وهو كتاب مختصر في الفقه الشافعي، مطبوع،¹³² قال الإسنوي: «بدأ في تصنيف التنبيه في أول شهر رمضان سنة اثنتين وخمسين وأربعمائة، وفرغ منه في شعبان من السنة التي تليها، وهي سنة ثلاث»،¹³³ قال حاجي خليفة: «هو أحد الكتب الخمسة المشهورة المتداولة بين الشافعية وأكثرها تداولاً»، فذكر له أربعين شرحاً، كذلك ذكر من اختصره ومن نظّم له،¹³⁴ الحدود -ذكره الدكتور محمد حسن هيتو،¹³⁵ فأفاد أنه كتاب في التعريفات، رؤوس المسائل -ذكره أبو الفداء،¹³⁶ وابن الوردی،¹³⁷ أفاد د. زكريا عبد الرزاق المصري أنه كتاب «نكت المسائل المحذوف منه عيون الدلائل»،¹³⁸ رسالة في علم الأخلاق -ذكره يوسف إلياس سركيس،¹³⁹ الطب الروحاني (المواعظ) -ذكره يوسف إلياس سركيس،¹⁴⁰

¹²⁵ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 462/18.

¹²⁶ محمد حسن هيتو، الإمام الشيرازي (دمشق: د.ن. 1980؛ بيروت: دار الفكر، ط.2، 1983/1403)، 195-208 حيث تكلم عن هذا الكتاب بالتفصيل. وقال حاجي خليفة: «عليه شرح لأبي الفتح عثمان بن جني».

كشف الظنون، 391/1

¹²⁷ الإسنوي، طبقات الشافعية، 240/1. قال: «له كتاب كبير في الخلاف، اسمه: تذكرة المسؤولين، وآخر دونه سماه: النكت والعيون».

¹²⁸ حاجي خليفة، كشف الظنون، 391/1، فقال: «كتاب كبير في مجلدات».

¹²⁹ أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، 194/2.

¹³⁰ ابن الوردی، التاريخ، 530/1.

¹³¹ ابن خلّكان، وفيات الأعيان، 29/1، ذكره باسم «التلخيص في الجدل».

¹³² اعتنى به: أيمن صالح شعبان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995/1415).

¹³³ السبكي، طبقات الشافعية، 84/2؛ ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 240/1.

¹³⁴ حاجي خليفة، كشف الظنون، 489/1؛ هيتو، محمد حسن، الإمام الشيرازي، 168-177.

¹³⁵ هيتو محمد حسن، الإمام الشيرازي، 180-181.

¹³⁶ أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، 194/2.

¹³⁷ ابن الوردی، التاريخ، 530/1.

¹³⁸ زكريا عبد الرزاق، الإمام الشيرازي، 136-137.

¹³⁹ سركيس، يوسف إلياس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، 1172/2.

¹⁴⁰ سركيس، يوسف إلياس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، 1172/2. فقال: «ضمن هذا الكتاب الأخلاق الحميدة وضدها، وما يتفرع عن كل منها».

طبقات الفقهاء،¹⁴¹ عقيدة السلف،¹⁴² اللمع في أصول الفقه،¹⁴³ شرح اللمع،¹⁴⁴ المعونة في الجدل،¹⁴⁵ الملخص في أصول الفقه_ ذكره الذهبي،¹⁴⁶ والصفدي،¹⁴⁷ والسبكي،¹⁴⁸ وطاش كبري زاده،¹⁴⁹ الملخص في الجدل،¹⁵⁰ _ ملخص في الحديث، مخطوط،¹⁵¹ المناظرات _ مخطوط،¹⁵² المهذب في فقه الإمام الشافعي _ وهو من أشهر كتب الشافعية، مطبوع،¹⁵³ قال النووي: «نُقِلَ عنه رحمه الله أنه قال: بدأت في تصنيف المهذب سنة خمس وخمسين وأربعمائة، وفرغت منه يوم الأحد آخر رجب سنة تسع وستين وأربعمائة».¹⁵⁴ وشرحه الإمام النووي وسماه: «المجموع شرح المهذب» ولم

141 ابن كثير، البداية والنهاية، 87/16: هيتو، محمد حسن، الإمام الشيرازي، 179-180: زكريا عبد الرزاق المصري، الإمام الشيرازي، 137-138.

142 مطبوع مع كتاب المعونة في الجدل، مع. عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988/1408): زكريا عبد الرزاق المصري، الإمام الشيرازي، 138-140، حيث تكلم عن الكتاب بنوع من التفصيل.

143 مع. ديب مستو، محيي الدين وبدوي، يوسف علي (دمشق: دار الكلم الطيب: بيروت: دار ابن كثير، 1997/1418). وأفاد المحققان في مقدمة الكتاب أنه طبع أول مرة في مطبعة الخانجي 1358. وفيها بعض التعليقات للشيخ جمال الدين القاسمي. قال حاجي خليفة بعد أن ذكر شرح الشيرازي له: «وشرحه ضياء الدين أبو عمرو عثمان بن عيسى الهذيانى الكردي المتوفى سنة 622 في مجلدين، وشرحه أبو محمد عبد الله بن أحمد البغدادي المتوفى سنة 533 ولم يكمله». كشف الظنون، 2/1562: هيتو، محمد حسن، الإمام الشيرازي، 208-214 حيث تكلم عن هذا الكتاب بالتفصيل.

144 مع. العميريني، علي بن عبد العزيز بن علي (يريدة: دار البخاري، 1987/1407: الرياض: مكتبة التوبة، 1991/1412): طبعة ثانية: مع. عبد المجيد التركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988/1408).

145 مقدمة المحقق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988/1408).

146 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/462.

147 الصفدي، الوافي بالوفيات، 6/62.

148 الإسنوي، طبقات الشافعية الكبرى، 4/215. قال: «الملخص» فقط بدون ذكر «أصول الفقه».

149 طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، 2/289، كما ذكره السبكي بدون ذكر «أصول الفقه».

150 حققه محمد يوسف لنيل درجة الدكتوراه بجامعة أم القرى.

151 زكريا عبد الرزاق المصري، الإمام الشيرازي، 147.

152 المصدر السابق، 147-148.

153 (مصر: عيسى الباني الحلبي وشركاه)، وبهامشه النظم المستعذب في شرح غريب المهذب لمحمد بن أحمد بن بطال الزكي (633هـ). وله طبعة أخرى بتحقيق الدكتور محمد الزحيلي (دمشق: دار القلم: وبيروت: الدار الشامية، 1992/1412).

154 الذهبي، تهذيب الأسماء واللغات، 2/174: الذهبي، المجموع، 1/35. قال ابن الصلاح: «رأيت في آخر نسخة بالمهذب كُتِبَتْ في حياة الشيخ بخط كاتبها وأراه من أصحابه: قال الشيخ الإمام أبو إسحاق: بدأت بتصنيف المهذب سنة خمس وخمسين وأربعمائة، وفرغت منه آخر رجب يوم الأحد من سنة تسع وستين وأربعمائة». طبقات الفقهاء الشافعية، 1/309: هيتو محمد حسن، الإمام الشيرازي، 163-167.

يكمله، نصح أهل العلم_ذكره السبكي،¹⁵⁵ وطاش كبري زاده،¹⁵⁶ 157، النكت في المسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة_سيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى_، نكت المسائل المحذوف منها عيون الدلائل_هو مختصر من كتاب «النكت في المسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة» حيث حذف الأدلة واقتصر على رؤوس المسائل، مطبوع.¹⁵⁸

2. التعريف بالكتاب

1.2. وصف مخطوطات الكتاب والناسخ

لهذا الكتاب نسختان، هما: نسخة مكتبة «أحمد الثالث» بـ «طوب قايي سراي»_الذي كان قصرًا لسلطين الدولة العثمانية في إسطنبول_ تحت رقم (1154). وتوجد مكرو فيلم لهذه النسخة في «مركز البحث العلمي» في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، لكنها قد صوّرت قديمًا، لذلك عند تصويرها على الورق تبين أنها لا تقرأ بسهولة.

والناسخ، هو «أويس بن عمرو بن علي الموشلاني المراغي نسخه بمدينة السلام في» المدرسة النظامية»، حيث إنه كتب اسمه كاملًا في آخر صفحة من المخطوط، ولم أف على ترجمة الناسخ_رحمه الله_، لكنه يبدو أنه كان من أهل العلم حيث كان قليل الأخطاء في النسخ. وأسأل الله أن يضع هذا العمل المتقن في ميزان حسناته. يبدو أن تاريخ النسخ الهجري 466؛ حيث إن الناسخ قال في الصفحة الأخيرة من المخطوط: «ليلة الأحد لخمس مضمين من شعبان المبارك سنة ست وستين وأربع مائة». وحجم المخطوطة، 13 سم × 19 سم. والكتابة صغيرة الحجم.¹⁵⁹ وكل لوحة لها وجهان، وفي كل وجه 32 سطرًا. أما عدد اللوحات فذكر المحقق عبد المجيد تركي في مقدمة كتاب «المعونة في الجدل» للشيرازي أوصاف هذه المخطوطة، فقال: إن عدد أوراقه: (309). ورقمه المسجل في المكتبة: 1154. وخط المخطوط هو خط نسخي، وواضح صريح، إلا في بعض المواضع. اسم الكتاب المرسوم على صفحة العنوان هو: «كتاب النكت في المسائل المختلف فيها بين الشافعي المطلبي الهاشمي القرشي وبين أبي حنيفة - رضي الله عنهما -» تصنيف الشيخ الإمام الأوحدي أبي إسحاق إبراهيم بن علي الفيروز آبادي

¹⁵⁵ الإسنوي، طبقات الشافعية الكبرى، 215/4.

¹⁵⁶ طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، 289/2.

¹⁵⁷ زكريا عبد الرزاق المصري، الإمام الشيرازي، 156.

¹⁵⁸ مح. ياسين بن ناصر الخطيب (بيروت: عالم الكتب، 1998/1418).

¹⁵⁹ هذا القياس ذكره كل من يقوم بتحقيق جزئيات هذه المخطوطة.

المعروف بالشيرازي رحمه الله... وفوق صفحة العنوان ختم بشكل دائري مكتوب فيه: «الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله» والتوقيع. وكتب أيضاً بخط مختلف: «صار ملكاً لعتيق الله بن التقى المعروف بـ«بهاري»، في شهر رمضان سنة ستين وستمائة...» وعليها كتابات أخرى لكنها غير واضحة. والصفحة الأخيرة من المخطوط جاء فيها: «تم الكتاب بحمد الله والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد سيد المرسلين وخاتم النبيين وعلى آله أجمعين. فرغ من تحريره صاحبه أويس بن عمرو بن علي الموشلاني المراغي بمدينة السلام في المدرسة النظامية عمرها الله ليلة الأحد لخمس مضي من شعبان المبارك سنة ست وستين وأربع مائة. وحسبنا الله ونعم الوكيل. بَلَّغْتُ المقابلة».

فهذه النسخة التي نسخها أويس بن عمرو الموشلاني أصيلة ونفيسة لعدة أسباب، أهمها: أن هذا المخطوط تمت مقابله مع أصله؛ لما فيه من كتابة «قول» و«عروض وصحح» في هامشه.¹⁶⁰ وكذلك، قرئ المخطوط على مؤلفه مقابلة، والدليل على ذلك، أنه ترد في للوحة (29) عبارة «بلغت المقابلة مع الشيخ الإمام». والمراد بالشيخ الإمام هو: أبو إسحاق الشيرازي. وكذلك يقال في اللوحة «بلغنا المقابلة معه ولله الحمد» في اللوحة [74]. والضمير فيه يعود على مؤلف الكتاب؛ والله أعلم. وكذلك قال الناسخ تحت عنوان الكتاب: «تصنيف الشيخ الإمام الأوحى أبي إسحاق إبراهيم بن علي... الخ». ونعلم من هنا أن الناسخ كلما قال في الهامش «الشيخ الإمام» يعني بذلك أبا إسحاق الشيرازي رحمة الله عليه.

وكان نسخ المخطوط سنة هجرية 466، أي: قبل عشر سنوات من وفاة المؤلف، وقد نسخ في «المدرسة النظامية» بمدينة السلام، أي بغداد كما كتبها الناسخ في آخر المخطوط. والشيخ الإمام الشيرازي جاء إلى بغداد سنة 415 الهجرية، وسكن بها ودرّس بالمدرسة النظامية إلى حين وفاته.¹⁶¹ إذاً، هذا أقوى دليل على حصول مقابلة الناسخ مع الشيخ الشيرازي. ووضوح الخط يُزيدُ قيمة المخطوط بلا شك؛ لأن المطلوب هو إظهار المتن كما أراد مؤلفه.

والنسخة الثانية «نسخة برستن» في أمريكا تحت رقم (2309)، ولها مكروفيلم في

¹⁶⁰ ذلك موجود في اللوحات (12)، (22)، (29)، (32)، (42)، (44)..

¹⁶¹ ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، 276؛ ابن الجوزی، المنتظم، 7/9؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 453/18؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، 350/3. وغيرها من كتب التراجم.

مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، لكنها نسخة ناقصة من بدايتها ونهايتها؛ لذلك تعذرت الاستفادة منها.

هناك نسخة أخرى بعنوان الكتاب «النكت» في مكتبة وهبي أفندي» بإسطنبول تحت رقم (507)، لكن بعد الاطلاع تبين لنا أن المؤلف ألّف كتاباً آخر فاختصر فيه كتابه «النكت» فسماه «نكت المسائل المحذوف منه عيون الدلائل».¹⁶² هذا الكتاب المختصر يشمل نفس العناوين المذكورة في كتابنا «النكت».

2.2. تحقيق اسم الكتاب

جاء اسم الكتاب في الصفحة الأولى من المخطوط على النحو التالي: «كُتَابُ النَّكْتِ فِي الْمَسَائِلِ الْمُخْتَلَفِ فِيهَا بَيْنَ الشَّافِعِيِّ الْمَطَّلِبِيِّ الْهَاشِمِيِّ الْقُرَشِيِّ وَبَيْنَ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا» وهو تصنيف الشيخ الإمام الأوحّد أبي إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزآبادي معروف بـ «الشيرازي» -رحمه الله-، وهنا أمر يجب ذكره، ألا وهو أن الخط في عنوان الكتاب واسم المؤلف والخط في باقي صفحات المخطوط نفس الخط، ولم يتغير من أول الكتاب إلى نهايته. ذكر عدد ممن ترجم لأبي إسحاق الشيرازي رحمه الله تعالى بأن الكتاب باسم «النكت في الخلاف»، فهم: ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري»،¹⁶³ وابن الجوزي في «المنتظم»،¹⁶⁴ وابن خلكان في «وفيات الأعيان»،¹⁶⁵ وأبو الفداء في «المختصر في أخبار البشر»،¹⁶⁶ والسبكي في «طبقات الشافعية الكبرى»،¹⁶⁷ والإسنوي في «طبقات الشافعية»،¹⁶⁸ وطاش كبري زاده في «مفتاح السعادة»،¹⁶⁹ والشيخ المراغي في «الفتح المبين في طبقات الأصوليين»،¹⁷⁰ وذكره بدر الدين الزركشي في «البحر المحيط»¹⁷¹ بعنوان «تذكرة الخلاف». وذكره ابن قاضي شهبه في «طبقات الشافعية»¹⁷² باسم «تذكرة المسؤولين» حيث قال: «له كتاب كبير في الخلاف اسمه «تذكرة المسؤولين»، وآخر دونه سماه «النكت والعيون». ويُفهم من عنوانه: «النكت

¹⁶² قسم العبادات من هذا الكتاب مطبوع محققاً. حققه فضيلة الدكتور ياسين بن ناصر الخطيب. وهو مجلد واحد، متوسط الحجم. ويشمل (577) مسألة.

¹⁶³ 277.

¹⁶⁴ 7/9.

¹⁶⁵ 29/1.

¹⁶⁶ 194/2.

¹⁶⁷ 215/4.

¹⁶⁸ 84/2.

¹⁶⁹ 289/2.

¹⁷⁰ 256/1.

¹⁷¹ 249/1.

¹⁷² 243/1.

والعيون» أنه هو كتاب «نكت المسائل المحذوف منه عيون الدلائل» الذي حققه الدكتور ياسين بن ناصر الخطيب. و«تذكرة المسؤولين» هو كتابنا هذا. وذكره الذهبي باسم «كتاب مسائل الخلاف» في ترجمة «إسحاق بن عنبسة» حيث قال: «قرأت في «كتاب مسائل الخلاف» للشيخ أبي إسحاق الشيرازي أنه ضعيف»،¹⁷³ والله أعلم.

3.2. نسبة الكتاب إلى مؤلفه الشيخ الشيرازي _ رحمه الله تعالى _

إن نسبة هذا الكتاب إلى الشيخ الشيرازي لا شك فيها بحيث إن كل من ترجم له نسب هذا الكتاب إليه، ولم ينف أحد نسبه إليه. وأسلوب كتاب «النكت» يشبه أسلوب كتب المؤلف الأخرى خاصة «المهذب» و«التنبيه»، بل كثير من النصوص المذكورة في النكت بذاتها موجودة في النكت موجودة في «المهذب» نفسه. هناك كتابا اسمه: «نكت المسائل المحذوف منه عيون الدلائل» للمؤلف أبي إسحاق الشيرازي، حققه الدكتور ياسين بن ناصر الخطيب _ حفظه الله _، فقال في مقدمته: «هذا الكتاب اختصره مؤلفه من كتاب له كبير اسمه «النكت في المسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبو حنيفة _ رضي الله عنهما _» ذكر فيه الإمام الشيرازي المسائل التي اختلف فيها الشافعي وأبي حنيفة _ أو أهمها _». وكتاب «نكت المسائل المحذوف منه عيون الدلائل» يشمل عناوين كتاب «النكت في مسائل المختلف فيها...» لكن بدون ذكر الأدلة. وهذا دليل قوي أيضاً على نسبه إلى مؤلفه.

1.3.2 معنى عنوان الكتاب

كلمة النُكت، لغةً: جمع نُكتة، فهي: الفكرة اللطيفة المؤثرة في النفس أو المسألة العلمية الدقيقة يتوصل إليها بدقة وإنعام فكر أو «النقطة».¹⁷⁴

2.3.2 العلاقة بين معنى «النكت» اللغوي وبين عنوان الكتاب:

إن هذه العلاقة واضحة لأنه مضمون بينهما واضحة حيث إن مضمون الكتاب ينطبق على معنى «النكت» اللغوي؛ إذ هذا الكتاب فكرة مؤثرة في تثبيت الأحكام في النفوس بسرد الأدلة النقلية والعقلية. وهو أيضاً يتكون من المسائل العلمية الدقيقة يتوصل إليها بدقة

¹⁷³ الذهبي، ميزان الاعتدال، 1/195.

¹⁷⁴ الجوهري، الصحاح، 1/269؛ ابن منظور، لسان العرب، 2/101؛ المعجم الوسيط، 950-951.

وإنعام. ويمكن تطبيق معنى «النكتة» عليه لكون الكتاب لم يكن شاملاً لجميع المسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة، والله أعلم.

هذا ولم يذكر المؤلف سبب تسمية كتابه بهذا الاسم، لكن من مفهوم كلامه في مقدمة الكتاب يظهر أن قصده هو: أن يكون مختصراً جامعاً يسهل حفظه ويخف حمله، وهذا ينطبق على معنى «النكت» اللغوي انطباقاً تاماً.

وكثير من المؤلفين في العلوم المختلفة أطلقوا هذا العنوان على كتبهم لما فيه من معنى لطيف، منهم: «النكت»¹⁷⁵ للسرخسي في الفقه، و«النكت على كتاب ابن الصلاح»¹⁷⁶ للحافظ ابن حجر (ت. 1449/852) في علوم الحديث، وغيرها.

4.2. مقصود المؤلف من تأليف هذا الكتاب

وقد بين المؤلف الشيخ الشيرازي -رحمه الله- مقصوده من تأليف هذا الكتاب في مقدمته حيث قال: «سألني جماعة من أصحابي وفقهم الله وإياي لطاعته أن أصنف لهم مختصراً جامعاً للنكت يسهل حفظه، ويخف حمله، فأجبتهم إلى مسألتهم...» ويفهم من قوله هذا أن للمؤلف كتاباً آخر أوسع وأشمل من هذا الكتاب من حيث المسائل وسرد الأدلة، وذهب إلى هذا الدكتور ياسين بن ناصر الخطيب، حيث إن مقدمة المؤلف هذه نفسها وردت في كتاب «نكت المسائل المحذوف منه عيون الدلائل». فسألته عن ذلك، فقلت له: هل هذه المقدمة لهذا الكتاب الذي حققته، «أم لـ»النكت في المسائل المختلف فيها...» الذي أشارك في تحقيقه مع زميلاتي؟ فقال: لعل للمؤلف كتاباً آخر، اسمه «النكت» أضخم من هذا، ثم اختصره، وهذا الاختصار هو «النكت في المسائل المختلف فيها...» وكلام الدكتور ياسين الخطيب ينطبق على مقدمة المؤلف.

خلاصة القول: أن أصحاب المؤلف طلبوا منه أن يختصر كتابه «النكت»، وهو كتاب ضخم، يصعب فهمه وحفظه وحمله، فأجابهم إلى ذلك، واختصره حتى يسهل حفظه ويخف حمله. فهل هذا الاختصار كان في سرد الأدلة فقط أو يشمل المسائل أيضاً؟ لا نستطيع أن نجزم بشيء من هذا القبيل، لأننا لم نر هذا الكتاب، ولكن أقول: لعله حذف بعض المسائل كما حذف بعض الأدلة؛ لأنه يقول في مقدمته «إنه يقتصر على الظواهر الجيدة، والنكت المعتمدة».

¹⁷⁵ هو شرح لـ«زيادات الزيادات» للإمام محمد بن الحسن الشيباني. عنى بتحقيق أصولها أبو الوفاء الأفعاني.

¹⁷⁶ مح. ربيع بن الهادي عمير.

5.2. طريقة المؤلف في عرض القضايا

إن المؤلف رسم طريقته في عرض القضايا بإيجاز في مقدمته، فقال: «وصنفت هذا الكتاب، واقتصرت فيه على ذكر الظواهر الجيدة، والنكت المعتمدة وما تقدح من الأسئلة، ويعول عليه من الأجوبة...» وفي ظل كلامه أستطيع أن أقول: إن طريقة المؤلف تبنى على أربعة أسس، فهي، أولاً: ذكر الظواهر الجيدة. ثانياً: ذكر النكت المعتمدة. ثالثاً: ذكر ما تقدح من الأسئلة. رابعاً: ذكر ما يعول عليه من الأجوبة. وهنا لا بد لنا أن نشرح هذه الأسس الأربعة.

1.5.2. أولاً: ذكر الظواهر الجيدة

إن المؤلف لم يترك باباً بدون ذكر المسائل.¹⁷⁷ ذلك؛ لأنه ذكر ثلاثاً وثلاثين مسألة في «كتاب الطهارة»، ومسألتين في «موجبات الغسل»، وثمانية عشرة مسألة في «التيمم»، وتسع عشرة مسألة في «النجاسات»، وسبع مسائل في «المسح على الخفين»، واثنى عشرة مسألة في «الحيض»، وسبع عشرة مسألة في «كتاب الصلاة»، وعشر مسائل في «الأذان»، وأربع مسائل في «القبلة»، وسبع مسائل في «السترة»، وخمس مسائل في «القيام»، وثمانيا وأربعين مسألة في «مسائل الصلاة»، وعشر مسائل في «سجود التلاوة»، وثمانية مسائل في «سجود السهو»، وست مسائل في «أوقات النهي». الخ الكتاب.

2.5.2. ثانياً: ذكر النكت المعتمدة

إن الكتاب لم يشمل جميع المسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة، بل هناك مسائل كثيرة لم يذكرها المؤلف كمسألة فيما يموت في البئر، وسؤر الهر، ونجاسة المنى وطهارته، وغيرها.¹⁷⁸

والمؤلف الشيخ الشيرازي _رحمه الله_ اختار المسائل الجوهرية التي تترتب عليها الفروع، أو هي المسائل المعتمد عليها في المسائل الأخرى والله أعلم. مثلاً: ذكر مسألة «وقوع النجاسة في الماء قدره؛ قلتان».¹⁷⁹ وتحت هذه المسألة مسائل أخرى يرجع حكمها إلى هذه المسألة كمسألة «موت الحيوان في البئر»، و«سؤر الهر» وغيرهما. هذا إلى أن

¹⁷⁷ قد حقق هذا الكتاب عدد من طالبات الجامعة، حيث أخذت كل واحدة منهن جزءاً معيناً.

¹⁷⁸ للاطلاع على المسائل المختلف فيها بينهما انظر كتب الاختلافات مثل: «مختصر اختلاف العلماء» للخصاص.

¹⁷⁹ انظر: المسألة الرابعة.

المؤلف ذكر عناوين المسائل في غاية الاختصار. وهذا كان مناسباً في مواضع كثيرة، إلا أنه لم يصلح مناسباً في بعض المواضع سأذكرها في قسم «المآخذ على الكتاب». يقول المصنف: «الحكم عند الشافعية»، وإن كان هناك اختلاف في المذهب يقول: «في أحد القولين»، أو «في أحد الوجهين»، أو «في أحد الوجوه»¹⁸⁰... ذلك في المواضع عديدة. ثم يذكر الحكم عند أبي حنيفة، وإن وجدت روايات أخرى عنه، يذكر ذلك كما جاء في مسألة (12).

3.5.2. ثالثاً: ذكر ما تقدح/تطعن من الأسئلة

إن الإمام الشيرازي بعد ذكر عنوان المسألة يقول: «لنا» ويذكر دليلاً أقوى في المسألة، ذلك بتقديم النص القرآني أو على الأدلة الأخرى.¹⁸¹ ثم يقول: «قالوا» فدلليل أبي حنيفة الذي يريد إسقاطه وقدحه يستهدف طعن هذا الدليل وإسقاطه. وسرد الأدلة، فيأتي ترتيبه من المنقول إلى المعقول. فقال في المسألة برقم (22): «لا يجوز للكافر دخول الحرم. وقال أبو حنيفة: يجوز. لنا: ...» فذكر الآية، ثم الحديث، ثم ذكر الدليل العقلي لأبي حنيفة فأجاب عنه بالدليل العقلي أيضاً...

4.5.2. رابعاً: ذكر ما يعول على الأسئلة من الأجوبة

وإمام الشيرازي -رحمه الله- يجيب عن الأسئلة التي تحتاج إلى الإجابة بأسلوب واضح ومرتب. ذلك إن كان دليل أبي حنيفة هو النص القرآني، فإن أبا حنيفة إما يدعي اختلاف المعنى فيه أو يؤول النص. وأما إن كان دليله الحديث النبوي فيجيب أولاً من ناحية السند إن كان حديثاً ضعيفاً، فيسقطه بضعفه. ولم يكتف بهذا بل يؤوله لاحتمال صحة النص. مثلاً: في مسألة برقم (33): حكم القهقهة، هل تنقض الموضوع؟ ذكر لأبي حنيفة فيها عدة أحاديث، فأسقطها بسبب ضعف رجال سندها، ثم قال: «ثم نحمل الجميع على الاستحباب». ويستعمل كثيراً من أسلوب الكسر¹⁸² والقلب¹⁸³ من قوادرح

¹⁸⁰ علي سبيل المثال انظر: المسألة (13)، (45)، (51) من مسائل كتاب «النكت في المسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة».

¹⁸¹ مثلاً انظر: مسألة (14) من مسائل كتاب «النكت».

¹⁸² الكسر: «هو تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة». الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 212/3. وقال الزركشي: «هو عبارة عن إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة وإخراجه من الاعتبار بشرط أن يكون المحذوف مما لا يمكن أخذه في حد العلة». البحر المحيط، 278/5.

¹⁸³ القلب: هو «أن يبين القالب أن ما ذكره المستدل يدل عليه لا له. أو يدل عليه وله». الزركشي، البحر المحيط،

العله. كما ورد في المسألة (95): قال المؤلف: «ليس للمغرب إلا وقت واحد. وقال أبو حنيفة: لها وقتان... قالوا: وقت لاستدامة المغرب فكان وقتاً لا بتدائها كأول الوقت. قلنا: ينكسر به إذا بقي من وقت الجمعة دون قدر الصلاة». هـ. وأسقط المؤلف وصفاً من أوصاف العلة، فهي استدامة الوقت إلى بداية الوقت بعده. ومثال «القلب»: المسألة (6): قال المؤلف: «لا يطهر جلد الكلب بالدباغ. وقال أبو حنيفة: يطهر... قالوا: حاله يجوز الانتفاع فيها بجلد الشاة فجاز الانتفاع فيها بجلد الكلب كحال الحياة. قلنا: نقلب فنقول: فلا يحكم فيها بطهارة جلد الكلب كحال الحياة». هـ والمؤلف قلب دليل الحنفية عليهم حيث إنه يقول: «إن الكلب نجس في حال حياه أيضاً فيسقط دليلهم» وهذا من أقوى أنواع القلب.¹⁸⁴ واستدل بدليل القياس كثيراً فيقول: «فأشبهه كذا».¹⁸⁵ وفي إبطال دليل القياس يقول: «يبتل بكذا» فيذكر قياساً آخر أو وجهاً آخر لقياس الخصم لإبطاله.¹⁸⁶ ومما استعملها من المصطلحات: «أخف»،¹⁸⁷ «أبلغ»،¹⁸⁸ «أحوط»،¹⁸⁹ «أصح الوجهين»،¹⁹⁰ «أصح القولين»،¹⁹¹ «أحد الأقوال».¹⁹²

6.2. مزايا الكتاب

قد تميز العلماء بتميز مؤلفاتهم، والإمام أبو إسحاق الشيرازي يتميز بمؤلفاته وخاصة بكتابه «النكت». هذا الكتاب في منتهى الأهمية في بابه حيث إنه يتناول علم الفقه المقارن بشكل متميز، وكذلك مؤلفه علم من أعلام الفقهاء المشهورين. ويمكن ذكر بعض مزاياه في النقاط الرئيسية التالية، فهي:

مؤلفه: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، هو المرجع في الفقه الشافعي خاصة،

289/5. انظر أيضاً: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 4/94. وقال الأمدي في الموضوع السابق: «ثم لا يخلو إما أن يسلم المعترض ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه، أو يبين أنه لا دلالة على مذهب المستدل، ولا من وجه؛ فإن بين أن ما ذكره لا يدل له، وهو دليل عليه...»

¹⁸⁴ انظر أيضاً: المسألة (73)، (78)، (110) من مسائل كتاب «النكت في المسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة» بتحقيقي رسالة جامعية.

¹⁸⁵ مثلاً انظر: المسألة (9)، (11)، (12)، (16)، (19)، (20)، (27)، (28)، (57)، (77)...

¹⁸⁶ مثلاً انظر: المسألة (25)، (27)، (30)، (56)، (105)...

¹⁸⁷ مثلاً انظر: المسألة (9).

¹⁸⁸ مثلاً انظر: المسألة (23).

¹⁸⁹ مثلاً انظر: المسألة (31).

¹⁹⁰ انظر: المسألة (118).

¹⁹¹ مثلاً انظر: المسألة (121).

¹⁹² مثلاً انظر: المسألة (11).

والعلوم الشرعية الأخرى عامة، ومؤلفاته من أجلّ المصادر الأصلية في المذهب الشافعي، وهو إمام وفقه بارز من فقهاء الشافعية.

ومجال هذا الكتاب: هو علم الفقه المقارن. وهذا العلم له شأن عظيم بين العلوم الشرعية كما هو معلوم. وهو فريد في نوعه كما صرح بذلك محقق كتاب «نكت المسائل» الدكتور ياسين الخطيب في مقدمته.¹⁹³

كما أن موضوع الكتاب: يتناول المسائل المختلف فيها بين الإمامين _ الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله_، وهذا الاختلاف لب علم الفقه وأصوله في مذهبيهما خاصة، حيث إن أصول الأئمة وقواعدهم تظهر عند الاختلاف بشكل أوضح.

ونرى من خلال عرض المسائل أن أسلوب الكتاب واضح جداً، وأن القارئ لا يجد أي صعوبة في فهم الآراء، والأدلة والاستنباطات.. حيث إن المؤلف يحل المسائل المختلف فيها بين المذهبين واحدة تلو الأخرى. واهتمام المؤلف بتوثيق النصوص النبوية ومقارنتها ظاهر وملسوس، وكذلك توسعه في دليل القياس.

وكذلك نلاحظ الأدب العظيم في المناقشة العلمية، وهذا الجانب في غاية الأهمية؛ لأن الأدب مع العلماء والأدب مع كتب العلم، والأدب في المناقشات العلمية أمر نحتاج إليه جداً. وهذا الكتاب من أروع الأمثلة في هذا الميدان، ويستقر في القلوب: أن المناقشة لغرض إظهار الحق فقط، لا للغلبة على الخصم. ويحتوي الكتاب على كثير من القواعد الأصولية والفقهية المهمة.

وللكتاب مختصر؛ اختصره المؤلف نفسه بعنوان «نكت المسائل المحذوف منه عيون الدلائل» لكن ذكر فيه عناوين المسائل فقط. أما شرحه: فذكر حاج خليفة في «كشف الظنون»:¹⁹⁴ بأن أبا زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي الأبهري المتوفى سنة 826 هجرية قد ألفه.

7.2. المآخذ على الكتاب

كل عمل بشري مهما كان جيداً في الغاية، فلا بد من الأخطاء فيه، والمآخذ عليه. وهذه المآخذ لا تنقص من قيمة الكتاب. وسأذكر هذه المآخذ التي لاحظتها خلال دراستي لهذا الكتاب:

¹⁹³ انظر: 6.
¹⁹⁴ 1977/2.

إن المؤلف ذكر عناوين المسائل باختصار، بحيث يكون صالحاً للفهم إلا أنه في بعض المواضع وهي قليلة يتطلب إيضاحاً أكثر حتى لا يشبه الحكم بغيره. مثلاً: قال المؤلف: «لمس النساء ينقض الوضوء. وقال أبو حنيفة: لا ينقض».¹⁹⁵ ومفهوم الكلام: أن الحكم عند أبي حنيفة عدم نقض الوضوء بلمس المرأة مطلقاً. والأمر ليس كذلك، بل الحكم عنده: لا ينقض الوضوء ما لم تكن الشهوة ولم ينتشر لها، أما إذا كان اللبس بشهوة ودون حائل وينتشر لها: فينقض الوضوء عند الإمامين. أن المؤلف رحمه الله ذكر بعضاً من الأدلة وتنتهي المسائل كلها بقوله بدون جواب من الخصم. وهذا مستحيل عقلاً. وذكر كثيراً من الأحاديث النبوية بالمعنى، وكان يستحسن ذكرها بألفاظها.

وفي المواضع العديدة قال المؤلف: إن في المسألة قولين أو وجهين أو أقوالاً أو أوجهاً، ولم يبين الراجح والمرجوح منها. وأحياناً ما ذكره المؤلف لم يكن الرأي الراجح في مذهبه كما هو في المسألة (18) و(29)... والاستدلال بالأحاديث الضعيفة كثير. أن المؤلف لم يهتم بتخريج الأحاديث إلا نادراً. أخطأ المؤلف في حكمه على بعض الرواة وذلك نادر جداً، كما هو في المسألة (89) قال: «يرويه أبو سهل عن مسة وهما مجهولان». وقال ابن حجر: إن أبا سهل ثقة، ومسة مقبولة.¹⁹⁶ وفي المسألة (69) قال: إن مطرف بن طريف متروك. وقال ابن حجر: إنه ثقة فاضل.¹⁹⁷

وختاماً وبعد سرد المعلومات المتعلقة بكتاب النكت في المسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة ومؤلفه أبو إسحاق الشيرازي فنقول وبالله التوفيق: إن هذا الكتاب قد ثبتت نسبته إلى مؤلفه وله مخطوطات قيمة. وقد تميز الكتاب بموضوعه ومنهجه وأسلوبه في المناقشة استدلالاً وآداباً. ويجب على طالب العلم أن لا يستغني عنه وأن يعتني به قراءة وفهماً، والله أعلم.

المصادر والمراجع

ابن الأثير الجزري، علي بن أبي الكرم محمد الشيباني. الكامل في التاريخ. بيروت: دار الصادر، د.ت.
ابن الأثير الجزري، علي بن أبي الكرم محمد الشيباني. اللباب في تهذيب الأنساب. بيروت: دار صادر، 1400/1980.

¹⁹⁵ انظر: المسألة (30)

¹⁹⁶ ابن حجر، التقريب، ر. 5610، 8682: تهذيب التهذيب، 3/ 5610، 4/ 688.

¹⁹⁷ التقريب، ر. 6705.

- ابن الأثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، البداية والنهاية. مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: هجر، 1419/1998.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. صفة الصفة. مح. إبراهيم رمضان - سعيد اللحام. بيروت: دار الكتب العلمية، 1409/1989.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. حيدر آباد: دار المعارف العثمانية، 1359.
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوي. طبقات فقهاء الشافعية. تهذيب: محي الدين يحيى بن شرف النووي. مح. محي الدين علي بن نجيب. دم.: دار البشائر الإسلامية، 1424/1992.
- ابن القاضي شيبية، أبو بكر بن محمد بن عمر بن محمد تقي الدين الدمشقي. طبقات الشافعية. مح. الحافظ عبد الحلیم خان. بيروت: عالم الكتب، 1407/1987.
- ابن القنفذ، أبو العباس أحمد بن حسن بن علي الخطيب. الوفيات. مح. عادل نويهض. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 4، 1403/1983.
- ابن النجار البغدادي، محمد بن محمود بن الحسن. المستفاد من ذيل التاريخ. مح. مصطفى عبد القادر عطاء. بيروت: دار الكتب العلمية، دت.
- ابن الوردی، زين الدين عمر بن مظفر. التاريخ. النجف: المطبعة الحيدرية، ط2، 1389/1969.
- ابن تغري البردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف الأتابكي. النجوم الظاهرة. بيروت: دار الكتب العلمية، وزارة الأوقاف والإرشاد القومي، دت.
- ابن خلکان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر. وفيات الأعيان وأنبأ الزمان. مح. إحسان عباس. بيروت: دار صادر، دت.
- ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي. تبیین الکذب المفتری فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري. بيروت: دار الكتاب العربي، ط4، 1411/1911.
- ابن عماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد. شذرات الذهب. بيروت: دار الكتب العلمية، دت.
- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، طبقات الفقهاء الشافعية. مح. أحمد عمر هاشم. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1413/1993.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم المصري. لسان العرب. بيروت: دار الصادر، دت.
- ابن هداية الله، أبو بكر الحسيني. طبقات الشافعية. مح. عادل نويهض. بيروت: دار الآفاق الجديدة، دت.
- أبو إسحاق الشيرازي، إبراهيم بن علي. طبقات الفقهاء. تصحيح: خليل المليس. بيروت: دار القلم، 1970.
- أبو الحسن الفارسي، عبد الغافور بن إسماعيل. المنتخب من السياق للتاريخ النسابور. مح. محمد أحمد عبد العزيز. بيروت: دار الكتب العلمية، 1409/1089.
- إسماعيل باشا البغدادي. هدية العارفين أسماء المؤلفين. بغداد: مكتبة المثنى، 1951.
- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي. طبقات الشافعية. مح. عبد الله الجبوري. بغداد: إحياء التراث الإسلامية، 1390.

- بيكر، سمراء. إزامات ابن حزم الظاهري للفقهاء من خلال كتابه المحلى من كتاب الجهات إلى نهاية كتاب الإكراه. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، 1436/2013.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. مح. أحمد عبد الغفار عطار. بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1399/1979.
- الخطيب، ياسين بن ناصر. مقدمة الكتاب النكت للمسائل المخدوف من عيون الدلائل. بيروت: عالم الكتب، 1418/1998.
- الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل. المختصر في أخبار البشر، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. العبر في خبر من غير. مح: فؤاد سيد. الكويت: التراث العربي، وزارة الإعلام في الكويت، ط2، 1984.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. المعين في طبقات المحدثين. مح: همام عبد الرحيم سعيد. عمان: دار الفرقان، 1404/1984.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. مح: عبد السلام التدمري. بيروت: دار الكتاب العربي. ط2، 1415/1994.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. سير أعلام النبلاء. مح: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط11، 1419/1998.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله. البحر المحيط في أصول الفقه. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1413/1992.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين، ط6، 1984.
- تاج الدين السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. طبقات الشافعية الكبرى. مح: محمود محمد الطناحي. القاهرة: دار هجر، ط2، 1413/1992.
- سركز، يوسف إلياس. معجم المطبوعات العربية والمعربة. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.
- السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي. الأنساب. مح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي. حيدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1431.
- الصفوي، صلاح الدين خليل بن أيبك. الوافي بالوفيات. فيسبادن: فرنز شتماير، 1394/1974.
- طاش كبري زاده، أحمد بن مصطفى. مفتاح السعادة. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- عبد الرزاق، زكريا. الإمام الشيرازي بين العمل والسلوك. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413/1922.
- عبد المجيد التركي. مقدمة المعونة في الجدل. بيروت: دار الغرب الإسلامية، 1408/1988.
- عبد المجيد التركي. مقدمة شرح اللمع. بيروت: دار الغرب الإسلامية، 1408/1988.
- العميري، علي بن عبد العزيز بن علي. شرح اللمع في أصول الفقه. البريدة: دار البخاري، 1407/1987.
- كاتب جليبي، حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله القسطنطينية الرومي. كشف الظنون الأسامي الكتب والفنون. بيروت: دار الفكر، 1403/1982.

- كحالة عمر بن رضا. معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414/1993، بغداد: مكتبة المثنى، د.ت.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. تهذيب الأسماء. بيروت: دار الكتب العلمية، تصوير من طبعة مطبعة المنيرية، د.ت.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. المجموع في شرح المهذب. مح. محمد نجيب المطبع. د.م. دار التراث العربي، 1995 / 1415.
- هوتسما، مارتينوس ثيودوروس. موجز المعارف الإسلامية. مح. إبراهيم زكي خرشيد. الشارقة: مركز الشارقة للإبداع والفكر، 1418/1998.
- هيتو، محمد حسن. الشيرازي وآراؤه الأصولية. بيروت: دار الفكر، 1400/1980.
- اليافعي، عبد الله بن أسعد بن علي سليمان اليماني المكي. مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يهتبر من حوادث الزمان. القاهرة: دار الكتاب العربي، ط2، 1413/1993.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله الرومي البغدادي. معجم البلدان. بيروت: دار صادر، 1404/1984.

Kaynakça

- Abdu'l-Mecîd et-Türkî. *Muḳaddimetü'l-maûne fi'l-cedel*. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- Abdu'l-Mecîd et-Türkî. *Muḳaddimetü's-şerhi'l-Lüma'*. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- Abdu'r-Razzâq, Zekeriyâ. *el-İmâm eş-Şîrâzî beyne'l-amel ve's-sülûk*. Beyrût: Müesseset'ür-Risâle, 1413/1992.
- Aybakan, Bilal. "Şîrâzî Ebû İshâk". Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/184-186. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüġa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Aḥmed Abdulġaffâr Attâr. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2. Basım, 1399/1979.
- Dîb Mestû, Muhyiddîn. *el-Lüme' fi usûli'l-fikh*. Dimesşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib; Beyrût: Dâr İbni Keşîr, 1418/1997.
- Ebû'l-Fidâ', el-Melik el-Müeyyid 'Imâduddîn İsmâil. *el-Muhtaşar fi aḥbâri'l-beşer*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Ebû'l-Ḥasen el-Fârisî, Abdulġâfir b. İsmâil b. Abdulġâfir. *el-Munteḥab mine's-siyâk li-târîhi Nisâbûr*. thk. Muḥammed Aḥmed Abdulaziz. Beyrût: Dâru'l-Ķütübü'l-İlmiyye, 1409/1089.
- Ebû İshâk, eş-Şîrâzî. *Tabakâtü'l-fukahâ*. tşh. Ḥalîl el-Müleys. Beyrût: Dâru'l-Ķalem, 1970.
- Ḥatîb, Yâsîn b. Nâşîr. *Muḳaddimetü kitâbi'n-nüketi'l-mesâil el-maḥzûf min uyûni'd-delâil*. Beyrût: 'Âlem'ül-Kütüb, 1418/1998.
- Hîtû, Muḥammed Ḥasen. *el-İmâm eş-Şîrâzî ve ârâuhû'l-uşûliyye*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1400/1980.

- Houtsma, Martinus Theodorus. *Mücezül-me'ârifil-İslâmiyye*. thk. İbrâhîm Zekî Hürşid. eş-Şârika: Merkez eş-Şârika li'l- 'İbdâc ve'l-Fikr, 1418/1998.
- İbnü Asâkir, Ebû'l-Îsâm Ali b. el-Hasen b. Hibet'üllâh ed-Dimelkî. *Tebyîni kezîbi'l-müfterî fimâ nusibe ilâl-İmâm Ebî'l-Hasen el-Eş'arî*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 4. Basım, 1411/1991.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâleddîn Ebu'l-Ferac Abdurrahmân b. Ali b. Muḥammed. *el-Müntazım fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. Ḥaydar Âbâd: Dâiretü'l-Me'ârif el-'Osmâniyye, 1359.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâleddîn Eb'ul-Ferac Abdurrahmân b. Ali b. Muḥammed. *Şaffetü's-saffe*. thk. İbrâhîm Ramaḍân, Saîd el-Laḥḥâm. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1409/1989.
- İbnü'l-Eşîr el-Cezerî, İzziddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerîm Muḥammed b. Muḥammed b. Abdulkarîm eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrût: Dâru Şâdir, ts.
- İbnü'l-Eşîr el-Cezerî, İzziddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerîm Muḥammed b. Muḥammed b. Abdulkarîm eş-Şeybânî. *el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb*. Beyrût: Dâru Şâdir, 1400/1980.
- İbnü Ḥallekân, Ebûl-Abbâs Şemsüddîn Aḥmed b. Muḥammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-e'yan ve enbâü'z-zemân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Dâr'u Şâdir, ts.
- İbnü Hidâyetüllâh, Ebû Bekr el-Ḥüseynî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. 'Âdil Nüveyhid. Beyrût: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, ts.
- İbnü'l-İmâd, el-Ḥanbelî Ebû'l-Felâḥ Abdu'l-Ḥay. *Şezerâtü'z-zeheb*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Kâdî Şehbe, Ebû Bekr Aḥmed b. Muḥammed b. 'Ömer b. Muḥammed Taḳıyyüddîn ed-Dimeşkî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. el-Ḥâfız Abdu'l-Ḥalîm Ḥân. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.
- İbnü Keşîr, İmâdü'd-Dîn Ebû'l-Fidâ' İsmâ'il b. 'Ömer el-Kureşî ed-Dimeşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuḥsin et-Türkî. el-Ḳâhira: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1419/1998.
- İbnü Keşîr, İmâdü'd-Dîn Ebû'l-Fidâ' İsmâ'il b. 'Ömer el-Kureşî ed-Dimeşkî. *Tabakâtü'l-fukahâ eş-Şâfi'i*. thk. Aḥmed 'Ömer Ḥâşim. el-Ḳâhira: Mektebetü's-Şekâfe ed-Dîniyye, 1413/1993.
- İbnü-Ḳunfûz, Ebû'l-Abbâs Aḥmed b. Ḥasen b. Ali b. el-Ḥatîb. *el-Vefeyât*. thk. 'Âdil Nüveyhid. Beyrût: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, 4. Basım, 1403/1983.
- İbnü Manzûr, Ebû'l-Faḍl Cemâleddîn Muḥammed b. Mükrim el-İfrîkî el-Mısırî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrût: Dâru Şadr, ts.
- İbnü-Neccâr, el-Baḡdâdî. *el-Müstefâd min zeyli târîh*. thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- İbnü's-Şalâḥ, Ebû 'Amr Osmân b. Abdurrâhmân eş-Şehrûzî. *Tabakâtü'l-fukahâ eş-*

- Şâfiyye. thz. Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Şeref en-Nevevî. thk. Muhyiddîn Ali b. Necîb. b.y.: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1424/1992.
- İbnü Tağrî Berdî, Cemâleddîn Ebu'l-Meḥâsin Yusuf el-Etabekî. *en-Nücûmu'z-zâhira*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Vizâratü'l-Evkâf ve'l-İrşâd el-Ḳavmî, ts.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn 'Ömer b. Muẓaffer. *et-Târîḥ*. en-Necef: el-Matbaa el-Ḥaydariyye, 2. Basım, 1389/1969.
- İsmâil Bâşâ el-Bağdâdî. *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âşâri'l-muşannifin*. Bağdât: Mektebetü'l-müşennâ, 1951.
- İsnevî, Cemâlüddîn Abdurrahîm. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. Abdullah el-Cebûrî. Bağdât: İhyâü't-Türâş el-İslâmiyye, 1390.
- Ḳâtib Çelebi, Hâcî Ḥalife Muḥstafa b. Abdullah el-Ḳostantîniyye er-Rûmî. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1403/1982.
- Keḥḥâle, Ömer b. Rıdâ. *Mu'cemu'l-müellifin terâcim muşannifi el-kütübü'l-Arabiyye*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993, Bağdât: Mektebetü'l-Müşennâ, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ, Muhyiddîn b. Şeref. *el-Mecmû' fi şerhi'l-Mühezzeb*. thk. Muḥammed Necîb el-Mut'î. b.y.: Dâru't-Türâşî'l-Arabî, 1415/1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ, Muhyiddîn b. Şeref. *Tehzibü'l-esmâ'*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Peker Semra, *İlzâmât İbn-i Ḥazm ez-Zâhiriyye li'l-fukahâ min hılâli kitâbihî el-muḥallâ min kitâbi'l-cihâd ilâ nihâyet kitâbi'l-ikrâh*. Mekke: Ümme'l-Ḳurâ Üniwersitesi Şerîat Fakültesi, Doktora Tezi, 1436/2013.
- Safedî, Şalâḥuddîn Ḥalîl b. Ebîk. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Fisbâdin: Franz Şitâmir. 1394/1974.
- Sem'ânî, Abdulkereîm b. Muḥammed b. Manşûr et-Temîmî Ebû Sa'd. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. Ḥaydâr Âbâd: Meclis Dâirei'l-Me'ârif el-'Osmâniyye, 1431.
- Serim, Fatma. *Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Hayatı ve en-Nüket İsimli Eseri*. İKDAM Eğitim Derneği, Lisansüstü Seminer, 30.11.2019.
- Serkîs, Yusuf İlyâs. *Mu'cemu'l-matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-mu'arraba*. el-Ḳâhira: Mektebetü's-Şekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Sübkî, Tâcüddîn Ebû Naşr Abdulvahhâb b. Ali b. Abdulkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye el-Ḳübrâ*. thk. Maḥmûd Muḥammed et-Tanâḥ. el-Ḳâhira: Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 2. Basım, 1413/1992.
- Taşköprüzâde, Aḥmed b. Mustafa. *Miftâhu's-seâde*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Umeyrî, Ali b. Abdul'azîz b. Ali. *Şerhu'l-lume' fi usûlü'l-fikh*. Büreyde: Dâru'l-Buhârî, 1407/1987.
- Varol, Mehmet Câfer. "Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Zühd Hayatı". *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 47 (2021), 359-381.
- Yâf'î, Ebû Aḥmed Abdullah b. Es'ad b. Ali Süleymân el-Yemenî el-Mekkî. *Mir'âtü'l-*

- cinân ve 'ibretü'l-yakazân fi ma'rifeti mâ yü'teberu min havâdi'z-zemân. el-Ûâhira: Dâru'l-Kitâbu'l-'Arabî, 2. Basım, 1413/1993.
- Yâkût el-Ûamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh er-Rûmî el-Bağdâdî. *Mu'cemu'l-büldân*. Beyrût: Dâru Şâdir, 1404/1984.
- Zehabî Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Aḥmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. tḥk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 11. Basım, 1419/1998.
- Zehabî Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Aḥmed b. 'Osmân. *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâir ve'l-'alâm*. tḥk. Abdusselam et-Tedmirî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1415/1994.
- Zehabî Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Aḥmed b. Osmân. *el-Ma'in fi tabakât'il-muhaddişin*. tḥk. Hümâm Abdurrahîm Saîd. Ammân: Cerâ'l-Furḡân, 1404/1984.
- Zehabî Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Aḥmed b. 'Osmân. *el-'İber fi haber men gâbera*. tḥk. Fu'âd Seyyid. el-Küveyt: et-Türâş el-'Arâbî, Vizâretü'l-'Alâm fi Küveyt, 2. Basım, 1984.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Bahru'l-muḥîd fi usûli'l-fikh*. el-Küveyt: Vizâretü'l-Evḡâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1413/1992.
- Ziriklî, Ḥayruddîn. *el-'Alâm*. Beyrût: Dâru'l-'İlm, lil-Melâyîn, 6. Basım, 1984.

Kitap Değerlendirmeleri

Book Reviews

toğat
ilmiyat
deręisi



Hafız Musikişinaslar Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Dönemi

Yazar Fatih Koca (Ankara: DİB Yayınları, 2021)

Hâfız Musicians Transition Period from the Ottoman Empire to the Republic

Written by Fatih Koca (Ankara: DİB Yayınları, 2021)

Değerlendiren | Reviewed by

Duygu TURAN

Öğr. Gör., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lect., Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Department of Islamic History and Arts
Tokat | Türkiye Tokat | Turkey
duygu.turan@gop.edu.tr orcid.org/0000-0002-2963-3472

Atıf | Cite as:

Turan, Duygu. "Hafız Musikişinaslar Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Dönemi, Yazar Fatih Koca (Ankara: DİB Yayınları, 2021) [Hâfız Musicians Transition Period from the Ottoman Empire to the Republic, Written by Fatih Koca (Ankara: DİB Yayınları, 2021)]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/1 (Haziran | June 2022), 395-399.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Hâfız Musicians Transition Period from the Ottoman Empire to the Republic

Written by Fatih Koca (Ankara: DİB Yayınları, 2021)

Abstract: Music; it is the presentation of measured and harmonious sounds together in a certain artistic understanding to express an emotion, thought and idea. At the same time, it is the food of the soul for the lovers of Allah, it leaves an impression and excitement on people. In the context of these definitions, the recitation of the Qur'ân, which affects the soul and is adorned with beautiful sounds, and religious music are intertwined. Author Fatih Koca, who deals with the role of the style, attitude and style that has been transferred from memories to memories since the first half of the 20th century and learned in the master-apprentice relationship, in his work titled "Hâfız Musikişinaslar", the lives of hâfız musicians who grew up in the transition period from the Ottoman Empire to the Republic, and what they left behind, their works and their services. It has been explained with the reasons for the existing negative attitude by mentioning how today's memory and musicianship are met together. The aim of the study is to introduce this work, which was written on the hâfız musicians who devoted themselves to music in history and to make some evaluations.

Keywords: Religious Music, Hâfız, Musicians, Ottoman Period, Republican Period.

Hafız Musikişinaslar Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Dönemi

Yazar Fatih Koca (Ankara: DİB Yayınları, 2021)

Öz: Musiki; bir duygu, düşünce, fikri anlatmak için ölçülü ve ahenkli seslerin bir araya getirilerek belli bir sanat anlayışı içinde sunulmasıdır. Aynı zamanda Allah âşıkları için ruhun gıdasıdır. İnsanlar üzerinde bir tesir, heyecan bırakmaktadır. Bu tanımlar bağlamında nefislere tesir eden ve güzel seslerle süslenen Kur'an-ı Kerim tilaveti ile dini musiki iç içedir. 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren hafızalardan hafızalara aktarılan, usta-çırak ilişkisi içerisinde öğrenilen tarz, tavır ve üslûbun günümüze aktarımındaki rollerini ele alan yazar Fatih Koca, "Hafız Musikişinaslar" adlı eserinde Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde yetişen hafız musikişinasların hayatlarını, bıraktıkları eserleri ortaya koymuştur. Koca, günümüzde hafızlık ile musikişinaslığın bir arada nasıl karşılandığından bahsederek bazı olumsuz tutumları gerekçeleri ile açıklamıştır. Çalışmanın amacı tarihte musikiye gönül vermiş hafız musikişinaslar üzerine kaleme alınan bu eseri tanıtmak ve bazı değerlendirmelerde bulunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Dini Musiki, Hafız, Musikişinas, Osmanlı Dönemi, Cumhuriyet Dönemi.

İnsanlık her daim güzel olana ilgi duyup meyletmiştir. İşte bu ilgi ve meyil güzel sanatların doğmasını sağlamıştır. Musiki de güzel sanatlar içinde şüphesiz önemli sanatlardan biridir. Sanatın mekâna yansımaları mimariyi, çizgi ve renklere yansımaları ebru ya da resmi, sesteki yansımaları ise musikiyi doğurmaktadır. Örneğin hüsnühat nasıl ki Kur'an-ı Kerim'e duyulan sonsuz sevgi ve saygının bir tezahürü ise, Kur'an-ı Kerim'i de aynı hassasiyetle doğru ve güzel okumak aynı anlayışın eseridir. İslam dini meşru çerçeve içerisinde insanın bedensel ve ruhi ihtiyaçlarının karşılanmasını mübah sayar. İnsanın söz konusu ihtiyaçları içerisinde müzik duygusu da vardır. Allah tarafından yaratılan ve insan ruhuna yerleştirilen bu duyguyu söküp atmak mümkün değildir. Zira ses, ölçü, ahenk yüce Allah tarafından yaratılmıştır. Bu sebeple Müslümanlar, Hz. Peygamberin de teşvikiyle, musiki ile hemhal olmuşlardır. Nitekim tarihi süreçte musikişinasların ekseriyeti hafızlardan oluşmuştur. Bu olgu din ile musikinin birbirine yabancı kavramlar olmadığını aşikâr etmektedir. Musiki bazen dini bir ritüelin bir parçası iken, bazen de tam olarak ibadetin kendisi olabilmektedir.

Musiki ile din arasındaki ilişki öteden beri bilinen ve üzerinde durulan bir konudur. Bu nedenle musiki, ilahi kaynaklı görülerek ilahi bir sanat olduğu yorumları da yapılabilmektedir. Hatta musikinin dinden doğduğu düşüncesi de dile getirilebilmektedir. Dini musikinin ibadetin parçası olduğu ve ibadetin tesirini artırma, tanıtmaya adına bir vasıta olduğu kabul edilmektedir. Özellikle musikişinas din adamlarının bu anlamda etkilerinin çok önemli olduğu görülmektedir.

Dini musikinin aynı amaç için toplanmış insanların aralarındaki bağları sağlamlaştırdığı, odaklanmayı arttırıp ruhen kişiyi ibadete hazırladığı, dua etmenin farklı bir yol olduğuna inandırdığı, din hizmetlerine katkısı olduğu, dini öğretileri yaymak ve dini öğretileri öğrenmede önemli bir rol oynadığı kabul edilmektedir.

İncelemesini yaptığımız “Hafız Musikişinaslar, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Dönemi” başlıklı kitap “Ön Söz” yazısı ile başlamaktadır. Yazar bu kısımda cami musikisinin önemine, cami ve tekkede yetişen hafız musikişinaslara değinerek hafız musikişinasların yalnızca dini musiki ile değil, hem dini, hem de ladinî musiki ile ilgilendiklerini izah etmiştir(s.7-9).

“Giriş” bölümünde ise musikinin insanlık ile var olduğunu, tıpkı insan gibi gelişimini sürdürdüğünü, bu gelişime hizmet eden birçok musikişinasın olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber dönemindeki musikinin yeri ve önemini, o dönemde yetişen hafız musikişinasların amaçları ile ilişkilendirerek açıklamıştır (s.13).

Daha sonra Cumhuriyet döneminde yetişen hafız musikişinasların hayatları, bıraktıkları eserler ve ettikleri hizmetler açıklanmıştır. Günümüzde hafızlık ile musikişinaslığın bir arada nasıl karşılandığından bahsedilerek bu süreçte karşılaşılan bazı olumsuzluklara da değinilmiştir. Son olarak çalışmaya dahil olan hafız musikişinaslar, Cumhuriyet'in kuruluşundan önce yetişen ve Cumhuriyet döneminde yaşayan hafız musikişinaslar şeklinde sınıflanarak ele alınmıştır (s.15).

Giriş bölümünden sonra yazar kitabı iki bölüme ayırmıştır. Bölümler ayrıca başlıklandırılmıştır. Birinci bölüm "Hafızlık ve Musiki ilişkisi" şeklinde isimlendirilirken, ikinci bölüm ise "Hafız Musikişinaslar" şeklinde başlıklandırılmıştır.

Yazar farklı başlıklardan oluşan birinci bölümün "Kur'an ve Musiki" başlıklı yazısında çeşitli ayet ve hadisler ışığında Kur'an-ı Kerim tilaveti ve musiki ilişkisini izah ederek musikinin önemi üzerinde durmuştur (s.24).

Kabiliyetli kimseler için çeşitli eğitim kurumlarının varlığı ve bu kurumlarda verilen eğitimi değerlendirmiştir. İlk bölümün devamında yer alan "Konuyla İlgili Bazı Terimler" ve "Hafız", "Musiki ve Musikişinas", "Güfte ve Beste" gibi alt başlıklar ise kavram merkezli bir incelemeye tabi tutulmuştur.

Yazar ikinci bölümde ise toplam yetmiş hafız musikişinasın hayatlarına yer vermiştir. Sırasıyla Hafız Edhem Efendi, Hafız Aziz Efendi, Hafız Yusuf Efendi-Kadıköylü Attar, Hafız Haydar Efendi-Muhtar Paşazade, Hafız Ahmet Nazif Efendi, Hafız Kemal Efendi (Mersiyehan), Hafız Mehmet Şükrü Efendi, Hafız Sadettin Efendi, Hafız Rıza (Beşiktaşlı), Hafız Cemil Efendi (Şekerci), Hafız Osman Efendi (Şaşı), Hafız Ahmet Irsoy (Zekaizade), Hafız Ahmet Avni Konuk, Hafız İhsan Bey, Hafız Cemalettin Efendi, Hafız Fehmi Efendi (Üsküdarlı Hoca), Hafız Sami (Ünokur), Hafız İsmail Hakkı Efendi, Hafız Eşref Efendi (Udi Mehmet), Hafız Aşir Efendi, Hafız Ahmet Alim Efendi (Müftü), Hafız Muhyettin Tanık, Hafız Cemal Efendi (Aksaraylı), Hafız Mehmet Emin (Hattat Neyzen), Hafız Kemal Efendi, Hafız Hüsnü Efendi (Bulgurlulu), Hafız Ahmet Mükerrrem Akıncı, Hafız Sadettin Kaynak, Hafız Ali Efendi (Üsküdarlı), Hafız Yaşar Okur, Hafız İsmail Şimşek, Hafız Arap Cemal Calan Bey, Hafız Ali Rıza Sağman, Hafız Memduh İmre, Hafız Kemal Batanay, Hafız Burhan (Sesyılmaz), Hafız Aşkî Efendi, Hafız Hüseyin Efendi (Deli Hafız), Hafız Yakup Efendi, Hafız Ahmet Efendi (Domates Ahmet), Hafız Süleymen/Süleyman Efendi, Hafız İsmail Efendi, Hafız Ali Efendi, Hafız İbrahim Erkal, Hafız Zeki Çağlarman, Hafız Nuri Başaran, Hafız Süleyman Ergüner (Dede), Hafız Cevdet Soydanses, Hafız Mecit Sesigür, Hafız Hasan Efendi (Âmâ Hafız), Hafız Flornalı İsmail Efendi (İren), Hafız Fahri (Beylerbeyli), Hafız Mustafa Tüzün (Cihangirli-Neyzen), Hafız

Bakır Yurtseven, Hafız Hüseyin Tolon-Tolan, Hafız Zeki Sesli, Hafız Ahmet Arslanlar (Reîsü'l Kurra), Hafız Mahmut Öncü (Hattat), Hafız Ahmet Hızal (Adalı Hafız), Hafız Abdülhamit Belli, Hafız Muzaffer Ozak (Şeyh), Hafız Kerim Akşahin, Hafız Şükrü Çadırcı, Hafız Esad Gerede (Etsiz), Hafız İbrahim (Aksaraylı), Hafız Tahir Karagöz, Hafız Mehmet Gelibolulu (Karaçan), Hafız Mahmut Avcılar, Hafız Zeki Altun, Hafız Ali Artar Gülses isimli hafız musikişinasların biyografileri, ele alınmıştır. Eserde ele alınan musikişinaslar içinde bestekar olanların besteleri ve bestelerinin makam-sal özellikleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca musikişinasların sadece dini musiki besteleri ile sınırlı kalınmamış, diğer formlarda besteledikleri eserler, musiki eğitimi aldıkları kişiler, musiki çalışmaları da incelenmiştir. Yazar birinci ve ikinci bölümü yukarıdaki şekliyle okuyucuya sunarken genel olarak kitabında musiki ile İslam dini, hafızların bu manadaki rolü arasındaki bağlantıyı incelemiş ve sunmuş olduğu örnekler ile de musikinin kültürel etkilerini okuyucuya sunmaya çalışmıştır.

Akademik olarak ele alınan “Hafız Musikişinaslar Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Geçiş Dönemi” isimli bu eserde her örnek ve alıntı için dipnot verilmiş, kitaba kaynakça da eklenmiştir.

Sonuç itibarıyla din ve musiki birbirine uzak olmayan bilakis iç içe olan kavramlardır. Bu durum bazı müzik felsefecileri ve sosyologları musikinin dinden doğduğu düşüncesine bile götürebilmiştir. Eserdeki incelemeler bir bütün olarak değerlendirildiğinde dinin yaygınlaşmasında musiki en önemli araç olarak dikkat çekmektedir. Özellikle İslam dininde ezan ve Kur’an-ı Kerim tilaveti tebliğ fonksiyonu taşımaktadır. Bu tebliğin başrolünde ise çoğunlukla hafız musikişinaslar ve güzel sesli müezzinler olmuştur. Hafızların birçoğunun musiki ile doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilendikleri görülmektedir. Bu durum bazen hoş karşılanmasa da bunun asıl sebebi musiki ilminin topluma eksik, yetersiz ya da yanlış bilgilerle verilmesidir. Hafızların ayrıca musikişinas olmaları, icra edilen tilavetlerin ya da başka eserlerin daha güzel icra edilmesine vesile olmaktadır ki bu gerçeklik Hz. Peygamber’in teşvikleri ve tavsiyeleri ile temellendirilmiştir. Başka bir ifade ile hafız musikişinasların dine sundukları hizmet bu anlayışın üzerine kurulmuştur. Söz konusu musikişinasların yapmış oldukları besteler, yazdıkları güfteler ve icra ettikleri her çalışma musiki kültürünü zenginleştirirken aynı zamanda sonraki nesillere aktarımı konusunda da önemli katkı sağlamaktadır. Bu katkıya binaen dini musiki alanında Doç. Dr. Fatih Koca tarafından daha önce ortaya konulmuş diğer eserler gibi, bu değerli eser de alandaki birikime zenginlik katmaktadır.

Islamic Law and Empire in Ottoman Cairo
Written by James E. Baldwin (Edinburg: Edinburg University Press, 2017)

Değerlendiren | Reviewed by
Sefer KORKMAZ

Arş. Gör., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Res. Assist., Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Department of Basic Islamic Sciences
İslam Hukuku Anabilim Dalı Department of Islamic Law
Tokat | Türkiye Tokat | Turkey
sefer.korkmaz@gop.edu.tr orcid.org/0000-0001-9718-179X

Atıf | Cite as:

Korkmaz, Sefer. "Islamic Law and Empire in Ottoman Cairo, Written by James E. Baldwin (Edinburg: Edinburg University Press, 2017)". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/1 (Haziran | June 2022), 401-409.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Islamic Law and Empire in Ottoman Cairo

Written by James E. Baldwin (Edinburg: Edinburg University Press, 2017)

Abstract: Addressing the political-legal dilemma in Egypt, which was an important beglerbeg in the early modern Ottoman Empire, James E. Baldwin aims to show that Islamic law in Egypt was never a pristine sphere uncontaminated by political involvement, especially over the XVII and XVIII centuries. However, the contrary to the common opinion, Baldwin, who found that this intervention took place as a result of local demands, concludes that policies of the law of the Ottomans in the region have achieved partial success and that the formation of a literal Hanafization could only took place in the XIX century with the law reforms of Mehmet Ali Pasha.

Keywords: Islamic Law, al-Diwan al-‘Ali, Shari‘a Courts, Qadi, Cairo.

Öz: Erken modern Osmanlı İmparatorluğu’nda önemli bir beylerbeyliği olan Mısır’daki siyaset-hukuk ikilemini ele alan James E. Baldwin, söz konusu eserinde özellikle XVII. ve XVIII. yüzyıllar üzerinden Mısır’da İslam hukukuna siyasi otoritenin müdahalesinin bulunduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ancak yaygın kanaatin aksine bu müdahelenin yerel talepler neticesinde gerçekleştiğini belirten Baldwin, Osmanlıların bölgedeki hukuk politikalarının kısmî bir başarı elde ettiği ve tam anlamıyla bir Hanefileştirmenin XIX. yüzyılda Mehmet Ali Paşa’nın hukuk reformlarıyla gerçekleşebildiği sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Dîvân-ı Âlî, Şeriat Mahkemeleri, Kadı, Kahire.

Modern öncesi toplumlardaki şer‘î hukuk uygulamaları ile örfi idare arasındaki ilişki uzun bir dönemdir akademinin dikkatini çekmektedir. Siyasi otoritenin müdahil olduğu bir hukuk sisteminin yozlaşacağı varsayımından yola çıkan kimi araştırmacılar (Wael B. Hallaq, Joseph Schacht) modern öncesi dönemde İslam toplumlarında siyasi otoritenin hukuka doğrudan müdahil olmadığını iddia etmişlerdir. Bu iddianın aksine Yossef Rapoport ve Kristen Stilt gibi kimi araştırmacılar, Memlükler döneminde siyasi otoriteyi temsil eden figürlerin hukuk sisteminde önemli bir role sahip olduklarını ifade etmişlerdir. Bunlara göre siyasi figürlerin hukuk sistemine müdahil olması şer‘î hukukun izin verdiği bir uygulamadır. Bu durum İslam hukukunda bir yozlaşmaya da sebep olmamaktadır. Bu tartışmaya farklı bir boyut kazandıran James E. Baldwin, *Islamic Law and Empire in Ottoman Cairo* isimli kitabında şeriat-siyasi otorite ilişkisini Osmanlı hakimiyeti sonrası Mısır’daki hukuk pratikleri üzerinden ele almaktadır. Temeli Baldwin’in New York Üniversitesi’nde

hazırlamış olduğu doktora tezine dayanan kitap, ilk bakışta bütünüyle bir Osmanlı Kahiresi hukuk portresi çizdiği izlenimi verse de odak noktasını XVII. ve XVIII. yüzyıllar oluşturmaktadır (s. 1). Dolayısıyla XVI. yüzyılda fethin hemen akabinde bölgedeki Osmanlı hukuk siyaseti etraflıca ele alınmamaktadır. Baldwin, -Mamluk döneminde olduğu gibi- Osmanlı döneminde siyasi otoritenin Mısır'da hukuka müdahil olduğu, ancak bu müdahalenin tepeden inme bir müdahale olmayıp yerel unsurların davetiyle gerçekleştiği sonucuna ulaşmaktadır.

Altı bölümden oluşan kitabın giriş kısmı, Osmanlı hukuk tarihi alanındaki yerleşik paradigmaları ve zaaf noktalarını incelemektedir. Bu kısım ilk olarak, Hallaq'ın fakih, kadı ve siyaset kavramlarını ve birbiriyle ilişkilerini nasıl kurguladığı sorusu ile başlamaktadır. Hallaq'a göre İslam hukuk tarihinin erken dönemlerinde hukuk, ulema silsilesi ile otoritesini tahkim eden fakihler tarafından üretiliyor, kadılar tarafından tatbik ediliyordu. Bu anlatımda otonom bir role sahip olan kadılar siyaset tarafından herhangi bir müdahaleye maruz kalmıyordu. Baldwin'e göre Hallaq'ın bu iddiasını temellendirmek amacıyla referansta bulunduğu Haim Gerber ve Ronal Jennings'in Osmanlı hukuk tarihi değerlendirmeleri sicil bazlı bir historiyoğrafiye dayanmaktadır. Baldwin, kadıların hukuku otonom bir şekilde tatbik ettikleri bu varsayımı sorgulamakta ve kadıların karmaşık hukuk kurumları içerisinde sınırlı bir role sahip olduklarını iddia etmektedir (s. 6). Diğer bir ifadeyle, Kahire özelinde kadı, hukuk doktrinini üreten veya yorumlayan biri değildir. Ona göre, sıklıkla kendilerine atıf yapılan şer'îyye sicilleri şeriat mahkemesi dışındaki diğer hukuk kurumlarını ve pratiklerini gölgelemektedir.

İstanbul-Kahire ilişkisinin niteliği giriş kısmında Baldwin'in işaret ettiği önemli hususlar arasındadır. Baldwin, Nelly Hanna ve Michael Winter tarafından dillendirilen "yükseliş" ve "çöküş" anlatımının, yani fetihden sonra başlayan geniş çaplı Osmanlılaştırma girişimlerinin geç dönem XVI. yüzyıldan itibaren etkisini kaybettiği şeklindeki görüşün isabetli olmadığını ifade etmektedir (s. 9). Ona göre Osmanlılaştırma (hukukî düzlemde Hanefileştirme) dalgası XVIII. yüzyıla kadar devam etmiştir. Üstelik tüm bu girişimler "tepeden inme" bir dayatma olmayıp yerel unsurların talebiyle meydana gelmiştir. Baldwin'in bu iddiası (yerel talep) Mısır'ın merkezle ilişkisini adem-i merkezîyet (decentralization) paradigması ile açıklamanın mümkün olmadığını göstermektedir.

Çalışmada şer'îyye sicilleri geniş ölçekte kullanılmaktadır. Kahire'deki Bâbiâli ve Dîvân-ı Âlî kayıtları çalışmanın arşiv kaynaklarını oluşturmaktadır. Baldwin burada özellikle kronik kaynaklara dikkat çekmektedir. Ahmed ed-Demürdâşî'nin ed-Dürretü'l-musâne fî aḥbâri'l-Kinâne'si,

Ahmed Şelebî b. Abdülğanî el-Hanefî'nin Evdâhu'l-işârât'ı ile Cebertî'nin 'Acâ'ibü'l-âşâr'ı çalışmada sıklıkla kendilerine atıf yapılan kaynaklardır. Bu kronikler vasıtasıyla Baldwin, şeriat mahkemelerinin kayıt altına almadığını iddia ettiği muhtemel hukukî sorunları ve yozlaşmaları hakkında daha detaylı bilgi edinmeyi hedeflemektedir.

Kitabın "A Brief Portrait of Cairo Under Ottoman Rule" başlıklı birinci bölümü, Osmanlı Kahiresi'nin sosyal, ekonomik, kültürel ve dinî yapısı hakkında arka plan niteliğinde bilgiler içermektedir. 1798 öncesi Osmanlı dönemi Mısır tarihi çalışmalarının bu dönemi ekonomik ve kültürel anlamda "durağan" olarak nitelendirilmesine Baldwin karşı çıkmaktadır. Ona göre her ne kadar Memlûkler döneminde bir imparatorluk başkenti olan Kahire, Osmanlılarla birlikte merkeze bağlı bir şehir haline gelse de önemini korumaya devam etmiştir (s. 20). Ezher Camii etrafında kümelenen medreseler bir taraftan ilmi faaliyetlerini sürdürürken diğer taraftan Bekriyye, Sâdât Vefâiyye ve Osmanlılarla birlikte gelen Bektaşîlik ve Mevlevilik tarikatları ilmî-tasavvufî hayatın canlılığını sürdürmüştür. O dönemde kutsal toprakların denetiminin Mısır üzerinden sağlanması ve iki büyük hac kervanından birinin Mısır'dan kalkmasıyla Baldwin iddialarını temellendirmektedir.

"Cairo's Legal System: Institutions and Actors" başlıklı ikinci bölüm, Osmanlı döneminde Kahire'deki hukuk kurumları, görevlileri ve araçları hakkında bilgiler içermektedir. İlk olarak Kahire'deki merkez şeriat mahkemesi olan Bâbiâli ve diğer mahkemeleri ele alan Baldwin, bu mahkemeler vasıtasıyla imparatorluğun hukuk otoritesini izhar ettiğini ifade etmektedir. Buna göre, mahkeme sisteminde başkadî (kâdilkudât) Hanefî olsa da diğer üç mezhepten kadılar nâib olarak görev yapmaktadır. Mahkemede görev yapanların birçoğu (özellikle yazıcı ve şahitler) yerel eğitimli kişilerden oluşmaktadır. Baldwin, ardından üçüncü bölüme altyapı oluşturmak amacıyla diğer önemli iki hukuk mercii olan Dîvân-ı Âlî ile Dîvân-ı Hümâyûn hakkında bilgiler vermektedir.

Dîvân-ı Âlî, Mısır'daki yeni Osmanlı idaresinin hükümet meclisi olup; mezhep müftüleri, beyler, tarikat liderleri, komutanlar gibi önemli figürlerden oluşmaktadır. Merkezden gelen emirlerin tatbiki, gelirlerin İstanbul'a transferi ve hac kabilelerinin yönetimi gibi birçok görev üstlenen meclis, Kahireliler açısından aynı zamanda bir hukuk merciidir. Ancak Baldwin, Bâbiâli'nin aksine Dîvân-ı Âlî'nin sivil yerleşim yerlerine uzak bir konumda olduğunu ve genellikle şehrin elit davacıları tarafından kullanıldığını iddia etmektedir (s. 39). Padişah divanı olan Dîvân-ı Hümâyûn ise, Kahirelilerin şikayetlerini iletebileceği diğer bir hukuk organıdır. Baldwin'in şikayet kayıtları incelemelerine göre Kahireliler,

uzun yolculukları göze alıp bizzat başvuru yapmak için İstanbul'a geliyorlardı. Yukarıdaki hukuk kurumlarına ilaveten Kahire'deki azınlıklar için Hıristiyan ve Yahudi mahkemeleri (rabbinical courts) de mevcuttu. Baldwin, azınlıkların dilerlerse Osmanlı hukuk kurumlarına da başvuru yapabileceklerini belirtirken bu mahkemelerin şeriat mahkemeleri ile etkileşimleri hususunun çalışılmaya muhtaç olduğunu vurgulamaktadır. Baldwin, hukuk organlarının ardından hukuk sistemine yardımcı bazı kişi ve yöntemleri ele almaktadır. Haim Gerber'in Osmanlılarla birlikte hisbe teşkilâtının yargı kurumunun içinde eridiği şeklindeki iddiasına karşı çıkan Baldwin, hisbenin XVIII. yüzyıl Osmanlı Kahiresi'nde yeniçeri ağası, subaşı ve muhtesip olmak üzere üç devlet görevlisi tarafından paylaşılarak uygulandığını ifade etmektedir. Yeniçeri ağası, İstanbul'daki merkezi hükümet tarafından atanırken subaşı Mısır beylerbeyi tarafından atanmaktadır. Baldwin'in dikkat çeken önemli bir iddiası da XVIII. yüzyılda şehrin güvenliğini sağlamakla görevli askeri memurların resmi bir yargılama kararı olmaksızın suçluları cezalandırdığıdır (s. 46). Üstelik bu durum yazara göre kanun dışı bir uygulama olarak görülüyordu. Baldwin son olarak hukuki anlaşmazlıklara çözüm aracı olarak "sulh" meselesini ele almaktadır. Sulh, Osmanlı Kahiresi'nde; borç, mülkiyet iddiası, evlilik problemleri gibi çok geniş bir yelpazede kullanılan bir usuldür. Bu bölümde verilen bilgilerden yapılan en önemli tespit, Osmanlı Kahiresi'nin hukuk yapısının gerek doktrin gerekse kurumsal açıdan "çoğulluk/çesitlilik" (plurality) arz ettiği'dir. Diğer bir ifadeyle, Kahirelilerin hukuki problemlerini birçok hukuk mercii ve yöntemleriyle çözme fırsatına sahip oldukları görülmektedir.

Kahireliler için en önemli iki hukuk mercii olan Dîvân-ı Âlî ile Dîvân-ı Hümâyûn'un işlev ve önemini ortaya koymayı hedefleyen üçüncü bölüm, ilk olarak Osmanlı hukuk tarihi ile ilgili yöntemsel eleştiriler içermektedir. Baldwin'e göre mezâlim kurumunun kaldırılıp kâdıların ön plana çıkarılmasını ifade eden radikal kırılma, Osmanlıların hukuk tarihine katkısını anlamak için sağlıklı bir yol değildir (s. 56). Aksine kadıların sadece şeriat mahkemeleriyle ilişkilendirilmesi büyük bir yanılgıdır. Ona göre kadılar birçok hukuk organında görev yapan ve hukuki çözümün sadece bir parçasına katkı sunan sınırlı bir role sahiptir. Fikhî bilgiyi üretmek ve yorumlamak müftünün görevidir.

Osmanlı hukuk tarihçiliği alanındaki yukarıdaki eleştirisinin ardından Baldwin, sultan adına hukuk görevini icra eden Dîvân-ı Âlî ile Dîvân-ı Hümâyûn'u ele almaktadır. Öncelikle genel bir Dîvân-ı Hümâyûn tasavvuru çizen Baldwin, XIV. ve XV. yüzyıllarda Dîvân'ın oldukça doğal bir şekilde (padişah camiye veya ava giderken vs.) yürüdüğü ancak XVII.

yüzyıla gelindiğinde Dîvân'ın kurumsallaştığını ifade eder. O kadar ki söz gelimi bu dönemde Mısır'daki bir şahıs dilekçe göndermek istediğinde bu dilekçeyi arzuhalci vasıtasıyla hukukî bir forma soktuktan sonra merkeze iletebiliyordu. Mısır'ın en merkezi adlî ve idarî kurumu olan Dîvân-ı Âlî hakkında eldeki belgelerin şeriat mahkemelerine nispetle sınırlı olduğunu ifade eden Baldwin, bu sınırlılığa rağmen Mısır Ulusal Arşivi'ndeki orijinal belgelerin tümünü kullandığını ifade etmektedir. Baldwin'e göre Dîvân-ı Âlî ile Dîvân-ı Hümâyûn, yöneticilerin hukuka müdahalesi anlamına gelse de bu durum hukuk sistemini keyfî veya despotik bir hale getirmemekte; aksine pozitif bir hukukun inşasında kadı ve müftülerin yanında rol almaktadır (s. 71).

Kitabın "Government Authority, The Interpretation of Fıqh, and The Production of Applied Law" başlıklı dördüncü bölümü, Osmanlıların Mısır'da uygulamış oldukları Hanefileştirme siyaseti üzerinden politik otoritenin hukuka müdahalesi meselesini ele almaktadır. Baldwin'e göre adli kurum üç ana organdan meydana gelmektedir: Doktrin, usul ve uygulama. Mısır özelinde bu üç organ fıkıh, kazâ (yargı) ve siyaset arasında paylaşılmaktadır. Doktrin, fıkıh ve siyasetin; usul kazânın; uygulama ise kazâ ve siyasetin görev sahasında bulunmaktadır. Baldwin, Osmanlı politik idaresinin gerek merkez topraklarda gerekse Mısır'da hukuka müdahil olduğunu savunmaktadır. Merkez topraklardaki (Anadolu ve Rumeli) müdahelenin en önemli delili şeyhülislâm fetvaları ve Şâfiî mezhebinin yargıda yasaklanmasıdır. Baldwin bu iddiasını desteklemek amacıyla para vakıflarını örnek olarak zikretmektedir. Ona göre Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) Hanefî metin geleneğinde zayıf bir görüş olan para vakıflarıyla ilgili görüşü tercih etmesi, sadece hukuka bir müdahale değil aynı zamanda fıkıh yazım geleneğine de müdahale anlamına gelmektedir (s. 76). Baldwin, müdahale varsayımını kabul ettikten sonra Mısır özelinde müdahelenin saikleri üzerine eğilmektedir. Mısır'daki mezhep çeşitliliğinin, hukuki müdahelenin gerekliliklerinden biri olduğunu ve Memlûkler dönemi müdahalesinin "pragmatik" karakteristiğinin aksine bu dönemde "ideolojik" bir müdahale olduğunu savunmaktadır (s. 77). Hukuk reformları, mahkemelerin yeniden organize edilmesi, yeni vergilerin ihdası, Türkçe konuşan kadınların kilit noktalara atanması ve diğer mezhep kadınlarının Hanefî başkadının nâibi yapılması gibi girişimler fethin hemen akabindeki müdahalelerden bazılarıdır. Baldwin, ilerleyen yıllarda Osmanlıların "sınırlandırıcı" ve "denetleyici" bir politika izlediğini; ancak buna rağmen hukuki esnekliğin Mısır'da devam ettiğini kaydetmektedir. Eşleri tarafından terkedilmiş kadınların mahkeme yoluyla boşanması (fesh) ve vakıf mülkiyetlerinin uzun dönem kiralanması

(icâre-i tavîle) gibi örneklerde bizzat Hanefî başkadının yönlendirmesiyle Hanbelî ve Malikî kadılarına müracaat edilmesi bu durumu teyit etmektedir. Ancak XVII. yüzyılın son on yılına gelindiğinde devlet yeniden bir Hanefileştirme girişiminde bulunmakta ve diğer mezhep doktrinlerine erişimi azaltmak amacıyla nâib ve ‘udüllere tartışmalı sözleşmeleri yapmamaları talimatı vermektedir. Hanefî birlikteliği (Hanafi uniformity) ve mezhep çeşitliliği ikilemi ve çatışması XVII. ve XVIII. yüzyıllarda hem Suriye’de hem de Mısır’da XIX. yüzyıla kadar devam etmektedir. Tüm bu anlatımlardan sonra Baldwin, Hanefileştirme politikasının oldukça sınırlı bir başarı elde ettiğini düşünmektedir. Ona göre istenen başarının elde edilememesi, Hanefî doktrinlerin katı ve bağnaz olmasından değil, aksine politik temelden kaynaklanmaktadır (s. 97).

Yazar beşinci ve son bölümde XVIII. yüzyılda kazâ kurumunun Mısır’da nasıl özelleştiği ve Kahirelilerin kazâyı hangi amaçlarla kullandığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Baldwin’in referansları Cebertî ve Demurtâşî gibi yerli kronik yazarlardır. Ona göre XVIII. yüzyıl Kahiresi’nde önemli bir politik figür olan Osman Bey Zü’l-fakr’ın kendi divânını kurup dava dinlemesi ve üstelik yukarıdaki kronik yazarların bu tasarrufu takdir etmeleri yargının özelleştiğini göstermektedir. Osman Bey’e “Bey” ünvanı bizzat Osmanlı yöneticileri tarafından verilmiş ve hac emiri olarak bile ataması yapılmıştı. Ancak tüm bunlara rağmen, resmi mahkeme sistemine bir alternatif olan bu tasarruf Osmanlı yönetimi tarafından asla meşru görülmemişti. Baldwin tam bu noktada, yargının özelleşmesi meselesinin Osmanlı çalışmaları yapan araştırmacıların çok az dikkatlerini çektiğinden yakınmaktadır. Ona göre, özelleşmenin resmi bir süreç olmaması sebebiyle resmi bir belgenin mevcut olmayışı ve modern öncesi dönem çalışan tarihçilerin hukuk sisteminde kadıyı merkezi figür olarak konumlandırmaları bunun sebeplerinden birkaçıdır (s. 103). Baldwin, yargının özelleşmesi meselesinin aynı zamanda günümüz mafya gruplarını araştıran sosyal bilimciler için de önemli olduğunu ifade etmektedir. Kişisel mülkiyetlerin artması neticesinde hırsız ve problemlı kişilerden korunma ihtiyacının çok fazla olması İtalyan ve Rus mahkemelerinin kapasitesini aşmış ve mafya servislerini çekici hale getirmişti.

Baldwin’in iddiasını temellendirmek amacıyla kullandığı ikinci örnek, XVII. yüzyılın sonlarında yeniçerilerin başodabaşı olan Küçük Muhammed’in hukuki bir davayı çözmesidir. Demurtaşı’nın anlatısında davaya bakan resmi görevli nâib oldukça başarısızken, Küçük Muhammed problemi kısa sürede çözüme kavuşturmaktadır. Baldwin’e göre bu durum, dönemin resmi mahkeme nizamının pasif, sivil ve bağımsız mercilerin adaleti temin etme hususunda etkin olduğunu göstermektedir (s. 106).

Baldwin, yargının özelleşmesi sürecinde suiistimallerden de söz etmektedir. Örneğin, Çerkez Muhammed Bey el-Kebîr'e bağlı bir görevli olan Sayfî isimli bir kişi dava çözümleme bahanesiyle suiistimalde bulunmaktadır. Demurtâşî bu kimsenin dinsiz ve yolsuzluk yapan biri olduğunu ve yargıya müdahale etmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Baldwin'in kroniklerden XVIII. yüzyıla dair verdiği örneklerden bu dönemde Kahire'deki hukuk sisteminin bazı sorunları olduğu şeklinde bir sonuç çıkmaktadır. Kronik yazarlarına göre bunun sebebi, şeriat mahkemelerinin prosedüre sıkı sıkıya bağlı kalması ve sürecin çok yavaş ilerlemesidir. Baldwin tüm bu aktarımlardan İslam hukukunun salt fıkıh metinlerine ve şeriat mahkemesi kayıtlarına atıfla anlaşılamayacağı sonucuna varmaktadır.

Baldwin, herhangi bir hukuk sisteminin nasıl çalıştığını ortaya koyabilmenin davacı bakış açısının sorgulanmasına bağlı olduğu varsayımından hareketle Kahireli davacıların hangi saiklerle hukuka müracaat ettiklerini de incelemektedir. Buna göre davacılar; rakipleri herhangi bir şekilde hak iddia etmemeleri, sulha zorlama ve bazen de intikam alma amaçlarıyla aynı anda birden çok hukuk mercilerine başvuru yapıyorlardı. Baldwin ayrıca mahkeme hükmü ile sulhun ayrı süreçler olduğu şeklindeki yaygın kanaatin aksine eşzamanlı bir süreç olduğunu da iddia etmektedir.

Sonuç olarak, Baldwin, Osmanlı Mısırı'nda şer'î hukukun siyasi otorite tarafından dokunulmamış veya müdahale edilmemiş olmadığı, Mısır'ın gerek doktrin gerekse hukuk kurumları açısından tam bir çeşitlilik sunduğu, hakimiyet sürecinde Hanefileştirme politikasının sadece fethin akabindeki bir girişim olmayıp hep canlı kaldığı ve bu politikanın bazen başarılı olsa da genel anlamda başarısız olduğu, tam anlamıyla bir Hanefileştirme projesinin ancak XIX. yüzyıl hukuk reformları ile gerçekleştiği, merkez-Mısır ilişkisinin adem-i merkezîyet olarak okunmasının doğru olmadığı ve merkezi hükümetin uygulamış olduğu politikaların yukarıdan aşağıya doğru bir girişim olmayıp bizzat Mısır'ın yerel unsurlarının talepleriyle gerçekleştiği şeklindeki görüşleriyle çalışmasını sonlandırmaktadır.

Islamic Law and Empire in Ottoman Cairo'nun merkez-periferi ilişkisini İslam hukuku bağlamında yeterli sayılabilecek örneklerle sunması, şer'îyye sicillerine ilave olarak kronik kaynakları da bolca kullanması, ilgili dönemde Kahire'deki hukuk kurumları hakkında daha önce sorulmayan sorulara cevaplar araması literatürde önemli bir boşluğu doldurmakta ve gerek Osmanlı tarihi gerekse İslam hukuku alanındaki araştırmacıların ilgisini çekmektedir. Bununla birlikte, kitabın başlığı ilk bakışta Osmanlı'nın Mısır hakimiyetinin (1517-1800) tümünü içine aldığı gibi bir beklenti yaratsa da XVI. yüzyıldaki gelişmeler oldukça yüzeysel bir şe-

kilde ele alınmaktadır. Çalışmanın odak noktası -Baldwin'in de ifade ettiği gibi- aslında XVII. ve XVIII. yüzyıllardır. Öte yandan, Osmanlı politik idaresinin Mısır'daki hukuk sistemine müdahalesinin "ideolojik" olarak nitelendirilmesi ve eşzamanlı olarak bu müdahelenin tamamen yerel bir talep neticesinde gerçekleştiğinin ifade edilmesi ilk bakışta birbirine zıt gibi görünmektedir. Kahirelilerin o dönemdeki mevcut hukuk mercilerini mecburi olarak tercih etmeleri, Baldwin'in sözünü ettiği "yerel talep" anlamına gelir mi? Ayrıca, Osmanlı'nın politik gücünün Mısır'da zayıfladığı dönemlerde birtakım önemli yerel figürlerin kendi divânlarını kurup davalara bakmasının "adaletin özelleştirilmesi" şeklinde ifade edilmesi de pek isabetli görülmemektedir. Çünkü bu uygulamalar devletin izni ve kontrolü altında gelişen olaylar olmayıp bahsi geçen figürlerin devletten bağımsız attıkları adımlardır. Kronik yazarlarının birçoğunun bu divânlarda verilen hükümlerden memnun olmaları yapılan işlemleri meşrulaştırmamaktadır. Tüm bunlara rağmen, erken modern dönemde Osmanlı İmparatorluğuna bağlı önemli bir beylerbeyliği olan Mısır'da İslam hukuku ekseninde siyasi otorite-hukuk sistemi ilişkisini başarılı bir şekilde ele alan *Islamic Law and Empire in Ottoman Cairo* isimli çalışma, ilgili araştırmacılar için bir başvuru kaynağı olma özelliği taşımaktadır.

Yazım Kuralları

- Makale başlığı hem Türkçe hem İngilizce olarak küçük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başında en az 150, en fazla 250 kelimedenden oluşan öz/abstract yer almalı ve 5 kelimelik keywords (anahtar kelimeler) kısmını ihtiva etmelidir. Anahtar kelimelerden birincisi makalenin ait olduğu bilim dalını göstermeli ve kelimeler genelden özele doğru sıralanmalıdır.
- Özetle geçen kişi ve eser isimleri ile bazı kavramlar İngilizceye çevrilirken İsnad Atıf Sistemi 2, Çeviri Yazı Alfabesi dikkate alınmalıdır.
- Yazı tipi olarak Gentium Plus kullanılmalı, boyutu 10 punto, dipnotlar ise 8 punto olmalıdır. Özetler de 8 punto ile yazılmalıdır. Gentium Plus fontu, İsnad Atıf Sistemi web sayfasından indirilebilir.
- Sayfa düzeni, üstten ve alttan 5 cm, sağdan ve soldan 4,5 cm olmalı; paragraf girintisi 1 cm, paragraf aralığı önce 0 nk, sonra 6 nk, satır aralığı 1,05 şeklinde ayarlanmalıdır.
- Makale hacmi, 9.000 kelimeyi geçmemelidir.
- İmla kuralları ve noktalama açısından konunun gerektirdiği zorunlu durumlar dışında Türk Dil Kurumu imlâ kılavuzu esas alınmalıdır. Kaynak göstermede İsnad Atıf Sistemi (The Isnad Citation Style) tercih edilmeli, makalenin sonunda mutlaka kaynakça bulunmalıdır.
- Bu şartları yerine getirmeyen yazılar hakem sürecini tamamlasa bile yayımlanmaz.

Author Guidelines

- Article title should be written in both Turkish and English in lowercase. At the beginning of the article should include a summary of at least 150 and a maximum of 250 words and include the 5-word keywords section. The first of the keywords should indicate the branch of science to which the article belongs and the words should be ranked from general to specific.
- While translating some concepts into English with the names of persons and works mentioned in the abstract, it should be written in accordance with Isnad Atif System 2, Translation Article Alphabet.
- Gentium Plus should be used as font, size should be 10 points, and footnotes should be 8 points. Abstracts should be written in 8 font size. Gentium Plus font can be downloaded from the Isnad Atif System web page.
- Page layout should be 5 cm from the top; and bottom and 4.5 cm from the left and right; paragraph indent should be set as 1 cm, paragraph spacing first 0 nk, then 6 nk, line spacing 1.05.
- Article volume should not exceed 9,000 words.
- In spelling rules and punctuation, the Turkish Language Institution spelling guide should be taken as a basis except for the mandatory situations required by the subject. The Isnad Citation Style should be preferred for citing, and a bibliography should be found at the end of the article.
- Articles that do not fulfil these conditions will not be published, even if they have completed the referee process.

Yayın İlkeleri

- *Tokat İlmîyat Dergisi*, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat alanına katkı sağlamayı hedefler. Hakemli bir dergi olup yılda iki (sayı) kez yayımlanır. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte Türkçe özet verilerek yabancı dilde bilimsel makaleler de yayımlanabilir.
- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı, *Tokat İlmîyat Dergisi* Yayın Kurulu'na aittir. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
- Dergide yayımlanacak olan makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri ile hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviri, kitap tanıtımı, eleştiri ve değerlendirme yazıları da kabul edilir. Tercüme türü makalelerin işleme alınabilmesi için makalenin orijinal dilinde belli sayıda (en az 5) atıf alması şartı aranmaktadır.
- Yayımlanması istenen yazılar, DergiPark üzerinden elektronik ortamda ve "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.
- Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler ön kontrol, intihal taraması, hakem değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce dil kontrolü aşamalarından geçirilmektedir. Ön kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazarına iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön kontrol aşamasını ge-

çen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.

- Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi hâlinde yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir, çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
- Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, *Tokat İlmîyat Dergisi* Yayın Kurulu'na aittir.
- *Tokat İlmîyat Dergisi*, İsnad Atıf Sistemini kullanmaktadır.

Publishing Principles

- *Tokat Journal of Ilmiyat* aims to contribute to the theology by publishing scientific and national studies. It is a refereed journal and published twice a year. Although the publication language is Turkish, scientific articles in foreign language can be published by giving a summary in Turkish.
- The right to publish the articles sent to the journal belongs to the Editorial Board of *Tokat Journal of Ilmiyat*. The articles in the journal are copyrighted and the articles cannot be quoted partially or completely without showing the source.
- The articles to be published in the journal should be original and academic studies prepared with research methods suitable for their own fields. Translation, book introduction, criticism and evaluation articles that contribute to the scientific field are also accepted. In order for translation-type articles to be processed, the article is required to have a certain number of references (at least 5) in its original language.
- Manuscripts that are required to be published should be sent electronically and as an “attached word document” via DergiPark. Studies submitted to the journal should not be published elsewhere or sent for publication.
- A maximum of one study of a number of the same author can be published
- The articles sent for publication go through pre-control, plagiarism screening, referee evaluation and Turkish-English language control stages. The study, which was examined three times in the pre-control phase, but could not go through this process, is returned to its author

and is not re-processed in the same publication period. The studies that pass the pre-control phase are included in the evaluation process in which at least two referees take part in the framework of the principle of double-sided blind refereeing.

- In the event that a positive report is received from both referees, the article is decided to be published and the number of the article will be published. If the two referees give a negative opinion, the article is not published. If a referee indicates a positive referee negative opinion, the decision on the article is taken by the Editorial Board, taking into account the content of the reports.
- Whether or not the articles sent to the journal will be published is decided within three months at the latest and the owner of the work is informed about the subject. No copyright fee is paid to the author for published articles.
- All scientific and legal responsibilities in terms of language, style and content of the published work belong to the author(s) and do not bind the Editorial Board. The authority to decide on issues not mentioned here belongs to the Editorial Board of *Tokat Journal of Ilmiyat*.
- *Tokat Journal of Ilmiyat* uses the Isnad Citation Style.