

e-ISSN: 2619-9114

Aralık/December 2022

Cilt/Volume: 6 Sayı/Issue: 2

BATMAN AKADEMİ DERGİSİ

Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

BATMAN ACADEMY JOURNAL

Batman University Journal of Islamic Sciences

**BATMAN
AKADEMİ
DERGİSİ**

Batman Üniversitesi
İslami İlimler Dergisi



**BATMAN
ACADEMY
JOURNAL**

Batman University
Journal of Islamic Sciences

Yayın Sahibi / Publication Owner

Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
adına/On Behalf of Batman University Faculty of
Islamic Sciences

Prof. Dr. Ömer Faruk Ertuğrul (Dekan V.)

Baş Editör / Editor In Chief

Doç. Dr. Fuat İSTEMİ

Editörler / Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdulgalip ASLAN

Arş. Gör. Dr. Mehmet TURAN

Mizanpaj / Layout

Dr. Öğr. Üyesi Abdulgalip ASLAN

Dil Editörleri / Language Editors

İngilizce: Dr. Öğr. Üyesi M. Mekin MEÇİN

Arapça: Doç. Dr. Şahin ŞİMŞEK

Farsça: Doç. Dr. Sedat BARAN

Alan Editörleri / Field Editors

Prof. Dr. Vechi SÖNMEZ (Batman Üniversitesi)

Doç. Dr. Şahin ŞİMŞEK (Batman Üniversitesi)

Doç. Dr. Davut OKÇU (Batman Üniversitesi)

Doç. Dr. Sedat BARAN (Batman Üniversitesi)

Doç. Dr. Bedri ASLAN (Batman Üniversitesi)

Doç. Dr. Fuat İSTEMİ (Batman Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ (Batman
Üniversitesi)

Doç. Dr. Osman BAYRAKTUTAN (Batman
Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Abdolvahap ERİN (Batman
Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Halil BATUR (Batman
Üniversitesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board

- Prof. Dr. Rohat CEBE (Batman Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer Faruk ERTUĞRUL (Batman Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Asım YEDİYILDIZ (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali KAYA (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep CİCİ (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Doç. Dr. Ümit GÜLER (Batman Üniversitesi)
Doç. Dr. Fuat İSTEMİ (Batman Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf EŞİT (Batman Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdulbasit SALTEKİN (Batman Üniversitesi)
Doç. Dr. Ekrem UYSAL (Batman Üniversitesi)
Doç. Dr. Şükrü AYDIN (Batman Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdulvasıf ERASLAN (Batman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hasan AKREŞ (Batman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Cüneyt MARAL (Batman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdulgalip ASLAN (Batman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Volkan NURÇİN (Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board

- Prof. Prof. Dr. Rohat CEBE (Batman Üniversitesi)
Prof. Dr. Ghanim Qaddouri HAMAD (Tikrit Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Mahroof ATHAMBAWA (Qatar University)
Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Almoataz B. AL-SAİD (Kahire Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mujahid Mustafa BAHJAT (Gaziantep Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Abdou ELWAN (Qatar University)
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdulmecit OKÇU (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Nuri TÜRKMEN (Batman Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet İÇLİ (Batman Üniversitesi)
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kemal POLAT (Anadolu Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER (Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Fazlı POLAT (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ (Faculty of Divinity)
Prof. Dr. Hasan YILMAZ (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN (İnönü Üniversitesi)
Doç. Dr. Sıtkı NAZİK (Fırat Üniversitesi)
Doç. Dr. Yunus KAPLAN (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi)
Doç. Dr. Ümit GÜLER (Batman Üniversitesi)
Doç. Dr. Bedri ASLAN (Batman Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdulbasit SALTEKİN (Batman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YEŞİL (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Davut OKÇU (Batman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mahsum ASLAN (Hakkari Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hasan AKREŞ (Batman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İsmail DANIŞ (İran El-Mustafa Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nezahat BAŞÇI (Mardin Artuklu Üniversitesi)

I-IV	Kapak, Jenerik ve Editör Sayfası <i>Cover, Credits and Editorial Page</i>
------	---

MAKALELER / ARTICLES

62-83	Amira AKIL & Adnan ALGÜL Salahuddin el-Alâî'nin Hayatı ve el-Mecmu'u'l-Müzheb fi Kavâidi'l-Mezheb Adlı Eseri <i>Salah Al-Din Al-Ala'i's Life And His Book Titled By Al-Mecmu'u'l-Muzheb Fi Kavaidi'l Mazhab</i>
84-97	Abdulhafız HACIOĞLU El-Meliku'l Emced'in Şiirlerinde Tema <i>The poetic purposes of Al- Malik Al- Amjad</i>
98-112	Ahmet AZ Ma'sûm El-Haznevî'nin Hayatı, İlmî ve Tasavvufî Kişiliği <i>Ma'sûm Al-Haznevi's Life, Science And Suffic Personality</i>
113-120	Fatma ÇAKIR Yazım İtibariyle Farklı Algılanan Bazı Kelimelerin Tecvid Tahlili <i>Tajwid Analysis of Some Words That Are Perceived Differently as of Spelling</i>
121-136	Mohammad Rachid ALDERSHAWÎ Usûlcüler İle Şatbî'ye Göre Fıkıh Usûlünün Katılığı <i>The Peremptoriness of Uşûl al-Fiqh between the Scholars of Uşûl al-Fiqh and Imam Al- Shâṭibî</i>
137-162	Mehmet Emin EFE Arap Gramerinin Şiirle İstishâdında Kabilelerin Rolü <i>The Role of Tribes in the Istishhad of Arabic Grammar with Poetry</i>
163-183	İbrahim SİZGEN İslâm Aile Hukuku Açısından Kasm Hakkını Düşüren Haller <i>The Right To Overnight Between The Wife's Wife In Islamic Family Law And The Situations That Prevent It</i>
184-207	Mehmet Sait AKAN Semîn El-Halebî'nin 'Umdetü'l-Hüffâz Fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz Adlı Eserinin Ulûmü'l-Kur'an Açısından Değerlendirilmesi <i>Evaluation of Samin al-Halabi's Work Named 'Umdah al-huffâz fi tafsîr aşraf al-alfâz' in Terms of Ulum al-Qur'an</i>
208-225	Ayşe EROĞLU Helenizm Öncesi İlkçağ Filozoflarında Aşk Ve Nefret Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme <i>A Study of the Concepts of Love and Hate According to Pre-Hellenic Ancient Philosophers</i>
226-242	Sait POLAT Din Dili Açısından Dinî Semboller Bize Ne Söyler <i>What Religious Symbols Tell Us in Terms of Religious Language</i>

ÇEVİRİLER / TRANSLATIONS

243-250	Muhammed Yesrî Ebû Hudûr /Çeviren: Zeynep KABUL İbn Haldun Mukaddime'yi İhvân-I Safâ'dan Mı Çaldı? <i>Did Ibn Khaldun Steal the Muqaddimah from Ikhwan-i Safa?</i>
---------	---

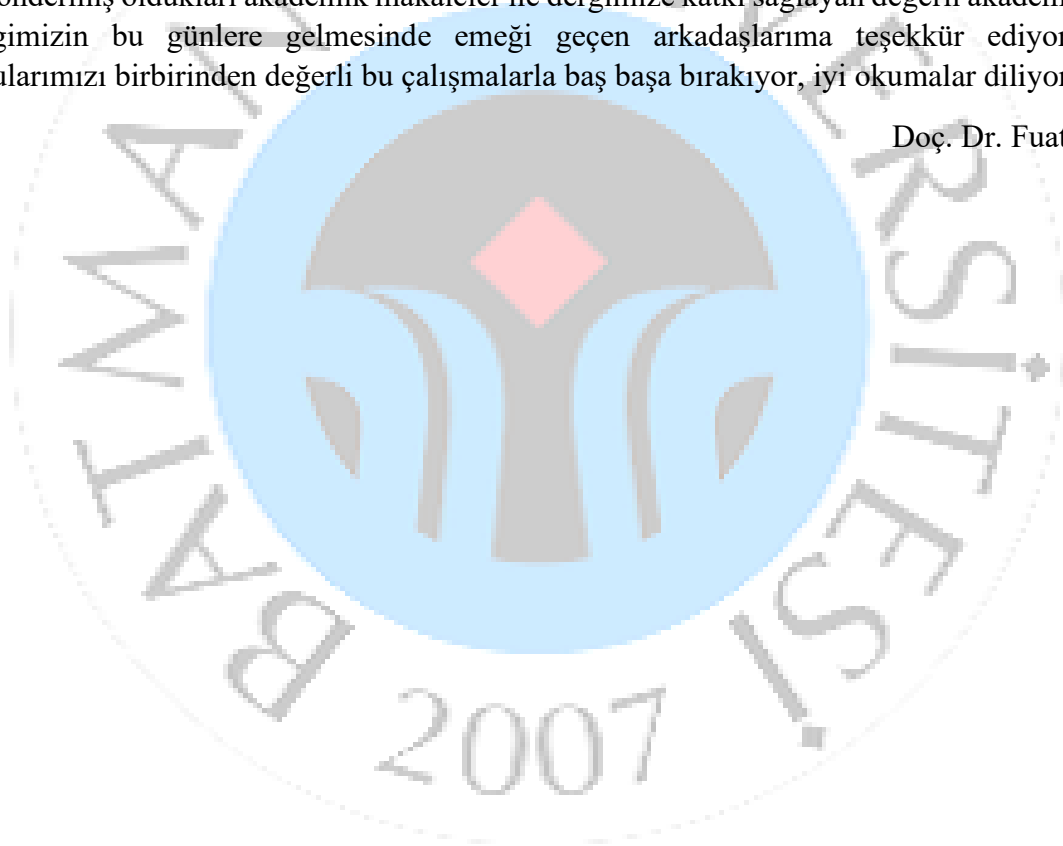
EDİTÖRDEN / FROM THE EDITOR

Yayına çıktığı ilk anda itibaren akademik araştırmalara hizmet etmek ve akademisyenlerin bilimsel çalışmalarını okurlarıyla buluşturmak üzere yoğun bir gayret sarf eden *Batman Akademi Dergisi* yeni bir sayısıyla okuyucularıyla buluşuyor. Dergimiz her ne kadar İşlami İlimler Fakóltesi bünyesinde faaliyetlerini yürütüyor olsa da felsefe, psikoloji ve edebiyat başta olmak üzere farklı branşlara dair çalışmalarını da yayınlama gayreti içerisinde. Bu gayretimiz dergimizin hem uluslar arası indekslerde taranma amacımıza bir katkı sağlamakta hem de daha fazla okura ulaşma imkanını bize sunmaktadır.

Dergimizin bu sayısında İşlami ilimlerin birçoğ alanına dair makaleler yer almakla birlikte felsefe ve sosyolojiye dair de birer makale okuyucularımızla buluşuyor. Makalelerin yanı sıra çeviri bir makale de bu sayımızda yer almaktadır. Bu çeviri makale, İbn Haldun'un meşhur *Mukaddime* adlı eseri ile İhvân-ı Safâ'nın görüşlerinin bir mukayesesini yapmakta ve İbn Haldun'un görüşlerinin özgün olup olmadığını irdelemektedir.

Göndermiş oldukları akademik makaleler ile dergimize katkı sağlayan değerli akademisyenlere ve dergimizin bu günlere gelmesinde emeği gečen arkadaşlarıma teşekkür ediyorum. Siz okuyucularımızı birbirinden değerli bu çalışmalarla baş başa bırakıyor, iyi okumalar diliyorum.

Doç. Dr. Fuat İSTEMİ



**SALÂHUDDÎN EL-ALÂÎ'NİN HAYATI VE EL-MECMÛ'U'L-
MÛZHEB FÎ KAVÂİDİ'L-MEZHEB ADLI ESERİ**

Salah Al-Din Al-Ala'i's Life And His Book Titled By Al-Mecmu'u'l-
Muzheb Fi Kavaidi'l Mazhab

Amıra AKIL

Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, İslam
Hukuku Anabilim Dalı emiraakil@gmail.com
orcid.org/: 0000-0002-5363-9583

Adnan ALGÛL

Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam
Hukuku Anabilim Dalı, adnanalgul47@hotmail.com,
orcid.org/: 0000-0002-1052-3548

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 28.07.2022
Accepted / Kabul Tarihi: 04.09.2022
Published/ Yayın Tarihi: 31.12.2022
Pages / Sayfa: 62-83

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Bu makale, Amıra Akıl'ın Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladığı "Salâhuddîn el-Alâî'nin Usûl Anlayışı (el-Mecmû'u'l-Mûzheb Fî Kavâidi'l-Mezheb Özeline)" başlıklı Yüksek Lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Öz: Hadis, fıkıh, usûl, lügat, tefsir ve diğer birçok ilimde uzmanlaşan Salâhuddîn Halil el-Alâî, hicri sekizinci yüzyılın önde gelen âlimlerinden biri olup usûl ile fîruu, menkul ile ma'kûlu cemedan ender şahsiyetlerden biridir. Dönemin önde gelen âlimlerinden çeşitli ilimler tahsil eden Alâî, ömrünün önemli bir kısmını tedrisatta bulunarak ve eser telif ederek ilmi mirasın sonraki nesillere aktarılmasında büyük bir ilmi payeye sahip olmuştur. Hadis ilmindeki büyük çabaları âlimlerin dikkatini çektiği gibi el-Mecmû'û'l-müzheb fî kavâ'idî'l-mezheb adlı kıymetli çalışması da kaide, usûl ve fıkhi meselelerle ilgili görüşlerini ortaya koymasından, Alâî'nin üstün ilmi gücünü yansıtmaktadır. Bu çalışmada Alâî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve özellikle fıkıh usûlü alanında telif edilen eserler arasında büyük bir öneme sahip olan el-Mecmû'û'l-müzheb fî kavâ'idî'l-mezheb adlı kitabı incelenmiştir. Alâî, eserinde beş külli kaideyi ele almış, fıkıh ve fıkıh usûlü ile ilgili kaideleri tertip etmiş ve usûlden fer'î hükümler çıkarmıştır. Bu anlamda söz konusu eseri, Şâfiî mezhebinin önemli kaynaklarından biri-dir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Alâî, el-Mecmû'û'l-Müzheb, Fıkıh Usûlü, Usûlî Kaideler.

Abstract: Salah al- din Halil al Ala'i was one of the eighth Hijri century who excelled in Hadith, Jurisprudence, Islamic jurisprudence, tafsir (interpretation), Arabic language and other sciences. He was one of the most important scientists, who gathered between origins and branches, the reasonable and the quoted. He was taught by the famous scientists of his period. He spent most his life in teaching, and writing books leaving behind a valuable scientific legacy for the following generations. His great efforts in the field of Hadith science attracted the attention of senior scientists and also his efforts in jurisprudence and Islamic jurisprudence, especially his precious book AL-MECMU'U'L-MUZHEB Fİ KAVAİDİ'L MAZHAB, in which appeared Al Ala'i 's superior ability to dive into the depths of Islamic jurisprudence's basics and branches. This article has studied Al Ala'i 's life, his scientific character and his books in particular his book AL-MECMU'U'L-MUZHEB Fİ KAVAİDİ'L MAZHAB in which Al Ala'i dealt with the whole five rules of jurisprudence, the Islamic jurisprudence and extracted their branches, therefore, his book occupied an important jurisprudential place between the books of İmam shefi's mazheb.

Keywords: Islamic Law, Al Ala'i, Al-Mecmu'u'l-Muzheb Fi Kavaidi'l Mazhab, jurisprudence, Islamic jurisprudence.

Giriş

Salâhuddîn Halil el-Alâ'î, Dimaşk'ta doğmuş daha sonra Beytülmağdis'e yerleşmiştir. Alâ'î, dönemin ileri gelen âlimlerinden eğitim almış ve farklı ilim dallarında öne çıkmıştır. Doğuda ve batıda ünü yayılmış birçok âlim de Alâ'î 'ye öğrencilik yapmıştır. Alâ'î, İslam ümmetinin tarihini aydınlatan örneklerden sadece biridir. O, İslam'a girmiş farklı milletlerin bütünleşmesine ve şer'î ilimlere hizmet etme yolunda diğer âlimler gibi çaba göstermiştir. Müslüman âlimlerin hüküm istinbatında temel referansı Kur'an ve Sünnet idi, esas maksatları ise hakikate ulaşip onunla amel etmektir. Doğdukları vatanları farklı olsa da bu farklılık, ilim öğrenmelerine engel olmamıştır. Bu ilmi çabanın bir sonucu olarak bizlere büyük bir ilmî ve kültürel miras bırakmışlardır. Kendi dönemlerinin gerçeklerini yaşayan bu âlimler, kendilerinden sonra gelenlerin apaçık yoldan sapmamaları için ilmî usûl ve metotları belirlemişlerdir. Âlimlerin bıraktıkları zengin ilmî mirası görmezden gelmek ve farklı müslüman milletlerin bütünleşmesine engel olan her türlü girişim ve çaba, İslam ümmetini mirasından ve tabiatından uzaklaştırmak olacaktır.

Alâ'î ilmi alanda övgüye değer çabalar ortaya koyan âlimlerden biridir. O'nun üstün ilmi yeteneği, kıymetli çalışması *el-Mecmû'u'l-müzheb fi kavâ'idil-mezheb* adlı eserinde beş külli kaideyi ele alırken, fıkıh ve fıkıh usûlü ile ilgili kaideleri tertip ederken ve usûlden fer'î hükümleri çıkarırken ortaya çıkmaktadır. Birçok örnek vererek bu üç alanı birbiriyle irtibatlandırarak önemli çaba sarf ettiği bu eseri, onu Şâfiî mezhebinin en önemli kaynaklarından biri haline getirmiştir. Alâ'î, hadis, fıkıh, usûl, lügat, tefsir ve diğer ilimlerde uzmanlaşan âlimler arasında önemli bir konuma sahip olmuştur. O hafız ve muhaddis olduğu kadar aynı zamanda usûlcü, fakih ve musanniftir. Ancak ilmi çalışmalarının şimdiye kadar yeterli ilgiyi görmediği tesbit edilmiştir. Müellif hakkında yeterli ilmi çalışma yapılmadığından dolayı onun ilmi çabaları konusunda daha fazla araştırma ve analiz yapılmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Ayrıca onun en önemli kitaplarından biri olarak nitelendirilen *el-Mecmû'u'l-müzheb fi kavâ'idil-mezheb* adlı eseri Şâfiî mezhebinin üzerine inşa edildiği fikhî ve usûlî kaideler hakkında yazılmış önemli kitaplardan biridir. Bu çalışmanın hedefi, müellifin söz konusu eserini araştırmacıların faydalanmasını kolaylaştıracak bir şekilde tanıtmak ve tahlil etmektir. Böylece bu çalışma, araştırmacıları Alâ'î gibi İslam tarihine damga vurmuş büyük âlimleri incelemeye teşvik etmesi düşünülmekte ve büyük bir önem arz etmektedir.

1. Alâ'î'nin Hayatı

Bu başlık altında Alâ'î'nin adı, soyu, doğumu, ilmî şahsiyeti, âlimlerin onun hakkındaki övgüleri, seyahatleri, yaptığı görevler, hocaları, talebeleri ve eserleri ele alınacak, ardından vefatı hakkında bilgi verilecektir.

1.1. Adı, Soy ve Doğumu

Şeyh, imam, allâme olarak tanınan Alâ'î; hadis hafızı, fakih, müftü, muhakkik, mudakkik, usûlcü, edebiyatçı, tarihçi ve hafızların sonuncusu olarak nitelendirilmektedir. Asıl ismi, Ebu Said Halîl b. Seyfeddin Keykeldî b. Abdullah olup lakabı Salâhuddîn'dir.¹

¹ Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Turkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâ'it-turâsî'l-Arbaî, 1420/2000), 13/257; Abdhây b. Ahmed el-Akrî İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnaût (Dimaşk: Dûr İbn Kesîr, 1406/1986), 8/327.

Müellifin birden fazla nisbesinin olduğu görülmektedir. Bunların başında Alâî nisbesi gelmektedir. Bu, onun en meşhur nisbesi olup müellifin en fazla zikredildiği isimdir. Dahası bu nisbe olmadan müellif tanınmamaktadır. Bu, araştırma ve incelmemiz neticesinde, Rum/Anadolu'da bir beldeye olan nisbe olduğu anlaşılmıştır.² Bunun yanında Dimaşk'ta doğduğu için Dimaşkî nisbesi de bulunmaktadır. Vefatından önce uzun bir süre Beytülmakdis'te yaşadıkdan sonra burada vefat ettiği için Makdisî nisbesiyle de anılmaktadır. Ameli açıdan intisap ettiği Şâfiî mezhebinden dolayı Şafiî nisbesi de vardır. Müellif, bu mezhebin fakihlerinden dersler almış; onların kitaplarını okumuş ve bu mezhebin kaidelerini ele alan kitap telif etmiştir. İtikâdî açıdan Eş'arî mezhebini benimsediği için Eş'arî nisbesi ile de anılmaktadır.³ Babasının aslen Türk olmasından dolayı Türkî nisbesi de kaynaklarda zikredilmektedir.⁴ Hafız Alâî, hicri 694 yılının rebiülevvel ayında Dimaşk'ta doğmuştur.⁵

1.2. İlmî Şahsiyeti

Alâî'nin erken yaşlarda ilmi arayışa yönelmesine ve eşsiz ilmi kişiliğinin oluşumunda birçok faktör etkin olmuştur. Doğuştan gelen isteği, birçok önde gelen âlimin yetiştiği ailesi ve doğduğu yer olan Dimaşk'taki ilmi çevre bunlar arasındadır. Öyle ki Dimaşk dönemin en saygın ilim merkezlerinden biri haline gelmiş, her ilimde üstün bir mevki elde ederek temayüz etmiş ve şöhreti her tarafa yayılmış birçok âlime ev sahipliği yapmıştır.

Alâî, on beş yaşına gelene kadar asker üniforması giyerek asker olarak yetişmiştir. Sonrasında hocası Kemaleddin İbnü'z-Zemelkânî ona fukahâ elbisesini giydirmiş, bu yaştan sonra ilim tahsili için basamakları bir bir ilerleyen Alâî, Kur'anı hıfzetti, fıkıh, nahiv ve usûl ilmini öğrendi. Hadis dinleyip bu ilmin temel ilkelerini ezberledi. Alâî otuz üç yaş civarına geldiğinde birçok ilimde temayüz ederek önde gelen âlimlerden biri oldu.⁶

Bu konu hakkında öğrencisi Safedî onunla ilgili şöyle demektedir: “Önceleri askerlik onun ilgisini çekiyordu, sonra on beş yaşlarında iken fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, hadis usulü, kelim ve ilimlere başladı. Şîrâzî'nin et-Tenbîh adlı eserini, İbn Hâcib'in Muhtasarı ile sarf ve nahiv alanında

² Bu belde hakkında Arapça kaynaklarla yetinmeyip Osmanlı tarihi kaynaklarından da araştırdık. İncelediğimiz kaynaklar bu beldenin günümüzde Antalya iline bağlı Alanya ilçesi olduğunu belirtmektedir. Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları* (Ankara: Devlet Arivleri Genel Müdürlüğü, 02017), 40. Gezin İbn Battûta Alanya için şöyle der: Roma topraklarının başlangıcında, deniz kıyısında bulunan, Türkmenlerin yaşadığı büyük bir şehirdir. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Tancî İbn Battûta, *Rihletu İbn Battuta (Tuḥfetu'n-nazzâr fi garâibi'l-emsâr ve acâibu'l-esfâr)*, thk. Abdulhadi et-Tâzî (B.y.: Akâdemiyetü memleketi'l-Mağribiyye, 1417), 2/161-162; Zebîdî ise bu şehir ile ilgili şunları söyler: Alâiye, bir Rum şehridir. Beytü'l-Makdis hafızı Salâhuddîn Halil b. Keykeldî buralıdır. Bkz. Muhammed Murteza b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (B.y.: Dâru'l-hidâye, ts.), 39/98.

³ Salâhuddîn b. Keykeldî el-Alâî, *İsâretü'l-fevâidi'l-mecmû'a fi'l-işâre ila'l-ferâidi'l-mesmû'a*, thk. Marzûk b. Hayâs el-Zehrânî (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1425/2004), 1/45; Salâhuddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *A'yânu'l-asr ve a'vânu'l-asr*, thk. Ali Ebû Zeyd vd. (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muâsır, 1418/1998), 2/328; Abdulvahhab b. Takiyuddîn Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî ve Abdulfettah Muhammad el-Hulv (Giza: Hecrun li't-tibâ'a, 1413), 10/36.

⁴ Abdulbasit b. Halil b. Şahin el-Hanefî el-Malatî, *Neylu'l-emel fi zeyli'l-düvel*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmûrî (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1422/2002), 1/315.

⁵ Safedî, *A'yânu'l-asr ve a'vânu'l-asr*, 2/328, Ebulfadl Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'mieti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdulmu'îd Dân (Hindistan: Meclisu dâireti'l-me'ârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972), 2/213.

⁶ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 13/258; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/213-214.

yazdığı iki mukaddimesini, Sirâcuddîn el-Urmevî'nin Lübbâbu'l-erba'în adlı eserini ezberledi. Uzun süre Şeyh Burhânuddîn el-Fezârî'nin yanında fıkıh ve usûl okudu."⁷

1.3. Âlimlerin Alâ'î Hakkındaki Övgüleri

Alâ'î, cömertlik, seçkin ahlak, güler yüzlü olma, edep, vakar, dindarlık, takva, nasihat ve nezakete eğilimli gibi birçok fazilet ve önemli sıfatlarla vasfedilmiştir. Sahip olduğu bu vasıflarla büyük âlimlerin beğenisini kazanmış ve övgülerini almıştır. Zehebî onun hakkında şöyle der: "İmam, müfti ve muhaddisdir... Bu dönemde Beytülmakdis'in âlimidir."⁸

Tâcuddîn es-Sübkî Alâ'î'yi şöyle vasfetmiştir: "O, sağlam bir hâfız, güvenilir, rical isimlerini, illet ve metinleri bilen, fakih, kelamcı ve şair birisiydi..."⁹ Sübkî, Tabakâtü's-Şâfiyye'de babasının yanında bulunan gruba şöyle dediğini zikretmiştir: "Dârülhadis şeyhliğine, oğlum Abdülvehhab ve Dimaşk'ta bulunmayan bir kişiden başka kimseyi layık bilmiyorum. Orada bulunanlar Dimaşk'ta bulunmayan kişinin kim olduğunu anlamadılar; ancak ben bunun Beytülmakdis şeyhi ve hafızı Salâhuddîn Alâ'î olduğunu anladım."¹⁰

Akranlarından biri olan İsnævî onun hakkında şöyle demiştir: "Zamanın hafızı, fıkıh, usûl ve diğer ilimlerde imam, zeki, keskin görüşlü, fasih ve cömert, önder ve edepli birisiydi."¹¹ İbn Hacer, hocası Irâkî'nin okuduğu el yazısından şöyle dediğini nakleder: "Doğunun ve batının hafızı, Salâhuddîn vefat etti."¹² İbnü'l-İmâd şöyle demiştir: "O, fıkıhta, nahiv ve fıkıh usûlünde imam, hadis ve rical ilimlerinde uzmandı. Hadis metinlerini ve senetlerini bilmede allame idi, hafızların sonuncusu idi, eserleri onun her ilimde imam olduğunu göstermektedir."¹³ İbn Kesir bu hususta şu ifadeleri kullanmaktadır: "Âlî ve nâzil hadisleri bilmede, hadis cüzlerini ve faideleri tahrir etmede önemli bir payesi vardı. Fıkıh, lügat, Arapça ve edebiyatta güçlü bir bilgisi vardı."¹⁴

1.4. Yolculukları ve Yaptığı Görevler

Alâ'î, selef âlimlerinin yolunu takip ederek ilim elde etmek ve ilmi meselelerle ilgili problemleri çözmek için yolculuklar yapmıştır. Dimaşk âlimlerinden istifade ettikten sonra Kudüs'e gitmiş ve burada H. 717 yılında hocası İbnü'z-Zemelkân'den ders almaya başlamıştır. Sonra H. 720 yılında Hicaz'a gitmiş ve burada Radiyuddîn et-Taberî'den ders almıştır. Ardından Mısır'a gitmiş ve burada bir süre kalarak önde gelen âlimlerden dersler almıştır. Mısır'dan sonra birkaç defa hac için Mekke'ye dönmüş ve bir süre orada yaşamıştır. Sonra tekrar Mısır'a gitmiş ve Beytülmakdis'e yerleşene kadar orada yaşamıştır. Sonrasında Beytülmakdis'e yerleşmiş vefatına kadar burada kalmıştır.¹⁵

Alâ'î, H. 718 yılında Dimaşk'ta önce Nâsiriyye Medresesi'nde sonrasında H. 723 yılında el-Esediyye medresesinde hadis hocalığı görevini üstlenmiştir. H. 728 yılında el-Mizzî ondan etkileyici bir hadis dersi dinlemiş bunun üzerine *Halkatu sâhibi Hıms* denilen

⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 13/257-258; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/214.

⁸ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1419/1998), 4/201.

⁹ Sübkî, *Tabakât*, 10/36.

¹⁰ Sübkî, *Tabakât*, 10/209.

¹¹ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan el-İsnævî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2002), 2/190.

¹² Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/215.

¹³ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/328.

¹⁴ Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kuraşî ed-Dimaşkî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1408/1988), 14/267.

¹⁵ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 13/258.

ders halkasından Alâî lehine feragat etmiştir. Alâî'nin derslerine katılmak kaduların, fakihlerin ve ileri gelenlerin âdeti haline gelmişti. Kudüs'te ise H. 731 yılında Salâhiyye, Seyfiyye, Tenkiziyye medreselerinin hocalığını üstelenerek yaklaşık otuz yıl bu görevleri sürdürmüş ve hayatının geri kalan kısmı böyle devam etmiştir.¹⁶

1.5. Hocaları

İlmi asli kaynaklarından almaya gayret eden Alâî, döneminin önde gelen alimlerinden dersler almıştır. Bu husus, müellifin gerek Şam'da gerekse de yaptığı ilim yolculuklarında görülmektedir. Safedî ve başkalarının ifade ettiği üzere Alâî'nin sadece semâ' yoluyla ilim aldığı hocalarının sayısı yedi yüze ulaşmıştır.¹⁷ Sayılarının çokluğu nedeniyle burada onun ilmî hayatına büyük etki eden meşhur hocaları hakkında bilgi vermekle yetinilecektir.

1. Şerefuddîn el-Fezârî (630-705 H.): İsmi Ebu'l-Abbas Ahmed b. İbrahim b. Sebâ' b. Ziyâ el-Fezârî eş-Şâfiî ed-Dimaşkî olan bu âlim, Şam Emevî Câmîi'nin hatibidir. Fezârî, kıraat-i seb'ayı okumuş, Arapça'da iyi bir dereceye gelmiş, nahivde uzmanlaşmış ve bir dönem kâriflerin reisi olmuştur. Sonra hadis ilmine yönelmiş sahîhayn ve diğer eserleri okumuştur.¹⁸ Alâî'nin ilk defa ondan hadis dinlemesi H. 703 yılında olmuş, aynı yıl Kur'an-ı Kerim'i ondan hatmetmiştir. Müellifin hocalarından en erken vefat edeni Fezârî'dir.¹⁹

2. Takiyüddîn el-Makdisî (628-715 H.): Tam ismi Ebu'l-Fadl Süleyman b. Hamza b. Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî olan bu âlim, Hanbeli fakih, kâdilkudâtı ve kendi zamanında Dimaşk'ın Müsned'i idi. Mezhebinin şeyhi olacak kadar iyi bir fakih olan Makdisî, Arapça, ferâiz ve hesap konularında önemli paye elde etmiştir. Rivayeti çok sever ve çokça riayette bulunurdu, elli yılı aşkın bir süre fetva vermiştir. Birçok insan ondan ilim aldı ve ondan fakihler mezun oldu.²⁰ Alâî kitaplarında “şeyhimiz allame, müsned, kâdilkudât, âlimlerin bereketi, ilim için kendisine yolculuk yapılan...” diyerek ondan bahsetmektedir.²¹

3. Safiyüddîn el-Hindî (644-715 H.): Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahim b. Muhammed el-Urmevî el-Şâfiî olan bu âlim Safiyüddîn el-Hindî olarak bilinen önemli bir usûlcüdür. H. 667 yılında Hindistan'dan ayrılarak hac ibadetini yaptıktan sonra aylarca Mekke'de kalmıştır. Ardından Yemen, Mısır ve Anadolu'yu ziyaret ettikten sonra H. 685 yılında Şam'a gelip yerleşti ve burada eğitim ile meşgul oldu. Fıkıh usûlü ve kelam alanında eserler telif etmiş ve önde gelen birçok âlim rahle-i tedrisinden geçmiştir.²²

4. Radi et-Taberî (636-722 H.): Asıl adı Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Fezârî hafız muhaddis Radiyüddîn el-Mekkî'dir. Aslen Taberistanlıdır. Mescid-i

¹⁶ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 13/258.

¹⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 13/257; Muhammed b. Ali b. el-Hasan b. Hamza el-Dimaşkî eş-Şâfiî Ebu'l-Mehâsîn el-Hüseynî, *Zeylu Tezkiretü'l-hüffâz* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1419/1998), 5/28.

¹⁸ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/101.

¹⁹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 13/257; Hüseyinî, *Zeylu Tezkiretü'l-hüffâz*, 5/28; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/213.

²⁰ Safedî, *A'yânu'l-asr*, 2/433-435; Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Zeylu Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman al-Useymîn (Riyâd: Mektebetü'l-'Abîkân, 1425/2005), 4/398-402, İbn Hacer al-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/285.

²¹ Salâhuddîn Halil bin Keykeldî el-Alâî, *Kitâbu'l-erba'îne'l-muğniyye bi uyûni fünûnihâ ani'l-mu'ayyen*, thk. Ebû Ubeyde el-Meşhûr Âli Selmân (Amman: ed-Dâru'l-eseriyye, 1429/2008), 98.

²² Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûhi'l-kebîr*, thk. Muhammed el-Habîb el-Heyle (Taif: Mektebetu's-Siddîk, 1408/1988), 2/216; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5/262.

Haram'da İbrahim (a.s.) makamında Şâfiîlerin imamıydı. O, hadis ve fıkıh ilimlerinde itina gösteren samimi biriydi.²³ Alâ'î "Şeyh, imam, rabbani ve büyük önderdi... Ondan daha büyük bir âlime rastlamadım" diyerek onu hocaları arasında en seçkini olarak kabul etmiştir.²⁴

5. Ebu'l-Mecâmî' el-Cüveynî (644-722 H.): Tam adı Ebu'l-Mecâmî' veya Ebu İshak Sadruddîn İbrahim b. eş-Şeyh el-Arif Sa'duddîn Muhammed b. Hammûye el-Cüveynî eş-Şâfiî'dir. Önde gelen sufilerden biri olan bu zat, muhaddisdir. Babasından dolayı sufiler arasında büyük bir konuma sahip olmuştur. Alâ'î, Şeyh Ebü'l-Mecâmî'den eğitim alarak ondan tasavvuf hırkası giymiştir.²⁵ Alâ'î "Allah ona rahmet etsin, ilim ve hadisi bir araya getirmiştir. Tasavvufta sağlam bir yeri vardı" diyerek ona övgüde bulunmuştur.²⁶

6. Mahmud el-Halebî (644- 725 H.): İsmi, Ebu's-Sena Şihâbuddîn Mahmud b. Süleyman b. Fahd el-Halebî olan bu âlim, Dimaşkî nisbesiyle anılmıştır. Hanbelilerin sır kâtipliğini²⁷ yapmış olan Halebî, akranları arasında iyi dilbilgisi, kompozisyon (inşa) ve yazım konusunda öne çıkmıştır. Alâ'î ondan Arapça dersleri almıştır.²⁸ Alâ'î "Edebiyat kitaplarına gelince, nazım ve nesir konusunda birçok kişiden ders aldım ancak bunlar arasında şeyhimiz Kâdı allâme Ebu's-Sena Şihâbuddîn Mahmud b. Süleyman b. Fahd el-Halebî öne çıkmaktadır. O, Şam'da divan sahibi olup, nesir ve nazımdaki problemlere vukûfiyet kazanmıştır. Onun bu ilimde imam olduğuna dair icmâ oluşmuştur" diyerek ona övgüde bulunmuştur.²⁹

7. İbnü'z-Zemelkânî (667-727 H.): Bu âlimin tam adı Abu'l-Me'âlî Kemaluddin Muhammed b. Ali b. Abdulvahid b. Abdulkerim b. Halef b. Nebhân ez-Zemelkânî el-Ensârî eş-Şâfiî'dir. Dönemin müctehitlerinden biri olan İbnü'z-Zemelkânî, tahkik ve tedkikin önderlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Tedris, fetva ve münazarada Şafiî mezhebinin reisi konumuna yükselmiş, keskin zekâsıyla akranlarına üstün gelmiştir.³⁰ İmam Alâ'î ona uzun süre eşlik etmiş ve ondan çok ilim almıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi Alâ'î asker üniforması giyerken İbnü'z-Zemelkânî ona fukahâ elbisesini giydirmiştir.³¹

8. Şeyhülislam İbn Teymiyye (661-728 H.): Alâ'î'nin bu hocasının tam adı Ebu'l-Abbas Takiyuddîn Ahmed b. Abdulhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebi'l-Kasım el-Harrânî'dir. O; hafız, fakih, müctehid, müfessir ve şeyhülislam olarak bilinen Dimaşklı Hanbeli âlim İbn Teymiyye'dir. Kur'an tefsirinde, fıkıh usûlünde ve ferâizde tebarüz etmiş; hesapta uzmanlaşmıştır. Küçük yaşlarda ders ve fetva vermeye ehliyet kazanmış; eserler telif etmeye başlamıştır. Çeşitli ilimlerde devrinin insanlarını geride bırakmış, imamet ve riyaset onda son bulmuştur. Kendisinden birçok âlim ve fakih ders almış, bunlardan biri de Alâ'î'dir. Alâ'î, ondan birçok hadis dinlemiştir. İbn Hacer *ed-Dürerü'l-kâmine* adlı kitabında Alâ'î'nin kendi el yazısıyla Şeyhülislam'ı öven şu sözlerine yer vermektedir: "Müctehitlerin sonuncusu, din âlimlerinin teki, şeyhülislam, âlimlerin hücceti, insanların önderi, kelimcilerin burhanı, bid'atçıları caydıran ...".³²

²³ Muhammed Ebu'l-Fadl b. Muhammed b. Muhammed el-Mekkî, *Lahzu'l-elhâz bi zeyli tabakâti'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.), 5/69.

²⁴ Alâ'î, *Kitâbu'l-erba'în*, 47.

²⁵ Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, 1/157-158; Hüseyinî, *Zeylu Tezkiretü'l-hüffâz*, 28; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/76.

²⁶ Alâ'î, *İsâretü'l-fevâid*, 91-92.

²⁷ Gizli mektupları yazan kişiye denir.

²⁸ Hüseyinî, *Zeylu Tezkiretü'l-hüffâz*, 5/28; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/82.

²⁹ Alâ'î, *İsâretü'l-fevâid*, 717.

³⁰ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4/151-153; Sübkî, *Tabakât*, 9/190-192.

³¹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 13/258; Hüseyinî, *Zeylu Tezkiretü'l-hüffâz*, 5/28; Sübkî, *Tabakât*, 10/36.

³² Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, 1/56; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/186.

9. Burhaneddin el-Fezârî (660-729 H.): İbnu'l-Firkâh olarak bilinen bu âlim, Ebû İshak Burhânuddîn İbrahim Şeyhu'ş-Şâfiyye Tâcuddîn Abdurrahman b. İbrahim b. Sibâ' b. Ziya el-Fezârî eş-Şâfiî'dir. Mezhebin önderi olan müellif; usûl, nahiv ve mantık ilimlerini bilen dindar ve takva sahibi biri olarak bilinmektedir.³³ Hafız Alâî onu "*Şeyh, imam, allâme, İslam'ın hücceti, âlimlerin modeli, ümmetin rabbanisi...*"³⁴ olarak tanımlamaktadır. Ayrıca Alâî şöyle der: "Onda uzun süre fıkıh okudum, bana karşı çok nazikti ve işimle ilgilenirdi, onda Sahih-i Müslim'i iki kez ve diğer kitaplar ve bölümleri okudum"³⁵

10. Hafız el-Mizzî (654-742 H.): Ebu'l-Haccâc Cemâluddîn Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf b. Abdulmelik b. Yusuf b. Ali b. Ebi'z-Zehr el-Mizzî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî'dir. O, Şam'ın muhaddisi ve büyük hafızıdır. Hadis ilimlerinde temayüz etti ve yaklaşık elli yıl boyunca hadis rivayet etti. Önde gelen birçok âlim ve hafız ondan hadis dinlemiş ve onun bu ilimde ilerlediğini kabul etmişlerdir. Müellifin birçok kıymetli eseri bulunmaktadır.³⁶ Hafız Alâî ona talebelik yapmış ve ondan hadis ilmini öğrenmişti. Daha önce de belirttiğimiz gibi Hafız el-Mizzî, öğrencisi Alâî'den dolayı *Sâhibu Hıms Halkası* olarak bilinen Hımsiyye Dârulhadis'i hocalığından vazgeçmiştir.³⁷

1.6. Öğrencileri

Alâî'nin bazı öğrencileri ailesinden idi, bazıları ise Hafız Irâkî ve İbn Receb el-Hanbelî gibi hafız imamlardan idi. Bunlardan bazıları büyük tarihçi âlimlerdendi. Yolculuklarında kendisine eşlik eden Salâhuddîn es-Safedî bunlardan biridir. Öğrencilerinden bazıları ise dilcilerin önde gelen âlimleri arasındaydı. Kâmûs sahibi Fîrûzâbâdî bunlardan biridir. Bunların dışında aşağıda kendilerine kısaca değinileceği üzere birçok öğrencisi bulunmaktadır.

1. Selahaddin es-Safedî (696-764 H.): Tam adı, Ebu's-Safa Halil b. Aybek b. Abdullah es-Safedî eş-Şâfiî'dir. Edebiyatçı ve tarihçi olan Safedî, Halep'te sır kâtipliği başta olmak üzere birçok vazife üstlendi. Dimaşk, Halep ve daha başka yerlerde hadis rivayet etti. Hadis okudu, nazım ve nesirde çok fazla eser yazdı. Yazısı iyi olan müellifin kendi el yazısıyla "*Kendi elimle yaklaşık beş yüz cilt yazdım*" yönünde bir yazısı bulunmuştur. Divânü'l-inşâ'da yazsaydı belki de yazdıkları bunun iki katına çıkardı.³⁸ Hocası Alâî'ye bazı seyahatlerinde eşlik eden Safedî, duyduklarını rivayet etme icazeti aldığı için her ilimde ondan yararlandı. Safedî hocasının hayatını anlatırken şöyle demektedir: "*Alâî, 744 yılında hacca gitti ve orada bir müddet kaldı. 756 yılında Şam'a döndüğünde ben de onunla beraber döndüm ve yolda ona eşlik ettim. Onunla Şam, Kahire ve Kudüs'te birçok defa karşılaştım ve her ilimde ondan faydalandım. Kendi el yazısıyla yazdığı her şeyi nakletmeme izin verdi.*"³⁹

2. Şemsuddîn el-Hüseynî (715-765 H.): Müellifin bu öğrencisinin tam adı Ebu'l-Mehâsin Muhammed b. Ali b. el-Hasan el-Hüseynî el-Şâfiî el-Dimaşkî'dir. Fakih ve muhaddis olan bu âlim, Dimaşk'ta miras şahidlerinden biridir. Buradaki Bahâiye Dârulhadis'i'nin hocalığını üstlenmiştir. Gerek mutavvel gerekse de muhtasar birçok eser

³³ Affıuddîn Abdullah b. Esad b. Ali b. Süleyman el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân ve ibretü'l-yakazân* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1417/1997), 4/210; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/36.

³⁴ Alâî, *Kitâbu'l-erba'în*, 14.

³⁵ Alâî, *İsârü'l-fevâid*, 714; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 13/258.

³⁶ Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, 2/389; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/238.

³⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/327, Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/214.

³⁸ Malatî, *Neylül-emel*, 1/353-354, Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/209; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/343.

³⁹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 13/258-259; Safedî, *A'yânu'l-asr*, 2/332-334.

yazmıştır. Hüseyinî, aralarında İmam Alâ'î'nin de bulunduğu önde gelen birçok âlimden ders almıştır. *Zeylu Tezkiretü'l-hüffâz* adlı eserinde “Biz Mescîd-i Aksâ'da Hafız İmam Salâhuddîn Halil el-Alâ'î'yi dinlerken bize haber verdi...” diyerek bu durumu ifade etmiştir.⁴⁰

3. Tâcuddîn es-Sübkî (727-771 H.): Tam adı Ebu'n-Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdulkâfi es-Sübkî'dir. Kâdılkudât, Şâfiî fakih, usûlcü ve tarihçidir. Mısır âlimlerinden ilim aldıktan sonra Şam'a gitmiş ve oranın önde gelen âlimlerinden ilim almıştır. Kendisine fetva için icazet verildiğinde on sekiz yaşından büyük değildi. Dimaşk'ta yargı riyaseti ve makamu onda son buldu. Sübkî birçok eser telif etmiştir.⁴¹ Alâ'î dâhil olmak üzere büyük âlimlerden ders almıştır. Kitaplarında “Hafız Ebû Said Halil b. Keykeldî el-Alâ'î bana onun telaffuzunu Kudüs-ı şerifte bana anlattı.” diyerek ondan bahsetmektedir. Ayrıca “Hafız Salâhuddîn Halil b. Keykeldî el-Alâ'î'nin bu konuyla ilgili güzel bir ifadesini gördüm, onun bu ibareyle nakletmesi hoşuma gitti...” ifadesini kullanmaktadır.⁴²

4. Hafız İbn Kesir (700-774 H.): Asıl adı Ebu'l-Fida İmâduddîn İsmail b. Ömer b. Kesir el-Basrî sonra ed-Dimaşkî eş-Şâfiî'dir. *Tefsîru İbn Kesîr* olarak bilinen meşhur tefsirin yazarıdır. İlim ve edebiyat ile uğraşan bir ailede yetişen müellif, döneminin büyük âlimlerinden eğitim aldı. Bu yüzden muhakkik, güvenilir ve mükemmel bir âlim olarak yetişti. İlmi çok ve bilgisi oldukça fazla bir âlim olan İbn Kesîr'in bu yönünü hem hocaları hem de çağdaşları itiraf etmişlerdir. Hafıza kuvveti ve yazı yazmasıyla şöhret bulan müellif, tarih, hadis ve tefsir ilimlerinde döneminin reisiydi.⁴³

5. İbn Receb el-Hanbelî (736-795 H.): Tam adı Ebu'l-Ferec Zeynuddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Bağdâdî ed-Dimaşkî el-Hanbelî'dir. O; imam, hafız, fakih ve vaizdir. İlmiyle amel eden zahit âlimlerden biridir. Bağdat'ta doğmuş, Dimaşk'ta büyümüş ve burada vefat etmiştir.⁴⁴

6. Ahmed b. Halil Alâ'î (723-802 H.): Babası İmam Alâ'î onunla ilgilendi ve onun Dimaşk'ın hafızlarından ders almasını sağladı. Babasıyla beraber Mısır'a gitti, sonrasında Kudüs'e yerleşti ve buranın önemli âlimlerinden biri oldu. Kaynaklar, ilim talebelerinin hadis dinlemek ve icazet almak için ona gittiklerini belirtmektedir. Bunlar arasında İbn Hacer el-Askalânî de bulunmaktadır. Bu husus *Fihrisu'l-fehâris*'te “...Biz onunla ilgili şeyleri Hafız İbn Hacer el-Askalânî tarikiyle babası Muammer Ahmed, Ebû Hüreyre İbnü'z-Zehebî ve Hafız İrâkî'den rivayet ederiz. Belki o, râvi zinciri hususunda İbn Hacer'e icazet veren en âli kişidir. O, Şam beldelerinde Ebu Hayyân'dan rivayette bulunan en son kişidir. Çünkü babası onu hadis dinlemek ve ondan icazet almak için erken yaşlarda getirmişti” denilerek ifade edilmektedir.⁴⁵

7. Hafız el-İrâkî (725-806 H.): Hafız el-İrâkî olarak bilinen bu âlimin tam adı, Ebu'l-Fadl Zeynuddîn Abdürrahim b. el-Hüseyin b. Abdurrahman eş-Şâfiî'dir. *Tenbîh* adlı eseri

⁴⁰ Hüseyinî, *Zeylu Tezkiretü'l-hüffâz*, 29; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5/314; Ebü'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed b. Ömer en-Nuaymî, *ed-Dâris fi ahbâri'l-medaris*, thk. İbrahim Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1990), 48/1.

⁴¹ Ebü'l-Mehâsîn Cemâluddîn Yusuf İbn Tagrîberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-mustevfi ba'de'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-Kitâb, 1993), 7/385-386; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmu'su terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müsta'rebin ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melayîn, 2002), 4/184-185.

⁴² Sübkî, *Tabakât*, 2/13, 3/133, 3/202.

⁴³ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/446; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/397-399.

⁴⁴ Mekkî, *Lahzu'l-elhâz*, 5/118-119; Ziriklî, *A'lâm*, 3/295.

⁴⁵ Muhammed Abdulhayy b. Abdulkebîr el-Hasanî el-İdrisî Abdulhay el-Ketânî, *Fihrisu'l-fehâris ve'l-ısbât mu'cemu'l-me'âcimi ve'l-meşihâti ve'l-müselâlat*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1982), 2/791.

ezberlemiş, kıraat ile iştilal etmiş ve rivayet konusunda büyük hocaların yanında kalarak hadis ilminde ilerlemiştir. Irâkî kitabının birkaç yerinde belirttiği üzere Alâ'î'den hadis dersi almıştır.⁴⁶

8. Mecduddîn el-Fîrûzâbâdî (729-817 H.): Tam adı Ebu't-Tahir Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî el-lügâvî eş-Şâfiî'dir. Lügat ve diğer ilimlerde büyük imam olmuştur. Kendini ilmin yayılmasına ve ondan faydalanmaya adanmıştır. Eşsiz birçok mutavvel ve muhtasar eser telif etmiştir. Şam beldeleri, Irak, Mısır ve Hindistan gibi bölgelere yolculuklar yaptı ve buraların âlimlerinden dersler aldı. Bir süre Beytülmağdis'te ikamet ettiğinden Hafız Alâ'î de dâhil olmak üzere burada bir grup âlimden dersler aldı. *Sahîh-i Buhârî*'yi bir defa tam bir şekilde ondan okudu ve bu onun ilk müselseli idi.⁴⁷

1.7. Eserleri

Alâ'î tasnif alanında üstünlük elde etmiş; hadis, fıkıh, usûl, lügat, tefsir, tarih ve tasavvuf gibi alanlarda eserler telif etmiştir. Bunlardan bazıları birçok cüzden müteşekkil iken, bazıları tek kitap ve bazıları ise risale şeklindedir. Alâ'î, Müslümanlar tarafından kabul görmüş değerli eserleri ile İslâmî kütüphaneleri zenginleştirmiştir. Bunlardan bir kısmı basılmış, büyük bir kısmı ise hala mahtût (yazma eser) halinde olup tahkik edilmeyi ve hak ettiği ilgiyi beklemektedir. Alâ'î'nin en meşhur matbu eserleri arasında şunlar yer almaktadır:⁴⁸

1. *İsâretü'l-fevâidi'l-mecmû'ati fi'l-işâreti ile'l-ferâidi'l-mesmû'a*.⁴⁹
2. *İcmâlu'l-isâbe fi akvâli's-sahâbe*.⁵⁰
3. *Tahkîku'l-murâd fi enne'n-nehye yaktedi'l-fesâd*.⁵¹
4. *Telkîhu'l-fuhûm fi tenkîhi siyeği'l-umûm*.⁵²
5. *Kitâbü'l-muhtelifîn*.⁵³
6. *el-Fusûlü'l-müfide fi'l-vâvi'l-mezîde*.⁵⁴
7. *el-Fetâva'l-mustağrabe (Fetâva'l-Alâ'î)*.⁵⁵

⁴⁶ Abdürrahim İbnü'l-Hüseyn b. Abdurrahman el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh şerhu mukaddimeti İbn Salâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1389/1969), 12, 74, 97.

⁴⁷ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini min ba'di'l-karni-sâbi'* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/280-283; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/186-188.

⁴⁸ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 1/257; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2.213; Sübkî, *Tabakât*, 10/36; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/328. Daha fazla bilgi için bk. Abdülbârî İbn Abdulhamid el-Bedeşî, *el-Hâfîzu'l-Alâ'î ve cuhûdu fi'l-hadîs ve ulûmihi* (Doktora tezi, B.y.: Mektebetü dâri'l-minhâc, ts.).

⁴⁹ Salâhuddîn Halil b. Keykeldî Alâ'î, *İsâretü'l-fevâidi'l-mecmû'ati fi'l-işâreti ile'l-ferâidi'l-mesmû'a*, thk. Marzûk b. Hayâs ez-Zehrânî (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1425/2004).

⁵⁰ Salâhuddîn Halil bin Keykeldî el-Alâ'î, *İcmâlu'l-isâbe fi akvâli's-sahâbe*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar (Kuveyt: Cemiyetu ihyâi't-turâsi'l-İslâmî, 1407/1987).

⁵¹ Salâhuddîn Halil b. Keykeldî el-Alâ'î, *Tahkîku'l-murâd fi enne'n-nehye yaktedi'l-fesâd*, thk. İbrahim Muhammed Salkînî (Şam: Dâru'l-fikr, 1402/1982).

⁵² Salâhuddîn Halil b. Keykeldî el-Alâ'î, *Telkîhu'l-fuhûm fi tenkîhi siyeği'l-umûm*, thk. Ali Mu'avvid, Adil Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-erkâm, 1418/1997).

⁵³ Salâhuddîn Halil b. Keykeldî el-Alâ'î, *Kitâbü'l-muhtelifîn*, thk. Raf'et Fevzî, Ali Abdulbasit Mezîd (Kahire: Mektebetü'l-hancî, ts.).

⁵⁴ Salâhuddîn Halil b. Keykeldî el-Alâ'î, *el-Fusûlü'l-müfide fi'l-vâvi'l-mezîde*, thk. Hasan Musa eş-Şâ'ir (Amman: Dâru'l-Beşîr, ts.).

8. *Buğyetü'l-mültemes fi sübâ'ıyyâti hadîsi'l-İmâm Mâlik b. Enes*.⁵⁶

9. *Faslu'l-kadâi fi ahkâmi'l-edâi ve'l-kadâ*.⁵⁷

10. *el-Mecmû'u'l-müzheb fi kavâ'idî'l-mezheb*.⁵⁸ Çalışmamızın da konusu olan bu eser hakkında ileride geniş bilgi verilecektir.

1.8. Vefatı

İlim tahsili, öğretim, te'lîf ve tasnifle dolu bir hayatın ardından, H. 761 yılı Muharrem ayının üçüncü gününde Alâ'î'nin ölümüyle ilim meşalelerinden biri söndü. Peygamber'in (s.a.v.) vaat ettiği üzere mükâfatı öldükten sonra kendisine ulaşacak faydalı ilim ve değerli bir miras bıraktı. Naaşı Mescîd-i Aksa'nın duvarının yanındaki Bâbu'r-rahme mezarlığına defnedildi.⁵⁹

2. el-Mecmû'u'l-Müzheb fi Kavâidî'l-Mezheb Adlı Eseri

2.1. Eserin İsmi ve Alâ'î'ye Nisbeti

Eserin Alâ'î'ye nisbeti hususunda ihtilaf bulunmamaktadır.⁶⁰ Alâ'î'den sonra gelen müelliflerden bir kısmı bu eserden alıntı yapmış ve eseri Alâ'î'ye dayandırmıştır.⁶¹ Keza bu kitabı ihtisar eden de eseri müellife dayandırmıştır.⁶² Fakat eserin ismi konusunda ihtilaf meydana gelmiştir. Alâ'î'nin hayatı hakkında bilgi verenlerden bir kısmı eseri "*Kavâid*" ismiyle⁶³ zikretmişken bazıları ise "*el-Eşbâh ve'n-nezâir*" ismiyle⁶⁴ zikretmişlerdir. Bunlardan bir kısmı da Alâ'î'nin *el-Mecmû'u'l-müzheb fi kavâidî'l-mezheb* isminde⁶⁵ bir eserinin olduğunu ifade etmişlerdir. İsimdeki bu ihtilaf, bazı çağdaş âlimlerinin Alâ'î'ye ait üç farklı eserin olduğunu düşünmelerine ve bunları ona nisbet etmelerine yol açmıştır.⁶⁶

Bununla birlikte kitabın muhakkikleri *el-Mecmû'u'l-müzheb fi kavâidî'l-mezheb* ismini kullanmayı tercih etmişlerdir. Çünkü bu, kitabın özel ismi olup diğer adlandırmalar vasıfları

⁵⁵ Salâhuddîn Halil b. Keykeldî el-Alâ'î, *el-Fetâva'l-mustağrabe (Fetâva'l-Alâ'î)*, thk. Abdulcevvdâ Hamâm (Şam: Dâru'n-nevâdir, 1431/2010).

⁵⁶ Salâhuddîn Halil b. Keykeldî el-Alâ'î, *Buğyetü'l-mültemes fi sübâ'ıyyâti hadîsi'l-İmâm Mâlik b. Enes*, thk. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi' (Şam: Dâru'n-nevâdir, 1427/2006).

⁵⁷ Salâhuddîn Halil b. Keykeldî el-Alâ'î, *Faslu'l-kadâi fi ahkâmi'l-edâi ve'l-kadâ*, thk. Abdulcevvdâ Hamâm (Şam: Dâru'n-nevâdir, 1432/2011).

⁵⁸ Salâhuddîn Halil b. Keykeldî el-Alâ'î, *el-Mecmû'u'l-müzheb fi kavâ'idî'l-mezheb*, thk. Mecîd Ali el-Ubeydî, Ahmed Hıdır Abbâs (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1425/2004). Çalışmamızda esas alınan nüsha budur. Bu eserin bir kısmı, eş-Şerif Muhammed b. Abdulgaffar'ın tahkikiyle basılmıştır. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmî, 1414/1994.

⁵⁹ Safedî, *A'yânü'l-asr*, 2/328; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/328.

⁶⁰ Alâ'î, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, 1/44-48.

⁶¹ Örneğin bkz: Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1411/1990), 19, 276,386.

⁶² Mahmud b. Ahmed el-Hamevî el-Feyyûmî İbn Hatîb ed-Dihş, *Muhtasarun min kavâidî'l-Alâ'î ve kelâmu'l-İsnevî*, thk. Mustafa el-Bencüveynî (Bağdat: el-Lecnetü'l-vataniyye, 1984), 13.

⁶³ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/213; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/328.

⁶⁴ Sübkî, *Tabakât*, 10/36; İsnevî, *Tabakât*, 2/190.

⁶⁵ Hüseyinî, *Zeylu Tezkiretü'l-hüffâz*, 5/29; Ziriklî, *A'lâm*, 2/321.

⁶⁶ Bu hususta "*Tahkîku'l-murâd fi enne'n-nehye yaktedi'l-fesâd*" bağlamında Murad'ın tahkik ettiği kitabın mukaddimesine bakılabilir. Burada müellife üç kitap nisbet edilmiştir. Bk. 134, 136, 142.

gibidir. Zira Alâî kitaplarını adlandırırken kafiye kullanmayı adet edinmiştir. Dahası bu isim, el yazmaların çoğunda zikredilmiştir.⁶⁷ Bu nedenle biz de bu ismi tercih ettik.

2.2. Âlimlerin Esere Verdikleri Önem ve Kitabın Sonraki Çalışmalar Üzerindeki Etkisi

Bu eser, âlimler nezdinde kabul görmüş; övgüler almış ve kıymetli kitaplar arasındaki yerini almıştır. İsnævî bu kitap hakkında “*Fıkhî nezâirde nefis bir kitap tasnif etti*”⁶⁸ ifadelerini kullanmıştır.

Âlimler; ihtisar etme, yeniden tertip etme ve kendisinden nakiller yapmak suretiyle bu esere önem vermişlerdir.⁶⁹ Söz konusu çalışmalardan bazıları şunlardır:

1. Muhammed b. Süleyman b. Abdullah es-Sarhadî'ye (öl.792 H.) ait *Muhtasarı Kavâidi'l-Alâî ve Temhîd lil'İsnevî* adlı eser: Müellif bu çalışmada Alâî ve İsnævî'ye ait adı geçen iki eseri cemetmiştir. Sarhadî, bu çalışmada *Kavâid* ve *Temhîd*'de bulunan bazı bilgileri ayıklamış, bazen de eklemeye bulunmuş; gerekli gördüğü yerde ise eleştiride bulunmuştur. İbnü'l-Hâim olarak bilinen Ahmed b. Muhammed b. 'İmâd el-Mısırî'ye (öl.815 H.) ait *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Alâî'ye ve Temhîdu'l-mesâliki'l-fıkhiyye* adlı eser bu çalışmalardan biridir.⁷⁰

2. Takiyuddîn el-Hisnî olarak bilinen Ebû Bekr Muhammed Abdurrahman'a (öl.829 H.) ait *el-Kavâid* adlı çalışma: Muhakkikin ifadesine göre bu çalışma, tamamen *el-Mecmû'ü'l-müzheb*'den alınmıştır. *Kavâid*'i okuyan bir kişi bunun *el-Mecmû'ü'l-müzheb*'in muhtasar bir nüshası olduğunu idrak eder.⁷¹

3. İbn Hatîb ed-Dihşî olarak bilinen Mahmud b. Ahmed el-Hamevî el-Feyyûmî'ye (öl. 834 H.) ait *Muhtasar min Kavâidi'l-Alâî ve kelâmu'l-İsnevî ala evvâbi'l-Minhâc* adlı eser: Müellif bu çalışmada iki eserde bulunan fıkhi kaideleri birleştirmiş ve düzenlemiştir. Fakat eserin tertibini Nevevî'nin *el-Minhâc* adlı eserindeki fıkhi konulara göre yapmış ve konuyla ilgili fer'î meseleleri bu başlıkların altına koymuştur.⁷²

Yukarıda bahsedilen çalışmalar, müellifin *el-Mecmû'* adlı eser üzerinde yapılmış kitap ve muhtasar çalışmalarından bir kısmıydı. Bunun yanında birçok büyük âlimin *el-Mecmû'*dan yararlandığı söylenebilir. Bunlardan bir kısmı açıkça eserden nakilde bulunmakla beraber bir kısmının da ancak muhakkiklerinin tespitine göre bu eserden istifade ettiği ve Alâî'den etkilendiği ortaya konmuştur. Bu âlimlerden bazıları şunlardır:

⁶⁷ Bazılarına göre *el-Mecmû'ul-müzehheb* ismi şöhret kazanmıştır. Fakat doğru olan, eserin isminin *el-Mecmû'ü'l-müzheb* şeklinde olmasıdır. Eseri tahkik eden Abdurrahman b. Abdullah eş-Şa'lân'ın tesbitine göre İmam b. Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye Üniversitesi'nde bulunan el yazmanın ön yüzünde ilk “المذَّهَّب” kelimesi için şöyle yazılmıştır: “Mim” harfi dammeli, “zal” harfi sakin, “ha” harfi şeddeli olmayan fethalıdır. Bu da “أذهب” kelimesinin ismi mefuldur. Bir şey altınla kaplandığında bu ifade kullanılır. Bk. İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyi'si'l-luga*, 2/362; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/395; Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb* (Kuveyt. Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 145. Muhammed Abdurrahman Takiyuddîn el-Hisnî, *el-Kavâid*, thk. Abdurrahman eş-Şa'lân, Cibril el-Basîlî (Riyad: Dâru'r-reşîd, 1418/1997), 161-163.

⁶⁸ İsnævî, *Tabakât*, 2/190.

⁶⁹ Ali en-Nedvî, *el-Kavâidü'l-fıkhiyye* (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1414/1994), 223-225; Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, ts), 167-169; Ebû Bekr b. Takiyuddîn el-Hisnî, *el-Kavâid*, 136, 137.

⁷⁰ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, ts), 168-169.

⁷¹ Ebû Bekr b. Takiyuddîn el-Hisnî, *el-Kavâid*, 136, 137.

⁷² Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, ts), 168.

1. Suyûtî (öl. 911 H.), *el-Mecmû'ul-müzheb'* den açıkça nakilde bulunan âlimlerden biridir. Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserinde bazen Alâ'î'ye muvafakat etmiş, bazen de ona reddiyede bulunmuştur.⁷³ Aynı şekilde İbn Nüceym de (öl. 970 H.) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserinde bu kitaptan açıkça nakilde bulunmuştur.⁷⁴

2. Zerkeşî (öl. 794 H.) Alâ'î'den nakilde bulunduğunu açıkça beyan etmemişse de Zerkeşî'ye ait *el-Bahru'l-Muhît* adlı eserinde yer alan "İştirâtu'l-'adâleti fil müctehidîn" ve "tahrîru akvâli İmâm eş-Şâfiî fi kavli's-sahâbi" gibi meselelerde kullanılan ibareler ve bakış açıları ondan istifade ettiğine açıkça işaret etmektedir.⁷⁵ Öyle ki Çağdaş muhakkiklerden biri Zerkeşî'nin *el-Mensûr* adlı eseri telif ederken *el-Mecmû'ul-müzheb'* den büyük ölçüde yaralandığını öne sürmektedir. Ona göre Zerkeşî eserini telif ederken elinde Alâ'î'nin kitabından başka bir kitap yok gibidir. Muhakkikin ifadesiyle "Zerkeşî Alâ'î'den nakletmekle beraber çok az yerde ona atıfta bulunmaktadır."⁷⁶ Zerkeşî'nin kitabının mukaddimesinde *el-Mecmû'ul-müzheb'* e itimat ettiğini açıklamaması bu abartılı iddiayı zayıflatmaktadır. Aynı şekilde Zerkeşî'nin fûru-ı fıkıhla ilgili ibareleri Şâfiî mezhebindeki birçok kitapta mevcuttur.

3. Eserin muhakkiklerinden biri, Hanbelîlerden Allame el-Fütûhî'nin (öl. 972 H.) *el-Mecmû'ul-müzheb'* e muttali olmasını ve *el-Kevebu'l-münîr* adlı eserinde ondan istifade etmesini imkân dâhilinde görmüştür. Muhakkik, iki eserin konularını kıyaslayarak böyle bir sonuca varmıştır.⁷⁷ Fakat söz konusu iddia problemlili olup bu hususta faydalı olabilecek kesin bir karara varabilmek için daha derinlikli ve daha dakik bir incelemenin yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Zira müellif sadece üç yeri incelemiş ve iki kitap, bu üç yerde birbirine muvafakat etmiştir. Bu durumda Fütûhî'nin Alâ'î'nin görüşünü aldığı kesin olarak söylenemez. Buna göre ancak Alâ'î'nin mezhep imamlarından bir görüşü naklettiği, sonrasında Fütûhî'nin de aynı görüşü mezhep kaynaklarından veya Alâ'î'nin vasıtasıyla naklettiği söylenebilir.

4. *el-Mecmû'* un etkisi, Sünnî âlimler ile sınırlı kalmamış, Muhammed b. Mekkî el-'Âmilî (öl. 786 H.) gibi Şiî âlimlere kadar uzanmıştır. Kitabın muhakkikleri sözü geçen Şiî âlimin *el-Kavâid ve'l-fevâid fi'l-fıkhi ve'l-usûli ve'l-arabiyye* adlı eserini Alâ'î'nin kitabından alarak yazdığını belirtmişlerdir. Mekkî, bu eserinde Alâ'î'nin Şâfiî mezhebiyle ilgili örnekleri değiştirerek İsnâaşer'îye mezhebine uyarlamıştır.⁷⁸

2.3. Kitabın Kaynakları

Alâ'î, eserini telif ederken faydalandığı belli başlı kitapları belirtmiştir. Alâ'î'nin eserinde istifade ettiği kitaplar şunlardır:

Ebu Abdullah el-Mürecel künyesine sahip ve Şam bölgesinde İbnü'l-Vekîl olarak bilinen Sadruddîn Muhammed b. Ömer b. Mekkî'ye (öl.716 H.) ait *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı

⁷³ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 8, 19, 43, 46, 82, 89, 97, 163, 207, 234, 386, 388, 526.

⁷⁴ Zeynuddîn b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1419/1999), 35, 79.

⁷⁵ Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l muhît fi usûli'l-fikh* (B.y.: Dâru'l-kütübî, 1414/1994), 1/156, 3/321, 6/423, 8/55-59.

⁷⁶ Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, thk. Teysîr Faik Mahmud (B.y.: Dâru'l-Kuveyt, 1405/1985), 1/321, 2/261, 288.

⁷⁷ Takiyuddîn Muhammed b. Ahmed el-Fetûhî İbnü'n-Neccâr el-Hanbelî, *Şerhu'l-kevebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd (Riyad: Mektebetü'l-'abikân, 1418/1997), 1/343,-344, 2/346, 2/400-403, 4/454; Hısnî, *Kavâid*, 136-137.

⁷⁸ Muhammed b. Mekkî el-'Âmilî, *el-Kavâidu ve'l-fevâidu fi'l-fıkhi ve'l-usûli ve'l-Arabiyye*, thk. Abdulhadi el-Hakîm (İran: Mektebetü'l-müfid, ts.), 1/11.

eser bunlardan en önemlisidir. Bu eser, *el-Mecmû'ul-müzheb*'in nüvesini ve dayandığı aslı teşkil eder. Hatta müellifin ifadesine göre bu kitap *el-Mecmû'ul-müzheb*'in telif edilme sebebini oluşturur. Bu kitabı esas alan Alâî, onu yeniden tertip etmiş; fakat üç yönden eklemeye bulunmuştur. Birincisi, Alâî, eserde bulanmayan bazı kaide ve konuları ilave etmiştir. Alâî, eserinde fer'î konuları çoğaltmıştır. Son olarak *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'in tertip ve taksiminde farklı bir yöntem takip etmiştir. Bunun yanında Alâî, İbnü'l-Vekîl'in yeğeni Zeynuddîn Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Mekkî'nin (öl.741 H.) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* üzerine telif ettiği tetimmeyi de esas almıştır.⁷⁹

Alâî, Ebu'l-Abbâs Ahmed İbnü'l-Kâs et-Taberî'nin (öl.335 H.) *Kitâbu't-Telhîs* ve Ebû Muhammed b. Ali el-Kaffâl eş-Şâşî'nin (öl.335 H.) şerhi başta olmak üzere diğer şerhlerinden istifade etmiştir. Bunun yanında Ebû Hâmid İsferyânî'ye (öl.406 H.) nisbet edilen *Kitâbu'r-Ravnak* ve Ahmed b. Muhammed b. el-Mehâmilî'ye (öl.41 H.) ait *el-Lübâb*, İzz b. Abdisselam'a (öl. 660 H.) ait *Kavâ'idu'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm* ve Şihâbuddîn Ahmed b. İdris es-Sinhâcî el-Karâfî'ye (öl. 684 H.) ait *el-Furûk beynel-kavâ'id* gibi eserlerden faydalanmıştır.⁸⁰

Zikredilen kaynakların dışında hocaları Ebu İshak el-Fezârî ve Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî'den gerek sözlü gerek yazılı olarak öğrendiklerinden de faydalanmıştır. Bunun yanında mezhep kitaplarında bulunan bilgilerden yararlanmış. Ayrıca Alâî Allah'ın kendisine tevsik, tahkik ve beyanını nasip ettiği nüktelerden de istifade etmiştir.⁸¹

Yukarıda zikredilen kaynaklar, Alâî'nin zikrettikleridir. Alâî'nin zikretmediği kaynaklar ise oldukça fazladır. Bunlar iki çeşittir:

Birincisi usûl-ı fıkıh ile ilgili kaynaklardır. İmam Şafiî'nin (öl. 204 H.) *er-Risâle* adlı eseri, İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (öl.478 H.) *el-Burhânı*, el-Gazâlî'nin (öl.505 H.) *el-Mustasfa'sı*, Fahrüddîn er-Râzî'nin (öl.606 H.) *el-Mahsûl'ü*, el-Âmidî'nin (öl. 631 H.) *İhkâmu'l-ahkâm'ı*, İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646 H.) *Muhtasaru'l-Münteha'sı* ve Karâfî'nin (öl. 684 H.) *en-Nefâis* adlı eserleri bunların en önemlileridir.⁸²

Bunların ikincisi ise fûru-ı fıkıh ile ilgili kaynaklardır. İmam Şâfiî'nin *el-Ümm*, Müzenî'nin (öl. 264 H.) *Muhtasar*, Mâverdî'nin (öl. 450 H.) *el-Hâvi'l-kebîr*, Mütevellî'nin (öl. 478 H.) *Tetimme*, İmâmu'l-Harameyn'in *Nihâyetü'l-matlab*, Ruyânî'nin (öl. 502 H.) *Bahru'l-mezheb*, Gazâlî'nin *el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz*, Beğavî'nin (öl. 516 H.), *et-Tehzîb*, 'İmrânî'nin (öl. 558 H.), *el-Beyân*, Râfiî'nin (öl. 623 H.), *Fethu'l-azîz şerhu'l-Vecîz*, Nevevî'nin (öl. 676 H.) *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetu'l-müftîn*, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* ve *el-Minhâc* adlı eserleri müellifin kullandığı fikhî kaynaklar arasındadır.⁸³

2.4. Alâî'nin Eserde İzlediği Yöntem ve Öne Çıkan Özellikleri

Alâî, usûl-i fıkıh veya fûru-ı fıkıh kaidelerine göre çıkarılmış meseleleri, aynı şekilde mana itibariyle benzer meseleleri, bir asıldan gelen ancak aralarında farklılık bulunan meseleleri ve kaidelerden istisna edilen nadir meseleleri zikredeceğini belirtmektedir. Yine kendi ifadesine göre ihtisar bir yöntem takip edecek ve meselelerin ana başlıklarını zikrederken delillendirme yapmadan bunlara işaret etmekle yetinecektir. Müellif yöntem konusunda önceki imamlardan aktardığı "Akli başında bir âlimin, telif ettiği eser şu

⁷⁹ Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, 1/11-12.

⁸⁰ Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, 1/12-13.

⁸¹ Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, 1/13-14.

⁸² Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb* (Vizâretü'l-evkâf ve's-su'ûni'l-İslâmiyyeti'l-Kuveytiyye baskısı),158-162.

⁸³ Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb* (Vizâretü'l-evkâf ve's-su'ûni'l-İslâmiyyeti'l-Kuveytiyye baskısı),162-167.

kısımlardan birine girer: Âlim ya daha önce icat edilmeyen bir şeyi ele alır, ya eksik olan bir şeyi tamamlar ya muğlak bir şeyi açıklar ya uzun bir şeyi ihtisar eder, ya dağınık şeyleri bir araya getirir ya karışık şeyleri düzenler ya da hatalı bir şeyi tashih eder."⁸⁴ yönündeki işleri kendine hedef olarak almıştır. Müellif, karar verdiği ve yerine getireceği şeyi büyük ölçüde yerine getirmede başarılı olmuştur. Alâ'î'nin yönteminin en belirgin özellikleri şu şekilde özetlenebilir:⁸⁵

1- Alâ'î, eserini üç bölüme ayırarak telif etmiştir. Bunlar beş külli kaide, usûlî kaideler ve fikhî kaidelerdir. En önemli olan bölümle başlayan müellif bu kaideleri birbirleriyle mükemmel bir uyum içinde ele almıştır.⁸⁶

2- Müellif, çoğunlukla istatistiki bir yöntem takip ederek konuyla ilgili kısım, görüş ve vecihlerin sayısını zikretmektedir. Her bölümde kaideler, fasıllar, bahisler, faideler, meseleler ve tetimmeler zikrederek okuyucunun açlığını giderip onun başka kaynaklara ihtiyaç duymamasını sağlamaktadır.⁸⁷

3- Müellif, beş külli kaide başta olmak üzere eserinde ele aldığı kaideleri Kitap ve Sünnet ile temellendirmektedir. Bu husus onu bu alanda eser yazanlardan ayıran temel özelliktir.⁸⁸

4- Alâ'î, bir görüşü desteklemek veya çürütmek için naklî delillere geniş bir şekilde yer verir.⁸⁹ Bunun yanında eser,⁹⁰ şiir,⁹¹ dil⁹² ve muteber âlimlerin sözleri⁹³ ile ihticâc eder. Ayrıca kitabı, birçok hüküm için aklî gerekçelendirmeye benzeyen açıklamalarla doludur.⁹⁴

5- Eserinde hadisçi yönü ortaya çıkmaktadır. Öyle ki birçok yerde hadislerle istidlalde bulunmuş ve gerektiğinde hadislerin kritiğini yapmıştır. Bu özellik, Alâ'î'nin kendisinden önce veya sonra eser yazanlar arasında temayüz etmesini ve övülmesini sağlamıştır.⁹⁵

6- Alâ'î, kelâmî meseleler hakkında özel bir bölüm açmamış; ancak hüsn-kubuh ve kelâmın hakikati gibi bazı kelâmî konuları, kitabın farklı yerlerine serpiştirmiştir.⁹⁶

⁸⁴ Alâ'î, *el-Mecmû'û'l-müzheb*, 1/11.

⁸⁵ Hısnî, *Kavâid*, 1/138-142; Mâcid Abdullah Sâlim eş-Şeybe, *el-Kavâidu'l-usûliyye ve tatbikâtuha'l-fikhiyye min hilâli'l-Mecmû'û'l-müzheb fi kavâidi'l-mezheb*, (Doktora tezi, : el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1441/2019, 8; Alâ'î, *el-Mecmû'û'l-müzheb*, 1/27-39; Alâ'î, *el-Mecmû'û'l-müzheb* (Vizâretü'l-evkâf ve's-su'ûni'l-İslâmiyyeti'l-Kuveytiyye baskısı), 175-176; İbrahim Câlû, *Tahkîku kısmın mine'l-Mecmû'û'l-müzheb* (Yüksek Lisans Tezi, Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1414), 38-49; Hasan Ahmed el-Fekkî, *Tahkîku kısmın mine'l-Mecmû'û'l-müzheb* (Yüksek Lisans Tezi, Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1414), 31-36; 60-69; Sirâcuddîn Bilâl, *Tahkîku kısmın mine'l-Mecmû'û'l-müzheb* (Yüksek Lisans Tezi, Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1414),37-39.

⁸⁶ Alâ'î, *el-Mecmû'û'l-müzheb*, 1/34-159, 160, 2/199,200.

⁸⁷ Alâ'î, *el-Mecmû'û'l-müzheb*, 1/213,330-345, 2/5-9, 170-176, 347-352.

⁸⁸ Alâ'î, *el-Mecmû'û'l-müzheb*, 1/35-37,70-71, 99, 129, 138-140, 535-536, 539-541.

⁸⁹ Alâ'î, *el-Mecmû'û'l-müzheb*,1/383-384, 2/50.

⁹⁰ Alâ'î, *el-Mecmû'û'l-müzheb*, 1/7-8.

⁹¹ Alâ'î, *el-Mecmû'û'l-müzheb*, 1/8, 10, 124.

⁹² Alâ'î, *el-Mecmû'û'l-müzheb*,1/181, 194, 331.

⁹³ Alâ'î, *el-Mecmû'û'l-müzheb*, 1/25. 160, 181.

⁹⁴ Alâ'î, *el-Mecmû'û'l-müzheb*, 1/41, 57, 267, 385.

⁹⁵ Alâ'î, *el-Mecmû'û'l-müzheb*, 1/244, 264, 327, 383, 514-523, 542-543, 2/461-462, 491.

⁹⁶ Alâ'î, *el-Mecmû'û'l-müzheb*, 1/206-212.

7- Müellif, konuyla ilgili farklı görüşler arasında tercihte bulunmaya önem göstermiştir. Bu bağlamda bazen olumlu⁹⁷ bazen olumsuz⁹⁸ ve bazen de çekimser⁹⁹ olduğunu gösterecek tutum sergilemiştir.¹⁰⁰

8- Kendine has bir fikhî zihniyete sahip bir âlim olan Alâî'nin içtihat ehli olduğuna dair bazı emareler görülmektedir. Birçok meselede kendisinden önce aynı alanda eser yazarlardan hiç kimsenin fark etmediğini belirttiği hususları zikredmiştir.¹⁰¹

9- Müellif, eserinde kaidelerden fûru-ı fıkıhla ilgili hükümler çıkarır.¹⁰² Fakat bunu yaparken fıkıh konularına göre yapmaz. Bu yüzden onun fıkıhın çeşitli konularında dolaştığı görülür. Zira fıkıhla ilgili herhangi fer'î bir konuyu ilgili kaideye uygun olan yerde zikreder. Bu durum onun bilgisinin ne denli geniş olduğunu göstermektedir.¹⁰³

10- Şâfiî mezhebinin usûlüne ve fûruuna itina gösteren müellif, İmam Şâfiî'nin metin ve sözlerine dikkat ederek yeni ve eski görüşlerini ve mezhepte tercih edilen görüşlerini beyan eder. Bunun yanında Râfiî ve Nevevî gibi mutemet âlimlerden istifade ederek konuyla ilgili turuk ve vecihleri zikreder, bunlardan sahih, esah ve azhar olan görüşleri belirtir.¹⁰⁴ Buna rağmen, sadece Şâfiî mezhebinin görüşleri ile sınırlı kalmayan müellif, bazen diğer mezheplere müntesip âlimlerin görüşlerine de değinmektedir.¹⁰⁵

11- Eserde Alâî'nin her görüşü kabul etmediği, hatalı gördüğü görüşlere nezaket ve büyük saygıyla itiraz ettiği görülmektedir.¹⁰⁶ Alâî, bazen önde gelen âlimlere bile itiraz etmekte bazen de mezhebine aykırı görüşlerden doğru olanı ifade etmekten geri durmamaktadır.¹⁰⁷

12 – Bolca kaynak kullanan Alâî, bunları dikkatli bir şekilde ve asli kaynaklardan seçmiştir. 210'dan fazla mühim şahsiyeti ihtiva eden kitap, bu yönüyle kendinden önceki Şâfiî mezhebinin önemli âlimlerinin yazdıkları eserleri bizim için muhafaza etmiştir. Bundan dolayı Alâî'nin eseri, adından da anlaşıldığı üzere mezhep kitapları konusunda esas kaynak olmuştur.¹⁰⁸

13- Alâî için sayılabilecek bir özellik de genelde görüşleri söyleyen kişiye dayandırması ve bu görüşleri kaydederken objektif davranmasıdır.¹⁰⁹

14- Alâî, lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilen büyük bir imam olduğundan zikrettiği görüşün sahibine isnadı hakkında emin değilse, bu hususta ihtiyatlı davranır. Bu durumda “حكي”, “قيل” ve “يسند” gibi ifadeler kullanarak bu duruma işaret eder.¹¹⁰

⁹⁷ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*, 1/310, 2/9, 12, 16.

⁹⁸ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*, 1/210, 223, 271, 315, 371.

⁹⁹ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*, 1/122, 177, 178.

¹⁰⁰ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*, 1/385, 506, 535.

¹⁰¹ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*, 1/40, 57, 265-268, 413, 468, 2/475.

¹⁰² Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*, 2/422-433.

¹⁰³ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*, 1/358-364, 542-548, 556-568.

¹⁰⁴ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*, 1/67, 197, 219, 351, 2/11-13, 512.

¹⁰⁵ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*, 1/87, 238, 2/305-308, 447, 542, 2/84.

¹⁰⁶ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*, 1/81, 106, 153, 157-159, 223, 304, 334, 349, 353, 359, 469, 2/160, 402, 420, 462.

¹⁰⁷ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*, 1/155-158, 192, 266, 359, 2/152-153.

¹⁰⁸ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*, 1/11-13, 375, 2/160.

¹⁰⁹ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*, 1/19, 95, 172, 329, 361, 2/18-20.

¹¹⁰ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*, 1/314, 316, 359, 371, 490.

15- Alâ'î, isimleri birbirine benzeyen meşhur şahsiyetleri ayırt eder. Bu durumu, bazen âlimin künyesini ve bazen de kitabının ismini zikretmekle yapar. Özellikle farklı mezheplerden birden fazla fakihe nisbet edilen kitap varsa bu kitapları yazarına nisbet eder.¹¹¹

16- Tatbiki yapılan örneklerin bir kısmı kitapta önce ele alınan veya sonra gelecek başka bir kaidenin örneklerine benzediğinde, uzatma ve tekrardan kaçınmak için bazen okuyucuyu örneğin geçtiği yerlere yönlendirir ve onlara rehberlik eder.¹¹²

17- Alâ'î, zikrettiği kaidelerin, fûruların ve dabitaların ibarelerini tashih eder. Müellif, kolay ve açık ifadelerle bu kaidelerin aralarındaki farkı azaltarak onları sağlam veciz kalıplara getirir. Kitabın herhangi bir bölümü okunduğunda bu durum açıkça görülebilir.¹¹³

18- Müellif, kaideleri haber sığısıyla zikreder. Herhangi bir kaide veya mesele ile ilgili farklı görüşler varsa Alâ'î, bunun anlaşılması için çaba sarf eder. Bu bağlamda önce kaide veya meseleyi soru halinde sorar sonra cevabını getirir. Bazen de sanki okuyucunun cevabı aramasını istiyormuş gibi yaparak sorunun cevabını vermez. Bu bir öğretim yöntemi olup faydaları gizli değildir.¹¹⁴

19- Müellif, her ıstılahın tarifini ve tanımın açıklamasını yapmaz. Bunun yerine ıstılah veya tanımın kısımlarını, çeşitlerini ve bahislerini zikreder. Bu durum belki de Alâ'î'nin "ihmal edilen yerleri ayıklamaya önem verme, özet olarak verilen şeyleri ayrıntıyla ele alma ve çoğunlukla ihmal edilen metotları takip etme" gibi hususlardaki kararlılığından kaynaklanmaktadır.¹¹⁵ Belki de bunun sebebi, müellifin eseri bu ilme yeni başlayanlar için değil "külli kaideleri ve riayet edilen maksatları ve bu kaidelerden çıkarılan fûruları ve dağınık olan kaidelere döndürmeyi bilme konusunda sağlam derecede fakih ve iyi derece uyanık olanlar"ın faydalanması için telif etmiş olmasıdır.¹¹⁶

2.5. Kitabın Analizi

Alâ'î'nin eserini yazarken yöntemine, yaklaşımına değindikten ve diğer kitaplarda bulunmayan en belirgin özelliklerine ışık tattuktan sonra, ona karşı yapılan bazı itirazları zikretmek onun değerini azaltmaz. Zira bu kusurlar eserin iyiliklerinin içinde dağılıp kalmıştır.¹¹⁷

1- Alâ'î'nin fûrû-ı fıkıhla ilgili nakillerinde büyük oranda İbnü'l-Vekîl'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* ile Râfiî'nin *eş-Şerhu'l-kebîr* gibi eserlere itimat etmesi, mezhepte sahibine nisbet edilen bazı görüşleri tahkik edememesine yol açmıştır.¹¹⁸ Buna göre müellif, sadece kendisinden önceki eserlerden nakilde bulunarak bazı usûlî görüşleri kimi âlimlere dayandırmıştır. Şayet bunları tahkik edebilseydi söz konusu görüşleri onlara nisbet etmezdi. Fakat bu tür hatalı nispetlerin yapıldığı yerler çok azdır.¹¹⁹

¹¹¹ Alâ'î, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, 1/58, 172, 335.

¹¹² Alâ'î, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, 1/40, 171, 393, 2/518.

¹¹³ Alâ'î, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, 1/240, 504, 513, 2/103, 194-197.

¹¹⁴ Alâ'î, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, 1/207, 251, 258, 424, 479, 2/67, 153.

¹¹⁵ Alâ'î, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, 1/10.

¹¹⁶ Alâ'î, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, 1/11.

¹¹⁷ Alâ'î, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, (Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şu'ûni'l-İslâmiyeti'l-Kuveytiyye baskısı), 177.

¹¹⁸ Alâ'î, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, 1/44, 60, 91.

¹¹⁹ Alâ'î, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, 1/25, 265, 349, 362.

2- Eserinin başında yararlandığı kaynakları açıklamakla iktifa ettiği için bazı görüşleri sahiplerine dayandırmamıştır.¹²⁰ Onlardan bazılarının adını hiçbir yerde zikretmemiştir. Bu durum da sadece birkaç yerde görülmektedir.¹²¹

3- İhtiyaç duyulan bazı yerlerde atıfta bulunmayı terk etmiştir. Öyle ki bu, verilen bilginin kitaptaki yerinin bilinmesini zorlaştırmaktadır.¹²²

4- Fikhî kaidelerin belirli bir tertibe göre düzenlenmemiş olması başka bir eksiklik olarak görülmüştür. Bu durum fikhî kaidelere ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Şayet müellif eserini fikhî bablara göre tertip etmiş olsaydı, ele aldığı kaidelere ulaşmak daha kolay olur ve eserin güzel özelliklerine başka bir özellik katmış olurdu.¹²³

5- Müellifin kitabı kaidelere, fasıllara, faidelere ve meselelere ayırırken dayandığı şeylerin görünmemesi eserin tenkit edilen başka bir hususudur. Bunun yanı sıra bazı fasılların altında zikrettiği fer'î konular, kaidelerin altında zikrettiği fer'î konulardan iki kat fazladır. Örneğin, “*vacip, terk edenin şer'an zemmedildiği şeydir*” tarifini faide, “*karineden mücerret emir fevr gerektirir mi gerektirmez mi*” sorusunu ise kaide olarak zikretmiştir. Bunun yanında “*Muayyen bir şeyi emretmek, zıddını nehyetmek midir?*” konusunu mesele, “*İmam Şâfiî'nin sahabenin kavli hakkındaki görüşleri ve onunla ihticâc etmesinin tashihi*” konusunu ise fasıl yapmıştır. Müellif, yüzlerce sayfa yazdıktan sonra kitabı bu konuyla bitirmiştir. Alâî, bu konuyu ihtilaf edilen delilleri zikrettiği yerde ele almamıştır.¹²⁴

2.6. Kitabın Genel Tanıtımı

Alâî, kitabına Yüce Allah'a hamd ederek ve Rasûlüne (s.a.v.) Salâtu selam getirerek başlamıştır. Sonra ayet, hadis ve asardan deliller getirerek ilmin faziletini beyan etmiştir. Peşinden fıkıh ilminin faziletini ve eserinin yazdığı sahada nelerin yapılması gerektiğini üç mesele ile sınırlandırarak açıklamıştır. Bunlar: Kapalı yerleri ayıklamak, mücmel meseleleri açıklamak ve çoğunlukla ihmal edilen metotları kullanmaktır. Daha sonra külli kaidelerin fazilet ve önemi ile bu bağlamda yapılması gereken şeyleri beyan etmiştir. Peşinden kendine mahsus olarak kitabının ihtiva ettiği usûl-i fıkıh ve fikhî kaidelerden çıkarılan hükümler ile eserini telif etmeye sevk eden sebepleri beyan etmiştir. Akabinde eserinde faydalandığı kaynakları zikretmiştir.¹²⁵

Alâî daha sonra, kitaba bir giriş olarak kabul edilebilecek üç başlık açmıştır. İlk başlığı fikhin tanımına,¹²⁶ fikhin tüm bölümlerini kapsayan genel ilkeye tahsis etmiştir. Bununla “*Mefsedetleri önlemek, maslahatları elde etmekten evladır*” genel kaidelerini kastetmiştir. İkinci başlıkta şer'î hükmün tarifini vererek hükmün kısımlarını beyan etmiştir. Üçüncü başlıkta ise fikhî kaidelerin ortaya çıkışından bahsederek bu kaideleri tek tek ele almıştır.¹²⁷ Daha sonra şer'î delillere ilişkin usûlî kaideleri ele almaya başlamış, sonrasında lafızların

¹²⁰ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*,1/30-34, 130, 273-330, 334-348, 386, 388-393.

¹²¹ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*,1/ 325-330.

¹²² Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*,1/27, 29, 30, 200, 233, 282, 325, 2/76.

¹²³ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*,2/207-220, 242-255.

¹²⁴ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*, 1/212, 494-499, 2/513-518.

¹²⁵ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*,1/10-11.

¹²⁶ *el-Mecmû'ü'l-müzheb*'in muhakkiki Mecîd Ali, el-Ubeydî fikhin bir çok tarifinin bulunduğunu Alâî'nin “*Fıkıh, tafsili delillerinden elde edilen şer'î hükümleri bilmektir.*” şeklinde bir tanım yaparak diğerlerinden öne geçtiğini ifade etmektedir. Ancak yapılan araştırma neticesinde Beydâvî'nin Alâî'den önce bu tanımı yaptığı tespit edilmiştir. Bk. Abdürrahim b. el-Hasan b. Ali el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1420/1999), 11; Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*, 1/14-24.

¹²⁷ Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb*, 1/24-159.

delaletleriyle alakalı bazı konulara ve peşinden şer'î hükmü incelemiştir. Ardından tekrar başa dönerek şer'î deliller hakkında konuşmuş, daha sonra lafızların delaletlerini peşinden ise birinci cildi kendisiyle bitirdiği fıkhi kaideleri ele almıştır. İkinci cildin başından sonuna kadar sırayla lafızların delaletleri, şer'î deliller ve onlarca fikhî kaideyi ele almıştır. Müellif, sahabenin kavlinin delil olması ve İmam Şâfiî'nin bu konudaki görüşlerinin tashihi ile kitabını bitirmiştir.¹²⁸

Sonuç

Hafız Salâhuddîn Halil b. Keykeldî el-Alâ'î, önemli unvan ve sıfatlarla adı sıkça anılan h. sekizinci yüzyıl (694-761) âlimlerinden biridir. Türk asıllı olan Alâ'î, Dimaşk'ta doğmuş, Kudüs'e yerleşmiş ve burada vefat etmiştir. Küçük yaştan itibaren ilimle iştiğal etmeye başlamış, yirmi yaşına geldiğinde hadis alanında önemli bir paye elde etmiştir. Daha sonra farklı ilim dallarında uzmanlaşmış, usûl ile fûru, naklî ve aklî ilimleri cemetmiştir. Önemli bir ilmi mevki elde ederek akranlarına göre üstünlük sağlamış ve döneminin âlimleri ve ileri gelenlerinden mühim ilmî makamlar almıştır. Ömrünün bir bölümünü büyük bir şevkle ilim arayarak, dinleyerek, okuyarak, çalışarak, yazarak ve icazet alarak geçirmiştir. Bu bağlamda birçok hocaya öğrencilik yapmıştır. Alâ'î, birçok ilim dalında telif ve tasnif faaliyetinde bulunmuştur. Bu bağlamda muhtasar ve mutavvel eserler telif etmiştir. Bunlardan bazıları tahkik edilip basılmışken bazıları da halen mahtuta/yazma olup hak ettikleri ilgiyi görememiştir.

Alâ'î'nin yazmış olduğu eserler içerisinde *el-Mecmû'u'l-müzheb fi kavâidi'l-mezheb* adlı eseri ayrı bir öneme sahiptir. Alâ'î, eserini yazarken iki yüzden fazla esere müracaat etmiştir. Bu yönüyle eser, kendinden önceki birçok önemli Şâfiî âlimin eserlerini bize tanıtmaktadır. Bundan dolayı eser mezhebin ana eserlerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Âlimler, *el-Mecmû'u'l-müzheb*'i takdirle karşılamış ve müthiş bir eser olarak görmüşlerdir. Onu ihtisar etmeye, ondan nakilde bulunmaya gayret ederek faydalanmaya çalışmışlardır.

Alâ'î *el-Mecmû'u'l-müzheb*'de, külli ve cüzi kaideleri ele almış, ferî meseleleri cüzi kaidelerin yanı sıra külli kaidelere de bağlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda birçok fıkhi babı bir araya getiren usûlî ve fıkhi kaideleri zikretmiştir. Alâ'î'nin, fıkhi örnekleri fıkhi kaidelere bağlaması onun fıkıh ilminde büyük ve geniş bir birikiminin olduğunu göstermektedir. Müellifin eseri genel itibariyle taksim, tenvi' ve ihşa yönünden temayüz etmektedir. Bu bağlamda Alâ'î, çoğunlukla usûlcülerin izini takip etmiş bazen de farklı bir taksim benimsemiştir. Alâ'î, kitabında karmaşıklıktan uzak bir şekilde açık ifadeler kullanmış, sözü gereksiz yere uzatmayıp sağlam ve veciz bir üslup benimsemiştir. Konuyla ilgili farklı görüşler arasında tercihte bulunmuştur. Bu bağlamda bazen olumlu bazen olumsuz ve bazen de çekimser olduğunu gösterecek tutum sergilemiştir. Alâ'î görüşleri aktarırken titiz davranarak emanete riayet etmiştir. Fakat çok az yerde dikkatinden kaçan bazı görüşler de olabilmıştır. Müellif, daha önce yaşanmış ve halen sosyal hayatla ilgili yüzlerce fıkhi örnek ele almıştır. Bu anlamda onun eseri yazıldığı ilk dönemden günümüze kadar önemini ve güncelliğini korumuştur.

Alâ'î'nin ilmi şahsiyeti, onu dar mezhepçilik ve taassuptan kurtarmıştır. Bu tutum, günümüzde başkalarını belli bir görüşe mahkûm etmekten veya sırf onun mezhebine aykırı olmasından dolayı kınayan tutumdan kurtulmamız için ihtiyaç duyduğumuz bir davranıştır. Ala'î'nin ilmi şahsiyeti, âlimlerimizin farklılıkları önemsemede ufuklarının geniş olduğunu

¹²⁸ Alâ'î, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, 1/160, 2/5.

kesin bir şekilde göstermektedir. Buna göre günümüzde yeni çıkan meseleleri objektif ve tarafsız bir şekilde, bu büyük âlimleri örnek alarak tartışmak isabetli olacaktır.

Kaynakça

- Alâî, Salâhuddîn Halil b. Keykeldî. *Buğyetü'l-mültemes fi sübâ'ıyyâti hadîsi'l-İmâm Mâlik b. Enes*. thk. Hamdî Ab dülmeçîd es-Selefi. Şam: Dâru'n-nevâdir, 1427/2006.
- Alâî, Salâhuddîn Halil b. Keykeldî. *el-Fetâva'l-mustağrabe (Fetâva'l-Alâî)*. thk. Abdulcevvâd Hamâm. Şam: Dâru'n-nevâdir, 1431/2010.
- Alâî, Salâhuddîn Halil b. Keykeldî. *el-Fusûlü'l-müfide fi'l-vâvi'l-mezîde*. thk. Hasan Musa eş-Şâ'ir. Amman: Dâru'l-Beşîr, ts.
- Alâî, Salâhuddîn Halil b. Keykeldî. *el-Mecmû'u'l-müzheb fi kavâ'idî'l-mezheb*. thk. Mecîd Ali el-Ubeydî, Ahmed Hıdır Abbâs. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1425/2004.
- Alâî, Salâhuddîn Halil b. Keykeldî. *el-Mecmû'u'l-müzheb*. thk. eş-Şerif Muhammed b. Abdulgaffar, Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Alâî, Salâhuddîn Halil b. Keykeldî. *Faslu'l-kadâi fi ahkâmi'l-edâi ve'l-kadâ*. thk. Abdulcevvâd Hammâm. Dimaşk: Dâru'n-nevâdir, 1432/2011.
- Alâî, Salâhuddîn Halil b. Keykeldî. *İcmâlu'l-isâbe fi akvâli's-sahâbe*. thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar. Kuveyt: Merkezu'l-mahtûtâti ve't-turâs, 1407/1987.
- Alâî, Salâhuddîn Halil b. Keykeldî. *İsâretü'l-fevâidî'l-mecmû'a fi'l-işâre ila'l-ferâidî'l-mesmû'a*. thk. Marzûk b. Hayâs el-Zehrânî. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1425/2004.
- Alâî, Salâhuddîn Halil b. Keykeldî. *Kitâbu'l-erba'îne'l-muğniyye bi uyûni fünûnihâ ani'l-mu'ayyen*. thk. Ebû Ubeyde el-Meşhûr Âli Selmân. Amman: ed-Dâru'l-eseriyye, 1429/2008.
- Alâî, Salâhuddîn Halil b. Keykeldî. *Kitâbü'l-muhtelitîn*. thk. Raf'et Fevzî, Ali Abdulbasit Mezîd. Kahire: Mektebetü'l-hancî, ts.
- Alâî, Salâhuddîn Halil b. Keykeldî. *Tahkîku'l-murâd fi enne'n-nehye yaktedi'l-fesâd*. thk. İbrahim Muhammed Salkînî. Şam: Dâru'l-fikr, 1402/1982.
- Alâî, Salâhuddîn Halil b. Keykeldî. *Telkîhu'l-fuhûm fi tenkîhi siyeği'l-umûm*. thk. Ali Mu'avvid, Adil Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-erkâm, 1418/1997.
- 'Amilî, Muhammed b. Mekkî. *el-Kavâidu ve'l-fevâidu fi'l-fikhi ve'l-usûli ve'l-Arabiyye*. thk. Abdulhadi el-Hakîm. İran: Mektebetü'l-müfid, ts.
- Askalânî, Ebulfadl Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'mieti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdulmu'îd Dân. Hindistan: Meclisu dâireti'l-me'ârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972.
- Bedehşî, Abdulbârî İbn Abdulhamid. *el-Hâfızu'l-Alâî ve cuhûdu fi'l-hadîs ve ulûmihi*. Doktora tezi, b.y.: Mektebetu dâri'l-minhâc, ts.
- Bilal, Sirâcuddîn. *Tahkîku kısmun mine'l-Mecmû'î'l-müzheb*. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1414.
- Câlû, İbrahim. *Tahkîku kısmun mine'l-Mecmû'î'l-müzheb*. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1414.
- Ebû'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed b. Ömer en-Nuaymî, *ed-Dâris fi ahbâri'l-medaris*, thk. İbrahim Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1990).
- el-Ketânî, Muhammed Abdulhayy b. Abdulkebîr el-Hasanî el-İdrisî Abdulhay. *Fihrisu'l-fehâris ve'l-isbât mu'cemu'l-me'âcimi ve'l-meşihâti ve'l-müselâlat*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1982.

- Fekkî, Hasan Ahmed *Tahkîku kismun mine'l-Mecmû'î'l-müzheb*. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1414.
- Fetûhî, Takiyuddîn Muhammed b. Ahmed İbnu'n-Neccâr el-Hanbelî. *Şerhu'l-kevebi'l-münîr*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd. Riyad: Mektebetü'l-'abîkân, 1418/1997.
- Hisnî, Ebû Bekr b. Muhammed Abdurrahman Takiyuddîn. *el-Kavâid*. thk. Abdurrahman eş-Şa'lân, Cibril el-Basîlî. Riyad: Dâru'r-reşîd, 1418/1997.
- Hüseynî, Muhammed b. Ali b. el-Hasan b. Hamza el-Dimaşkî eş-Şâfiî Ebu'l-Mehâsîn. *Zeylu Tezkiretü'l-hüffâz*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1419/1998.
- İrâkî, Abdürrahim İbnu'l-Hüseyn b. Abdurrahman. *et-Takyîd ve'l-îzâh şerhu mukaddimeti İbn Salâh*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1389/1969.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Tancî. *Rihletu İbn Battuta (Tuhfetü'n-nazzâr fî garâibi'l-emsâr ve acâibu'l-esfâr)*. thk. Abdulhadi et-Tâzî. B.y.: Akâdemiyetü memleketi'l-Mağribiyye, 1417.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Fâris el-Kazvîni er-Rûyânî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. B.y.: Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- İbn Hatîb ed-Dihşe, Mahmud b. Ahmed el-Hamevî Feyyûmî. *Muhtasarun min kavâidi'l-Ala'î ve kelâmu'l-İsnevî*. thk. Mustafa el-Bencüveynî. Bağdat: el-Lecnetü'l-vataniyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kuraşî ed-Dimaşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1408/1988.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî er-Ruveyfe'î el-İfrîkî. *Lîsânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru sader, 1414.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1419/1999.
- İbn Receb el-Hanbelî, Abdurrahman b. Ahmed. *Zeylu Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman al-Useymîn (Riyâd: Mektebetü'l-'Abîkân, 1425/2005)
- İbn Tagrîberdî, Ebû'l-Mehâsîn Cemâluddîn Yusuf. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-mustevfi ba'de'l-vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emin. (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-Kitâb, 1993.
- İbnu'l-İmâd, Abdhayy b. Ahmed el-Akrî el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. Mahmud el-Arnaût. Dimaşk: Dûr İbn Kesîr, 1406/1986.
- İsnevî, Abdürrahim b. el-Hasan b. Ali. *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1420/1999.
- İsnevî, Abdürrahim b. el-Hasan b. Ali. *Tabakâti'ş-Şâfiyye*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2002.
- Malatî, Abdulbasit b. Halil b. Şahin el-Hanefî. *Neylu'l-emel fî zeyli'l-düvel*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1422/2002.
- Mekkî, Muhammed Ebu'l-Fadl b. Muhammed b. Muhammed. *Lahzu'l-elhâz bi zeyli tabakâti'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.
- Nedvî, Ali. *el-Kavâidü'l-fikhiyye*. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1414/1994.
- Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek. *A'yânu'l-asr ve a'vânu'l-asr*. thk. Ali Ebû Zeyd vd. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muâsir, 1418/1998.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût-Turkî Mustafa. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arbaî, 1420/2000.

- Sâlim, Mâcid Abdullah. eş-Şeybe, *el-Kavâidu'l-usûliyye ve tatbîkâtuha'l-fıkhiyye min hilâli'l-Mecmû'i'l-müzheb fî kavâidi'l-mezheb*, (Doktora tezi, : el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1441/2019.
- Sezen, Tahir. *Osmanlı Yer Adları*. Ankara: Devlet Arivleri Genel Müdürlüğü, 2017.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâluddîn. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1411/1990.
- Sübki, Abdulvahhab b. Takiyuddîn Tâcuddîn. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî ve Abdulfettah Muhammad el-Hulv. Giza: Hecrun li't-tibâ'a, 1413.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini min ba'di'l-karni-sâbi'*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Yâfi'î, Affuddîn Abdullah b. Esad b. Ali b. Süleyman. *Mir'âtü'l-cinân ve ibretü'l-yakazân*, Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1417/1997.
- Zebîdî, Muhammed Murteza b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. B.y.: Dâru'l-hidâye, ts..
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Mu'cemu's-şuyûhi'l-kebîr*. thk. Muhammed el-Habîb el-Heyle. Taif: Mektebetu's-Siddîk, 1408/1988.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Tezkiratü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1419/1998.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l muhîr fî usûli'l-fikh*. B.y.: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1414/1994.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır. *el-Mensûr fî'l-kavâid*. thk. Teysîr Faik Mahmud. B.y.: Dâru'l-Kuveyt, 1405/1985.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melayîn, 2002.



e-ISSN: 2619-9114

December/ Aralık 2022, Volume/Cilt 6, Issue/Sayı 2

EL-MELİKU'L EMCED'İN ŞİİRLERİNDE TEMA

The poetic purposes of Al- Malik Al- Amjad

الأغراض الشعرية عند الملك الأمجد

Abdulhafız HACIOĞLU

Dr., Tefsir Anabilim Dalı
sabdulahavuz.hamm@gmail.com
orcid.org/0000-0002-3971-5375

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 08.09.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 10.10.2022

Published/ Yayın Tarihi: 31.12.2022

Pages / Sayfa: 84-97

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

المُلخص: قامت هذه الدراسة لتسليط الضوء على أحد الشعراء الأيوبيين وهو الشاعر الملك الأجدد، وقد قمت في هذا البحث بدراسة الأغراض الشعرية للشاعر الملك الأجدد، ويتكون البحث من المقدمة والأغراض الشعرية واقسامها : الغزل، الخمریات، الفخر والحماسة والرتاء. في المقدمة قمت بالتعريف عن شخصية الشاعر الملك الأجدد وعن اغراضه الشعرية التي برزت بشكل واسع في عصر الايوبيين وبالرغم من ذلك لم ينل الشاعر نصيباً وافراً مثل غيره ممن هم في مرتبته الشعرية. وبعد ذلك ذكرت جميع اغراضه الشعرية، وأن كل غرض من اغراضه الشعرية اتصف بصفة معينة مثلاً في غزلياته قام الشاعر بإظهار عواطفه واحاسيسه، أما القسم الثاني من الخمریات أن الشاعر وصف الخمر وشاربيها وساقيتها جهراً دون خوف، اما بالفخر والحماسة نرى أنه يفتخر بقوته وعزيمته وفي الرثاء نجد أن الملك قد حزن حزناً شديداً على وفاة امه ورثاها في اغلب قصائده، واعتمد البحث على المنهج التحليلي للأبيات الشعرية من جوانبها كافة لتحقيق الرؤية الشمولية في الكشف عن هذه الأغراض الشعرية. وختمت هذه الدراسة بالنتائج عن اغراضه الشعرية.

الكلمات المفتاحية: شعراء الأيوبيين، الملك الأجدد، الأغراض الشعرية، الغزل، والرتاء.

Öz: Bu çalışma Eyyübî şairlerinden El-Meliku'l Emced'in şiirlerinde tema konusuna odaklanmıştır. Makalemiz bir girişten ve gazel/aşk, içki, fahr/övünme, hamaset/kahramanlık ve ağıt/mersiye gibi türlerin ele alındığı şiir amaçları bölümünden oluşmaktadır. Girişte, Eyyubiler döneminin önemli şairlerinden olmasına karşın yeteri ilgiye sahip olmayan El -Meliku'l Emced'in dönemin gözde şiir temaları ele alınmaktadır. Çalışmamızda şairin manzum eserlerindeki temadan bahsedilmekte, daha sonra her birini belirli bir sıfat ile vasıflandırdığı şiirsel amaçlarına değinilmektedir. Şair gazellerinde duygu ve hislerini ortaya koymuştur. İçkiye dair şiirlerindeyse onu içenler ve dağıtanları korkmadan açık bir şekilde zikretmiştir. Fahr ve hamaset bölümünde şairin gücü ve azameti ile övündüğü görülmektedir. Ağıtlarda ise şair annesinin ölümünden duyduğu hüznü anlatmaktadır. Mersiyeleri çoğunlukla annesine yazdığı kasidelerden ibarettir. Bu makalede onun şiirsel temalarının kapsamlı bir biçimde incelenmiş ve çeşitli sonuçlar elde edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eyyübî şairleri, El -Meliku'l Emced, Şiir temaları, Gazel, Ağıt.

Abstract: This study highlighted one of the Ayyubi poets, the poet Al-Malik Al-Amjad, In my research I studied the poetic purposes of the poet Al-Malik Al-Amjad. This article contains: the introduction and the purposes of the poetry, which are: Ghazal (love poem), Khamriyyat (wines), boasting poem, Hamasah (war poems). In the introduction, I introduced the character of the poet Al-Malik Al-Amjad, and his poetic purposes, who emerged widely in the Ayyubi era. Despite this, this poet did not receive an abundant fame like others in his poetic rank. After that, I mentioned all his poetic purposes, explaining that each of his poetic purposes was characterized by a certain characteristic; for example, in his ghazals 'the poet showed his own emotions and feelings. The second section of the Khamriyyat 'the poet described the wine, the fearless drunks, and the fearless cupbearer. Regarding the pride and enthusiasm, the poet was proud of his strength and purposefulness. Concerning lamentation, the king grieved greatly over the death of his mother and mourned her in most of his poems. This article concluded with the results of his poetic purposes.

Keywords: Ayyubi poets, Al-Malik Al-Amjad, Poetic Purposes, Ama-tory, Lamentation.

المقدمة

يُعتبر الملك الأحمَد من شعراء الأيوبيين، وهو أحد شعراء العصر العباسي الثاني، وسُمي بأبي المظفر بهرام شاه بن فروخ شاه بن شاهنشاه بن أيوب بن شادي، لم تُذكر مصادر التاريخ ولادته ولكنه تملك بعلبك سنة (٥٧٨هـ) التي تمثل عصر الازدهار والتقدم الحضاري، إذ ازدهرت الحركة الأدبية ذلك لحب الملوك الأيوبيين للعلم والأدب وتشجيعهم لدارسيها، وقد نال كثير من هؤلاء اهتمام نقاد الأدب ومؤرخي الشعر على مر السنين، وعلى الرغم من غزارة الدراسات والبحوث التي تناولت أعلام تلك الحقبة، إلا أنه لم ينل نصيباً أوفر من هذه الدراسات مثل غيره ممن هم في مرتبته الشعرية وربما أقل منه شأنًا، وتوفي الشاعر الملك الأحمَد في ليلة الأربعاء الثاني عشر من شوال سنة (٦٢٨ للهجرة)².

قام البحث على دراسة الشاعر واغراضه الشعرية التي نظم فيها شعره، والتي حفل بها ديوانه، فقسمتها على أربعة أقسام اعتماداً على كثرة ورودها في الديوان، بدءاً بغرض الغزل، ثم يأتي غرض الخمرات، ثم الفخر والحماسة وثم الرثاء. يتصف غزل الملك الأحمَد ذات الأجر الطويلة، ومع ذلك لم تخل غزلياته من الأجر القصيرة، أو المجزوءة ذات الجرس الموسيقي العذب، التي يبلغ فيها نظمه درجة نضجه الفني المشروع بالذاتية والطبع السليم، يُكثر الملك الأحمَد الوقوف على الأطلال الدراسة ويزدرف في صوعها الدموع، وذكر الشاعر أيضاً أسماء الأماكن في قصائده منها: الحجاز ونجد وقمامة، وطلع، والمأزمين. أما الخمرات وقد تأثر الملك بالشعراء الذين فلسفوا حياتهم وأفكارهم في ظل علاقتهم بالخمر، وما تحقَّقه لهم من شعور بالنشوة واللذة والسعادة حتى أضحت حياتهم مرهونة بالخمر ولذائدها وأجوائها ويصف شاربي الخمر أنهم مثقلوا الأجسام كأنهم تعاطوا الخمر الممزوج بالماء غير الصافي ويصور الملك الأحمَد في أغلب غزلياته، ما يكابد من عذاب البين ولوعة الفراق، وما يلقاه من ألم الهجر، ويكثر من ذكر إخلاف الحبيبة للعهد والمواثيق.

وأما بالنسبة للفخر والحماسة في شعر الملك الأحمَد تظهر ملامح القصيدة الفخرية بشكل واضح، لذلك ترى الشاعر يفخر بقوته وعزيمته، وفوزه على عدوه في مقطوعاته الحماسية ومراقبته لأحداث الحرب فقد شبه نفسه بالناقة التي تضرب حالبها وتدفعه، وتصدمهم وتدفعهم عند الهجوم عليهم ولم يكتف الشاعر بوصف نفسه في حماسياته بل وصف أصحابه الأقوياء، وشجاعتهم في مقاومة العدو.

أما الرثاء لم نجد في ديوان الملك الأحمَد غير مرة واحدة فلم يرث عملاق هذه الحروب وولي نعمته الذي ملكه على بعلبك وعم أبيه صلاح الدين الأيوبي وغيرهم من أبطال الحروب والمرثية الوحيدة التي تضمنها الديوان فقط جاءت في رثاء أمه وحزنه عليها حزناً شديداً فقد وجدنا شاعرنا قد سار في حزنه على هُج من سبقه من الشعراء أمثال أبي العلاء المعري، والمتنبي ... الخ.

الأغراض الشعرية عند الملك الأحمَد

إن جميع الأغراض الشعرية التي ذكرها الملك الأحمَد تدخل في دائرة الوصف، فكل غرض من أغراضه امتاز بوصف الحالة التي كان يعيشها الأحمَد في أبياته الشعرية وأدخل بها أساليبه اللغوية والمجازية بهدف إيصال معانيه بشكل واضح وصريح وبمعنى عميق يرتكز في ذهن القارئ، وأن هذه الأغراض كانت وسيلة عبر فيها الشاعر عن تجاربه الشعورية والحسية التي كان يمر بها في حياته من فرح وحزن، ولا ننسى أن أغراضه الشعرية لاقى اهتماماً كبيراً في زمن الأيوبيين، وأن موضوعاته في الأغراض الشعرية كان بارزاً في الأدب العربي، ومن خلال ذلك نستطيع أن نعرض شعر الملك الأحمَد، وندرسه من خلال أهم الأغراض التي نظمها :

¹ عماد الدين محمد بن حامد، الفتح القدسي، (لندن: دار الطبعة، مطبعة بريلين، ١٩٨٨)، ٢١٨.

² أحمد أبي بكر بن خلكان، وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، (مصر: الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، ١٩٤٨/١٣٦٧)،

1. الغزل

شغل موضوع الغزل مساحة واسعة في شعر الأيوبيين وربما وجدنا من بينهم من قصر أكثر شعره على الغزل، كالمملك الأجدد وتاج الملوك بوري، وهم في تناولهم هذا اللون ينقسمون إلى فريقين، فمنهم تقليديون سلكوا سبيل الشعراء المتقدمين في معانيهم وصورهم وفي جعلهم النساء الحرائر موضوعاً لغزلهم، ويذهب ابن سيده أيضاً إلى أن الغزل: تحديث الفتيان الجوارى^٣. والغزل: اللهو مع النساء، ومغازلتهم: محادثتهن ومرادتهن، والتغزل: التكلف لذلك، وفي المثل هو أغزل من امرئ القيس^٤ وتقول "العرب: غزل بالمرأة غزلاً: حادتها وتودد إليها، ... وتقول تغزل الغزل. ويقال التغزل بالمرأة"^٥. وذهبوا إلى أن الغزل هو إلف النساء والتخلص بما يوافقهن^٦ سواءً كان الغزل عذرياً أم حسياً، فإنه تعبير عن العاطفة التي يكنها الرجل للمرأة، فالحب عاطفة^٧، ومن هنا يمكن القول بأن الغزل: هو لغة الحب الذي من خللها يبرز الشاعر عما يعتلج في نفسه من مشاعر وأحاسيس، فيصف محبوبته ويتغنى بجمالها بشكل تلقائي، لإرتباطه بطبيعة الإنسان وفطرته^٨. وقد مثل هذا الفريق الملك الأجدد ومنه قوله:

دع العين ترفل في الفدغد عجالاً إلى برقتي تمهد

ايانق تقطع عرض الفلا صعوداً إلى الأمد الأبعد

سلام على بانه المازمين سلام شج بالجوى مغرد

فهايتك أول أرض بما عرفت هوى العرب النهدي

منازل غيد حسان الوجوه عقائل شبه الدمى خرد

فلا زال يسقى ثراها العهد دراكا على ذلك المعهد^٩

فحبيبة الملك الأجدد من العرب النهدي اللاتي يقطن برقتي ثمهد والمازين في الجزيرة العربية، ولتأكيد الصلة الفنية بينه وبين أسلافه من شعراء العربية جعلهن من الحرائر اللاتي يحرسهن رجال اشداء.

لما انتوى ذاك الفريق واصبحت للبيت زينه تشد وهنده

سرت القلوص ودوئن فوارس ابرادها الزرد المضاعف سرده

يحمونها وهم اذا اشتد الوغى في كل غيل فنا تأشب أسده^{١٠}

وغزل الأجدد على الجملة تجلله هالة من العفة والطهر، ويغلب عليه طابع الجزالة اللفظية وفخامة المعنى، مما يصح معه أن نقرنه بالشعراء الغزلين في العصر العباسي كأبي الطيب المتنبي والشريف الرضي.

^٣ ابن سيده، ابو الحسن علي بن اسماعيل، المخصص، تحقيق: لجنة أحياء التراث العربي، (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ط ٤)، ٥٤/٥٥.

^٤ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي ابو الفضل جمال الدين الإفريقي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر للكتب العلمية): مادة (غ ز ل)، ١٧٣.

^٥ ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ٤٤٢.

^٦ القيرواني، ابي علي الحسن بن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وأدبه ونقده، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، ط ٥، تاريخ الطبع ١٤٠١)، ٦٥٨.

^٧ الخوفي، أحمد محمد، الغزل في العصر الجاهلي، (مصر: مطبعتها الفحالة، مكتبة النهضة)، ط ٢، ١٤٥.

^٨ الهدارة، محمد مصطفى هدارة، اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري (مصر: مكتب الدراسات الادبية، دار المعارف)، ٥٠٠.

^٩ شيخو، ديوان الملك الأجدد، تحقيق: ناظم رشيد شيخو، (لبنان: مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٤٠٣)، ١٥٥.

^{١٠} شيخو، ديوان الملك الأجدد، ١٥٥.

ومن بعض الشعراء الأيوبيين فقد سلكوا في هذا اللون سبيل جمهرة كبيرة من معاصريهم، فتغللوا بالجواري والغلمان على السواء، إلا إنهم لم يسرفوا فيها إسراف معاصريهم، وإنما اتخذوا لهم طريقاً وسطاً لم يخرجوا فيه عن حدود الأدب، ومن أمثلة ذلك قول الناصر داود مفضلاً الجارية على الغلام.

أحب العادة الحسناء ترنو بمقلة جؤذر فيها فتور

ولا أصبو إلى رشا غزير وان فتن الورى الرشا الغزير

وانى يستوي شمس وبدر ومنها يستمد ويستنير

وهل تبدو العزالة في سماء فيظهر عندها للبدر نور^{١١}

ويكثر الملك الأجدد الوقوف على الاطلاع الدارسة ويزرف في صوعها الدموع ويقول:

يامرير الاحباب كم من وقفة لي في عراصك بين تلك الاربع

تدمي عليك مدايمي عوض الحيا سحاً فتحسب انما من من منهن^{١٢}

وكان يعلم أن هذه الاطلاع لا تشفي غليله، ولا تبلغه مراده، وأن وقفته هذه ضلالة، لأنه يسأل ما لا يعي ولا يسمد، ولكنه لا يملك أن يمنح نفسه من الوقوف عليها، وبثها ما يتلجج في صدره من حنين إلى أهلها وتساءل عنهم فيقول:

اقفر من سكانه المعهد فهل لقرب منهم موعد؟

هيهاات لاقريمم يرتجى ولاغرامي بمم ينفذ

ولادموعي بعد توديعهم ترقا ولا نار الهوى تبرد

نأوا فلا الدار كعهدي بما ولا أحبائي كما اعهد^{١٣}

وأكثر من هذا فهو لا يكتفي بالانسباق مع نفسه في الوقوف على تلك الأطلال، وبثها شكواه، وإنما يرد بعنف على أولئك الذين يلومونه على الوقوف عليها، ويعنفهم على تدخلهم فيما لا يعينهم من شؤونه فيقول:

دعني من اللوم يامن لامني سفهاً فما يفيدك تعنفي وانذاري

الدار دار أحبائي الذين مضوا الوجد وجدي والأفكار أفكاري

فما الوقوف إذا استنتت معلمها علي في رسمها العاري من العار^{١٤}

ويخيل الملك الأجدد في أغلب غزلياته، على ألم الهجر والفراق، ويكثر من ذكر إخلاف الحبيبة للعهود والمواثيق:

إذا ما رمت طيب الالف منها يزيد نفاها مني نفاها

كأني ماكشفت وقد اتني تثنى عن محاسنها الحمارا

^{١١} العكري، الإمام شهاب الدين ابي الفلاح عبد الحي بن احمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي، شذرات الذهب، تحقيق: محمود الارناؤوط، (دمشق: دار النشر ابن الكثير، ط ١، سنة ١٩٥٦)، ٢٧٥.

^{١٢} شيخو، ديوان الملك الأجدد، ١٦٦.

^{١٣} شيخو، ديوان الملك الأجدد، ١٨٢.

^{١٤} شيخو، ديوان الملك الأجدد، ١٢٩.

أتنسى حين زارتني مساءً تلوث على معاطفها الا زارا؟^{١٥}

والغزل في الشعر يدور حول المرأة، فقد يكون وصفاً لمحاسنها الخلقية أو الخلقية وقد يكون مناجاة لها أو شكوى من صدها، أو شكراً لبلذتها، أو ذكر لما يعاينه المحب بشأئها.^{١٦}

إذا لم ينكره الدين ولم تحضره الشريعة، لأن القلوب بيد الله عز وجل. وقد كان الغزل عند شعراء العصر العباسي من الموضوعات التي استغرقوا فيها واستنفذوا أشعارهم به،^{١٧} إذ " كانوا ينضمونه تعبيراً عن عاطفة الحب الإنسانية الخالدة، وتلبية الحاجات الناس الوجدانية وحاجات المغنين والمغنيات من المقطوعات والأشعار".^{١٨}

وقد كثر الغزل في هذا العصر كثرة مفرطة حتى ليتمكن أن يقال إن الشعراء جميعهم عنوا بالنظم فيه، وهي العناية في هيأته لكي يزدهر إزدهاراً واسعاً، إذ تداوله شعراء أفذاذ، وصاغوه بمخيلاتهم الخصبية وما أتوه من قدرة على التوليد في المعاني واستنباط كثير من الخواطر والأخيلة الجديدة.^{١٩}

وقد أسهم الشعراء الأيوبيون في الموضوعات التي عرفها الشعر العربي منذ أقدم عصوره من مدح وهجاء وغزل وخمريات إلى غير ذلك من موضوعات الشعر، وكان غزلهم هو استمرار للغزل الذي كان في العصر الفاطمي غير أن العصر الفاطمي، كان متأثراً بالتurf الفاطمي بينما كان الغزل عند الأيوبيين في أكثره عفيفاً ليس به الفحش الذي كان في العصر السابق^{٢٠}، وقد جرى الشاعر على نهج القدماء الذين ذكروا الصحراء ومن خلالها تغزلوا؛ لأنهم عاشوا فيها وكانت موطن الشعراء فأراد الشاعر أن ينهج نهجهم وقد أضفت الصحراء جمالا على شعره واستطاع أن يمزج بيئة لبنان والجزيرة لأنه كان يرى الجمال في النساء من خلال العيش في الصحراء كونها سمة العرب المميزة.

ويتضح أن كلما تقدم الشاعر كان يسيرُ على سنن الشعراء في غزلهم التقليدي من ذكر الإطلال والوقوف عليها، وبثها وما يعتلج في صدره من فراق أحبته، ويحترق شوقاً إلى أيامه البيض، أيام وصاله ونواله وهو في غزله يصف ما ظهر من مفاخر حبيبته الجسدية، ويصف أخلاق الحبيبة من غدر وتحول وتهدل وهو في تصويره للباحثين إنما يعرب عما عُرف من أخلاق النساء وصفاتهن فلا يرينا فيمن تغزل بها صفات تتفرد بها من غيرها من بنات جنسها، وهو في معالجته لهذا الغرض ابعدها عن البذاءة والفحش والمجون.^{٢١}

٢. الخمريات

موضوع شعري بارز في الأدب العربي، ولم يكن هذا الغرض من مبتكرات العصر فقد عرف الناس الخمر في العصور السابقة، وتغنى بها الشعراء القدماء وتفننوا في وصف أنواعها آثارها في نفوس شاربها، كما وصفوا مجالسها وسقائها، ولهذا أصبح هذا الفن غرضاً تقليدياً من أغراض الشعر العربي مثل المديح والهجاء والرثاء لذلك لا بد أن يقدم الشاعر فيه شيئاً، كي يثبت شاعريته في ميدان كثر فرسانه،^{٢٢}

^{١٥} شيخو، ديوان الملك الأحمدي، ١٤١.

^{١٦} أبي ربيعة، عمر بن أبي ربيعة، الغزل، (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٠)، مجلد ٤، ٩.

^{١٧} الأندلسي، ابن الخزم الأندلسي، طوق الحمام في الألفه والألأف، تحقيق: صلاح الدين القاسمي، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة)، ٤٧.

^{١٨} شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، (العصر العباسي الثاني)، (مصر، دار المعارف) ط٣، ١٧٣.

^{١٩} شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، (العصر العباسي الاول)، ٣٧٠.

^{٢٠} محمد حسين كامل، دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين (مصر: دار الفكر العربي)، ١٣٧، ١٤٠، ١٤١.

^{٢١} شيخو، ديوان الملك الأحمدي، ٥٥.

^{٢٢} مزهر عبد السوداني، الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، (بغداد: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٠)، ٢٢٥.

وأسهم كثير من شعراء الشام في وصف الخمرة ومجالسها وسقائها على نطاق واسع ، ودعا بعضهم إلى شربها جهرا دون خوف كما كان يفعل أبو نواس من قبل، وقد كان هذا السلوك ينطلق من فلسفة كان أربابها يعتقدون أن الحياة قصيرة المدى، فيجب ألا يضيعها الإنسان سدى، وإنما عليه أن ينهب منها كؤوس اللذات،^{٢٣} ويروى غلته من أقويق الحياة، وألا يضيعها في حزن دائم وألم مرير، ولا سبيل لهم في نسيان كل ذلك إلا بشرب الخمرة فهي تطرد الهموم وتجعل الشقاء سعادة والوحشة أنساً^{٢٤}، وكان للحياة الاجتماعية السائدة دور في شيوع الخمر وتعاطيها، وتداولها بين الناس، فضلا عن الطبيعة الساحرة لبلاد الشام وانتشار الأماكن والحدائق العامة، التي أنزوى بها ولاذ إليها متعاطو الخمر وشاربوها، وكانت الخمر وما يتبعها من المجون والانغماس في اللذات حديثة مستطرفاً ، يجنح إليه بعض الناس على اختلاف طبقاتهم^{٢٥}، فيقول صديقه الشاعر فتى بن علي الأسدي الشاغوري من قصيدة في مدحه^{٢٦}.

تَطْرُبُ الخُمْرَةَ إِذْ يَشْرِبُهَا عَجْبًا مِنْ عَقْلِهِ الوَافِي الرَّصِينِ

لَوْ يَكُونُ النَّاسُ فِيهَا مِثْلَهُ لَمْ يَجْرِمِ شُرْبُهَا فِي الْمُتَّقِينَ

وَشَرِبْنَاهَا جَهَارًا لَمْ نَخَفْ مِنْ ثَمَانِينَ وَلَا مِنْ أَرْبَعِينَ^{٢٧}

وكان الملك الأحمدي يرى أن الحياة يومان: يوم الكأس، ويوم لمقاومة الأعداء، فيقول في هذا المعنى^{٢٨}:

فَخَيْرُ الْوَقْتِ مَا وَاتَاكَ فِيهِ زَمَانٌ ، أَوْ شَبَابٌ ، أَوْ مَكَانٌ

فِيَوْمٍ فِيهِ لِلْكَاسَاتِ حِطٌّ لَهَا فِي رَأْسِ شَارِبِهَا عِنَانٌ

وَيَوْمٌ فِيهِ لِلْأَعْدَاءِ كَأْسٌ يَغْصُ بِفَضْلِ سَوْرَتِهَا الْهُدَانُ^{٢٩}

هنا أراد الشاعر أن يصف شعوره دون أن يخفي ما في نفسه أي قال على ساقى الخمر بلسانه بأن يسيقه الخمر صافي المذهب غير الممزوج لا بماء ولا أي شيء آخر، وأستعار الجران للإنسان ودعوة للشرب دون خوف أو مبالاة لأحد، فهو يرى أن الحياة بمذنين اليومين، هما في غاية المتعة فالشاعر يدعو بعض الناس للشرب وفرص الحياة.

ويذكر في قصيدة أخرى أن العيش كله إما روضة غناء ، أو قرح يدار ، وأن الإنسان يجب أن يستغلها قبل فوات أوان الشباب^{٣٠} إذ يقول:

فَاخْلَعْ عِذَارَ اللّهُوِّ قَبْلَ فَوَاتِهِ مَرِحًا وَرَبِّعَانَ الشَّبَابِ مَشْفَعًا

فَالعِيشُ كُلُّ العِيشِ إِمَّا رَوْضَةٌ غِنَاءٍ أَوْ قَرْحٌ يَدَارُ مَشْعَشَعًا

رَقَّ الزَّجَاجُ ، وَرَاقَ فِيهِ خُمْرُهُ حَتَّى حَسِبْتَهُمَا سَرَابًا يَلْمَعُ

فَتَوَافَقًا لَوْنًا وَحَسَنَ صِنَاعَةٍ فَالْكَأْسُ اصْنَعُ ، وَالمَدَامَةُ أَنْصَعُ^{٣١}

^{٢٣} شيخو، ديوان الملك الأحمدي، ٥٥.

^{٢٤} عمر موسى باشا، أدب الدول المتتابعة، (دمشق: مطبعة دار الفكر الحديث، ١٩٦٧)، ٥٦٦، وينظر: (نقلًا عن الديوان الملك الأحمدي، ٥٥)

^{٢٥} عمر موسى باشا، الأدب في بلاد الشام عصور الزنكيين والابويين والماليك، (بيروت: دار الفكر المعاصر)، ١، ٥١٨.

^{٢٦} شيخو، ديوان الملك الأحمدي، ٥٦، وينظر: ديوان فتیان الشاغوري، ٤٣٢/١.

^{٢٧} الثمانون والأربعون : هنا يقصد عدد الجلدات التي هي حدة شارب الخمر او نصفه (نقلًا عن ديوان الملك الأحمدي، ٥٦) ينظر: ديوان فتیان الشاغوري أيضا.

^{٢٨} شيخو، ديوان الملك الأحمدي، ٥٦.

^{٢٩} رواق: مطنّب اي مشدود بالإطناب، الجران: باطن العنق، لسان العرب مادة (جرن)، الهدان : الأحمق الثقيل الجافي الوحتم في الحرب، شيخو، ديوان الملك الأحمدي، ١٢٩.

^{٣٠} شيخو، ديوان الملك الأحمدي، ٥٧.

ويعن شاعرنا في وصفه أكثر فأكثر حتى بدأت عنده الحياة حمراً وغناء وهوأ فقد مزج في وصف الكأس الذي يصب فيه الخمرة من براعة في صناعته كأنه سراب يلمع لضمان ، وهذه الأبيات تذكركنا بشاعر من شعراء الغزل الحسي ألا وهو مطيع بن إياس عندما دعا صراحة إلى خلج العذار في الهوى ، ووصل القبيح قائلاً:

أخلع عذارك في الهوى وأشرب معتقاً الدنان

وصل القبيح مجاهراً فالعيش في وصل القيان^{٣٢}

وقد تأثر الملك بالشعراء الذين فلسفوا حياتهم وأفكارهم في ظل علاقتهم بالخمرة، وما تحققه لهم من شعور بالنشوة واللذة والسعادة حتى أصبحت حياتهم مرهونة بالخمرة ولذاتها وأجوائها.^{٣٣}

ولا سيما وأن الشعراء يسعون إلى أن يكون جلاسهم وندمائهم فلا تطيب الخلق والخلق ولا تطيب الراح عندهم إلا بطيب العصابة كلها لئلا يحفظوا على السكران زلته، وهم يجوبون أن يجتمع الشرب والطرب فتعمل المزهرة والنايات والعيان وتحول القينات وتصل. وأستطرد الشعراء من ذلك إلى وصف آلات الطرب كالناي والعود، كما فعل الوثواء دمشقي وكشاحم والصنوبري والسري الوفاء^{٣٤} وكذلك الملك الأجد فقال:

قد كان يسكر من ريق له عطر وقهوة بين نايات وعيدان^{٣٥}

وقد افتن الشعراء في وصف حلاوة الريق وتشبيهه^{٣٦} فالملك الأجد مثله مثل غيره في تشبه فقد افتن في وصف ريق الحبيبة فهو خمر ومدامة، وكذلك شبهها بالخمر المختومة بالمسك:

التهته حمرة ريقه في الحب عن شرب المدامه

عطر تارج عرفه كالمسك تسليه ختامه^{٣٧}

ومنه قوله :

أهيم إلى معسول حمرة ريقه إذا ظميء الندمان شوقاً إلى الخمر

وأستاف طيب العرف من نفحاته فأغنى به نفحة الطيب والعطر^{٣٨}

فالشاعر يمزج بين الخمرة والحبيبة في تحقيق النشوة إذ لطالما كان هناك تلازم بين وجود الخمرة والمرأة عند أغلب الشعراء بمن فيهم الملك الأجد الذي يتحدث من خلال الخمرة عن حبيبته ايضاً، ويشبه ريقها من الظمأ كأن معمول من العسل يغنيه عن العطر وطيبه ونفحاته.

^{٣١} مشعشع : مرقق بالماء، لسان العرب، مادة (شع)، ديوان الملك الأجد، ٢٦٣.

^{٣٢} شيخو، ديوان الملك الأجد، ١٥٧، وينظر: الهدارة، اتجاهات الشعر في القرن الثاني الهجري، ١٠٧.

^{٣٣} د. محمد أحمد ربيع، إلى دراسات وأبحاث في الأدب العربي، (الأردن: دار النشر الوراق للنشر والتوزيع، ٢٠١١)، ط ١، ٤٠١.

^{٣٤} محمد حسين، ومجموعة من المؤلفين، الوصف (مصر: دار المعارف)، ٩٠.

^{٣٥} شيخو، ديوان الملك الأجد، ١٤٢.

^{٣٦} الخوي، الغزل في العصر الجاهلي، ٤٥.

^{٣٧} شيخو، ديوان الملك الأجد، ١٤٥.

^{٣٨} شيخو، ديوان الملك الأجد، ١٤٧.

٣. الفخر والحماسة

من الأغراض الشعرية المعروفة والمتوارثة في الشعر العربي الفخر، أسبق الأغراض وأكثرها أصالة لقرب صلته بطبيعة النفس العربية، والأصالة المقصودة هي قدرة الغرض على تجسيد تجربة الشاعر الخاصة وهو أهم ما يعنى به البدوي.^{٣٩}

أما ارتباطه بفن الحماسة، فإنه يتبين من خلال (القيم، والمعايير) التي تنطلق منها نماذج المديح عادة، إلا أن الاتجاه الفني في نموذج الفخر تبقى متميزة بإخضاع تفاصيله لاستشراف المثل العليا في ذات الشاعر الفردية أو القبلية، أو عبر موجة حماسية عارمة، تجد متنفسها في بضعة أبيات تعبر عن طموح الذات إلى تحديد إطار وجودها الإنساني المتميز الذي يحدد اتجاه الشاعر، وطبيعة علاقاته الاجتماعية الخاصة^{٤٠}، بهذا تكون الحماسة فضلاً عن المديح ملازمة للفخر وهذا ما أكده، بطرس البستاني إذ عد الفخر والحماسة توأمين لا يمكن الفصل بينهما فلا فخر من دون حماسة، وكذلك الحماسة هي الفخر بعينه^{٤١}، ومن سماته عند الجاهلين شرف الأصل، وكثرة العدد، فضلاً عن الشجاعة والكرم، ويزيد الفخر بالنفس عن القبيلة والسيادة^{٤٢} وفي العصر العباسي حافظ الفخر على معانيه القديمة وإن كان قد ضعف فيه الفخر القبلي على أسراب ظلت عند نفر من الشعراء.^{٤٣}

وفي شعر الملك الأحمدي تظهر ملامح القصيدة الفخرية بشكل واضح، لذلك ترى الشاعر يفخر بقوته وعزيمته، وفوزه على عدوه في مقطوعاته الحماسية التي وردت ضمن غزلياته كقوله:^{٤٤}

كأنَّ صَمِيمَ العزِّ في كلِّ هجمةٍ على الموتِ ما بينَ الحُماةِ المصاعِبِ
أقارِعُهُمْ في درعِ عزمي وقد حكتُ مساميرُ أدراعي عيونَ الجنادِبِ^{٤٥}
هنالك أُردي القرنَ وهو مصمَّمٌ وأشياؤه في الملتقى غيرَ هائبِ^{٤٦}
ومازلتُ في الحربِ الزُبُونِ مُبشِّراً لأوجهِ آمالي بنيلِ المطالبِ^{٤٧}

ففي هذه الأبيات يفخر الشاعر بانتصاره على أعدائه على الرغم من كثرتهم والدليل تشبيه مسامير درعه بعيون الجراد الذي لا يغيب عن عينيه لا صغيرة ولا كبيرة، وإذا ما دل على شيء يدل على قوة نظر الشاعر ومراقبته لأحداث الحرب فقد شبه نفسه بالناقة التي تضرب حالها وتدفعه، وتصدمهم وتدفعهم عند الهجوم عليهم ولم يكتف الشاعر بوصف نفسه في حماسياته بل وصف أصحابه الأقوياء، ومقاومتهم مع العدو، حيث يقول:^{٤٨}

وفتية كالنجوم الزهرِ أوجههم عند الكريهة بسامين أنجاب
إذا رميت بهم في صدر معركة رميت فيها بطعانٍ وضراب

^{٣٩} زينب خليل حسين، شعر الفخر في العصر الجاهلي، (العراق: جامعة بغداد، رسالة ماجستير)، ١٩.

^{٤٠} شعر أوس بن حجر ورواياته الجاهليين: تحقيق: محمود عبد الله الجادر، ٤١.

^{٤١} بطرس البستاني، أدباء العرب في الجاهلية وصادر الإسلام، (بيروت: دار مكتشف، ١٩٦٨)، ط ١، ٤٦ / ١.

^{٤٢} كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، تحقيق: عبدالحليم النجار، (مصر: دار المعارف)، ط ٤، ٨٠ / ١.

^{٤٣} شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الأول)، ١٧٠.

^{٤٤} شيخو، ديوان الملك الأحمدي، ٥٨.

^{٤٥} الجنادب: هو جمع جندب، وهو ضرب من الجراد، لسان العرب، مادة (جندب).

^{٤٦} القرن: السيف والنبل لسان العرب مادة (قرن)، مصمم: الشدائد الصلب، لسان العرب، مادة (صمم).

^{٤٧} زبون: تزين الناس أي تصدّمهم وتدفعهم، لسان العرب، مادة (زين)، ديوان الملك الأحمدي، ٢٠٥.

^{٤٨} شيخو، ديوان الملك الأحمدي، ٥٨.

وإن هم جلسوا في السلم وانبعثوا في العلم فاقوا ياعراب وإغراب^{٤٩}

وكما يعتز الشاعر بقومه ويصفهم بالنجوم الزهر دلالة على بشاشتهم عند لقاء الضيف وعند لقاء العدو وبأنهم أبطال لا يخافون الموت بدليل أنهم إذا نزلوا ساحة القتال فإنهم يعرفون الطعن والضرب ولا يهابون الموت ويرسم لهم صورة أخرى تتناسب مع الأدب وهي راحة العقل وأنهم على علم والمعرفة فهو جمع من الصفات الجميلة في الحرب والسلم وهذا من روعة الفخر.

إن الأسرة الأيوبية بحكم كونها من الأسر المجاهدة التي كان طريق الجهاد وطريقها الذي سارت عليه فهذا واضح في سياق نظمهم، ولكنهم قد أهتموا بفن الغزل أكثر من أي فن آخر وكانت لهم في بعض قصائدهم وقفات سلطت الضوء على أجواء الحرب التي دارت في أيامهم والتي كانت لهم مشاركات بارزة.^{٥٠} وقال الملك الأجد:

فَلا وَسِعَ زَمَانَهُ وَأَوَانَهُ مَدْحًا يَكِلُّ لَهُ لِسَانَ الْمَادِحِ^{٥١}

وَأزْفُ مِنْ عُرْبِ الْكَلَامِ عَرَائِشًا تُجَلِّي عَلَيْهِ مِنْ بَنَاتِ قِرَائِحِي

يَجْرِي بَيْنَ عَلِيٍّ مَرَادِي خَاطِرٌ مُتَبَدِّهُ جَرِي الْجَوَادِ الطَّامِحِ^{٥٢}

الشاعر يفتخر بنفسه بأنه سبق زمانه، حتى وأن لسان مادحه بدأ به اعياء، من خلال لفظة (يكلُّ) يذكر هذه اللفظة في الدلالة على التعب الذي يولده مدح الممدوح لأنه لا توجد كلمات يمكن أن تسعف المتكلم في المدح فيتعب. ويقول في موضوع آخر:

شِعْرًا مَتَى طَلِقَ الْإِشْعَارَ خَاطِبُهَا رَأَيْتَهُ وَهُوَ دُونَ الْكَلِّ مَخْطُوبُ^{٥٣}

يفخر الشاعر بشعره، بأن شعره من دون الاشعار مخطوب في أفواه مخاطبها. وفخر الملك يتطابق مع عصره الذي لا يقوم على التفاخر بالأنساب والاحساب والشجاعة والبطولة بل يدور على الفخر بالشاعرية وجودة الشعر.^{٥٤}

٤. الرثاء

الرثاء من الموضوعات الشعرية المعروفة في الأدب العربي، وليس ثمة أمة من الأمم أو شعب من الشعوب لم يعرف الرثاء؛ لإرتباطه بالموت والنفاء، والرثاء هو مجموعة من مشاعر خاصة تمتاز بالحزن واللوعة والبكاء تخلقها العلاقات الفردية والاجتماعية العامة.^{٥٥}

وهو من الفنون التي جود فيها الشعراء؛ يعبر عما يختلج في النفس البشرية من ألم وحزن، بوصفه من الموضوعات القريبة إلى النفس والرثاء الصادق تعبير مباشر قلما تشوبه الصنعة والتكلف.^{٥٦}

ويقول: ابن رشيق القيرواني " وليس بين الرثاء والمدح فرق ؛ إلا أنه يخلط الرثاء شيء يدل على أن المقصود به ميت مثل " كان " أو " عندما به كيت وكيت " وما يشاكل هذا وليعلم أنه ميت.^{٥٧}

^{٤٩} شيخو، ديوان الملك الأجد، ٢١٤.

^{٥٠} نضال عبدالجبار حسوني الحفاجي، المكان عند شعراء بني أئوب، (العراق: جامعة بصرة، رسالة ماجستير)، ٥١.

^{٥١} يَكِلُّ : و (كَلَّ) الرجل والبعر من المشي يَكِلُّ (كلالاً) و (كلالاً) أيضاً اي اعياء. ينظر: الرازي، محمد بن ابي بن عبدالقادر، مختار الصحاح (بيروت لبنان: دار الكتاب العربي ١٤٠١/١٢٨١)، ١ / ٢٧٢.

^{٥٢} شيخو، ديوان الملك الأجد، ١١٩.

^{٥٣} شيخو، ديوان الملك الأجد، ٢٧٨.

^{٥٤} العبود، عبدالكريم توفيق، الشعر العربي في العراق منذ سقوط السلطنة حتى سقوط بغداد، (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٣٩٦/١٩٧٦)، ٣١٤.

^{٥٥} عناد غزوان اسماعيل، المراثة الغزلية في الشعر العربي، (بغداد: مطبعة الزهراء، ١٩٤٧)، ٧.

^{٥٦} مصطفى عبد الشافعي الشورى، شعر الرثاء في العصر الجاهلي، (بيروت: دار الجامعة للطباعة والنشر، ١٩٨٣)، ٧.

"وسبيل الرثاء أن يكون ظاهرة التفجع بين الحسرة، مخلوطا بالتلهف والأسف والاستعظام"^{٥٨}.

الرثاء مدح للمرثي لأنه يتناول أخلاق المرثي وصفاته الحسنة إذ كان الشعراء يذكرون الصفات الحميدة التي يمتاز بها المرثي من بطولة وشهامة وكرم وحلم وهي صفات عامة يشترك الجميع في إبرازها.^{٥٩}

يلجأ الشعراء إلى نظم أشعارهم في الميت بكلمات معبرة تثير الشجن، فيكون وينوحون على فقده عندما يغيب للوهلة الأولى، متوجهين إلى المحزون ليبيكي أيضاً؛ كي ينفس عما في صدره؛ لأن البكاء راحة للإنسان، وتواضعوا على ذلك في اعرافهم بالندب.^{٦٠} ويتواصل سيل كلماتهم فيمدحون الفقيد بالتنويه بحاسنه والإشادة بخصاله، وعادة ما تكون هذه الحالة بعد رحيل المرثي، وهو ما يعرف بالتأبين.^{٦١}

لم نجد في ديوان الملك الأحمجد غير مرة واحدة فلم يرث عملاق هذه الحروب وولي نعمته الذي ملكه على بعلبك وعم أبيه صلاح الدين الأيوبي وغيره من أبطال الحروب والمرثية الوحيدة التي تضمنها الديوان جاءت في رثاء أمه^{٦٢} بقوله:

ليس البكاء وإن أكثرت يُقْنِعني ما يعرفُ الفقدَ والأحزانَ من قَنَعاً^{٦٣}

الشاعر في هذا النص يذكر بأنه مهما بكى وذرف الدموع لا يقنعه في مصابه، لأن الإنسان عند فقد أعضائه لا يفيد الحزن ولا شيء يجدي في إقناعه، لأن الموت هو حقيقة كونية لا بد من المرور بها والشاعر حاله كحال غيره من البشر يؤمن بذلك وهذا ما جعله يلجأ إلى الاقتناع، وقوله أيضاً:

مرزِ ذاقَ طعمَ التُّكلِ منذهلٍ مثلي تجرَّعَ منه الصابُ والسَّلْعاً^{٦٤}

هنا يبين أثر فقده في نفسه، أي أن الشاعر في فقدائها ذاق طعم مرارة (الموت)، فقد جعل للتكل طعم وفي هذا استعارة علما أن التكل هو حزن الأم التي فقدت ولدها وهذا تعبير مجرد والطعم محسوس وفي هذا دلالة لتعميق مرارة الألم والحزن.

فقد وجدنا شاعرنا سار على نهج من سبقه من الشعراء أمثال أبي العلاء المعري، والمتنبي... الخ، عندما التفت إلى قبر أمه سقية لها، ويقول ابن سيده في السقيا) وقولهم سقيا ورعيا أي سقاك الله ورعاك وحفظك وهو مما يدعى به للإنسان^{٦٥}، فيقول الملك الأحمجد:

سقى ضربحك من عيني منبجس إن أمسك القطر عن تسكابه همعاً^{٦٦}

فإن دمعي بسقيا تربه قمن سقى زمانك هطال الحيا، ورعى^{٦٧}

^{٥٧} القيرواني، العملة في محاسن الشعر، وآدابه، ونقده، ١٤٧ / ٢.

^{٥٨} القيرواني، العملة في محاسن الشعر، وآدابه، ونقده، ١٤٧ / ٢ المصدر نفسه.

^{٥٩} بشرى عبد الخطيب، الرثاء في العصر الجاهلي وصادر الإسلام، (بغداد: مطبعة الإدارة المحلية، ١٩٧٧/١٣٧٩)، ٥.

^{٦٠} شوقي ضيف، فنون الأدب العربي، الرثاء، (مصر: دار المعارف)، ط ٢، ١٢١.

^{٦١} شوقي ضيف، فنون الأدب العربي، الرثاء، ٥٤.

^{٦٢} شيخو، ديوان الملك الأحمجد، ٥٩ / ٦٠.

^{٦٣} شيخو، ديوان الملك الأحمجد، ١٦٠.

^{٦٤} شيخو، ديوان الملك الأحمجد، ٦٠.

^{٦٥} ابن سيده، المحمص، ١٥١.

^{٦٦} منبجس: وماء بجس: منبجس، وبجسه، تبجيساً: فجره، فانبجس، وتبجس، الفيروز ابادي، مجد الدين ابو الطاهر محمد بن يعقوب، التماموس المحيط، مكتب تحقيق الفرات في مؤسسة الرسالة باشراف محمد نعيم العرقسوسي (لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع)، ط ٨، ١ / ٥٣٢.

^{٦٧} شيخو، ديوان الملك الأحمجد، ١٦٠.

لم يجد الشاعر غير البكاء على فقدها، تخفيفاً من شدة الحزن، وقد أحس الشاعر بفقدها، فانفجرت عيناه من الدمع، وأثر فيه حتى أبتل تراب قبرها من كثرة دموعه، إذ نفس عن لوعته التي أوجعتها النفس المحزونة. وأيضاً يقول المتنبي في رثاء جدته:

فأصبحت أستسقي الغمام لقبرها وقد كنت أستسقي الوغى والقنا والصما^{٦٨}

ومعنى هذا أن الشعراء استخدموا طلب سقيا القبور في قصائدهم الرثاء، ولم يستطيعوا ترك عاداتهم وتقاليدهم، وربما تشير هذه الظاهرة إلى حاجة البدوي إلى الماء، أو أنه طقس يمارس ليقى عهد الميت ندياً وهذه الصورة ظهرت عند كثير من شعراء هذه الفترة.^{٦٩}

ويختتم الشاعر قصيدته، باستعادة ذكريات أيام وصاله و نواله، وبما ينمي به نفسه من عودة أحبته إليه، فيقول:

إلا ذكرت زماناً كان يجمعنا والدهر بالأهل والألاف ما ولعا

فهل أرجي لعيش فات فارطه من بعد ما ذهب الأحباب مرتجعا

هيهات، لم يبق إلا الحزن بعدهم يزيدني فرط هم كلما شسعاً^{٧٠}

والشاعر ينقل أحساسه برقة في قصيدته المرثية، وتجدد الإشارة أن شعر الملك الأجدد قد جاء ممزوجاً بالحنين، والشوق إلى المرثي، وغايته من ذلك، رسم صورة جميلة للمرثي، ليظهر حزنه، ولوعته، وعكست لنا أيضاً فكرة الشاعر، ونظرتة للحياة القائمة على التسليم لإرادة الله سبحانه وتعالى، والرضا بقضائه، والصبر على امتحانه.

الخاتمة

نجد في هذه المقالة أن الملك الأجدد قد أزهرو وتبرز في عصره بالأغراض الشعرية وحركته الأدبية والعلمية، ولذلك أحب الملوك الأيوبيون أغراضه الشعرية، ولكن لم ينل نصيباً أوفر كبقية الشعراء. كما يعد غرض الغزل من أهم الأغراض الشعرية التي طرقتها الملك الأجدد فقد شغل أكبر مساحة من شعره، كونه ملكاً وفي جواره الغانيات وكذلك بطرف يختلف عن غيره.

شغل موضوع الغزل قلب الشاعر، حتى آلت جميع موضوعاته إليه، وجاء غزله على نحو قصائد ومقطوعات وأبيات مفردة، فضلاً عن كونه مقدمات لقصائد أخرى، فقد يشعر القارئ بوجود عاطفة قوية تعبر عن معاناة حقيقية، ولم أعر على وصف الرياض والحدايق والثمار الناضجة، مع العلم أن أصل موطنه يتمتع بجمال باهر، كما يفعل شعراء عصره، واستعاض عنه أيضاً بذكر الصحراء والدمن.

وقد ساعدنا البحث على اكتشاف مقدرة الملك الأجدد البارعة في الرثاء على قلة مرثياته لكن عينيته في أمه كانت الوحيدة في الرثاء، لم يكن له سوى مرثية وحيدة في أمه.

وتبين أن الشاعر لم يكن يهتم بالهجاء ولم يشغل أي مساحة من شعره على غرار غيره ما هو عليه من العباسيين وشعراء جيله، واتسم الفخر عنده بالذاتية، فلم يعثر في ديوانه على ما يشير إلى الافتخار بأب أو قبيلة، بل كانت الذاتية التي دارت حول الفخر في نهايات قصائده وكذلك الفخر بالأصحاب والفرسان الشجعان، ولعل سبب ذلك هو أنه ملك وشارك الحروب مع هؤلاء الأبطال، هذا مما أدى إلى أن يكون علماً من أعلام الفخر في الشعر العربي.

^{٦٨} د. مصطفى السقا، ابراهيم الايباري، عبدالحفيظ الشلبي، شرح ديوان أبي الطيب، (لبنان: دار المعرف للطباعة والنشر)، ج ٣، ١ / ٢١٩.

^{٦٩} الجمل، حنان احمد خليل، الموت في الشعر العباسي، (فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، رسالة الماجستير)، ٣٢.

^{٧٠} شيخو، ديوان الملك الأجدد، ١٦١.

وتتميز الملك الأجد بتجربته الشعرية من بين أقرانه خلال موضوع العكس والطرده فهو من أدخلها كنوع من أنواع الصور الشعرية، وظف الشاعر الوسائل الفنية للتعبير عن تجربته الشعرية فكانت لغته الشعرية تنسجم مع ثقافته

المصادر والمراجع

١. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي ابو الفضل جمال الدين الافريقي. لسان العرب. بيروت: دار صادر كتب العلمية، ١٩٧٩.
٢. الأزدي، ابي علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي. العمدة في محاسن الشعر وأدبه ونقده. ٤٥٦/٣٩٠، حققه وفصله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد. الطبعة الخامسة، بيروت: دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، ١٩٨١ / ١٤٠١.
٣. الأندلسي، ابن الحزم الأندلسي. طوق الحمامة في الألفة والألاف. تحقيق: صلاح الدين القاسمي، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٣.
٤. البستاني، بطرس البستاني. أدباء العرب في الجاهلية وصدور الإسلام، لبنان: دار مكشوف، ١٩٦٨.
٥. البغدادي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي. معجم البلدان. بيروت: دار صادر كتب العلمية، ١٩٧٧.
٦. بن خلكان، أحمد أبي بكر. وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، مصر: مطبعة السعادة، ١٩٤٨/١٣٦٧.
٧. الجمل، حنان أحمد خليل. الموت في الشعر العباسي. فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، رسالة الماجستير، ٢٠٠٣.
٨. فادي عبد الرحيم. الحركة الشعرية في بلاط الملك الناصر صلاح الدين. يوسف بن العزيز، ٦٣٤ / ٦٥٨، رسالة الماجستير، ٢٠٠١.
٩. الحوفي، احمد محمد. الغزل في العصر الجاهلي. الطبعة الثانية، مصر: مكتبة النهضة، مطبعتها الفحالة، ١٩٦١.
١٠. د. بشرى عبد الخطيب. الرثاء في العصر الجاهلي وصدور الإسلام. بغداد: مطبعة الإدارة المحلية، ١٣٧٩ / ١٩٧٧.
١١. د. شوقي ضيف. فنون الأدب العربي الرثاء. الطبعة الثانية، مصر: دار المعارف.
١٢. د. شوقي ضيف. تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الاول، مصر: دار المعارف.
١٣. د. شوقي ضيف. تاريخ الادب العربي العصر العباسي الثاني. الطبعة الثالثة، مصر: دار المعارف.
١٤. د. عمر موسى باشا. أدب الدول المتتابعة، الطبعة الأولى. دمشق: مطبعة دار الفكر الحديث، ١٩٦٧.
١٥. د. عناد غزوان اسماعيل. المراثاة الغزلية في الشعر العربي. بغداد: مطبعة الزهراء، ١٩٧٤.
١٦. د. مصطفى عبد الشافي الشورى. شعر الرثاء في العصر الجاهلي. بيروت: دار الجامعة للطباعة والنشر، ١٩٨٣.
١٧. الدكتور محمد أحمد ربيع. دراسات وابحاث في الأدب العربي. الطبعة الأولى، الاردن: الوراق للنشر والتوزيع، ٢٠١١.
١٨. هدارة، الدكتور محمد مصطفى هدارة. اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري. مصر: مكتبة الدراسات الادبية، دار المعارف.
١٩. ديوان أبي تمام. شرح الخطيب القزويني. تحقيق: محمد عبده عزام، مصر: دار المعارف، ١٩٦٤.
٢٠. الرازي، محمد بن أبي بن عبد القادر، مختار الصحاح، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠١ / ١٢٨١.
٢١. دوزي، رينهارت دوزي. المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب. ترجمة: د. اكرم فاضل، بغداد: مطبعة الحكومة، ١٩٧١.
٢٢. الزوزني، أبو عبدالله الحسين بن أحمد. شرح المعلقات السبع. مكتبة لبنان: دار البيان للطباعة والنشر، ودار القاموس الحديث.
٢٣. زينب خليل حسين. شعر الفخر في العصر الجاهلي. العراق: جامعة بغداد، رسالة ماجستير، ٢٠٠٩.

٢٤. الجادر، تحقيق: محمود عبد الله الجادر. شعر أوس بن حجر ورواته الجاهلين. بغداد: دار الرسالة للطباعة، ١٩٧٩.
٢٥. العبود، عبدالكريم توفيق العبود. الشعر العربي في العراق منذ سقوط السلاجقة حتى سقوط بغداد. بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٧٦/١٣٩٦.
٢٦. العكري، الإمام شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي دمشقي. شذرات الذهب. تحقيق: محمود الارناؤوط، دار ابن كثير، ١٠٣٢/١٠٨٩.
٢٧. الباشا، عمر موسى باشا. الأدب في بلاد الشام عصور الزنكيين والايوبيين والمماليك. الطبعة الأولى، لبنان: دار الفكر المعاصر، ١٤٠٩/١٩٨٩.
٢٨. الفيروزآبادي، مجد الدين ابو الطاهر محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. تحقيق: مكتب تحقيق الفرات في مؤسسة الرسالة. بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، الطبعة الثامنة، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٦ / ٢٠٠٥.
٢٩. كارل بروكلمان، تاريخ الادب العربي. نقله إلى العربية عبدالحليم النجار، الطبعة الرابعة، مصر: دار المعارف.
٣٠. لابن سيده، علي بن اسماعيل بن ابو الحسن. المخصص. تحقيق: لجنة أحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة.
٣١. الكنتي، لابن شاكر الكنتي. عيون التواريخ. تحقيق: فيصل السامر ونبيلة عبدالمنعم، بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٢.
٣٢. ابن كامل، محمد حسين كامل. دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين. محمد حسين كامل، دار الفكر العربي.
٣٣. مزهر عبد السوداني، الشعر العراقي في القرن السادس الهجري. بغداد: دار الرشيد للنشر، الطبعة للطباعة ١٩٨٠.
٣٤. مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبدالحفيظ شلبي، شرح ديوان أبي الطيب المتنبي. جزء الثالث، بيروت، لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٩٧ / ١٩٧٨.
٣٥. قام بإخراجه إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات، وحامد عبد القادر، محمد علي النجار، وأشرف علي طبعه عبدالسلام محمد هارون. المعجم الوسيط. طهران: المكتبة العلمية.
٣٦. شيخو، تحقيق د. ناظم رشيد. ديوان الملك الأمجد. الطبعة السادسة والعشرون، مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٤٠٣ / ١٩٨٣.
٣٧. ميمون بن قيس، ديوان الأعشى. تحقيق: د. مصطفى الجوز، بيروت: دار صادر الكتب العلمية، ٢٠١٤.
- . الخفاجي، نضال عبدالجبار حسوني الخفاجي. المكان عند شعراء بني أيوب. العراق، جامعة بصرة، رسالة ماجستير، ٢٠٠٩.



e-ISSN: 2619-9114

December/ Aralık 2022, Volume/Cilt 6, Issue/Sayı 2

MA'SÛM EL-HAZNEVÎ'NİN HAYATI, İLMÎ VE TASAVVUFÎ KİŞİLİĞİ

Ma'sûm Al-Haznevi's Life, Science And Suffic Personality

Ahmet AZ

Konya Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi

Dr. Eđt. Görevlisi

ahmet.az@diyanet.gov.tr

orcid.org/0000-0002-0893-4348

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 30.08.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 21.10.2022

Published/ Yayın Tarihi: 31.12.2022

Pages / Sayfa: 98-112

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Not: Bu makale, yazarın 20.05.2021 tarihinde Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde sunulan ve kabul edilen "Nakşebendî-Hâlidîliğin Bir Kolu Olarak Haznevîlik (Tarihsel Süreç, Şahsiyetler, Usul, Âdâb, Erkân)" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Öz: Bu çalışma 1915-1958 yılları arasında yaşamış olan Ma'sûm el-Haznevî'nin (öl. 1377/1958) hayatı, ilmî ve tasavvufî kişiliği hakkındadır. Hazneviyye dergâhı, esasında Nakşibendî-Hâlidîliğin bir koludur. Ma'sûm el-Haznevî temeli Ahmed el-Haznevî tarafından atılan Hazneviyye dergâhının ikinci şeyhidir. Suriye'nin Fransız mandası olduğu dönemde, gerek ilmî, gerekse tasavvufî faaliyetleriyle bölgede önemli hizmetler ifa eden Ma'sûm el-Haznevî, ülkenin içinden geçtiği zor zamanlarda toplumun dinî ve ictimâî hayatında derin izler bırakmış şahsiyetlerden biridir. Ma'sûm el-Haznevî, Osmanlı'nın, I. Dünya Savaşının ardından Arap topraklarından tamamen çekilmek zorunda bırakıldığı bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde Suriye Paris yönetimine bırakılmış, bu sebeple de bölgede, özellikle de fakir halkın yaşadığı Cezîre bölgesinde ulemânın birçoğu ya katledilmiş ya da yurdundan sürgün edilmişti. İlmî ve kültürel faaliyetlerin neredeyse durma noktasına geldiği böyle zorlu bir coğrafyada ve son derece kısıtlı imkânlar altında hizmet yürütmeye çalışan Ma'sûm el-Haznevî, kendine has terbiye metodu ve eğitimci kişiliğiyle hem bölge halkının dinî eğitimine katkıda bulunmuş hem de birçok önemli şahsiyetin yetişmesine öncülük etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tarikat, Nakşibendiyye-Hâlidîyye, Hazneviyye, Ma'sûm el-Haznevî.

Abstract: This study is about the life, scientific and mystical personality of Ma'sum al-Haznevi (d. 1377/1958) who lived between 1915-1958. Haznaviyya convent is actually a branch of Naqshbendi-Khalidism. Ma'sum al-Haznavi is the second sheikh of the Haznaviyya convent, the foundation of which was laid by Ahmed al-Haznevi. Ma'sum al-Haznavi, who performed important services in the region with his scientific and mystical activities during the period when Syria was under the French mandate, is one of the personalities who left deep traces in the religious and social life of the society during the difficult times the country was going through. Ma'sum al-Haznevi lived in a period when the Ottoman Empire was forced to withdraw completely from Arab lands after the First World War. During this period, Syria was left to the administration of Paris, and for this reason, many of the ulema in the region, especially in the Jazira region, where the poor people lived, were either massacred or exiled from their homeland. Ma'sum al-Haznevî, who is trying to serve in such a difficult geography where scientific and cultural activities have almost come to a standstill, and under extremely limited opportunities, has contributed to the religious education of the people of the region and pioneered the training of many important personalities with his unique training method and educator personality.

Keywords: Sufism, Sect, Naqshbandiyya-Khalidiyya, Hazneviyya, Ma'sum al-Haznevi.

Giriş

İslamiyetin doğuşu ile birlikte kendini gösteren zühd hareketi, ilk dönemlerden itibaren Müslümanların dinî hayatına önemli ölçüde etki etmiştir. Dini Hakk'ın muradına göre, daha içten ve daha samimi yaşamayı gaye edinen sûfiler, toplumun mâsivâyâ meyl etmelerine tepki olarak teşkilatlanmaya başlamış ve zaman içerisinde kurumsal anlamda tarikatların oluşmasına zemin hazırlamışlardır. Özeldir bir nefis terbiyesi, rûhu ağıyardan arındırma ve Yüce Allah'ın dileğince yaşama hâli olan tasavvuf da zamanla bu yolun kurumsal yapısı haline gelen ve sistemli bir disiplin olan tarikatlar bünyesinde varlığını devam ettirmiştir. Tasavvufun kurumsal şeklini ifade eden tarikatlar, toplumsal sorunlara çözüm ürettikleri için tasavvufun önemini bir adım ileri taşımışlardır.

Bu tarikatlardan birisi de İslam dünyasının en yaygın tarikatlarından biri olan Nakşbendiyye tarikatıdır.¹ Başta Orta Asya olmak üzere tüm İslam dünyasına yayılma başarısını gösteren Nakşbendiyye, XII. Yüzyılda kurulan ve Buhara ve çevresini etkileyen Hâcegâniyye'nin² bir devamıdır. Horasan Tasavvufunun melâmat anlayışını Buhara medresesi kültürüyle mezceden bu yapı, hızla geniş coğrafyalara yayılarak Sünnî toplumların dinî ve irfânî eğitiminde önemli rol oynamıştır. Bu nedenle Hâcegâniyye Bahâeddîn Nakşbend ile birlikte yeni bir döneme girmiştir. Bundan sonra Nakşbendiyye tarihinin en önemli evreleri, İmâm-ı Rabbânî'nin düşünceleri etrafında şekillenen Müceddidîlik³ ile Mevlana Hâlid el-Bağdâdî'nin düşünceleri etrafında şekillenen Hâlidîlik'tir.⁴ Hâlid el-Bağdâdî'nin halifeleri arasında tarikatın Anadolu'da yayılmasını sağlayan en önemli şahsiyetler ise başlangıçta Kâdirî olan ancak Hâlid el-Bağdâdî'yle görüşükten sonra Nakşbendî tarikatına intisap eden Hakkâri-Nehrî dergâhu şeyhleridir. Nehrî tekkesi ve onun bir devamı olan Nurşîn tekkesi, Hâlid el-Bağdâdî ile Hâlidîliğin bir kolu olan Hazneviyye'yi birbirine bağlayan köprü görevi görür.⁵ Suriye'de doğup gelişen ve Türkiye'de de hatırı sayılır müntesip kitlesi bulunan Hazneviyye dergâhu,⁶ şeyhlerin

¹ Bahâeddîn Nakşbend ve Nakşbendîlik için bk. Nasrullah Bahaî, *Risâle-i Bahâiyye*, (İstanbul: M. Şevket Eygi Matbaası, 1966), 15; Selâhaddin b. Mubârek el-Buhârî, *Hallerin Terbiyesi: Enîsü't-Tâlibîn ve Uddetü's-Sâlikîn*, trc. Süleyman İzzî Teşrifâtî, haz. Niyazi Adıgüzel, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 31,50-51; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, trc. Lâmi Çelebî, (İstanbul: Marifet yayınları, 1980), 526; Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, (Şah-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri), Trc. Necdet Tosun, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 27-28.

² Gucdüvânî için bk. Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, 532; Abdülmecîd b. Muhammed el-Hânî, *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1997), 352-355; Şuayb b. İdrîs el-Bâkinî, *Tabakâtü'l-Hâcekânî'n-Nakşbendiyye*, (Dimaşk: Dâru'n-Nu'mân li'l-Ulûm, 1999), 65; Muhammed Ahmed Dernîka, *et-Tarîkatü'n-Nakşbendiyyetü ve A'lâmuhâ*, (b.y.: Cerûs Bers, 1987), 17..

³ Ahmed Fârûk Sirhindî ve Müceddidiyye hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Muhammed Zahid Kevserî, *İrğâmu'l-Merîd*, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.) 52; Muhammed Fazlullah, *Umdetü'l-Makâmât*, (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2014), 101; Cavit Sunar, *İmâm Rabbânî-İbn Arabî Vahdet'i Şuhûd-Vahdet'i Vücûd meselesi*, (Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1960), 15.

⁴ Abdülganî b. Ebî Saîd el-Ömerî, *Hüve'l-Ganî Risâlesi (Makâmât-ı Mazhariyye içinde)*, 168-184; Muhammed Emîn el-Erbilî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye*, (Midyat: İrşad Kitabevi, ts.), 217; Abdülmecîd b. Muhammed el-Hânî, *el-Hadâiku'l-Verdiyye fi Eclâi's-Sâdeti'n-Nakşbendiyye*, (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1997), 641; Muhammed Murâd Kazânî Minzelevî, *Nefâisü's-Sânihât fi Tezyîli'l-Bâkiyâtî's-Sâlihât*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 81.

⁵ Mehmet Saki Çakır, Mehmet Saki Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkâri ve Nehrî Dergâhu*, (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017), 31; Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 105; Korkusuz, Nehri'den Hazne'ye Meşayih Nakşibendi, 9.

⁶ Haznevîlik ya da diğer bir ifadeyle Hazneviyye dergâhu, Nakşbendiyye-Hâlidîyye'nin Nurşîn dergâhu şeyhlerinden Şeyh Muhammed Diyâüddîn Nurşînî'nin halifesi Şeyh Ahmed el-Haznevî'nin Suriye'nin kuzeydoğusunda tesis ettiği dergâhın/ekolün adıdır. Hazneviyye dergâhu Şeyh Ahmed el-Haznevî'den sonra sırasıyla; Şeyh Ma'sûm, Şeyh Alâeddîn, Şeyh İzzeddîn, Şeyh Muhammed ve Şeyh Muhammed Mutâ' el-

Nakşebendî-Hâlidîlikten tevarüs eden geleneksel çizgiye bağlılığı, tekke-medrese dengesini gözetmeleri ve bölgede yürüttükleri irşâd faaliyetleri sayesinde halkın gerek sosyal gerekse irfânî din anlayışı üzerinde önemli ölçüde etki etmiştir. Ma'sûm el-Haznevî de bu dergâhın teşekkül dönemi şeyhlerinden birisidir. Gerek terbiye metoduyla gerekse bölgede yürüttüğü irşâd faaliyetleriyle Haznevîlikte müstesna şahsiyetlerden biri sayılan Ma'sûm el-Haznevî, dergâha postnişin olduğu sekiz yıllık süre zarfında -tüm zorluklara rağmen- bölgede dinî-tasavvufî anlayışın yerleşmesinde önemli hizmetler ifa etmiştir. Nitekim onun şeyhlik dönemi Osmanlı'nın dağıldığı, Suriye'nin Fransa mandasına bırakıldığı, mekteplerin kapandığı ya da tamamen işlevsiz hale getirildiği, birçok âlimin öldürüldüğü ya da sürgün edildiği, düne kadar bir olan toprakların suni sınırlarla bölündüğü, bölgenin siyasî, sosyal, dini ve tasavvufî açıdan son derece çalkantılı olduğu bir dönemdir. Böyle zorlu bir dönemde ve coğrafyada babası Ahmed el-Haznevî'den devraldığı vazifeyi sürdürmeye çalışan Ma'sûm el-Haznevî, Hazneviyye dergâhını bir adım ileriye taşımış ve binlerce insanı bir araya getirmeyi başarmıştır. Bütün bunlar, çalışmamızın önemini ortaya koyan hususlardır. Öte yandan ülkemizde Ma'sûm el-Haznevî ile alakalı akademik alanda herhangi bir çalışmanın bulunmaması bu konuyu tercih etmemizin saiklerindedir. Ayrıca gerek Ma'sûm el-Haznevî gerekse halifelerinin birçoğu hakkındaki yazılı kaynaklarımız oldukça sınırlı olduğunu vurgulamak isteriz. Bu yüzden yöntem olarak söz konusu halifelerin hayatta olan bazı yakınlarına ulaşmak suretiyle mezkûr zatların hayatları hakkında bilgi topladık.

1. Ma'sûm el-Haznevî'nin Kısaca Hayatı

Hazneviyye dergâhının kurucusu Ahmed el-Haznevî'nin en büyük oğlu ve dergâhın ikinci şeyhi Ma'sûm el-Haznevî 1333/1915 yılında Suriye'nin Haseke ili Kamışlı kazasına bağlı Hazne köyünde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini babasının kurduğu Hazneviyye medresesinde alan Ma'sûm el-Haznevî, sarf, nahiv, mantık ve belâgat gibi alât ilimlerinin yanı sıra, fıkıh, hadis ve tefsir gibi İslamî ilimleri okuyup babasının elinden icâzet aldı. Bu dönemde tasavvuf eğitimini de tamamlayan Ma'sûm el-Haznevî yirmi dört yaşında halife oldu. İlmî yönünden ziyade Hazneviyye tekkesinin hizmetiyle meşgul olan Ma'sûm el-Haznevî, henüz babası hayatta iken mürîdler teveccüh⁷ etmekle görevlendirilmiş, vefatından sonra da Hazneviyye dergâhının postnişini olarak babasının makamına geçmiştir.⁸

Haznevî tarihiyle devam etmiştir. Bk. Ahmet Az, "İzzeddîn el-Haznevî'nin Hayatı, İlmî ve Tasavvufî Kişiliği", *Akıf Dergisi*, 51/2 (Ocak 2021), 230.

⁷ Arapça'da "yönelmek, yöneliş, yüz yüze gelmek" manasına gelen teveccüh, tasavvufta "mürîdin mürşidine yönelip gönlünü bağlaması" (râbita) anlamında kullanıldığı gibi, "mürşidin, mürîdini karşısına alarak ona nazar etmesi" ve "şeyhin, rûhî kabiliyetini arttırmak ve feyiz aktarmak gayesiyle manevî gücünü kullanarak mürîdine yönelmesi" manasına da gelir. Hazneviyye'de teveccüh denilince, genellikle bu son kısım anlaşılmaktadır. Bk. Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, VI/5613; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 658; Ahmet Az, *Nakşebendî-Hâlidîliğin Bir Kolu Olarak Haznevîlik (Tarihsel Süreç, Şahsiyetler, Usul, Âdâb, Erkân)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 264-265. Teveccüh ile ilgili ayrıca bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî Şerif Şerhi*, trc. A. Avnî Konuk, (İstanbul: Kitabevi, 2006), III/369 Ali b. Huseyn es-Safî, *Reşahâtu Aynî'l-Hayât*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1300), 43; Ahmed Farûk Sirhindî İmam-ı Rabbânî, *Rabbânî İlhamlar Mebde ve Meâd*, trc. Necdet Tosun, (İstanbul: Sûfî Kitap, 2005), 23.

⁸ Şefik Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşibendî* (İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2010), 347; (Heyet), *Âdâbü't-Tarîkati'n-Nakşibendîyye* (b.y: y.y., ts.), 177; Kutbeddin Akyüz, *Ahmed el-Haznevî ve Hazneviyye Tarikati*, (Yalova: Yalova Üniv, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015, 80-81.

Karakter olarak heybetli ve sert bir mizaca sahip olduğu kaydedilen Ma'sûm el-Haznevî, Hazneviyye şeyhleri içerisinde celâlî meşrep sûfîlerden sayıldığı için⁹ "Esedü'd-dîn ve'd-Dünyâ" (din ve dünya aslanı) ve "es-Sırru ve's-Seyf" (Allah'ın sırrı ve kılıcı) gibi lakaplarla anılmıştır.¹⁰ Ayrıca Hazneviyye dergâhına postnişin olduğu dönemde geniş arazilere sahip olması sebebiyle Ubeydullah Ahrâr'a benzetilmiştir. Ma'sûm el-Haznevî, bu arazilerden elde ettiği gelire bölgede yaşayan yoksul halkın eğitimine önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Bu yüzden Hazneviyye dergâhı onun döneminde bölgede daha fazla yayılma imkânı bulmuştur.¹¹

2. Terbiye ve İrşâd Metodu

Genel olarak tasavvufta, özelde ise Nakşî-Hâlidî seyr ü sülûk geleneğinde bir terbiye metodu olarak hizmetin önemli bir yeri vardır. Ma'sûm el-Haznevî, halka hizmet etmeyi, Hakk'a hizmet olarak telakki eden, bu yüzden ilmî yönünden ziyade, ihvâna hizmetle ön plana çıkan hizmet neş'eli ehl-i hâl sûfîlerden biridir. Şeyhlik döneminde dahi hizmetten geri kalmadığı bilinen Ma'sûm el-Haznevî, öğrencilerin dersini verdikten sonra tarlada çift sürmekten tekkenin koyunlarını gütmeye kadar tekkenin birçok hizmetinde bizzat bulunduğu nakledilir. Hatta insanların istirahate çekildiği gece vaktinde tebdil-i kıyafette bulunarak tekkenin helâlarını temizlediği ve bu hususta, "şayet insanların kınamasından (itiraz edip zarar görmelerinden) ve Nakşibendî büyüklerine muhalefet etmekten endişe etmeseydim müridlere -zikir dâhil- tarikatta hizmetten başka bir şeyi tavsiye etmezdim" dediği kaydedilmektedir.¹² Ma'sûm el-Haznevî'nin hizmetle ilgili bu hassasiyeti aslında terbiye metodunun bir tezahürüdür. Zira ona göre nefis terbiyesi tadrîciliğin önemli olduğu uzun ve meşakkatli bir süreçtir. Tıpkı bineğini eğitmek isteyen seyisin, atına binmeden önce sırtını sıvazlayıp okşadığı gibi, nefis terbiyesinin de kendine hâs bir süreci ve metodu vardır. Sağlıklı bir şekilde eğitimini tamamlayan atın koşmak için hevesle sahibinden gelecek talimatı beklediği gibi, terbiye olan nefis de yüksek makamlara urûc etmede sâlikin bineği olur ve sahibinin yüksek makamlara yükselmesine yardımcı olur. Ancak terbiye edilmeyen nefis sahibinden tek bir açık kapı bulacak olursa, ondan bin kapı daha isteyecek ve peşini bırakmayacaktır.¹³

Ma'sûm el-Haznevî, öğrencilik döneminde medrese arkadaşlarının aksine zamanının büyük bölümünü tekke hizmetinde geçirdiği kaydedilmektedir. Ancak akranlarına nispetle ilim ile daha az iştigal etmesine rağmen derslerinde birçok arkadaşından daha başarılı ve daha ileri seviyede olduğu nakledilmektedir. Bunun yanında yetiştirdiği talebeler ve kendisinden icâzet alan büyük âlimler, -genelde tekke hizmetiyle meşgul olmasına rağmen- ilimle hizmet arasında nasıl bir denge kurduğunun göstergelerinden biridir.¹⁴ Öte yandan

⁹ Akyüz, *Ahmed el-Haznevî ve Hazneviyye Tarikatı*, 82.

¹⁰ Abdurrahim Haznevî, *et-Tarikatü'n-Nakşibendiyye* (Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2015), 269.

¹¹ Hüsnü Geçer, *Asdâfü'l-Enfâs* (b.y.: y.y., 2014), 202.

¹² Akyüz, *Ahmed el-Haznevî ve Hazneviyye Tarikatı*, 81; Mahmut Çetin, *Şeyh Muhammed Arapkendî'nin Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 27; Abdurrahim Haznevî, *et-Tarikatü'n-Nakşibendiyye*, 269; Geçer, *Asdâfü'l-Enfâs*, 203.

¹³ Geçer, *Asdâfü'l-Enfâs*, 221, 232.

¹⁴ Ma'sûm el-Haznevî'yle ilgili şöyle bir menkıbe nakledilmektedir: "Ma'sûm el-Haznevî, her zamanki gibi tekkenin koyunlarını güttüğü sırada, koyunlardan biri kuzulmuş, o da kuzuyu kucaklayarak tekkeye doğru yola çıkmıştı. O esnada yolda bir bedevîyle karşılaştı. Bedevîyle bir süre konuştuktan sonra, bedevinin bir sıkıntısının olduğunu ve Ahmed el-Haznevî'ye talakla ilgili bir fetvâ sormak için geldiğini öğrendi. Bedevî derdini anlatınca Ma'sûm el-Haznevî konuyla ilgili fetvayı tüm ayrıntılarıyla bedeviye izah etti. Fakat Ma'sûm el-Haznevî'yi tanımadığı için onun tekkenin sadece bir çobanı olduğunu düşünerek yine de dergâha varıp

Suriye'nin seçilmiş ilk cumhurbaşkanı Şükrî el-Kuvvetlî, Ma'sûm el-Haznevî'ye milletvekili olması için teklifte bulunmuş, fakat tarikatın temel prensiplerine aykırı olduğu gerekçesiyle babası Ahmed el-Haznevî buna müsaade etmemiştir.¹⁵ Zira Ahmed el-Haznevî'den günümüze kadar Hazneviyye dergâhı şeyhleri, siyasetle uğraşmamayı tarikatın temel prensibi olarak telakki etmişlerdir. Ahmed el-Haznevî başta olmak üzere Haznevî kolu şeyhlerinin siyasete karşı sergiledikleri bu menfi tavrın dergâhın yayılma imkânı bulduğu Suriye dışındaki diğer bölgelerde de aynı hassasiyetle sürdürülmesi -dergâhı siyasetten koruma refleksinden yani sosyo-politik olmaktan ziyade- Haznevî şeyhlerinin bu meseleyi Hâlidîlikten tevarüs eden tasavvufî bir görev olarak telakki etmeleriyle alakalı olduğunu göstermektedir.¹⁶

Ma'sûm el-Haznevî, kısa süren irşâd hayatında gerek kendi gayretleriyle gerekse yetiştirip memleketin farklı yerlerinde görevlendirdiği öğrencileri sayesinde bölgede önemli hizmetler icra etmiştir. Nitekim savaşların, çatışmaların ve buna bağlı olarak yoksulluğun hüküm sürdüğü, çoğunluğu okuma yazma dahi bilmeyen fakir bölge halkının İslâmî yaşantıdan tamamen uzaklaştığı, hatta bazı camilerin ahıra çevrildiği bir zamanda (1950-1958), özellikle de Hazneviyye kolunun teşekkül ettiği Cezîre'de¹⁷ Ma'sûm el-Haznevî adeta bir tecdit hareketi başlatmış ve camileri ıslah ettirip yeniden ibadete açılmasını sağlamıştır. Öte yandan bölgede yaşayan aşiretler arasında arabuluculuk görevi üstlenen Ma'sûm el-Haznevî, yıllarca süregelen kan davalarına da müdahil olmuş ve tarafları uzlaştırarak birçok kişinin kanının dökülmesinin önüne geçmiştir.¹⁸ Onun irşâd faaliyetleri ve hizmeti sayesinde Haseke ve Kamışlı gibi merkezi yerlerde birçok eğlence merkezinin kapandığı ve bazı gayrimüslimlerin ihtida ettiği de bilinen bir husustur.¹⁹

Rivayete göre hâli, kavline baskın bir sûfî olan Ma'sûm el-Haznevî'nin sohbet meclisinde bulunanlar, sohbet dilini bilmeseler dâhi cezbelenir ve kendilerinden geçerlerdi. Öyle ki zaman zaman cezbe halindeki bazı sûfilerin dilinden birtakım derûnî sözler döküldüğü, fakat bu hâl geçtiğinde bir şey hatırlamadıkları nakledilir. Rivayete göre, Suriye'nin meşhur şeyhlerinden biri olan Şeyh Hâmid Hamevî, bir keresinde Ma'sûm el-Haznevî'nin ziyaretine gelmişti. Misafirlerin ağırlandığı divânda Ma'sûm el-Haznevî'yi görünce, cezbeye gelerek çılgık atmış ve kendinden geçmişti. Bir süre sonra kendine geldiğinde, maiyetindekiler ne olduğunu sormuş, Hamevî: "Şeyh Efendi'yi ve kendisini çevreleyen âlimleri vakar halinde görünce, Hz. Peygamber'in meclisini hatırladım ve kendime hâkim olamadım" diye cevap vermiştir.²⁰

Ahmed el-Haznevî'yle görüşmek istedi. Tekkeye vardığında Ahmed el-Haznevî o esnada misafirlerle meşguldü. Bu yüzden bedevîyi çocukları Alâeddîn ve İzzeddîn'e havale etti. Onlar da konuyu değerlendirip bedevînin fetvasını cevapladılar. Bedevî fetvayı duyunca: "Aslında yolda karşılaştığım çobanınız da aynı şekilde fetva vermişti" dedi. Çobanın nasıl biri olduğu sorulunca, Ma'sûm el-Haznevî'yi tarif etti." Bu olay, çoğunlukla tekkenin hizmetiyle meşgul olsa da Ma'sûm el-Haznevî'nin zâhirî ilimlere de vakıf olduğunu göstermektedir. Bk. Akyüz, *Ahmed el-Haznevî ve Hazneviyye Tarikatı*, 82.

¹⁵ Envar Asker, *eş-Şeyh İzzeddîn el-Haznevî* (Haleb: el-Asîl li't-Tibaa, ts.), 103.

¹⁶ Az, "Nakşebendî-Hâlidîliğin Bir Kolu Olarak Haznevîlik (Tarihsel Süreç, Şahsiyetler, Usul, Âdâb, Erkân)", 273.

¹⁷ Cezîre, İslâm coğrafyacıları tarafından Yukarı Mezopotamya'ya verilen addır. Bk. Ramazan Şeşen, "Cezîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), VII/509.

¹⁸ Nurettin Aydın, *Nakşebendîliğin Hâlidîye Kolu Haznevîler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Mardin İli Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2016), 38-39.

¹⁹ Geçer, *Asdâfü'l-Enfâs*, 206,211; Abdurrahim Haznevî, *et-Tarîkatü'n-Nakşebendiyye*, 270; Akyüz, *Ahmed el-Haznevî ve Hazneviyye Tarikatı*, 82.

²⁰ Geçer, *Asdâfü'l-Enfâs*, 206,211; Abdurrahim Haznevî, *et-Tarîkatü'n-Nakşebendiyye*, 270.

Hazneviyye şeyhleri, seleve mutâbaat hususunda oldukça tutucudurlar. Örneğin dergâhın kurucusu Ahmed el-Haznevî'nin, Osmanlı-Rus savaşında bir kolunu kaybeden şeyhi Muhammed Ziyâeddin Nurşinî'ye (öl. 1272/1856) sırf mutâbaat olsun diye bir kolunu cübbesinden çıkararak giydiği bilinen bir husustur. Aynı şekilde Ma'sûm el-Haznevî'nin de babası ve şeyhi Ahmed el-Haznevî'ye aynı hassasiyetle bağlı olduğu ve onun da sırf şeyhine mutâbaat olsun diye cübbesinin bir kolunu dışarıda bırakarak giydiği, zaman zaman makamına oturduğu, hatta çoğu kez onun gibi konuştuğu nakledilmektedir.²¹

3. Vefatı

Ma'sûm el-Haznevî'nin 1950 yılında babası Şeyh Ahmed el-Haznevî'den devraldığı Nakşibendiyye-Hazneviyye hilâfeti sadece sekiz yıl sürmüştür ve 1958 yılında henüz genç sayılabilecek bir yaşta kırk üç yaşında vefat etmiştir. Ma'sûm el-Haznevî, Suriye'nin Haseke ili Kamışlı kazasına bağlı Telma'ruf köyünde babası Şeyh Ahmed el-Haznevî'nin medfun olduğu markada (kabristana) defnedilmiştir. Hayatını hizmete ve müridlerin terbiyesine adanmış Ma'sûm el-Haznevî, birçok âlim ve talebe yetiştirmiştir.²² Ma'sûm el-Haznevî altı kişiye hilafet vermiştir.

4. Halifeleri

Ma'sûm el-Haznevî, tekke hizmetiyle meşgul olduğundan herhangi bir eser kaleme almamıştır. Yetiştirdiği halifelerin isimleri şöyledir: Ahmed-i Molla Ramazan Urfî (Gırmîri), Abdülcelil Öncü (Abdülmecid Kermâtî'nin oğlu), Muhammed Tanrıkulu (Arabkendî), Muhammed Hacokê (b. Hasan), Yusuf Sîti (Altıncı) ve kendisinden sonra Hazneviyye kolunu devam ettiren kardeşi Alâeddîn el-Haznevî.²³ Halifelerinin çoğu hakkında herhangi bir çalışma olmadığı için yazılı kaynak bulunmamaktadır. Bu yüzden hayatta olan yakınlarından bilgi alınmıştır.

4.1. Alâeddîn el-Haznevî (öl. 1969)

Hazneviyye dergâhı Ma'sûm el-Haznevî'nin vefatından sonra kardeşi Alâeddîn el-Haznevî ile devam etmiştir. Alâeddîn el-Haznevî, Ahmed el-Haznevî'nin ikinci büyük oğlu, Haznevî dergâhının üçüncü şeyhidir. 1919 yılında babasının köyü Hazne'de dünyaya geldi. İlmî ve tasavvufî hayatın yoğun olarak hissedildiği bir muhitte yetişen Alâeddîn el-Haznevî ilk eğitimini babasından aldı. Daha sonra babasının bazı halifelerinden istifade etti ve tahsilini tamamlayıp babasının elinden icâzet aldı. İcâzetinde, babası Ahmed el-Haznevî'nin: "el-Fâdil el-Elmaî" (faziletli, üstün zekâlı) şeklinde övgüsüne mazhar oldu.²⁴ Babasının gözetiminde hem zâhiri hem de tasavvufî derslerini tamamlayan Alâeddîn el-Haznevî, Hazneviyye silsilesine göre Şeyh Ma'sûm'un halifesi ve halefi olsa da o, ilk Nakşibendiyye hilâfetini babasından aldı. Ayrıca gerek babasının zamanında gerekse Ma'sûm el-Haznevî'nin şeyhliği döneminde tekke ve medresenin sorumluluğunu üstlendi. Ağabeyi Ma'sûm el-Haznevî'nin 1958 yılında vefat etmesi üzerine irşâd makamına geçti.²⁵

²¹ Geçer, *Asdâfü'l-Enfâs*, 208.

²² Abdurrahim Haznevî, "Ma'sûm el-Haznevî" (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 3 Nisan 2021); Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşibendi*, 347.

²³ Geçer, *Asdâfü'l-Enfâs*, 213; Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşibendi*, 347.

²⁴ (Heyet), *Âdâbü't-Tarîkatü'n-Nakşibendiyye*, 178; Abdurrahim Haznevî, *et-Tarîkatü'n-Nakşibendiyye*, 271; Geçer, *Asdâfü'l-Enfâs*, 214; Akyüz, *Ahmed el-Haznevî ve Hazneviyye Tarikatı*, 83.

²⁵ Abdüsselâm el-Haznevî "Alâeddîn el-Haznevî" (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 11 Nisan 2021); Akyüz, *Ahmed el-Haznevî ve Hazneviyye Tarikatı*, 83.

Bir taraftan kendi döneminde yaygınlaşmaya başlayan Suudi Arabistan kaynaklı Vehhâbilik akımıyla ciddi anlamda mücadele veren Alâeddîn el-Haznevî, bir taraftan da din karşıtı moderniteye karşı fikir savaşı başlatmıştır. Kaleme aldığı şiir ve kasidelerde ilmiye sınıfının moderniteye karşı tutumunu oldukça sert bir dille eleştiren Alâeddîn el-Haznevî, “ser sebeb şeyh u melâne” (asıl sebep şeyhler ve mollalardır) dizeleriyle söz konusu kesimi din karşıtı modernitenin halk arasında yayılmasından doğrudan sorumlu tutmuştur.²⁶ Zira ona göre âlimler, halk içinde tuz vazifesi görmektedirler. Ancak âlimler ifsat olacak olursa, onları ıslah edecek bir madde yoktur. O, bu manada şöyle bir beyit terennüm eder:

يا علماء السوء يا ملح البلد من يصلح الملح إذا الملح فسد!

“Ey kötü âlimler, ey memleketin tuzu (âlimler)!

Tuz ifsat olursa şayet, onu kim ıslah eder!”²⁷

Alâeddîn el-Haznevî, 16 Kasım 1969’da Şam’da vefat etmiştir. Cenazesi babası Şeyh Ahmed el-Haznevî ile ağabeyi Şeyh Ma’sûm el-Haznevî’nin yanına defnedilmiştir.²⁸

Tuhfetü’l-Alâiyye, Suhab ve Hazret ve Şâh-ı Hazne eserlerini kaleme alan Şeyh Alâeddîn el-Haznevî, birçok âlim ve sûfî yetiştirmiştir. Halifelerinin isimleri şöyledir: Hüseyin el-Kuremî (Molla Salih el-Kuremî’nin oğlu), Halil Aydın (Serhadî), Abdullah b. Molla Abdurrahman, Abdullah Bezgürî, Abdullah el-Müderris (Kartminî), Muhammed Emin Hayderî (Çelik), Yahya Hüseyin, İzzeddîn Nibilî (Aksan), Halil Çetin, İbrahim Telhasan (Kızmaz), Abdullah Bingölî (Dalar), Abdurrezzak Reşkotî (Toğrap) ve Hazneviyye dergâhının dördüncü şeyhi kardeşi Şeyh İzzedin el-Haznevî.

4.2. Yusuf Sîti (Altıncı) (öl. 1980)

Adı Yusuf b. Mahmud b. Ahmed’dir. Ailenin soyadı Altıncı’dır. Aile Hz. Peygamberin soyundan gelmektedir. Molla Yusuf, 1908 yılında Mardin’in Midyat ilçesine bağlı Site/Çalpınar köyünde dünyaya geldi. Haznevî şeyhleriyle henüz çocuk yaşta tanışan Molla Yusuf, ilk tasavvufî eğitimini Ahmed el-Haznevî’den aldı. Şeyhinin vefatından sonra da Ma’sûm el-Haznevî’nin yanında seyr u sülûküne devam etti. Babasının talebesinin belli bir olgunluğa ulaştığını gören Ma’sûm el-Haznevî, kendisine hilâfet verip, Suriye’nin Haseke ili Kâmişli Kazasına bağlı Gerdivân köyüne gönderdi. Mürîdlere teveccüh yapma izni de bulunan Molla Yusuf, bu köyde uzun süre talim ve irşâdla meşgul oldu. Ayrıca burada bir de medrese yaptıran Molla Yusuf, yaklaşık 30 sene süren irşâd hayatında birçok âlimin yetişmesine vesile oldu. Rivayete göre, bölgede yaygın olan birçok cahiliye âdeti onun irşâd ve gayretleri sayesinde terk edildi.²⁹ Yusuf Altıncı’nın şeyhlerine karşı son derece vefalı olduğu, şeyhinin vefatından sonra da Haznevî dergâhıyla irtibatını koparmadığı, hatta birçok irşâd seferinde Alâeddîn el-Haznevî’ye eşlik ettiği nakledilmektedir. Alâeddîn el-

²⁶ Abdülkadir Turan, “Bir Mutasavvıf Olarak Ahmed el-Haznevî ve Nakşbendiyye-i Hâlidîyye Tarikatının Haznevî Dergâhı”, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidîliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkisi* (Ulusal Sempozyum), ed. Orhan Başaran (Bingöl: Berdan Matbaacılık, 2017),405.

²⁷ Geçer, *Asdâfü’l-Enfâs*, 217.

²⁸ Akyüz, *Ahmed el-Haznevî ve Hazneviyye Tarikatı*, 84-85.

²⁹ Rivayete göre Molla Yusuf’un irşâdla muvazzaf olduğu yerde şeriata aykırı birçok cahiliye âdeti bulunuyordu. Kimileri şerî ölçü ve mahremiyeti gözetmeden yedi gün yedi gece düğün yapar, kimisi de gusül almadan haftalarca cünüp gezerdi. Molla Yusuf’un bölgeye gelmesiyle bunların tamamı ortadan kalktı. Necat Altıncı “Molla Yusuf Altıncı”, (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 28 Temmuz 2020).

Haznevî'nin onun hakkında: "Sen ve Molla Abdüllatîf (Ahmed el-Haznevî'nin halifesi) benim iki kanadım gibisiniz" dediği nakledilir.

Rivayete göre İzzeddîn el-Haznevî, hac yolculuğuna çıkmadan önce kendisini ziyaret etmişti. Şeyh'in, evine teşrif ettiğini duyunca, hasta haliyle şeyhin ayaklarına kapanmak istemiş, ancak İzzeddîn el-Haznevî buna müsaade etmemişti. Ayrıca ricası üzerine İzzeddîn el-Haznevî'nin kendisine teberrük tövbesi verdiği nakledilmektedir. Miladi 1980 senesinde Suriye'nin Haseke ili Kâmişli kazasında vefat eden Yusuf Altıncı, Haznevî şeyhlerinin yanına defnedildi. Vefatında İzzeddîn el-Haznevî, "taziye bizim taziyemizdir" diyerek, üç gün boyunca taziyesiyle bizzat ilgilendi. Ayrıca onun hakkında: "Molla Yusuf muhabbet üzere öldü" dediği nakledilmektedir. Hayatını ilme ve hizmete adayan Molla Yusuf kendisinden sonra halife bırakmamıştır.³⁰

4.3. Muhammed Hacokê (öl. ?)

Tam Adı Muhammed b. Hasan en-Nakşibendî olan Muhammed Hacokê, 1895-96 yılında Mardin'in Nusaybin ilçesine bağlı Açıkköy (Bâmudê) köyünde dünyaya geldi. Aile aslen Hakkârî'li olup, bölgeye ne zaman hicret ettiği bilinmemektedir. Muhammed Hacokê ilk eğitimini Ahmed eş-Şibistânî ve dönemin Nusaybin müftüsü Şeyhzâde-i Müftî gibi şahsiyetlerden aldı. Daha sonra Ahmed el-Haznevî'den bir süre istifade etti ve Ahmed el-Haznevî vefat edince tasavvufî eğitimine Ma'sûm el-Haznevî'nin yanında devam etti. Ahmed el-Haznevî'nin, kendisine: "Hazret'ten (Muhammed Diyâeddin) ne aldysam sana aktardım" dediği ve şeyhinin (Muhammed Diyâeddin) cübbesini kendisine hediye ettiği nakledilmektedir.³¹ Ma'sûm el-Haznevî'den hilâfet aldıktan sonra Cabel-i Abdülaziz³² bölgesinde bir medrese ve mescit inşa ettiren Muhammed Hacokê, hayatının sonuna kadar ilimle meşgul oldu. Vefat tarihi tam olarak bilinmeyen Muhammed Hacokê'nin kabri Suriye'nin Haseke ilindedir. Muhammed Hacokê'nin tek halifesi oğlu Haseke eski müftüsü Molla İbrahim b. Muhammed b. Hasan en-Nakşibendî'dir.³³

4.4. Ahmed-i Molla Ramazan (öl. 1985)

Ahmed-i Molla Ramazan, 1920 senesinde Mardin'in Nusaybin ilçesine bağlı Kuyular (Cıılgrav) köyünde dünyaya geldi. Dedesi Molla Ramazan'a nisbetle "Ahmed-i Molla Ramazan" diye bilinen Ahmed-i Molla Ramazan, ilk eğitimini ilim ehli bir zat olan babasından aldı. Daha sonra Şeyh Ahmed el-Haznevî'nin halifelerinden Molla Ahmed (Haseke eski müftüsü) gibi şahsiyetlerden ders aldı. Zahiri ilimlerde belli bir seviyeye geldiğini gören babası, kendisini Hazne'ye Ahmed Haznevî'nin yanına gönderdi. Ahmed-i Molla Ramazan, aslında tasavvuf derslerini Ahmed el-Haznevî'nin yanında tamamlamıştı, ancak hilâfet alamadan Ahmed el-Haznevî vefat edince, Ma'sûm el-Haznevî terbiyesini üstlendi ve bir süre sonra hem ilmî icâzete hem de tasavvufî hilafete layık görüldü. Ahmed-i Molla Ramazan, Suriye'nin Haseke iline bağlı Amûde kasabasının birçok köy ve nahiyesinde görev yaptı ve sonunda Gêrmeyîr köyüne yerleşti. Ahmed-i Molla Ramazan birçok âlim

³⁰ Necat Altıncı "Molla Yusuf Altıncı", (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 28 Temmuz 2020).

³¹ Molla Muhammed Hacokê'nin hayatta olan oğluyla gerçekleştirdiğimiz mülakatta, söz konusu cübbenin aile tarafından muhafaza edildiğini öğrenmiş bulunuyoruz.

³² Cabel-i Abdülaziz, Suriye'nin kuzeydoğusunda, Haseke iline bağlı ve şehir merkezinin yaklaşık 35 km güneybatısında yer alan dağın adıdır. (Bkz: http://www.syriatourism.org/ar/page117/%D8%AC%D8%A8%D9%84_%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B2%D9%8A%D8%B2).

³³ İbrahim b. Muhammed, "Molla Muhammed Hacokê", (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 31 Temmuz 2020).

yetiştirmiştir. Molla Abdülhamîd, Abdülaziz Cellûd, Hüseyin Battûş, Molla Zühdî ve Molla Hüseyin Tınâtê ile kardeşleri Molla Ramazan ile Molla Muhammed Tınâtê (Ulus) bunlardan sadece bazılarıdır. Ahmed-i Molla Ramazan 5 Haziran 1985 senesinde vefat etti. Cenazesi, babaları ve kardeşlerinin medfun olduğu Amûdê'ye nakledilerek buraya defnedildi. Ahmed-i Molla Ramazan kendisinden sonra halife bırakmamıştır.³⁴

4.5. Muhammed Arabkendî (Tanrıkulu) (öl. 1987)

Soyu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşan Arabkendî'nin tam adı Muhammed Şerîf Tanrıkulu'dur. Arabkendî, 1911 yılında Diyarbakır'ın Bismil ilçesine bağlı Bayındır (Arabkend) köyünde doğdu. Doğduğu yere nisbetle Arabkendî olarak tanınan Molla Muhammed, henüz küçük yaşta babası Seyyid Yusuf'u kaybettiği için annesi Rabia Hanım'ın himayesinde büyüdü. İlk eğitimini köyün imamı Molla Sait'ten aldı. Daha sonra civar köyleri dolaşarak farklı medreselerde birçok âlimden istifade etti. Bu sırada Şeyh Kemâl Hâmidî'ye intisap eden Arabkanedî, şeyhinin vefatından sonra 1953 senesinde Ma'sûm el-Haznevî'nin terbiyesi altına girdi. Burada yoğun bir seyr u sülûk sürecinden geçen Arabkendî, genelde hizmetle iştigal ettiği için "kennâs" (süpürgeci) lakabıyla anılırdı. Arabkendî, Ma'sûm el-Haznevî'nin yanında yaklaşık üç sene eğitim gördü ve 1956 yılında halife oldu. Şeyhinin talimatıyla memleketine dönerek ilmî faaliyetlerine burada devam eden Arabkendî, 1987 yılında vefat etmiştir. Arabkendî, memleketi Arabkend'de defnedilmiştir. Halifelerinin isimleri şöyledir: Muhammed Emin Gercüşî, Bekir Hapsînâsî, Abdülhalim Haştrekî, Molla Reşat (Batman), Muhammed Salih Ekinci (Gursî), Muhammed (Kızıltepe), Muhammed Naci (Arabkendî'nin yeğeni), İbrahim Bismil/Kerxî, Sabri Kozluk/Belikâ), Nasreddin Gercüş/İlozî, Ahmed Halilî ve Molla Rıdvan.³⁵

4.6. Abdülcelil Kermêtî (Öncü) (öl. 1980)

Abdülcelil Öncü 1905 yılında Mardin'in Ömerli ilçesine bağlı Kermêtê (Kayabalı) köyünde dünyaya geldi. Babasının ismi Abdülmecîd'dir. Bölgede "Seydâ-i Kermêtê" olarak tanınan Molla Abdülcelil, ilk tasavvuf eğitimi Şeyh Ahmed el-Haznevî'den aldı. Ahmed el-Haznevî vefat edince Ma'sûm el-Haznevî'nin terbiyesi altına girdi. 1952 yılında Mâ'sum el-Haznevî'den hilâfet alan Molla Abdülcelil, bir süre Suriye'nin kuzeydoğusunda bulunan Cetel köyünde imamlık yaptı. 1959'da memleketine döndü ve Mardin'in Ömerli ilçesine bağlı Kurka Metina (Kurkê/Çatalyurt) köyüne yerleşti. Hayatının sonuna kadar bölgede irşâdla meşgul olan Abdülcelil Öncü, Ocak 1980 yılında vefat etti. Mardin merkeze bağlı Kurka Çeto (Aytepe) köyünde bulunan kabri günümüzde ziyaret edilmektedir. Abdülcelil Kermêtî bir kişiye hilafet vermiştir. O da oğlu Muhammed Zahur Öncü'dür.³⁶ Muhammed Zahur Öncü, Şanlıurfa'nın Bozova ilçesine bağlı Saf köyünde ikamet etmekte ve tasavvufî faaliyetlerini buradan yürütmektedir.³⁷

³⁴ Abdülbâkî Ramazan, "Ahmed-i Molla Ramazan", (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 12 Ağustos 2020).

³⁵ M. Şerif Eroğlu, "Yirminci Yüzyılda Halidiliğin Bir Temsilcisi: Molla Muhammed Arabkendî", *Uluslararası Mevlana Hâlid-i Bağdâdî Sempozyumu Bildirileri*, (Uluslararası Sempozyum), ed. Erdal Baykan, Mehmet Keskin, (Ankara: 2012), 189-206; Muhammed Salih Ekinci, "Sîre ve Mesîre", *Toplumsal Barışa Katkıları Açısından Cami ve Din Görevlileri, V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*, Mardin, 2014, 63-77; Mahmut Çetin, *Şeyh Muhammed Arabkendî'nin Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*, 7-19.

³⁶ Kimlikteki ismi, kayıtladığımız gibi; Muhammed Zahur Öncü'dür. Ancak genelde aile arasında Muhammed Zâhid, halk ise Saf'ın (köyün adı) Seydası/Şeyhi diye bilinir. Abdüsselam Öncü, "Abdülcelil Öncü", (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 11 Nisan 2021).

³⁷ Muhammed Zahur Öncü, "Abdülcelil Öncü", (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 25 Ağustos 2020).

Sonuç

Hicrî on dördüncü yüzyılda Suriye'nin Kuzeydoğusunda teşekkül eden Hazneviyye dergâhı, Nakşibendiyye-Hâlidîyye'nin Nehrî-Nurşîn kolunun bir devamıdır. Ma'sûm el-Haznevî, bu süreçte unutulmaya yüz tutan dinî hayatı yeniden ihya etmiş ve bölge halkının dinî, kültürel ve sosyal hayatına önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Dergâhın kurucusu Ahmed el-Haznevî'nin siyasete ve siyasilere karşı menfi tutumu, kimseden dünyalık kabul etmemesi ve tekke-medrese birlikteliği gibi bazı tarikat prensiplerinin Ma'sûm el-Haznevî tarafından da aynen sürdürülmüş olması, onun bölge halkının gönlünü kazanmasına ve irşâd faaliyetlerinin halk nezdinde etkili bir şekilde karşılık bulmasına vesile olmuştur. Ma'sûm el-Haznevî, Suriye başta olmak üzere ülkemizin güneydoğu bölgesini de içine alan Cezîre bölgesinde yürüttüğü en önemli hizmetlerden biri yetiştirdiği âlimler ve halifeler sayesinde Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bölgede ciddi mânâda tehdit oluşturan Suud merkezli Vahhabilik hareketi ile İran destekli Şiilik propagandasına karşı verdiği mücadeledir. Ma'sûm el-Haznevî, Ehl-i Sünnet prensiplerine bağlı olarak yetiştirdiği öğrencileri ülkenin dört bir yanına dağıtarak bu ve benzeri Ehl-i Sünnet dışı hareketlerin faaliyetlerine karşı adeta canlı bir set oluşturmuştur. Hazneviyye dergâhı şeyhlerinin genel olarak tasavvuf anlayışı, tahalluk ağırlıklı olduğu için halk tasavvufu diyebileceğimiz bir karaktere sahip olduğunu vurgulamak isteriz. Tasavvufun tahakkuk yönüne dair hâl ve makamlar ise mahrem addedildiğinden bunlardan pek bahsedilmemiştir. Ayrıca Hazneviyye dergâhının henüz bir asırlık genç bir yapı olması, Haznevî şeyhlerinin telif noktasında velûd olmamaları, tasavvufu, ilim olmaktan ziyade bir hâl olarak telakki etmeleri vb. sebepler bu yapıya dair bilgilerin sınırlı olmasının başlıca sebeplerindendir. Bunun yanında Ma'sûm el-Haznevî'nin gerek dergâha postnişin olduğu irşâd süresinin kısa olması gerekse kâlden ziyade, ehli hâl bir sûfî olması da hakkındaki bilgilerin kısıtlı olmasının nedenlerindedir. Bununla birlikte bu çalışmanın, yukarıda belirtilen eksikliklerin telafisi için bir hareket noktası olacağına inanıyoruz.

Kaynakça

- (Heyet), *Âdâbü't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye*. b.y: y.y., ts.
- Akyüz, Kutbeddin. *Ahmed el-Haznevî ve Hazneviyye Tarikati*, Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Altıncı, Necat "Molla Yusuf Altıncı", (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 28 Temmuz 2020).
- Asker, Envar. *eş-Şeyh İzzeddîn el-Haznevî*. Haleb: el-Asîl li't-Tibaa, ts.
- Aydın, Nurettin. *Nakşibendiliğin Hâlidîye Kolu Haznevîler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Mardin İli Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Az, Ahmet. "İzzeddîn el-Haznevî'nin Hayatı, İlmî ve Tasavvufî Kişiliği", *Akif Dergisi*, 51/2 (Ocak 2021), 230.
- Az, Ahmet. *Nakşibendî-Hâlidîliğin Bir Kolu Olarak Haznevîlik (Tarihsel Süreç, Şahsiyetler, Usul, Âdâb, Erkân)*. (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Bahâî, Nasrullah. *Risâle-i Bahâiyye*, İstanbul: M. Şevket Eygi Matbaası, 1966.
- Bâkinî, Şuayb b. İdrîs. *Tabakâtü'l-Hâcekânî'n-Nakşibendiyye*, Dımaşk: Dâru'n-Nu'mân li'l-Ulûm, 1999.

Buhârî, Selâhaddin b. Mubârek, *Hallerin Terbiyesi: Enîsü't-Tâlibîn ve Uddetü's-Sâlikîn*, trc. Süleyman İzzî Teşrifâtî, haz. Niyazi Adıgüzel, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.

Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-Üns*, trc. Lâmî Çelebî. İstanbul: Marifet yayınları, 1980.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.

Çakır, Mehmet Saki. *Seyyid Tâhâ Hakkâri ve Nehrî Dergâhı*, İstanbul: Nizamiy Akademi, 2017.

Çetin, Mahmut, *Şeyh Muhammed Arapkendî'nin Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Dernîka, Muhammed Ahmed. *et-Tarîkatü'n-Nakşibendiyyetü ve A'lâmuhâ*, b.y.: Cerûs Bers, 1987.

Ekinci, Muhammed Salih. "Sîre ve Mesîre", *Toplumsal Barışa Katkıları Açısından Cami ve Din Görevlileri, V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*, Mardin, 2014.

Erbilî, Muhammed Emîn. *el-Mevâhibü's-Sermediyye*, Midyat: İrşad Kitabevi, ts.

Eroğlu, M. Şerif. "Yirminci Yüzyılda Halidiliğin Bir Temsilcisi: Molla Muhammed Arabkendi", *Uluslararası Mevlana Hâlid-i Bağdâdî Sempozyumu Bildirileri*, (Uluslararası Sempozyum), ed. Erdal Baykan, Mehmet Keskin, Ankara: 2012.

Fazlullah, Muhammed. *Umdetü'l-Makâmât*, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2014.

Geçer, Hüsnü. *Asdâfü'l-Enfâs*. b.y.: y.y., 2014.

Hânî, Abdülmeçîd b. Muhammed. *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1997.

Haznevî, Abdurrahim, "Ma'sûm el-Haznevî" (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 3 Nisan 2021).

Haznevî, Abdürrahim. *et-Tarîkatü'n-Nakşibendiyye*. Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2015.

Haznevî, Abdüsselâm "Alâeddîn el-Haznevî" (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 11 Nisan 2021).

http://www.syriatourism.org/ar/page117/%D8%AC%D8%A8%D9%84_%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B2%D9%8A%D8%B2.

İbrahim, b. Muhammed, "Molla Muhammed Hacokê", (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 31 Temmuz 2020).

İmam-ı Rabbânî, Ahmed Farûk Sirhindî. *Rabbânî İlhamlar Mebde ve Meâd*, trc. Necdet Tosun, İstanbul: Sûfî Kitap, 2005.

Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidilik*, (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.

Kazânî, Muhammed Murâd Minzelevî. *Nefâisü's-Sânihât fi Tezyîli'l-Bâkiyâti's-Sâlihât*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Kevserî, Muhammed Zahid. *İrğâmu'l-Merîd*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.

Korkusuz, M. Şefik. *Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşibendi*, İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2010.

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî Şerîf Şerhi*, trc. A. Avnî Konuk, 13 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.

Mütercim, Âsım, E. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Ömerî, Abdülganî b. Ebî Saîd. *Hüve'l-Ganî Risâlesi (Makâmât-ı Mazhariyye içinde)*, İstanbul: y.y., 2002.

Öncü, Abdüsselam, "Abdülcelil Öncü", (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 11 Nisan 2021).

Öncü, Muhammed Zahır, "Abdülcelil Öncü", (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 25 Ağustos 2020).

Pârsâ, Muhammed. *Risâle-i Kudsiyye, (Şah-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri)*, Trc. Necdet Tosun. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

Ramazan, Abdülbâkî, "Ahmed-i Molla Ramazan", (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 12 Ağustos 2020).

Safî, Ali b. Huseyn. *Reşahâtu Ayni'l-Hayât*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1300.

Sunar, Cavit. *İmâm Rabbânî-İbn Arabî Vahdet'i Şuhûd-Vahdet'i Vücûd meselesi*, Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1960.

Şeşen, Ramazan. "Cezîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VII/509. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Toğrap, Diyâddin, "Ma'sûm el-Haznevî" (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 25 Temmuz 2020).

Turan, Abdülkadir. "Bir Mutasavvıf Olarak Ahmed el-Haznevî ve Nakşibendiyye-i Hâlidiyye Tarikatının Haznevî Dergâhı", *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidîliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkisi*, (Ulusal Sempozyum), ed. Orhan Başaran, Bingöl: Berdan Matbaacılık, 2017.

Ekler

Ek-1: Şeyh Ma'sûm el-Haznevî



Ek-2: Silsilesi (Nakşebndî-Hâlidî-Haznevî Silsilesi)

1. Hız. Muhammed (v. 11/632)	22. Hâce Muhammed İmkenegî (v. 1008/1600)
2. Hız. Ebû Bekir (v. 13/634)	23. Muhammed Bâkî Billâh (v. 1012/1603)
3. Selmân-ı Fârsî (r.a) (v. 36/656)	24. İmâm-ı Rabbânî (v. 1034/1624)
4. Kâsım b. Muhammed (v. 107/725)	25. Muhammed Ma'sûm Sirhindî (v. 1079/1668)
5. Ca'fer-i Sâdik (v. 148/765)	26. Muhammed Seyfeddîn Sirhindî (v. 1095/1684)
6. Bâyezîd-i Bistâmî (v. 234/848)	27. Nûr Muhammed Bedâyûnî (v. 1135/1723)
7. Hâce Ebû'l-Hasan el-Harakânî (v. 425/1033)	28. Mazhar Cân-ı Cânân (v. 1195/1781)
8. Ebû Ali Fârmedî (v. 477/1084)	29. Abdullah ed-Dihlevî (v. 1240/1824)
9. Hâce Yûsuf el-Hemedânî (v. 535/1140)	30. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (v. 1242/1827)
10. Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî (v. 575/1179)	31. Abdullah Hakkârî (v. 1228/1813)
11. Hâce Ârif-i Rivgerî (v. 634/1236-37)	32. Tâhâ Hakkârî (v. 1268/1852)
12. Mahmûd Encîrfağnevî (v. 715/1315-16)	33. Sıbgatullah Arvâsî (v. 1287/1870)
13. Hâce Ali Râmîtenî (v. 715/1315)	34. Abdurrahman Tâhî (v. 1304/1886)
14. Muhammed Baba es-Semmâsî (v. 736/1335-36)	35. Fethullah Verkânîsî (v. 1317/1899)
15. Hâce Emir Külâl (v. 772/1370)	36. Muhammed Diyâeddin Nurşînî (v. 1342/1924)
16. Bahâeddîn Nakşebend (v. 791/1389)	37. Ahmed el-Haznevî (v. 1369/1950)
17. Şeyh Alâeddîn Attâr (v. 802/1400)	38. Ma'sûm el-Haznevî (v. 1377/1958)
18. Ya'kûb-i Çerhî (v. 851/1447)	39. Alâeddîn eşl-Haznevî (v. 1389/1969)
19. Hâce Ubeydullah-ı Ahrâr (v. 895/1490)	40. İzzeddîn el-Haznevî (v. 1413/1992)
20. Muhammed Zâhid (v. 936/1529)	41. Muhammed el-Haznevî (v. 1426/2005)
21. Derviş Muhammed (v. 970/1562)	42. Muhammed Mutâ' el-Haznevî (d. 1977)



e-ISSN: 2619-9114

December/ Aralık 2022, Volume/Cilt 6, Issue/Sayı 2

YAZIM İTİBARIYLA FARKLI ALGILANAN BAZI KELİMELERİN TECVİD TAHLİLİ

Tajwid Analysis of Some Words That Are Perceived Differently as of Spelling

Fatma ÇAKIR

Öğretim Görevlisi Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân-ı Kerim Okuma ve
Kıraat İlmi Anabilim Dalı.

fatmacakir@hitit.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4595-7792>

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 14.09.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 06.12.2022

Published/ Yayın Tarihi: 31.12.2022

Pages / Sayfa: 113-120

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz: Kur'ân-ı Kerim'in tecvid tahlilini yapmak, tecvidin hem teorik hem pratik kısmıyla alakalıdır. Çünkü tahlili doğru anlamak teoriye, okuyuşu ona göre doğru yapmak ise pratiğe girer. Ancak bazı yerler ilk bakışta farklı tahlil yapıp yanlış okunabilmektedir. Bu konular daha ziyade med, idğâm ve vakf yapıldığında nasıl durulması gerektiği konularıyla alakalıdır. Bunun nedeni bazen Kur'ân-ı Kerim'in kendine has yazım şekli (Resmü'l-Osmânî) bazen Arapça dilinin kaideleri gereği oluşan birleşmeler, bazen de tecvid ilminin inceliklerinin gözden kaçırılmasıdır. Bu tür örneklerin bazıları okuyuşa etki ederken bazısında ihtilaf sadece isimlendirmeye etki etmiştir. Bu makalede bu yerlere örnekler verilip, ilgili kısımlar tecvidin klasik kaynaklarından delillerle incelenmiştir. Örnekler Kur'ân-ı Kerim'in farklı yerlerinden seçilmiştir. Bunların sayılarını arttırmak mümkün olup bu araştırmada konunun anlaşılacağı kadarıyla yetinilmiştir. Bu meyanda öncelikle âyeti kerîmelerden seçilen örneklerdeki zannedilen kaide, gerekçesiyle açıklanmış; daha sonra olması gereken kaide, deliliyle zikredilmiştir. Çalışmada tecvidin pratik kısmı olduğu kadar teorik kısmının da femi muhsin olarak yaygınlaşan, yani mahir bir öğreticiden alınması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerim, Tecvid, Kelimeler, Yazım, Tahlil.

Abstract: Analyzing the tajwid of the Holy Qur'an is related to both the theoretical and practical parts of tajwid. Because understanding the analysis correctly is theoretical, and doing the reading correctly according to it is put into practice. However, some places can be analyzed differently at first glance and misread. These topics are mostly around al-madd and al-idhgam betting. It is also related to the issue of how to waqf when the foundation is built. The reason for this is that sometimes the Qur'an is written in its own way (Resmü'l-Osmanî), sometimes the mergers formed due to the precepts of the Arabic language, and sometimes the subtleties of the science of tajwid are overlooked. Some of these examples affected the reading, while in others the dispute only affected the naming. In this article, examples of these places are given and examined with evidence from the classical sources of tajwid. Examples are selected from different parts of the Holy Qur'an and it is possible to increase their number. The matter is as far as can be understood. First of all, the verse was explained because of the supposed rule in the examples selected from the verses, and then it was mentioned with the evidence of the rule that should have been. It has been concluded that the theoretical part as well as the practical part of tajwid should be taken from a skilful teacher who has become widespread as femi muhsin.

Keywords: The Holy Qur'an, Tajwid, Words, Spelling, Analyzing.

Giriş

Tecvid ilminde otorite olan İbnü'l-Cezerî (v. 833) tecvidi şöyle tanımlar:

وَهُوَ جَلْبَةُ التَّلَاوَةِ ... وَزِينَةُ الْأَدَاءِ وَالْقِرَاءَةِ“

وَهُوَ إِعْطَاءُ الْحُرُوفِ حَقَّهَا ... مِنْ صِفَةٍ لَهَا وَمُسْتَحَقَّهَا

”وَرَدُّ كُلِّ وَاحِدٍ لِأَصْلِهِ“ *Tecvid okuyuşu süslemek, kıraati ve edayı güzelleştirmektir. Yine o, harflerin sıfatlardan hakkı olanını yani lazimi sıfatlarını ve müstehakkını yani harflerin arizi sıfatlarını yerine getirmektir. Son olarak her bir harfi aslına döndürmektir yani harfleri mahrecinden çıkarmaktır.*

Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerim'i tecvidli indirdiği ve bize kadar aynı okuyuşla geldiği için tecvid öğrenmek gerekir ve tecvidsiz okuyan günahkâr olur.¹

Kur'ân nazımının² tilâvetiyle ilgili kuralları içeren tecvid ilminin hem teorik hem pratik yönü vardır. Pratik yönü, tilâvet esnasında bir fem-i muhsinden öğrenilerek yapılan kurallara dairdir. Bu kaidelerin ne olduğu, nasıl olduğu, niçin olduğu ve ne zaman olacağı gibi soruların cevabı ise tecvid ilminin teorik kısmını oluşturur. Tilâvetin pratik yönünde her ne kadar ihtilaflar olsa da senedi Peygamber Efendimiz'e kadar uzanan her okuma biçimi/kıraat sahihtir ve bu konuda tartışma olmaması gerekir. Teoride ise isimlendirme, sınıflandırma, kuralın içeriği, sınırları, istisnaları gibi pek çok konuda farklı görüşler vardır. Bu ihtilaflardan birisi de bu makalenin konusunu oluşturan, Kur'ân-ı Kerim'deki kitabeti itibariyle tahlili karıştırılabilen bazı kelimelerin tecvid tahliline yöneliktir. Tecvidteki bazı detay konular nedeniyle veya kelimenin asıl harfleri bilinmediği ya da yazılışı itibariyle idğâm olmuş kelimeleri ayırmak güç olduğu için öğrencilerin bu tür tahlillerde zorlandığı görülmüş; bunun üzerine bu makalenin yazılması ihtiyacı hasıl olmuştur. Makalede bu gibi durumlara örnekler zikredilmiş, bu tür yerlerde karıştırılma nedeni açıklanmış ve konu olması gereken tecvid tahliliyle detaylandırılmıştır. Son olarak şunu diyebiliriz: Tecvid ilminin teorisi de pratik yönünü destekler nitelikte olması hasebiyle onun da bir uzman nezaretinde öğrenilmesi gerektiği kanaati hasıl olmuştur.

1. Okuyuşa Etki Eden Tahliller

Bazı kelimeler yazılışı itibariyle üzerinde vakf yapılıncaya medd-i ârız gibi görünür. Bu nedenle okuyucu medd-i ârız (caiz medlerden) zannettiği için uzatmasını kasr ile (bir elif miktarınca) yapıp geçebilmektedir. Oysa bahsi geçen yerler medd-i muttasıl olup (vacip medlerden) buralarda en hızlı okuyuşta dahi bir elif miktarı çekilmesi caiz değildir. Bazı kelimeler de medd-i muttasılmış gibi görünür. Buralarda ise medd-i munfasıl (caiz medlerden) vardır. Bu durumda hızlı okuyuşta bir elif miktarı çekmek caizken okuyucu bu kısmı, meddi muttasıl zannedip en az iki elif miktarı çekmektedir. Bazen de kelimelerin yazılışından dolayı medd-i ârız zannedilen aslında medd-i tabîi hükümleri icra edilen özel adıyla meddi ivaz olan yerler vardır. Bu gibi durumlarda tecvidin bilinmemesi ya da uygulanmasındaki eksiklikler nedeniyle okuyuş hataları meydana gelmektedir. Bu kısımda bu örnekler detaylarıyla zikredilmiştir.

¹ İbnü'l-Cezerî Şemsüddin Ebü'l-Hayr, *Manzûmetü'l-Mukaddime fimâ yecibü 'ale'l-kârii en-yüallimehü el-Cezeriyye* (Dâru'l-Muğni, 2001), 11.

² Lafız (bir şeyin ağızdan atılması) ve nazım (incilerin gerdanlığa dizilmesi) kelimelerinin lügatteki manalarına dikkat çekerek **Kur'ân nazmı** şeklinde kullanımının daha doğru olduğuna dair değerlendirme için bkz. Ömer Başkan, “Süregelen İki Tanımlama ve Tasnif Problemi Üzerine: el-İhfâ mı? el-İhfâu'l-Lisâni mi? el-İzhâr mı? el-İzhâru'l-Lisâni mi?”, *Hitt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy 11 (2007): 103-104.

1.1. Medd-i Ârız Gibi Görünen Aslında Medd-i Muttasıl Olan Yerler

“السُّفَهَاظُ” (Bakara: 13), “الذِّمَاءُ ط” (Bakara: 30), “الْمَاءُ ط” (Bakara: 74), “يَشَاءُ ط” (Bakara: 105-247-251), “السَّمَاءُ ط” (Bakara: 144) gibi kelimelerde harfi med olan eliften sonra sebab-i medden hemze gelmiştir. Harf-i med ve sebab-i med, tek bir kelimedede olduğu için de meddi muttasıl olur.³ Ancak vakf işareti olan tâ harfinde durulduğu zaman hemze cezmlenir ve ortaya sebab-i medden sükûn-u ârız ortaya çıkar. Her ne kadar görüntüde böyle olsa da durum böyle değildir. Çünkü biri zayıf biri kuvvetli iki sebab-i med bir araya gelirse ki burada hemze ve sükûn-u ârız bir araya gelmiştir; bunlardan güçlü olana itibar edilir. Dolayısıyla bu kelimelerde durulsa da geçilse de medd-i muttasıl vardır. Çünkü sebab-i medden hemze, sükûn-u ârızdan daha güçlüdür.⁴

1.2. Medd-i Muttasıl Gibi Görünüp Meddi Munfasıl Olan Yerler

“هُوَ لَاءٌ” (Bakara: 31-85) kelimesi tek bir kelime gibi görüldüğü için burada iki tane medd-i muttasıl varmış gibi görünür. Ancak bu kelime iki ayrı sözcüğün birleşiminden meydana gelmiştir. Bunlar tenbih edatı ها ve onlar anlamındaki işaret zamiri أولاءٌ dir.⁵ Bunun delili “هَآ أَنْتُمْ أَوْلَاءُ” (Âl-i İmrân: 119) âyeti kerîmesidir. Burada tenbih edatı ile zamirin arasına “أَنْتُمْ” (entüm) zamiri girmiştir. Şayet tek kelime olsaydı bu kelimeler ayrılmazdı ve arasına bir başka sözcük giremezdi. Bu nedenle burada öncelikle harf-i medden elif ve sebab-i medden hemze iki ayrı kelimedede olduğu için medd-i munfasıl (ها kısmında),⁶ sonrasında da harf-i med ve sebab-i med tek bir kelimedede olduğu için medd-i muttasıl (الَاءٌ kısmında) vardır.

1.3. Medd-i Ârız Gibi Görünüp Aslında Medd-i İvâz Olan Yerler

“وَبَيْتٌ” (Âl-i İmrân: 113), “لَيْسُوا سَوَاءً ط” (Bakara: 171), “إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ط” (Bakara: 22), “وَالسَّمَاءُ بِنَاءً ص” (Nisa: 1) gibi âyeti kerîmelerde iki üstün hemzenin üzerine geldiğinde, “مِنْهُمَا رَجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً” gibi kelimelerden farklı olarak yanına elif eklenmeden yazılır. Bu nedenle durulunca hemze cezmlenecek ve medd-i ârız olacak gibi görünür. Ancak iki üstün durulduğunda medd-i tabîye dönüşür ve oluşan kuralın adı da medd-i ivâz olur.⁷ Tâ-i marbûta haricindeki bütün kelimelerde de bu şekilde okunur. Sadece tâ-i marbûtaya gelmişse, خَلِيفَةٌ gibi, tâ hâ'ya dönüşür. Dolayısıyla meselenin başında yer verdiğimiz kelimeler hemzenin üzerinde medd-i tabî ölçüsünde uzatılarak okunur (binââ, nidââ, sevââ gibi). Hemze cezmlenip medd-i ârız yapılarak (bina, nida, seva gibi) okunmaz.⁸

1.4. Zamir Zannedilip Medd-i Tabî İle Okunan Yerler

“مَا نَفَقَةٌ” (Hud: 91), “لَمْ يَنْتَهُ” (Ahzab: 60, Alak: 15) gibi âyeti kerîmelerdeki hâ harfi zamir zannedilir ve öncesi harekeli olduğu için uzatılarak okunur. Hâlbuki buradaki hâ harfi aslında kelimelerin aslındadır.⁹ Konuyla ilgili şuna da değinmek gerekir ki فقه (anlamak, kavramak) ve

³ İbnü'l-Cezerî, *Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 18.

⁴ Abdülazîz b. Abdülfettâh el-Kârî, *Kavâidü't-tecvîd 'alâ rivâyeti Hafs 'an Âsım b. Ebi'n-Necûd* (el-Medinetü'l-Münevvera: Mektebetü ed-Dâr, 1410), 100.

⁵ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ marifeti bazı me'ânî kelâmi Rabbîne'l-Hakîmi'l-Habîr* (Kahire: Matbaa-i Emîriyye, 1285), 1/242; Muhammed el-Emin b. Abdullah b. Yûsuf b. Hasen el-Uremî el-Alevî el-Hererî, *Tefsîru hadâiku'r-ravhi ve'r-rayhân fi ravâbi'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut -Lübnân: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 1/332.

⁶ Komisyon: Ahmed Hâlid Şükrî-Muhammed Hâzîr el-Mecâlî- Ahmed Muhammed Muflih el-Kudât vd., *el-Münîr fi ahkami't-tecvîd* (Ürdün: Cem'iyyeti Muhafazatı 'ale'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 123.

⁷ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1985), 149; Abdülgafûr es-Sîndî, *Safahât fi 'ulumi'l-kiraat* (el-Mektebetü'l-Emdâdiyye, 1415), 227; Atiyye Kâbil Nasr, *Ğâyetü'l-mürîd fi 'ilmi't-tecvîd* (Kahire, 2000), 118.

⁸ Celâleddin Karakılıç, *Tecvîd İlmi* (Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2012), 75; Komisyon, *el-Münîr*, 120.

⁹ Celâleddin Karakılıç, *Tecvîd İlmi*, 69; Komisyon, *el-Münîr*, 134.

انتهى (vazgeçmek) fiillerindeki hâ, kelimenin sülâsî üç harfinden biridir ve bu tür yerlerin uzatılarak okunması hatalı olur.

2. Okuyuşa Etki Etmeyip İsimlendirmede Farklılık Olan Tahliller

Bu başlık altında yazılışı itibariyle tahlili karıştırılabilen ancak okuyuşta bir değişiklik meydana getirmeyen ihtilaflara örnekler zikredilmiştir. Mesela lâm harfiyle başlayan kelimelerin başına lâm-ı ta'rîf (elif-lam takısı) geldiğinde, bu tür sözcükler şeddelenerek okunur. Ancak buraların tahlili esnasında yazıda şeddeli lâm görüldüğü için izhâr-ı kameriyye denilebilmektedir. Ancak buraların aslı idğâm-ı şemsiyyedir. Bazen de lâm harfi kelimenin aslından olur. Fakat cezmlî geldiği için okuyucu burada lâm-ı ta'rîf almış bir kelime var zannına kapılır ve bu türden sözcüklerde izhâr-ı kameriyye vardır der. Hâlbuki burada herhangi bir tecvid kaidesi yoktur.

Kitabette ya da görünüşte birleşik aslında ayrı olan kelimelerde vakf yapılırken bu kelimelere tek bir kelime gibi hüküm verilir ve ona göre vakf yapılır. Örneğin لا إله إلا الله kelimesi لا إله şeklinde bitişik veya ayrı olarak yazılsa da لا إله diyerek durulmaz. Ya da هوالا kelimesinde هال diye sadece tenbih edatının okunup sonrasında durulması doğru değildir.¹⁰

Kitabette veya telaffuzda şeddeli harflerin tecvid tahliline gelince bu hususta farklı isimlendirmeler bulunmaktadır. Şöyle ki klasik dönemde idğâm ve teşdîd konusu bir arada zikredilmiş ve teşdîd, idğâmın bir sonucu olarak ele alınmış; bu hususta teşdîd-i müfred, teşdîd-i mütevassıt gibi isimlendirmeler yapılmıştır. Telifat dönemi olarak adlandırılan hicrî beşinci asırda konuyla ilgili eser kaleme alan müellifler, yazıda ve teleffuzda söz konusu olan, yani idğâm sonucu oluşan şeddenin hepsini teşdîd/müşedded kavramıyla ifade etmişlerdir.¹¹ Modern dönemde ise bir görüşe göre yazıdaki bütün şeddeli harfler, teşdîd me'a'l/bilâ ğunne olarak tahlil edilmektedir. Burada şeddenin kelimenin aslından olup olmamasına bakılmaz, yazıda şeddeli olması yeterlidir. Çünkü kelimenin aslını incelemek tecvid ilminin değil sarf ve nahiv ilminin konusudur.¹² Diğer bir görüşe göre şeddenin kelimenin aslından olup olmamasına göre bir ayrıma gidilmekte ve şedde kelimenin aslından olursa teşdîd me'a'l/bilâ ğunne; şedde kelimenin aslından değilse idğâm misleyn me'a'l/bilâ ğunne ya da idğâm me'a'l/bilâ ğunne olmaktadır.¹³ Ürdün'de bir komisyon tarafından hazırlanan meşhur tecvid kitabı *el-Münîr'de* şeddeli mîm ve nûn harflerinin tecviddeki hükmüne *harf-u ğunne müşedded* denilmektedir.¹⁴

Kur'ân-ı Kerim'de bu şekilde bazen birleşik bazen ayrı yazılan kelimeler resmü'l-mushâf ve tecvid kitaplarında المقطوع والموصول (birleşik ve ayrı olanlar) başlığıyla zikredilmiş ancak bu konu tecvid tahlili açısından değil vakf ve ibtidâ açısından ele alınmıştır.¹⁵ Buna göre maktu' yani birleşik olarak yazılmış kelimelerde resme yani yazım şekline göre durmak gerekir, bu tür sözcükleri ayırmak caiz değildir. الوَقْفُ عَلَى مَرْسُومِ الْحَطِّ (yazıdaki şekle göre vakf)

¹⁰ Mahmûd Halil el-Husarî, *Ahkâmü kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm* (el-Mektebetü'l-Mekkiyye, t.y.), 217; Nihat Temel, *Kur'ân Kiraatında Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 84.

¹¹ Ali Çiftçi, "Teşdîd, Telyin ve Tahfif Terimlerine Bir Bakış", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 47 (2019): 221-222.

¹² Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kiraat*, 18. bs (İstanbul: M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 192-95.

¹³ Ömer Başkan, "Kur'ân Tilavetinde Teorik ve Pratik Düzeyde Zuhur Etmış Bazı Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme", *İlahiyat Akademi Dergisi*, sy 10 (2019): 148-55.

¹⁴ Komisyon, *el-Münîr*, 111.

¹⁵ Ebû Amr ed-Dânî, *el-Muknî' fi rasmi mesâhifi'l-emsâr* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.s.), 73-81; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 19-20; Husarî, *Ahkâmü kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 265-88; Komisyon, *el-Münîr*, 210-22.

başlığıyla *en-Neşr*'e göre ehl-i edâ ve kurrâ imamlar Mushafın mersûmuna yani görünüşüne uyma zorunluluğu konusunda icmâ etmişlerdir.¹⁶ Bu bilgilerden hareketle biz, maktû' ve mevsûl kelimelerin tecvid tahlilinde de görünüşün esas alınması gerektiği sonucuna vardık. Bu durumda *şeddeli ğunneli harf* diyerek sadece okuyuştaki ğunneye dikkat çekmenin yeterli olacağı kanısındayız.

Aşağıda zikrettiğimiz meseleleri detaylarıyla ele alıp, konuyla ilgili muhtemel tecvid kaidelerini zikrederek mevzûya dair tercihimizi gerekçesiyle belirttik.

2.1. İzhâr-ı Kameriyye Gibi Görünen Aslında İdğâm-ı Şemsiyye Olan Yerler

Lâm-ı ta'rif (أل) nekra/belirsiz kelimelerin başına gelince, başına geldiği kelimenin ilk harfine göre farklı okunur. Eğer kelimenin ilk harfi *أَنْعَ حَجَّكَ وَخَفَّ عَيْمَهُ* harflerinden biriye lââm-ı ta'rif izhar edilir yani açıkça okunur. *أَبِيَّتِ الْحَجِّ الْعَيْنِ* gibi. Eğer kelimenin ilk harfi bu 14 harfin dışında kalan harflerden biriye ki bunlar şu beytin ilk harfleridir: " *نُبُّ ثُمَّ دَعَّ ذَنْبًا رَمَى زِدَّ سُمْعَةً شِمَّ* " *صَدْرَ ضَيْفٍ طَابَ ظَنَّ لَهُ نِعْمَ*

Bu durumda lââm-ı ta'rif, sonrasında gelen kelimenin ilk harfine idğâm edilerek yani katılarak okunur. *الشمس الصبر الدار* gibi.¹⁷ Ancak kelime şemsî harflerden lââm ile başladığında, sözcükte sanki izhâr-ı kameriyye varmış görünür; dolayısıyla buradaki tecvid tahlili karıştırılır. " *وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ* " (Bakara: 164), " *إِلَى اللَّيْلِ* " (Bakara: 187), " *بِاللَّغْوِ* " (Bakara: 225), " *آنَاءَ اللَّيْلِ* " (Âl-i İmrân: 113) kelimelerinde görüldüğü üzere leyl ve lağv kelimesinin başına lââm-ı ta'rif gelmiş ve lââm-ı ta'rifin lââmı kelimelerin başındaki lââm harfine katılarak okunmuştur. Yani burada okunan lââm harfi, kelimenin başındaki lââm'dır. Dolayısıyla burada izhâr-ı kameriyye değil, idğâm-ı şemsiyye vardır, denilir.

2.2. İzhâr-ı Kameriyye Gibi Görünüp Kelimenin Aslından Olan Lâm:

" *وَالْحَفْنِيِّ* " (Âl-i İmrân: 166), " *يَوْمَ النَّقِيِّ* " (Âl-i İmrân: 13), " *فَيَنْتَبِئِنَ النَّقَاتِ* " (Bakara: 170), " *أَلْفَيْتَا* " (Yûsuf: 101, Şuarâ: 83), " *أَلْسِنَتُهُمْ* " (Âl-i İmrân: 78) gibi kelimelerdeki lââm harfi cezmlî olduğu için bu gibi yerlerde ilk bakışta izhâr-ı kameriyye ya da lââm-ı ta'rifin izhârı vardır gibi görünür; ancak durum böyle değildir. Çünkü buralardaki lââm, kelimenin asıl harflerindedir. *أَلْفَى* (bulmak), *التقى* (buluşmak), *أَلْحَقَ* (katmak) fiilleri ve *أَلْسِنَةٌ* (diller) sözcükleri de bu şekildedir. Dolayısıyla buralardaki lââm harfi kelimenin aslındandır ve bu gibi yerlerin tecvid olarak bir tahlili yoktur.

2. 3. İdğâm-ı Misleyñ Me'a'l-Ğunne, Teşdîd Me'a'l-Ğunne veya İdğâm-ı Me'a'l-Ğunne Olarak Tahlil Edilip Aslında Şeddeli Ğunneli Harf Olan Yerler

من (-den) harf-i cerri, Kur'ân-ı Kerim'de bazen ما (şey) edatıyla bazen de مَنْ (kimse) ismi mevsûlüyle yan yana gelir. Bu harf-i cer, üç yerde *من* şeklinde ayrı halde (Nisâ: 25, Rûm: 28, Münâfikûn: 10), bunların dışında hep birleşik yazılmıştır. " *مَمَّا* " (Bakara: 3-23-61-79-168-202-229-248 vd.), " *مِمَّنْ* " (En'am: 93-144-157, A'raf: 37-181 vd.) âyetlerindeki yerleri, mezkûr harf-i cerrin birleşik geldiği haline örnek olarak zikretmek mümkündür. " *عَمَّا* " da (Bakara: 74-85-134-140-141-144 vd.) da durum aynı şekildedir. Çünkü burada da *عن* (hakkında) harf-i cerri ile ما

¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 2/128.

¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 141; Abdurrahman Karabaşî, *Tam Karabaş Tecvidi* (İstanbul: Alem Yayıncılık, t.y.), 39; Abdülaziz b. Abdülfettah el-Karî, *Kavâidü't-tecvîd*, 82-83. Meşhur *Karabaş Tecvidi*'nin Osmanlıca metni esas alınmıştır. Karabaş Tecvidinin yazarı hakkında net bir bilgi yoktur. Ancak Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin nispet ettiği Osmanlı zamanında yaşamış Abdurrahmân Karabaşî'ye (940?) nisbesi esas alınmıştır. Bkz. Abdurrahman Çetin, "Tecvid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 254. Bursalı Mehmet Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde de *Karabaş Risâlesi* İstanbul'da medfun Şeyh Abdurrahmân Karabaşî'ye (904) nispet edilmiştir. Bkz. Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.), 1/138.

(şey) edatının birleşimi vardır. Bunların asılları ما من و من و عن ما dır.¹⁸ Bu gibi kelimelerde ilk bakışta şeddeli bir harf varmış gibi görünür. Bu nedenle tahlil esnasında idğâm-ı misleyn me'a'l-ğunne ya da teşdîd me'a'l-ğunne denir. Ancak asıllarına döndüğümüzde sakın nûn harfinden sonra يَمْنُو harflerinden م geldiği için bu tür yerlerde idğâm-ı me'a'l-ğunne olur diyenler de vardır. Aslını dikkate almayanlara göre ise şeddeli harften dolayı teşdîd me'a'l-ğunne tahlili doğru olur. Oysa bu gibi şeddeli mîm ve nûn harflerine *şeddeli ğunneli harf* demek yeterlidir. “فَأَمَّا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” (Bakara: 38), “فَأَمَّا تَتَقَفُّهُمْ” (Enfâl: 57), “إِنَّمَا يَبْتَلُونَ” (İsrâ: 23) âyet-i kerîmelerinde de aynı şey vardır. Çünkü burada فَأَمَّا daki şeddeli mîm harfi, şart ifade eden اِنْ edatı ve te'kid için gelen ما edatının birleşiminden meydana gelmiştir.¹⁹ Dolayısıyla şeddeli mîmde tecvid olarak idğâm-ı misleyn me'a'l-ğunne, teşdîd me'a'l-ğunne veya idğâm me'a'l-ğunne tahlilleri zikredilir. Bu gibi yerlerde de *şeddeli ğunneli harf* demek yeterlidir.

2.4. İdğâm-ı Misleyn Bilâ Ğunne, Teşdîd Bilâ Ğunne veya İdğâm Bilâ Ğunne Olarak Tahlil Edilen Aslında Şeddeli Ğunnesiz Harf Olan Yerler

Fiili nasbenden edatlardan اِنْ ve nefy edatı لا Kur'ân-ı Kerim'de on yer haricinde birleşik olarak gelir. Bu edatların اِنْ şeklinde ayrı olarak geldiği yerlere A'raf: 105-169, Tevbe: 118, Hûd:14 vd. âyeti kerîmeleri örnek olarak zikretmek mümkündür. Burada sâkin nûn harfinden sonra lâm harfi geldiğinde mahreç yakınlığından idğâm-ı bilâ ğunne olur.²⁰ “أَلَا تَقَاتِلُوا” (Bakara: 246), “أَلَا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ” (Âl-i İmrân: 64), “أَلَا يَجْعَلُ لَهُمُ” (Âl-i İmrân: 176), “أَلَا نُؤْمِنُ” (Âl-i İmrân: 183) gibi âyeti kerîmelerde اِنْ ve لا birleşik olarak اِلَّا şeklinde yazıldığında tecvid tahlili karıştırılabilmekte ve şeddeli lâm görünüşünden dolayı idğâm-ı misleyn bilâ ğunne veya teşdîd bilâ ğunne denilmektedir. Ancak kelimenin aslına bakıldığında sâkin nûndan sonra lâm geldiği görülmektedir. Bu durumda idğâm-ı bilâ ğunne olur diyenler de vardır. Oysa burada sadece şeddeli ğunnesiz harf vardır; dolayısıyla okuyuşa bir etkisi olmadığı için tecvide de herhangi bir isimlendirmeye gerek yoktur, denilebilir.

Sonuç

Sahih bir Kur'ân-ı Kerim tilaveti için sahîh bir tecvid bilgisi de gereklidir. Her ilmin olduğu gibi tecvid ilminin de incelikleri vardır. Bunlar sağlam kaynaklardan ve ehil kişilerden öğrenilmeli; bu şekilde okuyuş güzelleştirilmelidir. Bu makalede tecvid ilminin bazı incelikleri, okuyuşa etki eden ve etmeyen kısımlarına ayrılarak incelenmiştir. Okuyuşa etki eden örneklerdeki tecvid tahlilinin karıştırılma nedenlerinin vakf yapıldığında ortaya çıkan kaideler ve Kur'ân-ı Kerim'in kendine mahsus yazım şekline dolaylı olarak yazımı farklılaşan bazı kelimeler olduğu görülmüştür. Ayrıca kelimelerin asli harflerini bilmemek de tecvid tahlilinde hatalara neden olmaktadır. Okuyuşa etki etmeyen örneklerdeki şeddeli harflerin tecvid tahlillerinde ise günümüzde ortak bir söylem yoktur. Kelimenin aslına mı gidileceği yoksa sadece yazımına mı bakarak tecvid tahlili yapılacağı konusu ihtilaflıdır. Bunun en önemli nedeninin her görüşte ortak nokta olan ğunneli veya ğunnesiz okuyuşun belirtilmesinin yeterli olduğu kanısına varılmıştır. Görünüşte birleşik aslında ayrı olan kelimelerin tecvid tahlili konusunda ortaya çıkan bu ayrılığın -isimlendirmede bile olsa- çözümü için çalışmalar yapılması gerekir.

¹⁸ Dâni, *el-Mukni*, 74.

¹⁹ Ebû Hafs Ömer b. Ali Ed-Dımaşki İbni Adil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 9/280; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Dâru'l-Fikr: Beyrut, t.y.), 3/362; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414), 3/259.

²⁰ Ebû Bekr b. Beşşâr Muhammed b. Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *İzâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ* (Dımaşk: Matbûâti Mecma'i'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1971), 1/145.

Kaynakça

- Abdurrahmân Karabaşî. *Tam Karabaş Tecvidi*. İstanbul: Alem Yayıncılık, t.y.
- Abdülaziz b. Abdülfettah el-Karî. *Kavâidü't-tecvîd 'alâ rivâyeti Hafs 'an Âsım b. Ebi'n-Necûd*. el-Medinetü'l-Münevvera: Mektebetü ed-Dâr, 1410.
- Abdülğafûr es-Sindî. *Safahât fî 'ulumi'l-kıraat*. el-Mektebetü'l-Emdâdiyye, 1415.
- Ali Çiftçi. "Teşdid, Telyin ve Tahfif Terimlerine Bir Bakış". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 47 (2019).
- Atiyye Kâbil Nasr. *Ğâyetü'l-mürîd fî 'ilmi't-tecvîd*. Kahire, 2000.
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.
- Celâleddin Karakılıç. *Tecvîd İlmi*. Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. "Tecvid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû Amr ed-. *el-Mukni' fî rasmi mesâhifi'l-emsâr*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.s.
- Ebû Bekr b. Beşşâr Muhammed b. Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî. *İzâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ*. Dımaşk: Matbûâtı Mecma'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1971.
- Ebû Hafs Ömer b. Ali Ed-Dımaşkî İbni Adil. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Husarî, Mahmûd Halîl el-. *Ahkâmü Kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. el-Mektebetü'l-Mekkiyye, t.y.
- İbnü'l-Cezerî Ebu'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Manzûmetü'l-Mukaddime fimâ yecibü 'ale'l-kârî en-yüallimehû el-Cezeriyye*. Daru'l-Muğnî, 2001.
- İbnü'l-Cezerî. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*. II c. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Cezerî. *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1985.
- İsmail Hakkı Bursevî. *Rûhu'l-beyân*. Dâru'l-Fikr: Beyrut, t.y.
- Komisyon: Ahmed Hâlid Şükrî-Muhammed Hâzir el-Mecâlî- Ahmed Muhammed Muflih el-Kudât vd. *el-Münîr fî ahkami't-tecvîd*. Ürdün: Cem'iyyeti Muhafazati 'ale'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.
- Muhammed b. Ali eş-Şevkânî. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Muhammed El-Emin b. Abdullah b. Yusuf b. Hasan El-Uremî El-Alevî El-Hererî. *Tefsîru hadâiku'r-ravhi ve'r-rayhân fî ravâbi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut -Lübnân: Daru Tavki'n-Necat, 2001.
- Nihat Temel. *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Ömer Başkan. "Kur'an Tilavetinde Teorik ve Pratik Düzeyde Zuhur Etmis Bazı Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme". *İlahiyat Akademi Dergisi*, sy 10 (2019).
- Ömer Başkan. "Süregelen İki Tanımlama ve Tasnif Problemi Üzerine: el-İhfâ mı? el-İhfâu'l-Lisânî mi? el-İzhâr mı? el-İzhâru'l-Lisânî mi?" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy 11 (2007).
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. 18. bs. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî. *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-i'âne ulâ ma rifeti ba zı me ânî kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr*. Kahire: Matbaa-i Emîriyye, 1285.



e-ISSN: 2619-9114

December/ Aralık 2022, Volume/Cilt 6, Issue/Sayı 2

USÜLCÜLER İLE ŞATİBÎ'YE GÖRE FIKİH USÛLÜNÜN KATİLİĞİ

The Preemptoriness of Uşûl al-Fiqh between the Scholars of Uşûl al-Fiqh and Imam Al- Shāṭibī

قَطْعِيَّةُ أُصُولِ الْفِقْهِ بَيْنَ الْأُصُولِيِّينَ وَالْإِمَامِ الشَّاطِبِيِّ

Mohammad Rachid Aldershawi

محمد رشيد محمد نوري الديرشوي

Dr. Öğr. Üyesi. Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, aldershawi.m@gmail.com
orcid.org/: 0000-0001-8616-3721

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 05.11.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 11.12.2022

Published/ Yayın Tarihi: 31.12.2022

Pages / Sayfa: 121-136

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

الملخص

يتناول البحث مسألة قطعية أصول الفقه، وهي مسألة اختلف فيها الأصوليون بين من اشترط القطع في إثبات المسائل الأصولية إلحاقاً لها بمسائل علم الكلام؛ ومن اكتفى فيها بالظن إلحاقاً لها بالفقه، ويركز البحث على موقف الإمام الشاطبي من المسألة لكونه من أبرز الفاتلين بقطعية أصول الفقه، متبعاً في ذلك المتقدمين من الأصوليين، ومخالفاً الاتجاه العام لدى أكثر المتأخرين، ولأسلوبه الفريد في عرض المسألة. وتمّ اتباع المنهج التحليلي عند عرض آراء الأصوليين، ثم المنهج المقارن عند الموازنة بين رأي الشاطبي ورأي من سبقه، وتوصل إلى مجموعة من النتائج، أهمها أن الأصول القطعية هي أمهات المسائل التي ميّزت أهل السنة والجماعة عن المبتدعة، كحجية الإجماع والقياس، وأن المسائل الأصولية المختلف فيها ظنية ملحقة بالفروع، وأن قول المتأخرين بالاكْتفاء بالظن في مسائل الأصول أرجح، وأن تناؤل الشاطبي للمسألة كان مختلفاً عن تناؤل السابقين لها، لوجود اختلاف بين الطرفين في المقصود بأصول الفقه وبالقطعية، وأن أدلة الشاطبي على قطعية الأصول غير مسلمة، وأنه لم يقدم أجوبة مقنعة عن الإشكالات التي وُجّهت إلى الأصوليين قبله، ولم يستطع إثبات ما ادّعه من التساوي بين أصول الفقه وأصول الدين.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، الأصوليون، الشاطبي، القطع، الظن.

Öz

Bu araştırma usulü-l fıkın katılığı meselesini ele alıyor. Usulcüler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Kimisi kelim ilmindeki meselelere dayanarak, usul ile ilgili konuların ispatı için kesinliği şart koşmuş, Kimisi de fıkıh ilmine dayanarak Zan'ın savunmakla yetinmiştir. Araştırma, Fıkıh Usûlünün kat'iliğinden en açık bir şekilde söz edenlerden olması sebebiyle İmam Şâtîbî'nin meseleye bakışı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Şâtîbî, bu noktada mütekaddim usûlcüleri takip etmiş, müteahhir usûlcülerin çoğunluğunca benimsenen genel kanaate muhalefet etmiştir. Çalışmanın onun yaklaşımına odaklanmasının bir diğer sebebi de meseleyi sunarken sergilediği farklı üslubudur. Usulcülerin görüşlerini sunmasıyla, Analitik metoda tabi olundu. Sonraki metod; şatibi ve ondan önceki usulcülerin görüşlerini karşılaştırmaktır. Araştırmacı bir takım sonuca ulaştı. O neticelerin en önemlisi; ehli sünnet ve cemaatin bidâ'dan ayıkladığı ana meseleler konumundaki kesin ilkelerdir. İcma ve kıyasın delil sayılması gibi. Diğer bazı önemli neticeler şu şekildedir; ihtilaf edilen usul konuları, yan dala (furu)'a dayanarak zannidir. Son dönem alimlerinin usul meselelerinde zan ile yetinmeleri tercih edilmiş görüştür. Her iki kesim arasında usulül fıkıh ve katılık açısından ihtilaf olduğu için, Şatibi'nin usul meselelerini ele alışı, kendisinden önceki usulcülerin ele alışlarından farklıdır. Sonuç olarak; Şâtîbî'nin usulül fıkın katılığı ile ilgili öne sürdüğü deliller tartışmaya açıktır. Zira imam Şatibi usulcülere yöneltilen müşkil sorulara ikna edici cevaplar verememiştir ve Fıkıh Usûlü ile usûlü'd-din arasında var olduğunu iddia ettiği eşitliği ispat edememiştir.

Anahtar Kelimeler; Usul'ül fıkıh, usulcüler, Şâtîbî, katilik, zanni

Abstract

This study dealt with the issue of peremptoriness of Uşûl al-Fiqh, a case in which the scholars of Uşûl al-Fiqh differed into two groups. The first group stipulated peremptoriness in proving issues related to Uşûl al-Fiqh, while the second group sufficed with conjecture. The research focuses on İmâm al- Shâtîbî's position on peremptoriness of Uşûl al-Fiqh. Al- Shâtîbî is one of the most prominent scholars who stands with this opinion, he followed the preceding scholars of Uşûl al-Fiqh and opposing the later scholars of Uşûl al-Fiqh. Moreover, Al- Shâtîbî stands with this opinion because of his unique style of presenting the issue. Nevertheless, The analytical and comparative methods were applied. The study concluded saying that the most important peremptory principles are the essential issues that distinguished Ahl al-Sunnah wa al-Jamaa'ah from the heretics. Moreover, the disputed issues related to Uşûl al-Fiqh are conjectural and connected to the sub-issues, and the opinion of the latecomers among the scholars of Uşûl al-Fiqh to suffice with the conjectural for the issue of Uşûl al-Fiqh is more probable. Moreover, al- Shâtîbî's evidence for the peremptoriness of Uşûl al-Fiqh is not accepted, as he did not provide convincing answers to the problems that were directed to the scholars of Uşûl al-Fiqh before him. And he was unable to prove what he claimed of the equality between the Uşûl al-Fiqh and the Uşûl al-Dîn.

Keywords: Uşûl al-Fiqh, Scholars of Uşûl al-Fiqh, al- Shâtîbî, peremptoriness, conjecture.

Giriş

تمهيد:

اختلف الأصوليون في مسألة قطعية أصول الفقه، فرأى بعضهم أن أصول الفقه قطعية كأصول الدين، وأنه لا يُقبل إثباتها بأدلة ظنية، وأن مسائل الأصول هي التي لا يسوغ الاختلاف فيها، ولا يكون المخالف فيها مأجوراً، ويكون الحق فيها واحداً، والرأي المخالف له باطلاً، بينما ذهب آخرون إلى أن أصول الفقه تشتمل على القطعي والظني، وأن الاستدلال على المسائل الأصولية – كحجية القياس وقول الصحابي – بالأدلة الظنية سائغٌ كما في الاستدلال على مسائل الفروع، وأن المخالف في مسائل الأصول قد يكون مأجوراً إذا كانت اجتهادية، وأن مسائل الأصول قد تشمل الصواب والخطأ. وقد دعم كل فريق رأيه ببعض الأدلة. وسنقوم في الفقرات القادمة بعرض وجهتي النظر هاتين، والمقارنة بينهما للوصول إلى القول الراجح في المسألة. ولأن الإمام الشاطبي أولى هذه المسألة اهتماماً بالغاً، وتكلم فيها بطريقة فريدة شغلت الأصوليين المعاصرين؛ فإننا سنتعرض لوجهة نظره، للمقارنة بينها وبين ما قرره الأصوليون قبله، ولبيان الجديد الذي أتى به في المسألة، مع محاولة مناقشته. وسنعالج النقاط السابقة في الفقرات الآتية

١. آراء الأصوليين في مسألة قطعية أصول الفقه

اختلف الأصوليون في مسألة قطعية أصول الفقه على قولين، أحدهما أن أصول الفقه قطعية، والثاني أنها تشتمل على الظني أيضاً. وزعم الدكتور شعبان محمد إسماعيل أن ثمة قولاً ثالثاً للأصوليين؛ وهو أن أصول الفقه كلها ظنية^١، وأرى أن هذا غير مُسلم، إذ لا قائل بذلك، وإذا كان الشوكاني (ت: ١٢٥٥هـ) يرى أن القواعد الأصولية لا يُسلم بما يطلق بل لا بد من إعادة النظر فيها^٢ فهذا لا يعني أنه يقول بظنية أصول الفقه بإطلاق؛ لوضوح أنه لا يقصد التعميم على كل ما اشتمل عليه علم الأصول، فما من علم إلا فيه مبادئ قطعية مسلمة إضافة إلى المباحث الظنية^٣، وفي علم الأصول مباحث قطعية كثيرة، كحجية الإجماع والقياس، وكون الأمر للوجوب والنهي للتحريم، وتقديم القطعي على الظني، وغير ذلك. فثمة قولان إذن في المسألة لا ثالث لهما، وسنبسط الكلام عليهما فيما يأتي

١.١. القول بقطعية أصول الفقه، وأدلتها

ذهب بعض الأصوليين إلى أن أصول الفقه قطعية، ومن هؤلاء الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) وإمام الحرمين (ت: ٤٧٨هـ) والغزالي (ت: ٥٠٥هـ) والقرافي (ت: ٦٨٤هـ) والشاطبي (ت: ٧٩٠هـ) وغيرهم^٤. ونسب هذا الرأي إلى أكثر المتقدمين من الأصوليين^٥، والحق أن هذا الكلام مجملٌ يحتاج إلى إيضاح؛ لأن إطلاق النقل عن هؤلاء الأصوليين كان مثار اعتراضٍ عليهم قديماً وحديثاً، إذ كيف تكون أصول الفقه قطعية وفيها مباحث كثيرة كانت مثار اختلاف الأصوليين لقيامها على الظن، كما في حجية الاستصحاب وقول الصحابي، ولحلّ هذا الإشكال لا بد من الرجوع إلى كلام الأصوليين السابقين للوقوف على مرادهم بقولهم: "أصول الفقه قطعية"، وقد تبين لي أن فهم هذه المقولة يتوقف على فهم مرادهم من مصطلحي "الأصول" و"القطع".

١ شعبان محمد إسماعيل، "أصول الفقه بين القطعية والظنية"، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر ١/٧ (١٩٨٩)، ٢٣٦.

٢ محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٩)، ١٥/١.

٣ محمد بن محمد الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨)، ٦١.

٤ محمد بن الطيب الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨)، ١٨٢/٣؛ عبد الملك بن عبد الله الجويني، التلخيص في أصول الفقه (بيروت: دار البشائر الإسلامية، دت)، ١٠٧/١؛ محمد بن محمد الغزالي، المستصفي من علم الأصول (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ٢٩١؛ أحمد بن إدريس القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول (مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٥)، ١٢٤٧/٣؛ إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات (القاهرة: دار ابن عفا، ١٩٩٧)، ١٧/١.

٥ حسن بن محمد العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، ٣٤/١.

وبالرجوع إلى كلام أبرز من يمثل هذا الفريق من الأصوليين وهو إمام الحرمين نراه يذكر أن أصول الفقه هي أدلته، ويحصر الإمام هذه الأدلة في نص الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع^٦، أما القياس فلا يعده من الأصول، ويرى أن وظيفة الأصولي تقتصر على إثبات وجوب العمل بالقياس وكذا أخبار الآحاد، أما تفاصيل الأقيسة والعلل وما يُذكر من مسالك العلة وقوادحها وكذا المباحث التفصيلية المتعلقة بخبر الآحاد فيرى الإمام أنها ذُكرت في علم الأصول من باب التوضيح^٧؛ لأن الأصولي يُثبت حجية القياس، فيحتاج إلى توضيح ماهية القياس، حتى يفهم كلامه ولا يكون غامضاً. وبهذا يتضح أن مقصود الإمام بقطعية الأصول أن الأدلة التي نصبها الشارع وجعلها علامات على الأحكام يجب أن تكون قطعية، ومن هنا أنكر الإمام على من أراد إثبات حجية القياس بخبر الآحاد، ورأى ذلك هفوة عظيمة؛ لأن أصول الشريعة لا تثبت بالأدلة الظنية^٨. وقد تبين مما سبق أن إمام الحرمين لم يشترط القطع إلا في أدلة الأحكام، أما القواعد الأصولية التي تُستمدُّ بواسطتها الأحكام الفقهية من أدلتها التفصيلية كقاعدة الأمر للوجوب، والنهي للتحريم فالذي يبدو والله أعلم أن كلام الإمام لا يشملها، ولا يفهم من كلامه أنه يشترط فيها القطع.

وكذلك اشترط الغزالي القطع في الأصول، وأنكر على من رام إثبات حجية بعض الأدلة الإجمالية بالأدلة الظنية، وقال إننا لم نقل بحجية الإجماع والقياس إلا بعد توارد الأدلة الشرعية على حجيتها إلى درجة أورث العلم اليقيني بحجيتها، فكيف يُقال بحجية قول الصحابي ويُجعل كلامه ككلام الرسول صلى الله عليه وسلم بأدلة ظنية لا ترقى إلى القطع^٩، والملاحظ أن الغزالي اعترف في مكان آخر بأن أصول الفقه اختلط فيها القطعي بالظني، وأن علم الأصول كغيره من العلوم فيه مقدمات قطعية مسلمة، وتتفرع عنها مسائل ظنية تختلف فيها الأنظار^{١٠}، وهذا دليل على أنه لا يشترط القطع في كل مسائل الأصول، وإنما يكفي باشتراط القطعية في أدلة الأحكام.

ثم جاء القرافي وقرر تبعاً للأبياري (ت: ٦١٦ هـ) أن مسائل الأصول كلها قطعية، وأوضح شمول ذلك للقواعد الأصولية أيضاً، وشرح معنى القطعية قائلاً: إن الذي يستقرئ نصوص الشريعة وأفضية الصحابة وفتاويهم وما ورد في السنة بخصوص مسألة من المسائل الأصولية فإن تلك المسألة تثبت عنده على سبيل القطع، وذلك إذا أجرى استقراء تاماً، أما الاستقراء الناقص فلا يفيد القطع، ولذلك فإن ما يُذكر في الكتب من أدلة على حجية الإجماع مثلاً فإنه لا تفيد العلم اليقيني؛ لأن ذلك نبذة من الأدلة لا جميعها، كما أن شجاعة سيدنا عليٍّ وجود حاتم ثبتا بالتواتر بوقائع خارجة عن الحصر، فإذا ذُكرت نبذة من أخبارهما في كتاب فإنه لا يفيد العلم القطعي^{١١}.

ومع أن القرافي قرر مراراً أن جميع مسائل الأصول قطعية إلا أنه سكت عن الجواب عما يثيره كلامه من إشكال حول كيفية ادعاء القطع في مسائل أصولية مشهورة اختلف فيها الأصوليون، كاحتجاج بالإجماع السكوتي ومفهوم المخالفة، ويبدو أن أمامه طريقين للجواب: أحدهما أنه لا يقصد التعميم على كافة المسائل الأصولية، بل يقصد أهم المسائل التي تم الاتفاق عليها ولم يُعتد بالخلاف فيها، وهو ما قد تدل عليه إحدى عباراته إذ قال: "جميع أصول الفقه مسائله المشهورة قطعية"^{١٢}. فقيّد المسائل بوصف الشهرة، وحينئذ يتفق كلامه مع كلام إمام الحرمين وأمثاله. والطريق الثاني للجواب أن يقول: إن المسائل الخلافية في علم الأصول هي قطعية في نظر القائل بها، وحينئذ تكون القطعية نسبية لا مطلقة. وهذا ما فهمه الشيخ ابن عاشور (ت: ١٩٧٣ م) من كلام القرافي، فانتقده بأننا بصدد الحديث عن المسائل الأصولية وهل هي في ذاتها قطعية أو لا، وليس حديثنا عما يحصل للعلماء من علم يقيني أو غالب ظن عند نظرهم في مسائل الأصول^{١٣}. وأرى والله أعلم أن القرافي لم يقصد هذا المعنى الذي فهمه ابن عاشور، فهو يقصد أن مسائل الأصول قطعية في ذاتها،

٦ عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ٨/١.

٧ الجويني، البرهان، ٨/١.

٨ الجويني، التلخيص، ٢١٣/٣.

٩ الغزالي، المستصفي، ١٧٠ و ١٧١.

١٠ الغزالي، المنحول، ٦٢.

١١ القرافي، نفائس الأصول، ٢٥٨٣/٦. أحمد بن إدريس القرافي، العمد المنظوم في الخصوص والعموم (مصر: دار الكتي، ١٩٩٩)، ٤٩٩/١.

١٢ القرافي، نفائس الأصول، ٢٥٨٣/٦.

١٣ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤)، ٢٠/٣.

وذكر مرةً أن من قصرَ في الاستقراء حصل له مجرد الظن، وهذا يعني أن المسائل في ذاتها قطعية، وأن الظن يكون في ذهن العالم الذي لم يستقصِ النظر في كل أفرادها، كما في دعوى بعضهم أن حجية الإجماع ظنية ولا ترقى إلى درجة القطع؛ لأنه اقتصر على النظر فيما هو مسطور في بعض الكتب من أدلة حجية الإجماع^{١٤}.

ويمكن أن نأخذ من كلام القرافي أنه يقصد أن المسائل المشهورة في علم الأصول قطعية، وأن المسائل المختلف فيها — أي الظنية — دُكرت في علم الأصول تبعاً، فهي ليست مقصودةً بالقصد الأول، وقد ذكر بعض الأصوليين أن الظن يُقبل في المسائل التي ليست من مقاصد علم الأصول كما في مسألة كون اللغات توقيفية^{١٥}، وبهذا التأويل يتفق كلام القرافي مع كلام إمام الحرمين وأمثاله، لكن هذا الاحتمال قائم على تأويل كلامه؛ لأن ظاهر كلامه تعميم القطع على كل مسائل الأصول، وهو يضم إلى أدلة الفقه القواعدَ الأصولية التي يلجأ إليها في الاستنباط، فيجعلها جميعاً قطعية، وهو مشكل.

والخلاصة أن القائلين بقطعية أصول الفقه يقصدون أن أدلة الأحكام يجب أن تثبت حجيتها على سبيل القطع، وأما المسائل الظنية والتفاصيل المنفردة عن تلك الأصول القطعية فإنها تُذكر في علم الأصول تبعاً، وبعض الأصوليين كالإمام القرافي يضمُّ إلى ذلك القواعدَ الأصلية، ككون الأمر للوجوب، فيجعلها قطعية أيضاً.

واستدلَّ القائلون بقطعية أصول الفقه بأدلة عديدة يمكن إرجاع معظمها إلى أمر واحد، وهو قياس أصول الفقه على أصول الدين، فكما أن أصول الدين — أي العقائد — لا يمكن إثباتها بأدلة ظنية فكذلك أصول الفقه لا تثبت بالظن^{١٦}، والأصل لا بدُّ أن يكون مقطوعاً به؛ لأنه ما يُبنى عليه غيره، وأصول الدين وأصول الفقه في ذلك سواء.

ثم إنَّ الأصول التي يستند إليها الفقه يُستمدُّ منها لا بدُّ أن تكون مشهورة متفقاً عليها؛ لأن ذلك هو اللائق بها، فهي أصول الشريعة، ولا يُقبل أن تكون ظنية تختلف فيها الأنظار؛ لأن ظنيتها يعني ضعفها؛ مع ما هو معلوم من زيادة اعتناء الشارع بها، وما كان ظنياً مختلفاً فيه لا يمكن أن يوصف بأنه من أصول الفقه أو من أصول الشريعة، ولو كان أصلاً حقاً لكان ثابتاً بالأدلة القطعية^{١٧}. ونظير ذلك في رأيي ما رآه بعض الأصوليين من أن خبر الواحد لا يُقبل فيما تعمُّ به البلوى؛ لأن ما عمَّت به البلوى يزداد الاهتمام به وتتوافر الدواعي على نقله، فيكون نقله أحاداً قادحاً يمنع من قبوله، وكذلك أصول الشريعة لا بدُّ من إثباتها بأدلة قاطعة؛ لأنَّ فرطَ الاهتمام بها يقتضي عادةً نقلها بما لا يبقى معه مجال للشك^{١٨}.

كما استدللَّ إمام الحرمين على قطعية أصول الفقه بأنَّ الأصل إن لم يكن ثابتاً بدليلٍ قطعيٍّ فيحتاج إلى إثبات ذلك الدليل المثبت بدوره، فيتسلسل الأمر ويستمر الخلاف^{١٩}.

ثم إنَّ أصول الفقه هي أدلته، والدليل لا يكون في اصطلاح الأصوليين والمتكلمين إلا قطعياً، أما الظني فيُسمى أمانة^{٢٠}.

^{١٤} القرافي، نفائس الأصول، ١/١٤٧.

^{١٥} محمد بن محمد بن أمير الحاج، التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ١/٧١.

^{١٦} محمد بن الحسين أبو يعلى، العدة في أصول الفقه (بدون ناشر، ١٩٩٠)، ٢/٤٦٩؛ علي ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩)، ٢/٥٠٩؛ محمد بن عمر الرازي، المحصول في أصول الفقه (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧)، ٤/٦٤؛ عبد الله بن عمر البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ١/١٣ و ١٥؛ عبد الوهاب بن علي بن السبكي، جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية العطار (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، ١/٣٤.

^{١٧} عبد الرحيم بن الحسن الإسني، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ١/٦٩.

^{١٨} محمد بن علي البصري، المعتمد في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣)، ٢/٧٨.

^{١٩} الجويني، التلخيص، ٣/٤٤٢.

^{٢٠} أحمد بن عبد الرحيم العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، ١/٦٣٣؛ محمد بن عبد الله الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع (مكة: المكتبة المكية، ١٩٩٨)، ٣/٤٠١.

ومما استدل به أيضاً أن الأصل اتباع اليقين وعدم الاعتداد بالظن لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ {الإسراء، ١٧/٣٦}، واستثنت من ذلك الفروع العملية، فاكْتَفَى فيها بالظن، فتبقى الأصول على حالها، ويُشترط فيها القطع، ولا سيما إذا كان الأصل مُهِمًّا كالإجماع الذي تستند إليه معظم أصول الشريعة^{٢١}.

١. ٢. القول بشمول أصول الفقه للقطعي والظني، وأدلته

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن أصول الفقه منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني، وقد نُسب هذا إلى المتأخرين من الأصوليين، ومن ذهب هذا المذهب أبو يعلى (ت: ٤٥٨ هـ) وابن عقيل (ت: ٥١٣ هـ) والفخر الرازي (ت: ٦٠٦ هـ) والبيضاوي (ت: ٦٨٥ هـ) وابن السبكي (ت: ٧٧١ هـ) وابن الهمام (ت: ٨٦٠ هـ) وغيرهم^{٢٢}. وفي رأي هذا الفريق يصح إثبات مسائل الأصول بالأدلة الظنية، كإثبات حجية القياس بأخبار الآحاد^{٢٣}.

ومن الأدلة على هذا الرأي الواقع، فالناظر في كتب الأصول يرى مسائل كثيرة اختلف فيها الأصوليون لأن أدلتها ظنية^{٢٤}، ولو كانت قطعية لَمَا حصل فيها اختلاف، كما في الخلاف حول الإجماع السكوتي ومفهوم المخالفة والاستصحاب وقول الصحابي وغير ذلك.

ومن الأدلة أن علم أصول الفقه أقرب إلى الفقه منه إلى العقيدة، فهو وسيلة لاستنباط الأحكام العملية من أدلتها، فيكتفى في الأصول بما يكتفى به في الفقه، وهو الظن، وما دامت القواعد الأصولية تُراد للعمل فهي وسيلة إليه، والأحكام العملية يكفي فيها الظن اتفاقاً، فكذلك ما كان وسيلة إليها^{٢٥}. وإذا كان الظن كافياً في إثبات الحلال والحرمة والصحة والبطلان وفي إقامة الحدود وإراقة الدماء فينبغي أن يكون كافياً أيضاً في إثبات الأدلة التي تثبت بها تلك الأحكام بطريق الأولى؛ لأن المقصود بالأدلة إثبات تلك الأحكام^{٢٦}.

ومن الأدلة على أن علم الأصول أقرب إلى الفقه منه إلى علم الكلام أننا لا نُفسق المخالف في علم الأصول ولا نُبدعه ولا نُؤثمه، بل نتعامل مع الخلاف الأصولي تعاملنا مع الخلاف الفقهي، خلافاً لمسائل العقيدة، كالمسائل المتعلقة بذات الله تعالى وما يجوز في حقه وما لا يجوز، فإن المخالف فيها كافر أو مبتدع^{٢٧}.

ومما استدل به أيضاً أن ثمة مسائل كثيرة متعلقة بالاعتقاد أدلتها ظنية لا ترقى إلى القطع، ككيفية إعادة المعدوم، فتُقاس عليها أصول الفقه بطريق الأولى^{٢٨}.

١. ٣. مناقشة الأدلة وبيان الرأي الراجح في مسألة قطعية أصول الفقه

أما الأدلة التي استدلت بها القائلون بقطعية أصول الفقه فيمكن مناقشتها في النقاط الآتية:

٢١ القرافي، نفاثات الأصول، ٢٥٩٥/٦.

٢٢ ابن عقيل، الواضح، ٥٠٩/٢.

٢٣ ابن عقيل، الواضح، ٥٠٩/٢.

٢٤ الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢٤٩.

٢٥ الإسنوي، نهاية السؤل، ١٧٠/١؛ ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٣٠٤/١.

٢٦ إبراهيم بن علي الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣)، ٤٢٥.

٢٧ ابن عقيل، الواضح، ٥٠٩/٢.

٢٨ ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٧١/١.

- دعوى كون أصول الفقه أقرب إلى علم الكلام منه إلى علم الفقه لا يُسَلَّمُ بها المخالفون الذين يرون أن أصول الفقه أقرب إلى الفقه، لكونه متضمناً لأدلة الأحكام وقواعد استنباطها، فأصول الفقه وسيلة إلى العمل فيأخذ حكمه، وليس المقصود به الاعتقاد حتى يُلْحَقَ بعلم الكلام.

- قولهم إن أصول الشريعة ينبغي أن تكون قطعية لأن كونها ظنية يقتضي احتمال سريان الشك إلى أصل الشريعة؛ يُناقشُ بأن ذلك لا يمكن تعميمه على كل الأدلة، بل ثبوت أصلٍ -أي دليلٍ- بوجه سائغ كافٍ للعمل به^{٢٩}، ولا محذور في أن يضع الشارع علامة ظنية على الحكم، وغاية ما في الأمر أن تلك العلامة الظنية يترتب عليها حكمٌ ظني.

- دعوى أن الأصل إن لم يكن ثابتاً بدليلٍ قطعيٍّ يُحتاجُ إلى إثبات ذلك الدليل بدوره، فيتسلسل الأمر؛ نوقشت بأن التسلسل ينقطع ولا يدوم، ولا بد أن يرجع في نهاية المطاف إلى دليلٍ قطعيٍّ، فإذا ثبت مثلاً وجوب العمل بخبر الواحد بأدلة قطعية ثم تمَّ إثبات حجية القياس بخبر الواحد فإن حجية القياس تكون مستندة إلى قطعي بدرجتين، ولا محذور في هذا^{٣٠}.

- دعوى كون الدليل يُطلق على القطعي فقط غير مسلمة، بل ذلك اصطلاح المتكلمين فقط، أما الأصوليون فيطلقون الدليل على الظني أيضاً كالقياس^{٣١}.

- دعوى كون العمل بالظن على خلاف الأصل فيقتصر به على الفروع نوقشت بعدم التسليم، إذ أكثر الأحكام الشرعية مبنية على الظن، فلو كان العمل بالظن على خلاف الأصل لكان أكثر الشريعة وارداً على خلاف الأصل، وهو خلاف الواقع؛ لأن ما كان على خلاف الأصل يكون قليلاً^{٣٢}.

وأما الأدلة التي استدلت بها القائلون بشمول أصول الفقه للقطعي والظني فيمكن مناقشتها بما يأتي:

- امتزاج القطعي بالظني في المسائل الأصولية لا يعني استواءهما، بل يمكن أن يقال إن المسائل القطعية هي المقصودة أولاً وبالذات من علم الأصول، أما المسائل الظنية فذكرت تبعاً، أي بالقصد الثاني^{٣٣}، وهذا يعني أن الأصول قطعية، وأن الظنيات ملحقة بها. وأرى أن هذا مُشكلاً؛ إذ يترتب عليه أن يكون الظني التابع أضعاف القطعي المتبوع، وهو بعيد.

- قولهم إن الأصول وسيلة إلى العمل فتكون أقرب إلى الفقه ويكتفى فيها بالظن يمكن أن نقاشه بأن ذلك لا يُسَلَّمُ على إطلاقه، بل من الأصول ما يعظم خطره لابتناء معظم الشريعة عليه، كما في حجية الإجماع والقياس وخبر الواحد، فهذه الأصول اقتربت من مسائل الاعتقاد كثيراً، حتى عدَّ المخالف فيها مبتدعاً، وغدا القول بحجيتها من الفوارق الفاصلة بين أهل السنة والجماعة وغيرهم، وما كان من الأصول على هذه الدرجة من الأهمية فلا عجب في اشتراط القطع فيه.

- دعوى كون الخلاف الأصولي يلتحق بالفقهي، فلا يفسق المخالف ولا يُبدع لا يُسَلَّمُ بها بإطلاق، بل منكر حجية الإجماع والقياس وخبر الواحد آثم غير معذور، لقيام الأدلة القاطعة عليها^{٣٤}.

- قياسهم أصول الفقه على أصول الدين في اشتغال العلمين على بعض المسائل الظنية يمكن أن نقول فيه ما قيل سابقاً من أن المسائل الظنية ذكرت تبعاً، وإلا فإن المقصود الحقيقي من هذين العلمين تحقيق المسائل القطعية وتحريرها.

٢٩ أبو يعلى، العادة، ٤٦٩/٢.

٣٠ محمد دمبي دكوري، القطعية من الأدلة الأربعة (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٤٢٠)، ١١٨.

٣١ محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (مصر: دار الكتي، ١٩٩٤)، ١/٥١١؛ الزركشي، تشنيف المصنف، ٤٠١/٣.

٣٢ سليمان بن عبد القوي الطوفي، شرح مختصر الروضة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، ٣٢١/٣.

٣٣ الغزالي، المنحول، ٦٠.

٣٤ الغزالي، المستصفي، ٣٤٨.

وقد ذهب بعض المعاصرين كالـدكتور أحمد الريسوني إلى أن الخلاف في مسألة قطعية أصول الفقه لفظي راجع إلى عدم تحرير محلّ النزاع، فالقائلون بقطعية أصول الفقه يقصدون أن أصول الأدلة والقواعد الكلية في الشريعة قطعية، والقائلون بظنية أصول الفقه يقصدون علم أصول الفقه الذي يتضمن كثيراً من المباحث الظنية التي تثار حولها الخلاف بين الأصوليين^{٣٥}، وهذا الرأي وإن لقي استحسان بعض الباحثين إلا أنه لا أسلم به، فالخلاف في المسألة له ثمرات حقيقية، من أهمها أن الفريق الأول يرفض إثبات أصول أدلة الأحكام بالأدلة الظنية، كإثبات حجية الإجماع أو القياس بأخبار الآحاد، كما رأينا أن بعضهم كالغزالي رد على القول بحجية قول الصحابي بأن الاحتجاج به يعني جعله مصدراً تستقى منه الأحكام الشرعية ككلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، وذلك لا يثبت إلا بأدلة قاطعة. وقد رأينا المتقدمين القائلين بقطعية أصول الفقه كإمام الحرميين يذكرون أن تفاصيل الأقيسة وأخبار الآحاد ذكرت في علم الأصول تبعاً^{٣٦}، فعلم الأصول لم يكن غائباً عن أذهانهم عندما ذهبوا إلى القول بالقطعية. ثم إن الأصوليين لم يجعلوا هذا الخلاف لفظياً، فتراهم يقولون في بعض المسائل الأصولية الخلافية: من كان يشترط القطع في الأصول فالأولى له الوقف في هذه المسألة، أو فلا يستقيم له الاستدلال بهذا الدليل لأنه غير قطعي، ومن كان يكتفي في الأصول بالظن فالراجح كذا، أو فليختَر من القولين السابقين أرجحهما^{٣٧}، فدل على أن للخلاف ثمراته، وليس لفظياً.

والذي أراه أن الخلاف في المسألة يحل بطريقتي أخرى، إذ المتقدمون لم يقصدوا القول بقطعية علم أصول الفقه بجميع مسائله، ومن قال منهم بذلك قصد قطعية أمهات المسائل وأصول الأدلة، وأن التفاصيل والمسائل الظنية المتفرعة عنها ذكرت في هذا العلم تبعاً، ومن أصر على قطعية جميع مسائل الأصول كالقراي فكلامه مشكل، ولا بد من تأويله كما أسلفنا، وبهذه الطريقة يبقى الخلاف لفظياً حول بعض المباحث الأصولية هل أوردت في كتب الأصول أصالة أو تبعاً، والخلاف في مثل هذه المسائل هين لا ثمره له. أما اشتراط الاستدلال على جميع المسائل الأصولية بالأدلة القطعية فلم أر له وجهاً، وما كان من الأدلة ظنياً جاز الاستدلال عليه بأدلة ظنية، والخلاف في تسميته حينئذ أصلاً أو عدم تسميته بذلك خلاف لفظي.

وأرى أن المتقدمين القائلين بقطعية أصول الفقه يقصدون قطعية أصول الأدلة التي قامت عليها الشريعة، وعلى رأسها الأدلة الأربعة المتفق عليها: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فحجيتها ثابتة بأدلة قاطعة، ولا حاجة إلى الاستدلال على ذلك بأدلة ظنية، أما الأدلة الأخرى المتفرعة عن الأصول الأربعة وهي التي تسمى الأدلة المختلف فيها كالاستصحاب وسد الذرائع فلا قائل بقطعيتهما، إذ كيف تكون قطعية وهي مختلف فيها. وإن المتأمل في كلام المتقدمين يدرك ذلك جلياً، ونحن نرى الشيرازي (ت: ٤٧٦ هـ) وهو من أقران إمام الحرميين ومن يقول بقطعية الأصول يستدل على اقتضاء النهي الفساد بغير آحاد، ثم يورد على نفسه اعتراضاً بأن خبر الواحد يفيد الظن والأصول يطلب فيها القطع؛ فيجيب بأن هذه المسألة وإن كانت من مسائل الأصول إلا أنها من المسائل الخلافية، والمسائل الاجتهادية تلحق بالفروع، ويكتفى فيها بالظن^{٣٨}.

والأصوليون المتقدمون قصدوا تقرير مسائل أصول الفقه بحيث تستبين طرق الاستنباط الصحيح من الفاسد، وانصب جزء كبير من اهتمامهم على إثبات حجية أصول الشريعة كالإجماع والقياس، وناقشوا المنكرين لتلك الأصول، وردوا بدعهم، لذلك كانت هذه المباحث الأصولية عندهم شبيهة بالمباحث الكلامية، فأوضحوا أن هذه المباحث تميز المتبع للسنة من المتبدع، ومن هنا قرروا أن المصيب في مسائل الأصول واحد، وأن المخالف فيها آثم؛ لأنه اختار الرأي المخالف لِمَا دلت عليه الأدلة القطعية، فكان مقصراً آثماً بل مبتدعاً أحياناً^{٣٩}. وأوضح الإمام الغزالي ثمره القول بقطعية الأصول بقوله: "من اعتقد في مسألة دليلاً قاطعاً فلا يسكت عن تعصية مخالفه وتأنيمه،

^{٣٥} أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥)، ١٧٢.

^{٣٦} الجويني، البرهان، ٨/١.

^{٣٧} الزركشي، البحر المحيط، ٢٩٣/٣.

^{٣٨} الشيرازي، التبصرة، ١٠١.

^{٣٩} الغزالي، المستصفي، ٣٤٨.

كما سبق في حق الخوارج والروافض والقدرية^{٤٠}. فكل ما ادعى فيه القطع فُصد به تأييم المخالف والقطع بخطئه، وذلك إنما يصدق على أمهات المسائل الأصولية. والحق أن الأصول الأربعة المتفق عليها ينبغي أن تكون قاطعة لا يسري إلى حجيتها شك، وذلك لخطورة أمرها، وابتناء الشريعة عليها، ولذلك ترى أن الذين أنكروا العمل بخبر الواحد أو بالإجماع أو القياس هم من المبتدعة الذين خالفوا المسلمين في مسائل لا تحصى؛ لأن معظم الشريعة مبني على هذه الأصول، فمن نفاها أنكر كثيراً من قطعيات الدين، ولذلك كثر اهتمام الأصوليين بالرد على المنكرين في تلك المسائل، وأوضحوا أن المخالف فيها لا يُعتدُّ بخلافه^{٤١}، فالرأي المخالف في هذه المسائل القطعية لا وزن له. أما الأدلة الأخرى فليسَ خطرهما عظيماً، ولا يترتب على الخلاف فيها مخطور شرعي، فالاستصحاب وسد الذرائع وشرع من قبلنا وغيرها من الأدلة إنما تنبئ عليها مسائل الفروع التي يسوغ الاختلاف فيها، ولا يترتب على إنكار حجيتها نقضٌ لأصول الشريعة، ومن هنا نقول تبعاً للشيرازي: إن هذه المباحث وإن كانت من مسائل الأصول إلا أنها ملحقه بالفروع، ولا يُقطع بخطأ المخالف فيها، والمخطئ فيها لا يكون آثماً بل مأجوراً.

وفي كلام بعض الأصوليين إشارات إلى أنهم لا يطلقون لقب الأصل إلا على ما هو قطعي، أما ما بُني على الظن فلا يُسمى أصلاً وإن بُحث في علم أصول الفقه، ومن ذلك قول أبي الحسين البصري (ت: ٤٣٦ هـ): "أصول الشريعة هي ما لا يكون العلم بوجودها متعلقاً بظن"^{٤٢}، وذكر البصري أن تلقي الصحابة القرآن وأعداد الركعات عن طريق الآحاد كان قبل انتشار الشريعة وكثرة نقلتها، وهي في تلك الحال من الفروع لا من الأصول^{٤٣}؛ لأنها لم تثبت بدليل قاطع فلم تُجعل من الأصول. ونقل بعضهم "منع التقليد في القواطع التي هي أصول الشريعة"^{٤٤}، وذلك دليل آخر على أن المتقدمين لم يقصدوا تعميم القطعية على كافة مسائل علم الأصول.

ولا يخفى ضعف دعوى القطع في جميع مسائل الأصول؛ إذ القطع غير ممكن مع قيام الخلاف. وما يردده الأصوليون من التساؤل عن مسألة هل هي ظنية أو قطعية فلا ثمره عملية له في الغالب، وتبقى المسألة في دائرة الظنيات. والملاحظ أن دعوى القطع في الأصول كانت تقتصر غالباً على المناظرات الدائرة بين الأصوليين، وربما ترى الأصولي نفسه يعترض على خصمه بأنه أورد دليلاً ظنياً لتقرير مسألة أصولية، وأن ذلك غير مقبول، ثم تراه في موضع آخر يستدل على مسألة أصولية بدليل ظني^{٤٥}، ومن هنا نقول: إن القول بقطعية أصول الفقه لم يكن مؤدياً إلى ترك العمل ببعض الأدلة الشرعية التي قام الدليل الصحيح على اعتبارها كما ادعى بعض الباحثين^{٤٦}، بل من ثبوت عنده حجية دليل قال بذلك وإن كان دليلها ظنياً، ويسهل عليه حينئذ أن يقول إن المسألة اجتهادية، وإنها وسيلة للعمل فلا يُشترط فيها القطع، ومن لم تثبت عنده حجية أصل يعترض على خصمه بأن أدلة حجتيه لم تبلغ مبلغ القطع. وقد رأينا إمام الحرمين مع قوله بقطعية الأصول يقول: "ولو روى الصديق أو غيره من أئمة الصحابة على رؤوس الإشهاد أن الرسول عليه السلام شرع القياس والعمل به لكان الذين لم يبلغهم ذلك يتلقونه بالقبول، ويتدرون إلى القياس، ويسارعون إلى تمهيد قواعده وسبله"^{٤٧}. فلا إشكال عنده في العمل بالقياس بناء على خبر آحاد لو وقع، لكن ذلك لم يقع؛ لأن أصول الشريعة أدلتها قطعية، وعلى هذا لم يتسبب القول بالقطعية في ترك أي دليل شرعي.

والخلاصة أن المتقدمين قالوا بقطعية الأصول وألحقوا الخلاف فيها بالخلاف في مسائل العقيدة، وكانوا يقصدون الأصول المتفق عليها، ويتوسعون في الرد على المخالف في مسائل الأصول كتوسعهم في الرد على المخالف في مسائل علم الكلام، ثم بعد مضي الزمان

^{٤٠} الغزالي، المستصفي، ٢٩١.

^{٤١} أحمد بن علي الجصاص، الفصول في الأصول (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٤)، ٣/٢٩٦؛ الإسنوي، نهاية السؤل، ١٦/١.

^{٤٢} البصري، المعتمد، ١١٠/٢.

^{٤٣} البصري، المعتمد، ١٢١/٢.

^{٤٤} العراقي، الغيث الحامع، ٧١١.

^{٤٥} ينظر على سبيل المثال: الشيرازي، التبصرة، ٣٢ و ١٠١.

^{٤٦} دكوري، القطعية من الأدلة الأربعة، ١٠٩.

^{٤٧} الجويني، البرهان، ١٧/٢.

وابتعاد الأصول واستقلاله شيئاً فشيئاً عن أساليب المناظرة والجدل ومباحث علم الكلام، ومع اقترابه من الفقه وتشعب مباحثه كان من الطبيعي أن يرجح المتأخرون من الأصوليين أن أصول الفقه يُكتفى فيها بالظن؛ لأنها وسيلة للعمل، وهذا الرأي هو الذي يؤيده المنطق السديد ويصدقّه الواقع، إذ القطعي من مسائل الأصول قليل إذا قورن بالظني منها كما قال الشيخ ابن عاشور^{٤٨}.

٢. رأي الإمام الشاطبي في مسألة قطعية أصول الفقه مقارناً بمن سبقه من الأصوليين

١.٢. عرض رأي الإمام الشاطبي في قطعية أصول الفقه

صدر الإمام الشاطبي كتابه الموافقات بثلاث عشرة مقدمة، وخصص المقدمة الأولى للحديث عن قطعية أصول الفقه، وجعل هذه المقدمة فاتحة ممهدة للقاعدة التي بنى كتابه عليها، واشتهر عنه القول بقطعية الأصول لتحتمس في تبني هذا الرأي، ولطريقته في تناول المسألة، ولبسطة القول فيها بما لم يفعله غيره، ولأنه أعاد إثارة المسألة، وتبنى الرأي الذي كاد يندرس بعد اتفاق معظم المتأخرين على أن الأصول يُكتفى فيها بالأدلة الظنية، مما حدا ببعض الباحثين كالـدكتور فتحي الدريني إلى الظن بأن الشاطبي هو الذي طرح مسألة القطعية على الفكر الأصولي^{٤٩}، مع أن المسألة قديمة كما ذكرنا سابقاً.

وخلاصة ما ذكره الشاطبي في المسألة أن أصول الفقه قطعية، إذ ثبت بالاستقراء رجوعها إلى كليات الشريعة المتمثلة في الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وما رجع إلى كليات الشريعة لا يكون إلا قطعياً؛ لأنه إما أن يرجع إلى أصول عقلية أو إلى استقراء كلي لأدلة الشريعة، وكلاهما قطعي. ومما استدلل به أنه لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بالكلي الأول الذي هو أصل الشريعة، وهو ممنوع اتفاقاً؛ لأن تعلق الظن بما يستلزم جواز الشك فيها وجواز تغييرها وتبديلها^{٥٠}.

ويرى الشاطبي أن أصول الفقه كأصول الدين، فهماً وإن تفاوتت في المرتبة استويا في أهمها كليات راجعة إلى حفظ الدين ومعتبرة في كل الملل، وعلى هذا بمنع تعلق الظن بأصول الفقه كاستمتاع تعلقه بأصول الدين. كما استشهد بقول بعضهم بجواز اتباع الظن في الفروع خاصة دون الأصول. وقرر أن الأصل يجب أن يكون قطعياً سواء قلنا إن المقصود بأصول الفقه أدلته كما قال الجويني، أو قلنا إن المقصود به أدلة العلم وقوانينه كما قال الباقلاني، ورد الشاطبي على المازري الذي انتقد الباقلاني في قوله بقطعية أصول الفقه مع أن أصول الفقه عنده هي أصول العلم المعروف وقوانينه، وكان ينبغي بناءً على ذلك أن لا يقول بقطعية أصول الفقه؛ لأن الظنيات قوانين ووضعت لا لذاتها، بل لتعرض عليها القضايا الجزئية التي لا تنحصر وتوزن بميزاتها، فلا وجه لاستبعادها من الأصول، وتلخص رد الشاطبي في أن إعمال الأدلة القطعية أو الظنية إذا كان متوقفاً على الاحتكام إلى تلك القوانين التي هي أصول العلم فلا بد أن تكون تلك القوانين قطعية؛ لأننا جعلناها حاكمة على الأدلة بحيث نلغي العمل بها إذا لم تجر على مقتضى تلك القوانين، فلا بد أن تكون تلك القوانين أقوى من الأدلة حتى تصير حاكماً عليها، وهذا يستلزم أن تكون قطعية^{٥١}. ثم ادعى الشاطبي أن أدلته إن لم يُسلم بما فإن الاصطلاح على كل حال جرى على أن الأصل لا يُطلق إلا على القطعي، وبناءً على هذا فما ذكر في علم الأصول من الظنيات فقد ذكر تبعاً^{٥٢}.

هذه خلاصة ما ذكره الشاطبي في المقدمة الأولى، ولكنه ذكر في مواطن أخرى بعض ما يعين على فهم موقفه من مسألة قطعية الأصول، فقد قال مرة: "المراد بالأصول القواعد الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية"^{٥٣}، فأوضح أنه يقصد بالأصول ما يعم المعاني الكلية في الشريعة، فلا يقصد بالأصول هنا مسائل علم الأصول خاصة، ثم

^{٤٨} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٢/٣.

^{٤٩} فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٨)، ٢٥.

^{٥٠} الشاطبي، الموافقات، ١٧/١ - ٢٠.

^{٥١} الشاطبي، الموافقات، ٢٣/١.

^{٥٢} الشاطبي، الموافقات، ٢٠/١ - ٢٣.

^{٥٣} الشاطبي، الموافقات، ٣٢٣/٣.

İne یقرن أصول الدين والقواعد العامة في التشريع بأصول الفقه، فيقرر أن: "الذي عليه النبي وأصحابه ظاهر في الأصول الاعتقادية والعملية على الجملة، لم يُخصَّص من ذلك شيءٌ دون شيءٍ... فإن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية"^{٥٤}. وبهذه الطريقة لا يفرق بين أصول الدين وأصول الفقه، فهما سواء في القطعية وفي عظم أمر مخالفتها.

وفرق الشاطبي في المقدمة الثالثة بين الأصول والفروع بأن الفرع يستند إلى مأخذ معين ويُؤخذ من آحاد الأدلة، فلا يكون إلا ظنياً، أما الأصل فيكون مستنداً إلى استقراء مقتضيات الأدلة، فيؤخذ من مجموعها دون أن يستند إلى آحادها كما في الفروع، ولذلك لا يكون الأصل إلا قطعياً^{٥٥}، ومن ذهل عن هذا من الأصوليين فنظر إلى الأصول من خلال آحاد الأدلة دون المعنى العام الثابت باستقراء مجموعها فقد وقع في الخطأ، ومن هنا ادعى بعضهم أن الإجماع دليل ظني؛ لأن أدلة حجتيه أحاديث آحاد، ولم يتنبه إلى أن هذه الأدلة يقوي بعضها بعضاً، فمن خلال النظر في جميعها يُضاف الظن إلى الظن فيزداد قوة، وتزايد الظنون مع كثرة الأدلة حتى نصل إلى القطع^{٥٦}.

٢. ٢. مناقشة الإمام الشاطبي والمقارنة بين كلامه عن قطعية أصول الفقه وكلام غيره من الأصوليين

يمكننا أن نناقش الشاطبي ونقارن بين كلامه وكلام الأصوليين قبله من خلال النقاط الآتية:

– اختلفت غرض الشاطبي من إيراد مسألة قطعية أصول الفقه عن غرض غيره من الأصوليين، إذ الأصوليون يوردونها لبيان مدى جواز الاستدلال في إثبات مسائل الأصول – ولا سيما الأدلة الإجمالية – بأدلة ظنية، أما الشاطبي فغرضه بيان المنهج المتبع في إثبات مسائل الأصول، وهو الاستقراء الكلي للأدلة الجزئية، ثم التوصل من خلال ذلك إلى نتائج قطعية تشبه الأحكام الثابتة بالتواتر المعنوي، وقد اعتمد الشاطبي هذا المنهج في كتابه الموافقات، وأراد بيان الطريقة التي يضطلع بها علم أصول الفقه بدوره في تقريب مناهج الاستنباط بين المجتهدين، ومن ثمَّ حسم أسباب الخلاف قدر الإمكان من خلال تفعيل مقاصد الشريعة التي هي بدورها قطعية، والحق أن الشاطبي لم يطمح إلى إزالة أسباب الاختلاف بالكلية لاستحالة ذلك في الفروع، كما أن ذلك يستحيل في مناهج الاستنباط أيضاً، إذ المجتهدون اختلفوا في تلك المناهج منذ العصر الأول، وقواعد المقاصد غير قادرة على اجتثاث الاختلاف الفقهي؛ لأنها وإن كانت قطعية في ذاتها فإن اختلافاً كثيراً يحصل بين المجتهدين في مرحلة تطبيقها^{٥٧}، لكن لا بد من الإقرار بأن المنهج الذي اتبعه الشاطبي من شأنه تقريب وجهات النظر، ووضع حدٍّ أمام الاجتهادات الباطلة التي لا تتفق مع مقاصد الشريعة.

– لم يتناول الشاطبي مسألة قطعية أصول الفقه بصفتها مسألة نظرية تدور حولها المناظرات دون أن يكون لها أثر عملي، بل جعلها الأساس الذي بنى عليه كتابه الموافقات^{٥٨}، فقرر أن ما لا يرقى إلى القطع لا يكون أصلاً من أصول الفقه، ومن هنا نقد بعض المباحث التي أقحمها الأصوليون في علم الأصول وفتقوا القول فيها مع أنها مسائل ظنية لا تصلح أن تكون أصولاً، وكثيراً ما يكون مكان الحديث عنها في علوم أخرى، وطبق ذلك عملياً على مباحث اللغة، فقرر أن الذي ينبغي إيراده في علم الأصول بيان أن القرآن عربي، وأنه لا بد من فهمه والاستنباط منه على طريقة العرب وأساليبها في التخاطب، وليس من وظيفة الأصولي البحث في أن القرآن هل فيه ألفاظ غير عربية أو لا، فإن مكان البحث في ذلك علوم اللغة، وهي مسألة ظنية لا يبني عليها فقه، بل وظيفة الأصولي إثبات أن من رام فهم القرآن بعيداً

^{٥٤} الشاطبي، الموافقات، ١٤٦/٥.

^{٥٥} الشاطبي، الموافقات، ٣٢/١.

^{٥٦} الشاطبي، الموافقات، ٣٥/١.

^{٥٧} نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع (الأردن: دار النفائس، ٢٠١٤)، ٤٠.

^{٥٨} الشاطبي، الموافقات، ٣٠/١.

عن أساليب العرب وقواعدها في التخاطب واكتفاءً بدلالة العقل وحده فقد أخطأ وخالف مقصد الشارع^{٥٩}؛ لأنه خالف قاعدة قطعية وأصلاً من أصول فهم القرآن ثابتاً بأدلة خارجة عن الحصر.

- لم يصرح الشاطبي بمقصوده من أصول الفقه التي قال بقطعيتهما، هل يقصد بذلك الاسم اللقي الذي أطلق على علم الأصول المعروف أو أنه يقصد المركب الإضافي، وتبين من مناقشته للمازري أنه لا يمنع شمول القطع لعلم الأصول بمعناه اللقي وللأصول أي الأدلة التي تأسس عليها الفقه، ويرى بعض الباحثين أن الشاطبي لم يقصد هنا علم الأصول بمعناه اللقي لوضوح أنه يشتمل على كثير من المباحث الظنية، وأن الشاطبي أجلُّ قدرًا من أن يدعي قطعية علم الأصول بكامله^{٦٠}. والذي أراه أن الشاطبي يقول بقطعية علم الأصول كما يتبين واضحاً من رده على المازري في المقدمة الأولى، لكنه يقصد علم الأصول كما ينبغي أن يكون، لا كما هو عليه في الواقع، أي أنه يقصد علم الأصول الذي يكتفي بتناول المسائل الثابتة بالطريقة الشبيهة بالتواتر المعنوي، والذي يخلو من التفرعات الظنية والمباحث التي تنتمي إلى علوم أخرى.

- مراد الأصوليين بالقطعية في قولهم: "أصول الفقه قطعية" أن الحق فيها واحد، وأن المخالف فيها يُقطع بخطئه، وأنها ليست محللاً للاجتهاد، ولا يجوز إثباتها بأدلة ظنية. أما الشاطبي فيضيف إلى ما سبق أن الأصل قد ثبت وتقرر من خلال استقراء مجموع الأدلة الواردة في موضوع معين، فيحصل من توافرها على معنى معين ارتقاء ذلك المعنى من الظن إلى القطع، وعلى هذا فالأصول قد يُستدل عليها بأدلة ظنية، لكن بقصد التنبيه إلى ضرورة النظر إلى مجموع تلك الأدلة لا إلى أحادها؛ لأن في المجموع من القوة ما ليس في الأفراد^{٦١}.

- قصد الشاطبي بأصول الفقه ما يشمل القواعد الكلية المعتمدة في التشريع، سواء كانت منصوبة أو مستنبطة من استقراء آحاد الأدلة^{٦٢}، كقاعدة تقديم القطعي على الظني وقاعدة نفي الضرر وقاعدة عصمة النفوس... وهذا خلاف ما اصطاح عليه الأصوليون، إذ هذه القواعد لا تسمى عندهم أصولاً للفقه، لكنهم قد يسمونها أصولاً في موضع آخر عندما يتكلمون عن الخلاف في الاحتجاج بخبر الواحد إذا خالف الأصول، وواضح أنهم لا يقصدون بذلك أصول الفقه. لذلك أرى أن مخالفة الشاطبي لاصطلاح الأصوليين كانت سبباً في الفهم الخاطئ لكلامه، ومن ثمَّ في الإنكار عليه وفي تخطئته. وفي عصر الشاطبي تعارف الناس إطلاقاً أصول الفقه على العلم المعروف، فلم يعد يسبق إلى الذهن التركيب الإضافي المؤلف من لفظي "أصول" و"فقه"، وكان يجدر بالشاطبي أن لا يخالف العرف ولا يُدخل في علم الأصول ما ليس منه.

- جعل الشاطبي مرجع مسائل الأصول كلها إلى كليات الشريعة المتمثلة في الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وادعى أنها معتبرة في كل ملة، واستدل بذلك على قطعيتهما، وهذا ما لم يقصده غيره من الأصوليين، فالقائلون بقطعية الإجماع والقياس مثلاً لم يستدلوا على ذلك برجوعهما إلى كلي حفظ الدين، ولا قصدوا ذلك، ثم إن ما ادعاه من أن أصول الفقه ترجع إلى كليات معتبرة في كل ملة غير مُسلم، ولذلك اعترض الشيخ عبد الله دراز (ت: ١٩٣٢ م) على استدلاله هذا بأنه "استدلال خطابي"؛ لأن ذلك لا يُسلم في جميع مسائل الأصول حتى في المتفق عليه منها، إذ المعتبر في كل ملة بعض القواعد العامة، فلا يصح الاستدلال بهذا الدليل على قطعية جميع مسائل الأصول^{٦٣}.

- قال الشاطبي بالتسوية بين أصول الدين وأصول الفقه في القطعية، فنسبتهما إلى أصل الشريعة واحدة، ولا فرق بينهما في ذلك، والمخالف لأصل من أصول الفقه كالمخالف لأصل من أصول الدين في هدم الشريعة، ولم يقل أحد من العلماء إن أصول الفقه كأصول الدين في الأهمية، ولذلك لم يُسلم قول الشاطبي: لو جاز تعلق الظن بأصول الفقه لجاز تعلقه بأصول الدين، بل وجه بعض الباحثين نقداً

^{٥٩} الشاطبي، الموافقات، ٣٩/١.

^{٦٠} محمد سنان الجلال، "أصول الفقه بين القطعية والظنية وتحقيق رأي الشاطبي"، مجلة البحوث والدراسات الشرعية بمصر، ١/١٧ (صفر ١٤٣٥هـ)، ٥٠.

^{٦١} الشاطبي، الموافقات، ٢٨/١.

^{٦٢} الشاطبي، الموافقات، ١٩/١ و ٢٢.

^{٦٣} الشاطبي، الموافقات، ٢٠/١. الهامش.

لاذعاً إلى الشاطبي، فوصف سعيه لإثبات قطعية أصول الفقه بأنه "عبث"؛ لأن أصول الفقه تُراد للعمل، والظن كافٍ في العمليات، أما أصول الدين فالمقصود بها الاعتقاد الذي لا يتأسس إلا على أصول قطعية^{٦٤}، والشاطبي اعترف بتفاوت المرتبة بين أصول الدين وأصول الفقه، لكنه جعل المخالف فيهما سواء في هدم الشريعة، وهذا الكلام أراه مشكلاً، إذ لا يمكن القول باستواء منكر القياس ومنكر البعث في هدم الشريعة، لوضوح أن الأول مبتدع والثاني كافر.

- سلك الشاطبي سبيل التنزل، فقال في ختام أدلته التي ساقها لإثبات قطعية أصول الفقه: "ولو سلّم ذلك كله فالاصطلاح اطرّد على أن المظنونات لا تُجعل أصولاً، وهذا كافٍ في اطراح الظنيات من الأصول بإطلاق، فما جرى فيها مما ليس بقطعي تفرعاً عليه بالتبع لا بالقصد الأول"^{٦٥}، فرجع إلى مسألة الاصطلاح، وجعل دليبه نفس الدعوى، وهو ما يسميه المناطقة مصادرةً على المطلوب، إذ محل الخلاف أن الظنيات هل تُسمى أصولاً أو لا، والخصم لا يُسلم بأن الاصطلاح جرى على اختصاص اسم الأصول بالقطعيّات دون الظنيات، كما نقلنا ذلك عن الأصوليين سابقاً.

- دافع بعض من علّق على الموافقات عن مسلك الشاطبي في إثبات قطعية أصول الفقه بأن من قرر أصلاً مختلفاً فيه كالاستصحاب وسدّ الذرائع إنما قرره بعد أن حصل له القطع من خلال استقراء الأدلة بأن هذا الأصل معتبر في بناء الأحكام الشرعية عليه^{٦٦}، والذي أراه أن الشاطبي لا يقصد بالقطع هذا المعنى، بل مقصوده أن هذه الأدلة هي في ذاتها قطعية، وليس مقصوده الشعور الذي يساور المجتهد، إذ لا يلتفت إلى هذا الشعور؛ لأن المجتهد مهما أحسّ بأن ما أداه إليه اجتهاده مقطوع به فإن مخالفة غيره من المجتهدين له توضح أنه كان واهماً، فالشاطبي يقصد هنا القطع بمعناه الحقيقي لا النسبي الذي يختلف من شخص لآخر، أما إشكال ورود مسائل ظنية في علم الأصول فالشاطبي أجاب عنه تبعاً لإمام الحرمين بأن الظنيات ذُكرت في أصول الفقه تبعاً للقطعيّات، فهي غير مقصودة بالقصد الأول، وبهذا حاول التخلص من الإشكال الذي يتوجه إلى كل القائلين بقطعية الأصول، لكن هذا الجواب لم يُرضِ الشيخ دراز الذي رأى أن الشاطبي طرح كماً كبيراً من المسائل من علم الأصول دون أن يبين الضابط بين ما هو قطعي وما هو ظني، وأن ذلك يقلل من فائدة المسألة التي أولاهها اهتماماً كبيراً^{٦٧}. والذي أراه أن الشاطبي لم يطرح شيئاً من علم الأصول، بل ميز بين ما هو مقصود بالذات من المسائل وهو الأصول القطعية، وما هو مذكور بالتبع وهو التفرعات والمباحث الظنية، وضابط التمييز بين الطائفتين واضح، وهو وقوع الاختلاف في إحداها دون الأخرى، لكن ضعف هذا المسلك يتمثل فيما يترتب عليه من أن ما ذُكر بالتبع من المباحث الظنية أضعاف المباحث القطعية التي هي مقصودة أصالةً، وذلك لا يستقيم.

الخاتمة

يمكن إبراز أهم النتائج التي توصل إليها البحث في النقاط الآتية:

- القائلون بقطعية أصول الفقه لم يقصدوا جميع مسائل علم الأصول؛ لأن أغلبها ظني كما هو معلوم، وإنما قصدوا أمهات المسائل الأصولية وأهم الأدلة الإجمالية، وأن المسائل الأصولية الاجتهادية ملحقّة بالفروع، ومن قال بالتعميم على كل مسائل علم الأصول فكلّامه غير مُسلم إلا أن يجعل الظني منها تابعاً للقطعي.

- القول بقطعية أصول الفقه لم يؤدّ إلى ترك العمل ببعض الأدلة التي وردت حجيتها في الكتاب والسنة كما توهم بعض المعاصرين.

^{٦٤} الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ٢٥.

^{٦٥} الشاطبي، الموافقات، ٢٣/١ و ٢٤.

^{٦٦} الشاطبي، الموافقات، ١٨/١. الهامش، وقد نقل المحقق هذا عن الشيخ محمد الخضر حسين في تعليقاته على الموافقات.

^{٦٧} الشاطبي، الموافقات، ٢٤/١. الهامش.

- الواقع شاهدٌ على أن أصول الفقه أقرب إلى الفقه منه إلى علم الكلام، وما دام علم الأصول يبحث في أدلة الأحكام وطرق الاستنباط فينبغي أن يُكتفى فيه بالظن؛ لأنه وسيلة إلى العمل، والأحكام العملية يكفي فيها الظن اتفاقاً، وللوسيلة حكم المقصد.
- لم يقدم القائلون بقطعية أصول الفقه دليلاً مُقنعاً على التمييز بين الأصول والفقه، ولذلك رجح المتأخرون الاكتفاء بالظن في مسائل الأصول أسوةً بالفقه.
- الأصول الأربعة المتفق عليها - وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس - هي التي ترقى حجيتها إلى القطع، ويكون منكرها متردداً بين الكفر والابتداع، أما الأدلة الإجمالية المختلّف فيها كقول الصحابي فهي ظنيةٌ ملحقةٌ بالفروع، والمخالف فيها مأجور. وكذلك القول في قواعد الاستنباط الاجتهادية كالاتجاه بمفهوم المخالفة.
- لا يمكن فهم مقصود الشاطبي بقطعية أصول الفقه من خلال قراءة المقدمة الأولى من الموافقات فقط، بل ورد في مواضع أخرى ما يوضح قصده من الأصول.
- لم يقصد الشاطبي عرض مسألة قطعية أصول الفقه كما أوردها الأصوليون قبله، بل أراد أن يتخذها مدخلاً ومستنداً للمنهج الذي اعتمده في تصنيف كتابه الموافقات.
- تناول الشاطبي مسألة قطعية أصول الفقه بطريقة عملية بعيدة عن الجدل، فجعلها معياراً للتمييز بين ما هو من علم الأصول وما ليس منه، كما أنه نبه إلى أهمية محاولة التوصل إلى نتائج قطعية متواترة من خلال استقراء الأدلة الواردة في المسألة الواحدة.
- خالف الشاطبي غيره من الأصوليين في المقصود بأصول الفقه، فالأصول عنده تشمل كل ما ثبت بمجموع أدلة خارجة عن الحصر على طريقة التواتر المعنوي، فشمّل القواعد الكلية في التشريع إضافة إلى مسائل علم الأصول، وهذه القطعية التي قال بها الشاطبي تختلف قليلاً عن تلك التي قصدها غيره من الأصوليين.
- الأدلة التي استدلل بها الشاطبي على قطعية أصول الفقه غير مسلمة، ولذلك اعترض عليه كثير من الباحثين، كما أنه لم يستطع إثبات ما ادعاه من المساواة بين أصول الدين وأصول الفقه، ومن رجوع أصول الفقه إلى الكليات المعتمدة في كلِّ ملّة، ومن جريان الاصطلاح على إطلاق لفظ الأصول على القطعيات دون الظنيات.

فهرس المصادر والمراجع

- ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. جمع الجوامع مع شرح المحلي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، دت.
- ابن أمير الحاج، محمد بن محمد. التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٣.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ٢٠٠٤.
- ابن عقيل، علي. الواضح في أصول الفقه. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٩.
- أبو يعلى، محمد بن الحسين. العدة في أصول الفقه. بدون ناشر، ط ٢، ١٩٩٠.
- إسماعيل، شعبان محمد. "أصول الفقه بين القطعية والظنية". حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر ١/٧ (١٩٨٩)، ٢٢٩-٢٥٢.
- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٩.
- الباقلائي، محمد بن الطيب. التقريب والإرشاد الصغير. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٩٩٨.
- البصري، محمد بن علي. المعتمد في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٣.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر. منهاج الوصول إلى علم الأصول. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٩.

- الخصاص، أحمد بن علي. *الفصول في الأصول*. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ٢، ١٩٩٤.
- الجلال، محمد سنان. "أصول الفقه بين القطعية والظنية وتحقيق رأي الشاطبي". *مجلة البحوث والدراسات الشرعية بمصر* ١/١٧ (صفر ١٤٣٥هـ) ٢٣-٧٦.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. *البرهان في أصول الفقه*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٧.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. *التلخيص في أصول الفقه*. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط ١، دت.
- الدريني، فتحي. *بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ٢٠٠٨.
- الرازي، محمد بن عمر. *المحصل في أصول الفقه*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٩٩٧.
- الريسوني، أحمد. *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، ١٩٩٥.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. *البحر المحيط في أصول الفقه*. مصر: دار الكتبي، ط ١، ١٩٩٤.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. *تشنيف المسامع بجمع الجوامع*. مكة: المكتبة المكية، ط ١، ١٩٩٨.
- الشاطبي إبراهيم بن موسى. *الموافقات*. القاهرة: دار ابن عفان، ط ١، ١٩٩٧.
- الشوكاني، محمد بن علي. *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول*. بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٩٩٩.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي. *التبصرة في أصول الفقه*. دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٤٠٣.
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي. *شرح مختصر الروضة*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٧.
- العراقي، أحمد بن عبد الرحيم. *الغيث الهامع شرح جمع الجوامع*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٤.
- العطار، حسن بن محمد. *حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، دت.

Kaynakça

- Attâr, Hasan b. Muhammed. *Hâşiye ulâ Şerhi'l-Celâl el-Maḥallî ulâ Cem'i'l-cevâmi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, b.s.y, t.s.
- Bâkîllânî, Muhammed b. Tayyib. et-Takrîb ve'l-İrşâdu's-Sağîr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1989.
- el-Basrî, Muhammed b. Alî. *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-uşûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- el-Celel, Muhammed Sinan. "Uşûlu'l-fıkh beyne'l-ka'tıyyeti ve'z-zanniyye ve tahkık ra'yi'ş-Şatbî". *Mecelletü'l-Buhûs ve'd-dirâsâti'ş-şer'iyye*, Mısır: ٧٦-٢٣ (١٤٣٥-) ١/١٧.
- Cessâs, Ahmed b. Alî. *Uşûlü'l-fıkh*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni 'd-Dîniyye, 2. Basım, 1994.
- Cüğaym, Numan. *Tutuku'l-Kesf'an Makâsidi'ş-Şâri'*. Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 1. Basım, 2014.

- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh. *et-Telhîş fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, b.s.y, t.s.
- Dekkürî, Muhammed Dembî. *el-Kat'iyetü min edilleti'l-arba'a*. Medine: Câmi'atu'l-İslâmiyye. 1. Basım, 1420.
- Düreynî, Fethî. *Buhûs muqârane fi'l-fikhi'l-İslâmî ve usûlih*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 2008.
- Wael Al-Hallak, Sünni Hukuk Düşüncesinde Tümevarımsal Destekleme Zannilik ve Katilik, çev. Muharrem Kılıç. *Sakarya üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi* .1/181 (2002). 161-186.



e-ISSN: 2619-9114

December/ Aralık 2022, Volume/Cilt 6, Issue/Sayı 2

ARAP GRAMERİNİN ŞİİRLE İSTİŞHÂDINDA KABİLELERİN ROLÜ The Role of Tribes in the Istishhad of Arabic Grammar with Poetry

Mehmet Emin EFE

Dr. Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı.

memin.efe@batman.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6127-8765>

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 15.11.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 12.12.2022

Published/ Yayın Tarihi: 31.12.2022

Pages / Sayfa: 137-162

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Not: Bu çalışma, 2022 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Mustafa KAYA danışmanlığında tamamladığımız *Arap Gramerinin Şiirle İstishâdı (II-IV/VIII-X. Asırlar)* başlıklı doktora tezi esas alınarak üretilmiştir.

Öz: Hicrî ikinci yüzyılda Arap yarımadasında dil hatalarının hızlı bir şekilde yayılması üzerine, İslâm dininin kutsal metinlerinin dili olan Arapçayı koruma altına alma çalışmaları başlatılmıştır. Bu bağlamda dil âlimleri, doğruluğundan emin olunan bir Arap sözünün şahit olarak kullanılmasından ibaret olan istişhâd yöntemini etkin bir şekilde kullanmışlardır. Kur'ân, hadis, nesir ve şiirin şahit olarak kullanıldığı istişhâd yönteminde şiir, şahit olarak en fazla kullanılan unsur olmuştur. Şiiri ile istişhâd edilecek şairlerin tespiti için fesâhat ölçü alınarak şairler, belirli ölçütlere göre tasnif edilmiştir. Şairlerin mensup olduğu kabileler de istişhâd açısından yapılan tasnifler arasındadır. Kabileler yabancı etkisine maruz kalma açısından tasnif edilmiş, dillerinde bozulma meydana gelen kabileler istişhâd sınırları dışında kabul edilmiştir. Bu çalışmada belirlenen örneklem gramer eserlerindeki gerçekleşen istişhâd, teorideki kabile bağlamında çizilen istişhâd sınırları ile karşılaştırılmıştır. Mezkûr konuya, istişhâd ile ilgili çalışmalarda değinilmiş olsa da konunun, ayrı bir çalışma olarak ele alındığına şahit olunmamıştır.

Anahtar Kelimeler: İstishhâd, Kabile, Şair, Arap Şiiri, Arap Grameri.

Abstract: Upon the rapid spread of language errors in the Arabian Peninsula in the second century of the Hijri, studies to protect Arabic, the language of the sacred texts of the Islamic religion, were started. In this context, language scholars have effectively used the istishhad method, which consists of using an Arabic word that is sure of its accuracy as a witness. In the istishhad method, where the Qur'an, hadith, prose and poetry are used as witnesses, poetry has been the most used element as a witness. In order to determine the poets to be istishhad with their poetry, the poets were classified according to certain criteria by taking the measure of fluency. The tribes to which the poets belong are also among the classifications made in terms of istishhad. The tribes were classified in terms of exposure to foreign influence, and the tribes whose language was corrupted were considered outside the borders of istishhad. The actual istishhad in the sample grammatical works determined in this study were compared with the istishhad boundaries drawn in the context of the tribe in theory. Although the aforementioned subject has been mentioned in studies on istishhad, it has not been witnessed that the subject has been handled as a separate study

Keywords: Istishhad, Tribe, Poet, Arabic Poetry, Arabic Grammar.

Giriş

1. İstişhâd – Gramer İlişkisi

Arap dilinin, câhiliye döneminde yazılı gramer kurallarına sahip olmadığı bilirse de¹ kemale ermiş bir nazım sanatına sahip olması² ve Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça olarak bu gramer kurallarına uygun indirilmesi,³ Arapların söz konusu dilin gramer kurallarını zihinlerinde fitrî olarak taşıdıklarını göstermektedir. İslâmiyet ile başlayan devrede bir süre daha hafızalarda berrak bir şekilde taşınan Arap dilinin, bazı etkenlerle hatalı kullanımlara maruz kalmaya başladığı görülmüştür. Lahn denilen bu hatalı dil kullanımlarının, en fasih konuşan Arapların yakınlarına kadar sızdığı bilinmektedir.⁴ Arap gramerinin kaybedilmesinin meydana getireceği felaketi kavrayan âlimler, onu kayıt altına alma girişiminde bulunmuşlardır.

Gramer çalışmaları başlamadan önce Araplar için önemini kanıtlamış ve Kur'an kelimelerini anlamada kendisine müracaat edilmiş olan şiir, bu esnada gramer âlimlerinin de rağbetini celbetmiştir. Câhiliye döneminden sözlü aktarımlarla gelmiş ve kayıt altına alınma çalışmaları başlamış olan şiirin, grameri temellendirme aşamasında şahit olarak kullanıldığı görülmüştür.

Gramer konularının dördüncü yüzyılın sonunda tamamlandığı kabul edilmesine bağlı olarak⁵ bu çalışmada, istişhâdın pratiğe yansımaları görmek için ele alınan gramer eserleri, dördüncü yüzyılın sonu ile sınırlandırılmıştır. Belirtilen süre zarfında yazılan gramer eserlerinden bazıları örnek olarak seçilmiş, bu eserlerde istişhâd edilen bütün beyitler, bu beyitlerin şairleri ve şairlerin kabileleri tespit edilip tasnif edilmiştir. Gramer ekolleri arasında istişhâd sınırları konusunda bir ihtilaf olmadığı ve aynı istişhâd sınırları dâhilinde Basra ekolü mensuplarının sadece yaygın kullanımı, Kûfe ekolü mensuplarının ise şaz kullanımları da ölçü olarak kabul ettikleri bilinmektedir.⁶ Binaenaleyh bu çalışmada, ekol ayrımından ziyade şiir ile istişhâda çokça yer vermiş, orijinalliğini muhafaza eden ve ulaşılması kolay olan eserlerin incelenmesi uygun görülmüştür. Bu bağlamda şu eserler incelenmiştir:

Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791): *el-Cümel fi'n-Naħv*,

Sîbeveyhi Ebû Bişr Amr b. Osmân (ö. 180/796): *el-Kitâb*,

Müberred Ebû Abbâs Muhammed b. Yezîd (ö. 286/900): *el-Mukteḍab*,

İbn Serrâc Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî (ö. 316/929): *el-Uşûl fi'n-Naħv*,

Zeccâcî Ebû Kâsım Abdurrahmân (ö. 337/949): *el-Cümelü'l-Kübrâ*.

2. Kabilelerin Şiiri ile İstişhâd

Kabilelere ait şiirin gramerde şahit olarak kullanılabilmesi için söz konusu kabilenin dilindeki fesâhati koruyor olması, ilke olarak benimsenmiştir. Bu bağlamda kabilelere bakıldığında yabancı etkisinden uzak yaşayanlar ve dilinin fesâhatini muhafaza edenlerin şiiri

¹ Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi Târîhi'l-Arabi Kable'l-İslâm* (Dârü's-Sâkî, 2001), 1/44, 17/253.

² Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yay., 1973), 4.

³ Ahmet Karadavut, "Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (Ağustos 1997), 328.

⁴ Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân fi Enbâi Ebnâi'z-Zamân* (Beyrut: Dârü Şâdir, 1994), 2/537; Zafer Kızıklı, "Ebü'l-Esved ed-Duelî'nin Arap Gramer Tarihindeki Yeri ve Önemi", *Dinî Araştırmalar* 9/25 (Ağustos 2006), 272.

⁵ İsmail Durmuş, "Nahiv", *DİA* 22 (2006), 303.

⁶ Ebü'l-Faḍl Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İktirâh fi Uşûli'n-Naħv ve Cedelih* (Dimaşk: Dârü'l-Beyrûfî, 2006), 156.

istişhâdda delil olarak kabul edilmiş iken, yabancı etkisine maruz kalmış ve dillerinde bozulma meydana gelmiş kabilelerin şiiri ise istişhâdda delil olarak kabul edilmemiştir.⁷

Gramer âlimleri, yabancı etkisinden uzak olan kabileleri tespit etmiş, o kabilelere seyahat ederek şahit toplamışlardır. Bazen söz konusu kabilelere mensup insanlar, dil çalışmaları yapan âlimlerin bulunduğu şehirlere geldiklerinde âlimler onlarla görüşüp şahit konusunda fikir alışverişinde bulunmuşlardır. Bazen de ravilerin rivayeti ile söz konusu kabilenin şiirlerinden istişhâdda istifade edilmiştir.

Arap dilinin toplanmasında hangi kabilelerin esas alındığını, hangilerinin ise istişhâd dışında tutulduğunu Süyûtî'nin de kendisinden nakille aktardığı⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* adlı eserinde şu ifadeleri kullanır: "Dil çalışmalarına, Basra ve Kûfe şehirleri öncülük etti. Ancak istişhâd için gerekli olan şahitleri şehirlerde yaşayanlardan değil çöllerde yaşayanlardan aldılar. Hatta çöl sakinleri arasından da orta kesimde bulunanlardan şahitlerini almaya gayret gösterdiler. Dil unsurları toplanırken esas alınan kabileler, Kays, Temûm, Esed, Tay ve Hüzeyl'dir. Arap dilinin unsurları nakledilirken çoğunlukla bu kabilelerden istifade edilmiştir. Geri kalan Arap kabileleri ise sınırlarda başka milletlere yakın yaşıyorlardı. Böylelikle dilleri, onları çevreleyen Habeşîler, Hintliler, Fârisîler, Süryânîler ile Şam ve Mısır ahalisi gibi başka milletlerin dillerinden etkilendiği için onlardan istişhâd için hiç şahit alınmamıştır."⁹

Süyûtî *el-Müzhir* adlı eserinde bu konuya önce Kureyş lehçesini överek başlar ve istişhâd için kullanılan şiirlerin çoğunun Kays, Temûm, Esed ve Hüzeyl kabilelerinden alındığını belirttiikten sonra Kinâne ve Tay kabilelerinin de bir kısmından istişhâd için şahit alındığından bahseder.¹⁰

Süyûtî, *el-İktirâh* adlı eserinde ise istişhâdda esas alınmayan bazı Arap kabilelerini ve istişhâdda esas alınmama sebeplerini şu şekilde izah etmektedir:¹¹

- 1- Lahm ve Cüzâm kabileleri, Mısır'a yani Kıptîler'e yakın olmaları;
- 2- Kudâa, Gassân ve İyâd kabilelerinin çoğunluğunun Hıristiyan olması hasebiyle ibadetlerinde başka bir dil kullanmaları, ayrıca Şam bölgesine yakın olmaları;
- 3- Tağlib, Nemir ve Bekr kabilelerinin Nabatîlere ve Fârisîlere yakın olması;
- 4- Abdülkays ve Ezd-i Ummân'ın, Hintlilere ve Fârisîlere yakın olmaları;
- 5- Yemen halkının Habeşîlerle birlikte yaşamaları;
- 6- Benî Hanîfe ile Sakîf kabilelerinin Tâif civarında olan kollarının Yemen ticaret yolu güzergâhında bulunmaları nedeni ile yabancı etkisine maruz kalmaları.

Bu çalışmada incelenen kabileler, birici ölçüt olarak kabilenin istişhâddaki az veya çok kullanılması bağlamında Fârâbî ve Süyûtî tarafından yapılan tasnife göre sıralanmıştır. İkinci ölçüt olarak da kabilelerin, örneklem olarak ele alınan eserlere yansıyan pratikteki istişhâd miktarı sıralamada esas alınmıştır. Kabilelerin istişhâd edilen şairleri ise eserlerde

⁷ Ebû Naşr Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* (Beyrut: Dârü'l-Maşriq, 1986), 147.

⁸ Ebü'l-Fađl Celâlüddin es-Süyûtî, *el-Müzhir fi' Ulûmi'l-Lügati ve Envâ'ihâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/167.

⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 147.

¹⁰ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/167.

¹¹ Süyûtî, *el-İktirâh*, 47.

görüldükleri sıra ile yazılmışlardır. Örneklem olarak ele aldığımız eserlerde istişhâd edilen kabileler ve bu kabilelere mensup şairlerin istişhâd durumu şu şekildedir:

2.1. Temîm

Temîm kabilesi, Necid bölgesinin ortasından kuzeydoğusuna kadar geniş bir alana yayılmıştır.¹² Temîm kabilesinin batısında, Necid'in orta kesiminde bulunan Tay kabilesi,¹³ Kuzeydoğusunda ise Temîm için yabancı akınuna karşı adeta bir tampon görevi gören Bekr b. Vâil kabilesi bulunmaktadır.¹⁴ Bu nedenle Temîm kabilesi dilindeki fesâhati uzun süre koruyabilmiştir.

Dil çalışmalarının yapıldığı Basra ve Kûfe şehirlerinin her ikisine de yakın olan ve istişhâd için esas kabul edilen kabileler arasında olan Temîm kabilesinin, Kureyş'ten daha fasih bir dil kullandığı da iddia edilmiştir.¹⁵

Temîm kabilesinin örneklem eserlerde istişhâd edilen elli bir şairi şunlardır: Ebü'l-Ahzer el-Himmâni,¹⁶ Ezrak el-Anberî (ö. 77/696),¹⁷ Esved b. Ya'fur (ö. 600),¹⁸ Eşheb b. Rumeyle (ö. 86/705),¹⁹ Evs b. Hucr (ö. 620),²⁰ Beşîr b. Niks,²¹ Cerîr b. Atiyye,²² Haris b. Nehîk en-Nehşelî,²³ Hârise b. Bedr el-Ğudânî (ö. 64/684),²⁴ Hakîm b. Mu'ayye er-Rab'î,²⁵ Humeyd el-Erkat,²⁶ Hiţâm el-Mucâşî'î,²⁷ Ru'be b. Accâc,²⁸ Zibrikan b. Bedr (ö. 45/665),²⁹ Züheyr es-Sekb,³⁰ Sühaym b. Vesîl er-Riyâhî,³¹ Ebû Sidra el-Hücemî,³² Süleyk b. Süleke es-Sa'dî,³³ Sevâde b. Adî b. Zeyd,³⁴ Süveyd b. et-Ṭavîle,³⁵ Şemerdel b. Şerîk el-Yerbû'î (ö. 80/700),³⁶ Dâbi' b. Hâris el-Burcumî,³⁷ Ṭarîf b.

¹² Ebû Ubeyd Abdullâh Bekrî, *Mu'cemü Me'sta'ceme min Esmâi'l-Bilâdi ve'l-Mevâdi'* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1982), 1/88.

¹³ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn (el-İber)* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 2/305.

¹⁴ Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed İbn Hâik el-Hemdânî, *Şifatü Cezîreti'l-Arab* (Leiden (Hollanda): Maṭba'atü Berîl, 1884), 169.

¹⁵ Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 16/221.

¹⁶ Ebû Bişr Amr b. Osmân Sibeveyhi, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 3/256, 257, 411, 4/380.

¹⁷ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/607.

¹⁸ el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 1995, 65, 202, 221; Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/246, 272, 3/135, 174.

¹⁹ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 235; Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/187, 2/166; Ebû Abbâs Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Mukteḍab* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2/221.

²⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/287.

²¹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/41.

²² Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 75.

²³ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/366.

²⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/340.

²⁵ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 2/431.

²⁶ Ebû Kâsım Abdurrahmân Zeccâcî, *el-Cümelü'l-Kübrâ* (Cezayir: Col Karbonal, 1926), 108.

²⁷ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 3/115.

²⁸ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 3/230.

²⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/167.

³⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/246.

³¹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/32.

³² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/315.

³³ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/167.

³⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/62.

³⁵ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/35.

³⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/149.

³⁷ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 154.

Temîm el-Anberî,³⁸ Abde b. et-Ṭabîb (ö. 25/645),³⁹ İtr ('Anz) b. Decâce,⁴⁰ Accâc (ö. 97/715-16),⁴¹ Adî b. Zeyd el-İbâdî,⁴² Alkame b. Abede (ö. 3/625[?]),⁴³ Ummânî er-Râciz,⁴⁴ Amr b. el-Ehtem el-Minğarî,⁴⁵ Gaylân b. Hureys er-Rab'î,⁴⁶ Ferezdak,⁴⁷ Kulâh b. Hazn,⁴⁸ Kelhabe el-Yerbû'î,⁴⁹ Lakîb b. Zürâre,⁵⁰ La'în el-Minğarî,⁵¹ Mâlik b. Rayb el-Mâzinî,⁵² Mütemmim b. Nüveyra,⁵³ Mühabbel es-Sa'dî,⁵⁴ el-Merrâr b. Munğiz el-Hanzalî,⁵⁵ Miskîn ed-Dârimî,⁵⁶ Ma'lûṭ b. Bedel el-Ḳuray'î,⁵⁷ Muğire b. Habna',⁵⁸ Ebû Nuḡayle es-Sa'dî,⁵⁹ Dükeyn b. Recâ (ö. 105/723),⁶⁰ Ebû Amr b. Âlâ Zebbân,⁶¹ Damra b. Damra Dârimî,⁶² el-Adbat b. Kuray' Temîmî,⁶³ Ebû Nuḡayle es-Sa'dî,⁶⁴ ve Umâre b. Akîl b. Cerîr (ö. 182/239).⁶⁵

Halîl b. Ahmed, cevâbü's-şartın cezm edilmesi konusunda el-Esved b. Ya'fur'un şu beyti ile istiḡhâd eder:[Tavîl]⁶⁶

أَلَا هَلْ لِهَذَا الدَّهْرِ مِنْ مُتَعَلَّلٍ ... سِوَى النَّاسِ مَهْمَا شَاءَ بِالنَّاسِ يَفْعَلُ

"Dikkat edin! Bu dehr (kader) için insandan başka uğraş mı var? O, insana yapacağını ne zaman isterse yapar."⁶⁷

³⁸ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 3/421.

³⁹ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 2/51.

⁴⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/328.

⁴¹ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 232.

⁴² İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 2/232.

⁴³ Müberred, *el-Muḳteḍab*, 1/43.

⁴⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/163.

⁴⁵ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 93.

⁴⁶ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 2/137.

⁴⁷ Zeccâcî, *el-Cümel*, 343.

⁴⁸ Müberred, *el-Muḳteḍab*, 2/113.

⁴⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/337.

⁵⁰ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 2/134.

⁵¹ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/183.

⁵² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/255.

⁵³ Müberred, *el-Muḳteḍab*, 2/132.

⁵⁴ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/224.

⁵⁵ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/116.

⁵⁶ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 84.

⁵⁷ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/222.

⁵⁸ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 3/458.

⁵⁹ Müberred, *el-Muḳteḍab*, 4/27.

⁶⁰ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 140.

⁶¹ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 223.

⁶² Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 241.

⁶³ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 333.

⁶⁴ Müberred, *el-Muḳteḍab*, 4/27.

⁶⁵ Müberred, *el-Muḳteḍab*, 4/199.

⁶⁶ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 221.

⁶⁷ Esved b. Ya'fur, *Dîvânü'l-Esved b. Ya'fur* (Bağdat: Vezâratü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1970), 56.

2.2. Hevâzin

Sakîf, Benî Âmir ve Nümeyr⁶⁸ kollarını içine alan bu geniş kabile, Necid'in güneybatısından,⁶⁹ Güney Hicaz⁷⁰ ve Tihâme'ye kadar⁷¹ geniş bir alana yayılmıştır. Hicaz ve Necid bölgelerine Yemen civarından gelen yabancıların ilk durağı konumunda bulunmaları nedeniyle söz konusu kabilenin, istişhâd edilen kabileler arasında ismi zikredilmemiş,⁷² kabilenin Sakîf kolu ise istişhâdda delil olmadığı özellikle belirtilmiştir.⁷³

Ancak istişhâdın pratikteki yansımalarına bakıldığında durumun belirtildiği gibi olmadığı göze çarpmaktadır. Zira söz konusu kabilenin, Temîm kabilesinden sonra istişhâd edilen şair sayısı bakımından ikinci sırada yerini aldığı görülmektedir. Kabilenin örneklem eserlerde istişhâd edilen otuz şairi şunlardır: Ümeyye b. Ebi's-Salt es-Sakafî,⁷⁴ İmâm b. Akram en-Nümeyrî,⁷⁵ Temîm b. Übey b. Muqbil,⁷⁶ Tevbe b. Humeyyir el-Hafâcî,⁷⁷ Hâris b. Kelede es-Sakafî,⁷⁸ Humeyd b. Sevr el-Hilâlî el-Âmirî,⁷⁹ Ebû Hayye en-Nümeyrî (ö. II/VIII. yüzyıl),⁸⁰ Hîdâş b. Zühayr el-Âmirî,⁸¹ Düreyd b. Şimme el-Âmirî,⁸² Râî en-Nümeyrî (ö. 97/716[?]),⁸³ Ahvaş b. Şureyh el-Kilâbî,⁸⁴ Abdülaziz el-Kilâbî,⁸⁵ Abdullah b. Hemmâm es-Selûlî,⁸⁶ Uceyr es-Selûlî,⁸⁷ Fâri'a bint Muâviye b. Kuşeyr,⁸⁸ Kattâl el-Kilâbî,⁸⁹ Kuhayf el-Ukaylî,⁹⁰ Kays b. Mulevvaḥ Mecnûn el-Âmirî,⁹¹ Lebîd b. Rebîa el-Âmirî,⁹² Leylâ el-Ahyeliyye (ö. 86/705'ten sonra),⁹³ Ebû Miḥcen es-Sekafî (ö. 30/650),⁹⁴ Müzâhîm el-Ukaylî,⁹⁵ Mu'avvid el-Ḥukemâ Muâviye b. Mâlik b.

⁶⁸ Ömer b. Rıza Kehhâle, *Mu'cemü Kabâilî'l-Arabî'l-Qadîme ve'l-Hadîse* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 3/1195.

⁶⁹ Yahya el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî Ḥaşâişuhu ve Funûnuhu* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 39.

⁷⁰ Bekrî, *Mu'cemü Me'sta'ceme*, 1/87; Muhammed Şurrâb, *el-Me'âlimü'l-Esîre fi's-Sünneti ve's-Sîre* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1411), 40, 140.

⁷¹ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dârü Şâdir, 1995), 1/506.

⁷² Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 147; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/167.

⁷³ Süyûtî, *el-İktirâh*, 47.

⁷⁴ Müberred, *el-Mukteḍab*, 1/42; Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş* (el-Hey'etü'l-Mişriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, ts.), 1/155, 212, 3/55.

⁷⁵ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 91.

⁷⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/134.

⁷⁷ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/200.

⁷⁸ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 175.

⁷⁹ Zeccâcî, *el-Cümel*, 234.

⁸⁰ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/198.

⁸¹ Müberred, *el-Mukteḍab*, 4/94.

⁸² Zeccâcî, *el-Cümel*, 208.

⁸³ Zeccâcî, *el-Cümel*, 286.

⁸⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/238.

⁸⁵ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 3/474.

⁸⁶ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 2/160.

⁸⁷ Zeccâcî, *el-Cümel*, 63.

⁸⁸ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/505.

⁸⁹ Zeccâcî, *el-Cümel*, 353.

⁹⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/610.

⁹¹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/253.

⁹² Zeccâcî, *el-Cümel*, 223.

⁹³ Müberred, *el-Mukteḍab*, 3/11.

⁹⁴ Müberred, *el-Mukteḍab*, 4/289.

⁹⁵ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/459.

Cafer,⁹⁶ Nâbiga el-Ca'dî,⁹⁷ Yezîd b. el-Hakem es-Sekafî,⁹⁸ Yezîd b. Sa'îk el-Kilâbî,⁹⁹ Yezîd b. Tasariyye el-Kuşeyrî,¹⁰⁰ Cîrân el-Avd Âmir b. Hâris Nümeyrî,¹⁰¹ Avf b. el-Ahvaş¹⁰² ve Nâhid b. Sevme el-Âmirî.¹⁰³

İbn Serrâc, لا harfinin لَيْسَ gibi amel etmesine Râî en-Nümeyrî'nin şu beyti ile istişhâd eder:[Basît]¹⁰⁴

وَمَا صَرَمْتُكَ حَتَّى قُلْتُ مُعْلَنَةً ... لَا نَاقَةَ لِي فِي هَذَا وَلَا جَمَلٌ

"Bu iş ile ilgim yok (benim burada dışı devem de yok erkek devem de) deyinceye kadar senden ayrılmadım (kazığa bağlı ipini koparmadım)."¹⁰⁵

2.3. Esed

Adnânîler'den olan Benî Esed, çok geniş bir kabile olup, Tay kabilesinin yerleşik olduğu Eca' ve Selmâ Dağlarının güneyinde Necid bölgesinin ortasında, yabancı etkisinden uzak bir bölgede yaşamışlardır.¹⁰⁶ Bu nedenle dillerindeki fesâhat korunmuş ve şiirleri, istişhâdda tercih edilen kabilelerden birisi olmuşlardır.

Esed kabilesinin bazı kollarının, hicrî dördüncü asrın sonlarına kadar dillerine lahnun girmedığı ifade edilmiştir.¹⁰⁷

Esed kabilesinin örneklem eserlerde istişhâd edilen yirmi iki şairi şunlardır: Abîd b. el-Ebras,¹⁰⁸ Bişr b. Ebî Hâzîm el-Esedî,¹⁰⁹ Nazzâr el-Hazlemî el-Fek'asî,¹¹⁰ Hanzala b. Fâtîk,¹¹¹ Rabî' el-Esedî,¹¹² Sühaym Abdü Benî Hâşhâs,¹¹³ Semâ'a en-Na'âmî,¹¹⁴ Dirâr b. el-Ezver el-Esedî,¹¹⁵ Abdurrahmân b. Cüheym,¹¹⁶ Abdullah b. Zebîr el-Esedî,¹¹⁷ Ebû Atâ es-Sindî,¹¹⁸ Uğaybe el-

⁹⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/397.

⁹⁷ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 79.

⁹⁸ Müberred, *el-Mukteḍab*, 1/236.

⁹⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/118.

¹⁰⁰ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 2/385.

¹⁰¹ Müberred, *el-Mukteḍab*, 4/414.

¹⁰² Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 200.

¹⁰³ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 235.

¹⁰⁴ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/394.

¹⁰⁵ Ebû Cendel Ubeyd b. Hüseyin Râî en-Nümeyrî, *Dîvânü'r-Râî en-Nümeyrî* (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkîyye, 1980), 198.

¹⁰⁶ İbn Haldûn, *el-İber*, 2/382.

¹⁰⁷ Mustafa Sâdık Râfiî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/106.

¹⁰⁸ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 3/248.

¹⁰⁹ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 282 vd.; Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/156 vd.; Müberred, *el-Mukteḍab*, 4/10.

¹¹⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/17.

¹¹¹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/30.

¹¹² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/85.

¹¹³ Zeccâcî, *el-Cümel*, 298.

¹¹⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/71.

¹¹⁵ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 316.

¹¹⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/150.

¹¹⁷ Zeccâcî, *el-Cümel*, 68.

¹¹⁸ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/98.

Esedî,¹¹⁹ Amr b. Şa's,¹²⁰ Kurrân el-Esedî,¹²¹ Kümeýt b. Zeyd,¹²² Kümeýt b. Marûf,¹²³ Merrâr el-Esedî,¹²⁴ Ma'rûf ed-Dubeyrî,¹²⁵ Muğallis b. Lakît el-Esedî,¹²⁶ Muleyḥ b. Allâḫ el-Ḳu'aynî,¹²⁷ Manzûr b. Mersed el-Esedî¹²⁸ ve Nukâde el-Esedî.¹²⁹

Müberred, masdarın amel etmesi ile ilgili Merâr el-Fek'asî el-Esedî'nin şu beyti ile istişhâd etmektedir. [Tavîl]¹³⁰

لَقَدْ عَلِمْتُ أَوْلَى الْمُعِيرَةِ أَنِّي ... لِحَقِّتُ فَلَمْ أَنْكُلْ عَنِ الصَّرْبِ مِسْمَعًا

"İlk süvari, onlara ulaştığımı ve (liderleri) Misma''ı da vurmaktan kaçınmadığımı biliyor."¹³¹

2.4. Gatafân

Necid bölgesinin orta kesiminde Hicaz bölgesi sınırında yaşayan Gatafân,¹³² yabancı etkisine uzak ortamda bulunması nedeniyle dilindeki fesâhati koruyabilmiş kabilelerden biridir.

İstişhâd edilen kabileler arasında ismi zikredilmediği gibi istişhâd edilmeyen kabileler arasında ismi bulunmamaktadır.¹³³ Ancak örneklem olarak ele alınan eserlerde, şairleri ile çokça istişhâd edilen kabileler arasında olduğu görülmüştür. Söz konusu eserlerde, Gatafân kabilesinin istişhâd edilen on yedi şairi şunlardır: Nâbiga ez-Zübyânî,¹³⁴ Antere b. Şeddâd,¹³⁵ Hutay'e Ebû Müleyke Cervel,¹³⁶ Hâris b. Zâlim el-Murrî,¹³⁷ Huşayn b. Ḥumam el-Murrî,¹³⁸ Rabî' b. Ḍabu' el-Fezârî,¹³⁹ Sâlim b. Dârre,¹⁴⁰ Şeddâd b. Muâviye el-Absî,¹⁴¹ Şemmâḥ b. Dırâr ez-Zübyânî,¹⁴² Abdü Benî Abs,¹⁴³ Urve b. el-Verd el-Absî,¹⁴⁴ Ka'neb b. Ümmi Sâhib,¹⁴⁵ Kays b.

¹¹⁹ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 101.

¹²⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/47.

¹²¹ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/353.

¹²² Müberred, *el-Mukteḏab*, 2/93.

¹²³ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/45.

¹²⁴ Müberred, *el-Mukteḏab*, 1/14.

¹²⁵ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 214.

¹²⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/50.

¹²⁷ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/185.

¹²⁸ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 3/452.

¹²⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/371.

¹³⁰ Müberred, *el-Mukteḏab*, 1/14.

¹³¹ Emîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemü'l-Mufaşşal fi's-Şevâhidi'l-Arabiyye* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 4/236.

¹³² Ebû Amr Şihâbuddîn İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-Ferîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 3/303.

¹³³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 147; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/167; Süyûtî, *el-İktirâḥ*, 47.

¹³⁴ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/151.

¹³⁵ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 2/390.

¹³⁶ Zeccâcî, *el-Cümel*, 176, 220.

¹³⁷ Müberred, *el-Mukteḏab*, 4/161.

¹³⁸ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 239.

¹³⁹ Zeccâcî, *el-Cümel*, 62.

¹⁴⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/79.

¹⁴¹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/302.

¹⁴² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/177.

¹⁴³ Zeccâcî, *el-Cümel*, 214.

¹⁴⁴ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 90.

¹⁴⁵ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 3/441.

Züheyr b. Cezîme,¹⁴⁶ İbn Meyyâde,¹⁴⁷ Yezîd b. Sinân b. Ebî Hârîse el-Murrî,¹⁴⁸ Muzerrid Zübyânî¹⁴⁹ ve Erta'a b. Süheyve.¹⁵⁰

Sîbeveyhi, mefûlün fih'in muzâfun ileyh şeklinde kullanılmasına örnek olarak Şemmâh b. Dırâr ez-Zübyanî'nin şu beyti ile istişhâd eder:[Recez]¹⁵¹

رُبَّ ابْنٍ عَمِّ لِسُلَيْمَى مُشْمِعِلٌ ... طَبَّاحٌ سَاعَاتِ الْكَرَى زَادَ الْكَيْلَ

“Sanırım Süleymâ'nun işini sağlam yapan, uyku saatinde tembelin aşını pişiren bir amcasının oğlu vardır.”¹⁵²

2.5. Kays

Kays b. Sa'lebe, Adnânîler'den Bekr b. Vâil soyundan olmasına rağmen, onlardan müstakil olarak adından bahsettirmiştir. İslâm öncesi dönemde Yemâme'de yerleşik olan Kays kabilesi, istişhâdda esas alınan kabilelerin başında zikredilmektedir.¹⁵³

Arabistan'ın doğu sınırında olan Aruz bölgesinde yaşamasına rağmen, bölgenin daha iç kesiminde kaldığından dolayı yabancı etkisine uzak yaşamıştır. Yaşadığı alanın, dil çalışmalarının başladığı yer olan Basra'ya yakınlığı da bu kabilenin bedevî hayatı yaşayan şairlerine ve ravilerine ulaşımı kolaylaştırmıştır.

Örnekleme olarak aldığımız eserlerde, Kays kabilesinin istişhâd edilen on iki şairi şunlardır: Tarafe b. el-Abd,¹⁵⁴ A'sâ Meymûn b. Kays,¹⁵⁵ Hâris b. 'Ubâd,¹⁵⁶ Hıtam el-Kaysî,¹⁵⁷ Hırniş bint Hiffân,¹⁵⁸ Durnâ bint 'Ab'abe,¹⁵⁹ Sa'd b. Mâlik el-Kaysî,¹⁶⁰ Amr b. el-Eyhem,¹⁶¹ Amr b. Kamîe,¹⁶² Ebû Avf,¹⁶³ Mülbid b. Harmele¹⁶⁴ ve Hırnaş bint Bedr b. Hiffân.¹⁶⁵

Halîl b. Ahmed, sayıların temyizi konusuna A'sâ Meymûn b. Kays'ın şu beyti ile istişhâd eder:[Mütekârib]¹⁶⁶

فَلَوْ كُنْتِ فِي جُبِّ ثَمَانِينَ قَامَةً ... وَرُقَيْتِ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسَلْمٍ

¹⁴⁶ Zeccâcî, *el-Cümel*, 373.

¹⁴⁷ Müberred, *el-Mukteḍab*, 4/291.

¹⁴⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/506.

¹⁴⁹ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 251.

¹⁵⁰ Müberred, *el-Mukteḍab*, 1/79.

¹⁵¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/177.

¹⁵² Şemmâh b. Dırâr ez-Zübyanî, *Dîvânü Şemmâh b. Dırâr ez-Zübyanî* (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 390.

¹⁵³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 147.

¹⁵⁴ Müberred, *el-Mukteḍab*, 2/24.

¹⁵⁵ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 74.

¹⁵⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/324.

¹⁵⁷ Müberred, *el-Mukteḍab*, 3/323.

¹⁵⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/202.

¹⁵⁹ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 106.

¹⁶⁰ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 316.

¹⁶¹ Müberred, *el-Mukteḍab*, 4/413.

¹⁶² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/178.

¹⁶³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/620.

¹⁶⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/321.

¹⁶⁵ Zeccâcî, *el-Cümel*, 28.

¹⁶⁶ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 74.

“Altmış kulaç derinliğinde bir kuyuda olsan ve göğün kapılarına merdivenle çıkarılsan dahi (benim sözüm sana ulaşacak)...”¹⁶⁷

2.6. Hüzeyl

Hicaz bölgesinde Mekke'ye yakın, akrabaları olan Kureyş ve Kinâne'ye komşu olarak yaşayan Hüzeylîler, fesâhati ve şiirleri ile ünlenen kabileler arasındadır. Hüzeyl'in iyi şairlerinin çoğu câhiliye döneminde yaşamış veya ilk İslâm dönemine ulaşarak muhadram grubundan sayılan şairlerdendir.¹⁶⁸

Hüzeyl kabilesi, Arap gramerinin temellendirilmesinde, dili ölçüt olarak kabul edilen kabileler arasında yer almıştır.¹⁶⁹ Ancak kabilenin bazı kollarından istişhâd edilmediği de ifade edilmiştir.¹⁷⁰ Arabistan'ın bölgeleri ele alınırken, Hüzeyl kabilesinin, Hicaz Hüzeylîleri ve Yemen Hüzeylîleri şeklinde iki grupta değerlendirildiği ifade edilmişti. Bâdiyede yaşayan Araplar arasında en fasih Arapçanın Hüzeyl lehçesi olduğu da iddia edilmiştir.¹⁷¹

İstişhâdın pratikteki yansımaya baktığımızda Hüzeyl kabilesinin az istişhâd edilen kabileler arasında olduğunu görüyoruz. Bu durumun, kabilenin dil çalışmalarının yapıldığı alana uzak olması ve âlimlerin genelde bedevî hayattan istişhâd etmeyi tercih etmesinden kaynaklanmış olması muhtemeldir.¹⁷²

Örneklem olarak aldığımız eserlerde, Hüzeyl kabilesinin istişhâd edilen on bir şairi şunlardır: Üsâme b. el-Hâris,¹⁷³ Ümeyye b. Ebî 'Aiz,¹⁷⁴ Ebû Züeyb,¹⁷⁵ Sâ'ide b. Cu'eyye,¹⁷⁶ Abdümenâf b. Rab',¹⁷⁷ Ebû Kebîr Âmir (Uveymir) el-Hüzelî,¹⁷⁸ Mâlik b. Huveylid el-Ĥannâ'î,¹⁷⁹ Münehĥal,¹⁸⁰ Mü'attal el-Hüzelî,¹⁸¹ Huzeyfe b. Enes el-Hüzelî¹⁸² ve Abd b. Müslim b. Cündeb el-Hüzelî.¹⁸³

İbn Serrâc, اِذْ edatının muzâfun ileyi olan cümlelerin hazfedilmesi ile söz konusu edatın tenvîn almasına Ebû Züeyb'in şu beyti ile istişhâd eder:[Vâfir]¹⁸⁴

نَهَيْتُكَ عَنْ طَلَابِكَ أُمَّ عَمْرٍو ... بِعَاقِبَةٍ وَأَنْتَ إِذْ صَجِيحٌ

¹⁶⁷ Kays b. Mülevvah b. Müzâhim el-Âmirî Mecnûn, *Dîvânü Kays b. Mülevvah Mecnûn Leylâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 123.

¹⁶⁸ Nasuhi Ünal Karaaslan, “Hüzeyl”, *DİA* 19 (1999), 70-72.

¹⁶⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 147.

¹⁷⁰ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/166.

¹⁷¹ Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Aḥsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991), 97.

¹⁷² Ebü'l-Faḍl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Buġyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luġaviyyîne ve'n-Nuḥât* (Lübnan: Mektebetü'l-Aşriyye, ts.), 2/316.

¹⁷³ Zeccâcî, *el-Cümel*, 309.

¹⁷⁴ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 92.

¹⁷⁵ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 3/144.

¹⁷⁶ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 71.

¹⁷⁷ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 3/449.

¹⁷⁸ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/109.

¹⁷⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/67.

¹⁸⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/313.

¹⁸¹ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 83.

¹⁸² İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/291.

¹⁸³ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/352.

¹⁸⁴ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 3/144.

“Akibetini belirterek Ümmü Amr’ı arzulamanı yasaklamıştım. Sen o zaman bunu yapabilecek güçteydin.”¹⁸⁵

2.7. Kinâne/Kureyş

Kinâne: Kinâne kabilesinin Tihâmetü'l-Hicaz ile Tihâmetü'l-Yemen’de varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Söz konusu kabilenin, Tihâmetü'l-Hicaz kesiminde kalan kısmı Kureyş kadar olmasa da fasih bir dile sahiptir. Zira bölgenin bu kısmı yabancı tesirine uzaktır. Ancak kabilenin Tihâmetü'l-Yemen kesiminde yaşayanların, Habeşîlerle çok karışması neticesinde dilleri bozulmuş, hatta Kinânelilere bile Habeşî denildiği ifade edilmiştir.¹⁸⁶ Kinâne kabilesi Süyûtî’nin tasnifinde kısmen istişhâd edilen kabileler arasında zikredilmiştir.¹⁸⁷

Kinâne’nin örneklem eserlerde istişhâd edilen altı şairi şunlardır: Ebü'l-Esved ed-Düelî,¹⁸⁸ Ebû Tufeyl Âmir b. Vâsile,¹⁸⁹ Kays b. Zerîh,¹⁹⁰ Nuşayb b. Ribâh,¹⁹¹ Hüney b. Ahmer¹⁹² ve Enes b. Züneym.¹⁹³

Halîl b. Ahmed, كَانْ ‘nin haberinin muttasıl zamir şeklinde de gelebileceğine şahit olarak Ebü'l-Esved ed-Düelî’nin şu beyti ile istişhâd eder:[Tavîl]¹⁹⁴

فَإِنْ لَمْ يَكُنْهَا أَوْ تَكُنْهَا فَإِنَّهُ ... أَخُوهَا غَدَّتْهُ أُمُّهُ بِلَبَابِهَا

“Şayet o (helal içecek) onun (şarabın) aynısı ya da şarap, helal içeceğin aynısı değilse bile, helal içecek onun kardeşidir. Annesi helal içeceği, onun sütüyle beslemiştir.”¹⁹⁵

Kureyş: Adnânîler’in Mudar soyundan olan Kureyş kabilesi, Hz. Peygamberin ona mensup olması,¹⁹⁶ Hicaz bölgesinde Mekke’de yerleşmiş olması¹⁹⁷ ve Kâbe’nin idaresini elinde bulundurması nedeniyle İslâm tarihinde birçok alanda diğer kabilelerden daha avantajlı hale gelmiştir. Hatta Kinâne soyundan olmasına rağmen, şöhrette Kinâne’yi de geride bırakmıştır.¹⁹⁸

Kureyş’in, en fasih Arapça konuşan kabile olduğu,¹⁹⁹ Kureyş lehçesinin, Arap lehçeleri içinde en kolay telaffuz edilen, kulağa hoş gelen ve meramı en güzel şekilde aktaran lehçe olduğu kabul edilmiştir.²⁰⁰ Hatta Arapların, şiir hariç Kureyş’in her yönden üstünlüğünü kabul ettikleri, Ömer b. Ebî Rebîa (ö. 93/711) ortaya çıkınca, şiir üstünlüğünü de kabul ettikleri iddia edilmiştir.²⁰¹

¹⁸⁵ Ebû Züeyb el-Hüzelî, *Dîvânü Ebî Züeyb el-Hüzelî* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988), 71.

¹⁸⁶ Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7/32 vd.

¹⁸⁷ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/167.

¹⁸⁸ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/296.

¹⁸⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/296.

¹⁹⁰ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/352.

¹⁹¹ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 3/125.

¹⁹² Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 113.

¹⁹³ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 124.

¹⁹⁴ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 146.

¹⁹⁵ Ebü'l-Esved ed-Düelî, *Dîvânü Ebî'l-Esved ed-Düelî* (Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, 1998), 162.

¹⁹⁶ Musab b. Abdillâh Zübeyrî, *Nesebü Kureyş* (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 12 vd.

¹⁹⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/444.

¹⁹⁸ Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7/29.

¹⁹⁹ Ebû Huseyn Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibî fi Fıkhî'l-Lüğati'l-Arabîyyeti ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arabî fi Kelâmihâ*, 1997, 1/28.

²⁰⁰ Süyûtî, *el-İktirâh*, 47.

²⁰¹ Ebü'l-Ferec İsfahânî, *el-Eğânî* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs el-Arabî, ts.), 1/86.

Kureyş lehçesinin diğer lehçelerden üstün olması ve tercih edilmesinin sebebi, Kureyş kabilesinin Kâbe'ye ibadet için gelen diğer kabile mensuplarının lehçelerindeki güzel kelimeleri almaları ve kullanımı zor kelimeleri atmaları şeklinde izah edilmiştir.²⁰²

Kureyş kabilesinin lehçesi, “*Kur’ân, Kureyş lehçesi ile indirildi.*” dedirtecek kadar²⁰³ Kur’ân’da en fazla kullanılan,²⁰⁴ Kur’ân’ın öğretiminde²⁰⁵ ve Kur’ân’ın çoğaltılmasında tercih edilen lehçe olmasına rağmen,²⁰⁶ İslâmî dönemden önce de sonra da Kureyş şiirinin azlığı²⁰⁷ dikkat çekmektedir. Bunun sebebi olarak da câhiliye döneminde Kureyş’in kendilerinden birini hicveden ve ırzına dil uzatan şairleri cezalandırması,²⁰⁸ İslâmî dönem ile birlikte de Kureyş kabilesinin yaşadığı bölgenin erken dönemde yabancı akınına daha çok uğraması²⁰⁹ ve Müslümanların merkezi olan bu bölgede, cihâd ve dinî ilimler ile daha çok uğraşılması zikredilmektedir.²¹⁰

Dildeki üstünlüğüne rağmen diğer kabileler ile kıyâs edildiğinde Kureyş kabilesinin, en az şiir söyleyen kabilelerden olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca muallaka şairleri arasında Kureyşli şair bulunmadığı ve Ömer b. Ebî Rebîa gelene kadar *fuḥûlî’ş-şu’arâ* denilen, çok iyi şairler arasında Kureyş şairlerinin bulunmadığı da bilinmektedir. Kendilerine en yakın kabilelerden olan Medine sakinleri Evs ve Hazrec’e karşı şiir müdafaası yapabilmek için şiir intihal ettikleri de aktarılmaktadır.²¹¹

Kureyş kabilesinin şiir alanında diğerlerine üstün kılınmasına vesile olan Ömer b. Ebî Rebîa’dan sonra söz konusu kabilenin en iyi şairleri sırasıyla Abdullah b. Ziba’râ (ö. 15/636) ve Abdullah b. Kays er-Rukayyât (ö. 85/704) olduğu ifade edilmektedir.²¹²

Kureyş kabilesinin örneklem eserlerde istişâh edilen on sekiz şairi şunlardır: İbrahim b. Hereme (ö. 176/792),²¹³ Zeyd b. Amr b. Nüfeyl (ö. -17/606),²¹⁴ Safiyye bint Abdülmuttalib (ö. 20/641),²¹⁵ Ebû Tâlib b. Abdülmuttalib (ö. -3/619),²¹⁶ Abdurrahmân b. el-Hakem (ö. 61/680),²¹⁷ Abdullah b. Abdü’l-A’lâ el-Kureşî,²¹⁸ Abdullah b. el-Hâris es-Sehmî,²¹⁹ Ubeydullah b. Kays er-Rukayyât (ö. 85/704),²²⁰ Ömer b. Ebî Rebîa (ö. 93/711),²²¹ Faḍl b. Abdurrahmân el-Kureşî,²²²

²⁰² Süyûtî, *el-İktirâh*, 154.

²⁰³ Mecdüddîn İbn Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadîs ve’l-Eser* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1979), 4/241.

²⁰⁴ Ebû Amr Osmân Dâni, *el-Ahrufü’s-Seb’atü li’l-Kur’ân* (Mekke: Mektebetü’l-Menâra, 1408), 61.

²⁰⁵ İbn Esîr, *en-Nihâye*, 3/181.

²⁰⁶ Ebû Amr Osmân Dâni, *el-Mukni’ fî Resmî Meşâhifi’l-Emşâr* (Kahire: Mektebetü’l-Külliyât el-Ezheriyye, ts.), 118; Ebû’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr, *Feḍâilü’l-Kur’ân* (Mektebetü İbn Teymiye, 1416), 51.

²⁰⁷ Nâsirüddîn Esed, *Meşâdiru’s-Şi’ri’l-Câhilî* (Mısır: Dâru’l-Me’ârif, 1988), 327.

²⁰⁸ Râfî, *Târîhu Âdâbi’l-Arab*, 1/256.

²⁰⁹ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/168.

²¹⁰ İbn Sellâm Ebû Abdillâh Cumahî, *Ṭabakâtü Fuḥûlî’ş-Şu’arâ* (Cidde: Dâru’l-Medenî, ts.), 1/25.

²¹¹ Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 18/260 vd.

²¹² Cumahî, *Ṭabakât*, 2/648.

²¹³ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/414.

²¹⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/155, 3/555.

²¹⁵ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/182; Müberred, *el-Mukteḍab*, 3/303.

²¹⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/111, 3/260; Müberred, *el-Mukteḍab*, 2/114.

²¹⁷ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/56.

²¹⁸ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/210.

²¹⁹ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 115; Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/341.

²²⁰ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 158 vd.; Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/285, 2/221, 3/151, 313.

²²¹ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 158 vd.; Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/78, 124, 164, 281, 283, 311, 2/358, 379, 3/115, 136, 175,556; Müberred, *el-Mukteḍab*, 2/205 vd.

²²² Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 119; Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/279; Ebû Ubeydillâh Merzûbânî, *Mu’cemü’s-Şu’arâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1982), 310.

Mekkâs el-‘Âizî,²²³ Hişam el-Murrî,²²⁴ Hind bint Utbe (ö. 14/635)²²⁵ Âtike bint Zeyd (ö. 40/660),²²⁶ Kusay b. Kilâb,²²⁷ Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661)²²⁸ ve Hâris b. Hâlid (ö. 80/699).²²⁹

Müberred, varlığına işaret eden bir şeyin mevcudiyeti halinde, şiir zarureti olarak istifhâm hemzesinin hafzedilebileceğine dair Ömer b. Ebî Rebîa'nın şu beyti ile istişhâd etmektedir:[Tavîl]²³⁰

لَعَمْرُكَ مَا أَدْرَى - وَإِنْ كُنْتُ دَارِيًا - ... بِسَبْعِ رَمِيثِ الْجَمْرِ أَمْ بِتَمَانٍ

“Ömrüne andolsun ki hatırlamıyorum- eğer yanılmıyorsam- cemreye yedi taş mı attım yoksa sekiz mi?”²³¹

2.8. Tay

Tay kabilesi, Necid bölgesinin tam ortasında, eskiden Tay Dağları diye kendi adları, daha sonraları da kendi kollarından olan Şammar²³² adı ile bilinen Eca' ve Selmâ Dağları bölgesinde varlığını sürdürmüştür.²³³

Tay kabilesi, Yemen kökenli olmakla birlikte, İslâm öncesi dönemde Arap ismiyle öylesine özdeşleşmiştir ki diğer milletler tarafından bütün Araplar için “Taylılar” ismi kullanılmıştır.²³⁴

Tay kabilesi, istişhâdda esas alınan kabilelerden birisi olmuştur.²³⁵ Örneklem olarak aldığımız eserlerde kabilenin istişhâd edilen yedi şairi şunlardır: Hâtim et-Tâî,²³⁶ Burc b. Müshir,²³⁷ Ebû Zübeyd et-Tâî,²³⁸ Zeydü'l-Hayl,²³⁹ Tırimmâh b. Hakîm,²⁴⁰ Âmir b. Cüveyn²⁴¹ ve Amr b. Ammâr et-Tâî.²⁴²

Zeccâcî, mefûlün lieclih konusunda Hâtim et-Tâî'nin şu beyti ile istişhâd etmektedir:[Tavîl]²⁴³

وَأَغْفِرُ عَوْرَاءَ الْكَرِيمِ إِخَارَهُ ... وَأَعْرِضُ عَنْ شَيْءٍ اللَّيْمِ تَكْرُمًا

“Cömert insanı koruma amacıyla kötü sözünü bağışlarım. Kötü insanın sövmesine aldırış etmem.”²⁴⁴

²²³ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 149; Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/47.

²²⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/114.

²²⁵ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/344.

²²⁶ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 160.

²²⁷ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 242.

²²⁸ Müberred, *el-Mukteḍab*, 2/200.

²²⁹ Müberred, *el-Mukteḍab*, 4/256.

²³⁰ Müberred, *el-Mukteḍab*, 3/294.

²³¹ Ömer b. Ebî Rebîa, *Dîvânü Ömer b. Ebî Rebîa* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, ts.), 209.

²³² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/361.

²³³ Cevâd Ali, *el-Mufaṣṣal*, 6/39, 7/219.

²³⁴ Cevâd Ali, *el-Mufaṣṣal*, 16/223.

²³⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 147.

²³⁶ Zeccâcî, *el-Cümel*, 310.

²³⁷ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/34.

²³⁸ Zeccâcî, *el-Cümel*, 381.

²³⁹ Müberred, *el-Mukteḍab*, 3/371.

²⁴⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/201.

²⁴¹ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 2/413.

²⁴² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/101.

²⁴³ Zeccâcî, *el-Cümel*, 310.

²⁴⁴ Hâtim b. Abdillâh et-Tâî, *Dîvânü Hâtim b. Abdullah et-Tâî* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990), 274.

2.9. Mezhic

Bazı kolları Hîre'ye geçmiş olan Mezhic kabilesinin geneli Yemen'de yaşamını sürdürmüştür.²⁴⁵ Söz konusu kabilenin yaşadığı her iki alan da yabancı etkisi nedeni ile en başından istişhâd kapsamının dışında tutulduğu bilinmektedir.²⁴⁶ Ancak istişhâdın pratikteki yansımalarına baktığımızda söz konusu kabileden azımsanmayacak sayıda şair ile istişhâd edildiği görülmektedir:

Örneklem olarak aldığımız eserlerde kabilenin istişhâd edilen onüç şairi şunlardır: Tufeyl b. Yezîd el-Hârisî,²⁴⁷ Ubeydullah b. Hur el-Cu'fî,²⁴⁸ Abdü Yağûs b. Vaqqâs el-Hârisî,²⁴⁹ Amr el-Cenbî,²⁵⁰ Amr b. Kın'âs el-Murâdî,²⁵¹ Amr b. Ma'dikerib,²⁵² Ferve b. Müseyk el-Murâdî,²⁵³ Kânânî,²⁵⁴ Bint Mürre b. 'Âhân el-Hârisî,²⁵⁵ Necâşî Kays b. Amr el-Hârisî,²⁵⁶ Yezîd b. Muharrim,²⁵⁷ Yezîd b. Abdülmedân²⁵⁸ ve Şüreyh b. Evfâ.²⁵⁹

Sîbeveyhi, nekre-i maksûde münâdâyâ şahit olarak Amr b. Kın'âs el-Murâdî'nin şu beytini zikreder:[Vâfir]²⁶⁰

أَلَا يَا بَيْتُ بِالْعَلْيَاءِ بَيْتٌ ... وَلَوْلَا حُبُّ أَهْلِكَ مَا أَتَيْتُ

“Ey tepedeki ev! Ey ev! Ev halkına olan sevgim olmasaydı sana gelmezdim.”²⁶¹

2.10. Kudâa

Arabistan yarımadasının kuzeyinde Tihâme, Hicaz ve Necid bölgelerinin yabancı etkisine açık kısmında yaşayan, bazı kolları Hıristiyanlığı kabul etmiş geniş bir kabile olan Kudâa kabilesi,²⁶² baştan beri istişhâd kapsamı dışında kabul edilen kabileler arasında ismi zikredilmektedir.²⁶³ Ancak söz konusu kabilenin şairleri ile istişhâd edildiği görülmektedir. Kudâa'nın örneklem eserlerde istişhâd edilen on bir şairi şunlardır: A'var b. Berâ el-Kelbî,²⁶⁴ Cerîr ed-Đinnî,²⁶⁵ Cemîl b. Ma'mer el-Uzrî Cemîlü Büseyne,²⁶⁶ Ziyâde b. Zeyd el-Uzrî,²⁶⁷ Amr

²⁴⁵ İbn Haldûn, *el-İber*, 2/306.

²⁴⁶ Cumahî, *Tabakât*, 1/11; Süyûtî, *el-İktirâh*, 47.

²⁴⁷ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 204.

²⁴⁸ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 217.

²⁴⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/200.

²⁵⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/115; Abdülkâdir Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisâni'l-'Arab* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 2/382.

²⁵¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/201.

²⁵² Müberred, *el-Mukteđab*, 4/409.

²⁵³ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/236.

²⁵⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/465; Yusuf b. Hasan Sîrâfî, *Şerhu Ebyâti Sîbeveyhi* (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1974), 2/353.

²⁵⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/516.

²⁵⁶ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 233.

²⁵⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/253.

²⁵⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/367.

²⁵⁹ Müberred, *el-Mukteđab*, 1/238.

²⁶⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/201.

²⁶¹ Ebû Hasan Ali b. Süleyman Ahfeş el-Asgar, *el-İhtiyâreyn el-Mufaddaliyyât ve'l-Asmaiyyât* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1999), 213; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, 11/33-34.

²⁶² Casim Avcı, “Kudâa (Benî Kudâa)”, *DİA* 26 (2002), 308-309.

²⁶³ Süyûtî, *el-İktirâh*, 47.

²⁶⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/208.

²⁶⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/589.

²⁶⁶ Zeccâcî, *el-Cümel*, 204.

²⁶⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/185.

b. Ammâr en-Nehdî,²⁶⁸ Münzir b. Dirhem el-Kelbî,²⁶⁹ Meysûn bint Beḥdel el-Kelbiyye,²⁷⁰ Hüdbe b. Ḥaşram el-Uzrî,²⁷¹ Va'le el-Cermî,²⁷² Nevvâh el-Kelbî²⁷³ ve Urve b. Hizâm el-Uzrî.²⁷⁴

Zeccâcî, fâ-ı sebebiyye konusunda söz konusu harfin öncesi ile sonrası arasında bağlantı kesildiğinde, kendisinden sonraki fiilin artık merfû olması gerektiğine Cemîl b. Ma'mer'in şu beyti ile istişhâd eder:[Tavîl]²⁷⁵

أَلَمْ تَسْأَلِ الرَّبْعَ الْقَوَاءَ فَيَنْطِقُ ... وَهَلْ تُخْبِرُنَاكَ الْيَوْمَ بَيِّدَاءَ سَمْلُقُ

“Kimsesiz diyara sormaz mısın? Bak konuşuyor. Kurak çöller sana haber verir mi ki?”²⁷⁶

2.11. Evs ve Hazrec

Orta Hicaz'da yaşamlarını sürdüren Kahtânî asıllı Evs ve Hazrec kabileleri,²⁷⁷ yabancı tesirinden uzak olmaları nedeni ile dillerindeki fesâhat korunmuş, buna binaen şiirleri ile istişhâd edilen kabileler arasına girmişlerdir. Evs ve Hazrec'in örneklem eserlerde istişhâd edilen on bir şairi şunlardır: Hassân b. Sâbit el-Ensârî,²⁷⁸ Abdullah b. Revâha,²⁷⁹ Uḥayḥa b. Culâh,²⁸⁰ Abdurrahmân b. Hassân,²⁸¹ Amr b. İtnâbe,²⁸² Ebû Kays b. Eslet el-Ensârî,²⁸³ Kays b. el-Ḥatîm,²⁸⁴ Kâ'b b. Mâlik el-Ensârî,²⁸⁵ Ebû Kâ'b Mâlik,²⁸⁶ Amr b. İmruülkays²⁸⁷ ve Ebû Kays b. Rufâa.²⁸⁸

2.12. Bekr B. Vâil

Aruz bölgesinden Necid bölgesinin kuzeydoğusuna kadar uzanan bu geniş kabile, Arabistan'a doğu tarafından gelecek yabancı etkisinin ilk durağı konumundaydı. Bu nedenle söz konusu kabilenin ismi istişhâd edilmeyen kabileler arasında özellikle zikredilmiştir.²⁸⁹ Bekr b. Vâil'in örneklem eserlerde istişhâd edilen sekiz şairi şunlardır: Ağleb el-İclî,²⁹⁰ Bâis b.

²⁶⁸ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/162.

²⁶⁹ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 174.

²⁷⁰ Müberred, *el-Mukteḍab*, 2/27.

²⁷¹ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 3/168.

²⁷² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/77.

²⁷³ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 288.

²⁷⁴ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 290.

²⁷⁵ Zeccâcî, *el-Cümel*, 204.

²⁷⁶ Cemîl b. Ma'mer el-Uzrî Cemîlü Büseyne, *Dîvânü Cemîli Büseyne, Dârü Şâdir* (Beyrut: Dârü Şâdir, ts.), 91.

²⁷⁷ Ali b. Abdillâh Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ bi Aḥbâri Dâri'l-Muşafâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1/138.

²⁷⁸ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/49; Müberred, *el-Mukteḍab*, 4/92; İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/67; Zeccâcî, *el-Cümel*, 58.

²⁷⁹ Zeccâcî, *el-Cümel*, 96.

²⁸⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/9.

²⁸¹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/555.

²⁸² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/129.

²⁸³ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 147.

²⁸⁴ Müberred, *el-Mukteḍab*, 3/112.

²⁸⁵ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 220.

²⁸⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/96.

²⁸⁷ Zeccâcî, *el-Cümel*, 101.

²⁸⁸ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/298.

²⁸⁹ Süyûtî, *el-İktirâh*, 47.

²⁹⁰ Müberred, *el-Mukteḍab*, 2/315.

Şarîm el-Yeşkurî,²⁹¹ Huzez b. Levzan es-Sedûsî,²⁹² İmrân b. Hittân,²⁹³ Merrâr b. Selâme el-İclî,²⁹⁴ Ebû Necm el-İclî,²⁹⁵ Nehâr b. Tevsi'a el-Yeşkurî²⁹⁶ ve Lüceym b. Sa'b.²⁹⁷

2.13. Benî Süleym

Hicaz'ın ortasında istişhâda uygun bir ortamda yaşayan Benî Süleym'in istişhâd tasnifinde ismi geçmemektedir.²⁹⁸ Benî Süleym'in örneklem eserlerde istişhâd edilen yedi şairi şunlardır: Abbâs b. Mirdâs,²⁹⁹ Enes b. Abbâs,³⁰⁰ Hansâ Ümmü Amr Tûmâdır,³⁰¹ Ziyâd b. Vâsıl,³⁰² Ceħħâf b. Hakîm es-Sülemî³⁰³ ve Hufâf b. Nûdbe es-Sülemî.³⁰⁴

2.14. Benî Tâbiha

Adnânîler'in Tâbiha soyundan olan Benî Tâbiha aslında birkaç kabilenin birleşimidir. Bu kabileler bir araya gelerek ittifak kurmaları nedeniyle Ribâb kabileleri olarak da bilinirler. Mezkûr kabileler, Aruz bölgesinin Yemâme tarafında yaşamışlardır.³⁰⁵ Benî Tâbiha'nın örneklem eserlerde istişhâd edilen altı şairi şunlardır: Zürrumme Gaylân b. Hâris,³⁰⁶ Süveyd b. Kura' el-Uklî,³⁰⁷ Avf b. Atiyye b. Hâri' et-Teymî,³⁰⁸ Mâlik b. Hâyât el-Uklî,³⁰⁹ Nemir b. Tevleb³¹⁰ ve Hişâm b. Ukbe.³¹¹

2.15. Tağlib

Bekr b. Vâil kabilesinin bir kolu olan bu kabile müstakil olarak adından bahsettirmiştir. Aruz bölgesinin biraz daha iç tarafında yaşamasına rağmen istişhâd edilmeyen kabileler arasında ismi geçmektedir. Tağlib kabilesinin örneklem eserlerde istişhâd edilen altı şairi şunlardır: Amr b. Külsûm,³¹² Mühelhil b. Rebîa,³¹³ Ahtal Ebû Malik Gıyâs b. Gavs,³¹⁴ Câbir b. Huney et-Tağlibî,³¹⁵ Kutâmî Ebû Saîd Umeyr b. Şuyeym³¹⁶ ve Kâ'b b. Cu'ayl.³¹⁷

²⁹¹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/134.

²⁹² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/213.

²⁹³ Halil b. Ahmed, *el-Cümel*, 263.

²⁹⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/31.

²⁹⁵ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/349.

²⁹⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/282.

²⁹⁷ Halil b. Ahmed, *el-Cümel*, 199.

²⁹⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 147; Süyûtî, *el-İktirâh*, 47.

²⁹⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/57.

³⁰⁰ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 3/446.

³⁰¹ Müberred, *el-Muħteḍab*, 3/230.

³⁰² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/406.

³⁰³ Halil b. Ahmed, *el-Cümel*, 253.

³⁰⁴ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/178; Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/427.

³⁰⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/366.

³⁰⁶ Halil b. Ahmed, *el-Cümel*, 80.

³⁰⁷ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/233.

³⁰⁸ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/362.

³⁰⁹ Halil b. Ahmed, *el-Cümel*, 91.

³¹⁰ Zeccâcî, *el-Cümel*, 273.

³¹¹ Zeccâcî, *el-Cümel*, 64.

³¹² Halil b. Ahmed, *el-Cümel*, 152.

³¹³ Zeccâcî, *el-Cümel*, 166.

³¹⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/99.

³¹⁵ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/95.

³¹⁶ Halil b. Ahmed, *el-Cümel*, 125.

³¹⁷ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/211.

2.16. Abdülkays

Aruz bölgesinin güney ve güneydoğusunda yaşayan bu kabileden istiṣhâd edilmediği özellikle belirtilmiştir.³¹⁸ Abdülkays kabilesinin örneklem eserlerde istiṣhâd edilen beş şairi şunlardır: Ziyâd el-A'cem,³¹⁹ A'var eş-Şennî,³²⁰ Şaletân el-Abdî,³²¹ Mufaddal en-Nükrî³²² ve Müsekkib el-Abdî.³²³

2.17. Diğer Kabileler

İstiṣhâd edilen şair sayısı beşten daha az olan kabileler şunlardır:

Müzeyne: Hicaz bölgesinin ortasında yaşayan Müzeyne kabilesi,³²⁴ istiṣhâda uygun ortamda bulunmasına rağmen çok az şairi ile istiṣhâd edilmiştir. Müzeyne kabilesinin örneklem eserlerde istiṣhâd edilen üç şairi şunlardır: Züheyr b. Ebî Sülmâ,³²⁵ Kâ'b b. Züheyr³²⁶ ve Ma'n b. Evs el-Müzenî.³²⁷

Dabbe: Necid bölgesinde yaşayan Dabbe kabilesinden az sayıda istiṣhâd gerçekleşmiştir.³²⁸ Dabbe kabilesinin örneklem eserlerde istiṣhâd edilen üç şairi şunlardır: Abdullah b. Aneme ed-Dabbî,³²⁹ Amr b. Yesribî³³⁰ ve Rebîa b. Makrûm ed-Dabbî.³³¹

Ganiy: Necid bölgesinin ortasında yaşan bu kabileden az sayıda şair ile istiṣhâd edildiği görülmektedir.³³² Ganiy kabilesinin örneklem eserlerde istiṣhâd edilen üç şairi şunlardır: Tufeyl el-Ganevî,³³³ Kâ'b b. Sa'd el-Ganevî³³⁴ ve el-Müseyyeb b. Zeydimenât el-Ganevî.³³⁵

Kinde: Kuzey Necid'ten Şam'a kadar yayılarak bu bölgede devlet kurmuş olan Kinde kabilesi, kurduğu devletin yıkılması ile etkisini kaybetmiştir.³³⁶ Kinde kabilesinin örneklem eserlerde istiṣhâd edilen üç şairi şunlardır: İmruülkays b. Hıcr,³³⁷ Şureyh el-Kâdî el-Kindî³³⁸ ve el-Muḳanna' el-Kindî.³³⁹

³¹⁸ Süyûtî, *el-İktirâh*, 47.

³¹⁹ Müberred, *el-Muḳtedâb*, 2/29.

³²⁰ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 2/69.

³²¹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/237.

³²² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/136.

³²³ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 3/324.

³²⁴ Kehhâle, *Mu'cemü Kabâilî'l-Arab*, 3/1083.

³²⁵ Zeccâcî, *el-Cümel*, 182.

³²⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/62.

³²⁷ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 309.

³²⁸ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Şubhu'l-A'şâ fi Şinâ'ati'l-İnşâ'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/401-402.

³²⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/14.

³³⁰ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 95.

³³¹ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 2/188.

³³² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/253, 5/152, 330.

³³³ Müberred, *el-Muḳtedâb*, 4/75.

³³⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/487.

³³⁵ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/314.

³³⁶ Yahya el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî*, 41.

³³⁷ Zeccâcî, *el-Cümel*, 197.

³³⁸ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 165.

³³⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/514.

Bâhile: Necid bölgesinin Aruz sınırında yaşayan bu kabilenin³⁴⁰ iki şairi ile istişhâd edilmiştir. Bâhile kabilesinden sadece Sibeveyhi istişhâd etmiştir. İstişhâd edilen Bâhile şairleri şunlardır: Şakîk b. Cez'³⁴¹ ve Amr b. Ahmer.³⁴²

Dubay'a : Aruz bölgesinde Yemâme ile Bahreyn arasında bir alanda yaşayan bu kabilenin³⁴³ tasnifte ismi geçmemektedir. Dubay'a kabilesinin örneklem eserlerde istişhâd edilen iki şairi şunlardır: Mütelemmis³⁴⁴ ve el-Müseyyeb b. 'Ales.³⁴⁵

GASSÂN: Yemen'den gelip bu günkü Suriye topraklarında bir devlet kuran bu kabilenin³⁴⁶ ismi istişhâd edilmeyenler arasında zikredilmiştir.³⁴⁷ Gassân kabilesinin örneklem eserlerde istişhâd edilen iki şairi şunlardır: Nu'mân b. Münzir³⁴⁸ ve Fâhite bint Adî.³⁴⁹

Huzâ'a: Mekke ve Medine arasında yaşayan bu kabilenin³⁵⁰ tasnifte ismi geçmemektedir. Huzâ'a kabilesinin örneklem eserlerde istişhâd edilen iki şairi şunlardır: Küseyyir Azze³⁵¹ ve Matrûd b. Kâ'b.³⁵²

Ezd: Üç ana kola ayrılan Ezd kabilesinin Ezd-i Gassân ve Ezd-i Serât kollarının tasnifte ismi geçmemektedir. Ezd-i Ummân kolu ise özellikle istişhâd edilmeyenler arasında zikredilmiştir.³⁵³ Ezd kabilesinin örneklem eserlerde istişhâd edilen iki şairi şunlardır: Ezd-i Gassân kolundan³⁵⁴ Ceẓîme el-Abraş³⁵⁵ ve Ezd-i Ummân kolundan³⁵⁶ Mervân b. Saîd en-Nahvî.³⁵⁷ Ayrıca Sibeveyhi ve İbn Serrâc ikişer yerde "*Ezd-i-Serât'tan biri*" şeklinde istişhâdda bulunmuşlardır.³⁵⁸

İyâd: Necid bölgesinin kuzeydoğusunda yaşayan bu kabilenin³⁵⁹ ismi istişhâd edilmeyen kabileler arasında geçmektedir.³⁶⁰ İyâd kabilesinin Sibeveyhi ve İbn Serrâc, Ebû Duâd el-İyâdî'nin bir beyti ile istişhâd etmişlerdir.³⁶¹

³⁴⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/154, 358, 5/433.

³⁴¹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/304.

³⁴² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/234.

³⁴³ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Ma'rifeti Ensâbi'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Küttâb el-Lübnâniyyîn, 1980), 261.

³⁴⁴ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 123.

³⁴⁵ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/586.

³⁴⁶ Ahmet Ağırakça, "Gassâniler", *DİA* 13 (1996), 397-398.

³⁴⁷ Süyûtî, *el-İktirâh*, 47.

³⁴⁸ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/260.

³⁴⁹ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 118.

³⁵⁰ Kehhâle, *Mu'cemü Kabâili'l-Arab*, 1/338-339.

³⁵¹ Zeccâcî, *el-Cümel*, 168.

³⁵² Müberred, *el-Muktedâb*, 2/312.

³⁵³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 147; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/167.

³⁵⁴ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn Zirikî, *el-A'lâm* (Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 2/114.

³⁵⁵ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/518.

³⁵⁶ Kehhâle, *Mu'cemü Kabâili'l-Arab*, 2/753.

³⁵⁷ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 205; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, 2/284.

³⁵⁸ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/71, 276; İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1/364, 3/461.

³⁵⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/61.

³⁶⁰ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/167-168.

³⁶¹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/66; İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 2/70.

Advân: Tihâme bölgesinde yaşayan bu kabilenin³⁶² tasnifte ismi geçmemektedir. Advân kabilesinden Zülisba' el-Advâni'nin şiiri ile Sîbeveyhi³⁶³ ve İbn Serrâc³⁶⁴ istişhâd etmiştir.

Sonuç

İstişhâdın kabile bağlamında ilk tasnifini Fârâbî'nin yaptığı, kendisinden de Süyûtî'nin nakilde bulunduğu, ardından âlimlerin bu taksimatı nesilden nesile aktardıkları bilinmektedir. Fârâbî, Kays, Temîm, Esed, Tay ve Hüzeyl, kabilelerinin istişhâdda en yaygın istifade edilen kabileler olduğunu belirtmektedir. Süyûtî ise Kureyş kabilesinin de kolu olduğu Kinâne'yi de söz konusu kabilelere dâhil ettikten sonra Fârâbî'nin ifadesini biraz daha düzenleyerek aktarmaktadır. Süyûtî, Kays, Temîm, Esed ve Hüzeyl kabilelerinin çoğunlukla, Tay ve Kinâne kabilelerinin ise kısmen istişhâdda kullanıldığını ifade etmektedir. Hem Fârâbî hem de Süyûtî Lahm, Cüzâm, Kudâa, Gassân, İyâd, Tağlib, Nemir, Bekr, Abdikays, Ezd-i Ummân ve Sakîf kabilelerinin ise istişhâdda özellikle kullanılmadığını vurgulamışlardır.

Kabile bağlamında yapılan tasnif, ayrıntılı bir şekilde şu kategorilerde değerlendirilmiştir:

- 1- İstişhâdda en çok kullanılan kabileler
- 2- İstişhâdda kısmen kullanılan kabileler
- 3- İstişhâdda ismi belirtilmediği halde kullanılan kabileler
- 4- İstişhâdda kullanılmadıkları özellikle belirtilen kabileler

Bu kabilelerden Süyûtî'nin ifadesine göre en çok istişhâd edilen kabilelere bakıldığında, âlimlerin bu konudaki hükümlerinin, pratikte meydana gelen istişhâd ile genel olarak uyumlu olduğu görülmektedir. Zira Temîm, elli bir şair ile en çok istişhâd edilen kabiledir. Bir diğer kabile olan Esed kabilesi, her ne kadar Hevâzin'den sonra gelmekte ise de yirmi iki şair ile en çok istişhâd edilen kabileler arasında bulunmaktadır. En çok istişhâd edilen kabilelerin başında zikredilen Kays ise on üç şairi ile sayı bakımından, Temîm ve Esed ile birlikte Hevâzin ve Gatafân'ın da gerisinde kalmıştır. Belki de söz konusu kabile büyük olmasa da tamamının istişhâda uygun ortamda bulunması nedeni ile başta zikredilmiştir. Zira az önce belirtildiği gibi, tamamı istişhâd ortamında olduğu için kısmen istişhâd edilen kabileler ile birlikte zikredilmesinin uygun olmayacağı düşünülmüştür.

Hüzeyl de tasnifte en çok istişhâd edilen kabilelerin sonunda zikredilmektedir. Bu kabile, şiiri ile ünlenmiş bir kabiledir. Yemen Hüzeylîleri olarak da bilinen Güney Hüzeylîleri ile Kuzey Hüzeylîleri şeklinde iki ana grupta incelenen bu kabile de büyüklüğüne ve şiir kalitesine rağmen sadece on bir şairi ile istişhâd edildiği görülmektedir. Ancak yine de çokça istişhâd edilen kabileler arasında yer almıştır.

Yine Süyûtî'nin ifadesine göre kısmen istişhâd edilen kabilelere geldiğimizde yedi şairi ile istişhâd edilen Tay kabilesini söz konusu kabilelerin başında görmekteyiz. Tay, büyük bir kabile olup, Necid bölgesinin orta ve kuzey kısmında geniş bir alana yayılmıştır. Bu nedenle kabilenin kuzeyde yerleşik olan kolları, Şam bâdiyesi denilen alana yakın olup, yabancı

³⁶² Kehhâle, *Mu'cemü Kabâilil-'Arab*, 2/762.

³⁶³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/111.

³⁶⁴ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 3/438.

etkisine maruz kalmıştır. Büyüklüğüne rağmen sadece yedi şairi ile istişhâd edilmesi de teorideki tasnifin vakıaya uygunluğunu göstermektedir.

Kinâne kabilesi de Fârâbî tasnifinde mevcut değilken, Süyûtî tasnifinde kısmen istişhâd edilen kabileler arasında bulunmaktadır. Kureyş kabilesinin de müntesibi olduğu bu kabilenin, Tihâmetü'l-Yemen'de kalan kısmı Habeşîler ile karışmış durumdaydı. Altı şairi ile istişhâd edilen Kinâne kabilesi, Kureyş ile birlikte hesaplandığında bu sayı yirmi dörde ulaşmaktadır. Ancak her halükârda Kinâne'nin kısmen istişhâd edilen kabileler tasnifinde bulunması, pratikteki istişhâda uygundur. Kureyş'in, Kinâne'ye dâhil edilip, edilmemesi bu gerçekliği değiştirmez.

İstişhâd edilip de tasnifte adı geçmeyen kabilelere gelince:

Bunların içinde dikkatimizi en çok celbeden kabile, Hevâzin'dir. Zira istişhâd edilen şair sayısı bakımından Temîm'den sonra ikinci sırada olan bu kabilenin, otuz şairi ile istişhâd edilmiştir. Onun bir kolu olan ve istişhâd edilmeyenler arasında geçen Sakîf kabilesinin dört şairi çıkartılınca da yine yirmi altı şair ile en çok istişhâd edilenler arasında yer almaktadır. Söz konusu kabileyi, kapsamında değerlendirebileceğimiz üst soyları da tasnifte geçmemektedir. Neticede Hevâzin bağlamında, pratikte gerçekleşen bu istişhâd ile teorideki tasnif arasında bir farklılık olduğu görülmektedir. Bu kabilenin tasnifte en çok istişhâd edilen kabileler arasında bulunmasının daha uygun olduğu düşünülmektedir.

İstişhâd edilip de ismi belirtilmeyen kabilelerden biri de on sekiz şairi ile istişhâd edilen Kureyş'tir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Süyûtî, istişhâd açısından kabileleri tasnife geçmeden önce, Kureyş dilinin üstünlüğünden bahsetmektedir. Ancak tasnifin içinde, Kureyş kabilesini değil, kabilenin üst soyu olan Kinâne'yi zikretmektedir. Bu nedenle Kureyş'in tasnifte zikredilmemesinin, pratikte gerçekleşen istişhâda aykırı olduğu söylenemez.

Tasnifte ismi belirtilmediği halde çokça istişhâd edilen kabilelerden biri de Gatafân'dır. On yedi şairi ile istişhâd edilen bu kabilenin, ne alt kolları ne de üst soylarından bahsedilmektedir. Bu nedenle Gatafân bağlamında pratikte gerçekleşen istişhâd ile teorideki tasnifin arasında bir farklılık olduğu görülmektedir. Bu kabileden istişhâd edilen şair sayısına baktığımızda, en çok istişhâd edilen kabilelerden bazılarını ve kısmen istişhâd edilen kabileleri geride bıraktığı görülmektedir. Bu nedenle kabilenin çokça istişhâd edilenler arasına alınmasının yanlış olmayacağı düşünülmektedir.

Tasnifte ismi geçmeyen kabilelerden biri de Mezhic'tir. Bu kabilenin birçok kola ayrıldığı ve genelinin, istişhâda uygun olmayan Yemen ve Hîre bölgesinde yaşadığı bilinmektedir. Ancak buna rağmen söz konusu kabilenin on üç şairi ile istişhâd edildiği görülmektedir.

Evs ve Hazrec kabilelerinin on şairleri ile istişhâd edilmesine rağmen, kabilelerin isimleri istişhâd edilen kabileler arasında geçmemektedir. Üst soyları olan Ezd kabilesi, tasnifte özellikle istişhâd edilmeyen kabileler arasında zikredilse de onların, yaşadıkları bölge itibarıyla üst soylarından ayrı tasnif edilmeleri gerekmektedir. Zira onlar, Hicaz bölgesinin ortasında, yabancı etkisinden uzak yaşamış, bu nedenle dillerinin fesâhatini korumuşlardır. Neticede Evs ve Hazrec kabileleri bağlamında teorideki tasnifin, pratikteki istişhâddan farklı olduğu anlaşılmaktadır.

Mezkûr kabileler dışında, tasnifte ismi geçmeyip istişhâd edilen diğer kabileler ve şair sayıları şu şekildedir:

Benî Süleym yedi, Benî Tâbiha altı, Müzeyne üç, Dabbe üç, Ganiy üç, Kinde üç, Bâhile, Dubay'a, Gassân, Huzâ'a ve Ezd kabilelerinden ikişer ile İyâd ve Advân kabilelerinden de birer şair ile istişhâd edildiği görülmüştür.

Az sayıda şairi ile istişhâd edilen bu on altı kabileye gelince, istişhâdın sayı bakımından azlığı nedeniyle tasnife dâhil edilmedikleri düşünülebilir.

Neticede, pratikte çokça istişhâd edilen altı kabile ve az sayıda istişhâd edilen on altı kabilenin isminin tasnifte geçmemesi, tasnifte az ve çok istişhâd edilen kabileler zikredildikten sonra "*Bunlardan başka hiçbir kabileden istişhâd edilmemiştir.*" ifadesi ile çeliştiği görülmektedir.

Tasnifte kendilerinden hiç istişhâd edilmedi diye iddia edilen kabilelere gelince:

Lahm kabilesi, kuzeydoğu Necid'te varlığını sürdürmüştür. Tasnifte belirtildiği gibi erken devirde yabancı etkisine maruz kalan bu kabileye ait herhangi bir istişhâda rastlanmamıştır.

Cüzâm kabilesi, Kuzey Hicaz'da bulunması nedeni ile tasnifte belirtildiği gibi erken devirde Mısır Kıptülerinin etkisine girmiştir. Bu kabileden herhangi bir istişhâda rastlanmamıştır.

İyâd kabilesi, Necid bölgesinin Kuzeydoğusunda erken devirde yabancı etkisi altına girmiştir. Bu kabileden sadece iki gramer eserinde bir şairin bir tek beyti ile istişhâd edildiği görülmüştür. İstisna babından kabul edilebilecek bu istişhâd ile söz konusu kabile hakkında verilen hükmün de pratiğe uygun olduğu söylenebilir.

Nemir b. Kasıt kabilesi de Necid bölgesinin kuzeydoğusunda Fars ve Nabaî etkisi nedeni ile erken devirde fesâhatini kaybetmiştir. Tasnifte özellikle istişhâd edilmeyen kabileler arasında zikredilen bu kabileden, ele alınan eserlerde herhangi bir istişhâda rastlanmamıştır.

Benî Hanîfe, Bekr b. Vâil'in bir kolu olup, onlara komşu olarak Yemâme'de varlığını sürdürmüştür. Tasnifte vurgulandığı gibi bu kabileden, ele alınan eserlerde herhangi bir istişhâda rastlanmamıştır.

Ezd-i Ummân, Kahtânî olan Ezd'in Ummân'a yerleşen kolu olan bu kabileden Mervân b. Saîd en-Nahvî'nin bir beyti ve Sîbeveyhi'nin "*Ummân'dan biri*" ifadesi ile isimsiz ve nisbetsiz şekilde istişhâdına rastlanmaktadır. İstisna babından kabul edilebilecek bu istişhâd ile söz konusu kabile hakkında verilen hükmün de pratiğe uygun olduğu söylenebilir.

Gassânî hükümdarlarından Nu'mân b. Münzir'e ait bir beyit Sîbeveyhi tarafından ve Fahite bint Adî'ye ait bir beyit de Sîbeveyhi ve Halîl b. Ahmed tarafından istişhâda kullanılmıştır. İstisna kabul edilebilecek bu kullanımlarla birlikte, Gassân kabilesinin tasnifte belirtildiği gibi pratikte de istişhâd edilmeyen kabileler arasında olduğuna şahit olunmuştur.

Tağlib kabilesi, Necid bölgesinin Ortadoğu kısmında ve Fârisîler tarafından gelecek yabancı etkisinin ilk durağı diyebileceğimiz bir alanda yaşamasına rağmen, beş şairi ile istişhâd edilmiştir. Bu şairler içinde ilk şair kabul edilen Mühelhil ile zamanının en iyi şairleri arasında olduğu kabul edilen el-Ahtal vardır. Sîbeveyhi, Ahtal'dan on altı yerde ismini zikrederek, iki yerde ise nisbetsiz bir şekilde toplamda on sekiz yerde, Mühelhil'den de dört yerde ismini zikrederek istişhâd etmiştir. Şairlere baktığımızda ikisi câhilî, biri muhadram ve ikisinin İslâmî olduklarını görmekteyiz. Yani istişhâd dönemlerinin üçünden de şair

bulunması, söz konusu kabilenin sadece bir döneminden istişhâd edilmediği ve bu nedenle tasnifte istişhâd edilmeyenler grubuna dâhil edildiği zannını ortadan kaldırmaktadır. Neticede bu kabilenin hiç istişhâd edilmeyenler kısmında bulunmasının, pratikte gerçekleşen istişhâd ile uyumlu olmadığı görülmektedir.

Sakîf kabilesi, Tâif'te varlığını sürdürmüştür. Bu kabile hem ismen istişhâd edilmeyen kabileler arasında zikredilmiş hem de yaşadığı alanın yabancı etkisi nedeniyle istişhâd edilmeyen bir alan olduğu belirtilmiştir. Ancak bu kabileden de dört şair ile istişhâd edildiği görülmüştür. Ayrıca bu kabilenin üst soyu ve kendilerine komşu olan Hevâzin kabilesi, Temîm'den sonra en çok istişhâd edilen ikinci kabile olmuştur. Sakîf kabilesinden sadece Ümeyye b. Ebi's-Salt'tan, Sîbeveyhi yedi yerde ismini zikrederek, bir yerde de ismini zikretmeden toplamda sekiz yerde istişhâd etmektedir. İsmine zikredilerek ondan istişhâd edilmesi, bu durumun bilinçli bir tercih olduğunu göstermektedir. Böylece Sakîf kabilesi bağlamındaki tasnifin, pratik ile uyuşmadığı görülmektedir.

Abdülkays kabilesi, Bahreyn'de varlığını sürdürmesi nedeni ile tasnifte Fârisîlere ve Hindistanlılara yakın olduğu için istişhâd edilmeyenler arasında ismi geçmektedir. Ancak bu kabilenin toplamda beş şairinden istişhâd edildiği görülmektedir. Her ne kadar şairlerin az sayıda şiiri ile istişhâd edilmişse de pratikteki bu istişhâd, tasnifteki hiç istişhâd edilmedi ifadesi ile uygunluk arz etmemektedir.

Bekr b. Vâil kabilesi, merkezi olan Aruz bölgesinin doğusundan Necid bölgesinin orta ve kuzeydoğusuna kadar geniş bir alana yayılan bu kabile, Fârisîler ve Nabatîlerin etkisi nedeni ile ismi hiç istişhâd edilmeyen kabileler arasında geçmektedir. Ele alınan eserlerde bu kabilenin sekiz şairi ile istişhâd edildiğine şahit olunmuştur. Sîbeveyhi'nin sadece Ebû Necm el-İclî'den on dokuz yerde istişhâd ettiği görülmektedir. Binaenaleyh bu kabile bağlamında da teorideki tasnifin, pratikteki uygulamayla farklılık arz ettiği anlaşılmaktadır.

Kudâa kabilesi, kendi soyundan olan Mehre, Bely, Kelb, Cüheyne, Cerm ve Uzre ile birlikte genelde Tihâme, Hicaz ve Necid bölgelerinin kuzeyinde Fars, Bizans ve Mısır etkisi altında bulunan bölgede yaşamışlardır. Kudâa'nın, istişhâd edilmeyenler arasında ismi geçmesine rağmen, on bir şairi ile istişhâd edildiğine şahit olunmuştur. En çok istişhâd edilen kabileler arasında ismi geçen Kays kabilesinin on üç şairi ile istişhâd edilmiş olduğu düşünüldüğünde, söz konusu kabilenin tasnifteki durumu ile pratikteki durumunun birbirine çok uzak olduğu anlaşılmıştır.

Pratikte eserlerde görünen istişhâd bağlamında kabile tasnifi yapılacak olursa önümüze şöyle bir tablo çıkmaktadır:

- 1- En çok istişhâd edilen kabileler: Temîm, Hevâzin, Esed, Gatafân, Kays.
- 2- Kısmen istişhâd edilen kabileler: Huzeyl, Kinâne/Kureyş, Tay, Mezhic, Kudâa, Evs-Hazrec, Bekr b. Vâil, Benî Süleym, Benî Tâbiha, Tağlib, Abdülkays, Müzeyne, Dabbe, Ganiy, Sakîf.
- 3- İstişhâd edilmeyen kabileler: Lahm, Cuzam, İyad, Nemir, Benî Hanîfe, Ezd-i Ummân ve Gassân.

Neticede gramer âlimlerinin, kabile bağlamında istişhâd için çizilen sınırların dışına çıktıkları ve özellikle Sîbeveyhi'nin Arap kabilelerinin çoğu ile istişhâd ettiği görülmektedir.

Kaynakça

- Ağrakça, Ahmet. "Gassânîler". *DİA* 13 (1996), 397-398.
- Ahfeş el-Asgar, Ebû Hasan Ali b. Süleyman. *el-İhtiyâreyn el-Mufaddaliyyât ve'l-Asmaiyyât*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1. Basım, 1999.
- Avcı, Casim. "Kudâa (Benî Kudâa)". *DİA* 26 (2002), 308-309.
- Bağdâdî, Abdülkâdir. *Hzânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-'Arab*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.
- Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullâh. *Mu'cemü Me'sta'ceme min Esmâi'l-Bilâdi ve'l-Mevâdi'*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1982.
- Cemîlü Büseyne, Cemîl b. Ma'mer el-Uzrî. *Dîvânü Cemîli Büseyne, Dârü Şâdır*. Beyrut: Dârü Şâdır, ts.
- Cevâd Ali. *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-Arabi Kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Dârü's-Sâkî, 4. Basım, 2001.
- Cumahî, İbn Sellâm Ebû Abdillâh. *Tabakâtü Fuḥûli's-Şu'arâ*. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Medenî, ts.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yay., 1973.
- Dânî, Ebû Amr Osmân. *el-Ahrufü's-Seb'atü li'l-Kur'ân*. Mekke: Mektebetü'l-Menâra, 1. Basım, 1408.
- Dânî, Ebû Amr Osmân. *el-Muḫni' fî Resmi Meşâhifi'l-Emşâr*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, ts.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *DİA* 22 (2006), 300-306.
- Ebû Züeyb el-Hüzelî. *Dîvânü Ebî Züeyb el-Hüzelî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1. Basım, 1988.
- Ebû'l-Esved ed-Düelî. *Dîvânü Ebi'l-Esved ed-Düelî*. Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, 1998.
- Emîl Bedî' Ya'kûb. *el-Mu'cemü'l-Mufaşşal fî's-Şevâhidi'l-Arabiyye*. 14 Cilt. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Esved b. Ya'fur. *Dîvânü'l-Esved b. Ya'fur*. Bağdat: Vezâratü's-Sekâfe ve'l-İlâm, 1970.
- Fârâbî, Ebû Naşr. *Kitâbü'l-Hurûf*. Beyrut: Dârü'l-Maşriḳ, 1986.
- Halîl b. Ahmed, el-Ferâhîdî. *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 1995.
- Hâtim b. Abdillâh et-Tâi. *Dîvânü Hâtim b. Abdullah et-Tâi*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1990.
- İbn Abdîrabbih, Ebû Amr Şihâbuddîn. *el-İḳdu'l-Ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Ḥaşâiş*. 3 Cilt. el-Hey'etü'l-Mışriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 4. Basım, ts.
- İbn Esîr, Mecdüddîn. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbn Fâris, Ebû Huseyn Ahmed. *es-Sâhibî fî Fıḫhi'l-Lüḡati'l-Arabiyyeti ve Mesâlihâ ve Süneni'l-Arabi fî Kelâmihâ*, 1997.
- İbn Hâik el-Hemdânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed. *Şifati Cezîreti'l-Arab*. Leiden (Hollanda): Maṭba'atü Berîl, 1884.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Târîhu İbn Haldûn (el-İber)*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân fî Enbâi Ebnâi'z-Zamân*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü Şâdır, 1994.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl. *Fedâilü'l-Kur'ân*. Mektebetü İbn Teymiye, 1. Basım, 1416.
- İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî. *el-Uşûl fi'n-Naḥv*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn. *Şerḥu'l-Mufaşşal*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec. *el-Eğânî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, ts.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî. *Nihâyetü'l-Ereb fi Ma'rifeti Ensâbi'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Küttâb el-Lübnâniyyîn, 1980.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî. *Şubḥu'l-A'sâ fi Şinâ'ati'l-İnşâ'*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Karaaslan, Nasuhi Ünal. "Hüzeyl". *DİA* 19 (1999), 70-72.
- Karadavut, Ahmet. "Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (Ağustos 1997), 325-350.
- Kehhâle, Ömer b. Rıza. *Mu'cemü Kabâilü'l-Arabî'l-Ḳadîme ve'l-Hadîse*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 7. Basım, 1994.
- Kızıklı, Zafer. "Ebü'l-Esved ed-Duelî'nin Arap Gramer Tarihindeki Yeri ve Önemi". *Dinî Araştırmalar* 9/25 (Ağustos 2006), 265-280.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Aḥsenü't-Teḳâsîm fi Ma'rifeti'l-Eḳâlîm*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 3. Basım, 1991.
- Mecnûn, Kays b. Mülevvaḥ b. Müzâḥim el-Âmirî. *Dîvânü Kays b. Mülevvaḥ Mecnûn Leylâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh. *Mu'cemü's-Şu'arâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Muhammed Şurrâb. *el-Me'âlimü'l-Esîre fi's-Sünneti ve's-Sîre*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1411.
- Müberred, Ebû Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muḳtedâb*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Nâsiruddîn Esed. *Meşâdiru's-Şi'ri'l-Câhilî*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 7. Basım, 1988.
- Ömer b. Ebî Rebîa. *Dîvânü Ömer b. Ebî Rebîa*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Râfiî, Mustafa Sâdık. *Târîhu Âdâbi'l-Arab*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- Râi en-Nümeyrî, Ebû Cendel Ubeyd b. Hüseyin. *Dîvânü'r-Râi en-Nümeyrî*. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Âlmânî li'l-Ebhâsi's-Şarḳiyye, 1980.
- Semhûdî, Ali b. Abdillâh. *Vefâü'l-Vefâ bi Aḥbâri Dâri'l-Muṣṭafâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Sîrâfî, Yusuf b. Hasan. *Şerḥu Ebyâti Sîbeveyhi*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1974.
- Süyûtî, Ebü'l-Faḍl Celâlüddîn. *Buḡyeytü'l-Vu'ât fi Tabâkâti'l-Luḡaviyyîne ve'n-Nuḥât*. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü'l-Aşriyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Faḍl Celâlüddîn. *el-İktirâḥ fi Uşûli'n-Naḥv ve Cedelih*. Dimaşq: Dâru'l-Beyrûtî, 2. Basım, 2006.
- Süyûtî, Ebü'l-Faḍl Celâlüddîn. *el-Müzhir fi' Ulûmi'l-Lüḡati ve Envâ'ihâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şemmâḥ b. Dirâr ez-Zübyanî. *Dîvânü Şemmâḥ b. Dirâr ez-Zübyanî*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Yahya el-Cebbûrî. *eş-Şi'ru'l-Câhilî Ḥaşâişuhu ve Funûnuhu*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 9. Basım, 2001.

- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-Büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü Şâdır, 2. Basım, 1995.
- Zeccâcî, Ebû Kâsım Abdurrahmân. *el-Cümelü'l-Kübrâ*. Cezayir: Col Karbonal, 1926.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Zübeyrî, Musab b. Abdillâh. *Nesebü Kureyş*. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 3. Basım, ts.



e-ISSN: 2619-9114

December/ Aralık 2022, Volume/Cilt 6, Issue/Sayı 2

İSLÂM AİLE HUKUKU AÇISINDAN KASM HAKKINI DÜŞÜREN HALLER

The Right To Overnight Between The Wife's Wife In Islamic Family
Law And The Situations That Prevent It

İbrahim SİZGEN

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı.
ibrahimsizgen@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3669-8589>

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 09.11.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 19.12.2022

Published/ Yayın Tarihi: 31.12.2022

Pages / Sayfa: 163-183

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz: İslâm dini aynı anda birden fazla kadınla evlenilmesi olarak ifade edilen çok eşliliği (teaddüd-i zevcât), eşler arasında karşılıklı sevgi-saygının sağlanması, adaletin gözetilmesi ve nafakalarının (yiyecek, giyecek ve mesken gibi zaruri ihtiyaçlar) temin edilmesi gibi bir takım maddi-manevi haklara riayet edilmesi koşuluyla dört ile sınırlandırılarak meşru kılmıştır. Buna göre İslâm aile hukuku açısından çok eşliliğin, bireysel ve toplumsal bazı ihtiyaç ve zaruretlere çerçevesinde karşılıklı rızaya dayalı olarak mubah kılınmış ahlâkî ve hukukî bir müesseseye olduğu söylenebilir. Ancak şâri', bahse konu müessesenin sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi için kocaya, eşleri arasında adaletle riayet etmek ve onların nafakasını temin edebilecek yeterli imkânâna sahip olmak gibi önemli bazı sorumluluklar yüklemiştir. Söz konusu sorumluluklardan birisi kocanın gecelemede eşlerine ait olan gün sıralarını eşit şekilde bölmesi anlamına gelen kasmdır. İslâm, aile kurumunun sağlam temeller üzerinde sağlıklı bir biçimde yürümesi için kocaya yüklediği taksimin sübut bulabilmesi için eşlerin bazı davranışlardan uzak durmasını gerekli görmüştür. Aksi takdirde eşlerin kasm hakkı sâkit olur. Bu bağlamda kasm hakkına ilişkin şer'î nasları derinlemesine inceleyen müctehidler eşlerin nüshûz etmesi, yolculuğa çıkması, hapis tutulması, kaçırılması, irtidâd etmesi ve söz konusu haktan feragat etmesi gibi hallerde kasma konu olamayacağını ifade etmişlerdir. Bu çalışmada kasmın mahiyeti, hükmü, süresi ve rükünleri etraflıca incelendikten sonra kasm hakkını düşüren hallerin izahı amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm aile hukuku, Teaddüd-i zevcât, Çok eşlilik, Kasm/Taksim hakkı.

Abstract: The religion of Islam legitimizes polygamy (taaddud-i zavcat), which is expressed as the husband's marriage to more than one woman at the same time, by limiting it to four within the framework of some rights such as ensuring mutual love and respect between spouses, observing justice and providing their alimony. Accordingly, in terms of Islamic law, polygamy is a moral and legal institution that is permissible based on mutual consent within the framework of individual and social needs and necessities. However, the legislator has imposed some responsibilities on the husband, such as abiding by the justice between the spouses and having sufficient means to provide their alimony (necessary needs such as food, clothing and housing) so that the said institution can be implemented. One of the responsibilities in question is that the husband spends the night between the spouses with each of the husband's wives for equal periods of time. Allowing a man to marry more than one woman, Islam, which gives the husband the responsibility of spending the night between his wives, foresees that the woman should stay away from certain behaviors in order to maintain the right in question. Otherwise, the husband is not obliged to fulfill his right to spend the night between his wives. Mujtahids, who researched the legal texts about overnight stay, stated that the husband does not have to fulfill this right in cases such as the woman disrespecting her husband, going on a journey, getting divorced, apostatizing, and waiving the right to stay overnight. In this study, after examining the nature and legitimacy of the right to spend the night between spouses, the situations that destroy the right in question will be discussed.

Keywords: Islamic family law, Polygamy/Taaddud-i zavcat, Right to stay overnight.

Giriş

Eski hukuk sistemlerinde poligami olarak bilinen ve Cahiliye örfünde de yaygın olarak uygulanan çok eşlilikte erkeğin aynı anda kaç kadınla evlenebileceği hususunda bir sınır yoktu.¹ İslâm dini “Beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin...”² nassı çerçevesinde tek eşliliği teşvik etmekle birlikte pratikte çok eşliliği yasaklamamış ancak buna bir sınır getirmiştir.³

İslâm hukukunun belirli şartlar çerçevesinde meşru görüp ruhsat kabilinden değerlendirdiği çok eşlilik, genel olarak toplumun maslahatını korumaya yönelik ahlakî ve hukukî bir birçok yönü bulunan özel de ise eşlerin birbirlerine karşı dinî, ahlâkî ve iktisâdî bazı hak ve sorumluluklar yükleyen bir müessesedir. Söz konusu müessesenin sağlıklı bir biçimde yürümesi ise ilgili hak ve sorumlulukların taraflar nezdinde tam manasıyla yerine getirilmesiyle mümkündür. Bahse konu hak ve sorumluluklardan birisi kocanın eşlerine kasm yapmasıdır. Kocanın uhdesine verilen bu sorumluluk karşılığında müctehidler, eşlerin kocasına günah, genel ahlâk, örf ve âdete aykırı olmamak koşuluyla itaat etmesini, saygıda kusur etmemesini ve aile birliğini zedeleyebilecek her türlü tutum ve davranıştan uzak durmasını istemiştir.⁴ İlgili talepler karşılığında eşler, taksim hakkına sahip olurlar. Kocanın taksim sorumluluğunun devamı, bir takım şartların varlığına bağlanmıştır. Bu şartların eşler tarafından ihlal edilmesi neticesinde, kocanın eşlerine karşı olan kasm hakkı sâkit olmaktadır.

Bu bağlamda kocanın kasmda bulunma mükellefiyetini düşüren hallerin tespiti için kasmın mahiyetinin kapsam ve niteliğinin ortaya konulmasına ihtiyaç vardır. Bu sebeple çalışmada, öncelikle ana hatlarıyla İslâm aile hukuku bağlamında kasmın mahiyetine, hükmüne, süresine ve rükünlerine yer verilecek daha sonra ise müctehidlerin meseleye ilişkin öne sürdüğü deliller bağlamında söz konusu hakkı sâkit kılan durumlar izah edilecektir.

Fürû-ı fıkıh kaynaklarında bu konu “kasm” ifadesiyle ele alınmıştır.⁵ Ancak bu çalışmada ilgili ifade, kullanımının kolay ve anlaşılır olması açısından “taksim” kavramıyla işlenmesi münasip görülmüştür.

1) Kasmın Mahiyeti ve Hükmü

Kasm kelimesi, كَسَمَ/ka-se-me fiilinin türevi olup sözlükte nasip, bölmek, pay etmektir.⁶ Fıkıh terminolojisinde ise, çok eşlilik yapan kocanın eşleri arasında gecelerken adalete riayet etmesidir.⁷

¹ Kevser Kâmil Ali-Salim Ögüt, “Çok Evlilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/365.

² Nisa, 4/3.

³ Muhammed, Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’ş-şahsiyye*, (Kâhîre: Dâru’l-Fikri’l-arabî, 1957), 89-96; Adnan Demircan, “Câhiliye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik”, *İstem Dergisi*, Sayı: 2, (Konya: 2003): 9/16-18.

⁴ Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı, 2014), 148-149.

⁵ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz, *Reddü’l-muhtâr ‘ale’l-Dürri’l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1992), 1/201; Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu’l-Haraşî ‘alâ Muhtasari Halîl*, (Bulak: Matba’atü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1317), 4/2.

⁶ Mutarrizî, Ebû’l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid, *el-Muğrib fi tertîbi’l-mu’rib*, thk: Mahmûd Fâhûrî, (Halep: Mektebetü Üsâme, 1979), 1/176.

⁷ İbn Ebî Tağlib, Abdülkâdir b. Ömer eş-Şeybânî, *Neylü’l-meârib bi-şerhi Delîlî’t-tâlib*, thk. Muhammed Süleymân Abdullah el-Eşkar, (Kuveyt: Mektebetü’l-Felâh, 1983), 2/219; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 3/201.

İslâm hukukçuları, taksimin vacip olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mâlikî,⁸ Hanbelî müctehidleri⁹ yanında iki rivayetten birinde Hanefîlere göre¹⁰ mutlak surette (kocanın çok eşli olup olmamasına bakmaksızın) kocanın, taksimde bulunması vaciptir.

Onlar ileri sürdükleri bu kanaati birtakım delillere dayandırmıştır. Bu delilleri ise şöyledir: “Beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır” (Nisa, 4/3) ayetinde çok eşlilik, eşler arasında adaletle riayet edilmesi koşuluyla mubah görülmüştür. Söz konusu adalet mefhumu umum ihtiva ettiğinden nafaka ve mesken temini yanında taksim hakkını da kapsar.¹¹ Buna göre kocanın eşlerine nafaka ve mesken temin etmesi vacip olduğu gibi taksimde bulunması da vaciptir. Yine “Onlarla iyi geçinin” (Nisa, 4/19) ayetinde yer alan ve vücûba delalet ettiği belirtilen “iyi geçinin” emir fiili, zımnında ünsiyet ve hüsn-i muaşeretini barındırmaktadır. Her iki hasletin tezahürü ise kocanın eşlerine taksimde bulunmasıyla mümkündür. Ayrıca onlar konuya ilişkin görüşünü, Hz. Ömer (ö. 23/644) ile Ka’b b. Sûr (ö. 36/656) arasında cereyan eden şu hadiseye dayandırmıştır: Şöyle ki bir kadın kocasının gündüzü sâim (oruçlu) gecesi ise kâim (daima namaz kılan) olduğunu Hz. Ömer’e söyler. Hz. Ömer de kadına “ne iyi bir kocan var” der. Kadın kocası hakkındaki hususu tekrar dile getirir. Hz. Ömer de her defasında “ne iyi bir kocan var” diyerek ona cevap verir. Hz. Ömer ile kadın arasında cereyan eden bu konuşmaya tanıklık eden Ka’b b. Sûr, Hz. Ömer’e hitaben “Ey Müminlerin emiri! Kadın kocasının kendisine yarenlik etmediğinden şikâyet etmektedir.” der. Ka’b b. Sûr’un zekâsına hayran kalan Hz. Ömer, Ka’b’a taraflar arasında hükmetmesini ister. Bunun üzerine Ka’b adamın karısıyla ilgilenmesi ve ona taksimde bulunması yönünde hükmeder.¹² Bunun yanında “Kimin iki karısı olurda (bunlardan sadece) birine meylederse, kıyamet günü bir tarafı (yere) sarkık olarak gelir”¹³ hadisinde taksimde bulunmayan kocanın uhrevî müeyyidelere maruz kalacağı ifade edilmiştir. Malum olunduğu üzere müeyyideler herhangi bir vacibin terk edilmesi neticesinde ön görülür. Bu da kocanın taksimde bulunmasının vacip olduğunu gösterir.¹⁴

Şâfiî ve iki rivayetten birinde Hanefî mezhepleri yanında Hanbelî hukukçusu kadı Ebû Ya’lâ’ya (ö. 458/1066) göre¹⁵ ise kocanın taksimde bulunması vacip değildir. Onlar bu hususta taksimi, cinsi münasebette bulunmaya kıyas etmişlerdir. Şöyle ki koca, eşleriyle cima etmeye zorlanamayacağı gibi gecelemeye de zorlanamaz. Zira Hz. Peygamber, “Allah’ım, muktedir olduğum ölçüde bu benim yaptığım taksimdir”¹⁶ hadisinde kocanın yapmaya güç yetiremediği şeyden mesul olmadığını ifade etmiştir. Bu da kocanın eşleri arasında taksimde bulunma

⁸ Berâzi’î, Ebû Saîd Halef b. Ebî’l-Kâsım, *et-Tehzûb fi’htisâri’l-Müdevvene*, nşr. Muhammed el-Emîn, (Dubai: Dâru’l-Bühûs li’l-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve İhyâi’l-Türâs, 2002), 2/223; Haraşî, *Şerhu’l-Haraşî*, 4/2.

⁹ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Kâfi fi fihri’l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk: Muhammed Hasan Muhammed, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 3/93.

¹⁰ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1989), 5/221.

¹¹ Nafakanın mahiyeti hakkında geniş bilgi için bkz, M. Zeki Uyanık, “İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/2019, s. 57-87.

¹² İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmâ’il b. Ömer, *Müsnedü’l-Fârûk emîri’l-mü’minîn Ebî Hafs ‘Ömer b. Hattâb ve akvâli’l-‘ilm*, nşr. İmâm b. Ali b. İmâm, (Feyyum: Dâru’l-Felâh, 2009), 2/187.

¹³ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 38.

¹⁴ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Türâsi’l-‘Arabî-Müessesetü’l-Târîhi’l-‘Arabî, 1992), 3/270; Haddâdî, Ebûbekir b. Ali, *el-Cevheretü’n-neyyire*, (Pakistan: Matbaatü’l-Hayriyye, h. 1322), 1/26.

¹⁵ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 3/93.

¹⁶ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 38.

zorunluluğunun olmadığına delil teşkil etmektedir. Ayrıca taksim, kocanın hakkıdır. Koca kendisine ait olan bu hakkı dilerse yerine getirmez.¹⁷

Kocanın taksimde bulunmasının vacip olmadığını savunan fukaha kocanın daha evvel taksimde bulunmuş olmaması kaydını düşerler.¹⁸ Buna göre koca, eşlerinden birinin yanında az bir süre dahi gecelemişse o vakit kocanın diğer eşlerine de taksimde bulunması vaciptir. Bu itibarla taksimin vacip olmadığı yönünde hüküm beyan eden fukahanın, bir noktada cumhuriyet ulema gibi düşündüğü öne çıkmaktadır.

Taksimin temel amaçlarından biri olan istimtâ'ın (cinsel açıdan faydalanma) karı-kocanın müşterek hakkı mı yoksa sadece kocaya mı ait olduğu hususu fukahayı bu konuda ihtilaf etmeye sevk etmiştir. Buna göre taksimin vacip olduğunu savunan Mâlikî, Hanbelî ve iki rivayetten birinde Hanefîlere göre istimtâ', müşterek haklardandır. İstimtâ'ın müşterek haklardan olduğunu ifade eden fukaha, bu konuda Hz. Ömer ile Ka'b b. Sûr arasında yukarıda zikri geçen hadiseyi referans göstermiştir. Nitekim bu hadisede Ka'b kocanın eşiyile ilgilenmesi cihetinden hüküm ortaya koymuştur.¹⁹ Şayet istimtâ', mahza kocanın hakkı olsaydı Ka'b, bu doğrultuda hüküm beyan etmezdi. Bu da istimtâ'ın müşterek haklardan olduğuna karine teşkil eder. Ayrıca "Onlar ki namuslarını eşleri dışındakilere karşı korurlar" (Meâric, 70/29) ayeti mucibince karı-kocanın birbirinden istimtâ'da bulunması evlilik akdinden doğan ortak amaçlardandır. Bu amacın icrası ise kocanın eşlerine taksimde bulunmasıyla mümkündür.²⁰

Daha önce taksimde bulunulmaması kaydıyla taksimin vacip olmadığını savunan Şâfiî ve iki rivayetten birinde Hanefî mezheplerine göre ise istimtâ' sadece kocanın hakkıdır.²¹ Onlar bu hususta "Onlardan dilediğinin beraberliğini erteler, dilediğini yanına alırsın" (Ahzâb, 33/51) ayetini delil getirmiştir. Nitekim bu ayet, Hz. Peygamber'in eşlerine taksimde bulunması hususunda muhayyer olduğunu ifade etmektedir. İlgili ayetin muhatabı her ne kadar Hz. Peygamber olsa da bu ayet genel anlamda çok eşlilik yapan her kocayı kapsar.²²

2) Taksimde Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

Meşru bir şekilde taksimin meydana gelebilmesi için dikkat edilmesi gereken bir takım hususlar vardır. Bunları şu şekilde zikretmek mümkündür:

a) Taksimin Başlangıcı

Müctehidler, "Allah, geceyi siz onda sükûnet bulasınız diye yarattı" (Mü'min, 23/61) ayetini referans alarak taksimin başlangıcının "gece" olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim koca, sorumluluğu altındaki kişilerin iâşe temini için genellikle gündüzleri çalışmaktadır. Ancak fukaha taksimin başlangıcı meselesinde kocanın çalışma zamanının dikkate alınmasını tavsiye

¹⁷ Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvî'l-kebîr*, nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 9/573; Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-imâmî's-Şâfiî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 2/483; Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzî't-tâlib*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 1313), 3/229.

¹⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/483; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 3/229.

¹⁹ İbn Kesîr, *Müsnedü'l-Fârûk*, 2/187.

²⁰ Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/191; Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 2/331; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 3/93; İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *el-Kavâninü'l-fıkhiyye*, (By. ts), 141.

²¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/140; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/480; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, (Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, ts), 16/407; Mevsilî, Ebu'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakîka, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts), 4/6.

²² Zeyla'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzî'd-dakâik*, (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315), 2/180.

etmiştir. Buna göre taksimın başlangıcı gündüz çalışan koca için “gece”; gece çalışan koca içinse “gündüz” olması daha iyidir.²³ Bu itibarla taksimın başlangıcı, kocanın çalışma zamanına göre değişebileceği ifade edilebilir.

b) Taksimın İlk Etapta Kura Yoluyla Gerçekleştirilmesi

Koca, eşlerinin rızasını alarak taksime istediği eşinden başlayabilir. Ancak bu konuda eşlerinin rızasını alamayan kocanın, taksime nasıl başlayacağı hususunda ihtilaf edilmiştir.

Hanefî, Mâlikî ve iki vecihten birinde Şâfiî müctehidlere göre koca, eşlerinin rızası olmadan taksime istediği eşinden başlayabilir. Nitekim şâri’, “Eğer hüküm verirsen aralarında adaletle hükmet”, (Mâide, 5/42) “Deki rabbim adaleti emretti” (Araf, 7/29) ve daha pek çok ayette (Nisa, 4/58) adaleti emretmiştir. Taksimde bulunma da adaletin bir parçasıdır. Buna göre şâri’, söz konusu taksimde adaletin münasip bir yöntemle tesisini, kocanın inisiyatifine bırakmıştır. Bunun yanında Hz. Peygamber, normal şartlarda (sefere çıkmama vb. haller) ilk etapta eşleri arasında taksim yapacağı zaman kura çekmemiştir. Şayet böyle bir nas mevcut olsaydı buna kaynaklarda yer verilirdi.²⁴ Dolayısıyla koca, eşleri arasında eşitliğe riayet etmek koşuluyla taksime ilk etapta dilediği bir yöntemle (kura çekme veya başka bir şekilde) başlayabilir.

İki vecihten birinde Şâfiî fukahası ve Hanbelîlere göre koca, kura çekerek taksime başlamalıdır. Çünkü kocanın kura çekmeden herhangi biriyle doğrudan taksimde bulunması, taksimde bulunduğu eşini diğerlerine tercih etme ve onlardan üstün tutma anlamı taşıyacaktır. Bunun da eşler arasında kin ve nefrete sebebiyet vermesi kaçınılmazdır.²⁵

c) Taksim Sırası Gelmeyen Eşin Yanına Gidilmemesi

Koca, taksim sırası gelen eşin hakkını zayi etmemek için hastalık ve benzeri durumlar hariç mümkün mertebe sırası gelmeyen eşlerinin yanına geceleyin gitmemelidir. Buna göre koca, “Kimin iki karısı olurda (bunlardan sadece) birine meylederse, kıyamet günü bir tarafı (yere) sarkık olarak gelir”²⁶ hadisi bağlamında zaruret ya da ihtiyaç dışında taksim sırası gelmeyen eşlerinden birinin yanına gecelerse bu durumda diğer eşleri arasında da taksimde bulunmalıdır. Aksi takdirde koca, günahkâr olur.²⁷ Ancak sırası olmayan hanımının yanına ihtiyaçtan fazla kalmamak şartıyla gündüz gitmesinde bir beis yoktur.²⁸

Koca, eşlerinden birinin yanına giderken, bir diğerini de yanına çağırması caiz değildir. Çünkü eşlerin birbirlerinin evlerine çağrılmaları kendilerine ağır gelebilir. Ayrıca koca,

²³ Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 13/230; Zerkeşi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu'z-Zerkeşi 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*, nşr. Abdullah b. Abdurrahmân el-Cibrîn, (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993), 5/344.

²⁴ Merğ'inânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, nşr. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed, (Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1417), 1/216; Haraşi, *Şerhu'l-Haraşi*, 4/4; Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'âni ma'rifeti elfâzi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/420.

²⁵ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, h. 1405), 10/235-236; Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*, (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1983), 4/447; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/420.

²⁶ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 38.

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/220; Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-kebir*, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts), 2/341; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/415; Buhûtî, Mansûr b. Yûnus, *Keşşâfü'l-kınâ 'an metni'l-İknâ'*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 5/200.

²⁸ Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 8/365; Zeylâ'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/180; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2/340-341.

eşlerinin rızasını almaksızın onları aynı evde barındırması şer'an uygun görülmemiştir. Çünkü bu, eşler arasında genellikle kin ve nefrete sebep olabilir.²⁹

Şevkânî (ö. 1250/1834) ise, "Hz. Peygamber, hepimizi ziyaret eder, cinsî temas olmaksızın her hanımına yaklaşır, daha sonra da sırası gelen hanımının yanında gecelerdi"³⁰ hadisini baz alarak kocanın taksim sırası gelmeyen eşlerinin yanına cinsî temasta bulunmaksızın mutlak surette sohbet amaçlı gidebileceğini ifade ederek bu konuda cumhur-ı fukahaya muhalefet etmiştir.³¹

3) Taksim Rükünleri

Taksim söz konusu olabilmesi için iki rükne ihtiyaç duyulmuştur. Bunlardan biri taksimi gerçekleştiren koca, diğeri ise taksimi hak eden eşlerdir.

a) Taksimi Gerçekleştiren Koca

Taksim birinci rükünü kocadır. İslâm hukukçuları taksimi gerçekleştirecek kocanın akıllı-sefih, mürâhik-ergen, hür-köle, hasta-sağlıklı, innîn³² ve mecbûb³³ gibi sebeplerden ötürü cimâ' yapmaya muktedir olup olmaması arasında bir ayırım söz konusu olmadığını ifade etmişlerdir. Nitekim taksimden maksat, eşlerle ünsiyet kurmak ve onların yalnızlığını gidermektir.³⁴ Bu bağlamda koca, cinsî temasta bulunmaya muktedir mümeyyiz ise velisinin yardımıyla taksimde bulunur. Zira ilgili koca, eşlerin evliliğin ünsiyet kurma ve cimâ' yapma gibi temel beklentilerini karşılayabilir. Ancak koca, gayrı mümeyyiz ise velisi vasıtasıyla taksimde bulunması gerekmez. Nitekim ilgili koca, eşlerin evliliğin ünsiyet kurma ve cimâ' yapma gibi temel beklentilerini karşılaması düşünülemez.³⁵

Zarar vermesinden emin olunmayan deli koca, mükellef olmadığından taksim yükümlülüğü yoktur. Ancak zarar vermesinden emin olunan deli kocanın velisi aracılığıyla taksimde bulunup bulunamayacağı tartışılmıştır. Hanefî ve Hanbelî fukahasına göre zarar vermesinden emin olunan delinin mutlak surette velisi aracılığıyla taksimde bulunması gerekir.³⁶ Bu konuda eşlerin menfaatinin mevcudiyetinin itibar edilmesini şart koşan Mâlikî hukukçuları söz konusu delinin velisi aracılığıyla eşleri arasında taksimde bulunmasını vacip görmüştür. Nitekim bedeni haklar çerçevesinde değerlendirilen taksim, mâlî haklar arasında sayılan nafakaya benzer. Bu durumda deli koca, velisi aracılığıyla eşlerine nafaka temin etmekle yükümlü olduğu gibi velisi aracılığıyla taksimi yerine getirmekle de mükelleftir.³⁷ Şâfiîler ise zarar vermesinden emin olunan delinin velisi aracılığıyla eşlerine taksimde bulunmasını vacip görmezler. Ancak alanında uzman kişiler, evliliğin temel gereksinimlerinin zarar vermesinden emin olunan deli kocaya fayda vereceğini ifade ederse ya da zarar vermesinden emin olunan kocanın eşlerinden taksimde bulunma talebi gelmişse bu durumda deli koca, velisi aracılığıyla taksimde bulunmalıdır.³⁸

²⁹ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/180.

³⁰ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 38.

³¹ Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Neylî'l-evtâr*, (Kahire: İdâretü't-Tibâ'atî'l-Müniriyye, ts), 6/269.

³² Hastalık veya yaşlılık sebebiyle cinsel ilişkiye girmeye güç yetiremeyen kişidir. Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *ez-Zâhir fi garibi elfâzi's-Şâfiî*, (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, h. 1399), ۳۱۷.

³³ Erkeklik organı ve hayaları kesilmiş kişidir. Mutarrızî, *el-Muğrib*, ۱/129.

³⁴ Serahsî, *el-Mebûsât*, 5/221; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 5/342; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/415.

³⁵ Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 7/441.

³⁶ Aynî, Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Emîn Sâlih Şa'bân, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 5/252; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 5/200.

³⁷ Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 4/3; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/340.

³⁸ Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 3/230; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 7/441-442.

Hasta olan koca, sağlığı yerinde olan gibidir. Sağlığı yerinde olan koca, eşleri arasında taksimde bulunmakla yükümlü olduğu gibi hasta olan koca da eşleri arasında taksimden mesuldür. Ancak koca, hastalığından ötürü taksim yapmaktan aciz ise bu durumda kendisiyle en iyi şekilde ilgilenebileceğini düşündüğü eşlerinden birinin yanında kalması hususunda bir beis görülmemiştir. Bu konuda ulema arasında bir hilaf söz konusu değildir. Ancak hasta olduğu dönemde kendisiyle en iyi şekilde ilgilenebileceğini düşünüp dilediğinden birinde kalan kocanın sağlığına kavuşması halinde hastalığıyla ilgilenen eşinin yanında geçirdiği süreyi diğer eşlerinde de eşit şekilde geçirmek zorunda olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Hanefî ve Şâfiîlere göre böyle bir koca, sağlığına kavuştuğunda hastalığıyla ilgilenen eşinin yanında geçirdiği süreyi diğer eşlerine de taksim etmek zorundadır. Onlar bu hususta “*Kimin iki karısı olurda (bunlardan sadece) birine meylederse, kıyamet günü bir tarafı (yere) sarkık olarak gelir*”³⁹ ve “*Hız. Peygamber eşleri arasında taksimde bulunur hastalığında dahi onları ziyaret ederdi. Öyle ki eşleri Hz. Peygamber’in hastalığı döneminde Aişe’nin evinde kalmasına izin verdiler*”⁴⁰ şer’î naslarını istidlal etmiştir. Zira bu naslar, kocanın mutlak surette (hastalık hali dahi olsa) taksime riayet etmesine ilişkin uyarı niteliğindedir. Aynı şekilde söz konusu naslar, hastalık ve sağlık halleri arasında herhangi bir ayrıma gitmeden umum içermekte ve ilgili naslar, bir başka nas tarafından tahsis edilmemiştir.⁴¹ Mâlîkî hukukçuları ise ağır hastalık geçiren kocanın sadece kendisiyle daha iyi ilgileneceği düşüncesiyle eşlerinden dilediğinin yanında kalabileceğini ifade etmişlerdir. Buna göre koca hastalığı sürecinde eşlerinden kalbî bir meyil beslediği birini seçip onun yanında kalırsa bu durumda hastalığı sürecinde yanında kalmadığı eşleri arasında da eşit bir şekilde taksimde bulunmalıdır. Aksi takdirde koca, günahkâr olur.⁴² Hanbelî fukahası da Hz. Aişe’den aktarılan “*Ben (hastalığım sürecinde) her birinizi tek tek ziyaret edemem. Bana izin verirseniz bu süreçte Aişe’nin yanında kalmak istiyorum, dedi. Eşleri de Hz. Peygamber’in hastalığı döneminde Aişe’nin yanında kalmasına izin verdiler*”⁴³ nassını referans göstererek kocanın hastalığı sürecinde eşlerinden birinin yanında kalabilmesi için diğerlerinden izin alması gerektiğine hükmetmiştir. Buna göre eşler izin vermezse koca, taksim için eşleri arasında kura çeker.⁴⁴

b) Taksimi Hak Eden Eşler

Taksim ikinci rüknü ise eşlerdir. Buna göre meşru çerçevede kocasına itaat eden her bâkire-dul, genç-yaşlı, yeni eş-eski eş, Müslim-gayrı Müslim, zarar vermesinden emin olunan deli, hür-câriye⁴⁵ (mükâtebe ve müdebber),⁴⁶ hamile ve ihramlı kadın taksimi hak eder.

³⁹ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 38.

⁴⁰ Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed, *İthâfî's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, (Beirut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1994), 5/369.

⁴¹ Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 2/179; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 7/439; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/413; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/204.

⁴² Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 2/191; Mevâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasarı Halîl*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 5/254.

⁴³ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 38.

⁴⁴ İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*, (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts), 8/153; İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed, *el-Mübdî 'fi şerhi'l-Mukni'*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfi'î, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 6/256.

⁴⁵ Kocanın eşleri sadece câriyelerden ibaret ise bu durumda koca söz konusu eşleri arasında taksimde bulunma zorunluluğu yoktur. Dolayısıyla koca, istediği câriyesinde dilediği kadar kalabilir. Ancak aralarında kin ve nefrete mahal vermemek için kocanın onlar arasında taksimde bulunması müstehap görülmüştür. Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed, *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*, thk. Abdüllatîf Humeym-Mâhir Yâsîn el-Fahl, (Kuveyt: Müessesetü Garâs, 2004), 412; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/413.

⁴⁶ Mükâtebe, hürriyete kavuşmak için efendisiyle anlaşma yapan; müdebber ise efendisinin ölümüne bağlı olarak âzat edilen cariye denir. Bkz, Fahrettin Atar, “Mükâtebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/530-530; “Tedbir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/258-259.

Bunun yanında hayızlı, nifaslı, ratkâ ve karnâ⁴⁷ gibi şer'î ve tabii sebeplerden ötürü cimâ' yapmaya mani olunan kadın da taksimi hak eder. Çünkü taksime dair varit olan naslar mutlaklıdır. Aynı şekilde taksimden maksat, cinsel birliklikten ziyade kocanın sohbetinde bulunup onunla ünsiyet kurmaktır.⁴⁸ Söz konusu maksat ise dinî, fizikî ve beşerî hallerine bakmaksızın eşlere taksimde bulunmakla meydana gelir. Müctehidler, kocanın zarar vermesi muhtemel olan deli eşine taksimde bulunmasının vacip olmadığını ifade etmişlerdir. Çünkü taksimden beklenen temel gaye, ünsiyettir. Söz konusu ünsiyet ise zarar vermesi muhtemel kadından sâdır olamaz.

İslâm hukukçuları kocaları tarafından zihâr⁴⁹ ve îlâda⁵⁰ bulunulan kadınların ittifakla taksimi hak ettiğine hükmetmiştir.⁵¹ Ancak ric'î talâkla boşanmış kadının taksimi hak edip etmediği tartışılmıştır. Nitekim Hanefî hukukçularına göre koca, ric'î talâkla boşadığı eşini yeniden kendisine döndürme niyeti var ise bu durumda kadın taksimi hak eder.⁵² Şâfiî ve Hanbelî müctehidlerine göre ise ric'î talâkla boşanan eşin tam manasıyla kocasıyla zevciyet bağı bulunmadığından, ric'î talâkla boşanan kadın taksimi hak etmez.⁵³

Şüpheli ilişki sebebiyle iddet bekleyen kadının taksimi hak edip etmediği hususu da ihtilafli konulardandır. Hanbelî uleması yanında⁵⁴ Hanefî fukahasından İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), söz konusu kadının taksim hakkının olduğunu ifade etmiştir. Nitekim taksimden maksat mahza cimâ' değil kadının sadece yalnızlığının giderilmesi ve ünsiyetinin sağlanmasıdır. Ancak Hamevî (ö. 1098/1687) gibi bazı Hanefî müctehidleri doktrin içinde yer alan bu kanaate itiraz etmiştir. Şöyle ki, taksimden mefhumu içerisinde eşler arasında geceleme hususunda eşit davranma söz konusu olduğu gibi yine eşit şekilde onların nafakasının teminine de yer verilmiştir. Bu meyanda bahse konu kocanın, şüpheli ilişki sebebiyle iddet bekleyen kadına bi'l-ittifak nafaka temin etme zorunluluğu yoktur. Nafaka taksiminden bir parçası olduğundan bu durumdaki kadına kocanın, taksimde bulunması düşünülemez. Ayrıca iddet bekleyen kadın bir başkası için iddet bekler. Buna göre bir başkası için iddet bekleyen kadına taksimde bulunmak, halvet meydana getirir. Bu da tarafların harama düşmesine sebebiyet verebilir.⁵⁵ Şâfiî hukukçuları da bu konuda Hamevî ve diğer Hanefî uleması gibi düşünmüştür.⁵⁶

⁴⁷ Cinsel uzvu et, kemik vb. şeylerle kapalı olduğundan kendisiyle cimanan mümkün olmadığı kadına ratkâ' ve karnâ' denir. Nevevî, *el-Mecmû'*, 16/265; Ezherî, *ez-Zâhir*, 316.

⁴⁸ Râfiî, *el-'Aziz*, 8/360; Haddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1/26; Mevâkî, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/253; Haccâvî, Ebû'n-Necâ Mûsâ b. Ahmed, *el-İknâ' fi fihhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdüllatif Muhammed Mûsâ es-Sübki, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, Beirut ts), 3/245-246.

⁴⁹ Zihâr; kişinin hanımının, kendisine ebedi olarak haram olan kadınlardan birine veya o kadının vücudunun organlarından birine benzetmesidir. Bkz, Mehmet Selim Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, (Bursa: Emin Yayınları, 2022), 259.

⁵⁰ İlâ; Bir kimsenin dört ay veya daha fazla bir süre hanımına yaklaşmayacağına Allah adına yemin etmesidir. Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, 257.

⁵¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/482; İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osmân b. Ömer, *Câmi'u'l-ümmehât*, nşr. Ebû Abdîrahmân el-Ahdar el-Ahdarî, (Beirut-Dimaşk: Dâru'l-Yemâne, 1998), 285-286; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/179; İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû'*, 8/399.

⁵² Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali, *ed-Dürri'l-muhtâr*, nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002) 201.

⁵³ Haccâvî, *el-İknâ'*, 3/245; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 7/441.

⁵⁴ Buhârî, *Dekâiku uli'n-nuhâ li şerhi'l-müntehâ*, (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 1/50; Rahîbânî, Mustafa, *Metâlibu uli'n-nuhâ fi şerhi gâyeti'l-müntehâ*, (Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1961), 5/277.

⁵⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/205.

⁵⁶ Râfiî, *el-'Aziz*, 8/361; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, nşr. Zühreyye eş-Şâvîş, (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 7/345.

4) Taksim Süresi ve Keyfiyeti

İslâm müctehidleri, taksim süresinin en az bir gece olduğuna kâil olmuştur. O halde bir geceden az olmak suretiyle gerçekleştirilen taksim, eşler arasında ünsiyeti meydana getirme noktasında noksan olduğundan uygun görülmemiştir.⁵⁷ Taksim en çoğu ise eşlerin rızası dâhilinde mesafe bakımından birbirlerine olan yakınlık veya uzaklıkları göz önünde bulundurularak üç gün ile îlâ müddeti olan dört ay arasındadır. Ancak genel kanaat gündüzleriyle birlikte üç geceyi geçmemesi yönündedir. Nitekim kocanın, eşinin yanında üç geceden fazla kalması durumunda diğer eşlerini yalnızlık korkusu sarabilmektedir.⁵⁸

Yeni evlenen eşin taksim süresinde ihtilaf edilmiştir. Başta tâbiîn müctehidlerinden Nehaî (ö. 96/714) ve Şa'ib' (ö. 104/722) olmak üzere⁵⁹ Mâlikî,⁶⁰ Şâfiî⁶¹ ve Hanbelî fukahasına göre⁶² yeni evlenen eş bakire ise koca, ilk etapta onunla geceleriyle birlikte peş peşe yedi gün; dul ise geceleriyle birlikte peş peşe üç gün taksimde bulunur. Onlar bu konuda şu delilleri referans almıştır: *"Bir kimse dul (karısı) üzerine bakire bir kızla evlendiğinde yedi gün onun yanında kalırdı. Bakire kız üzerine dul bir kadınla evlendiğinde de onun yanında üç gün kalırdı"*⁶³ hadisinde kocanın bu konudaki taksim süresi açık bir şekilde belirtilmiştir. Buna göre koca, bakire ya da dul eşi için ilgili günleri taksim ettiğinde diğer eşleri için bu günleri kaza cihetinden taksim etmez. Ancak kendisiyle yeni evlenen kadın dul ise kocasından yanında toplamda yedi gün taksimde bulunmasını talep ederse, kocası da bu talebe onay verirse bu durumda koca, dul eşine taksimde bulunduğu ilave günleri diğer eşlerine de taksim etmelidir.⁶⁴ Yine *"Bâkire için yedi; dul içinse üç gün vardır"*⁶⁵ nassında bâkire olan yeni evlenen bâkire eşin taksim hakkı geceleriyle birlikte yedi gün olarak tahsis edilmiştir. Söz konusu tahsisin altında ise yeni evlenen bâkire eşin eski eşe göre daha çok utangaç olması yatmaktadır. Yeni evlenen bâkire eşin bahse konu utangaçlığının izale olması ise taksim günlerine yapılacak ziyade günlerle mümkün görülmüştür.⁶⁶

Hanefîler ise yeni evlenen eş ile eski eşler arasında taksim hususunda herhangi bir ayırım gözetmezler.⁶⁷ Onlar ileri sürdükleri bu görüşü naklî ve aklî temellendirmeye desteklemiştir. Bahse konu temellendirmeleri ise şu şekildedir: *"Ne kadar istesiniz de eşleriniz arasında adaleti sağlamaya güç yetiremezsiniz. Hiç olmasa birine büsbütün meyledip, diğerini ne kocalı ne de kocasız bir halde askıda bırakmayın..."*⁶⁸ nassı mutlak olup kocanın yeni ve eski eşler arasında taksim günlerine yapılacak ziyade günlere mahal vermemiştir. Bilakis mezkûr nas, kocanın eşleri arasında cimâ ve sevgi cihetinden adaleti tesis edemeyeceğine dairdir. Yine *"(Ey Ümmü Seleme!) Dilersen sende yedi gün; diğerlerinde de yedi gün taksimde bulunayım"*,⁶⁹ *"Kimin iki*

⁵⁷ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1973), 5/204; Kelvezânî, *el-Hidâye*, 412; Haddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1/26.

⁵⁸ Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 201; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/419; Mağribî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *Mevâhibü'l-celîl limuhtasari'l-Halîl*, thk: Zekeriyya Umeyrât, (Beirut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 5/260.

⁵⁹ Bağdâdî, Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Ali, *Uyûnü'l-mesâil*, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2009), 116.

⁶⁰ İbnü'l-Hâcib, *Câmi 'u'l-ümmehât*, 286.

⁶¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/587.

⁶² Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 5/204.

⁶³ Dârekutnî, *"Nikâh"*, 13.

⁶⁴ Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, 2/189; Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/587; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 5/348; Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts), 9/6596.

⁶⁵ Müslim, *"Nikâh"*, 12.

⁶⁶ Râfiî, *el-'Azîz*, 8/371; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 7/354.

⁶⁷ Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2012), 10/358;

⁶⁸ Nisa, 4/129.

⁶⁹ İbn Mâce, *"Nikâh"*, 26.

karısı olurda (bunlardan sadece) birine meylederse, kıyamet günü bir tarafı (yere) sarkık olarak gelir"⁷⁰ ve "Allah'ım, muktedir olduğum ölçüde bu benim yaptığım taksimdir"⁷¹ hadislerinde taksim süresi hususunda yeni ve eski eşler arasında geceleme açısından ziyadeliğin söz konusu olamayacağını aksine onlar arasında her türlü hususta eşit davranılması gerektiğini ifade etmektedir.⁷² Ayrıca yeni ve eski eşler arasındaki eşitliğin temel sebebi, her ikisinin kocalarının nikâhında bulunmalarıdır. Bu durumda nikâh akdi sebebiyle her ikisi söz konusu taksim süresinde eşittir. Aynı şekilde yeni ve eski eşler arasında taksim süresi hususunda bir fazlalık söz konusu olsaydı eski eş bu fazlalığa daha layık olurdu. Çünkü yeni bir eşin kuma gelmesi, doğal olarak eski eş öfkelenlendirmekte olup daha çok stres ve yalnızlığa sevk etmektedir. Ayrıca eski eş, kocasına olan ilgi ve hizmetinden ötürü fazlasıyla saygınlığı hak etmektedir. Dolayısıyla her ikisi arasındaki taksim süresi konusunda ziyadeliği hak edecek varsa o da eski eştir.⁷³

İslâm hukukçuları câriyenin (mükâtebe ve müdebber) taksim süresinde ihtilaf etmişlerdir. Hanefî, Mâlikî,⁷⁴ Şâfiî ve Hanbelî müctehidlerine göre câriyenin taksim süresi hür eşe tahsis edilen taksim süresinin yarısıdır. Buna göre hür olan eşine geceleriyle birlikte iki gün taksimde bulunan koca, câriye olan eşine de gecesiyle birlikte bir gün taksimde bulunur. Söz konusu müctehidler bu konuda "Hür olan eşe taksimin üçte ikisi; câriye olana ise üçte biri vardır"⁷⁵ ve "Hür olan eş câriye olanın üzerine kuma olarak geldiğinde cariye bir gece; hür eşe de iki gece taksimde bulunulur"⁷⁶ hadislerini istidlâl getirmiştir. Nitekim bu hadislerde câriye ile hür eşin taksim sürelerinin birbirinden farklı olduğu bildirilmiştir. Ayrıca câriyenin iddet süresi hür olan eşin iddet süresine göre yarısıdır. O halde taksim süresi de yarısı olur.⁷⁷

Mâlikî hukukçuları arasında meşhur olan kanaate göre ise câriye ile hür eşin taksim süresi eşittir. Nitekim her ikisi nikâh akdi sebebiyle meydana gelen nafaka ve mesken temini gibi haklardan eşit şekilde yararlandıkları gibi bahse konu taksim ilişkin sürede de eşittirler.⁷⁸

Eşlerden biri, taksim hakkını kumalarından belli birine hibe ederse bakılır: Şayet koca söz konusu hibeyi reddederse bu durumda hibe geçersiz olur. Ancak hibe kocanın kabulü ve rızası dâhilinde ise bu durumda koca, sırası geldiğinde taksimin kendisine hibe edildiği eşin yanında kalır. Buna göre ikisinin sırası peş peşe gelirse koca, taksimin kendisine hibe edildiği eşin yanında peş peşe kalabilir. Nitekim Hz. Peygamber'in eşlerinden Sevde bnt. Zem'a, taksim hakkını Hz. Aişe'ye hibe etmiş, Hz. Peygamber de buna rıza göstererek Hz. Sevde'nin üzerindeki taksim hakkını sırası geldiğinde Hz. Aişe'de kullanmıştır.⁷⁹ Bu bağlamda kocasının rızası dâhilinde taksim hakkını hibe eden eş, bir nevi ma'dûmun hükmünde olduğundan kocası ona taksimde bulunmaz.

⁷⁰ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 38.

⁷¹ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 38.

⁷² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed vdğ., (Beirut-Medine: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye - Dâru's-Sirâc, 2010), 4/442-443; Haddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/26; İbnü'ş-Şihne, Ebû'l-Velid Lisânüddin Ahmed b. Muhammed, *Lisânü'l-hükkâm fi ma'rifeti'l-ahkâm*, (Kahire: el-Bâb el-Halebî, 1973), 322.

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/218; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 2/179.

⁷⁴ Ancak bu kanaat meşhur olmadığından mezhep içerisinde "قيل/كيلة" olarak nitelendirilmiştir. İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, ١٨٦; İbn Cüzey, *el-Kavânîni'l-fikhiyye*, 141.

⁷⁵ Abdürrezzâk b. Hemâm, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 1970-1983), 7/265.

⁷⁶ Dârekutnî, "Nikâh", 3738.

⁷⁷ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XIII, 231; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/332; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 5/344.

⁷⁸ İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, ١٨٦; İbn Cüzey, *el-Kavânîni'l-fikhiyye*, 141.

⁷⁹ İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh, *el-İstizkâr*, nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu'avvaz, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 5/544; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 8/170; Nevevî, *el-Mecmû'*, 16/442; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 3/٤٣٦.

5) Taksimi Düşüren Haller

Yukarıda genel itibariyle taksimde bulunmanın, hüküm bakımından vacip olduğu ifade edilmişti. Ancak taraflardan meydana gelen bazı hallerin meydana gelmesi sebebiyle taksim sorumluluğu sâkit olmaktadır. Bu halleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Kadının Nüşûz Etmesi: Lügatte nüşûz “yüksek yer, yükselmek, ayağa kalkmak; geçimsiz davranmak” gibi anlamlara gelir.⁸⁰ Fıkıh dilinde ise nüşûz kavramı için birçok tarif yapıldığı görülmüştür. Şöyle ki Haddâdî (ö. 800/1397) nüşûzu, “eşin, herhangi şer’î bir gerekçe olmaksızın haksız olarak kocasının iznini almadan evden çıkması”⁸¹ şeklinde tanımlarken; Râğıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ise “kadının kocasına buğzetmesi, kendini kocasına itaat etmekten üstün görmesi ve gözünü kocasından başkasına çevirmesi”⁸² olarak tanımlamıştır.

Nüşûz, “Kadının kocasına tepeden bakması, kocasının kişiliğiyle oynaması, onu rencide etmesi, ona karşı asi davranarak şımarıklık gösterip saygıda kusur etmesi, kocasını kıskandırmak gayesiyle başka bir erkekten bahsetmesi, kocasının gıyabında onu memnun etmeyecek, namusuna söz ettirecek kavî ve fiilî davranışlarda bulunmasıdır”⁸³ şeklinde tarif edilerek bu kavrama en geniş anlam yüklenmiştir. Nüşûz eden kadına “nâşize” denir.⁸⁴

İslâm dini nüşûzu kesin bir dille yasaklamıştır. Allah Teâlâ “(Evlilik hukukuna) başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür” (Nisa, 4/34) buyurmaktadır. Nitekim bahse konu ayette nâşize kadının nüşûzunu gidermeye yönelik bir dizi tedbirlere yer verilmiştir.⁸⁵ Hz. Peygamber de “Bir erkek hanımını yatağına davet ettiğinde kadın imtina edip gelmezse sabaha kadar melekler o kadına lanet okur”⁸⁶ buyurarak kocasına karşı nüşûz eden kadının lanete müstahak olacağını belirtmiştir.⁸⁷

İslâm hukukunun belirlemiş olduğu çerçeveyi aşarak evin huzurunu ve aile bütünlüğünü bozan kadın şu hallerde nâşize sayılır: şer’î ve tıbbî mazereti olmadan kocasının istimtâ’da bulunmasına müsaade etmemesi, kocasından (örfî ziyaret ve gezmelerin dışında) izin almadan mazeretsiz evden çıkması, kocasına meşru çerçevede itaat etmemesi, herhangi bir sebep olmadan kocasını eve almaması, kocasının kişiliğini zedeleyip ona isyankâr bir tutum içerisine girmesi ve kocasını kıskandırmak suretiyle kavî ve fiilî davranışlarda bulunması...⁸⁸

Aile içinde huzurun temini ve kargaşanın önlenmesi için aile sorumluluğu kocanın uhdesine verilmiştir.⁸⁹ Şâri’ söz konusu sorumluluğu kocanın omuzlarına bırakarak ona bir

⁸⁰ Cevherî, Ebû Nasr İsmâ’il b. Hammâd, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987), 3/899; İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü’l-‘Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ts), 5/417-418.

⁸¹ Haddâdî, *el-Cevheretü’n-neyyire*, 2/84.

⁸² Râğıb el-İsfahânî, Ebû’l-Kâsım Huseyn b. Muhammed, *Müfredâtü’l-‘Ulûm*, thk. Safvân Adnân Dâvudî, (Dimaşk-Beyrut: Dâru’l-Kalem - Dâru’ş-Şâmiyye, 2009), 806.

⁸³ Köse, Saffet, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2015), 310.

⁸⁴ Neseî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, *Tilbetü’t-talebe fi’l-İstulâhâtü’l-fikhiyye*, (By: el-Matbaatü’l-Âmire, 1311), 50.

⁸⁵ Uslu, Rifat, “Nisa Süresi 34. Ayeti Çerçevesinde İslam Hukukunda “Nüşûz” Kavramına Bir Yaklaşım”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 47, 2016, 1133-1134.

⁸⁶ Buhârî “Bed’ü’l-Halk”, 7.

⁸⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/70.

⁸⁸ Derdîr, *eş-Şerhu’l-kebîr*, 2/343; Hallâf, Abdülvehhâb, *Ahkâmü’l-ahvâlî’ş-şahsiyye fi’ş-şer’ati’l-İslâmiyye*, (Kuveyt: Dâru’l-Kalem, 1990), 109; Heyet, *el-Mevsû’atü’l-fikhiyyetü’l-Kuveytiyye*, (Kuveyt: Vizâretü’l-evkâfî’ş-şü’ni’l-İslâmî, 1427), XL, 287-289.

⁸⁹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, thk. Meccî Bâ Sellûm, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2005), 2/164; Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu’l-gayb*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 6/441; Sâbık, Seyyid, *Fikhu’s-sünne*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbü’l-‘Arabî, 1977), 2/201-202.

takım mâlî (nafaka ve mesken temini vb.) ve şahsî (eşin her türlü tehlikelerden korunması ve ona karşı hüsn-i muaşeretle bulunup taksimde bulunma vb.) sorumluluklar yüklemiş; kadından da kocasına karşı gelmemesini ve onun meşru taleplerini yerine getirmesini istemiştir. Bu itibarla kadının, nikâh akdi sebebiyle uhdesine verilen ödev ve sorumlulukları yerine getirerek kocasının ilgili sorumluluklarından faydalanabileceğine hükmedilmiştir.⁹⁰ Dolayısıyla kadın kocasına nüşûz ederse söz konusu nüşûzu sebebiyle nafaka ve mesken temini gibi mâlî sorumluluklardan faydalanamayacağı gibi kocanın şahsî sorumlulukları içerisinde değerlendirilen taksimden faydalanamaz. Bir başka ifadeyle kocanın taksimde bulunma sorumluluğu, bi'l-ittifak nâşize kadından sâkit olur. Ancak kadın, nüşûzundan vaz geçerse bu durumda koca, kadının nüşûz ettiği günleri kaza etmeksizin yeniden taksime başlar.⁹¹

Taraflardan Birinin Yolculuğa Çıkması: İster kendi ihtiyacı isterse kocasının herhangi bir gereksinimi için kocasından izin almadan⁹² yolculuğa çıkan ya da herhangi bir geçerli sebebi olmadan kocasıyla birlikte yolculuk yapmaktan imtina eden kadının taksim hakkı sâkit olur. Nitekim böyle bir kadın, kocasından izin almadan yolculuğa çıktığından ya da geçerli bir sebebi olmadan kocasıyla birlikte yolculuğa çıkmaktan imtina ettiğinden nâşize hükmünde değerlendirilir.⁹³ Daha önce de ifade edildiği gibi nâşize kadının taksim hakkı sâkit olmaktadır.

Kadın yolculuğa ticaret, eğitim veya ibadet maksadıyla çıkarsa bu durumda bakılır: Şayet söz konusu amaçlardan herhangi birinin gerçekleştirilmesi her iki tarafın menfaatine dönük ise o vakit yolculuğa çıkan kadının taksim hakkı sâkit olmaz. Dolayısıyla kadın yolculuktan döndüğünde kocası taksimde bulunmadığı günleri kaza eder.⁹⁴ Hanefî hukukçuları ise yolculuğa çıkan kocanın hiçbir surette (eşlerinden biriyle yolculuğa ister kura yoluyla ister kendi isteğiyle çıkıp çıkmamasına bakmadan) eşlerine taksimde bulunma zorunluluğunun olmadığını ifade eder.⁹⁵

Fukaha, kendi ihtiyacı için kocasından izin alarak yolculuğa çıkan kadının taksim hakkının sâkit olup olmadığını hususunu tartışmıştır. Buna göre Mâlikî fukahası, cedîd görüşe göre Şâfiîler ve bir vecihte Hanbelîlere göre söz konusu kadının taksim hakkı sâkit olur. Çünkü kadın, her ne kadar kocasından izin alsada da kendi ihtiyacı için yolculuğa çıkmıştır. Dolayısıyla burada mağdur olan kocadır. Nitekim kadın, kendi ihtiyacını gidermek üzere yolculuğa çıkarak nikâh akdi sebebiyle kocanın kadın üzerindeki istimtâ' hakkını zayı etmiştir.⁹⁶

Kadîm görüşe göre Şâfiîler ve bir vecihte Hanbelî hukukçulara göre ise ilgili kadının taksim hakkı sâkit olmaz. Nitekim kadın, her ne kadar kendi ihtiyacı için yolculuğa çıkmışsa da bunun için kocasından izin almıştır. Kocasından izin aldığı halde mahza kendi ihtiyacı için yolculuğa çıkması onu söz konusu taksimden mahrum bırakmaz. Dolayısıyla koca, karısı yolculuktan döndüğünde taksimde bulunamadığı günleri kaza eder.⁹⁷

⁹⁰ İbn Kâsım, Abdurrahmân b. Muhammed, *el-İhkâm şerhu usûli'l-ahkâm*, (Byy. 1406), 4/76.

⁹¹ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/334; Râfiî, *el-'Azîz*, 8/386; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 6/258.

⁹² Kocanın mefkûd olması bundan müstesna tutulmuştur. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/422.

⁹³ İbn Abdilberr, *el-Kâfi fi fihhi ehli'l-Medîne*, thk: Muhammed Uhayd, (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, 1980), 2/563; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/422.

⁹⁴ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/422.

⁹⁵ Haddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/26; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/655.

⁹⁶ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/190; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, ^/162; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/422.

⁹⁷ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, ^/162; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/422.

Koca, eşlerinden herhangi birini yanına almadan yolculuğa çıkarsa bu durumda eşlerinin taksim hakkı sâkit olur. Dolayısıyla koca, yolculuktan döndüğünde eşlerinden yalnız olarak geçirdiği günleri kaza cihetinden taksim etmez. Bu konuda ulema ittifak etmiştir. Ancak koca, eşlerinden birini yanına alıp yolculuğa çıkması halinde kendisiyle birlikte yolculuğa götürmediği diğer eşlerinin taksim hakkının sâkit olup olmadığı hususu tartışmalı konulardandır. Hanefî ve Mâlikî fukahasına göre kocanın kura çekip çekmemesine bakmaksızın -kalbî bir meylin olmaması kaydıyla- eşlerinden seçtiği biriyle yolculuğa çıkması halinde diğer eşlerin taksim hakkı sâkit olur. Dolayısıyla koca, yolculuktan döndüğünde kaza cihetinden diğer eşlerine taksimde bulunmaz. Ancak bu konuda yolculuğa çıkan kocanın kura yoluyla eşlerinin gönlünü alması önerilmiştir.⁹⁸ Şâfiî ve Hanbelî hukukçuları ise bu meselede kocanın, kura çekip çekmemesini dikkate almışlardır. Buna göre koca, eşleri arasında kura çekip öylece yolculuğa çıkmışsa bu durumda diğer eşlerin taksim hakkı sâkit olur. Bu görüşü savunan müctehidler “Hz. Peygamber, yolculuğa çıkmak istediğinde eşleri arasında kura çekirdi. Kuranın çıktığı hanımıyla yolculuğa çıkardı”⁹⁹ hadisini istidlâl etmiştir. Dolayısıyla yolculuktan döndüğünde koca, kaza cihetinden diğer eşlerine taksimde bulunmaz. Ancak kura çekmeden herhangi bir eşle yolculuğa çıkmışsa o vakit diğer eşlerin taksim hakkı sâkit olmaz. Bu itibarla yolculuktan döndüğünde koca, kaza cihetinden diğer eşlerine taksimde bulunur.

Kadının Hakkından Feragat Etmesi: Kadın, herhangi bir bedel mukabili olmadan veya herhangi bir bedel mukabilinde iki türlü taksimde bulunmaktan feragat edebilir.

Herhangi Bir Bedel Talep Etmeden Taksim Hakkından Feragat Etme: Müctehidler, kocanın herhangi bir bedel talep etmeden taksimden feragat eden eşinin söz konusu talebine rıza göstermesi halinde taksimin ittifakla sâkit olacağına kâil olmuştur.¹⁰⁰

Bu hususta onlar şu delilleri referans almıştır: “Eğer bir kadın kocasının kötü muamelesinden yahut yüz çevirmesinden endişe ederse aralarında bir uzlaşmaya varmalarında onlara günah yoktur ve sulh daha hayırlıdır” (Nisa, 4/128) nassı Hz. Âişe’den nakledildiğine göre kendisini boşamak isteyen kocasına “beni boşama! Dilersen bir başkasıyla evlen! Böyle yaparsan taksim ve nafaka hakkım sana helaldir” diyen kadınlar hakkındadır.¹⁰¹ Yine “Sevde bnt. Zem’a (taksim) gününü Âişe’ye vermişti Hz. Peygamber de Âişe’nin gününde Âişe’ye; Sevde’nin gününü de yine Âişe’ye taksimde bulunurdu”¹⁰² hadisinde Sevde bnt. Zem’a yaşlanınca Hz. Peygamber’in kendisini boşayacağından endişe duymuş, bu endişesi karşılığında taksim hakkını Hz. Âişe’ye verdiğini ifade etmiş, Hz. Peygamber de bunu kabul etmiştir. Bu da kadının herhangi bir bedel talep etmeden kocasının rızası dâhilinde taksim hakkından feragat edebileceğine karine teşkil eder.¹⁰³ Aynı şekilde “Hz. Peygamber, Safiyye bnt. Huyeyy hakkında (olumsuz) bir şey buldu. Safiyye: Ey Âişe! Hz. Peygamber’in benden razı olmasına yardım edersen (taksim) günümü sana veririm. Buna karşılık Âişe: tamam, dedi ve Safiyye’ye ait safranla boyalı örtüsünü aldı. Örtüye –kokusu yayılsın diye- su püskürttü. Daha sonra Âişe Hz. Peygamber’in yanına oturdu. Hz. Peygamber de, “benden uzaklaş ey Âişe! Bu gün, senin (taksim) günün değil, dedi. Bunun üzerine Âişe O’na “bu Allah’ın dilediğine lütfettiği bir şeydir, diyerek O’na olayı anlattı. Hz.

⁹⁸ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/190; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 2/333; İbn Cüzey, *el-Kavânîmü’l-fukhiyye*, s. 141; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/117.

⁹⁹ Buhârî, “Hibe”, 14.

¹⁰⁰ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 2/333; İbnü’l-Hâcib, *Câmi’u’l-ümmehât*, 286. Kendisine taksim hakkı verilen kadın bunu istemese dahi bu hakkı geri çevirmesi geçersizdir. Zira taksim hakkı, kocanın ve bu hakkı veren kadının müşterek haklarından. Buna göre koca, feragat edilen taksim hakkını dilediğine verir. Buhârî, *Keşşâfü’l-kimâ’*, 5/205; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 4/424.

¹⁰¹ İbn Battâl, Ebü’l-Hasen Ali b. Halef, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 7/327.

¹⁰² Buhârî, “Velîme”, 97.

¹⁰³ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 5/544; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 4/424.

*Peygamber de bundan razı oldu*¹⁰⁴ Hz. Âişe'den aktarılan bu hadiste Safiyye bnt. Huyeyy'in taksim hakkından feragat ettiği, söz konusu hakkını Hz. Âişe'ye verdiği ve Hz. Peygamber'in de buna rıza gösterdiği ifade edilmiştir.¹⁰⁵

Herhangi bir bedel talep etmeden taksim hakkından feragat eden kadının, feragatinden rücu edip edemeyeceği hususu tartışılmıştır. Hanefî, Şâfiî, Hanbelî ve söz konusu feragatten maksadın taksim hakkının doğrudan sâkit kılınması olduğunu ifade eden bazı Mâlikî hukukçulara göre taksimden feragat eden kadın, bundan rücu edebilir. Nitekim kadın, istediği zaman taksim hakkından feragat edebileceği gibi söz konusu feragatinden de istediği zaman rücu edebilir. Zira kadının ilgili haktan feragati, hükmen mubahtır. Mubah olan şey ise hukuk nezdinde bağlayıcı değildir. Bu durumda kadının rücu etmesi halinde kocası sırası geldiğinde yeniden taksimde bulunur.¹⁰⁶

Bazı Mâlikî müctehidlerine göre ise taksimden feragat eden kadın, bundan rücu edemez. Zira söz konusu feragatle bu hak bir nevi kocaya temlik edilmiştir. Kocanın mülkünde olan şeye bir başkasının müdahale etmesi düşünülemez. Bu durumda taksim hakkından feragat eden kadın bundan rücu etse de bu, şer'an geçersizdir.¹⁰⁷

Herhangi Bir Bedel Mukabilinde Taksim Hakkından Feragat Etme: Bu konu ise tartışmalıdır. Hanefî, Hanbelî ve bir vecihte Şâfiîlere göre bedel mukabilinde kadının taksim hakkından feragat etmesi geçerli değildir. Nitekim ilgili feragatle kadın tarafından bedel olarak verilen şey, rüşvettir. Rüşvetin her türlü de haram sayılmıştır. Ayrıca taksim, ayn ya da menfaat olmadığından hiçbir bedelle ölçülemez. Dolayısıyla bedel mukabilinde taksim hakkından feragat eden kadın karşı taraftan aldığı bedeli geri vermelidir.¹⁰⁸

Mâlikî ve bir vecihte Şâfiîlere göre bedel mukabilinde kadının taksim hakkından feragat etmesi geçerlidir. Nitekim kadın, asıl itibariyle taksim hakkını satmamış aksine sâkit olunması cihetinden bu haktan feragat etmiştir. Ayrıca kadın bedeni menfaatlerden sayılan söz konusu taksim karşılığında bedel talep etmesi caizdir. Çünkü hul'¹⁰⁹ örneğinde olduğu gibi menfaatlerin kullanımına karşın bedel talep edilebilir.¹¹⁰

Kocanın Hapis Tutulması: Herhangi bir sebepten ötürü hapis tutulan kocanın yanına eşlerin gidip gelmesine müsaade edilmişse o vakit eşlerin taksim hakkı sâkit olmaz, devam eder. Ancak bu husus, hapisananın taksime elverişli olması halinde geçerlidir. Dolayısıyla kocanın hapsedildiği yerde başka erkeklerin bulunması veya kadınların oraya girmesine izin verilmemesi halinde eşlerin taksim hakkı düşer. Yine taksimin icra edilmesine müsait bir ortam sağlandığı halde herhangi bir sebepten ötürü kocasını görmeye gelmeyen eşin taksim hakkı sâkittir.¹¹¹

Kadının Kaçırılması: Bir insanın kaçırılması, o kişinin hakkına tecavüz etmektir. Buna göre kocanın kaçırılan eşine taksimde bulunması düşünülemediğinden kadının taksim hakkı

¹⁰⁴ İbn Mâce, "Nikâh", 48.

¹⁰⁵ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 8/163.

¹⁰⁶ Kelvezânî, *el-Hidâye*, 412; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/333; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 4/7; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/425.

¹⁰⁷ Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 4/7.

¹⁰⁸ Haddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/26; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/425; Buhûtî, *Dekâiku uli'n-nuhâ*, 3/51.

¹⁰⁹ Hul'; kadının belli bir bedel vermesi karşılığında kocanın ayrılmaya razı olması üzerine evlilik bağından kurtulmasıdır. Atar, "Muhâlea", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2020), XXX, 397-401.

¹¹⁰ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/425; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 4/5.

¹¹¹ Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr*, nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcüd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 9/579; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/415; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 5/203.

sâkıt olur. Çünkü taksimden maksat tarafların ünsiyet bulmasıdır. Bu da söz konusu kaçırılma sebebiyle mümkün değildir.¹¹²

Kadının İrtidâd Etmesi: İrtidâd, kişinin hür iradesiyle İslâm dininden çıkmasını ifade eder.¹¹³ Evlilik birliği içinde irtidâd, taraflar arasında nikâhın ortadan kalkmasına sebep olmaktadır. Bu itibarla irtidâd eden kadının nikâhı olmadığından taksim hakkı sâkıt olur. Nitekim nikâhla sabit olan haklar, nikâhın ortadan kalkmasıyla zâil olur.¹¹⁴

SONUÇ

İslâm hukuku, belirli şartlar çerçevesinde çok eşlilik müessesesini ruhsat kabilinden teşri kılmıştır. Ancak söz konusu meşruiyet, her erkeğin keyfi olarak kullanabileceği mutlak bir hak anlamı taşımaz. Nitekim İslâm hukukunda çok eşlilik ile ilgili naslar ele alındığında bunun meşru olabilmesinin “eşler arasında taksime riayet edilmesi” gibi önemli temel şarta bağlandığı görülmektedir. Dolayısıyla eşleri arasında taksimi sağlama konusunda muktedir olamayan, bir başka ifade ile eşlerine haksızlık ve zulüm yapma potansiyeline sahip olan erkeklerin çok eşlilik yapması caiz görülmemiştir.

Bu çalışmada fıkıh literatüründe kocanın eşleri arasında geceleme hususunda adaletle riayet etmesi olarak tanımlanan taksim hakkının mahiyetine ilişkin kavramsal çerçevesi yanında bu hakkı düşüren haller tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmadan elde edilen neticeleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Kavram olarak kasm/taksim her ne kadar mahiyet itibarıyla özelde kocanın eşleri arasında gecelemede adil davranması anlamını taşısa da genel anlamda nafaka kavramının kapsamına giren iâşe maddeleri, giyim eşyaları ve mesken temini gibi gereksinimleri de ihtiva etmesi bakımından sosyal, dini ve hukuki boyuta sahip bir kavram olduğu anlaşılmıştır. Taksim mefhumunun zımında yer alan istimtâ'ın taraflar arasında müşterek mi yoksa sadece kocaya ait bir hak mı olduğu yönündeki belirsizlik, taksime ilişkin serdedilen hükmün birbirinden farklı yorumlanmasına neden olmuştur. Şöyle ki, mücerred nikâh akdi sebebiyle ortaya çıkan haklardan sadece biri olan istimtâ'ın konuya ilişkin şer'î naslar ve aklî temellendirmeler ışığında müşterek haklardan olduğu kanaatini benimseyen Mâlikî, Hanbelî hukukçuları yanında iki rivayetten birinde Hanefîlere göre aile ilişkilerinde kocanın taksimde bulunması vacipken; mezkûr istidlaller doğrultusunda istimtâ'ı sadece kocanın hakkı gören Şâfiî ve iki rivayetten birinde Hanefî hukukçularına göre ise bu eylem, vacip görülmemiştir. Her ne kadar taksimin başlangıcı için müctehidler “geceyi” taayyün etseler de konuya ilişkin kat'î bir nas bulunmadığından bu konuda kocanın çalışma zamanının dikkate alınması yerinde olacaktır. Nitekim kimi kocalar, gece; kimileri ise gündüz vardiyasında çalışmaktadır. Taksime ilk etapta hangi yöntemle başlanılacağı hususu fukaha nezdinde tartışılmış; içerisinde Hanefî, Mâlikî ve iki vecihten birinde Şâfiî müctehidler yer aldığı kâhir ulema, taksime ilk etapta eşler arasında kura çekerek ya da başka adil bir yöntemle olması hususunda kocanın inisiyatifine havale etmiştir. İki vecihten birinde Şâfiî fukahası yanında Hanbelîlerin oluşturduğu azınlık ise taksime ilk etapta kura çekerek başlamanın eşler arasında kıskançlığa sebebiyet vermeyeceği açısından en adil yöntem olduğuna kani olmuştur. Hastalık ve benzeri geçerliliği olan mazeretler dışında sırası gelmeyen eşlerin yanına gidilmemelidir. Aksi takdirde aile içi sıkıntıların tezahür etmesi kaçınılmaz olacaktır. Taksimin birinci rüknü olan kocanın cinsî temasta bulunmaya güç yetiren mümeyyiz olması

¹¹² Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 7/441.

¹¹³ Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-münîr fi şerhi's-serhi'l-kebîr*, thk. Abdülazîm eş-Şinâvî, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts), 1/224; Sahip Beroje, *Farklı Bakış Açılıyla İrtidat Suçu ve Cezası*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 41-42.

¹¹⁴ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 3/227.

halinde velisi vasıtasıyla taksimde bulunması zorunluyken; gayrı mümeyyiz olması halinde ise velisi vasıtasıyla taksimde bulunması zorunlu görülmemiştir.

Kocanın deli olması taksim mükellefine manidir. Ancak zarar vermesi kesin bilinen deli kocanın eşlerinden taksimde bulunma talebi gelirse bu durumda o, velisi vasıtasıyla taksimde bulunmak mecburiyetindedir. Taksim ikinci rüknü eşlerdir. Genel itibariyle meşru çerçevede kocasına itaat eden dini, beşeri ve fiziki statüsüne bakılmaksızın mutlak surette her eş taksime müstahak görülmüştür. Ancak zarar vermesi muhtemel kadın taksimi hak etmez. Zihâr ve îlâda bulunulan eşlerine taksimi hak ettiği belirtilirken; ric'î talâkla boşanmış kadının taksimi hak edip etmediği ise tartışılmıştır. Hanefî hukukçuları kocanın hanımını yeniden döndürme niyeti bulunması halinde taksimi hak edeceğini söylerken; Şâfiî ve Hanbelî müctehidleri ise aralarında zevciyet bağının tam olmamasını dikkate alarak ric'î talâkla boşanan kadının taksimi hak etmediğini ifade etmiştir. Şüpheli ilişki sebebiyle iddet bekleyen kadının taksimi hak edip etmediği konusu yine ihtilaflı meselelerdendir. Nitekim Hanbelî uleması yanında Hanefî fukahasından İbn Âbidîn taksimden maksadın mücerred cimâ' olmadığını aksine kadının ünsiyetinin sağlanması olduğunu gerekçe göstererek söz konusu kadının taksim hakkının olduğunu ifade etmiştir. Şâfiî hukukçuları yanında Hanefî ulemasından Hamevî başta olmak üzere mezhebin ekser fukahası Hanbelî ulemasının ve İbn Âbidîn'in öne sürdüğü ilgili kanaati, bir başkası için iddet bekleyen kadına taksimde bulunmanın, taraflar arasında halveti meydana getireceği belirtilerek ciddi manada eleştirmiştir. Şâri'in taksimden maksadı eşler arasında ünsiyetin kurulması ve eşlerin birbirlerinden maddi-manevi faydalanmalarıdır. Bu doğrultuda kadının nüşûzu, kaçırılması, irtidâd etmesi taksim ruhuna mani olduğundan taksimi tartışmasız sâkit kılmaktadır. Kadının taksim hakkından feragat etmesi ise furû eserlerinde ya bir bedel mukabilinde ya da bir bedel talep etmeden incelenmiştir. Buna göre bir bedel talep etmeden hakkından feragat eden kadının taksim hakkı –kocanın onayına bağlı olması koşuluyla- ittifakla düşerken; bedel mukabilinde taksim hakkından feragat eden kadının ise taksim hakkının sâkit olup olmadığı tartışılmıştır. Buna göre Hanefî, Hanbelî ve bir vecihte Şâfiîlerin içinde bulunduğu ekser ulemaya göre bedel, rüşvet olarak değerlendirildiğinden kadının bu şekilde taksim hakkından feragat etmesi geçerli görülmemiştir. Ancak menfaatlerin kullanımına karşın bedel talep edilebilmesi cihetinden taksim hakkının bedel mukabilinde sâkit kılınmasını muhâleaya kıyas eden Mâlikî ve bir vecihte Şâfiîlere göre bedel mukabilinde kadının taksim hakkından feragat etmesi geçerli görülmüştür. Yolculuğa çıkan koca, eşlerinden herhangi birini yanında götürmezse bu durumda yolculuktan döndüğünde hiçbirine taksimde bulunmaz. Yolculuğa kendisiyle birlikte eşlerinden birini götürmek isteyen kocanın kura çekmesi hakkaniyet açısından münasip görülmüştür. Kocasından izinsiz yolculuğa çıkan ya da herhangi geçerli bir sebebi olmadan kocasıyla birlikte yolculuk yapmaktan imtina eden kadın, nâşize olduğundan ittifakla taksim hakkı sâkit olur. Kadının ticaret, eğitim veya ibadet maksadıyla yolculuğa çıkmışsa ve bu yolculuk her iki tarafın menfaatine dönük ise o vakit yolculuğa çıkan kadının taksim hakkı sâkit olmaz. Ancak kendi ihtiyacı için kocasından izin alarak yolculuğa çıkan kadının taksim hakkının sâkit olup olmadığı hususu tartışılmıştır. Mâlikî fukahası yanında cedîd görüşe göre Şâfiîler ve bir vecihte Hanbelîlere göre kendi menfaatine dönük yolculuğa çıkan kadının taksim hakkı sâkit olurken; kadîm görüşe göre Şâfiîler ve bir vecihte Hanbelî hukukçulara göre ise ilgili kadının taksim hakkı –kocasından izin aldığı gerekçesiyle- sâkit olmaz. Kocanın hapsedildiği yer taksime elverişli olup buna müsaade edilmişse o vakit eşlerin taksim hakkı sâkit olmayacağı ifade edilirken; kocanın bulunduğu hücrede yabancı

erkeklerin bulunması veya kadınların oraya girmesine izin verilmemesi halinde eşlerin taksim hakkının düşeceği belirtilmiştir.

Kaynakça

- Abdünnâsır Tevfîk Attâr. *Teaddüdü'z-zevcât mine'n-nevâhî'd-dîniyye ve'l-ictimâiyye ve'l-kanûniyye*. Kahire: eş-Şirketü'l-Mısriyye li'tıbâati ve'n-neşr, 1972.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1970-1983.
- Aslan, Mehmet Selim. *İslâm Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 2022.
- Atar, Fahrettin. "Mükâtebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/530-530. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- "Tedbir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/258-259. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 30/397-401. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2020.
- Aynî, Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Emîn Sâlih Şa'bân. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Ali. *Uyûnü'l-mesâil*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- Berâzi'î, Ebû Saîd Halef b. Ebi'l-Kâsım. *et-Tehzîb fi'htisâri'l-Müdevvene*. nşr. Muhammed el-Emîn. Dubai: Dâru'l-Bühûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 2002.
- Beroje, Sahip. *Farklı Bakış Açılılarıyla İrtidat Suçu ve Cezası*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- *Dekâiku uli'n-nuhâ li şerhi'l-müntehâ*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992.
- *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed vdğ. Beyrut-Medine: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye - Dâru's-Sirâc, 2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts.
- Demircan, Adnan. "Câhiliye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik". *İstem Dergisi*, Sayı: 2, (Konya: 2003): 9/9-32.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlü's-şahsiyye*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1957.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1313.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *ez-Zâhir fi garibi elfâzi's-Şâfiî*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, h. 1399.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-münîr fi garibi's-şerhi'l-kebîr*. thk. Abdülazîm eş-Şinâvî. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Haddâdî, Ebûbekir b. Ali, *el-Cevheretü'n-neyyire*, Pakistan: Matbaatü'l-Hayriyye, h. 1322.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *Ahkâmü ahvâli's-şahsiyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1990.

- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhatasari Halîl*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali. *ed-Dürri'l-muhtâr*. nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfi's-şüûni'l-İslâmî, 1427.
- Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1983.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstizkâr*. nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu'avvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- *el-Kâfi fi fıkhi ehli'l-Medîne*, thk: Muhammed Uhayd. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, 1980.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *el-Kavânînü'l-fikhiyye*. Byy. ts.
- İbn Ebî Tağlib, Abdülkâdir b. Ömer eş-Şeybânî. *Neylü'l-meârib bi-şerhi Delîli't-tâlib*. thk. Muhammed Süleymân Abdullah el-Eşkar. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1983.
- İbn Kâsım, Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İhkâm şerhu usûli'l-ahkâm*, Byy. 1406.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer. *Müsnedü'l-Fârûk emîri'l-mü'minîn Ebî Hafs 'Ömer b. Hattâb ve akvâlihü 'alâ evvâbi'l-ilm*. nşr. İmâm b. Ali b. İmâm. Feyyum: Dâru'l-Felâh, 2009.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, h. 1405.
- *el-Kâfi fi fıkhi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk: Muhammed Hasan Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Muknî'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muknî'*. nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfi'î. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osmân b. Ömer. *Câmi'u'l-ümmehât*. nşr. Ebû Abdurrahmân el-Ahdar el-Ahdarî. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l- Yemâme, 1998.
- İbnü's-Şihne, Ebü'l-Velîd Lisânüddîn Ahmed b. Muhammed. *Lisânü'l-hükkâm fi ma'rifeti'l-ahkâm*. Kahire: el-Bâb el-Halebî, 1973.
- Kâmil Ali, Kevser - Ögüt, Salim. "Çok Evlilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/365-369. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*. thk. Abdüllatîf Humeym-Mâhir Yâsîn el-Fahl. Kuveyt: Müessesetü Garâs, 2004.
- Kevsec, Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel ve İshâk bin Râhûye*. thk. Muhammed b. Abdillah ez-Zâhim vdğ. Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2004.
- Mağribî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-celîl limuhtasari'l-Halîl*. thk: Zekerriyya Umeyrât. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâ Sellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. nşr. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.
- Mevsilî, Ebu'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-talîli'l-Muhtâr*. nşr. Mahmûd Ebû Dakîka. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasarı Halîl*. nşr. Zekeriyâ Umeyrât. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid. *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib*. thk: Mahmûd Fâhûrî. Halep: Mektebetü Üsâme, 1979.
- Nesefî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Tilbetü't-talebe fî'l-istilâhâtî'l-fikhiyye*. Byy: el-Matbaatü'l-Âmire, 1311.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Mısır: İdâretü't-Tıbâ'ati'l-Müniriyye, ts.
- Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. nşr. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- *Minhâcu't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvudî. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru's-Şâmiyye, 2009.
- Rahîbânî, Mustafa. *Metâlibu ulî'n-nuhâ fî şerhi gâyeti'l-müntehâ*. Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1961.
- Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rıfat Uslu. "Nisa Süresi 34. Ayeti Çerçevesinde İslam Hukukunda "Nüşûz" Kavramına Bir Yaklaşım". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. Cilt: 9, Sayı: 47, 2016, 1133-1141.
- Saffet Köse. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehîr Vakfı, 2014.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb. *el-Müdevenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Seyyid Sâbık. *Fıkhu's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1977.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Neylül-evtâr*. Kahire: İdâretü't-Tıbâ'ati'l-Müniriyye, ts.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *el-Mühezzeb fî fikhî'l-imâmi's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'âni ma'rifeti elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Uyanık, M. Zeki. "İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/2019, s. 57-87.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed. *İthâfü's-sâdeti'l-müttaîn bi-şerhi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1994.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*. nşr. Abdullah b. Abdurrahmân el-Cibrîn. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.



e-ISSN: 2619-9114

December/ Aralık 2022, Volume/Cilt 6, Issue/Sayı 2

SEMİN EL-HALEBÎ'NİN 'UMDETÜ'L-HÜFFÂZ FÎ TEFSİRİ EŞREFİ'L-ELFÂZ ADLI ESERİNİN ULÛMÜ'L-KUR'ÂN AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of Samin al-Halabî's Work Named 'Umdah al-huffâz fî
tafsîr aşraf al-alfâz' in Terms of Ulum al-Qur'an

Mehmet Sait AKAN

Doktora Öğrencisi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Ana Bilim Dalı.

m.saidalin@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5244-1663>

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 02.11.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 27.12.2022

Published/ Yayın Tarihi: 31.12.2022

Pages / Sayfa: 184-207

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Not: Bu çalışma, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlamakta olduğumuz "Semîn el-Halebî'nin 'Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefî'l-Elfâz Adlı Eseri ve Metodu" başlıklı doktora tezimiz esas alınarak üretilmiştir.

Öz: Kur'ân-ı Kerîm, Allah (cc) tarafından insanlığa gönderilmiş olması hasebiyle kutsal bir kitaptır. Tarih boyunca Müslümanlar, Kur'ân'ın anlaşılması için büyük çaba sarf etmiş ve hidâyetiyle yol bulmaya çalışmışlardır. Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlayan ilimlerin başında ulûmü'l-Kur'ân gelmektedir. Zerkeşî'nin el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân'ı, Süyûtî'nin el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân'ı, Zürcânî'nin Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân'ı gibi eserlerde neredeyse Kur'ân ilimlerinin tüm konuları işlenirken; bazı eserlerde ise yalnızca esbâb-ı nüzûl, Kur'ân'da nesh, garîbu'l-Kur'ân, i'câzü'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kurân gibi ulûmü'l-Kur'ân'ın belirli bir konusu işlenmektedir. Tefsirlerde ise Kur'ân ilimlerinin, birtakım âyetler bağlamında ele alındığı görülmektedir. Yazmış olduğu tefsirlerde bu konuları ele alanlardan birisi de VIII/XIV. yüz yılda yaşamış olan nahvî, mukrî ve müfessir lakaplarıyla anılan Semîn el-Halebî'dir. Kur'ân sözlüğü olarak kaleme aldığı 'Umdetü'l-huffâz fî tefsir-i eşrefi'l-elfâz adlı eseri, isimlendirilmesinden de anlaşıldığı gibi tefsir niteliğinde bir kitaptır. O, bu eserde ulûmü'l-Kur'ân'ın birçok konusunu Kur'ân'ın kelimeleri bağlamında işlemekte ve tahlillerde bulunmaktadır. Semîn el-Halebî'nin 'Umdetü'l-huffâz adlı eseri hakkında gerek ülkemizde gerek Arap dünyasında tez ve makale bazında birçok çalışma yapılmıştır. Ancak yapılan çalışmaların daha çok dilsel yönüne yönelik olduğu gözlemlenmiştir. Dolayısıyla yaptığımız bu çalışmada eserin 'ulûmü'l-Kur'ân yönü ele alınmış ve konularına yaklaşımı incelenmiştir. Ayrıca Halebî'nin ilgili eserinde en çok değindiği başlıklar zikredilmekte ve bunlar örneklenilerek değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Ulûmü'l-Kur'ân, Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, Müfredât.

Abstract: The Qur'ân is a holy book because it was sent to humanity by Allah (swt). Throughout the history, Muslims have made great efforts to understand it and have tried to find a way with its guidance. One of the biggest factors contributing to its understanding is the subject of ulûm al-Qur'ân. While almost all the subjects of the Qur'ânic sciences are covered in works such as Zarkaşî's al-Burhân fî ulûm al-Qur'ân, Süyûtî's al-Itkan fî ulûm al-Qur'ân, Zürcânî's Manâhil al-irfân fî ulûm al-Qur'ân, in some works, the certain parts of the ulûm al-Qur'ân are covered such as asa esbâb annüzûl, abrogation in the Qur'ân, garîb al-Qur'ân, i'câz al-Qur'ân, müşkil al-Quran. In order to study a subject of ulûm al-Qur'ân, it has been handled in the context of the verses in the tafsir as well as by copying a separate work. One of those who dealt with these issues in his tafsir is Samîn al-Halabî who wrote more than ten books and lived in VIII/XIV centuries, and known by the nicknames of nahvî, mukrî and mufassir. His work called as 'Umdah al-huffâz fî tafsir aşraf al-alfâz,' which he wrote in the field of Qur'ânic dictionary, has the quality of tafsir, as it is understood from its name. In this work, he deals with and articulates many subjects of ulûm al-Qur'ân in the context of the words of the Qur'ân. Many studies have been carried out on the basis of theses and articles, both in our country and in the Arab world, about Samin al-Halabî's work called 'Umdah al-hüffâz'. However, it has been observed that the studies are more focused on the linguistic aspect. Therefore, in this study, the aspect of the work's 'ulûm al-Qur'ân and its approach was discussed and examined. In addition, the subjects that Halebî studied the most in his work are mentioned and they are tried to be evaluated by exemplifying.

Keywords: Tafsîr, 'Ulûm al-Qur'ân, Samîn al-Halabî 'Umdah al-hüffâz, al-Mufradat.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında önemli bir yere sahip olup ilk ele alınan Kur'ân ilimleri her ne kadar daha geç bir dönemde birer ilim haline gelmişse de Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde Kur'ân'ın cem'i, Hz. Ali (ö. 40/661) döneminde nahiv kurallarının vaz' edilip Kur'ân'ın irâbı, İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) garîbü'l-Kur'ân ile ilgili rivâyetleri ve genel olarak sahâbenin sebebi nüzûl, nesh ve garîbü'l-Kur'ân hakkında aktardıkları bilgilerden anlaşıldığı üzere tarihi, sahâbe dönemine kadar uzanmaktadır.¹ Bu ilimler tedvîn dönemine kadar şifahi olarak aktarılmaya devam etmiştir. Tedvin döneminin başlarında Ali b. Medinî'nin (ö. 234/848-49) sebebi nüzûl'ü, Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) nâsîh mensûh'ü ve Sicistânî'nin (ö. 330/941) Garîbü'l-Kur'ân'ı gibi eserler kaleme alınmıştır. Ulûmü'l-Kur'ân kavramını ilk kullanan Ali b. İbrâhim b. Saîd el-Havfî'dir (ö. 430/1038). Daha sonra bu ilim gelişerek Süyûtî (ö. 911/1505) ile zirveye ulaşmıştır.² Klasik dönem terimbilim ve Kur'ân sözlüğü alanında telif edilen Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *'Umdetü'l-huffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz* adlı eseri de her ne kadar garîbü'l-Kur'ân türü olarak ele alınmışsa da yeri geldiğinde diğer Kur'ân ilimlerine de değinmiş ve ilgili konulardaki yaklaşımlara açıklık getirmiştir.³

'Umdetü'l-huffâz, hak ettiği şöhreti bulmamasına rağmen kuşkusuz tefsir araştırmacılarının kendisinden müstağni olamayacağı kendi alanında en kapsamlı ve en etkin eserlerden birisidir. Son zamanlarda tanıtılmasına yardımcı olmak amacıyla ülkemizde de Arap dünyasında da bu eser hakkında tez ve makale bazında azımsanmayacak kadar çalışma yapılmıştır.⁴ Yapılan çalışmalar dilsel yönüne yönelik oldukları için biz de bu çalışmada

¹ Mennâ' el-Kattân, *Mebâhîs fi ulûmü'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000), 6-8.

² Muhammed Abdulazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfan fi ulûmü'l-Kur'ân* (Mısır: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhû, ts.), 1/30-37; Abdulhamit Birşik, "Ulûmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/132-135.

³ Klasik ve modern dönem Tefsir terimbilimin literatür bilgisine dair detaylı mülâhazalar için bk. Zakir Demir, *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rîfât, Hudûd ve Mustalahât Kitabiyâtı*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 118-138.

⁴ Ülkemizde ve Arap dünyasında *'Umdetü'l-huffâz'a* dair yapılan çalışmalar şu şekilde söylenebilir:

- Mahmoud Fahmi Khale el-Ansari, *es-Semîn el-Halebî'nin (Umdetu'l-Huffaz) Adlı Eserindeki Dilsel Tenkidler* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2018)
- Soud Aly Said Dewidar, *es-Semîn el-Halebî'nin Umdetu'l Huffaz Kitabında Anlam Daraltma Konusu-Semantik Çalışma* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2020)
- Şükrü Aslan, "es-Semîn ve Garîbü'l-Kur'ân'daki Metodu I-II", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 11, 12 (1993, 1995)
- Burhan Sümertaş, "Semîn el-Halebî'nin Garîbü'l-Kur'ân Tekniği Açısından Râgıb'ı Eleştirisi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 48 (Aralık 2017): 55-84.
- Ömer Dinç, "Tefsirdede Dilsel Eleştirinin Tekâmülü: Müfessir Semîn El-Halebî'nin Mu'tezile Tevillerine Yönelik Dilsel Eleştirileri", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 7/1 (Ocak 2021), 112-134.
- Muhammed b. Hamad el-Muhamîd, *Garîbü'l-Kur'ân Beyne Kitabey el-Müfredât li'r-Râgıb el-İsfhânî ve 'Umdetü'l-Hüffâz li's-Semîn el-Halebî*, (Riyad: Kursiyyu'l-Kur'ân-ı'l-Kerîm ve Ulûmihi, 1436)
- Ömer Müeyyed Muhammed el-Kescî, *el-Fürûku'l-Lügaviyye inde's-Semîn el-Halebî fi Kitabihî 'Umdetü'l-Hüffâz fi Tefsiri Eşrefi'l-Elfâz*, (Ürdün: el-Camiatu'l-Haşimiyye, İmadetü'l-Bahsi'l-İlmi ve'd-Dirâsât el-Ulya, Yüksek Lisans Tezi, 2014)
- eş-Şoşan İmân bt. Abdullah, "el-Menhecü'l-Lügavî li's-Semîn el-Halebî fi Kitabihî 'Umdetü'l-Hüffâz" (Kassim Üniversitesi Arap Dili ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans tezi, 2013)
- Tarık Ali Muhammed Abdulkadir, "İstidrakât es-Semîn el-Halebî fi Kitabihî 'Umdetu'l-Huffaz ala'r-Râgıb el-İsfahânî fi müfredâtihî" (Mısır: Minya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek lisans tezi, 2017)
- Sefane Şa'bân İsmâil, "Dirâsetün delâliyetün ve nahaviyatün fi kitâbi 'Umdetü'l-hüffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz li's-Semîn el-Halebî", (Tikrit: Câmîatu Tikrit, Küliyetü-terbiye li'l-benât, 2018).
- Vesâm Ali Hüseyin, "el-İstîaretü'l-lügaviyye fi kitâbi 'Umdetü'l-hüffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz li's-Semîn el-Halebî" (Tikrit: Câmîatu Tikrit, Küliyetü-terbiye li'l-Ulûmü'l-İnsâniyye, 2019)
- el-A'zavî Nibras Hüseyin Muhâviş, "Delaletü'l-elfâz fi 'Umdetü'l-hüffâz li's-Semîn el-Halebî", *Mecelletu Kulliyetu't-Terbiyyeti'l-Esasiyye*, (2014). Eser Arap diline yönelik olduğu için Arap dünyasında daha fazla çalışmalara konu olmuştur. Konunun uzamaması için bu kadıyla iktifa ediyoruz.

tezimizin bir bölümünden derlediğimiz ve daha önce çalışılmayan ulûmü'l-Kur'ân konusunu ele aldık.

Semîn el-Halebî ve 'Umdetü'l-huffâz Adlı Eseri

Tabakat türü eserlerde Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf b. Muhammed b. Abduddaîm Ebû'l-Abbâs el-Halebî es-Semîn'in aslen Halepli oluşu ve Mısır'a yerleşmesi hakkında ittifak edilmiş ancak göç etme nedeni ve tarihi hakkında pek bilgi sunulmamıştır. Mısır'a yerleşmesi Memlûk hükümdarlarının ilim ve âlime verdikleri değerden kaynaklandığı tahmin edilmiştir. İlim tahsil etmek için Kahire, İskenderiye ve Kudüs şehirlerine, büyük ihtimalle aynı durum için Dimyat ve Mekke şehirlerine seyahatler düzenlemiştir. Takiyüddîn es-Saiğ (ö. 725/1324), Yûnus ed-Debbûsî (ö. 729/1329), Burhaneddîn el-Ca'berî (ö. 732/133) ve el-Aşşâb al-Kurtubî (ö. 736/1335) gibi döneminin önemli birçok âlimlerinden ders almış, özellikle akranlarına üstünlük sağlayınca kadar hocası Ebû Hayyân'dan (ö. 745/1344) ayrılmamıştır. Halepli olmasına rağmen faaliyetlerini, yerleştiği Kahire'de gerçekleştirmiştir. İlmi yönden İbn Tolun (ö. 270/884) ve Şâfiî Cami'lerinde özellikle kıraat ve nahiv müderrisliğini yapmıştır. Resmi olarak da vakıflar nazırlığı ve kadı naipliği görevlerini icra etmiştir. Müderris olan Semîn, Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-Hâfız el-İrâkî (ö. 806/1404), Yahya b. Ahmed el-Kînî el-Endelüsî el-Malikî (ö. 770 h. sonrası) ve Muhammed b. İbrahim el-Mahallî eş-Şâfiî (d. 730 h. ö. ?) gibi öğrencilere hocalık yapmıştır. Nahvî, fakîh ve mukrî lakaplarıyla tanınması onun uzun yıllar bu faaliyetleri icra etmesinden dolayıdır.⁵

Semîn el-Halebî velud bir müelliftir ve ilim dünyasına çok faydalı eserler bırakmıştır. *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, *el-İkdü'n-nedîd*, *et-Tefsiru'l-kebîr*, *el-Vecîz fi ahkâmi'l-kitabi'l-azîz*, *Şerhü't-teshîl*, *İzâhu's-sebîl ilâ şerhi't-teshîl* ve *'Umdetü'l-huffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz* adlı kitaplar bunlardan sadece bazılarıdır. Semîn, *ed-Dürrü'l-masûn* adındaki tefsir kitabı da dâhil olmak üzere hacimli tefsirlerini, Kur'ân'ın kavram ve terimlerini muhtevi *'Umdetu'l-huffâz* sözlüğünden önce kaleme almıştır.⁶ Ardında zengin bir müellefât bırakan Semîn, 756/1355 yılında Kahire'de vefat etmiştir.⁷

Çalışmamızın konusunu teşkil eden *'Umdetü'l-huffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz* adlı kitabı onun gözden kaçırdığı birkaç kelime hariç Kur'ân-ı Kerîm'in bütün kelimelerini alfabetik sıralamaya göre ele alan bir eserdir. Semîn, eserinde özellikle Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman Ebû Ubeyd el-Herevî'nin (ö. 401/1011) *el-Garîbeyn fi'l-kitâb ve's-Sünne* ve Râğib el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân* adlı eserlerinden istifade etmiştir. Bu iki eserden katıldığı görüşleri kendine özgü bir metotla aktarmıştır. Ayrıca yukarıda zikredilen her iki eserdeki bilgilerin çoğunu bazen isnatlı bazen isnatsız bir şekilde aktarıp sunmaktadır. Kendilerinden iktibas ettiği birçok kişiyi de her iki eserin vasıtasıyla zikretmektedir. Semîn, müdekkik ve âlim olduğu için eleştiri sanatında mahir olmuş ve cesurca bilginleri eleştirebilmiştir. *ed-Dürrü'l-masûn* adlı eserinde hocası Ebû Hayyân'ı eleştirdiği gibi *'Umdetü'l-huffâz*'da da Râğib, Herevî ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi önemli dil âlimlerini eleştirmiştir.

⁵ Cemaluddîn Yûsuf b. Tağri Berdî b. Abdullah ez-Zâhirî Ebu'l-Mehâsin, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki Mısır ve'l-Kahire* (Mısır: Darû'l-Kütüb, ts.), 10/321.

⁶ *'Umdetü'l-huffâz*'ın muhtelif yerlerinde söz konusu kitaplarına atıf yapmaktadır. Ayrıca bkz. Zakir Demir, *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rifât, Hudûd ve Mustalahât Kitabiyâtı*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 122.

⁷ Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî Ebû'l-Fellâh İbn İmâd, *Şezerât ez-zeheb fi ahbâri men zeheb*, (Dimaşk: Dâr İbn Kesîr, 1986), 8/307; Mehmet Nafi Arslan, "es-Semîn el-halebî'nin hayatı ve ilmi şahsiyeti" *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 9 (Bahar 2017), 29-58.

Semîn, öncelikle âyette geçen kelimelerin manasını vererek tefsire başlamaktadır. Bazen de âyet hakkında bilgi verdikten sonra kelimenin manalarını aktarmaktadır. Daha sonra o kelimenin tahlilini yapmaktadır. *'Umdetü'l-huffâz* dil ağırlıklı bir eser olduğu için müfessir yoğun olarak sarf, nahiv ve belagat meselelerine dalmaktadır. Hemen hemen her yerde kelimenin tasrifine, iştikakına ve nahvi konularına değinmektedir. Kelimenin anlaşılmasına katkı sağlayan âyet, hadis, şiir ve nesirle bolca istişhad etmektedir.

'Umdetü'l-huffâz fî tefsir'i eşrefi'l-elfâz, her ne kadar dil ağırlıklı bir eser olsa da isminden de anlaşılacağı üzere tefsir olarak da görülebilir. Dolayısıyla mukaddimesinde belirttiği gibi âyetleri Kur'ân, sünnet, sahâbe ve tabiin sözünden delil getirmek suretiyle tefsir etmektedir. Ancak *'Umdetü'l-huffâz* müellifin en son kaleme aldığı kitap olsa gerekir genel olarak sözü uzatmamak için söz konusu meseleyle ilgili kitabı varsa ona atıfta bulunmaktadır. Ayrıca eser, Kur'ân-ı Kerîm kelimelerinin tahliliyle ilgili olduğundan âyet içerisindeki kelimenin anlaşılmasına katkısı olan ulûmü'l-Kur'ân meselelerine doğrudan veya dolaylı bir şekilde değinmektedir. Bundan dolayı ulûmü'l-Kur'ân tanımından başlamak üzere onun konularına yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

Ulûmü'l-Kur'ân'ın Tanımı ve Kapsamı

Kur'ân ilimlerinin kapsamı çok geniştir. Bunu üç yüz, sekiz yüz ve yetmiş bin ilme kadar çıkaranlar olduğu gibi⁸ sayı belirtmeksizin çokluğunu ifade edenler de olmuştur.⁹ Bununla yakından-uzaktan, dolaylı-dolaysız Kur'ân ile alakalı ilimlerin hepsini kastedildiği aşikârdır.¹⁰ Ancak sonradan tedvin edilmiş olan bir ilim olması hasebiyle kapsamı değişime uğrayıp daha özel bir manada kullanılmıştır. Dolayısıyla Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı kitabında aktardığı konuları kırk yedi ilim olarak saymaktadır.¹¹ Süyûtî de Zerkeşînin aktardıklarını biraz daha geliştirerek sayıyı seksene çıkartmıştır.¹² Tanımı ise birçok kişi tarafından ve farklı şekillerle yapılmıştır. Biz Zürcânî'nin (ö. 1367/1948): "Nuzülü, tertibi, cem'i, yazılışı, kıraati, tefsiri, i'câzı, nâsîh-mensûhu, şüpheleri ondan savması ve benzerleri açıdan Kur'ân-ı Kerîm ile bağlantısı olan meselelerdir." şeklinde yaptığı tanımla yetineceğiz.¹³

Semîn her ne kadar eserini diğer tefsirler gibi Kur'ân tertibine göre yazmamış olsa da ulûmü'l-Kur'ân sahasına girerek konuya bakışını ortaya koymuştur. Biz de Semîn'in ulûmü'l-Kur'ân alanındaki düşüncelerini ortaya koymaya çalışacağız.

2.1. Kur'ân-ı Kerîm

Nüzulünden itibaren Kur'ân-ı Kerîm farklı kesimlerce birçok şekilde tarif edilmiştir.¹⁴ Gazzâlî (ö. 505/1111): "Meşhur olan yedi harf üzere Mushaf'ın iki kapağı arasında mütevâtir bir şekilde bize nakledilendir" şeklinde tanımlarken,¹⁵ Cürcânî (ö. 816/1413): "Hz. Peygamber'e indirilip şüpheye mahal bırakmayacak şekilde Mushaflarda yazılı, mütevâtir

⁸ Bedruddîn Muhammed b Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 1/17.

⁹ Ahmed b. Yûsuf b. Abduddaîm el-Halebî Semîn, *'Umdetü'l-huffâz fî tefsir'i eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûni's-Sûd (Beyrut: Darû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/37.

¹⁰ Zürcânî, *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/23-24.

¹¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/12.

¹² Abdurrahman b. Ebibekir Celaluddin Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Risale, 2011), 15-26.

¹³ Zürcânî, *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/27.

¹⁴ Nihat Uzun, "Kur'ân'ı tanımlamanın keyfiyeti: Kur'ân tanımlarının tarihsel serencamı üzerine bir inceleme", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 101; Zakir Demir, "İbn 'Akile el-Mekkî'nin Kur'ân lafızlarının ilâhîliğine yaklaşımı", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 6/2(2022), 605-609.

¹⁵ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, (yy: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 81.

olarak Hz. Peygamberden nakledilendir" şeklinde tarif etmiştir.¹⁶ Çağdaş dönem müelliflerinden Subhî Sâlih (1926-1986) ise: Kur'ân'ı "Hz. Peygamber'e (sav) indirilen mütevâtir bir şekilde kendisinden nakledilen, Mushaflarda yazılı olan, okunmasıyla ibadet edilen mu'ciz bir kelimedir" şeklinde tanımlayarak bu hususta âlimler arasında ittifak olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Semîn el-Halebî ise yukarıda verilen tanımlardan daha detaylı şöyle bir tanım yapmaktadır: "Kur'ân-ı Kerîm, Cebrail ile levh-i mahfûzdan metlûv bir şekilde Hz. Peygamber'in kalbine indirilmiştir. O, göğüslerde korunmuş, dillerle okunmuş ve mushaflarda yazılmış Allah'ın mukaddes zatıyla kaim olan nefsanî kelimedir."¹⁸ Görüldüğü üzere âlimler tarafından kapsam açısından birbirinden farklı Kur'ân'ın çeşitli tanımları yapılmıştır. Semîn el-Halebî'nin tanımı Kur'ân kaynağının ilahi oluşuna lafızlarının da Allah tarafından indirildiğine, ezeli olup Allah'ın zatıyla kaim oluşuna değinmektedir. Ayrıca bu tanım hem kelimelerin hem de usûlcü ve fıkıhçıların tarifini kapsamaktadır.¹⁹ Diğer taraftan musannifin tarifi Kur'ân'ın mütavâtirliği, i'câzı, Arap diliyle oluşunu içine almamaktadır.

Tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân kitaplarında "Kur'ân" kelimesinin iştikakına da değinilmiştir. Bu sözcüğün hemzeli veya hemzesiz bir kelimedenden türetildiği şeklinde iki görüş ileri sürülmüştür. Hemzeli olmadığını savunanlar üç guruba ayrılır. Birincisi Şâfiî (ö. 204/820), İbn Kesir (ö. 120/738) ve Süyûtî gibi kelimenin Kur'ân-ı Kerîm'e has isim olduğunu söyleyen âlimlerdir.²⁰ İkincisi Ferrâ'nın (ö. 207/822) temsil ettiği, âyetleri birbirlerine benzediği için eş/benzer manasına gelen قرينة kelimesinin çoğulu olan قرائن kelimesinden türemiş olduğunu söyleyenlerdir.²¹ Üçüncüsü ise Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) temsil ettiği, toplamak ve birleştirmek manasına gelen قرن kökünden türediğini savunanlardır.²² Hemzeli olduğunu savunanlar ise iki kısımdır. Birincisi İbn Abbâs ve Taberî (ö. 310/923) gibi, okuma manasına geldiğini savunanlardır.²³ İkincisi ise Katâde (ö. 117/735) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi, toplama manasına gelen القرء kelimesinden türediğini söyleyenlerdir.²⁴

Semîn el-Halebî de Kur'ân kelimesinin iştikakına değinerek kelimenin قرأ kökünden türediğini bildirmektedir. Bu kökün dışında قرن kökünden türediğini söyleyen başka görüşler de olduğunu haber vermektedir. قرأ kökünden gelişinin nedenini, onun sûrelerden, sûrelerin âyetlerden, âyetlerin kelimelerden, kelimelerin de harflerden toplandığı yada Allah Teâlâ'nın, kıssaları, emir ve nehyi, va'd ve vaîdi, tenbîhi ve diğer hitap çeşitlerini onda toplamış olduğu sebeplere bağlamaktadır. قرن kökünden türediğini söyleyenler ise sebebini, onda kelimeler, sûreler ve âyetler veya va'd ve vaîd, emir ve nehyi beraber bulunmalarına bağlamaktadırlar. Ayrıca Kur'ân kelimesinin yapısına da değinen Semîn kelimenin aslı hemzeli ve hemzesiz olmak üzere iki çeşit olabileceğini, çoğunluk kelimeyi hemzeli kabul ettiğini ancak İbn Kesîr kelimeyi hemzesiz okuduğunu söylemiştir. Öte yandan âyetteki ل اhd (muhatapın da bildiği

¹⁶ Cürecânî, *et-Ta'rifât*, 174.

¹⁷ Suphi Salih, *Mebâhis*, s. 21. (Kelimenin iştikakı için bkz. s17-18); Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Uşûl*, thk. Ahmed Azzu İnyaye (Dimaşk: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 1/85-86; Mennâ el-Kattân, *Mebâhis*, 16-17.

¹⁸ Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 3/286.

¹⁹ Bkz. Celâleddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *Bedrü't-tâli' fi hilli elfâzi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Murteda Muhammed b. Ahmed ed-Dâğistânî, (Dimaşk: Risâle, 2005), 1/169.

²⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 116.

²¹ Suphi Salih, *Mebâhis*, 17-18.

²² Süyûtî, *el-İtkân*, 116.

²³ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid et-Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Riyad : Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1/94-96.

²⁴ Bkz. et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/94-96; Süyûtî, *el-İtkân*, 116; Suphi Salih, *Mebâhis*, 17-18.

belli bir şey) için olduğunu ve dolayısıyla bazıları onu alem (isim) olarak kabul ettiğini bildirmiştir.²⁵

2.2. Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Nüzûl Sebepleri

Tefsir ilmiyle ilgilenenlerin öncelikle bilmesi gereken önemli meselelerden biri Kur'ân'ın nüzûlü konusudur. Ulûmü'l-Kur'ân alanında eser yazarlar bu konuya ayrı bir önem vermişlerdir. *el-İtkân* isimli kitabını seksen başlığa ayıran Süyûtî bu konuya on altı başlık ayırmıştır.²⁶ Semîn el-Halebî de Kur'ân'ın toplu olarak dünya semasında bulunan "Beytü'l-İzze" diye adlandırılan bir yere daha sonra yirmi üç yıl zarfında peyderpey Hz. Peygamber'e indirildiğini belirtmektedir.²⁷ Kur'ân'ın parça parça -tekrar tekrar- indirilişi "tenzîl" ile genel indirilişi ise "inzâl" ile ifade edildiğine işaret etmektedir. Ancak bu kuralı Kur'ân'ın geneline uygulayan Râğîb ve Zemahşerî'ye tefrîk ve tencîm olmadığı halde "nüzzile" kelimesi "cümleten" kelimesiyle birlikte kullanan: وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة *İnkâr edenler: Kur'ân ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi? dediler.*²⁸ âyetini gerekçe göstererek itiraz etmektedir.²⁹

Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlü ile ilgili olan meselelerden birisi de onun yedi harf üzere indiriliş meselesidir. Yedi harf üzere indirilişini ifade eden rivâyetlerin tevatür derecesine ulaştığı söylenmiştir.³⁰ Ancak yedi harften maksadın ne olduğu hususu, çeşitli tartışmalara konu olmuştur. İbn Cerîr et-Taberî yedi harften maksadın yedi lehçe olduğunu söylemiştir.³¹ Bu hususta ileri sürülen görüşlerin sayısı otuzdan fazla görüşe kadar ulaşmıştır.³² Ayrıca yedi harfin hala geçerli olup olmadığı, Hz. Osman'ın istinsah ettiği mushaflarda yedi harfe yer verilip verilmediği hususları da tartışmaya konu olmuştur. Semîn el-Halebî de bu konunun tartışmalı bir konu olduğunu, başka kitaplarında konuya değindiğini belirterek *'Umdetü'l-huffâz'* da konuya özetle bakışını şöyle ortaya koymaktadır:

"Hz. Peygamber'in (sav) أنزل القرآن على سبعة أحرف "Kur'ân yedi harf üzere indirildi."³³ hadisi hakkında uzun tartışmalar yapılmıştır. Allah'a hamd olsun ki onu *et-Tefsirü'l-kebir*'in mukaddimesinde etraflıca ele aldık ve yerli yerine oturtmaya çalıştık. Dilcilerin bu konudaki en meşhur görüşü, yedi harfin yedi lehçe olduğudur. Ebû Ubeyd şöyle der: Yedi harf bazı Arap lehçeleridir. Bunun manası tek bir harfte yedi vechin olması değildir. Bu yedi lehçe Kur'ân'da dağılmış bir şekilde bulunmaktadır. Bazısı Kureyş, bazısı Hevâzin, bazısı Hüzeyl, bazısı Yemen ve bazısı da Temîm lehçesiyedir. İbn Mesud'un (ö. 32/652-53) şu sözleri de bu görüşü desteklemektedir: "Karileri dinledim, kıraatlerinin birbirine mütekebil olduğunu gördüm. Size öğretildiği gibi okuyunuz. O, birinizin هم، تعال ve أقبل sözleri gibidir." Bu, Ebû Ubeyd ve Sa'leb'in (ö. 291/904) de görüşüdür. Ben de diyorum ki, kanıtladığımız gibi, yedi harf icma ile mensûhtur. Özellikle burada zikretmemin nedeni, konuya muttali olanların yanılmaması içindir. Zira bu görüş dilciler arasında meşhurdur."³⁴

²⁵ Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 3/286. Ayrıca konuyla ilgili bkz. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. Abdudaim el-Halebî es-Semîn, *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed Harrat, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 2/٢٨٠.

²⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 31-113. Ayrıca bkz. Mennâ el-Kattân, *Mebâhis*, 49-118.

²⁷ Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 4/39.

²⁸ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, Çev. Hayrettin Karaman ve Diğerleri (Ankara: TDV. Yayınları, 2010); el-Furkan 25/32.

²⁹ Semîn, *'Umdetü'l-huffâz* 4/164-165. Ayrıca bkz. Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 3/323; 4/39, 72, 86, 164, 173, 258.

³⁰ Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/163-164.

³¹ Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 1/47-49.

³² Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/164-176.

³³ Buharî, *Husumât*, 3; Muslim, *Salatu'l-Musafirîn*, 48.

³⁴ Semîn, *'Umdetü'l-huffâz* 1/394.

Kur'ân-ı tefsir etmeye kalkışan kişinin bilmesi gereken hususlardan birisi de esbâb-ı nüzûl konusudur. Çünkü esbâb-ı nüzûl âyetin manasının iyice anlaşılmasını sağlamaktadır.³⁵ Başta sahabîler olmak üzere ilk dönem âlimleri esbâb-ı nüzûle çok önem vermiş hatta bu hususta müstakil eserler yazmışlardır.³⁶ Bu konuda eser yazan âlimlerden birisi de Vâhidî'dir (ö. 468/1076) Vâhidî, bu ilmin önemini şöyle vurgular: "Nüzûlüne vakıf olmadan âyetin tefsirini bilmek mümkün olmadığı için, kendisiyle iştiğal edilmesi gereken en önemli şey sebebi nüzuldür."³⁷ Semîn el-Halebî de bu eserin birçok yerinde âyetin iniş sebebine değinmekte ve aktarmaktadır. Mesela: *ولا يأتل أولو الفضل منكم "İçinizden faziletli kimseler (mallarından vermeyeceklerine) yemin etmesinler."*³⁸ âyetiyle ilgili: "Bu, nafakayı Mastah'tan keseceğine yemin ettiği zaman Hz. Ebubekir (ra) hakkında inmiştir."³⁹ örneğinde olduğu üzere "inmiştir" "İndi" "indirildi" kesin veya katıldığını beyan eden sığalarla aktardığı gibi,⁴⁰ denildi vb. tereddütlü bir ifadeyle de aktardığı şekiller olmuştur.⁴¹

2.3. Nâsîh-Mensûh

Ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde üzerinde durulan meselelerden biri de nesh meselesidir. Bir şeyi giderme, yerine gelecek başka bir şeyle yok etme ve nakletme manalarına gelen nesh kelimesinin terminolojik anlamı 'şer'i bir hükmü kendisinden sonra gelen şer'i bir delil ile belirli bir zamana kadar olmaksızın kaldırmaktır.'⁴² Neshin caiz olup olmadığı hususu her ne kadar günümüzde tartışma konusu olmuşsa da hemen hemen bütün klasik eserler caizliği konusunda ittifak etmişlerdir.⁴³ Sahâbe döneminden hicrî dördüncü yüz yıla kadar Müslümanlar arasında bu konuda ihtilaf duyulmamıştır. Neshin inkârı ilk olarak Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) ile ortaya çıkmıştır. Ebû Müslim'in neshi inkâr etmesi Kur'ân âyetleriyle sınırlı kalmıştır.⁴⁴ Semîn, neshin caiz olma konusunda icmâ olduğunu söylemekte ve araştırdığı kadarıyla İslam'a mensup olanlardan farklı düşünelere rastlamadığını belirtmektedir.⁴⁵ Süyûtî de neshin cevazı hakkında Müslümanların icmâ olduğunu vurgulamakta ve bunu sadece Yahudilerin inkâr ettiğini söylemektedir.⁴⁶

Semîn el-Halebî her ne kadar '*Umdetü'l-huffâz*'da nesh meselesinin detaylarına girmemişse de diğer eserlerinde konuyu daha ayrıntılı olarak ele almış ve bu hususa açıklık getirmeye çalışmıştır. Henüz yayınlanmamış fakat bazı bölümleri tahkik edilen *el-Kavlu'-vecîz* isimli eserinde Bakara sûresinin 106. âyetinin tefsirinde nesh konusunu detaylı olarak incelemiştir.⁴⁷ Müfessirin bu konudaki düşüncelerine yakından vakıf olmak amacıyla üzerinde durduğu iki meseleye değinmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

³⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 772.

³⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 71-72.

³⁷ Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, (Beyrut: Daru'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 1412), 10.

³⁸ Nûr 24/22.

³⁹ Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 1/109.

⁴⁰ Semîn, *'Umdetü'l-huffâz* 1/387, 2/217, 3/24, 69.

⁴¹ Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 1/125, 479, 4/13.

⁴² Semîn, *'Umdetü'l-Hüffâz*, 4/169.

⁴³ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/472 ve sonrası; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâr İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 3/637.

⁴⁴ Mustafâ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kâhire: Dâru'l-Vefâ, 1987),1/50-51; Muhammed Sâlih Ali Mustafa, "Kur'ân-ı Kerîm'de nesh iddiası = en-nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: mefhumuhu ve târihuhu ve da'avâhu" , çev. Zakir Demir, Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi], 2019, cilt: V, sayı: 1, s. 463-500.

⁴⁵ Semîn, *el-Kavlu'l-vecîz*, (Bakara sûresi 106-162 âyetler arası) thk. Abdullah b. İd b. Rumeys es-Sâi'dî (el-Câmiatu'l-İslamiyeti bi'l-Medineti'l-Münevvereti, Külliyyeti'l-Kur'ân-i'l-Kerîm, Tefsir, yüksek Lisans Tezi, 1430 h.), 60

⁴⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 362.

⁴⁷ Semîn, *el-Kavlu'l-vecîz*, , 53- 143.

“Biz ya maslahatlara itibar ederiz ya etmeyiz. Eğer Mutezilenin dediği gibi itibar edersek neshin olmasına manî yoktur. Çünkü maslahatlar zaman ve durumlara göre değişebilir. Bazen maslahat, kulun bir vakit veya durumda bir şeyle mükellef olması ile olur. Başka zaman ve durumda maslahat onun kaldırılmasıyla olur. Örnek olarak ilaç bir hasta için bir vakitte şifa başka zamanda helak edici zehir olabilir. Eğer maslahatın varlığına itibar etmesek de deriz ki, Allah (cc) istediği zaman kulunu bir ibadet ile mükellef kılabilir istediği zaman da o teklifi ondan kaldırabilir. Çünkü O, faili muhtardır istediğini yapar O'nun için hiçbir şey vacip değildir.

Ayrıca Tevrat'ta geçen bazı şeyler de neshin varlığı için delil getirilmiştir. Bunlardan bir tanesi, Hz. Âdem'in (as) ilk başta erkek çocuklarını kız çocuklarıyla evlendirmekle emrolunması ve daha sonra bu hükmün nesh olunmasıdır. Bir diğeri de Hz. Nuh (as) ve beraberindekilere gemiden çıktıklarında bütün hayvan ve otlar helal kılınmış daha sonra birçok hayvan dinlerde haram kılınmıştır.”⁴⁸

Nesh ile ilgili meselelerden bir tanesi, neshin haberleri kapsayıp kapsamaması konusudur. Müfessir bu konuda, haber tilavetinin neshine cevaz olduğuna, onu ihbar etme ile mükellefiyetinin nesh etme cevazına ve değişmeyen haberin neshinin imtinaı konularında ittifak olduğunu aktarmıştır. İhtilaf edilen konulara gelince bu mevzuda da iki konuyu dile getirmektedir ancak görebildiğimiz kadarıyla konular daha çok kalamî ve aklî alana kaymaktadır.⁴⁹ Konunun sınırlarını aşacağı için onları zikretmemeyi tercih ettik.

Konuyla ilgili değindiği meselelerden bir tanesi de nesh'in kendisiyle bilinebilen şeylerdir. Semîn bunları iki kısma ayırmaktadır. Bir kısmı sıhhati hakkında ihtilaf edilen ve genellikle kabul görülmeyen olarak aktarmaktadır. Konuyu uzatacağı için bu kısmı burada zikretmeyeceğiz. Diğeri de sıhhatinde ittifak edilenlerdir. Onları beş kategoriye ayırmıştır.

- 1) Birbirine münâfi olan iki hükümden birinin diğersinden sonra nazil olmasının bilinmesidir.
- 2) Hz. Peygamber'in (sav): “Bu hüküm falanca hükmü nesh etmiştir.” şeklinde hükmü açıkça belirtmesidir.
- 3) Hz. Peygamber'in (sav): “Ben size kabirlerin ziyaretini yasaklamıştım artık onları ziyaret edebilirsiniz, ben size kurbanların etlerini saklamayı yasaklamıştım artık saklayabilirsiniz.” hadisi gibi açıkça belirtme anlamı taşıyan bir ifade ile neshe vurgu yapmasıdır.
- 4) Ümmetin bir hükmün başka bir hükümle nesh olduğuna dair icmâ etmesidir.
- 5) Ravinin, iki hüküm hakkındaki tarihi belirleyip birisinin tarihi diğersinden daha geç olmasıdır.⁵⁰

Müellif 'Umdetü'l-huffâz'da neshin üç şekilde meydana geldiğini söylemektedir. Birincisi, rivâyet edilen “عشر رضعات محرمت” sözünün daha önceden tilavet edilenler arasındaydı, örneği gibi lafzın ve hükmün birlikte neshedilmesidir. İkincisi, rivâyet edilen “الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم” sözünün ilk başlarda tilavet edilenler arasındaydı, örneği gibi lafzın nesh edilip hükmün baki kalmasıdır. Üçüncüsü, iki iddet âyeti

⁴⁸ Semîn, *el-Kavlu'l-vecîz*, , 67-68

⁴⁹ Semîn, *el-Kavlu'l-vecîz*, , 92-96.

⁵⁰ Semîn, *el-Kavlu'l-vecîz*, , 130-133. Musannifin beşe ayırdığı bu sınıflandırmayı genellikle âlimler birinci ve beşinci, ikinci ve üçüncüyü bir sayarak üç kategoriye sığdırmışlardır.

gibi hükümün mensûh olup lafzın baki olmasıdır. 2. âyet (Bakra 2/240) 1. âyet (Bakra 2/234) ile neshedilmiştir.⁵¹

Müfessir, el-ezâ kelimesini açıklarken, Nisâ sûresinin 16. âyetinde geçen فأنوهم emrinin dövmeyle işaret ettiğini, sonra da had âyetiyle (Nur 24/2) bunun nesh edildiğini söylemektedir.⁵²

Mâide sûresinin 3. âyetinin, bundan sonra şeriatta neshin olmayacağına bir tenbih olduğunu belirtmiştir.⁵³ Muhkem âyetleri mensûh olmayan âyetler olduğunu söylemektedir.⁵⁴ Ayrıca müfessir mensûha örnek olarak Yahudi ve Hristiyanların şariatlarını⁵⁵ ve mu'ta nikâhını⁵⁶ vermektedir.

2.4. Muhkem- Müteşâbih

Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde Kur'ân âyetleri muhkem ve müteşâbih olarak iki kısma ayrılmıştır. Muhkem âyetler, mükelleflerin maslahatına uygun olduğunu bilmesinden dolayı, Allah (cc) tarafından neshedilmeyen âyetlerdir. Muhkem âyetlerin "lafız ve mana bakımından şüpheye maruz olmayanlar" şeklinde tanımlayan Râgıb'a şöyle karşı çıkar: "Çünkü aynı durum muhkemin mukabili olan müteşâbihler için de söz konusudur. Kur'ân Rab Teâlâ'nın haber verdiği gibi ya muhkemdir ya da müteşâbihtir. Her ikisi de hem lafız hem de mana bakımından şüpheye maruz değildir."⁵⁷

Zümer sûresinin 23. âyetinde geçen كتابا متشابهها ifadesini, "fesahatte, i'câzda, tenakuzun olmayışında, lafızlarının eşsiz oluşunda ve hüküm çıkarmada âyetlerinin birbirine benzer olması" şeklinde açıklamaktadır.⁵⁸ Ayrıca müfessir müteşâbihler hakkında, muhkem nâsih, müteşâbih ise mensûh olanlardır. Müteşâbih, hüküm içermeyen, aksine kıssaları ve haberleri içerenlerdir. Müteşâbih, ya lafız ya da mana yönünden başkasına benzerliğinden dolayı yorumu müphem olanlardır. Müteşâbih, zahiri muradından haber vermeyenlerdir gibi birçok görüşün var olduğunu söylemektedir.⁵⁹

Semîn bunların dışında Kur'ân âyetlerini birbirlerine nazaran, sadece lafız açısından müteşâbih olanlar, sadece mana açısından müteşâbih olanlar ve her iki açıdan müteşâbih olanlar şeklinde üç kısma ayırmaktadır. Müfessire göre lafız açısından müteşâbih olanlar da iki çeşittir: Birincisi وأبا و فاكهة و *"Meyveler ve çayırılar."*⁶⁰ ve يزفون *Koşarak (İbrahim'e geldiler.)"*⁶¹ âyetlerinde olduğu gibi ya garabet yönünden kelimelerden kaynaklananlardır. Ya da بل يدها *"Bilâkis, Allah'ın elleri açıktır."*⁶² تجري بأعيننا *"Gözetimimiz altında yüzüyordu."*⁶³ ve على عيني *"Gözetimimde"*⁶⁴ âyetlerinde geçen "اليد" ve "العين" kelimelerinde olduğu gibi müşterek manalara gelmelerinden kaynaklanmaktadır. İkincisi ise terkiplerden yani cümlelerden kaynaklananlardır. Bunu da üç kısma ayırır: Birincisi: وإن جفتكم ألا نعسطوا في البيتامي فأنكحوا ما طاب لكم من

⁵¹ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 4/169.

⁵² Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 1/81.

⁵³ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 3/419.

⁵⁴ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 1/441.

⁵⁵ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 4/264.

⁵⁶ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 4/64.

⁵⁷ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 1/441.

⁵⁸ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 2/248; Semîn, ed-Dürrü'l-masûn, 3/26.

⁵⁹ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 2/248.

⁶⁰ Abese 80/31.

⁶¹ es-Sâffât 37/94.

⁶² el-Mâide 5/64.

⁶³ el-Kamer 54/14.

⁶⁴ Tâhâ 20/39.

عَـٰرِفٌ مِّنْ عِبَادِ اللَّهِ يُذَاهِبُ عَنْ النَّاسِ رِيءَاسًا مِّنْهُمْ وَسَخَّرَ لَنُوحٍ الْفُلَ لِيَجْلِبَ فِيهَا مَعَ الْوَالِدِينَ وَالْأَهْلَ بِمَا كَفَرَ وَالطَّيْرَ بِمَا صَارَ فِيهَا فَاغْرَقْنَا إِلَّا نَارَ الْكَاذِبِينَ “Eğer (kendileriyle evlendiğiniz takdirde) yetimlerin haklarına riâyet edememekten korkarsanız beğendiğiniz (veya size helâl olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın.”⁶⁵ âyetinde olduğu gibi kelamı ihtisar etmek içindir. İkincisi: “ليس كمثلها شيء” “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.”⁶⁶ âyetinde olduğu gibi birincisinin aksine kelamı uzatmak içindir. Çünkü ليس مثلها شيء denilseydi, bu muhatap için daha açık olacaktı. Üçüncüsü de: “أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجًا قبيحًا” “Kuluna (Muhammed’e), kendisinde hiçbir (tezat ve) eğrilik bulunmayan dosdoğru Kitab’ı indirdi.”⁶⁷ âyetinde olduğu gibi kelamın nazmı içindir.

Sadece mana açısından müteşâbih olanları da Allah’ın sıfatları ve kıyametin vasıfları ile açıklamaktadır. Bu âyetlerin müteşâbih olmalarının nedeni de, bu sıfatların insanlarca tasavvur edilemez olmalarına bağlamaktadır. Çünkü algılamadığı şeylerin sureti insanın zihninde canlanamaz.

Hem lafız hem de mana açısından müteşâbih olanları da beş kısma ayırmaktadır. Birincisi: “فاقتلوا المشركين” “Müşrikleri öldürünüz.”⁶⁸ âyeti gibi umum ve husus gibi kemiyet açısından (müteşâbih) olanlardır. İkincisi: “فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع” “Beğendiğiniz (veya size helâl olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder kadın ile evlenin.”⁶⁹ âyeti gibi vücûp ve mendûpluk gibi keyfiyet açısından (müteşâbih) olanlardır. Üçüncüsü: “اتقوا الله حق تقاته” “Allah’a karşı gelmekten nasil sakınmak gerekiyorsa, öylece sakının.”⁷⁰ âyeti gibi nâsîh ve mensûh gibi zaman açısından (müteşâbih) olanlardır. Dördüncüsü: “وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر ليامن بالبر حياضاً كثيرة” “İyi davranış, asla evlere arkalarından gelip girmeniz değildir. Lâkin iyi davranış... ”⁷¹ ve إنما النسبي زيادة في الكفر “(Haram ayları) ertelemek, sadece kâfirlikte ileri gitmektir.”⁷² âyetleri gibi mekân ve hakkında âyet nazil olan durumlar açısından müteşâbih olanlardır. Beşincisi: namaz ve nikâhın şartları gibi kendisiyle fiilin sahîh veya fasîd olduğu şartlar yönünde (müteşâbih) olanlardır. Semîn’e göre müfessirlerin müteşâbih tefsirinde zikrettikleri bütün yorumlar, bu kısımların dışında değildir.⁷³

Müteşâbih âyetler, bilinebilme açısından da tartışma konusu olmuştur. Kimi âlimler Allah’tan başkası onları bilemez derken kimisi de ilimde derinleşen âlimlerin de bilebileceğine hükmetmişlerdir.⁷⁴ Müfessir, Râgıb’tan naklen bilinebilme açısından müteşâbih âyetleri üç kısma ayırmaktadır: Birinci kısım, Kıyametin vakti, Dabbetu’l-arzın çıkışı gibi bilinmesi mümkün olmayan hususlardır. İkinci kısım, garip lafızlar ve muğlak hükümler gibi insanların bilmesi mümkün olan hususlardır. Üçüncü kısım da bu ikisi arasında tereddüt edilen hususlardır. Müfessire göre bunların hakkında ilimde râsîh olanlar bilgi sahibidirler. Ama onların dışındakiler bilgi sahibi değildirler.⁷⁵

Semîn el-Halebî genelde muhkemi müteşâbih karşıtı olarak zikretmesine rağmen birçok yerde de onu, mensûhun karşıtı olarak zikrettiğine şahit olmaktayız: Mesela وجدلهم بالتي

⁶⁵ en-Nisâ 4/3.

⁶⁶ eş-Şûrâ 42/11.

⁶⁷ el-Kehf 118/-2.

⁶⁸ et-Tevbe 9/5.

⁶⁹ en-Nisâ 4/3.

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/102.

⁷¹ al-Bakara 2/189.

⁷² et-Tavbe 9/37.

⁷³ Semîn, ‘Umdetü’l-huffâz 2/248-249.

⁷⁴ Ali Akay, “Kâdî ‘Abdulcebbâr’ın müteşâbihleri yorumlama metodu üzerine bir değerlendirme”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2006), 312.

⁷⁵ Semîn, ‘Umdetü’l-huffâz, 2/249-250.

هي أحسن "Ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!"⁷⁶ âyetinin seyf âyetiyle nesh edildiğini söyleyenlerin olduğunu belirttikten sonra onun muhkem olduğunu belirtmektedir.⁷⁷

2.5. Hurûf-ı Mukattaa

Kur'ân'ın bazı sûreleri mukattaa harfleriyle başlamaktadır. Bu harflere huruf-ı teheccî, evâilu's-suver, fevâtihu's-suver isimleri de verilmiştir. Bunlar on dört harf olup, bunların üçü tek, dördü iki, üçü üç, ikisi dört, ikisi de beş harflidir ve ikisi medenî olmak üzere yirmi dokuz surenin başında yer almışlardır. İslam âlimleri mukattaa harfleri konusunda görüş beyan etmişlerdir. Bu görüşler iki grupta toplanabilir. Birincisi, bu harfleri müteşâbihten sayıp anlamını Allah'tan (cc) başka hiçbir kimsenin bilmediğini savunanların görüşüdür. Bu görüşü daha çok selef âlimleri savunmuşlardır. İkincisi ise, bu harfleri müteşâbih âyetlerden kabul etmekle birlikte, diğer müteşâbih âyetler gibi bu harfleri de anlamlandıran ve bu konuda yorum yapan âlimlerin görüşüdür. Bu görüşte olan âlimler, bu harflerin yorumu hakkında birçok görüş ileri sürmüşlerdir. Bu harfleri, Kur'ân'ın ismi, başında bulunduğu surenin ismi, sureleri birbirinden ayırt eden işaretler, Kur'ân'ın i'câzını ortaya koyan örnekler, muhatabın dikkatini çekmek için nazil olmuş harfler, yemin ifadeleri, ebced hesabıyla bazı olayların tarihine işaret eden rûmuzlar olarak yorumlayanlar olduğu gibi, bunları bazı kelimelerin anahtarı ve kısaltması şeklinde yorumlayanlar da olmuştur. Bu şekilde yorumlayanlar da bunları, ilahî isim ve sıfatların kısaltması, bir kısmını Allah'ın (cc) bir kısmını ise diğer varlıkların isimlerinin kısaltması olarak yorumlamışlardır.⁷⁸

Bu görüşlerin bir kısmına kısmen değinen Semîn el-Halebî, bu harfleri Kur'ân'ın i'câzının ve doğruluğunun delili ve en güzel yorumun bu olduğunu belirterek görüşünü şöyle ifade etmiştir: "(Allah Teâlâ) bu harfleri, Kur'ân'ın muhataplarının kelamının kendisiyle konuştukları ve sözlerini oluşturdukları bu harfler cinsinden olduğunu bildirmek için bu harfleri getirmiştir. Fesahatinize rağmen (Kur'ân'ın) benzerini meydana getirmekten aciz olmanız, onun doğruluğuna delildir."⁷⁹

2.6. Garîbü'l-Kur'ân

Kur'ân-ı Kerîm Kureyş lehçesiyle nâzil olmuştur. Ancak diğer Arap lehçelerinden gelen veya yabancı dillerden alınıp Arapçalaştırılan kelimeleri de içermektedir. Bununla birlikte Kur'ân'da, az kullanılmasından dolayı manası yaygın olarak bilinmeyen, anlaşılması zor lafızlar da vardır. Tefsir ilminde Kur'ân'daki bu tür kelimelerin açıklanması garîbü'l-Kur'ân'ın konusunu oluşturmaktadır. Hz. Peygamber (sav), "Kur'ân'ın garîblerini araştırınız" buyurmuştur. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in garîblerini bilmeyenlerin Allah'ın kelâmını tefsir etmekten sakınmaları istenmiştir. Bunun neticesinde garîbü'l-Kur'ân tefsir ilminde önemli bir yer işgal etmiş ve II./VIII. yüzyıldan itibaren Kur'ân ilimleri arasında müstakil bir disiplin halini almıştır.⁸⁰

Bu alanla ilgili Hz. Ebubekir, Hz. Ömer gibi Sahabîlerden rivâyetler nakldilmiştir. Ancak en çok rivâyet İbn Abbâs'tan aktarılmıştır.⁸¹ İbn Abbâs, "fâtır" kelimesinin manasını, iki bedevî'nin bir kuyu başında tartışırken bu kelimeyi kullanmaları sayesinde öğrendiğini

⁷⁶ en-Nahl 16/125.

⁷⁷ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 1/312. Ayrıca bkz. 2/340.

⁷⁸ Bkz. M. Zeki Duman, Mustafa Altundağ, "Huruf-ı Mukattaa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1998), 18/401-408.

⁷⁹ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 1/105. Ayrıca bkz. Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 2/246, 249.

⁸⁰ İsmail Cerrahoğlu, "Garîbü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/379.

⁸¹ Bkz. Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/291-296; Süyûtî, *el-İtkân*, 239-241.

belirtir.⁸² Yine rivâyetlerde Arap şiiri hakkında geniş bilgi sahibi olan İbn Abbâs'ın Hâricî reislerinden Nâfi' b. Ezrak'ın, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen anlaşılması güç 200 kadar kelime hakkında sorduğu sorulara şiirlerden şâhidler getirerek cevaplar verdiği aktarılmaktadır.⁸³

Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-huffâz'*ın mukaddimesinde bu ilmin önemine şöyle dikkat çekmektedir: “Kuşkusuz ki, Kur'ân ilimleri çok sayıdadır. Onları bilmek önemle vurgulanmıştır. Hepsine ihtiyaç vardır. Kur'ân'ı anlamada kendilerine itimat edilen hususlardan biri saygın lafızlarının anlamlarını ve ince manalarını bilmektir. Çünkü hükümlerinin bilgisine, helal ve haramlarının açıklamasına, sözlerinin kaynağına, öğüt ve temsillerinin işaretine onunla ulaşılır. Çünkü o, gurur duyulan her tür sanatı muhtevî Arap dilinin en şerefli lehçeyle inmiştir.”⁸⁴ Musannif burada her ne kadar garîbü'l-Kur'ân terkiibini kullanmasa da daha sonra bu alandaki eserleri zikrederken “garîb” kelimesini özellikle kullanması, açıklamalarının bu ilimle ilgili olduğunu göstermektedir.⁸⁵

Garîbü'l-Kur'ân'la ilgili âlimlerin üzerinde durduğu konulardan birisi de Kur'ân'da yabancı kelime bulunup bulunmadığı meselesidir. Bu konuda birtakım tartışmalar yapılmıştır. Başta İmam Şâfiî, Ebû 'Ubeyde (ö. 209/824 [?]) ve Taberî olmak üzere bazı âlimler Kur'ân-ı Kerîm'in baştan sona Arapça bir kitap olduğunu ve onda yabancı dilde hiçbir kelime olmadığını savunmuşlardır⁸⁶. İbn Atiyye (ö. 541/1147), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Süyûtî de Kur'ân-ı Kerîm'de yabancı kelimelerin olabileceğini savunmuşlardır. Mesela Süyûtî *el-Muhezzeb* isimli eserini Kur'ân'ın kullanmış olduğu Arapçalaşmış kelimelere ayırmıştır. *el-İtkân*'da da “Arapça dışında kelime içeren âyetler” başlığı altında başta İbn Abbâs (ö. 68/687), Mücâhid (ö. 104/722) ve Dahhâk (ö. 105/723) olmak üzere birçok sahâbe ve tabiîn âlimine dayandırarak yabancı kökenli olduğunu söylediği yüzden fazla kelimeye yer vermiştir. Bunun yanında bu iki görüşü uzlaştıran üçüncü bir yaklaşım daha vardır. Bu görüşün sahipleri, kelimelerin aslı itibariyle Arap diline ait olmadıklarını fakat Arapların onları telaffuz edip kendi dillerine uydurduklarını söylemişlerdir.⁸⁷

Semîn el-Halebî de Kur'ân'da yabancı kelime olduğu görüşündedir. Özellikle yabancı bir dilden geldiği hususunda ittifak olduğunu söylenen isimlerin⁸⁸ birçok yerde Arapça olmadıklarını belirtmektedir. Bu bağlamda *اليم* kelimesinin Habeşçe'de deniz, *القسطاس* kelimesinin Rumca'da tartı, *المشكاة* kelimesinin Hintçe'de pencere anlamında olduğunu söyler. Muhatapların anlaması ve bilmesi şartıyla Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin olmasının caiz olduğunu kaydeder.⁸⁹

Müfessirin uzlaştırmacı görüşü de kabul edilebilir olduğunu gösteren örnekler verdiği görülmektedir. Bu bağlamda *السرادق* kelimesinin Farsça olduğunu ve Arapçalaştırıldığını belirtmesi burada örnek olarak verilebilir.⁹⁰

⁸² Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, 239-240.

⁸³ Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, 258-281.

⁸⁴ Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 1/37.

⁸⁵ Bkz. Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 1/38.

⁸⁶ Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b İdris b Abbâs Şâfiî, *er-Risâle* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebî, 1940), 34; Ebû "Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 1/8; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/11, 14-15.

⁸⁷ Cemaleddin Ebû'l-Farac Abdurrahman el-Cevzî, *Funûnu'l-efnân fi uyûni ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Beşair, 1987), 343-344. Ayrıca bkz. Muhammed b. Ahmet el-Kurtubi, *el-Camî li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Risâle, 2006), 1/110-112.

⁸⁸ Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, 288-289.

⁸⁹ Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 3/46.

⁹⁰ Bkz. Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 2/188-189. Ayrıca bkz. 1/357; 2/174; 3/213, 346; 4/248-249.

Müfessir, birçok yerde isimleri açıklarken, müştak olmadıklarını ve ucmeden dolayı gayr-ı munsarîf olduklarını söyler. Onları Arapça kelimelerden türetmeye çalışanların görüşlerine itibar etmez. Mesela جالوت kelimesinin müştak olmadığını, alemiyet ve ucmeden dolayı gayr-ı munsarîf olduğunu, onun جال kelimesinden türediğini söyleyenlerin görüşlerinin kayda değer olmadığını özellikle belirtir.⁹¹ Ona göre هاروت, ابليس, ادم ve يعقوب kelimesinin durumu da böyledir.⁹² Bunun yanında müfessir, yabancı kökenli olduğu iddia edilen غساق kelimesinin Arapça olduğunu, gözyaşı akıtığında söylenen غسقت عينه kelimesinden türediğini söyler.⁹³ سقر, استبرق ve سندس gibi bazı kelimelerin asıllarına ise hiç değinmez.

2.7. İ'cazu'l-Kur'ân

İcâzu'l-Kur'ân "Kur'ân'ın, sahip olduğu üslup, belâgat ve gaypten haber verme konusunda benzerinin meydana getirilememesi özelliği" olarak tanımlanmıştır.⁹⁴ Allah (cc) tarafından Cebrail aracılığıyla Hz. Peygamber'e indirilen Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'in (sav) peygamberliğinin en büyük mucizesi kılınmıştır. Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in mesajına karşı çıkanlara, bir benzerini meydana getirmeleri konusunda meydan okumuş ve bunun imkânsız bir durum olduğunu vurgulamıştır.

İ'câzü'l-Kur'ân meselesi III./IX. yüzyılın başlarından itibaren âlimlerin üzerinde önemle durduğu bir konu haline gelmiştir. İslâm'ın hızlı bir şekilde yayılmasından sonra yabancı din ve kültürlerle mensup bazı kişilerin Kur'ân'ı eleştirmesi, İslâm'a yeni girenlerin bu eleştirilerden etkilenmesi ve bazı mühlidlerin Kur'ân'ın çelişkiler içeren bir kitap olduğunu iddia etmeleri karşısında ilk önce Mu'tezile âlimleri bu konuyu ele almışlardır. Yalnız Yunan felsefesini okumalarının neticesinde din ile felsefeyi birbirine karıştırmışlar ve i'câzü'l-Kur'ân'a da yansıtmışlardır. Nitekim bu düşünceler neticesinde "sarfe" teorisi ve konuyla ilgili birçok fikir ortaya atılmıştır. Daha sonra Abdulkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) savunduğu edebi üstünlük yönünden Kur'ân'ın i'câzı ise ilk olarak Muhammed b. Yezîd el-Vâsitî (ö. 306/919) tarafından ele alınmıştır.⁹⁵

Kur'ân-ı Kerîm birçok yönüyle mu'cizdir. Bâkılânî (ö. 403/1013), *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eserinde Kur'ân'ın i'câzını üç ana başlık altında toplamaktadır. Birincisi: gaybî haberler ihtiva etmesi. Bu görüş önceki dönemlerde başka âlimler tarafından da dile getirilmiştir. Bâkılânî bunu kapsamlı bir biçimde temellendirmeye çalışmıştır. İkincisi: Hz. Peygamber ümmî olduğu halde, belâgat ve fesahâtin zirvesinde olan bir kitap getirmesi. Üçüncüsü: Kur'ân'ın benzersiz bir nazma sahip olmasıdır.⁹⁶

Semîn el-Halebî "*Umdetü'l-huffâz*"ın mukaddimesinde şöyle der: "Kur'ân insanlar için hidâyet, hidâyet ve furkanın apaçık delilleridir. Allah onu en fasih lisan, en açık beyan, en keskin burhan, en doğru tibyan, en belîğ hüccet, en açık yöntem, kapsamlı hikmetler ve parlak hüccetlere sahip bir kitap olarak indirmiştir. Haberleri birbiriyle çelişmiyor, hükümleri tezat teşkil etmiyor, faydaları sayılamayacak kadar çoktur. Fazileti sınırlandırılmaz. Denizinin cevherleri sayılmaz. Manalarının incileri çıkarılmaz. Fasihler ona muaraza etmekten aciz kalmışlardır. Anlayışlı kimseler onda çelişki aramayı bırakmışlardır. Nasıl böyle olmasın ki! Çünkü o, âlemlerin Rabbinin kelimeleridir. Ruhü'l-emîn ile peygamberlerin efendisi, öncekilerin

⁹¹ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 1/333.

⁹² Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 4/248-249.

⁹³ Semîn, *Umdetü'l-huffâz*, 3/162.

⁹⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/3; Yavuz, Yûsuf Şevki, "*İ'cazü'l-Kur'ân*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403.

⁹⁵ Mustafâ Râfî'î, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 143-148; Yavuz, Yûsuf Şevki, "*İ'cazü'l-Kur'ân*", 21/403.

⁹⁶ Ebûbekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *İcâzu'l-Kur'ân*, (Kahire: Daru'l-Maârif bi Mısır, ts.), 33-35.

ve sonrakilerin en faziletlisi, nebilerin sonuncusu olan Muhammed'in kalbine indirilmiştir. Allah onu âyetleriyle göndermiş, mucizeleriyle desteklemiştir."⁹⁷

Ayrıca Râgıb el-İsfahânî'nin kitabına bazı lafızları almadığını dile getirdikten sonra: "Allah bilir ki bunu, saygınlığını azaltmak, yetersiz bulmak için söylemiyorum. Çünkü Yüce Kur'an, her belîği aciz bırakandır..."⁹⁸ diyerek Kur'an-ı Kerim'in mucize oluşuna dikkat çekmektedir.

Semîn el-Halebî, قطعت لهم ثياب من نار "(Bunlardan inkâr edenler için) ateşten giysiler biçilmiştir."⁹⁹ âyetini tefsir ederken Kur'an'ın eşsiz üslubunu ve kelime seçmedeki özelliğini şöyle anlatır: "Yani (bu elbiseler) ölçülerine göre yapılmıştır. Onları içine alsın diye giyiyorlar. Burada التقطع lafzının kullanılması ne kadar güzel olmuş! Hatta onun yerine müradifini veya فصلت, قدرت ve سويت gibi müradifi olmayan bir kelimeyi getirsen, ondaki tatlılığı bulamazsın. Onu söyleyen ve yaratıkları ona muaraza etmekten aciz bırakan Allah ne yücedir. Bu, Kur'an'ın bütün lafızlarının özelliğidir."¹⁰⁰

2.8. Emsâlu'l-Kur'an

Tefsir usulü ve Kur'an ilimlerinde Kur'an-ı Kerim'deki meseller ve bunlardan bahseden ilim için "emsâlü'l-Kur'an" tabiri kullanılmıştır. Emsâl her dilde ve her kültürde mevcuttur. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim ve önceki semâvî kitaplarda da sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Bilinen en eski meseller Hz. Lokman'ın hikmetli sözleri olduğu söylenebilir. Arap dili ve edebiyatında önemli bir yere haiz olan emsâl, câhiliye devrinde Araplar arasında da yaygındı. Kur'an, fesahat ve belâgatta hayli ilerlemiş bulunan Araplar'a hitap ederken onların önemle üzerinde durdukları mesel getirme metodu uygulamıştır. Nitekim Hz. Peygamber (sav), Kur'an'ın yedi vecih üzere indirildiğini belirterek bunlardan birinin ibret alınması gereken meseller olduğunu söylemiş, kendisi de sözlerinde emsâli kullanmıştır.¹⁰¹ Kur'an'ın meselleri, her ne kadar bazı yönlerden aralarında benzerlikler bulunsa da, hem lafız hem mana bakımından gerek daha önce Arap edebiyatında mevcut olan gerekse hadislerde geçen mesellerden farklı olup Kur'an'a özgü nitelikler taşır. Kur'an'da geçen kıssalar da birer mesel mahiyetindedir.¹⁰²

Mesellerle anlatımda zihinsel manalar, psikolojik durumlar, algı ve müşahede dünyamızın dışında kalan gaybî gerçeklikler, algı ve müşahede dünyamızın içerisinde yer alan şeylere benzetilmek sûretiyle somut tablolar halinde sergilenir; kelimeler, etkileyici ve ilham verici bir şekilde manâya delalet ederler. Kıssa, manzara, sûretler ve olaylar somut bir şekilde göz önüne serilir. Teşbihler, istiâreler, mecâzlar ve meseller kullanılarak konu insanın idrakine sunulur, aklına ve hissîne aynı anda hitap edilir. Özellikle soyut kavramlar söz konusu olduğunda bu tür anlatımdan kaçış yolu yoktur.¹⁰³

Kur'an, mesajını insanlara sunarken, onların akıl, his, kalp, zevk bakımından fitratını göz önünde bulundurmuş, anlatım ve ifadede daha cazip, daha canlı ve etkileyici bir üslûb kullanmıştır. İnsan fitratı, anlayış ve kavrama yönünden mücerred fikirleri dinlemekten ziyade, müşahhas şeylere eğilimlidir. İnsanın idrakine çıplak hakikatler sunulduğunda bunlar

⁹⁷ Bkz. Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 1/37.

⁹⁸ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 1/39.

⁹⁹ el-Hac 22/19.

¹⁰⁰ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 3/323.

¹⁰¹ Bkz. ez-Zerkeşî, el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an, 1/486; Buhârî, Fedâilü'l-Kur'an, 5.

¹⁰² Bedreddin Çetiner, "Mesel", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/229.

¹⁰³ Watt, Montgomery, İslâm ve Hıristiyanlık, Çev. Dr. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 48.

aklı yorar, dikkati dağıtır. Fakat aynı hakikatler temsillerle sunulduğunda zihne yerleşmesi daha kolay olur. Ayrıca insanın zihniyle beraber duygu ve sezgileri de harekete geçer. İnsanların, Kur'ân'ın cazibesi karşısında hayrete kapılmalarının bir sırrı da bu yolu tercih etmesinde aranmalıdır.

İmam Şâfiî, Allah'ın kitabı hakkında konuşacak kişinin Emsâlu'l-Kur'ân'ı bilmekle mükellef olduğunu söylemektedir.¹⁰⁴ Bundan dolayı ilk dönemlerden itibaren âlimler bu konunun üzerine durmuşlar ve bu hususta müstakil eserler kaleme almışlardır.¹⁰⁵

Semîn el-Halebî meseli, "Kendisi için örnek verilen duruma uygun olarak söylenen özlü sözdür. Onda bir gariplik olması lazımdır" şeklinde tarif etmektedir.¹⁰⁶ Ayrıca Araçların, الصيف ضيقت اللين "Sütü/yoğurdu yazın kaybettin" sözü gibi: "Mesel, aralarındaki benzerlikten dolayı, diğerinin açıklaması ve somutlaştırması için birbirine benzeyen iki sözden birisinin söylenmesinden ibarettir." şeklinde bir tarifi de yapıldığını belirtmektedir. Yüce Allah'ın buyurduğu: "إِنَّكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ" *"İşte biz, bu temsilleri insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir."*¹⁰⁷ âyetin de meselle mümessel lehi ve aralarındaki benzerliği tefekkür etmek gerektiğine işaret olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁸

Ayrıca müfessir: "فلا تضربوا الله الأمثال" *"Artık Allah'a (şanına uymayan) benzetmeler yapmaya kalkmayın."*¹⁰⁹ âyetiyle Allah (cc) kendisine misaller vermeyi yasaklamış olduğunu ve bizim Allah (cc) için mesel verme alanımızın sınırlı olduğunu aktarmıştır. "إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون" *"Çünkü Allah bilir, siz bilmezsiniz."*¹¹⁰ âyetinin de onun kendisi hakkında mesel getirebileceğini, bizim o konuda ona uymamızın caiz olmadığına uyarı olduğunu belirtmiştir. Zikredilen âyetlerden sonra Allah (cc): "ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً" *"Allah, hiçbir şeye gücü yetmeyen, başkasının malı olmuş bir köle misal verir..."*¹¹¹ âyetiyle kendisine mesel verdiğini söyleyip: "Bunda, kendisini vasıfladığı vasıflar dışında beşerin kendisiyle vasıflandığı hiçbir vasıfla onu vasıflamamızın caiz olmadığına, uyarı vardır." şekliyle yorumlandığını söylemiştir.¹¹² Müfessir emsâlu'l-Kur'ân ile ilgili: "O, (deve) Araçlardaki en büyük hayvandır. Onun için büyüklükte onu örnek gösterirler. Bundan dolayı Yüce Allah: "ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط" *"...ve onlar, deve iğne deliğine girinceye kadar cennete giremeyeceklerdir!"*¹¹³ buyurmuştur. Bunu, imkânsız olan bir şeye bağladı ki o, en büyük şeyi en küçük şeyin içinden geçirmeye bağlanmış olduğundandır.¹¹⁴ diyerek emsâlü'l-Kur'ân konusuna açıklık getirmektedir. Bunun dışında Semîn mesellerin Tevrât'ta da bulunduğunu bildirmektedir.¹¹⁵

2.9. Müşkilü'l-Kur'ân

İşkâl mastarının ismi faili olan müşkil kelimesi ulûmü'l-Kur'ân terimi olarak, Kur'ân âyetleri arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilaf ve tenakuz durumuna denir. Kur'ân

¹⁰⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 34.

¹⁰⁵ Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/486.

¹⁰⁶ Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 4/68.

¹⁰⁷ el-Ankebût 29/43.

4/68. *huffâz*,-'Umdetü'l Semîn, ¹⁰⁸

¹⁰⁹ en-Nahl 16/74.

¹¹⁰ en-Nahl 16/74.

¹¹¹ en-Nahl 16/75.

¹¹² Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 4/69.

¹¹³ el-A'râf 7/40)

¹¹⁴ Semîn, *'Umdetü'l-huffâz* 1/340. Emsâl ile ilgili ayrıca bkz. Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 1/431, 452, 2/336, 389, 392, 410; 3/161, 322; 4/44, 68-69, 94, 196.

¹¹⁵ Semîn, *'Umdetü'l-huffâz* 1/379.

terkibiyle birlikte kullanıldığında ise bu durumu inceleyen ilmin adı olur. Bu konu sahâbe döneminden itibaren dillendirilmiş olup hicri II. yüz yılda müstakil eserler şeklinde sunulmaya başlanmış ve bağımsız bir ilim haline gelmiştir. Ortaya çıkış nedeni de İslam karşıtı grupların Kur'ân-ı Kerîm'de çelişki göstermeye çalışma çabalarını boşa çıkartıp onlara cevap vermek ve insanların zihnini meşgul eden müşkil ve müteşâbih âyetleri tefsir etme şekliyle olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm, âyetler arasında ihtilaf ve çelişkinin olmadığını vurgulamış olsa da Kur'ân-ı tedebbür etmeyen kişilerin zihninde, farklı kıraat, âyetlerin hakikat ve mecâzı ihtiva etmeleri, müşterek lafızların bulunuşu, müteşâbih ve mücmel âyetlerin mevcut olması, bir olayın değişik yönlerden ele alınması, bir cinsin değişik türlerine veya bir oluşumun muhtelif safhalarına işaret edilmesi, konu ve yer farkının bulunması, harfi cerlerin birbirinin yerine kullanılması ve fiillerin kullanım cihetleri gibi sebeplerden dolayı zahiri ihtilaf düşüncesi uyandırabilmektedir.¹¹⁶

Kur'ân-ı Kerîm, görülmeyeni ve görüleni bilen Allah tarafından indirildiği¹¹⁷ için kendi içerisinde tutarsızlık ve tezatlık bulunmaz. Çünkü Allah (cc) geçmişi ve geleceği, bilineni ve bilinmeyeni yaratandır. Her şeyi en ince noktasına kadar gören, bilen ve hepsinden haberdardır.¹¹⁸ Dolayısıyla insanların dikkatini bu konuya çekerek: *افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا* "Hâla Kur'ân üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı."¹¹⁹ buyurmaktadır. Müfessirlerden İbn Atiyye bu âyetin bağlamında: "Eğer birisinin kafasında şüphe oluşur ve Allah'ın kitabının herhangi bir yerine ihtilaf olduğunu zannederse ona kendi düşüncesini itham etmesi ve kendisinden daha bilgili birisine sorması vacip olur." demektedir.¹²⁰ Semîn el-Halebî de bu konuda insanlara çelişkili gibi görünen âyetleri aktarırken işkâlî gidermektedir. Mesela: *فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ* "Rüzgâr, onun emriyle dilediği yere hafif hafif eserdi."¹²¹ ve: *ولسليمان الريح عاصفة* "Süleyman'ın emrine de kasırğa (gibi esen) rüzgârı verdik."¹²² âyetlerinde geçen ve birbirine zıt olan "عصوف" şiddetli ve "رخاوة" yumuşak/hafif kelimelerin aralarındaki cem'i ilk çıkışında şiddetli olur sonra yavaş yavaş rahatlar ve hafifler şeklinde yapmıştır. Başka bir görüşü de: "Götürdüğü mesafenin uzaklığından dolayı taşıdığı şeyi götürme yönüyle kasırğa gibi şiddetlidir; taşıdığı şeyi rahatsız etmeme cihetinde de hafif niteliğindedir." şeklinde izah etmektedir.¹²³

Bu gibi âyetlerin dışında görebildiğimiz kadarıyla müfessir, işkâl ile ilgili âyetlerin bağlamında bir yerde işkâlî manaya bağlayarak şöyle söylemektedir: "Yüce Allah'ın buyurduğu: *الْم تر إلى ربك كيف مد الظل* "Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi?"¹²⁴ âyet, anlaşılma açısından âyetlerin en müşkillerindedir."¹²⁵

2.10. Vücûh ve Nezâir

Ulûmü'l-Kur'ân'ın en önemli konularından birisi vücûh ve nezâir konusudur. İlk dönemlerden bu yana birlikte kullanılan bu kavramlardan vücûh, ortak olarak birkaç manada

¹¹⁶ Adem Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'ân", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/164-165.

¹¹⁷ Bkz. al-Haşr 59/22.

¹¹⁸ Bkz. el-Mülk 67/13-14.

¹¹⁹ en-Nisa 4/82.

¹²⁰ Ebû Muhammed Abdülhak b Gâlib İbn Atiyye el-Endülûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 2/83.

¹²¹ es-Sâd 38/36.

¹²² El-Enbiyâ 21/81.

¹²³ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz 2/82. Ayrıca bkz. 1/278, 402, 490; 2/161, 293, 323 hadis ile orada işkâlî gideriyor. 340, 374; 3/6; 4/151.

¹²⁴ el-Furkân 25/45.

¹²⁵ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz 3/6.

kullanılan tek lafız olarak belirtilmiştir. Hakkında ihtilaf edilen nezâir ise Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve onun gibi düşünen çoğunluğa göre, bir lafzın anlamlarından sadece birinin başka âyetlerde tekrarlanmasına denir.¹²⁶ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) vücûh ve nezâir kavramlarını aynı manada yorumlayarak: "Kur'ân-ı Kerîm'deki bir kelimenin aynı lafız ve aynı hareke ile farklı yerlerde farklı manalarla kullanılmasıdır." demektedir. Ona göre bir yerde zikredilen her kelimenin lafzı farklı yerde zikredilen lafzın nazîridir. Her kelimenin diğer kelimelerden farklı yorumlanması da vücûhtür. Böylece, nezâiri lafızlara; vücûhü da manalara bağlamaktadır.¹²⁷ Nezâir kelimesinin son zamanlarda eşanlamlı manasında kullanılması ise anlam kaymasına uğrayıp lugavi anlamına dayandırılarak yapılan yorumların sonucu meydana gelmesinden ibarettir. Vücûh ve nezâir ile ilgili böyle bir yaklaşımla karşılaşmadığı için bu, ulûmü'l-Kur'ân terminolojisi açısından isabetli görülmemiştir.¹²⁸

'Umdetü'l-huffâz, Kur'ân-ı Kerîm'in kelimeleri üzerine yapılan bir çalışma olduğu için doğal olarak bu bilgiyle yakından alakadardır. Eser incelendiğinde Semîn'in isim olarak vücûh kelimesini, "Ezherî, قضى lügatte, tamamı bir şeyin kesilmesi ve bitirilmesine dayanan, birkaç vecîh üzere gelir, demiştir."¹²⁹ ve "فمن اهتدى فلنفسه" 'Kim doğru yola girerse, kendisi için girmiş olur.'¹³⁰ bu âyet daha önce zikredilen bütün hidâyet vecihlerini kapsıyor."¹³¹ sözleri dışında bu bilgileri aktarmadığı görülmektedir. Ancak eserin içeriğine bakıldığında birçok yerde musannifin vücûh manasındaki bir kelimenin birden fazla manada kullanıldığına işaret ettiğine ve aktardığına şahit olunacaktır. Şimdi müellifin birçok manada kullandığı القضاء kelimesini örnek olarak vermeye çalışacağız. Kelime وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه "Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi kesin bir şekilde emretti."¹³² âyetinde emretme, ثم قضى أجلاً "Sonra (sizin için) bir ömür tayin etmiştir."¹³³ âyetinde tamamlama, وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب "Biz, Kitap'ta İsrailoğullarına... bildirdik."¹³⁴ âyetinde bildirme, ولولا كلمة الفصل لقضى بينهم "Eğer erteleme sözü olmasaydı, derhal aralarında hüküm verilir." ¹³⁵ âyetinde hüküm koyma/hükmetme, فقضاهن سبع سموات "Böylece onları, yedi gök olarak (eksiksiz bir şekilde) yarattı."¹³⁶ âyetinde bir işi sağlam ve eksiksiz yapma, من قبل أن يقضى إليك وحيه "Sana vahyedilmesi tamamlanmadan önce (Kur'ân'ı okumakta acele etme.)"¹³⁷ âyetinde beyan/açıklama, يا ليتها كانت الفاضية "Keşke ölüm her şeyi bitirseydi."¹³⁸ ve "Ey Mâlik Rabbin bizi öldürsün diye çağırırlar."¹³⁹ âyetlerinde de ölüm manalarına gelmektedir.¹⁴⁰

Zerkeşî ve Süyûtî'den önce İbnü'l-Cevzî'den de sonra olan müfessir bu konuda hangisinin görüşündedir? Yukarıda da değindiğimiz gibi Semîn el-Halebî bu konuyu isimle zikretmemektedir. Ancak olayın içine girildiğinde müellifin günümüzde kullanılan

¹²⁶ Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/102; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 301.

¹²⁷ Cemâluddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b el-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 83.

¹²⁸ M. Suat Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları 2013)*, 43/141-142.

¹²⁹ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 3/317.

¹³⁰ ez-Zümer 39/41.

¹³¹ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 4/246.

¹³² el-İsrâ 17/23.

¹³³ el-En'âm 6/2.

¹³⁴ el-İsrâ 17/4.

¹³⁵ eş-Şûrâ 42/21.

¹³⁶ Fussilet 41/12.

¹³⁷ Tâhâ 20/114.

¹³⁸ el-Hâkka 69/27.

¹³⁹ ez-Zuhruf 43/77

¹⁴⁰ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 3/316-318.

tabirlerden¹⁴¹ farklı bir tabirle bu meseleye değindiği gözlemlenmektedir. Örnek olarak: *ولفظ الشركة من الألفاظ المشتركة* “Şirk kelimesi müşterek lafızlardandır.” diye ifade etmektedir. Açıklamalarının devamında normal olarak Zerkeşî ve Süyûtî'nin aktardığı şekliyle vücûh terimine uyumluluk içerisinde olduğuna şahit olunmaktadır.¹⁴²

Öte yandan müfessirin aktardıklarından, iştiraki lafzinin (vücûh) zıt anlamlısının mutevâtî (nezâir) kelimesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda birçok yerde kavramlara yaklaşımına açıklık etmektedir. Bir yerde Ezherî'nin (ö. 370/980) *كورااء* kelimesi hakkında “senden gizlenen” manasına geldiğini belirtip ön ve arka için kullanıldığını söyledikten sonra: “Diyorum ki: Ezherî'nin bunu *متواطئ* mutevatî yaptığı görülüyor. Başkaları ise, zıt anlamlara hamletmesinden kelimeyi *اشترك اللفظي* ‘lafzî açıdan müşterek’ (vücûh) saymıştır.” söylemektedir.¹⁴³ Başka bir yerde de: “Râgıb, “ayn” kelimesini *اللفظي المشترك* lafzî müşterek (vücûh) değil de *وهو المتواطئ* وهو المتواطئ، وهو المعنى، ‘manada müşterek olan mutevatî’ (nezâir) yapmaya çalışmıştır. Dedi ki: *العين* kelimesi mecazî olarak birkaç manada kullanılır ki o manalar farklı bakış açısıyla gözde mevcuttur.” söyleyerek konuya yaklaşımına ışık tutmaktadır.¹⁴⁴ Dolayısıyla müfessir bir kelimenin birbirinden bağımsız birçok manada kullanılmasına “iştiraki lafzi” (vücûh), aralarında anlam örgüsü bulunan birçok manaya gelişine de “iştiraki manevi/mütevatî” (nezâir) demiştir.

2.11. Kıraatlere Yaklaşımı

Kıraat, kıraat âlimlerinden her birinin, belirli rivâyet ve tarikleri kullanarak kendilerine has üslup ve kurallar ile Kur’ân-ı tilâvet etmesidir. Kur’ân-ı Kerîm, nüzûlünden itibaren Hz. Peygamber’in ağzından alınmış ve mütavâtîr şekilde sonraki nesillere aktarılmıştır. Doğru okunmasını sağlayıp anlaşılmasına yardımcı olan bu eylem, kıraat ilminin konusunu teşkil etmektedir.¹⁴⁵

Semîn el-Halebî'nin ihtisas alanlarından birisi de kıraattir. Bu sebeple o, mukrî lakabıyla anılmaktadır.¹⁴⁶ Bu alana, ‘*Umdetü'l-huffâz*’da sık sık girmekte ve konuyu dile getirmektedir. Ancak kıraat ile ilgili “*el-Ikdü'n-nedîd*” gibi müstakil, “*ed-Dürri'l-masûn*” gibi büyük ve kapsamlı eserleri olması onu bu konuda az sözle iktifa etmesine sevk etmiştir. Zira birçok yerde kısa bilgi verdikten sonra söz konusu eserlere havale etmektedir.¹⁴⁷

Mütevatîr Kıraatler veya Kıraâtî Seb’a

Mütevatîr kıraat, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun kendileri gibi bir topluluktan rivâyet ettiği, Arap dilinde yeri olan ve resmi Osman’a muvafık olan kıraattir.¹⁴⁸ Âlimlerin tevatürüne ittifak ettiği kıraat, kıraati seb’a’dır. Tevatüre ulaşmadığına ittifak ettikleri kıraat da kıraati aşerenin dışındaki kıraatlerdir.¹⁴⁹ Semîn, birçok yerde

¹⁴¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 184-185.

¹⁴² Bkz. Semîn, ‘*Umdetü'l-huffâz*, 2/266-267; 3/145. Karşılaştırmak için bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/102; Süyûtî, *el-İtkân*, 301.

¹⁴³ Semîn, ‘*Umdetü'l-huffâz*, 4/304.

¹⁴⁴ Semîn, ‘*Umdetü'l-huffâz*, 3/148. Vücûh ve nezâir ile ilgili bkz. Semîn, ‘*Umdetü'l-huffâz*, 1/74, 148, 195, 328, 437-439; 2/14; 3/43, 14, 357; 4/34.

¹⁴⁵ Mehmet Ünal, “Kur’ân’ın Fonetik Naklinin Tahlili (Kıraat İlmi ve Kısa Tarihi)” Tefsir El Kitabı, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafik Yayınları, 2015), 61; Demir, *Tefsir Terimbilimi’ne Alternatif Bir Alan*, 172-175.

¹⁴⁶ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine* 1/402; Kahhale, *Mu’cemu'l-müellifin*, 2/211.

¹⁴⁷ Bkz. Semîn, ‘*Umdetü'l-huffâz*, 1/144, 303, 384; 2/232, 390; 3/8, 285; 4/63, 163.

¹⁴⁸ Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sefâkîsî, *Gayisu'n-nef' fi'l-kıraati's-seb'*, thk. Ahmed b. Mahmud Abdussemitî eş-Şâfî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 14; Muhammed Abbâs el-Bâz, *Mebâhis fi ilmi'l-kıraat ma'a beyâni usuli rivâyeti Hafis* (Kahire: Dâru'l-Kelime, 2004), 44.

¹⁴⁹ Muhammed b. Muhammed Ebû'l-Kasım Muhibiddin en-Nüveyrî, *Şarhu taybata'n-neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Baslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/127-128.

mütevâtir kelimesini zikrettiği gibi ondan bağımsız birçok yerde de yedi kıraat kelimesini de zikretmektedir. Bu da ilk bakışta müfessirin mütevâtir kavramından on kıraat'i kastettiğini akla getirmektedir. Ancak 'Umdetü'l-huffâz'da kıraati aşere'ye dair bir iz bulamayışımız, "el-İkdu'n-nedîd"de de sadece yedi kıraati delil getirmesi,¹⁵⁰ Şâfiî âlimlerinin -ki müellif de Şâfiî' dir- çoğu mütevâtiri yedi kıraat'e hasretmesi¹⁵¹ ve "ed-Dürü'l-masûn" adlı eserinde mütevâtir kıraatleri sayarken sadece bu yediyi aktarması¹⁵² gibi nedenlerden dolayı kıraati aşereyi değil kıraatı seb'a'yı kastettiğini düşünmekteyiz.

Müellif, birçok yerde âyetin mütevâtir kıraatlerde şu veya bu şekilde okunduğunu ve manaya etki edip etmediğini dile getirmektedir.¹⁵³ Bir yerde mütevâtir ile ilgili: "Ebû 'Ubeyde, İbn Abbâs'ın (ra) hemzeli okunuşunu inkâr ettiğini ve الصابون değil الصابون olduğunu söylediğini rivâyet etmektedir. Bu gibi hikâyelerle mütevâtir kıraat reddedilemez."¹⁵⁴ diyerek mütevarin kıymetini belirtmektedir.¹⁵⁵

Bir başka yerde de, bazılarının, hayvan ölüleri için مَيْتَةٌ tahfifle, cansız olan şeylerin ölüleri için de "مَيْتٌ" şeddeyle olduğunu dolayısıyla حرمت عليكم الميتة "Ölmüş hayvan size haram kılındı."¹⁵⁶ âyeti sadece tahfif ile okuduğunu, söylediklerini bildirdikten sonra mütevâtir kıraatlerde: وَأَيُّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ "Ölü toprak onlar için bir delildir."¹⁵⁷ âyeti her iki vecihle okunmasına dayanarak onların sözünü ret etmektedir.¹⁵⁸ Müfessir bu sözlerle mütevâtir kıraatlerin Arap dilinin üzerindeki etkisini dile getirmektedir.

Kıraatlerle ilgili olan "el-İkdu'n-nedîd" adlı eserinde kıraatı seb'a'nın ravilerini, İbn Kesir (ö. 120/738), Nâfi' (ö. 169/785), Ebû Amr (ö. 154/771), İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773) ve Kisaî (ö. 189/805) diye belirtmiştir.¹⁵⁹ 'Umdetü'l-huffâz'da bunların ravilerini teker teker saymamışsa da yer yer isimlerine değinerek aktarmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla bunlardan İbn Kesir,¹⁶⁰ Nafi,¹⁶¹ Ebû Amr,¹⁶² Âsım¹⁶³ ve Kisaî'yi¹⁶⁴ isimleriyle zikrederken İbn Âmir ve Hamza'nın isimlerine değinmemiştir.

Semîn, yeri geldiğinde seb'a'nın icma ettikleri kıraatı açıkladığı gibi ihtilaf edip farklı okudukları yerleri de açıklamaktadır. Mesela: "Bazıları da ötreli سخرية hizmetten; esreli ise ayıplama ve alaya almadan geldiğini söylemiştir. Onun için yedi kârî Zuhurf sûresindeki ötresi hakkında ihtilaf etmemişlerdir."¹⁶⁵ sözüyle icma örneğini; İbrahîm kelimesi hakkında: "Onda, إبراهيم - meşhur olan odur- إبراهيم yedi kıraatta ikisi ile de okunmuştur ve إبراهيم olmak üzere birçok lügat vardır."¹⁶⁶ sözüyle de farklı okuyuş örneğini sergilemiştir.

¹⁵⁰ Bkz. Semîn el-Halebî, *İkdu'n-nedîd*, 1/85-86.

¹⁵¹ en-Nüveyrî, *Şarhu Taybata'n-neşr*, 1/128.

¹⁵² Semîn, *ed-Duru'l-masun*, 4/650; 6/449.

¹⁵³ Bkz Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 3/207, 391; 4/78, 133, 321.

¹⁵⁴ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 2/313.

¹⁵⁵ Müellifin mütevâtir ile ilgili ayrıca bkz. Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 1/284, 303; 2/55, 69, 75, 245; 3/342; 4/109, 125, 171, 175, 280.

¹⁵⁶ el-Mâide 5/3.

¹⁵⁷ Yâsîn 36/33.

¹⁵⁸ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 4/125.

¹⁵⁹ Semîn el-Halebî, *İkdu'n-Nedîd*, 1/85.

¹⁶⁰ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 2/82, 390; 3/60, 286.

¹⁶¹ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 2/82, 313; 3/76.

¹⁶² Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 1/50, 115; 3/127; 4/338.

¹⁶³ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 2/294, 388; 4/63.

¹⁶⁴ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 2/57, 4/47, 197.

¹⁶⁵ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 2/181. Ayrıca bkz. 1/337, 421; 2/53

¹⁶⁶ Semîn, 'Umdetü'l-huffâz, 1/47. Kıraatı seb'a ile ilgili ayrıca bkz. 1/45, 164, 361, 374, 488, 492, 514; 3/307; 4/7.

2.11.1. Şâz Kıraatler

Semîn'in kıraatlerle ilgili sık sık değindiği kavramlardan birisi de şaz kıraatlerdir. Şaz kıraat, mütevâtir derecesinde olmayan kıraat'e denir.¹⁶⁷ Yukarıda müfessirin mütevâtirden kastı kıraati seb'a olabileceğini gerekçeleriyle beraber aktarılmıştı. Müellifin şaz kıraati, mütevâtir¹⁶⁸ ve kıraati seb'a'nın karşıtı olarak kullanması¹⁶⁹ söz konusu bilgiyi güçlendirmektedir. Bu iki emareden dolayı müfessirin kıraati seb'a'nın dışındakileri şaz kabul edebileceğini düşünmekteyiz. Ayrıca müfessir, Arap dilinde şaz kıraatlerle istişhad ettiği ve dilde hüccet saydığı da müşahede edilmektedir.¹⁷⁰ Mesela, Râgıb'ın مُتَكَا kelimesine ağaç kavunu manasını verdiği belirttikten sonra, "bu manayı verenler مُتَكَاً وَمُنَكَاً kelimelerini şaz kıraatte cezimli ta ile okuyanın kıraatine dayanarak verdiklerini" söylemektedir.¹⁷¹

2.11.2. Kıraatlerin Manaya Etkisi

Kur'ân-ı Kerîm, إنا جعلناه قرآنًا عربيًا لعلكم تعقلون "Biz, anlayıp düşünmeniz için onu Arapça bir Kur'ân kıldık."¹⁷² vb. âyetlerde beyan edildiği gibi Arap diliyle indirilmiş bir kitaptır. Doğal olarak kıraatler de Arapçaya göre şekillenecektir. Yukarıda tevatürün tarifinde işaret edildiği gibi sahîh kıraatin şartlarından birisi Arap diline muvafık olmasıdır. Müfessirin aktardığı farklı kıraatlere bakıldığında temelde tezat olmamakla birlikte farklı vecihlerde farklı manaların çıktığını görmekteyiz. Örnek olarak: "وما كان لنبي أن يغفل" "Hiçbir peygamberin emanete hıyanet etmesi düşünülemez."¹⁷³ âyetinde يغفل bina-i fail (bina-i malum) şekilde okunmuş, kasap hainlik edip etten çaldığı zaman: kasap etten gulul etti denildiği gibi "hıyanet etmez" manasındadır. يغفل bina-i mef'ul (bina-i meçhul) şeklinde de okunmuş olup hainlik ve hırsızlığa nispet edilemez manasına gelmektedir. يغفل ya'nın ötresi ve ayn fiilinin esresi ile de okunmuş olup bulunmaz ve olamaz manasındadır.¹⁷⁴ Bu ve benzerleri birçok âyette müfessir kıraatlerin manaya etkisini göstermekte ve aktarmaktadır.¹⁷⁵

Sonuç

Dilci kimliğiyle bilinen Semîn el-Halebî, dilsel birikimini Kur'ân-ı Kerîm'in hizmetinde sarf ederek müfessir lakabına da haiz olmuş ve bu alanda *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitabi'l-meknûn, et-Tefsiru'l-kebîr, el-Vecîz fi ahkâmi'l-kitabi'l-azîz* isimli kitaplarının yanında *'Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz* gibi önemli bir eseri de yazmıştır. Ulûmü'l-Kur'ân açısından da geniş bilgiler ihtiva eden bu eser, Kur'ân kelimelerinin açıklaması niteliğinde olmasından dolayı garîbü'l-Kur'ân türü eserler arasında sayılmıştır.

Müellif bu eserini, hemen hemen bütün Kur'ân lafızlarını kapsayacak şekilde hacimli bir Kur'ân sözlüğü tarzında yazmıştır. Kur'ân'da geçen lafızları alfabetik sıraya göre ele alarak açıklamıştır. Lafızların türevlerinin anlamlarını da vermeye çalışmıştır. Lafızların anlamlarını belirlerken öncelikle Kur'ân âyetlerini esas almıştır. Lafızlara verdiği anlamı pekiştirmek için rivâyet zincirini zikretmeksizin hadis, zaman zaman Arap şiiri, nesir, atasözü ve deyimlerden de yararlanmıştı. Anlamı kapalı lafızları anlaşılır bir dille açıklamıştır. Lafızların anlamlarını

¹⁶⁷ Sefâkîsî, *Gaysu'n nef'*, 14.

¹⁶⁸ Bkz. Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 1/303,

¹⁶⁹ Bkz. Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 1/514;

¹⁷⁰ Bkz. Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 4/328.

¹⁷¹ Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 1/265. Ayrıca bkz. 1/265, 204, 546; 2/141, 184, 360, 362, 414; 3/113, 218.

¹⁷² (Zuhuf 43/3)

¹⁷³ Âli İmran 3/161.

¹⁷⁴ Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 3/170-171.

¹⁷⁵ Konuyla ilgili bkz. Semîn, *'Umdetü'l-huffâz*, 1/115, 126, 421, 432, 433, 450, 520; 2/19, 53, 72, 81, 85, 92, 93, 131, 161, 173, 231, 324, 328, 349, 361, 374, 377, 395, 421; 3/36, 39, 78, 82, 115, 119, 159, 216, 222, 267, 293, 318, 353, 381, 391; 4/72, 109, 133, 135.

belirlerken ulûmü'l-Kur'ân meseleleri ile ilgili bilgiler vermeyi de ihmal etmemiştir. Bazen de bu meselelerle ilgili diğer kitaplarına havale etmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'in geniş bir tanımını yapmıştır. Kur'ân'ın yedi harf üzere indirilişini açıklamıştır. Âyetlerin nüzûl sebebine ve tarihsel arka plana işaret etmiştir. Kur'ân ilimlerinden nâsih-mensûh bilgilerine de değinen Semîn neshin tarifi ile çeşidini vermiş ve eserin içeriğinde birçok nesh olayını aktarmıştır. Muhkem-müteşâbih kavramlarına ise detaylıca yer vermiştir. Tanımlarını yapmış, âyetlerin müteşâbihlik yönünü açıklamış ve bilinebilme açısından müteşâbih âyetleri kategorize etmiştir. Hurûf-u mukattaa bilgilerine de değinen Semîn konuyla ilgili birçok görüş olduğunu belirtip en iyi görüşü aktarmıştır. Konuyla ilgili aykırı bulunduğu görüşleri eleştirmiştir. Ulûmü'l-Kur'ân'dan garibü'-Kur'ân meselesini ise Kur'ân kelimelerinin bilinmesinin önemini belirtmiş ve diğer dillerden Arap diline geçtiği söylenen bazı kelimeleri Arapçaya bazılarını da farklı dillere dayandırmıştır. İ'câzü'l-Kur'ân konusunda sadece kitabın girişinde diğer i'câz yönlerine işaret etmiştir. İçeriğinde ise üslubün dışındaki yönlerine temas etmemiştir. Emsâlu'l-Kur'ân'a da değinen Semîn Kur'ân'da mesellere çokça yer verildiğini belirtip birçok örnekle açıklamaya çalışmıştır. Fakat âyetlerden hareketle Allah (cc) için mesel getirmenin doğru olmadığını belirtmiştir. Müşkîlu'l-Kur'ân için herhangi bir tanım yapmamakla birlikte, birbiriyle çelişen gibi görünen âyetler arasında herhangi bir tenakuzun olmadığını özellikle gerekçeleriyle beraber belirtmektedir. Semîn vücûh ve nezâir kavramların tarifine değinmemiştir. Vücûh kavramını "iştirâki lafzî" tabiriyle, nezâir kavramını ise, kapsadığı anlam itibariyle "mutedvâtî" veya "iştirâki manevî" tabiriyle karşılamıştır. Eserde vücûh'a dair birçok örnekle karşılaşılrken, yaygın olarak kullanılan nezâirle ilgili verdiği herhangi bir örnekle karşılaşılmamaktadır. Eserinde kıraatlere de çokça yer veren Semîn, eleştiriye tabi tutulmasını kabul etmediği kıraat-seb'a'ya yani mütevatir kıraatlere değinmektedir. Şaz kıraatleri zikredip de onların dilde hüccet olduğunu söylerken, meşhur kıraatlere hiç değinmemesi ayrıca belirtilmesi gereken önemli bir husustur.

Semîn el-Halebî'nin, gerek dil gerekse yorum açısından benimsemediği görüşleri eleştirmesi ayrıca belirtilmesi gereken bir özelliğidir. Bu açıdan bütün Kur'ân lafızlarını açıklamadığı, Kur'ân'da geçmeyen ve şazz kıraatlerde yer alan bazı lafızları eserine aldığı veyahut açıklamalarının hatalı olduğu gerekçeleriyle Râgıb el-İsfahânî'yi ve Herevî'yi çokça eleştirmektedir.

Kaynakça

- Akay, Ali. "Kâdî 'Abdulcebâr'ın Müteşâbihleri Yorumlama Metodu Üzerine Bir Değerlendirme". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2006), 293-313.
- Ali Mustafa, Muhammed Sâlih. "Kur'ân-ı Kerîm'de Nesh İddiası = en-nesh fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm: mefhûmuhu ve târihûhu ve da'âvâhu". çev. Zakir Demir. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 944-952. [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]. 5/1 (2019), 463-500.
- Arslan, Mehmet Nafi. *Es-Sem'in el-Halebî'nin Hayatı ve İlmi Şahsiyeti*". FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi (2017), 29-61.
- Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer. *ed-Dureru'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdulmuîd Dân. Saydar Âbâd: Meclis Dairetu'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1972.
- Bakıllanî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Teyyîb. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1997.

- Bâz, Muhammed ‘Abbâs. *Mebâhis fi ilmi'l-kıraât ma'a beyâni usûli rivâyeti hafs*, Kahire: Dâru'l-Kelime, 2004.
- Birişik, Abdulhamit. “Ulûmü'l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihi Buhâri*. thk. Mustafa Buğa. Beyrut: Dâr İbn Kesir, 1987.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Garîbü'l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Çetiner, Bedreddin. “Mesel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/299-301. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Demir, Zakir. *İbn “Akîle el-Mekkî'nin Kur’ân lafızlarının ilâhîliğine yaklaşımı”*. Tefsir Araştırmaları Dergisi, 6/2 (2022), 605-609.
- Demir, Zakir. *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'Rifât, Hudûd ve Mustalahât Kitabiyâtı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Duman, M. Zeki, Mustafa Altundağ. “Hurûf-ı Mukattaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/401-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ebû “Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur’ân*. thk. Muhammed Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1381.
- Ebu'l-Mehâsin, Cemaluddîn Yûsuf b. Tağri Berdî b. Abdullah ez-Zâhirî. *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki Mısır ve'l-Kahire*. Mısır: Darû'l-Kûtûb, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. yy: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Hatip Abdülaziz. “Semîn el-Halebî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/492-493. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İbn ‘Atiyye, Kâdî Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlip el-Endülüsi. *Muharreru'l-vecîz*. Thk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn İmâd, Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî Ebû'l-Fellâh. *Şezerât ez-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Dimaşk: Dâr İbn Kesîr, 1986.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur’ân'il-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. Riyad: Dâru't-Taybe, 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân. *Funûnu'l-efnân fi uyûni ulûmi'l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân. *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. Beyrut: Risâle, 1984.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mubârek b. Muhammed b. Muhammed el- Cezerî. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Tâhür Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanahî. Beyrut: el-Maktabetul-İlmiyye, 1979.
- Kattân, Mennâ' Halil. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur’ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1986.
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmet. *el-Camî lî ahkâmi'l-Kur’ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Risâle, 2006.
- Mahallî, Celâleddîn Muhammed b. Ahmed. *Bedrü't-tâli' fi hilli elfâzi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Murteda Muhammed b. Ahmed ed-Dâğistânî. Dimaşk: Risâle, 2005.
- Nüveyrî, Muhammed b. Muhammed Ebü'l-Kâsım Muhibbiddîn. *Şarhu Taybatî'n-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürür Sa'd Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan Fahreddîn *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâr İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 1420

- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Sefâkisî, Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Gaysu'n-nef' fi'l-kıraâtî's-seb'a*, thk. Ahmed b. Mahmud Abdusseme' eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Semîn, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. Abduddâim el-Halebî. *'Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûni's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Semîn, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. Abduddaim el-Halebî. *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed Harrat. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Semîn, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. Abduddaim el-Halebî. *el-İkdu'n-nedîd fi şerhi'l-kasîd* (min evveli'l-kitâb ilâ evveli bâbi'l-fethi ve'l-imâle). thk. Eymen Rüşdî Süveyd Cidde: Dâru nûri'l-mektebât, 2001.
- Semîn, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. Abduddâim el-Halebî. *el-Kavlu'l-vecîz* (Bakara süresi 106-162 âyetler arası). thk. Abdullah b. 'Îd b. Rumeys es-Sâi'dî. Medine: el-Câmiatu'l-İslamiyeti bi'l-Medineti'l-Münevvere, külliyeti'l-Kur'ân-i'l-Kerîm, Yüksek Lisans Tezi, (1430 h.)
- Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz. *Garîbu'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu Muhammed Ali Subeyh ve Evlâduh, 1963.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebûbekr Celaluddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Risale, 2011.
- Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*, Kahire: Mustafâ el-Bâbi el-Halebî, 1940.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Azzu İnaye. Dımaşk: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Hicr, 2001.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa. *Süneni Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Uzun, Nihat. "Kur'ân'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'ân Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 100-140.
- Ünal, Mehmet. "Kur'ân'ın Fonetik Naklinin Tahlili (Kıraat İlmi ve Kısa Tarihi)". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed. *Esbâbu nüzüli'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412.
- Watt, Montgomery. *İslâm ve Hıristiyanlık*, Çev. Dr. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Yavuz, Yûsuf Şevki, "İ'cazü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 21/403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yerinde, Adem. "Müşkilü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/164-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an-ğavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücihi't-te'vil*. thk. Adil Ahmet Abdumevcûd, Ali Muhammed Mi'vad. Riyad: Abikan yay, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Yy.: Dâru İhyâi'l-Kutübî'l-Arabiyye, 1957.
- Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1987.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilu'l-İrfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: Matbaatü İsa el-Bâbi el-Halebî ve Şürekâhû, ts.



e-ISSN: 2619-9114

December/ Aralık 2022, Volume/Cilt 6, Issue/Sayı 2

HELENİZM ÖNCESİ İLKÇAĞ FİLOZOFLARINDA AŞK VE NEFRET KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

A Study of the Concepts of Love and Hate According to Pre-Hellenic Ancient Philosophers

Ayşe EROĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fak. Felsefe Tarihi
Ana Bilim Dalı.

ayseeroglu27@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3935-1353>

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 14.11.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 29.12.2022

Published/ Yayın Tarihi: 31.12.2022

Pages / Sayfa: 208-225

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz: Hayatımız boyunca aşk ve nefretin kuşatıcılığı çerçevesinde var olmaya çalışırız. Aşk ile var olan insan, evreni onunla şekillendirme çabasındadır. Aşk birleştirici bir güç, nefret ise ayrıştırıcı bir güç olarak kabul edilir. Aşk ve nefret birbirlerine zıt kavramlar olsa da bu iki kavramı birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Çağımızda aşkın yoksunluğunun insanlar arasındaki çatışmayı körüklediği görülmektedir. Günümüzde giderek artan şiddet olaylarının nedeninin aşkın yoksunluğu olduğunu iddia etmek mümkündür. Dolayısıyla sevgisizlik nefreti doğurmaktadır denilebilir. Bu nedenle aşk ve nefret kavramlarının yeniden araştırılması ve üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Zamanda bir yolculuk yaparak bu meseleye İlkçağ'dan başlamak gerekmektedir. Çalışma, Helenistik dönem öncesi İlkçağ filozoflarının aşk ve nefret kavramlarına verdikleri anlamları konu edinmektedir. Bu çalışma aşk ve nefret kavramlarını İlkçağ filozoflarının felsefi terminolojilerine yerleştirip yerleştirmediklerini araştırmayı hedefler. Sonuç bölümünde İlkçağ'daki durum göz önüne alınarak aşk ve nefretin toplumu ve bireyi nasıl etkilediği, neler kazandırıp kaybettiği, günümüzde bunların ne tür olumluluk ya da olumsuzluklara yol açtığı değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Aşk, Nefret, Empedokles, Platon, Aristoteles.

Abstract: Throughout our lives, we seek to exist surrounded by love and hate. Someone who exists with love strives to shape the universe with it. Love is considered a unifying force, while hate is considered a separating force. Although love and hatred are opposing concepts, it is not possible to consider these two concepts separately. In this day and age, it is evident that lack of love is fueling strife between people. It can be argued that the reason for the increasing violence today is lack of love. So, it stands to reason that lack of love gives birth to hatred. For this reason, the concepts of love and hate need to be reconsidered and redefined. It is necessary to embark on this journey by traveling back in time to ancient times. This study is concerned with what meaning pre-Hellenistic ancient philosophers attached to the concepts of love and hate. This study will examine whether or not the concepts of love and hate are enshrined in the philosophical terminology of the ancient philosophers. The final section will evaluate how love and hate affect society and the individual, what they make us gain or lose, and what positive or negative effects they have today, taking into account the situation in antiquity.

Keywords: History of Philosophy, Love, Hate, Empedocles, Plato, Aristotle.

Giriş

Antik Yunanca 'Eros, Philia', Fransızca 'Amour', Latince 'Amordan' Türkçe Sevgi/Aşk, Arapça İşk, İngilizce Love aşkı ifade eden kelimelerdir. Eros kelimesini Türkçede anlam olarak aşk kelimesi daha iyi ifade ettiği düşünülmüştür. Bu nedenle çalışmada sevgi yerine aşk kullanılmıştır. Antik Yunanca *Kinoin* kelimesinin Türkçe karşılığı nefret ve çatışmadır. Çalışmada çatışma yerine ise nefret kelimesi kullanılmıştır.

Antik Yunan'da *Aşk/Eros*, felsefe-öncesi kosmogonilerde ortaya çıkan birçok kişileştirmeden biri olduğu görülmektedir. Sözelimi gece, kaos, yeryüzü ve gökyüzü gibi şeylerden farklı olarak, Eros bir kuvvettir. Orphik kosmogonilerde ise Eros, her şeyi birleştirendir. Ezeli tanrıların kökeni bu birleşmeden meydana gelir.¹ Hesiodos'a göre Eros, evreni var eden kozmik güç olarak tarif edilir. Tanrılar arasında ilk doğan Tanrı ve en güzel olan Tanrı Eros'tur.² Zeus yaratma eylemini gerçekleştirmek için *Eros* haline dönüşür. *Eros*, mitsel unsurların evliliğini ve doğumunu göstermek için kullanılan ilk devindirici kuvvet olarak değerlendirilir.³ Bütün bunlar aşkın evrendeki varoluşu meydana getiren Tanrı olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Yunan felsefesinde sosyal ve siyasi kavramlarla kozmolojik kavramlar arasında daima karşılıklı ilişki olduğu görülmektedir. Evren *dike/adalet, nomos/yasa, moira/kader, kosmos/düzen, eşitlik* gibi siyasi fikirler temelinde anlaşıldığı gibi, siyasal yapının da evrenin ezeli ve ebedi düzeninden türetildiği görülmektedir.⁴ Eros/Aşk kavramının evrenin varoluşunu gerçekleştiren devindirici güç olarak değerlendirilmesiyle metafizik boyutunun var olduğunu; onun toplum düzenini sağlamasıyla da ahlaki ve sosyal boyutunun var olduğunu iddia etmek mümkündür.

Antik Yunan'da aşk anlamında kullanılan başka bir kelime ise *philia* kelimesidir. Bu kelimedenden türemiş olan *Philosophia* kavramı bilgelik aşkı, bilgelik-dostluğu anlamında kullanılmıştır. Aynı kökten gelen *phileo* ise, sevmek, âşık olmak, anlamından hareketle, aşk ve dostça davranmak, hoş karşılanmak, dostça ağırlamak, konuk etmek, dostluk göstermek, yarenlik etmek, yardım etmek, elinden tutmak gibi anlamlara gelir. Seven kişiyi ifade eden *philos*, sevilen, maşuk, âşık aziz iken Latince, *amicus*, kelimesi dost, arkadaş gibi aynı anlamı vermektedir. Yine Latince, *Amicus, amica(philia)* bilgisever veya bilgi-sever olmak bilmeye olmaya çalışmak, bilmeyi aramak ve bilmenin peşinde koşturmak, sıkı çalışmak anlamına gelir.⁵ Aşk kavramına Antik Yunan'da bilgelik aşkı da denilmiştir. Bu da hakikatte aşk kavramının epistemolojik bir yerinin olduğunu gösterir. Öte yandan *philia* kavramına dostluk anlamı verilmiş olması onun ahlaki bir anlamda kullanıldığını göstermektedir. Yine felsefe kelimesinin içeriğinde aşkın olması ona metafizik bir değer verildiğini de göstermektedir. Çünkü felsefe üzerine düşünmek, düşüncenin düşüncesini yapmak yine varlık üzerine düşündürmektir. Bu da metafizik yapmak anlamına gelmektedir.

Nefret/Kinoin ise, hareket ettirici, muharrik, fail, etkide bulunan, eyleme geçiren fail veya etkin neden olarak ifade edilmektedir.⁶ Kinoin/Nefret, fail neden ve varlıkların dinamik bir şekilde varlığını sürdürmesini sağlayan öz olarak değerlendirilir. Dolayısıyla hem aşk hem

¹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 115; W.K.C Gutherie, *Yunan Felsefe Tarihi-1 Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, Yunan Felsefe Tarihi-1, çev. Ergün Akça (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2011) 82.

² Doğan Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri I bilim/teknik/teknoloji/pozitivizm/ahlak/hukuk/hukuk devlet/sosyal devlet/sevgi/değer/ barok, Kavramlar ve Tarihleri I* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2002), 172.

³ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 115-116..

⁴ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 190.

⁵ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 290.

⁶ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 194-195.

de nefret âlemdeki oluşun ve varlıkların şekillenişinin ana nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. Antikitede her ikisi olmadan varoluş gerçekleşemez. Bu da aşk ve nefretin hem metafizik hem de kozmolojik yönünün var olduğunu göstermektedir.

1. Presokratik Dönem Filozofları

1.1. Pythagoras

Aşk kavramının Pythagoras felsefesinde yeri var mıdır sorusunun cevabını *philosophia/felsefe* ve *philosophos/filozof* kavramları ile görmekteyiz. Pythagoras, *philosophia/hikmet* aşkı ve *philosophos/hâkim* aşığı ifadelerini kullanmıştır. Böylelikle Pythagoras'ın aşk terimine epistemolojik bir anlam vermiş olduğu görülür. Dolayısıyla Pythagoras ile felsefe kavramının anlamı genişler ve felsefe metafelsefe olur. Çünkü hakikat araştırması olan felsefe, eylemi aşk kavramı ile nitelenmiştir. Hakikati dost edinen, hakikat tutkunu olan filozof karakteri karşımıza çıkmış olur. Günümüzde özelde felsefe, genelde ise ondan ayrılmış diğer bilimler dikkate alındığında herhangi bir bilime kendini veren onunla uğraşan kişiler, aşkla işini yapmaktadırlar. Aşk ile yapılan her şey insana huzur ve mutluluk verir. Mademki aşk bir mutluluk vesilesidir, öyleyse acaba aşk, insanın amaçsız bir şekilde yaşamaktan kurtulup belli gayeler doğrultusunda yaşayabilmesi için de bir kurtuluş yolu olabilir mi? Belki de insan her eylemine aşkla yönelirse daha başarılı olacaktır.

Bir önceki soruyu biraz daha genelleştirip evrene de uygulayarak şunu sorabiliriz: Pythagoras, aşkın evrenin düzenine etki eden kozmolojik bir güç olduğunu da düşünmüş olabilir mi? Pythagoras, evrende matematiksel bir düzenin var olduğunu ve bu mevcut düzenin de müzikal bir ahengi bulunduğunu kabul eder. Bu evrendeki harmoniyi sağlar.⁷ Evrendeki bütünlüğü sağlayan harmoni (uyum), birbirine karşıt unsurlar arasındaki dengeyi de sağlar. Uyuma dayalı olan bu denge, evrenin de özüdür.

Pythagoras'a göre, "Bütün sayılar Bir'den meydana gelir ve bütün evrenin birbirine karşıt olan iki temel çiftten oluştuğunu iddia eder."⁸ Bu karşıtlıklar içerisinde yer ile gök, insanlar ve tanrılarla akrabalık aşk, düzen ve ölçülülük ve adaletle sıkı sıkıya bağlıdır. Bu nedenle evrene kozmos derler.⁹ Evrendeki zıtlıkların, uzlaşması ve bütünleşmesiyle evrendeki düzen ve ahenk, evrenin kaostan kurtularak, kendini yenilemesi ve değişmesini sağlarken, diğer taraftan evrende yaşayan farklı toplumların birbirlerinin özgürlüğünü kısıtlamadan huzur ve refah içinde yaşamalarını sağlar. Bu karşıtlıklar içinde aşk ve nefretin de var olduğunu düşünmek mümkündür. Özellikle aşkın evrendeki harmoniyi sağladığı düşünülebilir. Pythagoras'da aşkın, tam anlamıyla bir kozmolojik güç olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Ancak onda aşkın ontolojik ve epistemolojik anlamlarının var olduğunu iddia edebiliriz.

1.2. Herakleitos - Parmenides

İlkçağ'da felsefeleri tez ve antitez olarak karşımıza çıkan düşünürler, değişimi savunan Herakleitos ile değişimi reddeden Elea Okulu temsilcisi Parmenides'dir. Acaba bu düşünürlerin felsefelerinde de aşk ve nefret kavramına yer var mıdır? Herakleitos'un oluş felsefesi incelendiğinde evrende harmoninin var olduğunu kabul ettiği görülür. Ona göre evrendeki harmoninin gerçekleşmesi ve varlıkların ortaya çıkması birbirine zıt olan güçlerin

⁷ H.Ömer Özden, "Platon ve Aristoteles'in Estetik Anlayışları", *Araştırmalar Dergisi* 5-6 (2002), 36; H.Ömer Özden, "Helenizm Öncesi Yunan Felsefesinde Güzellik Anlayışları", *Atatürk Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 17 (2002), 78

⁸ Özden, "Helenizm Öncesi Yunan Felsefesinde Güzellik Anlayışları", 78.

⁹ Gutherie, *Yunan Felsefe Tarihi-1 Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 220.

çatışmasına bağlıdır. Dünyayı meydana getiren unsurların uyumlu karışımı ahenkli düzenlenişin sonucu olmayıp, gerçekte karşıt güçlerin sürekli savaşının bir eseri olmak durumundadır. Onun varlık öğretisinin ikinci tezi öyleyse savaşın eseri olan karşıtların birliğini ortaya koyar.¹⁰

Herakleitos, evrende bir birlik ve harmoninin gerçekleşebilmesi için var-olanın bir ve çok olduğunu ve onların düşmanlıkla ve dostlukla bir arada bulduklarını iddia eder. Çünkü karşıtların birliği Aphrotite/Aşk/Birleşme'nin etkisiyle dostça olduklarını kimi zaman ise, herhangi bir Neikos/Nefret/Çatışma'nın etkisiyle kendilerine çok sayıda düşman oluşturduklarından bahsetmektedir.¹¹ Herakleitos evrende karşıtlıkların sonunda birliği sağladığını düşünür. Bu birlik nefretin düşmanlığı, aşkın dostluğu ile sağlanabilir. Nefret ve aşkı evrene etki eden kozmik güç olarak değerlendirmek mümkündür. Herakleitos aşk kavramını Fragmanlar adlı eserinde Philosophos olarak kullandığı görülür. O filozofu ifade ederken bilgeliği seven, her konuda bilgi sahibi olan olarak ifade etmektedir.¹²

Herakleitos'un aksine Parmenides, evrendeki değişim ve hareket fenomenini apaçık inkâr ettiği için dışsal bir hareket ettiriciye başvurmak durumunda kaldığını söylemek mümkündür.¹³ Parmenides'de aşk tanrıçası her şeyi yöneten daimondur. Bu Yunan literatüründe varlığı kalıcı bir şekilde devam ettiren bir imgedir.¹⁴ *Sphairos*, bir küreye benzetilen Parmenides'in varlığını anımsatmak için bilinçli seçilmiştir. Onda *dike* varlığı sıkıca kendine zincirleyip oluş ve yok oluştan uzak tutması ve uyumu sağlamak için vardır.¹⁵ Görülmektedir ki, Herakleitos'ta aşk ve nefret evrene etki eden hareket ettirici bir güç olarak değerlendirir; aşk kelimesini bilgeliği seven anlamında kullanılır, Parmenides ise, değişimi reddettiği için evrenin düzenini sağlayacak bir güce ihtiyaç vardır. O da aşktır. Eğer aşk olmasa varlığın devam etmesi mümkün değildir. Varlığın küre içinde bir bütün olmasını sağlayan aşktır. Bu düşüncesi ile Parmenides Herakleitos ile aynı fikri paylaşmış olur. Yani her ikisi de evrenin düzeninin oluşumunda aşkın varlığını kabul ederler. Sadece Parmenides'de nefret kavramının olmadığı görülür.

1.3. Plüralistler

1.3.1. Empedokles

Empedokles, Herakleitos'un oluş felsefesi ile Parmenides'in varlığın tek biricik olduğu düşüncesini uzlaştırmıştır. Bu nedenle İlkçağ'da evrendeki değişim ve oluşu tek bir maddi nedenle açıklamanın yetersizliğini görmüştür. Bu nedenle evreni dört kök maddeyle/hava, su, toprak ve ateş ile açıklamıştır. Evrendeki oluş ve bozuluş bu dört kök maddenin bir araya gelmesi ve ayrılmasından ortaya çıkar. Bu maddelerin birleşmesi ve ayrılmasını sağlayan iki güç Empedokles'e göre aşk ve nefrettir. Şöyle ki, aşk bu dört kök maddeyi birleştirir. Nefret ise onları birbirinden ayırır.

Empedokles bu iki kuvveti Philia/Aşk, Neikos/Nefret olarak isimlendirerek birbirine eşit olan Tanrılar olduğunu iddia etmektedir.¹⁶ Empedokles'in bazen Eros yerine Philotos

¹⁰ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitapevi, 2001), 47-48.

¹¹ Heraclitos, *Fragmanlar Testimonia-Fragmenta-Imitationes, Fragmanlar*, çev. Güvenç Şar- Erdal Yıldız (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 95.

¹² Heraclitos, *Fragmanlar Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, 153..

¹³ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 195.

¹⁴ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 116.

¹⁵ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 191.

¹⁶ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas (İstanbul: İttaki Yayınları, 2016), 188.

sözcüğünü de kullandığı görülür.¹⁷ Aslında evrendeki düzen sağlanabilmesi için zıt kavramların bilinmesi gerekmektedir.

Empedokles şair olduğu için oluşu, aşk ve nefretin evrendeki etkisini şiirlerle açıklamaktadır:

*“Havanın gücü kovalar onları zira denize
Deniz ise tükürür yerin dibine, toprak da ışıklarına
Parlayan güneşin, oda fırlatır havanın kasırgalarına
Bu ondan, o bundan alır, nefret ederler fakat hepsi de
Onlardanım, şimdi ben de Tanrı'nın kovduğu bir serseri
Azgın kine güveneliden beri”¹⁸*

Empedokles, devindirici güç olarak evrene nefretin etki ettiğini iddia etmektedir. Denizde meydana gelen gelgit ve tsunamilerin nedeninin ve kötü hava koşullarının nedeninin kozmik güç olarak kabul ettiği nefretin neden olduğunu düşünür. Bu şiirden nefretin kozmik güç olduğunu çıkarmak yanında ahlaki olarak burada nefretin insanın kötü eylemler yapmasına neden olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü ona göre, Tanrı tarafından da nefret, sevilmeyen ve hoşlanılmayan bir güçtür. Çünkü ona göre Tanrı, onu makamından kovmuştur. Onun nefret için serseri ifadesini kullanması da açıkça Tanrı'nın onu kabul etmediğini de göstermektedir. Öte yandan Empedokles, nefrete duyulan güven yüzünden evrende düzenin kalmadığından bahsetmektedir. Nitekim insanlar arasına nefret tohumu yayıldığında birbirlerine kötülük yaptıkları görülür. Dolayısıyla nefret insanı maddi manevi huzursuzluğa götüren kötü hasletlerden biridir. Görülüyor ki, Empedokles, yukarıdaki şiirinde nefrete hem kozmolojik hem ahlaki bir anlam vermektedir.

*“Son vermeyecek misiniz bu iğrenç öldürüşe
Görmüyor musunuz birbirinizi yuttuğunuzu düşüncesizlikle?
Kötülerle yolunuzu şaşırdığınızdan hiçbir zaman
Yüreğinizi kurtaramayacaksınız uğursuz acılardan”¹⁹*

Empedokles kavganın ve kargaşanın kötü olduğunu, tamamen vahşi dürtülerle kötülüklerin gerçekleştiğini ve nefretin kalbimizi kirlettiğinden bahsetmektedir ve nefretten sadece aşkla kurtulabileceğimizi düşünmektedir.²⁰ Yani Empedokles, toplumda yayılan şiddetin nedeninin nefret olduğunu düşünmektedir. Söz gelimi günümüzde çeşitli nedenlerle sık sık görülen kadın cinayetlerinin nedenini nefrete bağlamak mümkündür.

Empedokles, aşk ile nefret çatışmasını da şöyle anlatır;

*“Göze çarpıyor bu insan organların yığılmasında
Gerek aşkla toplanıp bir oluyorlar bütün bölümleri;
Vücudumuzun, erişti mi yükseğe çiçeklenen hayat;*

¹⁷ Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri I bilim/teknik/teknoloji/pozitivizm/ahlak/hukuk/hukuk devleti/sosyal devlet/sevgi/değer/ barok*, 172.

¹⁸ Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 102.

¹⁹ Kranz, *Antik Felsefe*, 107.

²⁰ Kranz, *Antik Felsefe*, 99.

Gerek yine bölünerek kavganın kara kuvvetleriyle

Dolaşır her biri ayrı ayrı yaşam kıyılarında.

Kinde bütün şeyler çeşitli kılıkta ve ayrı ayrı olur,

Toplanırlar fakat aşkla, özlerler birbirlerini²¹."

Empedokles'in şiirlerinde aşkın kullanımına göz atıldığında insani bir duygunun kozmolojik bir kuvvet seviyesine çıkartılmasıyla bağlantılı olduğu görülür.²² Guthrie'ye göre, Empedokles tanrıların benzer yaşta olduğunu vurgularken Yunan felsefesine modern fizik ve kimyanın gözlüğüyle bakmaya çalışanların farz ettiği gibi, evrendeki dört ana nedenin eşit olduğunu amaçlamaz. Empedokles aşk ve nefretin eşit olduğunu kastetmektedir. Empedokles, her ne kadar aşkı sevip nefreti sevmese de nefretin de evrenin devinimsel yapısını devam ettirebilmek için aşk kadar gerekli olduğunu düşünmektedir. Tanrıların hiçbirini diğerinden daha saygın ya da kadim değildir. Hepsi eşittir.²³ Hakikatte ise Empedokles organik âleme hükmettiği kadar inorganik âleme hükmeden iki kuvvetten söz etmektedir.²⁴ Bu nedenle nefreti termo dinamiğin ikinci yasası olan entropi olarak değerlendirenler olmuştur. Entropi evrende düzensizliğe ve yokoluşa gidiş vardır. Külcü'ye göre, fizik yasalarına göre, her iki kavramda düzensizlik, ahenksizlik ve yok oluşu işaret etmektedir.²⁵Yukarıda yer aldığı gibi Empedokles, aşkın insanın var oluşunu meydana getirdiğini ve insanın ancak aşkla hayat bulduğunu ifade etmektedir. Her zaman kavgaya, husumet ve düşmanlık, insanlığı ayırmaktadır. Empedokles evrene bazen nefretin ve bazen de aşkın hâkim olduğunu ifade eder ve aşk sayesinde evrende bütünlük, birlik var olurken; nefretle evrendeki varlığın son bulduğunu ve bu devri daimin sonsuza kadar devam edeceğini düşünür. Bunu günümüze uyarladığımızda dünya üzerindeki savaşların, nefret ve bunun doğurduğu düşmanlıktan kaynaklandığını ve aynı vatani paylaşan insanların ayrılığa düştüklerini, bunun aksine aşkın, birleştirici gücünün herhangi bir ülkedeki bütünlüğün, birlik ve beraberliğin devam etmesini sağladığını görürüz. Görülüyor ki, Empedokles'de bu iki kuvvet biçimlendirici Tanrı olarak görülmektedir. Aynı zamanda onun bu devindirici kuvvetler bütünüyle evrene hakim olmadıkları için evrendeki düzensizlik ve kaos devam ettiği için entropi ile açıklanabilir. Empedokles'e göre, aşkın öyle büyük bir etkisi vardır ki ölümlü olan varlığı bile cana getirebilir. Sanki burada öte dünyada insanların çürümüş kemik halinde olmalarına rağmen Tanrı'nın izniyle ve aşkla bir araya gelmeleri anlatılmıştır ya da Tanrı'nın aşkla varlıkları yaratmış olması anlatılmaktadır:

"Nasıl idiye önce öyle olacak, sanırım,

Bu ikisinden boş kalmayacak uçsuz zaman

Çift şey diyeceğim gah da çok şeyler biter "bir"den

İkilidir ölümlü şeylerin doğuşu, ikili ayrılıp yok oluşu

Birini bütün nesnelere toplanması doğurur ve yok eder²⁶"

²¹ Kranz, *Antik Felsefe*, 133.

²² Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 116.

²³ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi-1 Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 100.

²⁴ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 188.

²⁵ Recep Külcü, " [Hermeneutik Okumalar I: Empedokles'de Sevgi ve Nefret Kavramlarının Entropi Ekseninde Okunması]" (bsyayinevi@gmail.com: Biyosistem Yayınevi, 2018), *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2018), 60.

²⁶ Kranz, *Antik Felsefe*, 111.

Bu ifadeye göre Empedokles, evrendeki var oluşun ve yok oluşun iki nesne sayesinde gerçekleştiğini ifade eder. Şöyle ki gerçekten evrendeki her varlık Tanrı'nın sonsuz merhamet ve aşkıyla oluşmuştur.

*“Ötekiye dağılınca onlar yetişmişken uçup gider
Ve bunlar değişir dururlar hiç kesilmeden
Gâh aşkla toplanır bir olur, bütün şeyler,
Gâh da ayrılırlar yine tek tek nefretin kinyile
Nasıl çoklardan bir tek biliyorsa bitip yetişmesini
Ve yine bir tek ayrılınca nasıl çoklar çıkıyorlarsa
Öylece doğmaktadırlar ve sürekli değil onlar için yaşama²⁷”*

Aşk, âlemi birleştiren, ahengi ve uyumu sağlarken; nefret ise evrendeki intizamı bozan ve kaos meydana getirendir. Burada açık bir şekilde form verici kozmolojik güç olduğu görülmektedir.

*“Ateş, su, toprak ve uçsuz yüksekliği havanın
Uğursuz nefret, onlardan ayrı ağırlıkça bir her yanda,
Ve aşk aralarında, eşit olan ence boyca
Buna sen aklınla bak oturma şaşkın şaşkın bakmıp!
Aşk doğuştandır deniyor insanda²⁸”*

Empedokles, dört unsuru birleştirenin aşk olduğunu söylerken, bunları ayıranın ise nefret olduğunu ifade ederken ve aşkın insanda yaratılış gereği olduğunu kabul eder. Ayrıca bizde doğuştan var olan aşkı aklımızla biliriz. Yani aklımız bizi doğru, güzel ve iyi olan aşka yönlendirir.

*“Düşmandır en çok, birbirinden en uzak olanlar,
Doğuşça, karışımca ve kalıplaşmış şekillerce,
Nefretin öğütleriyle, onların doğuşuna düşman olan²⁹”*

Empedokles'e göre birbirinden uzak olanlar ve birbirini tanımayanlar düşmandır. Bunun aksine insanlar, başka insanlarla ve canlılarla ne kadar birbirine yaklaşır, tanışır ve uzlaşırsa; o kadar nefretin, düşmanlığın kötülüğünden uzaklaşmış olur. Burada Empedokles aşkın ve nefretin sosyal yönünü vurgu yapmaktadır.

*“Toprağımızla toprağı görüyoruz zira, suyumuzla suyu
Hava ile de Tanrıca havayı, ateşle yok edici ateşi
Aşkı de aşkla somurtkan nefretle de nefrete
Tanrı hepsinden akıntılar olduğunu bütün yetişenlerin³⁰”*

²⁷ Kranz, Antik Felsefe, 112.

²⁸ Kranz, Antik Felsefe, 112.

²⁹ Kranz, Antik Felsefe, 116.

³⁰ Kranz, Antik Felsefe, 119.

Empedokles'e göre kişi kendinde var olan aşkla her canlıya yaklaşırsa onlardan aşk görür. Fakat kişi varlığa karşı nefret duyarsa yine o nefretle karşılaşmış olur. Empedokles der ki, insan bedeninin iç ve dış organları aşk tarafından yaratılmıştır.³¹ Kendisinde nefretin egemen olduğu insan, diğer tüm varlıklara ve kendi cinsine de nefretle doludur ve sadece insanlara değil tüm varlıklara saygısızlık gösterir.³² Günümüzde herhangi bir olayda gösterilen şiddetten şiddetin doğduğunu görmek mümkündür. Mesela yıllar boyunca süren kan davaları da bunun en tipik örneğidir. Bu manada Empedokles der ki "*Kurtarın kendinizi kötülükten*"³³ Zira kendisini kötü eylemlerden kurtaran kişi fiziksel ve ruhsal olarak mutlu olur.

Ayrıca Empedokles, insan organlarının aşkla birleştiği düşüncesini daha ileriye götürerek ruhların kaderinin aşk ve nefretin etkilemesiyle oluştuğunu düşünür. Burada ruha büyük görevler düşmektedir. Ruh, insanların arasında aşk tohumları ekmeli ve aşkı abideleştirme gayreti içinde olmalıdır.³⁴ Görülüyor ki Empedokles insanların birbirini sevmesini sağlayanın ruh olduğunu düşünmektedir. Elbette ki bütün duyguların kaynağı olan ruh, aşkın da kaynağıdır. Bu nedenle insan ruhsal yanını ne kadar aşkla güçlendirirse, o derece maddi ve manevi doygunluğa erişmiş olur. Burada Empedokles'in aşkın ontolojik ve psikolojik yönünden bahsettiği görülür.

Capelle'ye göre, Empedokles aşk ve nefreti, açık seçik cisimsel kabul eder. Ona göre bu kuvvetler hakikatte faaliyetleri yalnızca etkiyel olan tabiat kuvvetleridir, aksi takdirde belli bir gaye ile işleyen akıllar değildirler.³⁵ Öyle anlaşılıyor ki bu değerlendirmeye göre, Empedokles'in aşk ve nefreti hem metafizik hem de cisimsel olduğu düşünülebilir. Ancak, Herakleitos'un logosu ya da Anagsagoras'ın nousu gibi evrenin düzenini sağlayan akıl olarak değerlendirilemez. Öte yandan Özden'e göre, evrenin başlangıcında Empedokles'in şiirlerinde kozmik bir güç olarak söz ettiği aşk, ölümlü varlıklar için düşünüldüğünde kozmik güç olmaktan çıkıp, her varlıkta bulunan eşit bir güce dönüşür.³⁶ Bu durumda Empedokles'te aşk kozmik güçten ve varoluşsal bir güce dönüştüğünü söylenebilir.

Sonuç olarak Empedokles için aşk ve nefret devindirici kuvvet olarak değerlendirilse de mitolojik dinin etkisiyle onları Tanrı olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Böylece Empedokles'in, aşk ve nefrete ontolojik, kozmolojik, ahlaki, psikolojik ve sosyal anlamlar verdiği görülür.

1.4.2 Atomcular

Demokritos, aşk ve nefret kavramına ahlaki anlam vermektedir. Demokritos, "*Her şeyde güzel, hoş olan itidaldir*" der. Çünkü ona göre, "*Ölçüyü kaçırırsak en hoş şey hoşla gitmeyen olabilir.*"³⁷ İnsan için en önemli erdem ölçülülüktür. İnsan mal-mülk ve şan-şöhret hırsından kurtulduğu zaman gönül ferahlığıyla yaşar. İnsan içinden haset, kıskançlık ve nefret gibi kötü huyları kovar ve uzaklaştırır.³⁸ Ölçülü olmak, kişinin kanaatkâr olmasını sağlar. Ölçülü insan kendi halini kabullenir ve ruhunu kirleten haset ve kin gibi duygulardan uzaklaşır. Böylece aşk tohumlarının kalbinde yeşermesine izin verir.

³¹ Friedrich Copleton, *Felsefe Tarihi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: Marmara Yayınları, 1990), 78.

³² H. Ömer Özden, *Aşka Övgü* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020), 37.

³³ Wilhelm Capelle, *Sokrates'den Önce Felsefe I-II, Sokrates'den Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994), 219.

³⁴ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 64.

³⁵ Capelle, *Sokrates'den Önce Felsefe I-II*, 166.

³⁶ Özden, *Aşka Övgü*, 44.

³⁷ Özden, *Aşka Övgü*, 83.

³⁸ Capelle, *Sokrates'den Önce Felsefe I-II*, 199.

Demokritos'a göre hangi aşk kabul görür? Ona göre yalnız cürüm işlemeyen güzeli arzu eden aşk meşrudur³⁹. Günümüzde aşk nedeniyle işlenen cinayetler ve yapılan şiddet eylemleri Demokritoscu düşünülürken bunlar hakikatte aşk değildir. İnsan sevdiği kişinin tırnağına zarar vermek istemez. Yani kişinin benliğinin derinliklerinde var olan aşk, onun güzel ve iyi eylemlerde bulunması konusunda yönlendirmeyi sağlamalıdır. Eğer iyi fiiller yapmaya neden olmuyorsa bu duygu, aşk değildir, başka bir şeydir. Çünkü içinde sıcak aşk kıvılcıklarını saklayan insan ne kendine ne de başkalarına zarar verebilir.

Demokritos'a göre iyi ve güzel şeyleri öğrenmek, yorulmadan gerçekleşemez. Aşk da iyi ve güzel duygulardan olduğu için, onu elde etmek ve ifade etmek için biraz güç sarf etmemiz ve ona emek vermemiz gerekir. Ona göre adalet önemlidir. Zira tanrılar yalnız haksızlıktan nefret edenleri sever.⁴⁰ Antik Yunan'da aşk kavramının toplumun siyasal düzeniyle ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü adaletsizlik hem bireylerin hem de toplumun huzur ve refahına engel olmaktadır.

Demokritos, "Kimseyi sevmeyen insan başkaları tarafından da sevilmez."⁴¹ diyerek aşkın karşılıklı olduğunu iddia eder. Dolayısıyla aşk, aşkı doğurur. İnsanlara ne kadar sevgi ile yaklaşırsak o derecede sevgi ile karşılaşmamız mümkündür. Aşk bütün toplumu ilgilendiren bir duygudur. İnsanlar birbirini sevdikçe, aşk büyür ve bütün toplumda yaygınlaşır. Demokritos korkunun aşka değil, dalkavukluğa yol açtığını söyler.⁴² Yani kişi birinden korkarak onu sevemez ve insanlar arasında sevgi bağı kurulmak istenirse, bu kesinlikle korku olamaz. Ayrıca hiçbir zaman aşk korkunun sonucu olamaz.

2. Sokrates

Sokrates, aşk kavramını *philia* olarak kullanır. Aşka, dostluk anlamını verir. Sokrates'e göre, arzu ve aşk, bir yokluğun ortadan kaldırılmasını hedef alır. Phaidros'taki ilk konuşmasında Sokrates'in aşkın saf olarak psikolojik yönü üzerine söyleyeceği çok şey vardır. Sokrates burada Eros ile *philosophiayı* birbirine kenetler.⁴³ Sokrates aşk derken *philosophiayı* anlamaktadır.

Sokrates, insanın kendi kendisiyle uyumundan söz eder. Ona göre, insanın eudaimoniaya ulaşabilmesi için, ilk olarak bireyin kendisiyle uyumlu olması gerekir. Zira birey kendisiyle uzlaştığı zaman gerçekten mutlu olur. Aslında insanın yanlılığı da mutluluğu yanlış bir yolda araması sonucunda ortaya çıkar. Böyle olunca, kötülüğün önüne geçebilmesi için insana gerçek mutluluğun ne olduğunu öğretmek gerekir.⁴⁴ İnsanın mutlu ve huzurlu olabilmesi için önce kendisini tanıması, bilmesi ve kendisiyle barışık olması gerekir. Çünkü bunun sonucunda kişiyle birlikte tüm toplumun huzuru da söz konusudur. Bu bireysel gelişim de ancak eğitim ve öğretimle gerçekleştirilebilir. Zaten özünde iyilik ve güzellik olan insan, kötülüklerden uzaklaşır. Kısaca, kendini seven birey, diğerlerini hatta tüm evreni sever ve evrenin huzur ve refahı için çalışır.

Sokrates'e göre güzellik, en iyi şekilde aşk ile ifade edilir; aşk tanrıların en mutlusudur.⁴⁵ Sokrates, aşkın, insanın içinden gelen bir zorunluluk olduğunu da iddia eder.

³⁹ Capelle, *Sokrates'den Önce Felsefe I-II*, 200.

⁴⁰ Capelle, *Sokrates'den Önce Felsefe I-II*, 200.

⁴¹ Capelle, *Sokrates'den Önce Felsefe I-II*, 205.

⁴² Capelle, *Sokrates'den Önce Felsefe I-II*, 213.

⁴³ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 117-118.

⁴⁴ Kamuran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 39.

⁴⁵ Platon, *Şölen*, çev. Eyüp Çoraklı (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017), 105.

Ona göre aşk, daimon ile ifade edilir. Yani -Sokrates'in daimondan anladığı mana hatırlanırsa, daimon, ruh, vicdan ve Tanrı- olarak değerlendirilebilir. Ancak insanı aşka yönlendiren zorunluluk, muhtelif şekillerde kendini gösterir. Bazen aşk, cismani olduğunda belli bir insana karşı duyulan aşk şeklinde görünür. Diğer taraftan bizatihi aşk iyiye ve güzele karşı hissedilen duygu olarak kendini gösterir. Sokrates, aşkın son noktasını, felsefe olarak ifade eder. Çünkü felsefe iyinin, güzelin varlığını ve mevcut ideler âlemini bilmekten ibarettir.⁴⁶ Burada Sokrates'in, aşkı manevi, yani Tanrı aşkı olarak ifade ettiği, cismani aşkı ise bir insana yöneltilen aşk olarak kabul ettiği görülebilir. Ama ne olursa olsun her ikisi de insanı iyiye ve güzele doğru meylettirir. Yani her hâlükârda aşk kişiyi, sevinç, ümit, huzur ve mutluluğa götürür. Sokrates'te aşkın son noktası olarak, hakikatin bilgisini öğreten felsefeyi görmek mümkündür. Ona göre aşkın kendisi felsefedir. Çünkü felsefe, kendi benliğimizden başlayarak tüm insanlığın ve son olarak bütün evrenin iyiliği için çalışmaktadır. Aşkı insana öğreten felsefedir ve onun yaşanmasını yine felsefe sağlar. Böylelikle Sokrates aşkı, metafiziksel, duygusal, epistemolojik ve ahlaki anlamlarda kullandığı iddia edilebilir.

3. Sistematik Felsefe

3.1. Platon

Felsefe öncesi kozmogonilere bakılınca varlıkların temeli aşka dayanmaktaydı. Tanrı'nın ilk düşüncesi aşktır.⁴⁷ Platon'un, aşk ile ilgili düşüncelerini ifade ederken Yunan mitolojilerine ve teogonilere başvurduğunu tespit etmek mümkündür. Ona göre aşk, tanrılar arasında eşit ve benzeri düşünülemezdir. Bu görüşü ile Platon, Empedokles'i hatırlatmaktadır. Platon'a göre aşka varlık veren Tanrı olduğu gibi bütün varlıklara şekil veren Tanrı, insanı da aşkla tanıştırmıştır. Bu nedenle Platon'da Eros en eski Tanrı en büyük iyiliklerin kaynağı olarak görülmektedir.⁴⁸ Bütün canlıların biçim kazanmaları aşkın bilgeliği sayesinde gerçekleşir. Bütün canlılar aşk sayesinde doğar ve dünyaya gelir. Çünkü Eros'un Tanrılara hükmetmesinde barış ve dostluk olurdu.⁴⁹ Aşk tam olmayan tekilleri bir araya getirerek bir bütünlük oluşturmaktadır.⁵⁰ Platon Eros'u kozmik bir güç olarak görmez. O, Eros'u tüm ölümlü varlıklarda var olan ölümsüzlük çabası olarak görmektedir. Eros'un insanları yok olmaktan kurtardığını ifade etmektedir. Her insan yitik parçasını arar. Yitik parçasını bulan insan Eros'la mutluluğu ve birliği de bulmuş olur. Platon'da Empedokles'in kozmik Eros kavramının antropomorfik bir yorumu olduğunu görmek mümkündür. Eros, insana özgü olan her şeyde itici ve devindirici güçtür. Eros, bedensel tatminlerden uzaklaşp ideaları temaşaya ve en iyi ideasına yönelir ve böylece erdemli eylemler gerçekleştirir. Eros bu şekliyle bilgelik aşkı olan *philosophia* ile özdeşleşir. Burada Eros artık *Philia* olarak ifade edilir. Bu aşk ise ilkesel olanı en yüksek iyiyi, kendinde güzel duyulan aşk *Proton* "*philia*"a dönüşür. En yüksek aşk, bilme ve bilgelik aşkıdır *Philosophia*dır. Felsefe yapmayla ortaya çıkan aşk, dostluktur.⁵¹ Platon'a göre, doğru bir şekilde beslenen güzel aşk, bütün yüksek ve kutsal şeylerin aşkı bilgelik aşkı haline gelir. Böylece ruhun kanatları bir kez daha yeşermeye

⁴⁶ Ernst von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri 1 (İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi)*, çev. Macid Gökberk (İstanbul: Ahmet İhsan Mat L.Ş, 1943), 117-118.

⁴⁷ Platon, *Şölen-Dostluk*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu-Azra Erhat (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 30; Özden, "Helenizm Öncesi Yunan Felsefesinde Güzellik Anlayışları", 87.

⁴⁸ Platon, *Şölen*.

⁴⁹ Platon, *Şölen*, 107.

⁵⁰ Özden, *Aşka Övgü*, 36.

⁵¹ Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri I bilim/teknik/teknoloji/pozitivizm/ahlak/hukuk/hukuk devleti/sosyal devlet/sevgi/değer/ barok*, 173-174; Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 117.

başlar.⁵² Aşk, adalet, ölçülülükten payını alır. Ölçülülük, hazlara ve arzulara hükmetmek olduğu için hiçbir hazzın aşktan daha güçlü olmadığı kabul edilir. İnsan yanlış bir davranış yaptığında sevdiğinden utanır. Eros sayesinde insanlar, mutluluğu ve erdemi de bulmaktadır.⁵³Platon'da aşk kozmik bir güç olarak Eros kavramı ile ifade edilirken; metafelsefe *Philosophia Perennis* olarak *Philia* kavramı ile ifade edilmektedir. Böylece Platon'da aşk hem Eros hem *Philia* kavramı ile anlam bulmaktadır.

Bununla birlikte hepimizin malumu olan toplumun her kesiminde kullanılan Platonik aşk tabiri ile meşhur olan bir aşk vardır. Platon'a göre insan birine âşık olursa aslında onun mahiyetinin güzelliğine âşık olur. O halde birini sevmek vasıtaadır. Platonik aşk, hırs ve şehvetten uzak bir muhabbettir, güzeli sevmektir.⁵⁴ Bu nedenle Platonik aşkı karşılığı olmayan aşk olarak değerlendirilir. Ancak burada Platonun kastettiği insanın kendi mahiyetindeki eksik ideyi başkasında bulması ve bu sayede insanın yeniden var olmasıdır.

Aşk, insanı iyiye ve güzele meylettirir. Bir insan, sevdiğinin yanında yaptığı kötü davranıştan utanır ve o kötü davranıştan vazgeçer. Çünkü Platon'a göre aşk insanın yüreğini öyle bir genişletmiştir ki, birey fitrattan alp gibi olurmuş.⁵⁵ Öyle görünüyor ki Platon da Empedokles gibi aşkın Tanrı vergisi olduğu görüşüne katılmaktadır. Yani bizdeki aşk gücünü oluşturan şey, Tanrı'nın bize bahsettiği ve onunla önce Tanrı'yı, sonra evreni ve son olarak kendi benimizi bilmemizi ve sevmemizi sağlayan kalptir. Tanrı, aşkın insana verdiği cesareti ve areteyi her şeyden üstün tutmaktadır.⁵⁶ Çünkü aşk, insandaki erdemi artırır ve ahlakın sağlamlaşmasını sağlar. Bu aşk, insanı her türlü güzelliğe ve mutluluğa götürür. Platon aşkı ahlaki anlamda da kullanmaktadır.

Başka bir yerde de Platon, aşkın kişinin davranış ve tavırlarına göre değişebileceğini belirtmiş ve demiş ki: "Aşk tek başına ne güzel ne de çirkindir. Güzeldir, güzel yapılırsa, çirkindir, çirkin yapılırsa."⁵⁷ Görülüyor ki Platon, bir yerde aşkın mutlak güzellik ifade ettiğini söylerken, başka bir yerde kişiye göre değişebileceğini söylemektedir. Burada ona göre bir nesneye yönelttiğimiz aşk veya nefret onun güzelliğini ya da çirkinliğini belirlemektedir. Ancak, Platon güzel ya da çirkin kavramlarının rölatif olduğunu dikkate almamıştır. Yani ona göre aşk, bizi mutlak güzele ve iyiye meylettirendir. Bu da Platon'un eksik yönü olarak değerlendirilebilir. Çünkü bazen güzel olarak düşünülen aşk da çirkinleşebilmektedir.

Platon'a göre cismani aşk nedir? Cismani aşk nasıl gerçek aşka dönüştürebilir? Bir aşık maşukunun fiziki güzelliğini severse bu aşk uzun sürmez. Beden güzelliği bir çiçek gibi solar gider. Böylece aşk da bitmiş olur. Ama aşık maşukunun ruhunu severse bu aşk ömür boyu sürer. Çünkü aşkını daimî bir şeye bağlamıştır.⁵⁸ Cismani aşk bireye hiçbir maddi manevi yarar sağlamayıp saman alevi gibi sönerken, gerçek aşk, insan ruhunu parlatan bir yıldızdır. Ayrıca Platon, gerçek aşkın fedakârlık gerektirdiğini düşünmektedir. Ona göre insanın kendini aşka verebilmesi için sevdiği ile her zorluğa göğüs gerebilmelidir.⁵⁹ Platon'a göre aşk, karşılıklı olmalıdır. Çünkü aşkın varlığından söz edebilmemiz için, sevenin iyi bir aşığı, maşukun da iyi bir seveni olmalıdır. Seven ile sevilen, bu birliğe nasıl varabilir? Aşık ile

⁵² Özden, *Aşka Övgü*, 36.

⁵³ Platon, *Şölen*, 51.

⁵⁴ Rıza Tevfik, *Kâmûs-ı Felsefe "Felsefe Sözlüğü"* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 174-175.

⁵⁵ Platon, *Şölen-Dostluk*, 32.

⁵⁶ Platon, *Şölen-Dostluk*, 33.

⁵⁷ Platon, *Şölen-Dostluk*, 38..

⁵⁸ Platon, *Şölen-Dostluk*, 39.

⁵⁹ Platon, *Şölen-Dostluk*, 39.

maşuk, bu birliği erdemle gerçekleştirebilir.⁶⁰ Henüz hayatının baharında bir genç için, iyi bir aşktan daha iyi bir şey olamaz. Aşk, akrabalık, zenginlik, mevkiden daha üstündür.⁶¹ Demek ki aşkın tamamen yer eden ve yürek yakan olabilmesi için, karşılıklı olması gerekir. Ama, bu aşk tamamen insanı güzelliklere meylettiren bir aşk olmalıdır. Yani aşk, bireyin hal ve hareketlerini değiştirdiği gibi, toplumun da gelişip, güzelleşmesini sağlamalıdır. Platon aşk derken, günümüzde sevdiği kızı alamayınca onu öldüren kişinin duyduğu gibi şiddet içeren bir aşktan bahsetmemektedir. Ona göre, aşkta şiddet olmamalıdır. Ayrıca o, aşkı var edenin bedensel güzellik değil ruh güzelliği olduğunu iddia etmektedir. Nitekim bugün biten evliliklere ve aşklara bakıldığında bedensel güzellik ve zenginlik bir yere kadar aşkın devam etmesini sağlamaktadır. Fakat bugünün tüketim toplumu için, ruh güzelliği anlamsız kalmaktadır. Bu bağlamda Platon'un düşüncesi ütöpik bir aşk olarak mı kendini göstermektedir? Yoksa ruh güzelliği aşkın sebebi vücudu olmaya devam mı etmektedir?

Başka bir yerde ise Platon aşkı, hastalık ve sağlıkla ilişkilendirerek açıklamaktadır. Bedende sağlık ve hastalık farklı hallerdir. Birbirinden farklı hallerin arzuları, sevgileri birbirine benzemeyecektir. Sağlıklı bir bedendeki aşk, hasta bir bedendeki aşktan farklıdır. Bedende de sağlam olandan yana gitmek güzeldir. O, bu durumu açıklamak için hekim örneğini verir. İyi bir hekimin yapacağı şey hastalığa gidişi engellemektir. Kısaca hekimliğe bedende aşk olaylarının dolma boşalmayla ilgili bilgisi de denebilir. Hekim, insan bedenindeki karşıtların birbiriyle uyumlu çalışma yollarını bulmalıdır.⁶² Burada hasta beden derken, kötü düşüncelere sahip beden kastedilmiş olabilir. Zaten, bu bedende de aşk yoktur, kin, nefret ve düşmanlık vardır. Kendisinde aşk olan birey hem kendini hem de başkalarını sevmeyi başarır. Çünkü insandaki karşıt güçleri uzlaştırmak, insanın hem kendisiyle hem de toplumla barışık olmasını sağlar.

Platon'a göre evrende matematik bir düzen vardır. O bu harmoninin aşk sayesinde olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre en güzel aşk karşılıklı olan aşktır. *"Zira sıcak ile soğuk, kuru ile yaş gibi karşıtlıklar düzenli bir aşka kavuşup uyuştular, kaynaştılar mı insanlar, canlılar, bitkiler için sağlıklı hareket başlar ve zarar görmezler."*⁶³ Kısaca Platon'a göre aşkın en önemli özelliği ölçülü ve düzenli olmasıdır. Evrende asli olan düzendir. Bu ahengi sağlayan da aşktır. Gerçekten aşk, insanları birleştiren bir güce sahiptir. Aşk olmadan insan, varlığının realitesini ve onu var eden bir yaratıcının varlığını fark edemez.

Aşkın insana kazandırdıklarıyla ilgili olarak Platon, aşkın insanlığı saflaştırdığı ve güzelleştirdiğini ifade eder. Çünkü Platon düşüncesinde aşk, insanın düşünebildiği en üstün güzelliştir. Ve aşk çirkinlikle çatışma halindedir. *"Aşk, nerede güzel kokuya sahip çiçek varsa oraya yerleşir."*⁶⁴ Bu bakımdan aşk sarmaşık tohumuna benzetilebilir. Çünkü gönle düşen aşk tohumu da bütün bedeni sarıp, sarmalar oradan da çevreye yayılır.⁶⁵ Platon aşkın kişiyi daima çatışmadan uzaklaştırarak, iyiye ve güzele meylettirdiği kanaatindedir. Çünkü kalbi aşk ışığıyla parlayan birey ne haksızlık eder ne de haksızlığa uğrar. Bu birey, tanrı tarafından da sevilir. Zira aşığın başına ne gelse zorla gelmez; aşık ne yaparsa yapsın gönül isteğiyle, sevdiğinin emrini yerine getirir.⁶⁶ Böylece aşk, insanın hal ve hareketlerindeki güzelliği

⁶⁰ Platon, *Şölen-Dostluk*, 31,40,42.

⁶¹ Platon, *Şölen*, 45..

⁶² Platon, *Şölen-Dostluk*, 42.

⁶³ Özden, "Helenizm Öncesi Yunan Felsefesinde Güzellik Anlayışları", 89.

⁶⁴ Platon, *Şölen-Dostluk*, 56.

⁶⁵ H.Ömer Özden, "Aşkın (sevginin) Gücü", *Felsefe Dünyası Dergisi* 2/42 (2005), 31.

⁶⁶ Platon, *Şölen-Dostluk*, 57.

belirleyen, insanın toplumla olan iletişimindeki hoşgörüyü, barışı ve mutluluğu sağlayan ana etkidir. Platon'a göre, aşkın kucağına bir insan düşerse hiç şiir yazma yeteneği olmasa da şair olur.⁶⁷ Aşkın insana yaptırılmayacağı hiçbir şeyin olamayacağını Platon söylemektedir. Bu durumun gerçekliği var mıdır? İnsan sevdiği için her şeyi yapar mı? Ya da insan âşık olduğu herhangi biri için her şeyi yapar mı ya da yapmalı mı? Ya da aşk insana öyle bir güç verir ki insan onunla imkansız başarılar mı diyebilir miyiz? Ancak aşkı burada sadece karşı cinse duyulan aşk olarak değerlendirmemek gerekir.

Platon, aşkın toplum içinde bireylerin birbirine yabancılaşmasını önlediğini düşünmektedir. Toplumdaki bireyler arasında ülfetin gelişmesini sağlamaktadır.

*"Aşk sayesinde toplumsal dayanışmanın var olduğu görülür. Aşk olmasa bayramlarda bireylerde kaynaşma olmaz. Aşk erdemli olmamızı sağlar. Aşk iyilikte cömert olduğu için filozofların kendine hayran olmasını sağlar. Aşk, rahatlığın, zarafetin, nezaketin, güzelliklerin, tutkuların kaynağıdır."*⁶⁸

Gerçekten aşk duygusu tamamen huzurlu ve mutlu bir yaşam sürmemizi sağlar. Yani aşk, yaşamımızın her anında gerek kendimizle ve gerekse toplumla münasebetimizi güzelleştirip, geliştirmekte; bize maddi ve manevi katkıda bulunmaktadır. Burada Platon aşkın toplumsal yönüne vurgu yapmaktadır.

Platon felsefesinde nefret kavramını görmek mümkün müdür? Platon'a göre, insan ruhu dünya ruhuyla aynı hamurdan yoğrulmuştur. Fakat kosmos ile nefret/kinoun arasındaki bağ sadece eikon ile paradeigma (asıl/örnek /ilk örnek) ile sınırlı değildir. Dünya ruhundaki en mükemmel hareket dairevi hareketidir. Platon'un bir kinesis ideası da bulunur. Bu hareket ideası onun en büyük ve en önemli idealarındandır. Bunun da ötesinde mitik bir şekilde Dünya ruhunu var eden olarak betimlenmiş olsa bile Philobos'un ve Timaios'un Nous'unu bu aynı ruhuyla özdeşleştirmek için sebepler var gibi görünmektedir. Burada hem kinoun ile hem de gayesel bir nedenle karşılaşılır⁶⁹. Platon da evrendeki gayeye uygun olarak hareketin devamlılığı için aşkın karşıtının varlığını kabul eder, çünkü ahengin sürekliliği buna bağlıdır.

Öyle görünüyor ki Platon'da aşk devindirici bir güç değildir. Ancak nefretin bir devindirici güç olduğunu iddia etmek mümkündür. O mitolojik bir anlayışla evrenin aşkla veya aşk tanrısı tarafından var edildiğini düşünmektedir. Bu çerçevede Platon'a göre aşkın, ontolojik, epistemolojik, ahlaki, psikolojik, estetik anlamlarının var olduğunu söylemek mümkündür.

3.2. Aristoteles

Aristoteles'e göre güzeli insanın beğenileri belirler; yani güzel insanın gerçeği algılayış biçimidir.⁷⁰ Bütün güzellikleri insan belirlediği gibi tamamen Tanrı vergisi olan aşkın değerini de insanın onu algılayış tarzı belirler. Aristoteles tarafından da böyle tanındığı söylenebilir. Yani, eros ya da artık daha da sıklıkla *Aphrodite*, karşı güçleri bir araya kenetleme rolü oynamayı sürdürdü. Örneğin, öğeleri birleştirenin *Aşk(Philia)* ve *Aphrodite* olduğu Empedokles'te durumun böyle olduğu görülür.⁷¹ Sonra bu sözcük Aristoteles'de *Philia* olarak dostluk ve akrabalık manalarında kullanılır. Evren, aşk ve nefret olan bu kuvvetle dönüşür,

⁶⁷ Platon, *Şölen-Dostluk*, 58.

⁶⁸ Platon, *Şölen-Dostluk*, 59.

⁶⁹ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 196.

⁷⁰ Avner Ziss, *Estetik*, çev. Yakup Şahan (İstanbul: D.E. Yayınevi, 1984), 173.

⁷¹ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 115-116.

gelişir ve harmoni haline gelir.⁷² Aristoteles için aşk ahlakidir. Philia doğru ortadır. İyiyi başkaları için istemek dostluk aşkının temelidir.⁷³ Aristoteles aşk ve nefretin ahlakla ilgili yönünün üzerinde durur ve aşk ile nefreti ahlaki düalizmin bir görünümü olarak görür.⁷⁴

Bu nedenle Aristoteles'in eserlerinde aşk kavramı özellikle dostluk kavramı ile ilişkilendirdiğini görmek mümkündür. O Nikomakhos Etik adlı eserinde kimlerle dost olmamız gerektiğini ve dostluğun nasıl olması gerektiğini ve gerçek aşkın nasıl olması gerektiğini açıklamaktadır. Aristoteles'e göre, cansız bir varlıkla dost olunamayacağını iddia etmektedir. Çünkü ona göre, burada gösterilen sevginin karşı taraftan bir geri dönüşünün olmadığını görür. Zira cansız olan için iyi bir şey istemek mümkün değildir. Onun sadece var olması, ona sahip olunması gibi şeyler istenebilir. Söz gelimi bir içeceğin iyiliğini istemek mümkün değildir. Ancak dostlukta dostun için de iyi şeyler arzulanır. Aristoteles bunun da karşılıklı olması gerektiğini düşünür. Yani karşılık yoksa dostluk da yoktur. Sadece o insana yakın olduğumuzu düşünür.⁷⁵ Acaba Aristoteles'in cansız varlıklarla dost olunmayacağı düşüncesini dijital ortamlarda ya da yapay zekâ ile gerçekleştirilen aşklarla ilişkilendirebilir miyiz? Hatta bu durumu çok güzel ifade eden 2014'de en iyi senaryo ödülünü ele alan Her/Aşk⁷⁶ filmi buna örnek gösterilebilir. Bu film cansız bir varlıkla aşk yaşanamayacağını ve aşka karşılık bulmanın imkanının olmadığını göstermektedir. Aristoteles'in bu düşüncesine katılmamak mümkün değildir. İnsan herhangi bir eşyasını çok sevebilir, ancak bir eşya insana sevgi, anlayış ve fedakarlığı veremez. Çünkü cansız varlıkların duyguları yoktur.

Aristoteles, dostluğun ve aşkın içinde hedonizmin yerinin olmadığını düşünmektedir. Söz gelimi birisi esprili biriye, diğerleri onu esprili olduğu için değil kendilerini eğlendirdiği için severler. O halde bir menfaat sebebiyle âşık olanlar bir iyiyi elde etmek arzuladıkları için severler, hazdan dolayı âşık olanlar bir şeyi beğendikleri için, yani sevdikleri insandan kaynaklanan bir aşkın olmadığı görülür. Buradaki aşk menfaate ve beğenilene karşı duyulan aşktır. Bu dostluklar her zaman devam edemez ve varlıkları tesadüflere bağlıdır, aşkın nedeni sevilen kişi değil bir haz veriyor olmasıdır. Bu tarz dostluklar uzun süreli değildir, insanlar her zaman aynı kalmazlar.⁷⁷ Aristoteles için aşk ve dostluğun en önemli özelliği, menfaate bağlı olmamasıdır. Çünkü dostluğun ve aşkın kalıcılığını menfaat ortadan kaldırır. Yani menfaat son bulunca aşk da dostluk da son bulur.

Aristoteles dostların birbirlerine aşkları, iyilikleri hem karşılıklı hem de sürekli olmalıdır. Bu nedenle dostlukta taraflardan biri üstünse bu durumda sevginin orantılı olması gerekir. Yani kim daha üstünse onun daha fazla sevilmesi gerekir. Aristoteles'e göre, dostluk ve aşk kişilerin değeriyle de ölçülmemelidir. Eğer dostluk kişilerin değeriyle orantılıysa bu durumda dostluk arasında bir eşitlik olur.⁷⁸ Bu durumda da hakikatte bir dostluk meydana gelmez. Söz gelimi biri kral olduğu için seviliyor ya da dost ediniliyorsa bu da hakikatte dostluk değildir.

Günümüzde pek çok kişiye âşık olduğunu iddia eden âşıkların halini Aristoteles nasıl değerlendirmektedir? Ona göre, bir insanın birden fazla insana âşık olamayacağı gibi, o aynı şekilde bir insanın birden fazlasıyla aynı anda çok iyi dostluk kuramayacağını düşünmektedir.

⁷² Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri I bilim/teknik/teknoloji/pozitivizm/ahlak/hukuk/hukuk devleti/sosyal devlet/sevgi/değer/ barok*, 172.

⁷³ Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri I bilim/teknik/teknoloji/pozitivizm/ahlak/hukuk/hukuk devleti/sosyal devlet/sevgi/değer/ barok*, 175.

⁷⁴ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 195..

⁷⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 173.

⁷⁶ Spike Jonze, *Aşk* (Film, 2013).

⁷⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 173–174..

⁷⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 180.

Aristoteles'e göre, aşk denilen şey bir insana duyulan aşırı hislerdir. Bu nedenle hem bir insanın aynı zamanda çok sayıda insanın beğenisini kazanması da kolay değildir. Üstelik herkesin iyi olması da çok zordur, yine dostluk için tecrübe de gereklidir.⁷⁹ Ona göre, hem çok sayıda insanla dost olunmamalı, hem de çok sayıda insana âşık olunmamalıdır. Aşk dostluğun aşırıya kaçması anlamına gelir, zaten çok yoğun bir dostluk kurduğunuz insan sayısının az olması gerekiyordu. Bu nedenle sadece bir kişiye âşık olabilirsiniz. Söz gelimi, şiirlerde hep iki kişi arasındaki dostluktan ve aşktan bahsedilir.⁸⁰ Aristoteles, insan yüreğine tek bir kişinin aşkının ve dostluğunun sığabileceğini iddia etmektedir.

Ayrıca ona göre, aşkın amacı bir arada olmakla birlikte felsefe olduğunu iddia eder.⁸¹ Felsefeyi aşkın amaçlarından biri olarak kabul etmesi aşkı epistemolojik bir anlamda kullandığı söylenebilir.

Aristoteles'e göre, bütün arzu ve duygular, aşk ve nefret, tutku ve sinir, bir ölçü ya da yol göstericiden yoksun olduklarında ya kişiyi baştan çıkarır ya da onu insanlığından uzaklaştırıp, özüne yabancılaştırır.⁸² Burada Aristoteles de Platon'a katılarak, aşk ve nefret gibi kavramların ölçülü olması gerektiğinden bahsetmiş ve herhangi bir hazzın bize verdiği mutluluğun geçici olduğunu, bunun yerine gerçekten ruhumuzu geliştirecek duyguların yerleştirilmesi gerektiğinden söz etmiştir. Nitekim, gerçek mutluluğa aşkın gücüyle ulaşırız.

Aristoteles, Tanrı'yı, düşünen akıl olarak ifade etmekte ve Tanrı'nın her şeyin menşei olduğunu düşünmekteydi. Hatta Tanrı, aşka sahip olan objeleri ve seven ile sevilen arasındaki ilişkiyi harekete geçirendir.⁸³ Tanrı olmasaydı aşk da olmayacaktı. Tanrı, evrendeki her şeyin hareket ettiricisi olduğu gibi aşkı da harekete geçirendir.

Ayrıca Aristoteles'e göre de aşk ve nefret kavramları rölatiftir. Mutlu iken farklı; mutsuz iken farklı davranışlar sergileriz Söz gelimi mutlu iken dost gibi, mutsuz iken düşman gibi davranırız.⁸⁴ Aristoteles'e göre, varlıklara karşı duyduğumuz aşk ve nefret duyguları o anki hal ve hareketlerimize ve objenin durumuna göre değişiklik göstermektedir. Mutlu olduğumuzda birine iyi davranış sergilememiz beklenilir. Ancak asıl doğru davranış duyu eğilimimiz olmadan halimiz değişse de insanlara karşı sevgimiz değişmemelidir. Bu nedenle Aristoteles'in aşkın rölatif olduğuna dair düşüncesini doğru olarak değerlendiremeyiz.

Sonuç

Helenistik dönem öncesi ilkçağ filozofları aşk ve nefret kavramlarına genellikle birbirine yakın anlamlar vermişlerdir. Pythagoras Okulu felsefenin varlığının ortaya konulması anlamında aşka metafizik bir anlam verildiği görülür. Herakleitos'ta zıtlıkların savaşı içinde Empedokles gibi kozmik güç olarak sevgi ve nefret kavramlara yer verilirken Parmenides'de ise sadece aşk, varlık ve bir olan Tanrı'yı ifade etmek için kullanılır. Empedokles'in aşk ve nefreti bir kozmolojik bir güç ve Tanrı olarak değerlendirildiği düşünülebilir. Onun nefretini entropi olarak düşünmek mümkündür. Çünkü evrende düzen olduğu kadar düzensizlik, kargaşa ve kaos her daim vardır ve var-olmaya devam edecektir. Bu durumda evrende bütünüyle aşkın olmadığı düşünülürken entropinin varlığını kabul

⁷⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 178..

⁸⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 209.

⁸¹ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 230.

⁸² Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 222.

⁸³ Edward Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayınları, 2001), 240.

⁸⁴ Aristoteles, *Retorik Retorik*, Ç: Mehmet H. Doğan, YKY Yay., 7. Baskı, İst., Ekim 2004, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004).

etmek zorunlu olmaktadır. Öte yandan o aşkın, metafizik, kozmolojik, cismani ve ahlaki yönüne de vurgu yapmaktadır.

Sokrates'e gelindiğinde aşkın çok ulvileştiğini görmek mümkündür. Onda insanın varoluşsal kimliğini aşk oluşturmaktadır. Çünkü o, hakikat yolcusu insanı âşık olarak değerlendirir. Platon hocasının yolundan giderek aşka, varoluşsal bir anlam vermekle birlikte, onun kozmolojik, ahlaki ve sosyal yönüne de gönderme yapmaktadır. Aristoteles'e gelindiğinde o aşka ahlaki bir anlam vermektedir.

Görülmektedir ki aşk ve nefret çepeçevre insanlığı sarmıştır. Gümünüzde aşk ve nefrete metafizik, kozmolojik, ahlaki ve psikolojik ve sosyal anlamlar vermemiz mümkündür. Nasıl ki geçmişte toplumlardaki şiddetin nedeni sevgisizlikse günümüzde de sevgi yoksunluğu insanı nefretin kucağına götürebilmektedir. Nitekim kişinin kendisine yaptığı şiddetin de başkasına yaptığı şiddetin de yegâne nedeni aşkın eksikliği olduğu iddia edilebilir. O halde nefretin tuzağından kurtulmak için aşka hem kendimiz hem de toplum için yönelmeliyiz.

Genel olarak aşk ve nefret psikolojinin konusu olduğu kadar aynı zamanda metafizik kavramlar olarak da değerlendirilebilmektedir. Fakat evreni ve her varlığı etkilediklerine ve bu etkilerin sonuçlarına bakılacak olursa, adeta cisimsel birer varlık olabilecekleri kanaati de doğmaktadır. Bu nedenle evrenin oluşumunun, belli bir düzen içerisinde gerçekleşmesinde aşkın çok önemli fonksiyonunun olduğu anlaşılmaktadır. Nefret için de karşıt şeyler söylenebilir. Çünkü aşk, bir bakıma evrenin düzenini ve devamlılığını sağlamaktadır, aksine nefret, evrende kaosa ve husumete neden olmaktadır. Evren sonlu olduğu için onda nefretin olması kaçınılmazdır. Sonsuz olmayan bir varlıkta kaosun olması beklenen bir durumdur.

Aşkın Tanrı tarafından verildiği ve insanda doğuştan var olduğu anlaşılmaktadır. İnsan ruhsal olgunluğa ve ahlaki olarak en yüksek erdeme aşkın verdiği güçle ulaşabilmektedir. Aşk, baharda açan çiçekler gibi insan ruhunu yeniler ve güzelleştirir. İnsanın pozitif duygularla gelişmesini sağlayan aşk, insanın hem kendisiyle hem de toplumla uyumunu gerçekleştirir. Nefret ise gayri ahlakiliğe neden olup, negatif duygularla hem bireyi hem de toplumu huzursuz eder. Hülasa filozoflar aşk ve nefret kavramlarını birbirinden ayrı düşünmemektedirler. Aşkın hâkim olduğu bir evren tahayyülü var olmuş olsa da bütünüyle bunun gerçekleşemeyeceğinin farkında oldukları görülmektedir. Bugün aşk tohumları evrene ekilebilir, ancak sonlu bir evrende nefret tohumlarını bütünüyle yok etmek mümkün değildir.

Kaynakça

- Aristoteles. *Retorik Retorik*, Ç: Mehmet H. Doğan, YKY Yay., 7. Baskı, İst., Ekim 2004. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Basım, 2004.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Aster, Ernst von. *Felsefe Tarihi Dersleri 1(İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi)*. çev. Macid Gökberk. İstanbul: Ahmet İhsan Mat L.Ş, 1943.
- Birand, Kamuran. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Basım, 1987.
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'den Önce Felsefe I-II: Sokrates'den Önce Felsefe*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1994.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitapevi, 3. Basım, 2001.
- Copleton, Friedrich. *Felsefe Tarihi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: Marmara Yayınları, 2. Basım, 1990.

- Gutherie, W.K.C. *Yunan Felsefe Tarihi-1 Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar: Yunan Felsefe Tarihi-1.* çev. Ergün Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, 2011.
- Heraclitos. *Fragmanlar Testimonia-Fragmenta-Imitationes: Fragmanlar.* çev. Güvenç Şar-Erdal Yıldız. İstanbul: Dergah Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi.* çev. Güneş Ayas. İstanbul: İttaki Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Jonze, Spike. *Aşk: Her* (Film, 2013).
- Kranz, Walter. *Antik Felsefe.* çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Basım, 1994.
- Külcü, Recep. *Hermeneutik Okumalar I: Empedokles'de Sevgi ve Nefret Kavramlarının Entropi Ekseninde Okunması.* bsyayinevi@gmail.com: Biyosistem Yayınevi. *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2018).
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri.* çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Özden, H. Ömer. *Aşka Övgü.* İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020.
- Özden, H.Ömer. "Helenizm Öncesi Yunan Felsefesinde Güzellik Anlayışları". *Atatürk Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 17 (2002,), 67-99.
- Özden, H.Ömer. "Platon ve Aristoteles'in Estetik Anlayışları". *Arayışlar Dergisi* 5-6 (2002), 34-44.
- Özden, H.Ömer. "Aşkın (sevginin) Gücü". *Felsefe Dünyası Dergisi* 2/42 (2005), 30-46.
- Özlem, Doğan. *Kavramlar ve Tarihleri I bilim/teknik/teknoloji/pozitivizm/ahlak/hukuk/hukuk devleti/sosyal devlet/sevgi/değer/ barok: Kavramlar ve Tarihleri I.* İstanbul: İnkılap Yayınları, 2002.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü.* çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1. Basım, 2004.
- Platon. *Şölen-Dostluk.* çev. Sabahattin Eyüpoğlu-Azra Erhat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 11. Basım, 2014.
- Platon. *Şölen.* çev. Eyüp Çoraklı. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Tevfik, Rıza. *Kâmûs-ı Felsefe "Felsefe Sözlüğü".* Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Tunalı, İsmail. *Estetik.* İstanbul: Remzi Kitabevi, 10. Basım, 2007.
- Zeller, Edward. *Greک Felsefesi Tarihi.* çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayınları, 2001.
- Ziss, Avner. *Estetik.* çev. Yakup Şahan. İstanbul: D.E. Yayınevi, 1984.



e-ISSN: 2619-9114

December/ Aralık 2022, Volume/Cilt 6, Issue/Sayı 2

DİN DİLİ AÇISINDAN DİNİ SEMBOLLER BİZE NE SÖYLER **What Religious Symbols Tell Us in Terms of Religious Language**

Sait POLAT

Dr. MEB, Adıyaman İmam Hatip Lisesi Fen ve Proje Okulu.

saitpolat0202@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1852-7129>

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 14.11.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 29.12.2022

Published/ Yayın Tarihi: 31.12.2022

Pages / Sayfa: 226-242

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz: Bu çalışma, dil felsefesi bağlamında din dilinin mahiyeti, teistik ifadelerin doğruluğunu, anlamlılığını ve mantıkî statülerinin belirlenmesini, dinî söylemin semboller üzerindeki etkisini, dinî sembollerle teistik metinler üzerinden Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olup olmadığını, felsefi bir bakış açısıyla tartışmayı hedeflemektedir. Dinî sembolizm, anlam açısından esas argümanlarını konumlandırırken, probleme sadece dil açısından değil, dinin mahiyetinin ne olduğunu da göz önünde bulundurur. Bu bağlamda sembollerin amacı, sosyal ve kültürel olarak içerdiği manayı, dinî ve dinî olmayan formların doğrudan delaletleri yanında, sanatsal, dilsel, estetik ifadeleri, dolaylı ve ima yoluyla bizlere iletmeğidir. Bu temel mana ile sembolik anlam arasındaki ilişkiye baktığımızda görürüz ki, anlaşılır ufuk açıcı bir manaya kavuşabilmek için sembolik ve derunî anlam dünyasına girmeden bu durumun gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir. Düşünürler teolojik dil ekseninde kutsal metinlerin dilini anlamada kendi felsefi sistemleri içerisinde çeşitli yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bu konuda temel sorun, metafizik alana dair meselelerin bu dünyadaki insana ait olan dilin semboller üzerinden nasıl kullanılması ve gerektiğidir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Din, Dil, Din Dili, Dinî Sembolizm.

Abstract: This study aims to discuss, from a philosophical point of view, the nature of the language of religion in the context of language philosophy, the accuracy, significance and logical status of theistic expressions, the effect of religious discourse on symbols, whether it is possible to talk about God through theistic texts with religious symbols. While positioning its main arguments, religious symbolism considers the problem not only in terms of language, but also what the nature of religion is. In this context, the purpose of the symbols is to convey the meaning they contain to us indirectly and by implication, as well as the direct indications of religious and non-religious forms, as well as artistic, linguistic, aesthetic expressions. When we look at the relationship between this basic meaning and the symbolic meaning, we see that it does not seem possible to realize this situation without entering the world of symbolic and deep meaning in order to achieve a solid, seminal meaning. When we look at the issue from the point of view of philosophy of religion, it is seen that there is a serious language confusion between people in many subjects related to philosophy, anthropology and religion. It becomes a necessity to focus on these issues in detail and to carry out sensitive researches/studies on the language of religion. In every period of history, problems related to religion and the position of theological statements have always been the subject of discussion among thinkers. Discussions that focused on the nature of religion in the context of religious language, have focused on the logical status of religious propositions in the modern period. This situation has led to the need to reconsider religious propositions with today's experience. Thinkers have developed various approaches within their own philosophical systems in understanding the language of sacred texts on the axis of theological language. The main problem in this regard is to understand how the metaphysical issues should be used through symbols that belong to this world and human language.

Keywords: Philosophy of Religion, Religion, Language, Language of Religion, Religious Symbolism.

Giriş

Düşünce tarihinde Antik Çağ'dan itibaren dil açısından Tanrı'nın zati/sıfatları hakkında konuşmanın ve dinî metinlerin/ifadelerin mahiyetlerinin ne olduğu, bunların nasıl anlaşılması gerektiği hususu düşünürler arasında çok ciddi bir şekilde tartışılmıştır. Bu anlamda din dilinin insanlığımızın topyekûn bir yönünü ifade etmesi gibi önemli bir fonksiyonu vardır. Genelde teistler bu sebeple dili sadece lafzî anlamıyla sınırlandırılmasını kabul etmez, bilimsel ve günlük konuşmada söylenebilenden daha fazlasını aramaya çalışırlar.¹ Din dili bağlamında sembolik dil anlayışının mahiyetine geçmeden önce genel anlamda dilin öneminin ve insanla olan ilişkisinin ne olduğunu irdelemenin tartışmaya katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Genel anlamda dil ile insan arasındaki çok yönlü ilişki toplumsal, kültürel, sosyolojik, psikolojik açıdan çok önemlidir. Dil, insanın ürünüdür, insan varsa o vardır. Bu birliktelik dile farklı bir anlam ve önem kazandırır. Kişi, dünyada birtakım tecrübelerini, duygularını, hislerini, hayallerini ve düşüncelerini dil aracılığıyla yapar. Bu şekilde insan, dil vasıtasıyla hem kendisinin hem de başka varlıkların farkına varır. İnsan evrende bilinçli olarak isteklerini, düşüncelerini, kızgınlıklarını, sevinçlerini zihninde tasarlayarak dil aracılığıyla ifade eder.² Bu bağlamda ontolojik olarak dil, sadece bir araç değil aynı zamanda toplumsal pratiğin kurucu bir unsurudur. Epistemolojik anlamda dil, insanlar arası etkileşimden, temsil etmeden imgelemeye, soyut düşünceden sezgiye kadar karmaşık etkinliğin gerçekleştirildiği pratik ve sosyal bir süreçtir. İnsanın gerçeklik ve hakikat dünyasında dil, sembol, inanç, kültür, söylem ve düşünce düzeyinde manası olan insanlar arası iletişimi sağlayan kavramlardır. Felsefi bir bakış açısıyla mesele değerlendirildiğinde dil ve anlam konusundaki kafa karışıklığının giderilmesinin yolu, insanın dili nasıl kullandığına ilişkin tam bir anlayışla mümkün olduğu görünmektedir³ Dilin ontolojik yapısından kaynaklanan kapsamlı yönü, onun çeşitlerine ve tanımlamalarına da etki yapar. Bu ekseninde her disiplinin (tıp, hukuk vb.) kendine özgü bir dili olduğu gibi dinin de kendine has bir dilinin olması gayet normal karşılanmalıdır.

Bu makalede temel amacımız, öncelikle sembolizm ve remz kavramlarının etimolojik, epistemolojik, kültürel çerçevesini çizmek, din dili bağlamında bu kavramların teolojik ifadeler üzerinden nasıl anlaşılmalı gerektiğini, mahiyetlerinin ne olduğunu, epistemolojik olarak ne ifade ettiklerini, mantıksal olarak doğruluk değerlerinin ne olduğunu ortaya koymaktır. Bunun yanında sembollerin felsefi, dinî, sosyolojik ve kültürel olarak üstlendikleri işlevselliklerinin toplumda ve insanlarda nasıl bir etki bıraktığını etraflıca tartışmaktır. Daha sonra çalışmamızın genel bir değerlendirmesini yaparak çıkarımlar üzerinden çalışmayı neticelendirmektedir. Sembollerin felsefi ve dinî boyutunu incelemeye geçmeden önce sembol ve remz kavramlarının ne olduğunu belirlemekte ve sınırlarını çizmekte fayda vardır.

1.Sembol Kavramı

İngilizcede "sign" olarak kullanılan sözcük Türkçeye simge/sembol, işaret, nişan, im, alamet, iz, belirti, gösterge ve remiz olarak çevrilmektedir. Buna göre sembol, simge ve işaret "bir başka şeyi gösteren, bir şeyi anlatan, dile getiren şey; algılandığında belli bir şeyin "düşüncesini" bizde zihinsel olarak uyandıran şeydir." O halde simge, bir şeyi gösteren, bir

¹ Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 407-408.

² Mehmet Akalın, *Modern Lenguistiğe Giriş*, (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1983), 45-51.

³ Cenan Kuvancı, *Din Dili Kapalı Bir Dil Midir?* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 11-12.

anlamı, bir düşünceyi görünebilir kılan göstergedir.⁴ Genel olarak sembolik dilde iletişim aracı olarak; simge, işaret, mitoloji, mesel, iz, kıssa, model, im, remz, nişan, belirti ve benzer kavramlar kullanılır. Bu terimler çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmasına rağmen anlam olarak birbirinden farklıdır. Çalışmada sembolizm kavramına benzer veya ona yakın anlam ifade eden bu terimler üzerinde durmayacağız.

Genel anlamda sembol, toplumlarda ve insanlar arası ilişkilerde dikkat çeken, gözle görülemeyen, kapalılık gösteren bir hakikati ortaya çıkararak/yansıtan bir nesne veya bir simgedir. Sembol bu açıdan, bireye açık olmayan bir duygu, izlenim ve histir. Bu bağlamda sembolik söylemler teolojik ifadelerin objektif yönlerinin derunî ve ruhî bir açılımı olarak görülmeli ve olgusal yönelişlere engel olunmamalıdır.⁵ Çünkü bu gerçeği görebilen toplumlar ve insanlar sosyal hayatlarında dinî inançlarına ve kültürlerine daha çok bağlı kalabilmekte ve insanlar arası ilişkiler daha sağlıklı bir temele dayanmış olmaktadır.

İnsan zihni bir objeyi, düşünceyi, kavramı, nesneyi, olguyu, tecrübeyi ve olayı doğrudan kavrayabildiği gibi dolaylı olarak da tanıyabilir. Zihin, genelde dünyadaki bütün bu olanları düşünürken iki şekilde davranmaktadır. Bu ekseninde olan dolaysız kavramda bizzat nesne/eşya doğrudan zihinde görülmektedir. Dolaylı algılamada ise değişik nedenlerden dolayı eşyanın duyuya canlı görünmemesi durumunda söz konusu olmaktadır. O halde insan sembollerini kullandığında iki farklı simgeleştirme faaliyeti gerçekleştirmektedir: İlki insan zihninin doğrudan kavradığı fakat tasavvur ederken algılanan şeyin yerine kullandığı semboldür. Bu zihinsel simgelere mantık ve matematikte çok sık kullanılan “semboller” ve “işaretler” örnek olarak verilebilir. Diğeri, zihinsel bir zorunluluk sebebiyle değil de ya bir gaye nedeniyle ya da bir yaşantıyı belirtmek için kullanılan semboldür. Örneğin din, dil, mitoloji ve sanat bu tür simgelerdir. Yani kısaca bunlara “temsili semboller” denilebilir.⁶ Aslında simge, işaret, alegori, sembol, mesel, mitoloji gibi kelimeler çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır. Sembollerin belirgin özellikleri kendisinin ötesinde bir şeye/şeylere gönderme yapmasıdır. Sembollerle işaretler arasındaki ortak nokta burasıdır.⁷

Semboller, reel dünyada gerçekliğin, başka türlü insana açık olmayan yönlerini ve düzeylerini açar. Çünkü semboller genel olarak hayatın ve doğanın takdim ettiğiinden daha fazla olanı sunar. Semboller bu özellikleriyle dile büyük katkı verirler. Burada mecazî dil anlayışı ile sembolik dil yaklaşımını birbirinden ayırmak gerekir. Mecazî dil çoğunlukla aynı linguistik yapının iki boyutunu bir araya getirdiği halde, sembolik dil linguistik boyutla linguistik olmayan boyutu bir araya getirir. Bu durum sembolik dil açısından bir handikaptır. Sembolik dilde böyle iki farklı gerçekliğin bulunmuş olması olgusu, onlarda bir kapalılık ve bulanıklığın bulunduğu anlamına gelir. İşte sembolik dilin bütün canlılığına rağmen mantık açısından kapalı ve donuk kalmasının yegâne sebebi budur. Dolayısıyla sembollerin bu anlamda kalıcı ve genel geçer olduklarını söylemek mümkün değildir.⁸ Genel anlamda insanlar tarafından sembol denildiği zaman sanki gerçek anlamı olmayan öylesine söylenen bir şeymiş gibi algılanmaktadır. Hâlbuki bu bakış açısı doğru değildir. Bir sembol arka plandaki anlamıyla her zaman görünenden çok daha fazla anlam taşır. Sembollerin bu anlamı da gerçekliğe tekabül eder.

⁴ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2019), 160.

⁵ Galip Atasagun, *İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da) Dinî Semboller* (Konya: Sebat Ofset, 2001), 1.

⁶ Latif Tokat, *Dinde Sembolizm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 24-25.

⁷ Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: İnsan Yay, 1998), 7.

⁸ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 92-93.

İster rasyonalist açıdan bakılsın isterse tasavvufi açıdan bakılsın insan pek çok alanda bir şekilde sembolleri kullanmakta veya insanın ruhsal boyutu kendini sembollerde ortaya çıkarmaktadır. Rasyonel açıdan bakıldığında semboller özsel değildir. Ancak dinî tecrübeci ve mistik düşünceler açısından bakıldığında semboller aksi halde ulaşılamayacak olanı ifade eder ve zorunludur. Sonuç itibarıyla özellikle dinî semboller kültürel ve sosyal hayatta yer alan en güçlü sembollerdir. Buradaki asıl sorun dinî sembollerin varlığından ziyade neyi ifade ettikleridir.⁹

2. Remz Kavramı

Sembolik dil anlayışı, İslam düşüncesinde genel anlamda “remz” kavramıyla ifade edilir. Bu kavram işaret, işaret etme, sembol, işaret suretiyle bir şey anlatma, imalı anlatım, nişan anlamına gelir.¹⁰ Sembolik dil anlayışının teolojik dilde önemli bir yeri vardır. Remz terimi, Kur’an-ı Kerim’de sadece Ali İmran süresinde geçer.¹¹ (Remz) kavramı, el, baş ve dudakla işarete bulunmak manasına gelir. Bu kavram bu anlamların yanında, işaret çeşidi, belagatte kinaye, edebiyatta ima, dolaylı anlatım ve iletişim bilimlerini içeren geniş içerikli bir kavramdır. Müslümanların kutsal kitabı olan Kur’an’da remz kelimesiyle eş anlamlı “şeâir” terimi kullanılır.¹² İslami terminolojide remzin özel bir değeri vardır. Bu kavram, bir şeyin yerine geçen, onu anımsatan somut âlâmet, soyutu temsil eden özel işaret ve gösterge, kavranılması zor düşünce ve duyguların anlaşılmasına katkı verecek somut gösterge gibi anlamları içerir. Tanrı’nın görünmezliği ve dinsel ifadelerin bir kısmının soyut değerlere sahip olması, bütün bunların anlaşılması noktasında semboller, teolojiler ve inançlar açısından farklılık gösterir. Bu anlamda sembollerden yararlanma, din dili açısından zorunluluk arz eder.¹³ Semboller konusu çok kapsamlı bir içeriğe sahip olduğundan makalemizde öncelikli olarak din dili bağlamında sembollerin ontolojik statüsüne, işlevlerine, işleyişine ve dinsel inancı taşımadaki rolüne değinilecektir.

3. Din Dili Açısından Sembolik Dil

Din dili bağlamında tartışılan dolaylı dil anlayışlardan biri de sembolik anlatımdır. İnsanların sosyolojik anlamda din, toplum, sembol ve kültür hakkında konuşurken öncelikle vurgulanması gereken temel husus, aralarındaki karşılıklı sosyal ilişkilerin ne denli şümüllü olduğunu görmesi ve farkına varmasıdır. Dinler kültürel ve fiziksel bir ortamda var olmakta, kurumsallaşarak insanlar arasında yaşanmaktadır. Bu ilişkiler örgüsü içerisindeki Tanrı-toplum, Tanrı-insan ilişkisi bağlamında sembollerin sosyolojik olarak toplumların kültürleri ile dinî inanışları açısından önemli bir yeri vardır. Genelde sembolik dil, kültür, sosyal yaşam içerisinde bir semboller sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple dinî sembollerin toplumlarda inancı ve kültürü taşımada öncü konumda olduğunu görürüz. Bu bağlamda düşündüğümüzde inançların sosyo-kültürel anlamda birtakım gizli ya da açık işlevleri vardır. Dinlerin insanlara gönderildiği göz önünde bulundurulduğunda insanların inançlarını sahip olduğu kültürle birlikte yaşadığını görmek mümkündür. Bu durumun insanlar açısından kültürel ve sosyal olarak ne kadar anlamlı olduğu açıktır.¹⁴ Felsefi açıdan dinî sembolizm

⁹ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 37.

¹⁰ İsmail Durmuş, “Remiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: DİA, 2007), 34/556-558.

¹¹ Ali İmran 3/41 “Rabbim, o halde bana (Oğlum olacağına dair) bir alamet ver! dedi. Allah buyurdu ki: “Senin alametin üç gün insanlarla işaretle konuşmandır.”

¹² Bakara 2/158

¹³ Durmuş, “Remiz”, 34/556-558.

¹⁴ John Hick, *God and the Universe of Faiths* (London: Macmillan, 1973), 1-5.

geçmeden önce din dilinin mahiyetine epistemolojik, sosyolojik ve kültürel olarak değinmenin tartışmaya katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Dil bağlamında dilleri tahlil ettiğimizde, her disipline ait dilin ortak tarafları olduğu gibi birbirinden farklı yönleri de vardır. Bu durum dil ailesinin ortak tarafıdır. Bu anlamda diller evrensel değildir. Fakat dillerin nesilden nesile aktardığı anlamlar, mesajlar evrenseldir. Burada dil ile ifade edilmeye çalışılan metnin muradına, maksadına bakılması gerekir. Dolayısıyla dilin ifade etmeye çalıştığı mana, lafızdan önce gelir. Bu noktada esas olan manadır. Bunun yanı sıra diller dar kalıpların içine de konulmaması gerekir. Eğer buna özen göstermezsek dilleri belli kalıplara sokmuş oluruz ki doğru anlamlarından ve verilmek istenen maksattan uzaklaşmış oluruz. Bu durum, insanlar arası iletişimi sağlayan dil aracını amacının dışında tutmuş olur. Bu vesileyle dilde kullanılan kelimeler bizde çeşitli tepkiler, duygular ve cevaplar meydana getirir ve dilin kategorileri söylemlerimizi bir düzene koyar. Dolayısıyla dil bir insan eseri olduğundan insani ilgi ve etkinliklerdeki kaynağı dışında anlaşılması mümkün değildir. Dil toplumda yaşanmış bir tecrübeden doğar ve bugün geldiği noktada bunun doğal bir tarihi vardır. Bütün bu gerekçelerden hareketle teizmin kendi içindeki geniş kapsamlı anlam zenginliği içerisinde tahliller yaparak din dilini ve sembollerini daha şümüllü bir lingüistik anlam anlayışı çerçevesinde tartışmak gerekir.¹⁵

Şayet din dili bazı düşünürlerin ifade etmeye çalıştıkları gibi anlamsız, mantıktan yoksun, konuşmaya değmez olarak görülürse o zaman Tanrı hakkında nasıl konuşacağız, dinî değerleri/hükümleri nereye koyacağız? Tanrı hakkında bilgi verici ve kabul görmüş bir konuşmanın yokluğu hem dinî topluluk içinde hem de dinler arasında diyalogun bütünüyle tahrip edilmesine yol açar. İman ve ibadet tarzına temel teşkil edecek ve bunları yönlendirecek belli bir inanmaya ilişkin kognitif içerik olmazsa sahil bir iman birliğı imkânı ortadan kalkar. Zira dili ve tecrübelerimizi kendi aramızda paylaşmazsak dinî geleneğimizin temsilcisi olarak bir şeyler söylememiz ve başkalarıyla iletişim kurmamız sona erer. Hâlbuki toplumdaki realite, din dili hakkındaki olumsuz konuşmaların iddialarından bambaşkadır.¹⁶

Düşünce tarihi içerisinde düşünürlerin söz konusu mesele hakkında en çok dile getirdikleri sorular şu şekilde olmuştur. Din dilinin kendine özgü bağımsız bir statüsü var mıdır? Din dilinin diğer dillerden ayırt edici özellikleri nelerdir? Acaba dil felsefesi açısından kutsal metinlerin/Tanrı hakkındaki söylemlerin diğer konuşmalardan farkı nedir? Din dilini semboller bağlamında nasıl anlamalıyız? Dinî hakikatler açısından Tanrı'ya ve dinî ifadelerle has özel bir dilden söz edilebilir mi? Dil açısından bütün disiplinler ortak bir dil mi kullanmalı yoksa her disiplinin kendine özgü bir dili mi olmalıdır? Bu tür sorulara açıklık kazandırmak için dindeki önemli "hakikat iddiaları" ile bu iddialar için gerekli bazı şartları, din dilinin kognitif yönüyle ilgili hususların detaylı bir şekilde tartışılarak cevap verilmesi gerekir. Çünkü din dilinin mantıkî statüsünü belirlemede en önemli ve öncelikli konu, bu dilin kendine özgü önermelerinin doğru veya yanlış olma imkânına sahip olup olmadıklarının araştırılması ve tespit edilmesidir. Din dili bağlamında rasyonel olarak üzerinde durulan esas konu, dinî ifadelerin/söylemlerin tahlillerinin mahiyetinin nasıl olması gerektiğidir.¹⁷

Bu bağlamda dinî ifadeleri değerlendirirken teolojik ifadelerin anlaşılması noktasında esas problem, kutsal ifadelerin aşkın alandan söz ederken kategorik yapı içinde olan insanın kullandığı bir aracı/dili ve anlatım biçimlerini kullanıyor olmasıdır. Yani Tanrı hakkında

¹⁵ Koç, *Din Dili*, 105-107.

¹⁶ Koç, *Din Dili*, 249-250.

¹⁷ Koç, *Din Dili*, 14.

konuşurken nasıl olur da insan, bu dünyaya ait olan ve eşyanın adlandırılmasına bağlı olarak ortaya çıkan dili, kategorik yapıya dâhil olmayan metafizik alan hakkında doğrudan kullanılabilir mi?¹⁸ Öyle görünüyor ki konunun mahiyeti dikkate alındığında problemin üzerinde önemle durulması gereken temel mantığı ve nirengi noktası burasıdır.

Bu durumu dilin mantığı çerçevesinde etraflıca irdelediğimizde şu hususları dikkate almamız gerekir. Bizim gerçek/hakikat kabul ettiğimiz bir şey, başkaları açısından gerçek olmayabilir. Dil insan ürünü bir iletişim aracıdır. İnsan dili dünyada diğer insanlarla ilişki kurmak amacıyla kullanılmaktadır. İnsan aynı dili mükemmel olan Tanrı ve aşkın âlem hakkında konatif (analitik felsefe çerçevesinde din dilinin pratik hayattaki fonksiyonu) ve kognitif (bilişsel fonksiyonların farkına varma, algılama, mantıksal düşünme, lisan, hafıza ve muhakeme kurmayı içeren bilme yeteneği) olarak kullanmaya başladığında problemler kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Anlatmaya çalıştığımız bu durumun doğal bir sonucu olarak dil bağlamında meydana gelen sorunun çözülmesi gerekir. Bu problemin çözülmesi için dünya ile metafizik âlemi reel olarak birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü insan dünyada olan bitenleri görerek ve tecrübe ederek ifade edebilmektedir. Oysa Tanrı insana göre aşkın metafizik bir âlemdir. İnsanın Tanrı ve din hakkında konuşabilmesi için onlarla ilgili kavramlar hakkında bilgi sahibi olması gerekir. Söz konusu problemin anlaşılması adına, bu kavramların insanlar tarafından nasıl algılandığıyla birebir bir ilişkisi vardır. Bu bağlamda insan, Tanrı'yı ve sıfatlarını düşündüğünde dünyadaki beşeri dili kullanarak Tanrı ve dinî ifadeler hakkında bir şeyler söyleyebilmektedir. Bu da antropomorfist bir soruna yol açmaktadır. Dolayısıyla bu durum da dil sorununa sebebiyet vermektedir. İnsan bu noktada Tanrı ile insanı ayırmak için Tanrı hakkında konuşurken zorunlu olarak bazen teşbihî, bazen tenzihî, temsilî ya da indirgemeci ve sembolik bir dili kullanmaktadır. İnsan bu dilleri Tanrı ve dinî ifadeleri hakkındaki kullanırken hepsinin kendi kapsam alanı içinde bir hakikat payı vardır. Fakat din dili bağlamındaki bu anlayışların her biri kendi başına Tanrı ve metafizik âlem hakkında sadece bu dil anlayışıyla konuşulabilir iddiasında bulunması tartışmalıdır. Çünkü toplumların sosyolojik olarak dilin birçok değişik anlayışını günlük yaşantılarında farklı şekillerde kullandıkları bir realitedir. Din ekseninde hadiseyi düşündüğümüzde Tanrı insanları ve toplumları muhatap alarak vahyi peygamberlere gönderir. Peygamberler de bu vahyi toplumlara ve insanlara tebliğ ederler. Bu tebliğin başarılı olabilmesi için verilmek istenen mesajın insanlar tarafından anlaşılması gerekir. Bu sebeple dinlerin, toplumların kullandığı dilleri dikkate alması gerekir. Dolayısıyla dinde ve toplumlarda farklı dil anlayışlarının olması doğaldır.

Felsefi açıdan din dili tartışmalarında esas problem olan Tanrı'nın varlığı ve Tanrı hakkında konuşmanın mahiyetinin ne olduğudur. Bu konudaki tartışmalar genelde bu hususta yapılmaktadır. Çünkü bütün dinî söylemler Tanrı tasavvuruna bağlı olarak şekillenmekte ve o şekilde anlaşılmaktadır. Öyleyse Tanrı ile ilgili bazı antropomorfist ifadeler nasıl anlaşılmalıdır (eli, parmağı, oturması, söylemesi, sevmesi, öfkelenmesi, bilmesi, iradesi, gücü, yaratması vb.)? Bu kavramlar aynı zamanda insanlar için de kullanılmaktadır. Ontolojik anlamda günlük dilde kullanılan dil, Tanrı'yla insan arasındaki farkı nasıl ortaya koyar? Bu bağlamda Tanrı'ya atfedilen konuşma, işitme, görme, bilme, isteme, acıma, affetme gibi insan dünyasına ait sıfatlar ve fiiller Tanrı için de aynı anlamda kullanılabilir mi?¹⁹ Bu müteşabih ifadelerden oluşan cümleler kolayca anlaşılacak türden değildir. Bu yüzden bu kavramlar

¹⁸ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 26.

¹⁹ Latif Tokat, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal* 6/1 (2009), 75-76.

felsefi anlamda tartışmalara sebep olmaktadır. Bu konuda her dili kendi kapsamı içinde değerlendirmekte fayda vardır. Bu kavramları ancak alanında uzman olan bilgili insanlar kavrayabilir. Dolayısıyla din dili probleminin ortaya çıkmasının arka planında, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız Tanrı ve dinî ifadelerle ilgili metafizik içerikli metinlere yönelik mantıkçı pozitivistlerin dile getirdikleri katı eleştirileri ve düşünceleri vardır diyebiliriz.

Din dili bağlamında düşünürler felsefi sistemleri doğrultusunda Tanrı hakkındaki söylemlerin ve dinî ifadelerin nasıl anlaşılabilceği hususunda birbirinden farklı anlayışlar ileri sürmektedirler. Onlar bu meseleye teolojik temelden ziyade felsefi açıdan rasyonel olarak bakmamız gerektiğine inanırlar.

Açıkça anlaşılmaktadır ki din dili, ister mantıksal deneyciliğin tehditlerini hissetmekten kaynaklanmış olsun ister geleneksel dinî söylem ve terminolojinin çağdaş bilgi ve tecrübelerimiz ışığında yeniden gözden geçirilmesi ve ayıklanmasına yönelik ihtiyaçtan doğmuş olsun çok ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰ Bu problem aynı zamanda temel İslami ilimlerden olan tefsir ve kelim ilminin de sorunudur. Din felsefesi, Tanrı hakkında konuşmak ve dinî değerlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda sorgulamalar yaparak insanların zihinlerini aydınlatmayı hedeflemektedir. Bu durum felsefi olarak Antik Çağ'da tartışılmaya başlanmışsa da sistematik olarak daha çok modern dönemde konu edinilmiştir. Bu bağlamda söz konusu problem, Batı dünyasında 20. yüzyılın başından itibaren Viyana çevresine bağlı düşünürler tarafından genelde dil felsefesi özelde de din dili alanında konunun uzmanları arasında hararetli tartışmalara konu olmuştur. Genel anlamda Batı felsefe ve teoloji çevrelerinde din dilinin mahiyeti ve mantıkî statüsü konusunda kapsamlı çalışmaların yapılmış olması dinî metinlerin anlaşılması noktasında faydalı olmuştur. Bu bağlamda çağdaş felsefede yapılan bu yeni yorum ve yaklaşımların dinî metinlerin ve söylemlerin mantıkî statüsü ve geçerliliği hususunda da ilgi çekici sonuçları ve soruları olmuştur.²¹ Din dili ekseninde dinî konularda günümüzde özellikle Batı felsefesinde en yaygın olan tutumun agnostik tutum olduğu görülmektedir.²² Bu bağlamda agnostisizm, teizmle ateizm arasında üçüncü bir seçeneğin bulunduğunu kabul eden yaklaşımdır. Genel anlamıyla agnostik, Tanrı'nın varlığını savunan teistten ve Tanrı'nın varlığını inkâr eden ateistten farklı olarak söz konusu hadiseye karar vermek için yeterli dayanak ve delillerden yoksun olduğumuz gerekçesiyle yargıyı askıya alır. Burada iki farklı agnostisizm anlayışı olduğunu belirtmemiz gerekir. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız agnostisizm yanında bir de İslam düşüncesinde, Tanrı'nın nihai ve mutlak mahiyetinin bilinemeyeceği, Tanrıyı tanımanın bir keşf ve kalp işi olduğu şeklindeki agnostisizmi sözünü ettiğimiz agnostisizm ile karıştırmamak gerekir.²³ Modern dönemde özellikle agnostisizmin kendilerine "doğrulamacı çözümlenmeleri" ilke edinen köklü ve yeni şekli üzerinde durulmaya başlandığını görmek mümkündür. Genel olarak pozitivist mantıkçı bakış açısına sahip olanlar doğrulamacı çözüm ilkesinden hareket ederek konuyu değerlendirirken çağdaş agnostikler ise böyle bir varsayımın kabul edilmesinin mümkün olmadığını belirtmişlerdir.²⁴ Dil felsefesi bağlamında düşünürler din dili ve sembolizm hakkında birbirinden farklı anlayışlar, çözümlenmelerde bulunmuşlardır. Bu değerlendirmelerin bir kısmı din dilinin lehinde olurken bir kısmı da

²⁰ Koç, *Din Dili*, 15.

²¹ Koç, *Din Dili*, 9.

²² Henry Habberley Price, *Belief* (George Allen and Unwin Ltd. London-Newyork: Humanities Press, 1969), 455.

²³ Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Aydın - Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 133-140.

²⁴ William Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Hülbe Yayınları, 1982), 117.

aleyhinde olduğu görülmektedir. İşte bu tartışmaların doğal bir sonucu olarak teşbîhî, tenzîhî, temsili/analojik ve sembolik dil gibi anlayışlar ortaya çıkmış ve yukarıda dile getirilen problemler çerçevesinde çözüm üretilmeye çalışılmıştır.²⁵ Şimdi de çalışmanın ana eksenini oluşturan sembolik dili daha ayrıntılı olarak incelemeye çalışalım.

Teolojik dil bağlamında Tanrı hakkında konuşmanın mahiyeti hususunda ileri sürülmüş görüşlerden biri de sembolik dil yaklaşımıdır. Bu mesele hakkında birçok düşünür hem doğrulamacı çözümlerden hem de işlevsel çözümlerden memnun kalmamıştır. Din dili ekseninde bu memnuniyetsizlikten ve korkulardan kaçınmak için başvurulan yorumlardan biri de sembolik dildir.²⁶ Bu dilin temel çıkış noktası genel olarak dille tecrübe arasında tam bir örtüşmenin olmadığı gerçeğine dayanır.²⁷ O halde Tanrı dolaysız bir anlatım varken niçin dolaylı bir dili tercih etmektedir? Kutsal dinî ifadelerdeki Tanrı ile ilgili insanbiçimciliğini andıran deyimler, örneğin Tanrı'nın eli, oturması, konuşması, uyarması, sevmesi, öfkelenmesi, kudreti, istemesi, işitmesi vb. kavramlar nasıl anlaşılmalıdır? Bu kavramların hepsi insanın eylemlerini ifade etmektedir. Tanrı için bu ifadeleri kullandığımız zaman Tanrı ile insan arasındaki farkı nasıl izah edeceğiz? İşte din dili bağlamında Tanrı ve dinî hakikatler hakkında problem bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bazı düşünürler (Fârâbî, İbn Sînâ, P. Tillich) konuyu açıklamak için din dili anlayışlarından biri olan dinî sembolizmi ileri sürmüşlerdir.

Bu bakış açısı esas alındığında, insan zihninin dünyadaki nesnelere/eşyalarla olan ilişkisi doğrudan olamayacağına göre zihin düşünürken algılamalardan çıkardığı soyutlamaları ve tümelleri kullanmaktadır. Dolayısıyla insanın algılaması hususunda sembol özsel olmaktadır. Bu bağlamda insan zihninin, doğrudan tanıma dışındaki tanıma ve bilme hususunda simgelerle/sembollerle ilişkili iş gördüğü tartışma götürmez bir realitedir. Öte yandan dinî semboller konusunda esas olarak bizi ilgilendiren temsili sembollerin yapısı ve varlık nedeniyle ilgili olarak disiplinler arasında genel bir kabulün olduğu söylenemez. Acaba zihinsel sembollerde olduğu gibi bu tür semboller bir zorunluluk sebebiyle mi vardır? Bunlar sembolize ettikleri şeye indirgenebilir mi, yoksa kesinlikle tüketilemez anlamlara mı sahiptir? Bu soruların cevapları felsefi yaklaşımlara ve bilimsel disiplinlere göre şekillenmektedir. Bu eksende sembol kavramı hem epistemoloji anlayışına hem de bilimsel disiplin anlayışına göre çok değişik şekillerde tanımlanabilmektedir. Söz konusu kavram, bir yandan psikoloji, antropoloji, metafizik, dinler tarihi gibi disiplinlerde farklı anlamlarda kullanılmakta, bir yandan da pozitivist, mistik, rasyonalist, tecrübeci ve romantik felsefe anlayışlarında farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Bu sebeple sembol kavramının genel geçer bir tanımını yapmak oldukça zordur. Bu konuda dinî sembolizm söz konusu olduğunda, epistemoloji anlayışları ve bu felsefi bakış açıları kendisini doğrudan göstermektedir.²⁸

İnsanlar günlük yaşantılarında hangi sebeplerden hareketle dolaylı anlatım şekli olan sembollere ihtiyaç duyarlar? Bu sembollerin insan hayatındaki önemi nereden gelmektedir? İnsanlar neden doğrudan anlatım varken dolaylı anlamı tercih etsin? Bu bağlamda birtakım konuların sembolik olarak anlatılmasının temel sebeplerinden biri de; dilin semantik ve sentaktik özellikleri, anlatılan konunun önemini belirtmektir. Aynı zamanda dilin literal

²⁵ Zafer Çaylı, *İbn Rüşd'ün Din Dili Anlayışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 71.

²⁶ Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 425.

²⁷ Koç, *Din Dili*, 88.

²⁸ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 25.

durumu, toplumlar ve insanlar arasında kullanılan dillerin kullanım farkı, bu durumun toplumun bir gerçeği olmasını ve hepsinden önemlisi de insanı düşünmeye, sorgulamaya yöneltmesini ve insana verilmesi istenen mesajların kolay bir şekilde anlaşılmasını sağlaması gibi nedenlerdir diyebiliriz.

Sembollerin üstlendikleri anlamları dinî, felsefi, sosyal ve kültürel olarak iyi bir şekilde analiz etmek gerekir. Bu bağlamda insanın dinî, kültürel hayatında ve kişiler arası ilişkilerde şu hususa dikkat etmesi beklenmektedir. Bir sembol bu alanlarda çok anlam içermektedir. İnsan bazen birçok kelime, kavram, deyim, söz kullanarak ve uzun zaman ayırarak yapmaya çalıştığı bir şeyi bir sembolle daha anlamlı daha anlaşılır bir şekilde ifade edebilmektedir. Örneğin, insanlar günümüzde akıllı telefonlarla mesajlaştıklarında uzun uzun yazmak yerine bir emojiyle, işaretle, mitle, sembolle karşı tarafa fazlasıyla isteklerini iletebilmektedir. Bu bağlamda toplumlar ve insanlar arası ilişkilerde bir zeytin dalı, bir güvercin figürü aynı şekilde karşı tarafa kolayca istenilen şekilde mesajlar verebilmektedir. Dinî semboller bu anlamda görüldüğünden daha fazla anlam içermektedir. Mesela, selam, cami, minare, ezan, hilal vb. semboller görüldüklerinden çok daha fazlasını ifade ederler. Sembollerin insanlar arasında sıkça kullanılmasının sebeplerinden biri bu olabilir. Dolayısıyla bir düşüncenin, nesnenin, kavramın, olgunun, anlamın ve gerçekliğin, başka bir yolla anlatılması, gösterilmesi, temsil edilmesi, kendisine işaret edilmesi söz konusu ise bu durumda bir amaç ve zorunluluk nedeniyle dolaylı anlatım vardır, ya da zihinsel zorunluluk nedeniyle bu yola başvurulmaktadır. Bu durum da sembollerini ister istemez özsel hale getirmektedir. Bu eksende düşündüğümüzde semboller insanların iletişim sorununu bir nevi kolaylaştırmaktadır. Aynı zamanda semboller sosyal hayatın içinde bir dil gerçeği olarak kendilerini gösterirler. Bu nedenle sembolik dil de diğer dil anlayışları gibi toplumda insanlar tarafından kullanılan bir dil anlayışı olarak kullanılmaktadır. Bu anlayışın bir yansıması olarak toplumlar/insanlar günlük hayatta dili kognitif olarak kullandıkları bir gerçektir.

Dil anlamında sembolik dilin kullanma nedenlerini yukarıda ifade etmeye çalıştığımız sebeplere ilaveten şunları da eklemek mümkündür. İlk olarak sembolik dilin Tanrı hakkında konuşurken insanbiçimcilikten kaçınma imkânı sağladığı düşüncesidir. Bir diğer gerekçe ise Tanrı hakkında konuşurken sözcüklerin literal olarak kullanılması anlam açısından birtakım semantik ve sentaktik sorunlara sebep olduğu düşüncesidir. Dinî metinlerin literal kullanılması, din dilinde yanlış anlamalara ve anlam daralmalarına sebebiyet verdiği açıktır. Bu noktada sembolik dil literal anlam daralmalarında bir çıkış yolu sunar. Başka bir neden de sıradan şeyleri ifade etmek için kullandığımız kelimelerin yetersizliği sebebiyle aşırı somutlaştırmaya sebebiyet olacağı endişesidir. Diğer bir neden ise zihnimiz Tanrı hakkında bizi bazı kavramlarla düşünmeye zorlasa da sahip olduğumuz terimlerin Tanrı'yı ifade etmede her zaman yetersiz kalmasıdır. Son olarak, teistik ifadelerin ve birtakım dinî iddiaların literal olarak sözlük anlamlarıyla alındıklarında büyük problemlerle karşılaşma durumudur.²⁹

Yukarıda ifade etmeye çalıştıklarımızdan yola çıkarak problemi mantık örgüsü içinde tartışmaya çalıştığımız dinî sembolizm anlayışının, diğer din dil ailesi içerisinde yer alan analogik dille de yakın bir ilişkisi vardır. Fakat sembolik dille analogik dili birbirine karıştırmamak gerekir. Sembolik dille benzerlik gösteren anlayışların ne anlama geldiklerini bilmek konunun tartışılması ve anlaşılması açısından önemlidir. İlk bakışta analogik dil öğretisiyle sembolik dil anlayışı birbirine benzer gibi görünse de aslında birbirinden oldukça farklıdır. Öte yandan, sembolik dili savunanlar teistik ifadelerin durağan, oturmuş ve herkes

²⁹ Zikri Yavuz, "Din Dili", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç - M. Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 274-275.

için genel geçerliliği olan bir anlama sahip olmaktan çok canlı, devingen ve daha çok çağrıştırmacı özelliğe sahip ifadeler olduğunu savunmaktadır. Bu aşırı sembolik dil anlayışına göre Tanrı hakkında kullanılan ifadeler arzu edilir belli bir hayat ve duyarlılık tarzını oluşturmaya yönelik ifadeler olarak görülmektedir. Örneğin Nuh kıssasını analogik dil, gerçekçi tarihî bir olay olarak ele alırken sembolik dil ise fiilen vuku bulmuş tarihî bir olay olarak değil, fakat dinî bakımdan önem arz eden bazı hususların sembolik bir takdim şekli olarak görmek suretiyle, başka bir anlam düzeyine nakletmektedir. Aslında sembolik dil anlayışında bunun tek gayesi, sembolize edilen şeyin önemini artırmak ve buna dikkat çekmektir. Bu anlamda sembollerin insanların sosyal hayatlarında dinî ve kültürel olarak tartışmasız bir yeri bulunmaktadır.³⁰

Bugün çağdaş dünyada insanlar arasındaki iletişim dili genel anlamda daha çok dolaylı anlatım olarak sembollere dayanmaktadır. Örneğin sembollerin, teknolojinin gelişmesiyle birlikte bireylerin kullandığı elektronik araç gereç aracılığıyla daha çok kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Kişiler bilgisayar, tablet, mobil akıllı telefonlardaki sosyal paylaşım ağlarında sembollerini ve işaretleri kullanarak karşı tarafa iletişimi daha kolay ve anlaşılır bir biçimde sağlayabilmektedir. Sembolik dil olmaksızın insanlar arası ilişkilerde bir iletişimin olması zor görünmektedir. Bu bağlamda sembolik dili analiz ettiğimizde, bu konuda aşırıya kaçmamak ve sembollerini putlaştırmamak şartıyla, sembolik ifadelerin dinde insanların sosyal hayatlarında önemli bir yeri olduğunu görmekteyiz. Bu anlamda dil ekseninde semboller insanlar arasındaki ilişkileri kolaylaştırmaktadır.

Whitehead, insanın sosyal hayatta kendisini ifade etmek için simge/sembol kullanmak zorunda olduğunu ifade ederek ister zihinsel olsun ister temsili olsun simgelerin kaçınılmaz olduğunu söylemektedir. Ona göre, insan zihninin nesneyle ilgili olarak esas görevi vardır: “Doğrudan tanıma” ve “simgesel gösterge yoluyla tanıma.” Doğrudan tanıma olgu doğrudan ve herhangi bir sembolik belirti olmadan bilinir. Sembolik gösterge yoluyla bilmede ise doğrudan tanımanın vereceği güvenceye göre bir bilgilendirme söz konusudur. Dolayısıyla duyu algılarının zihne aktarılması esnasında ortaya çıkan simgeleştirme sembolik yapıların en doğal ve yaygın olanıdır.³¹

Sembolik dinî ifadeleri yorumlarken karşılaşılabilecek en önemli problem, bunların karşısında objektif ve doğrudan doğruya bir gözlemci gibi kalamamaktır. Bu bağlamda şuna dikkat etmek gerekir. Çünkü dil anlamında hem sembolün hem de onu yorumlayanın bir anlayışı ve ufku vardır. Burada önemli olan sembolün ufkunu kendi ufkumuzun içine hapsetmemek ve onu bilinmeyen anlam ve kendi dışımızdaki gerçekliğe ilişkin açtığı imkânları iyi okumaktır. Toplumda teolojik dilin de diğer dil, (konuşma/söylem) şekilleri gibi kullanılan, yorumlanan ve insanlar arası iletişimi sağlayan aktif bir konumu vardır. Bu dilin kendine özgü ayırt edici özelliklerini oluşturan belirli sentaktik ilke ve ölçütleri olduğu gibi bunları koruyan, kollayan aktif insanların oluşturduğu bir de toplum vardır. Din dilini diğer dil sistemlerinin aksiyom ve postulatlarına benzer şekilde işlev gören bu belirli kuralları doğrudan doğruya sistematik yaklaşımın tutarlılığının isteklerine doğrudan dayandırmak yanlıştır. Çünkü sistematik teolojinin aksiyomları yaşayan inancın dili tarafından belirlenir. Bu bakımdan, teolojik dil hakkında, bu dilin, onu kullanan ve dinleyenler açısından gördüğü fonksiyonları iyice anlayıp açıklığa kavuşturmaksızın dinî anlamak mümkün değildir. Burada

³⁰ Koç, *Din Dili*, 88-89.

³¹ Alfred North Whitehead, *Symbolism Its Meaning and Effect* (New York: The Macmillan Press, 1985), 4-19.

teolojik dilin insanlar üzerindeki etkisi ile kullanıldığı bağlamın tahlili teizmin anlaşılması bakımından son derece önem arz etmektedir.³²

Teolojik sembolik ifadelerin tamamen kişiliklerimizden kaynaklanan ve kognitif olduğu kadar duygu ve eylemlerle ilişkili çağrıştıracı bir güce sahip olduğu açıkça ortadır. Teolojik dil varoluşsal olarak yorumlandığında son derece güçlü görünmektedir. Bu bağlamda sembolik dilin dinin gerekli gördüğü teslimiyet ve değerler hususunda çok etkili ve motive edici bir gücü vardır. Tanrı hakkındaki düşüncelerimiz ve teolojik dil açısından sembolik söylemlerin sağladığı imkânları görmemezlikten gelir ve işe yaramaz diye atacak olursak Tanrı'ya yönelişlerimiz ve tüm ibadetlerimiz içi boş bir hale dönüşür. Dine yaklaşımımız bütünüyle sembolik olur. Tanrı hakkındaki konuşmalarımızda başka türlü bir dile yer verilmeyecek olursak bu kez de dinî kavrayış ve varoluşumuzda başka olumsuz etkiler ortaya çıkar. Bu nedenle Tanrı hakkındaki söylemlerimizde ve konuşmalarımızda kısmen de olsa günlük tecrübelerimizle doğrudan ilgisi olan bir dil kullanmak durumundayız. Dünyanın gerçeklerinden uzaklaşmış bir fanteziler dünyasında kaybolmamamız için dinî tutum, duygu, dil ve eylemlerimize belli bir kognitif unsurun kılavuzluk etmesi özsel görülmektedir. Dolayısıyla bu durum Tanrı hakkındaki söylemler ve dinî metinler hususunda sembolik dil ile analogik dil arasında bir dengenin oluşturabilmesi gerekçesinden dolayı ortaya çıkmaktadır. Çünkü biri olmaksızın öteki kaçınılmaz olarak aşırılığa düşmektedir. Eğer bir dil literal olarak yani sözlük anlamına dayanmadan günlük dilde kullanılırsa bir çeşit agnostisizme ve bunun sonucunda da ateizme götürebilir. Bir dil, Tanrı ve dinî ifadeler hakkındaki söylemlerimizde, sembolik ve mecazî söylemlere hiç yer vermediğinde nasıl ki problem oluyorsa, katı bir şekilde sadece sözlük anlamına dayalı bir dil de aynı şekilde kaba bir antropomorfizme sebep olabilir.³³ Bu her iki durum da insanların doğru bilgi sahibi olmasına engel teşkil eder. Bu durum hem dinî yönden hem de epistemolojik olarak sakıncalıdır. Dili kullanırken bu hassasiyeti her zaman göstermek gerekir.

Dinî semboller fideistler için, belli anlam/anlamlar taşıyan bir tasvir, bir ifade ya da herhangi bir şey olarak ortaya çıkmaktadırlar. Sembollerini bu eksende ele aldığımızda karşımıza onların tekabül ettiği müphem, ima ve arizî gibi manalar içerdiklerini görürüz. Dinî sembollerin böyle olması gerçek olmadıkları anlamına gelmemektedir. Çünkü her sembolün, ima'nın, imgenin işaret ettiği ve arka planında yer alan temel anlamları vardır. Öte yandan semboller, ruhumuzun derinliklerindeki gerçeklikleri ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda sembollerini anlam olarak etraflıca düşündüğümüzde kendimizin, kişiliğimizin ve kimliğimizin farkına bilinçli bir şekilde varırız. Sembolik dilin, din açısından ılımlı, aşırıya kaçmadan, gerektiği kadar kullanılması çok önemli faydaları olduğuna katılmakla birlikte, bu dilin Tanrı hakkında konuşmanın tek, doğru ve güvenilir yolu olduğuna katılmak mümkün görünmemektedir. Din, insanların mutluluğu için vardır. Bu dinin bütün içeriği insanların mutluluğunu amaçlar. Her kutsal dinin Tanrı tarafından görevlendirilmiş bir peygamberi vardır. Bu resul o toplumun içinde Tanrı tarafından seçilmiştir. Bu toplumun kültürü ve dili dinî mesajların anlaşılması konusunda önemlidir. Hiçbir din bu gerçekleri göz ardı ederek insanlara mesajlarını iletmez. Burada kendisine yeni bir din gönderilen peygamber toplumun içinde kullanılan bütün dil anlayışlarını dikkate alarak tebliğini yapması beklenir. Nitekim dinlerin bu gerçeği göz önünde bulundurduklarını görürüz. Örneğin Yahudilikte İbranice, Hristiyanlıkta Latince, İslamiyette Arapça dillerinin ne kadar önemli olduğu açıktır.

³² Koç, *Din Dili*, 108-110.

³³ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 100-105.

Müslümanların kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de bu durum şu şekilde dile getirilir: "Biz her peygamberi yalnız kendi milletinin diliyle gönderdik ki onlara açıklasın."³⁴ Bu bağlamda her dilin kendi içinde farklı türleri ve anlayışları vardır. Nasıl ki insan günlük hayatta bu dilleri edebiyatta, şiirde, sanatta, hitabette farklı farklı kullanıyorsa dinlerin de bu durumu göz önünde bulundurarak bunları kullanması mantıklı görünmektedir. Çünkü insan dünya hayatında hem cinsleriyle iletişim kurduğunda tek bir dili kullanmamakta, çok farklı dilleri de kullanmaktadır. Kutsal metinlerde Tanrı-toplum ve Tanrı-insan ilişkisi bağlamında Tanrı, insanlara hitap ettiği yerlerde, reel hayatın bir gerçeği olarak, bazen dolaysız dili; teşbihî, tenzihî kullanırken bazen de dolaylı anlatımı; sembolik, mecazî, mitolojik söylemlerin, kıssaların ve modellerin kullanıldığı görülmektedir. İnsan da dünya hayatında yaşadığı süre içerisinde günlük hayatında bu dillerin hepsini aynı şekilde bir ihtiyaç olarak kullanmaktadır. Teizmin Tanrısı sürekli insanlarla ilişki içinde olduğundan farklı dil anlatım şekillerini bu şekilde kullanılması mantıklı ve anlaşılardır. Tanrı insanın mutluluğu için söylemlerini, direktiflerini, emirlerini, yasaklarını, kızgınlığını, memnuniyetliğini ve mesajlarını insanlar anlasınlar, helal ve haramları dikkate alarak yaşasınlar diye gönderir. Dinî kaynaklarda dil açısından paradoks gibi görünen kavramlar gerçekten onların anlaşılması olmasından değil, günlük dilde insanların kullandıkları dilin o kavramların ifade edilmesinin tam olarak karşılamamasından kaynaklanır. Hadid suresinde şu ifadeler yer almaktadır: "Tanrı, hem evvel hem de ahirdir, hem zahirdir hem de bâttır. O, her şeyi hakkıyla bilendir."³⁵ Buradaki kavramlar, görünürde birbirine zıttır. Dolayısıyla çelişki oluşturmaktadır. Oysa sembolik din diline başvurarak bu kavramları farklı yorumlamamız mümkündür. Buradaki problemin kaynağı, günlük dilde kullanılan dilin yetersizliğidir. Kısacası din, toplumun sosyal gerçeklerini göz önünde bulundurur, toplumları muhatap alır ve mesajlarını insanlar anlasın diye vahyeder. İnsan açısından bu dile getirilenler farklı iki alan olduğundan ve dil dikkate alınarak yapıldığından bu da ister istemez beraberinde lisan problemini gündeme getirmektedir. Buradaki dil tartışmalarında temel maksat dinin vermek istediği esas mesajı dinin ruhuna uygun doğru bir şekilde anlamaktır.

Din dili perspektifinden yukarıda anlatılanlara, yaptığımız değerlendirmelere konatif, kognitif olarak baktığımızda, Tanrı ve kutsal metinler hakkında konuşmanın tek yolunun dinî sembolizm olduğunu iddia edersek bu bizi katı sembolizme götürdüğü sonucuna varmamız mümkündür. Bu da doğru bir yaklaşım olmaz. Dinî sembolizm din dilinin önemli bir anlayış ve anlatım şeklidir. Ancak dinî sembolizmi aşırıya kaçmadan gerektiği kadar ve anlam örgüsü içerisinde kullanıldığında bu tavır doğru ve anlamlı olur. Aksi takdirde dinî sembolizmin Tanrı ve ilahî hakikatler açısından kullanılmasının insanlara faydadan ziyade zararı olur. Buradaki temel amaç Tanrı hakkındaki ifadelerin ve kutsal metinlerin doğru anlaşılmasıdır. Aşırıya kaçmadan ılımlı ve gerektiği kadar kullanılan sembolik dilin dinin temel öğretileri olan Tanrı'ya, gayba, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahirete, kaza ve kadere, cennet, cehenneme iman gibi meseleler daha iyi anlaşılır. Bu açıdan sembolik dilin Tanrı hakkında konuşmanın tek ve güvenilir yol olduğunu iddia etmek doğru değildir. Çünkü bu durum, dinamik olan toplumların diliyle ve sosyal yaşantının dil gerçekleriyle örtüşmemektedir.

4. Din Dilinde Dinî Sembollerin Üstlendikleri Fonksiyonlar

Sembollerin içeriğini din dili bağlamında tartışırken öncelikle üzerinde durulması gereken yönü onların dinî mahiyetlerinin ne olduğunu, dinde ne anlama geldiklerini ve

³⁴ İbrahim 14/4

³⁵ Hadid 57/3

üstlendikleri fonksiyonlarının neler olduğunu göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Genel anlamda semboller farklı alanlara ait olabilirler. İnsanlar her zaman bu sembollerin arka planlarını, ifade ettikleri düşünceleri merak ederler. Bir sembol içerik olarak insanın ruhuna etki eder. Sembollerin bu özellikleri şüphesiz onları önemli kılar. Bu nitelikleri vesilesiyle semboller toplumların ortak heyecanlarını, bilgi ve duyguyu yansıtır, toplumsal duyarlılık/tutarlılık ve birlikteliği sağlayabilirler.³⁶

Bu sebeple sembollerin taşıdıkları anlamlar, dinî, ahlakî, toplumsal ve kültürel olarak ortak bir şekilde kullanılmaktadır. İnsan dünyada bir toplum içerisinde doğar, kültürünü seleflerinden alır, çağdaşlarıyla birlikte paylaşır ve kendinden sonra gelen haleflerine aktarır. Bu bağlamda semboller daima toplumsal içeriklidirler, özneler arası ve kamuya aittirler. Her şeyden önce semboller, önceden gizli olan hakikatleri ve düşünceleri açıklığa kavuşturan, anlaşılır kılan bir işaret alametidirler. Bu eksende semboller dinî ve sosyal hayatta insanlar açısından önemli rol oynar.³⁷ Bütün dinlerde ve toplumlarda sembollerin üstlendikleri görevler vardır. Bu durum insanların günlük ihtiyaçlarını ve kutsal görevlerini yerine getirmekte dikkat çekicidir. Felsefi ve dinî açıdan düşünen her insan için bu husus önemlidir.

Dinî semboller, inancı nesilden nesile taşıma görevleri yanında, inanan kişilerin kutsalla karşı karşıya gelmesine de imkân sağlar. Bu manada semboller çoğu kez gizli de olsa belirli bir yaşam ile özel bir metafizik arasındaki temel ahengi sağlayarak her iki unsuru destekler. Bu nedenle bir dinin yaşanabilmesi ve hayatiyetini sürdürebilmesi için o dine mensup kişiler tarafından sembollerin içerdiği anlamın bilinmesi gerekir. Bu durumun gerçekleşebilmesi için inanan kişilerin dinî tecrübelerinin yeni boyutlarına bilinçli bir şekilde kavuşturabilme kabiliyetine bağlıdır. Bu manada Hristiyan dünyasının en önemli ve kutsal sembollerinden biri olan haç, İsa peygamberin çektiği acıları temsil eder. Vaftiz sembolü de onun bir uzantısı olarak kabul edilmektedir.³⁸ Hristiyanlar açısından bu sembollerin yanında, Hristiyanlarca kutsal kabul edilen diğer semboller de çok kıymetlidir. Semboller inançları aktarma noktasında bütün dinlerde bir şekilde kullanılmaktadır.

İslamî semboller, inanç yapısının etkin ve evrensel yönünü, inanış ile bağları arasında güçlü ilişkileri, derunî ve duygusal köprüleri tesis eder. Nitekim Kur'an'da inanç ve ibadet manzumelerini ve muhtevayı aksettiren, telaffuzuyla bizi bambaşka bir boyuta taşıyıp, iman teşekkülünün temeli olan kavramlar/remizler vardır. Çünkü tevhit inancı soyut-somut her anlam alanı ile ilgilenmektedir. Bakışlarımızı esasen yöneltmek istediğimiz yön ise somut ve görünen olanın arkasındaki ilahî manevî özdür. Bu özsel nitelik sebebiyle Kur'anî göndermeler ve imanî atıflar bütünü olarak telakki edebiliriz.³⁹ Öte yandan insan fıtrati, eskiden olduğu gibi bugün de, arzularını yönelteceği, ta'zim, yaklaşma konusundaki ısrarlı isteklerini gerçekleştirebileceği ve gönlünde dinmeyen aşkı dindireceği ve gözüyle görebileceği bir şeyi daima aramaktadır.⁴⁰ Açıkça anlaşılacağı gibi bu durum insanı ister istemez sembollere götürmektedir.

Dinî semboller içerik olarak, inanç bakımından evrensel bir görev görür. Bu anlamda semboller tüm dünyadaki insanlar tarafından fark edilir. Bu, bir dinin yayılmasını kolaylaştırır

³⁶ Annemarie Schimmel, "Din Dilinde Dinî Sembollerin Üstlendikleri Fonksiyonlar Nelerdir?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1954), 67.

³⁷ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983), 53.

³⁸ Schimmel, "Din Dilinde Dinî Sembollerin Üstlendikleri Fonksiyonlar Nelerdir?", 68.

³⁹ Sadık Kılıç, "Sembolün Gücü ve İslam'da Semboller", *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (2013), 13-14.

⁴⁰ En-Nedvî, *Kitap ve Sünnetin Işığında Dört Rükun*, çev. İ. Ersöz (Konya: İslami Neşriyat Yayınevi, 1969), 242.

ve böylece giderek daha fazla insan bu dinî simgeler aracılığıyla inançların farkına varır. Dinî sembollerle ilgili en önemli husus dilin, bölge ve lehçelerle yaratılan sınırlar tarafından sınırlandırılmaması ve dile hapsedilmemesidir. Burada önemli olan dil vasıtasıyla ifade edilmeye çalışılan manadır. Semboller dil bağlamında bazen üstlendikleri görev bakımından evrenselidir. Dünya üzerinde yaşayan her insan için bazı semboller bu görevi görür. Örneğin dinî olarak her dinin ibadeti, ibadetgâhı, dinî ifadeleri ve kutsalları gibi kültürel olarak da bayrak, güvercin, zeytin dalı vb. semboller bu kapsamda düşünülebilir.

Bu bağlamda dinî semboller bize şunları söylemektedir: Tanrı ile ilgili konuşmalarımızın dil olarak önemli zorlukları vardır. İnsanın günlük hayatında Tanrı'yla ilgili söylemlerine dikkat etmesi gerekir. Beşeri idrak ve dünya ile sınırlı olan dil dinî ifadeler hakkında olanları ifade ederken zorlanır. Bu noktada semboller Tanrı ve dinî hakikatler açısından bir çıkış yolu gösterir. Sembolik bir ifade, temelde gerçek olarak düşünülen bir şeyin ifadesidir. Teolojik, sanat ve edebiyat alanlarında katı, nesnel gerçekliğe dayanan bir dil yerine, kişiye de hakkını veren sezgiye dayalı esnek bir dil bu imkânı bize verebilir. Tanrı'ya karşı insan tarafından içtenlikle yapılan ibadetlerin/ayinlerin esrarengizliğini doğrudan, kuru ve yalın bir şekilde ifade etmek imkânsızdır. Bu sembolik dil, tarihi olayları, kıssaları fiilen vuku bulmuş tarihi bir olay olarak değil, fakat dinî bakımdan önem arz eden bazı hususların sembolik bir takdim şekli olarak görmek suretiyle başka bir anlam düzeyine nakleder. Bu da sembolize edilen şeyin önemini artırmak içindir. Semboller, mahiyetleri gereği temsil ettikleri şeyin yerine geçer, temsil ettikleri gerçekliğe katılırlar. İsteğe bağlı olarak değiştirilmeleri kolay kolay mümkün değildir. Sembollerle kişiler kişisel kimliklerinin farkına varır, bir bakıma biz kendimizi keşfederiz. Din dilinde sembollerini ölçülü ve yerinde kullanılacak olursak, bize yeni ve umulmadık ifade imkânları sağlar ve aşkın olana ilişkin kavrayışımızı açar ve o'nun vermek istediği mesajları doğru anlamamıza imkân sağlar. Bu ılımlı ölçüler içinde sembolik dilin meşru ve yararlı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna rağmen sembolik dili Tanrı hakkında konuşmanın tek ve kaçınılmaz yolu olarak görmek, bunu felsefi bir temele oturtmaya çalışmak, içinde çıkılmaz güçlükleri beraberinde getiren bir yaklaşım olur. Sembollerini anlamlandırırken, önemli olan sembolün ufkunu kendi ufkumuzun içine hapsetmemek ve onun bilinmeyen anlamına ve kendi dışımızdaki gerçekliğe ilişkin açtığı imkânları iyi okumaktır. Burada önemli olan dil değil dilin ifade etmeye çalıştığı dinin bütünü/ruhunu, esas maksadı olan evrensel mesajı doğru anlamaktır. Semboller fiziksel, yüzeysel olan şeylere değil, bunların arka plandaki gizemli anlamlarına işaret eder ve bunları gün yüzüne çıkarır.

Sonuç

Dil bağlamında din dilinde başta Tanrı hakkındaki söylemler olmak üzere pek çok metafizik konunun dille ifade edilmesinin zorlukları vardır. Felsefe açısından bu dilin felsefi bir sorgulamaya girmesinin esas sebebi, Tanrı ve dinî değerler hakkında anlamlı, tutarlı ve rasyonel konuşmanın imkânına dair arayıştır. Klasik teistler Tanrı'yı cisimsiz, ezeli-ebedî, değişmez, sabit olarak tanımlar. Diğer taraftan, kutsal kitaplarda ve dinî metinlerde Tanrı'ya dair kızan, seven, öfkelenen, uyaran, cezalandıran gibi birtakım duyguları ifade eden söylemlerle birlikte elleri, parmakları, nefesi, taht sahibi ve istiva/oturması şeklindeki ifadelerle fiziksel özelliklere atfedilen Tanrı, genellikle insanların anlaması için antropomorfik terimlerle anlatıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu anlatım şekilleri insanı ister istemez dinî sembolizm yaklaşımına götürmektedir. Bundan dolayı din felsefesindeki temel problemlerden biri bu tür dinî iddiaların ve söylemlerin felsefi bir bakış açısı olarak tutarlı bir

şekilde nasıl yorumlanacağıdır. Burada din dili bağlamında sorulması gereken en temel soru dünyaya ait olan dille metafizik yapılabileceği sorusudur.

Dinî semboller tarihin ve kültürün izlerini taşımaktadır. Bu bağlamda dil başta olmak üzere kültürü oluşturan bütün öğeler dinî sembollerin yapısını oluşturmaktadır. Kanaatimizce bu konuda esas önemli olan şey, sembolün arkasında yatan gerçeğe, anlam bütünlüğüne ulaşmaktır. Genel anlamda sembollerini üstlendikleri roller çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Yoksa sembollerini maksatlarını aşarak onlara olduğundan daha fazla anlamlar yükleyerek, mutlaklaştırarak putperest bir duruma getirmek doğru değildir. Semboller dil bağlamında her zaman eleştiriye açıktır. Din, ister mutluluğa ulaşmanın dolaylı bir yolu, isterse nihai ilginin sembolik ifadesi olsun insanın anlam dünyasına gerçek bir şekilde seslenmektedir. Dolayısıyla dinî sembollerini onların fonksiyonları ve anlamlılığı bakımından ele almak gerekmektedir. Çünkü dinî sembollerde bilimsel alana yönelik olduğu hissedilen anlatım ve ifade tarzlarıyla esas olarak amaçlanan şey, bilimsel ya da tarihsel bilgi vermek değil, bu somut malzemeleri kullanarak insanın anlam dünyasına seslenmektir. Kültürel şartlara göre ortaya çıkan dinî semboller eğer sadece lafzî veya tarihsel yapıları korunarak anlaşılacak olursa, asla değişimin sonucu olarak ortaya çıkan insanî sorunlara cevap veremeyecektir. Sembollerin somut yönü onların kültürel olmalarıdır. İşte din bağlamında dinî içerikli sembollerin önemi bu noktada ortaya çıkmaktadır. Ancak hiçbir dinî sembol mutlak değildir. Değişmez olan şey, sembollerin içeriğidir. O halde toplumların dinî, felsefi, sosyal, siyasal, ekonomik, eğitimsel sorunlara olumlu ve rasyonel cevaplar bulmanın yolu dinî düşünce ve bunların semboller üzerinde ifade edilmeye çalışılan gerçekleri görmekten geçiyor. Bu durum da dinî sembolik dil anlayışının önemini açıkça ortaya koymaktadır. Fakat bu da insanı, din dili sadece dinî sembolizmden ibarettir anlayışına götürmemelidir. Din dili dolaysız anlatım olarak; teşbihî, tenzihî ve dolaylı anlatım olarak; sembolik, mitolojik, mecazî, modeller ve kıssalar olarak hepsini kapsamaktadır. Bu din dili anlayışlarının her biri kendi anlatım içeriği açısından Tanrı ve dinî ifadelerin dil ile ifade edilebilmesi için önemlidir. Dolaylı anlatımın en önemli din dili anlayışı hiç şüphe yok ki dinî sembolizm yaklaşımıdır. Bu din dili anlayışının da yerinde ve kapsamı içinde kullanılmasında fayda vardır.

Kaynakça

- Akalın, Mehmet. *Modern Lenguistiğe Giriş*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1983.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 17. Basım, 2019.
- Atasağun, Galip. *İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da) Dinî Semboller*. Konya: Sebât Ofset, 2001.
- Çaylı, Zafer. *İbn Rüşd'ün Din Dili Anlayışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Durand, Gilbert. *Sembolik İmgelem*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: İnsan Yay, 1998.
- Durmuş, İsmail. "Remiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 34. İstanbul: DİA, 2007.
- En-Nedvî. *Kitap ve Sünnetin Işığında Dört Rükun*. çev. İ. Ersöz. Konya: İslami Neşriyat Yayınevi, 1969.
- Fazlurrahman. *İslâm*. çev. Mehmet Aydın - Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Hick, John. *God and the Universe of Faiths*. London: Macmillan, 1973.
- Kılıç, Sadık. "Sembolün Gücü ve İslâm'da Semboller". *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (2013), 7-20.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayınları, 4. Basım, 2013.

- Kuvancı, Cenan. *Din Dili Kapalı Bir Dil Midir?* Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 1983.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Price, Henry Habberley. *Belief*. George Allen and Unwin Ltd. London-Newyork: Humanities Press, 1969.
- Schimmel, Annemarie. "Din Dilinde Dinî Sembollerin Üstlendikleri Fonksiyonlar Nelerdir?" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1954), 67-74.
- Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Tokat, Latif. "Dinin Sembolik Dili". *Milel ve Nihal* 6/1 (2009), 75-98.
- Watt, William Montgomery. *Modern Dünyada İslam Vahyi*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Hülbe Yayınları, 1982.
- Whitehead, Alfred North. *Symbolism Its Meaning and Effect*. New York: The Macmillan Press, 1985.
- Yavuz, Zikri. "Din Dili". *Din Felsefesi*. ed. Recep Kılıç - M. Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2016.



e-ISSN: 2619-9114

December/ Aralık 2022, Volume/Cilt 6, Issue/Sayı 2

İBN HALDUN MUKADDİME'Yİ İHVÂN-I SAFÂ'DAN MI ÇALDI? Did Ibn Khaldun Steal the Muqaddimah from Ikhwan-i Safa?

Muhammed Yesrî Ebû Hudûr

Çeviren: Zeynep KABUL

Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fak.

Lisans Öğrencisi.

zeynepkabal72@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7814-9073>

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Translation Article / Çeviri Makale

Received / Geliş Tarihi: 23.12.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 29.12.2022

Published/ Yayın Tarihi: 31.12.2022

Pages / Sayfa: 243-250

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Giriş

Hicri 808'de vefat eden Arap asıllı Fas'lı tarihçi Ebu Zeyd Velidudin Abdurrahman bin Haldun İslam Arap kültüründe önemli bir yere ve saygın bir konuma sahiptir. Nitekim onun Mukaddime adlı kitabı genel olarak İslam kültür tarihinde ortaya çıkan en önemli kitaplardan biri olarak görülür ve birçok modern araştırmacı onu sosyolojinin kurucu kitabı sayar.

Asırlardır bu kitap ve müellifine verilen takdire rağmen bazı çağdaş araştırmacılar onun kendinden önceki yazarların fikir ve görüşlerinden birçok alıntı yaptığını ve o yazarlara işaret etmeden görüşlerinin içeriğini nakledip bilimsel hırsızlık (intihal) türlerinden birini gerçekleştirdiğini söyleyerek Endülüslü tarihçiye yöneltilen bu yüce övgüye karşı çıkmışlardır.

Mısırlı düşünür Dr. Mahmud İsmail Abdurrazık onu İhvân-ı Safâ topluluğunun fikirlerini çalmakla itham ederek İbn Haldun'a eleştiri okları yönelten araştırmacılardan biridir ve bunu Nihâyetu Ustûre: Nazâriyyetu İbn Haldûn Muktebesetün min İhvân-ı Safâ (Efsanenin sonu: İbn Haldun'un Teorileri İhvân-ı Safâ Risâlelerinden Alıntıdır) adlı kitabında ayrıntılı bir şekilde tartışır.*

1. Eleştiriden Önce

Dr. Mahmud İsmail Abdurrazık, İbn Haldun'un Mukaddimesindeki görüşleri tartışmadan önce kitabın önemine ışık tutar ve araştırmacıların çoğu zaman İbn Haldun'un mukaddimesinin tarihin tanıklık ettiği bilimsel başarıların en muhteşemi olduğunu ve Halduniyye ilmi hakkında pek çok kitap ve araştırmanın yapıldığını vurgular.

Öte yandan İsmail, birçok araştırmacının İhvân-ı Safâ öğretilerinin saf gnostik işrak ve salt akıldan söz eden mistik irfan olduğu üzerinde birleşip onları Alevî Şii grubunun sadık siyasi gayeler amaçlayan gizemli bir cemaati olarak görerek İhvânı Safâ'nın asırlardır maruz kaldığı korkunç zulme değinir.

Yazar, Mukaddime'ye yönelik eleştirisinde geçen bulguları şöyle açıklar İbn Haldun ve onun Mukaddimesi hakkında Kitâbu'l-İber ve Dîvânü'l-Mübteda' ve'l-Haber adlı tarihini okuduktan sonra şüphelerim arttı. Bir Mağrip Tarihi uzmanı olarak Tarih ve Mukaddime arasındaki büyük farkı fark ettim. Nitekim onun Tarih kitabı, İslami dönemlerle ilgili Endülüs ve Fas topraklarındaki tarihçilerden olan İbn İzari ve İbn Hayyan'ın tarihlerinin seviyesine ulaşamamıştır. Bunun üzerine kendimi İbn Haldun'un mukaddimesini İhvân-ı Safâ'nın risalelerinin öğretileriyle karşılaştırmayı amaç edinen araştırmaya adanmıştım. Şaşırtıcı olan İbn Haldun'a nispet edilen teorilerin risalelerden aktarılmış olmasıydı.

Meşhur Fas'lı tarihçinin Mukaddimesinde bir kere bile olsun açıkça İhvân-ı Safâ teşkilatının ismini zikretmemesi Dr. Mahmud İsmail'in kitabının girişinde sunduğu ve İbn Haldun'un İhvân'ın fikirlerini çaldığını gösteren delillerdendir. Ve sanki O, bununla okurun dikkatini kitabının konusunu aldığı ana kaynaktan uzaklaştırmaya çalışmıştır.

İsmail, Endülüslü tarihçinin İhvân-ı Safâ'yı tek bir defa üstü kapalı bir şekilde Ehli Bidat olarak nitelediği kişilerden bahsettiğinde işaret ettiği görüşündedir. Oysa İbn Haldun onları eleştirmiş ve kınamış olsa da onların teoloji hakkındaki görüşlerine atıfta bulunmuştur.

* "هل سرق ابن خلدون المقدمة من اخوان الصفا" başlıklı bu eleştiri-analiz yazısının Arapça metnine aşağıdaki adresten ulaşılabilir.
<https://www.ida2at.com/did-ibn-khaldun-steal-muqaddimah/>

Aynı şekilde yazar İbn Haldun'un -yanıltma bağlamında -Endülüs'te İhvân-ı Safâ'nın büyük bir temsilcisi olan Endülüslü büyük âlim Müslime el-Mecrîfî'yi fitneci ve dinsiz olarak niteleyerek eleştirdiğini zikreder.

Dr. Mahmud İsmail, İbn Haldun'un yapmış olduğu intihalin izlerini gizlemek için İhvân risalelerinden alıntı yaptığı fikirleri mukaddime'nin her tarafına serpiştirdiği görüşündedir. Ama buna rağmen çoğunlukla bazı küçük değişiklikler yaparak İhvânı Safâ'nın bazı bölüm başlıklarından alıntı yapmıştır. O, risâlelerde geçen Ümran (kentleşme), Bedevilik (göçebelik), Tevahuş (vahşileşme) ve İnhitat'ın (yozlaşma) da aralarında bulunduğu birçok terimi almıştır.

Ayrıca Dr. Mahmud İsmail, İbn Haldun'un -çoğu zaman İhvân'ın risâlelerindeki diline benzeyen -dilinin onun döneminin dili ve el-İber adlı kitabında kullandığı dilden farklı olduğuna dikkat çekmiştir. Bu durumun İbn Haldun'un Mukaddimesinin görüşlerini eski bir kaynaktan aldığı gösterdiğini savunmaktadır

2. İhvân-ı Safâ: Tarihçilerin Zulmettiği Gizemli Grup

Dr. Mahmud İsmail, kitabının ikinci kısmında İhvân-ı Safâ Teşkilatına ışık tutar ve İhvân-ı Safâ Teşkilatı'nın tarihinin birçok çarpıtmaya maruz kalmış olduğunu vurgulayarak bu teşkilatın birtakım meşhur özelliklerini açıklar. Bu yüzden onların tarihlerinin gölgesi bilinmez olmasa bile sislidir.

Yazar, bu gizemli grubun tarihinin ana hatlarını aşağıdaki noktalarda belirterek açıklamaya çalışır.

1. Bu teşkilatın kuruluş hazırlık aşaması ikinci Abbasi döneminin başlamasıyla ve özel olarak Mütevekkilin halifelik döneminde başlamıştır.

2. Bu teşkilatın kuruluş fikri Türklerin iktidar üzerindeki egemenliğinin gölgesindeki Abbasi Hilafeti Devletinin yaşadığı çöküş ve kötüye gidiş durumuna tepki olarak ortaya çıkmıştır.

3. Bu teşkilatın en önemli sembol isimleri Zeyd b. Rifâa, Ebu Hasan el Zencani, Ebu Ahmed el Mihricânî, Ebu Süleyman el Bustî'dir. Ve onlara daha sonra İbn Râvendî, İbn Sînâ, Ebu Alâ el- Maarrî ve Fârâbi katılmış olabilir.

4. İhvân-ı Safâ teşkilatının merkezi Basra'ydı ayrıca onların bir kısmı da Endülüs'teydi.

5. Bu grup çeşitli ilim alanlarında 51 Risâle telif etmiş ve her alim kendine ait ilim alanında yazmıştır.

6. İhvân-ı Safâ teşkilatını Şîî özellikle İsmailî mezhebiyle ilişkilendiren birçok araştırmacının aksine Dr. Mahmud İsmail bu teşkilatın siyasi veya mezhebi herhangi bir hedef veya projesinin olmadığı görüşündedir. Bu yüzden inançları ve mezhepleri farklı birçok alim bu teşkilata katılmıştır. İhvân'ın en nihai hedefi sosyalizme çağrı ve sosyal adaleti sağlamaktır. De Bor, İslam Felsefesi Tarihi adlı kitabında bu duruma İhvân'ı 'bilgi yoluyla siyasi farkındalık yaratmak için aydınlanmayı gerçekleştirmeyi amaçlayan ideolojik bir hareket' olarak niteleyerek işaret eder.

7. Bilişsel yöntemlerinde işitme, tecrübe, akli burhan ve duyulara dayanması ve akli bilgi alma ve güçlendirmede ölçüt kabul etmesi İhvân-ı Safâ'nın fikirlerinin ayırt edici özelliklerindedir.

8. Teolojiyle ilgili olarak İhvân-ı Safâ teşkilatı kökeni Eflatuna giden Yunan menşeli Sudur Teorisini almıştır. Dünya ile ilgili görüşlerini nedensellik ilkesiyle temellendirdiler ve Evrim teorisinin ilkelerini araştırdılar. Aynı bağlamda Yazar, İhvân-ı Safâ'nın atıfta bulunduğu bazı önemli görüşlere işaret eder. Örneğin bazen mücbir sebeplere ihtiyaç olmadığına olan inançlarını 'akıllı kimseler bir reise ihtiyaç duymaz çünkü onların akılları reis ve imam konumundadır.' şeklinde aktarmaları, kişinin özgürlüğüne vurgu yapmaları ve yönetimin fakihlerini eleştirmeleri dikkat çekmektedir.

3. İbn Haldun: Cesur Makyavelci Tarihçi

Kitabının üçüncü bölümünde Dr. Mahmud İsmail İbn Haldun'un kişiliğini açık bir şekilde resmetmeye çalıştı. Nitekim yazar ona nasıl ulaştığına bakmaksızın iktidara karşı olan isteği, çıkarıcılığı ve pragmatistliğini ispat yolunda Endülüslü tarihçinin biyografisinin geçtiği birçok kitaba başvurduğunu belirtmektedir.

İlk olarak yazar, İbn Haldun'un yaşadığı dönemin şartlarını açıklar ve yozlaşma dönemi olduğunu vurgular. Nitekim o dönem Doğuda ve Batıda kopyacılık ve intihal dönemi idi. Nuvayri ve Kalkaşendi gibi bu dönemin bazı yazarları bilimsel dürüstlüğe bağlı kalıp referanslarına atıfta bulundular. Ancak bu dönemin birçok yazarı buna aldırmadı ve öncekilerin başarılarını kendilerine nispet ettiler.

İbn Haldun'un hayatına gelince yazar onu ayrıcalıklı bir Makyavelci olmasına yol açan siyasi hırsları sebebiyle bir komplo, kin, ün ve sıkıntı dizisi olarak tanımlamaktadır.

Yazara göre İbn Haldun'un kişiliği onun aile kökeninin geçmiş olduğu gelenek ve göreneklerden büyük ölçüde etkilenmiştir. Nitekim Endülüslü tarihçinin kişiliği dünyevi ve siyasi birtakım emeller için Hadramut'u Endülüs'e ve Mağrip ülkelerine gelmek için terk eden ailesinden miras kalan doğuştan gelen bir boyut taşıyordu.

İbn Haldun'un Arap Hadrami kökenlerine dayanan ailesi belli bir süre Endülüs'ün İşbiliye şehrinde yaşadı ve oğulları Endülüs Emirlik dönemi sonlarında meydana gelen fitne ve entrika olaylarına katıldı. Bundan sonra bu aile Mağribe gitti ve Septe, Afrika ve Bicaye arasına taşındı.

Görüldüğü üzere maceraperestlik bu ailenin erkeklerinin ruhlarında uzun bir süre kök salmıştı. Örneğin İbn Haldun'un dedesi birçok komploya katıldı. Daha sonra doğuya seyahat etti ve hac farızasını yerine getirip tövbe etti. Ne var ki komplo faaliyetlerine geri döndü ve sonu hapiste boğulmak oldu.

Dr. Mahmud İsmail, İbn Haldun'un dedelerinin önceden yapmış olduğu komplo olaylarının aynısını yaptığını vurgular. İbn Haldun, nlerden aynı çarpık tavır ve hırsları miras almıştır. Nitekim çoğu kez yüksek iktidar makamlarına gelmiş ama aynı zamanda onunla yetinmediği için de kaybetmiştir. Nitekim O, haciplik veya emirlikte dizginleri elinde tutanın kendisi olmasını istiyordu.

Tüm bunlar sebebiyle İbn Haldun, hayatı boyunca 3 defa hapse atıldı. Ayrıca o Tunus'taki Hafsîler, Orta Mağripteki Abdülvâdiler, Uzak Mağripteki Merînîler ve Endülüs'teki Gırnata Emirliğinin siyasetinde önemli bir rol oynadı.

İbn Haldun Mağrip'teki hedeflerini gerçekleştirilmede başarısız olunca Doğuya gitti ve Kahire'de bazı Memlük sultanlarının sevgisini kazanmada başarılı oldu. Ezher'de dersler verdi ve Mısır'da Maliki mezhebi kadısı oldu.

İsmail'e göre İbn Haldun'un şahsiyeti, yönetimi ele geçirme ve etkili olmaya yönelik daimî bir rekabet ve komploya meyillidir. O suçlanmaktan korkmadan İhvân-ı Safâ Risâlelerinden intihal yapmak için kendine yollar hazırlamıştır.

3.1. İbn Haldun'un İhvân-ı Safâ'dan Naklettiği Metinler

Kitabının en önemli bölümü olan dördüncü bölümde Dr. Mahmud İsmail, iddiasını ispatlayan argüman ve delilleri sunar. Bir yanda İbn Haldun'un mukaddimesinde yer alan büyük bir metin grubu ile diğer yanda İhvân-ı Safâ'nın Risâlelerinde yer alan ve ona tekabül eden metinler grubu arasında ayrıntılı bir karşılaştırma yapar ve onları birbirine bağlar.

İsmail, Coğrafya ile ilgili olarak İbn Haldun'un İhvân-ı Safâ'nın antik dünya hakkında ileri sürdükleri anlayışı ve onu 7 bölgeye ayırarak doğal çevrenin insanların ruh halleri üzerinde etkisi olduğu görüşünü almış olduğunu söyler.

Buradan Endülüslü tarihçinin kitabında 'Yeryüzünde kentleşme miktarı ve içindeki bölgeler, nehirler ve ağaçlara atıf hakkında' başlıklı bir kısım kaydederken İhvân-ı Safâ'nın Risâlelerinde 'Bölgelerin özellikleri, yeryüzünde yerleşim yerleri ve içindeki dağlar, denizler, çayırlar, nehirler, şehirler ve denizlerdeki ada ve şehirlere atıf hakkında' yazdığını görürüz.

Yazara göre İbn Haldun coğrafyayla ilgili bilgilerinin çoğunu İhvân-ı Safâ'nın Risâlelerinde yazdıklarından alıntı yapmıştır. Suyun yeraltında olduğu sanılmıştır bu doğru değildir' sözü İhvân'ın yazdığı 'çoğu insanın zannettiği gibi her şey yerin altında değildir' sözüdür.

Aynı bağlamda İbn Haldun, yeryüzünün 3 yerleşim bölgesinden bahsetmiş ve 'Dolayısıyla ilimler, zanaatlar, binalar, elbiseler, besinler, meyveler hatta hayvanlar ve bu üç orta bölgede olan her şey ölçülüdür ve oradaki insanlar ahlaki, ten rengi ve cisimsel olarak en ölçülü insanlardır. Çoğunda kehanetler bile bulunur' derken İhvân-ı Safâ bu bölgeler hakkında 'bu bölgeler filozoflar ve peygamberler bölgesidir. Bu iklimin halkı ahlak ve huy bakımından en mutedil insanlardır' demiştir.

İbn Haldun'un yaptığı alıntı/hırsızlık ekonomi, iş ve sanayinin insanlar arasında dağıtım alanında da ortaya çıkmıştır. İhvân-ı safâ 'Bir grup insanın endüstri yönetiminde, bir grubun ticarete bir grubun siyasi yönetiminde bir grubun da herkese hizmet için çalışıyor olmasının ilahi hikmetin bir gereği olduğunu' söylerken İbn Haldun aynı bağlamda 'Geçim vasıtası yöneticilik, ticaret, tarım ve sanayidir' der.

Dr. Mahmud İsmail'in İbn Haldun'un mukaddimesinde büyük önemine vurgu yaptığı Ümran teorisine gelince Endülüslü tarihçi bu teorinin birçok ilkesini İhvân-ı Safâ'nın kitaplarından ilham almıştır. Nitekim o insanın topluma olan ihtiyacından söz ederken 'insan toplumu gereklidir. Bunu filozoflar insan doğası gereği medenidir sözüyle ifade eder. Yani insanlar kendi terminolojilerinde şehir olan topluluğu oluşturmalarıdır. Ümranın açıklaması ve anlamı Allah'ın insanı yalnızca beslenerek yaşayacak ve hayatta kalacak şekilde yaratması ve onu fitri olarak isteklerini elde etme gücüne yöneltmesidir. Ama insanın tek gücü bu gıdalardan ihtiyacını elde etmekle sınırlıdır. Bu da ancak öğütme, yoğurma ve pişirme ile gerçekleşir. Ve bu üç işlemden her biri birçok endüstride yapılan kap kacak ve aletlere ihtiyaç duyar.' diyerek belirtirken İhvân-ı Safâ aynı konuda 'insan tek başına ancak güçlülükle yaşayabilir. Çünkü o çeşitli sanayileri yöneterek temel bir hayat yaşamaya muhtaçtır. Ancak insan tüm bunlara tek başına erişemez. Çünkü hayat kısa ve sanayiler çoktur. Bu yüzden birçok köy ve şehir insanı birbirine yardım etmek için toplanırlar. İlahi hikmet ve lütuf

insanlardan bir grubun sanayileri yönetmek, bir grubun ticaret yapmak bir grubun da bina inşaatı ile uğraşmasını vs. gerekli kılmıştır. Çünkü onların buradaki durumu aynı evde yaşayan ve geçimlerini sağlamak için her biri bir şekilde iş birliği yapan, bir babadan olan kardeşlerin durumu gibidir' der.

Dr. Mahmud İsmail'e göre İbn Haldun'un Mukaddimesinde söz ettiği 'Devletlerin dönüşümü (ard arda değişimi)' teorisi ve özellikle de 'bu dünyanın günleri Allah'ın izniyle halklar arasında dönüp durur. O'nun ilmi ve etkin iradesi Kur'an hükümlerinin gerekliliğinde de geçmiştir' bölümü İhvân-ı Safâ Risâlelerinde geçen içerikten alınmıştır.

Bir yandan saltanatın bitişi ile diğer yandan ahlaki çöküş ve egemenliğin sona ermesi arasındaki ilişki hakkında ise İbn Haldun İhvân-ı Safâ'nın 'hükümdarların ahlak ve karakteri ve ona uyanların ve eşlik edenlerin ahlakı sıradan halkın ahlakına terstir. Nitekim hükümdar bilge ve halkına şefkatli bir adam olmalıdır. Aksi yaratılıştaki kişi ise emir, yasak, yöneltme ve sakındırmaya ihtiyaç duyar' sözüne uymuştur. İbn Haldun'un Mukaddimesinde 'hükümdarlık bozulmaların sonudur. Çünkü onun varlığı insanlar ve Allah'ın hükümlerini yerine getirmek için kulları üzerindeki hilafetin güvencesidir. Allah hükümdarın bir toplumdaki yok olmasına izin verirse onu eleştirilecek fiiller işlemeye ve hatalar yapmaya sevk eder böylece o iktidarını kaybeder' der.

Siyaset, yönetim ilkeleri ve otorite ile ilgili olarak ise İbn Haldun'un otoritenin gerekliliği ile ilgili söylediklerinin İhvân-ı Safâ'nın Risâlelerinden etkilendiği görülür. Nitekim İbn Haldun 'Ümran (kentleşme) insanlar içinse onların saldırganlık ve adaletsizlik gibi hayvani doğaları nedeniyle onları birbirlerine karşı koruyan bir engelleyici olmalıdır. Bu caydırıcı onlardan biri olur ve biri diğerine saldırmamasın diye onlar üzerinde hakimiyet, hüküm ve kuvvet sahibi olur' derken İhvân-ı Safâ aynı anlamda halkın bir hükümdar ve yöneticinin varlığına muhtaç olduğunu vurgulayarak 'Bilesin ki din ve dünya işleri üzerinde birleşen, işlerinin isabetli ilerlemesini isteyen ve gidişatlarının makul olmasını isteyen bir topluluk onları bir araya getirecek, işlerinin düzenini koruyacak, vaziyetlerinin gidişatını gözetecek, topluluğun yayılmasını amaç edinecek ve doğruluklarını bozulmaktan koruyacak bir reise muhtaçtır' der.

Aynı bağlamda Endülüslü tarihçi İhvân-ı Safâ'nın din ve devletin birbiriyle ilişkili olması ve dinin devlet üzerinde bir yetkisinin bulunmasını zorunlu gören düşüncesinden etkilenmiştir. Nitekim şöyle der 'Onlarda kibir, rekabet, kolay itaat altına alınabilirlik ve toplanabilirlik yaratıldı. Bu onları kibir ve sertliğe giden dinden alıkoymak, rekabet ve kıskançlığı engellemek, sözlerini hakkın gösterilmesi için yazmak ve daha sonra onları bir araya getirmek ve onlara galip ve egemen olmak içindir. Bu İhvân-ı Safâ'nın risalelerindeki 'Nitekim bir devlette hükümdarlık ve peygamberlik olunca diğer milletlere üstün gelip onların üstünlük ve meziyetlerini alır' ve 'Din ve yönetim biri diğerine destek olan, birbirinden ayrılmayan ikiz kardeş gibidir ama din büyük yönetim ise dinden sonra gelip onu takip eden kardeşir' sözlerinden aktarılan manadır.

İbn Haldun devlette çöküş aşamasında sabotajcı ordunun rolü hakkında şöyle söyler: 'Lüks için çokça harcama yaptıktan sonra Sultanın ve devlet adamlarının masrafları arttı ve bu durumda ordu, elde ettiği başarısızlık ve zayıflık sebebiyle devlete saldırmaya cesaret eder oldu.' Bu durum İhvân-ı Safâ'nın şu sözlerinde görünür: 'Hükümdarlar için hiçbir şey güvendiği ordusundan daha zararlı ve halkına veya işlerine zarar verici değildir.'

İbn Haldun yönetim tertip ve düzenlemeleri hakkında ise onların çeşit ve bölümlerini sayıp devleti inşa etmedeki önemlerine değinerek şöyle der: 'Bilesin ki hükümdar otorite ve yönetimin asker, polis, kâtip vb. tüm hizmetlerinden faydalanmalıdır.'

Aynı şekilde Endülüslü tarihçi sebep ve nedensellik meselesi hakkında İhvân'dan etkilenmiştir. İhvân-ı Safâ 'Malul illetten önce olmaz ve bu da aklın başlangıçları arasındadır. Malul illetten önce olmaz ama aynı türden oldukları için duyularda birlikte var olurlar.' derken Mukaddime şöyle der: 'Allah bize ve size doğru yolu gösterebilir. Bilesin ki bu dünyayı içindeki tüm mahlukatlarla bir düzen ve mükemmellik halinde ve sebepleri müsebbiplerle bağlı ve varlıkların da birbiriyle ilişkili olduğu bir halde görüyoruz'.

İbn Haldun'un İhvân-ı Safâ'nın fikirlerinden etkilendiğini gösteren en önemli noktalardan biri de ilimler ve ilim taksimi ile ilgili olmuştur. Nitekim Dr. Mahmud İsmail, İbn Haldun'un İhvân-ı Safâ'nın risalelerinden kelimesi kelimesine yaptığı alıntılar ve kendi döneminde yaygın olmayan isimlendirmeler ve örneğin aritmetik ilmi, geometri ve astronominin de aralarında bulunduğu bazı terimleri kullandığı konulara el atar.

Aynı şekilde İbn Haldun İhvân-ı Safâ'nın dil alanındaki sözlerinden de alıntı yaptı. O, Arapçanın diğer dillere üstünlüğünden bahsetmiş ve İhvân'ın risalelerinde söylediği 'En güzel dil Arapların dilidir ve en etkili söz de Arapların sözüdür' söylemine uymuştur.

Eğitim-öğretim konusunda ise İbn Haldun İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde âlimler ve aydın kimseler arasındaki tartışma ve ihtilafın en önemli sebepleri hakkında söylemiş olduklarına uymuş ve şöyle demiştir. 'Bilesin ki ilim elde etmede ve amaçlarına ulaşmada insanlara en zarar veren şey çok kitap kaleme alınması, eğitim terimlerinde ihtilaf ve yöntemlerinin fazlalığıydı. Daha sonra öğrencinin buna hazırlıklı olmasını istemektir. Böylece kusurlar ortaya çıkar'. İhvân-ı Safâ risalelerinde geçen ifade ise şöyledir 'İnsanların ilimler, eğitim, görüşler ve düşünce tarzındaki ihtilaf insanlardaki hayal gücünün seviyesinin farklılığından kaynaklanmaktadır ve insanların farklılığının sebebi bir insanın sahip olamayacağı kadar ilim ve bilginin olmasıdır.'

3.2. Dr. Mahmud İsmail Eleştirisinde Başarılı oldu mu?

Araştırmacılar ve uzmanların büyük çoğunluğu Dr. Mahmud İsmail Abdurrazık'ın kitaplarının önemi ve özellikle siyasi, sosyal ve ilkesel alanlarda olmak üzere İslam tarihi araştırmaları alanındaki önemli etkisi hakkında hemfikirdirler. Bununla birlikte İsmail'in fikirlerinin çoğunu İhvân-ı Safâ teşkilatından çaldığı iddiasıyla İbn Haldun'u ona geçmişte ve günümüzde atfedilen tüm özelliklerinden soyutlamaya çalıştığı 'Efsanenin bitişi' adlı kitabında bariz bir önyargının olduğu gözlemlenebilir

Kitabı dikkatle okuyan, İsmail'in İbn Haldun'a olan eleştirisinin İhvân-ı Safâ'nın kitaplarını değerlendirirken onları özgün, alıntı yapılmamış ve emsalsiz olarak değerlendirerek abartı ve açık bir yüceltme içerdiğini fark edecektir. Ve bu durum yazarın bilimsel hırsızlık iddiasını çeşitli olası yollarla ispat etmeye çalıştığı birçok konuda açıkça görülmektedir.

Bu konulardan biri de yazarın sadece İhvân-ı Safâ'ya nispet etmeye çalıştığı dünyanın 7 bölgeye ayrıldığı ve beşerî kentleşmenin sadece belirli bölgelerde yoğunlaşmış olduğu söylemidir. Oysaki bu onlarca Orta Çağ coğrafyacı ve tarihçisi arasında yaygın bir söylemidir. O halde İbn Haldun'un özellikle İhvân-ı Safâ'dan alıntı yaptığını söylemekteki bu ısrar neden?

Ayrıca yazarın önyargı eğilimi erken dönemden beri İslam kaynaklarında olmasına rağmen devletin işlevleri ve düzeni konusunu İhvân-ı Safâ'nın risalelerinden çaldığını vurgulamasında ortaya çıkıyor. Bu konuya yönetim edebiyatı ve dini devletler kitaplarında farklı şekillerde sıkça rastlanır. Örneğin Maverdi, Cüveyni, İbn Hazm ve Gazali'nin İhvân-ı Safâ risaleleri tasnifinde sınıflandırılan kitapları da bu kitaplara örnektir.

Aynı bağlamda İbn Haldun ve İhvân-ı Safâ'nın din ve devlet arasında güçlü bir ilişkinin olmasına ve inançların yönetim üzerindeki etkisine değinen söyleminin İslam kültürüne Hüsrevanî-Pers kültüründen intikal etmiş olduğunu ve bunun çoğu zaman Ardeşir b. Babek, I. Hüsrev ve Bzorgmehr'in de aralarında bulunduğu bir grup antik Pers hükümdarlarına nispet edildiğini görürüz.

Yukarda bahsi geçen onca şeyden sonra biz Dr. Mahmud İsmail'in İbn Haldun'un mukaddimesinde geçen fikir ve söylemlerinin yalnızca Endülüslü tarihçinin kabiliyetinin ürünü olmadığını ancak onun bu fikir ve söylemleri formüle etmek, düzenlemek ve sunmak meziyetine sahip olduğu görüşüne katıldığımızı söyleyebiliriz.

İbn Haldun ve İhvân-ı Safâ'nın görüşlerindeki benzerliğin yalnızca İhvân-ı Safâ'nın yaratıcılığı olduğunu söylemek gerçek olmaz aksine aslında bu görüşler Süryaniler, Kıptiler, Bizanslılar ve Persler gibi uygar halklardan Araplara aktarılan çeşitli inanç ve deneyimlerin bir senteziydi. Çok geçmeden Müslüman alimler bunu İslami bir formülasyonda sunduktan sonra bazen yönetim ilkeleri kitaplarında bazen de tarih, felsefe ve hikmet kitaplarında dile getirdiler.