

SIRAT

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Sirat Dergisi – Sirat Journal
ISSN: 2757-8631 / e-ISSN: 2717-8064
Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 2
30 Kasım / November 2022

Kapsam: İslami İlimler ile Sosyal ve Beşerî Bilimler

Scope: Islamic Sciences/Researches, Social and Human Sciences

Periyot: Yılda 2 Sayı, 30 Mayıs / 30 Kasım

Period: Biannually, 30 May / 30 Nov.

Makale Son Kabul: 30 Ekim / 30 Nisan

Article Deadline: 30 October / 30 April

Yayın Dili: Türkçe / İngilizce

Language Publication: Turkish / English

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT, yılda iki kez yayınlanan akademik, hakemli bir dergidir. Makaleler İngilizce başlık, Türkçe ve İngilizce kısa öz (150-200), anahtar kelimeler (5 kavram), genişletilmiş İngilizce özet (750-1000) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Dergimizde yayınlanan makalelerin sorumluluğu yazara ait olup tüm telif hakları yazarlara devrolunmuştur.

The University of Gaziantep Islamic Science and Technology, Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT is an peer-reviewed academic journal published twice a year. Articles include titles in English, a short summary (150-200) in Turkish and English, keywords (5 concepts), an extended English abstract (750-1000) and a bibliography prepared in accordance with the ISNAD Citation System. The responsibility of the articles published in our journal belongs to the author and all copyrights have been transferred to the authors.

YÖNETİM VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

GİBTÜ, İslami İlimler Fakültesi, Gaziantep, 27010, Türkiye

GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, 27010, Turkey

Mail to: siratdergi@gibtu.edu.tr

Tel: (90 342) 909 75 00 Fax: (90 342) 909 75 00

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sirat>

YAYINCI / PUBLISHER

GİBTÜ, 27010, Gaziantep, Türkiye

GIBTU, 27010, Gaziantep, Turkey

SAHİBİ / OWNER

On behalf of GIBTU , Faculty of Islamic Sciences
Dr. Öğr. Üyesi Zeki KESKİN, zeki.keskin@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSİBLE MANAGER

Arş. Gör. Muhammet KALKAN, muhammet.kalkan@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi Fırat SEVİNÇ, firat.sevinc@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

EDİTÖR YRD. / EDITORIAL ASSISTANT

Doç. Dr. Murat AKKUŞ, murat.akkus@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Temel İslam Bilimleri / Basic İslamic Sciences

Arş. Gör. Gürkan EYİĞÜN, gurkan.eyigun@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

İslam Tarihi ve Sanatları / Islamic History and Arts

Arş. Gör. Muhammet KALKAN, muhammet.kalkan@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Religious Sciences

Arş. Gör. Mehmet KARATAPAN, mehmet.karatapan@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

İngilizce / English

Arş. Gör. Güneş GEZER, gunes.gezer@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

Arapça / Arabic

Öğr. Gör. Muhammet Mehdi AKSOY, aksoy_muhammed@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

Farsça / Persian

Öğr. Gör. Zafer ONUR, zafonur@gmail.com
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

Türkçe / Turkish

Öğr. Gör. Mehmet Nezir ESİN, mehmetnezir.esin@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Prof Dr. Mehmet AKBAŞ**, mehmetakbas@gantep.edu.tr
Gaziantep University, Faculty of Theology, Gaziantep, Turkey
- Doç. Dr. İbrahim BARCA**, ibarca@beu.edu.tr
Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Bitlis, Turkey
- Doç. Dr. Ahmet GÖKDEMİR**, ahmetgokdemir@yaloiva.edu.tr
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Yalova, Turkey
- Doç. Dr. Mehterhan FURKANI**, mehtarkhan@aksaray.edu.tr
Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, Turkey
- Doç. Dr. Abdurrahman ENSARİ**, abdurrahmanensari@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin, Turkey
- Doç. Dr. Bekir KARADAĞ**, bekir.karadag@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AKBAŞ**, ahmet.akbas@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Adnan AKALIN**, adnan.akalin@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Selim GÜLVERDİ**, selim.gulverdi@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Behçet BATUR**, behcet.batur@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet DEMİR**, mehmet.demir@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TAŞDELEN**, mehmet.tasdelen@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Şamil DAĞCI, dagci@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Abdülmecit OKÇU, amecit@atauni.edu.tr

Erzurum Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey

Prof. Dr. Mehmet DAĞ, mehmet.dag@atauni.edu.tr

Erzurum Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey

Prof. Dr. Mehmet SOYSALDI, msoysaldi50@nevsehir.edu.tr

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, Turkey

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, a.kahraman69@hotmail.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Fikret KAHRAMAN, fikret.karaman@inonu.edu.tr

Malatya İnönü University, Faculty of Theology, Malatya, Turkey

Prof. Dr. Ömer DURLU, omer.dumlu@deu.edu.tr

Ege University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR, hikmetakdemir@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, Turkey

Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR, huseyin.yasar@usak.edu.tr

Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

Prof. Dr. Ali AKPINAR, aakpinar@erbakan.edu.tr

Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, Turkey

Prof. Dr. Hayati AYDIN, aydinhayati@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, Turkey

Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ, abdulbakigunes@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, Turkey

Prof. Dr. Hasan KESKİN, hasankeskin@nku.edu.tr

Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

Prof. Dr. Zekeriya PAK, zekeriyapak@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Kahramanmaraş, Turkey

Prof. Dr. İdris ŞENGÜL, sengul@divinity.ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Kemal ATİK, katik@erciyes.edu.tr

Kayseri Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

Prof. Dr. Recep TUZCU, recep.tuzcu@selcuk.edu.tr

Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey

Prof. Dr. Mehmet YOLCU, myolcu@beu.edu.tr

Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Bitlis, Turkey

Prof. Dr. Atilla Yargıcı, yargici@harran.edu.tr

Harran University, Faculty of Theology, Şanlıurfa, Turkey

Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI, erdoganp@erciyes.edu.tr

Kayseri Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

Prof. Dr. İshak ÖZGEL, ishakozygel@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Isparta, Turkey

Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ, ekrem.demirli@istanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Hidayet AYDAR, hidayet@istanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, icaliskan@ybu.edu.tr

Ankara University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ, zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, Turkey

Prof. Dr. Abdülaziz HATİP, ahatip@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK, abdulbir@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Mehmet ÜNAL, munal@ybu.edu.tr

Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Celil KİRAZ, cekiraz@hotmail.com

Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, mesuto@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Halil ALDEMİR, aldemirhalil@kilis.edu.tr

Kilis Yedi Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, Turkey

Prof. Dr. Abdulmutalip ARPA, muttalip.arpa@izu.edu.tr

Sabahhaddin Zaim University, Faculty of Islamic Sciences, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Osman Kara, okara@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdağ, Turkey

Prof. Dr. Aydın TEMİZER, aydin73@gmail.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ, enes.ates@bilecik.edu.tr

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Doç. Dr. Cüneyt EREN, acune@yahoo.com

Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, İzmir, Turkey

Doç. Dr. Şaban KARASAKAL, sabankarasakal@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu, Turkey

Doç. Dr. Zeki TAN, zeki.tan@igdir.edu.tr

Iğdır University, Faculty of Theology, Iğdır, Turkey

Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, cemal.aydinistanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Dr. Abdurrahman OKUYAN, aokuyan@bayburt.edu.tr

Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt, Turkey

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

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

Sırat Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER



ASOS
indeks



Sırat Dergisi
Cilt / Sayı: 3 / 2 (30 Kasım 2022)

Sırat Journal
Volume / Issue: 3 / 2 (November 30, 2022)

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri

- 10-42 | Ehssan Dalal – Adnan Arslan
Abbasi Dönemi Arap Şiirinde Haset Ehli İmajı
The Image of the People of Envy in the Arabic Poetry of the Abbasid Period
صورة الحسد والحاسدين في قصيدة الشعر العباسي
- 43-73 | Eyyüp Tuncer
Endonezya Menşeli Muhammediyye Cemiyetinin Tefsir Çalışması: *at-Tanwir*
Interpretation Study of the Indonesian Muhammadiyah Society: *at-Tanwir*
- 74-99 | Tarraf Alnahar
Sahih-i Buhari Örneğinde Hadis-i Şerifte Şiir
Poetry In The Nobel Hadith Sahih al-Bukhari As A Sample
الشعرُ في الحديثِ النبويِّ الشريفِ صحيحُ البخاريِّ أنموذجًا

- 100-129 | Muhammed Mehdi Aksoy
İslam Hukukunda Evlenmenin Hükümü
Provision of Marriage in Islamic Law
- 130-154 | Muhammed Sait Hatipoğlu
Cumhuriyet Dönemi Âlimlerinden Haydar Hatipoğlu ve Eserleri
Haydar Hatipoğlu and His Works, One of the Scholars of the Republican Era
- 155-189 | Mustafa Demir
Meşhur Mu'tezilî ve Sünnî Müfessirlerin Rü'yetullâh Meselesine Bakışı
The Perspectives of Mu'tezıla And Ahl al-Sunnah on The Issue of Rü'yetullah in
The Context of Divine Texts

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064
Kasım / November 2022, 3/2: 10-42

Abbasi Dönemi Arap Şiirinde Haset Ehli İmajı

Ehssan DALAL

Dr. Öğr. Görevlisi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Bilecik Şeyh Edebali University,
Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Bilecik, Turkey
ehssan.dalal@bilecik.edu.tr
orcid.org/0000-0002-0250-9850

Adnan ARSLAN

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Associate Professor, Bilecik Şeyh Edebali University,
Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Bilecik, Turkey
adnanarслан81@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-3989-6612

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Gelis Tarihi / Received: 23 Mayıs / May 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Kasım / November 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Kasım / November

Cilt-Sayı / Volume-Issue: 3/2. **Sayfa:** 10-42

Atıf / Citeas: Dalal, Ehssan - Arslan, Adnan. "Abbasi Dönemi Arap Şiirinde Haset Ehli İmajı [The Image of the People of Envy in the Arabic Poetry of the Abbasid Period]" *Sirat* 3/2 (Kasım/November 2022), 10-42.

<https://doi.org/10.56477/sirat.1120017>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two reviewers and confirmed to be plagiarism-free.

 Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY NC ND)

Abbasi Dönemi Arap Şiirinde Haset Ehli İmajı

Öz

Cahiliye şiirinde ele alınan hiciv, methiye ve gazel gibi belli başlı temalar vardı. Abbasiler dönemine gelindiğinde ise bu temalara yenileri eklenmiş yahut kendi içinde açılımlar göstermiştir. Bu açılımlardan birisi de hicivde kendini gösterir. Cahiliye döneminde çoğunlukla sadece kişiler yerilirken Abbasiler döneminde ise toplumsal yergi ve eleştiriler de yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu dönemde şairler yaşadıkları toplumdaki ahlaki çözüme ve yozlaşmaları hicivli bir dille eleştirmişlerdir. Genel olarak toplum eleştirilerinin yanı sıra bir takım ahlak ve davranışların bizzat kendisi ve sahipleri de genel bir dille ayıplanır olmuştur. Yerilen bu ahlaki bozukluklardan birisi de hasettir. Şairler, kimi zaman gülünç bir figür olarak hasetçileri tasvir etmişler, kimi zaman da ilginç bir şekilde haset ediliyor oluşu övgü vesilesi yapmışlardır. Hasedin olumlu olumsuz yanları ve haset ehlinin düştükleri durumları edebi bir üslup içerisinde şiirlerine taşımışlardır. Bu çalışmada haset temalı bu şiirler daha ziyade içerik bakımından incelenmiştir. Eldeki edebi malzemenin çokluğu göz önünde bulundurulmuş ve önemli başlıklar seçilerek tasnif edilmiştir. Çalışmada ağırlıklı olarak deskriptif yöntem kullanıldığı için analiz ve tenkit yapılmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Haset, Kıskanç, Arap şiiri, Psikoloji.

The Image of the People of Envy in the Arabic Poetry of the Abbasid Period

Abstract

There were certain themes such as satire, eulogy and ghazal in the poetry of Jahiliyya. In the Abbasid period, new ones were added to these themes. One of these expansions manifests itself in satire. In that period only people were vilified, while in the period of the Abbasids, social satire and criticism began to spread. The poets criticized the moral disintegration in the society they lived in with a satirical language. In addition to the criticisms of society in general, some morals and their owners have been condemned in general. One of these moral disorders is envy. The poets sometimes portrayed envious people as a ridiculous figure, and sometimes they made it an occasion of praise for being envied in an interesting way. They conveyed the positive and negative aspects of envy and the situations of envy into their poems in a literary style. In this study, these poems with the theme of envy were examined in terms of content. The multiplicity of the literary material at hand has been taken into consideration and the important titles have been selected and classified. Since the descriptive method was mainly used in the study, no analysis or criticism was made.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Envy, Jealousy, Arabic poetry, Psychology

صورة الحسد والحاسدين في قصيدة الشعر العباسي

الملخص

تناول الشعرُ العربيُّ في العصر الجاهليِّ والأمويِّ موضوعاتٍ معينة كالهجاء والمدح والغزل، في حين كان الشعرُ العباسيُّ أكثرَ تنوعاً، وكانت مضاميه أوسعَ وأرحب، وتجلَّت إحدى هذه التوسعات في الهجاء؛ ففي الفترة الجاهلية والأموية كان الهجاء مقتصرًا على الشخص أو القبيلة في الغالب، إلا أنه في العصر العباسيِّ توسَّع ليشمَل الهجاء الاجتماعي ونقَدَ العيوب الأخلاقية، فانتقد الشعراء التفكك الأخلاقي، وتناولوا الفساد في المجتمع الذي عاشوا فيه بلغةٍ ساخرة، وكان الحسد أحد هذه الاضطرابات الأخلاقية التي شغلت حيزاً مهماً من اهتمام الشعراء العباسيين، فقد صوَّر الشاعر الحاسدين أحياناً على أنهم أشخاص أنذال، وأحياناً جعلوا من شعرهم مناسبةً للثناء على الحسد بطريقة شبيقة لا تخلو من المشاكلة، ونقلوا جوانب الحسد الإيجابية والسلبية، وأشكال الحسد في قصائدهم بأسلوب أدبي. في هذه الدراسة تم فحص هذه القصائد التي تناولت موضوع الحسد من حيث المحتوى، وتمَّ أخذُ تعدد المواد الأدبية في الاعتبار، وتم اختيار العناوين المهمة وتصنيفها، ونظراً لاستخدام الطريقة الوصفية بشكل أساسي في الدراسة لم يتمَّ إجراء أيِّ تحليلٍ أو نقد.

كلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، الشعر العباسي، الحسد، الحسود، علم

النفوس.

المدخل

كان الشعرُ العربيُّ على _ اختلافِ عصوره _ صورةً واضحةً للمجتمع، ومرآةً صادقةً عكستُ مشاعرَ النفس الإنسانية على اختلافِ أحوالها وتقلباتها. وعلى الرغم من كلِّ ما يميِّز الشعرَ الجاهليَّ والأمويَّ؛ إلا أنَّ الأدبَ العباسيَّ عموماً والشعرَ العباسيَّ على وجه الخصوص كان أكثرَ غزارةً، وأشدَّ تنوعاً، وكانت مضامينه أوسعَ وأرحب، ولعلَّ أهمَّ أسباب ذلك تعود إلى امتداد تاريخ الدولة العباسية زماناً، واتساع رقعتها الجغرافية في زمن الفتوحات الإسلامية، وما رافق ذلك من استقرارٍ في المدن، واختلاطٍ بين العرب وأبناء الثقافات الأخرى؛ كلُّ ذلك جعل الحركة الأدبية في العصر العباسي تشهد نشاطاً وتنوعاً كبيراً.¹

وقد حافظَ الشعراء العباسيون على أصالة القصيدة العربية من حيث البناء والأغراض الشعرية العامة؛ إلا أنَّ تطور الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية في ذلك العصر، دفعتهُم لابتكار أساليب وأغراضٍ شعريةٍ وفنيةٍ جديدة؛ فمثلاً ظهر الشعرُ الذي يدعو إلى تثبيت العقائد الكلامية كشعر التشييع والاعتزال، وتوسَّع شعرُ المديح في موضوع المديح النبوي ومدح المدن والحوضر الإسلامية، وبهدف الوقوف في وجه الابتدال الذي شهده شعرُ اللهو والمجون؛ ظهر شعرُ الزهديات، ونتيجةً لنشاط الحركة العلمية والفكرية؛ ظهر الشعرُ التعليمي والشعر الفلسفي، ورسمتُ خمريات أبي نواس، وخواطُر ابن الرومي، وحكم المتنبي، ووجدانياتُ أبي فراس، وتأملاتُ المعري، وأمثالُ ابن المقفع، وانتقاداتُ الجاحظ؛ ملامح الحياة العامة في ذلك العصر، وعُرفت فيه مدارسٌ شعريةٌ وأدبيةٌ منها في باب الشعر: مدرسة أبي تمام، ومدرسة أبي نواس، ومدرسة المعري، ومدرسة أبي العتاهية وغيرها.²

وكان من بين الموضوعات المهمة التي تناولها الشعراء العباسيون؛ موضوع القيم الأخلاقية بما فيها من الأخوة والمحبة والترابط، وما شابه ذلك من المبادئ التي تقوي وحدة البنية الاجتماعية. ولما كان الحسدُ من أخطر الآفات الاجتماعية التي تسببُ الفساد والانحلال بين طبقات المجتمع؛ نجده قد شغلَّ حيزاً واسعاً من أشعار هذا العصر. إذ إنَّ الحسد هادِمٌ للمجتمع باعتبار أنَّه زجٌّ بالعلاقات الاجتماعية إلى هاويةٍ لا رجوع منها. الحسد رغبةُ الشخص في إلحاق ضررٍ بالآخرين، أو في نزع نعمةٍ يعمون بها. والحسد كما قال الجاحظ "أول خطيئةٍ ظهرت في السماوات، وأول معصيةٍ حدثت في الأرض، خصَّ به أفضل الملائكة فعصى ربَّه، وقايسه في خلقه، واستكبر عليه فقال: (خلقتني من نارٍ وخلقته من طين)³، فلعنه وجعله إبليساً،

¹ محمد خفاجي، الحياة الأدبية في العصر العباسي، (القاهرة: رابطة الأدب الحديث، ط1، 1954م)، 28 وما بعد.

² ياسمينة عمر، خصائص الشعر في العصر العباسي، مجلة وادي النيل، العدد 8، 2015، 307، وسامي عويد، الأدب في العصر العباسي، محاضرة على موقع جامعة تكريت، كلية التربية، العراق، <https://cutt.us/vrhVw>.

³ الأعراف: 12.

وأنزله من جواره بعد أن كان أنيساً، وشوّه خلقه تشويهاً، وموّه على نبيّه تمويهاً نسيّ به عزّم ربه، فواقع الخطيئة، فارتدع المحسود وتاب عليه وهدى، ومضى اللعين الحاسد في حسده فشقي وغوى، وأما في الأرض فابننا آدم حيث قتل أحدهما أخاه، فعصى ربّه وأثكل أباه. وبالחסد طوّعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين. لقد حملته الحسد على غاية القسوة، وبلغ به أقصى حدود العقوق".⁴

فبناء على خطورة الحسد في دوره إفساد العلاقات اعتنى الشعراء العرب بمعالجة ظاهرة الحسد والحاسدين. الأمر الذي يدفعنا إلى البحث في موضوع الحسد والحاسدين.

وفي هذا البحث اخترنا المقولات في هذا الباب شعراً من الأدباء العرب في العصر العباسي فيما يخص الحسد، وأردنا إيرادها على أبواب حسب تشابه محتواها، مع الاهتمام بالتسلسل الموضوعي في كل باب، ولذلك قد لا يتم ترتيب الأشعار على حسب وفيات أصحابها في كثير من الأحيان، وسيلاحظ القارئ خلال البحث أنّ حضور هذه الأغراض المتعلقة بالחסد كان متفاوتاً عند الشعراء، وذلك بحسب أهمية هذا الغرض أو هدفه.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بعض المواقع الإلكترونية على الشبكة قد تناولت موضوع الحسد في الشعر؛ لكنها - حسب ما وصل إليه الباحثان - تناولته على سبيل الاقتضاب والاختصار، وهي تتحدث عن الحسد في الشعر العربي عموماً دون تخصيص بعصر أدبيّ محدّد، إضافةً إلى أنّها لا تعتمد المعايير العلمية في البحث والنشر والتوثيق في غالب الأحيان.⁵

1. الحسد طبيعة بشرية

يقول الشاعر المتنبي (354هـ): الظلم من شيم النفوس.⁶ نرى المتنبي يلفت النظر إلى عجين الفطرة البشرية المنطوية على بذور الخير والشر بغية استمرار معنى الاختبار، فهذه الفطرة تشمل الإيجابيات والسلبيات الكامنة، حتى تتكشف منها القيم الراقية نتيجة صدام ميولات الخير والشر.

ويرى أبو العلاء المعري (449هـ) أنّ الحسد طبيعة مركوزة في نفوس البشر، لا يخلو منها مجتمع من المجتمعات، فيقول مدركاً حقيقة الاختبار: [الطويل]

⁴ عمرو بن بحر الجاحظ، الرسائل، تحقيق عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1384هـ - 1964م)، 6/3.

⁵ ينظر على سبيل المثال: جابر قميحة، الحسد في ديوان الشعر العربي، رابطة أدباء الشام، أيلول، 2009، رابطة أدباء الشام - الحسد في ديوان الشعر العربي (odabasham.net).

⁶ هذا جزء من بيت، وتمامه:
والظلم من شيم النفوس فإن تجد
ذا عفة فلعله لا يظلم
عبد الله بن الحسين العكبري، شرح ديوان المتنبي، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، (بيروت: دار المعرفة)، 166/1.

وَمَنْ عَاشَ بَيْنَ النَّاسِ لَمْ يَخُلْ مِنْ أَدَىٰ بِمَا قَالَ وَاشِ، أَوْ تَكَلَّمَ حَاسِدٌ⁷
وَالْحَسَادُ كَمَا يَرَاهُمْ أَبُو الْعَلَاءِ الْمَعْرِيُّ مَفْرُوضِينَ عَلَيْنَا لَا يَنْجُو مِنْهُمْ أَحَدٌ: [البسيط]
الْمَلِكُ لِلَّهِ، لَا تَنْفَكُ فِي تَعَبٍ حَتَّى تَزَايِلُ أَرْوَاحٌ وَأَجْسَادُ
وَلَا يُرَى حَيَوَانٌ لَا يَكُونُ لَهُ فَوْقَ الْبَسِيطَةِ أَعْدَاءٌ وَحَسَادٌ⁸
مِنْ وَجْهَةِ نَظَرِ الْمَعْرِيِّ حَتَّى الْحَيَوَانَ لَا يَسْلَمُ مِنَ الْحَسَدِ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا!
وَالسَّبَبُ الْأَسَاسُ الَّذِي يَغْرِي الْحَسَادَ هُوَ فَضَائِلُ الْمَحْسُودِ، وَشَمَائِلُهُ الْحَمِيدَةُ الَّتِي عَجَزُوا عَنْ
الْوَصُولِ إِلَيْهَا؛ كَمَا كَانَ مَعْنُ بْنُ زَائِدَةَ (151 هـ) يَقُولُ: [البسيط]
مَا يُحْسَدُ الْمَرْءُ إِلَّا مِنْ فَضَائِلِهِ بِالْعِلْمِ وَالظَّرْفِ أَوْ بِالْبَأْسِ وَالْجُودِ⁹
وَفِي مَذْهَبِ الْبَحْتَرِيِّ (280 هـ) فَإِنَّ النِّعْمَةَ وَالْحَسَدَ قَرِينَانِ لَا يَفْتَرِقَانِ: [البسيط]
مُحْسَدٌ بِخِلَالِ فِيهِ فَاضِلَةٌ وَلَيْسَ تَفْتَرِقُ النَّعْمَاءُ، وَالْحَسَدُ
مُحْسَدٌ وَكَانَ الْمَكْرَمَاتِ أَبَتْ أَنْ تَوْجَدَ الدَّهْرُ إِلَّا عِنْدَ مَحْسُودٍ¹⁰
وَفِي هَذَا الْمَعْنَى قَالَ الشَّرِيفُ الرَّضِيُّ (406 هـ): [المنسرح]
عَلَامَةُ الْعِزِّ إِنْ حُسِدَتْ بِهِ إِنَّ الْمَعَالِي قَرَائِنُ الْحَسَدِ¹¹
وَيَقُولُ أَيْضًا مُوَكَّدًا عَلَى أَنَّ الْمَعَالِي عِنْدَ الرَّجُلِ هِيَ عَلَامَةٌ عَلَى أَنَّهُ مَحْسُودٌ: [الكامل]
وَأَبِي الَّذِي حَسَدَ الرَّجَالُ قَدِيمَهُ إِنَّ الْمَنَاقِبَ آيَةُ الْمَحْسُودِ¹²
هَذِهِ هِيَ حَالُ وَالِدِ الشَّرِيفِ الرَّضِيِّ الَّذِي حَسَدَهُ النَّاسُ عَلَى فَضَائِلِهِ الْقَدِيمَةِ، وَكَذَلِكَ كَانَتْ حَالُ
ابْنِهِ مِنْ بَعْدِهِ، فَمَا تَوَجَّهَ إِلَى حَرْبٍ أَوْ مَكْرَمَةٍ إِلَّا وَكَانَ الْحَاسِدُونَ يَلْحَقُونَهُ بِالْحَسَدِ؛ يَقُولُ
الشَّرِيفُ: [البسيط]
وَلَا خَطُوتٌ إِلَى بَأْسٍ وَلَا كَرَمٍ إِلَّا وَمَوْضِعُ رَجُلِي مِنْهُ مَحْسُودٌ¹³
وَيَسْتَعْرَبُ الْمُتَنَبِّيُّ مِنَ الْمَرْءِ أَنْ يَكُونَ ذَا عِظْمَةٍ وَسَمْعَةٍ وَمَكَانَةٍ ثُمَّ يَعْدِمُ الْحَاسِدُ! [المنسرح]
وَكَيْفَ لَا يُحْسَدُ امْرُؤٌ عَلَّمَ لَهُ عَلَى كُلِّ هَامَةٍ قَدَمٌ¹⁴

7 أحمد بن عبد الله أبو العلاء المعري، اللزوميات، تحقيق أمين الخانجي، (القاهرة: مكتبة الخانجي)، 1/ 229.

8 المعري، اللزوميات، 1/ 243.

9 إبراهيم بن علي القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، (بيروت: دار الجيل)، 1/ 247.

10 الوليد بن عبيد البحتري، ديوان البحتري، تحقيق حسن الصيرفي، (القاهرة: دار المعارف، ط3)، 557،
والحسن بن بشر الأمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق السيد أحمد صقر، (القاهرة: مكتبة
الخانجي، ط1، 1994م)، 119.

11 محمد بن الحسين الشريف الرضي، ديوان الشريف الرضي، تحقيق عبد الفتاح الحلو، (بغداد: وزارة الإعلام)،
331.

12 ديوان الشريف الرضي، 312.

13 ديوان الشريف الرضي، 292.

14 علي بن أحمد الواحدي، شرح ديوان المتنبي، (بيروت: دار الكتاب العربي)، 76.

2. الحسد وسيلة لنشر الفضيلة

يقول الله عز وجل (وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ)¹⁵. كأنَّ الشاعر أبا تمام (231هـ) يفسر هذه العبارة من الآية بهذين البيتين: [الكامل]

وإذا أراد الله نشرَ فضيلةٍ طُوِيَتْ أُنَاحَ لها لسانَ حَسُودِ
لولا اشتعالُ النَّارِ فيما جاورَتْ ما كان يُعرَفُ طيبُ عَرَفِ العُودِ
لولا التَّخَوُّفُ للعَوَاقِبِ لم تَزَلْ لِلْحَاسِدِ النُّعْمَى عَلى المحسودِ¹⁶

من المؤكد أنَّ الحسد شرٌّ وبلاء يخدش القلوب ويجرح العلاقات، ولذلك نجد أبا تمام متحرِّجاً من عواقب بيانه أنَّ الحسد قد يحمل في طَيِّبَاتِهِ معانِي عميقة، وفوائد دفيئة لا يمكن رؤيتها إلا بعد تفكيرٍ وتَبَصُّرٍ ألا وهو نشر الفضائل المطوية. وأبو تمام يلفت النَّظَرَ إلى هذه النقطة الخفية في الحسد، فالحاسد ينشر فضيلة المحسود في كلِّ بيئةٍ حلَّ بها مع أنه يقصد الإفصاح. وهو كما رأينا في البيت الأول يستخدم التشبيه الضمني من أجل تجسيد الأمر وتقريبه للفهم.

وعلى الرغم من أنَّ اشتعال النَّار في الظاهر سببٌ للقضاء على الحطب إلا أنَّ طيبَ ريح العود ينبثُ وينتشر بتسليط النار على قطعة العود، وهذا ما يكون للمحسود بالضبط؛ فبينما هو بتواضعه وسمو أخلاقه يحاول إضمار فضائله إذ بالحاسد يسعى لنشرها دون قصد منه.

ويؤكد السري الرفاء (362هـ) على هذا المعنى ذاته بهذا البيت: [المتقارب]

فضلُّ الفتى يُغري الحسودَ بسبِّهِ فالعودُ لولا طيبه ما أُحرقا¹⁷

ويبالغ البحرني حيث يرى أنَّ النعمة لا يمكن أن تظهر على حقيقتها - ولو فتشت عنها دهرًا - إلا بعد أن يُدلل عليها كلام الحساد: [الطويل]:

ولنَّ تَسْتَبِينَ الدهرَ مَوْضِعَ نِعْمَةٍ إذا أنتَ لم تُدَلِّلَ عليها بحاسد¹⁸

والحسدُ في بعض مظاهره يحملُ شهادةً ضمنيةً للمحسود بالعظمة والتميز بالمكارم والفضائل، يقول بشار بن برد (167هـ): [البسيط]

¹⁵ البقرة: 216.

¹⁶ حبيب بن أوس الطائي أبو تمام، ديوان أبي تمام الطائي، تحقيق محيي الدين خياط، (طبع مرخصاً من نظارة المعارف العمومية الجليلية)، 85.

وينظر: الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط1، 1420هـ)، 1/ 314.

¹⁷ السري الرفاء، ديوان السري الرفاء، تحقيق كرم البستاني، (بيروت: دار صادر، ط1، 1996)، 323.

¹⁸ ديوان البحرني، 625.

إِنْ يَحْسُدُونِي فِإْتِي غَيْرُ لَائِمِهِمْ قَبْلِي مِنَ النَّاسِ أَهْلُ الْفَضْلِ قَدْ حُسِدُوا
فَدَامَ لِي وَلَهُمْ مَا بِي وَمَا بِهِمْ وَمَاتَ أَكْثَرُنَا غَيْظًا بِمَا يَجِدُ¹⁹

فبشار لا يلوم حاسديه على ما بلغه من المجد والرِّفعة، فقد جرت العادة بحسد أصحاب المعالي، ولذلك يدعو الله أن يدوم ما به من الفضل وما بهم من داء الحسد، وأن يموت أكثر الفريقين تغيطاً بسبب الحسد الذي يغلي في صدره.

وقال البحتري: [الخفيف]

وكفّاني على الذي يوجدُ الفضل لِي لَدِيهِ بِالْحَاسِدِينَ دَلِيلًا²⁰

بل إنَّ مَنْ لَا يُحْسِدُ مَذْمُومٌ عِنْدَ بَعْضِ الشُّعْرَاءِ لِأَنَّ فِي ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى قَلَّةِ فَضَائِلِهِ؛ قَالَ الْوَزِيرُ الْمَهْلَبِيُّ (352هـ) - وَقَدْ قِيلَ لَهُ: مَا أَكْثَرَ حَسَادِكُمْ؟! -: [البسيط]

إِنَّ الْعَرَانِينَ تَلَقَّاهَا مُحْسَدَةً وَلَنْ تَرَى لِلنَّاسِ حُسَادًا²¹

وقال عبد الملك الحارثي (190هـ): [الطويل]

وَأَسْوَأُ أَيَّامِ الْفَتَى يَوْمَ لَا يَرَى مَا أَحَدًا يُزِرِي عَلَيْهِ وَيُنْكَرُ²²

3. ذم الحاسدين

لا يختلف اثنان في أن من أخطر ما يحدث للبعض في القلوب بين الناس هو الحسد. لذلك نرى كمّاً كبيراً من الآيات والأحاديث التي تحذّر من الحسد. فيبدو أنّ الشعراء العرب أكثروا في ذم الحسد والحاسدين اتّباعاً للنصوص الدينية.

يرى الشريف المرتضى (436هـ) أنّ الحاسد هو العدو الحقيقي، ولكنّ الناس ستروا شناعة أوصافه فسَمَّوه حاسداً: [الكامل]

إِنَّ الْحَسُودَ هُوَ الْعَدُوُّ وَإِنَّمَا سَتَرُوا قَبَائِحَهُ فَقِيلَ: حَسُودٌ²³

وعند ابن وكيع التنيسي (393هـ) فإنّ الحسد سقوطٌ للنفس ودناءة همّة: [المجتب]

¹⁹ بشار بن برد، ديوان بشار بن برد، تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، (الجزائر: وزارة الثقافة، 2007م)، 2/ 173

²⁰ الأودي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، 3/ 120.

²¹ العزّانين سادة القوم وأشرفهم. جابر عبد الحميد الخاقاني، شعر الوزير المهلبّي، بغداد، مجلة المورد، مج3، ع2، 1974م، ومحمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر)، 13/ 281.

²² الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء، 1/ 316.

²³ علي بن الحسين الشريف المرتضى، ديوان الشريف المرتضى، شرح وتحقيق محمد التونجي، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1317هـ - 1997م)، 1/ 330.

لا تَحْسُدَنَّ صَدِيقاً على تَزَايِدِ نِعْمَةٍ

فإنَّ ذلِكَ عِنْدِي سُقُوطُ نَفْسٍ وَهَمَّةٌ²⁴

وكان أبو العلاء المعري أيضاً من الشعراء الذين ذموا الحسد، ونهوا عنه، وزجروا الناس عن أن يلوثوا أنفسهم بهذه الآفة النفسية الخبيثة: [الطويل]

فلا تحسدن يوماً على فضل نعمةٍ فحسبك عاراً أن يقال حسود²⁵

إياك في يومٍ أن تحسد إنساناً على فضلٍ حاز عليه، فإنَّ أشدَّ العارِ عند الناس أن تُعرَفَ بينهم بوصف الحاسد.

ويقول: [البسيط]

لا بدَّ للروح أن تتأى عن الجسد فلا تُخيمَ على الأضغانِ والحسد²⁶

إذا أرادت الروح أن تسمو وترتقي؛ فلا بدَّ لها من أن تترفع عن الدنيا الأرضية، وذلك لا يكون إلا بتجنُّبها للحقد والحسد.

ويرى أبو العلاء أنَّ مجانبة المرء للحسد إنما هو مظهرٌ من مظاهر التقوى والخوف من الله، فيقول: [البسيط]

إن كان قلبك فيه خوفٌ باريه فلا تُجاوِزْ جِدَارَ اللهِ بالحسد²⁷

وهكذا يرى أبو العلاء المعري أنَّ التخلي عن الحسد والغلِّ رأسُ الخير: [البسيط]

مَا الخَيْرُ صَوْمٌ يَذُوبُ الصَّائِمُونَ لَهُ وَلَا صَلَاةٌ وَلَا صَوْفٌ عَلَى الجَسَدِ

وإنَّما هو تَرْكُ الشَّرِّ مُطَّرِحاً وَنَفْضُكَ الصَّنَدَرَ مِنَ غِلِّ وَمِنْ حَسَدِ²⁸

وقال السري الرقاء في تبيكيت الحاسد وذمِّه: [الكامل]

نالَتْ يداهُ أَقاصِي المجدِ الَّذِي بسطَ الحسودُ إِلَيْهِ باعاً ضيقاً

أَعَدَّوهُ هَلْ لِلسِّمَاقِ جَرِيرَةٌ فِي أَنْ دَنوتَ مِنَ الحَضِيضِ وَحَلَقاً؟!!

²⁴ عبد الملك بن محمد أبو منصور الثعالبي، بَيْتَمَةُ الدهرِ فِي محاسنِ أَهلِ العَصْرِ، تحقيق مفيد قميحة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ - 1983م)، 1/ 462.

²⁵ المعري، اللزوميات، 1/ 230.

²⁶ المعري، اللزوميات، 1/ 270.

²⁷ المعري، اللزوميات، 1/ 271.

²⁸ المعري، اللزوميات، 1/ 272.

أم هل لمن ملأ اليدين من الغلا ذنب إذا ما كنت منها مُملياً؟²⁹

لقد بذل جهده حتى وصل أعلى درجات المجد، في حين تكاسل حاسدوه وتصاغرَتْ هممهم،
فيا أيها الحاسد: هل لِسَمَاءِ المجد ذنبٌ إذا تَسَامَى هو في عليائها ودنوت أنت إلى أدنى درجة؟!،
أو هل على مَنْ وصلَ بجهدِهِ إلى أعالي المجد من تثريبٍ إذا كانت هِمَّتُكَ الدنيئةُ قد جعلتكَ فقيراً
من المكارم والغلا؟!]

وقال البحرني: [الخفيف]

شَعَلَ الحاسدين أن لم يبيئوا قَطُّ مَنْ هَمَّه ولا أشغليه

فاضِحاً سعيهم إذا ما تعاطوا سعيه فحش نقصهم عن كماله³⁰

فرَّ النوم من عيون حاسديه، فلم يعودوا ينامون أبداً بسبب محاولتهم إدراكه، لكنَّ همته العالية
كانت تقصُّهم دوماً؛ إذ كلما بذلوا جهدهم لكي يعملوا كعمله، كانت النتيجة أن يزداد وضوح
الفرق الشاسع بين كماله ونقصهم.

والحاسدُ أبداً غيرُ مرتاح البال، لأنَّ نازَ الحسد توصل الاضطرام بين أحشائه، ولذلك فإِنَّكَ لا
تجدُه إلا مشوَّشَ الفكر، خائبَ السعي، مبتعداً عن سُبُلِ الرِشَاد؛ قال سعادة بن عبد الله الأعمى
(570هـ) يصف حساد الملك الناصر صلاح الدين:

ولُهان تَزْفِرُ ناراً في جوانحه يَشُبُّها القاتلان: الخوف والحسدُ

لا يستطيع اهتداءً فهو مرتبك حيران، فيه وفي آرائه أود

مخيبُ السعي لا يعتاده ظفرٌ مُضَلَّلُ الرأي لا يقناده رشداً³¹

والكمد صفة لازمة لقلوب الحاسدين، سيما إذا كان المحسود عظيم الفضائل، كحال المتنبي إذ
يقول في حق حاسديه: [الكامل]

وما كمد الحساد شيئاً قصدته ولكنه من بزح البحر يعرق³²

فهو لم يقصد أن يُوقِع حاسديه في هذه الحالة النفسية الصعبة، لكنَّه في الحقيقة كالبحر الذي
يَهْلِك مَنْ زاحمه إذا كان غير قادرٍ على مجاراة أمواجه.

²⁹ ديوان السري الرفاء، 312.

³⁰ الأمدى، الموازنة بين أبي تمام والبحتري، 3/ 119.

³¹ محمد بن محمد عماد الدين الكاتب الأصبهاني، خريدة القصر وجريدة العصر، تحقيق محمد بهجة الأثري،
(بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي)، 2/ 316.

³² إسماعيل بن عباد المشهور بالصاحب بن عباد، الأمثال السائرة من شعر المتنبي، تحقيق محمد حسن آل
ياسين، (بغداد: مكتبة النهضة، ط1، 1385هـ _ 1965م)، 46.

وَيَعْقِدُ الطُّغْرَائِيُّ (513هـ) مقارنةً بين حالِ المحسودِ في راحةِ البالِ، وسكينةِ النفسِ، وبين حالِ الحاسدِ الذي تشتعلُ بين أحشائه نارُ الحسدِ على الدوامِ؛ يقول: [الكامل]
 فاصبرْ على غيظِ الحسودِ فنارُهُ ترمي حشاهُ بالعذابِ الخالدِ
 تصفُو على المحسودِ نعمةً ربِّه ويذوبُ من كمدِ فؤادِ الحاسدِ³³
 والحسدُ في نظر أبي تمام لا يعودُ بالخبيبةِ والضَّررِ إلا على صاحبه، فالحسدُ الذي يخالطُ نفوسهم، إنما هو كالداءِ العضالِ، الذي سيهلكهم دون أن يؤثر على من يحسدونه: [البيسيط]
 مُخامِري حسدِ ماضرِ غيرهم كأنما هو في أبدانهم مرضُ³⁴
 ويصفُ ابن الرومي (284هـ) الحالة النفسية للحاسدِ، وأسبابَ الكمدِ الذي يعاني منه، ويحاول أن يصفَ له الدَّواءَ الذي يخفف من معاناته: [الطويل]
 وضدِّ لكم لا زال يسفُلُ جدُّه ولا برحتْ أنفاسُه تنصعدُ
 يرى زبرجَ الدنيا يزفُّ إليكم ويغضي عن استحقاقكم فهو يفادُ
 وأوقاسٌ باستيجابكم ما منحنمُ لأطفأ ناراً في حشاهُ توقدُ³⁵
 لا يرى حاسدكم قدره إلا في انحطاطٍ وتسفُّلٍ، الأمر الذي يجعل أنفاسه تخرج في صدره، لأنه يبصر أمام عينيه كيف تُساق لكم الدنيا، دون أن يتنبه إلى مكانتكم الرفيعة التي تقتضي هذا الفضل، فلو أن هذا الحاسد رجع إلى نفسه وعرف قدره وقدركم، لحقَّتْ غلواءُ الحسد التي تضطرم بين أحشائه.

4. عدم المبالاة بالحسد

عندما نتدبر الحكمة في درج بذر الحسد في النفوس البشرية بعد مطالعة الأبيات السابقة نجزم بأن على المرء المحسود عدم الاكتراث بما قاله حساده مادام أن الحسد يشير إلى مزايا راقية ومكارم عالية. ولهذا نرى بعض الشعراء لا يبالون بما قاله الحساد في حقهم؛ يقول بشار بن برد: [البيسيط]

إن يحسدوني فإنِّي غيرُ لأئيمهم قبلي من الناس أهلُ الفضلِ قد حُسدوا
 قدامَ لي ولهم ما بي وما بهم ومات أكثرنا غيظاً بما يجدُ
 أنا الذي وجدوني في خلوقهم لا أرتقي صعداً منها وأزدردُ

³³ الحسين بن علي الطغراني، ديوان الطغراني، تحقيق علي الطاهر ويحيى الجبوري، (الدوحة: مطابع الدوحة الحديثة، ط2، 1406هـ - 1986م)، 135.

³⁴ ديوان أبي تمام، 180.

³⁵ علي بن العباس المعروف بابن الرومي، ديوان ابن الرومي، تحقيق أحمد حسن بسج، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1423هـ - 2002م)، 379.

وَمَا أَوْمِلُ مِنْ أَمْرٍ يَسُوؤُهُمْ إِلَّا وَعِنْدِي لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَدَدٌ³⁶
بل إنَّ بعض الشعراء رأى أنَّ الممدوح قد تعالَى عن أن يُحسدَ، بحجة أنَّه - يعني الممدوح -
سما في سماء المكارم بحيث لا يُرى فيُحسد! قال ابن الرومي: [الكامل]
ما أنتَ بالمحسودِ لكن فوقه إنَّ المبيِّنَ الفضلِ غيرُ مُحسَدٍ
يتحاسدُ القوم الذين تقاربت طبقاتهم وتقاربوا في السُّودِ
فاذا أبرَّ مُبرُّهم وبدا لهم تَبْريرُهُ في فضله لم يُحسدِ³⁷
ويؤكد أبو تمام هذا المعنى فيقول:

وسمحت في الدنيا فما لك حاسد³⁸

ويبدو أنَّ للبحرانيَّ عنايةً خاصةً بهذا المعنى بالذات؛ فقد قال: [الخفيف]

حادَ عن مجدك المُسامي وأمعد بتَ علواً فصدَّ عنك الحسود³⁹
يقول: لم يستطع قريبك أن يقاربتك في المجد، بل أمعدت في الترفع والسُّمُو حتى يبس منك
الحسود فتترك حسده لك.

و مالَ إلى قريبٍ من هذا المعنى أيضاً فقال: [الخفيف]

يبسُّ الحاسدون منك وما مجد ذلك مما يرجوه ظنُّ الحسود⁴⁰

وقال: [الكامل]

صغرتُ مَقاديرُ الرِّجالِ وقاربوا في السَّعيِ حتى ما ترى لك حاسداً
لو نافسوك لخالسوك من الندى ما يصلحون به الزَّمانَ الفاسداً⁴¹
لقد بلغت في سعيتك إلى العلياء أعلى درجة، فتصاغرت من حولك أقدار الرجال، ولا غرابة
في ذلك، فلو أنهم استطاعوا منافستك لتألوا من الخير شيئاً يصلحون به أحوالهم الفاسدة.

³⁶ سبقت الإشارة إلى الأبيات.

³⁷ ديوان ابن الرومي، 445.

³⁸ الراغب الأصفهاني، محاضرات الأندباء ومحاورات الشعراء، 1 / 318.

³⁹ ديوان البحراني، 722.

⁴⁰ ديوان البحراني، 638.

⁴¹ ديوان البحراني، 825.

5. الحسد والحب والغزل

يلعب الحُسَادُ في الحب دوراً لا يُستهان به، فالحسدُ بابُ الوشاية بين العاشقين، والحاسد لا يكفُّ عن السعي إلى إفساد العلاقة بينهم، وللحسدِ عند العاشقين حكاياتٌ وحكايات؛ يقول ابن الرومي: [الطويل]

فكيف بإقرار المُحِبِّ وإيما يروحُ ويغدو بين باغٍ وحاسد⁴²
وكادت محبوبة البحتري أن تمنحه ما يريد إلا أنها أجمت حينما لاحظت عيونَ الحاسدين تراقبها: [الوافر]

الأحظها فتعلم ما أريدُ وتلحظني فيرُمُقها الحسود⁴³
ويرى بهاء الدين زهير (656هـ) في كثرة حاسديه على محبوبة دليلاً على شدة حبه له، فكل واحدٍ منهم - على كثرتهم - يطلب من محبوبة ما يطلبه هو، بل إن عيونهم كادت تتحول إلى أفواه تنطق غيظاً من شدة حسدهم: [البسيط]

وصار لي فيك حَسَادٌ ولا بلغوا كلاً أرى منهم دعواي دَعَاة
كادت عيونهم بالبُغض تنطق لي حتى كأن عيونَ القوم أفواه⁴⁴
ويشتكي بهاء الدين زهير في موضع آخر من كثرة حاسديه على محبوبة فيقول: [الطويل]
إلى كم أداري ألف واثٍ وحاسدِ فمن مُرشدي، من مُنجدي، من مُساعدي؟!
إذا كُننت يا رُوحِي بعهدي لا تفي فمن ذا الذي يَرْجو وفاءَ معاهدي؟!⁴⁵
ووصف البحتري حالته عندما وردَ فراقُ محبوبته عليه؛ فأتلف روحه، وكوى قلبه، فيا لحسرة فؤاده، وما أجدَر أن تنوحَ عليه النساء اللواتي يزرنه في مرضه، ويحزن ندماءه، ويشمت به حاسدوه: [الكامل]

أجدِرُ وأخْلِقُ أن تُرَنَّ عَوَائِدِي وَيَسَاءَ خُلصَانِي وَيَشْمَتَ حاسِدِي
وَرَدَ الفِرَاقُ عَلَيَّ فَأَتَلَفَ مهجتي يا بَرَحَ قلبي بالفِرَاقِ الوارِدِ⁴⁶

42 ديوان ابن الرومي، 472.

43 ديوان البحتري، 796.

44 بهاء الدين زهير، ديوان بهاء الدين زهير، (بيروت: دار صادر، دار بيروت، 1383هـ - 1964م)، 375.

45 ديوان بهاء الدين زهير، 102.

46 البحتري، ديوان البحتري، 829.

وعتَبَ الناسُ على الطَّغرائيِّ لِأَنَّهُ في سبيلِ محبوبتهِ خسرَ قلبَهُ وريحَ شماتةِ الحُسادِ، فطلب منهم أن يرافوا لحالته ويكفوا عن لومه، لأنَّهُ لم يكن يملك خياراً، فقد فضَّلَ أن يمنحَ الناسَ قلبَهُ بدلَ أن يخسرَ روحه بالكليَّةِ: [الكامل]

قالوا خَسِرْتَ القلبَ منذُ عَلِقْتَهُ وريحتُ فيه شماتةَ الحُسادِ

فأجبتُهُم لا تعذُّوني إنَّني صانَعُهُم عن مُهجَّتي بفوادي⁴⁷

أمَّا بشار بن برد فيتفنَّنُ في هذا الباب فتارةً يرى محبوبته قمرأً أو شمسا منيرةً ظهرت متسرِّبةً بالذهب والزعفران، فيقرر أن لا يسرَّ بها حاسداً، بل تكون سبباً لنوحهم على فقدان مسرتهم، كيف لا يفعل ذلك وهي تسلب عقله في حال قربها منه وبعدها عنه: [الخفيف]

هي بَدُرُ السَّماءِ، لا بلَّ هي السَّمُّ سُنُّ، تدلَّت في مذهبٍ وجسادِ

لا أسرُّ الحُسادَ فيها وثُمَّ سبي نَدْبَةَ في مسرَّةِ الحُسادِ

تترك القُربَ ثمَّ تُعقبُ بالبعُدِ دِ فويلي من قُربها والبعادِ⁴⁸

وفي موضع آخر يتحول بشار نفسه إلى حاسدٍ شديد الحسد، حتى إنَّه ليحسد كل شيءٍ يلامس محبوبته، مع أنَّه قبل أن يقع في حبها لم يكن يوماً بحاسد: [الطويل]

حَسَدْتُ عليها كلَّ شيءٍ يمسُّها وما كنتُ لولا حبُّها بحسودِ⁴⁹

ولشدة جمال محبوبته بشار فإنَّ الحسنات يحسدنها على جمالها الزائد، ولذلك يدعو لها بأن يديم عليها هذه النعمة!: [مجزوء الكامل]

يحسُدُنَّ فَضَلَ جمالِها لا تَعَدِّمي حسدَ الحواسِدِ⁵⁰

وأحياناً يحسد محبوبته (غيبدة) على عينيها لأنَّها ترى جمالَ نفسها، فيا عجباً كيف صار حاسداً للشخص الذي يحبُّه!: [الكامل]

ولقد حسدْتُ على عُبيدةَ عينيها عجباً خُلِقْتُ لما أحبُّ حَسوداً⁵¹

ودعا الخليفة الراضي بالله العباسي (329هـ) إلى اللهو مع المحبوبة، وعدم الالتفات إلى حسد الحساد: [الكامل]

47 ديوان الطغرائي، 143.

48 ديوان بشار، 2 / 130.

49 ديوان بشار، 2 / 117.

50 ديوان بشار، 2 / 172.

51 ديوان بشار، 2 / 182.

Abbasi Dönemi Arap Şiirinde Haset Ehli İmajı

وإقصد بما تهوى برغم الحسد⁵² بادر بلهوك ليلة بدرية
ويغلب الظنُّ على السريِّ الرِّفاء أنَّ عيونَ النساءِ الواسعةَ الجميلةَ، صارتْ مريضةً من شدَّةِ
نظرها إلى محبوبتهِ، نظراتِ الحسدِ والغيرة: [المنسرح]

أظنُّ نُجَلَ العيونِ تحسُّده فهَيَ مراضٌ من شدَّةِ الحسدِ⁵³

6. استعمال الدعاء مع الحسد

يدعو ابن حيوس (473هـ) على حسدِ الأمير أن لا تبلغ مرادها منه، بل أماتها الله
بغيبها فيقول: [البسيط]

لَا بَلَّغْتَ سؤْلَهَا عَدَاكَ وَلَا زالَ بها أو يميئُها الحسدُ⁵⁴

وإلى قريبٍ من هذا المعنى دعاءُ البحتريِّ على حاسدي الأمير بأن لا يفلح سعيُّ الذين
يزاحمونهُ، وأن لا يعلو قدرُ حاسديه حيث يقول: [مجزوء الرمل]

لَا زَكَ سَعْيُ مُسَاعِدِ لكِ وَلَا اسْتَعْلَى حَسودُكُ⁵⁵

ويدعو بشار بن برد على نفسه وعلى حاسديه - الذين ضاقوا ذرعاً به - أن يموت أشدَّ الفريقين
غيباً وحقداً فيقول: [البسيط]

فَدَامَ لِي وَلَهُمْ مَا بِي وَمَا بِهِمْ وَمَاتَ أَكْثَرُنَا غَيْظاً بِمَا يَجِدُ

أَنَا الَّذِي وَجَدُونِي فِي حُلُوقِهِمْ لَا أَرْتَقِي صَعْداً مِنْهَا وَأَزْدَرْدُ⁵⁶

ويدعو أيضاً للمهديِّ بالعصمة من كيد الحاسدين، لأنهم حسدوا الخليفة على إعطاء بشار حقه
وإنصافه له: [البسيط]

أَنْصَفْتُمُونَا فَعَابُوا حُكْمَكُمْ حَسِداً وَاللَّهِ يَعْصِمُكُمْ مِنْ غِلِّ حُسَادِ⁵⁷

ومن غرائب الدعاء أن يدعو الشاعر بأن يكون المرء محسوداً! وذلك لأنَّ في كثرة الحسد دليلاً
على كثرة الفضائل؛ يقول أبو تمام [البسيط]:

⁵² محمد بن يحيى أبو بكر الصولي، الأوراق قسم أخبار الشعراء، (القاهرة: شركة أمل، 1425هـ)، 2/ 166.

⁵³ ديوان السري الرفاء، 169.

⁵⁴ محمد بن سلطان المشهور بابن حيوس، ديوان ابن حيوس، تحقيق خليل مردم بك، (دمشق: المجمع العلمي

العربي، 1371هـ - 1951م)، 233.

⁵⁵ ديوان البحتري، 617.

⁵⁶ سبقت الإشارة إلى الأبيات.

⁵⁷ ديوان بشار، 2/ 211.

أَصْبَحَ فِي النَّاسِ مَحْمُوداً لِسُودِهِ لَا زَالَ مُكْتَسِباً سِرْبَالَ مَحْسُودٍ⁵⁸

ولذلك قال معن بن زائدة: [البسيط]

إِنِّي حُسِدْتُ فزَادَ اللَّهُ فِي حَسَدِي لَا عَاشَ مَنْ عَاشَ يَوْمًا غَيْرَ مَحْسُودٍ
مَا يُحْسَدُ الْمَرْءُ إِلَّا مِنْ فِضَائِلِهِ بِالْعِلْمِ وَالظَّرْفِ أَوْ بِالْبَأْسِ وَالْجُودِ⁵⁹

وقال ابن الرومي داعياً للأمير أن لا يفارق فضائله داء الحسد: [الطويل]

فَمَنْ مُبْلَغٌ عَنَّا الْأَمِيرَ رِسَالَةً فَلَا بَرِحْتَ نُعْمَاكَ دَاءَ حَسُودِهَا⁶⁰

ويرى منصور الفقيه (306هـ) أن الحسد إساءة أدب مع الله تعالى قبل أن يكون إساءة في حق المحسود، ولذلك يدعو الله تعالى بأن يكون جزاء حاسده من خلال زيادة النعمة عليه:

أَيَا حَاسِداً لِي عَلَى نِعْمَتِي أَتَدْرِي عَلَى مَنْ أَسَأْتَ الْأَدَبُ

أَسَأْتَ عَلَى اللَّهِ فِي حَكْمِهِ لِأَنَّكَ لَمْ تَرْضَ لِي مَا وَهَبَ

فَأخْزَاكَ رَبِّي بِأَنْ زَادَنِي وَسَدَّ عَلَيْكَ وَجُوهَ الطَّلَبِ⁶¹

ويرى عمارة بن عُقيل (239هـ) أن شعور الحسد الذي يتمكّن من النفس، هو بحد ذاته عقوبة وداء عُضال، فلذلك يدعو على حاسديه أن لا يزول عنهم هذا المرض فيقول: [المنسرح]

فَبَاعِدْ أَلَهُ كُلَّ الْبُعْدِ دَارَكُمْ وَلَا شَفَاكُم مِّنَ الْأَضْغَانِ وَالْحَسَدِ⁶²

7. حسد الحيوان والشجر والأشياء

قال المتنبي: [البسيط]

وتغيب الأرض منها حيث حلّ به وتحسد الخيل منها أيها ركبا⁶³

⁵⁸ ديوان أبي تمام، 140.

⁵⁹ إبراهيم بن علي القيرواني، زهر الأداب وثمر الألباب، 1/ 247.

⁶⁰ ديوان ابن الرومي، 386.

⁶¹ محمد بن أحمد بن منصور الأبيشي، المستطرف في كل فن مستطرف، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1419هـ)، 222.

⁶² محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط3، 1417هـ - 1997م)، 3/ 56.

⁶³ علي بن عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه)، 330.

Abbasi Dönemi Arap Şiirinde Haset Ehli İmajı

فالأرض التي تطؤها قَدَمَا الأمير تغبُّطُها سائر الأرض، والخيل التي يركبها تحسُّدُها سائر الخيل.

وهو قريبٌ من قول أبي نواس (145هـ): [الكامل]

تتحاسدُ الأفاقُ وجهك بيئها فكأنَّهنَّ بحيث كنتَ ضرائرُ⁶⁴

صارت البلاد التي يُيَمِّمُ الأمير وجهه إليها تتحاسد كالضرائر اللواتي يتباهين على بعضهنَّ بشرف زيارته.

ومن لطائف الحسد، ما حكاه سعد الدين بن عربي (656هـ)، في تحاسد أصناف من الحلويات حيث قال:

قال القَطَائِفُ للكُنَافَةِ ما بالي أراك رقيقةً الجَسَدِ

أنا بالقلوبِ حلاوتي حُشِيْبُ فتقطعي من كثرة الحَسَدِ!⁶⁵

وقال علي بن الجهم (249هـ) يفضِّلُ الوردَ على سائر الرِّياحِينِ: [البسيط]

ما عاينتُ قُضْبُ الرِّيحانِ طلعتَه إلا تبيَّنَ فيه ذلَّةُ الحَسَدِ⁶⁶

يحني الوردُ زهره عادةً، والسبب في ذلك من وجهة نظر الشاعر، أنَّ الرياحين كلما شاهدته أدلته بحسدها.

8. الحسد على الأدب والبيان والفصاحة

ولنأخذ مثلاً في هذا الباب من أشعار شاعرٍ شديد الاعتداد بفصاحته، ألا وهو المتنبي حيث يقول: [البسيط]

أنا الذي نظرَ الأعمى إلى أدبي وأسمعت كلماتي من به صَمَمُ

إن كان سرِّكم ما قال حاسدنا فما لجرح إذا أرضاكم ألم⁶⁷

⁶⁴ الحسن بن هانئ أبو نواس، ديوان أبي نواس برواية الصولي، تحقيق بهجت الحديثي، (أبو ظبي: دار الكتب الوطنية، ط1، 1431هـ - 2010م)، 272.

⁶⁵ علي بن عبد الله الغزولي، مطالع النبور ومنازل السرور، (دار الوطن)، 84.

⁶⁶ علي بن الجهم، ديوان علي بن الجهم، (الرياض: وزارة المعارف)، 89.

⁶⁷ إبراهيم بن محمد ابن الإفيلي، شرح شعر المتنبي، تحقيق مصطفى عليان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1412هـ - 1992م)، 47/2.

بلغت فصاحة المتنبي من البلاغة القدر الذي جعل الأعمى بصيراً والأصم سميعاً، ولذلك يخاطب أعداءه فيقول لهم: إن كان كلام حاسدنا يرضيكم، فإنكم أقل شأناً من أن يؤذينا الجرح الذي تؤذون أن يصيبنا.

وقال أيضاً في وصف كتاب ابن العميد (367هـ): [المتقارب]

إذا سمع الناس أفاظه خَلَقَن له في القلوب الحسد⁶⁸

اشتدت فصاحة الأمير حتى إن الناس إذا سمعوا بلاغة منطقهِ؛ فإنهم يحسدونه ولو تكلفاً، لدرجة أنهم يخلقون الحسد في قلوبهم خلقاً!

وقال أيضاً مخاطباً أبا فراس الحمداني (357هـ): [الرملة]

إنَّ هذا الشَّعرَ في الشَّعرِ مَلِكٌ سَارَ فَهوَ الشَّمْسُ والدُّنْيَا فَلكٌ

عَدَلَ الرَّحْمَنُ فيه بَيْنَنَا فَقَضَى بِاللَّفْظِ لي والمدح لك

فإذا مرَّ بأذني حاسِدٍ صارَ ممن كانَ حياً فَهَلْكَ⁶⁹

إنَّ شعر المتنبي في سائر الأشعار كالمَلِكِ في الرِّعيَّة؛ يعلو عليها وتتواضع له، وإنَّه من شدة حُسْنِهِ وبلاغتِهِ، يسير في الأفاق مسيرَ الشمس، والدنيا له كالفلك الذي تدور فيه الشمس، ثم قال لأبي فراس: عدل الرَّحمن بيني وبينك، ففضي لي ببراعة البيان، وقضى لك بالمجد، فإذا مرَّ شعري بأذني شاعرٍ يحسدني، أو ملكٍ يحسدك، صار ذلك الحاسد كمن كان حياً فأهلكه الحسد؛ لأنه لن يستطيع أن يقومَ بالملك قيامك، أو يقوم بالفصاحة قيامي.

9. الحسد في المصيبة

إنَّ من غرائب الحسد عند الشعراء الحسدُ عند المصائب؛ وفي ذلك يتعجبُ المتنبي أشدَّ العجبِ من أنَّ حاسديه بلغوا من التغيُّبِ منه المبلغ الذي جعلهم يحسدونه على مصائبه: [البسيط]

ماذا لَقِيتُ مِنَ الدُّنْيَا وأعجِبُهُ أتي بما أنا بالكِ منه محسوداً!⁷⁰

وعلى العكس من ذلك فإنَّ بعضَ المصائب ما يكون شديدَ الوَقْعِ على الإنسان، حتى إنَّه يجعلُ الحَسَادَ يشفقون على صاحبها؛ قال العتبي (230هـ) يرثي نفسه عند موت أولاده: [متقارب]:

وحَتَّى بَكَى لي حَسَادُهُمْ وَقَدْ أترَعوا بالدُموعِ العيونَا

⁶⁸ علي بن عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، 175.

⁶⁹ ابن الإفيلي، شرح شعر المتنبي، 87/2.

⁷⁰ ابن الإفيلي، شرح شعر المتنبي، 37/2.

وَحَسْبُكَ مِنْ حَادِثٍ بَأْمَرِي ۖ يَرَى حَاسِدِيهِ لَهُ رَاجِمِينَا⁷¹
بكى حُسَّادُهُ لِحَالِهِ بَلْ إِنَّهُمْ أَغْرَقُوا عَيْونَهُمْ دُموعاً لَفَرَطٍ تَأْتُرُهُمْ مِنْ مُصَابِيهِ، وَكَفَى بِمُصِيبَةِ
تَصِيبُ رَجُلًا، تَجَعُلُ - مِنْ شِدَّتِهَا وَوِطْأَتِهَا - حَاسِدِي هَذَا الرَّجُلِ يِرَأْفُونَ لِحَالِهِ وَيَرْحَمُونَهُ!
وقال الشريف المرتضى: [الطويل]

سَيِرْحَمُنِي مَنْ كَانَ بِالْأَمْسِ حَاسِدِي ۖ وَمَا عَادَلَ الْمَرْحُومُ فَيْكَ الْمُحَسَّدَا⁷²
لشدة مصاب الشاعر فإنَّ الذين كانوا يحسدونه بالأمس سَيِرْفُونَ لِحَالِهِ الْيَوْمَ، وَمَا أَشَدَّ الْفَرْقَ
بَيْنَ الْمَحْسُودِ وَالْمَرْحُومِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ.

10. شماتة الحاسدين

سبق البيان أنَّ الحسد في نظر الشعراء وسيلةٌ إلى إظهار الفضائل والمعالي بين الناس،
وأنهم كانوا يقابلون صاحبه بالترفع وعدم الاكتراث، لكن هذا لا يعني أنَّ تَحَقُّقَ رجاء الحاسد
فيهم في بعض الأحيان؛ لم يكن يُوَثَّرُ فيهم، أو يُوجَّج مشاعرهم وعواطفهم، وقد سأل بعض
الملوك جماعةً من الحكماء عن أشدِّ ما يمرُّ على الإنسان؛ فأجمعوا على أنَّ أشدَّ شيءٍ يمرُّ عليه
شماتةُ الأعداء.⁷³

ولطالما قرت عيون الحاسدين عند نيل مرادهم من محسوديه؛ ومن ذلك ما قاله محمد بن عبيد
الله الكاتب (388هـ) يرثي المتنبي: [البسيط]

قَرَّتْ عَيْونُ الْأَعَادِي يَوْمَ مَصْرَعِهِ ۖ وَطالَمَا سَخَنَتْ فِيهِ مِنَ الْحَسَدِ⁷⁴
وقال ابن أبي عيينة (200هـ):

كُلُّ الْمَصَانِبِ قَدْ تَمَرُّ عَلَى الْفَتَى ۖ وَتَزُولُ غَيْرَ شِمَاتَةِ الْحَسَادِ⁷⁵

وقال الخبز أُرْزِي (317هـ) متأماً من شماتة حاسديه فيه: [الطويل]

شِمَاتُكُمْ لِي فَوْقَ مَا قَدْ أَصَابَنِي ۖ وَمَا بِي دُخُولُ النَّارِ بَلْ طُنُّزُ مَالِكِ⁷⁶

⁷¹ عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، (بيروت: دار الكتب العلمية: بيروت، ط1، 1418هـ)،
13/2.

⁷² ديوان الشريف المرتضى، 310.

⁷³ الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، 1/ 313.

⁷⁴ علي بن الحسن البخارزي، دمية القصر وعصرة أهل العصر، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1414هـ)، 1/
132.

⁷⁵ المبرد، الكامل في اللغة، 2/ 26.

⁷⁶ الأصفهاني، محاضرات الأدباء، 1/ 314.

شماتة أعدائه فيه أشدُّ أَلماً من المصيبة التي وقع فيها، فلا يهْمُهُ دخول النار بقدر ما يحزنه سخرية مالك.

وبسبب هذا الأثر النفسي الذي يُحْدِثُهُ تحقُّقُ مطلوبِ الحَسَادِ؛ فإنَّ الشعراء كانوا كثيراً ما يتلذذون بغیظِ الحاسدين وخذلانهم، وفي هذا المعنى يقول بشار بن برد مخاطباً حلفاء بني العباس: [البسيط]

كُلُوا الخِلافةَ واحشُوا عینَ حاسِدِكم قَیْحاً یَفْقَهُ العَوَارُ والرَّمْدُ

كَمْ حاسِدٍ لَكُمْ یَـرْجُوا خِلافتَكم قد كانَ یَقْفُأُ منه المَقْلَةَ الحَسْدُ⁷⁷

یحقُّ لكم أن تتمتعوا بالخِلافة التي وصلتكم إليها بمجدكم، أما حاسدكم الذي یرجو أن یخلفکم، فلتفقأ عينه آلام الحسد.

ومدح أشجع بن عمرو السَلْمِيُّ (195هـ) الفضلَ بِنَ الرَّبِيعِ (208هـ)، فجعلَ شکرَه کَلَه محصوراً بالذي منحه إياه في بداية ملكه ودوامه، وكيف لا یفعل ذلك والفضلُ منحه من النعمة والوصلِ ما كان شرفاً فقا به عیون الحاسدين: [المتقارب]

یا ابنَ الرَّبِيعِ حَسَرْتَ شُکْرِي بالذي أوْلَيْتَنِي في عَوْدِ أَمْرِكَ والبَدَى

أوْصَلْتَنِي ورَفَدْتَنِي وكِلاهما شرفٌ فقأتَ به عیونَ الحَسْدِ⁷⁸

وأنشد حسانُ بن نمير المعروف بعرقلة الكلبی (567هـ) في شمس الدولة بعد أن نزلَ دارَ عمِّه أسد الدين: [البسيط]

قلْتُ لحَسَادِکَ زیدوا في الحَسْدِ قد سکن الدَارَ وقد حاز البِلْدُ

لا تَعَجِّبُوا إن حَلَّ دارَ عمِّه أما تُحَلُّ الشَّمْسُ في بُرْجِ الأَسَدِ⁷⁹

11. كيفية التعامل مع الحسود

بعد أن تقرر أنَّ الحاسدين لا مناص منهم في الحياة، بما أنَّ الحسد صفة مندرجة في الجوهر البشري يجب الانتباه إلى كيفية التعامل مع الحاسدين. ونرى أن الشعراء العرب تفاوتت أساليبهم في معاملة الحاسد. قال أبو الليث السمرقندي: "يصلُ إلى الحاسدِ خمسُ عقوباتٍ قبل

⁷⁷ ديوان بشار، 205 / 2.

⁷⁸ أبو بكر الصولي، الأوراق، 95 / 1.

⁷⁹ حسان بن نمير المعروف بعرقلة الكلبی، ديوان عرقلة الكلبی، تحقيق أحمد الجندي، (بيروت: دار صادر، ط1، 412هـ - 992م)، 36.

أَنْ يَصِلَ حَسَدُهُ إِلَى الْمَحْسُودِ؛ أَوْ لَهَا: غَمٌّ لَا يَنْقَطِعُ، الثَّانِيَةَ: مُصِيبَةٌ لَا يُوجِرُ عَلَيْهَا، الثَّلَاثَةَ: مَدْمَةً لَا يُحْمَدُ عَلَيْهَا، الرَّابِعَةَ: سَخَطُ الرَّبِّ، الْخَامِسَةَ: يُعْلَقُ عَنْهُ بَابُ التَّوْفِيقِ".⁸⁰

ينصحن الشریف المرتضى فيقول: [البسيط]

وَلَا تُؤَاخِ مَنْ الْأَقْوَامِ مُنْطَوِيًّا عَلَى الضَّغِينَةِ مَمْلُوءًا مِنَ الْحَسَدِ⁸¹

ومن وجهة نظر ابن خاتمة (770هـ) فَإِنَّ التَّرْفُعَ عَنِ الْحَاسِدِ هُوَ أَسْلَمُ طَرِيقٍ، لِأَنَّكَ إِذَا مَا ذَمَّمْتَهُ جَاهَرَ بِمَذْمُوكَ، وَإِذَا مَا نَلْتَ مِنْهُ تَجَاوَزَ حَدَّهُ فِي النَّيْلِ مِنْكَ، وَلِذَلِكَ فَإِنَّ الْخَيْرَ يَكْمُنُ فِي أَنْ تَتَجَاهَلَهُ وَتَتَسَامَى عَلَيْهِ بِكَمَالِكَ: [الخفيف]

إِنْ تَدَّمَ الْحَسُودَ دَمَكَ جَهْرًا أَوْ تَنَلَّ مِنْهُ نَالَ مِنْكَ وَعِيًّا!

فَإِذَا مَا سَمَوْتَهُ بِكَمَالٍ نَلْتَ مِنْهُ وَلَمْ يَنْلَ مِنْكَ شَيْئًا⁸²

ودعا ابن حيوس إلى عدم الاكتراث بالحساد لهوان شأنهم، فالعدو الذي لا يملك سلاحاً سوى الحسد؛ عدوٌ ذليلٌ لا خشية منه: [المنسرح]

لَا تَخْشَ مِنْ حَاسِدِيكَ بَاقَةً ذَلَّتْ أَعَادٍ سِلَاحُهَا الْحَسَدُ⁸³

ويذهب ابن المعتز (296هـ) إلى أَنَّ الصَّيْرَ عَلَى الْحَسُودِ كَافٍ فِي أَنْ يَبْلُغَ مَقَاتِلَهُ، لِأَنَّ حَسَدَهُ سَيَشْتَعِلُ فِي قَلْبِهِ كَالنَّارِ الَّتِي تَأْكُلُ نَفْسَهَا إِذَا لَمْ تَجِدْ مَا تَضْطَرُّمُ بِهِ: [مجزوء الكامل]

اصْبِرْ عَلَى كَيْدِ الْحَسَوِ دِ فَإِنَّ صَبْرَكَ قَاتِلُهُ

فَالنَّارُ تَأْكُلُ بَعْضَهَا إِنْ لَمْ تَجِدْ مَا تَأْكُلُهُ⁸⁴

والصبر على الحساد هو مذهب الطغراني أيضاً، لكنه لا ينسى التنكير بوجوب الحذر وأخذ الحيطة: [الكامل]

وَاحْذَرْ حَسُودَكَ مَا اسْتَطَعْتَ فَإِنَّهُ إِنْ نَمَتَ عَنْهُ فَلَيْسَ عَنْكَ بَرِاقِدٍ

إِنَّ الْحَسُودَ وَإِنْ أَرَاكَ تَسَوَّدَا مِنْهُ أَضْرُّ مِنَ الْعَدُوِّ الْحَاقِدِ

وَلرَبْمَا رَضِيَ الْعَدُوُّ إِذَا رَأَى مِنْكَ الْجَمِيلَ فَصَارَ غَيْرَ مُعَانِدٍ

⁸⁰ الأبيهي، المستطرف، 221.

⁸¹ ديوان الشریف المرتضى، 373.

⁸² أحمد بن علي بن خاتمة الأنصاري، ديوان ابن خاتمة الأنصاري، تحقيق رضوان الداية، (بيروت: دار الفكر،

ط1/ 1414 هـ - 994م)، 161.

⁸³ ديوان ابن حيوس، 229.

⁸⁴ أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مفيد قميحة وآخرون، (بيروت: دار

الكتب العلمية، ط1، 1424 هـ - 2004م)، 95/3.

ورضا الحسود زوال نعمتك التي أوتيتها من طرف أو تاليد⁸⁵

ابدل فُصارى جهدك في الحذر من الحسود، فأئك إن غفلت عنه فليس هو بغافلٍ عنك، والحاسد أشدُّ ضرراً من العدوِّ الصريح، لأنه يُظهر لك خلاف ما يبطن، ولربما احترمك أعداؤك إذا رأوا منك الشرف وجميل الخصال، أما الحاسدُ فليس يرضى إلا برؤيتك ذليلاً زائل النعمة والمكارم التي ورتتها عن آبائك.

وقالت أم الشريف تنصح ابن أخيها محمد بن عيسى، وكان أحد أصحاب الخليفة المعتضد العباسي (289هـ):

وَلَا تَتَّقِ بِرِجَالٍ فِي قُلُوبِهِمْ ضِعَانِ تَبَعْتُ الشَّنَانَ وَالْحَسَدَا

مِثْلَ النِّعَاجِ خَمُولًا فِي بُيُوتِهِمْ حَتَّى إِذَا أَمَّنُوا أَلْفَيْتَهُمْ أُسَدَا⁸⁶

أما المتنبي فكان حُسادُه لا يتجاسرون على مواجهته، بل كانوا يظهرن أمامه بغاية التذلل، فما يكون منه إلا أن يتجاوز عنهم تهويناً لسانهم، وهكذا كانت حالُه بين أهله وعشيرته حال الغربة التي يتعرّض لها كلُّ نفيسٍ وغالٍ، فهو دوماً محسودٌ بشدة على فضائله، يكذب أعداؤه عليه إذا خرج من عنده، أما هو فلا يبالي بلفاتهم، ويكتفي بقاء الشجاع المتستر بسلاحه إذا حان وقت الحرب: [البسيط]

أَبْدُو فَيَسْجُدُ مَنْ بِالسُّوءِ يَذْكُرُنِي وَلَا أَعَاتِبُهُ صَفْحاً وَإِهْوَانَا

وَهَكَذَا كُنْتُ فِي أَهْلِي وَفِي وَطَنِي إِنَّ النَّفِيسَ غَرِيبٌ حَيْثُمَا كَانَا

مُحَسِّدُ الْفَضْلِ مَكْذُوبٌ عَلَى أَثْرِي أَلْقَى الْكَمِيَّ وَيَلْقَانِي إِذَا حَانَا⁸⁷

ويدعو محمد بن منذر (198هـ) حاسده أن يترك ما هو فيه من اللوم والعتب، ويستغل بشيء مفيد فيقول: [المنسرح]

يَا أَيُّهَا الْعَاتِبِي وَمَا بِي مِنْ عَتَبٍ أَلَا تَرَعَوِي وَتَرْدَجِرُ!

فَالْحَمْدُ وَالشُّكْرُ وَالنَّشَاءُ لَهُ وَلِلْحَسودِ الثُّرَابُ وَالْحَجْرُ

مَآذَا الَّذِي يَجْتَنِي جَلِيسُكَ أَوْ يَبْدُو لَهُ مِنْكَ حِينَ يَخْتَبِرُ

إِقْرَأْ لَنَا سُورَةَ تُذَكِّرُنَا فَإِنَّ خَيْرَ الْمَوَاعِظِ السُّورُ

⁸⁵ ديوان الطغراني، 135.

⁸⁶ المعافي بن زكريا النهرواني، المجلس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، تحقيق عبد الكريم الجندي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1426هـ - 2005م)، 114.

⁸⁷ الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، 353.

أو إرو فقهاً تروى القلوبُ به جاء به عن نبيِّنا الأثرُ
أو إرو عن فارسٍ لنا مثلاً فإنَّ أمثالها لنا عبرُ
أو غنَّ صوتاً تشجى النفوسُ به وذنُبُ ما قد أتيت مُغْتَفَرُ⁸⁸

وحتَّ البحتريُّ الحاسدَ أن يتركَ عنه داءَ الحسدِ، وأن يحاول أن يفعلَ فِعْلَ المحسودِ لينال منزلته: [الكامل]

لا تحسدوه فضلَ رَبِّتَيْهِ التي أغيثَ عليه وافعلوا كِفَعَالِهِ⁸⁹

أمَّا محمود وراق (230هـ) فلم يتمكن من مصالحة الحسود أو أن يتقبله: [الكامل]

أعطيتُ كلَّ النَّاسِ من نَفْسِي الرِّضا إلا الحَسودَ فَإِنَّهُ أعياني
ما إنَّ لي ذَنْباً إليه عِلْمُهُ إلا تظاهرَ نِعْمَةَ الرَّحْمَنِ
وأبى فما يُرضيه إلا ذِلَّتِي وذهابُ أموالِي وقَطْعُ لِسَانِي
يطوي على حَقِّ حَسَاةٍ لأنَّ رأى عندي كمالَ غِنَى وفضلَ بيان⁹⁰

استطاعت نفس الشاعر أن تطيب لكلِّ أحدٍ إلا الحسود فلم تجد معه سبيلاً إلى ذلك، إذ لم يرتكب في حقِّه ذنباً يستوجب كرهه، اللهمَّ إلا ظهور نعمة الرحمن عليه! ولذلك فلا يشفي غليل هذا الحاسد إلا أن يرى شاعرنا ذليلاً، ذاهب المال، مقطوع اللسان، وما كلُّ ذلك العِللِ الذي تنطوي عليه نفسه إلا لأنَّه رأى الشاعرَ ذا غِنَى وفصاحةٍ.

وكذلك يبس المتنبى من مداواة مرض الحسد؛ فقال: [الطويل]

سوى وَجَعِ الحَسَادِ داو فَإِنَّهُ إذا حَلَّ في قَلْبٍ فَلَيْسَ يَحُولُ
ولا تَطْمَعُنْ من حاسدٍ في مَوَدَّةٍ وإنَّ كُنْتَ تُبْديها له وَثِيْلُ⁹¹

فمن وجهة نظره أنك قد تتمكن من شفاء أي مرض، إلا الحسد فلا سبيل إلى مداواته؛ لأنَّه إذا حلَّ في قلب، فإنه لا يزول، وإنك مهما أظهرت لحاسديك المبررة وحسن الخلق، فلا تطمعن منه أن يعاملك بالمودة، فخلِّفه الذميم لا يفصل عنه.

⁸⁸ النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، 3/ 268.

⁸⁹ الأمدى، الموازنة بين أبي تمام والبحتري، 3/ 108.

⁹⁰ محمود الوراق، ديوان محمود الوراق، تحقيق وليد قصاب، (عجمان: مؤسسة الفنون، ط1، 1412هـ - 1991م)، 197.

⁹¹ ابن الإفيلي، شرح شعر المتنبي، 2/ 165.

وينصَحُ السيد أبو الحسن علي بن أحمد بن عرام الربيعي (580هـ) لكي يسلمَ الرجل من شرور الحَسَادِ أَنْ يبتعدَ عن الناس وينفردَ عنهم، وأن يلازمَ العلم ويتخذَه خليلاً ينصره ويحتاط له في دينه [الرجز]:

من تَجَدَّ العِلْمَ حَديناً عَضَدَهُ وحاطَه في دينه وأيَّدَهُ
فَأَنْسُ بِهِ تُكْفَ شُرورَ الحَسَدَةِ وَبِئْ من الناس وَكُنْ على جَدَّة⁹²

وبذل أعداء عبيد الله بن سليمان بن وهب (288هـ) أقصى ما يستطيعون لكي ينالوا منه ما يكره، لكنه ترفع عنهم، ولم يقابلهم بمثل قائلهم وفعالهم، ولم يزد على أن قال في سره وعلا نيته: يا ربِّ اكفينَا؛ فاستجاب له ربه فردَّ كيد حاسديه بغيظهم دون أن يصلوا إلى ما خططوا له: [البيسط]

كاد الأعداء فلا والله ما تركوا قولاً وفعلاً وتلقياً وتهجينا
ولم نزد نحن في سر ولا علن على مقاتلتنا يا ربنا اكفينا
فكان ذلك رد الله حاسدنا بغيظة لم ينل تقديره فينا⁹³

وأسلوب الترفع هو أسلوب أبي فراس الحمداني أيضاً: [الطويل]

رفعتُ على الحسادِ نفسي وهل هم وما جمعوا لوشنتُ إلا فرائسُ؟
أيدركُ ما أدركتُ إلا ابنُ همةٍ يُمارسُ في كسبِ العُلَى ما أمارسُ؟
يضيقُ مكاني عن سوايَ لأنني على قِمةِ المَجْدِ المُؤَثَّلِ جالِسُ⁹⁴

ويرى أبو تمام أنه لا تثريب على الحاسد، إذ لا ملامة على الحسد في المجد: [الطويل]

هم حسدوه لا ملومين مجده وما حاسدٌ بالمكرماتِ بحاسد⁹⁵

وقال يخاطب أحد الأمراء: [البيسط]

وأعدتُ حسودك فيما قد خُصِصت به إنَّ العُلَى حَسَنٌ في مثلها الحسد⁹⁶

⁹² محمد بن محمد عماد الدين الكاتب الأصبهاني، خريدة القصر وجريدة العصر - قسم شعراء مصر، تحقيق أحمد أمين وإحسان عباس وشوقي ضيف، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1426هـ - 2005)، 2/175.

⁹³ الأشبهي، المستطرف، 221.

⁹⁴ الحارث بن سعيد بن حمدان أبو فراس الحمداني، ديوان أبي فراس الحمداني، (بيروت: مكتبة مروان العظيمة)، 235.

⁹⁵ ديوان أبي تمام، 117.

⁹⁶ ديوان أبي تمام، 100.

الخاتمة

لقد كان الشعرُ العربيُّ على اختلافِ عصوره مرآةً عكست الواقعَ الاجتماعيَّ المُعاش، وفيما يتعلّق بشعراء العصر العباسي نجد أنّهم تناولوا الظواهرَ الاجتماعية والسياسية والاقتصادية من جوانبها المختلفة بنوع من التفصيل والتوسّع، ويمكن للدراسة السابقة التي تناولت موضوع الحسد؛ أن تعطي نموذجاً لكيفية تناول الشعراء في هذا العصر لهذه الظواهر، والنظر إليها من جوانبها السلبية والإيجابية، فلم يكتفوا بانتقاد هذه الظاهرة الأخلاقية على وجه العموم؛ بل وضّحوا طبيعة الحسد والحاسدين، وذكروا أساليبهم في الحسد، وقدموا النصائح للمحسود ليتجنّب أذى الحُساد، ولم يُفْتَهُمْ أيضاً أن يبيّنوا أن الحسد قد يكون وسيلةً لنشر فضائل المحسود، ونشر محاسنِهِ.

ونلاحظ من خلال العرض السابق في هذه الدراسة كيف توسّعت الموضوعات التي تناولها الشعراء في العصر العباسي؛ ومنها فنُّ الهجاء - الذي كان موجوداً في العصور السابقة - إلا أنّه تطوّر وتوسّع ليصبح النقدُ الاجتماعي أحدَ اتجاهاته الرئيسة، ومنها على وجه الخصوص نقدُ العيوب الخُلقية كالحسد والبخل والتطفل ونحوها، وهكذا شارك الشعراء العباسيون في رسم صورة العصر الذي كانوا فيه، وتقديم النصح والإرشاد لتجاوز عيوبه ونقائصه.

المراجع

- القيرواني، إبراهيم بن علي. زهر الأداب وثمر الألباب. بيروت: دار الجيل.
- ابن الإفليلي، إبراهيم بن محمد. شرح شعر المتنبي، تحقيق: مصطفى عليان. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1412/1992
- المعري، أحمد بن عبد الله أبو العلاء. اللزوميات، تحقيق: أمين الخانجي. القاهرة: مكتبة الخانجي.
- النويري، أحمد بن عبد الوهاب. نهاية الأرب في فنون الأدب. تحقيق مفيد قميحة وآخرون. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424/2004.
- ابن خاتمة الأنصاري، أحمد بن علي. ديوان ابن خاتمة الأنصاري. تحقيق: رضوان الداية، (بيروت: دار الفكر، ط1/1414 هـ - 994م).
- بن عباد، إسماعيل بن عباد المشهور بالصاحب. الأمثال السائرة من شعر المتنبي. تحقيق: محمد حسن آل ياسين. بغداد: مكتبة النهضة، ط1، 1385/1965.
- بن برد، بشار. ديوان بشار بن برد. تحقيق: محمد الطاهر بن عاشور. الجزائر: وزارة الثقافة، 2007.

- زهير، بهاء الدين. *ديوان بهاء الدين زهير*. بيروت: دار صادر، دار بيروت، 1964/1383.
- جابر عبد الحميد الخاقاني، شعر الوزير المَهَلِّي، بغداد، مجلة المورد، مج3، ع2، (1974م. قميحة، جابر. *الحسد في ديوان الشعر العربي*. رابطة أدباء الشام، أيلول، 2009، [رابطة أدباء الشام - الحسد في ديوان الشعر العربي\(odabasham.net\)](#).
- أبو فراس الحمداني، الحارث بن سعيد بن حمدان. *ديوان أبي فراس الحمداني*. بيروت: مكتبة مروان العطية.
- أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي. *ديوان أبي تمام الطائي*. تحقيق: محيي الدين خياط، (طبع مرخصاً من نظارة المعارف العمومية الجلييلة).
- الكلبي، حسان بن نمير المعروف بعرقلة. *ديوان عرقلة الكلبي*. تحقيق: أحمد الجندي. بيروت: دار صادر، ط1، 992 / 412.
- الأمدي، الحسن بن بشر. *الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري*. تحقيق: السيد أحمد صقر. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 1994.
- أبو نواس، الحسن بن هانئ. *ديوان أبي نواس برواية الصولي*. تحقيق: بهجت الحديثي، أبو ظبي: دار الكتب الوطنية، ط1، 2010 / 1431.
- الطغرائي، الحسين بن علي. *ديوان الطغرائي*. تحقيق: علي الطاهر ويحيى الجبوري. الدوحة: مطابع الدوحة الحديثة، ط2، 1986 / 1406.
- الأصفهاني، الحسين بن محمد المعروف بالرأغب. *محاضرات الأدياء ومحاورات الشعراء والبلغاء*. بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط1، 1420.
- عويد، سامي. *الأدب في العصر العباسي*. محاضرة على موقع جامعة تكريت، كلية التربية، العراق، <https://cutt.us/vrhVw>.
- الرفاء، السري. *ديوان السري الرفاء*. تحقيق: كرم البستاني. بيروت: دار صادر، ط1، 1996.
- العكبري، عبد الله بن الحسين. *شرح ديوان المتنبي*. تحقيق: مصطفى السقا وآخرون. بيروت: دار المعرفة.
- بن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم. *عيون الأخبار*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418.
- الثعالبي، عبد الملك بن محمد أبو منصور. *يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر*. تحقيق: مفيد قميحة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983 / 1403.

Abbasi Dönemi Arap Şiirinde Haset Ehli İmajı

- الواحدي، علي بن أحمد. شرح ديوان المتنبي. بيروت: دار الكتاب العربي.
- علي بن الجهم، ديوان علي بن الجهم، (الرياض: وزارة المعارف).
- الباخرزي، علي بن الحسن. دمية القصر وعصرة أهل العصر. بيروت: دار الجيل، ط1، 1414.
- الشريف المرتضى، علي بن الحسين. ديوان الشريف المرتضى. شرح وتحقيق: محمد ألتونجي. بيروت: دار الجيل، ط1، 1317 / 1997.
- ابن الرومي، علي بن العباس. ديوان ابن الرومي. تحقيق: أحمد حسن بسج. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1423 / 2002.
- الجرجاني، علي بن عبد العزيز. الوساطة بين المتنبي وخصومه. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- الغزولي، علي بن عبد الله. مطالع البدر ومنازل السرور. دار الوطن.
- الجاحظ، عمرو بن بحر. الرسائل. تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1384 / 1964.
- الأبشيهي، محمد بن أحمد بن منصور. المستطرف في كل فن مستطرف. بيروت: عالم الكتب، ط1، 1419.
- الشريف الرضي، محمد بن الحسين. ديوان الشريف الرضي. تحقيق: عبد الفتاح الحلو، بغداد: وزارة الإعلام.
- خفاجي، محمد. الحياة الأدبية في العصر العباسي. القاهرة: رابطة الأدب الحديث، ط1، 1954.
- ابن حيوس، محمد بن سلطان. ديوان ابن حيوس. تحقيق: خليل مردم بك بك. دمشق: المجمع العلمي العربي، 1371 / 1951.
- عماد الدين الكاتب الأصبهاني، محمد بن محمد. خريدة القصر وجريدة العصر. تحقيق: محمد بهجة الأثري. بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي.
- عماد الدين الكاتب الأصبهاني، محمد بن محمد. خريدة القصر وجريدة العصر - قسم شعراء مصر. تحقيق: أحمد أمين وإحسان عباس وشوقي ضيف. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1426 / 2005.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر.
- أبو بكر الصؤلوي، محمد بن يحيى. الأوراق قسم أخبار الشعراء. القاهرة: شركة أمل، 1425.

- المبرد، محمد بن يزيد. *الكامل في اللغة والأدب*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي، ط3، 1997 / 1417.
- الوراق، محمود. *ديوان محمود الوراق*. تحقيق: وليد قصاب. عجمان: مؤسسة الفنون، ط1، 1991 / 1412.
- النهرواني، المعافى بن زكريا. *الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي*. تحقيق: عبد الكريم الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2005 / 1426.
- البحترى، الوليد بن عبيد. *ديوان البحترى*. تحقيق: حسن الصيرفي. القاهرة: دار المعارف، ط3.
- عمر، ياسمينة. *خصائص الشعر في العصر العباسي*. مجلة وادي النيل، العدد 8، 2015.

Kaynakça

- 'Ukberî, Abdullâh b. El-Huseyn. *Şerhu dîvânî'l-Mutenebbî*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. Beyrut: Dâr'ul-Ma'rife, ts.
- Alî b. Cehm, Ebu'l-Hasen. *Dîvânu Ali b. Cehm*. Riyâd: Vizâratu'l-Maârif, ts.
- Âmidî, Hasen b. Bişr. *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Mektebetu Hâncî, 1994.
- Bâharzî, Ali b. el-Hasen. *Dumyetu'l-kasr ve usratu ehli'l-'asr*. Beyrut: Dâru'l-Cîyl, 1414.
- Beşşâr b. Bürd, Ebû Muâz el-Ukaylî. *Dîvânu Beşşâr b. Bürd*. thk. Muhammed b. Âşûr. Cezayir: Vizâratu's-Sekâfe, 2007.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *er-Resâil*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1384/1964.
- Cürcânî, Ali b. Abdülazîz. *el-Visâta beyne'l-Mutenebbî ve husumihî*. thk. Muhammed eb'u-Fadl İbrâhîm. Kahire: Matbaatu Îsâ el-Bâbî, ts.

- Ebû Firâs, el-Hâris b. Saîd b. Hamdân. *Dîvânu Ebî Firâs el-Hamdânî*. Beyrut: Mektebetu Mervân el-'Atiyye, ts.
- Ebû Nuvâs, el-Hasen b. Hânî. *Dîvânu Ebî Nuvâs*. Tahk. Behcet el-Hadîsî. Abudabi: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye. 1431/2010.
- Ebû Temmâm, Habîb b. Evs et-Tâî. *Dîvânu Ebî Temmâm*. thk. Muhyiddîn Hayyât. By. Y.y. ts.
- el-İflîlî, İbrâhîm b. Muhammed. *Şerhu şî'ri'l-Mutenebbî*. thk. Mustafa Aliyyân. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1412/1992.
- Ensârî, Ahmed b. Ali b. Hâtîme. *Dîvânu İbn Hâtîme el-Ensârî*. thk. Rîdvân ed-Dâye. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Gazzûlî, Ali b. Abdillâh. *Matâli'u'l-budûr ve menâzilu's-surûr*. B.y.: Dâru'l-Vatan, ts.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî. *'Uyûnu'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Numeyr, Hassân. *Dîvânu 'Arkale el-Kelbî*. thk. Ahmed el-Cundî Beyrut: Dâru Sâdir, 1412/1992.
- İbnu'r-Rûmî, Ali b. el-Abbâs. *Dîvânu İbni'r-Rûmî*. thk. Ahmed Hasen Behec. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Kayrevânî, İbrâhîm b. *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Maarrî, Ebu'l-'Alâ Ahmed b. Abdullâh. *el-Lüzûmiyyât*. thk. Emîn el-Hâncî. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, ts.
- Nuveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*. thk. Mufîd Kumeyha vd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Rağîb el-İsfehânî, el-Huseyn b. Muhammed. *Muhâdarâtu'l-udebâ ve muhâverât'u-şu'arâ ve'l-buleğâ*. Beyrut: Dâr'ul-Erkâm, 1420.

Reffâ, Ebü'l-Hasen es-Serî b. Ahmed b. es-Serî. *Dîvânu Serî er-Reffâ*. thk. Kerem el-Bustânî. Beyrut: Dâru Sâdir, 1996.

Sâhib b. Abbâd, İsmâil. *el-Emsâlu's-sâire min şî'ri'l-Mutenebbî*. thk. Muhammed Hasen Âli Yâsîn. Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1385/1965.

Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed Ebû Mansûr. *Yetîmetu'd-dehr fi mehâsini ehli'l-asr*. thk. Mufîd Kumeÿha. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Şerîf Murtezâ, Ali b. el-Huseyn. *Dîvânu Şerîf el-Murtezâ*. thk. Muhammed Altuncî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1317/1997.

Tuğrâî, el-Huseyn b. Ali. *Dîvânu't-Tuğrâî*. thk. Ali Tâhir, Yahyâ el-Cebûrî. Doha: Matâbiu'd-Devha el-Hadîse, 1406/1986.

Vâhidî, Alî b. Ahmed. *Şerhu dîvâni'l-Mutenebbî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.

Zuheyr, Bahâüddîn Ebü'l-Fazl (Ebü'l-Alâ) Züheyr b. Muhammed. *Dîvânu Bahâiddîn Zuheyr*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1383/1964.

Extended Abstract

There were certain themes such as satire, eulogy, ghazal in the poetry of Jahiliyya (ignorance). At the term of Abbasid period, new ones were added to these themes or they showed expansions within themselves. One of these expansions manifests itself in satire. In the period of the Jahiliyya, only people were vilified, while in the period of the Abbasids, social satire and criticism began to spread. In this period, the poets criticized the moral disintegration and corruption in the society they lived in with a satirical language. In addition to the criticisms of society in general, some morals and behaviors themselves and their owners have been condemned in general. One of these moral disorders is envy. The poets sometimes portrayed envious people as a ridiculous figure, and sometimes they made it an occasion of praise for

being envied in an interesting way. They conveyed the positive and negative aspects of envy and the situations of envy into their poems in a literary style. In this study, these poems with the theme of envy were examined in terms of content. The multiplicity of the literary material at hand has been taken into consideration and the important titles have been selected and classified. Since the descriptive method was mainly used in the study, no analysis or criticism was made. As a summary of the study, the following can be said: There were certain themes in the Jahiliyya poetry, which is considered the ancestor of Arabic poetry. Satire was one of them. The poet used his literature to describe in detail the bad characteristics of the people with whom he had enmity. With the advent of Islam, satire continued. This time, Muslim poets were using their literature to humiliate the infidels. During the Umayyad period, especially in satire, master and adept poets began to emerge. Poets insulted other poets with depictions that often turned into comedies. Things that were the subject of satire began to change over time. Poems that were aimed at individuals at first, later transformed and began to target societies and even moral weaknesses. Poets are stingy, arrogant, jealous, parasitic, etc., without giving a person's name. He satirized people. Some of these people were envious people who could not attract others. Envy, which means envying a beauty in someone else and wishing it to disappear, is a very ugly morality. The word envy, which is used as an infinitive and a noun, is essentially a request for the destruction of material and spiritual opportunities that someone else has. In the Qur'an, it is told that the Jews were jealous of the faith of the Muslims. In Surah Falak, it is recommended to seek refuge in Allah from the evil of the envious person. Islamic scholars such as Ghazali accepted the phenomenon of envy as a psychological disease. Envy, which is known to make a person extremely uneasy in terms of spirituality, has attracted the attention of not only Islamic thinkers, but also men of literature. Because the unique behavior and reactions of the envious person were remarkable. The poets began to

describe this ugly morality. However, envy was not just a humiliated morality. On the one hand, the poets used their envy as a means of praising themselves. In other words, these poets, who thought that they were great poets, started to tell that they were envied. In a way, this was a reason for pride. Some poets also saw being envied as a sign of success. They said that a person who is never criticized or even envied is a simple person. The person envied by these poets should have rejoiced at this. Because those who were envious were promoting him by pulling behind the people they envied. According to these poets, envy was an innate human trait. It was not possible to completely remove this feeling from human nature. So they expressed the necessity to accept this feeling as a human trait. The phenomenon of envy was seen by some poets as a tool in eulogy. In their views, the praised person was so great that animals, trees and even inanimate objects envied him. This type of eulogy was quite interesting and original. A number of poets also gave advice to those who were envied. Many Abbasid poets, especially Ibn al-Rumi, Abu Temmâm, al-Mutanabbî and al-Maarrî, discussed the phenomenon of envy in very different contexts. The conclusion of this study will be as follows: Envy is essentially an ugly moral attitude that should be avoided. It is clear that envy is an ugly state of mind and will cause division and enmity among Muslims. In that case, our educators, who are engaged in morality, can translate the most understandable of these descriptions of Arab poets into Turkish and present them as educational material to the new generations at the education stages.

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064
Kasım / November 2022, 3/2: 43-73

**Endonezya Menşeli Muhammediyye Cemiyetinin Tefsir
Çalışması: *at-Tanwir***

Eyyüp TUNCER

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assis. Prof., Gaziantep Islamic Science and Technology University,
Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Gaziantep, Turkey
kuranhadimi90@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-1907-9065

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Kasım / November 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Kasım / November

Cilt-Sayı / Volume-Issue: 3/2, **Sayfa:** 43-73

Atıf / Citaes: Tuncer, Eyyüp. “Endonezya Menşeli Muhammediyye Cemiyetinin Tefsir Çalışması: *at-Tanwir* [Interpretation Study of the Indonesian Muhammadiyyah Society: *at-Tanwir*]” *Sırat* 3/2 (Kasım/November 2022), 43-73

<https://doi.org/10.56477/sirat.1179627>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two reviewers and confirmed to be plagiarism-free.



Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY NC ND)

Endonezya Menşeli Muhammediyye Cemiyetinin Tefsir Çalışması: *at-Tanwir*

Öz

20. yüzyılda ortaya çıkan Endonezce tefsir literatürünü, 1912 yılında Kiai Hacı Ahmed Dahlân (1868-1923) tarafından Yogyakarta şehrinde kurulan Muhammediyye Cemiyeti'nin varlığından bağımsız incelemek ve tahlil etmek mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda 20. yüzyıl Endonezya'sında yaşanan gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan yenilikçi ve reformist dinî anlayışı somut bir şekilde temsil eden ve günümüze kadar mevcudiyetini etkin bir şekilde sürdüren tek teşkilat Muhammediyye'dir. Muhammediyye tarih boyunca etki ve yapı açısından 1923 yılında kurulan Persis gibi diğer reformist teşkilatlarla mukayese edilmeyecek derecede nüfuzunu korumayı ve çağdaş dünyanın gerekliliklerine göre uyarlanmayı başarabilmiştir. Bir teşkilat olarak Muhammediyye, tefsir çalışmalarına etkin bir şekilde yöneldiği gibi bünyesinde bulunan birçok Endonezyalı bilgin ve düşünür tefsir ilmine büyük bir önem vermişler ve dönemin meşhur sloganı olan "Kur'ân'a Dönüş" düşüncesine hizmet etmişlerdir. Denilebilir ki Muhammediyye, temelde "Kur'ân'a dönüş" projesinin ve düşüncesinin kurumsallaşmış formudur. Bu çalışmada Endonezyalıların tefsir ilmine yönelmelerinde belirleyici olan âmiller, Muhammediyye örneği üzerinden araştırılacak ve Muhammediyye'nin en güçlü ve iddialı projesi olarak takdim ettiği *at-Tanwir* isimli tefsir kitabı incelenecektir. Zira *at-Tanwir* tarihsel süreçte model, üslup, muhteva, yöntem gibi birçok açıdan Endonezce tefsir çalışmalarının geçirdiği değişim ve dönüşümü somut olarak göstermesi bakımından büyük bir önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Malay Dünyası, Endonezya, Muhammediyye Cemiyeti, Tafsir at-Tanwir

Interpretation Study of the Indonesian Muhammadiyah Society: at-Tanwir

Abstract

It seems impossible to examine and analyze the Indonesian tafsir literature that emerged in the 20th century independently of the existence of the Muhammadiyah Community, which was founded in 1912 by Kiai Haji Ahmad Dahlan (1868-1923) in Yogyakarta. In this context, Muhammadiyah is the only organisation that effectively maintains its existence to this day while also representing the creative and reformist theological thinking that evolved because of the events in Indonesia throughout the 20th century. As an organization, Muhammadiyah actively promoted tafsir studies, and many Indonesian scholars and intellectuals who belonged to it placed a high value on the field of tafsir while supporting the time-honored motto "Return to the Qur'an." Muhammadiyah might be considered to be the "Return to the Qur'an" idea and thought in its most institutionalized form. In this study, the elements that lead Indonesians to choose the study of tafsir will be investigated using Muhammadiyah as an example, and the tafsir book known as *at-Tanwir*, which is positioned as Muhammadiyah's most powerful, and ambitious project, will be examined. Because *at-Tanwir* is crucial for demonstrating how Indonesian tafsir studies have changed and transformed over time in terms of many different characteristics, including model, style, content, and methodology.

Keywords: Tafsir, Malay World, Indonesia, Muhammadiyah Society, Tafsir at-Tanwir

Giriş

Endonezya’da tespit edilen en eski tefsir cüzü *Tefsîru sûreti’l-Kehf*’tir. Tarih olarak 1600’lü yıllarda yazıldığı tahmin edilmektedir ve müellifi bilinmemektedir. İlk tam tefsir çalışması ise 1675’te telif edildiği tahmin edilen Abdürraûf Sinkilî’nin *Tercümânü’l-müstefid* isimli eseridir. Sinkilî’den sonra 20. yüzyılın başına kadar geçen zaman diliminde Malayca-Endonezce olarak yapılan tek tefsir çalışması *Ferâizu’l-Kur’ân*’dır. Birkaç sayfadan oluşmakta olup temelde Nisâ sûresinde geçen miras ayetlerinin yorumundan meydana gelmektedir. 20. yüzyılda Endonezya’nın Minangkabau bölgesinde “Kur’ân ve Sünnet’e Dönüş” sloganıyla ortaya çıkan Kaum Muda’nın (reformistler) etkisiyle tefsir çalışmalarına ciddi bir eğilim gösterilmiştir. Bu süreçten sonra Hacı Resûl *el-Burhân*’ı (1922), Mahmud Yunus *Tefsîru’l-Kur’ân*’ı (1922-1938), Muhammediyye Cemiyeti *Tefsîru’l-Kur’ân*’ı (1932), Abdulhalîm Hasan *Tefsîru’l-Kur’âni’l-kerîm*’i (1937), Mahmud Aziz *Tafsir Quran Bahasa Indonesia*’yı (1942), Ahmed Hasan Bandung *Tefsîru’l-Furkân*’ı (1928-1956), Hasbî es-Sıddîkî *Tefsîru’n-nûr*’u (1956-1960), Hamîdî ve Fahreddîn *Tefsîru’l-Kur’ân*’ı (1952-1959), Buya Hamka *Tefsîru’l-Ezher*’i (1964-1967) Endonezce tefsir literatürüne kazandırmıştır.¹

Endonezya’da tahlilî yöntemle başlayan tefsir çalışmalarına zamanla fikhî, edebî, içtimaî, tasavvufî/işârî, konulu/mevzûî, bilimsel, pedagojik/terbevî, ekonomik/iktisadî gibi birçok tefsir eseri eklenmiştir. Bir taraftan nicelik olarak Endonezce tefsir sayısı artarken diğer taraftan ise nitelik olarak zenginleşmiş ve çeşitlenmiştir. Bütün bu faaliyetlerin 1912 yılında Kiai Hacı Ahmed Dahlân (1868-1923) tarafından Yogyakarta şehrinde kurulan Muhammediyye Cemiyeti ile

¹ Eyyüp Tuncer, *Endonezya’da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022), 557-559.

otantik bir bağlantısı vardır. 20. yüzyılın başlarında Endonezya’da yaşanan gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan reformist düşüncüyü somut bir şekilde temsil etmektedir. Ayrıca günümüze kadar varlığını en etkin bir şekilde sürdüren tek reformist teşkilat olma özelliğine sahiptir. Bundan dolayı Muhammediyye, tarih boyunca etki ve yapı açısından Persis (1923) gibi diğer reformist teşkilatlarla mukayese edilmeyecek derecede nüfuzunu muhafaza ederek çağdaş dünyanın gerekliliklerine göre uyarlanmayı büyük ölçüde başarabilmiştir.²

20. yüzyılın başlarında Minangkabau, Yogyakarta, Surakarta gibi şehirlerde ciddi bir şekilde etkisini gösteren ictihad ve tecdid yanlısı hareket ve düşünceler zamanla Endonezya toplumunda *gelenekselciler* (*Kaum Tua*) ve *yenilikçiler/reformistler* (*Kaum Muda*) olmak üzere iki farklı dinî anlayışın ve zümrenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu sürecin aktif aktörlerinin başında ise Muhammediyye gelmektedir. Muhammediyye’nin tefsir ile olan ilgisini ve bağlantısını tespit etmek Endonezya tefsir literatürünün anlaşılmasında kilit rol oynamaktadır. Zira bir teşkilat olarak Muhammediyye tefsir çalışmalarına etkin bir şekilde yönelmiştir. Ayrıca bünyesinde bulunan Hacı Resûl (1879-1949), Hasbî Sıddîkî (1904-1975), Hamka (1908-1981), Ahmed Mâlik (1912-1993), Mas Dawam (1942-2018) gibi birçok Endonezyalı bilgin ve düşünür tefsir ilmine büyük bir önem vermişler ve dönemin meşhur sloganı olan “Kur’ân’a Dönüş” düşüncesine hizmet etmişlerdir. Denilebilir ki Muhammediyye temelde “Kur’ân’a Dönüş” projesinin ve düşüncesinin kurumsallaşmış formudur.³

Muhammediyye tüzük ve programına bağlı kalarak kuruluşundan kısa bir süre sonra oluşturduğu komisyonlar aracılığı ile gerek sömürge

² Tuncer, *Endonezya’da Tefsir Çalışmaları*, 169-174, 616.

³ Geniş bilgi için bk. Muhammad Burga (ed.), *Muhammediyah dalam Perspektif Sejarah Organisasi dan Sistem Nilai* (Yogyakarta: Trust Media, 2018), 45; Siti Mariatul Kiptiyah, “Tradisi Penulisan Tafsir Al-Qur’an Bahasa Jawa Cacaran: Studi Atas Kur’an Jawen Muhammediyah dan Tafsir Kur’an Jawen Pandam dan Pandaming Dumad”, *Jurnal Lektur Keagamaan* 15/2 (2017), 420-445.

döneminde gerekse bağımsızlık sonrası süreçte tefsir çalışmalarına başlamıştır. Bu konuda kendi teşkilatının adıyla anılacak önemli bazı tefsirlerin yapılmasına vesile olmuştur.

Ancak bu çalışmalar içerisinde ilk kez 2016 yılında bir cildini yayımladığı *at-Tanwir* isimli tefsir eseri konusunda iddialı görünmektedir. Bu çalışmada Endonezyalıların tefsir ilmine yönelmelerinde belirleyici olan âmiller Muhammediyye örneği üzerinden araştırılacak ve Muhammediyye'nin en güçlü ve iddialı projesi olarak takdim ettiği *at-Tanwir* isimli tefsir kitabı incelenecektir. Zira *at-Tanwir* tarihsel süreçte model, üslup, muhteva, yöntem gibi birçok açıdan Endonezce tefsir çalışmalarının geçirdiği değişim ve dönüşümü somut olarak göstermesi bakımından büyük bir önem arz etmektedir.

Muhammediyye Cemiyeti'nin bu projesinde Endonezya'da 2000-2022 yılları arasında baskın olan konulu tefsir çalışmaları yerine tahlilî yöntemin seçilmiş olması dikkat çekicidir. Nitekim bu süreçte konulu tefsir çerçevesinde pedagojik, sosyolojik, psikolojik, ekonomik, feminist, politik gibi farklı modern temayüllere bağlı müstakil eserler kaleme alınmıştır. Kur'ân'ı hidayet rehberi olarak gören Muhammediyye, İslam'ın bireysel, sosyal, politik, ekonomik gibi birçok ilkedan (etoslardan) oluştuğunu ifade etmekte ve ideal bir tefsir çalışmasının bu esaslar üzerine inşa edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu meyanda Muhammediyye, Câbirî'nin beyanî, burhânî ve irfanî üç bilgi sisteminden meydana geldiğini iddia ettiği İslâm-Arap aklını kendi hayat görüşüne uygun olarak *at-Tanwir*'e tatbik etmeye çalışmıştır. Bu niteliğiyle *at-Tanwir* diğer Endonezce tefsirlerden büyük oranda ayrılmaktadır.

1. Muhammediyye Cemiyeti ve Tefsir İlmi

Muhammediyye Cemiyeti, Nehdatü'l-ulemâ'dan sonra Endonezya'nın en büyük ikinci dinî-sosyal organizasyonudur.

Muhammediyye yenilikçi ve reformist başka bir ifade ile ictihad ve tecdid taraftarı bir teşkilat olarak bilinirken Hâşim Eş'arî'nin 1926 yılında kurduğu Nehdatü'l-ulemâ ise daha çok geleneği ve muhafazakâr çizgiyi temsil etmekle ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte tarihsel açıdan Muhammediyye Endonezya'nın en eski ve ilk dinî-sivil teşkilatıdır.⁴

Bu iki yapının ortaya çıkış nedenleri Endonezya'da yapılan tefsir çalışmalarını anlamada kilit bir rol oynamaktadır. Çünkü iki hareket aslında 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Kaum Tua (reformistler) ve Kaum Muda (gelenekselciler) olarak tanımlanan iki farklı dinî anlayışın ve düşüncenin kurumsallaşmış hâlini ve somutlaşmış biçimini göstermektedir. Endonezya'da 20. yüzyılın başlarında Minangkabau başta olmak üzere Yogyakarta, Surakarta gibi bölgelerde “Kempali kepada Qur'an dan Sunnah” (Kur'ân ve Sünnet'e Dönüş) mottosu etrafında birleşen bilgin ve mütefekkirlerin faaliyet ve gayretleri neticesinde tefsir ilmi büyük bir ivme kazanmış ve İslâmî ilimler hiyerarşisinde ilk sırada yer almaya başlamıştır.⁵ Hâlbuki bu zaman zarfına kadar Endonezya'nın geleneksel eğitim kurumları olarak bilinen *pondok pesantren*lerde tefsir hiçbir zaman nahiv-sarf, fıkıh-kelam gibi disiplinler kadar ilgi görmemiş ve eğitim müfredatlarında hissedilir düzeyde varlık gösterememiştir.⁶ Bu durum, Câbirî'nin İslâm düşüncesini “fıkıh medeniyeti” olarak tanımlaması ile doğrudan orantılıdır.⁷

⁴ Burga, *Muhammadiyah*, 221.

⁵ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 481, 558-577, 607-608.

⁶ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 229; Martin van Bruinessen, *el-Kitâbu'l-Arabî fi İndünesiyâ*, çev. Qasim Al-Samarrai (Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd, 1995), 23.

⁷ Muhammed Âbid Câbirî, *Tekvînü'l-akli'l-Arabî* (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2009), 96.

Endonezyalıları tefsir ilmine sevk eden âmillerin başında ise kuşkusuz bid'at, hurafe, bâtil gibi olumsuz inanç ve eylemlerden müteşekkil dinî anlayış yerine saf ve öz İslam'ı ikame etme iddiası ve amacı mevcuttur. Söz konusu düşüncenin oluşumunda ve gelişmesinde sosyal, siyasal, kültürel birçok nedeni serdetmek mümkündür. Ancak bu konuda özellikle Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) kurduğu Menâr ekolü ile Minangkabaulu Ahmed Hatîb'in (1860-1916) Mekke'de yetiştirdiği öğrencilerin Minangkabau'daki yönlendirici etkisi anlaşılmeden Endonezce tefsir literatürünün gelişim sürecinin doğru anlaşılması mümkün değildir. Zira reformistler Vehhâbî hareketi ile Menâr'ın "asıl kaynağa dönüş" mottosunu "Kur'ân'a Dönüş" olarak ifade etmişler ve bu paradigma çerçevesinde tefsir çalışmalarına yönelmişlerdir.⁸

20. yüzyılda Minangkabau bölgesinde Nakşibendiyye tarikatı ile başlayan dinî tartışmaların alanı gittikçe genişlemiş ve Endonezya'da yaygın geleneksel birçok uygulama ve merasimin tenkit edilmesine zemin hazırlamıştır. Böylelikle Minangkabau'nun merkezde bulunduğu bu tartışma ve polemikler neticesinde karşılıklı ciddi reddiyeler yazılmış ve 1907–1908 yıllarından itibaren tarihe Kaum Tua ve Kaum Muda olarak geçen iki kavram ortaya çıkmıştır.⁹ Kuşkusuz yenilikçilerin başında Ahmed Hatîb'in öğrencisi Ahmed Dahlân gelmektedir. Dahlân, kurduğu Muhammediyye Cemiyeti ile bu düşünce ve yaklaşımı kurumsallaştırmıştır. Dahlân geriye herhangi bir tefsir kitabını miras olarak bırakmamış fakat daha sonraki süreçte

⁸ Geniş bilgi için bk. Apria Putra - Chairullah Ahmad, *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX Dinamika Intelektual Kaum Tua dan Kaum Muda* (Padang: Indonesia Heritage Centre, 2011), 5-19.

⁹ Tasavvuf, fıkıh, akide alanlarında iki zümre arasında gerçekleşen tartışma konuları için bk. Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 193-220.

Muhammediyye'ye müntesip birçok bilgin ve düşünürün tefsir ilmine yönelmelerine öncülük etmiştir.¹⁰

Muhammediyye varlığını “er-Rucû ile'l-Kur'ân ve's-Sünne” anlayışı üzerine temellendirmektedir. Bundan dolayı Muhammediyye icthad ve tecdid mekanizmasını aktifleştirmenin ve canlı tutmanın söz konusu düşünce ile doğrudan bağlantısı olduğunu kabul etmektedir. Buna göre icthad ve tecdid denildiğinde elbette fıkıh ilminde çokça kullanılan sınırlı ve dar anlamdaki istinbat kavramı kastedilmemektedir. Aksine vahyin bireysel-sosyal hayat ile alakalı mesajlarının tatbiki ve tezahürü için gerekli olan faaliyetlerin zaman ve zemine paralel olarak ihya edilmesi, İslâmî dinamizmin yeniden canlandırılması anlaşılmaktadır. Başka bir ifade ile vahyin hayat ile bağlantısını kuran dinamik bir mekanizmanın anlaşılması gerekir. Böylelikle hayatın bütün alanlarında vahiy çizgisine bağlı çözümler üretmek icthad ve tecdid ile ancak mümkün hâle gelebilecektir. Muhammediyye Kur'ân ve Sünnet eksenli meseleleri çözmek ve gerektiğinde fetva vermek üzere Tercih ve Tecdid Komisyonu'nu kurmuştur. Nitekim teşkilatın programında yer alan “*Muhammediyye, İslâmî bir harekettir; Kur'ân'a ve Sünnet'e dayalı olarak iyiliği emreden; kötülükten alıkoyan ve tecdit yanlısı bir teşkilattır*” maddesi büyük ölçüde Muhammediyye'nin mahiyetini, vizyon ve misyonunu ifade etmesi açısından önemlidir.¹¹

¹⁰ MTT, *Tafsir at-Tanwir* (Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Tajdid, 2016), 7.

¹¹ Haedar Nashir, *Muhammadiyah'in İdeolojisini Anlamak*, çev. Muhammadiyah Kurulu (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2019), 63-68; Arivaie Rahman - Sri Erdawati, “Tafsir At-Tanwir Muhammadiyah dalam Sorotan (Telaah Otoritas Hingga Intertekstualitas Tafsir)”, *Ilmu Ushuluddin* 18/2 (2019), 213; Siti Mariatul Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara: Tafsir Al-Quran Carakan dan Narasi Reformisme* (Semarang: ELSA Press, 2020), 6-7; Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia: dari Budi Utomo sampai dengan Pengakuan Kedaualatan* (Endonezya: Kemendikbud, 1997), 42-45.

Muhammediyye dört mezhepten birine bağıllığı zorunlu görmeyip kendini özel bir hareket/mezhep olarak tanıtmaktadır. Nitekim Muhammediyye dört mezheple kendilerini kayıtlandırıran, ictihad yerine taklidini zaruri gören dinî anlayışa karşı bir antitez olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim Sang Surya olarak bilinen marşlarında bu gerçek “*Ya Allah Tuhan Rabbiku, Muhammad Junjunganku, Al-Islam Agamaku, Muhammadiyah Gerakanku*” (Allah benim rabbimdir. Muhammed benim şeref kaynağımdır. İslam benim dinimdir. Muhammediyye benim hareketimdir) şeklinde ifade edilmektedir. Aynı şekilde Kur’ân ve Sünnet vurgusu Muhammediyye’nin selefi/reformist bir anlayış içerisinde olduğunu göstermektedir. Endonezyalı düşünür Azyumardi Azra’ya göre teolojik veya ideolojik açıdan Muhammediyye selefi köklere bağıllığını kabul etmekle birlikte bunu “el-selefiyyetü’l-vasatiyye” olarak değerlendirmektedir.¹²

İslâm’ı “medeniyet dini” olarak kabul eden Muhammediyye aynı zamanda “ilerici İslâm” anlayışına sahip aksiyoner ve aydınlatmacı bir hareket olarak kendini tanıtmaktadır. Dolayısıyla Muhammediyye’nin Kur’ân ve buna bağıllı olarak tefsir çalışmalarıyla ilgilenmesini tesis ettikleri ideolojinin ve projelerinin doğal ve kaçınılmaz bir sonucu olarak değerlendirilmesi gerekir.¹³ Bu durum “*Kur’ân’ın tefsiri ile Muhammediyye birbirinden ayrılmaz iki şeydir.*” şeklinde veciz bir söz ile ifade edilebilir.¹⁴ Buna bağıllı olarak Muhammediyye bağımsızlık öncesi *Tafsir Al-Qoer’an* (1931-1932), *Al-Qur’an Indonesia* (1932), *Tafsir Langkah* (1939) gibi tefsir çalışmalarını ortaya koymayı başarabilmiştir. Bağımsızlık öncesi farklı komisyonlar tarafından

¹² Nashir, *Muhammadiyah’in İdeolojisini Anlamak*, 19, 26, 41.

¹³ Nashir, *Muhammadiyah’in İdeolojisini Anlamak*, 63-68; Rahman - Erdawati, “Tafsir At-Tanwir Muhammadiyah”, 213; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 6-7; Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 42-45.

¹⁴ Suara Muhammadiyah, “Ide Tentang Tafsir Al-Qur’an Di Muhammadiyah: Sebuah Akar Sejarah”, *Suara Muhammadiyah* (26 Eylül 2020).

hazırlanan bu eserlerin gerektiği şekli ile kamuoyunda hissedilir bir tesir icra ettiğini ileri sürmek zor görünmektedir.¹⁵

Bu zaman zarfından sonra Muhammediyye ilk kez 2016 yılında *at-Tanwir* isimli tefsir projesiyle iddialı bir çalışmayı başlatmıştır. *at-Tanwir*, “aydınlatmak” anlamına gelmekte ve Muhammediyye’nin “aydınlatmacı” misyonu ile uyumludur. Buna bağlı olarak Muhammediyye’nin diğer tefsir çalışmalarında olduğu gibi *at-Tanwir*’de de sistematik bir tarzı izlemesine rağmen püriten (*kutsal kitabı yeniden ve değişik bir anlayışla okumaya özen gösteren*) ideolojisini sürdürdüğü görülmektedir.¹⁶

“Kur’ân’a Dönüş” mottosu ile hareket eden Muhammediyye’nin henüz kurumsal kimliğini temsil edecek bir boyutta önemli ve etkili bir tefsir çalışmasını ortaya koymamış olması teşkilat kadroları tarafından bir eksiklik olarak görülmüş ve *at-Tanwir* projesinin yürütülmesi için bir komisyon kurulmuştur.¹⁷ Akademik kariyer açısından komisyonun %50’si profesör, %29’u doktor, %21’i ise yüksek lisans mezunudur.¹⁸

¹⁵ bk. Kiptiyah, “Tradisi Penulisan”, 61-71.

¹⁶ Rahman - Erdawati, “Tafsir At-Tanwir Muhammadiyah”, 226.

¹⁷ Muhammediyye’nin tefsir anlayışı ve *at-Tanwir*’i farklı açılardan ele alan eserler için bk. Indal Abror - M. Nurdin Zuhdi, “Tafsir Al-Qur’an Berkemajuan: Exploring Methodological Contestation and Contextualization of Tafsir At-Tanwir by Tim Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah”, *Esensia* 19/2 (2018) Muhammad Asnajib, “Perkembangan Paradigma Penafsiran Kontemperer di Indonesia: Studi Kitab Tafsir At-Tanwir”, *Diyâ al-Afkâr: Jurnal Studi al-Quran dan al-Hadis* 8/1 (2020) Aly Aulia, “Metode Penafsiran Al-Quran dalam Muhammadiyah”, *Jurnal Tarjih* 12/1 (2014) Suara Muhammadiyah, “Khazanah Tafsir Muhammadiyah”, *Suara Muhammadiyah* (22 Ocak 2020) Rohmansyah, “Corak Tafsir Muhammadiyah”, *Jurnal Ushuluddin* 26/1 (2018) Muhammad Taufiq, “Epistemologi Tafsir Muhammadiyah dalam Tafsir At-Tanwir”, *Jurnal Ulunnuha* 8/2 (2019) Kiptiyah, “Tradisi Penulisan” Siti Mariatul Kiptiyah, “Gagasan Kebangsaan dan Moderatisme K.H. Mas Mansur (1896-1946) Dalam Tafsir Langkah Mochammadijah”, *Jawi* 1/1 (2018) Egi Sukma Baihaki, “Kepemimpinan Negara dalam Perspektif Tafsir Tanwir Muhammadiyah”, *Quhas* 9/1 (2020).

¹⁸ Rahman - Erdawati, “Tafsir At-Tanwir Muhammadiyah”, 215.

2. Endonezce Modern Bir Tefsir Projesi Olarak: *at-Tanwir*

at-Tanwir elli yıllık gibi uzun vadede tamamlanması planlanan, iddialı ve kapsamlı bir tefsir çalışması olarak düşünülmektedir. 2010 yılında başlanılan tefsir çalışmaları ve araştırmaları neticesinde tefsirin ilk cildi 2016 yılında yayımlanabilmiştir. İlk cilt aynı zamanda ilk cüzün tefsirinden müteşekkildir.¹⁹ Zira her bir cildin bir cüz olarak yayımlanması tasarlanmaktadır. Bu meyanda Fâtiha sûresinden başlayıp Bakara sûresinin 141. âyetine kadar tefsiri bitirilen bölümler çalışmamızın temel konusunu oluşturacaktır.

2.1. İsimlendirme

at-Tanwir, Arapça kökenli bir kelime olan “et-tenvîr/التنوير” sözcüğünün Endonezce olarak telaffuz ve yazım biçimidir. “Aydınlatmak” anlamına gelen sözcüğünün bu şekilde seçimini Endonezya’daki tefsir literatürünün gelişiminden ayrı düşünmek mümkün değildir. Zira *at-Tanwir* 2016 yılında yayımlanmasından dolayı Endonezce tefsir çalışmalarının önemli bir halkasını oluşturmaktadır. Kitabın mukaddimesinde *at-Tanwir* seçilmesinin Muhammediyye’nin felsefesine ve karakterine daha uygun olduğu ifade edilmiştir.²⁰

Bununla birlikte Muhammediyye’nin tarihi dikkate alındığında *at-Tanwir* kavramını seçiminde üç maddenin belirleyici bir rol oynadığı ileri sürülebilir:

a) 20. yüzyılda oldukça etkili bir tefsir olan ve aynı zamanda aynı kökten türeyen *el-Menâr* ile bir bağlantısı vardır. Zira *el-Menâr*’ın genelde Malay dünyası özelde ise Endonezya tefsir literatürü üzerinde açık ve belirleyici bir tesiri vardır. Bu yönü ile *el-Menâr* bağımsızlık öncesi ve sonrası yazılan Endonezce birçok tefsirin muhtevasını

¹⁹ Baihaki, “Kepemimpinan Negara”, 81.

²⁰ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 10.

şekillendirmede büyük bir rol oynamış ve hemen hemen Endonezce bütün tefsirlerin ana kaynakları arasında yer almayı başarabilmiş ender tefsir kaynaklarından biridir.²¹

b) Özellikle 20. yüzyıldan itibaren Batı merkezli düşüncelerin etkisi ile arayış içerisinde olan Müslüman entelijansiyanın “ictihad ve tecdid”, “uyanış”, “kalkınma”, “aydınlanma” gibi kavramları yoğun bir şekilde kullanmaları zamanla eser, dergi, gazete gibi çalışmaların isimlendirilmesinde oldukça etkili olmuştur. Reformist bilginlerin Padang Panjang’da 1912 yılında yayımladıkları dergilerinin adını *el-Munîr* olarak belirlemelerini de bu düşüncenin bir uzantısı olarak değerlendirmek gerekir.²² Aynı şekilde tefsir sahasında Endonezyalı Hasbî es-Siddîkî’nin eserini *Tefsîru’n-nûr*;²³ Mâlik Ahmed’in *Tafsir Sinar* olarak isimlendirmesinin de bu etkinin dışında görülemeyeceği açıktır.²⁴ Hatta buna Tunuslu İbn Âşûr’un *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*’ini de eklemek mümkündür.²⁵

c) Kur’ân’ın kendisini “nûr” olarak tanıtmışından mülhem olarak *at-Tanwir*’in seçildiği ifade edilebilir.²⁶ Zira Muhammediyye, Kur’ân’ın teorik-pratik alandaki yansımalarını amaçlayan bir harekettir. Buna göre Kur’ân bir kültür veya merasim kitabı olarak görülemez. Dolayısıyla birey ve topluma yönelik mesajları okunup anlaşıldığında gerçek anlamını bulabilir.²⁷ Bu tercih aynı şekilde

²¹ Tefsirlerde kaynakların kullanım oranı için bk. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013), 198.

²² Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 22.

²³ Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir Al-Qur'anul-Majid An-Nuur* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), 1/12.

²⁴ “Sinar” kelimesi Endonezya dilinde “ışık, parıltı” anlamına gelmektedir. bk. Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia* (Cakarta: DPN, 2008), 1353.

²⁵ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1984), 8-9.

²⁶ el-Mâide 5/15.

²⁷ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 5-6.

Muhammediyye'nin kuruluş amaçlarından biri olan "aydınlatma" misyonunu ifade etmesi açısından önemlidir.²⁸

2.2. Tefsir Ekolü

Muhammediyye Kur'an'ın doğru bir tefekkürle anlaşılabilirliğini ve ancak tatbik edilerek hedefine ulaşabileceğini beyan etmektedir. Bunun en somut örneklerinden birini ise kurucuları Dahlân'ın inşa ettiği "Mâûn Teolojisi"nde göstermektedirler. Mâûn sûresinden hareketle zayıf kitlelerin hakkını müdafaa etme, yardıma muhtaçları esirgeme, dinin özünü yaşama gibi yorumlara dayanan söz konusu teoloji aynı zamanda Muhammediyye'nin varoluş gayesini anlatması açısından önemlidir. Muhammediyye'ye göre bu aynı zamanda ibadetin sadece bireysel (*ibadah individual*) olmadığını ifade etmektedir. Bu maddeye sosyal ibadet (*ibadah sosial*) eklenmediği sürece Kur'an'ın mesajı tam olarak anlaşılmamış demektir. Ayrıca ekonomi, ilim gibi ilkeler (*etoslar*) bu ilk iki maddeyi tamamlamaları açısından büyük bir önem arz etmektedir.²⁹

Muhammediyye Kur'an'ı nesne değil; özne olması gereken bir kitap olarak değerlendirmekte ve kuruluşunun temel gayesini oluşturduğunu, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ile yükümlü bulunan böyle bir organizasyonun Kur'an'ı etüt etmesini ve bu konuda tefsir çalışmalarına yönelmesini bir yükümlülük olarak görmektedir. Dolayısıyla bütün Endonezyalıların manevî gelişimlerine katkıda bulunabilecek bir tefsirin esasında Muhammediyye'nin "tefsir komisyonu"nun bir görevi olarak telakki edilmesi gerektiği belirtilmektedir.³⁰

²⁸ Nashir, *Muhammadiyah'ın İdeolojisini Anlamak*, 63-68; Rahman - Erdawati, "Tafsir At-Tanwir Muhammadiyah", 213; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 6-7; Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 42-45.

²⁹ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 9-10.

³⁰ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 8.

Muhammediyye'nin sahiplendiği ilgili vizyon ve misyonun *at-Tanwir*'in model ve ekol açısından hangi noktada durduğu konusunda bize bir fikir vermektedir. Gerek Muhammediyye'nin tefsir komisyonları gerekse müntesipleri arasında oldukça itibar sahibi olan Buya Hamka, Mâlik Ahmed gibi müfessirlerin içtimaî tefsir ekolüne bağlı oldukları bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda Muhammediyye'nin Kur'ân'a bakış açısını "hidayet" ve "hayat rehberi" kavramları ile özetlemek mümkündür. Zira onlara göre Kur'ân sadece okumaya veya ezberlenmeye veyahut da birtakım merasimleri icra etmeye konu olabilecek bir kitap olarak görülemez. Muhammediyye bu çalışmada beyan, irfan ve burhan geleneklerini birleştirmeyi amaçlaması yönüyle diğer Endonezce tefsir kaynaklarından farklı bir eser ortaya koymayı planlamaktadır.³¹

Buna bağlı olarak Tercih ve Tecdit Komisyonu *at-Tanwir*'in beyan-irfan-burhan olmak üzere üç çeşit temayülden yararlanacağını açıkça belirtmektedir. Beyan ile "naslar, âlimlerin görüşleri," irfan ile "kalbin tasfiyesi, ruhun tezkiyesi, manevî olgunlaşma", burhan ile "aklî istinbatlar, felsefî görüşler, ilmî veriler" kastedilmektedir.³² Bu ayırımın kökenlerini Kuşeyrî'de (öl. 465/1072) bulmak mümkündür.³³ Ancak çağdaş İslam düşüncesinde bu üçlü tasnifin yaygınlaşmasında ve sistematik bir tarzda incelenmesinde Faslı düşünür Câbirî'nin (1936-2010) ciddi bir etkisi vardır.³⁴

Muhammediyye'nin temelde selefî tasavvuf ile kendini sınırladığını belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla irfan ile kastedilen nokta, felsefî veya nazarî tasavvuf değil; daha çok ahlakî ve manevî veçhelerin hâkim olduğu tasavvuf anlayışıdır. Buna bağlı olarak *at-*

³¹ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 13.

³² MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 10.

³³ Konu ile ilgili kavramlar için bk. Abdülkerîm Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim Bisvî (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 1/201, 500, 2/74, 220.

³⁴ İlgili kavramların mahiyeti için bk. Câbirî, *Tekvîn*, 75-295.

Tanwir'de vahdet-i vücûd gibi felsefî tasavvuf ekseninde yer aldığı ifade edilen görüş ve düşünceler bulunmaz. Burhan ile ilgili görüşler ise daha çok felsefe ve bilimin verilerinden hareketle âyetler bağlamında yorumlanması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu üç anlayış içerisinde en fazla dikkat çeken ise kuşkusuz beyandır. Zira *at-Tanwir*'in genel muhtevası incelendiğinde Kur'ân'ın Kur'ân ve Sünnet ile daha fazla tefsir edildiği görülmektedir. Öyleyse *at-Tanwir*'in irfanî ve burhânî niteliği olmakla birlikte ana eksenini beyanî anlayış oluşturduğu ifade edilebilir. Bu durumu *at-Tanwir*'in müracaat ettiği ana kaynaklardan anlamak ve teyit etmek mümkündür.³⁵

2.3. Yöntem

at-Tanwir'de tahlilî bir yöntem izlenmiştir.³⁶ Âyetler konularına göre belli bir başlık altında gruplandırılmış ve sonrasında alt başlıklara bölünerek teker teker incelenmiştir. Ana başlık “bagian/bölüm”; alt başlıklar ise “bab/konu” olarak isimlendirilmiştir. Örneğin “Birinci Bölüm”ün ismi “Rehber Olarak Kur'ân” şeklindedir ve Bakara sûresinin 1-39. âyetlerini içermektedir.³⁷

Bu bölüm toplam dört alt başlıktan oluşmaktadır:³⁸

- a) Kur'ân'ın rehberliği karşısında insan grupları (Bakara 2/1-20).
- b) Kur'ân'ın rehberliğini kabul edenler ve reddedenler (Bakara 2/21-28).
- c) Kozmoloji ve olumlu bir dünya görüşü (Bakara 2/29).
- d) Antropoloji: Başarı açısından beşeriyetin yaratılış mefhumu (Bakara 2/30-39).

³⁵ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 485-489; Tefsir kaynaklarından yapılan atıfların sayısı için bk. Baihaki, “Kepemimpinan Negara”, 83-84.

³⁶ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 6.

³⁷ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 87-88.

³⁸ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 89-222.

Söz konusu alt başlıklar ise kendi aralarında konu bütünlüğüne göre maddelere ayrılmıştır. Örneğin: Birinci alt başlık *muttakiler, kâfirler ve münafiklar* olmak üzere üç madde altında incelenmiştir.³⁹ Söz gelimi dördüncü alt başlık aynı şekilde *beşeriyetin yaratılışı, beşeriyetin konumu (vekil) ve beşerî güç ve kabiliyetler* olmak üzere üç madde çerçevesinde açıklanmıştır. Bu yönü ile *at-Tanwir*'in çağdaş okuyucuya hitap eden sistematik ve düzenli bir yönetime sahip olduğu söylenebilir.⁴⁰

at-Tanwir'de özellikle yöntem olarak şu hususlara riayet edilmiştir:

a) Kur'ân ilk önce Kur'ân ile tefsir edilmiştir. Muhammediyye'nin en fazla itina gösterdiği yöntem budur.⁴¹

b) Kur'ân sahih hadisler ışığında tefsir edilmiştir.⁴² Bu hususta hiçbir surette zayıf ve mevzu rivayetlere veya İsrâiliyat menşeli bilgilere yer verilmemiştir.

c) Kelimelerin semantiğine önem verilmiştir. Bu çerçevede “rab, Rahmân, Rahîm, din, ibadet, hidayet, nifak, kalp, nefis” gibi kavramlar üzerinde durulmuş ve bunların mahiyeti konusunda okuyucuya doyurucu bilgiler verilmeye çalışılmıştır. Ancak bu süreçte kelimelerin sarf, iştikak gibi yönlerinden ziyade bireysel ve sosyal mesajlara odaklı yönleri esas alınmıştır. Örneğin şirk kavramının ele alındığı pasajda şirkin modern dönemdeki tezahürleri üzerinde durulmuş ve “Tanrı öldü” yargısı çerçevesinde nefsanî arzu ve talepleri tanrısallaştırmanın İslâm akidesine açıkça muhalif olduğu

³⁹ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 89-138.

⁴⁰ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 197-222.

⁴¹ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 35, 37, 38, 40, 41, 42, 43 vd.

⁴² MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 2, 3, 45, 46, 48, 124, 125 vd.

vurgulanmıştır. Bu düşünce ve tavır “şirkin yeni boyutu” nitelendirilmiştir.⁴³

2.3. Üslup ve Muhteva

at-Tanwir'de hâkim olan üslubun çerçevesini modern Endonezya dili çizmektedir. Bu yönüyle farklı seviyedeki halk kitleleri dikkate alınmış, daha açık ve seçik ifade biçimleri tercih edilmiştir. Nitekim bu durum eserin yazılış gayelerinden biri olarak takdim edilmektedir.⁴⁴ Model açısından *at-Tanwir*, oldukça modern bir tarzı takip etmektedir. Buna göre şekillenen muhtevanın ise çok belirgin ve açık mesajlar içerdiği görülmektedir. Konuyu somutlaştırmak adına Fâtiha sûresi bağlamında *at-Tanwir*'in muhtevasını incelemenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

at-Tanwir'de sûreler “giriş, gelişme ve sonuç” olmak üzere üç ana başlık altında incelenmektedir. Giriş kısmında sûrelerin kimliği, gelişme kısmında tefsir ve nihayetinde sonuç kısmında ise ilgili sûrenin özeti ve buradan çıkarılması gereken mesajlar yer almaktadır. Bu başlıklar Fâtiha sûresi bağlamında incelenecektir.

at-Tanwir'de Fâtiha sûresinin giriş bölümünde dört ana konu incelenmektedir:

- a) Fâtiha'nın konumu
- b) Fâtiha'nın isimleri
- c) Âyetlerin sayısı ve besmeleyi okumanın hükmü
- d) Fâtiha'nın genel muhtevası

Bu dört başlığın ilk üçü genel anlamda klasik tefsirlerde gündeme getirilen ve tetkik edilen meselelerdir. Zira klasik tefsirlerde bu başlıklar sırası ile “fezâilu's-suver”, “esmâu's-suver”, “adetu'l-âyât”

⁴³ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 150.

⁴⁴ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 8.

şeklinde açık veya örtük bir surette incelenmektedir. Son başlığın seçiminde ise modern tefsirlerin açık bir etkisi görülmektedir.⁴⁵

Muhammediyye komisyonunun bu meselelerde Kur'ân ve Sünnet'e bağlı kaldıkları ve temelde konu ile ilgili zayıf veya mevzû olabilecek rivayetlerden kaçındıkları açık bir şekilde görülmektedir. Zira Muhammediyye özü itibariyle yenilikçi bir harekettir ve İslam'ın saf niteliğini müdafaa eden bir teşkilattır. Bu konuda Muhammediyye'nin "Kur'ân ve Muteber/Sahîh Sünnet" şiarını benimsediği bilinmektedir.⁴⁶

Giriş kısmından sonra tefsir kısmında Fâtiha sûresinin iki esas üzerine inşa edildiği belirtilmektedir:

a) Hayat görüşü (*pandangan hidup*)

b) Hayat tarzı (*jalan hidup*)

Aslında bu tespit Kur'ân'ın tamamı için geçerli olmakla beraber Fâtiha sûresinin Kur'ân'ın fihristi olduğuna ve özetini içerdiğine dair rivayetlerle temellendirilmektedir. Zira Fâtiha sûresi bu niteliğinden dolayı "ümmü'l-kitâb", "el-esâs" gibi isimlerle anılmıştır.⁴⁷ Muhammediyye'nin düşünsel açıdan meseleyi daha derin bir şekilde incelediğini kabul etmekle birlikte esasında bu tespitin kökenlerini Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) "nazarî hikem" ve "amelî ahkâm" şeklindeki taksimatında bulmak mümkündür.⁴⁸

⁴⁵ Saïd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsir* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1424), 9/5211; Muhammed Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsîr* (Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1997), 1/18.

⁴⁶ Muhammadiyah Majlis Tarjih, *Tanya Jawab Agama-4* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2003), 7; Aulia, "Metode Penafsiran Al-Quran", 1; Baihaki, "Kepemimpinan Negara", 80.

⁴⁷ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 3-4.

⁴⁸ Ayrıca bk. Nâsiruddîn Ebû Saïd Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâtu't-te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1418), 1/25; Ayrıca bk. Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 7/58.

Muhammediyye hayat görüşünü “rahmet, rubûbiyet-ulûhiyet, nefis tezkiyesi, âhiret, ceza-mükâfat” gibi temalar üzerine inşa etmektedir. İslâm’ın ontolojik, etik, spiritüel, eskatolojik gibi konulardaki yaklaşımı zikredilen kavramlar ekseninde döndüğü belirtilmektedir. Böylelikle “mebde-meâş-meâd” olarak ifade edilen “nereden geldim, niçin buradayım, nereye gidiyorum” sualleri vahiy ışığında ve aklî istinbatlarla cevaplandırılmaya çalışılmaktadır.⁴⁹ Aslında üç soru her dünya görüşünün temel taşını oluşturan önemli ölçütlerdir. Tarih boyunca beşeriyet bu üç soruya muhatap olmuş ve verilen cevaplara göre farklı düşünce ekolleri ve inanç grupları ortaya çıkmıştır.⁵⁰

Muhammediyye’ye göre Fâtiha sûresinin 5-7. âyetleri vahyin belirlediği “hayat tarzı”na ilişkin esasları vazetmektedir. Bu konuda “ibâdet-ubûdiyet, istiâne, nimet, sırât-ı müstakîm, hidâyet” gibi kavramlar büyük oranda ilahî nizamın kıstaslarını ve sınırlarını tayin etmektedir. *at-Tanwir*’de söz konusu kavramlar öz bir şekilde incelenmektedir. Bu hususta klasik ve modern tefsirlerde mevcut olan bilgiler özetlenmiştir. Örneğin hidayet kavramının “delalet etmek, göstermek, beyan etmek” gibi sözlük anlamlarına yer verildikten sonra hidayetin dört kısma ayrıldığı ifade edilmiştir:⁵¹

a) *Vicdan ve fitrat hidayeti*: Bu genellikle dünyaya yeni gelen çocuklarda görülür. Çocuğun doğar doğmaz emmek istemesi, açlık esnasında ağlaması gibi olgular tamamen vicdanî ve fitrîdir.

⁴⁹ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 9-56.

⁵⁰ krş. Andre Cresson, *Filozofik Sistemler*, çev. Becarano (İstanbul: Yeni Zamanlar, 2004), 27; Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam* (İstanbul: Yarın, 2013), 31.

⁵¹ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 66-67.

b) *Duyu ve his hidayeti*: Bu, aslında birinci maddedeki hidayetin tamamlayıcı bir parçasıdır. İnsanoğlu, beş duyu organı vasıtasıyla reel âlem ile ilişki kurmaktadır.

c) *Akıl hidayeti*: Medeniyet kurucu bir varlık olarak insanın duyularla teçhiz edilmesi yeterli değildir. Doğru ve yanlış birbirinden ayırt edecek akıl aygıtına muhtaçtır. Dolayısıyla insanoğlunun akıl ile donatılması aslında hidayetin en belirgin maddelerinden birini oluşturmaktadır.

d) *Din hidayeti*: His ve akıl noktasında çıkış yolunu bulamayan insanoğlu, Allah tarafından din rehberliği ile desteklenmiştir.

Muhammediyye'nin hidayet kavramına yüklediği dört maddelik anlam örgüsünü eski ve yeni birçok tefsir kaynağında bulmak mümkündür. Ancak söz konusu pasajın akışına bakıldığında doğrudan *el-Menâr*'dan iktibas edildiği anlaşılmaktadır.⁵² Bu bağlamda *at-Tanwir*'in klasik ve modern birçok eserden yararlandığı görülmektedir. Eserin kaynaklarına bakıldığında %11'i tercüme, %27'si Endonezce, %36'sı Arapça, %26'sı ise İngilizce eserlerden meydana gelmektedir.⁵³ Bu hususta görüşlerine en fazla müracaat edilen müfessirler şunlardır: Buya Hamka (3), Taberî (7), Zuhaylî (7), Zemahşerî (8), Merâgî (11), Sâbûnî (11), Ezher/Müntehab (21), İbn Kesîr (23), Reşîd Rızâ (28), Abdullah Yusuf Ali (28), Muhammed Kureyş Şihâb (37).⁵⁴

Muhammediyye'nin başarılı olduğu nokta ise nakil ve akıl ışığında en doğru bilgiyi dikkat çekici bir tarzda sunmasıdır. Bu yönüyle *at-Tanwir*'in önemli bir tefsir projesi olduğunu ve

⁵² Muhammed Abduh, *Tefsiru'l-menâr* (Mısır: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kütüb, 1990), 1/52-53.

⁵³ Rahman - Erdawati, "Tafsir At-Tanwir Muhammadiyah", 226.

⁵⁴ Baihaki, "Kepemimpinan Negara", 83-84; Ayrıca bk. Rahman - Erdawati, "Tafsir At-Tanwir Muhammadiyah", 224.

tamamlanması durumunda Endonezce tefsir literatürüne önemli bir katkı sağlayacağını rahatça ifade etmemiz mümkündür.

Fâtiha sûresinin “sonuç veya kapanış” bölümünde ise üç temel mesajın çıkartılması salık verilmektedir:

a) Fâtiha sûresi “hayat görüşü” ve “hayat tarzı” olmak üzere iki önemli konuyu işlemektedir. Bu iki konu birbirini tamamlamaktadır.

b) Fâtiha sûresi Allah’tan gelen vahye iman etme ve onunla amel etmeyi gündeme getirmektedir. Dolayısıyla bu pasajda Allah’a iman ve ilahî mesaj ile amel etme konusunda duyarlılık ve farkındalık oluşturmak amaçlanmıştır.

c) Fâtiha sûresi Allah’ın öğretilerine ve rehberliğine uymayı talep etmektedir. Bu niteliklerin beşeriyetin hayat akışında tezahür etmesini ister.⁵⁵

2.4. Bazı Âyetlerin Yorumu

at-Tanwir’de tefsir edilen âyetler bağlamında bazı önemli meselelere temas edilmiştir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Bazı sûrelerin başında bulunan hurûf-ı mukattaaların “tembih” için zikredildiği ifade edilmiştir. Burada temel amaç muhatapların dikkatini Kur’ân’a çevirmek ve verilen mesajın önemini vurgulamaktır.⁵⁶

b) Bakara 2/48. âyette geçen şefaât ile ilgili birçok âyetten alıntı yapılmıştır. “Artık şefaâtçilerin şefaati onlara fayda vermez”⁵⁷, “Artık bizim şefaâtçilerimiz yok”⁵⁸, “Allah’ı bırakıp da taptıkları putlar, şefaât edemezler. Ancak bilerek hakka şahitlik edenler bunun dışındadır”⁵⁹

⁵⁵ bk. MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 82-84.

⁵⁶ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 90.

⁵⁷ el-Müddessir 74/48.

⁵⁸ eş-Şuarâ 26/100.

⁵⁹ ez-Zuhruf 43/86.

gibi âyetler şefaath meselesi sadedinde zikredilmiştir. Sonuç olarak ise Allah'ın izin verdiği kişilerin şefaath edebileceği gerçeği kabul edilmiştir. Buna göre Allah'ın izni dâhilinde Resûlullah başta olmak üzere melekler gibi varlıklar insanlara şefaath edebileceklerdir.⁶⁰

c) Bakara sûresi 2/30-39. âyetleri bağlamında ilk yaratış konusu işlenmiş ve evrim teorisinin iddia ettiği şekliyle insanın yeryüzünde var olmadığı vurgulanmıştır. Böyle önemli bir konuda Harun Yahya'nın referans olarak gösterilmesi ise tefsir ekibinin bazı hususlarda ana kaynaklara müracaath etmediğini ihsas etmektedir.⁶¹

d) Kur'ân'daki verilerden hareketle Firavun rejimi despot olarak nitelendirilmiştir. Bu rejim tarafından etnik temizlik başta olmak üzere kadınlara yönelik cinsel taciz gibi birçok zulmün ilk defa sistematik bir tarzda işlendiğine dikkath çekilmiştir. *at-Tanwir*'de kişi ve toplumlarla alakalı anlatılan olayların prototip olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu bağlamda Adolf Hitler'in sistematik ve vahşi bir biçimde sergilediği etnik temizlik teşebbüsü dâhil olmak üzere Bosna'da veya Filistin'de yaşanan olumsuz hadiselerin bu çerçeve okunması gerektiği belirtilmiştir.⁶²

e) Bakara sûresi 2/54. âyetinde geçen فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ifadesinin “Kendinizi öldürünüz, intihar ediniz” veya “Birbirinizi öldürün” şeklinde anlaşılabilmesine temas edilmiştir. Her hâlükârda bu uygulamanın Resûlullah'ın şeriath ile son bulduğu ifade edildikten sonra Bakara 2/286. âyette geçen “Bizden öncekilere yüklediğın gibi bize de ağır bir yük yükleme” cümlesinin bu gerçeğe işaret ettiği dile getirilmiştir.⁶³

⁶⁰ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 246-250.

⁶¹ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 203.

⁶² MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 257-258.

⁶³ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 270-272.

f) Kur'ân'da neshin bulunmadığını ileri süren Muhammediyye tefsir ekibi bu hususta Menâr ekolünün görüşüne iştirak etmektedir. Buna göre Kur'ân'da sözü edilen nesih “âyetler arası” değil; “dinler arasıdır.”⁶⁴

at-Tanwir henüz tamamlanmadığı için Muhammediyye'nin Kur'ân'daki farklı konu ve meselelere karşı nasıl bir tavır içinde olacağını kesin olarak ifade etmek mümkün değildir. Nitekim daha önce Muhammediyye komisyonları tarafından telifine başlanan diğer tefsir çalışmalarının hiçbiri tamamlanamamış, birçoğu sadece birinci cüzün tefsiriyle sınırlı kalmıştır. Ancak yapı ve düşünce tarzı olarak selefi bir tutum sergileyen Muhammediyye'nin içtimaî tefsirin ilkelerine bağlı kalacağını öngörebiliriz.⁶⁵

Sonuç

at-Tanwir selefi çizgiyi temsil eden Muhammediyye'nin “Kur'ân'a dönüş” ve “Kur'ân merkezli” din anlayışının bir ürünüdür. Muhammediyye kurumsal kimliğini temsil edecek iddialı bir tefsir çalışması ile Endonezce tefsir literatürüne önemli bir eseri kazandırmayı amaçlamaktadır. *at-Tanwir* beyan, irfan ve burhan geleneklerini mezcutmesiyle diğer Endonezce tefsirlerden büyük oranda ayrılmaktadır. Eserde çok açık bir dil kullanılmış, kitabın deseni çağdaş okuyucunun dikkatini çekecek bir tarzda tasarlanmış ve muhteva olarak Kur'ân'ın hidayet boyutuna bağlı kalınmıştır. Bu meyanda zayıf veya mevzû rivayetler başta olmak üzere İsrâiliyat kaynaklı malumatlara yer verilmemiş ve irfan geleneği çerçevesinde sadece ahlakî öğretilere temas edilmiştir. *et-Tanwir*'de Arapça, Endonezce ve İngilizce birçok eserden istifade edilmiş, bu eserlerden alınan pasajlar özenle seçilmiş ve Kur'ân'ın hidayet boyutuna bağlı kalınarak okuyucuyu aydınlatacak bilgiler esas kabul edilmiştir. Devam

⁶⁴ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 389-390.

⁶⁵ MTT, *Tafsir at-Tanwir*, 389-390.

etmesi hâlinde eserin içtimaî tefsir ekolüne bağlı kalacağını öngörmek mümkündür. Nitekim *at-Tanwir* sistematik bir eser olma özelliğinin yanında Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Buya Hamka gibi reformistlerin görüşlerinin etkisinde kaldığı inkâr edilmez bir gerçektir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tefsiru'l-menâr*. Mısır: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kütüb, 1990.
- Abror, Indal – Zuhdi, M. Nurdin. “Tafsir Al-Qur’an Berkemajuan: Exploring Methodological Contestation and Contextualization of Tafsir At-Tanwir by Tim Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah”. *Esensia* 19/2 (2018), 249–277.
- Asnajib, Muhammad. “Perkembangan Paradigma Penafsiran Kontemperer di Indonesia: Studi Kitab Tafsir At-Tanwir”. *Diyâ al-Afkâr: Jurnal Studi al-Quran dan al-Hadis* 8/1 (2020), 49–64.
- Aulia, Aly. “Metode Penafsiran Al-Quran dalam Muhammadiyah”. *Jurnal Tarjih* 12/1 (2014), 1–42.
- Baihaki, Egi Sukma. “Kepemimpinan Negara dalam Perspektif Tafsîr Tanwîr Muhammadiyah”. *Quhas* 9/1 (2020), 71–96.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd. *Envâru't-tenzîl ve esrâtu't-te'vîl*. nşr. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1418.
- Burga, Muhammad (ed.). *Muhammadiyah dalam Perspektif Sejarah Organisasi dan Sistem Nilai*. Yogyakarta: Trust Media, 2018.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Tekvînü'l-akli'l-Arabî*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- Cresson, Andre. *Filozofik Sistemler*. çev. Becarano. İstanbul: Yeni Zamanlar, 2004.

- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 1. Basım, 2013.
- Hasbi ash-Shiddiegy, Teungku Muhammad. *Tafsir Al-Qur'anul-Majid An-Nuur*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-tefsîr*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1424.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. İstanbul: Yarım, 2013.
- Kiptiyah, Siti Mariatul. "Tradisi Penulisan Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa Cacarakan: Studi Atas Kur'an Jawen Muhammadiyah dan Tafsir Kur'an Jawen Pandam dan Pandoming Dumad". *Jurnal Lektur Keagamaan* 15/2 (2017), 420–445.
- Kiptiyah, Siti Mariatul. "Gagasan Kebangsaan dan Moderatisme K.H. Mas Mansur (1896-1946) Dalam Tafsir Langkah Moehammadijah". *Jawi* 1/1 (2018), 107–124.
- Kiptiyah, Siti Mariatul. *Warisan Islam Nusantara: Tafsir Al-Quran Carakan dan Narasi Reformisme*. Semarang: ELSA Press, 2020.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrahim Bisyûnî. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.
- MTT. *Tafsir at-Tanwir*. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Tajdid, 2016.
- Muhammadiyah Majlis Tarjih. *Tanya Jawab Agama-4*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 4. Basım, 2003.
- Muhammadiyah, Suara. "Khazanah Tafsir Muhammadiyah". *Suara Muhammadiyah* (22 Ocak 2020). <https://suaramuhammadiyah.id/2020/01/22/khazanah-tafsir-muhammadiyah/>

- Muhammadiyah, Suara. “Ide Tentang Tafsir Al-Qur'an Di Muhammadiyah: Sebuah Akar Sejarah”. *Suara Muhammadiyah* (26 Eylül 2020). <https://suaramuhammadiyah.id/2020/09/26/ide-tentang-tafsir-al-quran-di-muhammadiyah-sebuah-akar-sejarah/>
- Nashir, Haedar. *Muhammadiyah'ın İdeolojisini Anlamak*. çev. Muhammadiyah Kurulu. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2019.
- Pusat Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia*. Cakarta: DPN, 2008.
- Putra, Apria – Ahmad, Chairullah. *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX Dinamika Intelektual Kaum Tua dan Kaum Muda*. Padang: Indonesia Heritage Centre, 2011.
- Rahman, Arivaie – Erdawati, Sri. “Tafsir At-Tanwir Muhammadiyah dalam Sorotan (Telaah Otoritas Hingga Intertekstualitas Tafsir)”. *Ilmu Ushuluddin* 18/2 (2019), 212–227.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu 'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Rohmansyah. “Corak Tafsir Muhammadiyah”. *Jurnal Ushuluddin* 26/1 (2018), 29–43.
- Sâbûnî, Muhammed. *Safvetu't-tefâsîr*. Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1997.
- Sudiyo. *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia: dari Budi Utomo sampai dengan Pengakuan Kedaulatan*. Endonezya: Kemendikbud, 2. Basım, 1997.
- Taufiq, Muhammad. “Epistemologi Tafsir Muhammadiyah dalam Tafsir At-Tanwir”. *Jurnal Ulunnuha* 8/2 (2019), 164–187.
- Tuncer, Eyyüp. *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022.

van Bruinessen, Martin. *el-Kitâbu'l-Arabî fi İndûnesiyâ*. çev. Qasim Al-Samarrai. Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd, 1995.

van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 3. Basım, 1999.

Extended Abstract

It does not seem possible to consider the Indonesian tafsir literature that emerged in the 20th century independently of the existence of the Muhammadiyah Society, which was established in the city of Yogyakarta by Kiai Haji Ahmad Dahlan (1868-1923) in 1912. As an innovative and reformist movement that emerged depending on the developments in 20th century Indonesia, Muhammadiyah is also the institutionalized form of this thought. Therefore, throughout history, the Muhammadiyah has largely succeeded in adapting to the requirements of the contemporary world, maintaining its influence in terms of influence and structure that cannot be compared with other reformist organizations such as Persis (1923). At the beginning of the 20th century, ijihad and renewal movements and thoughts, which had a serious impact in cities such as Minangkabau, Yogyakarta, and Surakarta, led to the emergence of two different religious understandings and groups in Indonesian society, as traditionalists (Kaum Tua) and innovators/reformists (Kaum Muda) At the forefront of the active actors in this process is Muhammediyye. Identifying the relevance and connection of Muhammadiyah to tafsir plays a key role in understanding Indonesian tafsir literature. Because, as an organization, the Muhammadiyah actively focused on tafsir studies. In addition, many Indonesian scholars and thinkers such as Haji Rasul (1879-1949), Hasbi Ash-Shiddieqy (1904-1975), Hamka (1908-1981), Ahmad Malik (1912-1993), Mas Dawam (1942-2018) have great knowledge of tafsir. They gave importance to the idea of "Return to the

Qur'an", which was the famous slogan of the period. By adhering to its charter and program, Muhammadiyyah started to work on tafsir both in the colonial period and in the post-independence period through the commissions it formed shortly after its establishment. In this regard, it has been instrumental in the making of some important tafsir that will be mentioned on behalf of its organization. However, among these studies, his tafsir work named *at-Tanwir*, which he published in a volume for the first time in 2016, seems assertive in its subject. In this study, the factors that are decisive for Indonesians to turn to the science of tafsir are investigated through the example of Muhammadiyyah and the book of tafsir called *at-Tanwir*, which is presented as the most powerful and ambitious project of Muhammadiyyah, is also examined. Because *at-Tanwir* is of great importance in terms of showing concretely the change and transformation of Indonesian exegesis studies in many aspects such as model, style, content, and method in the historical process. It is remarkable that in this project of the Muhammadiyyah Society, the analysis method was chosen instead of the thematic tafsir studies that were dominant in Indonesia between the years 2000-2022. As a matter of fact, in this process, independent studies related to different modern tendencies such as pedagogical, sociological, psychological, economic, feminist, and political ones were written within the framework of thematic commentary. Seeing the Qur'an as a guide, Muhammadiyyah states that Islam consists of many principles (ethos) such as individual, social, political, and economic ones, and states that an ideal tafsir study should be built on these principles. In this context, Muhammadiyyah tried to apply the Islamic-Arab mind, which Jabiri claimed to consist of three systems of knowledge, declarative, proof, and lore, to *at-Tanwir* in accordance with its own view of life. Muhammadiyya bases its existence on the understanding of "er-Ruju ila'l-Qur'an va's-Sunna". Therefore, Muhammadiyyah accepts that activating and keeping alive the mechanism of ijihad, and renewal is directly related to the thought in

question. Accordingly, when *ijtihad* and renewal are mentioned, of course, the concept of revealing the meaning in the limited and narrow sense, which is widely used in *fiqh*, is not meant. On the contrary, it is understood that the activities necessary for the application and manifestation of the messages of the revelation related to individual-social life are revived in parallel with time and ground, and the revival of Islamic dynamism. In other words, it is necessary to understand a dynamic mechanism that connects revelation with life. Thus, producing solutions based on the line of revelation in all areas of life will only be possible with *ijtihad* and renewal. Muhammadiyah established the Preference and *Tajdid* Commission in order to resolve the issues based on the Qur'an and Sunnah and to issue fatwas when necessary. As a matter of fact, “*Muhammadiyah is an Islamic movement; Enjoining goodness based on the Qur'an and Sunnah; It is an organization that prevents evil and is pro-renewal*” is important in terms of expressing the nature, vision, and mission of Muhammadiyah to a large extent. *at-Tanwir* is a product of the “return to the Qur'an” and “Qur'an-centered” understanding of the religion of Muhammadiyah, which represents the predecessor line. It aims to bring an important understanding to the Indonesian tafsir literature with an ambitious tafsir study that represents the corporate identity of Muhammadiyah. *at-Tanwir* differs greatly from other Indonesian commentaries in that it combines the traditions of declaration, lore, and burhan. Very clear language has been used in the work, the pattern of the book has been designed in a way that may attract the attention of the contemporary reader, and the content has adhered to the direction of the Qur'an. In this context, information originating from Israel, especially weak or topical narrations, was not included and only moral teachings were touched upon within the framework of the tradition of wisdom. In *at-Tanwir*, many works in Arabic, Indonesian and English have been utilized, the passages taken from these works have been carefully

selected and the information that enlightens the reader by adhering to the direction of the Qur'an has been accepted as the basis. If it continues, it is possible to predict that the work adheres to the social commentary school. As a matter of fact, besides being a systematic work, it is an undeniable fact that *at-Tanwir* was influenced by the views of reformists such as Muhammad Abduh, Rashid Rida, Meraghi, and Buya Hamka.

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064
Kasım / November 2022, 3/2: 74-99

Sahih-i Buhari Örneğinde Hadis-i Şerifte Şiir

Tarraf ALNAHAR

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi,
Yabancı Diller Yüksekokulu,
Arapça Mütercim ve Tercümanlık Bölümü
Assis. Prof., Gaziantep Islamic Science and Technology University,
School of Foreign Languages,
Department of Arabic Translation and Interpretation
Gaziantep, Turkey
dtarra@gmail.com
orcid.org/0000-0002-1289-5898

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 7 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Kasım / November 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Kasım / November

Cilt-Sayı / Volume-Issue: 3/2, **Sayfa:** 74-99

Atıf / Citeas: Alnahr, Tarraf. "Sahih-i Buhari Örneğinde Hadis-i Şerifte Şiir [Poetry In The Nobel Hadith Sahih al-Bukhari As A Sample]" *Sirat* 3/2 (Kasım/ November 2022), 74-99
<https://doi.org/10.56477/sirat.1172180>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two reviewers and confirmed to be plagiarism-free.



Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY NC ND)

Sahih-i Buhari Örneğinde Hadis-i Şerifte Şiir

Öz

Bu araştırma, Sahih-i Buharî'deki şiirleri, bazı Kur'an ayetlerinin tefsiri ışığında, Sahih-i Buharî'nin önemini ve Peygamberimiz (s.a.v)'in hadislerini ele almaktadır. Aynı zamanda dini ve Peygamberimiz (s.a.v)'in sünnetini anlamak için bir vasıttır. Şiir etrafındaki konuların çeşitliliğine ek olarak. Peygamberimiz (s.a.v)'in bazı beyitleri ve kasideleri dinlemesi, bazılarına yorum yapması ve beğenmesi önemliydi. Birbirlerini örnek almaları, okuyucuların ödüllendirilmesi Müslüman şairleri İslam'a davet etmede ve İslam'ı Müslüman olmayan şairlere karşı savunmada teşvik edildi. Bu durum, şiirin değerinin anlaşıldığını ve etkisinin arttığını gösterir. Bu durum İslam'a davet metotlarından bir metot haline geldi. Bu da Peygamber'in şiire bakışının bir göstergesidir. Bu duruş, İslam'ın iyilik ve doğruluk açısından talep ettiği durum ile doğru orantılıdır. Araştırma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. İlk olarak, Peygamberimiz (s.a.v)'in şiir konusundaki tutumu açıklanmıştır. Onu bir kez dinledi, yorumladı ve tekrar okudu. Ayrıca Müslüman şairlerden Müslüman olmayan şairlere cevap vermelerini, İslam'a daveti savunmalarını istedi. Bazı şairler, onlardan duyduklarıyla hareket etti. İkinci olarak Sahih-i Buhari'de şiirin hangi konular üzerinde durduğunu gösterir. Konu olarak çok çeşitliliğe önem verilmiştir. Araştırmada, şiirlerin işlendiği konulara göre şiirler derlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Şiir, Hadis, Sahih, Buhari.

Poetry In The Nobel Hadith Sahih al-Bukhari As A Sample

Abstract

This research dealt with poetry in Sahih al-Bukhari, because of its importance in the interpretation of some Qur'anic verses and the Hadiths, (May God's prayers and peace be upon him), and it is also a pretext for understanding the religion (faith) and the Prophet's Sunnah, in addition to the variety of topics, including the Prophet's hearing and admiration of some verses and poems, commenting on some of them, imitating others, honoring some of them, and urging them (Muslim poets) to defend the Islamic preaching, and to respond to the polytheists' poets. It proves the importance of the poetry to grab the ideals, goodness and truth that Islam calls for. The research came in an introduction and two chapters, the first of which dealt with explaining the position of the Prophet regarding poetry, as he listened to it sometimes, commented on it, and represented it at other times. He liked what he heard from them. The second topic focused on the topics on which poetry revolved in Sahih al-Bukhari, and they were diverse in their topics, and the research ensured that they were collected according to the topics that revolved on them.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Poetry, Hadith, Sahih, Bukhari.

الشعرُ في الحديثِ النبويِّ الشريفِ صحيحِ البخاريِّ أنموذجاً

الملخص

تناولَ هذا البحثُ الشعرَ في صحيحِ البخاريِّ، لما له من أهميةٍ في تفسيرِ بعضِ الآياتِ القرآنيَّةِ، وأحاديثِ النبيِّ صلى اللهُ عليه وسلَّم، وهو أيضاً ذريعةٌ لفهمِ الدِّينِ والسنةِ النبويَّةِ، فضلاً عن تنوعِ الموضوعاتِ التي دارَ عليها، ومنها سماعُ النبيِّ لبعضِ الآياتِ والقصائدِ وإعجابُه بها، والتعليقُ على بعضها، والتمثُّلُ ببعضها الآخر، وتكريمُه لقائلِها، وحثُّ الشعراءِ المسلمينَ على الدفاعِ عن الدعوةِ الإسلاميَّةِ، والردِّ على شعراءِ المشركينَ، وهذا يدلُّ على إدراكه لقيمةِ الكلمةِ الشعريةِ وشدةِ تأثيرها، إذ جعلها أسلوباً من أساليبِ الدعوةِ وسلاحاً للدِّبِّ عنها، وهو بعد ذلك تعبيرٌ عن موقفه من الشعر، ذلك الموقفُ الذي ينسجُمُ مع ما يدعو إليه الإسلامُ من مُثُلٍ وخيرٍ وحقٍّ. جاء البحثُ في مقدمةٍ ومبحثينَ، تكفلُ الأولُ منهما بتبيانِ موقفِ النبيِّ صلى اللهُ عليه وسلَّم من الشعر، إذ استمع له تارةً، وعلق عليه، وتمثَّلَ به تارةً أُخرى، كما طلب من الشعراءِ المسلمينَ الردَّ على شعراءِ المشركينَ، والدفاعِ عن الدعوةِ الإسلاميَّةِ، وكرَّم بعضَ الشعراءِ إعجاباً بما سمع منهم. ووقف المبحثُ الثاني على الموضوعاتِ التي دارَ عليها الشعرُ في صحيحِ البخاريِّ، وكانت متنوعةً في موضوعاتها، تكفلُ البحثُ بجمعها حسب الموضوعاتِ التي دارت عليها.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية والبلاغة - الشعر - الحديث - صحيح - البخاري

المدخل

نهض الشعر العربي على اللغة -بوصفها أداة للإبداع-، والصورة الفنية التي أسهمت في بنائه شعرياً وجمالياً¹، ولا غرابة فللشعر أهمية كبيرة في حياة العرب، فهو ديوانهم وسجل أخبارهم، والشاهد على كلامهم. وقد ازدادت تلك الأهمية بعد أن احتيج إليه في تفسير القرآن الكريم، وحديث النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ما دفع ابن عباس للاهتمام بالشعر، والاستماع إلى كلام الشعراء، إذ مضى كثير من النقاد العرب على آثاره يؤكدون هذه الوظيفة التعليمية للشعر، فقد صرح أبو زيد القرشي²: إن من وظائف الشعر العربي اتخاذ بعض الشواهد منه على معاني القرآن والحديث. وعليه: فإن الشعر شاهد وذريعة إلى فهم الدين والسنة. ولذا جعل علماء علوم القرآن والتفسير معرفة الشعر الجاهلي شرطاً أساسياً من شروط المفسر والمفتي. قال الإمام الشافعي³: "لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله؛ إلا رجلاً عارفاً بكتاب الله، بناسخه ومنسوخه، وبمحكمه ومتشابهه، ثم يكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويكون بصيراً باللغة، وبصيراً بالشعر"، وقد أدرك النبي صلى الله عليه وسلم قيمة الكلمة الشعرية، ومدى أهميتها وشدة تأثيرها، وهو القدوة والأنموذج الرفيع في ذلك، فشجع على قول الشعر وجعله أسلوباً من أساليب الدعوة إلى الإسلام، والدب عنه، كما دعى إلى المثل والقيم الرفيعة.

وعلى الرغم من اهتمامه وتشجيعه، فالرسول لم يكن شاعراً، وهذا أمر واضح جاء به القرآن الكريم، ليعلم للناس، أن الرسول ليس بشاعر؛ بل إنه قد سما به فوق رتبة الشعراء، كما جاء في الآية الكريمة: (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ)⁴، والحكمة في ذلك كما ذكر العلماء، حتى لا يجد الطاعنون مجالاً للطعن حين يسمعون القرآن، وقد زعموا فيما زعموا أن النبي شاعر، وأنه ساحر وأنه كاهن مع أن أهلية النبي البلاغية كانت متوافرة في خلق الكلام من الكلفة والغموض والإغراب، وخلق كلامه من الحشو والتكرار والزيادة، واجتماع المعاني الكبار في الكلمات القصار، فالبلاغة النبوية في أعلى طبقات البلاغة الإنسانية، وتقع على القنطرة الواصلة بين إعجاز القرآن وبلاغة البلغاء، وتحتل البلاغة

¹ İbrahim Alşibil, *Rü'ya elmevtu vel hatatu fi şiiiri lorka ve nazik elmelaike* (Ürdün: Daru fada'at, 2019), 69

² Ebu Zeyd Muhammed b. Hattab el Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, thk. Ali Muhammed el Bicadi (Mısır: Nehdatü Mısır li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.), 11.

³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el Gazzâlî, *Ihyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3/286.

⁴ Yâsîn 36/69.

النبوية الذروة العليا من البيان في الأدب العربي.⁵ ولكنه على الرغم من ذلك؛ لم يتجه الى قرض الشعر منذ نشأته الأولى، وهذه حكمة الله تعالى.

وبالنظر في كتب الحديث، وصحيح البخاري -موضوع البحث-، نجد الشعر حاضراً فيه، وإن كان بنسبة قليلة قياساً لمادته⁶؛ لكنه ظاهرة تؤكد أهمية هذا الشعر في حياة العرب والمسلمين. وقد أفرّد البخاري في صحيحه باباً سماه⁷: باب ما يجوز من الشعر والرّجز والحداء وما يُكره منه، وقد ساق أمثلةً متعددة، بيّن فيها ما يُذم من قول الشعر وما يُمدح، كما ساق أمثلةً على ما تمثّل به الرسول صلى الله عليه وسلم في بعض المواقف، أو ما قيل في حضرته، أو على لسان أصحابه. أوحثه الصحابة على قول الشعر، دفاعاً عن الدعوة الإسلامية والمسلمين، كما ساق البخاري بعض الأبيات الشعرية للاستشهاد على تفسير بعض الآيات، وصحة بعض الألفاظ.

وعليه؛ فإن هذا البحث يتكون من مقدمة ومبحثين، سيتكفل الأول منهما بالحديث عن موقف النبي صلى الله عليه وسلم من الشعر بعامّة، مستلهماً ذلك مما ورد في صحيح البخاري وغيره من المصادر، وفي المبحث الثاني، عن الشعر الذي ورد في صحيح البخاري والموضوعات التي دار حولها، ثم الخاتمة ونتائج البحث.

1. موقف النبي من الشعر

ينبغُ موقفُ النبي صلى الله عليه وسلم من الشعر، من هدي القرآن الكريم، وقيم الإسلام السمحة، تلك القيم التي تزنُ الأشياء، وتقيسُ الأمورَ بقدر ما فيها من الهداية والخير، والشعرُ

⁵ Alaa Aldeen Alkaraz, "توظيف السنة النبوية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها", *FSMVÜ Uluslararası Arap Dili Ve Edebiyatı Araştırmaları Kongresi*, ed. Sara Akkuş (İstanbul: Demavend Yayınları, 2021), 545.

⁶ Arap Edebiyat'ında belagat ve şiirin önemli bir yeri vardır. Telaffuz bakımından Arap Edebiyatı ifadesi "el-Edebü'l-Arabî" şeklinde kullanılmaktadır. Ancak edep kelimesinin farklı mana ve kullanımları da bulunmaktadır. Kimi zaman "ahlak" bazen de "edebiyat" anlamına gelmektedir. Buhârî (ö. 256/870) *el-Edebü'l-Müfred* isimli eserinde şiir, edebiyat ve benzeri konularla alakalı hadisleri değil ahlak ve âdâpla ilgili hadisleri toplamıştır. Buhârî'den önce de Ebu Bekir b. Ebi Şeybe (ö. 235/849) ahlak ve âdâpla ilgili bir kitap yazmış ve bu eserini *el-Edep* diye isimlendirmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*, thk. Muhammed Muntasır ez-Zemzemî el-Kettânî, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiril-İslâmiyye 1383/1964), 50; ALMAJD, Mhd Saeed, "İmam Buhârî'nin el-Edebü'l-Müfred İsimli Eserindeki Metodu", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/31 (2018), 233-279, 240.

⁷ Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Mustafâ Dîb Buğa (Beyrüt: Daru İbn Kesîr, Daru'l-Yemame, 1414), "Edeb", 90.

كغيره من الفنون الأدبية التي يمكن لها أن تستخدم في الخير والشر أيضاً، ولذلك استثنى الحق سبحانه وتعالى الشعراء المؤمنين من جملة الشعراء الذين يسبرون في طريق الغواية، بقوله تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ، وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾.⁸ فالذين آمنوا وعملوا الصالحات، مستثنون من جملة الشعراء الذين عندهم الآية الكريمة. ويمكننا أن نؤشر إلى موقف الرسول صلى الله عليه وسلم من الشعر من خلال السياقات الآتية:

أولاً: ما ورد من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم في الشعر. يمكن التماس ما ورد من أقوال النبي في الشعر، في الأحاديث المتعددة التي وردت في صحيح البخاري، وغيره من المصادر، وهي في مجملها تركز على الموضوعات التي يطرقها الشعراء، بقدر ما تشير إلى الشعر من حيث كونه كلاماً، فيه الحسن وفيه السوء، ومنها قوله:⁹ **إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةٌ، وَإِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لِسِحْرًا، أَي إِنَّ الْبَلِيغَ يَبْلُغُ بَيَانَهُ، مَا يَبْلُغُهُ السَّاحِرُ بِلَطَافَةِ حِيلَتِهِ فِي سِحْرِهِ. وَكَقَوْلِهِ:**¹⁰ **"إِنَّمَا الشَّعْرُ كَلَامٌ مُؤَلَّفٌ، فَمَا وُافِقَ الْحَقُّ مِنْهُ فَهُوَ حَسَنٌ، وَمَا لَمْ يُوَافِقِ الْحَقُّ مِنْهُ فَلَا خَيْرَ فِيهِ"**، وقد قال عليه الصلاة والسلام: **"إِنَّمَا الشَّعْرُ كَلَامٌ، فَمَنْ الْكَلَامَ خَبِيثٌ وَطَيْبٌ"**.

وقد اختلف أهل العلم في قوله صلى الله عليه وسلم: **إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لِسِحْرًا**، هل قالها على وجه الذم أو على وجه المدح؟ فهي تحتل الذم؛ لأن السحر تمويه، فيكون من البيان ما يموه الباطل، حتى يُسبَّه بالحق، كما تحتل المدح؛ لأنَّ البيان من الفهم والذكاء... وخالصة هذا الأمر، ما أورده ابن عبد البر بقوله:¹¹ **وأبى جمهور أهل الأدب والعلم بلسان العرب؛ إلا أن يجعلوا قوله صلى الله عليه وسلم: إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لِسِحْرًا، مَدْحًا وَثَنَاءً وَتَفْضِيلًا لِلْبَيَانِ وَإِطْرَاءً، وَهُوَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ سِيَاقُ الْخَبْرِ وَلَفْظُهُ.**

وقال النبي صلى الله عليه وسلم:¹² **"أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا الشَّاعِرُ كَلِمَةُ أَيْبِي: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ، وَكَأَدُّ أُمَيَّةَ بْنِ أَبِي الصَّلْتِ أَنْ يَسْلَمَ"**.

إنَّ أقوال الرسول هذه تخصَّ الشعر بمفهومه العام لا الخاص، فهو لم يخصَّ به شعر المسلمين دون غيرهم، ولم يقل إنَّ الشعر الجيد هو شعر المسلمين فقط، وإنما استعمل كلمة

⁸ eş-Şuarâ 26/227.

⁹ Kureşî, *Cemhere*, 34.

¹⁰ Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd (Beyrût: Darü'l-Ceyl, 1401), 1/27.

¹¹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstü'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed Bicavi (Beyrût: Darü'l-Ceyl, 1412), 5/170.

¹² Buhârî, "Edeb", 90.

الحقّ بمفهومها العام، التي يمكن أن يدرج ضمنها كلّ شعر يدعو إلى الحقّ والمثل العليا، بما في ذلك الشعر الذي قيل قبل الإسلام، وفيه موافقة للحقّ. فالرسول يوجّه أنظار المسلمين إلى أنّ الشعر نتاج إنساني، لكنّه ينقسم على ضربين:¹³

الأوّل: لا خير فيه، لأنّه لا يوافق أي جانب من جوانب الخير، التي يجب أن يدعو إليها الشاعر، أو أن يشيعها في مجتمعه.

الثاني: ضرب موافق للخير والحقّ والجمال، وهذا هو النمط الشعري المطلوب، وما سواه لا فائدة منه. هذا التوجيه ينسجم مع قوله:¹⁴ "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". فالشعر المتمم من هذه الناحية لمكارم الأخلاق شعراً حقاً، وخيراً، وما كان منافياً للحقّ بمفهومه العامّ، فلا خير فيه. وهذا الموقف من الشعر ليس خاصاً بالإسلام فحسب؛ بل إنه موقف فلاسفة اليونان الذين أثروا في النقد العربي؛ فالمحاكاة عند أرسطو "تعالج أمرين فقط؛ إما الفضيلة وإما الرذيلة، وليس هناك شعر معتبر خارج هذين التصنيفين...وهنا يبدو موقف ابن رشد الحكيم من الشعر، فالشعر في مذهبه الفني نوع مقبول ومفيد، ونوع مطّرح، وهذا الفهم ساد عند اليونانيين الذين تتلمذ لهم ابن رشد، ولكنه لا يتبع أفلاطون الذي أطرح العملية الشعرية كاملة؛ لأنها تقع في باب التزييف والحض على الرذائل، وإنما بيّن المسارين اللذين ينهج فيهما الشاعر، وكان موافقاً لمعلمه الأول أرسطو.¹⁵

ثانياً: حث الشعراء المسلمين على الدفاع عن الدعوة الإسلامية والوقوف في وجه الشعراء المشركين والرد عليهم. إذ اهتم الإسلام بشكل عام، والرسول على وجه الخصوص بوظيفة الشعر، واعتنى بتوجيه مضمونه، فأراد بذلك أن يسمو بالشعر والشعراء، وأن يجعلهم أداة بناء وإسعاد، بعد أن كانوا من قبل أداة هدم وشفاء، كما أنه في الوقت نفسه أداة دفاع عن الإسلام والمسلمين، في وجه الشعراء المشركين الذين ناصبوا الدعوة الإسلامية العداء، وذلك بهجائهم النبي وصحابته الكرام.

رُوي أنّ النبي صلّى الله عليه وسلم، دعى شعراء الإسلام إلى هجاء المشركين، والرد على شعرائهم، وعد ذلك ضرباً من الجهاد، حيث جمع الأنصار وقال لهم:¹⁶ ما يمنع القوم الذين نصرنا رسول الله بسلاحهم أن ينصروه بألسنتهم؟ فقال حسان بن ثابت: أنا لها، وأخذ

¹³ İbtisâm Merhûn es Saffâr, *el-Emali fi'l-edebi'l-İslami* (Amman: Darü'l-Menahic, 1426), 47-48.

¹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 10/323.

¹⁵ Alrashed Eyass, "İbn Rüşd'ün İmitasyon Anlayışı Dinsel", *Yazısal ve Eleştirel Görüntüsüyle Endülüs Kimliği* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 107.

¹⁶ Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî Ebü'l-Ferec, *el-Eğâni* (Beyrût: Darü'l-Fikr, ts.), 4/144.

بطرف لسانه وقال: والله ما يسرني به مقول بين بُصرى وصنعاء. فقال: كيف تهجوهم وأنا منهم؟ فقال: إني أسألك منهم كما تُسل الشعرة من العجين". على ذلك يستخدم الشعر كسلاح من أسلحة المسلمين للدفاع عن الإسلام وهجاء المشركين. وقال له في موطن آخر: ¹⁷يا حسَّان اهْجُؤْهُمْ، أَوْ هَاجِمْ، وَرُوحُ الْفُؤْدِ مَعَكَ، وَكُرِّرِ الْأَمْرَ لَكَعْبِ بْنِ مَالِكٍ قَائِلاً: أَهْجِمْ فَوِ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَهْوَ أَشَدَّ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبْلِ، وَمِمَّا قَالَهُ حَسَّانُ بْنُ ثَابِتٍ فِي هِجَاءِ أَبِي سَفْيَانَ، وَالدِّفَاعِ عَنِ الرَّسُولِ وَالدَّعْوَةِ: ¹⁸(من الوافر)

هجوتَ محمداً فأجبتُ عنه	وعندَ الله في ذلكَ الجزاءِ
فمنْ يهجو رسولَ الله منكم	ويمدحه وينصُره سواءِ
فإنْ أعرضتمو عنا اعتَمَرنا	وكانَ الفتحُ وانكشفتَ الغطاءِ
والأفاصبروا لضرابِ يومِ	يُعزُّ الله فيه منْ يشاءِ

ومن المواقف الأخرى التي تؤيد رغبة الرسول بالرد على شعراء المشركين، ما روي أنه لما علم بهجاء أبي سفيان بن الحارث له، قام عبد الله بن رواحه يستأذن النبي في الرد عليه، فقال له: أنت الذي تقول فتبت الله؟ قال: نعم يا رسول الله أنا الذي أقول: ¹⁹(من البسيط)

فتبتَ الله ما آتاك منْ حسنٍ	تثبيتَ موسى ونصراً كالذي نصروا
فقال رسول الله: وأنت فعل الله بك مثل ذلك، فوثب كعب بن مالك وقال: يا رسول الله انذن لي، فقال: أنت الذي تقول: همت سخينة؟ قال: نعم أنا الذي أقول: ²⁰ (من الكامل)	وليعلبن مغالب الغلابِ
فقال رسول الله: إن الله لم ينس لك ذلك.	

وفي موطن آخر، أخبرنا هشام بن عروة، عن أبيه، قال: ما سمعت بأحد أجراً، ولا أسرع شعراً من عبد الله بن رواحة، يوم يقول له رسول الله صلى الله عليه وسلم: قل شعراً

¹⁷ Buhârî, "Bedu'l-Halk", 6.

¹⁸ Hassân İbn Sâbit, *Divanu Hassân b. Sâbit*, thk. Abde Mühenna (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414), 20.

¹⁹ İbrahim b. Muhammed el-Beyhakî, *el-Mehasin ve'l-Mesavi*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l-Meârif, ts.), 188.

²⁰ Kâ'b İbn Mâlik, *Divanu Kâ'b b. Mâlik*, thk. Sâmî Mekkî el-Ânî (Bağdat: Matbatü'l-Mearif, 1386), 182.

Sahih-i Buhari Örneğinde Hadis-i Şerifte Şiir

تقتضيه الساعة، وأنا أنظر إليك. ثم أبدته بصره، فانبعث عبد الله بن رواحة، يقول (من البسيط
21:)

إني تفرستُ فيكَ الخيرَ أعرُفُهُ واللهِ يعلمُ أن ما خانني البصرُ
أنتَ النبيُّ ومن يُحرمُ شفاعتهُ يومَ الحسابِ فقد أزرى به القدرُ
فثبتَ اللهُ ما أتاكَ من حَسَنِ تثبيتِ موسى ونصراً كالذي نصرُوا
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وأنت فتبتك الله يا ابن رواحة.

إن ما سبق من أقوال النبي في الشعر، لتدل دلالة واضحة على أن موقفه ينسجم تمام الانسجام، مع ما يدعو إليه الإسلام من مُثُلٍ وخيرٍ وحقٍّ، وهو بهذا يوجّه الشعر والشعراء الذين أسلموا وجهةً جديدةً، جعلت للشعر وظيفة نبيلة، هي المناقضة عن الحق، والردُّ على أعدائه، والوقوف في طريق أولئك الذين أطلقوا ألسنتهم افتراءً على الله ورسوله والمسلمين، ولا يقف مثبّطاً لهممهم أو حاطاً من قدرهم، كما فهم بعض الباحثين.²²

ثالثاً: سماعه صلى الله عليه وسلم للشعر وتعليقاته عليه، وتكريمه للشعراء.

استمع النبي الى الشعر، وأثنى على الجميل منه، مما لا يخرج عن آداب الشريعة. فالشعر جزء من حياة العرب والمسلمين ووجودهم، ولا يمكن أن يهجروه في أي حال من الأحوال، كما لا يمكن أن يدعو الرسول إلى مخالفة الطبيعة العربية والإنسانية، لكون الشعر مظهراً من مظاهر الإبداع الفكري الإنساني، وهو العربي الذي يعجب بالكلام الفصيح، ويهتز للشعر الجميل.²³ فقد كان يُعجب بشعر النابغة الجعدي، ويُقال إنه أنشده مرة فقال:²⁴ (من الطويل)

بَلَّغْنَا السَّمَاءَ مَجْدُنَا وَجُدُونَا وَإِنَّا لَنَرُجُو فَوْقَ ذَلِكَ مَطْهَرَا

²¹ Velid Kassâb, *Dîvânü 'Abdillâh b. Revâha ve dirâse fi sîretihî ve şî'rih* (Riyad: Darü'l-Ulûm li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1401), 159; Zübeyr b. Bekkar b. Abdillâh el-Kureşi İbn Bekkar, *el-Ahbârü'l-Müveffekiyat*, thk. Sâmî Mekkî el-Ânî (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1416), 250.

²² Saffâr, *el-Emali*, 50.

²³ Saffâr, *el-Emali*, 47-48.

²⁴ Bahâeddin Ali b. İsa el-İrbili, *et-Tezkiratül'l-Fahriyye*, thk. Hatem Damir (Dimaşk: Darü'l-Beşair li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1987), 3.

فغضب صلى الله عليه وسلم، وقال: أين المظهر يا أبا ليلى، فقال: الجنة يا رسول الله، فقال: إن شاء الله تعالى، وضحك، وأنشده منها:²⁵ (من الطويل)

ولا خيرَ في حلمٍ إذا لم تكن له بوادرٌ تحمي صفوه أن يُكذِّرا
ولا خيرَ في جهلٍ إذا لم يكن له حليمٌ إذا ما أوردَ الأمرَ أصدرا

فقال: أجدت، لا يفضض الله فاك. وإنه كان يعجبه شعر الخنساء، فيستنشدها ويستزيدها قائلاً:²⁶ " هيه يا حُناس، ويومئ بيده فتنشده". ولا ننسى موقفه من كعب بن زهير الذي جاءه تائباً معذراً، ومعلنأ إسلامه فأنشده قصيدته الشهيرة التي مطلعها:²⁷ (من البسيط)

بانث سعادُ فقلبي اليومَ متبولُ متيمٌ إثرها لم يُفدَ مكبولُ

فكانت سبباً في عفو النبي صلى الله عليه وسلم عنه، ولشدّة إعجابه بقصيدته؛ كساه بردته الشريفة، ووهبه مائة من الإبل.

ومن الأمثلة الأخرى على سماعه للشعر وتعليقه عليه، ما رُوِيَ عن الحسن البصري أنه قال:²⁸ سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم، قول طرفة بن العبد:²⁹ (من الطويل)

عن المرءِ لا تسألَ وسلْ عن قرينه فكلُّ قرينٍ بالمُقارنِ يُقتدي

فقال: كلمة نبي ألقيت على لسان شاعر: إن القرين بالمقارن مقتدي.

ومن تكريمه للشعراء أيضاً، أنه نصب في المسجد منبراً لحسان بن ثابت، فعن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، يضع لحسان بن ثابت منبراً في المسجد ينشد عليه قائماً، ينافح عن رسول الله، ثم يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله يؤيد حسان بروح القدس ما نافح عن رسول الله.

²⁵ İrbili, *et-Tezkiratül'l-Fahriyye*, 3.

²⁶ Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübbâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 1/434.

²⁷ Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saïd el-Merzübânî, *Mu'cemü's-şu'arâ'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1402), 250.

²⁸ Kâ'b b. Züheyr İbn Züheyr, *Divanu Kâ'b b. Züheyr* (Beyrût: Dâru'l-kitabi'l-Arabi, 1414), 26.

²⁹ Ebû Amr Tarafe (Amr) b. el-Abd b. Süfyân b. Sa'd el-Bekrî Tarafe, *Divanu Tarafe b. Abd*, thk. Mehdi Muhammed Nasiruddin (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2002), 32.

وهكذا نجد موقف الرسول من الشعر، موقفاً واضحاً، ينسجم تمام الانسجام مع ما يدعو إليه الإسلام من مثل وخير وحق.

2. الأبيات الشعرية وموضوعاتها في صحيح البخاري

أفرد البخاري في صحيحه باباً سماه:³⁰ "باب ما يجوز من الشعر والرجز والجداء وما يُكره منه"، وقد ساق أمثلةً متعددة، بين فيها ما يُذم من قول الشعر وما يُمدح، ومنها ما تمثّل به الرسول صلى الله عليه وسلم، من الشعر في بعض المواقف، أو ما قيل في حضرته، أو على لسان أصحابه. أو حثّ الصحابة على قول الشعر، دفاعاً عن الدعوة الإسلامية والمسلمين.

وفيما يأتي سنستعرض تلك الأشعار التي وردت، إذ تنوعت موضوعاتها، تبعاً للمناسبة التي قيلت فيها، ومن أهم تلك المناسبات: تفسير بعض الكلمات في القرآن الكريم، والاستشهاد على ذلك بالشعر، وهو أمر سبق له ابن عباس، إذ فسر القرآن الكريم، واستدل على فهم معاني ألفاظه بالشعر الجاهلي، فقد حدّث عكرمة، قال: ما سمعت ابن عباس يفسر آية من كتاب الله عزّ وجلّ، إلا نزع فيها بيتاً من الشعر، وكان يقول³¹: إذا أعياكم تفسير آية من كتاب الله فاطلبوه في الشعر، فإنه ديوان العرب. وهذا ما قام به البخاري في صحيحه، فقد أورد بيتاً لشاعر جاهلي للاستشهاد على تفسير لفظة: (لَأَوَاةٌ)،³² والأواه، على وزن: فعّال من التّأوه، أي كثير الدعاء والتضرع، و(أرحلها)، من رحلت الناقة إذا شددت على ظهرها الرحل، وهو ما يوضع تحت الركب، أي بمعنى التوجع شفقاً ورفقاً، قال الشاعر:³³

إِذَا مَا قُمْتُ أَرْحَلُهَا بِلَيْلٍ تَأْوُهُ آهَةٌ الرَّجُلِ الْحَزِينِ

وفي باب تفسير سورة غافر، أورد بيتاً من الشعر، للاستشهاد على تفسير لفظ (حم)،³⁴ فقال: مَجَازُهَا مَجَازُ أَوَائِلِ السُّورِ، ومجازها، أي طريق تفسيرها، هو طريق تفسير غيرها من الحروف المقطعة أوائل السور، وهو: أنها للتنبية على أن هذا القرآن من جنس هذه الحروف، فمن ادعى أنه من قول البشر؛ فليأت بسورة من مثله. وقد أورد البخاري بيت شريح بن أبي أوفى العبسي، للدلالة على صحة هذا المعنى فقال:³⁵

يُذَكِّرُنِي حَامِيمَ وَالرُّمْحُ شَاجِرٌ فَهَلَّا تَلَا حَامِيمَ قَبْلَ النَّقْدِ

³⁰ Buhârî, "Edeb", 90.

³¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî'l-Ĥamâse li-Ebi Temam* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 1/3.

³² et-Tevbe 9/144.

³³ Buhârî, "Tefsir", 147; Aiz b. Muhsin b. Salebe Müsekkab el-Abdi, *Divanu şî'ri'l-Müsekkab el-Abdi*, thk. Hasan Kamil es-Sayrafî, 1391, 194.

³⁴ el-Mü'min 40/1.

³⁵ Buhârî, "Tefsir", 300.

ومن المَواطن الأخرى، استماع الرسول للشعر واستحسانه له، فقد جاء عن عمرو بن الشريد، عن أبيه قال: ردف رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوماً فقال: هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت شيئاً؟ قلت: نعم. قال: هيه فأنشدته بيتاً فقال: هيه. ثم أنشدته بيتاً فقال: هيه. حتى أنشدته مائة بيت. وقال: إن كاد ليسلم، وفي رواية: فلقد كاد يسلم في شعره.

وقد حدّث عمرو بن علي، عن خالد بن الحارث عن حميد، عن أنس رضي الله عنه إذ يقول: خرج النبي صلى الله عليه وسلم في غداة باردة، والمهاجرون والأنصار يحفرون الخندق، وينقلون التراب على متونهم، ويقولون:³⁶

نَحْنُ الَّذِينَ بَاتِعُوا مُحَمَّدًا عَلَى الْجِهَادِ مَا بَقِينَا أَبَدًا

فيحببهم النبي بقوله:³⁷

اللَّهُمَّ إِنَّهُ لَا خَيْرَ إِلَّا خَيْرَ الْآخِرَةِ فَبَارِكْ فِي الْأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرَةِ

ومما جاء في مدح النبي لشعر عبد الله بن رواحه، ما حدث به أصبغ إذ قال: أخبرني عبد الله بن وهب قال: أخبرني يونس، عن ابن شهاب: أن الهيثم بن أبي سنان أخبره: أنه سمع أبا هريرة في قصصه، يذكر النبي صلى الله عليه وسلم إذ يقول: (إن أخاً لكم لا يقول الرفث). يعني بذلك ابن رواحة، في قوله:³⁸ (من الطويل)

وَفِينَا رَسُولُ اللَّهِ يَتْلُو كِتَابَهُ إِذَا انشَقَّ مَعْرُوفٌ مِنَ الْفَجْرِ سَاطِعُ
أَرَانَا الْهُدَى بَعْدَ الْعَمَى فُقُلُوبُنَا بِهِ مَوْقِنَاتٌ أَنْ مَا قَالَ وَاقِعُ
يَبِيْتُ يُجَافِي جَنَبَهُ عَنْ فِرَاشِهِ إِذَا اسْتَنْقَلَتْ بِالْكَافِرِينَ الْمَضَاجِعُ

ومما ورد أيضاً، شعر لأبي بكر الصديق رضي الله عنه، حينما أخذته الحمى، إذ حدّثنا قتيبة، عن مالك، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة أنها قالت: لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، وعك أبو بكر وبلال رضي الله عنهما، قالت: فدخلت عليهما، قلت: يا أبت كيف تجدك؟ ويا بلال كيف تجدك؟ قالت: وكان أبو بكر إذا أخذته الحمى يقول:³⁹ (من الرجز)

³⁶ Buhârî, "Cihad", 34.

³⁷ Buhârî, "Cihad", 34.

³⁸ Kassâb, *Divânü 'Abdillâh b. Revâha ve dirâse fi sîretihî ve şî'rih*, 162; Buhârî, "Tehecçüd", 20.

³⁹ Buhârî, "Fedaili'l-Medine", 11.

كُلُّ أَمْرِي مُصَبَّحٌ فِي أَهْلِهِ وَالْمَوْتُ أَدْنَى مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ

وَكَانَ بِلَالٍ إِذَا أَفْلَعَتْ عَنْهُ يَقُولُ: 40 (من الطويل)

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَبَيْتَنَّا لَيْلَةَ وَهَلْ أَرَدْنَا يَوْمًا مِيَاةَ مَجَنَّةٍ
بِوَادٍ وَحَوْلِي إِذْخُرُ وَجَلِيلُ وَهَلْ تَبْدُونُ لِي شَامَةً وَطَفِيلُ

قالت عائشة: فجئت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فقال: "اللهم حبيب إلينا المدينة، كحبنا مكة أو أشد، اللهم وصححها، وبارك لنا في مدها وصاعها، وانقل حماها فاجعلها بالجحفة".

ومما ورد في صحيح البخاري من أشعار، تعليق حسان بن ثابت رضي الله عنه، على حرق النبي لنخل بني النضير، إذ حدثنا إسحاق: أخبرنا حبان: أخبرنا جويرية بن أسماء، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما، أن النبي صلى الله عليه وسلم، حرق نخل بني النضير، وفي ذلك يقول حسان بن ثابت: 41 (من الوافر).

وَهَانَ عَلَى سَرَاةِ بَنِي لُؤَيٍّ حَرِيقٌ بِالْبُؤَيْرَةِ مُسْتَطِيرُ

فَأَجَابَهُ أَبُو سُفْيَانَ بْنُ الْحَارِثِ: 42 (من الوافر)

أَدَامَ اللَّهُ ذَلِكَ مِنْ صَنِيْعٍ سَتَعَلَّمُ أَيُّنَا مِنْهَا بِئُزْرِهِ
وَحَرَّقَ فِي نَوَاجِيهَا السَّعِيرُ وَتَعَلَّمُ أَيُّ أَرْضَيْنَا تَصِيرُ

وَحَرَجَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْخَنْدَقِ، فَإِذَا الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ يَحْفَرُونَ فِي غَدَاةٍ بَارِدَةٍ، فَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ عَبِيدٌ يَعْمَلُونَ ذَلِكَ لَهُمْ، فَلَمَّا رَأَى مَا بِهِمْ مِنَ النَّصَبِ وَالْجُوعِ، قَالَ: 43

اللَّهُمَّ إِنَّ الْعَيْشَ عَيْشُ الْأَخْرَةِ فَأَغْفِرْ لِلْأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرَةِ

فَقَالُوا مُجِيبِينَ لَهُ: 44

تَحُنُّ الَّذِينَ بَايَعُوا مُحَمَّدًا عَلَى الْجِهَادِ مَا بَقِينَا أَبَدًا

40 Buhârî, "Fedaili'l-Medine", 11 .

41 İbn Sâbit, *Divanu Hassân b. Sâbit*, 20; Buhârî, "Müzaree", 6.

42 Buhârî, "Megazi", 11.

43 Buhârî, "Cihad", 33.

44 Buhârî, "Cihad", 33.

وقد استمع النبي للشعر في خيبر، وأبدى إعجابه به ودعا لقائله، إذ قال رجل من القوم: خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم إلى خيبر، فسرنا ليلاً، فقال رجل من القوم لعامر: يا عامر، ألا تسمعنا من هنيئاتك؟ وكان عامر رجلاً شاعراً حذاءً، فنزل يحدو بالقوم قائلاً: 45

اللَّهُمَّ لَوْلَا أَنْتَ مَا اهْتَدَيْنَا وَلَا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلَّيْنَا
فَاغْفِرْ فِدَاءً لَكَ مَا أَبْقَيْنَا وَتَبِّتْ الْأَقْدَامَ إِنْ لَأَقَيْنَا
وَأَلْقَيْنُ سَكِينَةً عَلَيْنَا إِنَّا إِذَا صِيحَ بِنَا أَبِينَا

وَبِالصِّيَاحِ عَوْلُوا عَلَيْنَا

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَنْ هَذَا السَّائِقُ؟ قَالُوا: عَامِرُ بْنُ الْأَكْوَعِ، قَالَ: يَرْحَمُهُ اللَّهُ، قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ وَجِبَتْ يَا نَبِيَّ اللَّهِ.

وَكَانَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، تَكَرَّرَ أَنْ يُسَبَّ عِنْدَهَا حَسَّانُ وَقَوْلُ إِنَّهُ الَّذِي قَالَ: 46 (من

الوافر)

فَإِنَّ أَبِي وَوَالِدَهُ وَعَرْضِي لِعَرْضِ مُحَمَّدٍ مِنْكُمْ وَقَاءُ

وقد يشفع الشعر لقائله في بعض المواقف، كما حدثت بشرُّ بن خالد بقوله: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي الصُّحَى عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ: دَخَلْنَا عَلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، وَعِنْدَهَا حَسَّانُ بْنُ ثَابِتٍ يَنْشِدُهَا شِعْرًا يُشَبِّبُ بِأَبِيَاتٍ لَهُ قَائِلًا: 47 (من الطويل)

حَصَانُ رَزَانُ مَا تُزْنُ بِرَبِيبَةٍ وَتُصْبِحُ غَرْنَى مِنْ لُحُومِ الْعَوَافِلِ

فَقَالَتْ لَهُ عَائِشَةُ: لَكِنَّكَ لَسْتَ كَذَلِكَ. قَالَ مَسْرُوقٌ: فَقُلْتُ لَهَا لِمَ تَأْذِنِينَ لَهُ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْكَ؟ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ)، 48 فقالت: وأي عذاب أشد من العمى؟ إنه كان ينافح، أو يهاجي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقد يكون الشعر وسيلة الشاعر لاسترداد حقه، كما حدثنا قتيبة بن سعيد، عن يزيد بن أبي عبيد قال: سمعت سلمة بن الأكوع يقول: خرجت قبل أن يؤذن بالأولى، وكانت لقاح رسول الله صلى الله عليه وسلم ترعى بذي قرد، قال: فلقيني غلام لعبد الرحمن بن عوف فقال: أخذت لقاح رسول الله صلى الله عليه وسلم، قلت: من أخذها؟ قال: غطفان، قال: فصرخت ثلاث

45 Buhârî, "Cihad", 158.

46 İbn Sâbit, *Divanu Hassân b. Sâbit*, 21; Buhârî, "Megazi", 32.

47 İbn Sâbit, *Divanu Hassân b. Sâbit*, 190.

48 Nûr 24/11.

Sahih-i Buhari Örneğinde Hadis-i Şerifte Şiir

صرخات: يا صباحاه، قال: فأسمعت ما بين لابتي المدينة، ثم اندفعت على وجهي، حتى أدركتهم وقد أخذوا يستقون من الماء، فجعلت أرميهم ببلي، وكنت رامياً، وأقول: ⁴⁹

أَنَا ابْنُ الْأَكْوَعِ وَالْيَوْمُ يَوْمُ الرُّضْعِ

وأرتجز، حتى استنفذت اللقاح منهم، واستلبت منهم ثلاثين بردة. قال: وجاء النبي صلى الله عليه وسلم والناس، فقلت: يا نبي الله، قد حميت القوم الماء وهم عطاش، فابعث إليهم الساعة، فقال: "يا ابن الأكوع، ملكت فأسجج". قال: ثم رجعنا ويردني رسول الله صلى الله عليه وسلم، على ناقته حتى دخلنا المدينة.

وكثيراً ما استخدم الشعر وسيلةً للتعبير عن المشاعر، فعن أبي هريرة قال: لَمَّا قَدِمْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْتُ فِي الطَّرِيقِ: ⁵⁰ (من الطويل)

وَيَا لَيْلَةً مِنْ طُولِهَا وَعَنَائِهَا عَلَى أَنَّهَا مِنْ دَارَةِ الْكُفْرِ نَجَّتِ

قال: وَأَبَقَ غُلَامٌ لِي فِي الطَّرِيقِ فَلَمَّا قَدِمْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَايَعْتُهُ، فَبَيْنَمَا أَنَا عِنْدَهُ، إِذْ طَلَعَ الْغُلَامُ فَقَالَ لِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، هَذَا غُلَامُكَ، فَقُلْتُ هُوَ لَوَجْهِ اللَّهِ فَأَعْتَقْتُهُ.

ومما ورد في صحيح البخاري من أشعار، ما حَدَّثَنَا بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، حَدَّثَنَا سَفِيَانُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، قَالَ: سَمِعْتُ الْبَرَاءَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا أَبَا عُمَارَةَ أَتَوَلَّيْتُ يَوْمَ حُنَيْنٍ؟ فَقَالَ: أَمَا أَنَا فَأَشْهَدُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ لَمْ يُولَ، وَلَكِنْ عَجَلَ سَرْعَانَ الْقَوْمِ، فَرَشَقْتَهُمْ هَوَازِنَ وَأَبُو سَفِيَانَ بْنِ الْحَارِثِ أَخَذَ بِرَأْسِ بَغْلَتِهِ الْبَيْضَاءِ يَقُولُ: ⁵¹ (مجزوء الرجز)

أَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبُ أَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ

ومن التمثل بالشعر عند الفتن، ما قاله ابْنُ عُبَيْنَةَ عَنْ خَلْفِ بْنِ حَوْشِبٍ: كَانُوا يَسْتَجِبُونَ أَنْ يَمْتَلُوا بِهَذِهِ الْأَبْيَاتِ عِنْدَ الْفِتَنِ، كَقَوْلِ امْرِئِ الْقَيْسِ: ⁵² (من الكامل)

⁴⁹ Buhârî, "Cihad", 163.

⁵⁰ Buhârî, "Itk", 7.

⁵¹ Buhârî, "Cihad", 5.

⁵² Ebû Vehb (Ebû'l-Hâris / Ebû Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr İmruülkays, *Divanu İmruülkays* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1425), 731.

الْحَرْبُ أَوَّلُ مَا تَكُونُ فَنِيَّةٌ تَسْعَى بِزِينَتِهَا لِكُلِّ جَهْلٍ
حَتَّى إِذَا اشْتَعَلَتْ وَشَبَّ ضِرَامُهَا وَأَلَّتْ عَجُورًا غَيْرَ ذَاتِ خَلِيلٍ
سَمَطَاءَ يُنْكِرُ لَوْنَهَا وَتَغَيَّرَتْ مَكْرُوهَةً لِلِسَّمِّ وَالتَّقْبِيلِ

وفي التعبير عن الثبات على المبدأ، وعدم الخوف من الموت على الإسلام، حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ أَبِي سُفْيَانَ بْنِ أُسَيْدِ بْنِ جَارِيَةَ النَّخَعِيِّ، خَلِيفَ لِنَبِيِّ زُهْرَةَ، وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَشْرَةَ، مِنْهُمْ خَبِيبَ الْأَنْصَارِيِّ، فَأَخْبَرَنِي عبيد الله بن عياض: أَنَّ ابْنَ الْحَارِثِ أَخْبَرْتَهُ: أَنَّهُمْ حِينَ اجْتَمَعُوا، اسْتَعَارَ مِنْهَا مُوسَى يُسْتَجَدُّ بِهَا، فَلَمَّا خَرَجُوا مِنَ الْحَرَمِ لِيَقْتُلُوهُ قَالَ خَبِيبُ الْأَنْصَارِيِّ: ⁵³ (من الطويل)

وَأَلَسْتُ أَبَالِي جِنَّةً أَقْتُلُ مُسْلِمًا عَلَيَّ أَيُّ شَيْءٍ كَانَ لِلَّهِ مَصْرَعِي
وَذَلِكَ فِي ذَاتِ الْإِلَهِ وَإِنْ يَشَاءُ يُبَارِكْ عَلَيَّ أَوْصَالَ شِلْوٍ مُمْرَعٍ

ومن الأشعار التي أوردتها البخاري في رثاء قتلى المشركين، ما حَدَّثَتْ بِهِ عَائِشَةُ، أَنَّ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تَزَوَّجَ امْرَأَةً مِنْ كَلْبٍ، يُقَالُ لَهَا أُمُّ بَكْرٍ، فَلَمَّا هَاجَرَ أَبُو بَكْرٍ طَلَّقَهَا، فَتَزَوَّجَهَا ابْنُ عَمِّهَا، الشَّاعِرُ الَّذِي قَالَ هَذِهِ الْقَصِيدَةَ، يَرْتِي فِيهَا كُفَّارَ قُرَيْشٍ يَوْمَ بَدْرٍ: ⁵⁴ (من الوافر)

وَمَاذَا بِالْقَلْبِ قَلِيبِ بَدْرٍ مِنْ الشَّيْزِيِّ تُزَيِّنُ بِالسَّنَامِ
وَمَاذَا بِالْقَلْبِ قَلِيبِ بَدْرٍ مِنَ الْقَيْنَاتِ وَالشَّرْبِ الْكِرَامِ
تُحْيِيْنَا السَّلَامَةَ أُمَّ بَكْرٍ وَهَلْ لِي بَعْدَ قَوْمِي مِنْ سَلَامِ
يُحَدِّثُنَا الرَّسُولُ بِأَنْ سَخِيَا وَكَيْفَ حَيَاةُ أَصْدَاءِ وَهَامِ

ومما تمثل به رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حِينَ بَرَكْتَ بِهِ رَاحِلَتَهُ، فِي مَرِيْدٍ لِعَلَامِيْنَ يَتِيْمِيْنَ مِنَ الْأَنْصَارِ: "هَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ الْمَنْزَلُ". ثُمَّ دَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعَلَامِيْنَ فَسَاوَمَهُمَا بِالْمَرِيْدِ لِيَتَّخِذَهُ مَسْجِدًا، فَقَالَا: لَا، بَلْ نَهَيْهِ لَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَأَبَى رَسُولُ اللَّهِ أَنْ يَقْبَلَهُ مِنْهُمَا هَبَّةً، حَتَّى ابْتَاعَهُ مِنْهُمَا، ثُمَّ بَنَاهُ مَسْجِدًا، وَطَفِقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَنْقُلُ مَعَهُمُ اللَّبْنَ فِي بَنِيَانِهِ وَيَقُولُ، وَهُوَ يَنْقُلُ اللَّبْنَ: ⁵⁵

⁵³ Buhârî, "Cihad", 168.

⁵⁴ Buhârî, "Fedailu's-Sahabe", 74.

⁵⁵ Buhârî, "Fedailu's-Sahabe", 74.

هَذَا أَحْمَالُ لَا حِمَالَ حَيِّيزُ هَذَا أَبْرُ رَبَّنَا وَأَطَهْرُ

ويقول: 56

اللَّهُمَّ إِنَّ الْأَجْرَ أَجْرُ الْأَخْرَهُ فَارْحَمْ الْأَنْصَارَ وَالْمُهَاجِرَهُ

فتمثل بشعر رجلٍ من المسلمين لم يُسم. قال ابن شهاب: ولم يبلغنا في الأحاديث، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تمثل ببيت شعرٍ تامٍ غير هذا البيت.

وفي بعض المشاهد، أصاب حَجْرٌ أصبع النبي، كما روى الأَسْوَدُ بن قَيْسٍ عَنْ جُنْدَبِ بنِ سَفِيَانَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ فِي بَعْضِ الْمَشَاهِدِ وَقَدْ دَمَيْتَ إِصْبَعُهُ فَقَالَ: 57

هَلْ أَنْتَ إِلَّا إِصْبَعُ دَمَيْتِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا لَقَيْتِ

فهذا من المنثور الذي يوافق المنظوم، وإن لم يتعمد به قائلة المنظوم. ومثل هذا من كلام الناس كثير. 58

الخاتمة ونتائج البحث

نخلصُ مما سبق، أن الشعر فن أدبي طَرَقَ كل الميادين، سواء منها الأدبية أو التاريخية أو الدينية، وقد دار الشعر في صحيح البخاري على موضوعات مختلفة، بينها البحث ووقف عند كل شاهد منها، مبيناً المناسبة التي قيل فيها، وقد تنوعت هذه الشواهد، بين تلك التي سيقت للاستشهاد على صحة لفظ وتفسيره في القرآن الكريم، أو تلك التي تمثل بها النبي صلى الله عليه وسلم، أو التي سمعها من بعض الشعراء وعلق عليها، أو مطالباته لشعراء الدعوة بالرد على شعراء المشركين، وقد خلص البحث إلى بعض النتائج الآتية:

(1) الشعر فنٌ أصيلٌ، رافق كل المؤلفات والعلوم على اختلاف تخصصاتها، ومنها كتب الحديث، وصحيح البخاري موضوع البحث.

(2) استُخدم الشعرُ لتفسير بعض الكلمات في القرآن الكريم، والاستشهاد على ذلك من الشعر.

56 Buhârî, "Fedailu's-Sahabe", 74.

57 Buhârî, "Cihad", 9.

58 Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferid* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 6/132.

3) إن وجود الكثير من الأبيات الشعرية في صحيح البخاري، لدليل على موقف الرسول من الشعر، وهو موقف إيجابي، إذ تمثل ببعض أبياته أحياناً، وطلب من الشعراء أن يردوا على شعراء المشركين أحياناً أخرى، وليس كما أورد بعض الباحثين من أنه حارب الشعر ووقف ضده.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم، بن عبد الواحد الشيباني الجزري، *أسد الغابة في معرفة الصحابة*. تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1415.
- ابن رواحه، عبد الله بن رواحة. *ديوانه*. دراسة: وليد قصاب. دار العلوم للطباعة والنشر، 1981/1401.
- ابن زهير، كعب بن زهير. *ديوانه*، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه د. حنا نصر الحثي، دار الكتاب العربي، الطبعة 1، 1994/1414.
- الإربلي، الصاحب بهاء الدين علي بن عيسى بن أبي الفتح، *التنكرة الفخرية*، د.ت ود.ط.
- امرؤ القيس، امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي. *ديوانه*، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي. بيروت: دار المعرفة، الطبعة 2، 1425/2004.
- الأندلسي، أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربه الأندلسي. *العقد الفريد*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1404.
- الأنصاري، حسان بن ثابت، *ديوانه*. شرحه وكتب هوامشه وقدم له عبداً مهنا. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 1994/1414.
- الأنصاري، كعب بن مالك، *ديوانه*. تحقيق: سامي مكي العاني. بغداد: مطبعة المعارف، الطبعة 1، 1966/1386.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي. تحقيق: مصطفى ديب البغا. دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، الطبعة 5، 1993/1414.
- البغدادي، عبد القادر بن عمر، *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة 4، 1997/1418.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي. *السنن الكبرى*. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 2003/1424.

Sahih-i Buhari Örneğinde Hadis-i Şerifte Şiir

- البيهقي، إبراهيم بن محمد البيهقي. *المحاسن والمساوي*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، د. ط و د. ت.
- التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي بن محمد بن حسن بن بسطام الشيباني. *شرح ديوان الحماسة لأبي تمام*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2000/1421.
- الرشيد، إياس. *مفهوم المحاكاة عند ابن رشد*، ضمن كتاب الهوية الأندلسية بجادها اللغوي والأدبي والنقدي. أنقرة: دار سونجاغ، الطبعة 1، 2021.
- الشبلي، إبراهيم. *رؤيا الموت والحياة في شعر لوركا ونازك الملائكة*. الأردن: دار فضاءات، 2019.
- الصفار، د. ابتسام مرهون الصفار. *الأمال في الأدب الإسلامي*. دار المناهج، د. ط، 2006/1426.
- الأصفهاني، علي بن الحسين أبو فرج الأصفهاني. *الأغانى*. بيروت: مؤسسة جمال للطباعة والنشر، 1935.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي. *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار لمعرفة، د. ط و د. ت.
- القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب. *جمهرة أشعار العرب*، تحقيق: علي محمد البجادي. مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري. *الاستيعاب في معرفة الأصحاب*، تحقيق: علي محمد البجادي. بيروت: دار الجيل، الطبعة 1، 1992/1412.
- القرطبي، أبو عمر بن عبد البر النمري. *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول الله*. تحقيق: بشار عواد معروف، وآخرون. د. ط و د. ت.
- الكتاني، محمد بن جعفر. *الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة*. تحقيق: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي. بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة 6، 2000/1421.
- المجد، محمد سعيد. "منهج الإمام البخاري في الأدب المفرد"، *جامعة سوتشو إمام مجلة كلية الإلهيات* (31 حزيران 2018)، 233-279.
- المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني. *معجم الشعراء*. بتصحيح وتعليق: الأستاذ الدكتور ف. كرنكو. بيروت: مكتبة القدسي، الطبعة 2، 1982/1402.

مفهوم المحاكاة عند ابن رشد. ضمن كتاب الهوية الأندلسية بجادها اللغوي والأدبي والنقدي، د. إياس الرشيد. أنقرة: دار سونجاغ، الطبعة 1، 2021.

النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. ط مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1955/1374.

Kaynakça

Alkaraz, Alaa Aldeen. "Arapça Bilmeyenlere Arapçayı Öğretmede Hadislerin Kullanılması"/"توظيف السنة النبوية في تعليم اللغة العربية"/"للناطقين بغيرها", *Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Kongresi*, İstanbul Demavend Yayınları, 2021.

Almajd, Mhd saeed. "İmam Buhârî'nin el-Edebü'l-Müfred İsimli Eserindeki Metodu", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*/31 (Mart 2018), 233-279.

Alrashed, Eyass. İbn Rüşd'ün İmitasyon Anlayışı Dinsel, Yazısal ve Eleştirel Görüntüsüyle Endülüs Kimliği adlı kitap bölümü, Sonçağ Akademi, Ankara, 1. Basım, 2021.

Alşibli, İbrahim. *Rü'ya elmevtu vel hatatu fi şiiiri lorka ve nazik elmelaike*. Ürdün: Daru fada'at, 2019.

el-Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 4. Basım, ts.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424.

Beyhakî, İbrahim b. Muhammed el-. *el-Mehasin ve'l-Mesavi*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Daru'l-Meârif, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Mustafa Dîb Buğa. 7 Cilt. Beyrût: Daru İbn Kesîr, Daru'l-Yemame, 5. Basım, 1414.

- Ebü'l-Ferec, Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî. *el-Egānî*. 24 Cilt. Beyrût: Darü'l-Fıkr, 2. Basım, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Ali Muhammed Bicavi. Beyrût: Darü'l-Ceyl, 1. Basım, 1412.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-İkdü'l-ferîd*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1404.
- İbn Bekkar, Zübeyr b. Bekkar b. Abdillâh el-Kureşî. *el-Ahbârü'l-Müveffekiyat*. thk. Sâmi Mekkî el-Ânî. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1416.
- İbn Mâlik, Kâ'b. *Divanu Kâ'b b. Mâlik*. thk. Sâmi Mekkî el-Ânî. Bağdat: Matbatü'l-Mearif, 1. Basım, 1386.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sadir, ts.
- İbn Sâbit, Hassân. *Divanu Hassân b. Sâbit*. thk. Abde Mühenna. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1414.
- İbn Züheyr, Kâ'b b. Züheyr. *Divanu Kâ'b b. Züheyr*. Beyrût: Dâru'l-kitabi'l-Arabi, 1. Basım, 1414.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavved - Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415.
- İmruülkays, Ebû Vehb (Ebü'l-Hâris / Ebû Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr. *Divanu İmruülkays*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1425.

- İrbili, Bahâeddin Ali b. İsa el-. *et-Tezkiratül'l-Fahriyye*. thk. Hatem Damin. Dımaşk: Darü'l-Beşair li't-Tıbbâti ve'n-Neşr, 1987.
- Kassâb, Velîd. *Dîvânü 'Abdillâh b. Revâha ve dirâse fi sîretihî ve şî'rih*. Riyad: Darü'l-Ulûm li't-Tıbbâti ve'n-Neşr, 1. Basım, 1401.
- Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el. *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd. Beyrût: Darü'l-Ceyl, 5. Basım, 1401.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyânî meşhûri kütübî's-sünneti'l-müşerrefe, thk. Muhammed Muntasır ez-Zemzemî el-Kettânî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiril-İslâmiyye, 1383/1964.
- Kureşî, Ebu Zeyd Muhammed b. Hattab el. *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*. thk. Ali Muhammed el Bicadi. Mısır: Nehdatü Mısır li't-Tıbbâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.
- Merzübânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-. *Mu'cemü's-şu'arâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1402.
- Müsekkab el-Abdi, Aiz b. Muhsin b. Salebe. *Divanu's-şî'ri'l-Müsekkab el-Abdi*. thk. Hasan Kamil es-Sayrafî, 1391.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1374.
- Saffâr, İbtisâm Merhûn es. *el-Emali fi'l-edebi'l-İslami*. Amman: Darü'l-Menahic, 1426.
- Tarafe, Ebû Amr Tarafe (Amr) b. el-Abd b. Süfyân b. Sa'd el-Bekrî. *Divanu Tarafe b. Abd*. thk. Mehdi Muhammed Nasiruddin. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2002.

Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-. *Şerhu Dîvâni'l-Ĥamâse li-Ebi Temam*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421.

Extended Abstract

This research dealt with poetry in the Hadith, and the researcher chosen the Sahih Al-Bukhari for this purpose, and it is not hidden from anyone that poetry is of importance in the interpretation of some Qur'anic verses and the Hadiths, as it is a source for understanding religion and the Sunnah, and the topics covered various aspects for example the Prophet's listening to some verses of poetries and poems and his admiration for them, commenting on some of them, imitating others, and honoring the poets. He used it a method of da'wah and a weapon to defend it, which is then an expression of his position by poetry, a position that is consistent with what Islam calls for of ideals, goodness and truth.

Poetry is of great importance in the life of the Arabs, as it is their registers, their news recorders, and the witness to their words. This importance increased after Muslims needed it in the interpretation of the Holy Qur'an and the Hadith. Abu Zaid al-Qurashi: One of the functions of Arabic poetry is to use some evidence from it on the meanings of the Qur'an and Hadith. Accordingly, poetry is a witness and a mean for understanding the religion and the Sunnah. Therefore, scholars of the sciences of the Qur'an and interpretation made knowledge of pre-Islamic poetry a prerequisite for the exegete and mufti. Imam al-Shafi'i said: It is not permissible for anyone to give fatwas in the religion. Except for a man who knows the Book of God, with its abrogated, and its exact and similar ones, and then after that he will be perceptive with the Hadith, and be perceptive in language, and perceptive in poetry. And the lofty model in that, he encouraged the poetry and made it a method of calling and defending Islam, as he called for ideals and lofty values.

Despite his interest and encouragement, the Messenger was not a poet, and this is a clear matter brought by the Holy Qur'an, to announce to people, that the Messenger is not a poet; Rather, he is above the rank of poets, and the wisdom in that is as mentioned by the scholars, so that the appellants do not find room for rebuttal when they hear the Qur'an, and they claim that the Prophet is a poet, that he is a magician and that he is a priest... Although the prophet's rhetorical ability is represented in his devoid of cost, ambiguity and strangeness, and his emptiness as well. From filling, repetition and addition, and the meeting of great meanings in short words, the prophetic rhetoric is in the highest layers of human eloquence, and it is located after the words of God Almighty, and prophetic rhetoric occupies the highest peak of eloquence in Arabic literature. But nonetheless; He did not turn to saying poetry since its first inception, and this is the wisdom of God Almighty.

Looking at the books of Hadith, and Sahih al-Bukhari - the subject of the research - we find poetry present in it, albeit in a small percentage compared to the prophetic Hadiths mentioned in it, but it is a phenomenon that confirms the importance of this poetry in the lives of Arabs and Muslims. Al-Bukhari singled out in his Sahih a chapter called: The Chapter on What is Permissible of Poetry, Rijz', and the Hadda and what is Disliked thereof. What was said in his presence, or on the tongue of his companions? The Companions were urged by him to say poetry, in defense of the Islamic dawah and Muslims, and Al-Bukhari cited some poetic verses for martyrdom on the interpretation of some verses, and the validity of some words, and accordingly; This research consists of an introduction and two chapters, the first of which will talk about the position of the Prophet, PBUH, regarding poetry in general, as their position stems from the guidance of the Qur'an, and the tolerant values of Islam, those values that weigh things and measure things according to what they contain of guidance and goodness, and poetry is like other things. It is very much clear that the literary arts can be used for good and evil as well. Therefore, God Almighty excluded

the believing poets from among the poets who walk the path of seduction. We can point to the position of the Messenger, regarding poetry through what was mentioned in the numerous Hadiths that were mentioned in Sahih al-Bukhari, and other sources. The bad, including his saying: Indeed from poetry there is wisdom, and eloquence is magic, and as he said: “Poetry is but composed speech.

In the second topic, the research talked about the poetry that was mentioned in Sahih Al-Bukhari and the topics that revolved around it. As he explained the Holy Qur’an, and inferred the understanding of the meanings of its words in pre-Islamic poetry, and the research mentioned a number of those poems, and the research ended with the conclusion that poetry is a literary art and found in all fields, whether literary, historical or religious, and poetry in Sahih Al-Bukhari revolved around Various topics, including the research and stop at each witness, indicating the occasion in which it was said. The research also mentioned the most important results that it reached, the most important of which was: Poetry is an authentic art that accompanied all literature and sciences of different specializations, including Hadith books, and Sahih al-Bukhari, the subject of the research.

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064
Kasım / November 2022, 3/2: 100-129

İslam Hukukunda Evlenmenin Hükümü

Muhammed Mehdi AKSOY

Doktora Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı / İslam Hukuku Bilim Dalı
PhD Student, Kahramanmaraş Sütçü İmam University,
Social Sciences Institute,
Department of Basic Islamic Sciences / Islamic Law Department
Kahramanmaraş, Turkey
m.mehdi.aksoy@gmail.com
orcid.org/ 0000-0003-2854-730X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 19 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 05 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Kasım / November 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Kasım / November

Cilt-Sayı / Volume-Issue: 3/2, **Sayfa:** 100-129

Atf/Citaes: Aksoy, Muhammed Mehdi. “İslam Hukukunda Evlenmenin Hükümü [Provision of Marriage in Islamic Law]” *Sirat* 3/2 (Kasım/ November 2022): 100-129.

<https://doi.org/10.56477/sirat.1177184>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two reviewers and confirmed to be plagiarism-free.

 Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY NC ND)

İslam Hukukunda Evlenmenin Hükümü*

Öz

Evlenme, çok yönlü bir akit olduğu için hem vaz'î hem de teklifi açıdan çeşitli hükümlere tâbidir. Zira İslam hukukuna göre evlenme, bir taraftan hukukî bir işlem iken diğer taraftan ibadet yönü bulunan bir tasarruftur. Bununla birlikte aile birliği içerisindeki kişiler arası (kadın-erkek-çocuk) ilişkinin tesisini sağladığından kul hakkına taalluk eden boyutu da haizdir. Gerek hukukî işlem olması gerekse de ibadet kabilinden sayılması hasebiyle birtakım rükün ve şartları vardır. Evlilik kul hakkına taalluk etmesi bakımından ise hak ihlaline sebebiyet vermeyecek nitelikte gerçekleştirilmelidir. Bunun için de evlenecek taraflar, evliliğin hak ve yükümlülüklerini yerine getirebilecek durumda olmalıdır. Evlenme, birçok maslahatı barındırması sebebiyle İslam'da teşvik edilen temelde meşru bir akit olmakla birlikte evlenecek olan kişinin maddî ve manevî durumuna göre farklı hükümlere tâbidir. Çünkü bazı durumlarda evlenmenin, maslahattan ziyade mefsedete ve zarara yol açması söz konusu olabilmektedir. Onun için kimi durumlarda evlenmek vâcib iken kimi hallerde mendûb, mekruh veya haramdır. Bu çalışmanın amacı, evlenmenin, İslam hukukuna göre ne tür durumlarda hangi hükümlere tâbi olduğunun incelenmesidir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Evlenme, Mükellef, Hüküm, Teklifi.

* Bu makale, yazarın henüz hazırlanma aşamasında olan “*Aile Hukuku ile İlgili Ayetler Bağlamında Fikhî Görüş Farklılıklarının Usûlî Dayanakları*” (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı/İslam Hukuku Bilim Dalı) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Provision of Marriage in Islamic Law

Abstract

Since marriage is a multi-faceted contract, it is subject to various provisions. Because, according to Islamic law, while marriage is a legal transaction on the one hand, it is an act of worship on the other. Moreover, since it provides the establishment of the interpersonal relationship within the family unity, it also has a dimension related to human rights. Since it is a legal action and considered as a form of worship, it must contain some rules and conditions. For this, the person to be married must be in a position to fulfill the rights and obligations of the marriage. According to this, although marriage is basically a legitimate contract, which is encouraged in Islam because it contains many benefits, it is subject to different teklifi provisions according to the material and spiritual situation of the person who will marry. Therefore, in some cases it is wâjib to marry, while in some cases it is mandub, makruh or haram. The aim of this study is to examine in what kind of situations what teklifi provisions marriage is subject to according to Islamic law.

Keywords: Islamic law, Marriage, Liable, Provis, Teklifi.

Giriş

Evlenme, sosyal bir varlık olan ve fitrî birtakım arzuları bulunan insan açısından hem bedenî ve ruhî bir ihtiyaç hem de haramdan korunmayı temin eden dinen meşru bir vasıta. Ayrıca neslin ahenkle devamını sağlamak gibi büyük bir işlevi haizdir. Fıtrata dayalı şehvî arzuların meşru daire çerçevesinde karşılanması, evlenmenin gayelerinden olan bir hakikattir. Çünkü kadın ve erkeklerin fizyolojik ihtiyaçlarını karşılama konusunda haramdan korunmalarının yolu, evlenmelerinden geçmektedir. Bu sebepten dolayı evlenme ibadet kabilinden sayılmıştır. Fakat evlenmenin meşru kılınmasındaki yegâne amaç, şehvî arzuların karşılanmasını sağlamak değil, aynı zamanda aile kurumunu meydana getirerek hane fertleri arasında sevgi, saygı, şefkat ve fedakârlık gibi manevî duyguların gelişmesini sağlamaktır. Böylece inançlı, ahlaklı ve insanlığa faydalı bireylerin yetişmesini temin etmek, buna bağlı olarak da ideal toplumu inşa edecek şekilde nesli muhafaza altına almaktır.

İslam, ictimâî, dünyevî ve uhrevî maslahatları barındırması sebebiyle evlenmeye önem atfetmiş ve meşru kılarak müslüman bireylerin evlenip aile kurmalarını şiddetle teşvik etmiştir. Ancak evliliğin alelaide bir biçimde yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda bir bütün olarak evlilik hayatının ahlakî kurallarıyla birlikte dinî ve hukukî kaidelerini belirlemiştir. Dolayısıyla evlenmenin zikri geçen maslahatları eksiksiz biçimde temin edecek nitelikte olabilmesi, birbirini tamamlayan söz konusu kurallara riayet edilmesiyle mümkün olur.

Kul hakkına taalluk etmesinin yanı sıra dünyevî ve uhrevî bir müessese olması bakımından evlenme, çok yönlü bir akittir. Dünyevî açıdan hukukî bir işlem iken uhrevî bakımdan ibadet kabilinden bir tasarruftur. Hukukî işlem olması ve ibadet kabilinden sayılması hasebiyle birtakım rükün ve şartları ihtiva etmesi gerekmektedir. Zira evlilik akdinin gerek dinen gerekse de hukuken sahih ve muteber

sayılması bu şart ve rükünlerin yerine getirilmesine bağlıdır. Aksi halde fasit/batıl olur ve arzu edilen sonuçları meydana getirmez. Kul hakkıyla bağlantılı bir yöne sahip olması cihetiyle ise evlenmenin İslam'ın yasaklamış olduğu hak ihlaline yol açmayacak nitelikte gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bunun için de evlenecek kişilerin, evliliğin hak ve yükümlülüklerini yerine getirebilme yapısına ve imkânına sahip olmaları gerekmektedir. Çünkü evliliğin dinen caiz olması buna bağlıdır. Aksi takdirde zarara ve mefsedete yol açacak bir evlilik akdi, sevaptan ziyade günaha sebebiyet verir ve haram ya da düşük ihtimalle mekruh olur.

Çalışmamızda öncelikle evlenmenin kısaca meşruyetine değinilecek, ardından mezhepler arası mukayeseli bir şekilde farklı hallerdeki hükmü ele alınacaktır.

1. Evlenmenin Meşruyeti

Evlenmenin meşru olduğuna dair Kur'an ve sünnette birçok delil mevcuttur.

1.1. Kur'an'dan Deliller

Kur'an'da, evlenmenin meşru olduğuna delalet eden birçok âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerin başlıca olanları şunlardır:

a- “İçinizdeki bekârları ve köleleriniz ile cariyelerinizden iyi olanları evlendirin.”¹

b- “Eğer, -velisi olduğunuz- yetim kızlara haksızlık yapmaktan korkarsanız (onlarla değil), hoşunuza giden başka kadınları iki, üç ve dörde kadar nikâhlayın (nikâhlayabilirsiniz).”²

Birinci âyette geçen “وَأَنْكِحُوا/evlendirin” ve ikinci âyette yer alan “فَانكِحُوا/evlenin” lafızları, evlenmenin meşru olduğuna delalet etmeleri

¹ en-Nûr 24/32.

² en-Nisâ 4/3.

bakımından açıktırlar.³ Çünkü bu lafızlarda evlenmeye yönelik bir emir söz konusudur. Emirlerin en alt derecesi ise ibâha ifade eder.⁴

c- “Allah size kendi nefislerinizden eşler yarattı, eşlerinizden de sizin için oğullar ve torunlar yarattı ve sizi temiz gıdalarla rızıklandırdı. Onlar hâlâ bâtıla inanıp Allah'ın nimetine nankörlük mü ediyorlar?”⁵

Allah (c.c.), bu âyette eşleri yaratmakla nimette bulunduğunu beyân etmiştir. Meşru daire çerçevesinde nimetten istifade etmenin caiz olduğunda ise ittifak vardır. Bir nimet olan eşten yararlanmak da evlenmek suretiyle mümkün olduğuna göre âyetten evlenmenin meşru olduğu anlaşılmaktadır.⁶ Kaldı ki âyette evlenmenin faydalarına değinilmiştir. Yararlı olan şeyler ise meşrudur.⁷ Ayrıca söz konusu nimete nankörlük edenler kınanmıştır. Bu da evlenmenin meşru olmakla birlikte önem verilmesi gerektiğine delalet etmektedir.⁸

³ Alauddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhü Usuli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-İslami, ts.), 1/47; Şemsuddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed er-Rûmî Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâi' fi usuli's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1/97.

⁴ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 36-39; Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usul* (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf, 1994), 2/81; Kadı Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 2/25-50.

⁵ en-Nahl 16/72.

⁶ Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât* (Kahire: Dârü İbn Affân, 1997), 5/360-362; Fahrudin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1420), 20/244-245.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbas b. Osman b. Şafi' el-Muttallibî el-Kureşî İmam Şafiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1990), 5/154; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil ve't-tevcîhi ve't-ta'lîl li-mesâili'l-müstehrace* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1988), 17/345.

⁸ Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tunusî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü'n-Neşri't-Tunusiyye, 1984), 14/220.

d- “Kaynaşmanız için size kendi (cinsi)nizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peydâ etmesi de O'nun (varlığının) delillerindendir. Doğrusu bunda, iyi düşünen bir kavim için ibretler vardır.”⁹

Bu âyette Allah (c.c.), eşler arasında güzel duyguları peyda etmiş olmayı, varlığının delillerinden kılmıştır. Yüce Allah'ın, meşru olmayan şeyleri varlığına delil kılması mümkün olmadığına göre âyetten evlenmenin meşru olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰

e- “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan, ondan eşini var eden, bu ikisinden de birçok erkekler ve kadınlar üretip yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının.”¹¹

Bu âyette yüce Allah, eşleri yaratıp onlardan kadın ve erkekleri var ettiğini beyân ederek nesillerin devamının evlenmeye bağlı olduğuna işaret etmiştir. Bu da evlenmenin meşruiyetine açık bir şekilde delalet etmektedir.¹²

⁹ er-Rûm 30/21.

¹⁰ Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993), 6/2,16/26; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufati'l-kâdî ve'l-imâm* (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1995), 57; Şâtübî, *el-Muvafekât*, 2/374; Ali b. İsmail el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân* (Kuveyt: Dârü'd-Diyâ, 2013), 4/162; Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali b. Nasır es-Sa'lebî, *el-Meûne 'ala mezhebi âlimi'l-Medîne* (Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, ts.), 1530; Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tunusî İbn Âşûr, *Mekâsidü's-ş-şeriatî'l-İslamiyye* (Katar: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şü'ûni'l-İslamiyye, 2004), 2/334,573.

¹¹ en-Nisâ 4/1.

¹² Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmami's-Şafî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 9/3; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî İbn Rüşd, *el-Mükaddimâtü'l-mümehhidât* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1988), 1/451.

1.2. Sünnetten Deliller

Evlenmenin meşru olduğuna dair birçok hadis vardır. Fakat burada sadece iki hadisle yetinilecektir.

a- “Ey genç topluluğu! Aranızdan evlenmeye gücü yetenler evlensin...”¹³

b- “Nikâh benim sünnetimdir. Herkim sünnetimle amel etmezse benden değildir. Evleniniz! Zira ben diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla iftihar edeceğim. Kimin imkânı varsa evlensin. İmkânı bulunmayan da oruç tutsun. Çünkü oruç şehvet kırıcıdır.”¹⁴

2. Evlenmenin Hükümü

Evlenme, birçok yarar barındıran temelde meşru bir tasarruf olmakla birlikte her zaman için bütün bireyler açısından maslahatı haiz olmayabilmektedir. Bu nedenle İslam hukukunda evlenmenin meşruiyeti ile önemi kadar çeşitli hallerdeki hükmünün de üzerinde durulmuş ve şer’î maksatlar çerçevesinde kişilerin durumlarına göre farklı hükümlere tâbi olduğu beyan edilmiştir.¹⁵

İslam hukukuna göre bir kimsenin evlenmesi, evlenme masraflarının yanı sıra mehir ve nafakayı karşılama imkânına mâlik olup olmaması, evlenmeyle meydana gelen hak ve sorumlulukları yerine getirip getirememesi ve harama düşme endişesini taşıyıp taşıyamaması hallerine göre farklı hükümlere tâbidir. Söz konusu hallerin hükümlerini maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür:

¹³ Buhari, “Nikâh”, 3; Müslim, “Nikâh”, 1; Ebû Davûd, “Nikâh”, 1; Tirmizî, “Nikâh”, 1; Nesâî, “Nikâh”, 3; İbn Mâce, “Nikâh”, 1.

¹⁴ İbn Mâce, “Nikâh”, 1 (Hadis No: 1846)

¹⁵ Geniş bilgi için bk. Mustafa Genç, “Evlenmenin Hükümü (Şer’î Sıfatı) ve Bu Konuda İmam Şâfi’ye Nispet Edilen Görüş”, *Diyanet İlmî Dergisi* 56/2 (2020), 480-485; Adnan Algül, *el-Hülasatü'l-fikhiyye fi'l-Ahvâli's-şahsiyye* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019), 12-12; Muhammed Latif Altun, *Aile Hukuku Özelinde Hanefî ve Evzâî Mezheplerinin Mukayesesi* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020), 93.

1- İmkân ve Arzunun Bulunması: Evlenme masraflarıyla birlikte mehir ve nafakayı karşılayabilme imkânına sahip olup evlenmeye arzulu olan kişi açısından evlenmenin hükümü, eşine zulmetme endişesi ile zinaya düşme riskinin bulunup bulunmamasına göre farklılık arz etmektedir.

a- Evlenmeye imkân ve arzusu olup evlendiğinde eşine zulmedeceği endişesini taşımayan ve evlenmediği takdirde zinaya düşme riski bulunan kişinin evlenmesi vâcibtir. Zira Allah (c.c.), “Zinaya yaklaşmayın”¹⁶ buyurmak suretiyle zinaya yaklaşmanın haram olduğunu bildirmiştir. Haramdan uzak durup ona yol açacak vasıtaların önüne geçmek ise farzdır.¹⁷

b- Evlenme imkânı ve arzusu olup evlendiğinde eşine zulmetme endişesi taşımayan ve evlenmediği takdirde zinaya düşme riski bulunmayan kişinin evlenmesi müstehaptır. Çünkü gerek Kur’an’da gerekse de birçok hadiste evlenmek teşvik edilmiştir. Bu nedenle böyle bir kimsenin, şehvî arzularını karşılaması için olmasa bile neslin devamına ve İslam ümmetinin çoğalmasına katkıda bulunması

¹⁶ el-İsrâ 17/32.

¹⁷ Mecduddin Ebû'l-Fadl Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl-i-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 3/82; Alauddin Ebû Bekir b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/228; Siracuddin Ömer b. İbrahim el-Hanefî İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik şerhü Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/175; Osman b. el-Mekkî et-Tevzerî ez-Zübeydî, *Tavdîhü'l-ahkâm şerhü Tuhfetü'l-hükkâm* (Tunus: el-Matbaatü't-Tunusiyye, 1339), 2/8; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *el-İkna' fî halli elfâzi Ebi Şüca'* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/401; Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 1997), 7/4; Mahfuz b. Ahmed b. el-Hasen Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî, *el-Hidâye 'ala mezhebi'l-İmami Ahmed* (Cidde: Müessetü Garrâs, 2004), 181.

için evlenmesi evladır. Zira daha önce belirtildiği üzere evlenmenin yegane gayesi, salt şehevî ihtiyaçların karşılanması değildir.¹⁸

c- Evlenme imkânı ve arzusu olan, fakat evlenmediğinde zinaya düşme riski bulunmayan, bununla birlikte evlendiği takdirde eşine zulmetme endişesi bulunan kişinin evlenmesi haramdır. Çünkü böyle bir kimsenin evlenmesi, zaruri hiçbir gerekçeye dayanmaksızın kul hakkının ihlaline neden olacaktır. Kul hakkının ihlal edilmesi ise haramdır. Öte yanda evlenebilmek için sadece arzuya ve maddî imkâna sahip olmak yeterli değildir. Aynı zamanda evlenme neticesinde meydana gelen hak ve yükümlülükleri yerine getirebilecek vasıflara sahip olmak gerekir.¹⁹

d- Evlenmeye imkân ve arzusu olup evlenmediğinde zinaya düşme riski bulunan, ancak evlendiği takdirde eşine zulmetme endişesi taşıyan kişinin evlenmesi mekruhtur. Böyle bir kimsenin kul hakkına girmemek için sabredip evlenmemesi evladır. Bu durumda şehvetini bastırmak için yapması gereken, hadislerde belirtildiği üzere oruç tutması ve boş vakitlerinde ibadetlerle meşgul olmasıdır. Çünkü İslam'da kul hakkının ihlaline hiçbir surette cevaz verilmez.²⁰

¹⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/82; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, 2/176; Zübeydî, *Tavdîhü'l-ahkâm*, 2/8; İbn Rüşd, *el-Mükaddimâtü'l-mümehhidât*, 1/454; Şihabuddin Ahmed b. Gânim b. Sâlim el-Ezherî el-Mâlikî en-Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devâni ila Risâleti Ebi Zeyd el-Kayravânî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 2/3; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî er-Remlî, *Fethü'r-Rahman bi-şerhi Zebedi İbn Reslân* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2009), 736; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/4.

¹⁹ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dimeşki İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ala Dürri'l-muhtâr şerhü Tenviri'l-epsâr* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1966), 3/7; Ebü Muhammed Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Küreşî et-Temîmî İbn Bezîze, *Ravdatü'l-müstebîn fi şerhi Kitabi't-Telkîn* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2010), 1/723-724; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devâni*, 2/3.

²⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/82; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, 2/176; İbn Rüşd, *el-Mükaddimât*, 1/454; Veliyuddin Ebü Zur'a Ahmed b. Abdirrahim b. el-Huseyn el-İrâkî el-Mihrânî, *Tahrîrü'l-fetâvâ* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2011), 2/507; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/4.

2- İmkân ve Arzunun Bulunmaması: Evlilik masraflarını, mehri ve nafakayı karşılama imkânına sahip olmayıp fitrattan kaynaklı olarak ya da bir hastalık münasebetiyle evlenme arzusu/ihtiyacı bulunmayan kimsenin evlenmesi haramdır. Zira böyle bir kimse hem maddî imkânsızlığı sebebiyle hem de evliliği arzulamamasından dolayı evleneceği kadını sıkıntıya sokup zarar görmesine neden olacaktır. Bu ise birçok yönden kul hakkının ihlali olur.²¹

3- Sadece Arzunun Bulunması: Evlenme arzusu bulunup maddî imkânı yetersiz olan kimsenin evlenmesi mekruhtur. Çünkü evlendiği takdirde maddî imkânsızlığı nedeniyle eşinin sıkıntı çekmesine neden olacaktır. Bu durumda bulunan bir kimse için evla olan evlenmemesi, sabrederek kendisini haramdan muhafaza etmesidir. Zira Yüce Allah, “Evlenme imkânı bulamayanlar, Allah lütfundan ihtiyaçlarını giderinceye kadar iffetlerini korusunlar”²² buyurmuştur.²³ Ancak bazı âlimler, “İçinizdeki bekârları ve köleleriniz ile cariyelerinizden iyi olanları evlendirin. Eğer bunlar fakir iseler, Allah kendi lütfu ile onları zenginleştirir”²⁴ âyetini delil göstererek maddî imkânı olmayan

²¹ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, ts.), 3/187; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhîzâde Dâmâd Efendi, *Mecma'ü'l-Enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhûr* (Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsî'l-Arabi, 1431), 1/316; Ebû Abdullah Muhammed Hareşî, *Şerhü'l-Hareşî 'ala Muhtasari Halîl* (Bulak: Matbaatü'l-Emîriyye, 1317), 3/156; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1994), 4/189; Ebü'l-Hasen Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-Yemenî eş-Şafîi el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi İmami's-Şafîi* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000), 9/113; Mihrânî, *Tahrîrü'l-fetâvâ*, 2/507; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/4.

²² en-Nûr 24/33.

²³ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 3/187; Alaüddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hısnî el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-Muhtâr şerhü Tenvîri'l-Ebsâr ve Câmi'i'l-bihâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 177; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Halvetî es-Sâvî, *Bülegatü's-sâlik li ekrabi'l-mesâlik* (Beyrut: Dârü'l-Meârif, ts.), 2/331; İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi İmami's-Şafîi*, 9/113.

²⁴ en-Nûr 24/32.

kimsenin evlenmesinde bir sakınca bulunmadığını, dolayısıyla evlenmesinin mekruh olmadığını belirtmişlerdir.²⁵

Mezhepler, mezkûr haller ile ilgili hükümlerde neredeyse ihtilaf etmemişlerdir. Zira “vâcibe ulaştırın vasıta vâcib, harama ulaştırın vasıta haram, mendûba ulaştırın vasıta mendûb, mekruha ulaştırın vasıta mekruhtur” şeklindeki şer’î kuralı bütün fakihler ittifakla kabul etmişlerdir. Bu kuraldan yola çıkarak vasıtaların, ulaştırdıkları sonucun hükmüne tâbi olduğu sonucuna ulaşmışlardır.²⁶

4- Sadece İmkânın Bulunması: İslam hukukunda i’tidâl olarak nitelendirilen bu hal, kişinin evlenme imkânına sahip olması, ancak evliliğe arzusunun bulunmaması halidir.²⁷ İslam hukukçuları bu durumda olan kişi açısından evlenmesinin hangi hükme tâbi olduğu ile ilgili farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir.

Kişinin i’tidâl halinde evlenmesi, Hanefî²⁸ ve Hanbelîlere²⁹ göre müstehab, Mâlikîlere³⁰ göre mendûbtur. Dolayısıyla onlar nezdinde bu

²⁵ Kadı Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/395; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî Şemsuddîn el-Kurtübî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 12/241.

²⁶ Mustafa Said Hinn vd., *el-Fikhü'l-menhecî 'ala mezhebi'l-İmami's-Şafiî* (Şam: Dârü'l-Kalem, 1992), 4/17-18; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahiyye* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 22-24; Abdülaziz Âmir, *el-Ahvâlü's-Şahiyye fi's-Şeriatü'l-İslamiyye* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1984), 13-14; Mahmud Ali Sertâvî, *Şerhü Kânûni'l-Ahvâli's-Şahiyye* (Amman: Dârü'l-Fikr, ts.), 12-13; Adnan Algül, *İzûddin b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017), 201.

²⁷ Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahiyye*, 23; Sertâvî, *Şerhü Kânûni'l-Ahvâli's-Şahiyye*, 13.

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/193; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/82; Şeyhîzâde Dâmâd Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 1/316; Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhü Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-İslami, ts.), 3/82; Ebû'l-Velîd Lisânüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sekafî el-Halebî İbnü's-Şihne, *Lisânü'l-hukkâm* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1973), 315.

durumdaki bir kimse evlendiği takdirde ecir elde eder. Fakat evlenmediği halde günah işlemiş olmaz. Belirtmek gerekir ki, müstehab, mendûbun çeşitlerindedir. Mendûb ise, Şâri' tarafından bağlayıcı olmaksızın yapılması istenen fiil olup Hz. Peygamber'in sünnetine de şamildir.³¹ Mezheplerin de bu hususta müstehab ve mendûb ile kastettikleri, sünnettir. Buna göre adı geçen üç mezhep, i'tidâl halindeki kişi açısından evlenmenin sünnet olduğu ile ilgili hem fikirdiler.³²

Evlenmenin sünnet olduğunu benimseyen mezhepler, “Nikâh benim sünnetimdir...”³³, “Ey genç topluluğu! Evlenmeye gücü yetenleriniz evlensin...”³⁴, “Hayâlı olmak, güzel koku sürünmek, misvak kullanmak ve evlenmek peygamberlerin sünnetindedir”³⁵ gibi hadisleri delil göstermişlerdir. Onlar bu hadislere dayanarak evlenmenin nafil ibadetle meşgul olmaktan daha evla olduğunu belirtmişlerdir.³⁶ Hatta bir kısım Hanefi fakihler, “Evlenin

²⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/341; Alaüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman b. Ahmed Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf* (Kahire: Hecer li't-Tibaeti ve'n-Neşri, 1995), 20/12; Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Müharrer fi'l-fikhi 'ala mezhebi Ahmed* (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediye, ts.), 2/13.

³⁰ Karâfi, *ez-Zahire*, 4/190; İbn Rüşd, *el-Mükaddimâtü'l-mümehhidât*, 1/452-453; İbn Bezîze, *Ravdatü'l-müstebîn*, 1/723; Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım b. Yusuf el-Abderî el-Gıranâtî el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 5/21.

³¹ Zekiyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 245.

³² Ebü Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 23; Âmir, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 14; Sertâvî, *Şerhü Kânûni'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 13.

³³ İbn Mâce, “Nikâh”, 1.

³⁴ Buhari, “Nikâh”, 3; Müslim, “Nikâh”, 1; Ebü Davûd, “Nikâh”, 1; Tirmizî, “Nikâh”, 1; Nesâî, “Nikâh”, 3; İbn Mâce, “Nikâh”, 1.

³⁵ Tirmizî, “Nikâh”, 1, *Müsned*, V, 421.

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/193; Şeyhizâde Dâmâd Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 1/316; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 3/3; Ebü Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî Kâdi

çoğalın...”³⁷ hadisine istinat ederek evlenmenin cihattan bile daha hayırlı olduğunu savunmuşlardır. Çünkü cihatta daha ziyade İslam’ın muhafazasının, evlenmede ise İslam ile birlikte Müslümanların da muhafazasının söz konusu olduğunu, Hz. Peygamber’in bundan dolayı çoğalmayı emrettiğini ifade etmişlerdir.³⁸

Bazı Hanefiler, “Evlenin çoğalın” hadisini delil göstererek i’tidâl halinde evlenmenin farz-ı kifâye olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre hadiste yer alan emir gereğince çoğalma/neslin devamı bir şekilde sağlanmalıdır. Bu sebeple birilerinin mutlaka evlenmesi gerekmektedir. Aksi takdirde hadisteki buyruk yerine getirilmemiş olur. Böylece tüm Müslümanlar günahkar olurlar. Ancak bazı kimseler evlendiğinde, diğer kimselerden mesuliyet kalkar.³⁹

Şafîiler, birçok maslahatı barındırsa da evlenmenin daha çok şehvî arzuların karşılanması amacına yönelik olduğu gerekçesiyle i’tidâl halinde olan bir kimsenin evlenmesinin mendûb/müstehab (sünnet) değil, yeme ve içme gibi mubâh olduğunu ileri sürmüşlerdir. Binaenaleyh onlara göre imkânı olup ihtiyacı olmayan kişi evlendiğinde sevap, evlenmediğinde günah elde etmiş olmaz.⁴⁰

Abdülvehhâb, *et-Telkîn fi'l-fikhi'l-Mâlikî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/112; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/341; Merdâvî, *el-İnsâf*, 20/12.

³⁷ İbn Mâce, “Nikâh”, 1.

³⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 3/184,188; Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin el-Aynî, *el-Binâye şerhü'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 5/3; Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî ez-Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik şerhü Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Matbaatü'l-Emirîyye, 1313), 2/94.

³⁹ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/228; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 3/188; İbnü's-Şihne, *Lisânü'l-hukkâm*, 315.

⁴⁰ İmam Şafîî, *el-Ümm*, 5/155; Ebû İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail el-Müzenî, *Mhtasaru'l-Müzenî* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1990), 8/264; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/32; Ebû'l-Mehâsin Fahrü'lislâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed et-Taberî er-Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fi fîru'i'l-mezhebi's-Şafîî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 9/30.

İ'tidâl halinde evlenmenin mubâh olduğunu benimseyen Şafîiler, delil olarak, “Bir nikâh ümidi beslemeyen oturmuş kadınların, ziynetlerini (yabancı erkeklere) teşhir etmeksizin (bazı) elbiselerini çıkarmalarında kendilerine bir vebal yoktur”⁴¹ âyetini zikretmişlerdir. Onlara göre bu âyette evliliğe ihtiyaçları bulunmayan kadınlar evlenmeye teşvik edilmemiş ve bekâr kalmaktan nehyedilmemişlerdir, Bu da ihtiyacı bulunmayan kimsenin evlenmesinin sünnet olmadığına delalet etmektedir. Onlar, ayrıca “Doğrulayıcı, efendi, nefesine hâkim”⁴² ve salihlerden bir peygamber olarak Yahya’yı müjdeler”⁴³ âyetini delil alarak Hz. Yahya’nın, evlenmeyişi sebebiyle övgüye mazhar olduğunu, bunun da i'tidâl halinde evlenmek yerine ibâdet ile meşgul olmanın daha hayırlı olduğuna delalet ettiğini belirtmişlerdir. Fakat ibadetle meşgul olmayıp dünyevî işlerle uğraşılması halinde evlenmenin daha faziletli olacağını ifade etmişlerdir.⁴⁴ Mezhep âlimlerinin çoğunluğuna göre râcih (tercihe şayan) görüş bu olmakla beraber Şafîî fakihlerden i'tidâl halinde evlenmenin -cumhur gibi- sünnet olduğu görüşünü benimseyenler de olmuştur.⁴⁵ Hatta bazı çağdaş İslam hukukçuları İmam Şafîî'nin de bu görüşte olduğu yönünde kanaat belirtmişlerdir.⁴⁶

İ'tidâl halinde evlenmenin hükümü ile ilgili diğer bir görüş de, Zâhirîlerin görüşüdür. Onlar, “Eğer, -velisi olduğunuz- yetim kızlara

⁴¹ en-Nûr 24/60.

⁴² Meallerde “nefsine hâkim” veya bazılarında “iffetli” olarak tercüme edilen ifade, Kur'an'da “حصورا” olarak geçmektedir. Bu kelime ise müfessirlerin çoğunluğuna göre “iktidârı olduğu halde kadınlara karşı arzusu olmayan” anlamındadır. bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/32; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/30.

⁴³ Âl-i İmrân 3/39.

⁴⁴ İmam Şafîî, *el-Ümm*, 5/155; Müzenî, *Mühtasarü'l-Müzenî*, 8/264; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/32; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/30.

⁴⁵ İmrânî, *el-Beyân*, 9/113; Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Îsâ el-Kahirî eş-Şafîî ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2004), 7/11.

⁴⁶ Genç, “Evlenmenin Hükümü (Şer'î Sıfatı) Ve Bu Konuda İmam Şafîî'ye Nispet Edilen Görüş”, 474.

haksızlık etmekten korkarsanız (onlarla değil), hoşunuza giden başka kadınları iki, üç ve dörde kadar nikâhlayın. Şayet aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane alın veya sahip olduğunuz cariye ile yetinin”⁴⁷ âyetini delil alarak i’tidâl halinde evlenmenin vâcib olduğunu savunmuşlardır. Bu âyette nikâh ile ilgili bir emrin bulunduğu, emrin ise aksine karine bulunmadıkça vücut ifade ettiğini, burada ise böyle bir karinenin söz konusu olmadığını ileri sürüşlerdir. Bundan hareketle imkânı olan kişinin, arzusunun olup olmadığına bakılmaksızın evlenmek zorunda olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁸ İmam Ahmed b. Hanbel’in de bu görüşü benimsediği nakledilmiştir.⁴⁹

Zâhirîler evlenmenin vâcib olduğu hususunda mezkûr ayetin dışında bazı hadisleri de delil göstermişlerdir. Örneğin “Ey genç topluluğu! Aranızdan evlenmeye gücü yetenler evlensin...”⁵⁰ hadisi bunlardan biridir. Onlar, bu hadiste maddî imkâna sahip olan kişilerin evlenmeyle emrolduklarını, bunun da evlenmenin vâcib olduğuna işaret ettiğini iddia etmişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber’in bekâr kalmak isteyen Osman b. Maz’ûn’u (r.a.) bu fiilinden nehyettiğini,⁵¹ nehyin ise haram olan şeyler hakkında söz konusu olacağını beyan etmişlerdir. Onlara göre imkânı bulunan kişi açısından evlenmek vâcib, dolayısıyla bekâr kalmak haram olmasaydı, Hz. Peygamber böyle bir nehyede bulunmazdı.⁵²

⁴⁷ en-Nisâ 4/3.

⁴⁸ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülüsî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 9/3; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/228; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/31.

⁴⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/4; Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. Ebi Musa eş-Şerîf el-Bağdâdî el-Hâşimî, *el-İrşâd ilâ sebîli'r-reşâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 267.

⁵⁰ Buhari, “Nikâh”, 3; Müslim, “Nikâh”, 1; Ebû Davûd, “Nikâh”, 1; Tirmizî, “Nikâh”, 1; Nesâî, “Nikâh”, 3; İbn Mâce, “Nikâh”, 1.

⁵¹ Müslim, “Nikâh”, 1.

⁵² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/4.

Zâhirîler görüşlerini teyit maksadıyla sahabeden gelen bazı nakillere de dayanmışlardır. Mesela Hz. Ömer'in Ebü'z-Zevâid isimli sahabîye söylediği "Seni evlenmekten imkânsızlık alıkoyabilir. Aksi halde günah işlemiş olursun"⁵³ sözünü delil almışlardır. Bu sözün, gerek âyet gerekse de hadislerdeki emrin vücut anlamında olduğuna delalet ettiğini, zira Hz. Ömer'in, ilgili emri bu manada anladığını, sahabeden hiç kimsenin de ona muhalefet etmediğini, dolayısıyla bu hususta icmâ bulunduğunu belirtmişlerdir.⁵⁴

Dört mezhebe mensup fakihler, hükmün detayında ihtilaf etmiş olsalar da Zâhirîlerin delil gösterdikleri âyet ve hadislerdeki emir kiplerinin vücuta delalet etmediği konusunda ittifak etmiş ve bu yönde karineler bulunduğunu belirtmişlerdir.⁵⁵ Cumhurun kastettiği karineler şunlardır:

1) Âyette "مَا طَابَ" buyru olarak evlenmek, evlenecek kişinin hoşuna gitmesi durumuna bağlanmıştır. Bu da emrin vücut anlamında olmadığını gösterir. Zira vâcib olan bir şey kişinin keyfine bırakılmaz.⁵⁶

2) Âyette evlenmeye yönelik emirden sonra evlenilecek kadınlara dair bir sayı sınırı konulmuştur. Bu da âyetteki emir kipinin vücuta delalet etmediğini, dolayısıyla evlenmenin vâcib olmadığını göstermektedir. Aksi takdirde dört kadınla evlenmek vâcib olurdu.

⁵³ Ebü Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî es-San'ânî, *el-Müsannef* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1983), 6/170; Ebü Bekir Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr* (Şam: Dârü Kuteybe, 1991), 10/21.

⁵⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/4; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/31.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi*, 2/228; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/189; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/31; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/4.

⁵⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/31; İmrânî, *el-Beyân*, 9/109; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/29; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/4.

Hâlbuki dörde kadar evlenmenin vâcib olmadığı konusunda icmâ vardır.⁵⁷

3) Âyette evlenme ve cariyyeden istifade etme arasında bir tercih hakkı sunulmuştur. Cariyyeye mâlik olmanın ve ondan cinsî anlamda yararlanmanın vâcib olmadığına ise icmâ vardır. Bu da, evlenmenin vâcib olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü vâcib olmayan bir şey, vâcib olan bir şeyin alternatifi olmaz.⁵⁸

4) Başka bir âyette “Sizden, hür olan mü’min kadınlarla evlenmeye güç yetiremeyen kimse, ellerinizdeki mü’min cariyelerinizden alsın”⁵⁹ buyrulmak suretiyle zinaya düşme endişesini taşıyan kimselerin cariyelerle evlenmeleri mubah kılınmış, ancak akabinde “Cariye ile evlenmedeki bu izin içinizden, günaha girme korkusu olanlardır. Sabredip onlarla evlenmemeniz ise sizin için daha hayırlıdır”⁶⁰ buyrularak cariyeyle evlenmeyip sabretmelerinin daha hayırlı olduğu belirtilmiştir. Bu da evlenmenin vâcib olmadığını açıkça göstermektedir. Çünkü evlenmek vâcib olsaydı, cariyeyle evlenmeme konusunda sabretmek, hür kadınla evlenmeye imkânı bulunmayan bekâr kişiler açısından âyetteki hükmün aksine hayra/sevaba değil, şerre/günaha yol açardı.⁶¹

5) Hz. Peygamber, “Sizden imkânı olan evlensin. İmkânı olmayan da oruç tutsun. Zira oruç nefsi haramdan korur”⁶² buyurarak evlenmeye imkânı olmayanları oruç tutmaya sevk etmiştir. Ramazan

⁵⁷ Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/203; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/4; Tenûhî, *el-Mumti' fi şerhi'l-Mukni*, 3/560.

⁵⁸ İbn Rüşd, *el-Mükaddimâtü'l-mümehhidât*, 1/452; Karâfi, *ez-Zahîre*, 4/189; İbn Bezîze, *Ravdatü'l-müstebîn*, 1/723; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/31.

⁵⁹ en-Nisâ 4/25.

⁶⁰ en-Nisâ 4/25.

⁶¹ Ebû Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhü'l-Mühezzeb*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 16/29; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/31; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/29.

⁶² Tirmizî, “Nikâh”, 1; Nesâî, “Nikâh”, 3; İbn Mâce, “Nikâh”, 1; Dârimî, “Nikâh”, 2.

orucunun dışındaki nafile oruçların vâcib olmadığı noktasında ise ittifak vardır. Hz. Peygamber'in kastettiği oruç da nafile oruç olduğuna göre evlenmenin vâcib olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü -daha önce ifade edildiği üzere- vâcib olmayan bir şey vâcib olan bir şeyin yerine geçemez.⁶³

6) Sahabîler içerisinde evlenmeyip hayatlarını bekâr olarak geçirenler olduğu halde Hz. Peygamber onları evlenme konusunda zorlamamıştır. Bu da evlenmenin vâcib olmadığını göstermektedir. Zira Hz. Peygamber'in, vâcibin terkini görmezden gelmesi mümkün değildir.⁶⁴

7) Hz. Peygamber, "Nikâh benim sünnetimdir"⁶⁵ buyurarak nikâhı kendi sünneti olarak tanımlamıştır. Sünnet ise vâcibten farklıdır. Şayet evlenmek vâcib olsaydı Hz. Peygamber onu sünneti olarak nitelendirmezdi.⁶⁶

Sonuç

Evlenme, temelde meşru bir akittir. Hatta meşru olması şöyle dursun hem ferdî ve içtimaî hem de dünyevî ve uhrevî birçok yararı barındırdığı için İslam tarafından şiddetle tavsiye edilmiştir. Ancak İslam hukukçuları her hukukî tasarruf gibi evlenmeyi de şer'î maksatlar çerçevesinde değerlendirmiş ve farklı durumlarda çeşitli hükümlere tâbi olduğunu belirtmişlerdir. Zira evlenmenin bazı hallerde kişinin maddî ve manevî durumuna göre istenen sonuçları doğurmaması söz konusu olabilmektedir. Bu çerçevede fakihler, "vâcibe ulaştırılan vasıta vâcib, harama ulaştırılan vasıta haram, mendûba ulaştırılan vasıta mendûb, mekruha ulaştırılan vasıta mekruhtur" şeklinde ittifakla benimsenmiş olan şer'î kurala dayanarak

⁶³ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi*, 2/228.

⁶⁴ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi*, 2/228.

⁶⁵ İbn Mâce, "Nikâh", 1

⁶⁶ İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi İmami's-Şafîi*, 9/109.

evlenmenin hükmünü, meydana getirmesi muhtemel olan sonuçlarına ve evlenecek kişinin yapısı ile durumuna göre ele almışlardır.

Bütün İslam hukukçularına göre arzusu ve imkânı olup eşine zulmetme endişesi olmayan kişi açısından evlenme, zinaya düşme riskinin bulunması halinde vâcib, bu riskin bulunmaması durumunda müstehabtır. Arzusu ve imkânı bulunup eşine zulmetme endişesi olan kişi bakımından evlenme, zinaya düşme riskinin bulunması durumunda mekruh, böyle bir riskin söz konusu olmaması halinde haramdır. Evlenme arzusuna ve imkânına sahip olmayan kişinin evlenmesi de haramdır. Evlenme arzusuna sahip olup imkânı bulunmayan kimsenin evlenmesi, kimi fakihlere göre mekruh, kimisine göre mubahtır. Evlenmeye arzusu bulunmayıp imkânı bulunan i'tidâl halindeki kimsenin evlenmesi ise, Hanefî ve Hanbelîlere göre müstehab, Mâlikîlere göre mendûb, Şafiîlere göre mubâh, Zâhirîlere göre vâcibtir. Mâlikî fakihler, Hanefî ve Hanbelîlerden farklı olarak i'tidâl halinde evlenmeyi mendûb olarak değerlendirmiş olsalar da asıl itibariyle aralarında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Çünkü fikhî bir hüküm olan müstehâb, usulî bir hüküm olup Hz. Peygamber'in sünnetini de içeren mendûbun bir çeşididir. Dolayısıyla üç mezhebe göre de i'tidâl halinde evlenmenin hükmü sünnettir.

Mezheplerin i'tidâl halinde evlenmenin hükmü ile ilgili ihtilafları, delilleri farklı değerlendirmelerinden kaynaklanmıştır. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler, evlenmeye yönelik hadislerde yer alan emirlerin, bazı karinelere ötürü vücuba değil, nedbe delalet ettiklerini belirtmişlerdir. Şafiîler ise aklî bir takım istidlallere dayanarak söz konusu emirlerin ibâha anlamında olduklarını beyan etmişlerdir. Buna karşın Zâhirîler bazı âyetleri de delil göstererek ilgili emirlerin vücûba delalet ettiklerini ileri sürmüşlerdir.

Zâhirîler tarafından benimsenen yaklaşım, nasların zahirini esas almaya dayalı olan ilkelerinin bir sonucudur. O bakımdan usulî

anlamda bir zemininin bulunduğu söylenemez. Kaldı ki cumhur bu konu özelinde görüşlerinin isabetli olmadığını birçok delil ile ortaya koymuştur. Dört mezhep tarafından benimsenen görüşler içerisinde ise, cumhurun benimsemiş olduğu görüşün tercihe şayan olduğu söylenebilir. Çünkü Hz. Peygamber'in evlenmeyi ısrarla tavsiye etmiş olması, sevap içermeyen sıradan bir amel olmadığını gösterir. Ayrıca İslam hukukçuları, ibadet yönü bulunmasa dahi sırf Hz. Peygamber'e uymak için işlenen amelin sevap kazandıracağına ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla evlenmenin, özünde sevap veya günah kazandırmayan sıradan bir amel olduğu farz edilse bile Hz. Peygamber'e uymak adına yapılması halinde sevap kazandıracağına ihtilaf yoktur.

Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Müsannef*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.
- Algül, Adnan. *el-Hülasatü'l-fikhiyye fi'l-Ahvâli's-şahsiyye*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019.
- Algül, Adnan. *İzüddin b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017.
- Altun, Muhammed Latif. *Aile Hukuku Özelinde Hanefî ve Evzâî Mezheplerinin Mukayesesi*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020.
- Âmir, Abdülaziz. *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi's-Şeriatü'l-İslamiyye*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1984.
- Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin. *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bakıllânî, Kadı Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. 3 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998.

- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr*. 15 Cilt. Şam: Dârü Kuteybe, 1991.
- Buhârî, Alauddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr Şerhü Usuli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kitabi'l-İslami, ts.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usul*. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf, 2. Basım, 1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Demîrî, Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhirî eş-Şâfiî. *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2004.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlü'ş-Şahsiyye*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.
- Ebyârî, Ali b. İsmail. *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân*. 4 Cilt. Kuveyt: Dârü'd-Diyâ, 2013.
- Genç, Mustafa. "Evlenmenin Hükmü (Şer'î Sıfatı) ve Bu Konuda İmam Şâfiî'ye Nispet Edilen Görüş". *Diyanet İlmî Dergisi* 56/2 (2020), 459-492.
- Hareşî, Ebû Abdullah Muhammed. *Şerhü'l-Hareşî 'ala Muhtasari Halil*. 8 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Emîriyye, 2. Basım, 1317.
- Haskefi, Alauddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hisnî. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhü Tenvîri'l-ebâr ve câmi'l-bihâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hâşimî, Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. Ebi Musa eş-Şerîf el-Bağdâdî. *el-İrşâd ilâ sebîli'r-reşâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Hinn, Mustafa Said vd. *el-Fikhü'l-menhecî 'ala mezhebi'l-İmami'ş-Şafîî*. 8 Cilt. Şam: Dârü'l-Kalem, 4. Basım, 1992.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dimeşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ala Dürri'l-muhtâr şerhü Tenviri'l-ebşâr*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 2. Basım, 1966.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tunusî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dârü'n-Neşri't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tunusî. *Mekâsidü's-şerîati'l-İslamiyye*. 3 Cilt. Katar: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şü'ûni'l-İslamiyye, 2004.
- İbn Bezîze, Ebû Muhammed Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Küreşî et-Temîmî. *Ravdatü'l-müstebîn fî şerhi Kitabi't-Telkîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2010.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfi el-Absî. *el-Müsannef*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü't-Tâc, 1989.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülûsî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğni*. 15 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Nuceym, Siracuddin Ömer b. İbrahim el-Hanefî. *en-Nehrü'l-fâik şerhü Kenzi'd-dekâik*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nuceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhü Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-İslami, 2. Basım, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktsid*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî. *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1988.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî. *el-Beyân ve't-tahsîl ve't-tevcîhi ve't-ta'lîl li-mesâili'l-müstehrace*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 2. Basım, 1988.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî. *el-Müharrer fi'l-fikhi 'ala mezhebi Ahmed*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediye, ts.
- İbnü'l-Arabî, Kadı Ebu Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethü'l-Kadîr*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, ts.
- İbnü's-Şihne, Ebü'l-Velîd Lisânüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sekafî el-Halebî. *Lisânu'l-hukkâm*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 2. Basım, 1973.
- İmam Şafî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbas b. Osman b. Şafî' el-Muttallibî el-Kureşî. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1990.
- İmrânî, Ebü'l-Hasen Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-Yemenî eş-Şafî. *el-Beyân fi mezhebi İmami's-Şafî*. 13 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000.
- İsfehânî, Ebü Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-esfiyâ*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Saade, Kahire., 1974.

- Kâdi Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî. *et-Telkîn fi'l-fikhi'l-Mâlikî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *el-İhkâm fi'temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufati'l-kâdî ve'l-imâm*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2. Basım, 1995.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *ez-Zahîre*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1994.
- Kâsânî, Alauddin Ebû Bekir b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kelvezânî, Mahfuz b. Ahmed b. el-Hasen Ebü'l-Hattâb. *el-Hidâye 'ala mezhebi'l-İmami Ahmed*. Cidde: Müessesü Garrâs, 2004.
- Kurtûbî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*,. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmami's-Şafiî*. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Alauddin Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman b. Ahmed. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*. Kahire: Hecer li't-Tibaeti ve'n-Neşri, 1. Basım, 1995.
- Mevsilî, Mecduddin Ebü'l-Fadl Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lili'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Mevvâk, Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım b. Yusuf el-Abderî el-Gıranâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Beyrut, 1994.

- Mihrânî, Veliyuddin Ebû Zur'a Ahmed b. Abdirrahim b. el-Huseyn el-Îrâkî. *Tahrîrû'l-fetâvâ*. 3 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2011.
- Molla Fenârî, Şemsuddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed er-Rûmî. *Füsûlü'l-bedâi' fî usuli's-şerâi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Muttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân. *Kenzü'l-ummâl*. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Müzenî, Ebû İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail. *Muhtasaru'l-Müzenî*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1990.
- Nefrâvî, Şihabuddin Ahmed b. Gânim b. Sâlim el-Ezherî el-Mâlikî. *el-Fevâkihu'd-devâni 'la Risâleti Ebi Zeyd el-Kayravânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmu' Şerhü'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Râzî, Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn et-Teymî. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 3. Basım, 1420.
- Remlî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî. *Fethü'r-Rahman bi-şerhi Zebedi İbn Reslân*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2009.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed et-Taberî. *Bahrü'l-mezheb fî fûru'i'l-mezhebi's-Şâfîi*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Sa'lebî, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali b. Nasır. *el-Meûne 'ala mezhebi âlimi'l-Medine*. Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, ts.
- Sâvî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Halvetî. *Bülegatü's-sâlik li ekrabi'l-mesâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Meârif, ts.

- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993.
- Sertâvî, Mahmud Ali. *Şerhü Kânûni'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye*. Amman: Dârü'l-Fikr, 3. Basım, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Câmi'u'l-kebîr*. 25 Cilt. Kahire: el-Ezherü'ş-Şerîf, 2. Basım, 2005.
- Şa'bân, Zekiyuddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 18. Basım, 2013.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. 7 Cilt. Kahire: Dârü İbn Affân, 1997.
- Şeyhîzâde Dâmâd Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhûr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1431.
- Şirbînî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *el-İkna' fî halli elfâzi Ebi Şüca'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Şirbînî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tenûhî, Zeynuddin el-Müneccî b. Osman b. Es'ad el-Hanbelî. *el-Mumti' fî şerhi'l-Mukni'*. 4 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 3. Basım, 2003.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî. *Tebyînü'l-hakâik şerhü Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Emirîyye, 1313.

Zübeydî, Osman b. el-Mekkî et-Tevzerî. *Tavdihü'l-ahkâm şerhü Tühfeti'l-hükkâm*. 4 Cilt. Tunus: el-Matbaatü't-Tunusiyye, 1339.

Extended Abstract

Marriage is basically a legitimate contract. In fact, it has been strongly recommended by Islam because it has many personal and social benefits, as well as worldly and otherworldly benefits. However, Islamic jurists have evaluated marriage, like every legal act, within the framework of Shari'a purposes and stated that it is subject to various provisions in different situations. Because in some cases, it may be the case that marriage does not produce the desired results according to the material and spiritual situation of the person. In this framework, Islamic jurists have relied on the Shari'a rule adopted "The means that leads to the wajib is wajib, the means that leads to the haram is haram, the means that leads to the mandub is mandub, and the means that leads to the makruh is makruh" shaped they have endured on the shar'i rule adopted by the unanimous. Based on this, they have considered the provision of marriages according to both its possible consequences and the nature and condition of the person to be married.

According to all Islamic jurists, it is getting married obligatory for a person who has the desire and opportunity to marry if he or she has no worries about persecuting his wife and if there is a risk of committing adultery. Because it is haram to approach adultery. It is fard to avoid the things that will lead to haram. If such a person is not in danger of committing adultery, it is mustahab for her to marry. For, it is better for such a person to marry, if not to satisfy her lustful desires, but to contribute to the continuation of the lineage and the proliferation of the Islamic Ummah. It is makruh for a person marry who has the desire and opportunity to marry but is worried about wronging his wife and is in danger of committing adultery. If such a

person does not have the risk of committing adultery, it is haram to marry. Because the, it is not enough just to have desire and financial means to get married. At the same time, it is necessary to have the qualifications to fulfill the rights and obligations resulting from marriage. It is also haram for a person who does not have the desire or opportunity to marry to marry. Because the marriage of such a person will cause a violation of human rights without any justification. Violation of human rights is haram. According to some Islamic jurists, it is makruh for a person marry who has the desire to marry but does not have the means to marry, but according to others, it is permissible. According to Hanafî and Hanbalis, it is mustahab marry for a person who does not have the desire to marry but has the opportunity to marry. The marriage of such a person is mandub according to the Malikis, mubâh according to the Shafiis, and wajib according to the Zahirites. Although Maliki jurists, unlike Hanafi and Hanbalis, have considered marriage in case of itidal as mandub, in fact, there is no conflict between them. Because the mustahab, which is a fiqh provis, is a variant of mandub, which is a procedural provis. Mandub, on the other hand, includes the Sunnah of the Prophet. Therefore, according to all three madhhabs, the ruling of marrying in case of itidal is sunnah.

The disagreements of the sects about the ruling of marriage in in case of itidal stemmed from their different evaluations of the evidence. Based on some evidence, Hanafi, Maliki and Hanbalis stated that the orders in the hadiths for marriage do not mean wajib but in the sense of mandub. The Shafiis, on the other hand, declared that the aforementioned orders mean in the sense of mubah based on a number of rational deductions. On the other hand, the Zahirites claimed that the relevant orders were in the sense of obligatory by showing some verses as evidence.

It cannot be said that the view adopted by the Zahiris has a procedural basis. Already, Islamic jurists belonging to four sects have proven with many evidences that their views on this issue are not correct. Among the views adopted by the four sects, it can be said that the view adopted by the majority is preferable. Because the Prophet's insistence on marriage shows that it is not an ordinary deed that does not contain rewards. In addition, Islamic jurists have unanimously agreed that even if it is not considered a worship, an action done just to obey the Prophet will earn rewards. Therefore, even if it is assumed that marriage is a normal deed that does not earn merit or sin in its essence, there is no dispute that it will gain rewards if it is done in order to follow the Prophet.

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064
Kasım / November 2022, 3/2: 130-154

Cumhuriyet Dönemi Âlimlerinden Haydar Hatipoğlu ve Eserleri

Muhammed Sait HATIPOĞLU

Doktora Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi,
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı
PhD Student, İstanbul Sabahattin Zaim University,
Graduate Education Institute,
Department of Basic Islamic Sciences / Tafsir Department
İstanbul, Turkey
muhammedsaidhatipoglu2@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-8133-8334

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Kasım / November 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Kasım / November

Cilt-Sayı / Volume-Issue: 3/2, **Sayfa:** 130-154

Atıf / Citeas: Hatipoğlu, Muhammed Sait. “Cumhuriyet Dönemi Âlimlerinden Haydar Hatipoğlu ve Eserleri Haydar Hatipoğlu and His Works, One of the Scholars of the Republican Era]” *Sirat* 3/2 (Kasım/ November 2022): 130-154.

<https://doi.org/10.56477/sirat.1192482>

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two reviewers and confirmed to be plagiarism-free.



Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY NC ND)

Cumhuriyet Dönemi Âlimlerinden Haydar Hatipoğlu ve Eserleri

Öz

Haydar Hatipoğlu son dönemlerde Türkiye’de yetişmiş önemli âlimlerden biridir. Asırlardır İslam’a hizmet eden bir ailenin ferdi olarak dünyaya gelmiştir. Nesebi Hz. Peygamber’in ve Hz. Ömer’in soyuna dayanmaktadır. Dönemin meşhur hocalarından ilim tahsil ederek genç yaşta icâzet almaya hak kazanmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde ilk önce imam ardından vaiz olarak atanmıştır. Daha sonra Siirt, Afyon, Uşak, İzmir gibi birçok ilde müftülük yapmış ve buralarda önemli hizmetler ifa etmiştir. Nihayetinde Din İşleri Yüksek Kurul üyesi olarak atanmıştır. Hayatı boyunca ilim öğretmekle meşgul olan müellif velûd bir şahıs olup Türkçe dinî literatüre önemli eserler kazandırmıştır. Fıkıh, tefsir, hadis, kelam, tasavvuf gibi farklı alanlarda birçok eser kaleme almış ve çeşitli eserleri tercüme etmiştir. Özellikle İbn Mâce’nin *es-Sünen* adlı kitabını tercüme ve şerh ederek Türkçeye mühim bir hadis kaynağını takdim etmiştir. Henüz literatüre kazandırılmamış olan kapsamlı bir tefsir çalışması da bulunmaktadır. Dinler arası diyalog, nesh, Tevrat ve İncil’in durumu gibi konuların da içinde bulunduğu bilimsel reddiye çalışmaları da yapmıştır. Din İşleri Yüksek Kurul üyesi olduğu süreçte tesettür, kürtaj ve birçok konuda da fetvalar vermiştir. 1960-1995 yılları arasında Türkiye’de yaşanan ilmî tartışmaların izini Hatipoğlu’nun eserlerinde takip etmek mümkündür. Bu çalışma Haydar Hatipoğlu’nun hayatını ve eserlerini tanıtmayı amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İslami İlimler, Fıkıh, Hadis, Haydar Hatipoğlu,

Haydar Hatipoğlu and His Works, One of the Scholars of the Republican Era

Abstract

Haydar Hatipoglu, who is a member of a family that has served Islam for centuries, brought valuable works to Turkish literature. He is an Islamic scholar descended from the Prophet's lineage. Apart from his duty as a member of the High Council of Religious Affairs, he left his mark in different regions with the title of Mufti of Siirt, Afyon, Uşak and İzmir for many years, and gave a great effort to enlighten the society in terms of religion. He is a prolific pen who wrote many works in the field of religious sciences. The most striking one among his works is his work on Sunan Ibn Majah. It was translated and annotated by Ibn Majah for the first time in Turkey. Along with these, he wrote a translation prepared by him and a versatile tafsir that has not yet been brought to the literature. It is possible to trace the scientific debates that took place in Turkey between the years 1960-1995 through the works of Hatipoglu. This study aimed to introduce Haydar Hatipoglu's life and works.

Keywords: Tafsir, Islamic Sciences, Fiqh, Hadith, Haydar Hatipoglu

Giriş

Haydar Hatipoğlu Cumhuriyet döneminde Türkiye’de yetişmiş önemli âlimlerden biridir. İlmî ve dinî açıdan tanınan bir aileden gelen Hatipoğlu henüz genç yaşta çeşitli medreselerde dönemin önde gelen hocalardan ilim tahsil etmiş ve icâzet almaya hak kazanmıştır. Kısa zaman Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde imam-hatiplik görevine başlamıştır. Ardından vaizlik olarak atanmış ve nihayetinde Türkiye’nin farklı illerinde kesintisiz bir şekilde müftülük yapmış ve dinî alanda toplumu bilinçlendirmeye çalışmıştır. Son olarak Din İşleri Yüksek Kurul üyeliği görevinde bulunmuştur. Ayrıca birçok eser kaleme alarak Türkçe dinî literatüre önemli kitaplar kazandırmıştır. Toplumun sorunlarına kayıtsız kalmayarak gerekli gördüğü durumlarda tartışmalara katılmış ve bu hususta ilmî çalışmaları telif etmiştir. Bu çalışma Haydar Hatipoğlu’nun hayatını ve eserlerini tanıtmayı amaçlamaktadır. Zira böyle bir bilgin hakkında henüz akademik bir çalışmanın yapılmamış olması bizi bu araştırmayı yapmaya sevk etmiştir. Müellif ile ilgili internet ortamında paylaşılan bilgilerin eksik olduğu tespit edilmiştir. Buna binaen Hatipoğlu’nu yakından tanıyanlarla, aile fertleri ile özel mülakatlar yapılarak hayatı incelenmiştir. Kitaplarının mahiyeti inceleme konusu yapılmıştır.

1. Hayatı ve İlmî Yönü

Haydar Hatipoğlu 1929 yılında Diyarbakır’da dünyaya gelmiştir. Aile kökleri Hz. Peygamber’e ve Hz. Ömer’e dayanmaktadır.¹ 16. yüzyılda Medine’den Türkiye’ye hicret eden dedelerinden Allâme Molla Abdullah Efendi Diyarbakır’ın Hazro ilçesine yerleşerek orada önemli ilmî ve dinî faaliyetler icra etmiştir. Onunla etkin bir şekilde başlayan bu ilim silsilesi Haydar Hatipoğlu’na kadar devam etmiştir. Ataları Hazro Ulu Camii ve çevresinde birçok ilim talebesi yetiştirmiştir. Hatipoğlu’nun büyük

¹ İbrahim Evirgen, *Diyarbakır’da İz Bırakanlar*, Yelkovan Yayınları, Diyarbakır 2017, 2/ 129.

dedelerinden biri olan Allâme Molla Osman Efendi Yûsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî'nin (öl. 779/1377) *el-Envâr li-a'mâli'l-ibrâr* adlı eserine *Hâşiyetü'l-Kümmesrâ* ismiyle bir haşiye çalışması yapmıştır. Bu vesileyle Hatipoğlu ailesi asırlar boyunca *Kümesra Evi* olarak tanınmıştır.

Bazı araştırmalarda *Hâşiyetü'l-Kümmesrâ*'nın kimin tarafından yazıldığına dair bir bilgi aktarımı yapılmamıştır.² Ancak *Hâşiye*'nin müellifinin Molla Osman Efendi olduğu ve Hatipoğlu'nun büyük dedelerinden olduğu bilinen bir gerçektir. Hatipoğlu'nun ailesinden alınan bilgilerde bu durumu teyit etmektedir.³ Müellifin bu eserini ilim talebelerinin Şâfiî fıkıh bahislerini ve ibarelerini daha iyi anlamaları için kaleme aldığı bilinmektedir.

Haydar Hatipoğlu'nun babası Molla Nuri Efendi (öl. 1955) Hazro'da ilçe müftülüğü yapmıştır. Bunun yanı sıra ilmi meselelerde ve toplumsal konularda bölgede söz sahibi bir âlim olarak bilinmektedir. Hatipoğlu'nun annesi Şerife Hanım, dinî ilimleri Arapça asıl kaynaklarından okuyabilen ve fetva verebilen âlime bir hanımefendi olarak tanınmaktadır. Şerife Hanım'ın baba tarafından soyu Hz. Muhammed'e (s.a.v.) dayanmakta iken anne tarafından ise Mûsâ b. Mâhîn ez-Zûlî'ye (öl.1164) istinat etmektedir. Bu zatın soy ağacı Hz. Ömer'e dayandığından dolayı ayrıca el-Fârûkî nispetiyle de bilinmektedir. Hatipoğlu'nun annesinin dedesi Güneydoğu'da Şeyh-i Mezin (Büyük Şeyh) olarak bilinen Şeyh Abdulkadir es-Sânî el-Hezânî el-Ömerî'dir (öl. 1908).⁴

² Konu ile alakalı bilgi için bk. Saffet Köse, "Erdebîlî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİB Yayınları, 1995), 11/279-280.

³ Fatih Hatipoğlu, Ömer Vehbi Hatipoğlu, Hüseyin Özkan. Kişisel Görüşme, 19 Mayıs, 2022. Muhammed Sait Hatipoğlu, "Cumhuriyet Dönemi Âlimlerinden Haydar Hatipoğlu ve İlmî Kişiliği", 2. *Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu*, ed. Abdullah Demir (Oku Okut Yayınları, 2022).

⁴ Nihat Hatipoğlu, Fatih Hatipoğlu, Ömer Vehbi Hatipoğlu, Kişisel Görüşme, 19 Mayıs, 2022. Hatipoğlu, "Cumhuriyet Dönemi Âlimlerinden Haydar Hatipoğlu".

Hatipoğlu temel eğitimini babasından almıştır. Bununla birlikte Seyda Hacı olarak bilinen Abdülfettah Yazıcı önemli hocaları arasında yer almaktadır.⁵ Bir diğer hocası ise bölgede birçok talebe yetiştiren Siirtli Molla Muhammed Said Yargıcı'dır.⁶ Hatipoğlu özellikle 1942-1949 yılları arasında ilim tahsil ederken maddi sıkıntılarla karşılaşmış ancak bütün bu olumsuz şartlara rağmen genç yaşında ilmî icâzetini almayı başarabilmiştir.⁷

Dönemin Diyarbakır Müftüsü Molla Halil'in (öl. 1967) kızı Hacı Muzaffer hanımla evlenmiş ve bir kız dört erkek evlat sahibi olmuştur. Çocuklarının eğitimine büyük bir önem vermiş ve onları ilim tahsil etmeye teşvik etmiştir. İlim alanında manevî varisi olarak Nihat Hatipoğlu gösterilmektedir. Nihat Hatipoğlu babasından devraldığı bu görevi özellikle radyo, televizyon, konferans gibi araçları kullanarak geniş bir halk kitlesine ulaşarak ifa etmeye çalışmıştır.⁸

Haydar Hatipoğlu, Diyarbakır Belediyesinde kısa süreliğine görev yaptıktan sonra 1954'te açılan Diyarbakır İmam Hatip Lisesi'nde Arapça öğretmenliğine başlamıştır. Bir taraftan Diyarbakır Fatih Paşa Camii'nde imamlık vazifesini icra etmiş diğer taraftan ise camiinin küçük bir bölümünde öğrenci okutmuştur. Bu dönemde okuttuğu öğrencileri arasında Molla Zübeyr Arnâsî ve Mehmet Said

⁵ Hocası hakkında geniş bilgi için bk. Cevat Ergin, "Hazrolu Seyda Hacı Abdülfettah Yazıcı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/8 (2006), 109-130.

⁶ Yargıcı'nın talebelerinden biri de Şeyh Zeynelabidin-i Erbinî'dir (öl.1964).İbrahim Baz, "Siirtli Âşık Bir Sûfi: Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 6/11 (2015), 99.

⁷ Nihat Hatipoğlu, Fatih Hatipoğlu, Ömer Vehbi Hatipoğlu, Kişisel Görüşme, 19 Mayıs, 2022. Hatipoğlu, "Cumhuriyet Dönemi Âlimlerinden Haydar Hatipoğlu".

⁸ Geniş bilgi için bk. Ali Emre Bilis, "Modern Yaşamda Dini Değerlerin Televizyonda Temsili: "Nihat Hatipoğlu İle İftar" Programı Örneği", *Selçuk İletişim* 9/4 (2017), 189-210; Nurdan Hayta, "Medya ve Din İlişkisi Bağlamında 'Prof. Dr. Nihat Hatipoğlu ile Dosta Doğru' Programının İncelenmesi", *Mediad* 3/1 (2020).

Ergin de bulunmaktadır. Aynı zamanda 1954'te Diyanet İşleri Başkanlığının açtığı bölge vaizliği sınavını başarılı bir şekilde geçerek Diyarbakır'a vaiz olarak göreve başlamıştır. Babasının vefatı üzere onun yerine 1955 yılında Hazro Müftülüğü görevine vekâleten atanmıştır.

34 yaşında iken 1963 yılında Siirt Müftülüğüne atanmış ve kısa sürede bu ilde önemli hizmetleri ifa etmiştir. Siirtli halkın sevgisine mazhar olmuş ve bölgedeki âlimlerle diyalog kurarak ilmî verimliliğin artması için mücadele etmiştir. 1971 yılında Uşak Müftülüğüne atanmıştır. 1978 yılında Afyon Müftülüğünde göreve başlamış ve iki yıl orada görev yaptıktan sonra 1980'de İzmir müftüsü olarak atanmıştır. Müftülük görevlerini yerine getirirken çok sayıda ilim adamına ilmi eğitimler vermeye devam etmiştir. 1987 yılında 58 yaşında iken Diyanet İşleri Başkanlığının mevzuat değişikliği nedeniyle emekliliğe ayrılmıştır. 1990 yılında ise Din İşleri Yüksek Kurulu Üyeliğine atanmıştır. Kurul üyeliği görevi devam ederken fetva yetkilisi olarak Hac ibadetini yapmak için giden Haydar Hatipoğlu 23 Mayıs 1995 tarihinde kalp krizi sonucunda Medine-i Münevvere'de vefat etmiş ve Cennetü'l-bakî' mezarlığına defnedilmiştir.⁹

Yakın dostlarının ifadesine göre Hatipoğlu vefatından bir gün önce Ravza-i Mutahhara'ya gelerek Muvacehe-i Şerif'i ziyarette bulunmuş demir parmaklıkları tutup gözyaşları içinde Hz. Muhammed (s.a.v.) 'e şu sözleri söylemiştir:

“Ya Rasûlullah. Sen ayrılık ateşinin ne olduğunu iyi bilirsin. Senden ayrı kalmaya dayanacak gücüm kalmadı. Gecelerden birinde bu hasret bitsin artık. Ne olur haccım kabul olduysa beni gönderme.”

⁹ Nihat Hatipoğlu, Fatih Hatipoğlu, Ömer Vehbi Hatipoğlu, Kişisel Görüşme, 19 Mayıs, 2022. Hatipoğlu, “Cumhuriyet Dönemi Âlimlerinden Haydar Hatipoğlu”.

Hanımı Muzaffer Hanımın beyanına göre Hatipoğlu vefatından evvel son bir hafta içinde hiç uyumamış sürekli Sahabe-i Kiram'dan Ka'b b. Züheyr'in *Kaside-i Bürde*'sini okumuştur.

Oğlu Nihat Hatipoğlu babasını şu sözlerle anlatmaktadır:

“O hep Medineliydi. O hep Ravza-i Mutahhara'nın oralardaydı. Babam, yatarken, yemek yerken, kürsüdeyken, kitap okurken hep Ravza'daydı. Allah da şahittir ki, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) adını kullandığı her seferinde boğazı düğümленirdi. Efendimizin adını rahat kullanamaz, mutlaka ağlardı. Gece yarıları kalkar (teheccüd zamanı) Rasûlullah'a aşkını ilan eden kasideleler okurdu. Sabahları seccadesine elimi sürdüğümde secde yeri hala ıslak olurdu. Onu hep şöyle hatırlayacağım: Kitap odasında dudakları büzülüp sakalından aşağı yaşlar boşalıyor, gördüğü kim olursa olsun yüzüne tebessüm ediyor, seccadenin üzerinde sarığını sarıyor, evden çıkmadan duhâ namazı kılıyor. Kur'ân okuduğunda bazı âyetleri dönüp dönüp okuyor ve yüksek sesle ağlıyor, alacağı her kararda istihareye yatıyor, Kur'ân ve sünnet uğruna canını feda etmekten çekinmiyor ve en zor şartlarda Kur'ân ve sünnetin, yani Ehl-i sünnet akidesinin bir fedaisi gibi hep öne çıkıyor.”¹⁰

2. Eserleri

Haydar Hatipoğlu Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni kurulduğu ve ekonomik olarak sıkıntıların yaşandığı bir dönemde yaşamıştır. Medreselerin kapatıldığı bu süreçte Arap dili ve dinî ilimleri tahsil etmeyi başarmıştır. Bununla beraber müspet ilimlere de eğilmiş ve bu konuda yeterli düzeyde bir müktesebatı elde etmiştir. Çok sayıda ilim adamı Hatipoğlu'nun bu yönünü takdir etmiştir. Hatipoğlu 1985 yılında Mısır ziyaretinde Şâfiî fıkıhçılarında Abdulvedüd Çelebi'nin de içinde bulunduğu Ezher ulemasının önde gelen âlimleri ile uzun bir sohbet yapmıştır. Bu sohbetin sonunda Ezher âlimleri “Türkiye'de

¹⁰ Nihat Hatipoğlu, “Babam Haydar Hatipoğlu” .

dinî ilimlerin hepsinde bu seviyede bir allâmenin olacağını bilemezdik” şeklinde bir beyanda bulunmuş oldukları bilinmektedir.

Haydar Hatipoğlu toplumun dinî ve manevî alanda aydınlanması için şifahî ve kitabî olarak önemli faaliyetler icra etmiştir. Bu amaç doğrultusunda birçok müstakil eseri telif ettiği gibi farklı alanlarda yazılan Arapça kitapları tercüme ve şerh ederek Türkçe dinî literatüre kazandırmıştır. Bu başlık altında müellifin eserlerine yer verilecek ve Türkçe literatür açısından ifade ettiği anlam ve önem üzerinde durulacaktır.

2.1. Akide ve Kelâm

Haydar Hatipoğlu eserlerinde akaid konularına önemli bir yer ayırmıştır. Ulûhiyyet, sem‘iyyât ve nübüvvet konularına yaklaşımı, değerlendirmeleri ve tercihlerini İbn Mâce’nin ilgili hadislerine getirmiş olduğu şerhte görülmektedir.¹¹ Ayrıca Bakara ve Âl-i İmrân surelerine yazmış olduğu tefsirinde de akaid konularına ağırlıklı bir yer ayırmıştır. Bunların dışında Hatipoğlu kelimelerle ilgili müstakil çalışmalar yapmıştır.

Haydar Hatipoğlu’nun ilk eseri *Ölümden Sonraki Hayat*’tır. Yazarın yirmi dokuz yaşında iken kaleme aldığı söz konusu eseri toplam 64 sayfadan oluşmaktadır. Kitabın ilk baskısı 1958’de son/yeni baskısı ise 2020’de Ravza Yayınları tarafından yapılmıştır. Müellif kitabında materyalist dünya görüşünün tutarsızlıklarına ve fikrî hatalarına dikkatleri çekmiştir. Bu düşünce biçimini güçlü argümanlar kullanmak suretiyle çürütmeye çalışarak dirilişin ve ahiretin varlığını aklî argümanlarla kanıtlamaya gayret etmiştir. Kur’ân-ı Kerim’in vermiş olduğu bilgilerin en tutarlı, mantıklı ve aklın kabul ettiği sistem oluşunu göstermeye çalışmıştır. Hatipoğlu bu eserini bazı insanların ahiretin varlığı hususunda şüphe duyduklarını öğrenmesi

¹¹ Bk. Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, 1/127-160, 10/ 79-129.

üzerine onları ve gelecek kuşakları bilinçlendirmek üzere kaleme aldığını şu şekilde ifade etmektedir:

“Vazifem ve mesleğim itibari ile manevi mesuliyetten kurtulmak için elime geçen her fırsatta zaman ve mekân kollamadan gücümün yettiği nispette dinimiz hakikatlerinden ve ilahi kanunlardan bahsedip Müslüman kardeşlerimi irşad ve tenvir etmeyi her ne kadar kendime itiyat edinmiş isem de etrafımdan gördüğüm samimi alaka ve daimi teşvik neticesinde dinimiz hakkında muhtasar bile olsa bir kitap yazmaya nihâyet karar vermiş bulunuyorum. Mevzu olarak iman rükünlerinden yalnız ahiret mevzuunu ele almayı tensip ettim. Çünkü her yerde taklidi iman sahibi bulunan birçok dindaşlarımda gördüğüm bu husustaki şüphe ve tereddütler ve kültürlü olduklarını sanan maalesef Müslümanlığı sadece soyadı gibi taşımakta olan zatların (Nerden gelmiş isem oraya gideceğim, ahiretten başı kırık olarak kim dönmüş) gibi sözleri bilhassa beni bu mevzuu ele almaya sevk etti. Ahirete ve haşre iman getirmek keyfiyetinin ahlak üzerinde çok büyük müspet tesirleri vardır. Şuurlarında manevî korku ve ilahî mesuliyet hissi taşıyanlar fena huy ve hareketlerden kaçınır, sakınır olurlar. Bu itibarla imanın beşinci rüknü olan bu mevzuu hakkında beyan edeceğim bazı akli ve nakli delillerle tevfik ve hidâyet Cenâb-ı Hak’tan olmakla beraber onların kalplerini ve mantıklarını tatmin edebilir isem ne mutlu bana.”¹²

Yaşadığı dönemin Diyarbakır müftüsü ve aynı zamanda kayınpederi olan Molla Halil Özaydın (öl.1967) eserle ilgili yazdığı bir takrizde şu ifadelerle yer vermiştir:

“Asırlardan beri İslam dinine ve ulum-i diniyye mesleğine mütehasıs zevat yetiştirmekle temayüz eden ve her zamanda kıymetli müellifler, müderrisler, müftü ve hatipler yetiştiren Beytü’l-İlmin Ümmet-i İslam’a son tuhfesi olan Hazro’nun sâbık müftüsü Haydar Hatipoğlu’nun yevm-i ahirette imanın kati bir zaruret olduğunu, lüzum ve keyfiyetini tafsilen bildiren risalesini mütalaa ettim. Filhakika bu risale, âyeti celile’i-ilahiye, ehâdis-i şerif-i nebeviyyeye ve edille-i akliyye ile haşır

¹² Haydar Hatipoğlu, *Ölümden Sonraki Hayat* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020), 9-10.

mevzuunu tezyin ve herkesin anlayabileceği bir tarzda izahat etmişler. Din ve meslek namına kendilerini tebrik eder, daha nice asar-ı diniyenin tafsil ve izahıyla neşrine muvaffakiyetlerini Cenâb-ı Hakk'ın eltâf'î semâdiniyyesinden tazarru'la rica ederim.”¹³

Özaydın'ın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Hazro'da ilmî bir geleneğin uzun zamandan beri süregeldiği ve Hatipoğlu'nun kaleme aldığı mezkûr eser ile bu silsileyi devam ettirdiği görülmektedir. Yine Hatipoğlu'nun bu eserini aklî ve naklî deliller ışığında yazdığı ve toplumun bütün kesimlerine hitap edebilecek izah ve yorumlar geliştirdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla henüz genç yaşta olmasına rağmen böyle bir eseri telif eden müellifin sadece klasik ilimlere değil; bunun yanı sıra müspet ilimlere de yöneldiğini ve ortaya çıkan yeni fikrî cereyanlara karşı duyarlı olduğunu ifade edebiliriz. Bu eserin bir devamı mahiyetini taşıyan ikinci çalışması ise *Nereye Gidiyoruz* adlı kitabıdır.

Bu eser Haydar Hatipoğlu'nun 1968 yılında Siirt müftüsü olduğu süreçte Siirt'te yüzlerce insana verdiği konferansının kitaba çevrilmiş hâlidir. Eser, 75 sayfadan oluşmaktadır. İlk baskısı 1968 yılında yeni baskısı ise 2020 yılında Ravza Yayınları tarafından yapılmıştır. Müellif bu eserin ortaya çıkışını şu şekilde ifade etmektedir:

“Bazı derneklerin teklifi üzerine Siirt Halk Eğitim Merkezi sinema salonunda verdiğim ‘Nereye Gidiyoruz’ konulu konferansta, insanın mahiyeti, yaratılışı, amacı, ölümü ve özellikle dirilişi hususlarına tamamen aklî, mantıkî ve ilmî delillerle ispata çalıştım. Çünkü bilhassa aydın gençlerimiz çevresince ihtiyaç duyulan bu konuyu etraflıca aydınlatıcı Arapça veya Türkçe yazılmış bir esere rastlamadım. Bu itibarla bakir sayılabilecek konferans konusu izleyen binlerce izleyici kitlesiyle, bilahare bundan haberdar olan çevremizdeki,

¹³ Hatipoğlu, *Ölümden Sonraki Hayat*, 64.

gazeteciler, öğretmenler, öğrenciler, memurlar ve bunların dışında birçok kimseler konferansın metnini istemeye başladılar. Konuşma irticalen yapıldığı için teyplerden yazdırmak gerekirdi. Halkın ısrarla istekleri sonucunda muavinim Hüsamettin Durceylan ve memurlarımızdan Vahit Bakırcı, bu hayırlı iş üzerlerine alarak, başladılar. Basımını ısrarla isteyenler ve bana yardımcı olan iki arkadaşa şükranlarımı ifade ederken neşrini kararlaştırdığım konferansın yararlı olmasını umar, Cenâb-ı Hak'tan yazarı ve okuyucuları için ihlas, yardım ve hidâyet dilerim.”¹⁴

Kitapta insanın evrendeki varlık gayesi tüm ihtimalleriyle tartışılmış ve insanın bu anlam sahasına ubudiyet için geldiği aklen ispat edilmeye çalışılmıştır. Hz. Muhammed (s.a.v.) öncesi insanlığının tevhitte uzaklaşıp ahlakî çöküntü içinde bocalarken İslam dini ile bu buhrandan kurtulduklarına dikkat çekilmiştir. Evrim teorisinin yanlıgıları gösterilmiş, tutarsızlıklarına dikkat çekilmiş ve insanın topraktan meydana geldiği aklî argümanlarla savunulmaya gayret edilmiştir. Nitekim Siirt İmam-Hatip Okulu Müdürü Mustafa Güneş bu konferansın kitaba dönüşmesinin önemini şu sözleriyle ifade etmiştir:

“Takdir ettiğim Siirt Müftüsü Sayın Haydar Hatipoğlu'nun verdiği ‘Nereye Gidiyoruz’ adlı konferansın kitap haline getirilmesini arzu ediyordum. Bugün bu mutlu neticeye gelmiş oluyoruz. Zira insanın zaman zaman sorduğu, fakat cevap alamadığı, doğum ve yaşama, ölüm ve ölümden sonraki durum nedir, neden doğuyoruz, yaşıyoruz ve ölüyoruz, ölünce hayat bitiyor mu vs. sorularının cevabı, kitap hâlinde bu konferansta tamamen aklî ve mantıkî yoldan verilmiştir. Çünkü imanın takviyesi, kalbin itminanı, bazı soruların cevaplandırılmasını istemektedir. Nitekim Hz. İbrahim Cenâb-ı Hakk'a ‘Ya Rab! Sen ölüleri nasıl diriltirsin bana göster’ demişti. Hâlbuki Hz. İbrahim inanıyordu. Görülüyor ki insan, kalben mutmain

¹⁴ Haydar Hatipoğlu, *Nereye Gidiyoruz* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020), 11.

olmayı Şiddetle arzu etmektedir. İŞte birÇok soruların cevabını bulunduğum bu kitabı, kalbi huzur ve sükûna kavuŐmak isteyen her insana, özellikle de din insanlarına, İmam-Hatip Okulu öğretmen ve öğrencilerine tavsiye eder, insanlığın hidayetini, bu kitabın da vesile kılınmasını Cenâb-ı Allah'tan niyaz ederim.”¹⁵

Hatipoğlu akide ve kelam sahasında sadece materyalist dünya görüşünü eleŐtirmemiŐtir. Bununla birlikte İslam akidesine ve Ehl-i sünnet mezhebine muhalif olan düşüncelere de karşı çıkmıştır. Özellikle bir dönem Türkiye’de dile getirilen dinler arası diyalog düşüncesini yanlış bulmuŐtur. Bu hususta Süleyman Ateş’i tenkit etmiş ve İslam’ın son hak din olduğunu tüm insanlığın Hz. Muhammed’e iman ve itaat etmek zorunda olduğunu gerekŐeleriyle birlikte ortaya koymaya çalışmıştır. *Süleyman Ateş Ateş İle Oynuyor* adındaki eseri daha sonra *Dinler Arası Diyaloga Reddiye- Ehli Kitabı İslam’a Davet* ismiyle neŐredilmiŐtir.

Haydar Hatipoğlu İslam’ın temel ilkelerini koruma konusunda oldukça hassas bir tavır sergilemiŐtir. “MeslektaŐım” diye nitelendirdiği Ateş’in böyle bir iddiayı ortaya atmasını ise üzüntü ile karŐılamıŐtır. Ayrıca Ateş’in Şahsını değil; düşüncelerini hedef aldığını belirtmiŐtir. Akide konusunda insanların zihninin karıŐmaması için söz konusu eserini kaleme alma ihtiyacı hissetmiŐtir. Müellif bu konudaki düşüncelerini Şu Şekilde dile getirmiştir:

“19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Süleyman Ateş’in, İslami AraŐtırmalar Dergisi’nin 1989 Ocak sayısından yayımlanan 18 sahifelik yazısını bundan tahminen bir buŐuk ay önce bir meslektaŐım bana gösterdi. Ciddi bir çalışma ve merak mahsulü olduğu intibamı veren yazıyı okuduğum zaman, büyük ümitlerle yıllarca okutularak böyle bir mevkie getirilen ve özellikle toplumu din konusunda aydınlatmak üzere devlet tarafından görevlendirilecek müftü, vaiz, imam hatip, din ve ahlak kültürü öğretmeninini

¹⁵ Hatipoğlu, *Nereye Gidiyoruz*, 9.

yetiştirildiği bir devlet kuruluşunda öğretimle görevli bir meslektaşımın kaleminden böyle bir yazının çıkmasını üzüntü ile karşıladığım gibi Müslüman halkımız için de bir talihsizlik olarak telakki ettim. Yazının hemen hemen her paragrafında düzeltilmesi gerekli yanlışın bulunduğunu söylemek mübalağa değildir. Yazıda yer verilen âyetler kişisel yorumlarla asıl manasından uzaklaştırılmaya çalışılmış ve Kitab, Sünnet ve icmâa aykırı hükümler pervasızca, hatta büyük bir cesaretle çıkarılmıştır. Yazı bu haliyle birçok Müslümanın zihnini karıştırabilir, hakkı batıl ile bulandırıp içinden zor çıkabilir bir bunalıma yol açabilir bir ustalıkla kaleme alınmıştır. İşte bu endişeyi cidden duyduğum ve sustuğum takdirde büyük bir vebal altında kalacağıma inandığım için yazının (toplumumuz için) tehlikeli yanlışlarını düzeltmek üzere bu yazıyı hazırladım. Eğer kendisi de objektif olarak yazımızı okursa yanlışlarını kabul edip düzeltme yoluna gideceğini umuyorum. Maksadım şahsını hedef almak veya onu küçültmek değil; Kur'ân-ı Kerim'e, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sahih hadislerine ve Müslümanların icmama aykırı görüşlerini, verdiği hükümlerini ve âyetlerin yanlış yorumlarını reddetmek, doğruyu halkımıza anlatmak ve yüce dinimizin aydınlık yoluna ters düşen yollara sapmayı önlemeye çalışmaktır. Allah, iman edenleri doğru yoldan ayırmasın. Âmin."¹⁶

2.2. Fıkıh

Haydar Hatipoğlu Türkiye'de fıkıh ilmine olan derinliği ile tanınmış bir âlimdir. Kendisini yakından tanıyan ilim adamlarından Musa Kazım Yılmaz, Hatipoğlu'nu yürüten fıkıh ansiklopedisi şeklinde tanımlamıştır. Hatipoğlu'nun ilmî çalışmalarında bulunduğu süreçte Türkçe fıkıh ve fıkıh tarihi literatürü henüz tam olarak teşekkül etmemiştir. Hatipoğlu fıkıh tarihi alanında Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî el-Hudarî'nin (1872-1927) *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*

¹⁶ Haydar Hatipoğlu, *Süleyman Ateş Ateşle Oynuyor* (Ankara: Mesaj Yayıncılık, 1990), 5-6.

adlı eserini *İslam Hukuk Tarihi* adıyla ilk kez Türkçeye kazandırmış ve bu hususta önemli bir boşluğu doldurmuştur. Hatipoğlu tarafından tercümesi yapılan bu eserin redaksiyonunu Necip Taylan yapmıştır. İlk baskısı 1974'te son baskısı ise Kahraman Yayınları tarafından 2018 yılında yapılmıştır. 375 sayfadan oluşan tek ciltlik bir kitaptır. Hatipoğlu bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Mısır Milli Eğitim Bakanlığı Müfettişi ve Ezher Üniversitesi İslam Tarihi Profesörü rahmetli Şeyh Muhammed el-Hudarı tarafından yazılan ve 1967 yılında Mısır'da 8. baskısı yapılan *Tarihüt-teşri'l İslami* adlı kitabı okudum. Büyük bir emeğin mahsulü olan bu eserin konusu olan şerî şerif tarihinin meraklılar için bakir sayılabileceği kanaatine vardım. Çünkü bu konuda Türkçe telif veya tercüme olarak yazılmış bir kitap görmedim ve duymadım. Yalnız 30-40 sayfalık bir tercümeyle rastladım. Bu itibarla eseri tercüme etmeyi faydalı buldum.”¹⁷

Fıkıh alanında telif ettiği önemli eserlerinden biri de *Büyük Şafî İlmihâli*'dir. Müellif bu konuda şunları söylemektedir:

“Hanefî mezhebine ait müteaddit ilmihâl kitabı yazıldığı gibi birkaç fıkıh kitabı da dilimize çevrilmiştir. Fakat Şâfiî mezhebine dair fıkıh kitaplarından dilimize çevrilmiş herhangi bir kitaba rastlamadım. Ancak bu mezhebe ait iki üç ilmihal kitabının değerli meslektaşlarım tarafından kaleme alındığını bilirim. Onların mesaisini şükranla karşılarım. Bazı çevrelerin ve bir kısım meslektaşımın istek ve talepleri üzerine bu ilmihâl kitabını yazmaya karar verdim. Tetkikinden de anlaşılacağı üzere kitapta iman, ibadet ve muamelat konularında her Müslümanın bilmesi gerekli hususlara yer verilmiş, detaylara girilmemiş, namaz, hac ve diğer bazı ibadetlerle ilgili Arapça duaların, Arapça metinleri yanında, Türkçe yazılışı ve manası verilmiş, bütün meselelerin herkesin anlayacağı bir dille anlatılmasına özen gösterilmiştir. Fikhî dört mezhep arasında

¹⁷ Muhammed el-Hudarı, *Târîhu 't-teşri' i'l-İslâmî*, çev. Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2018), 5.

ihtilaflı olan meselelerde, özellikle ibadet konularında kişinin bağlı bulunduğu mezhebin dışında kalan mezheplerin görüşlerine itibar etmesi ve ibadetinin bütün mezheplere göre sağlıklı biçimde ifa etmeye çalışması fıkıh âlimlerince tavsiye edilmiş en ihtiyatlı yoldur. Bu itibarla: Bu kitabın Şâfî yanında Hanefilere de yararlı olduğu muhakkaktır. Özellikle Şâfîilerin yoğun bulunduğu bölgelerde çalışan Hanefî mezhebine mensup din görevlisi kardeşlerim için yardımcı bir el kitabı mahiyetini taşımaktadır.”¹⁸

Fıkıh alanındaki başka bir eseri ise *İslam’da Evlilik ve Mut’a* adlı kitabıdır. Vefat ettiği son hac yolculuğuna çıkmadan bir hafta önce bu eseri tamamlamıştır. 86 sayfadan oluşan bu eserinde, İslam’da evlilik kurumunu tüm yönleriyle anlattıktan sonra muta nikâhıyla ilgili gelen rivayetleri tek tek ele almak suretiyle, mut’a nikâhına Hz. Peygamber zamanında kısa bir zaman izin verildiğini, bunun sebeplerini ve daha sonra ebediyen haram kılındığını tüm delilleriyle ortaya koymuştur. 1999 yılında ilk baskısı yapılan eserin yeni baskısı 2020 yılında Ravza Yayınları tarafından gerçekleştirilmiştir. Müellif bu konudaki düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir:

“İslamiyet’in ilk zamanlarında, bir takım zorlayıcı sebeplerle, yolculuk hâline münhasır olmak kaydı ile o günkü Müslümanlara mahsus mut’aya, yani bugünkü tabirle geçici nikâha ruhsat verilmiş ve şartlar normale dönünce, bu ruhsat Hz. Peygamber tarafından kesin ifadelerle mübedden iptal edilmiştir. Şîâ mezheplerinden İmâmiyye koluna mensup olanların bir kısmın mut’a ve geçici nikâhın meşruluğuna siyasi ve duygusal bir yaklaşımla iddia ederek maalesef Müslümanlığa, hatta insanlığa yakışmayan çirkin bir uygulamaya yeşil ışık yakageldiği bilinmektedir. Dindar olmakla beraber yeterli din bilgisine sahip olmayan bazı gençlerin, anılan görüşe kanıp aile büyüklerinden habersiz olarak mut’a ve geçici nikâhla birleşmekte dinen bir sakınca

¹⁸ Haydar Hatipoğlu, *Büyük Şafii İlmihali* (Ankara: Mesaj Yayınları, 1986), 6–7.

görmedikleri ve bu yola tevessül edip birleştikleri duyulmaktadır. Yukarıda işaret olunan sebeple İslam dininde nikâhın meşruluğundaki hikmetler, nikâhın mahiyeti, geçerliliği için aranan rükün ve şartlar, mut'a ve geçici nikâhın mahiyeti ve hükmü hakkında özlü bilgi veren bir kitapçığın tarafımdan hazırlanması istendi. Bunun üzerine elinizdeki bu küçük kitabı kaleme aldım.”¹⁹

Hatipoğlu'nun fıkıh alanında ki en kapsamlı eseri *Sünen-i İbn Mâce Tercüme ve Şerhi* adlı çalışmasıdır. Nitekim İbn Mâce hadislerinin büyük çoğunluğu fıkıh konuları ile ilgilidir. Bu çalışma Hatipoğlu'nun fıkıh ilmindeki yetkinliğini göstermektedir. Hatipoğlu Din İşleri Yüksek Kurul üyesi olduğu süreçte birçok konuda fetva vermiştir. Kurulun görüşüne katılmadığı zamanlar olmuş hatta bu konuda muhalefet şerhleri yazmıştır.

2.3. Hadis

Hatipoğlu'nun Türkçe hadis literatürüne kazandırdığı en önemli eseri kuşkusuz ki *Sünen-i İbn Mâce Terceme ve Şerhi*'dir. Bu eser aynı zamanda müellifin en kapsamlı ve hacimli kitabıdır. İhsan Süreyya Sırma “*Onun Türkiye Müslümanlarına en büyük armağanı, şüphesiz Kütüb-i Sitte külliyâtından İbn-i Mâce'nin Sünen tercümesi ve şerhidir*” sözleriyle eserin önemine dikkat çekmiştir. Hatipoğlu bu kitabı 1976 yılında Uşak müftüsüyken yazmaya başlamıştır. 1981 yılında İzmir müftüsüyken toplamı on cilt olan eserinin tercüme ve şerhini tamamlamıştır.

Fikri Yavuz (öl.1992) *İbn Mâce*'ye yazdığı takrizde Hatipoğlu'nun başarısını şu sözlerle dile getirmiştir: “*Şimdi de Sünen-i İbn Mâce'nin tercümesi, uzun ve itinalı bir çalışma ile değerli*

¹⁹ Haydar Hatipoğlu, *İslam'da Evlilik ve Mut'a* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020), 3-4.

kardeşimiz İzmir Müftüsü Muhterem Haydar Hatipoğlu tarafından başarılarak büyük bir ihtiyaç karşılanmış bulunmaktadır.”²⁰

Hadis ilminde yetkin bir âlim olan Ahmed Davudoğlu (öl.1983) da *İbn Mâce*'ye yazmış olduğu ön sözde şunu söylemiştir: “*Şimdi Sünen-i İbn Mâce*'yi *İzmir Müftüsü muhterem Haydar Hatipoğlu* bize tercüme ve şerh etmiştir. *Eserin bazı yerlerini gördüm. Tercemesi de güzel, şerh ve izahı da.*”²¹

Hatipoğlu'nun *İbn Mâce*'nin *es-Sünen* adlı eserine yapmış olduğu şerh çalışması Türkiye'deki hadis literatürüne yeni tercüme ve şerh çalışmalarına da emsal teşkil ettiği anlaşılmaktadır. *Kütüb-i Sitte* üzerine yapmış olduğu çalışması ile bilinen İbrahim Canan (öl. 2009) Hatipoğlu'nun *İbn Mâce Şerhi*'ni çok beğendiğini, kendi çalışmasında onun takip ettiği yöntemi örnek aldığını, kendisinden daima istifade etmiş olduğunu beyan etmiştir.²²

Hatipoğlu, eserin birinci cildinin ilk sayfalarında *İbn Mâce* ve *es-Sünen*'i hakkında vermiş olduğu bilgilerden sonra hadis usûlü konuları hakkında geniş malumatlar vermektedir. Daha sonra hadis metinleri Türkçeye tercüme eden müellif bunları teker teker farklı açılardan yorumlamaktadır. Hadislerde geçen kelime ve kavramları izah ettiği gibi fikhî ve kelâmî bir mesele olduğunda bunları açık ve yalın ifadelerle açıklamaktadır. Sünen literatürünün ahkâm hadislerini içermesinden dolayı müellifin yorumlama metodolojisi ile fıkıh alanındaki dirayetini görmek mümkündür.

2.4. Tefsir

Hatipoğlu vefatına yakın bir dönemde tefsir çalışmasına başlamıştır. Ancak bu çalışması sadece Fâtiha, Bakara ve Âl-i İmrân sûreleriyle sınırlı olup tamamlanmamış ve henüz neşredilmemiştir.

²⁰ Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012), 1/12.

²¹ Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi*, 1/12.

²² Nihat Hatipoğlu, Kişisel Görüşme, 19 Mayıs 2022.

Rivayet ve dirayet tefsir kaynaklarının çoğundan istifade etmiştir. Bu bakımından eseri çok zengin bir kaynakçaya sahiptir. Müellif halkın bilgi seviyesini dikkate almış ve mümkün oldukça açık ve belirgin ifadeler kullanmayı yeğlemiştir. Âyetler temalarına göre gruplara ayrılmış ve daha sonra ise tefsir edilmiştir. Bu eserde her pasajın ardından filolojik tahliller yer almaktadır. Bunun dışında fıkıh ve akide konulara yönelik izahlar geniş yer tutmaktadır. Âyetlerden çıkarılması gereken mesajlar özlü bir şekilde incelenmiş ve zaman zaman âyetler arasına münasebete temas edilmiştir. Eserin meâl kısmı yazar tarafından hazırlanmıştır. Bu açıdan meâl bölümünün özgün bir nitelik taşıdığı görülmektedir.

2.5. Ahlak ve Tasavvuf

Yazar sadece ilmî meselelerle ilgilenmemiştir. Gerek tefsirinde gerekse diğer çalışmalarında tasavvufî ve ahlakî konulara temas etmiş ve böylelikle toplumu irşat etme çabası içinde bulunmuştur. Bu eserlerinden biri de *Ashab'dan Öğütler*'dir. Bu kitap ashabın nasihatlerinden meydana gelmektedir. Hatipoğlu bu eserini nefisleri terbiye etme amacıyla yazmıştır. Beş bölümden oluşan bu eserin ilk dört bölümü dört halifenin hutbe ve nasihatlerini içermektedir. Beşinci bölüm ise diğer ashabın nasihatleri içermektedir. Kitabın ilk baskısı 1988 yılında yeni baskısı ise 2020 yılında Ravza Yayınları tarafından yapılmıştır.²³

Bunun dışında Haydar Hatipoğlu birçok eserinde ahlak ve buna bağlı olarak tasavvuf konularına geniş bir yer vermiştir. Bilhassa *Sünen-i İbn Mâce*'de geçen hadisler ışığında Müslümanların ahlak ilkelerine bağlı olmalarını sıklıkla vurgulamış ve İslam'ın vazgeçilmez unsurlarından biri olarak ahlaka temas etmiştir. Bununla birlikte birçok konunun izahında fakihler, müfessirler ve kelamcılarının görüşlerinin yanı sıra tasavvufçuların düşünce ve sözlerine yer vererek

²³ Geniş bilgi için bk. Haydar Hatipoğlu, *Ashab'dan Öğütler* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020).

tasavvufun dindeki önemine işaret etmiştir. Ayrıca Bakara ve Al-i İmrân surelerine yazmış olduğu tefsirinde tasavvuf konularını kendine has bakış açısı ile yorumlamış, mutasavvıfların görüşlerine de yer vermiştir.

Sonuç

Haydar Hatipoğlu farklı alanlarda dinî hizmetleri ifa etmiş büyük bir bilgindir. Arapça başta olmak üzere İslami ilimlerdeki vukûfiyeti telif, tercüme ve şerh ettiği eserlerinden anlaşılmaktadır. Özellikle Ehl-i sünnet çizgisini takip etmiş, bunun haricindeki görüşlere karşı çıkmış, toplumu ilgilendiren sorunlar karşısında duyarsız kalmamıştır. Bu hususta mut'a, dinler arası diyalog gibi meseleleri müstakil kitaplar hâlinde inceleyerek eleştiriye tabi tutmuştur. Ahiretin varlığı ile ilgili materyalist düşünceyle mücadele etmiştir. Bu konuda aklî argümanlar kullanarak ölümden sonraki hayatın varlığını savunduğu eserler kaleme almıştır. Vefatına yakın bir zamanda yazmış olduğu ve henüz literatüre kazandırılmamış olan tefsiri ile Kur'ân-ı Kerim'i anlamada yeni yaklaşımlara kapı aralayacağını ifade edebiliriz.

Haydar Hatipoğlu ilmî alanda hassas bir şahsiyet olduğu gibi toplumu irşat etme konusunda da çözümler üretmeye çalışmış ve halkın idrak seviyesine uygun olarak farklı eserler kaleme almıştır. Dolayısıyla bu yönüyle Hatipoğlu İslam mirasının yeterli bir seviyede olduğunu ve bu zenginliğin zaman ve mekâna paralel olarak doğru anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Müellifin ahlakî açıdan disiplinli olduğu ve hakkı söylemekten çekinmeyen bir karaktere sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca bilhassa resmi hayatta adalet düsturuna büyük bir önem verdiği ve bu hususta taviz vermediği anlaşılmaktadır. Müellifin hayatı boyunca Sünnet-i Seniyye konusunda oldukça hassas olduğu bilinmektedir.

Uzun yıllar boyunca il müftülükleri yapmış akabinde Din İşleri Yüksek Kurul üyeliği görevinde bulunmuştur. Toplumu ilgilendiren

önemli konularda fetva ve muhalefet şerhleri vermiştir. Bu görevlerini yaptığı süreçlerde ilim adamlarına Arapça İslami ilimler eğitimi vererek ilmi kaynakları okuma, anlama ve yorumlama kabiliyeti kazandırmıştır. Dinî kaynaklara olan yetkinliği Arapça başta olmak üzere İslami ilimler alanında telif ve tercüme ettiği eserlerinden de anlaşılmaktadır.

Müellifin tefsir, hadis, fıkıh gibi alanlarda telif ettiği eserlerin akademik çevreler tarafından araştırılmasının önemli bir hususiyet arz ettiğini belirtmemiz gerekir. Zira oldukça velûd bir şahsiyet olmasına ve kendi dönemindeki problemlere çözüm üretmek için azami derecede bir çaba harcamasına rağmen şahsiyeti ve eserleriyle ilgili akademik çalışmaların yapılmamış olmasını geç bir adım olarak değerlendirebiliriz. Bu bakımdan bu çalışmanın müellifin şahsiyeti ve eserlerine yönelik daha farklı çalışmaların yapılmasına kapı aralayacağı ümit edilmektedir.

Kaynakça

- Baz, İbrahim. “Siirtli Âşık Bir Sûfi: Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 6/11 (2015).
- Bilis, Ali Emre. “Modern Yaşamda Dini Değerlerin Televizyonda Temsili: “Nihat Hatipoğlu İle İftar” Programı Örneği”. *Selçuk İletişim* 9/4 (2017), 189–210.
- el-Hudarî, Muhammed. *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*. çev. Haydar Hatipoğlu. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2018.
- Ergin, Cevat. “Hazrolu Seyda Hacı Abdulfettah Yazıcı”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/8 (2006), 109–130.
- Hatipoğlu, Haydar. *Büyük Şafî İlmihali*. Ankara: Mesaj Yayınları, 1986.
- Hatipoğlu, Haydar. *Süleyman Ateş Ateşle Oynuyor*. Ankara: Mesaj Yayıncılık, 1990.

- Hatipoğlu, Haydar. *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012.
- Hatipoğlu, Haydar. *Ashab'dan Öğütler*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2020.
- Hatipoğlu, Haydar. *İslam'da Evlilik ve Mut'a*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2020.
- Hatipoğlu, Haydar. *Nereye Gidiyoruz*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2020.
- Hatipoğlu, Haydar. *Ölümden Sonraki Hayat*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2020.
- Hatipoğlu, Muhammed Sait. "Cumhuriyet Dönemi Âlimlerinden Haydar Hatipoğlu ve İlmî Kişiliği". 2. *Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu*. ed. Abdullah Demir. Oku Okut Yayınları, 2022.
- Hatipoğlu, Nihat. "Babam Haydar Hatipoğlu". <http://www.nihathatipoglu.com/hayatim-1.aspx#>
- Hayta, Nurdan. "Medya ve Din İlişkisi Bağlamında 'Prof. Dr. Nihat Hatipoğlu ile Dosta Doğru' Programının İncelenmesi". *Mediad* 3/1 (2020), 127–150.
- Köse, Saffet, "Erdebîlî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/279-280. İstanbul: DİB Yayınları, 1995.
- İbrahim Evirgen, *Diyarbakır'de İz Bırakanlar*, Yelkovan Yayınları, Diyarbakır 2012.

Extended Abstract

Haydar Hatipoglu is one of the important scholars who have recently grown in Turkey. Hatipoğlu, who comes from a family that is known scientifically and religiously, received knowledge from the leading teachers of the period in various madrasahs at a young age and was entitled to receive scientific ratification. He started his job as an

imam and preacher after a short while, then continued as a preacher and eventually worked as a mufti in different provinces of Turkey without interruption and tried to raise the awareness of the society in the religious field. In addition, he wrote many works and brought important books to Turkish religious literature. He was not indifferent to the problems of the society and participated in discussions when he deems necessary, and wrote scientific studies on this subject. This study aims to introduce Haydar Hatipoglu's scientific personality and works. The fact that no academic study has yet been conducted on such a scholar has prompted us to conduct this research. However, it has been determined that the information shared on the internet about the author is incomplete. Accordingly, by conducting private interviews with Hatipoglu's family members and examining his works, his scientific personality and the nature of his books were examined. Haydar Hatipoglu is one of the important scholars who was raised in Turkey in the history of the Republic. Haydar Hatipoglu grew up in an environment where scientific studies were carried out. With his lineage dating back to the Prophet has served Islam for centuries by educating the people and educating students of knowledge. He is a scholar who served as provincial mufti for many years and then served as a member of the High Council of Religious Affairs and gave fatwas and opposition commentaries on important issues concerning the society. He is a person who has given scholars the ability to read, understand and interpret scientific sources by teaching Arabic and Islamic sciences during the process of his duties. His competence in religious sources is also understood from his copyrighted and translated works in the field of Islamic sciences, especially Arabic. The period in which Hatipoglu carried out his works corresponds to a time when modernity spread to Turkey. Therefore, he is seen as an exemplary Muslim scholar with his works, life and fatwas. He received knowledge from the leading scholars of the time. He completed his classical madrasah education at a young age with great

success. He was brought up in a scientific and religious environment known as Kumesra House. It is a known fact that the ancestors of Prophet Muhammad and Hazrat Omer's descendants effectively performed religious and spiritual services in the region. Apart from his duty as a member of the High Council of Religious Affairs, Hatipoglu left his mark in different regions with the title of Siirt, Afyon, Usak and Izmir Provincial Mufti for many years and made a great effort to enlighten the society in terms of religion. He is known as a prolific author who wrote many works in the field of religious sciences. The most striking one among his works is his work on Sunen-i Ibn Mâce. It was translated and annotated by Ibn Majah for the first time in Turkey. In addition, he gave original copyrights in the field of creed, in which he defended the existence of the resurrection and the hereafter with rational proofs. Upon the request of scholars, he prepared a book of catechism on Shafi'i fiqh. He also wrote a book on Mut'a when he was asked to do a study on the place of mut'a marriage in Islamic jurisprudence. Since a book that introduces the history of Islamic law has not been brought to the literature, he wrote his work called History of Islamic Law from al-Khudari. He created his work called Advice from the Companions for the purpose of guiding the public. He made scientific refutation studies in the field of fiqh and tafsir, including issues such as interreligious dialogue, abrogation, the state of the Torah and the Bible. He gave fatwas on veiling, abortion and many other issues. Along with these, he also wrote an original translation prepared by him and a very comprehensive tafsir that has not yet been brought to the literature. It is possible to trace the scientific debates that took place in Turkey between the years 1960-1995 through the works of Hatipoglu. Because the period in which the author lived corresponds to a period in which modernity spread to Turkey as an idea. Therefore, the stance of the author, who was educated in Ottoman Madrasahs, against modernity and his guiding Muslims are important. Hatipoglu thinks that the Islamic heritage is at

a sufficient level and that this richness should be understood correctly in parallel with time and space. As a principle in the life of the author, it has been determined that he devoted himself to Prophet Muhammad with an absolute obedience, which he centered on his life. It should be noted that it is important for academic circles to research the works written by the author in fields such as tafsir, akaid, hadith, and fiqh. Because although he was a very prolific personality and made a maximum effort to find solutions to the problems of his time, it would be a late step that academic studies on his personality and works were not carried out. In this respect, it is hoped that this study will open the door to more different studies on the personality and works of the author.

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064
Kasım / November 2022, 3/2: 155-189

**Meşhur Mu‘tezilî ve Sünnî Müfessirlerin Rü‘yetullâh
Meselesine Bakışı**

Mustafa DEMİR

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
Doctor, Presidency of Religious Affairs
Ardahan, Turkey
yusuftaha27@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-6139-7417

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 2 Ağustos / August 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Kasım / November 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Kasım / November

Cilt-Sayı / Volume-Issue: 3/2, **Sayfa:** 155-189.

Atf / Citaes: Demir, Mustafa. “Meşhur Mu‘tezilî ve Sünnî Müfessirlerin Rü‘yetullâh Meselesine Bakışı [The Perspectives Of Mu‘tezilî Ahl Al-Sunnah On The Issue Of Ru‘yetullah In The Context Of Divine Texts]” *Sirat* 3/2 (Kasım/ November 2022): 155-189.

<https://doi.org/10.56477/sirat.1153276>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two reviewers and confirmed to be plagiarism-free.

 Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY NC ND)

Meşhur Mu‘tezilî ve Sünnî Müfessirlerin Rü‘yetullâh Meselesine Bakışı

Öz

Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile arasında en fazla tartışılan konulardan biri *rü‘yetullâh* meselesidir. Her iki tarafın Allah tasavvurunu anlamak için bariz bir örnek olan bu konu tefsirlere de yansiyarak müfessirler arasında büyük tartışmaların yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Bu tartışmalar, genel itibariyle Allah’ın dünyada ya da âhirette görülmesinin mümkün olup olmadığı, görmeyi mümkün kılan şartlar ve O’nu görmenin nasıl olacağı vb. konularda yoğunlaşmıştır. Bu makalede meşhur Mu‘tezilî müfessirlerden Kâdî Abdülcebâr (öl. 415/1025) ve Zemahşerî (öl.538/1144) ile Mâtürîdî (öl.333/944), Ebû’l-Muîn en-Nesefî (öl.538/1115), Fahreddin er-Râzî (öl.606/1210) gibi Sünnî müfessirlerin *rü‘yetullâh* konusu ile ilgili nasları nasıl yorumladıklarına yer verilmiş ve makalenin temelini oluşturan bu yorumlar değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Gerek Mu‘tezilî gerekse Sünnî müfessirler âyetleri yorumlamada mezhebî bağlılıklarını yansıtmıştır. Her mezhep mensubu müfessir *rü‘yetullâh* ile ilgili âyetlerin yorumlanmasında her ne kadar ön kabullerinden sıyrılıp objektif olma amacı taşıyor olsalar da yaptıkları yorumlarda mezhebî aidiyetin daha belirgin olduğu anlaşılmaktadır. Bu husus çalışmamız esnasında iki akımın aynı nasları yorumlama biçimlerindeki karşılaştırmamızda da görülmüştür. Ayrıca *rü‘yetullâh* konusu, mezhebî aidiyetin tefsirler üzerinde etki derecesini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Rü‘yetullâh, Mâtürîdî, Zemahşerî, Kâdî Abdülcebâr.

The Perspectives of Mu'tezila And Ahl al-Sunnah on The Issue of Rü'yetullah in The Context of Divine Texts

Abstract

One of the most controversial issues between Ahl al-Sunnah and Mu'tazila is the issue of ru'yetullah. This issue, which is an obvious example of understanding the vision of Allah on both sides, has also been reflected in the Tafsir, caused great controversies among the commentators. These controversies in general focused on issues such as whether it is possible to see Allah in this world or afterlife, conditions that make it possible to see Him, and how it will be to see Him. In this article, it was handled with how the famous Mu'tezili commentators Kâdî Abdülcebbâr (415/1025) and Zemahsharî (538/1144), and Sunni commentators such as Mâtürîdî (333/944), Ebû'l-Muîn en-Nesefî (538/1115), Fahreddin er-Râzî (606/1210) interpreted the divine text on the subject of ru'yetullah and these interpretations, which constitute the basis of article, were evaluated. Both Mu'tezili and Sunni commentators reflected their sectarian devotions in interpreting the verses. Although every sectarian member of commentators aims to be objective in the interpretation of the verses about ru'yetullah, it is understood that the sectarian affiliation is more obvious in their interpretations. This matter was also seen in our comparison of the two school of thought's interpretation of the same texts during our study.

Keywords: Tafsir, Rü'yetullah, Mâtürîdî, Zemahsharî, Kadî Abdulcabbâr.

Giriş

Rü'yet ve *Allah* lafızlarının terkiibinden meydana gelen *rü'yetullâh* lafzı, Kur'ân-ı Kerim'de bu şekliyle yer almamaktadır. Kur'ân'da *rab* ve *nazar* kelimelerinin geçtiği “*Rablerine bakarlar*”¹ âyeti yer almaktadır. *Rü'yetullâh* lafzı ise zamanla kaynaklarda yerini almıştır. Kur'ân'da geçen *nazar*,² *ziyâde*,³ *likâ*,⁴ *mezid*⁵ kavramlarına, literatürde *rü'yetullâh* anlamı verilmiştir. *Rü'yet* kelimesine lügatte görünür olan şeyi fark etmek, dünyada veya ahirette gözle görmek⁶ anlamları verilmiştir. İstilahta ise, cennet ehlinin ahirette gözleriyle Allah'ı görmeleri⁷ şeklinde yer almıştır.

Allah'ın dünyada ve ahirette görülüp görülemeyeceği meselesinde Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Konu ile ilgili âyetler mezhebi görüşleri çerçevesinde yorumlanmaya çalışılmıştır. Onların *rü'yetullâh* ile ilgili nasları nasıl yorumladıklarına geçmeden önce daha sağlıklı bir sonuca varabilmek için bu konudaki genel yaklaşımlarına yer verilmesi daha uygun olacaktır. Ehl-i Sünnet *rü'yetullâh* ile ilgili olumlu/mümkün görüş belirtirken; Mu'tezile, dünyada da âhirette de Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmiştir. Onlar *rü'yetullâh* konusuna yaklaşımlarını usul-i hamse ilkelerinden özellikle *tevhid* ilkesine dayandırmışlardır. Allah'ı diğer varlıklara ait nitelemelerden,

¹ el-Kıyâme 75/23.

² el-Kıyâme 75/23.

³ Yûnus 10/26.

⁴ el-Kehf 18/110; el-'Ankebut 29/5.

⁵ Kaf 50/35.

⁶ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1414), “rae”, 14/291; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Lüğa* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990), “rae”, 6/2347; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kâhire: Dâru'l-Fazîle, 2004), “rae”, 94.

⁷ Fikret Karaman, *İslamî İnanç Değerleri ve Çağdaş Dinî Akımlar* (İstanbul: Çelik Yayınları, 2015), 209.

özelliklerden, benzerlikten (teşbih) *tenzih* etme⁸ hususundaki hassasiyetleri onların en temel yaklaşımlarına dönmüştür.

1. Mu‘tezile’nin Konuya Yaklaşımı

Mu‘tezile’ye göre Allah gözle görülmez. Çünkü O, görülen varlıklardan (meriyyât) değildir. Nitekim bir mekânda bulunan ve maddî özelliklere sahip olan varlıklar için görme eylemi gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla cisim, mekân, zaman, maddî varlıklara benzerlik vb. nitelikler asla söz konusu olmayan Yüce Allah için *rü‘yet* mümkün değildir.⁹ Eş‘ârî (öl. 324/935-936), neredeyse Mu‘tezilî düşünürlerin tamamının *rü‘yetullâh* Allah’ın bilinmesi anlamında kalp ile görülmesini kabul ettiklerini nakletmektedir. Bu fikri savunanların başında da mezhebin öncülerinden kabul edilen Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın (öl. 235/849-50 [?]) olduğunu ifade etmektedir.¹⁰ Bu bilgiden hareketle Mu‘tezile’nin mutlak anlamda Allah’ın âhirette görülmesini (bilinmesini) değil; gözle görülmesini reddettiği sonucuna varılmaktadır. Onlar red gerekçesi olarak “gözün görebilmesi için görülen şeyin cisim, cevher, araz cinsinden ve boyutlarının sınırlı olması veya sınırlı bir şeye hulûl etmesi, bir mekânda karşıda, yakında ya da uzakta bulunması, ışık temas etmesi, zihinde tahayyül ve tasavvur edilmesi” gibi şartlar ileri sürmüşlerdir.¹¹ Dolayısıyla Allah’ı bu şartlarla sınırlamak mümkün olmadığı için görülmesi de mümkün

⁸ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 182-183; Ebü’l-Hasen İmâdüddîn Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-uşûli’l-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1417/1996), 276; Temel Yeşilyurt, “Rü‘yetullâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/312; Çağfer Karataş, *Bâkallânî’ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 124.

⁹ Abdülcebbâr, *Şerhu’l-uşûli’l-hamse*, 276.

¹⁰ Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş‘ârî, *Kitâbu Maqâlâti’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi’l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn (Kâhire: Mektebetü’n-Nehdâ, 1369/1950), 218.

¹¹ Abdülcebbâr, *Şerhu’l-uşûli’l-hamse*, 273; Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkallânî, *Kitâbu Temhîdu’l-evâil ve telhîşu’d-delâil*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1407/1987), 314-315.

değildir. Ayrıca âhiret, Allah'ın dışında ve âlemin içinde bir mekân olduğundan görme şartlarının ve hükümlerinin orada da aynı şekilde geçerli olması gerekmektedir. Zikredilenler tahlil edildiğinde Mu'tezilî düşünürlerin bu konuda Allah'ı aşırı tenzih etme gayreti içine girdikleri dikkat çekmektedir. Mu'tezile'nin tevhid ve tenzih ilkelerinden hareketle *ri'yetullâh* konusunda çok hassas davranmaları ve nasların zâhirî anlamını terk edip te'vil yolunu seçmeleri, naslardaki Allah tasavvurlarına sirayet ederek mezheplerinin en önemli unsuru haline gelmiştir.

2. Sünnîlerin Konuya Yaklaşımı

Sünnî akım Mu'tezile'nin yaklaşımının naslardan direkt çıkarılan anlamlar olmadığını ifade etmişlerdir. Nasların zorlama yorum ve te'villerle yorumlanarak bunların Kur'an'a söyletildiğini, bunun da insanların inançlarına zarar verdiğini savunmuşlardır. Gereksiz yerde teville gitmenin yanlışlığını düşünen bazı Sünnî düşünürlerin sıfat anlayışı ile Allah'ın görülmesini (*ri'yetullâh*) mümkün saymalarını, Mu'tezile'nin bu tavrının sonucu olarak görmek gerekir. Onların bu konuya yaklaşımı genel anlamda Allah tasavvuru hususundaki yaklaşımlarının bir uzantısı olduğu söylenebilir.¹²

Sünnî kesimin esas dayanağı aklî delillerden ziyade naklî deliller yani konuyla ilgili Kur'an'daki âyetler ile hadislerdir. Örneğin Mu'tezile'ye karşı öncelikle aklî deliller ileri süren Eş'ârî kalamcısı Bâkılânî (öl. 403/1013), Kur'an ve Sünnet'ten aldığı delilleri de gramer yönünden inceleyerek makul bir zemin oluşturmaya çalışır. Onun temel argümanı *kıyasu'l-gâib ale's-şahid* (görünenden yola çıkarak görünmeyenle ilgili tespitte bulunmak) ilkesi doğrultusunda her mevcudun görülebileceğinden hareketle Allah'ın da görülebileceğini

¹² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 126-33; Karataş, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 124.

ileri sürer. Yalnızca bu yeterli değildir. Zira Allah’ın görülmesi gelecekle ilgili ve aynı zamanda mahiyet itibariyle de *gaib* olması sebebiyle, aklî yorum, iknâî olmaktan öteye bir anlam taşımamaktadır.

3. Konunun Muhasebesi

Mu‘tezile aklî argüman olarak “Allah’ın görülenler (meriyât) kapsamında sayılamayacağını” iddia ederken Sünnîler, Allah’ın mevcûd olması hasebiyle görülebileceğini ileri sürerler.¹³ Mu‘tezile de aynı ilkeden (*kıyasü’l-gaib ale’ş-şahid*) hareketle aklî delillerle *rü‘yetullâh* konusundaki görüşlerini desteklemiştir. Meselâ Kâdî Abdülcebbâr mukabele deliline göre der ki: insanlar görme fiilini sadece görme organı ile yani göz aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Bu organın sağlıklı olması, görmenin kalitesini doğrudan etkilemektedir. Görme fiilinin meydana gelebilmesi için görülenin, görenin karşısında bulunması, karşısında bulunan varlığa hulûl etmesi veya karşısındaki varlığın hükmünde olması gerekir. Yani görenin görme uzvunun sağlıklı olması, görülenin de kendisine bakan varlığın karşısında bulunması şarttır. Bu iki şart birlikte bulunduğu zaman görme eylemi meydana gelir. Bu iki şart olmaksızın görme eylemi meydana gelmez.¹⁴

Kâdî Abdülcebbâr’a göre, görme eyleminin gerçekleşmesi için yukarıda zikrettiğimiz şartların oluşması gerekir. Aynı şekilde varlıkların (eğer zâtı itibariyle görülemez değil ise) görülememesinin bazı mâkul engelleri (el-mevâni’ul-ma’kûle) bulunmaktadır. Bu engeller altı tanedir: “Örtülü olmak, ince bir yapıda bulunmak, yoğunluk kazanmamış olmak, görüş mesafesinin aşırılığı (çok yakın veya uzak oluşu), görülenin gören kimsenin bakış açısı dışında kalması veya görülenin (araz) bulunduğu mahallin sayılan nitelikleri taşıması.”¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr’ın zikrettiği bu mâkul engellere birkaç

¹³ Karataş, *Bâkılânî’ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 125.

¹⁴ Abdülcebbâr, *Şerhu’l-uşûli’l-ğamse*, 248-250; Kâdî Abdülcebbâr’ın *rü‘yetullâh* konusunda ileri sürdüğü aklî deliller için bk. Veysi Ünverdi, “Kâdî Abdülcebbâr’ın *Rü‘yetullâh*’ın Reddine İlişkin Dayanakları”, *Bilimnâme* (2005/1), 38/207-217.

¹⁵ Abdülcebbâr, *Şerhu’l-uşûli’l-ğamse*, 257-259.

örnekle itiraz edilebileceğini söylemektedir. Bu örnekler ve itirazlar şu şekildedir: Cam bir şişenin arkasındaki cismin görülebilmesi perdelenmiş olma (hicâb), cin ve melek gibi ince yapıdaki varlıkların görülebilmesi incelik (rikkat), gök cisimlerinin uzakta olmalarına rağmen görülebilmesi uzaklık engelini ortadan kaldırmış olur. Yine aynaya yansıyan nesnelere görenin bakış açısında olmadığı halde görülebilmektedir. Bu ise muhâzât (görenin bakış açısında olmaması) engelini ortadan kaldırmaktadır. Kâdî Abdülcebâr bu itirazlar sebebiyle görmenin mâkul engellerini çeşitli gruplara ayırır. Ona göre rü'yetin engelleri ikiye ayrılır: a) Bizâtihi engel olanlar b) Başka bir sebeple engel olma özelliği kazananlar. İkinci grup da görene ve görülene bağlı engeller şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bizâtihi engel için, görülecek olan şeyin perdelenmiş olması (hicâb) ve görenin bakış açısının dışında bulunması örnek olarak verilmektedir. Görülenin çok ince (rakîk) ya da şeffaf (latîf) bir yapıda olması ise görene bağlı engele örnektir. Aşırı uzakta bulunma ise görülene bağlı engel için örnek olarak zikredilmektedir.¹⁶

Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhid*'ini incelediğimizde Mu'tezilî âlim Kâ'bî'nin (öl.319/931) *rü'yetullâh* hakkında Kâdî Abdülcebâr gibi düşündüğünü görmekteyiz. Fakat Mâtürîdî'nin, Kâ'bî'nin *rü'yetullâh* hakkında ileri sürdüğü şartları şu şekilde eleştirdiği görülmektedir:

1. Rü'yet konusunda Kâ'bî kendi beşerî yapısını temel alarak fikir yürütmüştür. Oysa melekler ve cinler gibi onun beşerî yapısından çok farklı yapıdaki görülebilen varlıklar mevcuttur. O, bu varlıkları bilgisiyse bile tam olarak kavrayamaz. Onlar bizi görebildikleri halde biz onları görmüyoruz. Tahta biti vb. çok küçük bedene sahip olan varlıklar bulunmaktadır. Bu varlıkların görülebileceği kabul edilse bile idrak edilme ihtimali yoktur. Kirâmen kâtibin melekleri yapılan bütün amelleri ve söylenen sözleri görür, işitir ve kaydederler. Kâ'bî'nin

¹⁶ Abdülcebâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 258-260.

fikirlerinin doğru kabul edilmesi durumunda yukarıda sayılan niteliklere sahip varlıkların inkâr edilmesi gerekir. Böyle bir çelişkinin ortaya çıkması Kâ’bî’nin farklı yapılara sahip varlıkları aynı kategoride düşünmesi sebebiyledir.¹⁷

2. Kâ’bî’nin duyular âlemindeki bilgi vasıtalarının tamamı ile sadece araz ve cisimler görülebilir. Oysaki bunların dışında, başka özelliklere sahip varlıkların bilgisi de bulunmaktadır. Rü‘yet de böyledir.¹⁸

3. Görmenin gerçekleşmesi için zikredilen şartlardan hiçbirine sahip olmadığı halde karanlık, aydınlık ve gölge görülebilmektedir.¹⁹

4. Görmenin gerçekleşmesi için zikredilen şartların tamamı bulunduğu halde, birtakım engeller ve görülecek nesnenin özelliği sebebiyle görülmenin gerçekleşmemesi ihtimali vardır. Ayrıca görmenin şartlarının bulunmamasına rağmen görülmenin meydana gelme ihtimali vardır.²⁰

5. Görme engellerinden olan küçük ve uzak olma bizim için söz konusudur. Başka varlıkların görme yetenekleri sayesinde küçük ve uzakta bulunan nesnelere görebilme ihtimali vardır. Burada Azrail’in yeryüzünde meydana gelen olayları görmesi örnek olarak zikredilebilir. İnsanın beşerî özellikleri sebebiyle Azrail gibi görmesi mümkün değildir.²¹ Ayrıca Mâtürîdî, *nazara* fiilinin *ilâ* harfi ceri ile kullanıldığında bakmak anlamına geldiğini ifade etmektedir.²²

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhid*, 128.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhid*, 129.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhid*, 129.

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhid*, 129-130.

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhid*, 130.

²² Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhid*, 160; İbn Kayyım da aynı anlamı vermiştir. bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Bedâi’u’t-Tefsir*, çev. Heyet, (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011), 4/413.

4. Nasların Değerlendirilmesi

Bu başlık altında nasların mezheplere göre anlaşılma ve yorumlanmalarına yer verilecektir.

4.1. *Rü'yetullâh* İle İlgili Nas ve Yorum Örnekleri

Rü'yetullâh konusu ile ilgili Mu'tezilî ve Sünnî bilginlerin görüşleri öz bir şekilde yukarıda ifade edilmeye çalışıldı. Bu bölümde konu ile ilgili ön plana çıkan naslar ve tarafların yaptığı yorum örnekleri değerlendirilmeye çalışılacaktır:

4.1.1. En'âm Sûresi 6/103. Âyet

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in *rü'yetullâh* konusundaki Kur'ânî delillerinin en başında “Gözler O’nu idrak edemez, O gözleri idrak eder”²³ âyeti yer almaktadır. Nitekim Mu'tezile'ye göre bu âyette Allah *gözlerle görülmemekle zâtını övmüştür* (medih). Övülen husus mükemmelliğinin ifadesi olduğuna göre aksi durum yani *görülmesi* noksanlık anlamına gelir. Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebâr, bu âyeti merkeze alarak Allah'ın görülmesinin söz konusu olmayacağını dile getirir. Ona göre eğer *idrak* kelimesi *basar* kelimesi ile getirilirse Arap dilinde *görmek* anlamına gelir. Bu durumda Allah, âyette görülmenin imkânsızlığını vurgulamış ve bunu da bu dünya ile kayıtlamamıştır. Allah'a yaraşır olan durum görülmemesidir. Görülmesinin O'na yaraşmayan noksanlık olduğu açıkça görülebilir.²⁴ Zemahşerî, Abdülcebâr'ın yaptığı gibi burada *basar* kelimesine göz anlamı vermez. Ona göre *basar*, görme duyusunda etkin rol oynamaktadır. Görülen şeyler bu hâssa sayesinde görülürler. O, bu âyette geçen *basar* kelimesinin anlamlarından yola çıkarak Allah'ın görülemeyeceğini, görme fiilinin cisim veya şekiller için mümkün olduğunu söylemektedir. Ona göre âyetin anlamı şu şekildedir: “Gözler O'na

²³ el-En'âm 6/103.

²⁴ Abdülcebâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 233.

ulaşamaz, O'nu idrak edemez, O'nu algılayamaz. Zira gözler, cisim ve şekiller gibi aslen ve tabii olarak kendisi için yön söz konusu olan varlıkları görebilir. O ise görmeye sahip olan varlıkların dahi göremeyeceği şeyleri görmektedir.”²⁵

Mâtürîdî yukarıdaki âyette yer alan *ebsar* (gözler) lafzının muhtemel birkaç anlamı üzerinde durmuştur. 1- Ona göre, her şeyin gözlerle görülüp ihata edilebilmesinden dolayı âyetteki *ebsar* lafzının yaratılanlardan kinâye olduğunu, dolayısıyla âyetin “*Yaratılanlar O'nu idrak edemez, hâlbuki O yaratılanları idrak eder.*” anlamına gelebileceğini ifade etmiştir. 2- Ebsar lafzına gerçek anlamda gözler anlamı verilirse âyette kastedilen anlamı kalp gözü olabilir. Çünkü bilgiler kalp ile elde edilmektedir. 3- Âyette ebsar lafzına yüzdeki gözler anlamı verilirse bu anlam *rü'yetullâh*ın gerçekleşeceğine dair bir delil olur. Çünkü söz konusu âyette sadece idrak reddedilmiştir. Eğer görme ihtimali olmazsa idrakin reddedilmesinin bir anlamı olmaz. Zira görülmeyen şey idrak edilemez.²⁶ Ebû'l-Muîn en-Nesefî ise Mu'tezile'nin bu âyetten yola çıkarak Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmelerinin zayıf bir görüş olduğunu, âyette görmenin değil idrakin nefyedildiğini, O'nun görülebileceğini söylemektedir. İdrakin gerçekleşmesi için o varlığın sınırlarının ve boyutlarının görülmesi gerekir. Bu Allah için imkânsızdır.²⁷

Râzî bu âyette birkaç açıdan *rü'yetullâh*'ın mümkün olduğunu söylemektedir: 1- “*Gözler O'na erişemez*” âyeti ile Allah'ın kendisini övdüğünü söyleyen Râzî, muhaliflerin O'nun görülemeyeceğine dair

²⁵ Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 2/382-383.

²⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1425/2004), 2/155-156.

²⁷ Ebû'l-Muîn Meymûn en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Bideyvi (Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, 2011), 1/527; Ebû'l-Muîn Meymûn en-Nesefî el-Mâtürîdî, *Tabşîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1413/1993), 1/527.

inançlarına cevap olarak da; *yok* olan görülmeyeceğini, ilimlerin, kudretlerin, kokuların, tadların ve iradelerin görülmemeleri sebebiyle bunlarla övünülemediğini ifade etmektedir.²⁸ 2- Râzî “*Gözler O’na erişemez*” ifadesindeki *gözlerden* insanın kastedildiğini, dolayısıyla âyette idrak edenin, görenin insan olduğunu belirtmektedir.²⁹ 3- Râzî’ye göre âyette yer alan *el-ebşâr* (gözler) lafzı, *elif-lâm* takısıyla geldiğinden dolayı âyete “*O’nu her göz idrak edemez*” şeklinde anlam verilmesi gerekmektedir. Nitekim “Hz. Muhammed’e (a.s) herkes iman etmedi.” ifadesinde, bazı kişilerin O’na iman ettiği anlamı yer almaktadır. Aksi halde âyeti genel olarak olumsuz anlamda ele almanın abesle iştiğal etme anlamına geleceği, kelâmullah’ı anlamsız ve abes şeylerden korumanın vacip olduğunu söylemektedir.³⁰ Dolayısıyla Râzî de Allah’ı ve Kelâmullah’ı eksikliklerden, ayıplardan tenzih etmeye çalışmış görünmektedir.

Sonuç olarak Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile yukarıdaki âyeti övgü (medih) olarak yorumlamıştır. Ancak Ehl-i Sünnet’e göre övgü rü‘yetin gerçekleşmesiyle mümkün iken, Mu‘tezile’ye göre rü‘yetin gerçekleşmemesiyle mümkündür. Mu‘tezile’nin yukarıdaki âyet ile ilgili yapmış olduğu bu yorum, tevhid, tenzih ve Allah’ın yaratılan varlıklara benzememesi ilkeleriyle bağlantılı bir yorumdur.

4.1.2. Kıyâmet Sûresi 75/22-23. Âyet

Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet’in *rü’yetullâh* konusundaki Kur’ânî delillerinden bir diğeri “*O gün parlak yüzler vardır; rablerine bakarlar.*”³¹ âyettir. Kâdî Abdülcebâr, bu âyetteki *nâziratun* kelimesinin *nazara* fiilinden geldiğini, bu kelimenin anlamının *görmek* değil *bakmak* olduğunu belirtir. Yani Türkçe’deki *görmek* ve *bakmak*

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1401/1981), 13/130-131.

²⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 13/131.

³⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 13/132.

³¹ el-Kıyâmet 75/22-23.

sözcükleri arasındaki fark, Arapça'da nazara ve ra'â fiileri arasında bulunmaktadır. Âyette yer alan *nazar* sözcüğü, sağlam gözbebeğinin görülmek istenen nesneye görebilmek amacıyla çevrilmesi demektir. Dolayısıyla *nazar* kelimesi rü'yet anlamına gelmemektedir. Rü'yetin başlangıcı olarak değerlendirilebilir. Örneğin Araplar "Hilâle baktım fakat onu göremedim." ifadesini kullanırlar. Eğer *nazar* ile rü'yet kelimeleri aynı anlama gelseydi bu cümle anlamsız ve çelişkili olurdu. Yine insanlar "Baktım ve gördüm." cümlesini kullanırlar. Bu iki kelime aynı anlama gelseydi, cümlenin anlamı, "Gördüm ve ardından gördüm." şeklinde olurdu. Bu ise hatalı bir kullanımdır. Ona göre bu âyette geçen insanların *bakmaları*, *görmeleri* anlamına gelmez. Diğer bir ifade ile insanlar bakarlar ama göremezler. Görmeden bakmanın bu âyette ifade edilmesi anlamsız olacağından, söz konusu *nâziratun* kelimesinin anlamı bakmak değil *beklemek* olmalıdır. Buna göre âyetin anlamı "*O gün parlak yüzler vardır, rablerinin nimetini beklerler.*" şeklinde olur.³² Yine Abdülcebbâr bu âyet ile ilgili olarak "Cenâb-ı Hakk'a bakmak doğru olmaz. Zira bakma, gözün görmeği isteyerek bir şeye çevrilmesidir. Bu da ancak cisimler için geçerli olur." ifadelerini kullanmakta ve *nâzira* kelimesine *sevap* anlamı vermektedir.³³

Mu'tezilî müfessir Zemahşerî âyette mef'ulün öne alınmasından dolayı âyete tahsis anlamının verilmesi gerektiğini, bütün mahlukâtın mahşerde toplanması nedeniyle mü'minlerin sayısız eşyaya bakacaklarını ifade etmektedir. Dolayısıyla mahşerde inananlar için korku ve üzüntünün olmadığını, onların kendilerini güvende hissedeceğini ve sadece Allah'a bakıyor olmalarının imkânsız olduğunu söylemektedir. Ayrıca Allah bakılabilir bir varlık değildir. Bakılabilir bir varlık olmadığı için bu âyete tahsis ile birlikte başka bir anlam verilmelidir. Sonuç itibarıyla âyetin bekleme ve ümit anlamı bulunmaktadır. O bu konuda, insanların beklemeyi ve ümidi dile

³² Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 242-245.

³³ Ebû'l-Hasen İmâdüddîn Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-matâ'in* (Beyrut: Dârü'n-Nehda, ts.), 442.

getirdikleri “Ben falana, bana ne yapacak diye bakıyorum.” sözünü ve şairin: “Bir kral olarak sana baktığımda, deniz senden aşağıda kalır, çünkü beni nimete gark ettin sen!” beyitini delil olarak sunmuştur. Dolayısıyla ona göre âyetin mânası şu şekildedir: “Onlar nimet ve ikrâmı sadece rablerinden beklerler; tıpkı dünyada sadece O’ndan korktukları ve O’na ümit bağladıkları gibi”.³⁴ Neseî ise, bu te’vilin geçersiz olduğunu yani *nazar* kelimesine bekleme anlamının verilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü *nazar* kelimesi yüze atfedildiğinde *bekleme* anlamına gelemez. Ayrıca beklemek anlamında kullanılan *nazara* fiili *ilâ* harfi ceriyle müteaddi olamaz. Sadece görmek anlamındaki *nazara* fiili *ilâ* harfi ceriyle müteaddi olabilir.³⁵

Kâdî Abdülcebâr’a göre, *nazar* kelimesinin görme anlamına gelmediğinin bir başka delili ise, âyette *nazar* sözcüğünün *vücûh* (yüzler) kelimesi ile birlikte yer almasıdır. Zira gerçek anlamda görme fiili yüz organıyla gerçekleşmez. Görme yüzde bulunan göz organı vasıtasıyla meydana gelir. *Nazar*’ın görme anlamına gelmesi için *vücûh* kelimesinin göz anlamına gelmesi gerekir. Ancak bu anlama geldiğine dair herhangi bir delil bulunmamaktadır. Aslında *nazar* fiili *intizar* (bekleme) anlamına gelmektedir. Bu sebeple *vücûh* kelimesine yüzün sahibi olan *insan* anlamı verilmelidir. Yani yüzün göze değil, insana hamledilmesi gerekir. Ayrıca *nazar* fiili *ilâ* edatı ile birlikte kullanılarak geçişli fiil haline getirildiği zaman da *intizar* (bekleme) anlamı kazanmış olur. “Eğer borçlu darlık içinde ise, eli genişleyinceye kadar

³⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/270; Mustafa Öztürk ve Mehmet Okuyan da “nazara” fiiline Zemahşerî ile aynı anlamı verirken: Zeki Duman ve Mehmet Sait Şimşek ise bu fiile “beklemek” ve “bakmak” anlamlarının verilmesinin yanlış olduğunu, âyetin mahşer meydanını konu edindiğini söylemişlerdir. Bk. Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 816; Mehmet Okuyan, *Kur’an’a Göre Yedi Aşamada Âhiret* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 207; Mehmet Zeki Duman, *Beyânu’l-Hak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 3/245-246; Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 5/354.

³⁵ Neseî, *Tabşirâ*, 1/573.

ona mühlet vermek gerekir."³⁶ âyeti bu konuda örnek olarak verilebilir. Bu âyette *nazar* fiili *ilâ* edatıyla geçişli fiil haline getirilmiş ve *intizar* (bekleme) anlamı kazanmıştır.³⁷ Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî'nin zâhir anlamı kendi mezheplerinin temel ilkelerine uygun olmayan âyetleri te'vil etmek için dil yönüne ağırlık verdikleri, lügavî izahlara, eski arap şiirine başvurarak onları yorumlamaya, görüşlerine destek bulmaya çalıştıkları görülmektedir.

Ehl-i Sünnet âlimlerinden Mâtürîdî ise bu âyeti Allah'ın âhirette inananlar tarafından görüleceğine dair delil olarak sunmuştur. Şöyle ki *nazar* fiili, *vech* kelimesiyle birlikte geldiğinde sadece rü'yet manasında kullanılır. Aynı zamanda *nazar* fiili, *ilâ* edatı ile mef'ul aldığı zaman sadece görme manasına gelir.³⁸ Ehl-i Sünnet âlimlerinden olan Râzî de bu âyeti, rü'yetin gerçekleşeceğine dair delil olarak kabul etmiştir. Zira *nazar* kelimesinin iki anlamı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi görmek, ikincisi ise görebilmek için gözleri görülmek istenen varlığa çevirmektir. Bu âyette ise *nazar* birinci anlamda yani görmek anlamındadır. İkinci anlamın Allah için kullanılması, zâhirî olarak bir tarafa dönmeyi veya göz bebeklerini çevirmeyi gerektirmesi sebebiyle mümkün değildir.³⁹

4.1.3. A'râf Sûresi 7/143. Âyet

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in rü'yetullâh konusundaki Kur'ânî delillerinden bir diğeri de "*Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, "Rabbim! Bana görün; sana bakayım" dedi. Rabbi, "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin" buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: "Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana*

³⁶ el-Bakara 2/280.

³⁷ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 246.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 123.

³⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/226-227.

tövbe ettim; ben inananların ilkiyim."⁴⁰ âyetidir. Kâdî Abdülcebâr bu âyeti Hz. Mûsâ'nın değil kavmin Allah'ı görmek istemiş olabileceği şeklinde te'vil etmektedir. Yani burada Allah'ı görmek isteyen kavim iken, Hz. Mûsâ bu isteği kendisine atfetmiş olabilir. Nitekim bazı insanlar diğer insanların ihtiyaçları için istekte bulduklarında çoğu zaman "İhtiyacımı karşıla, isteğimi yerine getir." gibi cümlelerle ifade ederler. Yani ihtiyaç sahibi bir başkası iken konuşan kişi ihtiyacı kendisine aitmiş gibi ifade etmektedir. Aslında Hz. Mûsâ Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını bilmektedir. Söz konusu âyette kavmi adına talepte bulunmuş olma ihtimali bulunmaktadır. Aksi düşünüldüğünde Hz. Mûsâ'nın Allah'ın görülemeyeceğini bilmemesi Allah'ı da bilmemesi anlamına gelecektir.⁴¹ Kâdî'ya göre bu âyette yer alan *len* edatı cümleye ebedilik anlamı verdiği için, bu ifade Allah'ın hiçbir şekilde görülemeyeceğinin delilidir. Âyette geçen "*...ancak şu dağa bak, o yerinde durabilirse, beni görürsün*"⁴² şeklindeki ifade de Allah'ın görülemeyeceğini ispatlamaktadır. Şöyle ki burada Allah'ın görülmesi için dağın sarsıldıktan sonra tekrar durması ya da sarsılması şart koşulmuştur. Allah'ın görülmesinin dağın yerinde kalması koşuluna bağlanması uygun değildir. Zira dağ yerinde kaldığı hâlde Hz. Mûsâ için Allah'ı görmek mümkün olmamıştır. Dolayısıyla görme fiilinin gerçekleşmesi, dağın hareket halinde istikrarı şartına bağlanmıştır. Yani görmenin meydana gelmesi, gerçekleşme imkânı olmayan bir duruma bağlanmıştır. Çünkü Araplar, bir şeyin gerçekleşme ümidinin kalmadığını ifade etmek için, onu meydana gelme olasılığı çok az veya gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyle bağlantı kurmuşlardır. Bu temsil, "*Âyetlerimizi yalanlayanlar ve o âyetlere uymayı kibirlerine yediremeyenler var ya, onlara göklerin*

⁴⁰ el-A'râf 7/143.

⁴¹ Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1/294-295; Abdülcebâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 263-264.

⁴² el-A'râf 7/143.

*kapıları açılmaz. Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete de giremezler!”*⁴³ âyetiyle benzerlik arz etmektedir. Bu âyette, âyetleri inkâr edenlerin cennete girmelerinin imkânsızlığı devenin iğne deliğinden geçmesinin imkânsızlığına benzetilmiştir. A'raf sûresi 143. âyetinde ise Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmesinin mümkün olmadığı dağın yerinde durmasının mümkün olmaması ile anlatılmıştır. Yani dağın yerinde durması nasıl imkânsız ise Hz. Mûsâ'nın da Allah'ı görmesi imkânsızdır. Kâdî Abdülcebbar'ın bu âyetle ilgili bir diğer iddiası şu şekildedir: Hz. Mûsâ'nın “*Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım.*”⁴⁴ âyetinde geçen *nazar* fiili şimdiki zaman kipindedir. Bu âyete dayanarak söylenen “Allah'ın her zaman görülemeyeceğini göstermez.” şeklindeki iddia doğru değildir. Zira Hz. Mûsâ'nın talebinde herhangi bir vakit kaydı bulunmamaktadır. Onun, bunu kavmi için mutlak manada istemiş olması muhtemeldir. Allah da Hz. Mûsâ'nın bu talebini mutlak olarak nefyetmiş olabilir.⁴⁵

Zemahşerî, A'râf 7/143. âyette geçen “*bana kendini göster*” ifadesinin “*Rabbim, bana zâtını göster. Beni, seni görmeye muktedir kıl.*” anlamına geldiğini, bakmanın mümkün olduğunu, görmenin mümkün olmadığını, Hz. Mûsâ'nın bunu bilmeme ihtimalinin olmadığını söylemektedir. Ancak kavminin Allah'ı görme isteğine karşılık, bizzat Allah'ın beyanıyla onların seslerini kesmek ve onlara bir ders vermek için bunu yaptığını ifade etmektedir.⁴⁶ Ayrıca o, “*bana kendini göster*” ifadesinin mukabele (karşı karşıya bulunma) anlamını taşıdığını, bunun da teccim ve teşbih anlamına geldiğini, dolayısıyla söz konusu isteğin Hz. Mûsâ'ya ait olamayacağını söylemektedir.⁴⁷ Öte yandan o, bir takım dilsel çözümler yaptıktan sonra, dağın paramparça olmasıyla birlikte yerinde durmasının muhal olması gibi

⁴³ el-A'râf 7/40.

⁴⁴ el-A'râf 7/143.

⁴⁵ Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1/296-297.

⁴⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/501-503.

⁴⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/503-504.

rü'yetin de muhal, aynı zamanda çirkin ve günah bir talep olduğunu belirtmektedir.⁴⁸

Zemahşerî, Allah'ın görülemeyeceğini “*Kitap ehli, senden kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. (Buna şaşma!) Mûsâ'dan, bundan daha büyüğünü istemişler ve “Allah'ı bize açıkça göster” demişlerdi. Böylece zulümleri sebebiyle onları yıldırım çarptı. Sonra kendilerine apaçık deliller gelmesinin ardından (tuttular) buzağıyı Tanrı edindiler. Biz bunu da affettik ve Mûsâ'ya apaçık bir güç ve yetki verdik.*”⁴⁹ âyetini yorumlarken de ifade etmektedir. Allah'ın görülebileceğini iddia eden Müşebbihe vb. fırkaları çok ağır ifadelerle eleştirmekte, onlara beddua ve lanet okumaktadır. Ona göre, Yahudiler Allah'ı görmek istedikleri için cezalandırılmıştır. Bu O'nun görülmesinin imkânsız olduğunu göstermektedir. Ayrıca onlar caiz olan bir şeyi isteselerdi onlara *zalimler* denilmez ve yıldırımlarla yok edilmezlerdi. Onların zulümleri Allah'ı görmek istemeleridir.⁵⁰

Zemahşerî'nin aksine Neseî, A'râf sûresi 7/143. âyetin Allah'ın görülebileceğinin delili olduğunu söylemektedir. Ona göre Hz. Mûsâ Allah'ı görmek istemiştir. Peygamberlerin imkânsız bir şeyi talep etmesi düşünülemez. Zemahşerî zorlama bir te'vil yapmıştır. Çünkü Hz. Mûsâ'nın, kavminin kınanması için böyle bir talepte bulunmuş olabileceği düşüncesi doğru değildir. O, kavminin bilgisizliğini ve şüphelerini başka bir şekilde ortadan kaldırırdı. A'râf sûresi 7/138 ve 142. âyetlerde olduğu gibi onların cahil olduğunu söyleyerek onları bu taleplerinden vazgeçirmeye gayret ederdi. Ayrıca “Hz. Mûsâ dâhi Allah'ı göremiyorsa hiç kimse Allah'ı göremez.” iddiasını da eleştirmektedir. Allah'ın görülmesinin dağın yerinde durması koşuluna bağlanması, Allah'ı görmenin imkânsızlığını değil, zor olduğunu ifade

⁴⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/504-505.

⁴⁹ en-Nisâ 4/153.

⁵⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/172.

etmektedir. Bunun yanı sıra Allah, ben görülemem ya da *sana görülemem* dememiş sadece *beni göremezsın* demiştir. Yani fânî göz ile Allah'ı görmenin imkânsız olduğunu, bir lütuf olarak bâkî gözlerle O'nun görülebileceğini belirtmektedir.⁵¹

Mâtürîdî bu âyeti delil göstererek Allah'ı görmenin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Eğer Allah'ı görmek mümkün olmasaydı Hz. Mûsâ'nın bu isteği, O'nu bilmediği anlamına gelirdi. Böyle bir durum ise sonuç itibariyle onun Allah'ın resulü olması vasfına uygun ve vahiy açısından güvenilir olmaması demektir. Ancak peygamberin korunmuş olma vasfı düşünüldüğünde, onun isteğinin ilahî irade ile ters düşmemesi gerekir. Bundan dolayı onun Allah'ı görme talebi, rü'yetin mümkün olduğunun delilidir.⁵² Diğer ehl-i sünnet âlimleri de bu âyeti Allah'ın görülebileceğinin delili olarak sunmuşlardır. Örneğin Eş'ârî âlimlerinden Bâkîllânî, söz konusu âyette Mûsâ (a.s) ile diyalogda geçen "*Beni asla göremeyeceksin.*"⁵³ ifadesinin mutlak anlamda görülmenin değil dünyada görülmenin imkânsızlığının delili olduğunu ifade etmektedir. Ona göre dünya yükümlülük alanıdır (dâr-ı teklif) ve burada gayba iman gerekmektedir.⁵⁴

Râzî ise A'râf sûresi 7/143. âyete farklı bir yorum getirmiştir. Râzî'ye göre bu âyette Hz. Mûsâ'nın rü'yet isteğine karşı verilen cevap tarzı, rü'yetin mümkün olduğunun delilidir. Hz. Mûsâ'nın rü'yet talebine karşılık Allah, kendisinin görülmesini dağın istikrarı şartına bağlayarak "*Beni göremeyeceksin.*"⁵⁵ şeklinde cevap vermiştir. Şâyet Allah rü'yetinin mümkün olmadığını söylemek isteseydi, Hz. Mûsâ'ya "*Ben görünmem.*" diyerek karşılık verirdi. Meselâ üzerinde küçük taş parçaları bulunan bir kişiye, onu yiyecek zanneden biri: "*Şunu ver de*

⁵¹ Nesefî, *Tabşîrâ*, 1/602-603.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/282.

⁵³ el-A'râf 7/143.

⁵⁴ Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbu Temhîdu'l-evâil ve telhîşu'd-delâil*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1407/1987), 306-308.

⁵⁵ el-A'râf 7/143.

“iyeyim.” dediği zaman, muhatap: “Bu yenmez.” şeklinde cevap verir. Ama yenmesi mümkün bir yiyecek olsaydı, cevap: “Sen yiyemeyeceksin.” şeklinde olurdu. Ayrıca Allah’ın rü’yeti dağın istikrarına bağlamasını da “Bu halinle veya bu dünyevî yaratılışınla beni göremezsin. Şu dağa bak. O bile azametine rağmen beni görmeye tahammül edemez.” şeklinde yorumlamak mümkündür. Nitekim Allah’ın dağa tecelli etmesiyle, dağ tuzla buz hâle gelmiştir.⁵⁶

Özetle söyleyecek olursak âyette Allah’ın “*Beni göremeyeceksin*” diyerek kendisinin görülemeyeceğini söylemesi, meselenin bu dünya ile sınırlı olmasını gerektirmektedir. Çünkü insan noksan yaratılmıştır ve her şeye gücü yetmemektedir. Ayrıca bütün azametine rağmen dağların güç yetiremediği bir fiile insanın da güç yetirememesi mümkündür. Sonuç itibarıyla bu âyetten yola çıkarak “Allah mutlak olarak görülemez.” şeklinde bir yargıya varmak oldukça zor görünmektedir.

4.1.4.Yûnus Sûresi 10/26. Âyet

Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet’in *rü’yetullâh* konusundaki Kur’ânî delillerinden bir diğeri de Yûnus sûresinde geçen “*Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır.*”⁵⁷ âyetidir. Abdülcebâr’a göre âyette yer alan ziyâde kelimesi birçok anlama gelmektedir. Buradaki ziyâde “*İman edip doğru ve yararlı işler yapanlara mükâfatlarını eksiksiz olarak ödeyecek ve lütfundan onlara daha da ziyâdesini verecektir.*”⁵⁸, “*Allah katından ziyâde*”⁵⁹ âyetlerindeki gibi *sevap* anlamındadır. Allah’ın tenzih edilmesi açısından ziyâdenin

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 14/240.

⁵⁷ Yûnus 10/26.

⁵⁸ en-Nisâ 4/173.

⁵⁹ Kâf 50/35.

“Onlara sevabın ziyâdesi cennette verilecektir.” şeklinde te'vil edilmesi daha doğrudur.⁶⁰

Zemahşerî âyette yer alan *el-hüsnâ* lafzına “daha güzel bir mükâfat”, *ziyâde* lafzına da “hem de fazlasıyla” anlamı vermiştir. O bu anlamlara; “*Lütfundan daha fazlasını da ihsan edecek.*”⁶¹, âyeti hakkında nakledilen şu rivayetleri delil olarak sunmuştur. Hz. Ali (öl. 40/661): “Ziyâde, tek inciden has bir odadır.”, İbn-i Abbas (öl.68/688): “Hüsnâ, hasene yani iyilik sevabıdır, ziyâde ise bunun on katıdır.”, Hasan-ı Basri (öl.110/728): “Ziyâde on kattan yedi yüz kata kadardır”, Mücahid (öl. 103/721): “Ziyâde, Allah’ın mağfîret ve rızasıdır.”, Yezid b. Şecere: “Ziyâde, bir bulutun cennettekilerin üzerinden geçip ‘Size ne yağdırmamı istersiniz?’ diye sorması ve ne isterlerse üzerlerine yağdırması demektir.” Ayrıca Zehamşerî, Müşebbihe ve Mücbire’nin ziyâde lafzından “Allah’ın yüzüne bakmak” anlamını çıkarmasını eleştirmekte ve bu konuda şu şekilde bir merfû hadis uydurduklarını söylemektedir: “Cennet ehli cennete girdiklerinde kendilerine ‘Ey Cennetliler!’ diye nida edilir ve perde kaldırılır da, Allah’a bakarlar. Vallahi! Allah daha önce onlara bundan daha çok sevecekleri bir şey vermiş değildir.”⁶² Dolayısıyla Zemahşerî yukarıdaki rivayetleri vermek suretiyle *rü'yetullâh*ın reddine dair görüşlerini izhar etmiştir.

Râzî, Ehl-i Sünnet’in ziyade ifadesine *rü'yetullâh* anlamı yüklemesinin teşbihi gerektirdiği gerekçesiyle Mu'tezile'nin bu görüşü reddettiğini ifade etmektedir. Çünkü bu Allah’ın yüzünün olduğunun ispat edilmesi, O’nun sınır ve mahallinin olması anlamına gelir ki Allah

⁶⁰ Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l- Kur'ân*, 177, 399; Ebû'l-Hasen İmâdüddîn Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, 1380/1965), 4/222-223.

⁶¹ Nûr 24/38.

⁶² Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/130-131.

bundan münezzehtir. Dolayısıyla âyetteki ziyade ifadesi “sevap cinsinden fazlalık” olarak alınmalıdır.⁶³

Mâtürîdî, bazılarının bu âyette yer alan “*daha güzel karşılık*” ifadesini işlenen amellerin sevabı veya cennet; “*bir de fazlası*” ifadesini ise Allah’ın görülmesi olarak yorumladığını söylemektedir.⁶⁴ Ziyade kelimesine *rü’yetullâh* anlamının verilmesinin dayanağı, Hz. Ebubekir ve Süheyb b. Sinan (öl. 38/659) tarikiyle rivâyet edilen şu hadistir: “Hz. Peygamber ‘*lillezine ehsenu’l-husna ve ziyade*’ âyetini okudu ve şöyle buyurdu: ‘*Cennetlikler cennete girdiği zaman Allah: İsteddiğiniz başka bir şey varsa artırayım*’ der. Onlar da: ‘*Yüzlerimizi ağartıp cennetine koymadın mı, cehennemden kurtarmadın mı?*’ derler. Derhal (aradaki) perde kaldırılır. Artık onlara rablerini görmekten daha güzel bir şey verilmiş olmaz.”⁶⁵ Dolayısıyla âyette kastedilen *rü’yetullâh*’tır.⁶⁶ Râzî’ye göre yukarıda tartışma konusu edilen âyette yer alan *el-hüsna* ifadesi harf-i tarif (elif-lâm) ile kullanılmış tekil bir kelimedir. Bu kelimenin harf-i tarif almış olması kendisinden önce anlatılan bir kelimeye işaret ettiği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla *el-hüsna* kelimesi, önceki âyette anlatılan *dârü’s-selam* yani cennet anlamındadır. Ayrıca sahabe ve tabiundan aktarılan bazı rivâyetlerde onların *el-hüsna* kelimesine cennet anlamı verdikleri görülmektedir. Yukarıdaki âyette *el-hüsna*dan sonra *ziyade* kelimesi yer almaktadır. Râzî, *el-hüsna* kelimesine cennet anlamı verildiğinden dolayı, tekrara düşülmemesi amacıyla *ziyade* kelimesine cennet ve cennette bulunan nimetlerin dışında bir anlam verilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Hz.

⁶³ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 17/81-82.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/476.

⁶⁵ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arab, ty.), “Kitâbu’l-İman”, 297 (No:181); Ebu İsa Muhammed et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad Ma’ruf (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Ebvâbu Sıfati’l-Cennet”, 16 (No:2552).

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/476; Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhid*, 124.

Peygamber'den aktarılan rivâyetlerin delaletleriyle birlikte düşünüldüğünde *ziyade* kelimesine Allah'ı görmek anlamı verilmelidir. Ayrıca Kur'ân âyetlerinin birbirini açıkladıkları da bir gerçektir. Râzî'ye göre yukarıdaki âyeti “*O gün, kimi yüzler parlayacak, Rablerine bakacaktır*”⁶⁷ âyetinin te'yid ettiği görülmektedir. Bu âyette cennet ehlinin “yüzlerinin parlayacağı” ve “Allah'a nazar edeceği” ifade edilmiştir. Diğer âyetle birlikte düşünüldüğünde *el-hüsnanın*, yüzlerin parlaması; *ziyadenin* ise rablerini görme şeklinde anlamlandırılması gerekir.⁶⁸

4.1.5. Ahzâb Sûresi 33/44. ve Kehf Sûresi 18/110. Âyetler

Abdülcebâr bazı kimselerin “*O'na kavuşacakları günde selam ile karşılanırlar.*”⁶⁹ ve “*Kim rabbiyle karşılaşmak isterse salih amel işlesin.*”⁷⁰ âyetlerinde yer alan *lika* (kavuşma) kelimesini Allah'ın görülebileceğinin delillerinden saydıklarını, bu âyetlerde geçen *lika* lafzına rü'yet anlamı verdiklerini söylemiştir.⁷¹ Kâdî Abdülcebâr, onların *lika* kelimesinden yola çıkarak Allah'ın görülebileceği düşüncesine şu şekilde cevap vermektedir: Âmâ olan bir kimse, bir başkası hakkında “Falanla karşılaştım, yanında oturdum ve ona okudum.” şeklinde bir ifade kullanır. Burada “onu gördüm” demez. Aynı şekilde bir kişi: “Hükümdarla karşılaştın mı?” şeklinde bir soru muhatabına yönelttiği zaman muhatap tarafından: “Hayır ama onu sarayda gördüm” şeklinde bir cevap alabilir. Dolayısıyla bu örneklerden de anlaşılacağı gibi *lika* ile rü'yet aynı anlamda gelmemektedir. Bu iki kelime ancak mecaz yoluyla aynı anlamda kullanılabilir. “*O'na*

⁶⁷ el-Kıyâmet 75/22-23.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17/81; İbni Atıyye de *ziyâde* kelimesinin rü'yetullah anlamına geldiğini ve bunun cumhurun görüşü olduğunu söylemektedir. Kâdî Ebî Muhammed Abdulhak b. Ğalib b. Atıyye el-Endelûsî, *El-Muharreru'l-vecîz fi tefsiri kitabi'l-Azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 3/115.

⁶⁹ el-Ahzâb 33/44.

⁷⁰ el-Kehf 18/110.

⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 21/178.

*kavuşacakları günde selam ile karşılanırlar.*⁷² âyetinde yer alan *selam* ve *karşılaşma* meleklerle ait fiillerdir. Ayrıca “*Melekler, her kapıdan yanlarına girip, sabretmenize karşılık size selam olsun derler.*”⁷³ şeklindeki âyette bu görüşü desteklemektedir. “*Kim rabbiyle karşılaşmak isterse salih amel işlesin*”⁷⁴ âyetinde yer alan *karşılaşma* ise sevap anlamına gelmektedir. Ayrıca bu görüşü destekleyen başka âyetler bulunmaktadır. Meselâ “*Ben sizi aziz ve ğaffar olana davet ediyorum.*”⁷⁵ âyetinde yer alan *davetten* kastedilen mana *itaattir*. Ayrıca *lika*’ya görme anlamı verilirse, bu durumda münafıklar için de *rü’yetin* gerçekleşebileceği iddia edilebilir. Nitekim “*Allah’a verdikleri sözden caydıkları ve yalancı oldukları için O’nunla karşılacakları güne kadar Allah kalplerine nifak soktu.*”⁷⁶ âyetinde münafıkların Allah ile karşılaşacakları (*lika*) ifade edilmiştir. Ancak onlar için *rü’yet* mümkün değildir. Âyette ifade edilen “Allah ile karşılaşma”dan kastedilen anlam “O’nun azabı ile karşılaşma” şeklinde tefsir edilmiştir.⁷⁷ Abdülcebbar’ı bu yorumlara sevkeden temel alametin Allah’ı tenzih etme ve O’nun cisimler gibi tasavvur edilmesine mani olma hassasiyetinin olduğu kanaatindeyiz.

Râzî âyet ile ilgili, eğer mü’minler hakkında ise *likânın* sevap anlamına geleceğini, müşrikler hakkında ise onların yeniden dirilişe iman etmediklerini ancak Allah’ın kendilerine verdiği ni’metleri ve lütfu bildiklerini, dolayısıyla ni’metlerin ve lütfun devam etmesi için salih amel işlemleri gerektiğini söylemektedir.⁷⁸ Özetle söyleyecek olursak Kâdî Abdülcebbar *lika* ve *rü’yet* kelimelerinin farklı anlamlara

⁷² el-Ahzâb 33/44.

⁷³ er-Ra’d 13/23-24.

⁷⁴ el-Kehf 18/110.

⁷⁵ el-Mü’min 40/42.

⁷⁶ et-Tevbe 9/77.

⁷⁷ Abdülcebbar, *Şerhu’l-uşûli’l-ğamse*, 265-266; Abdülcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 1/87-88, 404.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 3/256.

geldiğini savunmuş, âyetlerde geçen *lika* kelimesine “meleklerle, Allah’ın sevabıyla veya azabıyla karşılaşma” anlamı vererek te’vil yoluna gitmiştir. Sünnî müfessirler ise *likâ* kelimesine *rü‘yetullâh* anlamı vermişlerdir.⁷⁹

4.1.6. Mutaffifin Sûresi 83/15.

Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile’nin *rü‘yetullâh* konusunda tartıştıkları âyetlerden biri de el-Mutaffifin sûresinde yer alan “*Hayır, onlar o gün rablerinden perdelenerek yoksun tutulmuştur*”⁸⁰ âyetidir. Râzî ve Mâtürîdî bu âyetten yola çıkarak, sadece mü’minler için Allah’ı görmenin mümkün olduğunu, kâfirlerin O’nu göremeyeceğini söylemektedir.⁸¹ Kâdî Abdülcebâr, Allah’ı görülebileceğini iddia etmeyi teşbihe yol açtığı gerekçesiyle reddetmektedir. Ona göre âyette geçen *hicap* kelimesine “perde, iki şey arasına konulan engel” şeklinde anlam vermek ancak cisimler için söz konusu olabilir. Yani hicap kelimesinin zahirî anlamda düşünülmesi, bu anlamdan hareketle Allah’ın perdelenmesi/gizlenmesi sebebiyle görülemediğinin savunulması, O’nun cisim olduğunu iddia etmek demektir. O’nun cisim olması ise düşünülemez. O halde âyete başka anlamlar verilmelidir. Kâdî’ya göre anlam şu şekildedir: “Onlar rablerinin rahmetinden ve sevabından mahrumdurlar.” Ayrıca Kâdî Abdülcebâr *hicap* kelimesinin, “Allah’ın kâfirlerin gözlerine bir afet göndererek görmelerine mani olması; müminlerin gözlerinden o afeti kaldırarak görmelerini sağlaması” şeklinde te’vil edilmesinin de yanlış olduğunu

⁷⁹ İbni Atıyye, *El-Muharreru’l-vecîz*, 1/138; İmam el-Celîl el-Hâfız İmâdü’l-Dîn Ebu’l-Fidâ İsmail İbn Kesir ed-Dımeşkî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm* (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1988), 4/451; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Ensar Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5/3296; Muhyi’s-Sünne Ebi Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ud el-Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, thk: Heyet (Riyad: Dâru Halibe, 1409), 1/90; Ebu’l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Kuraşî’l-Mahzûmî, *Tefsîr-i Mücâhid* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 313; Süleyman Ateş, *Kur’an-ı Kerim’in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 10/179.

⁸⁰ el-Mutaffifin 83/15.

⁸¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31/96-97; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5/409.

ifade etmektedir. Zira âyetin zahirî, bu şekildeki bir te'vilin yapılmasına imkân tanımamaktadır.⁸² Özetle söyleyecek olursak Kâdî Abdülcebbâr'a göre engel, perdelenme, gizlenme vb. şeyler cisimlere ait özelliklerdir. Bu ifadeler, Allah'ın bir yönünün ya da mahallinin bulunmasını gerektirir. Allah ise bunların tamamından münezzehtir.

4.1.7. Şûrâ Sûresi 42/51. Âyet

Rü'yetullâh'ın mümkün olduğunu savunanların, bu konuda sahabe icmasının olduğu şeklinde bir iddiaya sahip olduklarını aktaran Kâdî Abdülcebbâr şu rivâyete dayanarak bu konuda icmanın olmadığını iddia etmiştir: “Hz. Peygamber, Hz. Aişe'den “*Muhammed rabbini gördü.*” ifadesini duyunca “*Söylediğin şeyden ötürü tüylerim diken diken oldu.*” dedi. Bu sözü üç kez tekrarladıktan sonra “*Kim Muhammed'in rabbini gördüğünü iddia ederse, Allah'a büyük bir iftira atmış olur.*” dedi. Daha sonra “*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip ona dilediğini vahyeder.*”⁸³ âyetini okumuştur.”⁸⁴ Zemahşerî'ye göre ise Allah zâtı itibariyle görülemez. Âyette yer alan “perde arkasından konuşur” denilmesi, O'nun görülmesinin mümkün olmadığını kanıttır. O'nun kelamı işitilebilir. O, bu âyetin iniş sebebi ile ilgili şöyle bir rivâyet olduğunu söylemektedir: “Yahudiler, Nebi (a.s)'a şöyle demişler: ‘Sen peygamber olsaydın, Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuştuğu ve Hz. Mûsâ'nın O'nu gördüğü gibi senin de bunları yapman gerekmez miydi?’ Nebi (a.s) da onlara: ‘Hz. Mûsâ Allah'ı görmedi.’ dedi.” Âyet bu sebeple indi. Zemahşerî Hz. Aişe'den bu âyetle ilgili şu rivâyeti de aktarmaktadır: “Kim Muhammed'in (a.s) rabbini gördüğünü söylerse Allah'a büyük

⁸² Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 267.

⁸³ eş-Şûrâ 42/51.

⁸⁴ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 267-268.

bir iftirada bulunmuş olur. Sonra Aişe: Rabbinizin şu âyetini işitmediniz mi?’ dedi ve ‘Allah yücedir.’⁸⁵ âyetini okudu.’⁸⁶

Râzî, Mu‘tezile’nin bu âyeti delil getirerek Allah’ın görülemeyeceği iddiasını kabul etmez. Söz konusu âyetin doğru anlaşılması için “Allah dünyada insanlarla ancak şu üç şekilde konuşur.” şeklinde kayıtlanması gerektiğini ifade etmektedir. Zira bu âyet ile kıyamette Allah’ın görülebileceğini ifade eden diğer âyetlerin arasını te’lif edebilmek için bu kaydın gerekli olduğunu söylemektedir.⁸⁷

4.1.8. Konuyla İlgili Hadisler

Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile *rü‘yetullâh* konusunda âyetlerin yanı sıra hadisleri de delil olarak sunmuşlardır. Ehl-i sünnet şu hadisleri *rü‘yetullâha* delil olarak zikretmektedir: “*Kıyâmet gününde dolunay gecesinde ay’ı gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz.*”⁸⁸ “*Sizden her birinize rabbi tecelli edecek ve her biriniz O’nu göreceksiniz.*”⁸⁹ “*Cennet ehli içerisinde yeri iyi olan sabah-akşam rabbini görendir.*”⁹⁰ “*Hz. Muhammed rabbini iki defa gördü.*”⁹¹ Kâdî Abdülcebâr’a göre bu rivâyetler âhâd haberlerdir. Bu rivâyetleri nakledenlerin yalan söyleme veya hataya düşme ihtimalleri vardır. Her ne kadar rivâyetlerin senetleri sahih olsa da bu ihtimaller sebebiyle söz konusu rivâyetlere dayanarak kesin hükme varılamaz. Ayrıca bu rivâyetlerde yer alan ravilerden bir kısmı ta’n (kritik) edilmiştir. Kâdî Abdülcebâr, bu rivâyetlerin Hz. Peygamber’e ait olmadığını, ona aidiyeti kabul edilse dahi onun başka topluluklardan aktarmış olabileceğini söylemiştir. Meselâ *rü‘yetullâh*

⁸⁵ eş-Şûrâ 42/51.

⁸⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/421-422.

⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 27/188.

⁸⁸ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır, Şerh ve Ta’lik: Mustafa Deyb Albuğa (b.y.: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422), “Kitâbu’t-Tevhid”, 24 (No:7434).

⁸⁹ Buhârî, “Kitâbu’t-Tevhid”, 24 (No:7435).

⁹⁰ Tirmizî, “Ebvâb-u Sıfâti’l-Cennet”, 17 (No:2553).

⁹¹ Müslim, “Kitâbu’l-İman”, 285 (No:176).

ile ilgili rivâyet edilen “*Kıyâmet gününde dolunay gecesinde ay’ı gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz.*”⁹² hadisi birkaç sebeple delil teşkil etmez. Birinci sebep, bu hadiste teşbih ve cebir bulunmaktadır. Zira insanlar ay’ı yüksek bir yerde, yuvarlak bir şekilde ve aydınlatan bir şekilde gördüğü gibi Allah’ı göremezler. İkinci sebep, bu hadisin senesinde geçen Kays b. Ebi Hâzım (öl. 97/715) isimli ravi ömrünün sonlarına yaklaştığı zamanlarda aklî muhakemesini yitirdiği halde hadis nakletmesi nedeniyle eleştirilmiştir. Yukarıdaki rivâyeti de bu hastalığı döneminde aktarmış olma ihtimali vardır. Ayrıca bu ravinin, İbrahim b. Ebi Hâlid’e bir dirhem verdiği ve kendisine: “Bununla bana bir sopa al, onunla köpeklere vurayım.” dediği rivâyet edilmiştir. Bunlara ek olarak Kays’ın Hz. Ali’yi kötülediği, sahabeye küfürler ettiği ve aklını yitirdiği de rivâyetlerde yer almaktadır. Bu yüzden Kays’tan gelen bir haberin Hz. Peygambere atfedilmesi doğru değildir. Üçüncü sebep, yukarıdaki rivâyet, sağlam ve doğru olduğu kabul edilse dahi ahad haber olmasından dolayı ilim ifade etmemektedir.⁹³

Sonuç

Kâdî Abdülcebâr ve Zemahşerî gibi Mu‘tezilî bilginler, Allah’ın hem zâtı hem de sıfatları itibariyle eşinin ve benzerinin olmaması vb. aklî ilkelerden hareketle, *rü’yetullâha* ilişkin âyetleri ve hadisleri te’vil etmiştir. Merkeze tevhid ilkesini alarak aklın ilkelerine de büyük önem vermiştir. Eğer nasların zâhirî anlamları aklın ilkelerine uygun düşerse o anlamlar tercih edilmiş, aksi halde zahirî anlamlar te’vil edilmiş ve mecâza hamledilmiştir. Onlara göre *rü’yet*, Allah’ın varlığının mahiyeti açısından imkânsızdır. Zira Allah’ın görülebileceğini iddia etmek, O’nun sonlu ve sınırlı olarak yaratılmış varlıklara benzediği, bir mekânının ve yönünün bulunduğu anlamına gelecektir. Tevhid prensibi ise tam tersine Allah’ın yaratılan varlıklara asla benzemediğini ifade

⁹² Buhârî, “Kitâbu’t-Tevhid”, 24 (No:7434).

⁹³ Abdülcebâr, *Şerhu’l-uşûli’l-hamse*, 268-270.

etmektedir. Dolayısıyla teşbih ve tescime düşmemek ve Allah'ı tenzih etmek için *rü'yetullâh*ın reddedilmesi gerekmektedir. Bu sebeple Kâdî Abdülcebâr ve Zemahşerî, *rü'yetullâh* ile ilgili naslarda tartışmaların temelinde yer alan lika, nazar, rü'yet, idrak vb. ifadelerle gözle görme anlamı değil; kalben görme/bilme, nimetlere bakma, bekleme gibi anlamlar vermiştir. Onlar, bu anlamlardan hareketle söz konusu âyetlerin *rü'yetullâh* için delil olamayacağını hatta *rü'yetullâh*ı muhal kıldığını söylemişlerdir. Sonuç itibariyle tenzihe vurgu yaparak teşbihe sebebiyet verebilecek her türlü anlamdan uzak durmuşlardır. *Rü'yetullâh* ile ilgili nasları müteşâbih kabul ederek onları te'vil yoluna gitmişlerdir.

Mu'tezilî müfessirlerin *rü'yetullâh* ile ilgili fikirleri Ehl-i Sünnet müfessirleri tarafından reddedilmiş ve eleştirilmiştir. Söz konusu sünnî müfessirler örneklerini sunduğumuz âyetleri aklî ve naklî deliller serdederek *rü'yetullâh*ın mümkün olduğuna yorumşlardır. Yüce Allah'ın övülmesinin ve tenzih edilmesinin zirve noktasına ancak görülmesi ile ulaşılacağını ifade etmişlerdir.

Burada şu hususa da dikkat çekilmelidir: Çalışmada ele alınan âyetlerden de anlaşılacağı üzere itikâdî mezheplerin görüşlerinin müfessirlerin düşüncelerinde etkili olduğu görülmektedir. Çalışmamızda ele aldığımız âyetlerle ilgili yapılan yorumlarda bu inancın etkisi kendini göstermektedir. Sonuç olarak zâhirî anlamları itibariyle Allah için kullanılması uygun olmayan, O'nun şânına halel getirecek nitelemelerden bahseden âyetler, İslâm inancının genel ilkeleri, Arap dilinin gramer yapısı ve aklî çıkarımlar çerçevesinde te'vil edilmelidir. Bu te'vil yöntemi teşbihe ve aşırı uçlara gitmeye engel olmalıdır. Araştırmamız sonucunda ehl-i sünnet müfessirlerinin Allah'ın ahirette inanlar tarafından görüleceğine dair serdettikleri delillerin Mu'tezilî müfessirlerin salt aklî ilkeler çerçevesinde sundukları delillerden daha iknâ edici olduğu görünmektedir.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbu Temhîdu'l-evâil ve telhîşu'd-delâil*. nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Beğavî, Muhyi's-Sünne Ebi Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud. *Meâlimû't-Tenzîl*. thk. Heyet. Riyad: Dâru Halibe, 1409.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır, Şerh ve Ta'lik. Mustafa Deyb Albuğa. (9 cilt). Dâru Tavkı'n-Necat, 1422.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fazîle, 2004.
- Duman, Mehmet Zeki. *Beyânu'l-Hak*. Ankara: Fecr Yayınları, 3. Basım, 2016.
- El-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh fî'l-Lüğa*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 2. Basım, 1990.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn, Kâhire: Mektebetü'n-Nehdâ, 1369/1950.
- İbni Atıyye, Kâdi Ebî Muhammed Abdulhak b. Ğalib b. Atıyye el-Endelûsî. *El-Muharreru'l-vecîz fî tefsiri kitabi'l-Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbni Kesir, İmam el-Celîl el-Hâfız İmâdü'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesir ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1988.

-
- İbn Kayyım el-Cevziyye. *Bedâi'u't-Tefsir*. çev. Heyet. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sadr, 3. Basım, 1414.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen İmâdüddîn Abdülcebbar b. Ahmed. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. nşr. Adnan M. Zerzur. Qâhire: Dârü't-Türas, 1384/1969.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen İmâdüddîn Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*. nşr. Abdülkerîm Osman. Qâhire: Mektebetü Vehbe, 1417/1996.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen İmâdüddîn Abdülcebbar b. Ahmed. *Tenzihu'l-Kur'ân 'ani'l-matâ'in*. Beyrut: Dârü'n-Nehda, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen İmâdüddîn Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım. 20 Cilt. Qâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, 1380/1965.
- Karaman, Fikret. *İslamî İnanç Değerleri ve Çağdaş Dinî Akımlar*. İstanbul: Çelik Yayınları, 2015.
- Karataş, Çağfer. *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. Fatıma Yusuf el-Haymî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1425/2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabu't-Tevhid*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Mücâhid, Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Kuraşî'l-Mahzûmî. *Tefsîri Mücâhid*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arab, ty.
- Neseî, Ebû'l-Muîn Meymûn en-Neseî el-Mâturîdî. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yusuf Bideyvi. Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, 2011.
- Neseî, Ebû'l-Muîn Meymûn en-Neseî el-Mâturîdî. *Tabşîrâtü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1413/1993.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an'a Göre Yedi Aşamada Âhîret*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *el-Muhassal*. trc. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Ünverdi, Veysi. "Kâdî Abdülcebâr'ın Rü'yetullâh'ın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimnâme Dergisi* 28 (2005/1), 201-245.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Ensar Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 311-314. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hâkâiki gâvâmizi 't-tenzîl ve 'uyûni 'l-ekâvîl fî vücûhi 't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

Extended Abstract

On the issue of whether Allah can be seen in the world and in the Hereafter (Ru'yetullah), Mu'tazili and Sunni commentators put forward different views and great debates took place between them. They tried to interpret the verses that came to the fore on the subject within the framework of their sectarian views. In general, while Sunni commentators express a positive/possible opinion about ru'yetullah; Mu'tazili commentators claimed that Allah could not be seen in the world or in the Hereafter. They based their approach to the issue of ru'yetullah on the principles of usul-i hamsa, especially on the principle of tawheed. The conception of Allah by both sects has played an active role in their approach to this issue.

In this research, how Sunni commentators such as Kâdî Abdülcebâr (d. 415/1025) and Zemahşarî (d.538/1144) and Mâtürîdî (d.333/944), Ebû'l-Muîn en-Nesafî (d.538/1115), Fahreddin er-Râzî (d.606/1210), who were among the famous Mu'tazili commentators, interpreted the verses on the subject of ru'yetullah and these interpretations, which formed the basis of the research, were evaluated. In addition, the approaches of Mu'tazila and Ahl al-Sunnah regarding ru'yetullah in general have been revealed. Then the interpretations of these commentators regarding such as the Surah of An'am 6/103, the Surah of Qiyamah 75/22-23, the Surah of A'râf 7/143, the Surah of Yunus 10/26, the Surah of Ahzab 33/44, the Surah of Kahf 18/110, the Surah of Mutaffifin 83/15, the Surah of Shura 42/51 and the narrations such as "On the Day of Resurrection, you will see your Lord as you see

the moon on the night of the full moon.”, “Each of you will see the Lord in the morning and evening.”, “The one who has a good place in the people of Paradise is the one who sees the Lord in the morning and evening.”, “The Prophet Muhammad saw his Lord twice” etc. were included. In addition, it was examined how they made sense of the concepts such as *lika*, *ziyadeh*, *evil eye*, *ru’yet*, *cognition*, *mezid*, etc. in these verses.

According to *Mu’tazila*, Allah is invisible to the eye. For He is not one of the seen beings (*meriyyat*). As a matter of fact, the act of seeing can be performed for beings that are in a space and have material properties. Therefore, it is not possible for Almighty Allah, whose attributes such as *body*, *space*, *time*, *similarity to material beings*, etc. are never in question. As a reason for rejection, they put forward conditions such as “in order for the eye to see, what is seen must be limited in the form of objects, ore, attribute and its dimensions limited or limited to something, it must be located in a space opposite, near or far, light must touch, it must be imagined and imagined in the mind.” Therefore, they claimed that it was not possible for Allah to be seen because it was not possible to limit him to these conditions.

Mu’tazili commentators put the principle of *tawheed* at the center and interpreted the verses regarding *ru’yetullah* based on the principles of not having Allah’s equal and the like, etc. They rejected *ru’yetullah* and certain attributes in order not to fall into *tajseem* and *tashbih*, to declare that Allah transcends every quality and not to prejudice His glory. By emphasizing *tanzih* he avoided all kinds of meanings that could lead to *tashbih*. He accepted the verses related to *Ru’yetullah* as a follower and went to the path of *ta’wil*. The fact that they behave excessively sensitively and abandon the apparent meaning of the verses and prefer the path of *ta’wil* has become the most important element of their sect by penetrating the conceptions of Allah in the verses. Their most basic approach is to exclude Allah from the attributes,

characteristics and similarity (tashbih) of other beings. They focused on the direction of language in order to interpret the verses whose meaning was not in accordance with the basic principles of their sects, interpreted them by resorting to lexical explanations and ancient Arabic poetry, and tried to find support for their views.

The ideas of the Mu'tazili commentators about ru'yetullah were rejected and criticized by the commentators of Ahl al-Sunnah. They stated that Mu'tazila's approach was not directly derived from the verses. They argued that the verses were interpreted with forced interpretations and inappropriate ta'wils and that they were told to the Qur'an. The Sunni commentators in question attributed the verses for which we present examples as rational and circulating evidence that ru'yetullah is possible. They stated that the peak of the praise and declaring transcendence of Almighty Allah can only be reached by seeing, and that seeing it does not mean a deficiency. Therefore, although members of each sect claim that they aim to be objective by getting rid of their presuppositions in the interpretation of the verses related to the ru'yetullah, it is understood that the sectarian belonging is more prominent in their comments. This point was also seen in our comparison of the ways in which the two currents interpreted the same verses during our study. The fact that Allah in the verses says that He cannot be seen requires that the matter be limited to this world. Because man has been created deficient and is powerless to do anything. As a result, it seems quite difficult to judge from these principles that "Allah cannot be seen as absolute." Again, the issue of ru'yetullah is important in terms of proving the influence of sectarian affiliation on Tafsirs.