



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAşTIRMALARI DERĐİSİ

CİLT 9 SAYI: 2 YIL: 2023
TEMMUZ 2023

İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

VOLUME: 9: ISSUE: 2 YEAR: 2023
JULY 2023

ISSN: 2149-2344



TRIZIN

OPEN
ACCESS

OpenAIRE





İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

BAŞ EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi)

EDİTÖRLER / EDITORS

Doç. Dr. Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi)

Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniversitesi),

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi),

Prof. Dr. Mesut YALVAÇ (Kıbrıs İlim Üniversitesi),

Prof. Dr. Hidayet IŞIK,

Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi),

Doç. Dr. Ergin JABLE, (Priştine Üniversitesi Kosova)

Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi),

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),

Prof. Dr. Dilaver SELVİ (Marmara Üniversitesi),

Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi),

Prof. Dr. Abdülmecit NUREDİN (Uluslararası Vizyon Üniversitesi Gostivar – Kuzey Makedonya)

Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi),

Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi),

Doç. Dr. Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi),

Doç. Dr. Saki ÇAKIR (Uşak Üniversitesi),

Dr. Bauyrzhan BOTAKARAYEV, (Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi),

Doç. Dr. Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi),

Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)

Doç. Dr. Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),

Associate Professor Cüneyt EROĞLU (Northeastern University Amerika),

Prof. Dr. Abdullah İbrahim AL-KILANI (Ürdün Üniversitesi, Amman),

Doç. Dr. İbrahim AKSU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

DANIŞMA KURULU | ADVISORY BOARD

Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Üniversitesi),
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi),
Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Şevket TOPAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi),
Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi),
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi),
Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi),
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi),
Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi),
Doç. Dr. Ali Kumaş (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi),
Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Ramazan DEMİR (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi),
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet GAYRETLİ (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi),
Doç. Dr. İbrahim TOZLU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi),
Doç. Dr. İlyas YILDIRIM (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

ALAN EDİTÖRLERİ | FIELD EDITORS

Prof. Dr. Yusuf BENLİ, Dr. Öğr. Üyesi Kadir TAŞPINAR, Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Doç. Dr. Ahmet UĞURLU,
Dr. Öğr. Görevlisi Ahmet İhsan DÜNDAR, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sabri ÇELİKTAŞ, Araştırma Görevlisi
Muhammed Enes PINARBAŞI.

ARAPÇA KONTROL / ARABIC TEXT EDITOR

Dr. Ahmet İhsan DÜNDAR (Uludağ Üniversitesi)

İNGİLİZCE KONTROL | ENGLISH TEXT EDITOR

Doç. Dr. Birsen Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

YIL | YEAR

Temmuz/July 2023

Yönetim Yeri | Head Office

İzmit-Kocaeli

e-mail: trihyadergisi@gmail.com,

muhayhan02@gmail.com, huseyinokur@yandex.com,



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. **Hakemli ve ücretsiz akademik bir dergidir.**

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi aşağıdaki indekslerce taranmaktadır:



TRDİZİN: Kabul Tarihi 2017

<https://app.trdizin.gov.tr/dergi/TWpBeU56Yz0/ihya-uluslararasi-islam-arastirmalari-dergisi>



<http://olddrji.lbp.world/IndexingCertificate.aspx?jid=5398>



<https://www.idealonline.com.tr/IdealOnline/lookAtPublications/journalDetail.xhtml?uId=741>



Date added to EuroPub: 2021/Jan/14



İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi açık erişim bir dergidir.

All content responsibilities of the articles in the İHYA International Journal of Islamic Studies belong to the authors. İHYA International Journal of Islamic Studies is an open access journal.





İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, ücretsiz hakemli bir dergidir.

Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

Yazardan yayın ücreti alınmaz.

Yayın politikamıza ve yayın çeşidimize (araştırma makaleleri ve kitap kritiği) uygun olan makaleler işleme alınır. Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, her sayı 20 araştırma makalesi ve 5 kitap kritiği ile sınırlıdır. Bu sayıyı aşan makaleler bir sonraki sayıya devredilir. Geçen sayı döneminde gönderilip çeşitli sebeplerle yayına alınamayan makaleler bu sayıya ilave edilir. Ancak yayına kabul edilen tüm makaleler arasında konusu itibarıyla orijinal ve özgün olması gözetilerek ilgili sayıya dahil edilecek makaleleri seçme hakkı editör kuruluna aittir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayınlamak için ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, yılda iki kez (Temmuz - Ocak) yayınlanan hakemli bir dergidir. Temmuz sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mayıs, Ocak sayısı için 15 Kasım olarak belirlenmiştir. Şayet makale başvurusu dergi için belirlenen sayıya ulaşırsa, makale kabul süreci daha erken de sonlandırılabilir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen çalışmalar çift taraflı kör hakemlemeye tabi tutulur. Editör gerekli gördüğü durumlarda hakem sayısını artırabilir. Ancak hiçbir makale 2 (iki) hakemden daha az sayıda hakeme gönderilmez.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Ocak 2020 sayısından itibaren, yayınlanacak çalışmalar için en az 750 kelimelik geniş İngilizce özet (extended abstract) talep etmektedir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi Türkçe, Arapça İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde yayın yapmaktadır. Diller dillerdeki yayınlara yayın kurulu karar verir. Türkçe olarak öz (en az 250



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 250 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Kitap değerlendirmesi türündeki çalışmaları için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen çalışmalar İSNAD 2 Atıf Sistemine uygun hazırlanan kaynakça ve dipnot içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.

Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Dublication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayınlanabilir. Ancak yazar, sorumlu yazar olmayıp ikinci yazar konumunda ise en fazla iki çalışmada bulunabilir. Yine ayrı tarihli kararla bir yazar bir makale yayınladıktan sonra, en erken bir yıl geçtikten sonra makale yayımlayabilir.

Yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz. Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla Arap dilinde yazılan makaleler için Arapça kaynakça yanında ikinci bir latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.



İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Bir Kâidenin Serencamı: İctihad ile İctihad Nakz olunmaz [The Historical Development of a Legal Maxim: An ijthâd can not be nullified by its like]
Abdurrahman POYRAZ.....525-558.
- İslam Muhâkeme Hukukunda Defi Davası [Defi Case In Islamic Law of Reason]
Derya ŞİMŞEK - Ayhan HİRA559-585.
- Kur'an Ayetleri Arasındaki Bağlam İlişkisi Açısından İhlâs Suresi [Surah al-İkhlâs In Terms of Context Relation Between Qur'anic Verses]
Şükrü AYDIN.....586-609.
- İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslam Sanatları Tarihi Dersine Yönelik Tutumları [Attitudes of The Faculty of Theology Students Against The History of Islamic Arts Course]
Tuba Ruhengiz AZAKLI - Ayşenur ÖZKAN610-632.
- Aliya İzzetbegović Düşüncesini Türk Tasavvuf Geleneği Etrafında Okumanın İmkânı: Doğu Batı Arasında İslam Örneği [The Potential of Reading Aliya Izzetbegovic's Thought Around the Turkish Sufi Tradition: The Case of Islam Between East and West]
Enes ŞAHİN - Selin ŞAHİN.....633-653.
- İslam Tarihinin İlk Döneminde Sosyal Barışı Kurma Çabasına Örnek Bazı Uygulamalar Üzerine Yeni Bir Bakış [A New Look On Some Exemplary Applications In The Efforts to Establish Social Peace In The First Period of Islamic History]
Adil ŞEN.....654-675.
- Rabbim Beni Terbiye Etti (Eddebenî Rabbî), Rivâyetinin Sıhhati ve Rivâyetin Anlamı Üzerine Bazı Mülahazalar [The Reliability of The Narration "My Lord Has Educated Me" and Some Considerations on the Meaning of Narration]
Ufuk DAĞLIOĞLU.....676-702.
- Ebû Ca'fer er-Ruâsî ve Arap Dili Gramerindeki Yeri [Abu Ja'far al-Ruâsî and His Place in Arabic Language Grammar]
Emrullah TANIR.....703-720.
- Kur'ân-ı Kerîm'de "Doğu-Batı" Metaforu [The "East-West" Metaphor In The Qur'an Its Like]
Fatih TİYEK - Celal KIRCA.....721-740.
- Analysing The Concept of "Law Gap" From The Perspective of Islamic Law ["Kanun Boşluğu" Kavramının İslam Hukuku Açısından İncelenmesi]



Hüseyin OKUR.....741-757.

دَوْرُ جَدَلِيَّةِ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى فِي ظُهُورِ نَظَرِيَّةِ النَّظْمِ

Lafız-Manâ Diyalektiğinin Nazım Teorisinin Ortaya Çıkışındaki Rolü [The Role of Dialectical Pronunciation and Meaning in the Emergence of Systems Theory]

Salih DERŞEVİ758-782.

قصيدة النثر عند عبد العزيز المقالح (دراسة نقدية)

Abdülaziz el-Mekâlih'e Göre Mensûr Kaside (Eleştirel Bir Çalışma) [The Prose Poem of Abdul Aziz al-Maqalet (A Critical Study)]

Abdülkerim SOLİMAN.....783-813.

تحقيق "رسالة في شرح سبحانك ما عرفناك حق معرفتك" لقطب الدين زاده محمد الإزنيقي

Kutbüddînzâde İznîkî'nin 'Risâle fî Şerhi Sübhâneke mâ 'arafnâke haqqâ ma'rifetike' Adlı Eserinin Tahkîki [The edition critique of Qutbüddînzâde İznîkî's 'Risâlah fî Sharhi Subhânaka mâ 'arafnâka haqqâ ma'rifatiqa']

Muhammet Seyyit BALABAN - Abdulhamid ÇALIŞKAN.....814-856.

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Cevdet Said / Oku-Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla (Çev. Abdullah Kahraman)

Pınar Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2015, ISBN: 978-975-352-382-0, Önsöz 8 s. + Metin: 199 s.

Değerlendiren: Ayşegül GÖKSEL857-867.

Wadah Khanfar / İlk Bahar: Hz. Paygamber'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma (Trc. Mehmet Yuşa Solak-Hasan Hacak) İstanbul: Vadi Yayınları, 2021, Isbn: 9786059114172, 511 s.

Değerlendiren: Mustafa SOYCAN.....868-879.



Bir Kâidenin Serencamı: İctihad İle İctihad Nakz olunmaz*

The Historical Development of a Legal Maxim: An İjtihād Can Not Be Nullified By
Its Like

Abdurrahman POYRAZ

Arş. Gör., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Research Assistant, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic
Law

apoyraz@cumhuriyet.edu.tr, orcid.org/0000-0001-7400-095X

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	27 Ocak 2023 / 27 January 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	4 Mayıs 2023 / 4 May 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	20 Temmuz 2023 / 20 July 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Temmuz 2023 / July 2023
Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 525-558.	

Atıf / Cite as : Poyraz, Abdurrahman. "Bir Kâidenin Serencamı: İctihad ile İctihad Nakz olunmaz [The Historical Development of a Legal Maxim: An İjtihād can not be nullified by its like]". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 9/2 (Temmuz/July 2023), 525-558. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8074856>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Abdurrahman POYRAZ**).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



* Bu çalışma, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, Doç. Dr. Halis Demir danışmanlığında 03.06.2022 tarihinde tamamladığımız *İslam Hukukunun Sürekliliği ve Değişimi Bakımından İctihadın Nakzı Meselesi* başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.



Bir Kâidenin Serencamı: İctihad ile İctihad Nakz olunmaz

Öz

Fıkıh usûlü kitaplarında ictihada ilişkin muhtelif konular ele alınmıştır. Bunlardan biri de ictihadın nakzıdır. Usûlcüler, ictihadın nakzı ile ictihadla ulaşılan hükmün, mübrem/kesinleşmiş olduktan sonra bozulması ve iptal edilmesini kastederler. İctihadın nakzının iki ciheti bulunmaktadır. Birincisi, bir müctehidin ictihadını değiştirdikten sonra eski ictihadını nakzetmesiyken, ikincisi müctehidin başka bir müctehide ait ictihadı nakzetmesidir. İctihadın nakzı meselesine, ilk dönem bazı fûrû-i fıkıh eserlerinde yer verilmiş, daha sonra mesele kâideleşme sürecine girmiş ve önemli bir küllî kâide haline gelmiştir. İctihadın nakzı hukukî istikrârı temin eden konuların başında gelir. Zira bir hukuk sisteminin varlığını sürdürmesi ve zamanının fikhî/hukukî meselelerine kalıcı çözümler üretmesi sistemli ve istikrârlı bir yapıda olmasını gerektirir. Fukahâ ve usûlcülerin üstün gayretleriyle böylesine önemli bir meselenin daha ilk dönemlerden itibaren İslâm hukukunun küllî bir kâidesi haline gelmesi takdire şâyândır. Bu da İslâm hukukunun ne denli sistemli ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu sebeple, böylesine her daim güncelliğini koruyan bir konu hakkında yapılacak bir çalışma İslâm hukukunun dinamik ve istikrârlı yapısını ortaya koymasından büyük bir önemi hâizdir. Bu çalışmada ictihad ile ictihad nakz olunmaz kâidesinin kâideleşme süreci gösterilerek teorik çerçevesi çizilmiş, bazı fikhî örneklerine ve istisnâlarına değinilmiştir. Çalışmada herhangi bir dönem ve eser sınırlamasına gidilmeksizin, ilk dönemlerden modern döneme kadar usûl ve kavâid eserleri taranmış, konu çeşitli yönleriyle ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usûlü, İctihad, İctihadın Nakzı, Kâide, Hukukî İstikrar.

The Historical Development of a Legal Maxim: An İjtihād Can Not Be Nullified by Its Like

Abstract

There are various topics related to ijthād in usūl al-fiqh books. One of them is nullification of an ijthād. Uşūliyyūn mean by nullification of an ijthād canceling and repealing the previous one reached by ijthād after its finalization. Nullification of an ijthād has two types. The first is that a mujtahid nullifies his own ijthād after it becomes exercised. The second one is nullification of an ijthād by another mujtahid. The issue of nullification of an ijthād was handled in the first fiqh books and in time it became a significant legal maxim. Nullification of an ijthād is among the leading issues that creates legal stability. For, a legal system needs a methodical and stable structure to survive and to produce permanent solutions to legal/fiqh issues of its time. It is praiseworthy for fuqāhā and uşūliyyūn with their outstanding effort to make this significant issue a legal maxim from beginning. This shows us how Islamic law has a systematic and dynamic structure. Therefore, a study about such a current issue has great importance to present the systematic and dynamic structure of Islamic law. This study aims to show the historical development of this legal maxim and its theoretical framework. Then some legal examples are given together with its exceptions. The study was not

limited to either a period or a work and it covers uşul and qawâid books from the early period to the modern period. The issue was handled from various perspectives.

Keywords: Islamic Law, Islamic Legal Theory, İjtihād, Nullification of İjtihād, Legal Maxims, Legal Stability.

Extended Abstract

İjtihād is one of the primary factors that dynamize fiqh. There are a lot of definitions related to ijtiḥād. The common point of these definitions is the idea of the ultimate effort that a jurist makes in order to reach to a shar‘ī ruling. İjtihād leads to disagreements called ikhtilāf, as it is a human activity. Mujtahid is allowed to change his ijtiḥād because it consists of high probability (al-zann al-ghālib) and has in its nature some features open to changing. In consequence, some factors like the fiqh disagreements, the feature of ijtiḥād for being open to changes and the historical transformation of fiqh into law brought the issue of the possibility of nullification of an ijtiḥād into question.

The legal maxim that an ijtiḥād cannot be nullified by its like means that an ijtiḥād which fulfills the conditions and comes true from competent people cannot be canceled by its like. It has two types. The first is that a mujtahid nullifies his own ijtiḥād after it becomes exercised. The second one is nullification of an ijtiḥād by another mujtahid.

There is a consensus among uşūliyyūn except some Mu‘tazilī scholars about that an ijtiḥād cannot be nullified by its like. Among these Mu‘tazilī scholars are Ibn ‘Ulayya (d. 193/809), Abū Bakr al-Aşam (d. 200/816) and Bishr al-Marīsī (d. 218/833). They generally based their opinions on the issue of the possibility of mistake in ijtiḥād and the assumption of the certainty of the proof that leads to ruling. Thus they enabled the nullification of a ruling which are against the certain proof. This opinion, however, was not adopted in later periods and was accepted as an abnormal one (shādh). The majority agreed upon the impossibility of the nullification of an ijtiḥād by its like, but there are divergences among them related to the issue.

The issue of nullification of an ijtiḥād entered in the first fiqh books and in time it became a legal maxim. The first scholar among those whose works are extant who mentioned the issue as a legal maxim is Abū al-Ḥasan al-Karkhī (d. 340/952). He mentioned the maxim like that: A ruling based on an ijtiḥād cannot be nullified by a similar ijtiḥād, except only by naş. Badr al-Dīn al-Zarkashī was the first one who standardised the maxim like “an ijtiḥād can not be nullified by its like”. Later, this legal maxim was usually mentioned in the books like al-Zarkashī’s formulation.

This legal maxim was mainly grounded on the practical objectives related to the law system and the society. These are the nascence of legal instability due to the nullification of ijtiḥāds each other, the function of the appointment of judges to remain inactive in society, the emergence of distrust to the law and judges.

Consequently, the impossibility of the nullification of an ijtiḥād by its like was accepted by the majority of scholars and the legal maxim was based on proofs such as Qurān, the Sunnah, opinions of the Companions, consensus and reason. It is conceivable and comprehensible from the perspective of uşul al-fiqh that the certainty of the ruling cannot be known due to the uncertainty of the proof, as mentioned by Ferrā. For, when the leading proof to the ruling is uncertain, the ruling is also uncertain. The possibility of the nullification of an ijtiḥād by its like means the nullification of uncertain by an uncertain. This is abolition of fiqh in consideration of its uncertain structure. The most practical objective of this legal maxim is to provide legal stability. An instable legal system cannot govern the society since it is almost impossible for an instable legal system to survive. The law cannot provide benefits to the society without functionalising the actors that lead to the legal stability in accordance with the legal maxim that

seeking of benefit is better than removing of harm. It is praiseworthy for fuqāhā and uşūliyyūn with their outstanding effort to make this significant issue a legal maxim from beginning. This shows us how Islamic law has a systematic and dynamic structure.

Giriş

Fıkha işlerlik ve dinamizm kazandıran unsurların başında *ictihad* gelir. İctihad, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) âhirete irtihaliyle fıkhnın, *nas ve ictihad* şeklinde özetlenebilecek iki kaynağından biri haline gelmiş, beşerî bir faaliyet olması hasebiyle de bazı ihtilâflara zemin hazırlamıştır. Bu ihtilâfların ortaya çıkmasında; mükelleflerin akıllarının tabiatı, kişisel özellikler, nasların tabiatı ve bu nasların dili olan Arapça'ya dair hususiyetler etkin rol oynamıştır.¹ Öte yandan ictihad, sonuç itibariyle *zann-ı gâlipten* ibaret olduğu² ve yapısında bazı değişime açık olguları ihtiva ettiği için, müctehidin ictihadını değiştirmesi de câiz görülmüştür.³ Bu itibarla; ortaya çıkan fikhî ihtilâflar, ictihadın yapısındaki değişime açık olma olgusu ve fıkhnın tarihsel süreç içerisinde hukukî alana intikali gibi faktörler “farklı ictihadlar birbirini nakzeder mi?” sorusunu gündeme getirmiştir. Konu, ilk dönemlerden itibaren fıkhnın kitaplarında yerini almış, süreç içerisinde kâideleşme yoluna gitmiş ve İslam hukukunun önemli kâidelerinden biri haline gelmiştir.

Tespit edilebildiği kadarıyla, doğrudan *ictihad ile ictihad nakz olunmaz* kâidesini ele alan Türkçe bir çalışma bulunmamakla beraber bazı Arapça çalışmalara ulaşılmıştır.⁴ İlgili çalışmalarda kâidenin tarihsel sürecinin dikkate alınmaması ve usûlî arka planı üzerinde yeterince durulmaması gibi birtakım eksiklikler gözlemlenmektedir. Tüm bunlar, kâidenin teorik çerçevesinin muğlak kalmasına yol açmıştır. Bu eksiklikleri gidermek adına çalışmada; “mesele literatüre nasıl girdi, kâideleşme ne zaman başladı, hangi tarihsel süreçlerden geçerek mukarrer/yerleşik hale geldi, usûlî/hukukî dayanakları nelerdir?” gibi sorulara cevaplar aranmış, böylelikle kâidenin teorik çerçevesi daha belirgin şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışma usûl ve kavâid literatürleri dikkate alınarak hazırlanmış, makale sınırlarını aştığı için bu iki literatür dışına çıkılmamıştır. Ayrıca çalışmada, söz konusu literatürler zaman zaman iç içelik arz etmektedir. Zira bu literatürlerin, odakları/vichetü'n-nazarları farklı olsa da birbirlerinden tamamen bağımsız olmayıp, bilakis birbirlerinin mütemmimi mesabesinde dirler. Dolayısıyla böyle bir iç içelik de kaçınılmaz olmaktadır.

¹ bk. Muhammed Avvâme, *Edebü'l-ihtilâf fi mesâilil-'ilm ve'd-dîn* (Medine: Dâru'l-Yusr, 2007), 21-27.

² Muhammed b. Ferâmûz b. Ali Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl*, thk. İlyas Kaplan (Beyrût: Dâru Sâder, 2011), 467.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Ebû Hafs Sâmî b. el-'Arabî el-Eserî (Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2000), 2/1075.

⁴ Bu çalışmaların ilki, Abdullah Mustafa el-Fevvâz ve Muhammed Ömer Semâî tarafından kaleme alınan *Nakzu'l-ictihâd bi'l-ictihâd* isimli makaledir. Konu hakkındaki diğer çalışmalar ise Sâlih b. Süleymân el-Yûsuf tarafından kaleme alınan *el-İctihâd lâ yunkazu bi'l-ictihâd -dirâse te'silyye ve tabikiyye* isimli bir risâle, Âyât İbrâhîm Galbân'ın hazırladığı, *Kâ'ide: el-İctihâd lâ yunkazu bi'l-ictihâd ve eserühâ fi'l-ahkâmi's-ser'iyye* isimli yüksek lisans tezi ve Hâlid b. Abdil'azîz b. Süleymân Âl Süleymân'a ait *Kâ'ide: el-İctihâd lâ yunkazu bi-mislihi* isimli makaledir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. İctihad

Usûlcülerin bizzat kendilerinin veya bağlı buldukları mezhebin ictihad anlayışındaki farklılıklar ve zamanla ictihad kavramının muhtevasında meydana gelen değişiklikler çeşitli ictihad tanımlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunların ortak noktasını, *fakîhin herhangi bir şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması* fikri teşkil eder.⁵ Tanımdaki şer'î hüküm kaydıyla *aklî ve hissî konular, zannî bilgi kaydıyla da dinde kat'î bir şekilde tayin edilmiş hükümler kapsam dışı bırakılmıştır.*⁶ Ayrıca bazı usûlcüler tarafından tanıma *fer'î* kaydı getirilmiş, bununla *kelâmî ve usûlî konuların ictihad harici tutulması amaçlanmıştır.*⁷ İctihadın nakzı, sadece yargı kararı anlamındaki ictihada münhasır olmayıp, bir müctehidin bireysel ictihadının nakzedilmesini de ihtiva ettiği için genel bir ictihad tanımı tercih edilmiştir.

1.2. Nakz

Nakz, *nekaza* (نَكَزَ) fiilinin mastarı olup, *iyi bir şekilde yaptıktan (ihkâm/itkân) sonra bir işi bozma, çiğneme, çözme, iptal etme, feshetme, geçersiz kılma, yıkma, ihlal etme, yürürlükten kaldırma* gibi anlamlara gelmektedir. *İntikâz* (إِنْتِقَاضَ) ve *tenâkuz* (التَّنَاقُضَ) *nakzla* aynı anlamda kullanılmaktadır. Nakz, aynı zamanda *onaylama, sonuçlandırma, imzalama, kıvrma, kurma* gibi anlamlara gelen *ibrâm* (إِبْرَامَ) zıttıdır.⁸ “Sakin, bir grubun diğer gruptan daha güçlü olması sebebiyle yeminlerinizi aranızda (güçsüzler aleyhine) bir kandırma aracı yaparak, ipliğini iyice büktükten sonra geri çözen kadın gibi olmayın.” âyetindeki⁹ *nekazat* (نَكَزَاتُ) fiili nakzın sözlük anlamında kullanılmıştır.

Nakz usûlcülerin ıstılâhında, şer'î delillerden olan *kıyası yaralayan ve bozan durumlardan biri* olup, “illet olan vasıf bulunmasına rağmen hükmün bulunmaması”¹⁰ anlamına gelmektedir. *İctihadın nakzı, hükmün nakzı* gibi kullanımlarda ise nakzın ıstılâhî anlamı değil, sözlük anlamı kastedilmektedir.¹¹ Bu bağlamda, *ictihadın nakzı* için şöyle bir tanım yapılmaktadır: “İctihadla ulaşılan eski hükmün, mübrem/kesinleşmiş olduktan sonra bozulması ve iptal edilmesidir.”¹² Tanımdaki mübrem olma bireysel müctehidde amel ile, hâkimde ise hükmün tenfizi ile mümkündür.

⁵ H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/432; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 14-16; Bilal Esen, *Haneî Usûlcülerinde İctihad Teorisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 51-68; Adem Yenidoğan, *Mütekellim Usûlcülere Göre İctihad* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 53-62.

⁶ Hacı Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017), 323-324.

⁷ Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ'iyi fi usûli's-şerâ'î*, thk. Muhammed Hasen İsmâîl (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 2/474.

⁸ İbn Fâris, “nkz”, 5/470-471; Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh* (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1986), 281; İbn Manzûr, “nkz”, 7/242-245; Zebîdî, “nkz”, 19/88-96.

⁹ *Kur'ân Yolu* (Erişim 27 Ocak 2023), el-Nahl 16/92.

¹⁰ Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Riyâd: Dâru's-Samî'î, 2003), 4/107 (تَخَلَّفَ الْحُكْمُ عَنِ الْعِلَّةِ مَعَ وُجُودِهَا وَهُوَ الْمُنْقَضُ بِالنَّقْضِ); Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/464 (وَأَلْتَمِيزُ الْحُكْمِ عَنِ الْعِلَّةِ مَعَ وُجُودِ مَا أَدْعَى كَوْنَهُ عِلَّةً لَهُ). (وَالنَّخْبِصِصِ).

¹¹ Hâlid b. Abdil'azîz b. Süleymân Âl Süleymân, “Kâ'ide: el-İctihâd lâ yunkazu bi-mislihi”, *Mecelletu Külliyyeti Dâri'l-'Ulûm* 75/1 (Ocak 2014), 532.

¹² Âyât İbrâhîm el-Galbân, *Kâ'ide: el-İctihâd lâ yunkazu bi'l-ictihâd ve eserühâ fi'l-ahkâmî's-şer'iyye* (Gazze: Câmî'atu'l-İslâmiyye, Külliyyetü's-Şer'îa ve'l-Kânûn, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 37. (إبطال الحكم السابق وإفساده بعد أن كان مبرماً).

2. Kâidenin Genel Mânâsı

Kâide ile kastedilen mana; şartlarını hâvî, ehlinden sâdır olmuş bir ictihadın yine kendisi gibi bir ictihadla bozulmaması ve iptal edilememesidir. Bunun iki şekli bulunmaktadır. İlki, bir müctehidin amele dökülmüş kendi ictihadını nakzetmesiyken diğeri müctehidin, bir başka müctehide ait ictihadi nakzetmesidir. İctihadi değişen müctehid, gelecekte ortaya çıkacak benzer bir vâkıada son ictihadiyle hükmeder. Çünkü müctehidin ictihadının değişmesi, nassın Şâri' tarafından neshedilmesi gibidir. Her ne kadar eski ictihada binaen verilen hüküm nakzedilmemiş olsa da gelecekte yeni ictihadla amel edilir. İctihadlar sonuç itibariyle zan ifade etmelerinden ötürü, birbirlerini nakzetme güç ve yetkisine sahip değildir. Aksi halde mevcut ictihadların birbirlerini nakzetmesi sebebiyle hiçbir hüküm sabit kalmaz. Bu da hukukî istikrârsızlığa ve toplumda bozulmalara sebebiyet verir. Öte yandan ictihad kat'î delillere aykırıysa veya ictihadın nakzı genel bir maslahatı gerektiriyorsa, bu durumlarda ictihad nakzedilebilir. Ancak bunlar istisnâ kabîlinden durumlarıdır, kâidenin küllîliğine zarar vermez.¹³

Nakzın birinci şeklindeki *amel edilmiş* kaydı, amel edilmemiş ictihadları kapsam dışında bırakmaktadır. Çünkü amelden önce ictihad sonuç doğurmayacağı için bu ictihadın nakzını söz konusu etmek anlamsızdır. Aynı şekilde ictihadın nakzedilememesi için bu ictihadın uygulamaya konulmuş olması da (tenfîz) gerekli görülmüştür. Bu itibarla, modern hukuk sistemlerinde mevcut olan ve hükmün üst dereceli mahkeme tarafından denetlenmesi anlamına gelen *istînâf*, İslam hukukundaki hükmün nakzedilememesi ilkesine aykırılık teşkil etmemektedir. Çünkü *istînâf*, *tenfîz*den önce gerçekleşmektedir.¹⁴

Kâide bazı fikhî örneklerle temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu örnekleri maddeler halinde ifade edecek olursak:

1- Kible hususunda ictihadi değişen bir kimse ikinci ictihadi ile amel eder. Hatta ictihadi namaz esnasında dört defa değişse ve dört farklı cihete yönelerek namazını tamamlasa, bu namazın kazâsı gerekmez.¹⁵

2- Birisi temiz diğeri necis olmak üzere iki tane su kabı bulunan bir kimsenin *teharri* yaparak temiz olduğu sonucuna vardığı su kabıyla abdest alıp namaz kıldıktan sonra ictihadının değişmesi durumunda Şâfiî (öl. 204/820) ve İbn Süreyc (öl. 306/918) gibi fakîhlere göre önceki ictihadına binaen verdiği hüküm nakzedilmeyip ikinci ictihadla amel edilir. Önceki namazın da iadesi gerekmez.¹⁶

¹³ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/73-74; Mehmet Atıf Bey Kuyucaklızâde, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Küllî Kaideler Şerhi*, ed. Mahmut Samar (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 73; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istîlâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 1/260; Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i-fikhiyye* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 155; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi şerhi'l-kavâ'id-i-fikhiyye fi-ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2014), 32; Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kaideleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları - Tibyân Yayıncılık, 2015), 65.

¹⁴ Musa Carullah Bigiyef, *Kavâid-i Fikhiyye* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 144-145; Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kaideleri*, 67.

¹⁵ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2019), 90.

¹⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 1/241; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-

Hanefiler,¹⁷ Mâlikîler, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Ebû Sevr (öl. 240/854) ve Müzenî (öl. 264/878) gibi fakîhlere göre ikinci ictihadla amel edilmeyip, teyemmüm yapılır.¹⁸

3- Bir hâkim aynı meclisteki üç talakın tek talak olduğuna hükmetse, hükmü verdiği kimse karısına geri dönebilir. Hâkimin daha sonra ictihadı değişse ve aynı mecliste verilen üç talakın üç talak olduğuna hükmetse, kâideye binaen daha önce verdiği hükümden dolayı karısına dönen kimseyi bulup yeni ictihadını ona haber vermesi, dolayısıyla aralarını ayırması gerekmez.¹⁹

4- Fâsık, bir davada şahitlik yapsa ve hâkim onun şahitliğini reddetse, fâsığın tövbesinden sonra aynı davada şahitlik etmesi geçerli midir? Şahitlikte adâlet vasfı şart koşulsa da tövbe eden fâsığın şahitliğinde ihtilaf edilmiştir.²⁰ Cumhura göre fâsığın tövbeden sonra tekrar şahitlik yapmak istemesi halinde şahitliği yine kabul edilmez.²¹ Bazı âlimler cumhurun bu görüşünü *ictihad ile ictihad nakz olunmaz* kâidesi ile gerekçelendirmişlerdir. Çünkü fâsığın tövbeden sonraki şahitliğini kabul etmek ictihad ile ictihadın nakzedilmesini iktiza eder.²²

İctihadın nakzedilememesi, hükmün vârid olduğu nizâ mahalli (anlaşmazlık konusu) için geçerlidir. Asıl meselenin tâbîsi konumunda olan durumlarda ise müctehid ilk görüşüyle kayıtlanmaz. Örneğin; Şâfiî hâkim, bir taşınmazın satışına hükmetmişken Hanefî hâkim Şâfiî hâkimin hilâfına bu taşınmaz için komşuluktan doğan şuf'a hakkının bulunduğuna hükmedebilir. Çünkü şuf'a, ilk ictihaddaki satış hükmünün tâlî unsurudur. Benzer şekilde, bir hâkim vakfın sahih olduğuna hükmetse, bu onun bazı şartlarına da hükmettiği anlamına gelmez. Şartlardan birinde bir anlaşmazlık ortaya çıksa, bir başka müctehid kendi görüşüyle meseleyi hükme bağlayabilir. Çünkü bu, ilk hâkim nezdinde ortaya çıkmış bir anlaşmazlık değildir.²³

İctihâda konu meselede hâkimin, hükmünde hatalı olduğunun ortaya çıkması durumunda, onun bu hükümden dönmesi icap etse de hatalı olan ilk hüküm *muhtelefun fih* bir meseledeki bir başka ictihada uygun düşüyorsa nakzedilmeyip, uygulamaya konur. Örneğin, vakıf Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) göre lâzım olmayıp, iptal edilip mülkiyete iade edilebilir. İmam Muhammed (öl. 189/805) ve Ebû Yûsuf'a (öl. 182/798) göre ise lâzım olup artık onda mülkiyete binaen tasarruf câiz

Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed El-Hulv (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 1/82-83.

¹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed vd. (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 1431), 1/292.

¹⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/82; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, thk. Muhammed Hasen İsmâil (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 1/27; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi kavâ'id ve fîrû'i fikhî's-Şâfi'iyye* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 102; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 90; Muhammed Mustafâ ez-Zuhaylî, *el-Kavâ'idü'l-fikhîyye ve tabikâtuha fi'l-mezâhibi'l-erbea'* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2009), 391.

¹⁹ Âl Süleymân, "Kâ'ide: el-İctihâd lâ yunkazu bi-mislihi", 546.

²⁰ Sezai Bekdemir, "İslâm Hukukunda Fâsığın Haber ve Şahitliğinin Geçerliliği Meselesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/19 (2021), 210.

²¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/195.

²² Zerkeşî, *el-Mensûr*, 1/29; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 90; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-besâ'ir şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 1/326.

²³ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fikhîyye*, 155-156; Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*, 66.

değildir. Bu itibarla bir hâkim vakfın lüzûmuna hükmettikten sonra, o vakıf Ebû Hanîfe'ye göre dahi lâzım olup, mülkiyete iadesi artık mümkün olmaz.²⁴

İctihad ile ictihad nakzolunmaz kâidesi, ictihada kuvvet kazandıran ilave faktörler olmaksızın, onun sırf ictihad olarak ele alınması ile ilişkilidir. İctihada kuvvet kazandıran ilave faktörlerin eklenmesi durumunda ilgili ictihad nakzedilebilir. Bu ilave faktörler şöyle sıralanabilir:²⁵

1- Bir müctehidden sâdır olan ictihadın, diğer müctehidler ictihadlarıyla muvâfakat ederek icmâa dönüşmesi. İcmâ ise kat'î deliller zümresinden olup, nakzedilemez.²⁶

2- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ictihadını kabul edenlere göre bu ictihada muhalif ictihadda bulunmak câiz değildir.²⁷

3- İctihadın *ülû'l-emr* tercihiyle bağlayıcı hale gelmesi.²⁸ Kamu otoritesi, mevcut ictihadlardan birini tercih ettikten sonra, kat'î bir nassa ve İslâm'ın genel ilkelerine aykırı olmadığı sürece "Hâkimin (kâdı ve devlet başkanının) hükmü ihtilafı ortadan kaldırır." kâidesi gereğince ihtilaf son bulur. "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan *ülû'l-emre* de."²⁹ ayeti gereğince de insanların tercih edilen bu görüşe uyması mecburi hale gelir.³⁰

4- Hâkimin, ictihadına binaen bir kişi hakkında hüküm vermesi. Hâkimin bu hükmü, onun şahsî ictihadiyle amel etme hürriyetini elinden almaktadır. Aksi halde müctehidin şahsî ictihadi nakzedilir.³¹

İlave faktörlerin eklendiği bu durumların üçüncü ve dördüncüsü, ictihadın usûlî değerinden ziyade, *ülû'l-emr* ve *reâyâ* arasındaki idârî ilişki ve hukukî istikrâr gibi yargıya dönük gereklere matuf olup, *ictihad ile ictihad nakzolunmaz* kâidesinin bağlamından farklıdır.³²

3. Kâidenin Tarihî Seyri

İctihadın nakzı meselesine ilk dönem eserlerde yer verilse de kâideleşme belli bir süreç içinde gerçekleşmiştir. Söz gelimi Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*'de konuya kâdılarının verdiği farklı hükümler bağlamında değinmiş ve şu ifadeleri kullanmıştır: "Fakîhlerin ihtilaf ettiği bir meselede bir kâdı hüküm verse, diğer bir kâdı başka görüşte olsa bile önceki kâdının hükmünü uygular/geçerli kılar."³³ Görüldüğü üzere Şeybânî, meseleye dair kâide zikretmemiş, konuyu kazâî düzlemde ele almıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla kâideye ilk defa küllî kâide formunda yer veren 4./10. yüzyılda yaşamış

²⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/74.

²⁵ Esen, *Hanefti Usûlcülerinde İctihad*, 297.

²⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 2/98.

²⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/98.

²⁸ Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1435), 104.

²⁹ en-Nisâ 4/59.

³⁰ İbrahim Yılmaz, *İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 343.

³¹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2015), 1/309.

³² Esen, *Hanefti Usûlcülerinde İctihad*, 297.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*, thk. Mehmet Boynukalın (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2011), 200.

(وما اختلف فيه الفقهاء فقتضى به القاضي ثم جاء قاض آخر يرى غير ذلك أمضاء.)

Hanefî fakîh ve usûlcü Ebü'l-Hasen el-Kerhî'dir (öl. 340/952). O, kâideyi, "İctihadla karar kılınan bir hüküm benzer bir ictihadla feshedilemez, ancak nasla feshedilir / ما أمضى بالإجتihad لا يفسخ باجتihad مثله و يفسخ / بالشص." şeklinde ifade etmiştir. Bu ifadeleri şerh eden Ebü'l-Berekât en-Nesefî (öl. 710/1310) kâidenin *teharri*,³⁴ *kazâ* ve *dâvâ*larda vâkî olduğunu söylemiştir.³⁵

Daha çok *makâsîd* alanında yazdığı eserlerle tanınan 7./13. yüzyılda yaşamış Şâfiî fakîhi İzzeddîn b. Abdüsselâm (öl. 660/1262) kâideye, müctehidin matlûbunu (ulaşmak istediği sonucu) bilmede hatasının ortaya çıkması bağlamında değinmiş, bu hatanın ortaya çıkış sebeplerini ikiye ayırmıştır. Ona göre, ictihaddaki hata bir başka zannî ictihadla veya müctehidin bizzat kendisinin hata ettiğini anlaması ile ortaya çıkar. Zannî bir ictihadla ortaya çıkışını da kazâî olan ve olmayan şeklinde ikili bir ayrımına tabi tutmuştur. Hata, ibâdet ve muâmelât alanları gibi kazâî olmayan bir alanda ortaya çıkmışsa, takva son ictihadla ameli gerektirir. Kazâî bir alanda ortaya çıkmışsa, hükmün kendisi gibi bir hükümle nakzı câiz değildir. Kâideyi "hükmün, kendisi gibi bir hükümle nakzı câiz değildir/ لا يجوز نقض الحكم بمثل ذلك" şeklinde ifade eden İzzeddîn b. Abdüsselâm, aksi halde bunun toplumda ciddi bozulmalara yol açacağını söylemiş, farklı ictihadların birbirini nakzetmemesini *def-i mefâsîd* kapsamında değerlendirmiştir.³⁶ 7./13. yüzyılda yaşamış bir başka fakîh ve usûlcü Şihâbeddîn el-Karâfi (öl. 684/1285) *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk* isimli eserinde kâideye yer vermiş, onu "hâkimin hükmü ictihadî meselelerde nakzolunmaz/ إنَّ حُكْمَ الْحَاكِمِ فِي مَسَائِلِ الْإِجْتِهَادِ لَا يُنْقَضُ" şeklinde ifade etmiştir.³⁷

8./14. yüzyılda, fikhî kâideleri alfabetik sırayla kaleme aldığı *el-Mensûr* isimli eserinde Bedreddîn ez-Zerkeşî (öl. 794/1392) kâideyi "ictihad ile ictihad nakzolunmaz/ لا ينقض بالإجتihad" şeklinde ifade etmiştir.³⁸ Onun, kâidenin daha sonraki süreçte yerleşik hale gelen formunu ilk ifade eden usûlcü olduğu söylenebilir. Bundan sonraki süreçte kâideye yaygınlıkla, Zerkeşî'nin ifade ettiği formda yer verildiği görülmektedir. Örneğin, 9./15. yüzyıl müelliflerinden Şâfiî fakîhi İbnü'l-Mülakkın (öl. 804/1401) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserinde kâideye bu formda yer vermiş,³⁹ yine aynı yüzyılda yaşamış bir başka Şâfiî fakîhi Takıyyuddîn el-Hısnî (öl. 829/1426), *Kitâbu'l-Kavâ'id* isimli eserinde kâideyi küçük bir değişikliklerle "ictihad misliyle nakzolunmaz/ لا ينقض بمثله" şeklinde ifade etmiştir.⁴⁰

³⁴ Teharrî kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Savaş Kocabaş, "İslam Hukukunda Mükellefin İctihadı (Teharri) ve Bunun İbadet Alanındaki Uygulaması", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 297-328.

³⁵ Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn el-Kerhî, *Usûlü'l-Kerhî (Nesefî'nin Şerhu Usûlü'l-Kerhî'sinin içerisinde)*, thk. Semih et-Tokâdî (Beyrût: Dâru'r-Rayâhîn, 2021), 130.

³⁶ İzzeddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm* (el-Kavâ'idü'l-kübrâ), thk. Nezîh Kemâl Hammâd - Osmân Cumua' Damîriyye (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2000), 2/46-51; Soner Duman, "İzzeddin bin Abdüsselâm'ın el-Kavâ'idü'l-Kübrâ Adlı Eserinde İctihadın Anlam, Kapsam ve Sonuçları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 168-182.

³⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Mısrî el-Karâfi, *Kitâbu'l-furûk (Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk)*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cumu'a Muhammed (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2001), 4/1182.

³⁸ Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fî'l-kavâ'id*, thk. Muhammed Hasen İsmâîl (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 1/26-29.

³⁹ Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Ensârî el-Mısrî İbnü'l-Mülakkın, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fî kavâ'idü'l-fikh*, thk. Mustafâ Mahmûd el-Ezherî (Riyâd-Kâhire: Dâru İbnü'l-Kayyim-Dâru İbn Affân, 2010), 2/430-450.

⁴⁰ Takıyyüddîn Ebü Bekr b. Muhammed el-Hüseynî el-Hısnî, *Kitâbu'l-kavâ'id*, thk. Abdurrahman b. Abdullah eş-Şa'lân (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1997), 3/338-343.

10./16. yüzyıl âlimlerinden Celâleddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505) ve Zeyneddîn İbn Nüceym de (öl. 970/1563) “ictihad ile ictihad nakz olunmaz/الإجتihad لا ينقض بالإجتihad” formunu kullanmayı tercih etmişler,⁴¹ aynı yüzyıl müelliflerinden Mâlikî fakîhi Ahmed b. Yahyâ el-Vanşerîsî (öl. 914/1508) ise kaleme aldığı *Îzâhu'l-mesâlik ilâ kavâ'idî İmâm Mâlik* isimli eserinde seleflerinden farklı olarak kâideye, “zan ile zan nakz olunur mu yoksa nakz olunmaz mı?/أم لا؟/الظن هل ينقض بالظن،” formunda yer vermiştir.⁴² Yine kâideye farklı bir şekilde yer veren usûlcülerden İbn Nüceym'in öğrencisi Timurtâşî de (öl. 1006/1598) *el-Vusûl ilâ kavâ'idî'l-usûl* isimli eserinde kâideyi, “Zikredilen hususlara muhalif olmadığı müddetçe sahih bir ictihadın hükmü nakz olunmaz, aksi halde nakz olunur/لا ينقض حكم إجتihad صحيح إذا لم يخالف ما ذكر، وإلا نقض” şeklinde ifade etmiş ve konuya dair otuz iki fikhî mesele zikretmiştir.⁴³

11./17. yüzyılda Nâzırzâde (öl. 1061/1651 civarı) tarafından kaleme alınmış olan *Tertîbu'l-leâlî* de de kâide, “İctihad misliyle nakz olunmaz/الإجتihad لا ينقض بمثله” şeklinde yer almıştır.⁴⁴

Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) başkanlığındaki heyet tarafından, Osmanlı Devleti'nin resmî kanun metni olmak üzere, 1868-1876 yılları arasında hazırlanan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin başında yer alan yüz küllî kâidenin on altıncısı *ictihad ile ictihad nakz olunmaz* kâidesidir.⁴⁵ Kâide, Mecelle'ye kadarki süreçte yerleşik hale gelmiş ve onun bağlayıcı bir kanun metni olmasının da etkisiyle İslâm hukukunun en temel yüz küllî kâidesinden birisi olmuştur. Daha sonraki süreçte de küllî kâideler/fikhî kâideler adı altında yapılan çalışmalarda kâideye yer verilmiştir.

4. Kâidenin Delilleri

4.1. Kitâb

1. “O yerde gerekli temizliği yapıp hâkimiyetini kuruncaya kadar bir peygamberin esirlerinin olması uygun değildir. Siz geçici dünya varlığını istiyorsunuz, oysa Allah âhireti istiyor; Allah izzet ve hikmet sahibidir. Allah'ın daha önceden yazılmış bir hükmü olmasaydı elde ettiğiniz menfaat sebebiyle size büyük bir azap dokunurdu.”⁴⁶

Kaynaklarda geçtiği üzere, âyetin iniş sebebi Bedir esirleri hakkındadır. Bedir Savaşı'nda İslâm ordusu galip gelmiş, bir grup müşrik esir edilmiştir. Esirlere ne yapılacağı hususunda Hz. Peygamber (s.a.v.), ashâbı ile istişâre etmiş, bunun üzerine iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634), esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılmasını teklif etmiş, Hz. Ömer (öl. 23/644) ise onların geçmişte yaptıkları düşmanlıkları vs. gerekçe göstererek öldürülmeleri gerektiğini söylemiştir. Neticede, Hz. Peygamber de (s.a.v.) Hz. Ebû Bekir'in görüşüne meyledince esirler fidye karşılığı serbest bırakılmış, bunun üzerine de Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashâbını itâb eden bu âyetler

⁴¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi kavâ'id ve fîrû'î fikhi's-Şâfi'iyye* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 101-105; Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2019), 89-93.

⁴² Ahmed b. Yahyâ el-Vanşerîsî, *Îzâhu'l-mesâlik ilâ kavâ'idî'l-İmâm Mâlik*, thk. Sâdık b. Abdurrahman el-Ğıryânî (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006), 60-61.

⁴³ Şihâbüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. Abdillâh el-Ömerî el-Gazzî et-Timurtâşî, *el-Vusûl ilâ kavâ'idî'l-usûl*, thk. Muhammed Şerîf Mustafa Ahmed Süleymân (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 288-290.

⁴⁴ Mehmed b. Süleymân Nâzırzâde, *Tertîbu'l-leâlî fi silki'l-emâlî*, thk. Hâlid b. Abdil'azîz b. Süleymân Âli Süleymân (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2004), 1/247-251.

⁴⁵ Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979), 20.

⁴⁶ el-Enfâl 8/67-68.

nâzil olmuştur.⁴⁷ Âyetler Hz. Ömer'in görüşüne muvâfakat etmiş, diğer ictihadı ise hatalı bulmuştur. Buna rağmen Allah, Nebî'si'nin (s.a.v.) ictihadını nakzetmemiş, doğrusunu beyan ederek olduğu gibi bırakmıştır.⁴⁸

2. "Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir."⁴⁹

Âyetin iniş sebebi hakkında çeşitli rivâyetler nakledilmiştir. Bunlardan kâideye delil olanı Âmir b. Rebî'a'dan gelen rivâyettir. Rivâyet ve kâideyle ilişkisine, "Sünnet" başlığı altında değinilecektir.

4.2. Sünnet

Kâidenin esasen Sünnet'ten bir örneğine rastlamak mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken meseleler metlûv veya gayr-i metlûv vahiyle çözüme bağlanıyordu. Dolayısıyla da ona muhalif bir ictihadın ortaya çıkması imkân dahilinde değildi. Ancak buna rağmen kaynaklarda bazı rivâyetler kâideye delil olarak zikredilmiştir.⁵⁰ Bazıları şunlardır:

1. Âmir b. Rebî'a babasından rivâyetle dedi ki: "Bir seferde Allah Resûlü (s.a.v.) ile beraberdik. Sefer esnasında gökyüzü birden değişti ve kıblenin ne taraf olduğunu bilemez hale geldik. (Araştırmamız neticesinde) Bir yöne doğru namazımızı kıldık ve orayı daha sonra doğru yöne mi yanlış yöne mi kıldığımızı anlayalım diye işaretledik. Güneş doğduğunda ise kibleden farklı bir yöne doğru namaz kıldığımızı gördük. Durumu Allah Resûlü'ne (s.a.s.) bildirdik. Bunun üzerine, "Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır"⁵¹ âyeti nâzil oldu."⁵²

2. "Allah Resûlü (s.a.v.) Beytülmakdis'e yönelerek namazını eda ediyordu. Bunun üzerine 'Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağım kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir..' ayeti⁵³ nâzil oldu. Selemeoğulları'ndan bir kişi, cemaat sabah namazının bir rekatını tamamlayıp, rükûya gittikleri sırada onların yanına geldi ve 'Dikkat edin! Kible Kâbe cihetine döndürüldü. Dikkat edin! Kible Kâbe cihetine döndürüldü.' diye nidâ etti. Onlar da namazdayken hemen Kâbe cihetine döndüler."⁵⁴

⁴⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Heyet, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005), 6/265; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîrül-kebîr)* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 4/204; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 192.

⁴⁸ Sâlih b. Süleymân el-Yûsuf, *el-İctihâd lâ yunkazu bi'l-ictihâd -dirâse te'sîliyye ve tatbikiyye-*, 1430, 24-27; Galbân, *el-İctihâd lâ yunkazu bi'l-ictihâd*, 42.

⁴⁹ el-Bakara 2/115.

⁵⁰ Serkan Çelikan, *Mecelle'nin Küllî Kaidelerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 387.

⁵¹ el-Bakara 2/115.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni (İbn Mâce), *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1432), "Kitâbu ikâmeti's-salâti ve's-sünneti fihâ", 60 (No. 1020); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), "Ebvâbu's-salât", 141 (No. 345).

⁵³ el-Bakara 2/144.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (Ahmed b. Hanbel), *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 21/429 (No. 14034); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-

Her iki hadîsin kâideye delil olma tarafı aynıdır. Bir kimse kıblenin yönünü bilmediği bir yerde ictihadına binaen bir yöne yönelip namazını eda etse, namaz esnasında ictihadı değişse, hemen namazını bozmadan son ictihadının gerektirdiği tarafa döner ve namazını tamamlar. Namazını bitirdikten sonra ictihadı değişse namazını iade etmez.⁵⁵ Bu da ictihad ile ictihadın nakzedilemeyeceğini göstermektedir.

3. Amr b. Âs'dan (r.a.) gelen merfû bir hadîs de yine kâidenin delillerinden sayılmıştır.⁵⁶ Rivâyete göre Amr b. Âs (r.a.), Allah Resûlü'nün (s.a.s.) şöyle dediğini işitti: "Hâkim bir hüküm üzerine ictihad ettiğinde, isâbet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir vardır."⁵⁷

İslâm'da ictihad teşri kılınmış ve üzerine hem isâbet hem de hata halinde ecir tertip edilmiştir. Çünkü farklı ictihadlardan biri isâbetli olsa da hangisinin isâbetli olduğunu ne müctehid ne de diğer insanlar bilebilir. Bu sebeple tüm ictihadlar sonuç itibarıyla eşit seviyede olup, hiçbirini nakzedemez.⁵⁸

4.3. Sahâbî Kavli

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) âhirete irtihali ile sahâbe, kendilerine âriz olan fikhî meselelerde ictihad yolunu tutmuştur. İlk halîfe Hız. Ebû Bekir, hilâfeti zamanında birtakım ictihadlarda bulunmuş, bu ictihadlar kimi zaman Hız. Ömer tarafından doğru bulunmamıştır. Ancak Hız. Ömer, Hız. Ebû Bekir'den sonra hilâfete geçince onun ictihadına binaen verdiği hükümleri nakzetmemiş, olduğu gibi bırakmıştır.⁵⁹ Yine Hız. Ömer aynı hâdisede iki farklı şekilde hükmedince, sebebi sorulmuş "O hükmettiğimiz gibi bu da hükmettiğimiz gibidir" cevabını vermiştir. Yani iki hükmün de şartlar gereği doğru olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰ Yine rivâyet olunur ki Hız. Ömer meşguliyetinden ötürü kazâ işlerini bir süre Ebu'd-Derdâ'ya (öl. 32/652 [?]) bırakmıştır. Bu süre zarfında çeşitli davalara bakan Ebu'd-Derdâ bir hâdisede, şahsın birinin aleyhine hükmedince, şahıs Hız. Ömer'e müracaat etmiş ve durumdan şikayetçi olmuştur. Meseleyi dinleyen Hız. Ömer "Ben Ebu'd-Derdâ'nın yerinde olsaydım senin lehine hükmederdim" deyince, o şahıs "Lehime hükmetmene engel ne?" sorusunu yöneltmiş, bunun üzerine Hız. Ömer de "Bu meselede nas yoktur, re'y ise müşterektir" demiştir.⁶¹ Aynı şekilde Hız. Ömer Hız. Ali ve Zeyd b. Sâbit'in (öl. 45/665 [?]) hükmettiği bir meselede, kendisi farklı bir görüşte olduğu halde onların görüşlerini nakzetmemiştir.⁶² Görüldüğü üzere Hız.

Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Mesâcid", 15 (No. 527).

⁵⁵ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2017), 10/194.

⁵⁶ bk. Ya'kûb b. Abdülvehhâb el-Bâhuseyn, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd-Şeriketü'r-Riyâd, 1998), 209.

⁵⁷ Buhârî, "İ'tisâm", 21 (No: 7352); Müslim, "Akziye", 15 (No. 1716).

⁵⁸ Bâhuseyn, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 209-210.

⁵⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 89; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/73; Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kâideleri*, 65.

⁶⁰ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/74; Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 155; Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kâideleri*, 65.

(تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضي.)

⁶¹ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/74.

⁶² Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-İlmi ve fadhîhi*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zühayrî (Demmâm/Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994), 2/854.

Ömer, yönetim elinde olduğu halde, farklı görüşte olduğu ictihadları nakzettiği. İbn Abdülber (öl. 463/1071) bu örneklerin sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade eder.⁶³

4.4. İcmâ

Bazı kaynaklarda kâidenin dayanağının icmâ olduğu ifade edilmiştir. Süyûtî *el-Eşbâh ve'nezâir*'de icmâyı nakledenin İbnü's-Sabbağ (öl. 477/1084) olduğunu söyler.⁶⁴ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefâtı ile sahâbe, fikhî meselelerde ictihad etmiş, pek çok meselede aralarında ihtilâflar vuku bulmuştur. Buna rağmen onlardan hiçbiri diğerinin ictihadını nakzettiği. Bu da kâide üzerinde sahâbe icmâi bulunduğu delâlet etmektedir.⁶⁵

4.5. Akıl

İctihad ile ictadın nakzedilemeyeceğini akıl da teyit etmektedir. Bu akıldeliller üç madde halinde özetlenebilir:⁶⁶

1. Akıldelillerden birincisi *teselsül*dür. Nakzın mümkün olması halinde, ilk ictihadı nakzeden ictihad da bir başka ictihadla nakzedilecek, onu da bir diğeri nakzedecek ve durum sonsuza kadar devam edip teselsüle yol açacaktır. Teselsülün bâtil olduğu hususunda ise ittifak vardır.⁶⁷ Ayrıca kazâ kurumunun en temel işlevi toplumda var olan husûmetlere son vermek ve yeni husûmetlerin önüne geçmekten nakzın imkânı halinde *hukukî istikrârsızlık* baş gösterecek ve toplumda çok daha büyük bozulmalar ve husûmetler ortaya çıkacaktır.⁶⁸

2. Her ictihad farklı delillere istinat etse de sonuç itibariyle hepsi zan ifade eder. Bir zan başka bir zannı nakzettiği kuvvetini hâiz değildir.⁶⁹

3. Hâkim ictihadı açık bir meselede hükmettiğinde onun bu hükmü ândan tahsîs edilmiş hâs konumundadır. Bu sebeple *hâs, âmma* takdîm edilir usûl kâidesinin gereği olarak ictihad kendisi gibi bir ictihadı nakzedeemez.⁷⁰ Tespit edilebildiğine göre konuyu sadece Karâfî bu şekilde gerekçelendirmektedir.

⁶³ İbn Abdülber, *Câmi'ü beyâni'l-İlmi ve fadhîhi*, 2/854; Çelikan, *Mecelle'nin Küllî Kaidelerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 176.

⁶⁴ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'nezâir*, 101; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'nezâir*, 89.

⁶⁵ Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebü 'Amşe - Muhammed b. Ali b. İbrâhim (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1406/1985), 4/324-325.

⁶⁶ Galbân, *el-İctihâd lâ yunkazu bi'l-ictihâd*, 44.

⁶⁷ Osman Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 128.

⁶⁸ Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tebîrâ fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403), 507; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/606; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/246; Ebü Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Münthe'l-usûli* (*Adudüddîn el-İcî'nin Şerhu Muhtasarü'l-Münthe'l-usûli'sinin içerisinde*), thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 3/612; İzzeddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 2/47; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/490; Zerkeşî, *el-Mensûr*, 1/26; Hısnî, *Kitâbu'l-kavâ'id*, 3/338; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'nezâir*, 101; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'nezâir*, 89.

⁶⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/608-609; Vanşerîsî, *İzâhu'l-mesâlik*, 60.

⁷⁰ Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısıri el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, nşr. Sıdkî Cemîl el-'Attâr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2004), 346-347.

5. İctihadın Nakzı Meselesine Dair Usûlcülerin Görüşleri

5.1. İctihadın Nakzını Kabul Edenler

Her ne kadar usûlcülerin cumhuru ictihadın nakzı meselesinde menfi bir tavrı benimsemiş olsalar da kaynaklarda bazı usûlcülerin ictihadın başka bir ictihadla nakzedilebileceği görüşüne sahip oldukları ifade edilmiştir. Bu bağlamda üç usûlcünün ismi zikredilmektedir. Bunlar; İbn Uleyye (öl. 193/809), Ebû Bekir el-Esam (öl. 200/816) ve Bişr el-Merîsî'dir (öl. 218/833).⁷¹ Onların bu görüşe sahip olmalarındaki ana etkenin, ictihadda isâbet-hata meselesindeki⁷² görüşleri olduğu söylenmiştir. Nitekim onlara göre Şâri' nezdinde muayyen bir hüküm mevcut olup, bu hükme götüren delil kat'î olduğundan müctehid isâbet etmekle yükümlüdür. Zira dinî hükümlerde zanna yer olmadığı için hükme ulaştırılan delilin zannî olması düşünülemez. Bir hüküm ancak sem'î-kat'î bir delille var olabilir. Hükme ulaştıracak sem'î-kat'î bir delil yoksa onun aslı üzere devamına, yani yokluğuna hükmedilir.⁷³ Bunun sonucu olarak, kat'î delile muhalif görüşte bulunanlar mutlak hatalı konumuna düşmektedir. Hatta bazı kaynaklarda ifade edildiği üzere Bişr el-Merîsî daha da ileri giderek hatalı müctehidi günahkâr saymaktadır.⁷⁴ Yine onlara göre, ictihadın nakzını kabul etmemek bütün görüşlerin hak ve savâb olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir.⁷⁵ Ancak Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) bu üç usûlcüden sadece Esamm'ın yargı kararlarının nakzedilebileceği görüşünde olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶ Karâfi, Tûfi (öl. 716/1316), Sübkî (öl. 771/1370) gibi usûlcüler tarafından da tasdik edilen bu husus sadece Esamm'ın bu görüşte olduğunu, diğerlerinin aksi kanaatte olduğunu göstermektedir.⁷⁷

Usûlcüler, söz konusu üç usûlcünün ictihadda isâbet-hata meselesine dair görüşlerine, "Hâkim bir hüküm üzerine ictihad ettiğinde, isâbet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir vardır."⁷⁸ hadîsini ve sahâbe icmâmı delil getirerek karşı çıkmışlardır. Nitekim sahâbe, aralarında vukû bulan ihtilâflarda birbirlerini günahla itham etmemiş, hatalı buldukları görüşü dahi taklitten

⁷¹ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr 'an usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Nâcî es-Süveyd (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2012), 4/27.

⁷² İctihadda isâbet-hata meselesindeki görüşlerin genel sınıflandırması ve tarafları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehter Rahmi Telkenaroğlu, *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 69-132; Esen, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad*, 223-224.

⁷³ Telkenaroğlu, *İctihadda İsabet ve Hata*, 135.

⁷⁴ bk. Alâuddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerikandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl fi usûli'l-fikh*, thk. Abdulmelik b. Abdurrahmân es-Sa'dî (Ammân/Ürdün: Dâru'n-Nûri'l-mubîn, 2017), 2/1030.

⁷⁵ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *et-Tebîra fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403), 506.

⁷⁶ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 6/36.

⁷⁷ Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Mısırî el-Karâfi, *Nefâ'isü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995), 9/3846, 3880; Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfi, *Şerhu Muhtasari'r-ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Suudi Arabistan: Vizâratü'l-Şu'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâfi ve'l-Da'veti ve'l-İrşâd, 1998), 3/612; Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî - Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 3/259.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mahmûd Nassâr (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), "İ'tisâm", 21 (No: 7352); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Akziye", 15 (No. 1716).

menetmemişlerdir.⁷⁹ Öte yandan usûlcülerin geneli, konu hakkında ayrıntıya girmemiş, sadece nakzı kabul edenlerin görüşünü nakletmekle yetinmişlerdir. Bazı usûlcüler ise konuyla ilgili görüş beyan etmiş, kısa da olsa değerlendirmede bulunmuşlardır. Söz gelimi, Ebû İshak eş-Şîrâzî (öl. 476/1083) mevzubahis usûlcülerin görüşlerine değinmiş, onların nakzın mümkün olmaması halinde bütün icthadların hak kabul edileceği şeklindeki görüşlerini reddetmiştir. Ona göre, nasıl ki cuma günü nidâ vakti alışveriş yapan birinin yaptığı alışverişin nakzedilmemesi onun hak olduğu anlamına gelmiyorsa, icthadın nakzını câiz görmemek de bütün icthadların hak olduğunu göstermez. Çünkü hüküm, aynı sonuca götürmeyen bir başka icthadın varlığının câiz olmasına binaen nakzedilmeyorsa, görüşlerden birini diğerine öncelemek de câiz olmaz.⁸⁰ Karâfî de konuyla ilgili şu ifadelerle yer vererek kısa bir değerlendirme yapmıştır:

“Nefsü'l-emr'de var olan muayyen hükmün beşer için malum olmamasından ötürü, meselenin üzerine bina edildiği zemin problemlidir. Aynı şekilde, onun kat'î olan delili de malum değildir. Şayet Esam, hükmün delilinin insanlar için son derece açık olduğunu söylüyorsa, muayyen olan hükmün de açık olmasını söylemesi gerekir. Bu ise zarûretin hilâfıdır. Eğer onun insanlar için açık olmadığını söylüyorsa, o halde hâkimin hükmünün nakzedilebileceğini nasıl söyler?”⁸¹

Cumhur ulemânın söz konusu üç usûlcüye yönelttiği tenkitlere bakılacak olursa, onların hem icthadda isâbet-hata meselesinde hem de icthadın nakzı meselesinde dayandıkları deliller kuvvetli görünmemektedir. Nitekim Allah katında hakkın tek olmasına binaen, müctehidlerden sadece birisi hakka isâbet etmiş olsa da hangisinin isâbet ettiği kat'î bir şekilde bilinmemektedir. Dolayısıyla usûlünce icthad etmiş her müctehidin hakka isâbet etmiş olma ihtimali bulunmaktadır. İsbâte muhtemel bir icthadı nakzetmek, isâbetli icthadı nakzıya de muhtemeldir. Cumhur ulemânın karşıt delil olarak zikrettiği hadîse binaen, hata edenin ecir alması da delilin kat'î olması görüşüyle bağdaşmamaktadır. Zira delil kat'î ise icthad için gayret sarf etmek anlamsızdır. Anlamsız bir gayret için de ecir verilmesi düşünülemez.

5.2. İctihadın Nakzını Kabul Etmeyenler

İctihadın nakzını kabul etmeyen usûlcülerden kimi meseleye, icthadda isâbet-hata konusu içerisinde, kimi de icthad bahisleri içerisinde müstakil başlık açarak yer vermiştir. Bazı Hanefî usûlcüler ise meseleye *ehliyet arızaları* konusu içerisindeki *cehil (bilgisizlik)* bahsinde yer vermişlerdir.

Cehâlet veya *cehil*, gerçekleşmesinde kula ait irade faktörü bulunduğu için *mükteseb arızalardan* sayılmıştır. Sadece bir şeyin mâhiyetini bilmemek *cehl-i basit*, mâhiyetini bilmemekle beraber zıttına inanılıyorsa bu da *cehl-i mürekkeb* olarak isimlendirilir.⁸² *Cehil* bazı durumlarda özür sayılırken bazı durumlarda özür kapsamında görülmez. Bu bağlamda bir taksim yapılmış, bu taksimde hâkimin icthadî veya icthada kapalı alanda verdiği hükmün özür durumuna ve geçerliliğine yer verilmiştir. Bazı Hanefî usûlcüler, hâkim kararının hangi durumlarda nakzedileceğini bu taksim üzerine bina etmişlerdir.⁸³ Taksim bazı eserlerde üçlü, bazılarında ise dörtlü şekliyle yer almaktadır. Dörtlü hali özetle şöyledir:

⁷⁹ Telkenaroğlu, *İctihadda İsbet ve Hata*, 135-136.

⁸⁰ Şîrâzî, *et-Tebîra*, 506.

⁸¹ Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl*, 9/3881; a.mlf, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, nşr. Sıdkî Cemîl el-'Attâr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2004), 346.

⁸² Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1326), 530.

⁸³ Esen, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad*, 300-301.

1. Özür kabul edilmeyen cehil: Allah'ı inkâr etmek bunun en somut örneğidir.

2. Özür kabul edilmemekle beraber, birincisinden hafif olan cehil: Bunlar da üçe ayrılır.

a. Ehl-i bid'atin cehli: Allah'ın sıfatlarını veya cehennemini ebedîliğini inkâr etmek gibi. Bu cehil de âhirette özür sayılmaz. Ancak te'vîle dayandığı için kâfirin cehlinden hafiftir. *Ehl-i kible tekfir edilmez* prensibince tekfir edilmezler.

b. Meşru devlet başkanına isyan eden bâğînin cehli: Yanlış bir te'vîle devlet başkanına isyan eden bâğîlerin cehli, ehl-i bid'atin cehlinden hafiftir. Gerekçesi ise Hz. Ali'nin (öl. 40/661), kendisine isyan edenler hakkında "Kardeşlerimiz bize isyan etti" ifadesini kullanmasıdır.

c. İctihadında Kitâb'a, ma'rûf Sünnet'e, icmâa muhâlefet eden veya bunlara aykırı garîb bir hadisle amel eden kişinin cehli: Kasten besmele çekilmeksizin kesilen hayvanın etinin helal sayılması Kitâb'a, mahkemede bir şâhit ve bir yeminle hüküm vermek Sünnet'e, ümmü veled câriyelerin satımını câiz görmek ise icmâa aykırıdır. Cinsel birleşmenin gerçekleşmediği hülleye, fazlalık fâizine ve miras ahkâmından avliyeği terk etmeye cevâz vermek de yine bu kabîldendir.

3. Özür ve şüphe olmaya elverişli olan cehil: Bu tür cehâlet ahiret sorumluluğu açısından bir mazeret olmaya ve dünya ahkâmı konusunda da hadleri ve keffâretleri düşürmeye elverişlidir. İki durumda ele alınır:

a. Sahih ictihad mahallindeki cehil: Örneğin, veliyy-i kısas olan iki şahıstan biri kâtili affettiği halde, diğeri -kisas hakkı düşmüş olmasına rağmen- her ikisinin de tam bir kısas hakkının olduğunu zannederek kâtili kısas etse, bu veli kısas ettiği kâtil karşılığı kısas olunmaz. Çünkü mesele ictihada açıktır. Bazılarına göre velilerden birinin affıyla kısas düşmez. Bu ictihaddan ötürü, kâtilin kâtilini kısasa mâni olan bir şüphe doğmuş olup, diyet lazım gelir.

b. Şüphe mahallindeki cehil: Fürû konularında, hadleri ve keffâretleri etkileyen cehâlet bu kabîldendir. Zevce veya babasının câriyesiyle, kendisine helal olduğu zannıyla ilişkiye giren kişi gibi. Bu cehâlet özre elverişli olmamakla birlikte şüpheye elverişlidir, haddi düşürür. Ancak bu cehâletle nesep ve iddet gibi hükümler sabit olmaz.

4. Özür kabul edilen cehil: Dâru'l-harb'te Müslüman olan kimsenin namaz, oruç gibi hükümleri bilmemesi bu kabîldendir. Onlar bu hükümlerden sorumlu değildirler. Ancak herhangi bir sebeple öğrenmeleri veya dâru'l-İslâm'a gelmeleri durumunda bu hükümlerden sorumlu hale gelirler.⁸⁴

5.2.1. Hanefî Usûlcüler

Hanefî usûlcüler bazı istisnâî haller dışında ictihadın bir başka ictihadi nakzedemeyeceği hususunda ittifak halindedirler. Aksi halde bu durum, teselsülen böyle devam eder, yani bir hükmü nakzeden hükmü de bir başka hüküm nakzeder ve bu sonsuza kadar devam eder. Dolayısıyla, hiçbir hüküm karar kılamaz ve toplumda bozulmalar baş gösterir. Bu ise hâkim atamanın husûmetlere son vermeye yönelik toplumdaki işlevi ile bağdaşmaz.⁸⁵ İstisnâî hallerle bazı cüz'î fıkıh meselelerin

⁸⁴ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/472; Molla Hüsvrev, *Mir'ât*, 443-448; Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 530-534; Bilmen, *Kâmûs*, 1/234; Esen, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad*, 302.

⁸⁵ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiyi'*, 2/490; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî (İbnü'l-Hümâm), *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl (İbn Emîri'l-Hâcc'ın et-Tahrîr'inin içerisinde)*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Bejrût:

yanında hükmün kat'î delillere aykırı olması gibi durumlar kastedilmektedir. Örneğin Cessâs (öl. 370/981), Allah'ın bazı hâdiselerin hükmüne dair muayyen bir delil ikâme ettiğini, bu hâdiselerin hükmünü bilmenin ilgili delilleri incelemek ile mümkün olduğunu söyler. Bunlar ictihada kapalı olup, bir hâkimin söz konusu delillere aykırı verdiği hüküm feshedilir.⁸⁶ Cessâs'ın burada ilgili hâdiselerin ictihada kapalı olduğunu ifade etmesi, onun kat'î delillerle sabit olmuş hükümleri kastettiğini göstermektedir. İctihada açık alandaki hâkim hükmü nakzedilemediği gibi *muhtelefun fih* bir konuda hâkimin verdiği karar da nakzedilemez. Semerkandî, bunun o hâkimin yakinen musîb olması itibariyle olmadığını söyler. Çünkü onun ictihadı ile başkasının ictihadı arasında fark yoktur. Ancak hâkim *muhtelefun fih* meselede hükmettiğinde onun hükmü artık bağlayıcı hale gelir ve nakzedilemez. Aksi halde, toplumda çekişme baş gösterir, fesâd ortaya çıkar.⁸⁷

Bazı Hanefî usûlcüler konuya, yukarıda yer verilen *cehil taksimi* bağlamında değinmişlerdir. Taksim in ikinci maddesinin alt kategorileri olan *ehl-i bid'atin ceqli* ve *meşru devlet başkanına isyan eden bâğînin ceqli*, tıpkı *Allah'ı inkar eden kimsenin ceqli* gibi özür sayılmamakla beraber, onun gibi küfür kapsamında da görülmezler. Bunun sebebi, söz konusu cehil türlerinin hatalı te'vilden kaynaklanmış olmasıdır.⁸⁸ Yine, ikinci madde kapsamında yer alan *ictihadında Kitâb'a, ma'rûf Sünnet'e, icmâa muhâlefet eden kişinin ceqli* ise *ehl-i bid'at ve bâğînin ceqlinden* farklı değerlendirilmiş, ilkinin şeriat âlimlerinden ve fıkıh imâmılarından sadır olduğu ifade edilmiştir. Söz gelimi Ensârî, onu *ehl-i bid'at'ın ceqlinden* ayırmış, dünyevî hükümler bakımından özür sayılmazken, âhirette özür sayılacağını ifade etmiştir.⁸⁹ Bu kapsamdaki ictihadın nakzedilmesi, onun dünyevî hükümler bakımından özür sayılmamasının bir sonucudur.

Taksim de geçen Kitâb ve Sünnet'e muhalif olma, Hanefîlere göre delâlet-i kat'î Kitâb, mütevâtir ve meşhûr sünnettir. Nitekim onlar ictihad alanını *zannî olan şer'î hükümler* şeklinde tarif etmişlerdir.⁹⁰ Yukarıda sayılanlar kat'î alanı oluşturup, ictihada kapalıdır. Bunların altındaki delillere binaen ictihad mahallinde yapıldığı için nakzedilemez. Şunun altını çizmek gerekir ki ictihadî alandaki bir hükmün nakzı için sadece daha kuvvetli bir delile muhalif olma değil, zannîlik barındırmayan bir delile muhalif olma şartı da aranmalıdır. Bu sebeple Hanefîlere göre âhâd haberlere muhalif bir ictihadın nakzı düşünülemez. Çünkü haber-i vâhidin sıhhati de ictihadîdir. Bu sebeple haber-i vâhid zannî olmak bakımından ictihadla aynı kategoridedir. Üzerinde icmâ oluşmadığı sürece hem re'ye hem de haber-i vâhide muhalif ictihadda bulunulabilir.⁹¹

Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 3/426; Muhibullah İbn Abdüşşekûr, *Müsellemü's-sübût fi usûli'l-fikh* (Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ'sıyla birlikte basılan Ensârî'nin Fevâtihu'r-rahamût'u ile birlikte*), nşr. İbrâhim Muhammed Ramazan (Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.), 2/636.

⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/383.

⁸⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2/1040.

⁸⁸ Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî* (Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfu'l-esrâr'ı ile birlikte*), thk. Nâcî es-Süveyd (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2012), 4/462.

⁸⁹ Ebü'l-Ayyâş Abdül'alî Muhammed b. Nizâmuddîn el-Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, (Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ'sıyla birlikte*), nşr. İbrâhim Muhammed Ramazan (Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.), 2/629.

(فإنه لا يكون عذرا في أحكام الدنيا فلا يقضى به، وينقض لو قضى به، إلا أنه لا مؤاخذاً به في الآخرة أصلاً.)

⁹⁰ bk. Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî İbnü's-Sââtî, *Bed'ü'n-nizâmi'l-câmi' beyne kitâbeyi'l-Bezdevî ve'l-İhkâm* (*Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*), thk. Sa'd b. Ğarîr b. Mehdi es-Sülemî (Mekke: Vizâretü't-Ta'lîmi'l-'Âli Câmi'atu Ümmü'l-Kurâ, 1418), 676; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/21.

⁹¹ bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 1/86, 520; Esen, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad*, 304.

Hanefî usûlcülere göre icmâ da delâlet-i kat'î Kitâb, mütevâtir ve meşhur Sünnet mertebesinde olup, ona muhâlif ictihad da nakzedilmelidir. Ümmü veled câriyelerin satımına cevâz vermek bu kısma girer.⁹² Çünkü icmânın dayanağı Kitâb olduğu için icmâa muhâlefet, Kitâb'a muhâlefet gibidir.⁹³ Ancak ümmü veled câriyelerin satımının câiz olmaması üzerinde oluşan icmâ sahâbe asrından sonra vücuda gelmiştir. Bu sebeple, söz konusu meselenin icmâa muhalif olup olmadığı ve bunun sonucu olarak da ümmü veled câriyenin satımına cevâz veren bir hâkim kararının nakzı noktasında ihtilaf bulunmaktadır. Bu durum, İmam Muhammed'e göre icmâ iken Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre icmâ değildir. Dolayısıyla ilgili meseledeki hâkim kararı İmam Muhammed'e göre icmâa muhalif olması sebebiyle geçersiz olup, nakzedilmelidir. Şeyhayn'e göre ise ilk neslin mesele üzerindeki ihtilâf şüphesinden ötürü icmâ sabit olmayacağı için hâkimin söz konusu meseledeki hükmü geçerli olup, nakzedilmez.⁹⁴ Böyle bir durumda hükmün bir başka hâkim onayına bağlı olduğu, o geçerli sayarsa geçerli, geçersiz sayarsa geçersiz olduğu şeklinde bir görüş de kaynaklarda nakledilmektedir.⁹⁵ Serahsî'ye göre her asrın icmânın muteber bir icmâ olduğuna delâlet eden delilden ötürü tüm Hanefî imamlara göre böyle bir icmâ muteberdir. Ancak ilk asırdaki ihtilaf şüphesinden ötürü mesele, ictihadî bir mesele gibi değerlendirilip, nakzedilemez. Ebû Hanîfe'nin ilgili meseledeki hâkim hükmünü geçerli saymasının gerekçesi budur.⁹⁶

Bazı Hanefî usûlcülere göre nakzedilmesi gereken ictihad, delâleti kat'î olmayan Kitâb'a, meşhûr Sünnet'e veya icmâa muhalif olandır. Çünkü onlara göre delaleti kat'î Kitâb'a muhâlefet küfürdür. Nakz içinse küfrün altındaki bir ameliye gereklidir.⁹⁷

İki tarafın görüşlerini de göz önünde bulundurarak sistemli bir tasnif yapan İbn Emîri'l-Hâcc'a (öl. 879/1474) göre, delâleti kat'î ve mensûh olmayan Kitâb'a, mütevâtir Sünnet'e ve sübût ve delâleti kat'î icmâa aykırı bir hükmün geçersiz olacağını söylemenin doğruluğu bir yana, müctehidden böyle bir şeyin sâdir olması düşünülemez. Çünkü bu delillere muhâlefeti helal saymak küfürdür. Ancak İbn Emîri'l-Hâc, hükmün, delâleti zannî Kitâb'a, sübût veya delâleti zannî Sünnet ve icmâa muhalif olması durumunda geçersiz sayılmasını da problemlili görür.⁹⁸ Ona göre bazı mütekaddimîn meşâyih'e ait *el-Câmi'u's-sağîr* şerhlerinde hâkimlerin hükmü üç kısma ayrılır:

1. Nas ve icmâa aykırı verilen hükümler: Bâtıldır, nakzedilmesi gerekir.

2. *Muhtelefun fihi* bir meselede verilen hükümler: Geçerlidir, hiç kimse nakzedemez.

3. Hâkim hükmünden sonra (aslen ihtilâf olmadığı halde) ihtilâfın ortaya çıktığı hükümler: Yani, ilk hâkimin hükmünden sonra onun geçerli olup olmadığı şeklinde bir ihtilâfın ortaya çıkmasıdır. Bazıları onu geçerli sayarken, bazıları da bir başka hâkimin onayına bağlı olduğunu söyler. O, geçerli sayarsa hüküm geçerlidir. Bu durumda ikinci hâkim, birinci hâkimin hükmünü

⁹² Pezdevî, *Usûl*, 4/467; Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Keşfu'l-esrâr Şerhu'l-Musannif 'ale'l-Menâr* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/529.

⁹³ Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/529.

⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/319-320.

⁹⁵ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/359-360; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/113.

⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/320.

⁹⁷ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/341-342; Molla Hüsvrev, *Mir'ât*, 447; Şemseddin Ahmed b. Süleyman Kemâlpaşazâde, *Tağyîru't-Tenkîh fi'l-usûl* (İstanbul: Cemâl Efendi Matbaası, 1308), 277.

⁹⁸ Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 3/411-412.

nakzetmiş olmaz. O sanki *muhtelefun flh* bir meselede hükmetmiş gibidir. İkinci hâkim, ilk hâkimin hükmünü iptal ederse hüküm bâtil olur. Artık kimse onu geçerli sayamaz.⁹⁹

İbn Emîri'l-Hâcc'a göre cehil taksimindeki Kur'ân, Sünnet ve icmâa muhalif olan icthadlar için verilen örneklerden *cinsel birleşmenin gerçekleşmediği hülleye* cevâz verme dışındakilerin icthadî olduğu açıktır. Onun dışındakilerde sübut ve delâleti kat'î bir nassa ve icmâa aykırı olma gibi bir durum söz konusu değildir. Aynı şekilde bu hükümler bâtil olmayıp, buradaki asıl mesele bu hükümlerin başka bir hâkimin onayına bağlı olmaksızın geçerli olup olmayacağıdır.

Sonuç olarak İbn Emîri'l-Hâcc'a göre, besmelenin kasten terk edilmesiyle kesilen hayvanın helal sayılmasına dair verilen hüküm ve bir şâhit ile müddeînin yeminine binaen verilen hüküm, hâkim onayına bağlı olmaksızın geçerlidir. Ümmü veled câriyelerin satımının cevâzı ise hâkim onay vermediği sürece geçerli değildir. Cinsel birleşmenin gerçekleşmediği *hüllenin* cevâzı ise asla geçerli olmayacak hükümlerdendir. Çünkü hükmün nefâzı eşler arasında cinsel birleşmenin gerçekleşmesi şartına bağlıdır. Nitekim bu hüküm üzerinde, Saîd b. Müseyyeb'den (öl. 94/713) sonra icmâ oluşmuştur. Ancak söz konusu icmân kat'î ve zannî olmaya muhtemel olması sonucu etkilemektedir. İcmân zannî olması durumunda, hüküm başka bir hâkimin onayına bağlıdır. İcmâ kat'î ise -ki açık olan görüş budur- mesele *zarûriyyât-i dîniyye*'den olup bu icmâa muhalif hüküm vermek kat'î surette bâtildir. *Fazlalık ribâsının* cevâzı ve *avliyyeyi* terk etmeye dair verilen hükümlerde de durum aynıdır. Ayrıca İbn Emîri'l-Hâc, tüm bu söylediklerinin hâkimlerin bir mezhebi taklîd üzere atandıkları kendi zamanlarında cârî olduğunu söyler. Çünkü bu hükümleri geçerli sayma devri artık kapanmıştır.¹⁰⁰

Zeynüddîn İbn Nüceym (öl. 970/1563), Molla Cîven (öl. 1130/1718) ve *Müsellemü's-sübût* şârihi Bahrülulûm el-Leknevî el-Ensâri (öl. 1225/1810) gibi usûlcüler nakzedilmesi gereken icthadlara seleflerinin verdikleri örneklerin delâleti kat'î değil, bilakis zannî delillere binaen verilen hükümler olduklarını bazen açık, bazen de ima yoluyla söylemektedirler. Nitekim İbn Nüceym'e göre, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik (öl. 179/795) ve Şafiî (öl. 204/820) birer müctehid olarak kabul ediliyorsa -ki bunda şüphe yoktur-, ihtilaf ettikleri meselelerin de icthadî olduğunun söylenmesi gerekir.¹⁰¹ Molla Cîven'in, konuyla ilgili örnekleri naklettikten sonra, "Bunları her ne kadar biz cür'et etmesek de seleflerimizin dedikleri üzere naklettik."¹⁰² demesi de dikkat çekicidir. Zira o, bu ifadesiyle söz konusu delillerin zannî olduğunu ima etmektedir. Ensârî'ye göre bu deliller özel manada *kat'î* mesabesinde değil, bilakis *müşkil*/manası tam belli olmayan delillerdir. Genel manasında olsa bile bu meselelere getirilen delillerin kat'îliği açık değildir.¹⁰³

Görüldüğü üzere Hanefî usûlcüler, icthada açık alanda yapılan icthadın nakzını mümkün görmezler. Bununla beraber, bazı Hanefî usûlcüler kat'î delillere aykırı icthadın nakzedilmesi gerektiği ifadesine sıcak bakmamışlardır. Bu sebeple, müteahhir bazı usûlcüler, seleflerinin kat'î

⁹⁹ İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/412.

¹⁰⁰ İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/412.

¹⁰¹ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 478.

¹⁰² Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh el-Leknevî Molla Cîven, *Nûru'l-envâr fî şerhi'l-Menâr* (Karaçi-Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2007), 2/186.

(وقد نقلنا كل هذا على نحو ما قال اسلافنا وإن كنا لم نجراً عليه.)

¹⁰³ Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/630-631.

delillere aykırı icthad örneklerine mütereddin yaklaşmışlar, söz konusu örnekleri teyit etmekten imtina etmişlerdir. Çünkü bu örneklerin bazıları Şâfiî, Mâlik gibi müctehidlerin icthadlarıdır. Onlardan bir kısmı sorunu çözmek adına nakzedilmesi gerekli olan icthadın, delâleti kat'î olmayan Kitâb, meşhûr Sünnet veya icmâa muhalif olan icthadlar olduğunu ifade etmişlerdir. Bu görüş de beraberinde bazı sorunlar getirmiştir. Söz gelimi, delâleti zannî bir ayetten hüküm istinbâtı zan ifade edeceğinden zan ile zannın nakzını mümkün kılmaktadır. Nitekim bu durum, onların icthadın alanına ilişkin görüşleriyle de çelişki arz etmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki Hanefî usûlcüler arasında cereyân eden bu ihtilâf lafzîdir ve pratikte bir karşılığı bulunmamaktadır. Bununla birlikte, İbn Emîri'l-Hâcc'ın taksimi ise hem makul hem de vâkıya ve usûle uygundur.

5.2.2. Mâlikî Usûlcüler

Mâlikî usûlcüler de icthadın bir başka icthadla nakzedilemeyeceği konusunda hemfikirdirler. Nitekim İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (öl. 478/1085) *el-Burhân*'ına şerh yazan Mâzerî (öl. 536/1141), şâhitlerin beyanlarına binaen verilen hükümden sonra bir başka hâkimin şâhitleri tekrar tezkiye etmesinin gerekliliği bağlamında konuya değinmiş, bunun hükmün nakzına yol açacağından ötürü gerekli olmadığını savunmuştur. Ona göre hüküm geçerli olup olmamasına göre farklılık arz eder. Bu bağlamda şâhitler hükümden sonra şâhitliklerinden döndüklerini söyleseler, hüküm bâtil olmaz. Hükümden önce dönmeleri durumunda ise o şâhitliğe binaen hüküm vermek sahih olmaz.¹⁰⁴ İbnü'l-Hâcib de bu hususta ittifak olduğunu zikreder.¹⁰⁵

Karâfi'ye göre bu mesele büyük bir öneme sahiptir. Zira toplumdaki husumetlere son vermek ancak icthadın ve hâkim kararlarının nakzını kabul etmemekle mümkündür. Çünkü her hasım bir başka hükme tutunacağı için husûmetlerin sona ermesinin önü kapanır.¹⁰⁶ Karâfi, diğer bazı eserlerinde konuyu farklı bir düzleme taşır ve nakzın câiz olmamasının esas sebebinin husûmetler olmadığını, bir usûl kâidesi olan *hâssın âmma takdîmi* olduğunu söyler. Çünkü hükümlerin küllî usûl kâideleri üzerine bina edilmesi, cüz'î birtakım münasebetlere izafesinden evlâdır.¹⁰⁷ Buna göre, hâkim icthadî alanda Allah'ın nâibidir. O, bir hüküm ortaya koyduğunda, o hüküm söz konusu vâkıya özelinde genel bir kâideden tahsîs edilmiş *nas* gibidir. Çünkü usûlde sabit olduğu üzere *delil-i hâs, delil-i âmma takdîm edilir*.¹⁰⁸ Karâfi, hâkim hükmünün ancak kat'î delillere aykırı olması durumunda nakzedileceğini, bu kat'î delillerin de nas, icmâ, kıyas-ı celî ve küllî kâideler olduğunu söyler. Ancak Şâri' tarafından bu delillere muarız bir başka hükmün vazedilmiş olması müstesnadır. Karâfi bununla *mudârahe, müsâkât, selem* gibi kıyasa aykırı biçimde konulmuş hükümleri kastetmektedir. Onun ifadesiyle, dinde istisnâ çoktur. Bu durumlarda, muarız deliller gereğince nas, kıyas ve kâideler terkedilmiştir.¹⁰⁹ Ayrıca Karâfi, hâkimin ittifaklı bir hükmü nakzetmesi için bir engel varken, *muhtelefun fih* hükmü nakzetmesi için iki engel olduğunu söyler. Çünkü üzerinde ittifak olan hükmün

¹⁰⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî et-Temîmî es-Sıkillî el-Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, ts.), 489.

¹⁰⁵ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib, Muhtasarü'l-Münthe'e'l-usûlî (Adudüddîn el-İcî'nin Şerhu Muhtasarü'l-Münthe'e'l-usûlî'sinin içerisinde), thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 3/612.

¹⁰⁶ Karâfi, *Nefâ'isü'l-usûl*, 9/3909.

¹⁰⁷ Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Mısrî el-Karâfi, *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdi ve'l-imâm*, nşr. Abdulfettâh Ebû Guddê (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 90.

¹⁰⁸ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 346.

¹⁰⁹ Karâfi, *Nefâ'isü'l-usûl*, 9/3909.

nakzı icmâa aykırı iken, ihtilaflı hükmün nakzı hem icmâa hem de *hâs âmma takdim edilir* kâidesine aykırıdır. Karâfi bunun için “Şaşılacak şey! el-Muhtefu fih nasıl mücme ‘aleyh’ten güçlü olur?” ifadesini kullanır.¹¹⁰ Karâfi’ye göre nakzetme işlemi de sadece hâkim yapar. Çünkü müftî ile hâkim farklı olup, müftî hüküm inşa etmeye yetkili olmadığından, nakza da yetkili değildir. Hâkim, inşa eden; müftî ise mütercimdir. Ayrıca Karâfi, hâkimin hükmünden sonra fetvânın kalıcılığına da sıcak bakmaz, bunun icmâa aykırı olduğunu düşünür.¹¹¹

Şâtıbî’ye (öl. 790/1388) göre, müctehidin ictihadında hata ettiği ortaya çıksa bile ictihadı nakzedilmez. Topluma hâkim atanmasının işlevi, onun hükmünü nakzetmemeyi gerektirir. Kat’î delillere muhâlefet durumunda hâkimin hükmünün nakzedilmesi ise farklıdır. Çünkü hâkim bu durumda Allah’ın indirdiği ile hükmetmiş olmaz.¹¹² Şâtıbî’ye göre kat’î delile muhâlefet, bazen delilin gizli kalması sebebiyle olabilir. Müctehid, ona gizli kalan delili bilseydi, önceki görüşünü bırakır, delilin gereği olan görüşe dönerdi.¹¹³

Görüldüğü üzere Mâlikî usûlcüler, ictihad ile ictihadın nakzedilemeyeceği hususunda ittifâk etmişlerdir. Onlar konuyu, nakzı kabul etmeyen usûlcülerin yaygın bir şekilde kullandıkları *teselsül, hukukî istikrârsızlık, hâkimin toplumdaki işlevi* gibi argümanlarla açıklarken, Karâfi farklı olarak bazı eserlerinde konuyu tamamen usûlî bir mesele olan *hâs lafzın âm lafza takdîmi* ile gerekçelendirmektedir. Karâfi’nin bu yaklaşımı, konunun usûlî zeminini tespit etme sadedinde önemli olmakla beraber, konuyu tamamen spesifik bir usûl kâidesine hasretmek isâbetli görünmemektedir. Karâfi’den başka, konuyu mezkûr usûl kâidesi ile ta’lîl eden bir usûlcünün bulunmaması da bunu teyit etmektedir. Konuyu, usûlî zeminini doğru tespit ederek, hukuk sistemine dönük birtakım pratik gayeler üzerinden açıklamak daha isâbetlidir.

5.2.3. Şâfiî Usûlcüler

Şâfiî usûlcüler de ictihadın ictihad ile nakzedilemeyeceği noktasında ittifak etmişlerdir. Nitekim Şîrâzî’ye göre ictihadın nakzı durumunda kimse için ne hak ne de mülk sabit olur. Hâkim, biri lehine ona dair bir hakka veya mülke hükmetse, bu hüküm de bir başka hâkim eliyle nakzedilse, bu sonsuza kadar devam eder ve hiç kimse bir mülkte karar kılamaz. Bu ise toplum için büyük bir fesâddir.¹¹⁴

İctihadın nakzı meselesini müstakil başlık altında işleyen Gazzâlî (öl. 505/1111), müctehidin ictihadı ile hâkimin hükmünü birbirinden ayırır ve nakzın mümkün olmadığı alanı hâkim hükmü ile sınırlar. Hâkim hükmünün nassa ve kat’î bir delile aykırı olması durumundan farklı olarak, hükmün illetinin bir meselede bulunup bulunmadığını araştırırken (*tahkîku’l-menât*) veya illet olmaya elverişli olmayan vasıfları ayıklarken (*tenkîhu’l-menât*) makul bir durumun farkına varılması halinde de söz konusu hüküm nakzedilir. Zira hâkim bu durumu fark etse o da kendi hükmünü nakzedirdi.¹¹⁵ Gazzâlî’nin bu ifadeleri, ictihadda isâbet-hata meselesindeki görüşleriyle çelişki arz eder görünmektedir. Zira o, ictihadda isâbet-hata meselesinde bütün görüşlerin hak ve savâb olduğunu

¹¹⁰ Karâfi, *el-İhkâm*, 80-81.

¹¹¹ Karâfi, *el-İhkâm*, 133-134.

¹¹² Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi usûli’ş-şerî’a* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2004), 824.

¹¹³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 852-853.

¹¹⁴ Şîrâzî, *et-Tebîrâ*, 506-507.

¹¹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/607.

savunan *musavvibe* içerisinde yer alır.¹¹⁶ Ancak o, bu çelişkinin farkındadır ve çelişkiyi giderme sadedinde iki meselenin farklılığına dikkat çeker. Çünkü *nassa* muhalif hüküm veren kimse kusuru yoksa, kendi hali uyarınca Allah'ın ilgili meseledeki hükmünü tespit ettiği için *mus'ibdir*, hükmü nakzedilmez. Gazzâlî bunun, müctehidin o meseledeki *nassa* bilmemesinin devamı şartına bağlı olduğunu söyler. Daha sonra *cehâleti* ortadan kalkarsa hükmünü nakzetmesi icap eder.¹¹⁷

Gazzâlî'ye göre haber-i vâhîde aykırı icthad nakzedilemez. Zira haber-i vâhîde muhalif hüküm vermek haber-i vâhîdi inkâr anlamına gelmez. Kat'î olan, haber-i vâhîdin hüccet olmasıdır. Cüz'î meselelerde ise herhangi bir hükme kat'î denilemeyeceği gibi zan ile diğer bir zan arasında da bir fark yoktur. İctihad ve haber-i vâhîdin her ikisi de zan ifade ettiği için birbirlerini nakzedecek kuvvette değildirler. *Kıyas-ı celîye* aykırı hükmün nakzında ise onunla *kat'îliği sabit olan asl* kastediliyorsa, bu durumda ilgili icthad nakzedilir. Aksi halde o da zan ifade ettiğinden nakza konu olması düşünülemez.¹¹⁸ Seyfüddîn el-Âmidî (öl. 631/1233) bunu *illeti nassa dayalı celî kıyas* şeklinde ifade etmiştir.¹¹⁹

Gazzâlî, hâkimin icthadına muhalif hüküm vermesine de değinmiş, bu bağlamda hâkimin müctehid veya mukallid olmasını birbirinden farklı değerlendirmiştir. Ona göre, müctehid hâkimin icthadı değişmeye muhtemel olduğu için onun hakkında bu durum yakînen bilinemez. Mukallid hâkimde ise onun dilediği bir müftîye tabi olması câiz görülmeyip, zannına göre doğruya en yakın gördüğü imâmının mezhebine tabi olması gerekli görülüyorsa, o halde mukallid hâkimin imâmına aykırı hükmünün nakzedilmesi icap eder. Dilediği bir müftîye tabi olmasına *cevâz* veriliyorsa ve mukallid hâkimin hükmü herhangi bir müctehidin görüşüne muvafakat ediyorsa, hüküm icthad mahallinde vâkî olup, nakzedilemez. Gazzâlî'ye göre zikredilen durumlarda hükmün nakzedilmesi *fikhî* meseleler olup, usûlle alakası bulunmamaktadır.¹²⁰

Konuyu icthadda isâbet-hata meselesi bağlamında değerlendiren Fahreddîn er-Râzî'ye (öl. 606/1210) göre, Allah'ın her mesele için muayyen bir hükmü ve bu hükme götüren -kat'î değil- zâhir bir delil mevcuttur. Bu sebeple hata eden, hatasında mazurdur, dolayısıyla kat'î delillere muhalif olması hariç hâkimin hükmü nakzedilemez.¹²¹ Tâceddîn es-Sübkî (öl. 771/1370) ise farklı olarak, icthadının değişmesi durumunda müctehidin önceki icthadıyla amel edenler bir zarara uğrar, malları telef olursa, müctehidin kat'î delillere aykırı olmaması halinde, bu icthadının sonucunda oluşan zararları tazmin etmeyeceğini söyler.¹²²

¹¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Telkenaroğlu, *İctihadda İsabet ve Hata*, 120-127.

¹¹⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/607.

¹¹⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/609-610.

¹¹⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/246.

¹²⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/610.

¹²¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 6/36, 65; Konuyu icthadda isâbet-hata meselesinin bir hâtimesi olarak değerlendiren Âmidî ve Safiyyüddîn el-Hindî'nin icthadın nakzına ilişkin söyledikleri Gazzâlî ile hemen hemen aynı doğrultudadır. bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 4/245-247; Muhammed b. Abdîrahîm (Abdîrahmân) el-Urmevî el-Hindî, *el-Fâ'ik fî usûli'l-fikh*, thk. Mahmûd Nassâr (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 2/405.

¹²² Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 120-121. Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fikh* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1413), 6/266-268.

Görüldüğü üzere Şâfiî usûlcüler, ictihad ile ictihadın nakzedilemeyeceği hususunda hemfikirlerdir. Gazzâlî'nin konuyu açıklarken müctehidin ictihadı ile hâkimin hükmü arasında ayırım yapması onun nakzı kabul ettiği izlenimi verse de mesele detaylı incelendiğinde onun söylediklerinin bu ayırımı yapmayan usûlcüler tarafından da dile getirildiği görülmektedir. Bu ayırım onun, bazı istisnâî durumları hesaba katmasının bir sonucu olabileceği gibi ictihad ile kazâ arasındaki mâhiyet farkını dikkate almasından da kaynaklanmış olabilir. Nitekim ictihad hukuken bağlayıcı olmamakla beraber kazâ bağlayıcıdır. Ayrıca ictihadın dinî/uhrevî boyutu bulunmakla beraber kazâ daha çok hukukî sonuçlarla ilgilenir. Fukahânın yaptığı diyânî/kazâ ayırımı da bu mâhiyet farkının bir yansımasıdır. Sonuç olarak bu ayırım onun nakzı kabul ettiği anlamı taşımamalıdır. Zira nakzı kabul etseydi, yukarıda isimleri zikredilen bazı Mu'tezilî usûlcüler gibi hâkim hükmünü de buna dahil etmesi gerekirdi.

5.2.4. Hanbelî Usûlcüler

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya (öl. 458/1066) göre ictihada binaen verilen hüküm nakzedilemez. Bunun en büyük sebebi delilin kat'î olmamasıdır. Dolayısıyla hükmün nakzı da câiz değildir. Ferrâ, delilin kat'î olmamasından başka sebepler de zikretmiştir. Bunlar; ictihadın nakzı halinde hâkimlerin, birbirleri üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışması, bu durumun birbirlerine karşı kalplerinde kin ve öfkeye neden olması, hâkimin hükmünün intikam duygusu ile nakzedilerek cezalandırılması, hukukî istikrârsızlık ve bunların sonucunda da toplumda bozulmaların meydana gelmesidir. Ona göre zikredilen sebepler imkân dahilinde olsa da esas sebep, *delilin kat'î olmamasından ötürü hükmün kat'î olduğunun bilinmemesidir*.¹²³

Kelvezânî (öl. 510/1116) konuya sahâbe arasında cereyan eden ihtilâflar cihetinden yaklaşmış, bu ihtilâflardan ötürü sahâbenin birbirini kınamadığını ve kimseyi herhangi bir ictihada tabi olmaktan engellemediğini dile getirmiştir. Şeriat, ictihadında hata edene de sevap tertip etmiştir. İctihad *zann-ı gâlipten* ibaret olduğu için hata eden kesin bir şekilde bilenemez. Kelvezânî'ye göre bu sayılanların inkârı ve hükümlerin nakzı anlaşmazlıklara, fitneye ve halk üzerinde otorite kurmaya sebebiyet verir. Zira hükümlerin nakzı halinde nakzedenden her biri *bana tabi ol, falana tabi olma* der, halk hangisinin doğru olduğunu ve kimi taklîd edeceğini bilemez. Aynı şekilde Kelvezânî nakzın mümkün olması halinde hukukun ve mülkün istikrâr bulamayacağını söyler. Çünkü her hâkim bir öncekinin hükmünü kendine muhalif görüp, nakzeder. Bunun sonucunda istikrârsızlık baş gösterir. Bu da câiz değildir.¹²⁴

Ebû'l-Vefâ İbn Akîl (öl. 513/1119), konuya dair delillerin tabiatı, bazı delillerin kapalı ve birbiriyle teâruz halinde olması gibi gerekçeler zikretmiş, hükmün nakzı halinde dine dair bir hükmün sabit kalamayacağını ifade etmiştir. Meseleye hoşgörü tarafından da bakan İbn Akîl'e göre İslâm, Ehl-i kitâbın ahkâmını nakz etmemiş, bu hükümlerde İslâm'a aykırı gördüğü hususları ortaya koymakla yetinmiştir. Ayrıca İslâm, onların mabedlerini de yıkmamış, cuma gününde nidâ vakti alışveriş yapmaları, pazarlık üzerine pazarlık gibi konularda da hükümlerini nakz etmemiştir. Öte

¹²³ Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ', *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. 'Ali b. Seyr el-Mübarakî (Riyâd, 1993), 5/1571.

¹²⁴ Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebû 'Amşe - Muhammed b. Ali b. İbrâhim (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985), 4/324-325. Ayrıca bk. a.mlf, *et-Temhîd*, 332, 348, 371.

yandan bunlar, İslam'ın onları hak gördüğü ve ilgili meselelerin şeriatla câiz olduğu anlamına da gelmemektedir.¹²⁵

İctihadı değişen bir müctehidin önceki ictihadı, onun görüşü olarak kalmaya devam eder mi sorusuna cevap mahiyetinde konuya değinen Muvaffakuddîn İbn Kudâme'ye (öl. 620/1223) göre ictihad ile ictihadın nakzedilemeyeceği ilkesine binaen önceki ictihadın müctehidin görüşü olarak kalmaya devam edeceği ifade edilmiş olsa da bu doğru değildir. Ona göre bir kimse, “Bu görüşten döndüm, onun bâtil olduğuna inandım” dediği halde ilk ictihad onun görüşü olarak kalmaya nasıl devam eder? Hal böyle olunca ictihad ile ictihadın nakzı da kaçınılmazdır. İbn Kudâme buna, müctehidin bir kadınla evlenip onunla üç defa muhâlea yaptıktan sonra, muhâleanın fesih değil de talak olduğu görüşüne dönmesini örnek gösterir. Bu durumda müctehid, yeni ictihadına binaen karısından ayrılmalıdır. İctihadına rağmen onu nikahında tutması câiz değildir. Ancak hâkim bu nikahın sahih olduğuna hükmetse, sonrasında ictihadı değişse, eşleri ayırmaz. O da hâkim hükmünün nakzedilememesine; *teselsül*, hâkimin toplumdaki misyonunun işlevsiz kalması, hükümlere güvensizliğin zuhûr etmesi ve hukukî istikrârsızlığın baş göstermesi gibi gerekçeler zikretmiştir. Keza fetvâya binaen bir kadınla evlenen mukallidin nikahı, fetvâ değişse de devam eder. Çünkü mukallidin ameli hâkimin hükmü mesabesindedir. Hâkimin hükmü gibi o da nakzedilemez.¹²⁶

İbn Kayyım el-Cevziyye'ye (öl. 751/1350) göre mukallid müftînin mezhebe muhalif fetvâ verdiği ortaya çıkması halinde, o hükmün ictihadî alanda dahi olsa nakzedilmesi gerektiği görüşü doğru değildir. Ona göre mezhep imamlarından böyle bir görüş nakdedilmediği gibi bu durum dinin hiçbir aslıyla da bağdaşmaz. Onların söylediği “hüküm Kitâb, Sünnet ve icmâa aykırı olduğunda nakzedilir” demekten fazlası değildir.¹²⁷

Hanbelî usûlcülerden Merdâvî (öl. 885/1480) ve İbnü'n-Neccâr (öl. 972/1564) diğer usûlcülerden farklı olarak kat'î delillere âhâd haberleri de dahil etmişler ve âhâd haberlere aykırı olan ictihadın da nakzedilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca onlar, kıyas-ı celiye aykırı ictihadın nakzedilmeyeceği, şer'î kâidelerle aykırı ictihadın ise nakzedileceği görüşündedirler. Hâkim başkasını taklîd etse bile, ictihadına aykırı verdiği hüküm bâtildir.¹²⁸

¹²⁵ Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 5/383.

¹²⁶ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (İbn Kudâme), *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil (Mekke - Riyâd - Beyrût: el-Mektebetü'l-Mekkiyye - el-Mektebetü't-Tedmüriyye - Müessesetü'r-Reyyân, 1998), 2/378-379.

¹²⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl Süleymân (Demmân: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423), 7/145.

¹²⁸ Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *Tahrîrü'l-menkül fi tehzîbi 'ilmi'l-usûl*, thk. Abdullah Hâşim - Hâşim el-Arabî (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 2013), 334-336; Ebû Bekr (Ebü'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Fütûhî İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr (Muhtasarü't-Tahrîr)*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî - Nezîr Hammâd (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993), 4/503-517; Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih el-Makdisî er-Râmînî İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1999), 4/1510-1515.

Görüldüğü üzere Hanbelî usûlcüler de ictihadın nakzı meselesinde menfî bir tavrı benimsemişlerdir. Ferrâ'nın, bunun gerekçesini, *delilin kat'îliğinin bilinmemesi sebebiyle hükmün de kat'îliğinin bilinmemesi* olarak ifade etmesi konunun usûlî zeminini tespit etme noktasında son derece yerinde ve isâbetlidir. İbn Akîl'in konuyu izah sadedinde, İslâm'ın ehl-i kitaba ait hükümleri de nakzetmediğini, sadece onlarda İslâm'a aykırı hususları ortaya koyduğunu ifade etmesi dikkat çekici olmakla beraber, doğrudan ictihadın nakzı meselesiyle ilişkili değildir. İctihadın nakzı bir hukuk sistemi içerisindeki cüz'î hükümlerin birbirlerini nakzetmemesi ile alakalıyken, İbn Akîl'in verdiği örnek İslâm'ın, daha önce hak dinken tahrîf edilerek, bozulmuş ehl-i kitâb statüsündeki dinlerin şeriatlerine yaklaşımla alakalıdır. Nitekim bu husus *şer'u men kâblenâ* kavramıyla da ifade edilmiş ve bu hükümlere nasıl yaklaşılacağı usûlcüler tarafından tartışılmıştır. Merdâvî ve İbnü'n-Neccâr'ın ahâd haberlere aykırı ictihadın nakzedilmesi gerektiğini söylemeleri de kezâ zan ile zannın nakzına imkân vereceği için problem arz etmektedir. Âhâd haberler sahîh de olsalar Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olma noktasında zan ifade ederler. Bu sebeple onlar, ictihadı nakzedecek kuvveti hâiz değildir. Zira ictihadın nakzı ancak kat'î olmasının yanı sıra anlam itibarıyla zannîlik içermeyen bir delille mümkündür.

6. Kâidenin Unsurları

Kâide için âlimler bazı şart ve rükunlar zikretmişlerdir.

6.1. Kâidenin Şartları

Bu şartların belli başlıları şunlardır:

1. İctihad, ictihad ehliyetini hâiz kişilerce yerine getirilmelidir.¹²⁹ Doğruya isâbet edilmiş olsa bile ehlinden sâdır olmayan bir ictihad, ictihad olarak değerlendirilemez.
2. İctihad, kat'î delillere muhalif olmamalıdır.¹³⁰ Kaynaklarda bu şart zikredilmiş olsa da bir müctehidin kat'î delillere aykırı ictihadda bulunması düşünülemez.
3. İctihad, kamu yararına (maslahat-ı âmme) aykırı olmamalıdır. İctihad konusu olan mesele maslahata mebni olup, sonrasında maslahat değişse, hâkimin ictihadı nakzetme yetkisi vardır.¹³¹
4. İctihad, uygulamaya konulmuş (nâfiz) ve amel edilmiş olmalıdır.¹³²
5. Hâkimin ictihadı; yalancı şahitlik, açık hata, zulüm, haksızlık gibi durumlara mebni olmamalıdır. Aksi halde, ilgili hâkim hükmü nakzedilir.¹³³

¹²⁹ Âl Süleymân, "Kâ'ide: el-İctihâd lâ yunkazu bi-mislihi", 539.

¹³⁰ Ferrâ', *el-Udde*, 5/1569; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/606-607; Râzî, *el-Mahsûl*, 6/65; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, 3/612; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 824; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/412; Galbân, *el-İctihâd lâ yunkazu bi'l-ictihâd*, 40.

¹³¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 91; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/75; Bigiyef, *Kavâid-i Fikhiyye*, 144; Bilmen, *Kâmûs*, 1/260; Galbân, *el-İctihâd lâ yunkazu bi'l-ictihâd*, 41.

¹³² Âl Süleymân, "Kâ'ide: el-İctihâd lâ yunkazu bi-mislihi", 539.

¹³³ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 104; Galbân, *el-İctihâd lâ yunkazu bi'l-ictihâd*, 41.

6. İctihadı değişen müctehidin, gelecekte son ictihadiyla hükmetmesi gereklidir. Kible meselesinde olduğu gibi bir kimsenin ictihadına binaen kıldığı namaz geçerli olsa da son ictihadının gereği ile amel etmesi gerekir.¹³⁴

7. Hâkimin hükmü, kendi ihtisâsı ve yetkisi kapsamında olmalıdır.¹³⁵

8. Hâkim, davanın tarafları açısından töhmet altında olmamalıdır. Bu töhmet, hâkimin taraflardan birinin yakın akrabası veya aralarında düşmanlık olması gibi durumlarda söz konusu olur. Hâkim ne kadar âdil olsa da bu töhmeti taraflar ve üçüncü şahıslar için ortadan kaldıramaz.¹³⁶

6.2. Kâidenin Rükunları

Kâidenin beş tane rüknü bulunmaktadır. Bunlar:¹³⁷

1. Muayyen vâkıa: Bu vâkıa, yargıya intikal etmiş bir dava, fetvâ konusu bazı meseleler, kiblenin veya pis elbisenin belirlenmesi gibi tatbîkinde ictihada ihtiyaç duyulan yerleşik hükümler olabilir.

2. Vâkıanın öznesi: Bu özne, müctehidin bizzat kendisi olabileceği gibi fetvâ soran bir kimse ya da yargıya intikal etmiş bir davanın tarafları olabilir.

3. Müctehid: Bu müctehid, kendisi veya bir başkası için ictihad ediyor olabileceği gibi hâkim de olabilir. Vâkıa aynı, müctehid birden fazla ise hepsi bir müctehid konumundadırlar.

4. Önceki ictihad: Bu ictihad; şartlarını hâvî, uygulamaya konulmuş ve kendisiyle amel edilmiş olmalıdır.

5. Aynı vâkıadaki son ictihad: Bu ictihad, ilkinde bitişik olması durumunda onunla ameli meneder. Ayrıca o, aynı müctehidden sâdir olabileceği gibi başkasından da sâdir olabilir.

7. Kâidenin Bazı İstisnâları

Kâide için usûl ve kavâid kitaplarında bazı istisnâlar zikredilmiştir. Bunların bir kısmı maddeler halinde şöyledir:

1. Hüküm *kat'î delillere* aykırı ise nakzedilir. Delilin *kat'î* olmasından maksat sübûtu ve delâleti *kat'î Kur'ân*, *Sünnet nasları* ve *icmâdir*.¹³⁸

2. Hâkimin mazideki hükmü nakzetmemesi ve gelecekte yeni ictihadla amel etmesi gibi durumlar müctehid hâkim içindir. Belirli bir mezhebe bağlı kalarak hüküm veren mukallid hâkim ise taklîd ettiği mezheple sınırlanır. Gelecekte o mezhebe muhalif hüküm vermesi halinde, verdiği hüküm diğer müctehidler tarafından verilmiş bir hükme uygun düşse bile nakzedilir. Bu yüzden

¹³⁴ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 103; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır et-Türkî el-Mısrî el-Minhâc ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, thk. Muhammed Hasen İsmâîl (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 1/26; Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 1/73; Galbân, *el-İctihâd lâ yunkazu bi'l-ictihâd*, 40.

¹³⁵ Âl Süleymân, "Kâ'ide: el-İctihâd lâ yunkazu bi-mislihi", 540.

¹³⁶ Âl Süleymân, "Kâ'ide: el-İctihâd lâ yunkazu bi-mislihi", 540.

¹³⁷ Âl Süleymân, "Kâ'ide: el-İctihâd lâ yunkazu bi-mislihi", 535-536.

¹³⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Pekcan, "Mevrîd-i Nass'ta İctihâd'a Mesâğ Yok (mu?)dur (İctihâd'ın Mahiyeti ve Sınırlarına Dair Bir Analiz)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 78-81.

hâdisenin şer'î hükme tatbîkinde hata edilse ve şer'î naklin, onun hilâfına olduğu ortaya çıksa hüküm nakzedilir.¹³⁹

3. Bir müctehid, câiz olduğu yönündeki ictihadına binaen, velisinin izni olmaksızın bir kadınla evlense, sonra velisiz nikahın câiz olmadığı şeklinde ictihadı değişse Şâfiîlerce tercih edilen görüş kadının kocasına mutlak bir biçimde haram olmasıdır. Çünkü müctehid haram olarak inandığı durumu sürdürmektedir, bu ise bâtıldır. Mutlaklıktan kasıt, hüküm başka bir hâkimin hükmüne uygun olsun, olmasın sonucun değişmemesidir.¹⁴⁰ İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) bu görüşü ictihadın nakzının bir istisnâsı olarak görmektedir. Bir başka görüşe göre ise söz konusu mesele kâidenin istisnâsı değildir. Başka bir hâkimin, velisiz nikahın câiz olduğuna dair bir hükmü varsa; bu durumda kadın, müctehid olan kocasına haram olmaz. Aksi halde hâkimin hükmü nakzedilmiş olur. Zira hâkimin hükmü ictihadla nakzolunmaz.¹⁴¹

4. İbnü'l-Hümâm'ın kâidenin istisnâsı olarak gördüğü bir başka konu ise müctehid olan Şafiî bir kocanın, müctehid olan Hanefî hanımını *sen bâinsin* ifadesini kullanarak boşaması, ardından ona geri dönmesidir. Hanefî hanımına göre bu ifade *kinayeli* bir lafız olup, kadın kocasından *bâin talakla* boşanmış olur ve koca, yeni bir nikah olmaksızın karısına dönemez. Şafiî kocaya göre de *ric'î talak* vâkî olur ve koca tek taraflı iradesiyle karısına tekrar dönebilir. İbnü'l-Hümâm'a göre bu gibi durumlarda mesele mahkemeye intikal eder ve hâkimin vereceği hüküm iki taraf için de bağlayıcı hale gelir. Taraflar hâkimin hükmünü nakzedemezler. Çünkü hâkimin hükmü ihtilafı ortadan kaldırır.¹⁴²

5. Ebû Yûsuf'a göre bir müctehid hanımını, bir talaka niyet ederek *sen elbette boşsun* ifadesiyle boşasa ve hâkim onun hakkında üç talaka hükmetse müctehid için üç talak gerçekleşir. Öte yandan müctehid üç talak görüşünde olsa ve hâkim bir talakın gerçekleşeceğine hükmetse, müctehid daha ağır olan (*eşeddü'l-emrayn*) hükmü alır. Aynı şekilde kendisi bâin talaka hükmettiği halde hakkında *ric'î talak* hükmedilse daha ağır olanı yani *beynûneti* alır. Öyle görülüyor ki Ebû Yûsuf hâkimin hükmünün her durumda ihtilafı ortadan kaldırıp, müctehidin şahsî görüşünü nakzedeceğini düşünmemektedir. Ancak İmam Muhammed'e göre hâkimin hükmü mutlaka ihtilafı ortadan kaldırır ve şahsî ictihadı nakzeder.¹⁴³

6. Kendisinde *gabn-i fâhişin* ortaya çıktığı *kismetin* (malların taksimi) nakzedilmesi gerekir. Bu taksim ictihada binaen gerçekleşse de başlangıçta adâlet bulunmadığı için taksimin baştan sahih olmadığı ortaya çıkmıştır.¹⁴⁴

7. Devlet başkanının şahsî ictihadı kamu yararına dayanıyorsa, o öldüğünde veya azledildiğinde sonra gelen devlet başkanı tarafından bu ictihad nakzedilebilir. Hüküm maslahata mebni olduğu için sonra gelen devlet başkanı hükmün nakzını gerekli gördüğünde ona tabi olmak gerekir.¹⁴⁵

¹³⁹ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 156; Zuhaylî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 392.

¹⁴⁰ Ensârî, *Fevâtilu'r-rahâmât*, 2/637.

¹⁴¹ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 3/426.

¹⁴² İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 3/395, 426.

¹⁴³ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 3/426-427.

¹⁴⁴ Zerkeşî, *el-Mensûr*, 1/28; Nâzirzâde, *Tertîbu'l-leâlî*, 1/250-251; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 90-91.

¹⁴⁵ Nâzirzâde, *Tertîbu'l-leâlî*, 1/251; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 91.

8. Devlet başkanının, halkın girmesinin yasak olduğu özel bir bölge/koruluk edinme hakkı vardır. Dilerse, kendinden sonra bunun nakzedilmesini talep edebilir. Çünkü bu da maslahat icabı olabilir. Müteahhir âlimlerden bazıları bu durumun istisnâ olmayıp maslahata mebni bir hüküm olduğunu, dolayısıyla meselede nakzın söz konusu olmadığını söylemektedirler.¹⁴⁶

9. Mallara değer takdir edildikten sonra malda, hayvanın hamile olduğunun anlaşılması veya cam diye değer biçilenin mücevher çıkması gibi bir eksiklik veya fazlalık ortaya çıksa, ilk işlem nakzedilip yeniden mallara yeni bir değer takdir edilir. Süyûtî bunun ictihad ile ictihadın değil de nasla ictihadın nakzedilmesine benzediğini söylemektedir.¹⁴⁷

10. Birisi evin dışında, diğeri içinde (eve mâlik) olmak üzere iki kişi bir ev üzerinde anlaşmazlığa düşseler, dışarıdaki evin kendisinin olduğuna dair bir delil ortaya koysa ve lehine hükmedilerek evi alsın, daha sonra evin içindeki bir delil ortaya koysa ve lehine hükmedilerek evi alsın ilk hüküm nakzedilir. Çünkü hâkim ev sahibinin delili olmadığı için dışarıdakinin lehine hüküm vermişti. İbn Hacer el-Askalânî'ye (öl. 852/1449) göre burada ictihad ile ictihadın nakzı söz konusu değildir. Zira hüküm aksine delil olmamasına binaen vâkî olmuştur. Ev sahibi tarafından delil ortaya konulunca da onunla amel edilmiştir. Dolayısıyla bu durum daha çok hükmün istisnâsına benzemektedir.¹⁴⁸

11. Hâkim bir meselede haksız bir hüküm verse ve sonrasında gerçek ortaya çıksa, hükmü hata ile vermesi durumunda iki ihtimal söz konusudur: Hüküm telafi edilebilir veya edilemez. Telafi edilebiliyorsa, örneğin hâkim, bir malın tazminiyle veya talakla hükmetmişse, sonrasında da kazif haddine çarptırılmış şahıtlere bineaen hüküm verdiği anlaşılmışsa, bu hüküm geçersiz olur, kadın kocasına döner ve mal da iade edilir. Hüküm telafi edilemiyorsa, örneğin, kısasa çarptırılmış ve ceza infâz edilmişse, lehine hükmedilen öldürülmez, malından diyet ödemesi gerekir. Bunlar hatanın delille veya lehine hükmedilenin ikrârı ile bilinmesi durumlarındadır. Hatanın, hâkimin ikrârı ile bilinmesi durumunda ise hatanın lehine hükmedilene bir etkisi olmayıp, verilen hüküm geçersiz olmaz. Bu anlatılanlar kul hakkı kapsamındaki durumlarda cârîdir. Zina, hırsızlık, içki içme gibi Allah hakkı kapsamına giren hadlerde ise karar uygulansa ve sonrasında hata ortaya çıksa, zarar beytûlmalden tazmin edilir. Hâkim kasten haksız bir hüküm verse ve bunu itiraf etse, zarar tüm unsurlarıyla hâkimin malından tazmin edilir. Ayrıca ta'zîr cezasına çarptırılır ve görevinden azledilir.¹⁴⁹

Sonuç

Şartlarını hâvî, ehlinden sâdır olmuş bir ictihadın benzer bir ictihadla bozulmaması ve iptal edilememesi anlamına gelen ictihadın nakzı ilk dönemlerden itibaren fıkıh ve fıkıh usûlü kitaplarında kendisine yer bulmuş önemli bir konudur. Zira hukuk tabiatı itibariyle ihtilâfa açık bir alandır. Muhtelif ictihadların birbirini nakzetmesi halinde ortaya nasıl bir sonuç çıkacağı fukahâ ve usûlcüler tarafından irdelenmiş, bunun toplumda ciddi bozulmalara yol açacağı sonucuna varılmıştır. Nitekim ictihadın ictihadı nakzetmesi halinde, nakzedilen ictihadı da bir başka ictihad nakzedeceği için bu teselsülen devam ederek istikrârsızlığın ortaya çıkacağı ifade edilmiştir.

¹⁴⁶ Zerkeşî, *el-Mensûr*, 1/28; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 104; Zuhaylî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 392.

¹⁴⁷ Zerkeşî, *el-Mensûr*, 1/28; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 104; Zuhaylî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 392.

¹⁴⁸ Zerkeşî, *el-Mensûr*, 1/28; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 104; Zuhaylî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 392.

¹⁴⁹ Zuhaylî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 392-393; Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 156; Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kâideleri*, 67.

İstikrârsız bir hukuk sisteminin topluma nizam veremeyeceği izahtan vârestedir. Çünkü hukuk, yapısı itibariyle istikrârı gerektirir. İstikrar olmadan bir hukuk sisteminin ayakta kalması imkânsızdır. Hukuku olmayan bir toplumda ulemânın *fesâd* kavramıyla özetlediği anarşi, terör gibi mefsedetlerin zuhur edeceği aşikârdır. Hukuk, *def-i mefâsid celb-i menâfiden evlâdır* kâidesi gereğince, istikrârını temin edecek faktörleri işlevsel hale getirmeden topluma menfaat sağlayamaz. Aynı şekilde, *adâlet mülkün temelidir* fehvasınca, âdaleti sağlayamayan bir sistemin cârî olduğu toplumlarda, kimse için ne bir hak ne de mülk sâbit olur. Bu sebeple ilk dönemlerden itibaren ictihadın bir başka ictihadla nakzedilememesi hukukî istikrârı temin eden bir ilke olarak görülmüş, fakîh ve usûlcülerin gayretleriyle çok erken dönemlerden itibaren küllî bir kâide haline gelmiştir.

Kâide üzerinde cumhur ulemâ ittifak etmiş, ictihad ile ictihadın nakzedilemeyeceği çeşitli delillerle desteklenmiştir. Buna rağmen, bilhassa bazı Mu'tezilî usûlcülerin nakzı mümkün gördüğü kitaplarda nakledilmiştir. Bu usûlcüler arasında İbn Uleyye, Ebû Bekir el-Esam ve Bişr el-Merîsî'nin isimleri ön plana çıkmıştır. Onlar, görüşlerini genel itibariyle ictihadda isâbet-hata meselesindeki görüşlerinin bir uzantısı olarak ifade etmişler ve meseleyi hükme götüren delilin kat'î olduğu varsayımı üzerine bina etmişlerdir. Bu varsayımdan hareketle nakzın meşrûiyet zemini tesis edilmiş, kat'î delile aykırı hükümlerin nakzına imkân tanınmıştır. Bu görüşe çeşitli itirazlar yöneltilmiş, nakzı mümkün kılan zeminin problemlili olduğu dile getirilmiştir. Neticede bu görüş sonraki dönemlerde makes bulamamış, meseleye dair şaz bir görüş olarak kitaplarda nakledilegelmiştir.

Meselenin usûlî zeminini tespit sadedinde bazı çıkarımlar yapılmıştır. Söz gelimi Karâfî meseleyi, hâs ile âmın teâruzundan ibaret görmüş ve bir hâkim hüküm verdiğiğinde bu hükmün genel bir kâideden tahsis edilmiş hâs bir lafız menzilesinde olduğunu söylemiştir. Bunun sonucunda da usûldeki hâs, *amma takdîm edilir* kâidesi gereğince ictihad ile ictihadın nakzedilemeyeceğini ifade etmiştir. Ancak öyle görülüyor ki meselenin hâs ve âm lafızlarla doğrudan bir alakası bulunmamaktadır. Zira bu lafızlar dile ait birtakım hususiyetlerin fikhî hükümlere etkisiyle alakalıdır. İctihadın nakzı meselesi ise usûlün lafzî mebhaslarından ziyade delillerin mâhiyeti ile alakalıdır. Karâfî'nin yaptığı esasen bir benzetmeden ibarettir. Nitekim Ferrâ, kâidenin usûlî dayanağını, *delilin kat'îliğinin bilinmemesi sebebiyle hükmün de kat'îliğinin bilinmemesi* şeklinde ifade etmiştir. Kanaatimizce Ferrâ'nın yaklaşımı daha makul ve anlaşılırdır. Zira hükme götüren delil zannî olunca hüküm de zan ifade eder. İctihad ile ictihadın nakzının mümkün olması, zan ile zannın nakzedilmesi anlamına gelir. Bu da fikhin zannî yapısı dikkate alındığında, onun ilgası demektir.

Usûlcülerin çok erken dönemlerden itibaren böylesine önemli bir meseleyi İslâm hukukunun küllî kâidelerinden biri olarak ortaya koymaları takdire şâyândır. Nitekim Hanefî fakîh ve usûlcü Kerhî, Hanefî mezhebinin dayandığı genel ilke ve kâideleri tespit için kaleme aldığı risalesinde kâideye yer vererek, onu, "İctihadla karar kılınan bir hüküm benzeri bir ictihadla feshedilemez, ancak nasla feshedilir" şeklinde ifade etmiştir. Kâide daha sonra, Zerkeşî gibi usûlcüler tarafından "İctihad ile ictihad nakzolunmaz" şeklindeki daha basit ve özlü ifadesine kavuşmuş ve yerleşik hale gelmiştir. Bu haliyle, Mecelle'nin küllî kâideleri arasında da yerini almıştır.

Son olarak bu çalışmada konunun küllî kâide olarak teorik çerçevesinin çizildiği ifade edilmelidir. Meseleye dair, onun diğer hukuk sistemleriyle karşılaştırmasını yapacak mukayeseli bir hukuk çalışmasına ve konunun hukuk felsefesi açısından ele alınmasına da ihtiyaç bulunmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şu‘ayb el-Arnaût vd. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2001.
- Âl Süleymân, Hâlid b. Abdil‘azîz b. Süleymân. “Kâ‘ide: el-İctihâd lâ yunkazu bi-mislihi”. *Mecelletu Külliyyeti Dâri’l-‘Ulûm* 75/1 (Ocak 2014), 527-591.
- Ali Haydar Efendi, Büyük. *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1326.
- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. *Dürerü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa‘lebî el-. *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Affî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru’s-Samî‘î, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. “İctihad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara : Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017.
- Avvâme, Muhammed. *Edebü’l-ihtilâf fi mesâilil-‘ilm ve’-d-‘dîn*. Medine: Dâru’l-Yusr, 3. Basım, 2007.
- Bâhuseyn, Ya‘kûb b. Abdülvehhâb el-. *el-Kavâ‘idü’l-fıkhiyye*. Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd-Şeriketü’r-Riyâd, 1998.
- Bekdemir, Sezai. “İslâm Hukukunda Fâsiğın Haber ve Şâhitliğinin Geçerliliği Meselesi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/19 (2021), 195-224.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2. Basım, 1979.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kavâid-i Fıkhiyye*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-. *Keşfu’l-esrâr ‘an usûl-i Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*. thk. Nâcî es-Süveyd. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu‘fi el-. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. thk. Mahmûd Nassâr. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 8. Basım, 2015.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *el-Fusûl fi’l-usûl*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 2010.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed vd. 8 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye-Dâru’s-Sirâc, 1431.
- Çelikan, Serkan. *Mecelle’nin Küllî Kaidelerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Demir, Osman. “Kelâm’da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli’nin Teselsül Risalesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 117-142.
- Duman, Soner. “İzzeddin B. ‘Abdüselam’ın El-Kavâidü’l-Kübrâ Adlı Eserinde İctihadın Anlam, Kapsam ve Sonuçları”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 157-184.
- Ensârî, Ebû’l-Ayyâş Abdül‘alî Muhammed bin Nizâmuddîn el-. *Fevâtihu’r-rahâmât bi-şerhi Müsellemi’s-sübût, (Gazzâlî’nin el-Mustasfâ’sıyla birlikte)*. nşr. İbrâhîm Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Erkam, ts.
- Esen, Bilal. *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ferrâ’, Ebû Ya‘lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-. *el-‘Udde fi usûli’l-fikh*. thk. Ahmed b. ‘Ali b. Seyr el-Mübarakî. Riyâd, 3. Basım, 1993.

- Galbân, Âyât İbrâhîm el-. *Kâ'ide: el-İctihâd lâ yunkazu bi'l-ictihâd ve eserühâ fi'l-ahkâmi'-şer'iyeye*. Gazze: Câmi'atu'l-İslâmiyye, Külliyyetü'ş-Şerî'a ve'l-Kânûn, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. nşr. İbrâhîm Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.
- Hamevî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî). *Gamzü 'uyûni'l-besâ'ir şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.
- Hısnî, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdilmü'min el-Hüseynî el-. *Kitâbu'l-kavâ'id*. thk. Abdurrahman b. Abdullah eş-Şa'lân. 4 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1997.
- Hindî, Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Urmevî el-. *el-Fâ'ik fi usûli'l-fikh*. thk. Mahmûd Nassâr. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-ilmî ve fadhîhî*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Demmâm/Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Abdüşşekûr, Muhibbullah. *Müsellemü's-sübût fi usûli'l-fikh (Gazzâlî'nin el-Mustasfâ'sıyla birlikte basılan Ensârî'nin Fevâihu'r-rahâmât'u ile birlikte)*. nşr. İbrâhîm Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed. *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Emîri'l-Hâc, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyım. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl Süleymân. 7 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî - Abdülfettâh Muhammed El-Hulv. 15 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fi usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil. Mekke - Riyâd - Beyrût: el-Mektebetü'l-Mekkiyye - el-Mektebetü't-Tedmüriyye - Müessesetü'r-Reyyân, 1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1432.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî. *Usûlü'l-fikh*. thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân. 4 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1999.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. thk. Zekerıyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2019.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Muhtasarü'l-Münthe'l-usûli (Adudüddîn el-İcî'nin Şerhu Muhtasarü'l-Münthe'l-usûli'sinin içerisinde)*. thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh el-Câmi' beyne istilâhayi'l-Hanefiyye ve's-Şâfi'iyye*. thk. Abdülkâdir Şâkir Ubeyd. Beyrût: Müessesetü'd-Duhâ - Mektebetü Emîn, 2022.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fî kavâ'idü'l-fikh*. thk. Mustafâ Mahmûd el-Ezherî. 2 Cilt. Riyâd-Kâhire: Dâru İbni'l-Kayyım-Dâru İbn Affân, 2010.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr (Ebü'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr (Muhtasarü't-Tahrîr)*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî - Nezîr Hammâd. 4 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993.
- İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî. *Bed'ü'n-nizâmi'l-câmi' beyne kitâbeyi'l-Bezdevî ve'l-İhkâm (Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl)*. thk. Sa'd b. Ğarîr b. Mehdî es-Sülemî. Mekke: Vizâretü't-Ta'lîmî'l-'Âlî Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, 1418.
- İzzeddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm. *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm (el-Kavâ'idü'l-kübrâ)*. thk. Nezîh Kemâl Hammâd - Osmân Cumua' Damîriyye. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2000.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-. *Kitâbu'l-furûk (Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk)*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cumu'a Muhammed. 4 Cilt. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2001.
- Karâfi, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*. nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1995.
- Karâfi, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-. *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995.
- Karâfi, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. nşr. Sıdkî Cemîl el-'Attâr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukukunda İctihad*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım., 2015.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. thk. Müfîd Muhammed Ebü 'Amşe - Muhammed b. Ali b. İbrâhim. 4 Cilt. Cide: Dâru'l-Medenî, 1985.
- Kemâlpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Tağyîru't-Tenkîh fî'l-usûl*. İstanbul: Cemâl Efendi Matbaası, 1308.
- Kerhî, Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-. *Usûlü'l-Kerhî (Nesefî'nin Şerhu Usûli'l-Kerhî'sinin içerisinde)*. thk. Semih et-Tokâdî. Beyrût: Dâru'r-Rayâhîn, 2021.
- Kocabaş, Savaş. "İslam Hukukunda Mükellefin İçtihadı (Teharri) ve Bunun İbadet Alanındaki Uygulaması". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 297-328.
- Kur'an Yolu*. Erişim 27 Ocak 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kuyucaklızâde, Mehmet Atıf Bey. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Küllî Kaideler Şerhi*. ed. Mahmut Samar. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. ed. Bekir Topaloğlu. thk. Heyet. 18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî el-. *İzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*. thk. Ammâr et-Tâlibî. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, ts.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-. *Tahrîrü'l-menkûl fî tehzîbi 'ilmi'l-usûl*. thk. Abdullah Hâşim - Hâşim el-Arabî. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2013.

- Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh el-Leknevî. *Nûru'l-envâr fî Şerhi'l-Menâr*. 2 Cilt. Karaçi-Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2007.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâi'*. thk. Muhammed Hasen İsmâîl. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz b. Ali. *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. thk. İlyas Kaplan. Beyrût: Dâru Sâder, 2011.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nâzırzâde, Mehmed b. Süleymân. *Tertîbu'l-leâlî fî silki'l-emâlî*. thk. Hâlid b. Abdil'azîz b. Süleymân Âli Süleymân. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Keşfu'l-esrâr Şerhu'l-Musannif 'ale'l-Menâr*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Mutî. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Pekcan, Ali. "Mevrîd-i Nass'ta İctihâd'a Mesâğ Yok (mu?)dur (İctihâd'ın Mahiyeti ve Sınırlarına Dair Bir Analiz)". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 69-84.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-. *Usûlü'l-Pezdevî (Abdülazîz el-Buhârî'nin Keşfu'l-esrâr'ı ile birlikte)*. thk. Nâcî es-Süveyd. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-. *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîrül-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî. 6 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1992.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir er-. *Muhtârü's-sihâh*. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1986.
- Semerkandî, Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl fî usûli'l-fikh*. thk. Abdulmelik b. Abdurrahmân es-Sa'dî. 2 Cilt. Ammân/Ürdün: Dâru'n-Nûri'l-mubîn, 2. Basım, 2017.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâîl. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2017.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2015.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-. *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*. nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es- - Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1984.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fî kavâ'id ve fîrû'i fikhî's-Şâfi'iyye*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-. *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. thk. Ebû Hafs Sâmi b. el-'Arabî el-Eserî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2000.

- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-. *el-Câmi'ü's-sağîr*. thk. Mehmet Boynukalın. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *et-Tebşıra fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Timurtâşî, Şihâbüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî el-Gazzî et-. *el-Vusûl ilâ kavâ'idü'l-usûl*. thk. Muhammed Şerîf Mustafa Ahmed Süleymân. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-. *el-Câmi'ü'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-. *Şerhu Muhtasari'r-ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Vizâratü'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâfi ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 2. Basım, 1998.
- Vanşerîsî, Ahmed b. Yahyâ el-. *İzâhu'l-mesâlik ilâ kavâ'idü'l-İmâm Mâlik*. thk. Sâdık b. Abdurrahman el-Ğiryânî. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Yenidoğan, Adem. *Mütekellim Usûlcülere Göre İctihad*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları - Tıbyân Yayıncılık, 4. Basım, 2015.
- Yılmaz, İbrahim. *İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Yûsuf, Sâlih b. Süleymân el-. *el-İctihâd lâ yunkazu bi'l-ictihâd -dirâse te'sîliyye ve tatbikiyye-*, 1430.
- Zerkâ, Ahmed b. Muhammed ez-. *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 3. Basım, 1993.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-. *el-Bahru'l-muhîd fî usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1413.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-. *el-Mensûr fî'l-kavâ'id*. thk. Muhammed Hasen İsmâil. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fî şerhi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye fî-ş-şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2014.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1435.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafâ ez-. *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye ve tatbikâtuhâ fî'l-mezâhibi'l-erbea'*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 2009.



İslam Muhâkeme Hukukunda Defi Davası*

Defi Case In Islamic Law of Reason

Derya ŞİMŞEK (Sorumlu Yazar)

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Master's Student, Kocaeli University Faculty of Theology, Kocaeli/Türkiye
deryasimsek1986@gmail.com, orcid.org/0000-0001-9364-0610

Ayhan HİRA

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Kocaeli University Faculty of Theology, Department of Islamic Law
ayhan.hira@kocaeli.edu.tr, orcid.org/0000-0002-3574-7660

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	1 Şubat 2023 / 1 February 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	18 Nisan 2023 / 18 April 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	20 Temmuz 2023 / 20 July 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Temmuz 2023 / July 2023
Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 559-585.	

Atıf / Cite as: Şimşek, Derya-Hira, Ayhan "İslam Muhâkeme Hukukunda Defi Davası [Defi Case In Islamic Law of Reason]". İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 9/2 (Temmuz/July 2023), 559-585. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8075035>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması/**Conceiving the Study** : D.Ş. (%60), A.H. (%40) | Veri Toplanması/**Data Collection** : D.Ş. (%70), A.H. (%30) | Veri Analizi/**Data Analysis**: D.Ş. (%40), A.H. (%60) | Makalenin Yazımı/**Writing up**: D.Ş. (%70), A.H. (%30) | Makale Gönderimi ve Revizyonu/**Submission and Revision**: D.Ş. (%50), A.H. (%50). **Çıkar Çatışması / Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Derya ŞİMŞEK-Ayhan HİRA**).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



* Bu makale, Kocaeli Üniversitesi SBE İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Temel İslâm Bilimleri Bilim Dalında yapılan ve 14.06.2022 tarihinde kabul edilen "İslam Muhâkeme Hukukunda Defi Davası" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.



İslam Muhâkeme Hukukunda Defi Davası

Öz

Davalı tarafından davacının iddiasını geçersiz kılmak ya da askıya almak için karşı bir iddiada bulunulması anlamına gelen defi davası, muhâkeme hukukunda savunma vasıtaları arasında yer almaktadır. Muhakemenin sağlıklı ve adil bir şekilde yürütülebilmesi için büyük önemi haiz olan bu savunma yolu, usul ve esasa dair eksikliklerin söz konusu olduğu durumlarda davalıya davadan kaçınma hakkı tanımaktadır. Bu durum bazen davalının dava konusunun ya hiç var olmadığını ya da var olmakla birlikte dava edilemez duruma geldiğini iddia ederek "defi davası", bazen de söz konusu iddianın muhatabı olmadığını iddia ederek "husumetin defi" şeklinde tezahür etmektedir. Gerek teorik ve gerekse pratik alanlarda incelediğimiz defi davanın, fukaha tarafından da bir dava türü olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu yaklaşım, asıl davada bulunması gereken dava konusuna, taraflara ve mahkemeye ilişkin şartların defi davanın geçerli olması için de gerektiği sonucunu doğurmaktadır. Bilindiği üzere bir iddianın hukuki nitelik kazanması onun hâkim huzurunda ileri sürülmesine bağlı kılınmıştır. Bu nedenle mahkeme dışında ileri sürülen defi, salt iddia kabul edilmekte ve dikkate alınmamaktadır. Asıl dava ile bağlantılı olmak zorunda olan defi davada, defin ileri sürülmesiyle ispat külfeti yer değiştirmekte asıl davanın davalısı davacı, asıl davanın davacısı ise davalı konumunda olmaktadır. Dolayısıyla muhâkeme usulünce asıl davada, davacıdan beklenen iddiayı ispat etme sorumluluğu defiyle birlikte asıl davanın davalısına geçmektedir. İslam hukukunda defin hâkim tarafından da ileri sürülebilmesi, yargıda çabukluk ilkesi gereğince muhakemenin daha kısa sürede sonuçlanmasına olanak sağlayarak adaletin tesisine hizmet etmektedir. Defi davası, pozitif Türk hukukunda da geniş bir uygulama alanına sahip olmakla beraber iki hukuk sistemi arasında benzer ve farklı yönler bulunmaktadır. Bu çalışmada defi davasının keyfiyeti, İslâm muhâkeme hukuku ve pozitif Türk hukuk öğretileri mukayese edilerek incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Muhâkeme, Dava, Savunma, Defi.

Defi Case In Islamic Law of Reason

Abstract

Defi litigation, which means that a counterclaim is made by the defendant to invalidate or suspend the claimant's claim, is among the means of defense in the law of procedure. This defense, which is of great importance for the sound and fair conduct of the proceedings, gives the defendant the right to avoid the case in cases where there are deficiencies in procedural and substantive matters. This situation sometimes manifests itself as a "defense case" by claiming that the subject of the case either does not exist or that it cannot be sued even though it exists, and sometimes it manifests as "defense of enmity" by claiming that the subject of the case is not the addressee. It is seen that the defi case, which we have examined in both theoretical and practical fields, is also accepted as a type of case by the fuqaha. This approach leads to the conclusion that the conditions regarding the subject of the case, the parties and the court, which should be present in the main case, are also necessary for the

defense case to be valid. As it is known, the legal qualification of a claim is dependent on its being put forward before a judge. For this reason, the defense asserted outside the court is accepted as a mere claim and is not taken into account. In the plea case, which has to be related to the main case, the burden of proof shifts with the assertion of burial, and the defendant of the main case becomes the plaintiff, and the plaintiff of the main case becomes the defendant. Therefore, in the main case, the responsibility of proving the claim expected from the plaintiff passes to the defendant of the main case together with the defense. In Islamic law, the fact that the burial can be claimed by the judge also serves to establish justice by enabling the trial to be concluded in a shorter time in accordance with the principle of speed in the judiciary. Defi case has a wide application area in positive Turkish law as well, but there are similarities and differences between the two legal systems. In this research, the nature of the defi case has been examined by comparing the Islamic law of reasoning and positive Turkish legal teachings.

Keywords: Islamic Law, Judgment, Case, Plea, Defence.

Extended Abstract

Defi litigation is defined as the defendant's dismissal of the claim brought against him based on a specific reason in a litigation that has been duly opened. Defence, which is one of the means of defense of the law of procedure, comes to the fore when a counterclaim is made by the defendant to nullify or suspend the claim of the plaintiff. This defense, which is of great importance for the sound and fair conduct of the proceedings, gives the defendant the right to abstain from the case, either absolute (permanently) or temporarily (temporarily) in cases where there are deficiencies in procedural and substantive matters. Although the right in question is available at the embezzlement of the person without the need for any legal action, the use of this right becomes meaningful only when it is against a claim. As a matter of fact, in the notion of Islamic law, taking into account the fact that people have different temperaments and, accordingly, sometimes prioritizing interests and sometimes violating someone else's right, in accordance with the principle of "acquittal-i dhimmet is essential", a person's embezzlement is free from crime or debt, unless proven otherwise. It is accepted. Accordingly, it is considered essential that one person proves the rights or debts attributed to another. If the allegation is not proven, the person whose embezzlement is attributed a right or debt will be able to get rid of the situation in which he was involved or wanted to be included due to this accusation, by using his right of denunciation. Here, inclusion means the subject of the case, and inclusion means being a party to the case. Namely, the case of defi sometimes manifests as "defense of the case", claiming that the subject of the case either does not exist or that it has become untenable even though it exists, and sometimes it appears as "defense of enmity", claiming that it is not the addressee of the claim. Considering the aforementioned issues, it is possible to say that the defense case is a counter case. It is seen that the defi case, which we have examined in both theoretical and practical fields, is also accepted as a type of case by the fuqaha. This approach leads to the conclusion that the conditions regarding the subject of the case, the parties and the court, which should be present in the main case, are also necessary for the defense case to be valid. For example, the legal qualification of a claim has been made dependent on its being put forward before a judge. For this reason, the defense asserted outside the court is accepted as a mere claim and is not taken into account. In the plea case, which has to be related to the main case, the burden of proof shifts with the assertion of burial, and the defendant of the main case becomes the plaintiff, and the plaintiff of the main case becomes the defendant. Therefore, in the main case, the responsibility of proving the claim expected from the plaintiff passes to the defendant of the main case together with the defense. Accordingly, the fuqaha, who agree that the burial that should be claimed during the trial, can be brought forward after the verdict if the defendant is absent, disagrees on the validity of the burial of the defendant in the court after the verdict. The defendant can also exercise his right of defense against the judicial organs due to procedural deficiencies arising from the court or judge. In Islamic law, in addition to the fact that the case of defense can be brought forward against the judicial organs, it can also be brought forward by the judge, unlike the positive law, allows the judgment to be concluded in a shorter time in accordance with the principle of speed in the judiciary and serves to establish justice. Although the Defi case has a wide application area in positive law, different from Islamic law, a distinction is made between defi and objection. This distinction has resulted in the existence of similarities and differences between the two legal systems regarding the nature of the case. In this research, firstly, the definition and nature of the defi case will be revealed on the basis of case theory. Then, the validity conditions, types and legal consequences of burial will be examined at the theoretical and practical level. Finally, the position and functionality of the defi case in Islamic law of reasoning and positive law will be compared, and similar and different aspects will be tried to be revealed.

Giriş

Sosyal bir varlık olmanın kaçınılmaz yönlerinden birini temsil eden hak arama özgürlüğü, hukukun temel taşları arasında yer almaktadır. Herhangi bir uyuşmazlık durumunda kişiler kendilerine tanınan bu hakkı kullanarak yaptırım gücünü kamu adına devletten alan yargı mercilerine başvurabilmektedirler. Bu noktada Hz. Peygamber, mükelleflerden sorumluluklarını yerine getirip hakkı olmayandan uzak durmalarını istemekte ve aksi durumda çifte müeyyide uyarısı yapmaktadır: “Her kime, kardeşine ait bir hakkı hükmedip verirsem sakın onu almasın. Zira ben ona kıyamet günü boynuna yükletilerek taşıyacağı bir ateş parçası vermiş olurum.”¹

İslam hukukunda kişilerin mahkemeye başvurularıyla birlikte muhâkeme süreci başlamakta ve taraflar davacı - davalı konumlarını bu sürecin başında almaktadırlar.² Davacı, var olanın aksini iddia eden ve mahkemeden hukuki koruma talep eden; davalı ise bu iddianın muhatabı olan kişi olarak kabul edilmektedir.³ Ancak bu sıfatlar dava boyunca tarafları aynı konumda kalmaya icbar etmemekte, dava henüz seyrederken gerek yeni iddiaların ileri sürülmesi gerekse defide bulunulmasıyla tarafların konumları yer değiştirebilmektedir.⁴

Davalı, kendisine yöneltilen iddiaya karşı ikrar, inkâr, yemin, yeminden nükûl yahut defi yoluyla cevap verebilmektedir. Zikrettiğimiz cevap türlerinden her biri davanın seyrini farklı açıdan etkilemekte ve süreç buna bağlı olarak ilerlemektedir. Davalının ikrarı halinde davacı lehine hüküm verilmektedir. Davalının iddiayı inkâr etmesi durumunda ise davacıdan delil getirmesi istenmektedir. Davacı delil getirirse, kendi lehine hüküm verilmekte, bunu yapamadığı takdirde davalının yemin etmesini isteyebilmektedir. Davalı yemin ederse kendi lehine hüküm verilmekte, yeminden kaçındığı takdirde aleyhine karar verilmektedir.⁵ Ancak bu son durum hakkında yeminin davacıya da yöneltilmesi gerektiğini ifade eden görüşler de bulunmaktadır.⁶

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr, Muhammed Zühre b. Nasr (Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), “Ahkâm” 29; Ebu'l-Hüseyn Haccac el-Kuşeyrî el-Müslim, *el-Müsnedü's-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyai Tûrâsi ty), “Akdîyye” 3; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce* (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), “Ahkâm” 5.

² Burhânüddîn İbrahim b. Ali b. Muhammed b. Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm, fi usuli'l-akziyeti ve menâhici'l ahkâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986), 1/140; Tarablusî, Ebu'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Halil, *Muînü'l-hükkâm fî mâ yeteradeddü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty), 53.

³ Ebubekir Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 3/293; Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serâhsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 17/28-29; Ebû Bekir Alâuddin Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 4/222; Zeynüddîn b. İbrahim Muhammed b. Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Abdu'l-Kerîm Fudayl (Beyrut: 2011), 50-53.

⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmi, ty.), 7/228; Ali Haydar Hoca Eminzâde/Büyük Haydar Efendi *Düreru'l-hükkâm fi şerhi Mecelleti'l-ahkâm*, Arapça trc. Fehmî el-Hüseynî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1991), 4/211-212; Cevdet Yavuz, “Dâva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedis*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 19/12-16.

⁵ Hanefîlere göre davalının nükûlü, davacının lehine hüküm vermek için delil oluşturur. Bk. Serâhsî, *el-Mebsût*, 16/118; *Fetâvâ'l-Hindîyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1980), 4/2; Mecelle, md. 1820; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/650.

⁶ Mâlikîlere göre malî konularla davacıya da yemin yöneltilir. Bk. İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 1/366. Şâfiîlere göre nükûl varsa davacıya yemin yöneltilmeden hüküm verilmez. Bk. Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yûsuf el-Firuzâbâdi eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fihhi'l-İmâmi's-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 3/395. Bu konuda Hanbelîler'in bir görüşü Hanefîlerin diğeri ise Şâfiîlerin tutumları ile örtüşmektedir. Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b.

Zikrettiğimiz süreçlere ek olarak, davalının yeni bir iddiada bulunması ya da dava konusu ile ilgili uyuşmazlığın tarafı olmadığını ileri sürerek cevap vermesi söz konusu olmaktadır ki bu durum “defi davası” olarak isimlendirilmektedir. Defi davası, İslam muhâkeme hukukunda deliller ve şahitlerin ifadeleri doğrultusunda hükmetmek durumunda olan hâkimin huzurunda, davalının “dava konusu şeyin kendisine izafe edilemeyeceği” iddiasıyla hakkında açılan davaya cevap vermesi ve iddiasını kanıtlamasıyla, davanın muhtemel sonuçlarından beraat etmesine vesile olan bir savunma vasıtasıdır.⁷

Defi davası, beşerî hukuk sistemlerinde de bir savunma vasıtası olarak yer almakla birlikte iki hukuk sistemi arasında yaklaşım ve kapsam farklılıklarından söz etmek mümkündür. Nitekim pozitif Türk hukuku, davalının iddiasının niteliği ve ne zaman ileri sürüleceği konuları çerçevesinde “defi” ve “itiraz” ayrımına giderek defin kapsamını dar tutmaktadır. Bu durum pozitif hukuk sisteminde var olan usul-esas ayrımı ile yakından ilişkilidir.⁸ Taleplerin korunmasını ve bu korumanın keyfiyetini bütüncül bir yaklaşımla ele alan İslam hukukunda ise defi ve itiraz ayrımına gidilmemiştir. Bu sebeple pozitif hukukta itiraza konu olan her durum İslam hukukunda defi dava içerisinde değerlendirilmiştir. Buna göre, miktar ve niteliği belirli olan bir borç ilişkisini konu edinirsek, “alacaklının açtığı davada davalı, borcun tarafı olmadığını ya da borç ilişkisinin sözleşmedeki bir eksiklik sebebiyle geçerli olmadığını iddia ederek karşı bir iddiada bulursa” pozitif Türk hukukunda bu durum itiraz,⁹ İslam hukukunda ise defi dava kapsamında değerlendirilmektedir.¹⁰

Bu çalışmanın hedefi, klasik fıkıh literatüründe meseleci yöntemle ele alınan defi davasının niteliğini, kapsamını, kabul şartlarını ve türlerini pozitif Türk hukuk sistemi ile mukayeseli olarak incelemektir. Bilgilerin karşılaştırmasını kolaylaştırmak amacıyla başlıkların tasnifinde çağdaş yaklaşımlar dikkate alınmış, konu anlatımı fetva ve dava örnekleriyle desteklenmiştir.

1. Defi Davasının Tanımı ve Mahiyeti

Sözlükte “bir şeyi kuvvetle izale etmek, iade etmek, şiddetle karşı çıkmak, kötülüğe engel olmak, savunma yapmak, delille cevap vermek, güçlkle ortadan kaldırmak, savuşturmak, ödeme yapmak, hakkını vermek” gibi anlamlara gelen defi kelimesi Arapça “d-f-a” (د ف ا) kökünden türetilmiş

Kudâme, *el-Muğnî* (Mısır: Mektebetü'l Kahire, 1968), 10/249; Mansur b. Yûnus b. İdris el-Buhûtî, *Haşiyet-i Ravzî'l-mürbi şerhu Zâdi'l-müstaknî* (yy. 1397), 7/544. Ayrıca bk. Vehbe ez-Zühaylî, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi* (İstanbul: Bilimevi Yayınları, 2006), 8/267-270.

⁷ Kemal Yıldız, “İslâm Muhâkeme Hukukunda Davanın Şartları ve Muhâkeme Süreci”, *Ekev Akademi Dergisi*, 9/24 (2005), 130; Nâsır b. Muhammed b. Müşrî el-Ğâmidî “Def'u'l-Husûmeti fi'l-Fıkhî'l-İslâmî Dirâseten Fıkhîyyeten Te'sîliyyeten”, *el-Mecmeu'l-Fıkhî'l-İslâmî* 25/17 (2004), 158-159; Âmine Erşid el-Ukaylî “Âsârü'l-Hükmi bi'd-Def'i fi'l-Fıkhî'l-İslâmî ve'l-Kânûn Dirâseten Mukâreneten” *Dirâsât: Ulûmu'ş-Şer'iyye ve'l-Kânûn*, 40/2 (2013), 637.

⁸ Ziya Umur, *Roma Hukuku Lûgatı*, (İstanbul: Fakülteler Matbaası,1983), 66-67; Baki Kuru vd., *Medeni Usul Hukuku* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2008), 335; M. Kemal Oğuzman-Nami Barlas, *Medeni Hukuk Giriş Kaynaklar Temel Kavramlar* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2013), 318; Gökhan Antalya-Murat Topuz, *Medeni Hukuk Giriş Temel Kavramlar* (İstanbul: Legal Yayıncılık, 2015), 424; Hakan Pekcanitez vd., *Medeni Usul Hukuku* (İstanbul: Onikilevha Yayınları, 2019), 253; Gökçe Türkoğlu Özdemir, “Roma Medenî Usul Hukukunda Formula Yargılaması”, *DEÜHF* 7/1 (2005), 167-212; Meltem Ercan, *Medeni Usul Hukukunda Maddi Hukuka İlişkin Savunma Vasıtaları*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 28-34.

⁹ Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2019), 77.

¹⁰ Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/211-212.

bir mastardır.¹¹ Kur'an-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde kavramın sözlük anlamları çerçevesinde kullanımı yaygındır.¹²

Sahip olduğu anlam zenginliği dolayısıyla defi kavramı klasik fıkıh eserlerinde de oldukça geniş bir kullanım alanına sahip olmakla birlikte, defi kelimesinin davayla birlikte kullanımında yine kavramın sözlük anlamı dikkate alınmış ve ayrıca bir tanım yapma yoluna gidilmemiştir. Bu durum, davalının iddiaya verdiği cevabın yönlerinden biri olduğu kabul edilerek defide bulunmanın bir dava türü olarak görülmesine bağlanmıştır.¹³

Söz konusu klasik eserlerde daha ziyade “mesele-i muhammese” olarak gruplandırılan vedia, icâre, âriyet, rehin ve gasp başlıklarıyla ilgili olarak defi dava ile husumetin defi birlikte değerlendirilmiştir. Bu konular üzerinden verilen örneklerde davalı, iddianın muhatabı olmadığını ileri sürerek husumetin defi şeklinde bir savunma yapmakla birlikte, iddiasını kanıtladığı takdirde dava kendisinden defedilmiştir. Örneğin davalı, malın gerçek sahibinin dava konusu malı kendisine emanet bıraktığını, ariyet veya rehin verdiğini yahut kendisinin bu malı gasp ettiğini söyleyerek iddiasını kanıtladığında dava davacının iddiasının reddedilmesiyle sonuçlanmıştır.¹⁴

Mecelle'de defi dava, “müddealeyh tarafından müddeinin da'vasını def' edecek bir da'va dermeyeran etmektir.”¹⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Mecelle'nin şerhi olan *Düreru'l-hükkâm*'da “Verilen karardan önce veya sonra davalı tarafından bir iddiada bulunulması ve davacının iddiasının davalının reddi ile kaldırılması”¹⁶ şeklinde bir açıklama yapılmış ve böylece asıl metindeki tarife ilave olarak defin muhakeme seyrindeki yerine de değinilmiştir.

Çağdaş İslam hukukçularından el-Ukaylî'nin “Tarafların hükümden önce yahut sonra hasmının kendisini hukuken geçici ya da kalıcı olarak takip etmesini önlemek için açtığı davadır.”¹⁷ şeklindeki tanımında defi davasının sonucunun süresi de dikkate alınmıştır.

Yine günümüz araştırmacılarından el-Ânî “Davalı veya vekili tarafından, davayı kendi adına reddetmek/husumetin def'i veya davacının iddiasını geçersiz kılmak amacıyla yapılan bir iddiadır.” şeklindeki tanımında hem davanın asıl tarafını ve hukukî temsilcisini hem de husumetin defini dahil ederek kapsamı daha da genişletmiştir.¹⁸

¹¹ Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 2/940; Mahmûd Abdurrahman Abdülmün'im, *Mu'cemü'l-Mustalahât ve elfâzî'l-fikhiyye* (Kahire: Dâru'l- Fazîle, 1999), 1/579; Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kahire: Dâru'l-Hidâye, ty.), 20/553; Ebü'l Bekâ el-Hanefî el-Kefevî, *el-Külliyât*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ty.), 450; *Mevsûatü'l-fikhiyye*, (Kuveyt: Vezâratü'l-evkâf ve's-şuûnî'l-İslâmiyye, 1427), “d-f-a”, 21/5-6.

¹² Bakara, 2/251; Âl-i İmrân, 3/167; Nisâ, 4/6; Hac, 22/40; Mü'minûn, 23/96; Fussilet, 41/34; Tûr, 52/8; Meâric, 70/2. Hadis-i Şerifler için bk. Müslim, “Tevbe” 8; İbn Mâce “Diyet” 4; Ebû Abdurrahmân b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (Halep: Mektebü'l Matbûâtü'l-İslâmiyye, 19986/1406), “Muzâraa” 3.

¹³ Sellâme Râşid el-Kütübî - İsmail Kâzım el-İsâvî, “ed-Düfüu's-şekliyye beyne's-Şeriatı ve Kânûnî'l-İcrâati'l-İmârâtî”, *Mecelletü Câmiati's-Şârîka*, (17/1) 2020, 443.

¹⁴ Muhammed Alâüddin b. Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 5/541; Buhûtî, *Şerhu Müntehe'l-irâdât* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ty.), 3/518.

¹⁵ Mecelle, md. 1631.

¹⁶ Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/211.

¹⁷ Âmine Erşid el-Ukaylî “Âsâru'l-hükmi bi'd-def", 637.

¹⁸ Muhammed Şefik el-Ani, *Usulu'l mûrafeati ve's-sükûk* (Bağdat: Matbaatu'l-İrşad, 1965), 55.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla çağdaş fıkıh çalışmalarında defi konusu üçlü bir tasnife tabi tutulmuştur: 1) Davalının, hakkında açılan davada taraf olmadığını iddia ederek defide bulunması (def'u-ş-şeklî), 2) Davalının, iddiasını dava konusu hakka yöneltmesi (def'u'l-mevzûî), 3) Kanunun öngördüğü şekli şartların sağlanmaması durumunda hâkim tarafından ileri sürülebilen defi (izin vermeme defi).¹⁹

Pozitif hukukta defi, “başkasına ait bir hakka karşı kullanılan ve bu hakkı sürekli yahut geçici olarak engelleyen ya da sınırlayan karşı bir hak” olarak tanımlanmaktadır. Buna göre karşı tarafın hakkı sabit kalmakta, ancak defi hakkının kullanılmasıyla birlikte davalı açısından dava konusu edimin ifasından kaçınma olanağı gündeme gelmektedir.²⁰ Pozitif hukuk öğretisinde davanın define ilişkin açıklamaları dikkate aldığımızda, İslam hukukundan farklı olarak davada taraf olmama durumunun defin kapsamına dahil edilmediği, ancak itiraz olarak kabul edildiği görülmektedir. Buna karşın İslam hukukunda husumetin yani davada taraf sıfatının yokluğu durumu da defi kapsamında değerlendirilmektedir.²¹ Bununla ilişkili olarak da pozitif hukukta defi hakkı yalnız davalıya ait olup, hâkimin re'sen defide bulunma hakkı yoktur.

2. Defi Davasının Şartları

Savunma vasıtaları arasında zikredilen defi davası, bir karşı dava olduğu için asıl davanın taşınması gereken şartların yanı sıra kendisine has bazı şartları da taşımak durumundadır. Bu başlık altında genel dava teorisi çerçevesinde asıl dava ve bu davaya karşı öne sürülen defi davasına ilişkin şartlar birlikte incelenecektir.

2.1. Davada Taraf Teşkil Edilmesi

Defi davası için ilk olarak davacı asıl davayı açıp mahkemeden talepte bulununca davada taraf teşkili sağlanmalıdır. İslam hukukunda, “hasım” kelimesiyle ifade edilen “taraf” kavramı, davanın kurucu unsurları arasında yer almakta ve davanın yürütülebilmesi için tarafların sadece şekli anlamda değil maddi anlamda da bir uyumsuzluğun öznelere olmaları, diğer bir ifadeyle taraf teşkilinde “hasım sıfatı”na sahip bulunmaları gerekmektedir.²² Örneğin, gasp edilen malın sahibi olan A, söz konusu mal gâsıp B'nin elindeyken o malı dava etse, B, hasım sıfatına sahiptir. Ancak mal B'nin elinden çıkmış ve C zilyet olmuşsa, mal sahibinin hasmı fiilen zilyed olan C'dir. Bununla birlikte asıl gasıp olan B'de gasp fiili sebebiyle A'nın hasmı olmaktadır.²³ Nitekim bir fetvada zimmet borçlusu Amr, defini ispatlayarak davalı taraf olmaktan çıkmıştır: “Zeyd-i müteveffanın vereseşi Amr'dan “Zeyd'in, zimmetinde falan cihetten şu kadar akçe hakkı vardır” deyu dava ve Amr “Ben

¹⁹ Geniş bilgi için bk. Ukaylı Âsârü'l-hükmi bi'd-def, 638-642; Râşid el-Kütübî-Kâzım el-İsâvî, “Düfüu-ş-Şekliyye”, 445.

²⁰ Eren, *Borçlar Hukuku*, 73. Pozitif hukukta bir hakkın hem var olup hem de kullanılamaz olmasının kabul edilemez bir durum olduğunu ifade ederek defin gereksiz bir uygulama olduğunu savunan görüşlerden de söz edilmektedir. Bk. Neslihan Çukadar, *Borç İlişkilerinde Defi Hakkı ve İtirazlar* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 12-13/32-34.

²¹ Ayhan Hıra, “İslâm Muhâkeme Hukukunda Davada Taraf Sıfatı ve Sifat Yokluğundan Davanın Reddi: Husumetin Def'i”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 16.

²² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/30, 6/25, 7/12; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/360, 5/70; Şemsüddîn Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celil, fi Şerhi Muhtasar Halil* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 1/33, 4/268; Şihâbüddin Ahmed b. Ahmed el-Kalyûbî, *Hâşiyetü şerhi'l-Mahallî*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 2/338, 4/304; Abdullah Muhammed Rababia - Yusuf Abdullah Şerif, “Vaktü İsrâti Defi'd-Dâva”, *Ülümü'ş-Şeriyeye ve'l-Kanun*, 35/1 (2008), 18.

²³ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/233; İbn Âbidîn, *Reddü'l muhtâr*, 5/543.

meblağ-i mezbûru Zeyd'in vasi-yi muhtârı Bekir'e verdim" deyu dava ve müddeâsını vech-i şer'î üzere ispat edince veresenin mutâlebelere halas olur."²⁴

Teşkil edilen tarafların muhâkeme esnasında hazır olmaları, tarafların ya da yasal temsilcilerinin dava ehliyetine sahip olmaları gibi birtakım niteliklere sahip olması gerekmektedir ki bu durum davanın sıhhat şartları arasında yer almaktadır.²⁵ Örneğin bir kimse malına zarar verdiği iddiasıyla gayri mümeyyiz bir çocuğa dava açtığına, davalının ehliyet eksikliği sebebiyle dava reddedilmekte ve böylece husumet defedilmekte, ancak bu türden davalarda veli ya da vasinin taraf olması sağlanarak mağdurun zararı giderilmektedir.²⁶

Pozitif hukukta bir dava şartı olarak kabul edilen tarafların dava dilekçesinde şeklî anlamda bulunması zorunlu olmakla birlikte, davanın gerçek özneleri olup olmadıkları dava kabul edilip esasa girildikten sonra ortaya çıkmaktadır. Buna göre, A'nın B'ye açmak istediği bir davada A ile B'nin isimlerinin dilekçede geçmesi dava açmak için yeterlidir. B'nin söz konusu davada taraf sıfatına sahip olup olmaması durumu muhâkeme sürecinde ortaya çıkmaktadır. Böyle bir iddia karşısında B, söz konusu davada taraf sıfatına sahip olmadığı gerekçesiyle itiraza başvurabilmektedir. Pozitif hukuktaki usul-esas ayrımı ile yakından ilişkili olan bu durumda dava taraf yokluğu sebebiyle usulden, taraf sıfatının yokluğu sebebiyle ise esastan reddedilmektedir.²⁷

2.2. Dava Konusunun Aklen ve Âdeten Mümkün Olması

Bu şart gereğince, asıl davanın konusunun şartlara uygun olması halinde defi dava mümkün olacak, aksi halde genel kural gereği batıl olan iddia yok hükmünde olup üzerine hüküm ihdas edilemeyecektir. Bu durumda davalı daha baştan herhangi bir şeyle ilzam edilemeyeceğinden mümkün olmayan bir şey için definin ileri sürülmesi de söz konusu olmayacaktır.²⁸ Örneğin, fakir olduğu herkesçe bilinen A'nın B'ye karşı yüklü bir meblağda alacak davası açması halinde bakılır, A'ya miras vb. yollarla herhangi bir malın intikal etmediği herkes tarafından biliniyorsa, iddianın âdeten imkânsız olması sebebiyle dava geçersiz olur.²⁹

Konuyla ilgili bir fetva örneğinde de bu sonuç açıkça görülmektedir: "Nesebi Zeyd'den ma'rûf olup Zeyd'in oğlu olduğu meşhur ve mütevâtir olan Amr fevt olup, kızı Hind'i terk edip terekesini Hind kabzettikten sonra Bekir zuhur edip "Amr Zeyd'in oğlu olmayıp babam Beşir'in oğlu olup ben

²⁴ Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, haz. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 397.

²⁵ Ebu Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/181; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 4/222-226; Fahrettin Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 194; Yıldız, "Davanın Şartları", 125; Yavuz, "Dava", 13-14.

²⁶ Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 2/670-671. Bu tür davaların reddinde, "hâkimin re'sen defi" ile davacıya karşılık vermesi söz konusudur. Örneğin "Zeyd şâbb-i emred (sakalı çıkmamış genç) olan Amr'dan "Sana şu kadar akçe ve eşya vermişdim" deyu dava eylese istima' olunmaz." fetvasında durum böyledir. Fetva için bk. Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, haz. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 374.

²⁷ Nazlı Gören Ülkü, "Sıfatın Bir Dava Şartı Olup Olmadığı Sorunu", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 13/3-4 (2007) 104-108.

²⁸ İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 145.

²⁹ Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/208.

Amr'ın li-eb karındaşı olmakla Amr'ın veraseti Hind ile bana münhasıradır” deyu dava eylese davası mesmûa olmaz.”³⁰

2.3. Asıl Davanın Derdest Olması

Derdest olmak, bir davanın açılmış ve hali hazırda görülmekte olduğunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu şart sayesinde yargıda çabukluk ilkesi uygulanmış olmakta ve böylece taraf, konu ve sebep bakımından aynı olan başka bir davanın açılıp mahkemeyi oyalamanın önüne geçilmektedir.³¹

Asıl davanın derdest olmaması, defi davanın mantığına aykırıdır. Çünkü defi, iddiaya karşı öne sürülen bir cevap niteliğindedir. Örneğin A'nın hâkim huzurunda “B benden alacağı olan şu meblağı bana hibe etti.” demek suretiyle defi davada bulunması halinde ortada iddiaya konu olan borca ilişkin bir talep/dava olmadığı ve derdestlik şartı ihlal edildiği için defi davası geçersiz olmaktadır.³²

Pozitif hukukta derdestlik şartı, davacı tarafından karşı tarafı maddi-manevi yıpratmak amacıyla aynı davayı tekrar açmak gibi hileli davranışların önlenmesinin yanı sıra yargı organlarının işleyişini de olumsuz etkileyen bir dava şartı olarak zikredilmiş, İslam hukukundan farklı olarak defi kapsamında değil “ilk itiraz” sebepleri arasında zikredilmiştir. Örneğin konusu tazminat istemi olan ve henüz karara bağlanmamış bir davanın tekrar açılmak istenmesi durumunda bu ikinci dava derdestlik kuralı gereği reddedilmiştir.³³

2.4. İddia İle Defi Arasında Bağlantı Bulunması

Defi, iddiaya verilen olumsuz cevap olduğu için iddia ile defi arasında bağlantı bulunmalıdır. Defi davanın bu özelliği pozitif hukuktaki karşı dava³⁴ ile benzerlik göstermektedir. Nitekim davalı, ancak kendisine yöneltilen iddiaya karşı söz konusu iddia ile ilişkili olacak zıt bir ifade ile karşılık verebilmektedir.³⁵

Bu bağlantı vakıda söz konusu olabilir. Örneğin, davacının menkul bir mal hakkında açmış olduğu istihkak davasında davalı, söz konusu mal üzerinde hapis hakkı bulunduğunu bildirmek kaydıyla defi davada bulunabilir.³⁶

Söz konusu bağlantı hukukî ilişkide de bulunabilir. Örneğin, teslim ettiği bir malın bedelinin ödenmesi için satıcının açtığı davaya, alıcı maldaki bir kusur ya da noksanlığı öne sürerek defi dava

³⁰ es-Seyyid Ahmed Efendi-es-Seyyid Hafız Mehmed b. Ahmed el-Gedûsi, haz. Süleyman Kaya vd., *Neticetü'l-Fetâvâ*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 275.

³¹ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb eş-Şâfiî el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultânîyye ve'l-Vilâyâtü'd-dîniyye*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ty), 121; Nasi Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 156-160.

³² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 6/224.

³³ Örnek yargıtay kararı için bk. 10. H.D. 2013/24111 E., 2014/14474 K. <https://karararama.yargitay.gov.tr/>.

³⁴ Karşı dava için bk. Pekcanitez vd., *Medeni Usul Hukuku*, 258.

³⁵ Ali Haydar (Büyüç), *Usulü istimâi'd-dâva'l-hukûkiyye* (Dımaşk: Matbaatü't-Terakki, 1923), 83.

³⁶ Burhanüddin Ebi'l Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz el-Buhârî, *el-Muhitu'l-Burhânî fi'l-Fikhi'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 6/438; Molla Hüsrev, Muhammed b. Firâmürz, *Düreru'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty).2/192.

ile karşılık verebilecektir. Nitekim bu meselede davalı olan alıcı, satıcının ifade ettiği hukukî ilişkinin varlığını kabul etmekte ve defi davasını da bu ilişkiye dayandırmaktadır.³⁷

2.5. Tarafların İfadelerinde Tenakuzun Bulunmaması

Tenâkuz, bir sözün diğerine uymaması, birinin doğru olması halinde diğerinin yanlış olmasının zorunlu olmasını ifade etmektedir.³⁸ Yargılama usulü açısından tenâkuz, davada taraflardan birinin sarahaten yahut zımnen kendisi ya da diğerinin aleyhine olacak biçimde çelişik ifadeler kullanmasıdır.³⁹

Tenâkuz, davanın sıhhat şartları arasında yer aldığı için bir tür karşı dava olan defi davasının da bu şartı taşıması zorunludur. Örneğin, A'nın B'ye karşı açmış olduğu mal davasında iddianın delil ile kanıtlanması neticesinde B aleyhine hüküm verilse, sonrasında A, kendisinin yalan beyanda bulunduğunu söylese, hüküm iptal edilir. Ancak dava konusu hakkında "Benim değildir" derse, hüküm bozulmaz. Çünkü geçmişte kendisine ait iken şu anda ait olmayabilir. Burada A, "Hiç benim olmadı ki" dese, beyanlar arasında çelişki bulunduğu için hüküm yine bozulur.⁴⁰

Öte yandan davalının tenâkuz içeren defileri arasında uzlaştırma mümkün olduğu takdirde defi davasının kabul edilmesi söz konusu olabilmektedir: "Bir kimse diğer kimesneden, cihet-i ma'lûmeden alacak da'vâ etmesi üzerine müdde'â aleyh, "Ben onu Süleymâniye'de sana te'diye etmiştim" diye def ve bunu isbât edememekle dönüp de "Ben o meblağı sana Üsküdar'da te'diye etmiştim" yolundaki defi isbât edecek olsa kabûl olunmaz. Meğer ki, "Süleymâniye'de te'diye ettiğimi inkâr ederek isbât edemediğim cihetle def'a-i sâniyede Üsküdar'da verdim" diyerek tevfiik ederse kabûl olunur."⁴¹

2.6. Defin Öngörülen Süre İçinde İleri Sürülmesi

Gaip olan davalının defini hükümden sonra ileri sürülebileceği noktasında ittifak söz konusu olduğu gibi,⁴² defi davasının hüküm verilmeden önce ileri sürülebileceği hakkında da ittifak edilmiştir. Ancak delil getirildikten sonra defi ve hüküm verildikten sonra defi davasının geçerliliği hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Bahsedilen görüşler şu şekilde sıralanabilir:

1) Hemen her mezhepten savunucusu olan görüşe göre, defi mutlak olarak asıl davanın her aşamasında ileri sürülebilir. Bu görüş sahipleri defi davanın hükümden sonra da ileri sürülebileceğini ifade ederek ileri sürülme zamanını genişletmişlerdir.⁴³

³⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/62-63, 9/72.

³⁸ Ebü'l Hasen Alî b. Muhammed b. Alî eş-Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 68.

³⁹ Bereketzâde İsmail Hakkı, *Tenâkuz-ı Fikhî*, (İstanbul: Nişan Berberyan Matbaası, 1890), 16.

⁴⁰ Alâüddîn Muhammed b. Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidînzâde, *Kurretü uyûni'l-ahyâr li-tekmileti Reddü'l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ty.), 7/441.

⁴¹ Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/268.

⁴² İbn Âbidîn, *Minhatu'l-Hâlik ale'l-Bahri'r-râik*, (Dâru'l-Kütübi'l-İslâmi, ty.) 7/231; İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 1/99; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb eş-Şâfiî el-Mâverdi, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-dâniyye*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ty), 2/327; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/96.

⁴³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 7/231; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 190; Şihâbüddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 10/187; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/74; Mecelle, md. 1840; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/693-694.

2) Hanefîlerin ve Mâlikîlerin bir kısmının benimsediği görüşe göre, hükümden önce olmak kaydıyla, defi davası asıl davanın her aşamasında ileri sürülebilir.⁴⁴ Bu yaklaşım bir miras davasında şu şekilde tahakkuk etmiştir: A, “Benim ebeveynim senin murisinin ana baba bir amcaoğludur” diyerek B’ye dava açıp miras talebinde bulursa, ispat etse ve A’nın lehine hüküm verilse, bu hükümden sonra B, A’nın dava açmadan önce murisin yalnızca anne bir amcaoğlu olduğunu ikrâr ettiğini iddia ederek defi davada bulursa, davası dinlenmez.⁴⁵

3) Hanefîlerin ve Mâlikîlerin diğer bir kısmının benimsediği görüşe göre, davalının hükümden sonra somut ve kanıtlanabilir bir delil getirmesiyle defi geçerlidir. Örneğin A’nın B’ye açtığı bir ayn davasında, varis olan A, B’nin zilyedinde olan gayrimenkulün kendisine miras kaldığını iddia ve ispat etse, B’nin aleyhine hüküm verilir. Ancak davalı B, dava konusu gayrimenkulü muristen satın aldığına dair bir defi ileri sürer ve iddiasını ispatlarsa, defi davası geçerli olur ve ilk hüküm bozulur.⁴⁶

4) Bazı Şâfiîlerin benimsediği görüşe göre, defi davası delil getirilmeden önce ileri sürülmelidir. Buna göre davalı A, B’nin açmış olduğu bir alacak davasında borcunu ödediğini yahut B’nin kendisini söz konusu borçtan ibra ettiğini söylese, defi davasının geçerliliği mahkemeye sunacağı delile bağlıdır. Çünkü A’nın defi yaparken kullanmış olduğu ifadeler, borcun varlığını ikrar sadedindedir ve bu ikrar borçluluğun asıl olması sonucunu doğurur. Davalı kendisine verilen sürede delil getirirse, defi kabul olur, süreyi uzatmak isterse kendisine olumlu cevap verilmez.⁴⁷

3. Defi Davasında Muhâkeme Usulü ve İspat Yolları

Asıl davanın muhâkeme usulüne tabi olan defi davası, mezheplerin asıl davada takip ettikleri usul çerçevesinde yürütülmektedir. Buna göre asıl davanın davacısı dava açmaya icbar edilemediği gibi, davalının da defi hakkını kullanma konusunda icbar edilemeyeceği ittifakla kabul edilmektedir. Defi, karşı bir davadır ve defi hakkının kullanımı ile tarafların konumu yer değiştirmekte, böylece asıl davanın davalısı davacı, davacısı ise davalı konumuna gelmektedir. Dolayısıyla ispat külfeti asıl davanın davalısına geçmektedir. Bu durumda davalının defini ileri sürmesinin ardından davacı iddiayı kabul/ikrar ederse defi geçerli olmakta ve asıl dava reddedilmektedir.⁴⁸ Nitekim aşağıda verilen ve konusu gasp olan kadı sicili örneğinde davalının defi davacının ikrarı ile kabul edilmiştir. “...müdde’î-i mezbûr bilâ-beyyine mu’ârazadan men’ olunmuşdu deyü eylediği def’ini müdde’î-i merkûm Aranos zimmî ikrâr ve i’tirâf etmekle mûcibiyle müdde’î-i merkûm Aranos zimmî kemâ-fi’l-evvel mu’ârazadan men’ olunduğu bi’l-iltimâs huzûr-ı âlîlerine i’lâm olundu.”⁴⁹

⁴⁴ İbn Ferhûn, *Tabsratü’l-hükkâm*, 1/90-91; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 7/231; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 190; İbn Âbidînzâde, *Tekmiletü Reddül-muhtâr*, 8/101.

⁴⁵ Ali Haydar, *Düreru’l-hükkâm*, 4/694.

⁴⁶ İbn Nüceym, *Bahru’r-râik*, 7/231; Ali Haydar, *Düreru’l-hükkâm*, 4/211; Ali Haydar, *Usulü İstima’*, 120; Şefik el-Ani, *Usulu’l-mûrafiati*, 55.

⁴⁷ Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatu’t-Tâlibîn ve Umdetü’l-Müftîn*, (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmi, 1991), 12/13. Bazı Şâfiîlere göre, davalının, hükümün dayandığı delilin yetersiz olduğunu iddia ve ispat etmek kaydıyla hükümden sonra da defi dava ile karşılık vermesi mümkündür. Bk. Nevevî, *el-Mecmû Şerhu’l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ty.), 20/163-165.

⁴⁸ Ali Haydar, *Usulü İstima’*, 186-187.

⁴⁹ *Üsküdar Mahkemesi 531 Numaralı Sicil 81/153 (1204/1207-1790-1793)*, haz. Abdülkadir Altın vd. (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2019).

Defi dava, bazı meselelerde üçüncü şahısların ikrarı ile de ispat edilebilmektedir:⁵⁰ “Zeyd Amr’dan “Zimmetinde falan cihetten şu kadar akçe hakkım vardır” deyu dava ettikde Amr “Ben seni ol kadar akçe deynim ile Bekir’in üzerine havale edip her biriniz havaleyi kabul etmişdiniz” deyu dava ve Zeyd inkâr eylese Amr müddeâ’sını vech-i şer’î üzere Bekir’in huzurunda isbat edince Zeyd’in mutâlebesinden halas olur.”⁵¹

Davada, tarafların yükümlülüklerinin belirlenmesi açısından delil kabul edilen “Beyyine getirmek davacıya, yemin ise davalıya düşer”⁵² hadisi şerifi yargılama usulü açısından büyük önemi haizdir. Buradan elde edilen genel kural gereğince,⁵³ davacının, davalının defi davasını inkâr etmesi halinde davalıdan delil getirmesi istenir.⁵⁴ Defi yapan davalı delil getirirse, lehine hüküm verilir ve asıl dava düşer.⁵⁵ Davalı, asıl davada ileri sürülen iddianın bir kısmını reddettiği takdirde nakıs bir kabul gerçekleşir ve reddedilen kısım için defi ile karşılık verilir.⁵⁶ Örneğin, A, 100 bin lira alacağı olduğunu iddia ederek B’ye dava açsa, B, borcun varlığını kabul etmekle birlikte ödediğine dair bir delil ile defi davada bulursa ve ispatlarsa, asıl dava düşer. Ancak B, dava konusu borcun 60 bin lirasını ödediğini iddia ve ispat ederek defi davada bulursa, dava borçtan kalan 40 bin lira üzerinden devam eder.⁵⁷

Defi ile karşılık veren davalı, kendisinden talep edilen delili getiremezse hâkim davacıdan yemin etmesini ister, yemin ederse davalının defi kabul olunmaz ve aleyhine hükmedilir.⁵⁸ Eşler arasında vuku bulan bu dava örneğinde davalı Halil Çavuş defini ispat edememiş ve davacı Fâtıma Hatun’nun yemin etmesiyle defi dava reddedilmiştir. “...kendinin menziline harc ve sarf etmişidim deyü olan def’ini beyâna kâdir olamayıp talebiyle müdde’iye-i mezbûre Fâtıma Hatun’a vech-i şer’î üzere yemîn verilmeğin mücebince zikrolunan kuşağı müdde’iye-i mezbûre Fâtıma Hatun’a edâ ve teslîme mezbûr Halil Çavuş’a tenbîh olduğu Mahkeme-i Bâb’dan huzûr-ı âlîlerine i’lâm olundu bâkî emr ü fermân men-lehu’l-emrindir.”⁵⁹

Davacının yeminden kaçınması halinde defi davanın geçerli olup olmayacağı konusunda iki farklı görüş vardır. Muhâkeme usulü açısından yeminin yalnız davalıya yöneltileceğini savunan görüşe göre davacının (defi davanın davalısı) nükulü ile defi dava sabit olur.⁶⁰ Ancak davalının nükulü ile hüküm verilemeyeceğini, bundan sonra davacıdan da yemin talep edilmesi gerektiğini

⁵⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/319; Ali Haydar, *Usulü İstimâ*, 188.

⁵¹ Şeyhülislâm Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye*, haz. Süleyman Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 286.

⁵² Buhârî, “Rehn” 6.

⁵³ Mecelle, md. 76. Ayrıca bk. Mustafa Yıldırım, *Mecelle’nin Küllî Kâideleri* (Tibyan Yayıncılık, 2019), 166-167.

⁵⁴ Mecelle, md. 1817; Ali Haydar, *Dürrü’l-hükkâm*, 4, 627.

⁵⁵ Ali Haydar, *Usulü İstimâ*, 176; Ali Haydar, *Dürrü’l-hükkâm*, 4/223.

⁵⁶ İbn Ferhûn, *Tabsiratü’l-hükkâm*, 1/186; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 6/156.

⁵⁷ Ali Haydar, *Usulü İstimâ*, 186-187; Konuyla ilgili bir fetva örneğinde davalı, borcun bir kısmının sulha konu olduğunu iddia ve ispat ederek defini ileri sürmüştür. Bk. Abdullah Efendi, *Behcetü’l-Fetâvâ*, 394.

⁵⁸ Mecelle, md. 1819; Ali Haydar, *Dürrü’l-hükkâm*, 4/647.

⁵⁹ *Bab Mahkemesi 197 Numaralı Sicil 73/222 (1162/1749-1749-1750)*, hz. Nedim Pakırdağ vd. (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2019).

⁶⁰ Ebu’l-Hasen Burhâneddîn Ali b. Ebûbekir el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1990), 3/166; Buhûtî, *Keşşafü’l-kinâ an metni’l-iknâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ty.), 6/341; Ali b. Hasan b. Cafer el-Utemî, *Defu’d-Dâva fi-Şeriâti’l-İslâm ve Tatbikâtuhu fi Nizâmi’l-Murâfeâtî’s-Şeriyyeti’s-Suûdiyye*, (Riyad: Camiâtü Nâyifi’l Arabiyye li’l Ulûmi’l-Emniyye), 116.

savunan görüşe göre, defi davanın davacısından da yemin talep edilir ve yemin ederse hasmının nükülü ile defi sabit olur. Yeminden kaçındığı takdirde defi davası reddedilir.⁶¹

Yukarıda zikredilen usuller çerçevesinde yürütülen davada, taraflardan talep edilen delillerin de birtakım kriterlere sahip olması gerekmektedir. Nitekim fakihler, tarafların mahkemeye sunduğu delillerin adaleti tesis edici, makul/kabul edilebilir ve hakkın ispatından sonra hâkimi şüpheyi düşürmeyecek kadar bilgi sahibi kılması gerektiğini ifade etmişler, aksi durumda davanın dinlenemeyeceğini vurgulamışlardır.⁶² Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'arî'ye gönderdiği mektupta yargılama usulünün keyfiyetine dair bilgiler de ispat yükünün mahiyetini ve önemini göstermektedir.⁶³ Konuyla ilgili naslar ve uygulamalardan yola çıkan fakihlerin çoğunluğu ispat yollarını karine, beyyine, yemin, yeminden nükül, ikrâr, kasâme, keşif, hâkimin bilgisi, bilirkişi ve yazılı belgeler şeklinde sıralamışlar ve bunların sınırlı sayıda olduğunu kabul etmişlerdir.⁶⁴ Çoğunluğun görüşünden farklı olarak, dinin özüne aykırı olmamak kaydıyla, adaletin tesisine yardımcı olabilecek her şeyin ispat vasıtası olabileceğini savunanlar da olmuştur.⁶⁵

4. Defi Davasının Çeşitleri ve Hukukî Sonuçları

Defi davası, sonuçları bakımından mutlak (sürekli) ve muvakkat (geçici) defi olarak iki başlık altında değerlendirilmektedir. Mutlak defide, davalının öne sürdüğü iddia sebebiyle davacı aynı konuyu içeren bir taleple davalıya yeni bir dava açmaktan süresiz olarak menedilmekte, muvakkat defide ise defiyi konu olan durumların ortadan kalkmasıyla dava tekrar açılabilir.⁶⁶ Pozitif hukukta da tam defi ve kısmi defi şeklinde, İslam hukuku ile benzeşen bir ayırım yapılmıştır.

4.1. Mutlak Defi Davası

4.1.1. Konusu Bakımından Mutlak Defi

İslam hukukunda ayn davalarının zilyede, fiil davalarının faile ve deyn davalarının zimmetinde borç bulunan kişiye yöneltilmesi kuralından⁶⁷ hareketle, mutlak defi davasının konusu, ayn davalarında malın davalı tarafından bir başkasına izafe edilmesi, fiil davalarında davalının söz konusu fiilin faili olmadığını iddia etmesi, deyn davalarında ise davalının zimmetinin borçtan ari olduğunu öne sürmesi şeklinde tasnif edilebilmektedir.

⁶¹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *el-İkna fî halli elfâzi Ebî Şücâ/Şerhu Gâyeti'l-İhtisâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.), 2/628-629; Utemî, *Defu'd-Dâva*, 117.

⁶² İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 2/164; İbn Cüzeyy, Ebû Kâsım Muhammed b. Ahmed, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*. (Tunus: 1982), 198; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/412; Desûkî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kebîr alâ muhtasari'l-İmâni'l-Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.), 4/135.

⁶³ Abdüsselam Arı, "Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2 (2003), 93.

⁶⁴ Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *Vesâilü'l-isbât fi'ş-şerâti'l-İslâmiyye fi'l-muâmelâti'l-medeniyye ve'l-ahvâli's-şahsiyye* (Beyrut: Dâru'l-Beyân, 1982), 99.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Kayyim el-Cevziyye, *eş-Şurûku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye* (Mektebetü Dâru'l-Beyan, ty.), 25.

⁶⁶ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 7/228; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/420; Ali Haydar, *Usulü İstima'*, 176; Mecelle, md. 1663, 1666-1668, 1674; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/223.

⁶⁷ Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/80; İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 1/95; Mecelle, md. 1619; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/184.

4.1.1.1. Konusu Ayn Olan Mutlak Defi

Ayn davasında zilyed olan davalı, malın kendisine değil bir başkasına ait olduğunu iddia ederek defi davada bulunsa, davalının malı izafe ettiği kişinin belirli yahut belirsiz, şehirde veya gaip olması durumları davanın seyrini etkilemektedir.⁶⁸ Bu noktada hâkimin, davalının beyanını ikrâr kabul ederek dava konusu malı davacıya teslim etmesi imkân dahilindedir. Mücerret ikrar ile verilen bu hüküm, mülkiyetin davacıya intikali sonucunu doğuracaktır. Ancak İslam hukuk öğretisi açısından mülkiyetin intikali somut delillerin varlığını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bu meselede defi yapan davalı delil getirmek zorundadır.⁶⁹

Davalı “Mal bana ait değildir, falanca kimseye aittir” diyerek kendisine yöneltilen iddiaya karşı defi ile karşılık verdiğinde, dava konusunu kimliği belirli bir kişiye izafe etmektedir. Bu durumda davalı, iddiasını ispat ettiğinde kendisi açısından dava defedilmekle birlikte, ikrarı söz konusu üçüncü kişiyi davaya icbar etmektedir.⁷⁰

Davalı, “Mal benim değildir, şehirde olan falancaya aittir” diyerek defi davada bulunsa, delil getirmesinin gerekliliği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Hanefîlerin çoğunluğu, zilyed olmanın malik olmayla ilişkisinden yola çıkmış ve davalının delil getirmesini zorunlu saymıştır.⁷¹ Cumhur ise davalının iddia ettiği kişinin şehirde olması sebebiyle mahkemeye kolaylıkla gelebileceği varsayımından hareketle delil getirilmesini zorunlu kılmamış ve davanın, lehinde ikrarda bulunulan üçüncü şahsa yöneltileceğini söylemiştir.⁷²

Davalı, “Mal benim değildir, gaip falancaya aittir” diyerek defi davada bulunsa, bir görüşe göre, önceki meseledeki gibi davalının ikrarı defi için yeterlidir. Diğer görüş ise davalının ifa yükümlülüğünden kurtulmak için yalan beyanda bulunabilme olasılığının dikkate alınması gerektiği yönündedir.⁷³

Davalı, dava konusu malın şehir dışındaki gaibe ait olduğu iddiasıyla defini ileri sürdüğünde, defi davasının geçerli olması için zilyedliğinin sebebini hükümden önce açıklamalı, gaibin kimliğini açıkça ifade etmeli ve onun vekili olmamalıdır.⁷⁴ Bu meseleyi gıyabi yargılama kapsamında değerlendiren İbn Şübrûme’ye (ö. 144/761) göre, zilyed olan davalı, gaibin mülkiyetine mal ekleme yetkisine sahip olmadığı için buna isnat ederek yaptığı ispatı geçersiz sayılacak ve defi davası kabul edilmeyecektir. Bu konuda istihsânı dikkate alan Ebû Yusuf, defi davanın kabulünü davalının hile yapmakla maruf biri olmaması, İmam Muhammed ise sahih bir ikrar ile gaibin kimliğinin bilinmesi

⁶⁸ İbn Nüceym, *Resailü İbn Nüceym*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1980), 358; Kalyûbî, *Hâşiye*, 4/339; Ali Haydar, *Usulü-İstimâ’*, 94; Şefik el-Anî, *Usûlü’l mûrâfaa*, 41.

⁶⁹ Bu durumda davacıdan ayrıca delil istenmesi söz konusu olup süreç boyunca malın zilyet olan davalıda mı yoksa hâkimin nezaretinde mi kalacağı konusu gündeme gelmektedir. Bk. Müsfir b. Hüseyin el-Kahtânî, “Def’u’l-husûme”, *Mecelletü’l-Buhûsi’l-İslâmiyye*, 26 (Riyad: 1989), 311.

⁷⁰ İbn Ferhûn, *Tabsiratü’l-hükkâm*, 1/193; *Mecelle*, md. 1635; Ali Haydar, *Dürerü’l-hükkâm*, 4/235.

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/170; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 6/231; Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, 1/36-37; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 7/228.

⁷² Heytemî, *Tuhfetü’l-muhtâc*, 10/187; Abdulaziz Ali Süleyman el-Hâtî, *el-Kadâ ve’l-hükm ale’l-ğaip fi’l-fikhi’l-İslâmî* (Beyrut: Dâru’l-Feth, 2011), 145-146.

⁷³ İbn Ferhûn, *Tabsiratü’l-hükkâm*, 1/193-194; Kahtânî, “Def’u’l-husûme”, 311.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 17/37; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 7/228; Şeyhîzâde, *Dâmâd Efendi/Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, Mecmeu’l-enhur şerhu Mülteka’l-ebhur*. (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ty.), 2/271.

gerektiği şartına bağlamışlardır. Zira burada davalının amacı gaibe mülkiyet atfetmek değil, kendisinin malik olmadığını ispat etmektir. Zilyedin kendi aleyhine ikrarında töhmet olmayacağı yaklaşımdan hareket edip davalının mücerret ikrarıyla defi davanın geçerli olacağını savunan İbn Ebî Leyla'nın (ö. 83/702) bu görüşü, “davalının zimmetinin delil getirmeksizin başkasının zimmetine geçmesindeki zararın ihtimali”ni dikkate alan Hanefiler tarafından eleştirilmiştir.⁷⁵

Cumhurun bu konudaki görüşü, pozitif hukuktaki tespit davası ile benzeşmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onlar, davalının doğruluk ya da yalancılık gibi niteliklerini dikkate almamış, beyyinenin hüccet olması ilkesi gereğince defin geçerliliğini kabul etmişlerdir. Buna göre defi davasının sonucu, asıl davanın taraflarının tespitini doğurmuş olmaktadır.⁷⁶

4.1.1.2. Konusu Fiil Olan Mutlak Defi

Fiil davasında davacının iddiası, davalının yaptığı bir fiille ilişkilendirildiği için fail olan davalı da defini buna yönelik yapmak durumundadır. Buna göre A, B'ye karşı gasp davası açsa, B ise gaip olan C'nin malik olduğunu ve dava konusu malın kendisine emanet bırakıldığını öne sürerek defi yapsa, bu defi geçersizdir. Çünkü asıl dava ile defi davanın konuları birbirinden farklıdır. Nitekim burada A, “Benden gasp etti” diyerek iddiasını B'nin fiiline yöneltmiş, B ise dava konusu fiile yönelik bir ifade kullanmaksızın zilyedliğinin sebebini açıklayarak defide bulunmuştur. Halbuki A, “Benden çalındı, gasp edildi” gibi failin meçhul olduğu bir iddiayla B'ye dava açsaydı, dava B'nin herhangi bir fiiline karşı açılmadığı için B'nin dava konusu malın emanetçisi olduğunu öne sürdüğü ve ispatladığı defi geçerli olurdu.⁷⁷

4.1.1.3. Konusu Deyn Olan Mutlak Defi

Deyn davası, zimmetinde borç bulunduran kişiye karşı açılmalıdır. Çünkü kişinin davada taraf sıfatına sahip olması bu borçluluk durumu ile mümkündür. Aksi durumda davalı, zimmetinin borçtan beri olduğu iddiasıyla defi dava ile karşılık verebilecektir. Hanefilere göre, davacı, borçlusuna dava açabilmekte ancak borçlusunun borçlusuna dava açamamaktadır. Çünkü davalının uyuşmazlık yaşadığı kişi borçlusunun borçlusu değil, bizzat borçlusudur. Dolayısıyla bu ikisi arasında husumetten söz edilememektedir.⁷⁸ Cumhur ise borçlunun borçlusunun alacaklıya taraf olabileceğini söylemiştir. Çünkü bu imkân sağlanmadığı zaman, borçlunun iflas etmesi, gaip olması gibi durumlarda alacaklının alacağını tahsili konusunda haksız bir durumla karşılaşması muhtemeldir.⁷⁹

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 17/38-39; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 7/228; Dâmâd Efendi, *Mecme'u'l-enhur*, 2/271. Hanefiler'e göre davalının mahkemeye sunmuş olduğu delillerle gaip hakkında hüküm vermek caiz değildir. Dolayısıyla asıl dava ancak gaibin ya da yasal temsilcisinin mahkemeye gelmesiyle hükme bağlanabilecektir. Bk. Bâbertî, Muhammed b. Muhammed Ekmeliüddîn. *el-Înâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.), 8/153.

⁷⁶ Şemsüddin Muhammed b. Şihâbüddin Ahmed er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 8/349; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 6/342.

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 17/38; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'* 6/231; Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm*, 2/343; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/567.

⁷⁸ Mecelle, md. 1640; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 2/319 ve 4/245.

⁷⁹ Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 10/294; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6/403.

4.1.2. Çeşitleri Bakımından Mutlak Defi

Mutlak defiler zamanaşımı defi, haksız fiil defi, sebepsiz zenginleşme defi ve kusurlu ifa defi olarak tasnif edilmektedir. Davalı, zikredilen defi türlerinden birini ileri sürüp iddiasını ispat ettiği takdirde dava konusunu bir daha kendisine yöneltilmeyecek biçimde mutlak olarak defedecektir. Burada sırasıyla bu defilerin özellikleri ele alınacaktır.

4.1.2.1. Zamanaşımı Defi

Zamanaşımı, İslâm hukukunda geniş bir inceleme alanına sahip olup klasik kaynaklarda genel olarak “bir şeyin üzerinden uzun zaman geçmesi ve eski haline gelmesi” anlamında “tekâdüm”,⁸⁰ zamanaşımının hükmüne dayanak olarak kabul edilen ve sözlükte “bir mala el koyma, onu tasarrufu altına alma” anlamına gelen “hıyâze”,⁸¹ Mecelle’de ise “mürur-ı zaman” ve “tekâdüm-ü zaman” kavramlarıyla ifade edilmiştir.⁸²

Yargılama hukuku açısından zamanaşımı, “kişinin zimmetinde ya da elinde bulunan başkasına ait bir hakkın, dava edilebilir olmasının belirli şartlar dikkate alınmakla birlikte zamana bağlı olarak ortadan kalkması” olarak kavramsallaşmıştır.⁸³ Zamanaşımının süresi hakkında mezhepler arasında ihtilaf söz konusudur. Bu konuda istihsâna başvuran Hanefîler 10 yıldan az veya çok çeşitli süreleri esas alırken,⁸⁴ Mâlikîler 10 ay, 1, 2 ve 3 yıl gibi süreler belirlemişlerdir.⁸⁵

Zamanaşımı, dava konusu hakkı değil, bu hakkın talep edilebilirliğini ortadan kaldırmaktadır. Nitekim İslam hukukunda haklara yüklenen anlamdan yola çıkarak zamanaşımının hak üzerindeki etkisinin kazâen olduğu kabul edilmektedir.⁸⁶ Buna göre, konusu ayn olan bir davada fakihlerin çoğunluğu bir malın kanunda öngörülen süre ve şartlarda bir kimsenin elinde bulunmasının o kimsenin mülkiyetine dair bir karine olduğunu,⁸⁷ Şâfiîler ise daha kuvvetli bir delil olmadıkça zilyedliğin mülkiyeti gösterdiğini kabul etmişlerdir.⁸⁸ O halde malın muhtemel sahibi söz konusu malı talep eden bir dava açsa, zilyed olan davalı zamanaşımını öne sürerek defi davada bulunabilecektir. İslam hukukunun defi davaya yüklediği anlamı dikkate aldığımızda, bu türden bir

⁸⁰ İbrahim Mustafa vd., *Mu’cemu’l-Vasît*, “k-d-m” (Kahire: Mecmu’l-Lugati’l-Arabiyye. yy.), 2/720.

⁸¹ İbrahim Mustafa vd., *Mu’cemu’l-Vasît*, “h-y-z”, 1/206.

⁸² Mecelle, md. 1663.

⁸³ İbn Ferhûn, *Tabsiratü’l-hükkâm*, 2/99; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 5/420; Mecelle, md. 1660-1675; Ali Haydar, *Dürerü’l-Hükkâm*, 4/298-320; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1991), 6/287.

⁸⁴ İbnü’ş-Şihne Ebü’l-Velid Lisânüddîn Ahmed b. Muhammed, *Lisânu’l hükkâm* (Kahire, yy. 1973), 229; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 4/477.

⁸⁵ İbn Ferhûn, *Tabsiratü’l-hükkâm*, 91-92; Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Mâlikî, *Şerhu muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ty), 7/242-244.

⁸⁶ Mecelle, md. 1674; Ali Haydar, *Dürerü’l-hükkâm*, 4/318; Osman Şahin, *İslâm Hukukunda Zaman Aşımı*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 29; Osman Güman, “İslam Hukukunda Diyânî Hüküm: Mahiyeti ve Çeşitleri”, *Hikmet Yurdu*, 12/23, (Haziran 2019), 16-17.

⁸⁷ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 5/422; Haraşî, *Şerhu muhtasarı Halîl*, 7/242-243; Desûkî, *Şerhi’l-kebîr*, 4/234-235; İbn Ferhûn, *Tabsiratü’l-hükkâm*, 2/92; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/143; Arı, “Zamanaşımı”, 63. Ayrıca bk. Mecelle, md. 1248; Ali Haydar, *Dürerü’l-hükkâm*, 4/318.

⁸⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1990), 6/245, 248, 254; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 6/431.

davada hâkimin davayı re'sen defetmesi de söz konusu olabilmektedir.⁸⁹ “Zeyd bir arsaya Hind'in muvâcehesinde kırk sene mülkiyet üzere mutasarrıf olup Hind bu müddette bilâ-özü sükût etmiş iken hâlen Hind “Arsa-i merkûmesinîn-i mezbûreden mukaddem mülkündür” deyu Zeyd'den dava eylese mesmu' olunmaz.”⁹⁰

Zamanaşımı defi, mağdurun öngörülen sürede mazereti olmaksızın dava açmaması halinde, ceza davalarında da gündeme gelmektedir. Söz konusu durum tazir suçları için ittifakla kabul edilmekle birlikte, had gerektiren suçlarda ihtilaf söz konusudur. Cumhur had gerektiren suçlarda zamanışımının işletilemeyeceğini savunurken, Hanefiler kazf suçunu bundan istisna etmişlerdir.⁹¹ Fakihler, ceza infazının zamanışımına uğraması halinde de aynı yaklaşımı sergilemişlerdir.⁹²

4.1.2.2. Haksız Fiil Defi

Haksız fiil, hukuka aykırı olarak bir başkasının malına ya da şahsına yapılan eylemleri ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Haksız fiiller borcun en önemli kaynakları arasında yer almakta ve haksız faile sorumluluk yüklenmesi gerektiği tüm hukuk sistemlerince kabul edilmiştir.⁹³ Oldukça geniş bir uygulama alanı bulan bu hukukî terimle ilgili kaideler oluşturulmuştur.⁹⁴

Haksız fiil şahsa yöneltildiğinde, istisnaları olmakla birlikte, meydana gelen zararın cezası kısas ya da diyet olarak belirlenmiştir.⁹⁵ Bu türden bir davada davacı iddiasını ispat edemediğinde davalı için defi hakkı doğmaktadır. Buna göre davalı, defini söz konusu fiilin faili olmadığını iddia ve ispat ederek yapabileceği gibi, delil yetersizliği sebebiyle de yapabilmektedir: “Zeyd Amr'ın burnunu bıçak ile darb ve cerhedip ba'de'l-bür' Amr Zeyd'den 'Darbından nâşi burnum asla râyiha şemmetmez oldu, şer'an lazım gelen diyet-i kâmileyi ver' deyu dava ve Zeyd inkâr edip Amr'ın râyiha şemmetmez olduğu bir tarikle malum olmasa Zeyd Amr'ın râyiha şemmetmez olmadığına yemin edince Amr'ın mutâlebesinden halâs olur.”⁹⁶

Haksız fiil, meşru müdâfaa sebebiyle de gündeme gelebilmektedir. Nitekim hukuka aykırı bir fiile maruz kalıp canını, ırzını ya da malını korumak adına karşılık veren kimse, savunmada sınırı aşmadığı ve böylece “ihkak-ı hak”⁹⁷ kapsamına girmediği sürece bu haktan yararlanabilmektedir. Buna göre davalı, meşru müdâfaa iddiasıyla defi davası açar ve iddiasını ispat ederse, hukuka aykırı

⁸⁹ Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/294, 295. Pozitif hukukta hâkim zamanışımı sebebiyle davayı re'sen reddetme yetkisine sahip değildir. Bk. Eren, *Borçlar Hukuku*, 1434.

⁹⁰ Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, haz. Esra Kılavuz (İstanbul: İsar Yayınları, 2021), 546.

⁹¹ İbnü'l-Hümâm Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî, *Fethu'l-kadîr* (Dâru'l-Fikr, ty.), 5/281; Ahmet Akgündüz, “İslâm ve Osmanlı Hukukunda Müruruzaman”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (1988), 85.

⁹² İbn Âbidîn, Muhammed Alâüddin, *el-Ukûdûd-dürriyye fi tenkîhi'l-fetâva'l-Hâmidîyye* (Dâru'l Marife, yy., ty.), 2/9: “Zeyd, murisini öldüren Amr'a karşı yirmi seneden fazla bir süre geçtikten sonra kısas davası açsa, şer'i bir özürlü bulunmadıkça davası dinlenmez.”

⁹³ Hayrettin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2008), 640; Mehmet Akif Aydın, “Haksız fiil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/210; Eren, *Borçlar Hukuku*, 550.

⁹⁴ Örnek kaideler için bk. Mecelle, md. 20, 92, 93.

⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/59; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/172; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/260; Nuri Kahveci, *Ana Hatlarıyla İslâm Ceza Hukuku*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 133.

⁹⁶ Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, 397.

⁹⁷ Ali, Kaya, “İslâm Hukukuna Göre İhkak-ı Hak”, *UÜİFD*, 6/8, 117-132.

olarak meydana geldiği iddia edilen fiilin hukuka uygunluğunu ispat etmiş olup diyet/tazmin yükümlülüğünden kurtulmaktadır.⁹⁸

4.1.2.3. Sebepsiz Zenginleşme Defi

Sebepsiz zenginleşme, bir kimsenin malında hukuka uygun bir sebep olmadan ya da varlığı son bulmuş bir sebebe dayanan çoğalmayı ifade etmektedir. Bir yerde sebepsiz zenginleşmeden bahsedilebilmesi için, biri zenginleşirken diğeri fakirleşen iki tarafın varlığı gerekmektedir.⁹⁹ Buna göre, A, mahkemeye senet getirmek kaydıyla B'den alacağını talep ettiğinde B ifadan kaçınırsa sebepsiz zenginleşecektir. Çünkü senet, akdin kurulması sonucu borç ilişkisinin varlığını göstermekte, kaçınma ise sebepsiz zenginleşme doğurmaktadır. Bu örnekte B, bu senedin ikrah altında düzenlendiğini iddia ve ispat etse, defi davası geçerli olacaktır: “Zeyd Amr’dan “Zimmetinde falan cihetten şu kadar akçe hakkım olup hatta ikrâr edip temessük dahi vermişdin” deyu dava ve bir temessük ibraz ettikde Amr, “İkrar-i mezbûr ve temessük tahrîri ikrâh-i muteber ile olmuşdu” deyu dava ve ikrâh-i muteberi isbat edince Zeyd’i def a kadir olur.”¹⁰⁰

Fasit akitten dolayı sebepsiz zenginleşme de burada örnek olarak zikredilebilir. Şöyle ki, satıcı A ile alıcı B arasında gerçekleşen fasit bir satım akdi sonrasında B, malı teslim almış ve C’ye satmış, mülkiyet C’ye geçmiştir. Bundan sonra A, akdin fasit olması sebebiyle zilyed olan C’ye dava açsa, C, bu davada taraf olmadığı iddiasıyla defide bulursa, defi geçerli olacaktır. Çünkü mülkiyetin C’ye intikali A ile B arasında gerçekleşen akitten farklı bir hukuki işleme dayanmaktadır. Yani A’nın fakirleşmesi C ile değil, B ile ilişkilidir. Dolayısıyla, “gasp edenden gasp etme” meselesinden farklı olarak,¹⁰¹ bu davada ancak A ile B taraf olabilmektedir.¹⁰²

4.1.2.4. Kusurlu İfa Defi

Kusurlu ifa, dava konusu edimin miktar, vasıf, yer ve zaman bakımından akdin içeriğine uygun olmaması halinde gündeme gelmektedir. Bu durumda edim tam ve doğru bir biçimde yerine getirilmemiş olmaktadır. Bu türden akitlerin hukukî sonuç doğurup doğurmayacağı fakihler arasında ihtilafıdır. Hanefîler, kusurun niteliğine göre akdi fasit yahut batıl,¹⁰³ cumhur ise gerekli

⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/162; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 10/22; Ayhan Hira, *İslâm Hukukunda Meşru Müdâfaa*, (İstanbul: Sonçağ Yayınları, 2018), 208. Örneğin evine giren hırsız çıkartma hakkına sahip olan hane sahibi aynı zamanda ölçülü davranmak durumundadır. Burada ölçüden kasit hukuka aykırı olan fiili en az zararlı ortadan kaldırmaktır. Ancak bunun mümkün olmadığı hallerde hane sahibinin malını-ırzını korumak için hırsızın vücut bütünlüğüne zarar vermesi söz konusu olabilmektedir. Bu meselede hane sahibinin aslında hukuka aykırı olan fiili hukuka uygun hale gelmekte ve kendisine bir sorumluluk yüklenmemektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013), 124-127.

⁹⁹ Ali Kaya, *İslâm Hukukunda Sebepsiz Zenginleşme* (Bursa: Emin Yayınları, 2005), 34.

¹⁰⁰ Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, 292.

¹⁰¹ Mal, gasp edenden gasp yoluyla üçüncü kişinin eline geçerse, bu üçüncü kişinin defi hakkı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu durumda mal sahibi üçüncü kişiye karşı da iade talep etme hakkına sahiptir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/197.

¹⁰² Merginânî, *el-Hidâye*, 3/52; Fahrüddîn Osmân b. Alî el-Hanefî ez-Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 4/64.

¹⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/108; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha*, 2/34; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/133; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/24; Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'li'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 2/3; Molla Hüsvrev, *Düreru'l-hükkâm*, 2/142; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/504.

sihhat şartlarını taşımayan akitlerde fasit-batıl ayırımına gitmeden akitleri ya sahih ya da batıl olarak tasnif etmiştir.¹⁰⁴

İslam hukukunda, kusurlu ifadan kaynaklanabilecek zararların asgari düzeye indirilebilmesi için muhayyerlik müessesesi işletilmektedir.¹⁰⁵ Buna göre alıcı, ayıp muhayyerliği hakkını kullanarak akdi feshedebilmekte, akde konu olan malı geri vermek ya da satıcı ile anlaştıkları bir meblağı (semen-i müsemma) ödeyerek malın kendisinde kalmasını seçmek noktasında tercih yapabilmektedir.¹⁰⁶ Ancak mesele taraflar arasında çözülemeyip mahkemeye intikal ederse, alıcının akit konusu maldaki kusuru ispat etmesi gerekmektedir. Çünkü genel kural eşyanın ayıp ve kusurdan beri olmasıdır.¹⁰⁷ Buna göre alıcı A, satıcı B'ye konusu ayıp muhayyerliği olan bir dava açsa ve iddiasını kanıtlayamaz, dava A lehine sonuçlanacaktır. Ancak A, iddiasını kanıtlayamaz ve B de sattığı malda bir ayıbın olmadığı iddiasıyla defide bulursa ve ispat etse dava konusunu kendisinden mutlak olarak defetmiş olacaktır.¹⁰⁸

4.2. Muvakkat Defi Davası

Muvakkat defiler, asıl davanın rükün ya da şartlarından birinin eksik olmasıyla ilişkili olup mutlak defilerin aksine davalıya geçici bir süre ifadan kaçınma hakkı vermektedir. Giderilmesi ihtimal dahilinde olan bu eksikliklerin öne sürülmesiyle davalı, söz konusu durum ortadan kalkana kadar ifadan kaçınabilmektedir. Örneğin davalı, davacının dava ehliyetine sahip olmadığı iddiasıyla defi davada bulursa ve iddiasını kanıtlayamaz, defi muvakkat olarak geçerlidir. Dolayısıyla mahkemeye eksik ehliyetli olan davacının adına yasal temsilcisi katılsa ve böylece defiye konu olan sorun giderilse, aynı dava konusu tekrar davalıya yöneltilir.¹⁰⁹ Burada belli başlı muvakkat defilere yer verilecektir.

4.2.1. Hapis Hakkına İlişkin Defi

Hapis hakkı, fer'î aynî haklar arasında yer almakta ve klasik literatürde, biri ayn diğeri deyn olan yani ifa ve alacak hakkını içeren karşılıklı borç ilişkilerinin konu edildiği bölümlerde "haku'l-habs" kavramıyla işlenmekte ve bu hak, hukukî bir işleme gerek duyulmaksızın kanundan doğmaktadır.¹¹⁰

¹⁰⁴ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmye, 1994), 3/185; Şâfî, *el-Ümm*, 2/26, 57, 3/252; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 76; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/144; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/480; Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Hubze. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 5/5.

¹⁰⁵ Şîrbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 2/402 vd.; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 3/198; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/565-585; Ayhan Hıra, "Hanefîlerin Fasit Akit anlayışı ve Fasit Satım Aktinin Feshedilmesine Engel Olan Durumlar", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 122.

¹⁰⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/38; Mecelle, md. 337; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/337/342; Bilmen, *Kâmus*, 6/70.

¹⁰⁷ Mecelle, md, 336; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/337.

¹⁰⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/257; Takıyüddin Ali b. Abdülkâfî es-Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmû'* (Dâru'l-Fikr, ty.) 12/22.

¹⁰⁹ İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 1/186; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/156.

¹¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (ty., yy.), 5/325; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/192-195; Semerkandi, *Tuhfetu'l-fukaha*, 2/41; Mecelle, md. 283; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/267; Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, 492; Recep Özdemir, "İslâm Hukukunda Hapis Hakkı (Haku'l-Habs) Kavramı", *İHAD*, 27 (2016), 395; Bilal, Aybakan, "Hapis hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1997), 16/65-67.

İfanın sıralaması konusunda fakihler arasında ihtilaf olmakla birlikte, çoğunluğa göre hapis hakkı genel bir ilke olarak kabul edilmiştir.¹¹¹ Örneğin müşteri A, satım akdiyle mülkiyetine intikal eden malın teslim zamanı geldiği halde teslim edilmediği iddiasıyla satıcı B'ye dava açsa, B ise A'nın malın bedelini ödemediğine dair defi davada bulursa ve iddiasını kanıtlasa, defi geçerli olur. Davalı B, bu defi ile alıcının ifasına kadar dava konusu malı teslimden kaçınabilecektir.¹¹²

4.2.2. Kefilin Defi

Kefalet, “kişinin zimmetini başkasının zimmetine ekleyerek onun yüklendiği şeyi kendisinin de yüklenmesi” anlamına gelen hukuki bir ilişkidir.¹¹³ Aslen zimmeti borçtan arı olan kefilin, borçtan mı yoksa borcun kendisinden talep edilmesinden mi sorumlu olacağı konusu ise ihtilafıdır. Hanefiler, kefilin yalnızca alacağın talebine muhatap olup, zimmetine bir borç yüklenmeyeceğini,¹¹⁴ cumhur ise bu akdin, borcun hem aslın hem de kefilin zimmetinde bulunması sonucunu doğuracağını ifade etmiştir.¹¹⁵ Defi hakkının kullanılması ise, kefilin sorumluluk sınırlarındaki yaklaşımlara göre farklılık göstermektedir. Mâlikîler'de hâkim olan görüş, alacağına ilişkin talebin ancak asıl borçlunun gaip olması, temerrüde düşmesi, iflas etmiş olması gibi borcu ödeyemeyeceği durumlarda kefile yöneltilmesi gerektiği yönündedir.¹¹⁶ Çoğunluğun görüşü ise alacaklının hem asıldan hem de kefilen aynı anda alacağını talep edebileceği yönündedir.¹¹⁷

Kefil, asıl borçlunun öne sürebileceği defileri kullanma hakkına sahiptir. Örneğin asıl borçlunun ileri sürebileceği ifa sebebiyle defi hakkı, kefil tarafından da kullanılabilir. Şöyle ki A, kefil olan B'ye alacağını talep ettiği bir dava açsa, B, asıl borçlu olan C'nin dava konusu borcu ödediği ve A'nın da bunu ikrâr ettiği iddiasıyla defi davada bulursa ve iddiasını kanıtlasa, defi geçerli olur.¹¹⁸

Kefilin, kendisine has defi haklarından bir diğeri, peşin olan bir borç için vadeli kefil olma halinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre A, B'nin peşin olan borcuna vadeli kefil olsa, alacaklı olan C, kefalet sözleşmesinde belirlenen vade dolmadan borcu A'dan talep etse, A, defi ile karşılık verse, defi geçerli olur. Ancak C, alacağını B'den peşin talep edebilmektedir. Çünkü bu borç ilişkisi B ile C arasında peşin, A ile C arasında vadelidir.¹¹⁹

¹¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/192; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/123; Nevevî, *Minhâcu't-talibîn*, 104; İbn Cüzeyy, *Kavânîn*, 189; Özdemir, “Hapis Hakkı”, 399.

¹¹² Karâfî, *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-Furûk*, (ty. yy.) 2/205; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/500; Ali Kaya, İslâm Hukukunda Borçlunun Edimini İfa etmekten Kaçınma Hakkı: Ödemezlik Defi”, *UÜİFD*, 16/2 (2007), 53.

¹¹³ Abdullah Kahraman, *İslâm Borçlar Hukukunda Kefalet Sözleşmesi ve Günümüzdeki Tatbikatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 56; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2017), 300.

¹¹⁴ İbn Nüceym *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 211. Teorik zeminde ortaya çıkan bu ihtilaf, pratikte bazı özel durumlarda benzerlikler göstermiştir. Bu meselede Hanefilerin, kefilin ölmesi halinde borcun terekesinden ödeneceğine dair uygulamaları için bk. Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm* 2/57; Kahraman, *Kefalet Sözleşmesi*, 219.

¹¹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/415; Zuhâylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/3.

¹¹⁶ Desûkî, *Şerhi'l-kebîr* 3/337; Ahmed b. Muhammed el-Mısrî el-İlîş, *el-Minahu'l-celîl şerhu muhtasarı Halil* (Beyrut: 1989), 3/359; Abdurrahman b. Muhammed el-Cezîrî, *Kitabu'l-fıkıh ale'l-mezahibi'l-erba'a*, (Beyrut: ty), 3/212.

¹¹⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/10; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/96; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 4/449.

¹¹⁸ Gedûsî, *Netîcetü'l Fetâvâ*, 212.

¹¹⁹ Ceziri, *Mezahibu'l-erba'a*, 3/212; Bilmen, *Kâmus*, 6/245.

4.2.3. Hâkimden Kaynaklanan Sebeplere İlişkin Defi

İslâm hukukunda yargılamanın zaman, mekân ve davanın türü bakımından birtakım şartları haiz olması gerektiği vurgulanmıştır.¹²⁰ Bu noktada “velâyetü'l-kazâ” tabiriyle kavramsallaşan şartlar bağlamında hâkimlerin yetkinlikleri de kısıtlanmakta ve bu kısıtlılık durumu davalı açısından defi hakkını doğurmaktadır.¹²¹ Buna göre, bir kimse kendisine yöneltilen davada hâkimin yetkisizliğini öne sürerek defi dava ile karşılık verebilmektedir.¹²²

Hâkimin töhmet altında kalması davalı için defi hakkını doğuran bir diğer sebeptir: “Bir beldede vaki tevliyet ve gallesi Zeyd-i vâkıfın evladına ve evlad-i evladına meşrûta vakıf akâra evladdan Amr mutasarrıf iken ol beldede kadı olan Bekir ‘Ben dahi Zeyd’in evladından olup vakf-i mezbûrun tevliyet ve gallesine sana müşârik olurum’ deyu hal-i kadâsında Amr’dan dava ve müddeâsına ikâmet-i beyyine edip Zeyd’in evladından olmak üzere nefsi için hükmeylese hükmü nafiz olmaz.”¹²³

İhtilafa konu olmakla birlikte¹²⁴ hâkimin kendi çocukları, torunları, ana-babası, dedeleri, eşi, mükâtep kölesi lehine hüküm vermesi de töhmet sebebiyle geçerli değildir.¹²⁵ Buna göre A ile B arasında vuku bulan bir davada A, hâkimin evladından C’yi vekil tayin etse, hâkimin bu davaya bakması caiz olmamakta ve B, hâkimin töhmet altında olduğunu ileri sürerek defi davada bulunabilmektedir.¹²⁶

4.2.4. Tebligattan Kaynaklanan Sebeplere İlişkin Defi

İslâm muhâkeme usulünde ilk dönemlerde şifahi olarak gerçekleştirilen mahkemeye davet usulü, sosyal ve toplumsal faktörlerin değişmesiyle yerini yazılı tebligat dönemine bırakmıştır. Bu davet şekilleri birtakım şartlarla kayıtlanmış ve şartların eksikliği davalıya defi hakkını kullanma olanağı sağlamıştır.¹²⁷

Şifahi geleneğin yaygın olduğu dönemlerde hâkim, davalıyı mahkemeye davet için davacıyla birlikte iki de şahit göndermektedir. Bu yöntemle davalının mahkemeye davet edilmediğine dair itirazının önüne geçilmeye çalışılmıştır.¹²⁸ Elbette bu durum şahitlerin adil olması durumunda

¹²⁰ Ebubekr Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessas, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Beirut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2010), 3/44; Maverdi, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, 117-128; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/356-357; Mecelle, md. 1801; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/597-606.

¹²¹ Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ*, 6/291; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/378; İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 1/17-18; Ali Haydar, *Usulü İstima'*, 20.

¹²² Konuya ilişkin fetva örneği için bk. *Neticetü'l-Fetâvâ*, 224. Farklı olarak, hâkimin azledildiği haberi kendisine ulaşmadan önce vermiş olduğu hükümlerin sahih olması hakkında bk. Mecelle, md. 1804; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/609.

¹²³ Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, 435.

¹²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/106-107; İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 1/92; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6/289; Buhûtî, *er-Ravdu'l-murbî*, 708.

¹²⁵ Yargı etiği bakımından hâkimin töhmete dayalı meslek yasakları için bk. Ayhan Hıra, “İslam Muhâkeme Hukukunda Yargı Etiği Bakımından Töhmetin Etkileri”, *Din, Düşünce ve Ahlak* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2022), 417 vd.

¹²⁶ Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/615.

¹²⁷ Ayhan Hıra, *İslam Muhâkeme Hukukunda Gıyabî Yargılama* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 152-164.

¹²⁸ Sadrüşşehid, *Edebi'l-kâdî*, 2/323; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/415-416.

geçerlidir. Yoksa davalının, şahitlerin adil olmadığı ya da töhmet altında olduğu dayanağından yola çıkarak davetin kendisine ulaşmadığını iddia ve ispat ederek defi davada bulunması mümkündür.¹²⁹

Yazılı tebligat döneminde ise bizzat tebligatın gelmemesi defi davanın konusu olabileceği gibi, tebligatta bulunması gereken mahkemenin günü, tarafların açık kimliği ve dava konusunun ne olduğuna dair eksiklikler¹³⁰ de davalıya defi hakkı tanımaktadır. Ancak burada davalı, defini davacıya değil mahkemeye yöneltmiştir. Dolayısıyla usule dair eksikliklerin giderilmesi halinde dava kaldığı yerden devam edecektir.¹³¹

Sonuç

İslâm muhâkeme hukukunda karşı dava niteliğinde olan davanın defi konusunun incelendiği bu çalışmada ulaşılan sonuçları maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür:

1) Defi davası, davalıya dava konusu şeyin kendisine izafe edilemeyeceği iddiasıyla hakkında açılan davaya cevap verme olanağı sağlayan bir savunma vasıtasıdır.

2) Defi dava, “defi” kavramının sözlük anlamlarından hareketle, davalının ya da yasal temsilcisinin, karşı tarafın iddiasının askıya alınmasına ya da geçersiz kılınmasına olanak sağlayan bir savunma vasıtası olarak terim anlamını kazanmıştır.

3) Defi dava, dava konusu hakka yöneltildiğinde “def’i mevzû”, söz konusu iddianın muhatabı olunmadığı öne sürüldüğünde ise “def’i şekli” olarak adlandırılmakta ve buna bağlı olarak defi davanın mahiyeti, davalının iddiasının taalluk ettiği şeye göre değişmektedir.

4) Defi davada davalı, defini ileri sürdüğünde davacı konumuna geçmekte, ispat yükü yer değiştirmekte ve defini kanıtladığında kendisine yöneltilen iddiadan mutlak (sürekli) ya da muvakkat (geçici) olarak kaçınılabilmektedir.

5) Zikredilen durumlarda defi, taraflar arasında geçerli olmakta ve iddialara karşı öne sürülmektedir. Bununla birlikte, defi, bir eksiklik ya da hata sebebiyle yargı organlarına karşı da kullanılabileceği gibi pozitif hukuktan farklı olarak İslam hukukunda bizzat hâkimler de defi ileri sürebilmektedir.

6) Klasik fıkıh literatüründe defi, taraf sıfatına yöneltilmiş olması durumunda “def’u’l-husûme”, dava konusuna yöneltilmesi durumunda ise “def’u’l-dava” özelinde ele alınmıştır.

7) Davalının zimmetindeki bir hak olarak kabul edilen defi, genel olarak mesele-i muhammese adı verilen vedia, icâre, ariyet, rehin ve gasp başlıklarıyla ilişkilendirilmiş, davalının zilyetliğinin haklı zilyetlik olup olmaması üzerinde durulmuştur.

8) Defi davanın hukuki bir sonuç doğurması için bizzat hak sahibi ya da yasal temsilcisi tarafından öne sürülmesi, asıl dava ile bağlantılı olması, davalının sözleri, fiilleri ve mahkemeye sunduğu deliller arasında çelişkinin bulunmaması ve defin hükümden önce öne sürülmesi

¹²⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/444; İbn Ferhûn, *Tabsiratü’l-hükkâm*, 1/92; Mecelle, md. 1686; Ali Haydar, *Düreru’l-hükkâm*, 4/356.

¹³⁰ Mecelle, md. 1834; Ali Haydar, *Düreru’l-hükkâm*, 4/677.

¹³¹ Abdullah Şerif, “Vaktü İşarati defu’l-dâva”, 16; Ukaylî, “Âsâru’l-hükmi bi’l-def’i”, 642; Kâzım el-İsâvî, “Düfü’ş-şekliyye”, 453-454.

konusunda mezhepler ittifak etmiştir. Hüküm verildikten sonra defin öne sürülmesinin geçerli sayılmasına dair şartlarda ihtilaf söz konusu olmuştur.

9) Defi davası, beşerî hukuk sistemlerinde usul-esas ayrımı bağlamında maddî hukukun yahut usul hukukunun konusu olup olmama bakımından tartışılmış, defi-itiraz ayrımına gidilmiştir. İslam muhakeme hukukunda ise yargıda çabukluk ilkesi esas alınarak bütüncül bir yaklaşım sergilenmiş, beşerî hukuk sistemlerinde itiraza konu olan haklar da defi davası içerisinde değerlendirilmiştir.

Kaynakça

- Abdullah, Muhammed Rababia-Yusuf Abdullah Şerif “Vaktü İsarati Defu'd-Dâva”, *Ûlumü's-Şeriyeye ve'l-Kanun*, 35/1 (2008), 14-31.
- Abdülmü'nim, Mahmud Abdurrahman. *Mu'cemül Mustalahat ve el-Fazi'l Fikhiyye*. Kahire: Dâru'l Fazile ty.
- Akgündüz, Ahmet. “İslâm ve Osmanlı Hukukunda Müruruzaman”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (1988). 43-90.
- Ali Haydar Efendi, (Büyük). *Usulü İstimâi' Dâva'l-Hukûkiyye*. Dimaşk: Matbaatü't-Terakki, 1923.
- Ali Haydar, Hoca Eminzâde. *Düreru'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Arapçaya trc. Fehmî el-Hüseynî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1991.
- Antalya, O. Gökhan - Topuz, Murat. *Medeni Hukuk Giriş Temel Kavramlar*. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2015.
- Arı, Abdüsselam “Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 85-99.
- Aslan, Nasi. *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Atar, Fahrettin. *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Baskı. 2019.
- Aybakan, Bilal. “Hapis hakkı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/65-67. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Aydın, “Haksız fiil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/210-211. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed Ekmelüddîn. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- Bereketzâde, İsmail Hakkı. *Tenâkuz-ı Fikhî*. İstanbul: Nişan Berberyan Matbaası, 1890.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fikhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: 1992.
- Buhûtî, Mansur b. Yûnus b. İdris el-Hanbelî. *Haşiyet-i Ravzî'l-mürbi Şerhu Zâdü'l-müstaknî*. yy. 1397.
- Buhûtî, *Şerhu Münthe'el-irâdât*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ty.
- Buhûtî, *Keşşâfu'l-kinâ' an metni'l-İknâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cessas, Ebubekr Ahmed b. Ali er-Râzi. *Şerhu Muhtasaru't- Tahavi*. Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut: 2010.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed. *Kitabu'l-fıkıh ale'l-mezahibi'l-erba'a*. Beyrut: ty.
- Cürcânî, Ebû'l Hasen, Alî b. Muhammed b. Alî eş-Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çukadar, Neslihan. *Borç İlişkilerinde Defi Hakkı ve İtirazlar*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Desûkî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kebîr alâ muhtasari'l-İmâni'l-Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.

- Ebi'l Meâlî, Burhanüddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz el-Buharî. *el-Muhitu'l Burhânî fi'l-Fikhi'l-İmam Ebî Hanîfe*. thk. Abdülkerim Sami el-Cündî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Ercan, Meltem. *Medeni Usul Hukukunda Maddi Hukuka İlişkin Savunma Vasıtaları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Yetkin Yayınları, 24. Basım, 2019.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Gedûsi, Es-Seyyid Ahmed Efendi es-Seyyid Hafız Mehmed b. Ahmed. haz. Süleyman Kaya vd. *Neticetü'l-Fetâvâ*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Gören Ülkü, Nazlı. "Sıfatın Bir Dava Şartı Olup Olmadığı Sorunu". *MÜHFD*, 13 (2007), 103-115.
- Güman, Osman "İslam Hukukunda Diyânî Hüküm: Mahiyeti ve Çeşitleri", *Hikmet Yurdu*, 12/23, (Haziran 2019), 16-17.
- Ğâmidî, Nâsır b. Muhammed b. Müşrî. "Def'u'l-Husûmeti fi'l-fikhi'l-İslâmî Dirâseten Fikhiyyeten Te'sîliyyeten". *el-Mecmeu'l-Fikhi'l-İslâmî* 25/18 (2004), 265-311.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Mâlikî, *Şerhu muhtasarı Halil* Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- Hâtî, Abdulaziz Ali Süleyman. *el-Kadâ ve'l-hükm ale'l-ğâib fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Feth, 2011.
- Hattab, Şemsüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-celil, fi Şerhi Muhtasar Halil*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1992.
- Heytemî, Şihâbüddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali. *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: yy. 1983.
- Hıra, Ayhan. *İslâm Muhâkeme Hukukunda Gıyabî Yargılama*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Hıra, Ayhan. *İslâm Hukukunda Meşru Müdafaa*. İstanbul: Sonçağ Yayınları, 2018.
- Hıra, Ayhan. "Hanefîlerin Fasit Akit Anlayışı ve Fasit Satım Akdinin Feshedilmesine Engel Olan Durumlar". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 115-135.
- Hıra, Ayhan. "İslâm Muhâkeme Hukukunda Davada Taraf Sıfatı ve Sıfat Yokluğundan Davanın Reddi: Husumetin Defi". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 11-40.
- Hıra, Ayhan. "İslam Muhâkeme Hukukunda Yargı Etiği Bakımından Töhmetsizlik". *Din, Düşünce ve Ahlak*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2022.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *el-Ukûd-dürriyye fi tenkîhu'l-fetâva'l-Hâmidîyye*. Dâru'l-Marife, ty.
- İbn Âbidîn, *Minhatu'l-Halîk ale'l-Bahri'r-râik*. Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî ty.
- İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Âbidînzâde, Alâüddîn Muhammed b. Emîn b. Ömer el-Hüseyinî ed-Dımaşkî. *Kurretü uyûni'l-ahyâr li-tekmileti Reddü'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ty.
- İbn Cüzeyy, Ebû Kâsım Muhammed b. Ahmed. *el-Kavânînu'l-fikhiyye*. Tunus: 1982.
- İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrahim b. Ali b. Muhammed. *Tabsiratü'l-hükkâm, fi Usuli'l-Akziyyeti ve Menahicil Ahkâm*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- İbn Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdülvahid es-Sivasi. *Fethu'l-kadir li'l-Acizi'l-Fakir*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *eṭ-Ṭuruku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*. Mektebetü Darü'l-Beyan, ty.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed, Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1968.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. Beyrut: yy. 1997.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru sâdır, 1994.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim Muhammed. *Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ty.
- İbn Nüceym, *Resailü İbn Nüceym*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.
- İbn Nüceym, *Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. Abdu'l-Kerîm Fudayl. Beyrut 2011.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbnü'ş-Şihne, Ebü'l-Velid Lisânüddîn Ahmed b. Muhammed. *Lisânu'l Hükkâm*. Kahire, yy. 1973.
- İlîş, Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. *el-Minahu'l-celîl şerhu muhtasarı Halil*. Beyrut: yy. 1989,
- Kahraman, Abdullah. *İslâm Borçlar Hukukunda Kefalet Sözleşmesi ve Günümüzdeki Tatbikatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Kahtânî, Müsfir b. Hüseyin. "Def'u'l-Husûme", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, 26 (1989), 309-329.
- Kahveci, Nuri. *Ana Hatlarıyla İslâm Ceza Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Kalyûbî, Şihâbüddin Ahmed b. Ahmed eş-Şâfiî. *Hâşiyetü şerhi'l-Mahallî*. Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- Karâfi, Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Mâlikî. *Envâru'l-burâk fi envâ'il-furâk*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ty.
- Karâfi, *ez-Zehira*. thk. Muhammed Hubze. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayrettin. *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2008.
- Kâsânî, Ebû Bekir Alâuddin Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kefevî, Ebu'l Bekâ, el-Hanefî. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ty.
- Kuru, Baki vd. *Medeni Usul Hukuku*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2008.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb eş-Şâfiî. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-dîniyye*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, ty.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: 1973.
- Merginânî, Ebu'l-Hasen Burhâneddîn Ali b. Ebûbekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1990.
- Mevsilî, Mecdüddîn Ebu'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Mevsûatü'l-fikhiyye*, Kuveyt: Vezâratü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1427.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Firâmurz. *Düreru'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Mustafa, İbrahim vd. *Mu'cemu'l-Vasît*. Kahire: Mecmu'l-Lugati'l-Arabiyye. yy.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîh*. Kahire: 1991.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb. *Sünenü Nesâî*. Beyrut: yy. 1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- Nevevî, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1991.
- Oğuzman, M. Kemal-Barlas, Nami. *Medeni Hukuk Giriş Kaynaklar Temel Kavramlar*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2013.
- Özdemir, Recep. "İslâm Hukukunda Hapis Hakkı (Hakku'l-Haps) Kavramı". *İHAD*, 27 (2016).
- Pekcanitez, Hakan vd. *Medeni Usul Hukuku*. İstanbul: Onikilevha Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Remlî, Şemsüddin Muhammed b. Şihâbüddin Ahmed. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Semerkandî, Ebubekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-Fukaha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*, Beyrut:Dâru'l- Marife, 1990.
- Şahin, Osman. *İslâm Hukukunda Zamanâşımı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Şefik el-Ani, Muhammed. *Usulu'l mûrafiati ve's-sükûk*. Bağdat: Matbaatu'l-İrşad, 1965.
- Şeybânî, Ebû Abdîllah Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. ty. yy.
- Şeyh Bedreddin, İbn Kadi Simavna. *Camiu'l-Fusûleyn*. Mısır: yy. 1800.
- Şeyhîzâde, Dâmâd Efendi/Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecmeu'l-ehur şerhu Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.
- Şeyhülislâm Feyzullah Efendi. *Fetâvâ-yı Feyziyye*. haz. Süleyman Kaya. İstanbul: Klasik yayınları, 2009.
- Şeyhülislâm, Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. haz. Esra Kılavuz. İstanbul: İsar Yayınları, 2021.
- Şeyhülislâm, Yenişehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-Fetâvâ*. haz. Süleyman Kaya vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yûsuf el-Firuzâbâdî. *el-Mühezzeb fi Fikhi'l-İmami's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Şîrbînî, Şemsüddîn, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *el-İkna fi halli elfâzi Ebî Şücâ (Şerhu Gâyeti'l-ihtisâr)*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ty.
- Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tarabusî, Ebu'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Halil. *Muînu'l-hükâm fîmâ yeteradedü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- Türkoğlu Özdemir, Gökçe. "Roma Medenî Usul Hukukunda Formula Yargılaması", *DEÜHF*, 7 (2005), 167-212.
- Ukaylî, Âmine Erşid. "Âsâru'l-hükmi bi'd-def'i fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûn dirâseten mukâreneten" *Dirâsât: Ulûmu's-Şer'iyye ve'l-Kânûn*, 40/2 (2013), 635-647.
- Umur, Ziya. *Roma Hukuku Lûgatı*. İstanbul: Fakülteler Matbaası,1983.
- Utemî, Ali b. Hasan b. Cafer. *Defu'd-Dâva fi-Şeriâti'l-İslâm ve Tatbikâtuhu fi Nizâmî'l-Murafeâti's-Şeriyeti's-Suûdiyye*, Riyad: Camiâtü Nayifi'l Arabiyye li'l Ulûmi'l-Emniyye, 2004.
- Yavuz, Cevdet. "Dâva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/12-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*. Tıbyan Yayıncılık, 2019.
- Yıldız, Kemal. *İslâm Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Yıldız, Kemal. "İslâm Muhâkeme Hukukunda Dâvanın Şartları ve Muhâkeme Süreci". *Ekev Akademi Dergisi* 9/24 (2005), 117-134.
- Zeylaî, Fahrüddîn Osman b. Ali el-Hanefî. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.
- Yargıtay 10. Hukuk Dairesi, 2013/24111 E., 2014/14474 K. <https://karararama.yargitay.gov.tr/>.



Kur'an Ayetleri Arasındaki Bağlam İlişkisi Açısından İhlâs Suresi

Surah al-Ikhlâs in Terms of Context Relation Between Qur'anic Verses

Şükrü AYDIN

Doç. Dr. Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Dr. Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
sukruaydiin@gmail.com, orcid.org/0000-0002-9492-7880

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	11 Mart 2023 / 11 March 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	17 Mayıs 2023 / 17 May 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	20 Temmuz 2023 / 20 July 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Temmuz 2023 / July 2023
Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 586-609.	

Atıf / Cite as: Aydın, Şükrü. "Kur'an Ayetleri Arasındaki Bağlam İlişkisi Açısından İhlâs Suresi [Surah al-Ikhlâs In Terms of Context Relation Between Qur'anic Verses]". İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi-İhya International of Islamic Studies 9/2 (Temmuz/July 2023), 586-609.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.8115129>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Şükrü AYDIN).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.





Kur'an Ayetleri Arasındaki Bağlam İlişkisi Açısından İhlâs Suresi

Öz

Konuşulan bir cümleden veya yazılan bir metinden asıl maksadın ne olduğunun doğru anlaşılması bağlamın, eskilerin ifadesiyle siyak-sibakın bilinmesiyle doğrudan ilişkilidir. Son ilâhî mesaj Kur'ân-ı Kerim inmeye başladıktan hemen sonra ağırlıklı olarak şifâhî bir metin olarak aktarılmakla birlikte Hz. Peygamber'in görevlendirdiği vahiy kâtipleri aracılığıyla da kayıt altına alınmıştır. Her metinde olduğu gibi Kur'ân metninde de ayetlerin bütünlüğüne ve ayetler arası bağlamsal ilişkiye dikkat etmek gerekir. Kur'ân ayetlerinin doğru ve maksadına uygun anlaşılmasında bunun kaçınılmaz bir husus olduğu söylenebilir. Hacim olarak çok küçük, kısa ve öz dört ayetten oluşan İhlâs Suresi, ayetlerinin birbiriyle sıkı, kopmaz bir bağlantısı olan, zengin içeriğiyle ve birçok ayetle bağlam ilişkisiyle dikkat çeken kısa surelerden biridir. Bu özelliğinden dolayı Hz. Peygamber tarafından Kur'ân'ın üçte biri gibi sayılmış ve böyle değerlendirilmiştir. Çünkü onda bütün ilâhî dinlerde ortak ve temel ilke kabul edilen ve sureye ad olarak verilmiş "ihlâs" sözcüğünün anlamıyla da uyumlu olarak bütün peygamberlerin savunduğu saf/katıksız bir tevhdî inancı eksiksiz bir şekilde anlatılır. Bu surede öteden beri yaratıcıyı merak eden insanlara, kendisine yakıştırılmayacak hiçbir sıfatla nitelenemeyecek, her türlü şirkten uzak bir tanrı tasavvuru kazandırılır. Allah'ın kendisine ortak koşulan her türlü nesneye benzemekten münezzeh olduğu, çocuk edinmenin veya bir eşe sahip olmanın O'na asla yaraşmayacağı kesin bir dille ifade edilir. Kur'ân'ın her bir ayetinde olduğu gibi bu surenin ayetlerinin de basmakalıp bir çeviri ile okunmasının derinlikli bir anlamayı sağlanmada yeterli olmayacağı düşünüldüğü için müfessirler bu surenin tefsirinde Kur'ân bütünlüğüne ve ayetlerin iç-dış bağlamına azami derecede dikkat çekmişlerdir. Sûrenin bütün ayetlerinde vurgusu yapılan Tevhîd, sadece Allah'ın birliğini kabul ile sınırlı olmayıp, hayatın bütün alan ve katmanlarında düzen, intizam, birlik ve uyumluluğu ifade eden bir ilkedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Ayet, İhlâs Suresi, Bağlam, Tevhîd, Şirk.

Surah al-Ikhlâs in Terms of Context Relation Between Qur'anic Verses

Abstract

Understanding what the main purpose is from a spoken sentence or a written text is directly related to knowing its relations with the other sentences. Soon after Qur'an, final divine message, started to be revealed, it was a text mainly narrated orally; however, it was being recorded by the revelation clerks appointed by the Prophet. As in all texts, it is necessary to pay attention the unification of the verses and the thematic connection between them in Qur'an, too. It could be said that this is an unavoidable aspect to understand the verses correctly and in accordance with their meanings. Surat al Ikhlas with very small volume, consists of four short and concise verses, is one of the short surahs whose verses have a tight and unbreakable connection with each other, attracting attention with its rich content and contextual relationship with many verses. Therefore, it was counted as one-third of the Qur'an by the Prophet and evaluated so. Because in it, a pure/sheer monotheistic belief, which is supported by all prophets, is fully explained in accordance with the meaning of the word "ikhlas", name of the surah, which is accepted as a common and basic principle in all divine religions. In it, people, curious about the Creator, are given the vision of a god that cannot be described with any adjectives and be attributed to him, and that is far from all kinds of polytheism. It is clearly stated that Allah is free from resembling any object that is associated with Him, and that it

is never appropriate for Him to have children or a wife. As in each verse of the Qur'an, the exegetes paid great attention the unification of the Qur'an and their internal-external meaning while commenting a surah since they thought that reading the verses with stereotype translation would not be sufficient in a profound understanding of Qur'an. The unity of creator emphasized in all verses of the surah is not only limited to the unity of Allah but also it is a principles expressing the order, unification and coherence in all layers of life.

Keywords: Qur'an, Verse, Surat al Ikhlas, Context, Oneness, Shirk.

Extended Abstract

Holly Qur'an, revealed as an Arabic address at first and heavily transferred orally, has the feature to be a lingual text because it was written by revelation clerks as soon as it was revealed. From this perspective, it is of vital importance to understand the Qur'anic verses accurately and to know its texts having significant function in correctly comprehending texts.

Surah al ikhlas is one of the shortest verses of Qur'an. Surah al ikhlas is named as "Ikhlas" with the meaning pure and clean due to its clear and distinct emphasis tawhid, which is accepted as the most important principle all prophets were assigned to declare. In addition to this, the surah is mentioned nearly twenty different names. All these names given to the surah focus on a common point where the excellence, importance and liberating properties of the surah are stressed.

It is stated in the hadiths that surah al ikhlas is equal to one third of the Qur'an. When it is examined on the axis of internal-external contexts, it will be seen that surah al ikhlas is associated with many verses. Tawhid, which is emphasized in all verses of the surah, is not only restricted with the acceptance of the oneness of Allah but it is also a principle stating the order, regularity, unity and coherence in all fields and layers of life.

In the surah al ikhlas, which carries the properties of a surah where all stages of tawhid (tawhid with the person, attributes and actions of Allah) are stated, significant information is given place about consideration of god when surah al ikhlas was revealed. The polytheist Arabs used to worship god and goddess with several shapes and descriptions made of wood, rock, gold and silver. When god and goddess were in question, rituals such as these god and goddess are husband and wife of each other, and their reproductions, and ascribing children to god and food and drinks presented to god were fabricated. However, the Arabs of the period when the Qur'an was revealed were not foreigner of the word, "Allah". And they used to name "Beytullah" for Kaba affiliating it with Allah. They used to know and accept that Allah created the earth and sky and made rain pour down shortly, Allah managed the universe. Nevertheless, they did not appreciate Allah in their lives as required, and they did not accept to obey Allah's orders and prohibitions, and the used to worship the idols, and thus they used to attribute shirk. There is no similar surah which wholly comprises the contents mentioned in surah al ikhlas. In this surah, which consists of four verses, fifteen words and forty seven letters, there is a firm unbreakable connection among the verses thoroughly. In addition, it is mentioned in the surah compendiously that Allah is one, unique, complete and perfect, and nothing can be equal to Allah, and everything is in need of Allah; on the other hand, Allah needs nothing; therefore, Allah cannot be a father or mother who need to have children; likewise, Allah cannot be a child of any parents. Each of the four verses mentioned in this surah has connection context relationship with many verses mentioned in the Qur'an.

Surah al ikhlas, where tawhid is explained with all levels, and which is accepted as a refusal to all kinds of shirk, has become the subject of many eminent scholars from Philosophy to Mysticism. The most distinct aspect of this study called as "Surah al İkhlas in Terms of Context Relation between the Qur'anic Verses" differing it from the other studies is that the abovementioned surah has been searched within the axis of the context relation of it with other Qur'an verses.

It is seen that in some of the Turkish translations of the Qur'an, a superficial translation is made, and some stereotype sentences, which do not express the aim of the surah sufficiently, are used, while the translation of the verses of this surah should be more comprehensive and more meaningful, if needed, they should be enhanced with footnotes. In addition, in this study, it has been emphasized that in submitting the meaning of the verses of the surah where the uniqueness of Allah is stated with such brief and concise style and so extremely comprehensively and completely that it is necessary to pay the greatest attention and sensitivity to this surah.

Giriş

Başlangıçta Arapça bir hitap olarak inmiş olan ve ağırlıklı bir şekilde şifahi olarak aktarılmış olan Kur'an-ı Kerim aynı zamanda vahiy kâtipleri tarafından hemen kayda geçirildiği için dilsel bir metin olma özelliğine de sahiptir. Bu açıdan bir metni doğru anlamada önemli bir işleve sahip olan metnin bağlamını bilmek, Kur'an âyetlerini doğru anlamada da hayati bir öneme sahiptir.

Kur'an'ın âyet ve sûreleri, farklı zamanlarda farklı iniş sebeplerine sahip olmalarına rağmen aralarında sıkı bir bağ ve mükemmel bir uyum vardır.¹ Kur'an'da insan ürünü olarak te'lif edilen eserlerde olduğu gibi içindekiler, ana başlık, alt başlık gibi bir sıralama sistemi olmayıp tamamen kendine özgü ve özgün farklı bir sistem vardır. Ancak Türkçede bağlam diye ifade edebileceğimiz âyetler ve sureler arasındaki münâsebet, siyak-sibak ilişkisi mükemmeldir. Bu açıdan Kur'an her bir azası mükemmel çalışan bir bütünlüğe sahiptir.² Kur'an'daki bu sistem müsteşriklerin ileri sürdükleri bazı iddialarda olduğu gibi anlaşılmasız, bütünlükten uzak bir düzensizlik olarak algılanmamalıdır.³

*"İman edip de imanlarına zulmü bulaştırmayanlar var ya; işte onlardır güven içinde olacak olanlar."*⁴ âyetinin anlaşılmasına yönelik olarak Hz. Peygamber'in yaptığı tefsir/açıklama, âyetteki asıl maksadın ne olduğunu daha sağlıklı anlamının bir yolunun da bağlamı bilmekten geçtiğini gösteren en somut örneklerden biridir. Bu âyeti duyduklarında "Hangimiz nefesine zulmetmemiştir ki?" diyerek söz konusu âyetin kapsamına girmekten endişelenen ashâbına Hz. Peygamber (sav), "Buradaki zulümden maksat, Allah'a şirk koşmaktır" buyurarak, "*Şirk pek büyük bir zulümdür*"⁵ âyetini okumuştur.⁶ Hz. Peygamber'in bu yorumunun vahyedilenlerin pratiğe uygulanmasının fiilî bir örnekleme olduğu görülmektedir.⁷ Aynı zamanda Kur'an'ı doğru anlamada âyetler bütünlüğünün göz önünde bulundurulması yönteminin gerekliliğinin uygulamalı bir şekilde gösterilerek öğretilmesidir.⁸

¹ Mehmet Altın, "Kur'an'ın Beyânî İ'câzı Bağlamında Hurûf-ı Mukatta'a", *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (Haziran 2021), 327.

² Hâlis Albayrak, *Kur'an Bütünlüğü Üzerine/ Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1996), 20, 155.

³ Rudi Paret, *Kur'an Üzerine/ İslâm Sembolizmi*, çev. Hüseyin Yaşar (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 43-44, 51.

⁴ el-En'âm 6/82.

⁵ Lokman 31/13.

⁶ Buhârî, "İman", 22 (Hadis no: 32); Müslim, "İman", 56 (Hadis no: 197)

⁷ Halil Rahman Açar, "Müslümanların Kur'an'ı Erken Dönem Anlama Çabaları Tefsir Olarak Adlandırılabilir mi?", *Kur'an ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl- 1*, 2019, 1/35.

⁸ Bk. Albayrak, *Kur'an Bütünlüğü Üzerine*, 26.

Tevhîdin bütün mertebeleriyle (Allah'ın zatıyla, sıfatlarıyla ve fiilleriyle tevhîd) anlatıldığı bir sûre özelliğini taşıyan İhlâs sûresinde indiği dönemdeki tanrı tasavvurları hakkında önemli bilgiler verilmektedir. Putperest Araplar taptıkları ağaçtan, taştan, altın ve gümüşten çeşitli şekil ve suret sahibi tanrı ve tanrıçalara taparlardı. Tanrı ve tanrıça söz konusu olunca bunların karı-koca olmaları sonucunda kendilerinden meydana gelen üremeler, tanrıya çocuk isnad etmeler, tanrıya sunulan yiyecek ve içecekler gibi ritüeller yerine getirilmekteydi. Oysa Kur'an'ın inmiş olduğu dönemdeki Araplar "Allah" kelimesine yabancı değillerdi. Kâbe'yi Allah'a nispet ederek ona "Beytullah" diyorlardı. Yeri-göğü yaratanın, yağmuru yağdıranın, kısaca kâinatı idare edenin Allah olduğunu biliyor ve kabul ediyorlardı. Ancak onlar Allah'a yaklaşırsınlar diye putlara tapıyor ve böylece onları Allah'a ortak koşuyorlardı.

Bir tanrıya inandıklarını söyleseler de Hıristiyanların tanrıya oğul isnad etmeleri, Yahudilerdeki Antropomorfist/tanrıyı insan gibi düşünme inancı da şirkin bir türü sayılır. Hıristiyanların baba-oğul-kutsal ruh şeklinde teslis inancına kaymaları, Yahudilerin tanrıyı kendi kullarıyla güreşen ve Uzeyr adında oğlu olan bir baba olarak görmeleri de bu kapsamda sayılır. Bunların dışında bir de ateşe tapan Mecusiler ve yıldızlara tapan Sabii'ler vardı. İşte Kur'an'ın bu suresinde birkaç cümle ile bütün bu şirk tasavvurlarının kökünden kazınması Kur'an'ın eşsiz i'cazının bir göstergesidir.

İhlâs Sûresi, Kur'an'ın en kısa surelerinden biridir. Bütün peygamberlerin anlatmakla görevli oldukları en önemli ilke sayılan tevhîde çok açık ve net vurgusu itibarıyla saf ve katıksız anlamında "İhlâs" diye isimlendirilmiştir. Sahih hadislerde Kur'an'ın üçte birine denk geldiği belirtilir. Çünkü İhlâs Suresinin Kur'an'ın;

Tevhîd, Nübuvvet ve Ahiret" diye anılan üç esastan biri olan Tevhîd'i,

Allah bilinci (marifetullah), ahiret bilinci ve doğru yolun bilgisi (sırat-ı müstakim) olan üç esastan biri olan Marifetullah'ı/Tevhîd'i,

Ya da "Tevhîd, Ahkâm ve Kıssalar" olmak üzere üç temel konularından biri olan tevhîd'i kapsadığı şeklinde görüşler vardır.

Tevhîd sadece Allah'ın birliğini kabul ile sınırlı olmayıp, hayatın bütün alan ve katmanlarında düzen, intizam, birlik ve uyumluluğu ifade eden bir ilkedir. Bu açıdan rivayetlerde Kur'an'ın üçte birine denk geldiği ifade edilen İhlâs sûresinin yapılan bazı çevirilerinde Kur'an bütünlüğü içinde anlam derinliğine dikkat edilmeden ve başka âyetlerle olan bağlam ilişkisi göz önünde bulundurulmadan basmakalıp bazı ifadelerle çevrildiği görülmektedir.

İhlâs Suresinde geçenleri bir bütün olarak kapsayan başka hiçbir sure yoktur. Dört âyet, on beş kelime ve kırk yedi harften oluşan bu sûrede ilk âyetten son âyete kadar âyetler arasındaki kopmaz, sıkı bir bağ vardır. Ayrıca bu surede Allah'ın birliği, eşsizliği, eksiksiz oluşu ve kusursuzluğu, hiçbir şeyin O'nun dengi olamayacağı, her şeyin O'na muhtaç, O'nunsa hiçbir şeye muhtaç olmadığı, bu yüzden O'nun çocuk sahibi olma ihtiyacı hisseden bir anne-baba olmadığı aynı şekilde birinin evladı da olmadığı çok özlü bir şekilde anlatılır. Bu suredeki dört âyetten her birinin de Kur'an'daki birçok âyetle bağlam ilişkisi vardır.

Tevhidin bütün meratibiyle anlatıldığı ve bütün şirk türlerine bir reddiye sayılan İhlâs sûresi; Râzî (ö. 606/1210), Ebu's-Suûd (ö. 982/1574) gibi müfessirlerin yanında, Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922),

İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Nasîruddîn Tûsî (ö. 672/1274), gibi Felsefeden Tasavvufa kadar çok sayıda tanınmış âlimlerin çalışmalarına konu olmuştur.⁹

Ayrıca son dönemde Mehmet Paçacı'nın; "İhlâs Sûresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri",¹⁰ Hatice Toksöz'ün; "Elmalılı Hamdi Yazır'ın İhlâs Suresi Tefsirinde Tanrı Tasavvuru İle İlgili Felsefi Kavramlar ve İbn Sînâ'daki Temelleri"¹¹, Osman Oral'ın; "Mâtürîdî ve Fahreddin Râzî'ye Göre İhlâs Sûresi'nde Allah Tasavvuru ve Tevhid Sorunu",¹² Yusuf Doğan'ın; "İhlâs Sûresi Tefsiri'nde Yer Alan Deyimler",¹³ ve Ahmet Faruk Guney'e ait, *İhlâs Sûresi Tefsiri ve Şerhleri*¹⁴ gibi çalışmaların yapıldığı görülmektedir. "Kur'an Ayetleri Arasındaki Bağlam İlişkisi Açısından İhlâs Suresi" adlı bu çalışmayı diğer çalışmalardan farklı kılan en belirgin yön ilgili surenin Kur'an'ın başka ayetleriyle bağlam ilişkisi ekseninde incelenmesidir.

1. İhlâs Sûresinin Farklı İsimleri

Sûre, saf, katıksız bir tevhîd inancını anlattığı ve içinde tevhîdin dışında bir şey olmadığı için "İhlâs" adını almıştır.¹⁵ Çünkü bunda içten ve samimiyetle Allah'a bağlılık, O'nun azabından halas/kurtuluş, Allah'ı her türlü eş ve çocuk edinme kapsamı dışında tutup, O'nu her türlü ayıp ve kusurdan münezzeh bilme gibi anlamlar vardır.¹⁶ Bu isim surenin en çok bilinen yaygın ismi olmakla birlikte, Râzî bu sure ile ilgili olarak aşağıda verilen yirmi adet ismi sıralamakta ve isimlerin çokluğunun surenin faziletiyle orantılı olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁷ Bu isimler şunlardır:

Allah dışında her şeyden kendini soyutlayarak, içtenlikle Allah'ı birleyip O'na yönelmeyi ifade eden; *Tefrîd, Tecrîd, Tevhîd, İhlâs,*

Necât (Kurtuluş); Bu sûre Allah'ı varlıklara benzetmekten, inkârdan kurtardığı gibi, kişiyi cehennem ateşine düşmekten de kurtarır.

Vilâye (Allah'ı bu suredeki gibi tanıyanın O'nun veli kulu olacağı ve O'nun koruması altına gireceği),

⁹ İlgili çalışmalar için bk. Emin Işık, "İhlâs Sûresi", *TDVİA* (İstanbul: 2000), 21/538.

¹⁰ Mehmet Paçacı, "De ki: Allah Bir'dir" - İhlâs Sûresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri-, *İslâmiyât*, 1/3 (1998), 49-71

¹¹ Hatice Toksöz, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın İhlâs Suresi Tefsirinde Tanrı Tasavvuru İle İlgili Felsefi Kavramlar ve İbn Sînâ 'daki Temelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/28 (2012), 39-61

¹² Osman Oral, "Fahreddin Râzî'ye Göre İhlâs Sûresi'nde Allah Tasavvuru ve Tevhid Sorunu", *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi = The Journal of Social Science* 4/17 (2017), 168-184; Osman Oral, "Mâtürîdî'ye Göre İhlâs Sûresi'nde Allah Tasavvuru ve Tevhid Sorunu", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies* 4/5 (2017), 76-93

¹³ Doğan, Yusuf, "İhlâs Sûresi Tefsiri'nde Yer Alan Deyimler", *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi = The Journal of Social Science* 5/28 (2018), 397-414.

¹⁴ Ahmet Faruk Guney, *İhlâs Sûresi Tefsiri ve Şerhleri*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022)

¹⁵ Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi'tefsîr*, thk. 'Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî (Kahire - Beyrut: Dâru'l Kitâb el-Mısırî - Dâru'l-Kitâb el-Lübnânî, 2019), 10/7591; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sđl. İsmail Karaçam, E. Işık, N. Bolelli, A. Yücel (İstanbul: Zehraevyn Yayıncılık, ts.), 10/56; Ebû'l-Ala el-Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 7/301.

¹⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. Seyyid 'Abdulmaksud b. 'Abdurrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l İlmiyye, ts.), 6/371.

¹⁷ Bk. Fahrudin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1420), 32/357-358.

Nisbe (Müşriklerin Allah'ın nesebi hakkında sormaları ile ilgili),
Ma'rife (Allah'ı gerçek manada tanımanın ancak bu sureyi bilmekle olacağı),
Cemâl (Bütün güzel nitelermelerin Allah'a ait olduğu),
Mükaşşışa (Hastayı tedavi eden/ şirk ve nifak hastalığını tedavi eden),
Muavviza (Allah'a sığınmayı sağlayan sure),
Samed (Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmayışı),
Esâs (Her şeyin dayandığı kaynak, temel, esas),
Mania (Azaba engel olan),
Mahder (Okunduğunda meleğin orada hazır bulunması),
Müneffira (Okunduğunda şeytani kaçırır),
Berâe (Şirkten ve cehennem ateşinden kurtuluşu sağlayan),
Müzekkira (Katıksız bir tevhîdi hatırlatan),
Nûr, (Aydınlatıcı, Kur'an surelerinin göz bebeği)
Emân (Onu okuyanın Allah'ın koruması altına gireceği ve güvende olacağı).

Sûreye verilmiş olan bütün bu isimler; surenin fazileti, önemi ve kurtuluşa erdirici olduğunu vurgular. Aynı zamanda bu isimlerin bünyesinde bulunan Allah'ın gerçek manada tanıtıldığı, zihinlerde onunla ilgili kapalılıkların giderildiği, O'nun sığınılacak ve yardım istenecek tek ve eşsiz bir dayanak olduğu gibi anlamların sûrenin en yaygın isimlerinden sayılan "ihlâs ve tevhîd" kavramlarıyla ortak bir noktada buluştuğu söylenebilir.

2. Tenâsubu's-Suver / Sûreler Arasındaki Münâsebet Açısından İhlâs Sûresi

Sûreler arasındaki münâsebet hususunda yoğun çabası olan özellikle de kısa sureler arasında kurmuş olduğu münâsebetlerle dikkat çeken müfessirlerden biri olan Müfessir er-Râzî, (ö. 606/1210)¹⁸ İhlâs sûresinin kendisinden birkaç sure önce olan Kevser suresi ile şöyle bir münâsebetinden söz eder:

"Allah hakkında bilgi veren bu sure ile Peygamber hakkında olan Kevser Suresi arasında şöyle bir benzerlik ve münâsebet vardır: Kevser suresinde müşrikler Hz. Peygamber'e çocuğu/oğlu yok dedikleri için kınanıyorlar. İhlâs Suresinde ise Allah'a çocuk isnad ettikleri için kınanıyorlar. Çünkü insan için çocuğu olmamak bir kusur ve eksiklik iken, Allah Teâla için çocuğu olması bir eksiklik ve kusurdur."¹⁹

Ayetler ve sûreler arasındaki münâsebet konusuna özellikle dikkat çekmesiyle Bilinen Bikâî'nin (ö. 885/1480) *Nazmü'd-dürer* adıyla bilinen tefsirinde İhlâs sûresinin diğer sûrelerle münâsebeti ile ilgili şu açıklamalara yer verilmiştir:

¹⁸ Ahmet Öz, "Kur'an'ın Dahilî Bağlıklarını Gösteren Kavramlar", *Tefsir Usûlü*, ed. Ali Rıza Gül - Ali Karataş (İstanbul: Lisans yayıncılık, 2019), 183.

¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/366.

İhlâs sûresinden önce gelen dört sûreden Kevser sûresinde; Hz. Muhammed'e (sav) soyu kesik denilerek hakaret edilmesi, Müslümanların da buna karşı çaresiz kalmaları, ardından Kafirun sûresinde, Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu tevhid yoluna uyan Müslümanlar ve uymayan inkârcılar arasındaki yol ayırımının bildirilmesi, daha sonra Nasr sûresi ile Müslümanların düşmüş oldukları bu zelil durumdan kurtulup fetih ile müjdelenmeleri, Mesed sûresinde ise İslam'ın azılı düşmanı Ebû Leheb ve karısının helâk edilmesi, tevhid yolunda olan Müslümanlarda büyük bir coşku ve heyecan meydana getirmiş olmasının ardından tevhid'in özü sayılan İhlâs sûresinin gelmesi, mevcut sûreler arasındaki anlam zincirinin son halkası olmaktadır. İşin aslı İhlâs sûresi bütün sûrelerde çağrısı yapılan tevhidî gerçekliğin hülasasının en güzel bir şekilde karakterize edildiği eşsiz bir sûredir.²⁰

İhlâs Sûresinin kendisinden önceki sûrelerle münâsebeti hususunda diğer bazı açıklamalar ise şöyledir:

Önceki surelerden Maun Suresinde dinin yalanlanmasından, Nasr Suresinde yardım ve zafer va'dinden, Mesed Suresinde Ebu Leheb ve onun batıl dininin helâkından bahsedilirken, bu surede ise Hz. Peygamber'in çağırması olduğu ve kurtuluşa götüren tevhid dini açıklanır.²¹ Yine mushaftaki sure sırlamasında İhlâs suresinden önce gelmiş olan Kafirun suresinde bütün şirk ve küfür türlerinden uzak durup arınmaktan, İhlâs suresinde ise, Allah'ın bir ve eşsizliğini kanıtlayan tevhid inancından söz edilmektedir.²²

3. İç-Dış Bağlam İlişkisi Açısından İhlâs Sûresi

Dili, bir dizge gibi değerlendiren Doğan Aksan, bağlamı/contexti; bir göstergenin, birlikte bulunduğu öteki göstergelerle oluşturduğu bütünlüğün sonucunda anlamın aydınlatılması ve açıklığa kavuşturulması şeklinde açıklar.²³

Kur'an'da bir âyetin daha doğru anlaşılması için o âyetin öncesi, sonrası hatta başka surelerdeki ilişkili olduğu bütün âyetlerin bir arada, bir bütünlük içinde incelenmesi gerekir ki bu iç bağlamı gösterir.²⁴

Âyetin nüzûl sebebi, nüzûl ortamı ve tarihsel koşullar gibi unsurlar ise dış bağlamı gösterir.²⁵ Dolayısıyla bir âyetin doğru anlaşılmasında hem iç hem de dış bağlam önemli bir faktör sayılır. Bu yüzden Kur'an'ın ne demek istediğini daha doğru anlayabilmek için sadece Arapçayı bilmek yeterli olmayıp, âyetlerin bağlamının da bilinmesi gerekir.²⁶

²⁰ İbrâhîm b. Ömer b. Hasan er-Rubât b. Ali b. Ebubekir el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-suver* (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.), 22/327-348; Adnan Arslan, "Bikâî'nin Nazmü'd-Dürer Tefsirinde Münâsebet İlmi'ne Dair Bir İnceleme: 30. Cüz Özelinde", *Tefsir Araştırmalar Dergisi/ The Journal of Tafsir Studies* 5/1 (2021), 368.

²¹ Cüşemî, *et-Tehzîb fi'tefsîr*, 10/7591.

²² Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'asır, 1418), 30/461.

²³ Doğan Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi* (Ankara: Engin Yayınları, 2006), 75.

²⁴ Halil Rahman Açar, "Vahyedilmiş Bilgi Olarak Kur'an'ı Araştırma Üzerine Bazı Uyarılar", *1. Uluslararası Kur'an'ı Yeniden Düşünme İlmi Toplantısı*, 03-04-05 Mayıs, 2013, 150; Ayrıca müfessir İzz b. Abdisselâm'ın ayetlerin tefsirinde siyak-sibakın önemine vurgu yapması hususunda bk. Taner Karasu, *Hadis ve Yorum -İzz b. Adisselâm Örneği-* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2021), 242-243.

²⁵ Ahmet Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016), 30-31.

²⁶ Zülfiakar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümelere/Aziz Kur'an ve İnsanlığa Son Çağrı Örneği-* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2021), 9.

Dış bağlam açısından düşünüldüğünde; İhlâs suresinin “de ki” emriyle başlaması Hz. Peygamber’in bu konuda bir soruya muhatap kaldığını göstermektedir.²⁷ Müşriklerin Rabbinin nesebi nedir? Bu konuda bize bilgi ver demeleri üzerine sûrenin nazil olduğu rivayet edilir.²⁸ Çünkü Araplarda bir kişiyi tanımak için onun nesebini ve hangi kabileden olduğunu sormak adetten idi.²⁹ Bu yüzden sûreye aşağıda sıralanmış olan isimlerden “Nisbe Suresi” adı da verilmiştir.³⁰ Kur’an’da da bildirildiği üzere müşrikler Allah ile cinler arasında bir soy bağı kurdular.³¹ Allah’a kızları nispet ettiler.³² Hatta Melekleri Allah’ın kızları diye tanıttılar.³³

Hz. Peygamber’e gelen Necran heyetinin Rabbinin niteliği nedir? O altından mı, gümüşten mi, yakut ve zebercedden midir?³⁴ Kimden veraset alacak ve O’nun varisi kimdir? Gibi sorular sormaları,³⁵ Ya da Yahudilerin, bu halkı Allah yarattı, Allah’ı kim yarattı,³⁶ Rabbinin nesebini bize söyle. Tevrat’ta bu hususta O’nun özelliğinden söz edilmektedir. O’ndan ve niteliğinden bize haber ver? Gibi soruları üzerine İhlâs suresinin baştan sona indiği tarzında rivayetler de vardır.³⁷ Böylece bu surenin indirilmesi ile Allah’ın evlat sahibi olması ya da birinin evladı olması gibi neseb sahibi olmaktan ve dengi olmaktan münezzehe olduğu bildirilmiş oldu.³⁸

Yukarıdaki soru soranlar bağlamında sûrenin müşriklerin soruları üzerine indiğini düşünenler sureyi Mekke’de saymış, Yahudi ve Hıristiyanların soruları üzerine indiğini düşünenler ise surenin Medine’de olduğunu iddia etmiş olsalar da³⁹ sure’nin Mekke’de olduğu büyük çoğunluk tarafından kabul edilmektedir.⁴⁰ Hatta Cüşemî (ö. 494/1101) surenin Medine’de oluşu ile ilgili bilgiyi sahih olarak görmemektedir.⁴¹ Câbirî de (ö. 2010) sûre’nin Medine’de oluşuyla ilgili rivayetlerin realiteyle bağdaşmasını mümkün görmemektedir.⁴² Çünkü sûre üslûb ve içerik olarak da Mekke’de daha çok benzerdir.⁴³ İslam’a davetin Mekke döneminin ilk yıllarına Hz. Bilal’in kızgın kumların üzerinde işkenceye uğraması sonucunda bu sûre’den alınma “ahad, ahad” sözcüğünü kullanarak

²⁷ Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 5/502.

²⁸ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Câmiu’l-Beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. ‘Abdulmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li’-Tıbaa ve’n-Neşr, 1422/2001), 24/727-728; Ebû İshâk İbrahim b. es-Seriy ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhu*, thk. ‘Abdulcelil Abduh Şelebî, (Beyrut: ‘Âlemu’l-Kütub, 1988), 5/377; Mâverîdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 6/369; Ebû’l Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, thk. İlmî Komisyon (Riyad: Câmî’atu’l-İmam Muhammed b. Su’ud el-İslâmiyye-‘Imadetu’l-Bahsi’l-‘İlmî, 1430), 24/425; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 32/357.

²⁹ Mevdudî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, 7/301.

³⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 10/57.

³¹ bk. es-Saffat 37/158.

³² bk. en-Nahl, 16/57; et-Tûr 52/39.

³³ bk. en-Nahl, 16/57.

³⁴ Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, 24/426-427; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 32/357.

³⁵ Mevdudî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, 7/302.

³⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 24/727; Mâverîdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 6/369; Cüşemî, *et-Tehzîb fi’tefsîr*, 10/7593; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 32/357; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 10/58.

³⁷ Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, 24/427.

³⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 10/536.

³⁹ Abdulfettah el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 432.

⁴⁰ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhu*, 5/377; Ebû Hayyân, *Tefsîrü’l-bahri’l-muhît* 10/570; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr* 30/611.

⁴¹ Cüşemî, *et-Tehzîb fi’tefsîr*, 10/7591.

⁴² Muhammed ‘Abid Câbirî, *Fehmü’i-Kur’ân*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 1/98.

⁴³ Mevdudî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, 7/303; İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadîs*, çev. Ahmet Çelen - Vahdetin İnce vd. (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 1/225, 228; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri* (Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989), 11/176; Hayrettin Karaman, vd. *Kur’ân Yolu*, 4/713.

haykırması da sûre'nin Mekkî oluşunun önemli bir kanıtıdır.⁴⁴ Hz. Peygamber'in on üç yıl boyunca Mekke'de hep tevhid vurgusu yapması ve inanç konularına sıklıkla yer vermesi de bunun önemli bir göstergesidir.

Mevdudî'nin (ö. 1979) açıklamasına göre; Resulullah'a farklı zamanlarda davet etmiş olduğu İlah'ın mahiyet ve keyfiyeti hakkında çeşitli sorular yöneltilmiştir. O da her defasında bu sureyi okumuştur. Bu yüzden olsa gerek İhlâs suresine hep yeniden nazil oldu (nüzul tekrarı) gözüyle bakılmıştır.⁴⁵ Sûre'nin başında ُكُ ifadesinin bulunup-bulunmadığı her ne kadar tartışma konusu yapılmışsa da⁴⁶ Aslında bu suredeki ُكُ (de ki) hitabı sadece Hz. Peygamber'le sınırlı olmayıp, Allah hakkında kendisine soru sorulan herkesi kapsar. Dolayısıyla sûrede Allah hakkında kendisine soru sorulan herkese O'nun nasıl biri olduğu anlatılır ve Allah hakkında soran kişiye de ne şekilde cevap verilmesi gerektiği öğretilir.⁴⁷

Ayrıca bir sûrenin Yahudilerin veya Hıristiyanların sorusu üzerine inmiş olması o sûrenin Medenî sayılması için yeterli bir sebep olmasa gerek. Çünkü çok sık olmasa da, gerek Yahudilerin gerek Hıristiyanların Mekke döneminde de Hz. Peygamber'le görüşmüş oldukları ve ona bazı sorular sordukları bir gerçektir. Hicretten önce Mekke'ye gelen yirmi kadar Hıristiyan heyetinin Kur'an'dan bazı ayetleri dinledikten sonra İslam'a geçtiklerinden bahsedilir.⁴⁸ Bütün bunlar, hicret gerçekleşmeden de Müslümanların Medine'deki toplumla temaslarının olduğunu göstermektedir.⁴⁹ Ayrıca Cin ve Ahkâf surelerinde imâ yolu ile de olsa Müşrik, Yahudi ve Hıristiyan gibi farklı din ve inanç mensubu yabancı kişilerin gelip Hz. Peygamber'den Kur'an dinledikleri ifade edilmektedir.⁵⁰ Bunlardan bazılarının bu dinleme sonucunda “*Rabbimize hiç kimseyi ortak koşmayacağız. O eş ve çocuk edinmemiştir*”⁵¹ sözleri de İhlâs suresiyle bir bağlam ilişkisini ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber'in ilk vahiy geldiği sırada eşi Hz. Hatice öncülüğünde bir Hıristiyan olan Varaka b. Nevfel ile görüşmüş olması,⁵² İslam'ın ilk tebliğ sürecinde Mekke ve yakınlarında kurulan panayırlara gelmiş olan Gassân, Tağlib, İyâd ve Kelb gibi çeşitli Hıristiyan kabilelerine İslam'ı tebliğ etmiş olması da bu görüşü te'yid eder niteliktedir.⁵³

İkrime'den gelen bir rivayete göre: Yahudiler, biz Allah'ın oğlu Uzeyr'e, Hıristiyanlar biz Allah'ın oğlu Mesih İsa'ya, Mecusiler biz aya ve güneşe, müşrikler ise biz putlara tapıyoruz demeleri üzerine Allah Rasulüne; “*De ki, O Allah bir tektir*” ayetini indirdi. Yani O Allah eşi- benzeri, veziri, ortağı ve dengi olmayan bir ve tek Allah'tır.⁵⁴

⁴⁴ Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 7/303.

⁴⁵ Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 7/302-303.

⁴⁶ Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer el-Harezmi ez- Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzil ve "Uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l 'Arabî, 1407), 4/817; Câbirî, *Fehmü'i-Kur'ân*, 1/99.

⁴⁷ Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, 10/643.

⁴⁸ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 1/469, 514.

⁴⁹ Paçacı, “İhlas Sûresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri”, 52.

⁵⁰ Şükri Aydın, “Kur'ân Âyetleri Bağlamında “Cin” Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar” *İHYA Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 312-313.

⁵¹ el-Cin 72/2-3.

⁵² Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 30/313.

⁵³ Zekiye Sönmez, “Necrân'da Hıristiyanlık ve Hz. Muhammed'in Necrân Din Adamlarıyla Münasebetler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2017), 132-133.

⁵⁴ Ebû'l-Fida' İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azim*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1420/1999), 8/527.

İç bağlam açısından düşünüldüğünde sûrenin ilk ayeti olan; *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* “De ki, ‘Bir tek’tir’ O Allah!” ayetiyle Allah’ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde ortağı olmadığını, O’nda bölünme parçalanma, bir sayı ve sınırlılığın söz konusu olmadığı, O’nun öncesiz ve sonrasız olduğu bildirilir. O varlığıyla herkese açık olduğu halde, bütün gözlerden gizlidir, görünmez.⁵⁵ Bu ayet aynı zamanda teslis (üçlü tanrı) inancına sahip Hıristiyanlara, yıldızlara ve gök cisimlerine tapan Sabiî’lerle, Nur ve zulmet diye iki tanrı olduğunu savunan seneviye/düalist anlayışa bir reddiye olup bu türden şirik barındıran bütün anlayışların batıl olduğuna işaret eder.⁵⁶

Hıristiyanların bu durumu; “*Ey Kitap Ehli (Hıristiyanlar)! Dininiz konusunda aşırı gitmeyin! Allah hakkında gerçek olandan başkasını söylemeyin! Meryemoğlu İsa Mesih sadece Allah’ın Resulü, O’nun Meryem’e ulaştırdığı vaadi ve O’nun yarattığı bir ruhtur/candır. O halde Allah’a ve O’nun resullerine iman ediniz, (Allah) “üçtür” demeyiniz ve kendi iyiliğiniz için bundan vazgeçiniz. Allah, ancak tek bir ilâhtır. Çocuk edinmek O’nun şanına, yüceliğine yakışmaz. Çünkü göklerde ve yerde ne varsa hepsi zaten O’nundur. (Öyleyse bir tek Allah’a inanın ve güvenin) Zira vekil olarak Allah yeter.*”⁵⁷ âyetiyle,

İkili tanrı anlayışını ileri süren seneviye/düalist anlayış; “*İki ilâh edinmeyin. O, ancak tek ilâhtır. O hâlde, yalnız benden korkun.*”⁵⁸ âyetiyle,

Yıldızları ve gök cisimlerini tanrı sayan Sabiîlerin bu inancı ise; “*Göklerde ve yerde Allah’tan başka tanrılar olsaydı, bu iki âlem de kargaşalık içinde yıkılıp giderdi!*”⁵⁹ ayetiyle reddedildiği gibi, bu ve benzeri birçok ayetle; “*De ki, ‘Bir tek’tir’ O Allah!’*” âyeti te’yid edilmiş olur.⁶⁰ Bütün bu anlayışların; “*Allah asla çocuk edinmemiştir, ne de O’nunla beraber başka bir tanrı vardır: (çünkü, eğer başka herhangi bir tanrı) olsaydı, her tanrı kendi yarattığı âlemi kendinden yana çeker ve şüphesiz her biri diğerine baskın çıkmaya çalışırdı! Sınırsız kudret ve yüceliğiyle Allah, onların tasavvur ve tanımlama yoluyla yakıştırdıkları şeylerden mutlak olarak uzaktır*”⁶¹ ayetiyle de reddedildiği görülmektedir. Bu ayetin yanında başka ayetlerin sonunda da; “*Allah onların bu asılsız yakıştırmalarından uzaktır.*”⁶² şeklinde gelen cümle ile de bu reddiye daha da pekiştirilmektedir.⁶³

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ayetindeki *هُوَ* zamiriyle ilgili olarak farklı görüşler vardır:

Müşriklerin Rabbinin nesebi nedir? Diye sormalarına bağlı olarak Rab sözcüğüne göndermede bulunan bir ‘âid zamiri olduğunu söyleyenler olmuştur.⁶⁴ Bazıları suredeki *هُوَ* zamirini Allah’ın ismine değil de doğrudan doğruya zatına raci kılarlar. Buna bağlı olarak *هُوَ* lafzını zamir olarak değil, esmâ-i hüsnâ’dan bir isim olarak kabul etmenin daha uygun olacağını söylerler. Nitekim zamir sıfatla nitelenmediği halde *وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ* ayetinde⁶⁵ görüldüğü gibi *هُوَ* zamiri

⁵⁵ Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdî İbn Acibe, el-Hasenî el-İdrisî eş-Şâzelî el-Fâsî, *Bahrü’l-medid fi tefsiri’l-Kur’ani’l-mecîd* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002/1423), 8/554.

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 32/365; Bikâî, *Nazmü’d-dürer*, 22/354-355.

⁵⁷ en-Nisâ, 4/171.

⁵⁸ en-Nahl 16/51.

⁵⁹ el-Enbiyâ 21/22.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 32/365.

⁶¹ el-Mü’minûn 23/91.

⁶² Bk. el-En’âm 6/100; el-Enbiyâ 21/22.

⁶³ Bikâî, *Nazmü’d-dürer*, 22/349.

⁶⁴ Muhammed Tahir İbn ‘Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tunusiyye li’n-Neşr, 1984), 30/612.

⁶⁵ Bk. el-Bakara 2/163.

“rahman” ve “rahim” sıfatlarını almıştır.⁶⁶ Buradaki hüve/hü varlığı mümkün olanlar için olmayıp sadece “lizâtihi hüve hüve” olan, yani varlığı başka bir şeye bağlı olmayan, vacibul vücud/varlığı zorunlu olan zatı gösterir. Bunu en güzel tarif edecek olan da Allah lafza-i celâli'dir.⁶⁷ hü lafzının zatın kendisine delalet etmesine bağlı olarak, قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ cümlesinin hem zat hem de sıfatları birlikte gösterdiği sonucu ortaya çıkar.⁶⁸

هُ /“O” zamiri aynı zamanda hem vacibu'l-vücut olan Allah'a hem de mümkünü'l-vücut olan varlığa delalet etmesinden dolayı tek başına Allah'ı ifadede yetersiz kaldığını ileri süren görüşe göre; söz konusu zamirin geçtiği ilk ayetle, sonraki ayette Hakkı, halktan ayıracak, onun eşsizliğini bildirecek “ahad”, “samed” gibi belirleyici diğer niteliklere yer verilmiştir.⁶⁹

Başka bir görüşe göre هُو zamiri, zamîru's-şe'n/durum zamiridir.⁷⁰ Sure'nin kendine özgü niteliği ve dilsel belagat açısından هُو lafzının zamîru's-şe'n olması daha isabetli sayılmıştır.⁷¹ Bu görüşe göre ayet; “Durum şu ki, Allah tektir; O'nun asla bir ikincisi yoktur” anlamını ifade eder.⁷² Bu zamîru's-şe'n aynı zamanda kendisinden sonra gelen cümlenin önemine dikkat çekmek içindir.⁷³ Zeccâc'a (ö. 311/923) göre هُو'nin الأَمْرُ yani iş, şey, buyurulan şey anlamına gelmesi de mümkündür. Bu durumda anlam; الأَمْرُ اللَّهُ أَحَدٌ “Buyurulan şey o ki; Allah birdir” şeklinde olur.⁷⁴

İlâhi sıfatlar açısından düşünüldüğünde Allah lafza-i celâli 'alîm, kadîr, mürîd/irade eden, hallâk/her şeyi yaratan gibi bütün izafi/sübûtî sıfatlara; ahad ismi ise O'nun cisim, cevher, araz olmaması gibi bütün selbî/zatî sıfatlara delalet eder.⁷⁵

Sübuti/izafi sıfatların tümüne delalet eden Allah lafzı Arap dilinde ma'bud anlamındadır. Bu anlam baştan beri böyle olup, kelimeye sonradan kazandırılmış değildir. “Hevâ ve hevesini ilâh/mâ'bud edinen kimseyi görüp bildin mi?”⁷⁶ ayetinde de görüldüğü gibi gerçek ma'budun Allah olduğu O'nun dışında bir varlığı ilâhlaştırmanın geçersiz olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Allah'ın ilâhlığı diğer varlıkların tanrılaştırılması gibi sonradan oluşmuş bir şey değil, O'nun ilâhlığı ezeldir.⁷⁷

⁶⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 10/62.

⁶⁷ İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, çev. Ahmet Hamdi Akseki, Haz. Ahmet Faruk Güney, (Ankara: DİBY, ts.), 16-20, 30, 46.

⁶⁸ Nizameddin el-Hasan b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Kummî en- Nîsâburî, *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-Furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1416), 6/595.

⁶⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 10/62-63.

⁷⁰ Ebü'l-Berekât Hafzüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en- Neseî, *Tefsîrû'n- Neseî/ Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedyûvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 3/693; Ebû's-Suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 9/212.

⁷¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 10/63.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/817; İbn Acibe, *Bahrü'l-medid fi tefsiri'l-Kur'ani'l-mecîd*, 8/554.

⁷³ Ebû's-Suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 9/212; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/612.

⁷⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, 5/377.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/360; Nîsâburî, *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-Furkân*, 6/595.

⁷⁶ el-Furkân 25/43.

⁷⁷ Muhammed b. Mahmud Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî/Te'vilâtu Ehli'Sünne*, thk. Mecdî Bâselûm (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2005), 10/645.

Selbi sıfatların tümüne delalet eden “Bir, yegâne, bir tek” anlamına gelen ehad (أَحَدٌ) kelimesinin ise, vahd (أَوَّحِدُ) veya vahde (أَوَّحِدَةٌ) kökünden türetilen vahad (أَوَّحِدُ) kelimesindeki vav harfinin hemzeye çevrilmesiyle ortaya çıkmış bir isim olduğu kabul edilir.⁷⁸

Allah'ın zatının ismi olan Ahad (أَحَدٌ) sözcüğü⁷⁹ vahdette mübâlağa ve en son zirvedir.⁸⁰ Bu sözcükle ikincisi olmayan bir tek⁸¹ ve benzeri olmayan eşsiz varlık kast edilir.⁸² Bu sözcük Allah'a özgü olup, sıfat olarak Allah'tan başkası için kullanılmaz. Allah'tan başka şeyler için ise, “ahad” sözcüğü değil de “vâhid” sözcüğü kullanılır.⁸³ Ahad, vâhid'i kapsadığı halde; vâhid, ahad'ı kapsamaz.⁸⁴ Çünkü vâhid; hesaplama işine yarayan sayı dizisini gösterir. Eski-yeni bütün sayısal değerleri kapsamına alabilir.⁸⁵ İkil, çoğul ve diğer sayısal değerlerle birlikte anılabilir.⁸⁶ Yani pek çok şey bir özellikte birleşerek bir vahdet meydana getirirler.⁸⁷ Ahad ise bunları asla kapsamına almaz. Örneğin *اللَّهُ أَحَدٌ* denildiği halde *رَبُّهُ أَحَدٌ* denilmez.⁸⁸ Yine *فُلَانٌ لَا يَقَاوِمُهُ وَاحِدٌ* “falancaya vahit/tek kişi karşı koyamaz” dediğin zaman, ona iki kişinin karşı koyabileceği anlamı çıkarılabilir. Ancak ahad sözcüğünde böyle bir kullanım yoktur. Ahad sözcüğünün geçtiği; *فُلَانٌ لَا يَقَاوِمُهُ أَحَدٌ* “falancaya hiç kimse karşı koyamaz” cümlesinde ikinci kişi olursa karşı konulabilir gibi bir anlam asla söz konusu olamaz.⁸⁹ Böylece, hangi isimle anılırsa anılsın kendisinde benzersiz olma niteliği olan Allah'ın Ahad/أَحَدٌ isminin O'nun zatının tekliliğini gösterme açısından daha belirgin olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁰

Vâhid ve ahad sözcükleri arasındaki önemli bir fark da *رَأَيْتُ رَجُلًا وَاحِدًا* “bir/vâhid adam gördüm” ve *مَا رَأَيْتُ أَحَدًا* “hiçbir kimse/ahad görmedim” örneklerinde görüldüğü gibi vâhid, müsbet/olumlu durumlarda; ahad ise menfi/olumsuz durumlarda kullanılır ve umum/genellik ifade eder.⁹¹

Benzer bir kullanım Türkçedeki “bir” ve “tek” sözcüklerinde görülmektedir. “Tek” sözcüğü “ahad” sözcüğüne karşılık gelirken; “bir” sözcüğü ise “vâhid” kelimesine karşılık gelir. Bu bağlamda “vâhid/bir” sözcüğüyle genelde “aynı türden birçok varlık” kast edilirken; “ahad/tek” sözcüğü ile “türdeşi olmayan, zatında ve sıfatlarında eş-benzeri olmayan tek varlık” kast edilmiş olur.⁹² Bütün

⁷⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 5/152; Cüşemî, *et-Tehzîb fi'tefsîr*, 10/7591; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed ibnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi'İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1422), 4/506; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/359; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kütubi'l-Mısriyye, 1964), 20/244.

⁷⁹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 1/35.

⁸⁰ İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, 36.

⁸¹ Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/693; Muhammed Cemâleddin b. Muhammed el-Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, thk. Muhammed Basil Uyın Sevved (Beyrut: Dâru'l-Kütubil-İlmiyye, 1418), 9/567; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 10/63.

⁸² Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/370; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 24/431.

⁸³ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 24/431; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/360.

⁸⁴ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/370; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/360; Nîsâburî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*, 6/595.

⁸⁵ Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, 10/648; Cüşemî, *et-Tehzîb fi'tefsîr*, 10/7594.

⁸⁶ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîrü'l-bahri'l-muhîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 10/571.

⁸⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 10/66.

⁸⁸ Ebû Hayyân, *Tefsîrü'l-bahri'l-muhîr*, 10/571.

⁸⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/370-371; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/360; Nîsâburî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*, 6/595.

⁹⁰ Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, 10/648; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/371.

⁹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/360; Nîsâburî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*, 6/595; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. Tashîh: Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1415), 4/497.

⁹² Heyet, (Hayrettin Karaman, vd.). *Kur'ân Yolu/ Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 5/715.

bunlarla birlikte aynı kökten türemiş olan vâhid de ahad ile aynı ve yakın anlam ifade eden Allah'ın isimleri arasında yer alır.⁹³ Vâhid de ahad gibi "bir/tek" manasındadır.⁹⁴ Ancak Ahad, Allah'ın zatında hiçbir ortağının olmadığını belirten bir isim olduğu halde; Vâhid, sıfatlarında hiçbir ortağının olmadığını belirten bir isimdir. Ahad kendisinde çokluğun söz konusu olmadığı biricik/tek zattır. O'nun kendisi dışındaki her şeyden (mâsivâdan) müstağni oluşuyla da ahadiyeti sabit olmuş olur. Vâhid ise, Zat'ın sıfatların çokluğuyla olan bağlantısıdır.⁹⁵ Ancak Vâhid ismiyle de anlatılmak istenen, O'nun bir ve benzersiz olduğu, O'nun için bölünme, parçalanma (inkısam-tecezzi) ve çoğalmanın (tekessür) söz konusu olmadığı ve O'ndan başka tanrı olmadığıdır.⁹⁶ O'nun her şeyi var eden öncesiz bir ilk olduğudur.⁹⁷ Sonuç itibarıyla "Ahad" isminin Allah'a nispet edildiğinde benzeri olmayan anlamına gelen "Vâhid" ismiyle bulunduğu ortak bir nokta da vardır. Nitekim "insanların vâhidi" "zamanın vâhidi" cümleleriyle insanların ve zamanın eşsizi, teki ve benzersizi kast edilir.⁹⁸ "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ" "Yalnızca Allah'tır tek ilâh."⁹⁹ ayetinde olduğu gibi, müşriklerin; "Bizim üç yüz altmış putumuz ihtiyaçlarımızı gideremiyor da senin tek ilâhın mı bütün insanların ihtiyaçlarını giderecek" şeklindeki itirazları üzerine inen "شُؤْبَهٌ يَكُونُ لَكُمْ لَوْ أَحَدٌ" "Şüphesiz yok ki sizin ilâhınız Tek'tir,"¹⁰⁰ ayetinde de bu kullanıma dikkat çekilmektedir.¹⁰¹ A'meş'in (ö. 148/765); قُلْ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ "De ki; O Allah tek ilâh'tır" şeklindeki kıraati de de bu bağlamda düşünülebilir.¹⁰²

İkinci âyet olan: اللَّهُ الصَّمَدُ cümlesindeki Allah'ın nitelendirildiği "samed" ifadesi; yağmur ve sel sularının aşındıramadığı, kendisinden bir şey eksilmediği fırtınalara karşı sarsılmadan dimdik ayakta duran, üzerinde fazlalık olarak toz, toprak türünden bir tortunun oluşma imkânı bulmadığı yani bir ekleme veya eksilmeye maruz kalmayan, herhangi bir değişim ve dönüşüme uğramayan sert kaya, kayalık ve yüksek tepe demektir.¹⁰³ Ancak bu ifade hiçbir boşluk kabul etmeyen, yemeyen içmeyen¹⁰⁴ parlayan nur,¹⁰⁵ hiçbir şeye muhtaç olmayan her şeyin kendisine muhtaç olduğu yücelikte zirve, kusursuz/eksiksiz, dilediğini yapan, dilediği gibi hüküm veren, O'nun üstünde hiçbir şeyin olamayacağı, güvenilir bir sığınak ve sağlam bir dayanak anlamında mecâzî bir yolla, sembolik olarak Allah'a atfedilmiştir.¹⁰⁶ İhlâs sûresinin de bir tefsirini yapmış olan ve felsefi tefsirin gerçek temsilcisi sayılan İbn Sînâ da ayetlerdeki bu türden mecâzî, işârî, sembolik ve simgesel ifadelere dikkat çeker ve bunların ilimde derinleşmiş seçkin ulemâ tarafından yorumlanmasının gerekliliğine

⁹³ Bekir Topaloğlu, "Ahad" TDVİA (İstanbul: 1988), 1/483.

⁹⁴ İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, 36.

⁹⁵ Bursevi, *Ruhu'l-beyân*, 10/536.

⁹⁶ İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, 36; İbn Acibe, *Bahrü'l-medid fi tefsiri'l-Kur'ani'l-mecîd*, 8/554; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/614.

⁹⁷ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 22/362.

⁹⁸ Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, 10/647; İbn Acibe, *Bahrü'l-medid fi tefsiri'l-Kur'ani'l-mecîd*, 8/554.

⁹⁹ en-Nisâ 4/171.

¹⁰⁰ es-Sâffât, 37/4.

¹⁰¹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/370.

¹⁰² Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/818.

¹⁰³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân* 24/732; Ebû Muhammed 'Abdülhak b. Çalib İbn 'Atiyye el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-Vecîz*, thk. 'Abdüsselâm 'Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1420/2001), 5/536; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/362; Nîsâburî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*, 6/595-596.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/731-732; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 24/438; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/362.

¹⁰⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, 8/528.

¹⁰⁶ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/371-372; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 24/438; Nîsâburî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*, 6/695-696; Câbirî, *Fehmü'i-Kur'ân*, 1/99; Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 99.

dikkat çeker.¹⁰⁷ Bu açıdan “samed” kelimesi وَهُوَ السَّيِّدُ الْمَصْمُودُ إِلَيْهِ فِي الْحَوَائِجِ “İhtiyaçlar hususunda kendisine müracaat edilen efendi” cümlesinde görüldüğü gibi meful anlamında bir fiildir.¹⁰⁸ Dolayısıyla “samed” sözcüğünde daimi oluş,¹⁰⁹ eksiksizlik ve tamlık anlamı söz konusudur.¹¹⁰ O kendisinden üstün bir güç olmayan ve bütün ihtiyaçların kendisine arz edildiği, kendisinin üstünde bir emredici ve yasaklayıcının bulunmadığı mutlak itaat edilen Ulu Zat’tır.¹¹¹ Bütün bu özellikler aynı zamanda O’nun vahdaniyetinin önemli göstergeleridir.¹¹²

Allah’ın boşluk kabul etmeyen anlamındaki samediyeti, bir önceki ayette geçen “ahad” sözcüğüyle anlam ilişkisinin yanında, hemen ardından gelen لَمْ يَدِّ cümlesiyle de anlam ilişkisine sahiptir. Çünkü doğurmak, evlat sahibi olmak çocuğun neş’et edeceği vücut boşluğu olan dölyatağına sahip olmaya bağlıdır.¹¹³ Aynı zamanda samed sözcüğünden önce İsm-i Celil’in tekrar edilmesi, samediyet ile muttasıf olmayan bir varlığın ilâhlığı hak etmeyeceğine işaret etmek içindir.¹¹⁴

Bütün bu açıklamaların sonucunda her şeyin kendisine muhtaç olduğu anlamındaki samediyetin birinci ayette ifade edilen O’nun birliğinin kabul edilmesiyle mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Böylece Allah’ın ahadiyyeti, gerçek manada O’nun samediyetini de gerektirmiş olur. Bu aynı zamanda birinci ayette ifade edilen ahadiyyetin delili, hatta sonucu gibi olduğundan, birinci cümleyi pekiştirme görevi görür. Daha sonra gelen ayetlerde O’na fanilere mahsus bir özellik olan nesil ve üremenin, anne-baba olmanın, kız ve oğul edinmenin isnad edilemeyeceği açıklaması ile her şeyin kendisine muhtaç olduğu, O’nun ise hiç kimseye muhtaç olmadığına ifadesi olan “samed” sözcüğü daha da somutlaştırılmakta ve daha anlaşılır kılınmaktadır.¹¹⁵ Çünkü doğurmanın doğurmuş oldukları illaki kendisine mirasçı olacaktır. Doğurulan ise günü geldiğinde illaki ölecektir. Allah ise ne ölecektir, ne de mirasçısı olacaktır.¹¹⁶ Başka ayetlerde ise geçmiş toplumların sapkınlıklarında görülen melek, cin gibi fizikötesi varlıklarla Allah arasında bir nesep ilişkisinden ve onların Allah’a ortak koşulmasından söz edilemeyeceği ifade edilir.¹¹⁷

Yukarıda görüldüğü gibi bunca zengin anlam içeren “samed” kelimesi; “Allah kendi-kendine yeterli mutlak zengin ve bütün övgülere layıktır!”¹¹⁸ “Gökleri ve yeri yoktan var eden [fâtır], besleyen ama kendisi beslenmeyen/beslenmeye ihtiyaç duymayan,”¹¹⁹ “Bütün yaratıkların yok olmasından sonra baki

¹⁰⁷ İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilay/Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 182.

¹⁰⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/818; Nisâburî, *Garâibü'l-Kur’ân ve regâibü'l-Furkân*, 6/595; Ebû Hayyân, *Tefsirü'l-bahri'l-muhîr*, 10/570.

¹⁰⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân* 24/736; Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, 10/650; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezheri, *Tehzibü'l-luga*, thk. Muhammed Avd Mür’ib (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi'l-Arabî, 2001), 12/106; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/362; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/2496.

¹¹⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 10/94.

¹¹¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân* 24/736; Ezheri, *Tehzibü'l-luga*, 12/106; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/2495-2496; Hâzin, *Lübâbü't-te’vîl fi me’âni’t-tenzîl*, 4/498; Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur’ân*, thk. Şeyh Hasan el-A’lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A’lemî li’l-Matbuat, 1997), 20/453.

¹¹² Ezheri, *Tehzibü'l-luga*, 12/106; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/2496.

¹¹³ Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, 10/649.

¹¹⁴ Bursevi, *Ruhu'l-beyân*, 10/538.

¹¹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/364; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 10/100.

¹¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân* 24/734.

¹¹⁷ Bk. es-Sâffât 37/158; en-Nahl 16/57; el-İsrâ 17/40; es-Sebe’ 34/40-41.

¹¹⁸ el-Hadîd 57/24.

¹¹⁹ el-En’âm 6/14.

kalan"¹²⁰, “Hayatı bahşeden, ölüme hükmeden,(Fani olan her şey göçüp gittikten sonra) her şeyin sahibi olarak kalacak olan"¹²¹ “Kendisinde uyku-uyuklama olmayan"¹²² ve “Kendisinde unutkanlık olmayan"¹²³ gibi Allah'ın nitelendiği çok sayıda ayetle bağlam ilişkisine sahiptir.

Yukarıda el-Hadîd 57/29 ayetindeki الْغَنِيِّ الْحَمِيدُ cümlesinde geçen الْعَنِيِّ kelimesini müfessir Bikâî; “Herşeyin kendisine muhtaç olduğu Allah"¹²⁴ şeklinde açıklarken; müfessir Râzî de; el-En'âm 6/14 ayetindeki; “Besleyen ama kendisi beslenmeyen/beslenmeye ihtiyaç duymayan” ayetindeki cümleyi; “O'nun dışındaki her şeyin O'na muhtaç olduğu” şeklinde açıklar.¹²⁵

İhlâs suresindeki “ahad” kelimesinin belirsiz/nekra, “samed” kelimesinin ise belirli/marife olarak gelmesi şu şekilde açıklanmıştır:

O dönemde kendisine ihtiyaçların arz edildiği tanrının samediyeti yaygın olarak bilindiği halde, bu tanrının tek ve eşsiz olma niteliği pek bilinmemekteydi. Bu yüzden ahad kelimesi nekra, samed kelimesi ise ma'rife olarak gelmiştir. Hatta buna bağlı olarak ahad ve samed kelimeleriyle birlikte gelen Allah lafza-i celali ayrı ayrı tekrar edilmiştir. Eğer her ikisi de marife veya nekra olsaydı Allah lafzının bir kez gelmesi yeterli olacaktı.¹²⁶

Sûrenin üçüncü âyeti olan لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ cümlesi bazı meâllerde “doğurmamış, doğmamış/doğurulmamış” gibi maksadı yeterince anlatmayan basmakalıp ifadelerle çevrilmiş ve bunu açıklayıcı bir dipnota da yer verilmemiştir.¹²⁷ Oysa bu ayette doğurmayan/doğurtmayan Allah'ın doğal olarak bir eşe ihtiyacı olmayacağı ifade edilmek isteniyor. Yine o doğurulmadı cümlesiyle O'nun birilerine miras bırakacak bir ölümlü olmadığı anlamı kast edilir.¹²⁸ Böylece Allah'ın bir asıl (ana-baba) olmadığı gibi, bu asıldan türemiş olan bir fer' (çocuk/kız-erkek) de olmadığı kinaye yoluyla vurgulanır.¹²⁹ Yani o bir “cins” kategorisinde değildir ki kendi türünden bir eşe sahip olsun ve birlikte döl sahibi olmaya ihtiyaç duysunlar.¹³⁰ Bu âyette; bir önceki âyetteki “samed” ifadesinin gereği olarak hiç bir şeye muhtaç olmayıp herkesin kendisine muhtaç olduğu¹³¹ varlığının öncesi olmayan¹³² ve daimi varlık¹³³ niteliğine sahip olan Allah'ın aynı zamanda لَمْ يَلِدْ cümlesiyle; kendisinden mislinin sudur etmesinin imkânsızlığından,¹³⁴ O'nun ana ilâh-baba ilâh olmaktan, لَمْ يُولَدْ cümlesiyle de Hıristiyanların ve Mekke'li müşriklerin inancında gördüğü gibi birinin çocuğu olmaktan, başkası tarafından doğurulmaktan, kız ilâh ve oğul ilâh olmaktan, yani

¹²⁰ er-Rahmân 55/27.

¹²¹ el-Hicr 15/99.

¹²² el-Bakara 2/255.

¹²³ Meryem 19/64.

¹²⁴ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 19/28.

¹²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/497.

¹²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/363; Nisâburî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*, 6/596.

¹²⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîmin Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*; Hüseyin Atay, *Kur'ân/Türkçe Çeviri*; DİB Meâli/Eski, TDV *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*; Ali Bulaç, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı*; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*; Eryarsoy-Ağırakça, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*; Mahmut Toptaş, *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Meâli*.

¹²⁸ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/372.

¹²⁹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/619.

¹³⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/818.

¹³¹ Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, 10/650; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/245.

¹³² Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/818.

¹³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/736; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/371; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/362.

¹³⁴ İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, 44.

ulûhiyette üreme anlayışından münezzehe olduğu bildirilmektedir.¹³⁵ Aynı şekilde Allah'ın geçmişte yokluğu söz konusu olmadığı için var olmaya/doğurulmaya da ihtiyacı yoktur.¹³⁶ Hz. İsa örneğine görüldüğü gibi tanrının doğmuş olduğunu kabul etmek onun geçmişte yok iken birisi tarafından var edilmeye muhtaç olduğu sonucunu ortaya çıkarır ki, bu da onun ilâh olmayacağına önemli bir kanıttır.¹³⁷ Çocuk sahibi olanın doğal olarak mirasçılığı olacaktır. Her doğan da ölümlü olup, günü geldiğinde ölecektir. Allah'ın ne mirasçısı vardır, ne de ölümlüdür.¹³⁸ O ne ortadan kaybolur ne de yok olur.¹³⁹ Nitekim âyette de; Evrende var olan her şeyin yok olup gitmeye mahkûm olduğu, ancak azamet ve ikram sahibi olan Rabbimizin zatının baki kalacağı bildirilmiştir.¹⁴⁰

Burada mazi formuna dönüşmüş haliyle yetinilerek لَمْ يَلِدْ “O doğurmamıştır” şeklinde söylendiği halde، لَمْ يُولَدْ “O doğurmayacaktır” şeklindeki muzari formunda söylenmemesi bir bakıma kâfirlerin iddialarıyla bağlantılı olabilir. Çünkü onların iftiralarının bir eseri olarak; “Allah çocuk doğurdu”¹⁴¹ şeklindeki iddiaları mazi formuyla dile getirilmiştir. Buna cevap da aynı formda gelmiştir.¹⁴²

لَمْ يَلِدْ cümlesiyle değişim, dönüşüm ve yok oluş reddedilip yaratıcının bekası; وَلَمْ يُولَدْ cümlesi ile de O'nun öncesiz-sonrasız olması yani kıdemi ispat edilir. Dolayısıyla üçüncü ayetteki kıdemi ifade eden وَلَمْ يُولَدْ cümlesi daha önce gelmesi gerekirken, sonra gelmiştir. Buradaki bazı inceliklerden şöyle söz edilir:

a) Allah Teâlâ'nın kıdemi/öncesiz oluşu müşriklerce de inkâr edilmediği için surede önce bekâ'yı / sonsuzluğu ifade eden لَمْ يَلِدْ cümlesi gelmiştir.

b) لَمْ يَلِدْ ana-baba olmayı; وَلَمْ يُولَدْ ise oğul-kız/evlat sahibi olma ihtiyacını nefyeder.¹⁴³ Mekkeli müşrikler melekleri Allah'ın kızları, Yahudiler Uzeyr'i Allah'ın oğlu saymaktaydılar. İsa Mesih'i Allah'ın oğlu sayan Hıristiyanlıktaki üçlü tanrı anlayışı sıralamasında da önce baba-ilâh, sonra oğul-ilâh gelmektedir. Ayetlerdeki reddiyede de bu anlayıştaki sıralama dikkate alınmıştır.¹⁴⁴ Burada O'nun çocuğunun olamayacağı kanıtı, zorunlu olarak O'nun aynı zamanda başkasının da çocuğu olamayacağı sonucuna götürmektedir.¹⁴⁵ Allah'ın döl (oğul-kız/evlat) edinmeyişini ifade eden el-İsrâ 17/111. âyeti de bu âyetle bağlam ilişkisine sahiptir.

c) Anne-baba evlattan önce olduğu için suredeki sıralama da öyle olmuştur. Böylece O'nun kendisine halef olacak bir çocuğa ve yardımcıya ihtiyacı olmayacağı belirtilmiştir.¹⁴⁶ Zaten böyle bir

¹³⁵ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 24/445; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/364; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/619, 628; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 10/102, Çantay, *Kur'an-ı Hâkim ve Meâl-i Kerîm*, 3/1234, dipnot: 4.

¹³⁶ Kâdî Nâsiruddîn el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed 'Abdurrahman Mer'âşlî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1418), 2/86.5/347; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/619.

¹³⁷ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/619.

¹³⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/734; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 20/246.

¹³⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/737.

¹⁴⁰ Bk. er-Rahmân 55/26-27.

¹⁴¹ es-Saffat, 37/151-152.

¹⁴² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/364; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/619.

¹⁴³ Cüşemî, *et-Tehzîb fi'tefsîr*, 10/7595.

¹⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/363-364; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 10/103.

¹⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/364.

¹⁴⁶ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5/347.

iddia Allah'ı aciz ve muhtaç konumuna sokar ki bu da O'nu ilâhlıktan düşürür.¹⁴⁷ Bu yüzden onun çocuk edindiği iddiası gerçek bir bilgiye dayanmayıp, cehaletten ve şeytanın ayartmasına/vesvesesine uymuş olan atalarını körü körüne izlemekten kaynaklanır.¹⁴⁸

“O doğurtmamış-doğurmamış (baba+ anne değil) ve doğurulmamıştır (kız ve oğul değil)”¹⁴⁹ âyeti aynı zamanda, Hıristiyanların “İsa Allah'ın oğludur”, Yahudilerin “Uzeyr Allah'ın oğludur”,¹⁵⁰ Mekkeli müşriklerin “melekler Allah'ın kızlarıdır”¹⁵¹ demeleri gibi mesnedsiz iddialarına reddiye olması¹⁵² açısından birçok âyetle bağlam ilişkisine sahiptir.¹⁵³ Burada kendilerine kitap ve peygamber gelmiş olan Yahudi ve Hıristiyanların kendilerine uzun zaman peygamber ve ilâhi vahiy gelmemiş olan müşriklerin düşmüş olduğu bu cehalet saplantısına düşmüş olmaları da affedilmez bir sapkınlıktır.¹⁵⁴ Kur'an'da yeri, göğü ve kendilerini Allah'ın yaratmış olduğunu kabul eden bu insanların kullarından bir kısmını Allah'tan bir parça saymalarının büyük bir çelişki olduğuna dikkat çekilir.¹⁵⁵ Hatta bunun imkânsızlığını vurgulamak amacıyla Hz. Peygamber'in diliyle; “Eğer Rahman'ın bir çocuğu olsaydı, ona kulluk edenlerin ilki ben olurum.”¹⁵⁶ şeklinde bir varsayma ve temsili ifadeye yer verilmektedir.¹⁵⁷

Bu âyet aynı zamanda, asıl hayır tanrısı olan “Yezdan” ve ondan doğmuş şer tanrısı “Ehrimen” diye ikili tanrı anlayışını savunan Seneviyye'den Zerdüştlük benzeri inançların geçersizliğini kinaye yoluyla bildirir. “Doğurulmamıştır” ifadesinin “doğurmamıştır” ifadesine atfedilmesi aynı zamanda O'nun babası olduğu iddiasının önüne güçlü bir set çekmek içindir.¹⁵⁸

Surenin son âyeti olan; *وَمَنْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ* “O'na denk hiçbir şey yoktur” cümlesinde “لَهُ” câr-mecrûru “كُفُوًا” kelimesine mütealliktir, “كُفُوًا” sözcüğünden sonra gelmesi gerekirken ondan önce gelmiş olması hiçbir şeyin onun zatına denk ve benzer olmadığını vurgulamak içindir.¹⁵⁹ Aynı zamanda bir önceki ayetteki *وَمَنْ يُؤَدِّ* /doğurulmadı cümlesi de hiçbir şeyin O'na benzer ve denk olmadığını te'yid eder. Çünkü başkasından doğması O'nun için bir cins/anne ve bir fasl/baba olmasını gerektirir. O'nun varlığı da bu cins ve fasl'ın birleşmiş olmasıyla ortaya çıkar. Oysa O başkasından doğmamış olup varlığı bizzat kendindedir.¹⁶⁰ Bu ayette aynı zamanda müşriklerin putlarını Allah'a ortak koşmaları ve O'na denk görmeleri anlayışının geçersizliği vurgulanır.¹⁶¹

¹⁴⁷ Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, 10/651.

¹⁴⁸ Bk. el-Kehf, 18/4-5; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/818.

¹⁴⁹ Ayetin bu şekildeki çevirisi için bk. Mehmet Okuyan, *Kur'an/ Meâl-Tefsir* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021), 604.

¹⁵⁰ Bk. et-Tevbe 9/30.

¹⁵¹ Bk. en-Nahl 16/57.

¹⁵² Bk. el-En'âm, 6/100-101; Meryem, 19/88-90.

¹⁵³ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 24/445; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/506; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, 20/246.

¹⁵⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 10/102.

¹⁵⁵ Bk. ez-Zuhruf 43/9, 15, 87.

¹⁵⁶ ez-Zuhruf 43/81.

¹⁵⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/266.

¹⁵⁸ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/618-619.

¹⁵⁹ Bursevi, *Ruhu'l-beyân*, 10/539.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, 48.

¹⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/366.

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْرًا أَحَدٌ “O’na denk hiçbir şey yoktur” ayeti önceki ayetlere ek bir açıklama mahiyetinde olmakla birlikte,¹⁶²

“O’nun hiçbir zaman bir eşi olmadığı halde nasıl olur da çocuk sahibi olabilir.”¹⁶³,

“Allah çocuk edindi dediler. Hâşâ! O bundan münezzehtir. O’nun (çocuğa) ihtiyacı yoktur.”¹⁶⁴

“O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.”¹⁶⁵

“Dikkat edin! Şüphesiz ki yalan uydurarak ‘Allah doğurdu!’ diyorlar. Onlar elbette yalan söylüyorlar.”¹⁶⁶

“Onlar, kendileri için bir şeref, kuvvet ve statü (kaynağı) olsunlar diye, Allah’tan başkalarını da ilâhlar edindiler.”¹⁶⁷

“Bazıları ‘Rahmân çocuk edindi’ dediler. (Bunu söylemekle) siz gerçekten çok çirkin bir iddia ortaya atmış oldunuz. Öyle ki bu iddianın dehşetinden neredeyse gök paramparça olacak, yer yarılacak ve dağlar yıkılıp gidecektir! (Demek,) O sınırsız rahmet Sahibi’ne bir çocuk yakıştırıyorlar (öyle mi?) Hem de, sınırsız rahmet Sahibi’nin bir çocuk edinmesi akıl almaz bir şey olduğu halde! Oysa göklerde ve yerde var olan her şey sınırsız rahmet Sahibi’nin huzuruna ancak ve ancak birer kul olarak çıkmaktadırlar.”¹⁶⁸

“Buna rağmen onlar, Rahman, çocuk edindi, dediler. Hâşâ, O böyle şeylerden münezzehtir. Aslında onlar (melekler) Allah’ın değerli kullarıdır. Onlar (Allah’ın) sözünün önüne geçmezler ve ancak O’nun emriyle iş görürler.”¹⁶⁹ gibi birçok ayetle bağlam ilişkisine sahiptir. Bu âyetlerde belirtildiği gibi O, cinsiyet sahibi değil ki, kendi cinsinden bir eşi/hayat arkadaşı olsun ve birlikte çocuk sahibi olsunlar gerçeğine vurgu yapılmaktadır. Son âyetteki “hiçbir şey ona denk değil”, cümlesinde de bu vurgu vardır. Çünkü denklik nikâhta aranır.¹⁷⁰ Aslında olumsuzluk/nefî edatından sonra أَحَدٌ sözcüğünün nekre olarak gelmesi umum ifade eder. Yani sadece baba-ana, oğul-kız ve eş olması açısından değil, hiçbir varlığın, hiçbir şeyin O’na eş/denk ve benzer olamayacağı ifade edilir ki,¹⁷¹ bununla O’nun kendisine yakıştırılmayacak hiçbir sıfatla nitelenemeyeceği,¹⁷² açıktan olsun kinaye yoluyla olsun kendisi dışındaki hiçbir varlığa benzetilemeyeceği gerçeği anlaşılabilir. Bu âyet Tanrı’nın başka bir Tanrı’dan doğması yoluyla yani doğuran doğurduğu ile eşit statüde olacağı prensibine dayalı olan çoklu tanrı anlayışının batıl olduğunu bildirir.¹⁷³

Ayrıca biri diğerine denk olan iki şeyden her birinin diğerine üstün gelemeyeceği de bir ilkedir. Dolayısıyla bir noktayı harekete geçirmek için eşit olan iki kuvvet devreye sokulduğu zaman çeken ve iten kuvvetlerden biri artı, bir diğeri eksi yönde hareket edeceğinden dolayı birbirinin etkisini yok ederler. Sonuçta o cismin hareket etmesi mümkün olmaz. Çünkü 1-1= 0 formülüne göre

¹⁶² İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/619.

¹⁶³ el-En’âm 6/101.

¹⁶⁴ Yûnus 10/68.

¹⁶⁵ eş-Şûrâ, 42/11.

¹⁶⁶ es-Sâffât 37/151-152.

¹⁶⁷ Meryem 19/81.

¹⁶⁸ Meryem 19/88-93.

¹⁶⁹ el-Enbiyâ 21/26-279.

¹⁷⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/818.

¹⁷¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 10/115.

¹⁷² Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 32/365.

¹⁷³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/618-619.

karşıt yönde etki eden eşit kuvvetler birbirini sıfırlar. Burhan-ı temanu' delilinin kapsamına giren bu hususa¹⁷⁴ şu ayetlerde vurgu yapılmaktadır:

“Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka bir takım ilâhlar olsaydı her ikisinde de kaos olur ve düzen bozulurdu. Bunun içindir ki, O mutlak hükümranlık tahtının Efendisi, O sınırsız kudret ve yücelik sahibi Allah, insanların tanımlama ve tasvir yoluyla kendisine yakıştırdığı her şeyin ötesinde, her şeyin üstündedir!”¹⁷⁵

“De ki: “Eğer onların iddia ettiği gibi, Allah'la beraber (başka) ilâhlar olsaydı, o zaman bu ilâhlar hep birlikte egemenliği elinde tutan Allah ile boy ölçüşmenin yolunu arayacaklardı. Kudret ve egemenliğinde eksiksiz ve kusursuzdur O. Aynı zamanda O, yücelikte, ululukta onların söyleyegeldiklerinden sonsuza kadar ötede, sonsuza kadar aşkındır!”¹⁷⁶

Fakat gerçek onların arzu ve emellerine uyacak olsaydı, şüphesiz gökler ve yer içindekilerle beraber yıkılır giderdi!”¹⁷⁷

Yukarıda geçen ayetteki; *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.”¹⁷⁸ cümlesinden hemen önce gelen *فَإِطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ* eden. Size kendi türünüzden eşler, hayvanlara da kendi türlerinden eşler yaratmıştır. O sizi böylece çoğaltıp durmaktadır.” şeklindeki cümle ve açıklamalarla yaratılmışların bir özelliği olan eşlilik, üreme, çift-zıt kutupluluğun Allah için söz konusu olamayacağı, çünkü O'nun benzersizliğinin beşeri düşünce ve kategorileri aşan bir konu olduğu vurgulanır.¹⁷⁹

Hıristiyanlıktaki teslis inancında aynı zamanda baba-oğul-kutsal ruh'tan her biri bir cevher olmayıp, üç ayrı cevherdir. Dolayısıyla her üçünde de ilâhlık tabiatı vardır ve bunlar ayrı ayrı birer ilâhtırlar. Allah ise bu üç ayrı esas cevherin bütünüdür. İsa Mesih'teki ilâh olma ve insan olma şeklindeki her iki tabiat da ilâhi bir uknum olan kelime ile kaimdir.¹⁸⁰

Yukarıda İhlâs sûresinin çevirisiyle ilgili olarak bazı meâllerde gerekli açıklamalar yapılmadan basmakalıp ifadelerle çevrildiği eleştirisini yapmış olsak da, sûredeki âyetleri maksadına uygun olarak çeviren, gerekli dipnot açıklamalarına yer veren ya da bağlam ilişkisi olan âyetlere dikkat çeken bazı meâller de vardır.¹⁸¹

Sûrenin ilk ve son ayetlerinde olmak üzere iki kez geçen *أَحَدٌ* sözcüklerinden biri olumlu diğeri de olumsuz anlamda kullanılmıştır. Ancak her bir kullanımdaki anlam farklı farklıdır. Birinde tahsis, diğeri ise genelleme söz konusudur. Onun için bu sözcüğün iki fasılda geçmesi sadece bir tekrardan ibaret olmayıp, başlı başına bir belagat olmuştur.¹⁸² Ayrıca son ayetin *وَلَمْ يَكُنْ لَهُ أَحَدٌ كُفُوًا* şeklinde gelmesi gerekirken *كَانَ* nin haberinin ismine takdim edilerek, *وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ* şeklinde

¹⁷⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 10/115.

¹⁷⁵ el-Enbiyâ 21/22.

¹⁷⁶ el-İsrâ 17/42-43.

¹⁷⁷ el-Mü'minûn 23/71.

¹⁷⁸ eş-Şûrâ, 42/11.

¹⁷⁹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 985, 10. not.

¹⁸⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 10/103-105.

¹⁸¹ Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*; Mevlânâ Muhammed Ali, *Kur'an-ı Kerîm Türkçe Tercüme ve Tefsir*; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*; İsmail Yakıt, *Kur'an-ı Hakîm Meâli*; Mehmet Okuyan, *Kur'an Meâl-Tefsir*; Kandemir-Zavalsız-Şimşek, *Âyet ve Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Meâli*; Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzül-Kur'an/ Kur'an'ı Kerîm Meâli* Ahmet Tekin, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru/Tefsîrî Meâl Hayrat Neşriyat Meâli*.

¹⁸² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 10/117.

gelmesi, ayetlerin sonundaki dal (ﺀ) harfiyle olan eşsiz fasıla, uyum ve ahengi sağlamaya yönelik olduğu şeklinde değerlendirilebilir.¹⁸³

“*Ahad*” ifadesi ile Allah zatında birden fazlalığı ve çokluğu, “*samed*” ifadesi ile, eksikliği ve mağlubiyeti, “*doğurmamış ve doğurulmamış*” ifadesi ile varlığının bir sebebe veya vasıtaya bağlı olmadığı vurgulanır. “*Hiçbir şey O’na denk değildir*” cümlesi ile de O’nun zıtları, benzeri ve dengi olamayacağına işaret edilir.¹⁸⁴

Sonuç olarak, özü itibarıyla ilk başta emir formuyla başlayan, daha sonra ikisi olumlu, üçü olumsuzluk anlamı taşıyan toplam beş önermeyle ifade edilen ve dört ayetten oluşan İhlâs Suresi İslam akaidinin bütün esasını içine alan gayet veciz ve mu‘ciz bir sûredir.¹⁸⁵

Sonuç

Kur’an ayetleri farklı zaman ve ortamlarda inmiş olsa bile ayetlerin birbirleriyle sıkı, kopmaz bir bağlantısı vardır. Bu yüzden ayetlerin bağlamlarının tespit edilmesi ve bağlamlarıyla birlikte bütün olarak incelenmesi onlardaki asıl maksadın daha doğru anlaşılması hususundaki en önemli faktörlerden biri sayılır.

İhlâs sûresinin ana konusu olan tevhîd sadece Allah’ın birliği olmayıp, hayatın bütün alanlarında ve katmanlarındaki düzen, intizam, birlik ve uyumu ifade eden çok önemli bir ilkedir. İşte tevhîdin bütün mertebeleriyle anlatıldığı ve bütün şirk türlerine bir reddiye içeren ihlâs sûresinin Kur’an’daki birçok ayetle bağlam ilişkisine sahip olduğu görülmektedir.

Cahiliyye dönemi Araplarının yeri göğü Allah’ın yarattığını, kâinatı idare edenin Allah olduğunu itiraf etmenin yanında Allah’a yaklaştırsınlar diye kendilerince uydurmuş oldukları putlara tapmaları, Yahudilerin, Hıristiyanların ve Mekke’li müşriklerin O’na eş ve çocuk isnad etmeleri Kur’an’da kınanmaktadır. Bununla birlikte Kur’an’ın en kısa surelerinden biri olan İhlâs sûresinde Allah’ı gereği gibi takdir edemeyen ve zihinlerinde Allah’ın nasıl bir varlık olduğu ile ilgili soru işareti bulunan her kişiye kısa ve öz bir anlatımla çok derli toplu, en doğru ve en sağlam bir cevap verilmektedir. Onların yanlış tanrı tasavvurları ve yaklaşımları düzeltilmektedir.

Kur’an’ın bazı Türkçe çevirilerinde bu sûredeki ayetlerinin çevirisinin daha kapsamlı ve daha anlamlı ifadelerle, hatta kimi yerde bazı dipnot bilgileri verilerek daha da zenginleştirilmesi gerekirken çok yüzeysel bir çeviri yapıldığı, basmakalıp ve maksadı yeterince ifade etmeyen bazı cümleler kullanıldığı görülmüştür. Bu çalışmada Zatıyla sıfatlarıyla Allah’ın eşsizliğinin bu kadar kısa ve öz ifadelerle son derece kapsamlı, derli toplu anlatıldığı bu sûredeki ayetlerin anlamının verilmesinde söz konusu hassasiyetlerin azami derecede gösterilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

Açar, Halil Rahman. “Vahyedilmiş Bilgi Olarak Kur’ân’ı Araştırma Üzerine Bazı Uyarılar”. 1. Uluslararası Kur’ân’ı Yeniden Düşünme İlmi Toplantısı. (03-04-05 Mayıs, 2013), 139-150.

¹⁸³ Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/372; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/246.

¹⁸⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 32/365.

¹⁸⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 10/116.

- Açar, Halil Rahman. "Müslümanların Kur'ân'ı Erken Dönem Anlama Çabaları Tefsir Olarak Adlandırılabilir mi?" *Kur'ân ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-1* (2019), 33-38.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Aksan, Doğan. *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayınları, 2006.
- Albayrak, Hâlis. *Kur'ân Bütünlüğü Üzerine/Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1996.
- Altın, Mehmet. "Kur'ân'ın Beyânî İ'câzı Bağlamında Hurûf-ı Mukatta'a". *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (Haziran 2021), 301-335.
- Arslan, Adnan "Bikâî'nin Nazmu'd-Dürer Tefsirinde Münâsebet İlmi'ne Dair Bir İnceleme: 30. Cüz Özelinde" *Tefsir Araştırmalar Dergisi/ The Journal of Tafsir Studies* 5/1 (Nisan/April-2021), 357-376.
- Atay, Hüseyin. *Kur'ân/Türkçe Çeviri*. Ankara: Atay Yayınları, 2017.
- Atay, Hüseyin-Kutluay Yaşar. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı/Meâl*. Ankara: DİB Yayınları, 1985.
- Aydın, Şükri. "Kur'ân Âyetleri Bağlamında 'Cin' Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar". *İHYA Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 289-230.
- Aydın, Şükri. *Kur'an'ı Anlamak -Türkçe Çeviriler bağlamında-* Ankara: BİLAY Yayınları, 2022.
- Bayraktar, Bayraklı. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meâli*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Beydâvî, Kâdî Nâsiruddîn. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman Mer'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418.
- Bikâî, İbrâhîm b. Ömer b. Hasan er-Rubât b. Ali b. Ebubekir. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-suver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Bilgiz, Musa, *Hayat Rehberi Kur'an*, Ankara: Gece Kitaplığı/Gece Akademi Yayınları, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîmin Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih*. thk. Muhibbuddin el-Hatib. Kahire: Matbaatu's-Selefiyye ve Mektebetuha, 1400.
- Bulaç, Ali. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı*. İstanbul: Bakış Yayınları, ts.
- Bursevi, İsmail Hakkı. *Ruhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts
- Câbirî, Muhammed 'Abid. *Fehmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay/Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1988.
- Durmuş, Zülfikar. *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleleri/Aziz Kur'ân ve İnsanlığa Son Çağrı Örneği*- İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2021.
- Ebû Hayyân, Endelüsî Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *Tefsirü'l-bahri'l-muhit*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. sdl. İsmail Karaçam-E. Işık-N. Bolelli-A. Yücel. İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, ts.
- Eryarsoy, Beşir-Ağırakça, Ahmed. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. İstanbul: Buruc Yayınları, 1999.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.
- Ezheri, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzibü'l-luga*, thk. Muhammed Avd Mür'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001.
- Feyizli, HasanTahsin. *Feyzü'l-Kur'ân/Kur'ân'ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Server İletişim ve Yayıncılık, 2007.

- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Cevââhiru'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Reşid Rızâ el-Kabânî. Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulûm, 1986.
- Hâkim, el-Cüsemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme. *et-Tehzîb fî Tefsîr*. thk. 'Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî. Kahire-Beyrut: Dâru'l Kitâb el-Mısırî -Dâru'l-Kitâb el-Lübnâni, 2019.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Hayrât Neşriyat. İlmî Araştırma Merkezi Meâl Heyeti. *Kur'ân-ı Kerîm ve Muhtasar Kelime Meâli*. İstanbul: Hayrât Neşriyat, 2012.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. Tashîh: Muhammed Ali Şahin, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1415.
- Heyet, (Karaman, Hayrettin vd.). *Kur'ân Yolu/ Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Heyet, (Karaman, Hayrettin vd.). *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Işık, Emin. "İhlâs Sûresi". *TDVİA*. 21/537-538. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- İbn Acibe, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdî Hasenî el-İdrisî eş-Şâzelî el-Fâsî, *Bahrü'l-medid fî tefsiri'l-Kur'ani'l-mecîd*. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2002/1423.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalib el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-veciz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1420/2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî İlmî't-Tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l Kitabi'l-Arabî, 1422.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbi, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*. Thk. Muhammed b. Seyyid Muhammed Mevla. Kuveyt: Darü'z-Ziya, 2013/1434.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida' İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*. thk. Sami b. Muhammed es-Selâme. Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1420/1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, çev. Ahmet Hamdi Akseki, Haz. Ahmet Faruk Güney, Ankara: DİBY, ts.
- Kâdî, Abdulfettah. *Esbâb-ı Nüzûl*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Kandemir, Mehmet Yaşar-Zavalsız Halit-Şimşek Ümit. *Âyet ve Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2016.
- Karasu, Taner. *Hadis ve Yorum -İzz b. Adisselâm Örneği-* Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2021.
- Kâsımî, Muhammed Cemâleddin b. Muhammed. *Mehâsinu't-te'vîl*. thk. Muhammed Basil Uyun Seved. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1418.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî. Kahire: Dâru'l-Kütubi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâturîdî, Muhammed b. Mahmud Ebû Mansur. *Tefsîru'l-Maturîdî/Te'vilâtu Ehli'Sünne*. thk. Mecdî Bâselûm. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid Abdulmaksud b. Abdurrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts.
- Mevdudî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Mevlânâ, Muhammed Ali. *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Tercüme ve Tefsir*. Lahore: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam, 2008.

- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahih-u Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1954.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîrû'n- Nesefî/Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedyûvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Nisâburî, Nizameddin el-Hasan b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Kummî. *Garâibü'l-Kur'ân ve reqâibü'l-furkân*. thk. Zekeriyâ Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1416.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'ân/ Meâl-Tefsir*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Oral, Osman, "Fahreddin Râzî'ye Göre İhlâs Sûresi'nde Allah Tasavvuru ve Tevhid Sorunu", *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi = The Journal of Social Science* 1/17 (2017), 168-184.
- Oral, Osman, "Mâtürîdî'ye Göre İhlâs Sûresi'nde Allah Tasavvuru ve Tevhid Sorunu", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies* 4/5 (2017), 76-93.
- Öz, Ahmet. *Kur'ân'ı Anlamada Bağlam*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016.
- Öz, Ahmet. "Kur'ân'ın Dahili Bağlımlarını Gösteren Kavramlar", *Tefsir Usûlü*, ed. Ali Rıza Gül - Ali Karataş, İstanbul: Lisans yayıncılık, 2019.
- Paçacı, Mehmet. "De ki: Allah Bir'dir" - İhlâs Sûresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri-İslâmiyât 1/3 (1998), 49-71.
- Paret, Rudi. *Kur'ân Üzerine/İslâm Sembolizmi*. çev. Hüseyin Yaşar. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsiru'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Sönmez, Zekiye. "Necrân'da Hıristiyanlık ve Hz. Muhammed'in Necrân Din Adamlarıyla Münâsebetler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2017), 117-148.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Tabâtabâi, Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Şeyh Hasan el-A'lemî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 1997.
- Toksöz, Hatice, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın İhlâs Suresi Tefsirinde Tanrı Tasavvuru İle İlgili Felsefi Kavramlar ve İbn Sînâ'daki Temelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/28 (2012), 39-61
- Topaloğlu, Bekir, "Ahad". *TDVİA*. 1/483-484. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988.
- Toptaş, Mahmut. *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Meâli*. İstanbul: Anadolu Gençlik/İmaj Baskı-Cilt, ts.
- Türkçe Kur'ân Meâlleri*. <https://www.kuranmeali.com/index.php>.
- Vâhidî, Ebû'l Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ali. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Farklı Muhakkikler. Riyad: Câmi'atu'l-İmam Muhammed b. Su'ud el-İslâmiyye-İmadetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1430.
- Yakıt, İsmail. *Kur'ân-ı Hakîm Meâli*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2020.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Seriy. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. thk. Abdulcelil Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemu'l-Kütub, 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer el-Harezmi. *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, 1407.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsiru'l-Münîr*. Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'asır, 1418.



İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslam Sanatları Tarihi Dersine Yönelik Tutumları Attitudes of The Faculty of Theology Students Against The History of Islamic Arts Course

Tuba Ruhengiz AZAKLI (Sorumlu Yazar)

Dr. Öğr. Gör, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Sanatları ve Dini Musiki Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Arts and Religious
Music Kocaeli/Türkiye
ruhengiz84@gmail.com, orcid.org/0000-0002-4076-8562

Ayşenur ÖZKAN

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğrencisi
Kocaeli University, Faculty of Theology Student, Kocaeli/Türkiye
nuraysee025@gmail.com, orcid.org/0009-0003-6567-9835

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	28 Mart 2023 / 28 March 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	15 Haziran 2023 / 15 June 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	20 Temmuz 2023 / 20 July 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Temmuz 2023 / July 2023
Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 610-632.	

Atıf / Cite as : Azaklı, Tuba Ruhengiz-Özkan, Ayşenur “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslam Sanatları Tarihi Dersine Yönelik Tutumları [Attitudes of The Faculty of Theology Students Against The History of Islamic Arts Course]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 9/2 (Temmuz/July 2023), 610-632. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8106445>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Tuba Ruhengiz AZAKLI-Ayşenur ÖZKAN). **Not: Etik kurul onay belgesi makalenin sonundadır. Note: Ethics committee approval document is at the end of the article.**

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması/**Conceiving the Study:** TR.A (%50), A.Ö(%50), Veri Toplanması / **Data Collection:** A.Ö (%70), TR.A (%30), Veri Analizi/**Data Analysis:** TR.A (%50), A.Ö (%50), Makalenin Yazımı/**Writing up:** TR.A (%75), A.Ö (%25), Makale Gönderimi ve Revizyonu/**Submission and Revision :** TR.A (%75), A.Ö (%25). **Çıkar Çatışması / Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.





İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslam Sanatları Tarihi Dersine Yönelik Tutumları

Öz

İslam coğrafyasında hicri ilk asırdan itibaren çok geniş bir yelpazede ortaya konan ve temelde aynı düstura; “İslam’ı yüceltme” düsturuna hizmet eden eserler, İslam medeniyetinin en görünür ve en etkileyici unsurlarıdır. Bu husus İlahiyat öğrencilerinin tarih boyunca Müslüman coğrafyada üretilen sanat ürünlerine kayıtsız kalmamasını zaruri ve anlamlı kılar. İslami ilimler ve İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mesleğe atıldıklarında her türlü mecrada din mümessili olarak rol model teşkil etmesi beklenmektedir. İslam Sanatları Tarihi, İslam medeniyetinin özünü, ileri seviyesini ve İslam’ın yüce ruhunu izleyebilme imkanları tanınması bağlamında ilahiyat öğrencisi için önem arz etmektedir. Bu öneme dair öğrencide bilincin oluşturulması ve farkındalığın sağlanması, üzerinde durulması gereken bir husustur. İslam Sanatları Tarihi, günümüzde lisans, yüksek lisans ve doktora düzeylerinde İslami İlimler ve İlahiyat fakültelerinde benzer içerik ile ders olarak okutulmaktadır. Lisans eğitiminde çoğunlukla tek dönem ve haftada iki saat olarak planlanmaktadır. Bu çalışma, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi başta olmak üzere ülkemizdeki yirmi üç farklı üniversitenin İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin “İslam Sanatları Tarihi” dersine bakış açılarını ortaya koyan anket verilerinin değerlendirilmesiyle vücuda getirilmiştir. Anket çalışmasında söz konusu fakültelerde 2022-2023 öğretim yılında aktif olarak öğrenim gören yüz yetmiş beş öğrenci katılmıştır. Anket kapsamında öğrencilerin bu derse yönelik birikimini, ilgisini ve beklentisini tespit etmeyi amaçlayan otuz altı soru sorulmuştur. Sorulara verilen cevap yüzdeleri bu dersin amacına ulaşması, öğrenciye kazanımlar sağlaması, öğrencinin dersten keyif alması, dersi büyük ölçüde anlaşılıp önemli noktalarının kavranması ile ilgili verileri ortaya koymaktadır. Makale oluşturulurken bu veriler çeşitli başlıklar altında analiz edilmiştir. Anket çıktıları doğrultusunda eksikliklerin tespiti ve bu eksiklerin giderilmesine yönelik çözüm önerileri ve iyileştirmeler gündeme getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İlahiyat, İslam Sanatları Tarihi, Mimarî, Anket, Eğitim.

Attitudes of The Faculty of Theology Students Against The History of Islamic Arts Course

Abstract

The works, which have been put forward in a wide range since the first century of hijri in the Islamic geography and basically serve the purpose of glorifying Islam, are the most visible and impressive elements of Islamic civilization. This point makes it necessary and meaningful for theology students not to be indifferent to the art products produced in the Muslim geography throughout history. It is expected that the students of the Faculty of Islamic Sciences and Theology will serve as role models as religious representatives in all kinds of media when they start their profession. The History of Islamic Arts course is important for theology student in the context of providing opportunities to follow the essence of Islamic civilization, its advanced level and the supreme spirit of Islam. Creating and raising awareness of this importance in students is an issue that needs to be emphasized. Today, History of Islamic Arts is taught as a course with similar content in the faculties of Islamic Sciences and Theology at undergraduate, graduate and doctoral levels. In undergraduate education, it is mostly planned as a single semester and two hours a week. This study was created by evaluating the survey data revealing the perspectives of the students of the Faculty of Theology and Islamic Sciences of twenty-three different universities in our country,

especially Kocaeli University Faculty of Theology, to the "History of Islamic Arts" course. One hundred and seventy-five students actively studying at these faculties in the 2022-2023 academic year participated in this survey. Within the scope of the survey, thirty-six questions were asked to determine the knowledge, interest and expectation of the students for this course. The percentages of answers given to the questions reveal the data related to the achievement of the purpose of this course, this course provides students with gains, the students' enjoyment of the course, the understanding of the course to a large extent and the comprehension of the important points. While creating the article, the survey data were analyzed under various headings. In line with the survey outputs, solutions and improvements were brought to the agenda for the detection of deficiencies and the elimination of these deficiencies.

Keywords: Theology, Islamic Arts, Architecture, Questionnaire, Education.

Extended Abstract

Despite the presence of many different nations and many different traditions in the geography where Islam spread, a surprisingly strong cultural-art unity could be formed. Islamic Arts, which constitutes an important branch of Islamic civilization, is an important field that shows the subtle spirit of this civilization. The History of Turkish-Islamic Arts course plays an extremely important role in ensuring that the faculties of theology can be an institution that raises young people who understand the Turkish-Islamic Civilization in terms of art and who have an aesthetic point of view.

The first studies on the History of Islamic Arts in Turkey emerged in the last quarter of the 19th century in the context of "Turkish", "Ottoman" or "Seljuk" rather than a general "History of Islamic Art" since the first centuries of The academic emergence of the science of "Art History" in Turkey began in 1943, when the Austrian historian of Turkish and Islamic Arts Ernst Diez (1878-1961) established the "Art History" chair at the Faculty of Letters of Istanbul University. Today, in the faculties of Islamic Sciences and Theology, courses with a similar content are taught at the undergraduate, graduate and doctoral levels under the names "History of Islamic Arts", "History of Turkish-Islamic Art", "History of Turkish Art". In the faculties of Islamic Sciences and Theology, this course is planned for two hours a week, mostly for a single semester at undergraduate level.

This article consists of the analysis of the survey data for the "History of Islamic Arts" course. The survey was conducted with the participation of one hundred and seventy-five active students of the 2022-2023 Fall semester of faculties of Theology and Islamic Sciences in universities in our country, especially Kocaeli University Faculty of Theology. With this study, it is aimed to determine how the History of Islamic Arts course is seen by the student, and to reveal the general picture of the student's knowledge about the course, his interest in the course, the expectations of the student from this course.

The research was built on quantitative design and scanning model, one of the descriptive research methods, was applied. The results of the survey were interpreted by giving tables in the article. SPSS 17.0 program was used in the analysis of the data, and the analysis was done with percentage and number method. Thirty-six questions were asked on the "likert" scale, to which the participants could respond with "strongly agree", "agree", "undecided", "disagree", "strongly disagree".

Analyzes were obtained that more than half of the students who participated in the survey did not find this course boring, that they found the information they learned in the course useful, and that they found the weekly course hours in the curriculum sufficient. 66.9% of the students stated that this course did not contribute to their professional life after graduation. This table suggests that the prospective benefits of the History of Islamic Arts course and the importance of the course may not have been adequately

grasped by the student. This data, which needs to be examined, also raises the question of whether the instructors focus on the outcomes of the course and its contribution to life sufficiently in the lessons.

The percentages of answers given to the questions questioning the students' knowledge and dominance in the fields of book arts such as Hüsn-i Calligraphy, Bookbinding, Ebru showed that the students had sufficient knowledge in these fields and that they knew their materials. The high number of positive answers on the subject can be associated with the fact that traditional arts have become popular today and there are many educational institutions and the high demand of young people for these arts. In line with this information, it is understood from the survey data that most of the participants have increased their interest and curiosity in arts such as calligraphy, illumination, tile and marbling, thanks to the History of Islamic Arts course.

According to the results of the questions examining their attitudes towards the History of Islamic Arts course, most of the students stated that they were interested in this course, did not study just to get a passing grade, did not get bored with the course, did not have difficulty in learning the course, and could easily communicate with the teachers to solve a problem related to the course. The percentages of answers given to the questions reveal that this course largely achieved its purpose, that it provided gains to the students, that they understood the course to a large extent and grasped the important points

Giriş

İslam'ın hakim olduğu coğrafyada üretilen her türlü sanatı ifade etmede kullanılan “İslam Sanatı” kavramı, 19. yüzyılda oluşturulan modern bir kavramdır.¹ İslam sanatı, 7. yüzyılda İslamiyet'in gelişimiyle birlikte oluşmaya başlayan, zaman içerisinde İspanya'dan Batı Çin'e, Orta Asya'dan Kuzey Afrika'ya kadar birbirinden çok uzak ülkeleri, geniş bir tarih aralığı ile birleştiren bir kültürün ve medeniyetin ifadesidir. Yayıldığı coğrafyanın köklü medeniyetlerinden tesirler almış olmakla beraber İslamî düstur çerçevesinde olgunlaşarak ürünlerini vermiştir. İslamiyet'in hızlı yayılışıyla birlikte eş zamanlı hüküm süren çok sayıda İslam devleti, İslam sanatını birçok koldan zenginleştirmiştir. Başta mimarî eserler olmak üzere kitap sanatları ve diğer tüm sanat şubeleriyle geniş bir alanda bu geleneğin görsel duyarlılığını, inanç ve hassasiyetini etkileyici biçimde dışa vurmaktadır.²

Sanat üzerinde coğrafyanın, malzemenin ve daha önceki medeniyetlerin etkisi olmakla birlikte neredeyse her toplumda sanatın oluşumunda en tesirli etken “din” olmuştur. Sanatla din arasındaki güçlü bağın varlığı artık tartışılmamakta ve tüm çevrelerce kabul edilmektedir. Hatta tarihin daha eski devirlerine bakıldığında “sanat” diye başlıca bir alanın olmadığı, bugün “sanat” diye nitelendirilen somut ürünlerin aslında inanç sistemlerinin yansıması olduğu gözlemlenmektedir.³ Bilhassa Ortaçağ dünyasında en önemli toplumsal olgu olan ve her eylemi etkileyen dinin sanat üzerindeki bu etkisi kaçınılmazdır.⁴ Bu kuvvetli tesir, İslam sanatının da her şubesinde izlenebilir. Kur'an-ı Kerim'i en güzel surette yazma gayesi ile doğan ve tamamen İslam'a özgü olan Hüsn-i Hat sanatı İslam ve sanatın güçlü birlikteliğini göstermesi açısından mühimdir. Bezemede figüratif anlayışın terk edilip soyut motif ve desenlerin tercih edilmesi, “Bâki”nin yalnızca

¹ Oleg Grabar, *İslam Sanatının Oluşumu*, çev. Nuran Yavuz (Yapı Kredi Yayınları, 1998), 7.

² Turan Koç, “Sanat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/90.

³ Selçuk Mülayim, *İslam Sanatı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 15.

⁴ Doğan Kuban, *100 Soruda Türkiye Sanatı Tarihi* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1978), 99.

Allah olduğunu vurgularcasına sonsuza uzayıp giden geometrik desenlerin hakimiyeti, dinî mimarînin en abidevi örneği olan camilerin, İslam sanatının mümessili olması ve diğer yapı türlerini gölgede bırakacak tesire sahip olması, dinî gayretle tarih boyunca geliştirilen Hüsn-i Hat sanatının diğer tüm sanat dallarının merkezinde olması, İslam'ın ilme, kaleme verdiği değerden alınan motivasyonla kitap sanatlarının gelişmesi, mimarîden en ince el sanatına kadar her sanat şubesinde tevhid temasının işlenmesi, cami planlarının “mekanda tevhid” amacına ulaşma arzusu ile gelişim seyri göstermesi, İslam sanatının bu bağlamda sayılabilecek hususlarıdır. İslam ve sanatın bu denli iç içe olması göz önüne alındığında, İslami ilimler ve İlahiyat fakültelerinde İslam Sanatları tarihi dersinin olmaması kabil değildir.

Sanatın özü olan “güzellik” kavramı İslamî literatürde geniş yer işgal etmekte olup ilahî bir nitelik olarak karşılık bulur. İslam dininin temelinde var olan “ihsan” kavramını, Müslüman olmanın estetik düzeyde dışavurumu olarak ifade etmek yanlış olmaz.⁵ İslam tarihi boyunca üretilen eserlerde görülen “Allah güzeldir, güzeli sever”⁶ düsturunun teşvik edici rolü mühimdir. Bu düstur İslam estetik duyarlılığının özünü oluşturur.⁷ Kur'an-ı Kerim'in teşviki ve güzel olanı tefekküre sevk edişi⁸, insan fıtratında var olan güzele temayül ve sanat iştiyakını harekete geçiren dinî bir amildir. İslam'ın güzel olana yönlendirmesinin izlerine Hz. Peygamberin yaşantısında ve sözlerinde de rastlamak mümkündür.⁹

İslam coğrafyasında ilk zamanlardan itibaren çok geniş bir yelpazede ortaya konan, kültürel etkenler ile birbirinden farklılaşan fakat temelde aynı düstura; “İslam'ı yüceltme” düsturuna hizmet eden eserler, İslam medeniyetinin en görünür ve en etkileyici unsurlarıdır.¹⁰ Sanat eserinin hem göze hem akla hem de duygulara hitap etmesi onun geniş bir tesir gücüne sahip olmasını sağlamaktadır.¹¹ Bu husus İlahiyat öğrencilerinin tarih boyunca üretilen İslam sanat ürünlerine kayıtsız kalmamasını zaruri ve anlamlı kılar. Fakülte öğrencilerinin mesleğe atıldıklarında her türlü mecrada din mümessili olarak rol model teşkil etmesi beklenmektedir. İslam Sanatları Tarihi dersi, İslam medeniyetinin özünü, ileri seviyesini, hendesî yönünü ve İslam'ın yüce ruhunu izleyebilme imkanı tanınması bağlamlarında önem arz etmektedir.¹² İlahiyat fakültesinin sadece dinî eğitimler veren, klasik anlamda bir teoloji fakültesi değil aynı zamanda Türk-İslam medeniyetini sanat yönüyle de kavrayan estetik bakış açısına sahip gençler yetiştiren bir kurum olabilmesini sağlamak açısından Türk İslam Sanatları Tarihi dersi, son derece önemli bir işlev üstlenmektedir.

1. İslam Sanatları Tarihi Eğitiminin Geçmişten Günümüze Serüveni

Türkiye’de İslam Sanatları Tarihi alanında ilk çalışmalar “Türk”, “Osmanlı” veya “Selçuklu” özelinde 19. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkmıştır. Pek çok müellifin “İslam Sanatı”na bakışları, bu çerçevede şekillenmiştir.¹³ Öncesinde çok sınırlı kaynak ve birbirini tekrar eden az sayıda bilginin

⁵ Turan Koç, *İslam Estetiği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 7.

⁶ Müslim, “İmân”, 147; İbn Mâce, “Du‘â”, 10.

⁷ Koç, “Sanat”, 36/91.

⁸ Tin:4, Bakara: 138, Mürselât: 23, Hicr: 16, Nahl: 5-8, Nahl: 14.

⁹ Buharî, Cenâiz, 42; Tirmizî, Edeb, 41; Nesâî, Zînet, 54; Ebu Davud, Liba, 14.

¹⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 6.

¹¹ Selçuk Mülâyim, *Sanat Tarihi Metodu* (İstanbul: Bilim Teknik Yayınevi, 1994), 27.

¹² Suut Kemal Yetkin, *Estetik* (İstanbul: Devlet Basımevi, 1938), 35.

¹³ Yıldırım Özbek, “Türkiye’de İslam Sanatları Tarihi Yazımı”, ed. R. Şentürk, A. Süruri, R.T. Kalyoncu, M. Sürün ve E. Morgül, *İslam’da Medeniyet Bilimleri Tarihi 2* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021), 164.

bulunduğu, mimarî eserlerin plan ve tezminatına dair ciddi araştırma eksikliğinin var olduğu görülmektedir.

Türkiye’de “Sanat Tarihi” biliminin akademik olarak ortaya çıkışı 1943 yılında Avusturyalı Türk ve İslam Sanatları tarihçisi Ernst Diez (1878-1961)’in İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde “Sanat Tarihi” kürsüsünü kurmasıyla başlamıştır. Akabinde 1954 yılında yine Türk ve İslam Sanatları tarihçisi olan Katherina Otto-Dorn (1908-1999)’un Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nde kurduğu kürsü izlemiştir.¹⁴ Bugün Türk-İslam Sanatları tarihi dersi ülkemiz üniversitelerinin İlahiyat, İslami İlimler, Edebiyat, Güzel Sanatlar ve Mimarlık fakülteleri başta olmak üzere çeşitli bölümlerinde anabilim dalı olarak yer almakta ve “İslam Sanatları Tarihi”, “Türk-İslam Sanatları Tarihi”, “Türk Sanatı Tarihi” isimleriyle benzer içerikte ders olarak okutulmaktadır. İlahiyat fakültelerinin ekserisinde 2. veya 3. sınıflarda yarım dönem verilmekle birlikte bu dersin kaçınıcı sınıf ve hangi dönemde alınacağı fakülteye göre farklılık göstermektedir. Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin örgün lisans programında bu ders iki kredi olup “İslam Sanatları Tarihi” adıyla 6.yarıyılıda yani 3. sınıf bahar döneminde verilmektedir. Bu ders İslamiyet’in yayıldığı coğrafyada hicri ilk asırdan itibaren ortaya konan başta mimarî eserler olmak üzere tüm sanat ürünlerini konu edinmektedir. Ayrıca öğrencilerin sanat, İslam-sanat ilişkisi, İslam’ın estetik anlayışı konularında bilgilendirilmesini amaçlamaktadır.¹⁵

Bu çalışma, ülkemizin çeşitli üniversitelerinin İlahiyat Fakültelerinde “İslam Sanatları Tarihi” dersi alan öğrencilere yönelik yapılan anketin verilerinden ve bu verilerin analizinden oluşmaktadır. Anket yöntemi öğrenci tarafından bakmayı sağlaması, özeleştirici mahiyetinde ilmi geliştirmelere, güncellemelere katkı sağlaması sebepleriyle bu çalışmada tercih edilmiştir. Bu çalışma ile anketin sorguladığı konuların kapsamlı bir resmini ortaya koymak, öğrencilerin bu dersle ilgili birikimlerini, kazanımlarını, ders hakkındaki görüşlerini ve tecrübelerini öğrenmek amaçlanmıştır.

2. Araştırmada Kullanılan Yöntem

2.1. Desen

İslami İlimler ve İlahiyat öğrencilerinin İslam Sanatları Tarihi dersine yönelik tutumları hakkında bilgi edinmeyi amaçlayan bu araştırma nicel desen üzerine kurgulanmış ve betimsel araştırma yöntemlerinden tarama modeli uygulanmıştır.¹⁶ Tarama modeli, çok sayıda bireyden oluşan bir evrende, evrenin tümü veya onu temsil eden örneklem üzerinden evrenin tümü hakkında genel bir yargıya varmak için yapılan tarama düzenlemeleridir.

2.2. Çalışma Grubu

Araştırmada seçkisiz örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Anket çalışması 2022-2023 öğretim yılında başta Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olmak üzere çeşitli illerdeki İlahiyat Fakültelerinde öğrenim gören yüz yetmiş beş öğrencinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir.

2.3. Veri Toplama Amacı

¹⁴ Oya Pancaroğlu, “Formalism and the Academic Foundation of Turkish Art in the Early Twentieth Century”, *Muqarnas* 24 (2007), 68.

¹⁵ M. Fatih Genç (ed.), *Din Eğitimi* (İstanbul: Lisans Yayınları, 2020). 225.

¹⁶ Rauf Arıkan, *Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2011). 29.

İlahiyat bölümü öğrencilerinin İslam Sanatları Tarihi dersine yönelik tutumları hakkında bilgi edinebilmek için yapılan bu anketin hazırlık aşamasında, ilahiyat öğrencilerine yönelik daha önceden yapılan anket formları incelenmiştir. Anket sonuçları tablolar halinde verilerek yorumlanmıştır. Verilerin analizinde SPSS 17.0 programı kullanılmıştır. Yorumlanma aşamasında yüzde ve sayı yöntemi ile analiz yapılmıştır. Kullanılan anket içerisinde “kesinlikle katılıyorum” “katılıyorum”, “kararsızım”, “katılmıyorum”, “kesinlikle katılmıyorum” ifadeleriyle “likert” ölçeğiyle otuz altı soru sorulmuştur. Ankette yer alan sorulara güvenilirlik analizi olarak “Cronbach’s Alpha” testi uygulanmıştır. Bu testin sonucunda çalışmanın güvenilirlik katsayısı 0,71 olarak bulunmuş ve anketin güvenilir olduğu görülmüştür. Araştırma soruları Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin 22/03/2023 tarih ve E-10017888-044-387902 sayılı yazısı gereği etik kurul kararı çerçevesinde izin alınarak yapılmıştır.

3. Bulgular

3.1. Öğrencilerin İslam Sanatları Tarihi Dersinden Beklentilerine Yönelik Bulgular

Tablo 1. İslam Sanatları Tarihi derslerinde sıklırım.

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	35	20
Katılmıyorum	62	35,4
Kararsızım	38	21,7
Katılıyorum	15	8,6
Kesinlikle Katılıyorum	25	14,3
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “İslam Sanatları Tarihi dersinden sıkılıp sıkılmadıkları” sorulmuş, öğrencilerin % 20’si “kesinlikle katılmıyorum”, % 35,4’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 21,7’si “kararsızım”, % 8,6’sı “katılıyorum”, % 14,3’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 55,4’ü İslam Sanatları Tarihi dersinden sıkılmadıklarını belirtmiştir.

Tablo 2. İslam Sanatları Tarihi derslerinde edindiğim bilgilerin mezun olduktan

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	41	23,4
Katılmıyorum	49	28
Kararsızım	31	17,7
Katılıyorum	31	17,7
Kesinlikle Katılıyorum	23	13,1
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “İslam Sanatları Tarihi derslerinde edindikleri bilgilerin mezun olduktan sonra işlerine yarayıp yaramayacağı” sorulmuş öğrencilerin % 41’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 28’i “katılmıyorum” cevabını verirken, % 17,7’si “kararsızım”, % 17,7’si “katılıyorum”, % 13,1’i

“kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 51,4’ü İslam Sanatları Tarihi dersinin mezuniyetten sonra işlerine yarayacağını düşündüğünü belirtmiştir.

Tablo 3. İslam Sanatları Tarihi derslerinin programdaki ders saatleri

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	24	13,7
Katılmıyorum	40	22,9
Kararsızım	48	27,4
Katılıyorum	43	24,6
Kesinlikle Katılıyorum	20	11,4
Toplam	175	100,0

“İslam Sanatları Tarihi dersinin haftalık programdaki saatinin yeterli olup olmadığı” hakkında öğrencilerin fikri sorulmuş, öğrencilerin % 13,7’si “kesinlikle katılmıyorum”, % 22,9’u “katılmıyorum” cevabını verirken, % 27,4’ü “kararsızım”, % 24,6 “katılıyorum”, % 11,4’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 67’si İslam Sanatları Tarihi dersinin haftalık programdaki saatlerinin yeterli olduğu yönünde fikir beyan etmiştir.

Tablo 4. Gelecekteki meslek hayatımda İslam sanatları tarihi bilgisi önemlidir.

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	14	8
Katılmıyorum	18	10,3
Kararsızım	34	19,4
Katılıyorum	75	42,9
Kesinlikle Katılıyorum	34	19,4
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “gelecekteki meslek hayatlarında İslam sanatları tarihi bilgisinin önemli olup olmadığı” sorulmuş öğrencilerin % 8’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 10,3’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 19,4’ü “kararsızım”, % 42,9 “katılıyorum”, % 19,4’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 62,3’ü İslam sanatları tarihi bilgisinin gelecekteki meslek hayatlarında önemli olduğunu belirtmiştir.

Tablo 5. İslam sanatları tarihi ile ilgili derste okuduğum kaynaklar yeterlidir.

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	14	8
Katılmıyorum	49	28
Kararsızım	56	32
Katılıyorum	45	25,7

Kesinlikle Katılıyorum	11	6,3
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “İslam sanatları tarihi ile ilgili derste okuduğu kaynakların yeterli olup olmadığı” sorulmuş öğrencilerin % 8’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 28’i “katılmıyorum” cevabını verirken, % 32’si “kararsızım”, % 25,7’si “katılıyorum”, % 6,3’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 67’si, İslam sanatları tarihi ile ilgi derste okutulan kaynakların yeterli olduğunu belirtmiştir.

Tablo 6. *İslam Sanatları Tarihi dersi hocayla en çok doğrudan iletişim kurma*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	16	9,1
Katılmıyorum	43	24,6
Kararsızım	39	22,3
Katılıyorum	56	32
Kesinlikle Katılıyorum	21	12
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “İslam Sanatları Tarihi dersinin hocayla en çok doğrudan iletişim kurma ihtiyacı duyduğu derslerden olup olmadığı” sorulmuş, öğrencilerin % 9,1’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 24,6’sı “katılmıyorum” cevabını verirken, % 22,3’ü “kararsızım”, % 32’si “katılıyorum”, % 12’si ise “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 56’sı İslam Sanatları Tarihi dersinin hocayla doğrudan iletişim kurma ihtiyacının en çok duyulduğu derslerden olduğunu belirtmiştir.

Tablo 7. *İslam Sanatları Tarihi dersi zordur.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	34	19,4
Katılmıyorum	48	27,4
Kararsızım	38	21,7
Katılıyorum	39	21,3
Kesinlikle Katılıyorum	16	9,1
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “İslam Sanatları Tarihi dersinin zor olup olmadığı” sorulmuş öğrencilerin % 19,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, % 27,4’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 21,7’si “kararsızım”, % 21,3’ü “katılıyorum”, % 9,1’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 46,8’i İslam Sanatları Tarihi dersinin zor olmadığını belirtmiştir.

Tablo 8. *İslam Sanatları Tarihi dersi en sevdiğim derstir.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	19	10,9
Katılmıyorum	41	23,4
Kararsızım	50	28,6
Katılıyorum	44	25,1
Kesinlikle Katılıyorum	21	12
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “İslam Sanatları Tarihi dersinin en sevdiği ders olup olmadığı” sorulmuş öğrencilerin % 10,9’u “kesinlikle katılmıyorum”, % 23,4’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 28,6’sı “kararsızım”, % 25,1’i “katılıyorum”, % 12’si “kesinlikle katılıyorum” demıştır. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 37,1’i İslam Sanatları Tarihi dersinin en sevdiği ders olmadığını, % 34,3’ü ise en sevdiği ders olduğunu belirtmiştir.

3.2. Öğrencilerin İslam Sanatları Tarihi Dersi Birikimine Yönelik Bulgular

Tablo 9. *“Revak”, “bazilika”, “arasta” ve “bedesten” kavramlarının neler*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	9	5,1
Katılmıyorum	20	11,4
Kararsızım	45	25,7
Katılıyorum	75	42,9
Kesinlikle Katılıyorum	26	14,9
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “revak”, “bazilika”, “arasta” ve “bedesten” kavramlarını açıklayabilip açıklayamayacağı” sorulmuş öğrencilerin % 5,1’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 11,4’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 25,7’si “kararsızım”, % 42,9’u “katılıyorum”, % 14,9’u “kesinlikle katılıyorum” demıştır. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 57,8’i bu kavramları açıklayabileceğini belirtmiştir.

Tablo 10. *Emeviler devri mimarîsini genel özellikleriyle açıklayabilirim.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	12	6,9
Katılmıyorum	29	16,6
Kararsızım	47	26,9
Katılıyorum	70	40
Kesinlikle Katılıyorum	17	9,7

Toplam	175	100,0
--------	-----	-------

Öğrencilere “Emeviler devri mimarîsini genel özellikleriyle açıklayıp açıklayamayacakları” sorulmuş, öğrencilerin % 6,9’u “kesinlikle katılmıyorum”, % 16,6’sı “katılmıyorum” cevabını verirken, % 26,9’u “kararsızım”, % 40’ı “katılıyorum”, % 9,7’si “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 49,7’si Emeviler devri mimarîsi özelliklerini açıklayabileceğini belirtmiştir.

Tablo 11. Emevi ve Abbasi devri mimarîlerinin karşılaştırmasını rahatlıkla

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	12	6,9
Katılmıyorum	25	14,3
Kararsızım	54	30,9
Katılıyorum	62	35,4
Kesinlikle Katılıyorum	22	12,6
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “Emevi ve Abbasi devirlerinin mimarî yönden karşılaştırmasını rahatlıkla yapıp yapamayacakları” sorulmuş, öğrencilerin % 6,9’u “kesinlikle katılmıyorum”, % 14,3’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 30,9’u “kararsızım”, % 35,4’ü “katılıyorum”, % 12,6’sı “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 52’si Emevi ve Abbasi devri mimarîlerinin karşılaştırmasını rahatlıkla yapabileceklerini belirtmiştir.

Tablo 12. Samarra Ulu Camii’nin hangi dönemde yapıldığını ve özelliklerini

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	18	10,3
Katılmıyorum	33	18,9
Kararsızım	43	24,6
Katılıyorum	66	37,7
Kesinlikle Katılıyorum	15	8,6
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “Samarra Ulu Camii’nin hangi dönemde yapıldığını ve bu caminin özelliklerini bilip bilmedikleri” sorulmuş öğrencilerin % 10,3’ü “kesinlikle katılmıyorum”, % 18,9’u “katılmıyorum” cevabını verirken, % 24,6’sı “kararsızım”, % 37,7’si “katılıyorum”, % 8,6’sı “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 46,3’ü Samarra Ulu Camii’nin hangi dönemde yapıldığını ve caminin özelliklerini bildiğini belirtmiştir.

Tablo 13. Osmanlı Mimarî dönemlerinin kaçaya ayrıldığını bilirim.

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	12	6,9
Katılmıyorum	27	15,4
Kararsızım	46	26,3
Katılıyorum	62	35,4
Kesinlikle Katılıyorum	28	16
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “Osmanlı mimarî dönemlerin kaçaya ayrıldığını bilip bilmedikleri” sorulmuş, öğrencilerin % 6,9’u “kesinlikle katılmıyorum”, % 15,4’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 26,3’ü “kararsızım”, % 35,4’ü “katılıyorum”, % 16’sı “kesinlikle katılıyorum” demıştır. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 51,4’ü Osmanlı mimarî dönemlerin kaçaya ayrıldığını bildiğini belirtmiştir.

Tablo 14. Mimarî bir esere baktığımda hangi kültür ve üsluptan etkilendiğini bilirim.

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	11	6,3
Katılmıyorum	22	12,6
Kararsızım	50	28,6
Katılıyorum	62	35,4
Kesinlikle Katılıyorum	30	17,1
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “mimarî bir esere baktıklarında onun hangi kültür ve üsluptan etkilendiğini bilip bilmedikleri” sorulmuş, öğrencilerin % 6,9’u “kesinlikle katılmıyorum”, % 15,4’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 26,3’ü “kararsızım”, % 35,4’ü “katılıyorum”, % 16’sı “kesinlikle katılıyorum” demıştır. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 51,4’ü mimarî bir esere baktığında hangi kültür ve üsluptan etkilendiğini anlayabildiğini belirtmiştir.

Tablo 15. Mimar Sinan’ın “ustalık eserim” dediği camiyi rahatlıkla bilirim.

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	5	2,9
Katılmıyorum	6	3,4
Kararsızım	21	12
Katılıyorum	52	29,7
Kesinlikle Katılıyorum	91	52

Toplam	175	100,0
--------	-----	-------

Öğrencilere “Mimar Sinan’ın ‘ustalık eserim’ dediği camiyi rahatlıkla bilip bilmediği” sorulmuş öğrencilerin % 2,9’u “kesinlikle katılmıyorum”, % 3,4’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 12’si “kararsızım”, % 29,7’si “katılıyorum”, % 52’si “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 81,7’si Mimar Sinan’ın “ustalık eserim” dediği camiyi rahatlıkla bildiğini belirtmiştir.

Tablo 16. Osmanlı Hüsn-i Hat ekolü kurucusunun kim olduğunu bilirim.

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	22	12,6
Katılmıyorum	34	19,4
Kararsızım	38	21,7
Katılıyorum	45	25,7
Kesinlikle Katılıyorum	36	20,6
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “Osmanlı Hüsn-i Hat ekolünü kimin kurduğunu bilip bilmediği ” sorulmuş öğrencilerin % 12,6’sı “kesinlikle katılmıyorum”, % 19,4’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 21,7’si “kararsızım”, % 25,7’si “katılıyorum”, % 20,6’sı “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 46,3’ü Osmanlı Hüsn-i Hat ekolünü kimin kurduğunu bildiğini belirtmiştir.

Tablo 17. Hüsn-i Hat sanatında kullanılan malzemeleri tanırım.

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	11	6,3
Katılmıyorum	17	9,7
Kararsızım	33	18,9
Katılıyorum	74	42,3
Kesinlikle Katılıyorum	40	22,9
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “Hüsn-i Hat sanatında kullanılan malzemeleri bilip bilmediği ” sorulmuş öğrencilerin % 6,3’ü “kesinlikle katılmıyorum”, % 9,7’si “katılmıyorum” cevabını verirken, % 18,9’u “kararsızım”, % 42,3’ü “katılıyorum”, % 22,9’u “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 65,2’si Hüsn-i Hat sanatında kullanılan malzemeleri bildiğini belirtmiştir.

Tablo 18. Cilt sanatında “mıklep”, “sertap”, “şiraze” kavramlarının ne demek

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	15	8,6
Katılmıyorum	44	25,1
Kararsızım	43	24,6
Katılıyorum	43	24,6
Kesinlikle Katılıyorum	30	17,1
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “cilt sanatında mıklep, sertap, şiraze kavramlarının ne demek olduğunu bilip bilmediği ” sorulmuş öğrencilerin % 8,6’sı “kesinlikle katılmıyorum”, % 25,1’i “katılmıyorum” cevabını verirken, % 24,6’sı “kararsızım”, % 24,6’sı “katılıyorum”, % 17,1’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 41,7’si cilt sanatında “mıklep”, “sertap”, “şiraze” kavramlarının ne demek olduğunu bildiğini belirtmiştir.

Tablo 19. Ebru sanatının nasıl yapıldığını anlatabilirim.

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	12	6,9
Katılmıyorum	12	6,9
Kararsızım	22	12,6
Katılıyorum	71	40,6
Kesinlikle Katılıyorum	58	33,1
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “Ebru sanatının nasıl yapıldığını bilip bilmedikleri” sorulmuş öğrencilerin % 6,9’u “kesinlikle katılmıyorum”, % 6,9’u “katılmıyorum” cevabını verirken, % 12,6’sı “kararsızım”, % 40,6’sı “katılıyorum”, % 33,1’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 73,7’si Ebru sanatının nasıl yapıldığını bildiğini ifade etmiştir.

Tablo 20. Battal ebru ile taraklı ebruyu rahatlıkla ayırt edebilirim.

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	20	11,4
Katılmıyorum	35	20
Kararsızım	35	20
Katılıyorum	41	23,4
Kesinlikle Katılıyorum	45	25,1
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “battal ebru ile taraklı ebruyu rahatlıkla ayırt edebilip edemediği” sorulmuş öğrencilerin % 11,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, % 20’si “katılmıyorum” cevabını verirken, % 20’si “kararsızım”, % 23,4’ü “katılıyorum”, % 25,1’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 48,5’i battal ebru ile taraklı ebruyu rahatlıkla ayırt edebildiğini belirtmiştir.

Tablo 21. *Minyatür sanatı yapan sanatçılara ne dendiğini bilirim.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	23	13,1
Katılmıyorum	28	18,6
Kararsızım	39	22,3
Katılıyorum	58	33,1
Kesinlikle Katılıyorum	27	15,4
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “Minyatür yapan sanatçılara ne isim verildiğini bilip bilmediği” sorulmuş öğrencilerin % 13,1’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 18,6’sı “katılmıyorum” cevabını verirken, % 22,3’ü “kararsızım”, % 33,1’i “katılıyorum”, % 15,4’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 48,5’i Minyatür yapan sanatçılara ne dendiğini bildiğini belirtmiştir.

3.3. Öğrencilerin İslam Sanatları Tarihi Dersinin Diğer İslami İlimleri Anlamaya Katkısına Yönelik Bulgular

Tablo 22. *İslam Sanatları Tarihi derslerinde edindiğim birikim İslam Tarihi*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	10	5,7
Katılmıyorum	15	8,6
Kararsızım	46	26,3
Katılıyorum	71	40,6
Kesinlikle Katılıyorum	33	18,9
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “İslam Sanatları Tarihi derslerinde edindiği birikimin İslam tarihi kapsamında karşılaştığı sorulara daha rahat cevap vermesini sağlayıp sağlamadığı” sorulmuş öğrencilerin % 5,7’si “kesinlikle katılmıyorum”, % 8,6’sı “katılmıyorum” cevabını verirken, % 26,3’ü “kararsızım”, % 40,6’sı “katılıyorum”, % 18,9’u “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 59,5’i İslam Sanatları Tarihi derslerinde edindiği birikimin İslam tarihi kapsamında karşılaştığı sorulara daha rahat cevap vereceğini belirtmiştir.

Tablo 23. İslam Sanatları Tarihi derslerinde edindiğim birikim Türk-İslam

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	9	5,1
Katılmıyorum	11	6,3
Kararsızım	45	25,7
Katılıyorum	78	44,6
Kesinlikle Katılıyorum	32	18,3
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “İslam Sanatları Tarihi derslerinde edindiği birikimin Türk-İslam Edebiyatı kapsamında karşılaştığı sorulara daha rahat cevap vermesini sağlayıp sağlamadığı” sorulmuş öğrencilerin % 5,1’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 6,3’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 25,7’si “kararsızım”, % 44,6’sı “katılıyorum”, % 18,3’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 62,9’u İslam Sanatları Tarihi derslerinde edindiği birikimle Türk-İslam Edebiyatı kapsamında karşılaştığı sorulara daha rahat cevap vereceğini belirtmiştir.

Tablo 24. İslam Sanatları Tarihi derslerinde edindiğim birikim Osmanlı Türkçesi

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	11	6,3
Katılmıyorum	25	14,3
Kararsızım	45	25,7
Katılıyorum	62	35,4
Kesinlikle Katılıyorum	32	18,3
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “İslam Sanatları Tarihi derslerinde edindiği birikimin Osmanlı Türkçesi kapsamında karşılaştığı sorulara daha rahat cevap vermesini sağlayıp sağlamadığı” sorulmuş öğrencilerin % 6,3’ü “kesinlikle katılmıyorum”, % 14,3’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 25,7’si “kararsızım”, % 35,4’ü “katılıyorum”, % 18,3’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 53,7’si İslam Sanatları Tarihi derslerinde edindiği birikimin Osmanlı Türkçesi kapsamında karşılaştığı sorulara daha rahat cevap vereceğini belirtmiştir. Nitekim mimarî eserlerde bulunan Türkçe kitabelere, Türkçe yazma eserlerin metinlerine, Türkçe Hüsn-i Hat eserlerinin metin içeriğine hakim olabilmek için Osmanlı Türkçesi okuyabilmek elzemdir. Dolayısıyla İslam Sanatları Tarihi ve Osmanlı Türkçesi dersi, alanın diğer derslerine nazaran birbiriyle daha fazla ilişkilidir. İslam Sanatları Tarihi alanında ilerlemek isteyen öğrencinin kendisini geliştirmesi gereken olmazsa olmaz ilimlerden biri Osmanlı Türkçesi’dir. Bu bağlamda anket verileri, bu ilişkinin öğrenci tarafından da büyük oranda idrak edildiğini göstermektedir.

3.4. İlahiyat Bölümü Öğrencilerinin İslam Sanatları Tarihi Dersinin İçeriğine ve Kendi Hayatlarına Etkilerine Yönelik Bulgular

Tablo 25. İslam Sanatları Tarihi ile ilgili -zorunlu derste okutulan kaynak -

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	41	23,4
Katılmıyorum	61	34,9
Kararsızım	25	14,3
Katılıyorum	33	18,9
Kesinlikle Katılıyorum	15	8,6
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “İslam Sanatları Tarihi ile ilgili -zorunlu derste okutulan kaynak- haricinde bir kaynak bitirip bitirmediği” sorulmuş öğrencilerin % 23,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, % 34,9’u “katılmıyorum” cevabını verirken, % 14,3’ü “kararsızım”, % 18,9’u “katılıyorum”, % 8,6’sı “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 58,3’ü İslam Sanatları Tarihi ile ilgili -zorunlu derste okutulan kaynak - haricinde bir kaynak bitirmediğini belirtmiştir.

Tablo 26. Düzenli çalışan bir öğrenci olmama ve diğer derslerde zorluk

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	41	23,4
Katılmıyorum	53	30,3
Kararsızım	30	17,1
Katılıyorum	32	18,3
Kesinlikle Katılıyorum	19	10,9
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “düzenli çalışan bir öğrenci olmasına ve diğer derslerde zorluk yaşamamasına rağmen İslam Sanatları Tarihi dersinde zorlanıp zorlanmadığı” sorulmuş öğrencilerin % 23,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, % 30,3’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 17,1’i “kararsızım”, % 18,3’ü “katılıyorum”, % 10,9’u “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 46,28’i düzenli çalışan bir öğrenci olmasına ve diğer derslerde zorluk yaşamamasına rağmen İslam Sanatları Tarihi dersinde zorlandığını belirtmiştir. Bu sonuca kaynak teşkil eden problem olarak dersin konusu itibarıyla öğrencinin ilgisini çekmemesi, dersin öneminin öğrenci tarafından idrak edilememesi, hocanın derste yeterince görsel materyal kullanmaması, konuların sayısal değerlere ve mimarî terimlere fazlaca boğularak işlenmesi gibi etkenlerin sebep olabileceği düşünülmektedir.

Tablo 27. Mezun olduktan sonra bu dersin meslek hayatına katkısı yoktur.

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	13	7,4
Katılmıyorum	12	6,9
Kararsızım	33	18,9
Katılıyorum	68	38,9
Kesinlikle Katılıyorum	49	28
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “mezun olduktan sonra bu dersin meslek hayatına katkısı olup olmadığı” sorulmuş öğrencilerin % 7,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, % 6,9’u “katılmıyorum” cevabını verirken, % 18,9’u “kararsızım”, % 38,9’u “katılıyorum”, % 28’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 66,9’u mezun olduktan sonra bu dersin meslek hayatına katkısı olmadığını belirtmiştir. Fakat bu sonuç anket dahilinde benzer içerikteki “İslam Sanatları Tarihi derslerinde edindikleri bilgilerin mezun olduktan sonra işlerine yarayıp yaramayacağı” sorusunun sonucuyla çelişki göstermektedir. Nitekim bu soruya % 62,3 oranında müspet cevap verilmiştir. Cevaplar arasında çelişkinin bulunması soruların doğru anlaşılması ile ilgili bir problem olabileceği gibi bu dersin kazanımlarının öğrenci tarafından yeterince kavranmamış olma ihtimalini de düşündürmektedir.

Tablo 28. Tarihi yerleri gezerken artık daha dikkatli incelerim.

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	10	5,7
Katılmıyorum	10	5,7
Kararsızım	19	10,9
Katılıyorum	50	28,6
Kesinlikle Katılıyorum	86	49,1
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “tarihi yerleri gezerken artık daha dikkatli inceleyip incelemeyeceği” sorulmuş öğrencilerin % 5,7’si “kesinlikle katılmıyorum”, % 5,7’si “katılmıyorum” cevabını verirken, % 10,9’u “kararsızım”, % 28,6’sı “katılıyorum”, % 49,1’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 77,7’si tarihi yerleri gezerken artık daha dikkatli incelediğini belirtmiştir. Yüksek katılımı verilen bu müspet cevap, dersin önemli hedeflerinden birine ulaştığını göstermesi açısından dikkate değerdir.

Tablo 29. Tarihi yerleri gezerken hangi mimarî üslubun kullanıldığını rahat bir

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	13	7,4
Katılmıyorum	11	6,3
Kararsızım	47	26,9
Katılıyorum	60	34,3
Kesinlikle Katılıyorum	44	25,1
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “tarihi yerleri gezerken hangi mimarî üslubun kullanıldığını rahat bir şekilde anlayıp anlamadığı” sorulmuş, öğrencilerin % 7,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, % 6,3’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 26,9’u “kararsızım”, % 34,3’ü “katılıyorum”, % 25,1’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Sonuçlara göre öğrencilerin % 59,4’ü tarihi yerleri gezerken yapılarda hangi mimarî üslubun kullanıldığını rahat bir şekilde anladığını belirtmiştir.

Tablo 30. Bu ders sayesinde hüsn-i hat, tezhip, çini, ebru gibi sanatlara ilqim ve

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	14	8
Katılmıyorum	17	9,7
Kararsızım	33	18,9
Katılıyorum	50	28,6
Kesinlikle Katılıyorum	61	34,9
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “bu ders sayesinde hüsn-i hat, tezhip, çini, ebru gibi sanatlara karşı ilgi ve merakının artıp artmadığı” sorulmuş öğrencilerin % 8’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 9,7’si “katılmıyorum” cevabını verirken, % 18,9’u “kararsızım”, % 28,6’sı “katılıyorum”, % 34,9’u “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 63,5’i bu ders sayesinde hüsn-i hat, tezhip, çini, ebru gibi sanatlara yönelik ilgi ve merakının arttığını belirtmiştir.

3.5. İslam Sanatları Tarihi Ders İşleniş Yönetimi İle İlgili Bulgular

Tablo 31. İslam Sanatları Tarihi hocasından ilham alarak bu bölümde araştırma

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	27	15,4
Katılmıyorum	38	21,7
Kararsızım	45	25,7
Katılıyorum	41	23,4
Kesinlikle Katılıyorum	24	13,7

Toplam	175	100,0
--------	-----	-------

Öğrencilere “İslam Sanatları Tarihi hocasından ilham alarak bu bölümde araştırma görevlisi olmak isteyip istemedikleri” sorulmuş öğrencilerin % 15,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, % 21,7’si “katılmıyorum” cevabını verirken, % 25,7’si “kararsızım”, % 23,4’ü “katılıyorum”, % 17,7’si “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 37,1’i İslam Sanatları Tarihi hocasından ilham alarak bu bölümde araştırma görevlisi olmak istediklerini belirtmiştir. Bu veri, önceki sorulardan elde edilen verilerle birlikte değerlendirildiğinde öğrencilerin büyük oranda dersi sevdiği ve faydalı bulduğu fakat akademik olarak bu alana yönelmeyi tercih edenlerin fazla olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Tablo 32.. İslam Sanatları Tarihi dersinde hocanın rehberliğinde mimarî yerleri

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	12	6,9
Katılmıyorum	6	3,4
Kararsızım	11	6,3
Katılıyorum	53	30,3
Kesinlikle Katılıyorum	93	53,1
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “İslam Sanatları Tarihi dersinde hocanın rehberliğinde mimarî yerleri gezmek isteyip istemedikleri” sorulmuş öğrencilerin % 6,9’u “kesinlikle katılmıyorum”, % 3,4’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 6,3’ü “kararsızım”, % 30,3’ü “katılıyorum”, % 53,1’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 83,4’ü “İslam Sanatları Tarihi dersinde hocanın rehberliğinde mimarî yerleri gezmek istediklerini belirtmiştir. Yüksek bir katılımı elde edilen bu veri, öğrencilerin dersi sahada, eserleri görerek işleme konusundaki isteklerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda hocaların imkanlar ölçüsünde daha fazla dersi gezi şeklinde yapması, dersin sevilmesi yönünde isabetli olacaktır.

Tablo 33. İslam Sanatları Tarihi dersinde kullanılan görsel sunumlar dersi

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	11	6,3
Katılmıyorum	5	2,9
Kararsızım	23	13,1
Katılıyorum	43	24,6
Kesinlikle Katılıyorum	93	53,1
Toplam	175	100,0

Öğrencilere “İslam Sanatları Tarihi dersinde kullanılan görsel sunumların dersi anlamada yardımcı olup olmadığı” sorulmuş öğrencilerin % 6,3’ü “kesinlikle katılmıyorum”, % 2,9’u “katılmıyorum” cevabını verirken, % 13,1’i “kararsızım”, % 24,6’sı “katılıyorum”, % 53,1’i “kesinlikle

katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 77,1’i “İslam Sanatları Tarihi dersinde kullanılan görsel sunumların dersi anlamada yardımcı olduğunu düşündüğünü belirtmiştir. Yüksek bir katılımı elde edilen bu veri, derslerde kullanılan görsel materyalin zenginleştirilmesinin, güncel tutulmasının ve teknoloji imkanlarını kullanmanın dersin anlaşılabilirliğini artırmada ve sevilmesinde önemini ortaya koymaktadır.

Sonuç

İslam dünyasında hicri ilk asırdan itibaren ilim ve sanatın her kolunda dinî gayretle yüksek değerde eserler üretilmiş, mühim şahsiyetler yetişmiş ve zengin bir İslam sanatı oluşmuştur. İslam medeniyetini derinlemesine kavrayabilmek için bu medeniyetin en görünür ve en etkileyici unsuru olan sanat ve mimarîden haberdar olmak gerekir.

Ülkemizin diğer fakülteleri gibi din eğitimi veren İslami İlimler ve İlahiyat fakültelerinin, toplumun beklentileri doğrultusunda kendisini geliştirmesi gerekmektedir. Anket çalışmaları, üniversitemizde okutulan derslere yönelik iyileştirme çalışmalarının ilk basamağı olarak önem arz etmektedir. İslam Sanatları Tarihi dersi özelinde yapılan bu geniş çaplı araştırma, başta Marmara Bölgesi üniversiteleri olmak üzere yirmi üç farklı üniversitedeki İlahiyat Fakültesi ve İslami İlimler öğrencilerinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir.

Anket kapsamında öğrencilerin İslam Sanatları Tarihi dersinden beklentilerini tespit etmeye yönelik sorular sorulmuştur. Elde edilen bulgular neticesinde öğrencilerin % 55,4’ünün bu dersi sıkıcı bulmadığı, dersten keyif aldığı sonucu ortaya çıkmıştır. Bununla beraber % 64 oranında verilen cevaba binaen öğrencilerin çoğu, bu dersin müfredattaki saatinin yeterli olduğunu düşünmektedir. Derste okutulan kaynakların yeterli görülüp görülmediği sorusuna ise katılımcıların % 67’si “yeterli” cevabı vermiştir.

Öğrencilere İslam Sanatları Tarihi dersinin işleniş biçimiyle alakalı sorular yöneltilmiştir. Dersin zorluk derecesiyle ilgili soruya cevaben katılımcıların % 53,2’si bu derste zorlandığını ifade etmiştir. Öğrencilerin % 77,1’i derste kullanılan görsel sunumların dersi anlamada yardımcı olduğunu belirtmiştir. Bu iki veri, İslam Sanatları Tarihi derslerini işlemede kullanılan görsel materyalin zenginleştirilmesi ve güncel tutulmasının, teknoloji imkanlarını kullanmanın dersin anlaşılabilirliğini artırmada ve sevilmesinde önemini ortaya koymaktadır.

Öğrenciye yöneltilen bir diğer soruya verilen cevap dağılımından öğrencilerin % 83,4’ünün “İslam Sanatları Tarihi dersinde, hocanın anlatımıyla beraber mimarî eserleri görmek istedikleri sonucu çıkmıştır. Yüksek bir katılımı elde edilen bu veri, öğrencilerin dersi sahada, eserleri görerek işleme konusundaki isteklerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda hocaların imkanlar ölçüsünde daha fazla dersi gezi şeklinde yapması, dersin verimliliği ve sevilmesi yönünde isabetli olacaktır.

Öğrencilerin alan birikimlerine dair soruları büyük oranda müsbet yönde cevapladıkları görülmektedir. Alanın temel bilgileri olan İslam sanatının erken evresi, mühim eserler ve dersi kavramak için bilinmesi gereken terminolojiye öğrencinin büyük ölçüde hakim olduğu gözlemlenmiştir. Nitekim öğrenciler % 50’nin üzerinde çeşitli oranlarla “revak”, “bazilika”, “bedesten” gibi kavramları, Emeviler devri İslam mimarîsi genel özelliklerini, Emevi ve Abbasi devri mimarîlerinin karşılaştırmasını, Samarra Ulu Camii’nin hangi dönemde yapıldığını ve özelliklerini, Osmanlı mimarî dönemlerinin kaçça ayrıldığını bildiklerini, mimarî bir esere baktıklarında eserin

hangi üsluba ait olduğunu anlayabildiklerini belirtmiştir. Öğrencilerin % 81,7'si Mimar Sinan'ın "Ustalık Eserim" dediği camiyi tanıdığını belirtmiştir. Olumlu cevap oranının bu denli yüksek çıkmasında bu bilginin popüler olmasının da etkisi olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte anketin diğer verilerinden hareketle İslam Sanatları Tarihi dersinin öğrencide farkındalık ve sanat eserlerine karşı duyarlılık oluşturduğunu görmek mümkündür. İslam Sanatları Tarihi dersi alan öğrencilerin % 77,7'si gördükleri tarihi yapıları ve eserleri önceye nazaran daha dikkatli incelediğini belirtmiştir. Bu öğrencilerin % 59,4'ü tarihi yerleri gezerken yapılarda hangi mimarî üslubun kullanıldığını da rahat bir şekilde anladığını belirtmiştir.

Öğrencilerin kitap sanatlarına ilgisini ve bilgi düzeyini ölçme amacıyla anket kapsamında çeşitli sorular sorulmuştur. Osmanlı Hüsn-i Hat Sanatı ekolünü kimin kurduğunu bilip bilmediği sorulduğunda öğrencilerin % 53,7'si bilmediğini bildirmiştir. Bir diğer soruda öğrencilerin % 65,2'si Hüsn-i Hat sanatında kullanılan malzemeleri tanıdığını belirtmiştir. Öğrencilere cilt sanatı ile alakalı terimler sorulmuş, katılımcıların % 41,7'si cilt sanatında "mıklep", "sertap", "şiraze" kavramlarının ne demek olduğunu bildiğini belirtmiştir. El sanatlarıyla alakalı bir diğer soru kapsamında öğrencilerin % 73,7'si Ebru sanatının nasıl yapıldığını bildiğini belirtmiştir. Ebru çeşitlerine yönelik başka bir soruya verilen cevaplara göre öğrencilerin % 48,5'i battal ebru ile taraklı ebruyu ayırt edebildiğini ifade etmiştir. Minyatür sanatçısına ne denildiğini bilip bilmedikleri sorulduğunda öğrencilerin % 48,5'i Minyatür sanatı yapan sanatçılara ne dendiğini bildiği yönünde görüş bildirmiştir. Kitap sanatlarıyla ilgili sorulara verilen müsbet cevap oranının yüksekliği, bu sanatların günümüzdeki kurs ve eğitim yaygınlığıyla, sergi, seminer ve diğer çeşitli faaliyetler bazında genç nüfus arasında geleneksel sanatları öğrenmenin popüler olması ile ilişkilendirilebilir. Bununla birlikte öğrencilerin % 63,5'i bu ders sayesinde hüsn-i hat, tezhip, çini, ebru gibi sanatlara ilgi ve merakının arttığını ifade etmiştir.

Anket kapsamında öğrencilere İslam Sanatları Tarihi dersinin diğer ilahiyat alanları ile ilişkisini ortaya koymayı amaçlayan çeşitli sorular yöneltilmiştir. Bilhassa aynı anabilim dalı altındaki İslam Tarihi, Osmanlı Türkçesi, Türk-İslam Edebiyatı, Dinî Musiki gibi derslerle bu dersin bağı irdelenmiştir. Öğrencilere İslam Sanatları Tarihi dersine ait bilgi birikiminin ayrı ayrı bu dersleri anlamada katkı sağlayıp sağlamadığı sorulmuş ve yüksek oranda olumlu cevap alınmıştır. İslam Sanatları Tarihi dersinin İslam Tarihi, Osmanlı Türkçesi, Türk-İslam Edebiyatı derslerini öğrenmede olumlu katkı sağladığı, % 59,5, % 62,9 ve % 53,7 oranlarıyla öğrenciler tarafından ifade edilmiştir. Anket verileri, aynı anabilim dalındaki bu derslerin birbiriyle olan kuvvetli ilişkisinin öğrenciler tarafından da teyit edildiğini göstermesi bakımından mühimdir.

İslam Sanatları Tarihi dersine yönelik tutumlarının incelendiği bu anket çalışmasının verileri, dersin büyük ölçüde amacına ulaştığını, öğrenciye kazanımlar sağladığını, öğrencilerin dersi sevdiğini ve büyük ölçüde anlayıp önemli noktaları kavradıklarını ortaya koymaktadır.

Anketin müsbet verilerinin yanı sıra bazı veriler öğrencilerin İslam Sanatları Tarihi alanına bakışındaki problemleri ve dersle alakalı eksiklikleri de ortaya koymaktadır. Veriler öğrencilerin büyük kısmının ihtisaslaşma veya akademik kariyer alanı olarak İslam Sanatları Tarihi'ne yönelmeyi düşünmediğin göstermektedir. Öğrencilere İslam Sanatları Tarihi hocasının olumlu etkisi ile bu alanda akademik olarak ilerlemeyi düşünüp düşünmedikleri sorulmuş, öğrencilerin % 37,1'i İslam Sanatları Tarihi hocasından ilham alarak bu bölümde araştırma görevlisi olmak istediklerini belirtmiştir. Öğrencilerin ders haricinde bu alana ilgilerini anlamayı amaçlayan bir diğer soru

kapsamında öğrencilerin % 58,3'ü İslam Sanatları Tarihi ile ilgili -zorunlu derste okutulan kaynak – haricinde bir kaynak bitirmediğini belirtmiştir. Bu sonuç da öğrencilerin çoğunluğunun ders dışında İslam Sanatları tarihi alanıyla hususi olarak ilgilenmediği fikrini akla getirmektedir.

İslam Sanatları Tarihi dersinin mezun olduktan sonra meslek hayatına katkı sağlayıp sağlamayacağı öğrencilere sorulduğunda, katılımcıların % 66,9'u bu dersin meslek hayatına katkısı olmadığını düşündüğünü belirtmiştir. Bu tablo İslam Sanatları Tarihi dersinin ileriye dönük getirilerinin, meslek hayatı içerisinde sağlayacağı yararların ve dersin öneminin öğrenci tarafından yeterince kavranmamış olabileceğini düşündürmektedir. Tetkik edilmesi gereken bu veri, eğitimler tarafından dersin çıktıları, hayata katkısı ve bu katkıların neler olabileceği konuları üzerinde derslerde yeterince durulup durulmadığı sorusunu da gündeme getirmektedir.

İslam Sanatları Tarihi alanı özelinde ortaya konan bu problemlerin çözümüne yönelik çalışmaların yapılması önem arz etmektedir. Anket verilerinden bu dersin tarihi eserler ve sanat alanlarında farkındalık ve duyarlılık oluşturması başta olmak üzere çok sayıda müspet çıkarım elde edilmekle birlikte daha geniş öğrenci kitlesini kucaklaması, öğrencilerin ihtisaslaşma alanı olarak daha fazla bu dersi tercih etmesi, sevmesi ve yönelmesi için bazı öneri ve iyileştirmelerin gündeme getirilmesi önem arz etmektedir. Dersin daha kapsamlı anlatılması, ileriye dönük çıktıları ve meslek hayatına müspet katkıları üzerinde daha fazla durulması, derste kullanılan kaynakların zenginleştirilmesi, derslerde görsel malzemenin güncel tutularak daha etkin kullanılması, teknoloji imkanlarından daha fazla yararlanılması, müze gezileri ve tarihi yapıları yerinde inceleme ile bu derslerin daha fazla desteklenmesi, konu bağlamında önem hususlardan birkaçıdır.

Öğrenciye anket kapsamında sorulmamış olmakla birlikte İslam Sanatları Tarihi alanının gündeme getirilmesi gereken bir diğer problemi ise öğrencinin bu dersle ortaokul yahut lise yıllarında değil, lisans eğitimi alırken karşılaşmasıdır. Bu dersin üniversiteden önce daha küçük yaşlarda verilmeye başlanması, sanat sevgisi aşılama ve sanat eserlerine karşı duyarlılık oluşturma bağlamlarında değerlendirilmesi gereken önemli bir husustur.

Kaynakça

- Arıkan, Rauf. *Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2011.
- Ayhan, Halis. "İlahiyat Fakültesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/ 70-72. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Genç, M. Fatih (ed), *Din Eğitimi*. İstanbul: Lisans Yayınları, 2020.
- Genç, M. Fatih. "İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 145-166.
- Grabar, Oleg. *İslam Sanatının Oluşumu*. Çev. Nuran Yavuz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.
- Koç, Turan. "Sanat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/ 90-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kuban, Doğan. *100 Soruda Türkiye Sanatı Tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1978.
- Mülayim, Selçuk. *İslam Sanatı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Mülayim, Selçuk. *Sanat Tarihi Metodu*. İstanbul: Bilim Teknik Yayınevi, 1994.
- Öcal, Mustafa. "İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi". *Uludağ Üniversitesi Dergisi* 1/1 (1986), 111-121.
- Özbek, Yıldırım. "Türkiye'de İslam Sanatları Tarihi Yazımı", *İslam'da Medeniyet Bilimleri Tarihi* 2. ed. R. Şentürk, A. Süruri, R.T. Kalyoncu, M. Sürün ve E. Morgül. 163-190. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, (2021), 163-190.
- Yetkin, Suut Kemal. *Eстетik*. İstanbul: Devlet Basımevi, 1938.



İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi / İhya International Journal of Islamic Studies

Aliya İzzetbegoviç Düşüncesini Türk Tasavvuf Geleneği Etrafında Okumanın İmkânı: Doğu Batı Arasında İslam Örneği

The Potential of Reading Aliya Izzetbegovic's Thought Around the Turkish Sufi
Tradition: The Case of *Islam Between East and West*

Enes ŞAHİN (Sorumlu Yazar)

Dr. Öğr. Üyesi. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi
ve Uluslararası İlişkiler Bölümü Siyaset Bilimi Anabilim Dalı.
enes.sahin@dpu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-5974-240X

Selin ŞAHİN

Dr. Öğr. Üyesi. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi
ve Uluslararası İlişkiler Bölümü Siyaset Bilimi Anabilim Dalı.
selin.sahin@dpu.edu.tr, orcid.org/0000-0003-0071-6554

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	04 Mart 2023 / 04 March 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	26 Nisan 2023 / 26 April 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	20 Temmuz 2023 / 20 July 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Temmuz 2023 / July 2023
Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 633-653.	

Atıf / Cite as: Şahin, Enes-Şahin, Selin. "Aliya İzzetbegoviç Düşüncesini Türk Tasavvuf Geleneği Etrafında Okumanın İmkânı: Doğu Batı Arasında İslam Örneği [The Potential of Reading Aliya Izzetbegovic's Thought Around the Turkish Sufi Tradition: The Case of *Islam Between East and West*"]". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies* 9/2 (Temmuz/July 2023), 633-653. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8078056>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected. **Yazar Katkıları / Author Contributions:** Çalışmanın Tasarlanması/**Conceiving the Study:** EŞ (%60), SŞ (%40) | Veri Toplanması/**Data Collection:** EŞ (%50), SŞ (%50) | Veri Analizi/**Data Analysis:** EŞ (%60), SŞ (%40) | Makalenin Yazımı/**Writing up:** EŞ (%60), SŞ (%40) | Makale Gönderimi ve Revizyonu/**Submission and Revision:** EŞ (%50), SŞ (%50). **Çıkar Çatışması/Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler/The authors declare that they have no competing interests.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Enes ŞAHİN- Selin ŞAHİN**).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.





Aliya İzzetbegoviç Düşüncesini Türk Tasavvuf Geleneği Etrafında Okumanın İmkânı: *Doğu Batı Arasında İslam Örneği*

Öz

Modern dönemde İslam düşüncesinin önemli simalarından biri Aliya İzzetbegoviç olur. Öncelikle modernleşme devrinin buhranları ile sonrasında jeopolitik ve tarihî zaruretlerle mücadele eden ve içinde buldukları dünyaya kendileri kalarak cevap vermeye gayret gösteren Bosnalı Müslümanların yaşadığı tecrübeyi şahsında tecessüm ettiren İzzetbegoviç, fikriyatı kendi bağlamı etrafında değerlendirilmesi gereken bir şahsiyettir. İzzetbegoviç'in düşünce dünyası genel olarak değerlendirildiğinde onun İslam tasavvurunun modern yorumlarından beslendiği müşahade edilir. Bununla beraber düşünce tarihi bağlamı içerisinde yapılacak bir tetkik İzzetbegoviç'in bir yanıla devrinin ruhu ve mecburiyetlerine intikal ederken diğer yanıla İslamlaşma devrinden itibaren Bosna'yı teşekkül ettiren Türk tasavvuf geleneğinden beslendiğini gösterir. O, gelenek ve tasavvuf tenkidi yaparken onun zihniyet dünyasını kurgulayan usulde gelenek ve tasavvufun izleri tespit edilebilir. İctimâî bilinçaltı o farkında olmasa da bir cemiyetin mensubu olmanın bizatihi getirdiği kolektif idrak tarzının bir parçası haline gelmesini sağlar. Varoluş mücadelesi veren bir cemiyet için çaba gösteren İzzetbegoviç'in fikriyatına, muhafaza ettiği cemiyetin varoluşsal itikatları yön verir. Bu durumun en iyi görülebileceği eserlerden biri *Doğu Batı Arasında İslam*'dır. Bu doğrultuda söylem analizi yönteminin kullanılacağı çalışmada Aliya İzzetbegoviç'in *Doğu Batı Arasında İslam* serlevhali eserinde takip ettiği yöntem Türk tasavvuf geleneğinin bölgedeki en etkin unsuru olarak görülebilecek Nakşibendiye anlayışı etrafında anlaşılmalı çalışılacaktır. Çalışma neticesinde varılan sonuç, Aliya'nın *Doğu Batı Arasında İslam*'da ortaya koyduğu, İslam'ı dünya ile ukba arasında bir vasat olarak gören anlayış tarzının pek çok yoruma açık olmakla birlikte Türk düşünce geleneği etrafında da değerlendirilebileceği olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk Tasavvuf Düşüncesi, Modern İslam Düşüncesi, Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, Nakşibendilik.

The Potential of Reading Aliya Izzetbegovic's Thought Around the Turkish Mystical Tradition: The Case of *Islam Between East and West*

Abstract

Aliya Izzetbegovic is one of the important representatives of Islamic thought in the modern era. Bosnian Muslims have struggled with the crises of the modernization period and geopolitical and historical necessities afterward, and have tried to respond to the world they live in by preserving their identities. Izzetbegovic embraced this experience of Bosnian Muslims and is a person whose opinion should be evaluated within its own context. When Izzetbegovic's world of thought is evaluated in general, it is seen that modern interpretations feed his Islamic conception. However, an examination to be made within the context of the history of thought shows that Izzetbegovic, on the one hand, produces ideas around the spirit and obligations of his time; on the other hand, he is fed

by the Turkish mystical tradition that has formed Bosnia since the Islamization period. While he criticizes tradition and Sufism, traces of tradition and Sufism can be detected in the method that builds his mentality. The social unconscious allows him to become a part of the collective understanding that is caused by being a member of a society, even if he is unaware of it. While İzzetbegović strives for the existence of a community struggling for existence, the existential beliefs of the nation he is trying to protect also shape his opinion. One of the works in which this situation can best be seen is *Islam Between East and West*. In this direction, the method of discourse analysis will be used in the study, and the method followed by Aliya İzzetbegović in his work titled *Islam Between East and West* will be tried to be understood around the Naqshbandiyya, which can be seen as the most influential element of the Turkish mystical tradition in the region. The conclusion reached as a result of the study is that Aliya's understanding of *Islam Between East and West*, which sees Islam as a middle way between materiality and spirituality, between the world and the hereafter, can be evaluated around the tradition of Turkish thought, although it is open to many interpretations.

Keywords: Turkish Mystical Tradition, Modern Islamic Thought, Aliya İzzetbegović, *Islam Between East and West*, Naqshbandiyya.

Extended Abstract

There are many factors in the formation of thoughts of individuals. The first is the cultural environment in which the individual grows up. Culture is the whole of societies' unique ways of thinking and acting, resulting from historical experience. Individuals' worlds of thought and philosophies of life are not directly and entirely determined by culture. However, culture shapes the philosophy of life of the society in which the individual lives for hundreds of years and also shapes the individual's worldview. In this context, it is imperative to consider the cultural context while examining the worlds of thought of certain intellectuals. Individuals are sometimes significantly influenced by the historical experience of society without even realizing it. In some cases, thinkers can express ancient truths with the concepts and understandings of the period they live in. This is especially true for nations that have had experiences of changing religion and culture. The change and transformation experienced by being included in another world make the society conservative about the religion or culture it has just joined. This situation continues to exist even after centuries. The social unconscious continues to shape the way of thinking of the nation. The Bosnians' historical experience can be an important example at this point. Bosnians became Muslims after the Turkish conquests, and the experience of Islamization developed within the framework of the understanding of Islam conveyed to them by the Turks. From this period onwards, Bosnians found the opportunity to live as a nation by entwining themselves around the Turkish conception of Islam. This understanding, shaped by Hanafism on the one hand and Turkish mystical tradition on the other, constitutes the spirit of this geography.

Although the political turmoil that has emerged in this geography since the modernization period has geographically cut off the connection with the centre of the Turkish homeland, the integrity in terms of mentality continues to be preserved. Bosnians struggle for existence within the region's complex political and social structure. On the one hand, members of traditional thought produce ideas; on the other hand, a way out is sought around modern Islamic thought. In this period, criticism towards each other is dominant, not the search for a combination between the old and the new. Almost all of the studies on Aliya İzzetbegović, one of the greatest intellectuals that Bosnia has produced, centre on this idea of criticism. İzzetbegović is considered the person of his time and evaluated in the context of Bosnia's 20th Century. In addition, he is built as a person who approaches almost everything related to

the tradition with a critical style, feeds on the sources and pursuits of modern Islamic thought on the one hand, nourishes this field with his works, and approaches everything about the Islamic imagination brought to the region by the Turks. These approaches are correct in one respect. When Aliya Izzetbegovic's works are subjected to a general evaluation, his criticisms of the tradition are seen. However, everyone is a summary of the society's past as well as being the person of his time. In this direction, the influence of the tradition to which it belongs should not be overlooked even in the ideas of the harshest critics in the studies of the history of thought. When Izzetbegovic's works are re-read from this point of view, it is possible to comment that the method he used, especially in *Islam Between East and West*, was inspired by the Turkish Sufi tradition. In this work, Izzetbegovic treats Islam as the perfect middle ground between Jewish worldliness and Christian asceticism, of all that is true in these elements. Naqshibandiyya, on the other hand, argues that man should fulfil his quest to reach God by educating his soul, not by escaping from the world, but by staying in the life of this world. The search for being with God in society, which manifests itself in the Naqshbandi Sufi literature, separates Naqshbandi from other Sufi schools and carries the search for reaching the truth into city life. It presents Sufi experience not by escaping from social life but by incorporating it into daily life and trying to balance worldly and otherworldly.

In this direction, it can be thought that this way of understanding influenced Izzetbegovic intellectually. This is not a personal effect. When examining his works, it is impossible to see a positive statement about Sufism in general and Naqshibandiyya in particular. However, the way the social subconscious mind deals with issues and produces solutions to problems may have moved from the understanding of this tradition. This situation makes Aliya, not a person who affirms Sufism or adopts Naqshibandiyya but a person who shares the life view of the nation he belongs to and how he looks at issues and solves problems. This point of view automatically gains importance when one remembers the nature of the studies on Aliya, which deals with him entirely with its modern aspect. This evaluation style strives to provide the opportunity to understand him around the national and cultural circle of he is a member. In this direction, it is possible to say the following as a result of the study: Although the world of thought of Aliya Izzetbegovic was built with the tension, search and understanding of the modern period, it is possible to evaluate his ideas around the Turkish thought tradition that shaped the Islamization experience of Bosnia.

Giriş

Fert ve cemiyetlerin hayata bakış tarzı ve yaşama pratikleri rastlantılar neticesinde şekillenmez. Kendine mahsus bir tecrübe etrafında ortaya çıkan bağlantı ve ilişkiler her şeyi birbiri ile alakadar kılar. Bu meyanda hususî bir şahsiyet yahut milletin düşünce biçimlerinin tetkik edilmesi yalnızca birey düzeyinde analizler ile gerçekleştirilemez. Fail her ne kadar merkezde olsa da onu olduğu şey haline getiren ilişki ve illiyet bağları yapıcı unsurlar olarak her halükârda tetkikin asıl meselelerinden biri olur. Birey ve toplumların dünya görüşü ve hayat felsefelerinin şekillenmesinde temel teşkil eden unsurların başında ise mensubu oldukları kültür gelir. Toplumların kendilerine özgü düşünme ve eylem ortaya koyma tarzlarının bütünü olarak tanımlanabilecek kültür, tarihi tecrübenin bir neticesi olarak var olur.

Bireylerin düşünce dünyaları ve hayat felsefeleri doğrudan ve tamamen kültür tarafından belirlenmez. Bununla beraber kültür, bireyin mensubu olduğu toplumun hayat felsefesini yüzlerce yıl şekillendirerek bireyin dünya görüşünü de biçimlendirir. Bu doğrultuda belli şahsiyetlerin düşünce dünyaları incelenirken kültürel bağlamın da dikkate alınması özel bir önem arz eder. Bireyler bazen farkında bile olmadan mensubu olduğu toplumun tarih tecrübesinden önemli derecede etkilenir. Düşünürler bazı durumlarda içinde yaşadığı dönemin kavram ve anlama biçimleri ile kadim hakikatleri ifade edebilir. Bu durum bilhassa din ve kültür değiştirme gibi tecrübeler yaşayan milletler için bu şekilde gerçekleşir. Başka bir dünyaya dahil olma sürecinin yaşattığı değişim ve dönüşüm, toplumu yeni dahil olduğu din veya kültür konusunda tutucu bir hale getirir. Bu durum asırlar geçse de varlığını korur. Toplumsal bilinçaltı milletin düşünme tarzını şekillendirmeye devam eder. Boşnakların tarihi tecrübesi bu noktada önemli bir örnek olarak gösterilebilir. Türk fetihleri neticesinde Müslüman olan, İslamlaşma tecrübesi Türklerin onlara aktardığı İslam anlayışı çerçevesinde gelişen Boşnaklar, bu dönemden itibaren bir millet olarak yaşamının imkanını Türklerin İslam tasavvuru etrafında kenetlenmekte bulur. Bir taraftan Hanefiliğin diğer taraftan Türk tasavvuf geleneğinin şekillendirdiği bu anlayış bu coğrafyanın ruhunu oluşturur. Bu doğrultuda umumî olarak Balkanlar hususî olarak ise Bosna etrafında yapılacak düşünce, kültür yahut din tarihi gibi alanları alakadar eden çalışmalarda bu coğrafyayı olduğu şey haline getiren unsurların en önemlilerinden biri olan Türk tarih tecrübesi özel bir mahiyete bürünür.

Türk tarih tecrübesinin bu coğrafyadaki serencamının dikkat ölçüsü dışında tutulması bu coğrafyayı kâmil idrak etmeyi muhal kılar. Bilhassa Türk jeopolitiğinin tarihî bir meselesi olarak Bosna ve bir asabiyet tarzı olarak Boşnaklığın Türk tarih tecrübesinden bağımsız bir şekilde tetkik edilmesi zannedildiği kadar kolay olmaz. On beşinci yüzyıldan itibaren bu coğrafya ve mensuplarının tarihi Türk tarihine raptolunur. Bu devirden itibaren Bosna ve Boşnakların tarihi Türklerin talihi ile cem olur. Bu coğrafyanın İslamlaşması Türklerin İslam tasavvuru etrafında teşekkül eder. Tıpkı İslamlaşma tecrübesinde pek çok meselenin kesiştiği, tarih ve talihlerin birleştiği bir ortamda Türklerin kendilerine mahsus İslam idraklerini farklı unsurlardan aldıklarını birleştirerek tesis ettikleri gibi Balkanlar ve Bosna'da yaşayanlar da İslam etrafında yeniden teşekkül ettirdikleri hayatı anlama tarzı ve onu tatbik pratiklerini ontolojik ve epistemolojik kaynaklarının büyük bir bölümünü Türklerin teşkil ettiği bir tarzda gerçekleştirir. Boşnakça ilmihal kitaplarında ve Bosna'daki okullarda, Türk geleneğinde İslamî eğitimin mukaddimesi niteliğinde olan *Ne zamandan beri Müslümansın?* sorusunun *Ne zamandan beri Türksün?* olarak sorulması ve *Kalû Belâdan*

beri şeklinde cevaplanması Bosna'da Türklüğün mahiyet ve keyfiyetini göstermesi açısından kâfidir.¹ Modern dönemde Bosna'nın hem fikrî hem de siyasî bir kimliğe sahip en önemli isimlerinden biri olan Aliya İzzetbegoviç'in düşünce dünyasının tetkik edilmesi hususunda da bu usulün muhafaza edilmesi bir zaruret olarak telakki edilebilir. Her ne kadar devrinin zaruretleri, modern dünyanın gerilimleri ve Bosna'nın 20. yüzyıldaki jeopolitik ikilemleri düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli bir rol oynasa da İzzetbegoviç'in düşünme tarzında Türk iklimi etrafında şekillenen bir dünya görüşü ve Türk düşünce geleneğinin inşa ettiği kültürel ortamın etkili olduğu eserlerine intikal edildiğinde tespit edilebilir.

Türkiye'de Aliya İzzetbegoviç'in düşünce dünyası üzerine gerçekleştirilen çalışmaların oluşturduğu literatürün merkeze aldığı anlatı ise yenilenmeci, modernist İslam anlatılarını savunan, gelenek münekkidi bir Aliya İzzetbegoviç anlatısı olur. Fatih Toktaş *Yenilikçi Müslüman Düşünür Olarak Aliya İzzetbegoviç* adlı makalesinde Aliya'yı hem *kral* hem de *bilge* cephesiyle hülâsa ederken zihni arayışlarını yenilikçiliğe ve üçüncü yolculuğa bağlar ve eserleri etrafında bu arayışları tespit eder.² Adnan Dal, *Siyaset Anlayışı ve Felsefi Düşünüşü Bakımından Aliya İzzetbegoviç* adlı kitabında İzzetbegoviç hakkındaki İslami yenilenme ve üçüncü yol arayışı söylemlerini tekrar ederek çalışmasının temellerini atar.³ Mahmut Hakkı Akın, *Aliya İzzetbegoviç'in Siyaset Felsefesi ve İslam* başlıklı çalışmasında yerinde bir dikkatle İzzetbegoviç'in düşüncesinde iki kutuplu sistemin etkisine işaret eder ve üçüncü yol arayışlarını bu bağlama oturtur.⁴ Berat Sarıkaya'nın *Aliya İzzetbegoviç'in Düşünce Dünyası ve İnancını Şekillendiren Tarihsel Arkaplan* başlıklı makalesi, İzzetbegoviç'in zihniyet bağlamının geleneksel cephesini ele alacağı izlenimini verse de Sarıkaya, Aliya'nın düşünce dünyasını etkileyen unsurları sayarken tarihi tecrübe ve geleneğe yer vermez.⁵ Hanifi Şahin, *Aliya İzzetbegoviç'in İhya Düşüncesi: Müslümanların Geri Kalma Nedenleri ve Çözüm Önerileri* adlı çalışmasında Aliya'nın geleneksel İslam ile çocukluk devrindeki muhataplığına vurgu yapsa da yenilenmecilik söylemini devam ettirir.⁶ Mehmet Ulukütük,⁷ *Aliya İzzetbegoviç'in Siyasal Ontolojisi*'nde İzzetbegoviç'in düşüncesini düalizm ve zıtlıkları aşmanın imkânını sağlama arayışı etrafında okur. Hilmi Karaağaç *Aliya İzzetbegoviç'te İslam Düşüncesinin Yenilenmesi*;⁸ Mehmet Demirtaş Nurettin Topçu ve Aliya

¹ Muhamed Hadžijahić, *Od Tradicije Do Identiteta: Geneza Nacionalnog Pitanja Bosanskih Muslimana*, (Sarajevo: Svjetlost, 1974), 70.

² Fatih Toktaş, "Yenilikçi Müslüman Düşünür Olarak Aliya İzzetbegoviç", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV (2016), 7-45.

³ Adnan Dal, *Siyaset Anlayışı ve Felsefi Düşünüşü Bakımından Aliya İzzetbegoviç*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020).

⁴ Mahmut Hakkı Akın, "Aliya İzzetbegoviç'in Siyaset Felsefesi ve İslam", *Doğu Batı Arasında İslam Birliği İdeali Vefatının 10. Yılında Aliya İzzetbegoviç*. ed. Merve Akkuş Güvendi, (İstanbul: İlem Yayınları, 2013).

⁵ Berat Sarıkaya, "Aliya İzzetbegoviç'in Düşünce Dünyası ve İnancını Şekillendiren Tarihsel Arkaplan", *Turkish Studies Comperative Religious Studies* 13/25 (Sonbahar 2018), 401-415.

⁶ Hanifi Şahin, "Aliya İzzetbegoviç'in İhya Düşüncesi: Müslümanların Geri Kalma Nedenleri ve Çözüm Önerileri", *1. Uluslararası Bir Bilge Bir Ülke Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Mümin Hakkıoğlu vd., (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2018).

⁷ Mehmet Ulukütük, "Aliya İzzetbegoviç'in Siyasal Ontolojisi", *Academic Review of Humanities and Social Sciences* 2/1 (2019).

⁸ Hilmi Karaağaç, "Aliya İzzetbegoviç'te İslam Düşüncesinin Yenilenmesi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (Temmuz 2019), 35-53.

İzzetbegoviç'in *Din Anlayışında İslam'ın Yeri ve Önemi*;⁹ Alev Erkilet Aliya İzzetbegoviç başlıklı makalelerinde Aliya ile ilgili mütearifeleri tekrar ve tahkim eder¹⁰. Mehmet Özcan'ın *Değişim ve Süreklilik Bakımından Balkan İslamı: Aliya İzzetbegoviç Üzerine Bir Çalışma* serlevhalı doktora tezi ise İzzetbegoviç üzerine kaleme alınan çalışmalar içerisinde yer alan iki doktora tezinden biridir.¹¹ Özcan, Aliya'nın düşünce dünyasını bölgede yüzyıllar boyu siyasî, idarî, iktisadî ve içtimaî nizamı sağlamış Osmanlı hakimiyeti sonrasında oluşan buhran ve aidiyet krizi etrafında açıklar, fikrî teşekkülde tarihsel bağlamın önemine dikkat çeker fakat Aliya'nın düşüncesinde geleneğin etkinliğini gözden kaçırarak İslami yenilenme anlatısının dışına çıkmaz. İbrahim Fevzi Güven tarafından kaleme alınan *Bosna Savaşının Ortaya Çıkmasında Radovan Karadžić ve Aliya İzzetbegoviç'in Kimlik ve Güvenlik Siyasetinin Rolü* başlıklı diğer doktora tezi doğrudan İzzetbegoviç'in düşünce dünyasına odaklanmaz fakat konu ile alakalı bölümlerde Aliya'ya dair çalışmaların genel kanaatlerini destekler.¹² Netice olarak Aliya İzzetbegoviç'in zihniyet dünyasını tarihî bir bağlam çerçevesinde, bir düşünce geleneğinin neticeleri olarak tetkik edecek çalışmalara ihtiyaç olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda metinlerin kendi bağlam ve hususiyetleri etrafında, o metinleri teşekkül ettiren gerilimleri ortaya çıkartacak ve metinlerin tarihî, kültürel, siyasî ve toplumsal yapısökümünü yapacak bir okuma tarzını ifade eden söylem analizi yönteminin kullanılacağı çalışmada Aliya İzzetbegoviç'in düşünce dünyası, öncelikli olarak onun zihniyetinin yapıcı unsurları etrafında tetkik edilecek ardından onun dine dair fikriyatı bu yapıcı unsurlar çerçevesinde değerlendirilecektir.

1. Aliya İzzetbegoviç'in Düşünce Dünyasını Teşekkül Ettiren Tarihî ve Siyasî Bağlam

Yarı Boşnak yarı Türk kökenli bir baba ve Boşnak bir annenin evladı olarak doğan, Türkçe konuşulan bir evde büyüyen Aliya İzzetbegoviç (doğ. 1925, öl. 2003) için Türklük ve Türkiye, gelenek ve tarihten çok daha yakın bir manayı muhtevî olur.¹³ Cemiyet hayatına seyr-i sülûkun terbiye verdiği her memlekette olduğu gibi ilk mürşidi olarak annesinden dinî terbiyeyi alır.¹⁴ İzzetbegoviç modern ulus devlet tecrübesine intikali oldukça girift olan kültürel bir alanda; Türkler tarafından intikal ettirilen İslam tasavvuru, modernist İslam söylemleri, modern Avrupa düşüncesi, Bosnalı Müslümanların benlik idraki arayışları ve Sovyet propagandası arasında hem fen bilimleri sahasında hem de sosyal bilimlerde eğitim görür.¹⁵ Gençlik çağında zihninde din hususunda verdiği kavradan

⁹ Mehmet Demirtaş, "Nurettin Topçu ve Aliya İzzetbegoviç'in Din Anlayışında İslam'ın Yeri ve Önemi", *Journal of Islamic Research* 33/1 (2022), 171-188.

¹⁰ Alev Erkilet, "Aliya İzzetbegoviç", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslam Düşüncesi-II*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 10/619-632.

¹¹ Mehmet Özcan, "Değişim ve Süreklilik Bakımından Balkan İslamı: Aliya İzzetbegoviç Üzerine Bir Çalışma", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2017).

¹² İbrahim Fevzi Güven, "Bosna Savaşının Ortaya Çıkmasında Radovan Karadžić ve Aliya İzzetbegoviç'in Kimlik ve Güvenlik Siyasetinin Rolü", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, 2022).

¹³ Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, çev. Alev Erkilet vd., (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2014), 12; Hüseyin Yorulmaz, "İzzetbegoviç Ailesinin Bilinmeyenleri", *Hece Dergisi Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Özel Sayısı* 20/229 (Ocak 2016), 84-103; Admir Mulaosmanović, "İzzetbegoviç, Aliya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/685.

¹⁴ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 12.

¹⁵ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 19.

galip çıkar ve İslam onun için atalarından devraldığı bir dinden ziyade kendi çabalarıyla edindiği bir inanç haline gelir.¹⁶

Bölgenin İslamlaşmasından¹⁷ Aliya'nın düşünce dünyasının şekillendiği döneme kadar Boşnaklar, yüzyıllar boyunca varlık ve benliğine yönelik anlayış biçimini Osmanlı cemiyet sistemi içerisinde teşekkül ettirir. Toplumsal yapıya bakışını Müslüman olmak ya da olmamak üzerinden inşa eder¹⁸ ve bu yapıda kendine mahsus bir yer edinir. Bosna'nın ilhâkı tehdidi vaki olduğunda Osmanlı Mebusan Meclisi'ne verilen, Bosnalı Müslümanların Türk cemiyeti için kıymet ve ehemmiyetini izah ve izhar eden bir dilekçedeki ifadeler bu hususî yeri aşikârane bir biçimde ortaya koyar.¹⁹ Bosnalı Müslümanlar'ın Bosna işgale uğradığında hicret etmek için talepte buldukları yerin Anadolu olması, onların kendilerini hangi milletin mensubu olarak gördüklerini açıkça ortaya koyar. Bu konudaki talebe Osmanlı idaresi, Bosna'nın Müslüman kimliğinin muhafaza edilmesi için cevaz vermez:

“İşbu tezkirede Bosna kıt'ası ahalisinden akdemce vürûd eden muhacirîn Ankara Vilâyeti'ne iskân ve her türlü esbâb-ı istirahatleri istikmâl edilmiş ise de kıt'a-i mezkûre ahalisinin ekserî hicret arzusunda bulunduğu siyâk-ı istid'âdan anlaşıldığından bunların kabul-ı muhaceretleriyle mahall-i mezkûrun nüfus-ı İslâmiye'den külliyyen tahliyesi ve Avusturya Devleti'nin istihsâl-i muvâfakatı Bâbîâlice kararlaştırılacak mevâddan idüğü gösterilmiştir. Ahali-i merkûmenin muhaceretlerinin kabulü evvel be-evvel mahall-i iskânlarının tayin ve tehyi'esine mütevakıf olup maamâfih kıt'a-i mezkûrenin nüfus-ı İslâmiye'den bütün bütün tahliyesini mücib tedâbîr ittihâzı siyaseten gayr-ı caiz bulunmuş olduğundan müracaat vuku'unda ona göre cevab it'âsı tezekkür kılındı.” (Osmanlı Belgelerinde Bosna Hersek, 2009, 209).

Aydın Babuna'nın “Bosnalı Müslümanlar bir anlamda, Bosna-Hersek'te devleti omuzlayan unsur olarak, Osmanlı İmparatorluğu'yla özleşmiştir.”²⁰ şeklinde ifade ettiği bu durumu, Kazım Hacımeçliç “Bosna Hersek deyim yerindeyse her şeyiyle Türk olan bir ülkedir.”²¹ cümlesiyle özetler. Bu meyanda Branislav Djurdjev'in Osmanlı idaresinin yalnızca dinî cephesiyle değil aynı zamanda gündelik hayatın şekillenmesi veçhesiyle de Bosna'da çok derin tesirler bıraktığına yönelik tespitleri de yerindedir.²² Bununla beraber Aliya'nın fikirlerini oluşturmaya başladığı dönem, Bosna'nın kendini anlamlı kıldığı zemini kaybettiği ve yerine neyi ikame edeceği hususunda da tartışmaların Bosnalı Müslümanları kendi içlerinde parçalamaya başladığı bir zaman dilimi olur.²³ 20. yüzyıldaki siyasal ve jeopolitik değişim ve dönüşümlerin merkezlerinden biri olan bu bölge, devrin bütün

¹⁶ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 14.

¹⁷ Zafer Gölen, *Tanzîmât Döneminde Bosna Hersek*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010), 43-51; Noel Malcolm, *Bosnia A Short History*, (New York and London: New York University Press, 1994), 51-69.

¹⁸ Aydın Babuna, *Bir Ulusun Doğuşu Geçmişten Günümüze Boşnaklar*, çev. Hayati Torun, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012), 14-15.

¹⁹ Bosna Hersek Ahâlî-i İslâmiyesi Tarafından Meclis-i Meb'ûsân-ı Osmanîye Takdîm Olunan Lâyihadır, 1324, 3-4 akt. Zafer Gölen, “Osmanlı Yurdu Olan Bosna Hersek'te XIX. Yüzyıldaki Siyasi Olaylar”. *Belleten* 74 (2010), 421-422.

²⁰ Babuna, *Bir Ulusun Doğuşu Geçmişten Günümüze Boşnaklar*, 15.

²¹ Hacımeçliç, 2002, 187-190 akt. Gölen, “Osmanlı Yurdu Olan Bosna Hersek'te XIX. Yüzyıldaki Siyasi Olaylar”, 421.

²² Branislav, Djurdjev, “Bosna-Hersek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/297.

²³ Babuna, *Bir Ulusun Doğuşu Geçmişten Günümüze Boşnaklar*, 202-203; Aliya İzzetbegoviç, *Köle Olmayaçagız*, (İstanbul: Fide Yayınları, 2007), 53.

gerilim ve krizlerini bizzat tecrübe eder.²⁴ Boşnaklar modern ulus-devlet sistem ve zihniyeti içerisinde büyük bir buhran yaşar.²⁵

Sebebî asabiyetleri²⁶ etrafında kendilerini anlamlandıran Boşnaklar bir ulus fikri inşa etmez, etrafında toplandıkları sebebi muhafaza etme gayreti gösterir. Bundan dolayı Boşnaklar bütün dünyada uluslaşmanın devlete sahip olmanın ve varlığı meşru sayılmanın ilk şartı olduğu bir çağda, Avrupa'nın içinde, çevreleri çok farklı etnik, ulusal ve mezhep merkezli aidiyetler ile çevrili olmasına rağmen varlıklarını yalnızca Türkler tarafından teşekkül ettirilen İslam tasavvuru doğrultusunda edinilmiş bir Müslümanlık etrafında sürdürme gayreti gösterir. Aliya'nın şu ifadeleri meseleyi vuzuha kavuşturmaya kâfi gelir: "1948'deki nüfus sayımında Müslümanların üç seçeneği vardı: Kendilerini Müslüman Sırp, Müslüman Hırvatlar ya da 'ulus beyan etmemiş Müslümanlar' olarak adlandırabiliyorlardı. Sonuçta 72.000'i kendisini Sırp, 25.000'i de Hırvat olarak deklare etti; 778.000'i ise 'deklare edilmemiş' olarak kayda geçti."²⁷ Bu uluslaşmama durumu aradan on yıllar geçtikten sonra da farklı bir mahiyet arz etmez. 1991 yılında yapılan nüfus sayımında nüfusun yüzde 43,7'si kendisini Müslüman; 31,3'ü Sırp; 17,3'ü Hırvat ve 5,5'i de Yugoslav olarak deklare eder.²⁸ Yani Boşnaklar her türlü baskıya rağmen kimliklerini neredeyse tamamen Müslümanlık üzerinden inşa ve izah eder. Cemiyet bu fikir ve idrakte olsa da aydın kesimde Bosnalıların mahiyetine yönelik tartışmalar özellikle Sırp ve Hırvatlık etrafında kendisine yer bulur. İzzetbegoviç bu tartışmaların temelinde Boşnakları bölme gayesi ile teşekkül ettirilmiş, maksatlı girişimler olduğu kanaatindedir. Boşnakları bölmek için onları ulusal aidiyetlere intikal ettirmek isteyenler, gerçekleştirdikleri faaliyetlerle kendilerini Müslüman Sırp ya da Müslüman Hırvatlar olarak gören ve belli dernekler, yayın faaliyetleri ile bu fikirleri genel bir kabule şamil hale getirmeye çalışan zümreler tesis eder.²⁹

Bütün bu durum içerisinde Genç Müslümanlar teşkilatına katılan Aliya, İslam dünyasındaki çeşitli İslamcılık anlatılarından etkilenir.³⁰ İslam dünyasında işgal, sömürge, kurtuluş mücadelesi gibi tecrübelerin içerisinde bir fikrî ve fiilî arayış olarak İslam'a intikal eden şahıs ve cemiyetlerin

²⁴ Malcolm, *Bosnia A Short History*, 156-252.

²⁵ Aliya İzzetbegoviç, "Acı, Kayıp ve Başarı Yılı", *Konuşmalar*. çev. Fatmanur Altun – Rifat Ahmetoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 246; Babuna, *Bir Ulusun Doğuşu Geçmişten Günümüze Boşnaklar*, 1.

²⁶ Asabiyet en temel anlamda bireylerin bir cemiyet olarak yaşamaları için icap eden motivasyonu sağlayan unsur ve şahsiyetleri bir arada tutan bağ şeklinde tasavvur edilebilir. İbn Haldun asabiyeti nesebî ve sebebî olarak tasnif eder ki nesep asabiyeti temelinde kan bağı etrafında oluşan bir birlik kaynağı olur. Sebep asabiyeti ise aralarında bir akrabalık bağı olup olmamasından bağımsız olarak şahısları bir cemiyet olarak yaşamaya iten ve onları bir arada tutan bir ülkü, muhayyile, amaç bağıdır. Konu ile alakalı daha geniş bir değerlendirme için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 1/334-335, 338-339, 373; Hilmi Ziya- Ziyaeddin Fahri, *İbni Haldun*, (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940), 62-66; Yves Lacoste, *İbni Haldun Üçüncü Dünyanın Geçmiş Tarihi Biliminin Doğuşu*, çev. Mehmet Sert (İstanbul: Sosyalist Yayınlar, 1993), 116-125; Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 205-261.

²⁷ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 7-8.

²⁸ Djurdjev, "Bosna-Hersek", 6/297.

²⁹ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 17.

³⁰ Meryem Bayram, "Aliya İzzetbegoviç'in İslamlaşma Anlayışı", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2019), 14-17; Dzemil Paşiç, "Aliya İzzetbegoviç'te Din-Siyaset İlişkisi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2016), 41-45.

kendi tecrübeleri bağlamında ortaya çıkan ve bu sebeple çoğu birer buhran ve kriz ürünü olan anlatılar İzzetbegoviç'in düşünme tarzına tesir eder. O, bütün dünya Müslümanlarının hal-i pürmelali üzerine düşünür ve çözüm önerileri arar. Bu doğrultuda telif ettiği *İslam Deklarasyonu* serlevhali eser sebebiyle hapisaneye girer.³¹ Ona göre içinde buldukları sistem her türlü söylemi tehlikeli olarak nitelendirmiş ve hapisaneleri toplumu tehlikeli fikirlerden temizlemenin bir aracı olarak kullanmıştır.³² Ayrıca Yugoslavya, Sovyetler Birliği ile ilişkileri problemlili hale gelip Yugoslavya'nın sosyalizme sadakati ile ilgili sorgulamalar ortaya çıktığında bağlılığını ispatlamanın bir yöntemi olarak Müslümanlara saldırır ve sadakatini izhar eder.³³ İzzetbegoviç'in fikriyatını teşekkül ettiren siyasî ve tarihî ortam, Boşnakların içinde bulunduğu bu durum etrafında hülasa edilebilir. Bu manada Bosna'nın tarihi Aliya'nın talihi ile birbirine karışır, kendi devrinin ruhu onun şahsında tecessüm eder. İzzetbegoviç bu hususta şu ifadeleri kullanır: "Bizlerin, 'Bosna'nın kendi diline, kültürüne ve geleceğine sahip çıkan halklarından biri (...)' olduğumuzu yazdım. Bir ulus için Müslüman adının yetersiz olduğu aşikârdı fakat onu muhafaza etmemiz gerekiyordu."³⁴ Ortaya çıkan bu tip şartlar varoluş savaşlarının verildiği ortamlarda fikriyatı belli bir yönde oluşturmaya cebreder. Bu ortamda ilk amacın varlığını hem fiziksel hem de manevî olarak muhafaza etmek ve asimile olarak geleneği kaybetmemek olacağı malumdur. Mücadele ve mücahedenin merkezde olduğu bir vaziyet, hadreti memnu hale getirirken bedaveti cari kılar.³⁵ Varoluş savaşı verilen bir yerde sanat yahut edebiyat yerini marşlara bırakır, kalem dahi bir kılıca benzediği ve mücadeleye destek verdiği ölçüde rağbet görür. Hayatta kalmanın birincil öncelik olarak telakki edildiği bu ortamlarda inanç dahil her şey verilen savaş içerisinde destekleyici hale getirilebilecek birer araç olarak görülür. Bu meyanda Müslümanların kimlik buhranları yaşadığı, bölgesel gerilimlerin ve asimilasyon tehlikesinin yükseldiği ortamlarda Selefîmeşrep İslam anlayışları daha fazla kendisini gösterir ve rağbet görür.³⁶ Bosna'da da benzer bir durum kendisini gösterir.³⁷

Bununla beraber İzzetbegoviç'i yalnızca kendi devrini bağlayan tarihî ve siyasî cephe ile değerlendirmek, bu unsurların köklerine intikal etmemek bir geleneğin neticesi olarak ortaya çıkan cemiyetin mensubu olan şahsiyetini tam manasıyla anlamayı muhal kılar. İslamlaşmanın imkânını

³¹ Özcan, "Değişim ve Süreklilik Bakımından Balkan İslamı: Aliya İzzetbegoviç Üzerine Bir Çalışma", 46.

³² İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 27.

³³ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 40.

³⁴ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 85.

³⁵ İbn Haldun'un *Mukaddimesi'*nde toplumsal yapıları etraflarında inşa ettiği hadaret ve bedavet kavramları en temel şekilde cemiyetlerin hayatı yaşama kültürleri olarak ifade edilebilir. Bedavet -her zaman öyle olmak durumunda olmasa da- göçer toplumları ve göçer kültürün iktisadî, siyasî, içtimâî neticelerini ifade ederken hadaret yerleşik-şehirli kültürün iktisadî, siyasî, içtimâî neticelerini ifade eder. Konuyla alakalı daha geniş bir tartışma ve izahat için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, 324-333, 348-355, 358-359, 386-389.

³⁶ Mehmet Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefîlik", *İlahiyat Akademi* 1/2 (Ekim 2015), 71-90; Emre Kartal, "Ortadoğu Siyasetin Selefîliğinin Yeri", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, 2018), 10-15; Mehmet Zeki İşcan, *Selefîlik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012).

³⁷ Samed Omerdic, "21. Asırda Bosna Hersek'te İslamî Gündem", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9 (2018), 126; Abdylkader Durguti, "Balkanlarda Selefîliğinin Ortaya Çıkışı", *İslam Dünyasında Sosyal ve Siyasal Hareketlilik Unsuru Olarak Mezhepler*, ed. Mirzap Polat, (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021), 133-152.

Türk fetihlerinde bulan Boşnaklar bu vesileyle Hanefî-Mâtürîdî olarak İslamlaşır.³⁸ Tıpkı Türkler gibi Boşnaklar için de İslam bu mezhepler ile müteradif hale gelir.³⁹ “Uçlarda Müslümana Türk derler, ne zamandan beri Türksün sorusunun cevabı Rumeli’de Kalû Belâdan beri olarak verilir.”⁴⁰ Türkler için kıymet ölçüsü olan her şey bu vesileyle Boşnaklar için de aynı manayı korur. Boşnak olmak bu devirde Türklüğün manasına müteradiftir dense yeridir. Türk geleneği bu coğrafyaya Kitabî İslam Tasavvuru’nu⁴¹ intikal ettirdiği gibi Mistik İslam Tasavvuru’nu⁴² da götürür. Balkanlar’da ve hususî olarak Bosna’da İslam tasavvurunu inşa eden muharrik unsurların başında Türklerin İslam tasavvuru etrafında teşekkül eden tasavvuf tarzı gelir.⁴³ İslamlaşma bir tarafıyla kitabî unsurlar üzerinden gerçekleştirilir diğer taraftan mistik unsurlar ile bu yeni intisap edilen dinin ilahî bir neşveye gark olunmasını sağladığı gösterilir. Böylece İslam nazarî olduğu kadar amelî cephesiyle de ilahî manasını aşikâr eder. Her bir unsurun bir diğerini tahkim ve takviye ettiği bu ortamda Türk mistisizmini ifade eden unsurlar Bosna’da hızlıca yayılır.⁴⁴ Bunların başında ise Nakşibendilik gelir.⁴⁵ “Nakşibendiyye, Ubeydullah Ahrar’ın öğrencisi olan ünlü şeyh Abdullah İlahî (ölümü 1487)’nin çabası sayesinde bu bölgelerde gelişmiştir. O, Yenice-i Vardar (Selanik’in batısında)’a yerleşti; buradan, Osmanlı bürokrasisinin üyeleriyle ilişkiler kurmuştu. ...Tarikat, Fatih Sultan Mehmed döneminde vali ve başkomutan olan İskender Paşa’nın desteği sayesinde Bosna’da yerleşebildi.”⁴⁶ Dzemal Cahajic Nakşibendiliğin Bosna’da yerleşip yayılmasında bölgeyi fetheden gelen Nakşî

³⁸ Abdullah Kahraman, “Balkanlarda İslam Hukukunun Tarihi (Bosna-Hersek Örneği)”, *Balkanlarda İslam Miadı Dolmayan Umut Cilt 3: Gönül Fethinden Zihniyet Temsiline*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, (Ankara: Tika Yayınları, 2016), 128.

³⁹ Türklerin İslamlaşma devri etrafıca ve ciddiyetle tetkik edildiğinde Türklerin Hanefî olmak suretiyle Müslüman oldukları ve bu sebeple Hanefilik hususunda oldukça mutaasıp bir tavır takınarak neredeyse İslam ile Hanefiliği müteradif gördükleri müşahede edilebilir. Bu durum Selçuklu zihniyet dünyasında da böyledir. *Ahbârü’l-Devleti’s-Selçukiyye*’de Selçuk Bey’in “Hanefî dinine girmek saadetiyle mes’ud oldu”ğu söylenir. Şadrüddîn Ebu’l-Hasan ‘Ali İbn Nâşır İbn ‘Ali El-Hüseynî, *Ahbârü’l-Devleti’s-Selçukiyye*, çev. Necati Lügal (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 2. Nizamülmülk’ün *Siyasetname*’sinde kudretli vezirin mutaasıp bir Hanefî olan Sultan Alparslan’ın kendisini Şafii olduğu için cezalandıracağı endişesi açıkça görülür. Nizamü’l-Mülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 111-112. Bundan dolayı Nizamülmülk hak mezhepler dairesini Hanefiliğin yanına Şafiiliği de ekleyerek genişletir. Konuyla alakalı bk. Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 167; Andre Miquel, *İslam ve Medeniyeti*, çev. Ahmet Fidan (Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1991), 1/247-248; Enes Şahin, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi İslamlaşmadan Modernleşmeye Türk Düşüncesinde Din Siyaset İlişkileri*, (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2022), 264-267.

⁴⁰ Muhammed Enes Kala, “Musibetten Rahmete -İki Romanın Arkeolojisi Üzerine-”, *Notlar Kuram ve Düşünce Dergisi* 4/13 (2020), 142.

⁴¹ Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 243-307.

⁴² Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 308-382.

⁴³ Metin İzeti, *Balkanlar’da Tasavvuf*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 145-146; Kemal H. Karpat, “Balkan Müslümanlarının Medeni Hakları”, *Balkanlar’da Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 241-242.

⁴⁴ Fatih İyiyol, “Boşnak Halk Kültüründe Türk Tekke-Tasavvuf Geleneğinin İzler”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2010), 27-30.

⁴⁵ Hamid Algar, “Bosna’da Nakşibendî Tarikatı Üzerine Bazı Notlar”, *Nakşibendilik*, çev. Cüneyd Köksal, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 495-533.

⁴⁶ Nathalie Clayer – Alexandre Popovic, “Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. haz. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 303.

şeyhlerinin de payı olduğunu ifade eder.⁴⁷ Genel manada tasavvuf, özel olarak ise Nakşibendiliğin Boşnak cemiyetinin zihniyet dünyasının tesisinde ciddi bir tesiri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu doğrultuda İzzetbegoviç tasavvufa yönelik en sert tenkitleri ortaya koyarken bile mistik bir zihniyete sahip bir cemiyetin müntesibi olmaya devam eder. Onun eserlerine intikal edildiğinde bu zihniyetin izlerine rastlamak da mümkün olur.

Bu doğrultuda şunu söylemek mümkündür ki İzzetbegoviç'in düşüncesini üreten ortam gelenek ile modern, eski ile yeni, sükûn ile anarşi, kadim manalar ile yeni arayışlar arasındaki gerilimin bir neticesi olarak hülâsa edilebilir. Aliya bir tarafla içtimaî bilinçaltı etrafında mensubu olduğu milletin ve geleneğin zihniyetini modern dünyanın imkanları etrafında rekonstrüksiyona uğrattırırken diğer taraftan devrinin ruhu etrafında fikir üretmeye de devam eder. Bu iki unsur arasındaki gerilim ve etkileşimlerin gözden kaçırıldığı Aliya tetkikleri ise onu anlamının imkânına vasıl olamaz.

2. Doğu Batı Arasında İslam'ın Yöntemi Türk Tasavvuf Geleneğinin Bölgedeki En Etkin Unsuru Olan Nakşibendiye Anlayışı Etrafında Değerlendirilebilir mi?

Aliya İzzetbegoviç'in eserlerine onun din tasavvurunu idrak etmek maksadıyla intikal edildiğinde Aliya'nın bir gelenek münekkidi olduğu müşahede edilir. Modernleşme tecrübesi geçirmiş, siyasî buhran devirlerini yaşamış cemiyetlerde ortaya çıkan geri kalmışlık fikri ve bu geri kalmışlığın müsebbibi olarak geleneğin görülmesi anlayışına Aliya'da da rastlanır. Onun geleneksel İslam tasavvuru ve bu tasavvurun mümessili olarak gördüğü hocalar ve şeyhlerle ilgili algısı alabildiğine tenkitçi bir zihniyeti barındırır. Ona göre geleneksel ulemâ dogmatiktir, dini evrensel nizamlar bütünü olarak tasavvur eder ve bundan dolayı Tanrı tarafından belirlenmiş değişmez kurallar olarak gördükleri dini muhafaza etmek için yeni olan her şeyin hasmı olur.⁴⁸ Gelenek merkezli alimler, dini tarihî ve bağlamsal bir mesele olarak telakki etmeyi ve dinin hükümlerini değişen zamana göre yeniden şekillendirmek istemeyi de bu doğrultuda dine yönelik bir saldırı ve sapkınlık olarak telakki eder.⁴⁹ Burada İzzetbegoviç, modernist İslam anlayışları içerisinde önemli bir yeri olan tarihselci söylemler⁵⁰ etrafında klasik anlayış biçimini tenkit eder. Aliya'ya göre geleneksel din tasavvuru öz yerine şekli merkeze alır ve bu sebeple muhafaza edilecek temel unsur ıskalayarak öz yerine şekli korumanın peşine düşer. Bu durum da ona göre İslam düşüncesinin hem donuklaşmasına hem de geri kalmasına sebebiyet verir.⁵¹ O, geleneğin getirdiği din idrakinin mümessilleri olan hocalara saygı duysa da onlarla asla mutabık kalmaz. Hocalık yahut şeyhlik gibi makam ve unvanları teşekkül ettirecek bir zihniyetin İslam'ın içerisinde olmadığını savunur ve Müslümanların geri kalışı ile bu sınıfları ortaya çıkaran zihniyeti doğrudan alakalandırır.⁵² Aliya geleneksel din idrak tarzının pozitivist bilimsel zihniyete kapalı ve tasavvufi zihniyete açık

⁴⁷ Dzamal Cehajic, "Nakşibendî Tarikatının Bosna Hersek ve Genel Olarak Yugoslavya'daki Genel Politik Durumları", çev. Halil İbrahim Şimşek, *Dini Araştırmalar* 2/5 (Haziran 1999), 379; Metin İzeti, "Balkanlar'da Nakşibendilik ve İmâm-ı Rabbânî'nin Tesirleri", *Uluslararası İmam-ı Rabbani Sempozyumu Tebliğleri*, ed. Necdet Tosun, (İstanbul: Azîz Mahmûd Hüdâyi Vakfı Yayınları, 2018), 207-208.

⁴⁸ Aliya İzzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu*, çev. Rahman Ademi, (İstanbul: Fide Yayınları, 2014), 22.

⁴⁹ İzzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu*, 22.

⁵⁰ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013).

⁵¹ Ergin Çağman, "Aliya İzzetbegoviç'e Göre İslam Dünyasının Gerileme Sebepleri ve Çağdaşlık", *Hece Dergisi Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Özel Sayısı* 20/229 (Ocak 2016), 495.

⁵² İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 18-19.

olduğunu ifade eder ki bu tespit yerindedir fakat o, bu durumu İslam'ın içerisine, "...irrasyonel ve hatta boş inançların girmesine izin..." vermesine sebep olduğu gerekçesiyle rahatsızlıkla anar.⁵³ İzzetbegoviç bu durumu ortaya çıkartan tarihî süreçle alakalı olarak da modernist İslam tarihyazımı etrafında oluşturulan söylemleri tekrarlar. İslam ilahiyatının 10. ve 11. yüzyıllarda bir cephesiyle rasyonalist kelimeler diğer cephesiyle spekülâtif tasavvuf şeklinde kendi içinde bir parçalı hale büründüğünü, ardından ilahiyatın bütün düşünce sahasını kendi sınırları içine dahil ederek özgür düşüncüyü kısıtladığı ve bu durumun da bir kaynak olarak İslam'ı verimsizleştirip Müslümanları da bilimsel ve siyasi manada donukluğa ittiği ve gelişmelerine mâni olduğunu söyler.⁵⁴

Ona göre bu sürecin bir neticesi olarak dünya hayatını tenkit eden mistisizm merkezli anlatılar yaygınlık kazanır, gözlem ve tetkiki salık veren eleştirel düşünce ve üretimin yerini şerh, haşiye, tekrar ve ezber alır, İslam düşüncesi "tarihi bir kış uykusu dönemi"ne girer ve bin yıl önce teşekkül etmiş anlayış biçimleri ile müteradif hale getirilir.⁵⁵ Aliya'nın bu kış uykusundan uyanmak için ortaya koyduğu teklif, devrin ruhuna uygun şekilde tarihselci anlayışın yerleştirilmesi olur. Onun taaddüd-i zevcat meselesini değerlendirme şekli dahi tarihselci idrak tarzını aşikâr kılmaya kâfi gelir. İzzetbegoviç'e göre İslam'ın ilk devrinde ortaya konan medeni hukuka dair kaideler yeniden düzenlenmeli modern devrin cemiyet fikri etrafında yeniden ve çok eşliliği memnu kılacak bir hale getirilmelidir.⁵⁶ Aliya, geleneğin idrak tarzından sıyrılarak İslam'ın temel kaynaklarına yeniden dönülmesini önerir, form yerine ideanın, şekil yerine özün hakimiyetini yeniden tesis etmek ve dinin özünü devrin ruhu ile bir araya getirerek İslam'ın çağın şart ve zaruretleri etrafında yaşanabilir bir niteliğe büründürülmesini savunur.⁵⁷

İzzetbegoviç bir taraftan tarihsel bir din anlayışı teklif ederken diğer taraftan da içinde bulunulan durumun sorumluluğunu geleneğin din idrakine bilhassa tasavvuf ve mutasavvıf zümrelere yükler. Tasavvuf hususunda Aliya'nın eserlerine intikal edildiğinde onun tasavvuf hakkında müspet bir ifadesine rastlamak muhal gibi görünür. Aliya'ya göre teolojide kendisini gösteren bilimsel ve hukuki nitelik aynı zamanda onu düzenli, ölçülü ve tahmin edilebilir bir mahiyete büründürürken bir yandan da renksizleştirir. Tasavvuf ise çok renkli ve ilgi çekici olmakla beraber sınır ve ölçülerinin muğlaklığı onu keyfi bir din üretmeye açık hale getirir. Aliya kitlelerin İslamlaşma sürecinde bu coşkulu, ilgi çekici din anlayışının etkili olduğunu teslim etmekle beraber bu unsurlarca İslamlaştırılmış kişi ve grupların İslam'ın kitabî cephesini temsil eden kimselerce doğru yola intikal ettirilmesi icap ettiğini düşünür.⁵⁸ Aliya böylece bütün tasavvuf kültür ve geleneğini İbahilik ve heterodoksî ile eşitler. Tasavvuf dendiğinde Aliya dinin esasını ve zâhirini herhangi bir usule başvurmaksızın tasfiye eden ve yerine din olarak neyi talep ediyorsa onu koyan bir zihniyeti anlar. O, bütün bir tarihî tecrübeyi indirgemeci bir şekilde kendi hayatında müşahade ettikleri etrafında okumaya çalışır gibidir. İzzetbegoviç toplumsal çözülme ve ahlakî sorunların merkezine dahi tasavvufî zihniyeti yerleştirir: "Ahlaki gevşekliğin yayılışının kabahati, pekala,

⁵³ İzzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu*, 22.

⁵⁴ Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 304.

⁵⁵ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, 325; Aliya İzzetbegoviç, *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, çev. Rahman Ademi, (İstanbul: Fide Yayınları, 2010), 17.

⁵⁶ İzzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu*, 64-65.

⁵⁷ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 17-18.

⁵⁸ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, 308.

‘Allah’ın iradesini müşahede eden artık O’nun emriyle mukayyet değildir’ görüşünü ileri süren sufi öğretiyi yüklenbilir.”⁵⁹

Aliya İzzetbegoviç yalnızca geleneksel din anlayışı ve tasavvufa yönelik bu ifadeleri etrafında değerlendirildiğinde onun doğrudan modernist İslam anlayışlarının müntesibi ve mümessili olduğu hükmü verilebilir. Fakat ilmî tetkiklerin yalnızca zahire bakılarak gerçekleştirilmesi malum olduğu üzere doğru bir usul değildir. Bu manada Aliya’nın eserlerine farklı dikkat ölçüleri etrafında intikal edildiğinde Aliya’nın bilinç düzeyinde ortaya koyduğu, zâhiren gelenek münekkidi görüldüğü bu ifadelerin arkasında onun zihniyet dünyasını şekillendiren farklı meselelerin olduğu görülebilir. Milletleri ibkâ eden esrarı muhtevî olduğu söylenebilecek içtimaî bilinçaltı, bir cemiyetin mensubu olarak var olan fertlerin zihniyet dünyasını önemli ölçüde etkilediği ve şekillendirdiğine göre şunu söylemek mümkündür ki Aliya’nın din tasavvuru onun mensubu olduğu millet ve gelenekle olan batınî irtibatları ortaya konulmadan anlaşılabilir. Daha önce izah edildiği üzere Bosna’nın İslam idrakini teşekkül ettiren unsur da Türklerin İslam tasavvurudur.

Aliya İzzetbegoviç’in İslam anlatı ve anlayışında, doğduğu ve benliğini var eden toprakların ruhunu inşa eden unsurlardan biri olan Nakşibendiliğin izlerini düşünme yöntemi cephesinde gözlemek mümkün olur. Nakşibendi tasavvuf çizgisini oluşturan izlek takip edildiğinde görülecek en temel unsur şudur: Klasik tasavvuf ekollerinden farklı olarak Nakşibendilik uzlet hayatını tasvip etmeyen, seyr-i sülûku şehre taşıyan, insanlardan koparak değil insan içinde kalarak Allah’a yaklaşmayı amaçlayan bir mahiyete sahiptir.⁶⁰ Bu çaba Nakşibendiliğin ortaya koyduğu prensipler değerlendirildiğinde rahatlıkla gözlemlenebilir niteliktedir. Örneğin *Halvet der Encümen* ve *Nazar ber Kadem* prensiplerine bakıldığında Nakşibendiliğin Allah’a ulaşma hususunda yürünmesi gereken yolu şehrin içinden geçirdiği anlaşılacaktır. Halvet der Encümen halk içinde halvet hayatına devam etmek, yani diğer tasavvuf ekollerinin aksine, insanın bir dergâha çekilerek uzun bir zaman diliminde kendisi ile kalması, zikir ve ibadetle meşgul olması ile Allah’a ulaşma çabasının yerine halk içinde kalbin sürekli Allah ile meşgul olması şeklinde ifade edilebilir.⁶¹ Nakşibendiliğin müdevvini Bahâeddin Nakşibend’e sorulan tarikatının hangi esas üzerine tesis edildiği sorusuna verdiği cevap Halvet der Encümen’in manasını ortaya koyarken, Nakşibendiliği diğerlerinden ayıran hususu da aşikâr eder: “Halvet der encümen, yani zahirde halkla, bâtında Hak Sübhânehû ve Teâlâ’yla olmak.”⁶² Nazar ber Kadem ise şehir hayatının insanın Allah ile birlikte olmasını engellemesinin önünde durabilmek için yürürken ayaklarına bakarak yürümek ve gözün şehir hayatının, Haldûnî

⁵⁹ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, 304.

⁶⁰ Bu yöntem aslında Nakşibendilik öncesi dönemde kavramsal olarak bu şekilde ifade edilmemiş olsa da Türk mistik geleneğinin en temel hareket noktalarından biri olur. Türk tarih-i dinisi bir cephesiyle bir mistisizm tarihi olarak okunabilir. Bununla beraber bu mistisizmin cemiyet hayatını sorunsallaştıran bir yapıda olmamasına hususî bir önem verilir. Vezir Tonyukuk Bilge Kağan’ı Budizm’in savaşıcı kültürü zayıflatacağı sebebiyle ikaz eder. Ş. Teoman Duralı, *Omurgasızlaştırılmış Türklük* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 57. *Kutadgu Bilig*’de münzevi mistisizmin mümessili Odgurmuş devlet ve millete hizmeti dinî bir mahiyette görmemesi ve cemiyet hayatından kaçması sebebiyle devlet katında tenkit edilir. Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, çev. Ayşegül Çakan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 269. Bu meyanda hayatın içindeki bir din tecrübesi Türk mistisizminin karakteridir denebilir.

⁶¹ Süleyman Uludağ, “Halvet Der-Encümen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/388.

⁶² Abdurrahman Câmî, *Evliya Menkıbeleri Nefahâtü’l-Üns*, çev. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ – Mustafa Kara, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 508.

istilah ile ifade edilecek olursa hadaretin, çekici unsurlarıyla ilgilenerek Allah'ı bir an bile olsa akıldan çıkarmasına engel olmaktadır.⁶³

İzzetbegoviç'in yetiştiği coğrafyanın ruhunu inşa eden unsurlardan biri olarak Nakşibendilik, Aliya'nın İslam tasavvurunda tüm tasavvuf anlatısıyla birlikte mahkûm edilmiş olsa da onun düşünce dünyasını şekillendiren metodolojiyi, mensubu olduğu cemiyetin toplumsal bilinçaltının bir tezahürü olarak etkiler.⁶⁴ Bu etkiyi anlamak için başvurulabilecek en açık metin *Doğu Batı Arasında İslam* olur. Eseri çağdaş dünyada İslam'ın rolünü aramak maksadıyla telif eden İzzetbegoviç'in bu arayışı ortaya koyarken kullandığı yöntem, Nakşibendiliğin kendini var ettiği temel prensipler çerçevesinde okunabilir. O, *Doğu Batı Arasında İslam*'da, İslam'ı, tamamen dünyevî ve maddecî bir zihniyeti teşekkül ettiren, materyalizmin içsel kodlarını kendi bünyesinde barındıran, dünya cenneti tesis etmenin peşinde koşan Yahudilik⁶⁵ ile dünyayla ilişkiyi problematize eden, dinî tekâmülün dünya ile araya konan mesafe ölçüsünde gerçekleşeceği itikadına sahip, dini ancak mistik bir neşve ve dünyadan kopuş olarak anlayarak ruhbanlığı ortaya koyan, dünya devleti yerine göklerin krallığını bekleyen Hıristiyanlık⁶⁶ arasında bir mükemmel vasat olarak tasavvur eder.⁶⁷

İzzetbegoviç'e göre Yahudilik "...dünyevî, 'sol temayül'ü teşkil ediyor. Dünyevî cennet perspektifini va'deden ve sonradan ortaya atılan bütün yahudî teorileri bu temayülden ileri gelmiştir. ...Yani öbür dünyada değil, bu dünyada ve şimdi."⁶⁸ Aliya'nın Hıristiyanlığın din idraki hususundaki fikri ise şöyledir:

"...din, dış dünyayı düzenlemek veya mükemmelleştirmek isteğinden peşinen vazgeçiyor. Dış düzenle ve dünyayı değiştirmekle hakikî iyiliğin yayılmasına yardım edilebileceği kanaatine din tarafından, gayet tabii, bir nevi aldanma olarak bakılıyor. Çünkü din, dünyada ve insanların karşısında nasıl yaşayacağım değil, kendi içimde ve kendimin karşısında nasıl yaşayayım sorusuna cevaptır."⁶⁹

Ona göre bu zıt kutuplara karşın İslam ne tamamen dünyevî ne de tamamen uhrevîdir. İslam bir cephesiyle dünyaya bakıp onu mamur ve hayatı tecrübe etmeyi öncelerken diğer cephesiyle dünya hayatının kendisinden sonraki hayata bir hazırlık yeri olduğunu söyler. Bu noktada bir yapı

⁶³ Hamid Algar, "Hâcegân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/431.

⁶⁴ Buna benzer bir süreci Aliya, biraz da tenkidi bir gözle bakarak, Çin, Kore ve Vietnam gibi ülkelerde uygulanan idare tarzının geleneksel normlar etrafında idrak edilmesinde tespit eder: "Yeni bir ahlâkın teşekkülünde zemin olarak kullanacakları yerde, "Tabanda yeni münasebetlerin yansımaları" diye toplumlarının ananevi manevî değerlerini ve bilhassa kanaatkârlık ve büyüklere saygı tutumunu devralıp, kendi hizmetlerine koydular." İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 18. Halbuki cemiyetler için yeni olanı anlamak ve var olan problemlere çözüm bulmak neredeyse her zaman düşünme biçimlerini inşa eden mazileri ile mümkün olabilir. Yeni bir dünyayı anlamaya, açıklamaya ve bu dünyaya intikal için yöntemler tespit etmeye gayret gösteren herkes gibi Aliya'nın fikriyatı için de benzer arayışlar ortaya konabilir.

⁶⁵ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 249-252; Cevat Özyurt, "İki Dünya Arasında İnsan: Aliya İzzetbegoviç'in Din Kuramı ve İslâm Yorumu", *Hece Dergisi Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Özel Sayısı 20/229* (Ocak 2016), 208-211; Vahdettin Işık, "Doğu ve Batı Arasında İslam Kitabından Hareketle Bazı Mülahazalar", *Hece Dergisi Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Özel Sayısı 20/229* (Ocak 2016), 294.

⁶⁶ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 252-255; Özyurt, "İki Dünya Arasında İnsan: Aliya İzzetbegoviç'in Din Kuramı ve İslâm Yorumu", 202-205; Işık, "Doğu ve Batı Arasında İslam Kitabından Hareketle Bazı Mülahazalar", 294.

⁶⁷ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 25-28.

⁶⁸ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 249.

⁶⁹ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 253-254.

olarak İslam'ın doğu ile batı, Yahudilik ile Hıristiyanlık, materyalizm ile mistisizm arasında konumlandırılması şeklindeki arayış Nakşibendiliğin yöntemi çerçevesinde okunabilir bir niteliğe sahiptir. Aliya “...düşünce hayata hakim olamaz, hayat ondan daha yüksektir.”⁷⁰ derken temelde bir ideal olarak dinin gerçeklik olarak hayatın akışından soyutlanamayacağı fikrini merkeze alır. Bundan dolayı realite ile ideal arasında bir denge tesis etmek, saf dinsel arayış olarak Hıristiyanlık ile saf hayat olarak Yahudiliğin makul ve makbul hususiyetlerini bir araya getirmek gerektiği fikrindedir. Bu anlayışın pek çok unsurla beraber Türk tasavvuf geleneğinin bölgedeki etkinliğinin bir neticesi olduğu düşünülebilir. Çünkü düşünce tarihi tetkik edildiğinde dini dünya ile problemleri bir tecrübe olarak izah eden pek çok anlayış olduğu müşahede edilir. Tıpkı bunun gibi dinin bütün unsur ve yapısındaki manevi cepheyi tasfiye edip dini bir rasyonalite olarak anlayanlar da görülebilir. Aliya'nın bilhassa rasyonalist din anlayışlarının etkinlik gösterdiği bir dönemde, fikriyatının bu anlayışlardan da etkilendiği hatırlandığında, neden İslam'ı doğrudan aklî bir süreç olarak anlamak ve anlatmak yerine bir denge ve terkip olarak gördüğü sorusuna cevap vermek bu düşünme biçimi çerçevesinde daha kolay bir hale gelebilir. Aliya tasavvuf ve mutasavvıf zümrelere yönelik tüm tenkitlerine rağmen İslam'ı anlamaya çalışırken bu idrak biçimi ve zümreleri tamamen tasfiye etmez, bunun yerine ne tasavvuf ehlinin ne de rasyonalistlerin İslam'ı tam manasıyla kuşatacak tarzda bir anlayışa sahip olduğunu söyler.⁷¹ Dinin mistisizmle bizatihi alakalı bir mesele olduğunu teslim ederek de aslında tasavvufa bir kıymet ölçüsü olarak kapı aralar: “Sırla, meditasyon beraber gider ve bu noktada, dinle meditasyon birbirine bağlıdır. ...Kitle insanının hayatının bir özelliği de meditasyon yokluğudur. Bu tip insan hiçbir yerde muamma, sır görmez; hayret etmez, hayranlık duymaz, bilinmeyenden korkmaz, yani ruhla yaşamaz.”⁷²

Nakşibendilik'te, kişinin, halkın içinde fakat Hakk'ın yanında, zâhiri halk fakat bâtını Hak ile, el kârda gönül yârda olmasının öncelenmesi, Tanrı'dan da dünyadan da kopmadan hayatın devam ettirilmesi arayışının ortaya konulması *Doğu Batı Arasında İslam*'da ortaya konan tasavvura ilham vermiş benzer. Nakşibendiliğe göre hayatın dünyevilik ile münzevilik arasında dengelenmesi gerektiği gibi *Doğu Batı Arasında İslam*'da da İslam, Yahudi dünyeviliği ile Hıristiyan münzevilikini bir araya getiren bir denge olarak görülür.⁷³ İslam'ın insanı ne yalnızca dünyaya mahkûm ettiği ne de öteki dünya uğruna bu dünyadan kopardığı savunulur. Bu doğrultuda iki anlayış arasındaki yöntemsel benzerlik müşahede edilebilir.

Aliya'nın Resul-i Ekrem'e yönelik tasavvuru dahi bu değerlendirme biçiminin bir hülasası olarak görülebilir. Aliya'nın Resul-i Ekrem'i tasvir etmek için kullanabileceği pek çok yöntem, dikkat çekebileceği pek çok hususiyet ve cephe, kullanabileceği pek çok kavram varken onu zıtlıklar arasında tesis edilmiş mükemmel bir denge formülü etrafında ele alması, onun anlayış biçiminde Nakşibendi fikriyatının da etkin olduğu neticesine götürebilir: “Kur'an'ın yegâne hakikî tefsiri hayat olabilir ve bildiğimiz gibi, Hz. Muhammed'in hayatı tam olarak buydu. İslâm'ın öğretisi Kur'an'ın yazılı şekliyle anlaşılabilir ve mütenakız görünebilir. Fakat Hz. Muhammed'in hayatında tam mânâsıyla tabîî bir ahenk içinde, sevgi ile kuvvet, ulvî ile tabîî, ilahî ile İnsanî hususların pek müessir birliği olarak ortaya çıkar. ...Bu noktada İslâm'ın formülünün hayatın formülüyle tam mutabakat

⁷⁰ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 13.

⁷¹ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 22.

⁷² İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 70-71.

⁷³ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 265-296.

çinde olduğu bir anda göze çarpar.”⁷⁴ Onun şu ifadeleri de benzer bir mahiyette okunabilir: “Hz. Muhammed mağaradan dönmeye mecburdu. Bu dönüşü olmasaydı hanif olarak kalacaktı. Fakat döndüğü için İslâm’ın rasûlü olmuştur. Bu, dahilî ile haricî dünyanın, mistik ile aklın, meditasyon ile eylemin karşılaşmasıydı. İslâm mistik olarak başlamıştı, siyasî ve devlet fikri olarak devam etti. Din, gerçekler dünyasına girerek İslâm oldu.”⁷⁵

Nakşibendiliğin Aliya’nın düşünme tarzındaki etkisini Nakşîliğin farklı prensipleri etrafında müşahede etmek de mümkündür. Örneğin o, ‘İnsan’ olmayı “bizim daha yüksek bir varlık olduğumuzu, daha yüce bazı mükellefiyetlerimizin bulunduğunu; bencil olmamız, insanca hareket etmemiz gerektiği”⁷⁶ ile ifade edip, “Dünyayı kabul etmek din için kendine hakim olmak, kendini aşmak demektir.” ifadelerini kullanıp, İslam’ın bir tarafıyla “ahlâken yükselmek” olduğunu söylerken⁷⁷ daha iyi bir hale erişme yolcuğu manasına gelen *Sefer der-Vatan*⁷⁸ prensibini hatırlatır. “Heyecan veya huşu içinde kılınmayan namaz hangi dünyada ve hangi bilinçte olursa olsun mânâsızlıktır.”⁷⁹ ifadesiyle insanın içinde bulunduğu hale yönelik farkındalığı anlamındaki *Vukûf-ı Zamânî*⁸⁰ etrafında dolaşır. İslam’ı “...varoluşun getirebileceği herşeye tahammül etmeğe, rızaya, yani tek kelimeyle Allah’a teslimiyetin hakikati” olarak görerek insanın Allah’ı daima hatırd tutması anlamına gelen *Yâddâşt*⁸¹ prensibinin esaslarını dile getirir. İnsan ile hayvan arasındaki farkı dünya hayatına karşı tavır alabilmesinde görmesi⁸² ile insanın kalbini dünyevî olana teslim etmemesi demek olan *Nigâhdâşt*⁸³ prensibine farkında olmadan telmih yapar. O bu prensipler etrafında dünya görüşünü teşekkül ettiren mekanizmaya istikamet veriyor gibidir.

Hem Nakşibendiliğin anlama tarzı hem de Aliya’nın İslam tasavvurunda İslam dini insanın toplumsallığını devam ettirebileceği bir din olarak var olmuştur. Aliya’ya göre İslam ne içinde yaşadığı hayattan kopmayı ne de o hayatı amaç haline getirmeyi salık vermiştir. Yani Aliya İslam’ı, dünyadan kopmadan dini yaşayan bir inanç ve uygulama biçimi olarak görerek Nakşibendiliğin ortaya koyduğu tasavvuf metodolojisi ile paralel bir değerlendirme tarzını tarih, düşünce ve siyaseti tetkikte bir usul olarak işlevselleştirmiştir. İzzetbegoviç, İslâm’ı “...böylece, hem fizikî hem manevî hayatı sürdürmek” olarak tanımlar.⁸⁴ Ona göre gerçek Müslümanlar “Yeryüzündeki hayatımızın yegâne hayat olmadığına inanırlar, fakat ondan sarfinazar etmek suretiyle onu kaybetmek de istemezler.”⁸⁵ İslam’ı Hira Mağarası’ndaki tefekkür ile Mekke’deki eylem; Mekke’deki eylem ile Medine’deki sistem arasındaki düalizm etrafında açıklarken “bunlar zahirî ile dahilî hayat, eylem ile tefekkür arasındaki tezadı temsil ediyorlar”⁸⁶ ifadeleriyle de bir denge arayışını ortaya koyar.

⁷⁴ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 21.

⁷⁵ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 257.

⁷⁶ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 36.

⁷⁷ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 285.

⁷⁸ Necdet Tosun, “Nakşibendiyye Âdâb ve Erkân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/342.

⁷⁹ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 153.

⁸⁰ Tosun, “Nakşibendiyye Âdâb ve Erkân”, 32/342.

⁸¹ Tosun, “Nakşibendiyye Âdâb ve Erkân”, 32/342.

⁸² İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 38.

⁸³ Tosun, “Nakşibendiyye Âdâb ve Erkân”, 32/342.

⁸⁴ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 288.

⁸⁵ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 288.

⁸⁶ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 277.

Böylece İslam'ı insanî olan her şeyin uç noktalardan arındırılmış bir ortalaması ve üçüncü bir yol olarak ifade eder.⁸⁷ Nakşibendiliğin dünyadan kopmayı dindarlık olarak gösterdiği için tenkit ettiği uzlet fikri ile dünyaya kapılıp dinden kopuşa sebebiyet veren şehir hayatını bir araya getirmesi gibi İzzetbegoviç de dünyevî Yahudilik ile uhrevî Hıristiyanlığın bütün doğrularının kemâl halinde İslam'da birleştiğini düşünür.

Sonuç

Asrîleşme devri İslam dünyasında eski ile yeni, gelenek ile modernite, hakikatler ile mecburiyetler arasındaki gerilimin sert ve buhranlı bir şekilde tecrübe edildiği bir dönem olur. Modernleşmeyi bir yandan hayatın akışı içerisinde bir mecburiyet, önünde durulamaz bir sel olarak anlayan bir yandan da elde bulunan kıymetleri bu selden kurtarmaya ve selin geride bıraktıklarında bulmaya çalışan Müslüman mütefekkirler bu arayışı zihniyet dünyalarına da yansıtır. Bir tarafta işgale maruz kalan, diğer tarafta sömürge tecrübesi yaşayan, istiklal mücadeleleri veren Müslüman dünyada her coğrafya kendi tecrübesinin ürettiği şahsiyetlerle kendi bağlamına mahsus zihniyetler teşekkül ettirir. Bu meyanda modern dönem İslam düşüncesi ve siyasetinde hususî bir yeri olan ve *Bilge Kral*⁸⁸ vasfıyla anılan Aliya İzzetbegoviç'in düşünce dünyasına yönelik ciddi tetkikler, yalnızca onun şahsiyet ve fikriyatını açığa çıkarmaz, bununla beraber Bosna'nın 20. yüzyılda tecrübe ettiği siyasal, toplumsal, fikrî ve dinî ortamın da bir hülasasını verir. Bu doğrultuda Aliya İzzetbegoviç'in zihniyet dünyası ve hayat felsefesine intikal edildiğinde Bosna'nın Türk geleneği ile irtibatlandığı dönemden itibaren teşekkül eden bütün hikayesi ve serencamı temaşa edilebilir.

İzzetbegoviç bir cephesiyle devrin ruhuna uyar ve gelenek münekkidi olur. Umumî olarak Bosna'da, hususî olarak İslam aleminde yaşanan siyasal ve toplumsal kriz ve mağlubiyetlerin müsebbibi olarak gördüğü geleneği tenkit eder. Bununla beraber herkes gibi Aliya'nın da fikriyatını teşekkül ettiren mekanizma, yetiştiği toprakların kolektif ruhu ve toplumsal bilinçaltının bir neticesi olarak ortaya çıkar. Bu doğrultuda o, İslam'a dair bir anlayış tarzı teşekkül ettirirken münekkidi olduğu tasavvufun Bosna'da ete kemiğe bürünmüş hali olan Nakşibendiliğin teorik zihniyetine benzer bir yöntem geliştirir. İzzetbegoviç *Doğu Batı Arasında İslam*'da İslam'ı dünyevîlik ile uhrevîlik; Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki denge şeklinde formüle ederek Nakşibendiliğin ilahî olandan da dünyevî olandan da kopmadan İslam'ın yaşanması arayışına benzer bir anlayış tarzı geliştirir. Aliya madde ile manayı, din ile hayatı, fizik ile metafiziği Nakşibendi zihniyetin şehir hayatı ile dini tecrübeyi bir araya getirdiği tarzda birleştirir. Bu durum Aliya'yı tasavvufu olumlayan ya da Nakşibendiliği benimseyen biri değil mensubu olduğu milletin hayat görüşünü, meselelere bakış ve sorun çözme biçimini miras olarak alan ve paylaşan bir şahsiyet yapar. Aliya'ya yönelik incelemelerin onu tamamen modern cephesiyle ele alan niteliği hatırlandığında bu bakış açısı kendiliğinden önem kazanır. Aliya'yı kendi devrinin şart, bağlam ve zaruretleriyle birlikte mensubu olduğu cemiyetin varoluşsal itikatları etrafında idrak etme gayreti gösteren bu değerlendirme tarzı onu içinde doğduğu ve yetiştiği millet ve kültür dairesini de dikkate alarak daha geniş bir perspektifte anlamının yollarını arar. Bu doğrultuda çalışmanın neticesi şu şekilde ifade edilebilir: Aliya İzzetbegoviç'in düşünce dünyası her ne kadar modern dönemin gerilim, arayış ve anlayışları

⁸⁷ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 32.

⁸⁸ Ercan Yıldırım, "Sorumluluk, Ahlak, Sadakat: Müslüman Entelektüelin Lider Olarak Portresi", *Hece Dergisi Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Özel Sayısı 20/229* (Ocak 2016), 118; Mustafa Balcı, "İslâm'ın Son Uç Beyi", *Hece Dergisi Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Özel Sayısı 20/229* (Ocak 2016), 251.

ile inşa edilmiş olsa da onun fikirlerini Bosna'nın İslamlaşma tecrübesini şekillendiren Türk tasavvuf geleneğinin en etkin unsuru olan Nakşibendiyye anlayışı etrafında değerlendiren okumalar yapmak da mümkündür.

Kaynakça

- Abdurrahman Câmî. *Evlîya Menkâbeleri Nefahâtü'l-Üns*. çev. Lâmiî Çelebi. haz. Süleyman Uludağ – Mustafa Kara. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Akın, Mahmut Hakkı. “Aliya İzzetbegoviç’in Siyaset Felsefesi ve İslam”. *Doğu Batı Arasında İslam Birliği İdeali Vefatının 10. Yılında Aliya İzzetbegoviç*. ed. Merve Akkuş Güvendi. 55-63. İstanbul: İlem Yayınları, 2013.
- Algar, Hamid. “Hâcegân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/431. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Algar, Hamid. “Bosna’da Nakşibendî Tarikatı Üzerine Bazı Notlar”. *Nakşibendilik*. çev. Cüneyd Köksal. 495-533. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Babuna, Aydın. *Bir Ulusun Doğuşu Geçmişten Günümüze Boşnaklar*. çev. Hayati Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.
- Balcı, Mustafa. “İslâm’ın Son Uç Beyi”, *Hece Dergisi Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Özel Sayısı 20/229* (Ocak 2016), 251-254.
- Bayram, Meryem. “Aliya İzzetbegoviç’in İslamlaşma Anlayışı”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2019).
- Cehajic, Dzamal. “Nakşibendî Tarikatının Bosna Hersek ve Genel Olarak Yugoslavya’daki Genel Politik Durumları”, çev. Halil İbrahim Şimşek. *Dini Araştırmalar 2 / 5* (Haziran 1999), 377-386.
- Clayer, Nathalie – Popovic, Alexandre. “Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. 301-321. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Çağman, Ergin. “Aliya İzzetbegoviç’e Göre İslam Dünyasının Gerileme Sebepleri ve Çağdaşlık”, *Hece Dergisi Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Özel Sayısı 20/229* (Ocak 2016), 493-496.
- Dal, Adnan. *Siyaset Anlayışı ve Felsefi Düşünüşü Bakımından Aliya İzzetbegoviç*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Demirtaş, Mehmet. “Nurettin Topçu ve Aliya İzzetbegoviç’in Din Anlayışında İslam’ın Yeri ve Önemi”, *Journal of Islamic Research* 33/1 (2022), 171-188.
- Djurdjev, Branislav. “Bosna-Hersek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/ 297-305. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Duralı, Ş. Teoman. *Omurgasızlaştırılmış Türklük*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Durguti, Abdylkader. “Balkanlarda Selefliğin Ortaya Çıkışı”. *İslam Dünyasında Sosyal ve Siyasal Hareketlilik Unsuru Olarak Mezhepler*. ed. Mirzap Polat. 133-152. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021.
- Erkilet, Alev. “Aliya İzzetbegoviç”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslam Düşüncesi-II*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 10/619-632. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Evkuran, Mehmet. “Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik”, *İlahiyat Akademi* 1/2 (Ekim 2015), 71-90.
- Fazlur Rahman. *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

- Gölen, Zafer. “Osmanlı Yurdu Olan Bosna Hersek’te XIX. Yüzyıldaki Siyasi Olaylar”, *Belleten* 74 (2010), 421-476.
- Gölen, Zafer. *Tanzîmât Döneminde Bosna Hersek*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.
- Güven, İbrahim Fevzi. “Bosna Savaşının Ortaya Çıkmasında Radovan Karadzic ve Aliya İzzetbegovic’in Kimlik ve Güvenlik Siyasetinin Rolü”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, 2022).
- Hadžijahić, Muhamed. *Od Tradicije Do Identiteta: Geneza Nacionalnog Pitanja Bosanskih Muslimana*. Sarajevo: Svjetlost, 1974.
- Ümit Hassan. *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Hilmi Ziya-Ziyaeddin Fahri. *İbni Haldun*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Işık, Vahdettin. “Doğu ve Batı Arasında İslam Kitabından Hareketle Bazı Mülahazalar”, *Hece Dergisi Bilgemiz Aliya İzzetbegovic Özel Sayısı 20/229* (Ocak 2016), 290-299.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. Cilt 1. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- İyiyol, Fatih. “Boşnak Halk Kültüründe Türk Tekke-Tasavvuf Geleneğinin İzler”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2010).
- İzeti, Metin. *Balkanlar’da Tasavvuf*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- İzeti, Metin. “Balkanlar’da Nakşibendîlik ve İmâm-ı Rabbânî’nin Tesirleri”. *Uluslararası İmam-ı Rabbani Sempozyumu Tebliğleri*. ed. Necdet Tosun. 201-228. İstanbul: Azîz Mahmûd Hüdâyi Vakfı Yayınları, 2018.
- İzzetbegovic, Aliya. *Köle Olmayacağız*. İstanbul: Fide Yayınları, 2007.
- İzzetbegovic, Aliya. *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*. çev. Rahman Ademi. İstanbul: Fide Yayınları, 2010.
- İzzetbegovic, Aliya. “Acı, Kayıp ve Başarı Yılı”. *Konuşmalar*. çev. Fatmanur Altun – Rifat Ahmetoğlu. 237-240. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- İzzetbegovic, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. çev. Salih Şaban. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.
- İzzetbegovic, Aliya. *İslam Deklarasyonu*. çev. Rahman Ademi. İstanbul: Fide Yayınları, 2014.
- İzzetbegovic, Aliya. *Özgürlüğe Kaçışım*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- İzzetbegovic, Aliya. *Tarihe Tanıklığım*. çev. Alev Erkilet vd. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2014.
- Kahraman, Abdullah. “Balkanlarda İslam Hukukunun Tarihi (Bosna-Hersek Örneği)”. *Balkanlarda İslam Miadı Dolmayan Umut Cilt 3: Gönül Fethinden Zihniyet Temsiline*. ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. 119-155. Ankara: Tika Yayınları, 2016.
- Kala, Muhammed Enes. “Musibetten Rahmete -İki Romanın Arkeolojisi Üzerine-”, *Notlar Kuram ve Düşünce Dergisi* 4/13 (2020), 139-149.
- Kara, Seyfullah Kara. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavğaları*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Karaağaç, Hilmi. “Aliya İzzetbegovic’te İslam Düşüncesinin Yenilenmesi”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (Temmuz 2019), 35-53.
- Karpat, Kemal H.. “Balkan Müslümanlarının Medeni Hakları”. *Balkanlar’da Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik*. 236-260. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Kartal, Emre. “Ortadoğu Siyasetin Selefilüğün Yeri”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, 2018).
- Lacoste, Yves. *İbni Haldun Üçüncü Dünyanın Geçmiş Tarih Biliminin Doğuşu*. çev. Mehmet Sert. İstanbul: Sosyalist Yayınlar, 1993.

- Malcolm, Noel. *Bosnia A Short History*. New York and London: New York University Press, 1994.
- Miquel, Andre. *İslam ve Medeniyeti*. çev. Ahmet Fidan. 1. Cilt. Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1991.
- Mulaosmanović, Admir. “İzzetbegoviç, Aliya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/685-687. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Nizamü'l-Mülk. *Siyasetname*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Omerdic, Samed. “21. Asırda Bosna Hersek'te İslamî Gündem”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9 (2018), 115-134.
- Osmanlı Belgelerinde Bosna Hersek*. İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın No 101, 2009.
- Özcan, Mehmet. “Değişim ve Süreklilik Bakımından Balkan İslamı: Aliya İzzetbegoviç Üzerine Bir Çalışma”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2017).
- Özyurt, Cevat. “İki Dünya Arasında İnsan: Aliya İzzetbegoviç'in Din Kuramı ve İslâm Yorumu”, *Hece Dergisi Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Özel Sayısı 20/229* (Ocak 2016), 195-228.
- Paşç, Dzemil. “Aliya İzzetbegoviç'te Din-Siyaset İlişkisi”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2016).
- Sarıkaya, Berat. “Aliya İzzetbegoviç'in Düşünce Dünyası ve İncancını Şekillendiren Tarihsel Arkaplan”, *Turkish Studies Comperative Religious Studies* 13/25 (Sonbahar 2018), 401-415.
- Şadrüddîn Ebu'l-Hasan 'Ali İbn Nâşır İbn 'Ali El-Hüseyînî. *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*. çev. Necati Lügal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Şahin, Enes. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi İslamlaşmadan Modernleşmeye Türk Düşüncesinde Din Siyaset İlişkileri*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2022.
- Şahin, Hanifi. “Aliya İzzetbegoviç'in İhya Düşüncesi: Müslümanların Geri Kalma Nedenleri ve Çözüm Önerileri”. 1. *Uluslararası Bir Bilge Bir Ülke Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Mümin Hakkıoğlu vd.. 324-340. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Şeker, Fatih M.. *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Toktaş, Fatih. “Yenilikçi Müslüman Düşünür Olarak Aliya İzzetbegoviç”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV (2016), 7-45.
- Tosun, Necdet. “Nakşibendiyye Âbâd ve Erkân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/342-343. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. “Halvet Der-Encümen”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/387-388. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Ulukütük, Mehmet. “Aliya İzzetbegoviç'in Siyasal Ontolojisi”, *Academic Review of Humanities and Social Sciences* 2/1 (2019), 47-64.
- Yıldırım, Ercan. “Sorumluluk, Ahlak, Sadakat: Müslüman Entelektüelin Lider Olarak Portresi”, *Hece Dergisi Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Özel Sayısı 20/229* (Ocak 2016), 116-130.
- Yorulmaz, Hüseyin. “İzzetbegoviç Ailesinin Bilinmeyenleri”, *Hece Dergisi Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Özel Sayısı 20/229* (Ocak 2016), 84-103.
- Yusuf Has Hacıp. *Kutadgu Bilig*. çev. Ayşegül Çakan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.



İslam Tarihinin İlk Döneminde Sosyal Barışı Kurma Çabasına Örnek Bazı Uygulamalar Üzerine Yeni Bir Bakış

A New Look On Some Exemplary Applications In The Efforts to Establish Social Peace In The First Period of Islamic History

Adil ŞEN

Doç. Dr. Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Associate Prof. Dr. Osmangazi University, Faculty of Theology, Eskişehir/Türkiye
asen@ogu.edu.tr, orcid.org/0000-0001-5746-2327

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	06 Nisan 2023 / 06 April 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	16 Mayıs 2023 / 16 May 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	20 Temmuz 2023 / 20 July 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Temmuz 2023 / July 2023
Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 654-675.	

Atıf / Cite as: Şen, Adil. "İslam Tarihinin İlk Döneminde Sosyal Barışı Kurma Çabasına Örnek Bazı Uygulamalar Üzerine Yeni Bir Bakış [A New Look On Some Exemplary Applications In The Efforts to Establish Social Peace In The First Period of Islamic History]". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 9/2 (Temmuz/July 2023), 654-675. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8104915>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Adil ŞEN).

Bu makale Creative Commons Atıntı-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.





İslam Tarihinin İlk Döneminde Sosyal Barışı Kurma Çabasına Örnek Bazı Uygulamalar Üzerine Yeni Bir Bakış

Öz

İnsanoğlu yeryüzüne ayak bastığı günden bu zamana, toplum içinde yaşamıştır. Varlığını ancak bu yolla devam ettirmiştir. İnsan, ilk önce ailesi ve yakın çevresi ile sosyal ilişki kurar. Sonra bu ilişkiler ağı çeşitlenir ve toplumun her alanına yayılmış olur. Zaten insanın özünde ünsiyet özelliği vardır. Ancak diğer insanlarla yakınlaşarak öğrenir, kişisel gelişimini devam ettirir ve değerlere uyum sağlar. İnsan için tabii olan, sosyal hayattır. İnsanın kişisel gelişimi, içinde yaşadığı topluma uyumu ve olumlu katkısı ile doğru orantılıdır. Toplumun da karşılıklı hak ve vazifeleri gözetilen bir yapıda olması gerekir. Tarih boyunca olumlu ve faydalı davranışları geliştiren toplumlar olduğu gibi, bunun aksi zulüm ve bozulmanın hâkim olduğu topluluklar da olmuştur. Allah, çoğunlukla bozulmaya başlamış toplumlara peygamber göndermiştir. Peygamberler Allah'tan aldıkları ilkeleri, insanlara ulaştırmışlardır. İnsanları iyi, doğru ve güzele çağırmışlardır. Hz. Muhammed de birçok yönden bozulan Arap toplumunu uyarmak üzere görevlendirilmiştir. Bu çağrının ilk muhatabı Mekke halkı çoğunlukla, Hz. Muhammed'e ve arkadaşlarına engel çıkarmıştır. Bu engelleme, Müslümanlara işkence ve ölüme kadar uzanmıştır. Hz. Muhammed ve arkadaşları bu zorbalıklara sabır ve af ile karşılık vermişlerdir. Karşılıklı konuşma ortamını engelleyecek davranışlardan uzak durmuşlardır. Sonunda doğup büyüdükleri Mekke'den, Medine'ye göç etmek zorunda kalmışlardır. Hz. Muhammed ve arkadaşları bu yeni vatanlarında olumlu karşılanmışlardır. İslam dini burada gelişmiş ve tüm Arabistan yarımadasına yayılmıştır. İslam dini, insanın kendisi, toplumu ve Yaraticısı ile barışık olacağı ilkeleri tavsiye etmiştir. Barış, güven, adalet, müsamaha, kardeşlik, yardımlaşma, sevgi ve eğitim temel ilkelerdir. Bu ilkeler Hz. Muhammed döneminde hem teorik hem de pratik olarak toplumda kabul görmüştür. Ondan sonra da bu ilkeler çoğunlukla, hürmet görmüştür. İslam Tarihi bunun canlı şahididir. Ancak son dönemlerde Müslümanlara yakıştırılan şiddet söylemi, islamofobi gibi algı çarpıtmaları konuyu gündeme taşımaktadır. Bu açıdan konu yeniden ele alınmayı hak etmektedir. Çalışmamızda, ilk dönem İslam tarihine ait literatür taraması yapılmıştır. Yorumlama sonucu yeni değerlendirmelere ulaşılmışa çalışılmıştır. Çalışmamız bu alana küçük bir katkı sunabilirse, amacına ulaşmış sayılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Barış, Adalet, Güven, Müsamaha, Kardeşlik, İslamofobi.

A New Look On Some Exemplary Applications In The Efforts to Establish Social Peace In The First Period of Islamic History

Abstract

Mankind has lived in society since the day he set foot on Earth. It has continued to exist only in this way. A person first establishes a social relationship with his family and close environment. Then this network of relations diversifies and spreads to all areas of society. In fact, there is a feature of familiarity in the essence of human being. However, he learns by getting closer to other people, continues his personal development and adapts to values. What is natural for human beings is social life. A person's personal development is directly proportional to his harmony and positive contribution to the society he lives in. The society should also have a structure that takes care of mutual rights and duties. While there have been societies throughout history that have developed positive and beneficial

behaviors, there have also been societies where oppression and corruption prevailed. God often sent prophets to societies that had begun to deteriorate. Prophets conveyed the principles they received from Allah to people. They called people to good, true and beautiful. Hz. Muhammad was appointed to warn the Arab society, which was corrupted in many ways. The first addressee of this call was mostly the people of Mecca, Hz. He put obstacles to Muhammad and his friends. This obstruction extended to torture and death to Muslims. Hz. Muhammad and his friends responded to these bullyings with patience and forgiveness. They stayed away from behaviors that would hinder the mutual conversation environment. Eventually, they had to migrate from Mecca, where they were born and raised, to Medina. Hz. Muhammad and his friends were welcomed in their new homeland. The religion of Islam developed here and spread to the entire Arabian peninsula. The religion of Islam has recommended the principles that man will be at peace with himself, his society and his Creator. Peace, trust, justice, brotherhood, tolerance, cooperation, love and education are the basic principles. These principles are It was accepted in the society both theoretically and practically during the reign of Muhammad. After the Prophet, these principles were mostly respected. Islamic History is the living witness of this. However, the discourse of violence, which has been attributed to Muslims recently, and the distortions of perception such as islamophobia bring the issue to the agenda. In this respect, the issue deserves to be reconsidered. In our study, a literature review of the first period of Islamic history was made. As a result of the interpretation, it was tried to reach new evaluations. If our work can make a small contribution to this field, it will be deemed to have achieved its purpose.

Keywords: Social Peace, Justice, Trust, Tolerance, Brotherhood, Islamophobia.

Extended Abstract

Human is a social entity. Due to his nature, he spends his life in society. During his lifetime, he creates a network of relations with people outside himself. If these relations are mutually friendly and respect each other's law, the mutual feeling and thought of existence will continue to develop in a positive way. Personal and social life becomes meaningful and valuable for everyone. This can only be possible if social peace has been established.

One of the most important and indispensable elements of social peace is the environment of peace prevailing in society. In Mecca, where Islam was sent to humanity, some injustices prevailed, and there was also a state of conflict and tension. Islam was involved in this situation, starting with the individuals first, it was taken as a basis for each individual to be content with himself and not to disturb one another. He adopts an attitude that starts with a greeting, excludes conflict and prioritizes reconciliation. It is recommended that people should be treated with mildness, leniency, prudence and benefaction rather than compromise. The first Muslims and Hz. Despite the injustices they suffered, the Prophet stayed away from attitudes and behaviors that would harm public peace. After the migration to Medina, Hz. Since the Prophet was in his authority, he took the necessary steps for de facto peace and reconciliation. He reconciled the tribes in conflict, and by negotiating with the members of other religions, he led to the emergence of a written text called the "Constitution of Medina", which protects the law of all. He supported mutually reassuring steps on the way to the permanence of peace, showed fidelity to the pledge, and provided an environment where everyone was sure of each other. In order for this safety environment to be sustainable, the concept of justice has been meticulously complied with. An understanding that no right will be lost and that even the enemy is afraid of doing injustice has prevailed in the society. It has been demonstrated by practices that no one will suffer injustice, even if they are weak, and that everyone has legal security.

Despite all kinds of measures, the problems that emerged during the social functioning were tried to be solved peacefully, not by resorting to force and violence, but by pardoning and indulging in the

appropriate place. Differences were accepted as a fact, not as a situation that should be eliminated. Regardless of religion, language, race and gender, the fact that human beings are 'wasteful creation' has always been taken into consideration. Based on this principle, being human is considered as the basic value, not the blood, race, tribe and asabiyya criteria of the age of ignorance, in the relations of people with each other. It is recommended that people should connect with each other not with narrow tribal ties, but with the unity of belief and ideals, and invest in friendship and brotherhood. Siblings' trembling on each other like the organs of a body in terms of seeing and watching over each other, and approaching each other with mutual friendship, intimacy, respect and affection has been reinforced on various occasions. Various warnings and reminders have been given to avoid all kinds of behavior that will lead to discord.

As a result, the social peace and tranquility environment targeted in the first period of Islamic History has been realized in a way close to the ideal. No one was excluded or marginalized during this period. Throughout the history of Islam, the diversity of religion, language and race has been regarded as wealth. This environment of diversity has been possible thanks to the proper observance of principles such as peace, trust, justice, tolerance and fraternity. This period, which is full of examples that diversify with efficient, correct and good practices that they will always benefit from for future generations, has taken its place on the positive side of the common heritage of humanity. Inhuman attempts such as marginalization, massacre and assimilation have no place in Islamic civilization. Objective historical studies reveal this fact to us with its documents. The testimonies of the documents give everyone enough ideas. For this reason, commemorating the religion of Islam with violence and attempting to use it as a material for Islamophobia propaganda, at least, is incompatible with historical practices and facts. In order to deliver this right, we are content to apply to history under the guidance of science and to express our confidence in the common sense of humanity free from all kinds of extremism.

Giriş

İnsanoğlu Dünya'ya ayak bastığı günden zamanımıza değin toplum içinde yaşamıştır. Yarattığı ünsiyet nedeniyle, varlığının devamı için diğer insanlara ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyaç gereği, beraberinde karşılıklı hak ve vazife kurallarının oluşmasını sağlamıştır. Toplumlar, bu hak ve vazifelerin gözetildiği mekân ve zamanlarda barış içinde yaşayabilmişlerdir. İncelendiğinde Dünya tarihi bu hak ve vazifelerin dikkate alınmadığı birçok yer ve olaya tanıklık eder. İnsan haklarının yok sayıldığı coğrafyalar ve devirler, insanlığın unutamadığı acı ve zulümlere sahne olmuştur.

İslamiyet'in insanlığa gönderilişi sırasında Arabistan yarımadasında ve özellikle Mekke'de haksızlığın ve birçok zulmün kural haline geldiğini, o dönemleri ele alan eserlerde görebiliyoruz.¹ Bunlar şirk, bilgisizlik, zorbalık, kabile asabiyeti, zulüm, sürgit savaş hali, herhangi bir nizamın olmayışı, çocukların öldürülmesi ve özellikle kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi, içki, kumar ve fuhşun yaygınlığı, yağma ve çapulculuk vs hususlardır. Bu münasebetle İslamiyet öncesi dönem Cahiliye şeklinde adlandırılmıştır.²

İslamiyet'i çevresine tebliğ ile memur edildiği zaman Hz. Peygamber, önce yakınlarından başlayarak, ilahi buyruklar ile insanları tanıştırmaya girişmiştir. Kendisine kulak veren az sayıda insana rağmen, özellikle Mekke ileri gelenlerinden büyük bir direnç görmüştür. Mekke'de kurulu düzenden faydalanan mutlu bir azınlık kitle, yüzyılların tortusunu barındıran şirk inancı ve sosyal planda icra edilen bir dizi haksızlığın devamından yana idiler. Bu düzenin değişmesini çıkarlarına uygun bulmadıkları için, Hz. Peygamber ve arkadaşlarına İslamiyet'i tebliğ imkânı tanımadılar. Bütün karşı koymalara rağmen Hz. Peygamber büyük bir azim ve sabırla, kendisine gönül verenleri eğitime devam etmiştir. İnanç olarak 'mutlak tevhid', yaşantı olarak da birlik, beraberlik ilkelerinden taviz vermemiştir. Kardeşlik bağları, sevgi ve merhamet duygularının pekiştirilmesi gibi hususlar üzerinde durmuştur. Ne var ki Hz. Peygamber ve arkadaşları, Mekke'de herkesi kapsayan barışın sağlanması için yeterli kuvvet ve ortamı temin edecek imkânlardan mahrum idiler. Bizzat kendisi ve yeni müminler, Mekke'nin yerleşik düzenini elde tutan müşriklerin eza, cefa ve çeşitli zulümlerine maruz kalmışlardır³. Mekke'de dışlanan ve insanca yaşama şansları kalmayan Müslümanlardan bir kısmı Habeşistan'a göç etmek zorunda kalmışlardı. Bu göçü bile kabullenemeyen Mekke müşrikleri, Habeşistan kralı katına elçi gönderip mülteci durumundaki

¹ Şerîf, Ahmed İbrâhîm, *Mekke ve'l-Medînetü fi'l-câhiliyye ve ahdî'r-Rasûl* (Kâhire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1965), 61-69; Ali Muhammed Sallâbî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 13-27; Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17-19.

² Murat Sarıcık, *Hız. Muhammed'in Çağrısı Mekke Dönemi* (Isparta: Karınca Grafik, 2016), 65-74.

Millî şairimiz Mehmed Akif Ersoy, Hz. Peygamber'e bir na'tında cahiliye dönemini çok veciz bir üslupla tasvir etmiştir:

*Bir kere de, ma'mûre-i dünyâ, o zamanlar,
Buhranlar içindeydi, bugünden de beterdî.
Sırtlanları geçmişti beşer yırtıcılıkta;
Dışsız mi bir insan, onu kardeşleri yerdî!
Fevzâ bütün âfâkını sarmıştı zemînin
Salgındı, bugün Şark'ı yıkan, tefrika derdi.*

bk. Mehmed Akif Ersoy, *Safahat* (Ankara: Büyükşehir Belediyesi Yayını, 1999), 548.

³ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ - İbrahim el-Ebyârî - Abdulhafız Şelebi (Mısır: Mustafa Elbâni ve evlâduhu, 1936), 1/380; Safiyurrahmân el-Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-Mahtûm* (Dımeşk: Dâru'l-İslâh, 2009), 83-94.

Müslümanları ülkesinden kovmalarını talep etmişlerdir. Durumu anlamak isteyen Habeşistan kralı, mülteci Müslümanlarla, Mekkeli müşrik elçileri huzurunda toplayarak bir duruşma tertip etmiştir. Habeş Kralı, Müslümanlara müşriklerin iddiaları ve yeni kabul ettikleri dinleri hakkında soru sorduğunda, Cafer bin Ebi Talib'in verdiği cevap, İslam davetinin öncesi ile sonrası hakkında yeterli kanaati vermektedir:

'Ey Melik, biz cahil bir topluluk idik, putlara tapar idik, lâşe yerdik, fuhuş yapardık. Akrabalara küser, komşuluk hakkını gözetmez idik. Zayıf, kuvvetlinin esiri idi. Biz bu hal üzere iken; Allah içimizden birisini Peygamber olarak gönderdi. Soyu, asaleti, şeref ve namuslu hareketi hepimiz tarafından bilinmektedir. O, bizi bir olan Allah'a kulluğa çağırıyor, atalarımızın tapa geldikleri putları, ağaçları ve taş parçalarını terk etmemizi söylüyor. Bize doğru söylemeği, emanete ve akrabalığa riayet etmeği, komşularla güzel geçinmeyi, haramdan, kan dökmekten sakınmayı bildiriyor. Fuhuştan, yalandan, yetim malı yemekten, namuslu kadınlara iftira atmaktan nehy ediyor. Bir olan Allah'a kulluk etmemizi ve O'na ortak koşmamamızı, namazı, zekâtı ve orucu emrediyor. (... Kral'a İslam'ın emirlerini saydı.) O'na inandık ve tasdik ettik, Allah'tan getirdiklerine tabi olduk. Yalnız Allah'a ibadet ettik ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmadık. Bize haram kıldıklarını haram, helal kıldıklarını helal bildik. Bundan dolayı kavmimiz bize düşman oldu, bize işkence ettiler. Bizi dinimizden döndürüp yeniden putlara kulluğa zorladılar. Önceleri helal gördüğümüz pis şeyleri, yeniden helal saymamızı istediler. Bize zulmettikleri, baskı uyguladıkları ve dinimizi yaşamamıza imkân vermedikleri zaman, sizin ülkenize sığındık. Sizi başkalarına tercih ettik. Sizin komşuluğunuzu istedik ve Ey Melik, yanında haksızlığa uğramayacağımızı umduk.⁴

Bu konuşmadan da anlaşılacağı üzere İslam daveti başından itibaren toplum barışına hizmet edecek davranışları tavsiye etmiştir. Kimseyi dışlamadan bütünlüklü/küllü bir bakış açısı içinde hareketin sınırlarını kademe kademe genişletmiştir. Bu davranış ve eğilimleri ele aldığımızda o günden zamanımıza önemini koruyan, yerelden evrensele uzanan en temel ve vazgeçilmez ilkelerden bir kısmını ele aldığımızda ana başlıklarla; barış, güven, adalet, müsamaha, kardeşlik şeklinde sıralayabiliriz. Bunun dışında kalan, burada zikredilmeyen ilkeler, bir anlamda bu ana kavramların tamamlayıcı parçası olarak devam etmişler, fakat bir sosyal harekete ilham kaynağı olacak şekilde ortaya çıkamamışlardır. Konu defalarca ve değişik bakış açıları ile ele alınmayı ve irdelenmeyi hak etmektedir. Zira son dönemlerde Müslümanlara yakıştırılan şiddet söylemi, islamofobia⁵ gibi algı çarpıtmaları konuyu gündeme taşımaktadır

Konuyu ele alırken temel kaynaklarımız; Kur'ân-ı Kerîm ayetleri, Hz. Peygamber'in hadisleri ve ilk dönemi ele alan eserlerden ibarettir. Zaman itibarıyla Hz. Peygamber'in bi'seti sonrası risalet dönemi ile sınırlandırmağa çalışacağız.

1. Barış

İslâmî literatürde barış kavramını ifade eden iki kelime ön plana çıkar. Bunlardan ilki 's-l-m /سلم' kökünden gelen silm/selam⁶, ikincisi ise 's-l-h /صلح' kökünden türeyen sulh'tur⁷. Bu kelimeler aynı zamanda barış anlamına gelmektedir.

⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/359-360.

⁵ Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi* (Ankara: DİB Yayını, 2019), 227-256

⁶ Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub eş-Şîrâzî, *el-Okyanusü'l-Basit fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. çev. Ahmed Âsım el-Ayıntabî (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1230/1814), 3/483.

⁷ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 2/491.

Sosyal barışın en önemli ve vazgeçilmez unsurlarından birisi, toplumda hâkim olan barış ortamıdır. İslamiyet'in insanlığa gönderilişi öncesinde, ne yazık ki toplumda yaşayan herkesin anlayacağı ve uyacağı kuralların bulunmaması, kabilesi güçlü ve kalabalık olanların sözünün geçtiği bir ortamı doğuruyordu. Bu da karşı itirazları ve beraberinde sürekli bir gerilim ve çatışma halini ortaya çıkarmıştır.

Hz. Peygamber, gençliğinden itibaren Mekke'de içinde yaşadığı toplumun bütün kesimleri ile iyi ilişkiler kurmuştur. *Hılfu'l-fudûl* cemiyeti⁸ içinde yer almış, haksızlığa uğrayan kişilerin hukukunun yanında olmuştur. Peygamberlikle görevlendirildiği zaman yakın akrabası ve hatırının geçtiği arkadaşları ile işe başlamış, insanları ikna yoluyla İslam dinine davet etmiştir. Tebliğin ilerleyen dönemlerinde Mekke ileri gelenlerinin düşmanca tavırlarına bile, barışçıl usullerle karşılık vermiştir⁹. Etrafında yer alan kişilerin eza ve cefaya maruz kalanlarına sabır tavsiye etmiştir. Mekke için muhtemel bir iç karışıklığa yol açacak davranışlardan kendisi uzak durduğu gibi, ashabını da sakındırmıştır. O'nun Mekke'deki tebliğ ve davetinin ana vasfı, fertlerin kendilerine yapılmasını istemedikleri davranışı, başkalarına yapmamak ve tüm ilişkilerde mülayim ve yapıcı hareket etmek olmuştur.

Hz. Peygamber, ancak Mekke'den Medine'ye hicreti sonrası idareci mevkiinde olmuş ve kıyamete kadar insanlığa örnek olacak cihanşümul kaideleri uygulamaya sokmuştur. Tam bu noktada hatıra tutulması gereken husus Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti, Yesrib/Medine içinde, bir dönüm noktası olmuştur. Hicret öncesi yakın zamana kadar iç savaflara sahne olan Medine'de, birbirine düşman olan Evs ve Hazrec kabileleri Hz. Peygamberin gelişi ile O'nun önderliğinde birlik ve beraberliğin güzel örneğini teşkil etmişlerdir.¹⁰ Bu iki akraba kabile Hz. Peygamber önderliğinde ebedi barış durumuna geçmiştir. Kur'ân-ı Kerîm bu olaya atıfta bulunarak; *"Hepiniz toptan Allah'ın ipine sınıksız sarılın, parçalanıp ayrılmayın, Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de O, kalplerinizi İslam'a ısındırıp, birleştirmişti. Siz de O'nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında iken sizi oradan O kurtarmıştı."*¹¹

Hz. Peygamber, Medine'ye ayak bastığı zaman, ilk sözlerinden birisi de şu olmuştur:

*'Ey İnsanlar! Selamı yayınız! Rast geldiğinize açıkça selam veriniz, muhtaçlara yemek yediriniz, akrababanıza yardım ediniz ve onları ziyaret ediniz, herkesin uykuda olduğu bir sırada (geceleyin) namaz kılınız. (böyle yaparsanız) selametle cennete girersiniz.'*¹²

Hz. Peygamber daha ilk baştan, Müslümanlar arasındaki irtibatı sağlamlaştırmak için birleştirici/bütünleştirici unsur olarak selamı/barışı esas almıştır. Bir diğer hadisi ile *'Tanıdığımız ve tanımadığımız herkese selâm veriniz'*,¹³ diyerek insanlar arasında iletişimi kuracak ilk davranışa, selâmla başlanması tavsiyesi önemlidir.

⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/140-142.

⁹ el-Furkân, 25/63.

¹⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/146 vd.

¹¹ Âl-i İmrân, 3/103.

¹² İbn Sa'd, Ebû Abdullah b. Sa'd b. Menî ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/18.

¹³ Buhârî, "İmân", 6.

Bir başka açıdan ele aldığımızda, ‘Selâm’ Cenâb-ı Allah’ın isimlerinden birisidir.¹⁴ Yine her namazdan sonra okuduğumuz, ‘Allah’ım sen barış ve esenliksin, barış ve esenlik sendendir...’¹⁵ duasını Peygamberimiz öğretmiştir. Dolayısıyla ‘selâm/barış’ kavramı ilk Müslümanlar için sadece kişilerarası ilişkilerde çatışmama hali değildir. Bundan da öte bütün maneviyatlarını etkileyen aslî bir kavramdır. Müslümanların kendi iç huzuru, kendisiyle barışık olma hali, doğrudan Yaratıcı ile irtibatlı olma hali ile alakalıdır. İlk Müslümanlar fert olarak kendilerindeki bu huzur ve iç dinginliğini yakın çevresinden başlamak üzere, münasebet halinde olduğu kişiler ve eşyaya da sirayet ettirmişlerdir. Kişiler arası ilişkilerde barışın inşası, eşyaya yaklaşımda imar ve estetik, bu iç huzur ve sekinetinin ashâbta, dışa yansımaları olarak tezahür etmiştir. Böylece ‘bütün inananların topyekûn silm/barışa girmeleri’ emri tabii bir durum olarak algılanmıştır.¹⁶ Silm ile İslam bir anlamda özdeş olarak kabullenilmiştir.

Hz. Peygamber’in Medine günlerinin hemen başlarında icra ettiği Muhammed Hamidullah’ın deyimiyle ‘Yeryüzünde İlk Yazılı Anayasa’ olarak kabul edebileceğimiz; Müslüman ve gayr-i müslim Arapları, Musevileri, hatta Hristiyanları içine alan ‘Medine Sözleşmesi’ni onaylaması¹⁷ ile Hz. Peygamber’in çatışmacı değil, barışçı bir tutum içinde olacağı ortaya çıkmıştır.¹⁸ Sözleşme, Medine’ye yeni bir ‘sosyal-siyasi’ yapı anlayışı getirmiş, çevre yerleşim merkezleri için de bir örnek teşkil etmişti. Ayrıca kıyamete kadar İslamiyet’in şümüllü barış ve huzur temelli ana karakterinin esasları ortaya konmuş oluyordu. İslam tarihi boyunca Hz. Peygamber’in koyduğu bu esaslar, sonradan hüküm süren İslam devletleri için örnek olmuştur. Bu İslam devletleri, adı ve hanedan kim olursa olsun muasırlarına göre hep daha insani, daha adilane, daha ahlaki olmuş, tebaaları kim olursa olsun sosyal adaletin, barışın, huzurun nimetlerini tatmışlardır.¹⁹ Medine döneminde Hz. Peygamber her vesile ile güzel uygulamalarda bulunmuştur. Hz. Peygamber’in bu uygulamaları, o günkü Araplar tarafından ilgiyle izlenmiş, İslam Dini kısa sürede Arabistan’ın çoğunu etki altına almıştır.

Hz. Peygamber’in barış konusundaki bir başka uygulamasına Hudeybiye Musalahası’nı örnek olarak verebiliriz. Hz. Peygamber, hicretin altıncı yılında beraberinde yaklaşık bin beş yüz arkadaşıyla umre için Mekke’ye doğru yola çıkmıştı. Durumdan haberdar olan Mekke ileri gelenleri, Hz. Peygamber’in her türlü iyi niyet beyanına rağmen, kendisine ve arkadaşlarına umre izni vermemişlerdi. Aslında bu ters muamele kadim Mekke örfüne aykırı bir durumdu. Mekke yakınlarında Hudeybiye mevkiinde durdurulan Müslümanlarla, Mekkeliler arasında her an bir çatışma çıkabilirdi. Hz. Peygamber elçi teatisi ve müzakere yolunu seçmiş, görünüşte şartlarının bir kısmı Müslümanların aleyhine gözüken barış antlaşmasını imzalamıştı.²⁰ O an için Hz. Peygamber’in yanında bulunan birçok kişi bu antlaşmayı içine sindirememişti. İslam tarihinde Hudeybiye

¹⁴ el-Haşr, 59/23.

¹⁵ Ebû Dâvûd, “Vitr”, 25.

¹⁶ el-Bakara, 2/208

¹⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebevîyye*, 2/147; Mukavelename’nin maddeleri için bk, Muhammed Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınevi, 1995), 104-113; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Said Mutlu-Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966), 1/131 vd.; Ali Bulaç, ‘Asr-ı Saadet’te Bir Arada Yaşama Tecrübesi’, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınevi, 1994), 2/169-195.

¹⁸ Adnan Demircan, *Tarihin Akışını Değiştiren Son Peygamber* (İstanbul: Beyan Yayınevi, 2014), 132.

¹⁹ Seyyid Kutub, *Dünya Barışı ve İslam*, çev. Bekir Sadak (İstanbul: Ebru Yayınevi, 1987), 119 vd.

²⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebevîyye*, 3/321-332; Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu’l-Meğâzî*, ed. Alfred von Kremer (Kalkûta: Babtist Misyon Yayınevi, 1856), 383-388.

Musalahası olarak anılan bu antlaşma, sonuçları itibariyle Mekkeliler ve Kureyş kabilesi ile Müslümanlar arasındaki hasmane tutum ve davranışların yumuşamasına zemin hazırlamıştır. Antlaşma müzakereleri boyunca Mekkelilerin zorluk çıkarma tavrına rağmen, Hz. Peygamber'in muhtemel bir savaştan kaçınma eğilimi, her haliyle kendini göstermektedir. Mekkelilerle birtakım konularda anlaşmazlıklar devam ediyor dahi olsa, yine de karşılıklı oturup konuşabilir olma haline bir kazanç olarak bakılmıştır. Bu ortamın korunması, beşeri zaafılara hitap eden birtakım sebeplerle bozulamayacak kadar önemliydi.²¹ Bu antlaşma, Mekke halkının Müslümanlarla yakınlaşması²² ve Mekke'nin fethine giden sürecin başlamasını sağlamıştır. Mekke'nin Müslümanlar tarafından kansız denecek kadar suhuletle fethi sonucu, kendilerine gösterilen insani muamele karşısında, halkın etkilenecek kitleler halinde Müslüman olması, insanların İslamiyet'i kabul etmeye hazır bulunmuşluklarını da ortaya koyar. Ayrıca İslam tarihinde önemli bir dönüm noktası olan bu fetih, çevre kabile ve yerleşim bölgeleri için bir örnek teşkil etmiştir. Bu fetih sayesinde Arabistan yarımadasında yaşayan diğer kabilelerin barışçıl yollarla Müslümanlarla münasebet kurması temin edilmiştir.

2. Güven

İslâmî literatürde güven kavramı için, 'e-m-n / أمن' kökünden "güvenmek, korku ve endişeden emin, asude olmak" anlamına gelen 'emn' kelimesi kullanılır. Emn, eman, emanet, emniyet, iman, mümin, temin vb. kelimeler hepsi bu kökten türetilmiştir. Zıddı gadr ve hıyanettir.²³

Toplumun bir arada yaşaması için barış ortamının temini kadar vazgeçilmez bir diğer ilke, güven unsurudur. Güven duygusu fert için bir dizi psikolojik süreç olduğu gibi, toplum için de iç içe bir dizi sosyolojik münasebetler sonucu oluşan ortamdır. Bir toplumda karşılıklı güven ortamının inşa edilebilmiş olması, önemli bir kazanımdır. Toplumun birbirinden kuşkuyla düşmeksizin, üzerine düşen sosyal sorumlulukları yerine getirebilmesi her zaman ulaşılmak istenen bir hedeftir. Hz. Peygamber de bütün tebliğ hayatı boyunca güven inşa ve tesis edici örnek bir hayat sürdürmüştür. Daha peygamberlik ile görevlendirilmeden önce, Mekke halkı tarafından 'el-emîn' olarak tanınmıştır.²⁴ Diğer dikkat çekici bir hadise ise, Hz. Peygamber'e vahyin ilk geldiği sırada, başına gelen olayı anlamlandırmak için hanımı ile istişaresi sırasındaki söyleşi, bize önemli ipuçları verir. Bu esnada, "Kendimden endişe ettim" demesi üzerine, eşi Hz. Hatice; "Endişe etme, Allah'a yemin ederim ki, o seni ebediyen mahcup etmez, sen sıla-ı rahmi gözetirsin, doğru konuşursun, işini görmekten âciz kimselerin elinden tutarsın, yoksulları kayırırısın, misafirleri ağırlarsın, haksızlığa uğrayan kimselere yardım edersin"²⁵ diyerek O'nun endişesini gidermeğe çalışmıştır. Hz. Hatice'nin nazik bir zamanda Hz. Peygamber'in doğruluğuna ve her biri sosyal hizmeti gösteren meziyetlerine şahitlik etmesi, O'nun hayatını adeta özetlemiştir. Bunlar da güven verici davranışlardır. Özellikle İslam'a davetin ilk döneminde Mekke şehri ileri gelenlerinin Hz. Peygamber ve ilk Müslümanlara gösterdikleri direnç

²¹ A. Murat Daryal, *İslâmın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açısından Tahlili* (İstanbul: MÜİFAV Yayını, 1989), 116

²² Nitekim Mekke'nin hatırlı şahsiyetlerinden, Halid b. Velid, Amr b. As, Osman b. Talha bu antlaşma ile ortamın yumuşamasının arkasından h. 8. yıl içinde Medine'ye giderek kendi istekleri ile Müslüman olmuşlardı. bk. Vâkîdî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-Meğâzî*, 401; Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1990), 120-133; Adem Apak, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 58-65.

²³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 3/594.

²⁴ İbn İshâk, Ebu Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah, (Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981/1401), 57.

²⁵ Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 3.

sırasında Hz. Peygamber hakkında bir takım yakışsız ifadeler kullandıkları bilinmektedir. Fakat bu ifadelerin içinde O'nun güvenilirliğine şüphe kabilinden bile bir itiraz vaki olmamıştır. Tam aksine kendisine düşman olanlar bile O'nun emin bir şahsiyete sahip olduğunu ve dürüstlüğünü itiraf etmişlerdir.²⁶ Mekke'de Hz. Peygamber'in on üç yıllık daveti boyunca muhataplarına karşı güven sarsıcı bir sözü veya fiili olmamıştır. O dönemde Mekkelilerden bir kısmı Müslüman olmadıkları halde değerli eşyasını Hz. Peygamber'e emanet ederdi. Hz. Peygamber bu emanetleri korur, zamani geldiğinde sahibine teslim ederdi. Medine'ye hicreti öncesi evindeki bu emanetleri sahiplerine verilmek üzere Hz. Ali'yi görevlendirdiğini biliyoruz.²⁷ Hz. Peygamber'in Medine dönemi ise güven konusunda incelenmesi gereken, başlı başına bir devredir.

Hz. Peygamber, Medine'ye hicreti öncesi özellikle ikinci Akabe Biatı'nda, hazır bulunan Medinelilerden, şehirlerine geldiği takdirde; malları, canları, çocukları ve kadınlarını korudukları gibi O'nu ve arkadaşlarını koruyacaklarına dair söz almıştı²⁸ ve bir anlamda kendisini, arkadaşlarını ve İslam dininin mukadderatını Medinelilere emanet etmişti. Bilindiği üzere, İslam dininin kabul görüp, tüm Arabistan yarımadasına yayılışı Medine döneminde mümkün olabilmıştır. Bu dönemin temeli de karşılıklı güven sözü ile atılmıştır. Hz. Peygamber'in Medine'de ilk yaptığı uygulamalardan birisi, Müslümanlar arasındaki kardeşliği pekiştirdikten sonra, Medine halkının diğer unsurları ile de müzakereler yaparak onları, yukarıda anlatıldığı üzere, 'Medine Sözleşmesi'ne ikna etmesiydi. Bu sözleşme ile önceleri Yesrib olarak bilinen belde, bir 'şehir-devlet' kimliğine kavuşmuştu.²⁹ Ayrıca Medine tarihinde daha önce görülmemiş bir siyasi-sosyal yapı kurulmuş oldu. Bu yapı, etnik köken ve din farkı gözetmeksizin bütün unsurları bir arada yaşama ve tutma amacına yönelik idi. Şehir halkının barış ve güven içinde yaşamasını sağlamak gayesini güdüyordu.³⁰ Sözleşmenin diğer bir özelliği, anlaşmaya taraf olan unsurları, bir ümmet olarak kabul etmesidir. Böylece taraflar birbirlerinin varlığını dinî, siyasî ve sosyal açıdan da kabul etmiş ve tanımış oluyordu. Bu tecrübe ile Müslümanlar gayri Müslimlere, inanç ve fikir hürriyeti, mal ve can güvenliği sağlıyorlardı. Hile ve vefasızlık yasaklanıyordu.³¹ Daha sonra 'zarurât-ı hamse' olarak belirlenen beş temel dokunulmazlık alanı veya beş temel insan hakkı olarak belirlenen 'can, mal, aile, inanç ve ibadet emniyeti'³² gibi hususların gözetilmesi, o dönem için çok ileri bir seviyedir. Daha sonra tarihte hâkimiyet kuran Müslüman devletler ve toplumlar, Hz. Peygamber'in kurmuş olduğu sosyal yapıyı örnek alarak, karşılıklı güven unsurunu esas alan düzeni devam ettirmişlerdir.

O dönemde Hz. Peygamber bir yandan herkesin birbirinden emin olduğu toplumu bizatihi inşa ederken, davranış ve uygulamalarıyla güzel örnekliğini sergilemiş, diğer taraftan Kur'an-ı Kerîm, hitap ettiği insanların inanç ve zihin dünyalarını güven esaslı bir istikamete tedrici olarak

²⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/320.

²⁷ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1967/1387), 2/382.

²⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/97.

²⁹ Şerîf, Ahmet İbrâhîm, *Mekke ve'l-Medîne*, 421.

³⁰ İbrahim Sarıçam, *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 143.

³¹ Sarıçam, *Evrensel Mesaj*, 145.

³² Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-Sünne*, çev. Tayyar Tekin (B.y.: Pınar Yayınları, 1990), 319-321; Hayreddin Karaman, *İslâm'da İnsan Hakları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996), 31 vd. ayrıca 142-143; H. Tekin Gökmenoğlu, *İslâm'da Şahsiyet Hakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 75-140.

yönlendirmiştir.³³ Bu doğrultuda bir irdeleme yaptığımızda; en önce dikkatimizi çeken hususlardan biri, Müslümanların zihin ve gönül dünyasında en baş sırada bulunduran Allah mefhumu hakkındadır. Kendisine iman edilen ve güvenilen, güvenlik veren anlamında ‘*el-Mü’min*’³⁴ Cenâb-ı Hakk’ın isimlerinden biridir. Yani gönül verilen en yüce ve aşkın varlığı adlandırırken güvenle alaka kurulması, en önde gelen bir asli değer inşasını söz konusu etmiştir. Ayrıca Allah’a inanan, güvenen, kendisine güvenilen anlamında, yeni dinin mensuplarının bir diğer sıfatı da ‘*mü’min*’dir. Güvenmek ve güvenilmek Allah’la kul arasında çift taraflı işleyen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihi süreçte peyderpey nazil olan Kur’an ayetlerinin birçoğu, ‘Ey iman edenler, yani ey inananlar, güvenenler ve güvenilenler’³⁵ şeklinde başlayıp, bu asli değeri benimseyen insanlara, ilave ahlakî değerlerle mücehhez olmayı yükümlü kılmıştır. İman ve güven telkini esas olmakla birlikte, bunun üzerine bir dizi değer inşa edilmiştir. Kur’an’da müminlere örnek olarak gösterilen önceki peygamberlerin bir kısmı ‘*rasûlün emîn/güvenilir elçi*’³⁶ olarak tanıtılmıştır. Doğrudan güvenilirlik öne çıkarılarak tekrara gitmek suretiyle Kur’an konuya verdiği önemi pekiştirmiştir.³⁷ Emin/güvenilir olma vasfının sadece peygamberlerle sınırlı kalmayıp, Kur’an’ı Hz. Peygamber’e getirmekle görevli vahiy meleği Cebrail’e ‘*rûhu’l-emîn*’,³⁸ Mekke ve Kâbe’ye ‘*el-beledü’l-emîn/güvenli belde*’³⁹ denilmek suretiyle kapsam geniş tutulmuştur. Dolayısıyla gönül ve zihin dünyasında güven kavramı müstesna bir yer almıştır. Emniyet, emanet vs. kavramlar da aynı kökten türetilmiş mana ve muhteva olarak güven ile iç içe irtibatlı olarak telakki edilmiştir. Sonuç olarak herkesin birbirinden emin olduğu, bir kimsenin akşam yattığında sabah nasıl kalkarım, bir seyahate çıktığında geriye dönebilir miyim, diye endişe etmediği, malından canından emin olduğu, bir güven iklimi oluşturma başarısı gösterilmiştir.

3. Adalet

Sözlükte ‘a-d-l / عدل’ kökünden türeyen masdar-isimdir. Düzeltmek, doğru davranmak, eşit olmak, eşit tutmak, mutedil olmak, insaf etmek, istikamet, hakkaniyet ve her şeyi yerli yerince koymak, eş, benzer, bir şeyin kıymeti, fidye, terazinin kefelerini dengelemek, devenin havutu üzerindeki yükün sağlı sollu taraflarından her biri vs. anlamlara gelmektedir. Zıddı ise ‘cevr’ ve ‘zulüm’ olarak kabul görmüştür.⁴⁰ İslâmî edebiyatta çok geniş bir yer tutan adalet kavramı, terim olarak; hak sahibine hakkını vermek, tarafsız davranmak, ifrat ve tefritten uzak orta yolu takip

³³ Mehmet Yolcu, *Kur’an’ın Zihniyeti Değiştirmesi* (İstanbul: Eylül Yayınları, 2003), 335-352; Ömer Müftüoğlu, *Bugünün Müslümanının Kur’an’la İletişimi* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 209-238.

³⁴ el-Haşr, 59/23.

³⁵ Kur’an-ı Kerim’de iman kavramı sekiz yüzden fazla yerde geçer. Hadis külliyatında da iman kavramı geniş bir yer tutar. Bk. Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/212-217; Abdurrahman Kurt, *İslâm’ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 115; Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), 281.

³⁶ Bu peygamberler ve zikredilen ayetler; Hz. Nuh (Şuarâ 26/106-109), Hz. Hûd (Şuarâ 26/124-127), Hz. Salih (Şuarâ 26/ 142-145), Hz. Şuayb (Şuarâ 26/177-180) ve Hz. Lut (Şuarâ 26/161-164).

³⁷ Kur’an’da tekrarların asıl gayesi bir ibret dersi vermektir. Bk. Zerkeşi, Bedrüddin Muhammed b. Abdullâh, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Suûd-i Arabistan, y.y., 1980), 3/8-11; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 174.

³⁸ eş-Şuarâ 26/193.

³⁹ et-Tîn 95/3.

⁴⁰ İbn Fâris, Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Beyrût: Dâru’l-Ceyl, 1991/1411), 4/246-247; İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu’l-Arab*. haz. Yusuf Hayyat - Nedim Maraşlı (Beyrût: Dâru Lisâni’l-Arabî, 1990), 1/706-707

etmek, hak yol üzere dosdoğru olmak, farz ibadetleri eda etmek, dinen haram olan davranışlardan uzak durmak, istikrarlı bir doğruluk, ferdi ve içtimai yapıda hakkaniyet, eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı temin eden ahlakî fazilet ve büyük bir haslettir. Ahlâkî, hukukî ve sosyal bir ölçü birimdir.⁴¹

Her dönem Müslümanların hayat rehberi olan Kur'an-ı Kerîm adalet kavramına geniş yer vermiştir⁴². Kurân'da hak, kıst, keyl, kıstas, vasat, mizan gibi müteradif kelimelerle, adalet kavramına vurgu yapılmıştır. Adaletin⁴³ her tezahürü makbul görüldüğü gibi, zıt kavram olan zulmün⁴⁴ her çeşidinden uzak durulması müteaddit defalar tavsiye edilmiştir.

'El-Adl' ve 'el-Muksit' kelimeleri mutlak adaletin sahibi Cenâb-ı Allah'ın esmâ-ı husnâsı olarak sayılmış,⁴⁵ dolayısıyla ilk Müslümanların dikkatleri bu noktaya teksif edilmiştir. Es-Selâm, el-Mü'min isimlerinde olduğu gibi, 'el-Adl' ve 'el-Muksit' isimlerinin icabı olarak Müslümanların tüm muamelelerine yansıyan bir adalet tasavvuru oluşturduğudur.

Ferdi ve sosyal hayatın her safhasında adalet olgusunun gerekliliği, adalet duygusunun insanda doğuştan geldiği gerçeği, genel kabul görmüştür. Adaletin, yukarıda açıklanmağa çalışılan barış ve güven kavramları ile de doğrudan alakalı olduğu bu genel kabul çerçevesinde değerlendirilebilir. Zira barış ve güven ortamının büyük oranda adaletle riayet edilerek sağlanabileceği söylenebilir. Adaletten şaşmanın çatışma ve birbirine güvensizliği sonuç vereceği de rahatlıkla ifade edilebilir. Dolayısıyla Kur'an'ın başından itibaren nazil olduğu Mekke şehrinde, fert ve toplumu rahatsız eden bir takım haksız uygulama ve adaletsizlikleri insanların gündemine getirdiği, haksızlığın her çeşidini reddettiğini görüyoruz. Hz. Peygamber de peyderpey inen Kur'an ayetlerinin yönlendirmesiyle Mekke'de önce zihin ve ruhlarda zaten nüve olarak var olan hak ve adalet kavramlarını pekiştirmiş, adaletle aykırı uygulamaları ve inanışları da makbul görmemiştir. Hz. Peygamber her şeyden önce insanları Tevhid'e davet etmiş, Kur'an-ı Kerîm de şirkin en büyük zulüm olduğunu⁴⁶ beyan etmiştir. Tevhid'in ahirete inancı da beraberinde getirmiş olması, o günün Mekke toplumunun gündemine ahiret, hesap, mizan gibi konuları da getirmiştir.⁴⁷ Böylece Dünya-Ahiret dengesinin kurulması fikri, hesap verme inancı, icra edilen birtakım haksızlıklardan uzak durmayı gerektirmesi, inanan insanların kafa ve gönüllerinde esaslı bir dönüşüm yapmıştır. Hz. Peygamber doğruları kabule hazır inanmış insanlara zulüm ve haksızlıktan uzak durmayı, haksız yere cana kastetmemeyi, insanlar arasında hür-köle, erkek-kadın, kuvvetli-zayıf, zengin-fakir ayırımı yapmamayı, asıl üstünlük miyarının takva olduğu, ölçü ve tartıda eksik tartmamayı Kur'an'ın rehberliğinde öğretmiştir. Mekke döneminde Kur'an-ı Kerîm, eğitici bir üslupla,

⁴¹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el- İsfahânî, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân* (Dımaşk: Darü'l-Kalem; Beyrût: ed-Darü's-Şamiyye, 1416/1995), 551-553; Mustafa Çağrırcı, "Adalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988),1/341; M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak (Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2008), 2/384.

⁴² Kur'an'da 'adl' ve 'kist' köklerinin değişik türevleri elli beş kez zikredilir. Bk. M. Fuâd b. Abdilbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: İfav Yayını, 1991), 112-113; 140

⁴³ Bk. Seyyid Kutub, *İslâm'da Sosyal Adalet*, çev. Yaşar Tunagür M. Adnan Mansur (İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1982; Macid Hadduri, *İslâm'da Adalet Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1999).

⁴⁴ Kur'an'da yirmi yerde zulüm, iki yüz almış sekiz yerde de zulmün türevleri kötülenmiştir. Bk. M. Fuâd, *Mu'cemu*, 108-109.

⁴⁵ Tirmizî, "Daâvât", 82.

⁴⁶ el-Lokmân 31/34; en-Nahl 16/90.

⁴⁷ el-Câsiye 45/24.

Müslümanların her hususta takipçisi oldukları daha önceki peygamberlere atıfta bulunarak Hz. Musa, Hz. Davut ve Hz. Şuayb'ın⁴⁸ adalet ilkesine riayet edişleri örnek olarak gösterilmiştir. Peygamberlerin insanlığa rehber olarak gönderilişlerinin bir amacının da “...insanlar (arasında) *adaleti yerine getirsinler*”⁴⁹ şeklinde beyan edilmesi ufuk açıcudur. Aslında dünyanın başından beri adaletin ikamesi ile rahat nefes aldığı, bundan sonra da ancak adalete riayetle huzurun mümkün olacağı fikri, Müslümanların zihin-gönül ve davranış manzumesine işlenmiştir. Mekke’de müşriklerin Müslümanlara baskı ve eziyetin her çeşidini reva gördüğü zor şartlar sırasında nazil olan Şûrâ suresi 37-42 ayetlerinde, müşriklerin haksız saldırıları karşısında, müminlerin her şeye rağmen adaletten ayrılmamaları, kendi aralarında dayanışma içinde olmaları, kötülüğü iyilikle savmaları, mümkünse bağışlayıcı olmaları tavsiye edilmiştir. Bir başka ayette ise adalet, ihsanla birlikte anılmış, aşırılık ve azgınlık yasaklanmıştır.⁵⁰ Böylece adaletten bir adım daha ileri gidilerek Müslümanların af ve ihsan yolunu tutmalarının tavsiyesi ile daha Mekke’de iken fazilet ahlakının temelleri atılmıştır. Beşeri münasebetlerde adaletin yerleştirilmesi gereğinin anlaşılması arkasından, Mekke döneminin sonlarına doğru nazil olan Mutaffifin suresi ile de ticari muamelelerde ölçü ve tartıda haksızlıktan kaçınılması, dürüstlikle ahiret inancı ilişkilendirilerek esasa bağlanmıştır.⁵¹ Bu esas Müslümanları Cahiliye adetlerinin dışında, evrensel bir kabule doğru, hak merkezli adalet anlayışına taşımıştır. Mekke döneminde Hz. Peygamber ve Müslümanlar idari manada bir yetkileri olmadığı için ancak örneklik ve şahsi ilişkiler yoluyla insanları etkileme ile sınırlı kalmışlardır.

Adalet ilkesinin, hukuk teşkilatı ve muameleleri ilgilendiren kaideleri, ancak Medine döneminde tedricen, ihtiyaca binaen veya re’sen devreye girmiştir. Hz. Peygamber Medine’de devlet başkanı olduğu gibi, bu devletin kaza organının başı olarak, kaza fonksiyonunu ifa etmiştir. Her türlü dava ve ihtilaflar O’nun tarafından çözüme kavuşturulmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber’in uygun gördüğü kişiler de davalara bakmıştır. Bu durumda Hz. Peygamber temyiz makamı gibi davranmıştır. Yeni fethedilen beldelere ashabından ehil kimseleri kadı olarak tayin etmiştir.⁵² Yani adaletin tecellisi İslam’dan önceki gibi kabilelerin veya fertlerin ‘ihkâk-ı hak’ anlamına gelecek keyfi uygulamalarına son vererek, belli kaidelere bağlanmıştır.⁵³ Hz. Peygamber’in verdiği yargı kararları yazıya geçirilmiş, ayrı bir literatür oluşturacak yekuna ulaşmıştır⁵⁴. Bu dönemde adaletin temini için, şahitlerin dinlenmesi, suçun şahsiliği, herhangi bir şahsa imtiyaz ve dokunulmazlık tanınmaması, davalının rızası olmadan suçluyu affetme yetkisinin başkasına verilemeyeceği, sadece akıl sahibi varlıkların cezalandırılabilmesi gibi mahkeme ve duruşma usulü vaz edilmiştir. Adaletin ikamesinde yerleştirilmesi gereken ilkenin ‘Allah korkusu’ olduğu,⁵⁵ ilaveten ahlakla hukukun birbirinden beslenmesi, birbirinden güç alarak iç içe sıkı bağları göz önünde bulundurulmuştur. Örnek olarak, Hz. Peygamber, bir olay üzerine haklı olduğu halde kendisini iyi savunamayan şahsın

⁴⁸ el-A’râf 7/159, es-Sâd 38/ 21-26; el-Hûd 11/ 84,85.

⁴⁹ el-Hadîd 57/25.

⁵⁰ en-Nahl 16/90.

⁵¹ el-Mutaffifin 83/1-6.

⁵² Fahrettin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi* (Ankara: DİB Yayını 1979), 39-53; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul, İz Yayınları, 2012), 98-100; Fatimatüz Zehra Kamacı, *Hz. Peygamber’in Günlük Hayatı I (Mescid-i Nebevi)* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2013), 294-313.

⁵³ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/917-918.

⁵⁴ Fahrettin Atar, “Kadı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayını 2001),24/66.

⁵⁵ el-Bakara 2/185; el-En’âm 6/164.

davayı kaybetmesi üzerine: *Ben ancak bir beşerim. Siz bana bazı davalarla geliyorsunuz. Belki biriniz delilini diğerinden daha güzel ifade eder ve ben de ondan duyduğuma göre onun lehine hükmetmiş olabilirim. Bu şekilde kime (hataen) kardeşinin hakkından bir şey vermişsem, onu asla almasın. Çünkü bu takdirde ona ancak bir ateş parçası vermişimdir*⁵⁶; şeklinde açıklama getirince kazanan şahıs, gerçeği itiraf etmiş ve hak karşıdaki şahsa verilmiştir. Bu olaydan da anlaşılacağı üzere İslam dini ve bu çerçevede oluşan adalet anlayışı, hakkın tevzii ve tecellisinde sadece zahiri şartlarla yetinmemiş, başından sonuna kadar, manevi esasları da mündemiç olarak teşekkül etmiştir. Devletin vatandaşı olan herkes hukuk güvencesine kavuşmuş, adaletin ikamesiyle huzur bulmuştur.

4. Müsamaha

Yukarıda ifade edildiği üzere, bir toplumu oluşturan kesimler arasında yerleşik barış, karşılıklı güven ve adalete olan inanç, o toplumun birbiriyle sağlıklı ilişkiler kurabilmesi, huzur ve insicam içinde işleyişi için vazgeçilmez unsurlardır. Bu vazgeçilmez unsurlardan bir tanesi de kuşkusuz müsamaha ilkesidir.

Müsamaha, s-m-h/صح kökünden mufâale kalıbında masdar isim olup, sözlükte karşılığı kolaylık göstermek, affetmek, hoş görmek, cömertlik vs. anlamlarına gelir. Eş anlamlı olarak aynı kökten tesamuh kavramı da yaygın olarak kullanılır. Terim olarak; farklı bir görüş veya kanaate sahip kişilere yumuşak davranmak veya hatalı, kusurlu davranış sergileyen şahsa karşı, affedici tavır içinde olma, ayıplamaksızın hatasını görme fırsatı verme gibi anlamlara gelir. Zıddı taassup ve tahammülsüzlüktür.⁵⁷

Kur'an-ı Kerîm'de 's-m-h' kökünden müsamaha anlamına bir kelime gelmemekle birlikte, yakın anlamda 'safh/صفح' kelimesi bulunmaktadır.⁵⁸ Bir kişiyi hatasından dolayı kınamamak, azarlamamak, affetmek vb. anlamlara gelir.⁵⁹ Affetmekten daha ileri bir davranış sergileme⁶⁰ anlamına da kullanılmıştır. 'Safh', günümüzde müsamaha kavramına yüklenen anlamla daha mutabık görünmektedir.

Müsamaha kavramı, Müslümanların kendi aralarında birbirine karşı rıfk, kerem, lütuf, semahat ve mülayemetle davranması, olumsuzluklara sabır, hilim, tahammül, af, fazladan verme gibi hususlar ile yakın anlamda ve bir arada, İslâm ahlakı içinde olumlu bir meziyet olarak ele alınarak değerlendirilir.⁶¹ Ayrıca ibadetlerde ruhsat, muamelatta kolaylık, tahfif, tedric anlamlarına da kullanılır.⁶² Bizim asıl incelemek istediğimiz husus, müsamahanın, inanç, ırk, dil farklılıklarına rağmen Müslümanlarla bir arada yaşayan topluluklara karşı sergilenen tutum ve davranışları ilgilendiren yönüdür.

İslam dininin temel ilkelerini düzenleyen Kur'an ayetleri ve bu ayetleri ilk önce uygulamaya aktaran Hz. Peygamber'in icraatı başından itibaren insanları red ve dışlama esasına göre değil, aksine kabul ve samimiyetle benimsemeye yönelik olmuştur. Çünkü Cenâb-ı Allah bütün âlemlerin

⁵⁶ Buhârî, "Ahkâm", 20.

⁵⁷ İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Lüğâ*, 3/99; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/198; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 1/381.

⁵⁸ el-Bakara 2/109; el-Maide 5/13; el-Hicr 15/85; en-Nûr 24/22; ez-Zuhruf 43/5, 89; et-Teğabun 64/14.

⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/346; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 1/489.

⁶⁰ İsfahânî, *Müfredât*, 486

⁶¹ Mâverî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, thk. Mustafa es-Sakkâ (İstanbul: Temel Neşriyat, 1985), 331-332

⁶² Talat Sakallı, *İslam'da Hoşgörü ve Kolaylık* (İzmir: Y.y., 1996), 55-106; 158-165.

yaratıcısı ve Rabb'idir. İnsanlar inansın veya inanmasın O'nun kullarıdır. İnsan eşref-i mahlûkattır, insana insan olduğu için saygı gösterme hem dinin hem de peygamberlerin temel mesajıdır. Hz. Peygamber de bütün âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir. İnananlar bu rahmetin farkında ve idrakinde olanlardır. İnanmayanlar ise bu rahmete ulaşmaya ve anlamaya istidadı olan adaylar zümresidir. Bu münasebetle insanların muhtelif aidiyetleri bir vakıa olarak kabul edilmiştir. Aidiyetler, ferdi ve sosyal münasebete engel olarak görülmemiştir. Mekke döneminde Hz. Peygamber'in öncülüğünde İslam daveti, Mekke'nin mukim tüm sakinlerini muhatap almış, herkese şamil olarak yürütülmüştür. Ayrıca gerek hac için gerekse ticari ve sosyal faaliyetler için, civar kabile ve yerleşim birimlerinden geçici süreliğine Mekke'ye gelmiş olan misafirlere de ayırım gözetmeden tebliğ faaliyetleri ile ulaşılmaya çalışılmıştır. Hz. Peygamber, Mekke'deki davet ve tebliğ faaliyetleri esnasında karşılaştığı anlayışsızlık ve fena muamele karşısında zaman zaman derin üzüntü duyması dolayısıyla Cenâb-ı Allah tarafından uyarılarak teselli edilmiştir.⁶³ Mekke'de Müslümanlar zaten sayıca az, güç itibarıyla de zayıf durumda idiler. Bizatihi kendileri her türlü ötelenmeye maruz kalmışlar, Kureyş'in her türlü eziyetine ilaveten üç yıl süren⁶⁴ iktisadi ve sosyal bir ambargonun, kuşatmanın mağduru olmuşlardır. Kuşatma kaldırıldıktan sonra, Hz. Peygamber kendilerine bu muameleyi reva gören Mekke ileri gelenleriyle iletişimi kesmemiş, ilahi yönlendirme doğrultusunda⁶⁵ görüşmeye ve çağrısına devam etmiştir. O günkü şartlarda ortalama bir Arabın tavır, husumet gütmek ve intikam fırsatı için çabalamak olması gerekirken⁶⁶ Hz. Peygamber, engin müsamahakâr bir tavrıyla, insanlarla münasebetini sürdürmüştür.

Mekke'de davet imkânı kalmayınca Peygamberliğinin onuncu yılında komşu belde Taife gitmiş, fakat orada da yaptığı tüm görüşmeler olumlu sonuç vermediği gibi, şehrin ayak takımı tarafından taşlanarak yaralanmıştır. Hz. Peygamber, gördüğü kötü muameleye rağmen onların ıslahı için duâ etmiştir.⁶⁷ Hz. Peygamber'in hayatında teferruat nev'inden de olsa bu olayda sergilediği tavır, O'nun ne denli yüce bir gönle sahip olduğunu göstermiştir.⁶⁸

Hız. Peygamber'in Medine'ye hicretini müteakip müsamaha ile ilgili olarak yaptığı icraattan birisi de, yukarıda bahsedildiği üzere Medine halkını bir araya getirecek "Medine Anayasası" denilen metni müştereken kabul etmeleridir. Bu yazılı metni önemli kılan hususlardan bir kısmını şöyle özetleyebiliriz: Daha önce siyasi ve sosyal yönden birbirinden bağımsız yaşayan Müslüman ve gayri müslim kabilelerin, bundan sonra ortak bir istikbal için, birlikte yaşama ve var olma iradelerini ortaya koymuş olmalarıdır. Bir yazılı metin ile resmen birbirlerini tanıdıklarıdır. Birbirlerine karşı sorumluluk yüklenmeleridir. Sadece sorumluluk esasına göre değil haklarını da yazılı olarak belirlemiş olmalarıdır. Bu birlikte yaşama iradesinin bir zorlama veya cebir altında değil karşılıklı görüşmeler sonunda, iknaya dayalı ve gönüllülük esasına göre düzenlenmiş olmasıdır. Kuramsal olarak değil, uygulamalı olarak hayata geçirilmesidir. Bu anayasaya göre kurulmuş devletin başkanı ve bir anlaşmazlık vukuunda merciinin Hız. Peygamber olmasıdır. Hız. Peygamber'in Medine'ye hicretinin daha birinci yılı dolmadan, insanların eşitliğine ve danışmaya dayalı bir teşkilatlanmanın

⁶³ eş-Şuarâ 26/3-4;el-En'âm 6/35; Hûd 11/12, 118,119; Kehf 18/29; Yunus 10/99.

⁶⁴ Peygamberliğinin 7-10. (miladi karşılığı 616-619) yılları.

⁶⁵ en-Nahl 16/125.

⁶⁶ Adnan Demircan, "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Cahiliye Arapları", *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2007), 43, 76.

⁶⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/60-63.

⁶⁸ Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: DİB Yayını, 1983), 2/759-760.

gerçekleştirilmesidir. Böylece siyasi, sosyal ve hukukî temel esasları tanzim eden ve tarafları bağlayan ortak bir metnin oluşturulmasıdır. Bütün bunların tabii sonucu olarak, İslâm Tarihinin daha başından itibaren, farklı olanı dışlamayan, ötelemeyen, kuruluş safhasından itibaren bünyesinde müsamahayı barındıran bir hayat tarzı ve bakış açısının tesis edilmiş olmasıdır. Hz. Peygamber'in Medine'de oluşturduğu bu çok dinli, farklı etnik menşee ait toplum yapısı, daha sonraki dönemler için örnek teşkil etmiştir.

Hz. Peygamber'in müsamahasının billurlaştığı en unutulmaz olaylardan birkaçı, hicrî 8. yılda⁶⁹ Mekke'nin fethi münasebetiyledir. Fethin mümkün olduğu nispette kansız neticelendirilmesi, fetih sonrası umumi af ilan edilmesi, İslam'a ve Müslümanlara büyük kötülük ve düşmanlık etmiş olan Hind b. Utbe, Vahşi b. Harb, İkrime b. Ebi Cehil ve Safvan b. Ümeyye gibi kişilerin affedilmesi, herkes ve her kesimi derinden etkileyen, o güne kadar görülmemiş bir hadiseydi. Af etkisini göstermiş, belde sakinleri Müslüman olma yarışına girmişler, Kur'an-ı Kerîm'de bu olay "Ve insanların akın akın Allah'ın dinine girdiğini gördüğünde"⁷⁰ ifadesiyle resmedildiği gibi, kısa sürede Mekke mühim bir İslam şehri olmuştur. Mekke'nin İslamiyet'i kabulü, bütün Arabistan yarımadasının İslam'a yönelmesinde öncü, olumlu bir saik olmuştur.

Hz. Peygamber'in müsamaha ile ilgili dikkate değer bir uygulaması da hicrî 9. yıl içinde (630-631) mektup göndererek İslamiyet'e davet ettiği Necran⁷¹ Hristiyanlarından bir heyetin Medine'ye gelişi dolayısıyladır. Heyet Medine'ye ve doğrudan Mescid-i Nebi'ye gelmiş, bu sırada ikinci namazı yeni kılınmıştı. Kendi ibadet vakitleri yaklaşan Hristiyan Necranlılar, doğuya yönelerek ibadete hazırlanmışlardı. Sahabeden bazıları onlara engel olmak istediğinde, Hz. Peygamber Necranlılara müdahale edilmemesini ve ibadetlerini yapmalarına müsaade edilmesini emretmiştir. Daha sonra bir dizi görüşmeden sonra Müslümanların hâkimiyetini tanıyarak cizye karşılığında, mal, can ve din hürriyetleri hakkında teminat alarak geri dönmüşlerdir.⁷² Hz. Peygamber'in kendi mescidinde bir başka din mensuplarının ibadet etmelerine müsaade etmesi, O'nun müsamaha sınırının ne denli kapsayıcı, kuşatıcı olduğunun eseriştir. Bu müsamahaya mazhar olan Hristiyan Necranlılar, çok geçmeden kitleler halinde Müslüman olmuşlardır. Ayrıca Necran Hristiyanlarının sırf inançlarından dolayı geçmiş tarihte maruz kaldıkları zulümlerin, Kur'an-ı Kerîm'de kötülenmiş olması⁷³ da bir diğer vurgulanacak husustur.

Hz. Peygamber'in her vesile ile sergilediği "kaba ve katılıktan uzak"⁷⁴ müsamahakâr tavrı, insanların birbiri ile kaynaşmasını, sağlam bir toplumun kurulmasını, karşılıklı kabul, saygı ve sevgiye dayalı huzur ortamının oluşmasını sağlamıştır. Bu model İslam toplumlarının, devletlerinin tarih boyunca örnek aldıkları bir izlek olmuştur.

⁶⁹ Miladi 630 yılı.

⁷⁰ en-Nasr 110/2.

⁷¹ Güney Arabistan'da Yemen'in kuzeyinde yer alan ve bugün Suudi Arabistan sınırları içinde kalan bölge. bk. Mustafa L. Bilgili, "Necran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/507.

⁷² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/267-268; Mustafa Fayda, *İslamiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı* (Ankara: AÜİF Yayını, 1982), 27-34.

⁷³ el-Burûc 85/4-9; bk. Muhammed Eroğlu, "Ashâbu'l-Uhdûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/471.

⁷⁴ Âl-i İmrân 3/ 159.

5. Kardeşlik

Arapça kardeş, kelime olarak, “a-h-v/اخي-اخو” kökünden türetilmiştir. Sözlük anlamıyla ‘el-ah/ ahî’ nesep itibariyle kardeş/im demektir. Çoğulu ‘el-ihve ve el-ihvân’ masdar olarak kardeşlik anlamına ‘el-uhuvve’ kelimeleri kullanılmaktadır. Kur’an-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde ‘el-ah’ kökünden çeşitli kalıplarda çokça kelimenin kullanıldığına şahit oluyoruz.⁷⁵

Dünyanın bütün dil ve kültürlerinde yakınlığı, sıcaklığı, sevgiyi çağrıştıran kardeş kelimesi, daha çok aynı anne-babadan meydana gelen kan bağı ile birbirine bağlı aile üyeleri için kullanılan ortak bir kavramdır. Kan bağı ve nesep yoluyla birbirine kardeş olma hali, en fitri ve kendiliğinden oluşan bir bağ ve bağlılık halidir. Bu fitri durum, cahiliye Araplarınca bir derece daha ileri götürülerek birbirine kan bağı ile akraba olanlar, (sosyolojik karşılığı olan) kabileyi oluşturmuşlardı. Kabile en büyük birlik olup, alt kollarına kadar çeşitlenirdi. Kabile nizamının esası ise asabiye anlayışı idi. Haklı veya haksız olsun, kişinin akrabasından yana çıkması, gerekirse bu uğurda savaşmak ve ölmek dâhil, her türlü duruma hazır olma halidir. Arabistan ve özellikle Hicaz bölgesinde merkezi bir idarenin olmaması, insanların en yakınına tutunarak dâhili ve harici tehlikelere karşı kendilerini bu yolla korumaya almaları yolunu açmıştır. Ferdi harekete imkân tanımayan asabiye şuurunda, Cahiliye Arabı kendi kabilesinin çıkarı doğrultusunda çalışırken, rakip kabileye her türlü kötü muameleyi reva görebiliyordu.⁷⁶ Kabileler arası düşmanca tavırlar, ancak kendi aralarında birbirlerine emân verme, hilf, civâr ve ittifak anlaşmaları ile sonlandırılabilirdi.⁷⁷

Hz. Peygamber İslamiyet’i tebliğ ile memur edilince, önce kendi yakın akrabasından işe başlamış, daha sonra Mekke’de yaşayan diğer kabile mensuplarına ulaşmaya çalışmıştır. Başlangıçta Mekkelilerin çok da önemsemediği İslam daveti, dikkat çekecek şekilde yayılmaya başlayınca Kureyş ileri gelenleri tarafından tehlike olarak algılanmıştır. Bunu en çok da müesses nizam ve kabile düzeni aleyhine bir tehlike olarak yorumlamışlardır. İslâm davetine mani olmaya çalışanların ileri gelenlerinden Velid b. Muğîre’nin başkanlığında müşrikler, özellikle Mekke dışından Kâbe’yi ziyarete gelenleri Hz. Peygamber’le görüştürmemek adına yaptıkları toplantıda, uzun müzakereler sonunda Hz. Peygamber için “Baba ile anneyi, karı ile kocayı, kardeşle kardeşi, kişi ile kabilesini birbirinden ayırıyor.”⁷⁸ şeklinde o dönem Arapların hassas olduğu asabiye vurgu yaparak, dikkatleri çekecek ortak bir karara varmışlardır.

Mekkelilerin böyle bir karara varmasının ana sebeplerinden birisi, İslam’ı kabul eden kişilerin aile ve kabilelerinden bağımsız olarak, kendi hür iradeleri ile Müslüman olmalarıydı. Kabilenin iznini almadan münferit olarak hareket etmek, diğer mensuplar için kötü örnek olduğu gibi, aynı zamanda yüzyılların alışılmış davranış kalıplarının dışına çıkmak demek idi. Ayrıca Hz. Muhammed’in etrafında yeni bir inanç, anlayış ve davranış manzumesi temelinde hareket eden ve gündün güne çoğalan bir küme insanın toplanmasını, Mekke’nin geleceği için tehdit olarak algılamışlardır. Bunun gereği olarak, Hz. Peygamber ve ilk Müslümanların ne dediğine bakmadan, onları etkisiz kılmanın yollarına başvurdular.

⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 1/30-31.

⁷⁶ Şerîf, Ahmed İbrâhîm. *Mekke ve’l-Medîne*, 61-65.

⁷⁷ Nadir Özkuyumcu, “Hilf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/29-30; Ahmet Önkâl, “Civâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/34-35.

⁷⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü’l-nebevîyye*, 1/289.

Mekke'de İslamiyet'i kabul eden şahısların bir kısmı öz ailesi tarafından dışlanıyordu. Hele köle veya kabilesi zayıf ya da Mekke'ye dışarıdan gelip yerleşmiş kimseler ise, çeşitli eza ve cefaya maruz kalıyorlardı. Tabii olarak kendi alışılmış aile veya kabilesi tarafından dışlanan şahıslar ve himayesiz kişiler, yeni bir oluşum olarak Hz. Peygamber'in etrafında toplanmışlardı. Bu topluluk ister istemez Mekke'de yeni bir sosyal yapılanmanın nüvesini temsil ediyordu. Mekke ileri gelenlerine göre bu yeni topluluğun yerleşik düzende bir karşılığı yoktu ve bertaraf edilmeliydi. Bunun için Müslümanlara eziyet olarak denemedikleri bir yol kalmadı.⁷⁹ Müslümanlar da varlıklarını muhafaza için, gücü yetenlerden bir kısmı Habeşistan'a iki kez hicret etmişler, geriye kalanlar ise birbirlerine sahip çıkmağa çalışıyorlardı. Bu cümleden olmak üzere müşriklerin meşhur ambargosu sırasında üç yıl boyunca, Müslümanlardan her bir şahıs elinde bulunan imkânlarını diğer Müslüman kardeşleri ile paylaşmaktan geri durmamıştı. Daha da ileri bir nokta ise, Hz. Peygamber Müslümanları birbiri ile bire bir kardeşleştirmiş, bu birlikteliğin adını da 'muâhat' koymuştu. Muâhat/kardeşleştirme hadisesinde göze çarpan hususlardan birisi Kureyş'e mensup bazı Müslümanların, azatlı kölelerle kardeş ilan edilmesidir. Hz. Peygamber'in azatlısı Zeyd b. Harise ile Hz. Hamza, Ebu Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim ile Ebu Ubeyde b. Cerrâh ve Hz. Ebu Bekir'in azatlısı Bilâl-i Habeşi ile Ubeyde b. Hâris bunlardan bir kaçıdır.⁸⁰ Bu tam manasıyla bir zihniyet inkılabı idi. Kureyş'in o zamana kadar benimsediği asabiye kaideleri ve kabile örfünü aşan bir durumdu. Kan ve nesep bağından öte inanç ilkeleri ile birbirine irtibatlı bir topluluk ortaya çıkmıştı. Kureyş'in başvurduğu hiçbir cebir ve işkencenin gevşetemediği muâhat, aksine her geçen gün sayıca çoğalan ve maddi, manevi sağlam kardeşlik bağları ile kuvvetlenen Mekke'li Müslümanlar topluluğunu netice vermiştir.

Mekke şartlarının Müslümanların hayatlarını sürdürme ve inançlarının gereğini yaşamalarına elverişli olmaması sebebiyle, Hz. Peygamber'e Akabe biatları sonucu Müslümanlara yeni bir yurt olarak Yesrib seçildi ve Müslümanlardan fırsat bulanlar, buraya hicret etmeğe başladılar. Zamanı geldiğinde Hz. Peygamber de Yesrib'e hicretini gerçekleştirdiğinde, Müslümanlar ancak inandıkları gibi yaşayacakları bir ortama kavuştular. Ancak Yesrib'de mukim Evs ve Hazrec kabileleri arasında da öteden beri süregelen bir husumet vardı. Bu düşmanlık Hz. Peygamber'in araya girmesi ile barışa tahvil edilmiş, yıllardan beri iki akraba kabileyi yoran ve nerdeyse tüketme noktasına getirmiş olan çatışma, kardeşlik, ülfet ve mahabbete dönüşmüştür. Savaşların yorduğu Yesrib halkı, İslamiyet sayesinde kardeşliğin tadını almış ve Müslümanlık bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Müslüman olmak için birbiri ile yarışan Evs ve Hazrec kabileleri, yeni dinleri ile bambaşka bir hüviyete bürünmüşlerdir. Hz. Peygamber'in emrine amade bu yeni Müslümanlar topluluğu öncülüğünde, Yesrib beldesi de 'Medinetü'n-Nebi' kimliğine kavuşmuştur. Her hususta Hz. Peygamber'e yardımcı oldukları için, Medine'nin henüz kardeşleşmiş yerli halkı, 'Ensâr' olarak isimlendirilmişlerdir.

Hz. Peygamber, Medine'de bu yeni tanıştığı müslümanlarla daha yakından alakadar olmuş, her geçen gün yeni bir atılma öncülük etmiştir. Medine'ye gelişinden yaklaşık beş ay sonra, Evs ve Hazrec kabilelerinin kardeşleşmesine ilave olarak, Medineli Müslümanlarla, Mekke'den hicret etmiş Müslümanları kardeşleştirerek, İslam tarihinde 'Muâhat' olarak adlandırılan, büyük hamleyi

⁷⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/315, 335, 339, 342, 380, 383 vd.

⁸⁰ İbn Habîb, Ebû Ca'fer İbn Habîb Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Bağdâdî el-Hâşimî el-Ahbârî, *Kitâbu'l-Muhabber*, thk. Eliza Lichtenstadter (Haydarabad: Y.y., 1942), 70.

gerçekleştirmiştir. Bu kardeşleştirme rastgele değil, kardeşleştirilen her çift arasında ortak vasıflar göz önünde bulundurularak yapılmıştır.⁸¹ Medineli Müslümanlar bu kardeşleştirme olayını ciddiye almışlar, ellerinde avuçlarında ne varsa Mekkeli muhacir kardeşleri ile paylaşmışlardır. Böylece evini barkını bırakıp, inancı uğruna vatanını terk eden muhacir Müslümanlar, Medine’de kendilerine her yönden sahip çıkan din kardeşleri sayesinde, mahrumiyet ve mağduriyetlerini bir nebze de olsa dindirmişlerdir. Muhacirlerin yeni vatanlarında sıcak alakaya mazhar olmaları, geldikleri şehre ısınmalarını, kardeşleştirme vesilesiyle ‘Ensâr-Muhacir’ kaynaşmasını netice vermiştir. Bu kaynaşma Medine’de bir arada yaşadıkları Yahudiler ve sonradan oluşan münafıklara karşı, birlik beraberlik görüntüsü vermiştir. Mekke ve diğer yerleşim beldelerindeki müşrik Araplara karşı da caydırıcı güç oluşturmuştur. Hz. Peygamber’in, önce Medine’nin meskûn iki kabilesini, daha sonra da bunları Mekke’den hicret etmiş yeni sakinleri ile kardeşleştirerek, tarihte eşine az rastlanır bir hadiseyi gerçekleştirmiş olması, sonradan gelen Müslümanlar için güzel bir örnek olmuştur. İnsanlığa kan ve nesep bağından öte, inanç ve mefkûre birliği yolunda kardeş olmayı öğretmiştir.

Kardeşlik olgusu, daha sonra birçok ayet ve hadisle pekiştirilerek, yaşanan hayatın bir parçası olmuştur. İnsanların aynı özden yaratıldığı,⁸² müminlerin kardeş olduğu,⁸³ birbirlerine karşı can, mal ve ırzının mukaddes olduğu⁸⁴, iyilik ve takvada yardımlaşmanın esas oluşu,⁸⁵ kardeşinin yüzüne karşı ve gıyabında hürmet ve muhabbet ilkelerine uyması⁸⁶ tavsiye edilerek, kardeşlik hukuku, ahlâkı, adap ve muaşeretini şekillenmiştir. Bu da sadece yalın kaide ve kurallara boğulmuş bir ilkeler yığınının öte, kökü gönüllere uzanan içten, samimi duygularla benimsemiş bir sevgi ve huzur ortamının doğmasına vesile olmuştur.

Sonuç

İnsan sosyal bir varlıktır. Yaratılışı gereği hayatını toplum içinde geçirir. Yaşadığı süre içinde kendi dışındaki insanlarla bir ilişkiler ağı oluşturur. Bu ilişkiler karşılıklı olarak dostane ve birbirinin hukukuna riayet ediyorsa, karşılıklı varoluş duygu ve düşüncesi olumlu yönde gelişmeğe devam eder. Ferdi ve sosyal hayat herkes için anlamlı ve kıymetli olur. Bu da ancak sosyal barışın tesis edilebilmesiyle mümkün olabilir.

Sosyal barışın en önemli ve vazgeçilmez unsurlarından birisi, toplumda hâkim olan barış ortamıdır. İslamiyet’in insanlığa gönderildiği Mekke’de, bir takım haksızlıklar hüküm sürdüğü gibi, çatışma ve gerilim hali de eksik olmuyordu. İslamiyet bu duruma müdahil olmuş, ilk önce fertlerden başlayarak, her ferdin kendi haline razı olması ve yekdiğerini rahatsız etmemesi esas alınmıştır. İşe selamla başlayıp, çatışmayı dışlayan, uzlaşmayı önceleyen bir tutumu benimsemiştir. Uzlaşmadan öte insanlara karşı rıfk, mülayemet, hilm ve ihsanla muamele edilmesi tavsiye edilmiştir. İlk Müslümanlar ve Hz. Peygamber uğradıkları haksızlıklara rağmen, kamu barışını zedeleyecek tutum ve davranışlardan uzak durmuşlardır. Medine’ye hicretten sonra Hz. Peygamber yetki makamında olduğu için, fiili barış ve uzlaşma için gerekli adımları atmıştır. Çatışma halindeki kabileleri barıştırmış,

⁸¹ Kardeşleştirilen sahabilerin listesi ve sayısı için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/150-153; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/183-184; M. Asım Köksal, Müslümanlar Arasında Kardeşlik Kurulması, *Diyanet Dergisi* 8/84-85 (Mayıs-Haziran 1969), 161-163.

⁸² en-Nisâ 4/1.

⁸³ el-Hucûrât 49/10.

⁸⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 4/251-252; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/184-186.

⁸⁵ el-Mâide 5/2.

⁸⁶ el-Hucûrât 49/11-12.

diğer din mensuplarıyla müzakere yoluyla anlaşarak, herkesin hukukunu gözeten bir yazılı metnin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Barışın kalıcılığı yolunda karşılıklı güven verici adımları desteklemiş, ahde vefa göstermiş, herkesin birbirinden emin olduğu bir ortamı temin etmiştir. Bu emniyet ortamının sürdürülebilir olması için de, adalet mefhumuna titizlikle riayet edilmiştir. Hiçbir hakkın zayi olmayacağı, düşman bile olsa haksızlık yapmaktan çekinilen bir anlayış topluma hâkim olmuştur. Zayıf da olsa kimsenin haksızlığa uğramayacağı, herkesin hukuk güvencesine sahip olduğu uygulamalarla ortaya konmuştur.

Her türlü tedbire rağmen sosyal işleyiş sırasında ortaya çıkan aksaklıklar, cebir ve şiddete başvurarak değil yerine göre af ve müsamaha yolu tutularak suhuletle çözülmeye çalışılmıştır. Farklılıklar ortadan kaldırılması gereken bir durum olarak değil, bir vakia olarak kabul edilmiştir. Dini, dili, ırkı ve cinsiyeti ne olursa olsun insanın '*eşref-i mahlûkat*' olduğu gerçeği, her zaman göz önünde tutulmuştur. Bu esastan hareketle insanların birbiriyle münasebetlerinde, cahiliye devrinin kan, ırk, kabile ve asabiye ölçüleri değil, insan olmak temel değer olarak ele alınmıştır. İnsanların dar kabile bağları ile değil inanç ve mefkûre birliği ile birbirlerine bağlanmaları, dostluk ve kardeşliğe yatırım yapmaları tavsiye edilmiştir. Kardeşlerin birbirini görüp gözetmesi, koruyup kollaması hususunda bir vücudun azaları gibi birbirinin üstüne titremesi, karşılıklı ülfet, ünsiyet, hürmet ve muhabbetle birbirine yaklaşması muhtelif vesilelerle pekiştirilmiştir. Tefrikaya yol açacak her türlü davranıştan da uzak durulması yolunda çeşitli uyarı ve hatırlatmalar yapılmıştır.

Sonuç olarak, İslam tarihinde ilk dönemde hedeflenen sosyal barış ve huzur ortamı ideale yakın bir şekilde gerçekleşmiştir. Bu dönemde kimse dışlanmamış, ötekileştirilmemiştir. Bu ortam barış, güven, adalet, müsamaha ve kardeşlik gibi ilkelere hakkıyla riayet sayesinde mümkün olabilmıştır. Sonradan gelecek nesiller için her zaman faydalanacakları verimli, doğru ve güzel uygulamalarla çeşitlenen örneklerle dolu bu dönem, insanlığın ortak mirasının olumlu tarafında yerini almıştır. Ötekileştirme, katliam, asimilasyon gibi insani olmayan teşebbüsler hiçbir zaman kabul görmemiştir. İslam medeniyetinde ayrışma, bölücülük ve şiddete yol açacak hareketlerin yeri olmamıştır. Objektif tarih araştırmaları bu gerçeği bize belgeleri ile ortaya koymaktadır. Belgelerin şahadeti, peşin hükümle hareket etmeyen herkese, yeterli fikri vermektedir. Bu münasebetle İslâm dinini şiddetle birlikte anmak, islamofobi propagandalarına malzeme etmeye kalkışmak, en azından tarihi uygulama ve gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Bu hakkı teslim için, ilmin rehberliğinde tarihe müracaat ve insanlığın her türlü aşırılıktan arınmış sağduyusuna güvencimizi ifadeyle yetiniyoruz.

Kaynakça

- Apak, Adem. *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. El-Âs*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Atar, Fahrettin. “Kadı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/66. İstanbul, TDV Yayınları, 2001.
- Atar, Fahrettin. *İslâm Adliye Teşkilatı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*. Ankara: DİB Yayını 1979.
- Babanzâde, Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 12 Cilt. Ankara: DİB Yayını, 7. Basım, 1983.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Bulaç, Ali. “Asr-ı Saadet'te Bir Arada Yaşama Tecrübesi”. *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*. ed. Vecdi Akyüz. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınevi, 1994.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 8. Basım, 1991.
- Çağrı, Mustafa. “Adalet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/341, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Daryal, Ali Murat. *İslâmın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açından Tahlili*. İstanbul: MÜİFAV Yayını, 1989.
- Demircan, Adnan. *Tarihin Akışını Değiştiren Son Peygamber*. İstanbul: Beyan Yayınevi, 2014.
- Duman, M. Zeki. *Beyânu'l-Hak (Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*. 3 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 2. Basım, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrût: Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Ersoy, Mehmed Akif. *Safahat*. Ankara: Büyükşehir Belediyesi Yayını, 1999.
- Fayda, Mustafa. *İslamiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*. Ankara: AÜİF Yayını, 1982.
- Fayda, Mustafa. *Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velîd*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1990.
- Fayda, Mustafa. “Câhiliye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub eş-Şirazî. Ebu Tahir. *el-Okyânûsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. çev. Ahmed Âsım el-Ayıntabî. 3 Cilt. (943-939-973), İstanbul: Matbaa-i Amire, 1230/1814.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1991/1411.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer İbn Habîb Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Bağdâdî el-Hâşimî el-Ahbârî. *Kitâbu'l-Muhabber*. thk. Eliza Lichtenstadter. Haydarabad: Y.y., 1942.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 4 Cilt. thk. Mustafa es-Sakkâ - İbrahim el-Ebyâri - Abdulhafiz Şelebi. Mısır: Mustafa Elbânî el-Çelebî ve evlâduhu, 1355/1936.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Sîretu İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamidullah, Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1401/1981.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. haz. Yusuf Hayyat - Nedim Maraşlı. 4 Cilt. Beyrût: Dâru Lisâni'l-Arabî, 1990.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah b. Sa'd b. Menî ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. thk. Safvan Adnan Dâvûdi. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Darü'l-Kalem; Beyrût: ed-Darü's-Şamiyye, 1416/1995.
- İzutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.
- Kamacı, Fatımatüz Zehra. *H. Peygamber'in Günlük Hayatı I* (Mescid-i Nebevi). İstanbul: İnkılap yayınları, 2013.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm'da İnsan Hakları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 9. Basım, 2012.
- Kurt, Abdurrahman. *İslâm'ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Kutub, Seyyid. *Dünya Barışı ve İslam*. çev. Bekir Sadak. İstanbul: Ebru Yayınevi, 1987.
- Lean, Nathan. *İslamofobi Endüstrisi*. Ankara: DİB Yayını, 3. Basım, 2019.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, thk. Mustafa es-Sakkâ. İstanbul: Temel Neşriyat, 1985.
- Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: İfav Yayını, 1991.
- Muhammed Hamidullah. *İslam Anayasa Hukuku*. ed. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınevi, 1995.
- Muhammed Hamidullah. *İslam Peygamberi*. çev. Said Mutlu-Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966.
- Mübârekfûrî, Safiyurrahmân. *er-Rahîku'l-Mahtûm*. Dımeşk: Dâru's-Salâh, 2. Basım, 2009.
- Müftüoğlu, Ömer. *Bugünün Müslümanının Kur'an'la İletişimi*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Sâbık, Seyyid. *Fıkhu's-Sünne*. çev. Tayyar Tekin. B.y.: Pınar Yayınları, 2. Basım, 1990.
- Sakallı, Talat. *İslam'da Hoşgörü ve Kolaylık*. İzmir: Y.y., 1996.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Sarıcık, Murat. *H. Muhammed'in Çağrısı Mekke Dönemi*. Isparta: Karınca Grafik, 6. Basım, 2016.
- Sarıçam, İbrahim. *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Yayınları, 5. Basım, 2007.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Şerîf, Ahmed İbrâhîm. *Mekke ve'l-Medînetü fi'l-câhiliyye ve ahdi'r-Rasûl*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1965.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, 11 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1967.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî (el-Câmiu'l-Kebîr)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1996.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-Meğâzî*. ed. Alfred von Kremer. Kalküta: Babtist Misyon Yayını, 1856.
- Yolcu, Mehmet. *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*. İstanbul: Eylül Yayınları, 2003.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Suûd-i Arabistan: Y.y., 3. Basım, 1980.



“Rabbim Beni Terbiye Etti (Eddebenî Rabbî)” Rivâyetinin Sıhhati ve Rivâyetin Anlamı Üzerine Bazı Mülâhazalar

The Reliability of The Narration "My Lord Has Educated Me" and Some Considerations on the Meaning of Narration

Ufuk DAĞLIOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı

Assist. Prof., Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Hadith

ufuk_daglioglu@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-0549-4084

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	18 Mart 2023 / 18 March 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	07 Mayıs 2023 / 07 May 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	20 Temmuz 2023 / 20 July 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Temmuz 2023 / July 2023
Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 676-702.	

Atıf / Cite as: Dağlıoğlu, Ufuk. “Rabbim Beni Terbiye Etti (Eddebenî Rabbî), Rivâyetinin Sıhhati ve Rivâyetin Anlamı Üzerine Bazı Mülâhazalar [The Reliability of The Narration "My Lord Has Educated Me" and Some Considerations on the Meaning of Narration]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 9/2 (Temmuz/July 2023), 676-702. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8104231>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Ufuk DAĞLIOĞLU**).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.





“Rabbim Beni Terbiye Etti (Eddebenî Rabbî)” Rivâyetinin Sıhhati ve Rivâyetin Anlamı Üzerine Bazı Mülahazalar

Öz

Müslümanlar sahâbe asrından bu tarafa kendisine Kur'ân'ı açıklama görevi verilen Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) söz, fiil ve takrirlerine en üst derecede önem vermiş ve O'na (s.a.v.) ittibâ etmeyi birinci vazife saymışlardır. Bu durum hadislerin bir yandan İslam coğrafyasında hızlıca yayılmasını sağlarken diğer yandan da sahîhinin sakîminden ayırt edilerek merfû olanlarının belirlenme çaba ve çalışmalarını hızlandırmıştır. Bu ilmî çalışmalar esnasında aynı metne sahip bazı rivâyetler muhaddislerin farklı ictihâdları neticesi bazen sahîh bazen zayıf bazen de merdûd kategorisinde yerini almıştır. Tetkik etmeye çalıştığımız “Beni Rabbim terbiye etti” rivâyeti halk arasında meşhûr olması yanında tefsîr, tasavvuf ve edebiyat eserlerinde de kendisine çokça atıfta bulunulan bir haberdir. Bu rivâyetin aslının olmadığını iddia edenler olduğu gibi zayıf hatta çok zayıf olduğu kanaatini taşıyanlar bulunmaktadır. Nâdir olsa da sahîh olduğunu ifade edenlere de rastlanılmaktadır. Ancak mezkûr rivâyetin sıhhati hakkında görüş beyân edenlerin verdikleri hükümlerin gerekçelerini ortaya koymamış olmaları câlib-i dikkattir. Bu durum rivâyetin sıhhatinin sened itibariyle tafsilî tetkikini zorunlu kılması yanında rivâyetin sebeb-i vürûdundan bağımsız ele alınmasının yol açtığı anlam kaymasına dikkat çekmeyi gerekli kılmaktadır. Üzerinde gerek sened gerekse metin yönüyle tafsilatlı herhangi bir çalışmanın yapılmadığı bu rivâyetin tarafımızca her iki yönüyle detaylıca ele alınması çalışmamızın özgün yönünü oluşturmaktadır. Yaptığımız bu çalışma, “Eddebenî Rabbî” rivâyetini sened yönünden tetkik etmek isteyenlere detaylı bilgi sunmanın yanında metnin orijinal bağlamda nasıl anlaşılması gerektiğini de ortaya koymaktadır. Araştırmamızda sahîh hadisin öncelikli şartlarından olan ‘ittisâl’ şartını taşıyan Ali b. Ebû Tâlib (r.a.) tarîki esas alınmış, bilahare Hz. Ebû Bekir ve Abdullah b. Mesûd tarîklerine yer verilmiştir. Son olarak hadisin metninin muhteva değerlendirmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sahîh Hadis, Hadis tenkidi, İsnâd Analizi, Meçhûl Râvî, Terbiye, Anlam Kayması.

The Reliability of The Narration "My Lord Has Educated Me" and Some Considerations on the Meaning of Narration

Abstract

Since the age of the Companions, Muslims have given utmost importance to the words, actions and approval of the Messenger of Allah (pbuh), who was given the task of "explaining the Qur'an", and regarded it as their primary duty to follow him. While this situation enabled hadiths to spread rapidly in the Islamic geography, on the other hand, it has accelerated the efforts and studies of identifying the ones who are legitimate by distinguishing the sahîh from the sami. During these scientific studies, some narrations with the same text took their place in the category of sometimes sound, sometimes weak, and sometimes mardud, as a result of different ijthahs of the hadith scholars. The narration "My Lord educated me", which we are trying to analyze, is a narration that is frequently referred to in the works of tafsir, mysticism and literature, as well as being famous among the people. There are those who claim that this narration is not original, and there are those who think that it is weak or even very weak. Although it is rare, there are also those who state that they are authentic. However, it is important to note that those who expressed their opinions about the soundness of the aforementioned narration did not reveal

the reasons for the judgments they gave. This situation necessitates the detailed examination of the authenticity of the narration in terms of the document, as well as drawing attention to the semantic shift caused by the fact that the narration is handled independently of its cause. This narration, on which no detailed study has been done in terms of either the document or the text, is the original aspect of our study, considering both aspects of this narration in detail. This study, which we have done, presents detailed information for those who want to examine the narration of "Eddebenî Rabbî" in terms of saned, as well as reveals how the text should be understood in the original context. In our research, tariq of Ali b. Abu Talib (r.a.) was taken as the basis, then Hz. Abu Bakr and Abdullah b. Masud tariqs are included. Finally, the content of the text of the hadith was evaluated.

Keywords: Sahîh Hadith, Hadith Criticism, İshnâd Analysis, Unknown Narrator, Education, Shift of Meaning.

Extended Abstract

Our study on the narration "My Lord has educated me" (Eddebeni Rabbî) has been discussed under two main headings.

1. The authenticity of the narration "My Lord educated me".
2. The meaning of the narration "My Lord disciplined me"

In the first part, first of all, the narratives of the "Eddebeni Rabbî" narration are researched. In our research, it has been determined that there are three different attributions of the "Eddebeni Rabbî" narration. These are Abu Bakr, Ali and Abdullah b. Mas'ud attributions. The fact that a revelation (extremely weak) judgment was given about the soundness of Abu Bakr's tariq (isnad) among these tariqs and Abdullah b. Mas'ud since the tariq is also a munqat, Ali isnad is based on. The biographies of the narrators in the Ali isnad are given respectively. In the studies we made on the narrator, first of all, besides the determination of the death and death dates of the narrators, it was tried to determine the teachers who were entitled to receive hadith narration and the students they taught. In this way, it has been tried to trace whether the isnad is broken or not. In addition, in this context an extensive research has been made on the names and affiliations of the narrators, and their identities have been tried to be determined. During this study, it was observed that the name of the narrator with the tag Abu Umâre and where he belonged were not mentioned. Based on the clues in different narrations, the real name of Abu Umâre was determined through our study on his identity and where he belonged, and it was revealed that he listened to hadiths from Ali. Later, the opinions of cerh-ta'dil scholars about Abu Umâre were given, and it was found that Suddî was a teacher in hadith as well as being a reliable narrator. Suddî, one of the narrators, was included only by his affiliation, his name was determined by scanning biographical sources in order to determine his name and tag. However, in this determination, it was noticed that there were two separate persons, Suddî el-Kabîr and Suddî es-Sagîr, and that these two persons were confused with each other by name. It has been proved with the proofs that the aforementioned narrator in the isnad is Suddi al-Kabîr. Later, the narration that Suddi was accused of being a liar and extremist Shiite was examined from the Ahl al-Sunnah and Shia sources. It has been seen that this narration is problematic and that those who give place to the narration are content with only referring to the aforementioned narration. The opinions of the scholars of Cerh-ta'dîl about Süddî's reliability in favor and against are included. There are records that Ziyâd b Haysama, one of the narrators, was in contact with Süddî. In addition, it has been seen that the general tendency of the hadiths is in the direction of Ziyâd being sika/reliable. Muhammed b. Sahl's the fact that identity and affiliation are not included has led to a kind of "unknown". In order to eliminate this obscurity, a comprehensive research was conducted on the persons named Muhammed b Sahl, who are included in the biographical works. In his biography works, the narrator Yahyâ b. Abdulaziz al-Jaludi the name

could not be found. Thereupon, studies were carried out on different nisbes, based on the possibility of correction or distortion in the nisbe/membership of al-Jaludi. Later, Yahyâ b. While the name Abdulaziz was being narrated, the possibility of being a "heart" was evaluated and Abdulaziz b. A study was conducted on the name Yahya. In the research conducted on the last narrator with al-Askerî nisbe/membership, it was noticed that there were two people with the same nisba (affiliation). It has been determined that both Askerîs, one of whom is famous in hadith and the other in literature, did not have reliability problems. It is sufficient to include the rulings of hadith scholars about the authenticity of the narrations of Abu Bakr and Abdullah b Mas'ud. These two narrations are discussed within the scope of "weak narration reinforces the weak".

Finally, in this section, an evaluation has been made by tracing the soundness of the narration in the "legislation" works of the narration. In the second part, firstly, the meanings of the verb "eddebe" are emphasized. First of all, the meanings of the verb "eddebe" in public are given; Later on, it has been revealed which of the meanings in the verb "eddebe" in the works of some commentators, hadith commentators and sufis preferred. Based on the possible meanings contained in the hadith texts, whether it is necessary for the Messenger of Allah to know fluent Arabic or not, with the statements of linguists, it has been tried to establish a connection with the aforementioned narration. Finally, the reasons for assigning different meanings to the text of this hadith, especially in tafsir, are emphasized.

Giriş

Sihhati kesinleşmemiş ya da uydurma bazı hadisler halk arasında meşhur olmuş ve hatta bazı dinî eserlerde yer bulabilmiştir. Bu çalışmamızda hem halk arasında şöhret bulmuş hem de geniş ölçekte kaynaklarda yer alan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali ve Abdulah b. Mes'ûd tarîkli; “*Beni Rabbim terbiye etti ...*” rivâyeti incelenmiştir. Zira gerek mütekaddim dönemde gerekse sonraki dönmelerde bu rivâyet üzerinde detaylı bir çalışma yapılmamıştır. Eserlerinde bu rivâyete yer veren muhaddislerden kimileri rivâyetin sahih, zayıf veya aslının olmadığı kaydını düşerken kimileri de hadisin sıhhatini belirlemede bu kayıtlara atıf yapmakla yetinmiştir. Dolayısıyla da bu rivâyet hakkında verilen hükümlerin müfesser gerekçelerine değinilmemiş olması bu rivâyetin tafsilî araştırılmasını zorunlu kılmıştır.

Rivâyetin üç ayrı tarikinin bulunduğu tespit edilmiştir. Bu tariklerden İbn Mes'ûd tariki hakkında munkatî', Ebû Bekr tariki hakkında vâhî hükmü verilmiş olması sebebiyle çalışmamızın birinci bölümünde Hz. Ali tarikli isnâd esas alınmıştır. Hz. Ali isnâdında yer alan râvîlerin mevsûkiyeti ve birbirlerine mülâki olup olmadıkları başta cerh – ta'dîl eserleri olmak üzere, ricâl, tabakât ve tarihe dair kaynaklar esas alınarak araştırılmıştır. Senedin muttasıl olup olmadığını tespit için her râvinin doğum ve ölüm tarihleri, hocalarının, talebelerinin isimleri, nerelere seyahat yaptıkları, hangi şehir ya da bölgede yaşadıkları ve nisbeleri detaylıca tetkik edilmeye çalışılmıştır. Kendileri hakkında hadis müellefâtında herhangi bir kayda rastlayamadığımız râvîlerin isim ve nisbelerinde kalb veya tashîf olma ihtimali göz önünde bulundurulmuş, farklı isim ve nisbeler üzerine yoğunlaşarak sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

Hz. Ali senedi dışındaki diğer iki tarîkin ise sadece sıhhatleri hakkında verilen hükümlerle yetinilmiş, bu iki rivâyet 'zayıf hadisin zayıf hadisi destek amaçlı kullanılması' çerçevesinde ele alınmıştır.

İkinci bölümde ise öncelikle “eddebe” fiilinin ihtiva ettiği anlamlar üzerinde durulmuştur. Öncelikle “eddebe” fiilinin kâmusta yer alan anlamlarına yer verilmiş; bilahare bazı müfessirlerin, hadis şârihlerinin ve mutasavvıfların eserlerinde “eddebe” fiilinin anlamlardan hangisini tercih ettikleri ortaya konulmuştur. Hadis metinlerinin ihtiva ettiği muhtemel anlamlardan hareketle Nebî'nin (s.a.v.) fasih Arapça bilmesinin gerekli olup olmadığı başta Câhiz olmak üzere bazı dilbilimcilerin beyanlarıyla ortaya konularak mezkûr rivâyetele bağı kurulmaya çalışılmıştır. Son olarak da başta tefsirlerde olmak üzere bu hadisin metnine farklı anlamlar yüklenmesinin sebepleri üzerinde durulmuştur.

1. “Beni Rabbim Terbiye Etti ...” Rivâyetinin İsnâd İncelemesi

قال العسكرى فى الأمثال حدثنى يحيى بن عبد العزيز الجلودى حدثنا محمد بن سهل حدثنا زياد بن خيثمة عن السدى عن أبى عمارة عن على قال : قدم بنو نهد بن زيد على النبى - صلى الله عليه وسلم - فقالوا: أتيناك من غوراء تهامة، وذكر خطبتهم وما أجابهم به النبى - صلى الله عليه وسلم - فقلنا: يا نبى الله نحن بنو أب واحد، ونشأنا فى بلد واحد وإنك لتكلم العرب بلسان ما نفهم أكثره، فقال: إن الله أدبنى فأحسن تأديبى، ونشأت فى بنى سعد بن بكر

Hız. Ali'den (r.a): “Benû Nehd b. Zeyd, Nebî'ye (s.a.v.) (ziyarete) geldi. ‘Biz sana Tihâme çölünden geldik.’ dediler. Onların konuşmalarından ve Nebî'nin (s.a.v.) onların sorularına verdiği cevaptan bahsetti. (Daha sonra); ‘Ey Allah'ın Nebî'si! Biz seninle aynı atanın oğullarıyız ve aynı muhitte büyüdük. Halbuki sen Araplarla çoğunluğunu anlayamadığımız bir dille konuşuyorsun!’ dedik. Bunun üzerine: ‘Allah azze ve celle bana (bunu) öğretti. Bana ne güzel (bir yetenek) öğretti. Benû Sa'd (b. Bekr) yurdunda büyüdüm.’ buyurdu.”¹

Hız. Ali rivâyetinin isnâd zinciri şöyledir:

el-Askerî → Yahyâ b. Abdulazîz el-Celûdî → Muhammed b. Sehl → Ziyâd b. Hayseme → es-Süddî → Ebû Umâre → Ali (r.a.) → Rasûlullah (s.a.v.)

Rivâyetin isnâd durumunu tespit edebilmek için râvîlerini ayrıntılı bir şekilde incelemek uygun olacaktır. Hadisi râşid halifelerin dördüncüsü olan Hız. Peygamber'in amcaoğlu ve damadı Hız. Ali nakletmekte, ondan da talebesi Ebû Umâre aktarmaktadır.

1.1 Rivâyetin Ali b. Ebî Tâlib Tarîkli Râvîleri

1.1.1. Ali b. Ebî Tâlib b. Hâşim el-Kuraşî el-Hâşimî (ö. 40-661)

Hız. Osmân'ın (r.a.) (ö. 35/656) şehâdeti akabinde hilâfet görevini üstlenmiştir. Râşid halifelerin dördüncüsüdür.²

1.1.2. Ebû Umâre (ö. 81-90)³

Kaynaklarda ismi Abduhayr b. Yezîd el-Hayvânî Hemdânî şekliyle yer alsada daha sonraları yerleşmiş olduğu Kûfe şehrine nispetle el-Kûfî ilavesiyle de zikredilmiştir. Bazı nüshalarda Ebû Umâre (أبو عمارة) ve el-Hayvânî (الحيوانى) lafızlarının hareke ve noktalamasıyla ilgili farklılıklar yer

¹ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *Câmiu'l-ehâdis* (Dâru'l-Fikr, 1414), 12/60.

² Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.), 3/1189-1121.

³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 2/978.

almaktadır. الخيواني künyesinde yer alan ayın harfi kesra ile nadiren de olsa harekelendiği gibi nisbesinde yer alan “ha” harfi noktasız olarak da yazılmıştır. Müstensih hatasından ya da tashîf kaynaklı olma ihtimali olan bu hatalara dikkat çekilmiş, gerekli düzeltmeler yapılarak أبو عمارة künyesinde yer alan ayın harfi damme ile harekelenmiştir.⁴ Ricâl ilmi uzmanlarına göre ise “Hayvânî” nisbesinde yer alan “ha” harfi noktalı olmalıdır.⁵ İmâm Nevevî de (ö. 676/1277) الهمداني lafzında yer alan mim harfinin sükûnlu olduğu kaydını düşmüştür.⁶

el-Hayvânî, Hemdân’dan olup “Hayvân”a nispet edilmiştir ki o da Mâlik b. Zed b. Mâlik b. Cuşm b. Hâşid b. Cuşm b. Hayrân b. Nevf b. Evsele el-Hemdân’dır.⁷ el-Hemdân’ın (kimine göre) iç bölgesinde bir yer⁸ (kimine göre) bir boy ismi⁹ olup Abduhayr b. Yezîd el-Hayvânî onlardandır.¹⁰

Dolayısıyla Ebû Umâre Abduhayr b. Yezîd el-Hayvânî Yemenli olup¹¹ el-Hemdân’dandır. Câhiliye devrinde Rasûlullah’ın (s.a.v.) İslâm’a davet mektubu Yemen halkına ulaştığında ailesiyle birlikte Müslüman olmuş fakat Rasûlullah’a (s.a.v.) mülâki olamadığı için muhadram sayılmış ve Kûfe’ye yerleşmiştir.¹²

Ebû Umâre, Ali b. Ebî Talib’ten hadis semâ’ etmiş olması ve ondan rivâyette bulunan bir râvî olması yanında onun ashâbının ileri gelenlerindedir.¹³ Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652-53)¹⁴ ve

⁴ İbn Abdilberr, *el-İstîcâb*, 3/1005; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *İthâfî'l-meherre bi'l-fevâ'idî'l-mübtakire min etrâfi'l-aşere* (Medine: Merkezi Hizmeti's-Sünneti ve's-Sireti'n-Nebeviyye', 1415), 11/465.

⁵ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1271), 6/37; Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, thk. Muvaffik b. Abdullah (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406), 2/753-4; Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-şahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyâd: Dâru'l-vatan, 1419), 4/1893; Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fi refi'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 2/581; Ebû Bekr Muînüddîn (Muhibbüddîn) Muhammed b. Abdilganî b. Ebî Bekr b. Şücâ' el-Bağdâdî İbn Nukta, *İkmâlul-İkmâl* (Mekke: Câmîatü Ummi'l-Kurâ, 1410), 2/459; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: er-Risâle, 1400), 5/273; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *el-Muktenâ fi serdi'l-künâ*, thk. Muhammed Sâlih Abdulazîz el-Murâd (Medine: el-Meclisü'l-İlmî bi'l-Câmîatî'l-İslâmiyye, 1408), 1/417; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tebşîrü'l-müntebih bi-tahrîri'l-Müştebih*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/555; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd: Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1382), 5/263.

⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/293.

⁷ Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Megâni'l-aşyâr fi ricâli Me'âni'l-âşâr*, thk. Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427), 3/402.

⁸ Ebû Muhammed b. el-Hasen b. Ahmed b. Yakûb el-Hemdânî, *Kitâbu'l-iklîl min ahbâri'l-Yemen ve ensâbi Himyer*, thk. Muhammed b. Ali b. el-Huseyn el-Ekra' (San'a: Vizâretü's-Sekâfe, 1425), 65.

⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî, *Lübbü'l-Lübâb fi tahrîri'l-Ensâb* (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.) 1/100.

¹⁰ İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 2/581.

¹¹ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/293.

¹² Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 12/432.

¹³ Dârekutnî, *el-Mü'telif*, 2/753; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5/273; Zehebî, *el-Muktenâ*, 1/417; İbn Hacer, *Tebşîrü'l-müntebih*, 2/555.

Zeyd b. Erkam'dan (ö. 68/688)¹⁵ da rivâyette bulunduğu bilinmektedir. Kendisinden ise Süddî (ö. 127/745),¹⁶ Şa'bî, Ebû İshâk el-Hemedânî, Abdülmelik b. Umeyr, Husayn b. Abdurrahmân, Hâlid b. Alkame gibi râvîler rivâyette bulunmuşlardır.¹⁷ İlgili rivâyetin isnâdında yer alan Süddî'nin Ebû Umâre'den rivâyet eden bir râvî olduğunun tespiti senedde inkıtâ' olup olmadığını tespit açısından önem arz etmektedir. Süddî'nin kimlik ve kişiliği hakkındaki bilgilere ileride yer verilecektir.

Ebû Umâre Hz. Ali'nin ashâbının ileri gelenlerindedir.¹⁸ İmâm Buhârî (ö. 256/870) *et-Târîhu'l-Kebîr*'inde Ebû Umâre'nin Ali b. Ebî Tâlib'den rivâyette bulunduğunu, Süddî'nin de ondan rivâyet ettiğini kaydetmiştir.¹⁹

Zehebî de (ö. 748/1348) Buhârî'nin cümlelerini aynen aktarmakla yetinirken²⁰ İbn Hibbân (ö. 354/965) ise *es-Sikât*'ında Ebu Umare'ye yer vererek onun güvenilir biri olduğunu ortaya koymuştur.²¹

Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ebû Umâre'yi tevsîk etmiştir.²² O, sikadır, me'mûndur.²³ Mevsûkiyetine dair ittifâk söz konusudur.²⁴

İbn Hacer'in (ö. 852/1449), Hz. Ali'den menkûl; "*Rasûlullah (s.a.v.) ile Mekke'de beraber bulunuyorduk. Etraftaki bazı yerleri dolaşmaya çıktı. Rastlamış olduğu (her) taş ve ağaç 'Aleykesselâm yâ Rasûlullah' dedi.*" hadisinin isnâdı araştırmamıza konu olan senedin güvenilirliğini tespitte bize karîne teşkil edecek niteliktedir.²⁵ Rivâyetin isnâdı şöyledir:

Ziyâd b. Hayseme → es-Süddî → Ebû Umâre el-Hayvânî → Ali (b. Ebî Tâlib)

İbn Hacer'in yer verdiği bu isnâdın araştırmamıza konu olan isnâdın yarısıyla birebir aynı olması önemlidir. İbn Hacer'in bu isnâdı tenkit etmemiş olması isnâdın bu kısmının mevsûkiyeti açısından mühimdir. İmâm Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sunen*'inde²⁶ ve İbnu'l-Mukrî'nin (ö. 381/991)

¹⁴ İbn Nukta, *İkmâl*, 2/459.

¹⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/470.

¹⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 6/37; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/432.

¹⁷ Dârekutnî, *el-Mü'telif*, 2/754.

¹⁸ Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvîd (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 3/418.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarâbâd: Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, ts.), 9/59.

²⁰ Zehebî, *el-Muktenâ*, 1/418.

²¹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1393), 4/20.

²² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 6/37; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnu'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr fi tahrîci ehâdîsi ve'l-âsâri'l-vâkıati fi's-Şerhi'l-kebir*, thk. Mustafa Ebu'l-Çayt (Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1425), 2/117.

²³ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 3/1005.

²⁴ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/293.

²⁵ İbn Hacer, *İthâfü'l-mehere*, 11/465.

²⁶ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Menâkıb", 6.

Mu'cem'inde²⁷ yukarıdaki rivâyete Süddî tarîkiyle yer verdiklerini burada kaydetmek yerinde olacaktır.

Aynı hadis İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târîhu Dimaşk* adlı eserinde de yer bulmuştur. Hz. Ali'den itibaren isimleri aynı olan ilk dört râvîden Ebû Umâre'nin nisbesi *el-Hîrî*'dir.²⁸

İsnâdda yer alan Ebû Umâre'nin sadece künyesinin zikredilmiş olması onu mechûl bırakmıştır. Bu cehâlet onun Hz. Ali'den hadis tehammül edip etmediğinin bilinmesi ile giderilebilir. Bu meyanda bu iki ayrı nisbeli râvînin gerek nisbeleri gerek de vefat tarihleri bize yol gösterici olacaktır.

Kaynaklarımızda “Hîre” hakkında iki ayrı bilgi yer almaktadır. Birincisi Nîşâbur'da bir mahallenin adı olup buradan birçok muhaddis çıkmıştır.²⁹ İkincisi ise Kûfe yakınındaki bir köyün ismidir.³⁰ İkinci isnâdda yer alan Ebû Umâre'nin farklı bir râvî olup olmadığını araştırdığımızda “Hîrî” nisbeli birçok râvîye rastlasak da Ebû Umâre künyeli birine rastlayamadığımızı belirtelim. Bu durumda mezkûr senedde ya bir râvînin vehmi sebebiyle “*el-Hayvânî*” nisbesiyle “*el-Hîrî*” nisbeleri karıştırılmış ya da müstensih kaynaklı bir hata nedeniyle yanlış yazılmış olmalıdır. Bir diğer ihtimal ise râvînin أبو عمرو olan gerçek künyesinin tashîf sebebiyle أبو عمارة şeklinde yazılmış olmasıdır. Bu ihtimalin kesinlik kazanabilmesi için öncelikle aynı nisbeye sahip Ebû Amr künyeli bir râvînin olup olmadığını tespit edilmesi gerekmektedir. Biyografi eserlerinde Nîsâburlu Ebû Amr el-Hîrî isimli bir râvî yer almış olup hicrî 317 yılında vefat etmiştir.³¹ Aradığımız râvînin Hz. Ali'den rivâyet edebilmesi için tâbîin tabakasından olması gerekmektedir. Dolayısıyla da Hîrî nisbeli bu râvînin aradığımız râvî olması mümkün değildir.

Sonuç olarak Ebû Umâre (el-Hayvânî) rivâyetinde an'ane lafzına rastlasak da onun Hz. Ali'den semâ'ının vaki olduğunu, sika ve kendisine itimat edilen bir râvî olduğunu, araştırmamıza konu olan Ebû İsmâil es-Süddî gibi râvîlerin de şeyhi olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu rivâyet iki ayrı *Mu'cem*'de aynı râvîlerden oluşan isnâd ile zikredilmiş ve her iki isnâd da Ebû Umâre, “*el-Hayvânî*” nisbesiyle kaydedilmiştir.³²

²⁷ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-İsfahânî İbnü'l-Mukrî, *el-Mu'cem*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Sa'd (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1419), 1/66 .

²⁸ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Huseyn ed-Dimaşkî eş-Şâfî İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme (Dâru'l-Fikr, 1415), 4/361. İlgili isnâdın konumuzla ilgili kısmı şöyledir: “ Ebû Bedr Şucâ' b. Velîd → Ziyâd b. Hayseme → İsmâil Süddî → Ebû Umâre *el-Hîrî* → Ali (b. Ebî Tâlib)”

²⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/325.

³⁰ Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî İbn Nâsırüddîn, *Tavzîhu'l-Müştebih fi zabti esmâ'ir-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm*, thk. Muhammed Nuaym el-Irksûsî (Beyrut: er-Risâle, 1993), 2/491.

³¹ Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Telhîsu Târîhi Nisâbü'rî* (Tahrân: Kitâbhâne İbn Sînâ, ts.)1/43; Ebû Bekr Muînüddîn (Muhibbüddîn) Muhammed b. Abdilganî b. Ebî Bekr b. Şücâ' el-Bağdâdî İbn Nukta, *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-sunen ve'l-mesânîd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408), 1/51; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/317.

³² İbnü'l-Mukrî, *el-Mu'cem*, 1/66 (No. 114); Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, thk. Abdulmuhsin b. İbrahim (Kahire: Dâru'l-hameyn, ts.), 5/322 (No. 5431).

1.1.3. Süddî (ö. 127/745)

Tabiîn neslinin üçüncü tabakasından olan Süddî,³³ Zeynep bint Kays b. Mahreme'nin âzatlısı olup³⁴ aslen Hicâzlı olmakla birlikte Kûfe ehlinde sayılmıştır. Süddî, hicri 127 yılında vefat etmiştir.³⁵ Hz. Hasan'ı,³⁶ Abdullah b. Ömer'i, Ebû Hureyre'yi ve Ebû Saîd el-Hudrî'yi görmüş birisidir.³⁷ Ebû Zer ve Ebû Umare'den rivâyette bulunmuştur.³⁸ Enes (b. Mâlik) ve Murre el-Hemedânî'den hadis semâ' etmiştir. Kendisinden de Şu'be, Sevrî ve Zâide semâ'da bulunmuştur. Ayrıca Simâk b. Harb, İsmâil b. Ebû Hâlid, İsâ b. Ömer el-Hemedânî, Şu'be, Zâide, Zeyd b. Ebû Enîse, Ziyâd b. Hayseme, İsrâil b. Yûnus gibi pek çok kişi de rivâyette bulunmuştur.³⁹ Ziyâd b. Hayseme'nin onun râvîsi olması senedin muttasıllığı açısından önemlidir. Ayrıca Süddî'nin Abduhayr'dan rivâyet ettiğine dair yukarıda yer alan kayıt senedimizin ittisâli açısından mühimdir. Abduhayr daha önce geçtiği üzere Ebû Umâre'nin ismidir. Şu hâlde Ebû Umâre ile Süddî'nin birbirlerine mülaki olduklarını söylemek mümkündür.

Bazı muhaddisler Süddî'yi sika,⁴⁰ 'müstakîmu'l-hadîs, sadûk, lâ be'se bihi'⁴¹, "sâlih"⁴² "hasenu'l-hadîs"⁴³ lafızlarıyla ta'dîl ederken Ebû'l-Kâsım et-Taberî (ö. 310/923) onun mevsihiyeti üzerinde icmâ olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴ Yahyâ b. Saîd (ö. 198/813) herkesin Süddî'yi hayırla yâd ettiğini⁴⁵ ifade etmiştir. Müslim'in *Sahîh*'inde Süddî'nin rivâyetlerine yer vermiş olması onu ta'dîl ettiğinin bir işaretidir.⁴⁶

³³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *el-Mu'în fi tabakâti'l-muhaddisîn*, thk. Hemmâm Abdurrahim Saîd (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1404), 1/44.

³⁴ Ebû Nuaym, *Ma'rifetu's-sahâbe*, 6/3343; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 4/1858.

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbâs (Beirut: Dâru's-Sadr, 1968), 6/323.

³⁶ Ebû Nuaym, *Ma'rife*, 2/657.

³⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 1/133.

³⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 2/184.

³⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 2/184.

⁴⁰ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Târîhu's-sîkât* (Dâru'l-Bâz, 1405), 1/66.

⁴¹ Ebû Ahmed Abdillâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beirut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 1/448. Bu lafızlar güvenilir râvîler için kullanılmış olan ta'dîl lafızlarıdır. Müstakîmu'l-hadîs: Rivâyetleri sağlam; Sadûk: İbn Adî'ye göre güvenilir râvî demektir; lâ be'se bihi: "Rivâyetine sakınca yoktur" anlamında kullanılmıştır. Bkz. Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2021), 116-129.

⁴² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/137.

⁴³ Hasenu'l-hadîs (hadisi hasendir), adâlet yönüyle kusuru olmasa da zabt yönünden sika râvîlerden daha fazla hatası olan zayıf râvîler hakkında kullanılan bir ta'dîl lafzı. Bkz. Yücel, *Tenkit Terimleri*, 118. Onun ta'dîl edildiğini dair bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübî's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme (Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413), 1/247.

⁴⁴ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 2/251.

⁴⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 2/184; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 1/361; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/134.

⁴⁶ İlgili örnekler için bkz. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-şâhihu'l-muhtasar*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâ'it-turâsi'l-arabî, ts.), "Salâtu'l-musâfir" 7, "Talâk" 6, "Hudûd" 7, "Eşribe" 2, Fedâilu's-sahâbe" 52.

Süddî’yi tevsîk edenlerin yanında onu zayıf,⁴⁷ kezzâb kabul edenler⁴⁸ hatta teşeyyü’ ile itham edenler de olmuştur. Süddî, Ebu İshâk el-Cûzcânî’nin (ö. 259/873), el-Huseyn b. Vâkîd el-Mervezî’ye atfettiği; “Onun Ebû Bekir’e ve Ömer’e hakaret ettiğini duyunca bir daha onu ziyaret etmedim” sözü⁴⁹ dolayısıyla teşeyyü’ ile itham edilmiştir. Belki de bu itham, çoğunluğunu Şîîlerin oluşturduğu Kûfelilere karşı Cûzcânî’nin katı tutumundan kaynaklanmaktadır.⁵⁰ Nitekim İbn Hacer’e göre Cûzcânî’nin Kûfeliler hakkındaki tenkitleri muteber değildir.⁵¹

Süddî’nin Şîî olduğuna dair mezkûr rivâyete yer veren ricâl kitaplarında ilave bir bilgiye rastlanmamıştır. Şayet Süddî propagandacı bir Şîî olsaydı Ehl-i sünnet ulemâsı onun rivâyetlerine mesafeli dururlardı. Ondan gelen rivâyetlere eserlerinde yer vermiş olmaları, mezkûr eleştirilere şüpheli yaklaşıldığını göstermektedir.

Süddî’nin Şîî olduğu iddiası için Şîî kaynaklara bakıldığında et-Tûsî’nin *Fihrist*’inde onun ismine ve nisbesine rastlanılmamıştır.⁵² A’yânü’s-Şîa eserinin müellifi Muhsin el-Emîn (ö. 1952) ise Süddî’nin, Muhammed Bâkır’ın ve Cafer-i Sâdık’ın ashabından olduğunu, Şîî olduğunu, tenkitten ziyade övülmeyi hak eden birisi olduğunu ifade etse de bu iddiasının altını delillendirerek dolduramamıştır.⁵³

1.1.3. Ziyâd b. Hayseme (ö. 146/764)

Ziyâd b. Hayseme el-Cu’fî el-Kûfî.⁵⁴ Kûfe’nin el-Hîre’sine mensup⁵⁵ olup el-A’meş’ten iki yıl önce vefat etmiştir.⁵⁶ A’meş yani Ebû Muhammed Süleymân b. Mihrân el-Esedî hicrî 148 tarihinde vefat ettiğine göre⁵⁷ Ziyâd hicrî 146 yılında vefat etmiştir. Süddî de hicrî 127 de öldüğüne göre Ziyâd ile mülâki olması imkân dahilindedir.

Ziyâd b. Hayseme; İsmâil b. Abdurrahmân *es-Süddî*, Mücâhid, Şa’bî, Ebû İshâk es-Sebîî, Ebû Mucâhid et-Tâî ve Dârim el-Kûfî gibi pek çok şeyhten nakilde bulunmuştur.⁵⁸ Zikredilen meşâyih arasında Süddî’nin yer almış olması ona mülâki olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

Buhârî dışında pek çok muhaddis Ziyâd’ın rivâyetlerine eserlerinde yer vermiştir.⁵⁹

⁴⁷ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh*, 2/184.

⁴⁸ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 3/135.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehebî, *el-Muğnî fi’l-du’afâ*’ thk. Nuruddîn İtir (Katar: İdâretü İhyâi’t-Turâsî’l-İslâmî, ts.), 1/137.

⁵⁰ Abdullah Karahan, *Hadis Râvîlerinde Güvenilirlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018), 136.

⁵¹ Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*. (Hindistan: Matbaatü Dâirati’l-Meârifî’n-Nizâmîyye, 1326), 1/93-4.

⁵² “Bâbu İsmâîl” bölümü için bkz. Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *el-Fihrist* (İsfahan: el-Mektebe el-Murtazaiye li İhyâi’l-Âsâri’l-Ca’feriyye, ts.), 55.

⁵³ Muhsin el-Emin, *A’yânü’s-Şîa*, thk. Hasan el-Emin (Beirut: Dâru’t-Teâruf, 1403), 3/379-80.

⁵⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/319; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Yezdî el-İsfahânî İbn Mencûye, *Ricâlü Şahîhi Muslim*, thk. Abdullah el-Leysî (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1407), 1/219.

⁵⁵ Ebü’l-Fazl İbnü’l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî İbnü’l-Kayserânî, *el-Mu’telif ve’l-Muhtelif*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411), 1/57.

⁵⁶ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, 3/351.

⁵⁷ İbn S’ad, *et-Tabakât*, 6/343.

⁵⁸ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 9/458.

⁵⁹ Aynî, *Meğâni’l-ahyâr*, 1/341.

Ebû Zür'a,⁶⁰ Yahyâ b. Maîn,⁶¹ Ahmed b. Hanbel,⁶² ve Ebû Dâvûd,⁶³ Ziyâd b. Hayseme'nin sika olduğu kanaatindedirler. Yahyâ b. Maîn'in onun hakkında "leyse bihi be's" ifadesini de kullanmıştır.⁶⁴ Ebû Bekr b. Halfûn (636/1239) ona *Sikât*'ında yer vermiş,⁶⁵ Ebû Hâtim er-Râzî onun hakkında "sâlihu'l-hadîs"⁶⁶ kaydını düşmüştür.

Buhârî'nin *et-Târîhu'l-evsat*'ında⁶⁷ ve *et-Târîhu'l-kebîr*'inde⁶⁸ ona ve onun bazı rivâyetlerine yer vermiş olması onu ta'dîl ettiğinin bir göstergesidir. Kendisinden ise Huşeym b. Beşîr, Vekî', Şucâ' b. el-Velîd⁶⁹, Züheyr b. Muâviye el-Cu'fî, Ebû Bedr Şucâ' b. Velîd, Abdusselâm b. Harb, Muhammedun b. Muallâ el-Kûfî, Muammer b. Süleymân er-Rakî, Yahyâ el-Cu'fî hadis rivâyet etmişlerdir.⁷⁰

1.1.4. Muhammed b. Sehl (ö. ?)

İsnâdda Muhammed b. Sehl'in gerek künyesinin gerekse nisbesinin yer almamış olması onun kimliğini meçûl kılmaktadır. Zira Muhammed b. Sehl isminde pek çok râvî kayıtlarda zikredilmiş olup kimisi hakkında sika nitelemesi yapılmışken, kimisi hakkında kezzâb, vaddâ' sıfatları kullanılmış, kimileri hakkında ise herhangi bir bilgiye rastlanamadığı ifade edilmiştir. Ziyâd b. Hayseme'den rivâyet edenler arasında Muhammed b. Sehl'in bulunmaması tüm Muhammed b. Sehl'lerin ortak noktasıdır.

Biyografik eserlerde tarihte yaşaması muhtemel 'Muhammed b. Sehl' isimli pek çok kişiye yer verilmiş olup bunlardan Ebû Nasr Muhammed b. Sehl, hicrî 382 vefat etmiştir.⁷¹ Ziyâd b. Hayseme'den (ö. 146) rivâyette bulunması mümkün değildir. Ebû Sehl Muhammed b. Sehl'in güvenilirliği hakkında konuşulmaktadır. Muhammed b. Sehl el-Attâr, hadis uyduran biridir. Muhammed b. Sehl el-Askerî; Uydurma rivâyetleri nakleder. Muhammed b. Sehl eş-Şâmî; kim olduğu bilinmemektedir. İbn Asâkîr, onun Nesâî'den rivâyette bulunduğunu ifade etmiştir. Muhammed b. Sehl; Süfyân es-Sevrî'den nakilde bulunmuş bir râvî olup kendisinden Şuayb b. Vâkîd rivâyet etmiştir. Munkeru'l-hadîs'tir.⁷² Muhammed b. Sehl b. Ebî Hasme el-Ensârî el-Hârisî el-Evsî; Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer verdiği bir râvî olup Buhârî *Târih*'inde onu

⁶⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/319; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: er-Risâle, 1400), 9/458.

⁶¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/458.

⁶² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel - Ziyâd Muhammed Mansûr, *Suâlâtü Ebî Dâvûd li'l-İmâmi Ahmed ibn Hanbel fi cerhi'r-ruvâti ve ta'dîlihîm* (Medine: Mektebetü'l-Ülûmi ve'l-Hikem, 1414), 1/314.

⁶³ Ahmed b. Hanbel - Ziyâd Muhammed Mansûr, *Suâlât*, 1/112.

⁶⁴ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî İbn Maîn, *et-Târîh*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezi'l-Bahsi'ilmî ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1399), 3/422; Moğultay, *İkmâl*, 5/103.

⁶⁵ Moğultay, *İkmâl*, 5/103.

⁶⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/458.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-evsat*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyid (Kahire: Dâru't-Turâs, 1397), 1/154.

⁶⁸ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/142 (No. 2255); 8/77 (No. 2235); 8/78 (No. 2241).

⁶⁹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 3/351.

⁷⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/458.

⁷¹ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 18/529.

⁷² Zehebî, *Mizân*, 3/576.

zikretmiştir.⁷³ Ebû Bekr Muhammed b. Sehl et-Tûsî,⁷⁴ ve Muhammed b. Sehl el-Berkânî,⁷⁵ haklarında herhangi bir tenkit kaydı bulunmadığı gibi tevsîk kaydı da bulunmamaktadır. Buhârî’den rivâyette bulunmuş olan Muhammed b. Sehl’den de bahsedilmektedir.⁷⁶ Muhammed b. Sehl b. Kurdî el-Basrî, Ebu’l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) nezdinde mechûl râvî iken başkaları onun mechûl olmadığını aksine mevsûk olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁷ Muhammed b. Sehl b. Hatme; Müslim onu Medine Tâbiîn’inin üçüncü tabakasında zikretmiştir.⁷⁸ Muhammed b. Sehl b. Asker et-Temîmî; Bağdat’a yerleşmiş olup, Nesâî ve İbn Adî onu tevsîk etmişlerdir. Müslim, Tirmizî ve Nesâî ondan rivâyet etmişlerdir.⁷⁹ Ahmed b. Hanbel ile görüşmüş birisidir.⁸⁰ Muhammed b. Sehl b. es-Sabbâh, Ebu’ş-Şeyh (ö. 369/979) onu ta’dîl etmiştir.⁸¹ Muhammed b. Sehl en-Nesâî; Nesâî kendisinden rivâyette bulunmuş olup sikadır.⁸² Muhammed b. Sehl b el-Fudayl el-Kâtib; Dârekutnî ve başkaları ondan rivâyette bulunmuşlardır. Hatîb onu sika kabul etmiştir. Hicrî 325’de vefat etmiştir.⁸³

Muhammed b. Sehl’e Şîî kaynaklarda yer verilip verilmediğini araştırdığımızda el-Emîn’in A’yân’ında yer verilmediğini görüyoruz. Fakat Tûsî’nin *Fihrist*’inde Muhammed b. Sehl b. el-Yesa’ isimli bir kişi yer alsa da onun hakkında “Rızâ’dan onun bazı meselleri var”⁸⁴ bilgisi dışında herhangi bir bilgi yer almamıştır. Zikri geçen Muhammed b. Sehl’lerin kiminin tevsîk edilirken kimininse güvenilir bulunmaması bu râvî hakkında tevakkuf etmeyi gerektirmektedir.

Sonuç olarak mezkûr isnâdda Muhammed b. Sehl’in nisbe ve künyesinin zikredilmemiş olması onu mechûl râvî durumuna düşürmektedir. Zira mechûlü’l-ayn olan bir râvînin hâlinin de mechûl kalacağı açıktır. Râvî hakkındaki cehâlet ise ta’n sebebidir. Muhaddislerin genelinin görüşüne göre mechûlü’l-ayn olan râvînin rivâyeti merdûttur. Güvenilir râvînin mechûl râvîden yapmış olduğu rivâyet kabul edilmemektedir.⁸⁵

⁷³ Ebû’l-Mehâsin (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. el-Hasen el-Huseynî ed-Dîmâşkî el-Huseynî, *el-İkmâl fî zikri men lehû rivâye fî Müsnedi’l-İmâm Ahmed mine’r-ricâl sivâ men zükire fî Tehzîbi’l-Kemâl*, thk. Abdulmu’tî Emîn Kal’acî (Karaçi: Menşurâtu Câmiati’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 1409), 1/374. Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde rivâyette bulunduğu Muhammed b. Sehl b. Ebî Hasme için bkz. 39/95 (No. 2368).

⁷⁴ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Subkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tınâhî (Dâru Hicr, 1413), 3/118.

⁷⁵ Ebû’l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü’l-müzheb fî ma’rifeti a’yânî ‘ulemâ’i’l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî (Kahire: Dâru’t-Turâs, ts.), 1/41.

⁷⁶ Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânu’l-Mîzân* (Beyrut: Müessesetü’l-’Alemlî, 1390), 1/192.

⁷⁷ İbn Hacer, *Lisân*, 1/195.

⁷⁸ Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *et-Tuhfetü’l-laîfe fî târihi’l-Medîneti’ş-şerîfe* (Beyrut: el-Kütübü’l-İlmiyye, 1414), 2/484.

⁷⁹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 326-7.

⁸⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Dîmâşk*, 73/273.

⁸¹ Ebû Tayyib Nâyif b. Salâh b. Ali el-Mansûrî, *İrşâdu’l-gâsî ve’d-dânî ilâ terâcimi şuyûhi’t-Taberânî* (Mektebetü İbn Teymiyye, 1427), 1/559.

⁸² Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 25/327.

⁸³ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 7/513.

⁸⁴ Tûsî, *el-Fihrist*, 183.

⁸⁵ Yücel, *Tenkit Terimleri*, 67.

1.1.5. Yahyâ b. Abdilazîz el-Celûdî (ö. ?)

Kaynaklarımızda Yahyâ b. Abdilazîz el-Celûdî'ye rastlanılamamıştır. Dolayısıyla da الجلودي nisbesinde yer alan ج ve د harflerinde tashîf olma ihtimalinden hareketle الجلودي, الجلودي, الجلودي, الجلودي, الجلودي ve الجلودي nisbeleri üzerinden yapmış olduğumuz araştırmada herhangi bir kayda rastlanılamamıştır. Başka bir ihtimal de الجلودي nisbesidir. Bu nisbeye sahip birkaç râvî ricâl kitaplarında yer alsa da Yahyâ b. Abdilazîz ismiyle zikredilmemiştir.

Şîî kaynaklardan Tûsî'nin *Fihrist*'inde ve el-Emîn'in *A'yân*'ında Celûdî'ye ait herhangi bir bilgiye rastlanılamamıştır. Dolayısıyla onun Şîî olmadığını söyleyebiliriz.

İsnâdda Yahyâ b. Abdilazîz isminde sehven bir kalb olduğunu farz ederek aslının Abdülazîz b. Yahyâ el-Celûdî olduğunu kabul ettiğimizde karşımıza şu iki şahıs çıkmaktadır.

Abdulazîz b. Yahyâ el-Celûdî, Basralı olup hicrî 330'da vefat etmiştir. Siyer sahibi ahbârî'dir. Hâlid b. Safvân ve el-Accâc'ın haberlerine dair kitapları vardır. Oğlu tarafından müminlerin emiri Ali b. Ebî Tâlib'in kiraatini muhtevi bir kitabı nakledilmiştir.⁸⁶

Ebû Ahmed Abdulazîz b. Yahyâ b. Ahmed el-Celûdî ise Hicrî 332'de vefat etmiştir. İmâmiyye Şîası'na mensup Basralı âlim, edip ve tarihçidir. Basra'nın Celûd köyünden veya Ezd kabilesinin Celûd kolundan olması hasebiyle Celûdî nisbesiyle anılmaktadır. Kaynaklarda kendisinden, Basra'da Şîî-İmâmiyye'nin ileri gelenlerinden, fıkıh âlimi, güvenilir râvî ve tarihçilerinden biri olarak bahsedilen Celûdî'nin hayatı hakkında hemen hiçbir bilgiye rastlanılmamaktadır.⁸⁷

Şayet gerçek Celûdî bu ikisinden birisi ise şu durumda her iki Celûdî'nin cerh ve ta'dîl edildiğine dair bir bilgi elimizde bulunmamaktadır. Şu durumda elimizdeki tek bilgi el-Askerî'nin (ö. 382 ?) ondan hadisi tahdîs sigasıyla rivâyet etmiş olması kalmaktadır. Askerî gerçekten de Celûdî'ye mülaki olmuş ve hadisi semâ' yoluyla tahammül etmiş ise bu durum Celûdî'nin mevsûkiyeti hakkında bize kısmen de olsa yol gösterebilir.

1.1.6. el-Askerî (ö. 382 ?)

el-Askerî nisbeli iki ayrı şahıs bulunmaktadır. Bunlardan Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd b. İsmâîl b. Zeyd b. Hakîm el-Askerî hicrî 293 senesinde dünyaya gelmiş, 382 yılında vefat etmiştir. Çeşitli ilim dallarında tasarruf sahibi olması yanında meânî/edebiyat sanatlarında da uzmandır. *el-Hikem ve'l-Emsâl*, *et-Tashîf*, *Râhatu'l-ervâh* gibi pek çok eser kaleme almıştır. Bağdat, Basra, İsfehân ve başka şehirlerdeki çok sayıda şeyhten semâ' etmiştir. el-Askerî, Tüster ve onun nâhiyesi olan şehirlerde âli isnâdlardan seçtiği rivâyetlerden imlâda bulunmuştur. Hadis almış olduğu şeyhlerden bazıları zikredilmiş, geri kalan hocaları için ise "ve nazîrleri/aynı seviyedekileri" ifadesi ile daha pek çok hocasının olduğu belirtilmiştir.⁸⁸ Zikredilmeyen bu şeyhleri arasında Yahyâ b. Abdilazîz el-Celûdî'nin olması da muhtemeldir.

⁸⁶ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut, ts.), 167.

⁸⁷ Mustafa Öz "Celûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/272.

⁸⁸ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 2/912.

Ebû Tâhir es-Silefî (ö. 576/1180)⁸⁹ de el-Askerî nisbesiyle meşhûr iki ayrı şahsın olduğunu, bunların gerek isimlerinin gerekse baba isimlerinin aynı olması hasebiyle karıştırıldığını, Ebû Ahmed künyeli olanının Ebû Hilâl künyeli olan diğer el-Askerî'nin hocası olduğunu ifade etmiştir. el-Edîb denildiğinde Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mihrân el-Lugavî el-Askerî anlaşılmalıdır. Onun ilim ve iffet sahibi biri olduğunu söylenmiştir. Dünyevî ihtiyaçlarını temin için kumaş ticaretiyle uğraşmış, genel olarak edebiyat ve şiir dalında ün yapmıştır.⁹⁰

Ebû Hilâl'in vefat tarihi hakkında herhangi bir bilgiye rastlanamasa da ona ait *Kitâbu'l-evâil*'in sonunda 395 yılında kitabın imlâsını bitirdiği kaydına rastlanılmıştır.⁹¹

el-Askerî nisbeli bu iki ayrı râvi hakkında herhangi bir cerh kaydına rastlanılamaması ayrıca her ikisinin de methedildiklerini gösteren yukarıdaki mezkûr rivâyetler, bu râvilerin sıdk yönlerinin ağır bastığı kanaati oluşturmaktadır.

“*Beni Rabbim terbiye etti...*” rivâyetinin kaynağı olarak el-Askerî'nin *el-Cemhere* isimli eseri gösterilmiştir.⁹² Buradan hareketle Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Cemheretü'l-emsâl*'inde yaptığımız araştırmada “Eddebenî” rivâyetine gerek ‘misâller’ gerekse ‘hadisler’ bölümünde rastlayamadığımız⁹³ gibi tüm çabamıza rağmen Ebû Ahmed el-Askerî'nin *el-Hikem ve'l-Emsâl* eserini bulamadığımızı burada belirtelim.

Mezkûr rivâyet *Kenzu'l-ummâl*'de de benzer isnâd ile yer almıştır.⁹⁴ Fakat *Kenzu'l-ummâl* isnâdında Muhammed b. Sehl'den sonra iki râvî ziyadesi vardır. Bunlar; el-Belevî ve Umâre b. Zeyd'dir.

Belevî nisbesiyle zikredilen bu râvînin Abdullah (Muhammed) b. Muhammed el-Belevî olduğu anlaşılmaktadır. Zira ricâl ulemâsı Abdullah'a, Umâre b. Zeyd'in râvîsi olarak yer vermişlerdir.

Zehebî'ye göre (Muhammed) el-Belevî, Umâre b. Zeyd'den münker rivâyette bulunan biri olup İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) onu yalancılıkla nitelemiştir.⁹⁵ Dârekutnî de onu hadis uyduran birisi olarak kabul etmiş; İbn Adî, Irak âlimlerinin onun zayıf olduğunda ittifak ettiklerini nakletmiştir.⁹⁶

⁸⁹ “Özellikle hadis ilmi açısından güvenilir bir kişi kabul edilen Silefî'yi imam, muhaddis, sika, hâfız, hüccet, sebt ve mütkın diye tanıtmaktadır. KİM TANITMAKTADIR” Bkz. Mehmet Efendioğlu “Silefî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/199.

⁹⁰ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut, 1993), 2/918-9.

⁹¹ Hamevî, *Udebâ*, 2/921.

⁹² Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâşidü'l-Hasene fi beyâni keşîrin mine'l-eḥâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405), 1/73; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-eḥâdîsi'l-müştehire*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Riyâd: İmâdetü'ş-Şuûnî'l-mektebât, ts.), 1/45.

⁹³ ادب ile ilgili örnekler için bkz. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Cemheretü'l-emsâl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408), 1/369-370.

⁹⁴ Alî b. Hüsâmidîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi suneni'l-aḳvâl ve'l-efâl* (Beyrut: er-Risâle, 1405), 7/213.

⁹⁵ Zehebî, *Mizân*, 5/219.

⁹⁶ İbn Hacer, *Lisân*, 3/338.

Umâre b. Zeyd hakkında el-Belevî'nin Umâre'den rivâyette bulunduğuna dair bilgilere ulaştık da Umâre'nin Ziyâd b. Hayseme'den nakilde bulunduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlanılamamıştır. el-Ezdfî'nin Umâre'nin hadis vaz' ettiğini söylemesi dışında kaynaklarımızda onunla ilgili herhangi bir bilgi yer almamıştır.⁹⁷

Şu durumda Müttakî el-Hindî'nin (ö. 975/1567) *Kenzu'l-ummâl*'inde yer alan isnâddaki bu ziyâdenin sebebini anlayamadığımızı belirtelim. Bu ziyâde râvîlerle senedin sıhhatini değerlendirdiğimizde senede zayıf dememiz bile mümkün değildir. Çünkü isnatta hadis vaz'ı ve kizb ile vasıflandırılan râvîler yer almaktadır. Bu iki sıfatın cerh-ta'dîl âlimleri arasında en şiddetli cerh sebeplerinden olduğu malumdur.

1.2. Rivâyetin Diğer Tarîkleri

1.2.1. Hz. Ebû Bekir rivâyeti

Mezkûr rivâyet Hz. Ebû Bekir tarîki ile nakledilmiş olsa da râvî zincirine yer verilmemiş, kaynak olarak da Sâbit es-Serekustî'nin (ö. 302/915) *ed-Delâil*'i gösterilmiştir.⁹⁸ Oysaki Cürcânî (ö. 427/1036) bu rivâyete isnâdıyla beraber yer vermiş⁹⁹ olup rivâyet zinciri şöyledir:

Cürcânî → el-Hasan b. Yahyâ b. Nasr → el-Abbâs b. İsâ el-Ukaylî → Muhammed b. Ya'kûb b. Abdulvehhâb ez-Zübeyrî → Muhammed b. Abdurrahmân ez-Zührî → Ebîhi → Ceddihi → Rasûlullah (s.a.v.)

Bir adamın, karısına muamelesi hakkında Resûlullah'a (s.a.v.) sorduğu soruya Hz. Peygamber'in verdiği cevabı duyan Hz. Ebû Bekir, birbirlerine ne dediklerini anlayamadığını ifade etmiştir. Allah Rasûlü (s.a.v.) karşılıklı konuşmada kullandıkları bazı kelimelerin eş anlamlılarını söyleyerek duruma açıklık getirmiştir. Bunun üzerin Hz. Ebû Bekir; “*Senden daha fasîhini görmedim. Sana bunu kim öğretti? (ما رأيت أفصح منك فمن أدبك يا رسول الله)*” diye sorunca; “*Bana (bunu) Rabbim öğretti. Benî Sa'd yurdunda büyüdüm*” buyurmuştur.¹⁰⁰

Cürcânî'nin el-Hasan b. Yahyâ'dan rivâyeti muan'andır. Raviler hakkında el-Hasan b. Yahyâ'nın ve Muhammed b. Ya'kûb'un da sadûk olması dışında herhangi bir kayda rastlanılmamıştır.¹⁰¹ Rivâyet isnâd yönüyle zayıf kabul edilmiştir.¹⁰²

1.2.2. Abdullah b. Mes'ûd rivâyeti

Abdullah b. Mes'ûd tarîkli rivâyetin sebeb-i vürûdu bulunmamaktadır. Metninde Hz. Ali metninden farklı olarak “güzel ahlâk” ifadesi yer almaktadır. İlgili rivâyet ve senedi şöyledir:

⁹⁷ İbn Hacer, *Lisân*, 4/278; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnu'l-Cevzî, *ed-Duaîfa ve'l-Metrûkân*, thk. Abdullah el-Kâdî (bey: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1400), 2/204.

⁹⁸ Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs*, thk. Abdulhamid b. Ahmed b. Yusuf (el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420), 1/81.

⁹⁹ Ebu'l-Kâsım Hamza b. Yûsûf b. İbrâhîm es-Sehmî el-Cürcânî, *Târîhu Cürcân* (Beyrut, 1407), 1/188.

¹⁰⁰ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs*, 1/80.

¹⁰¹ Nâsîrüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîs'i'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eşeruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme* (Riyâd: Dâru'l-Meârif, 1412), 5/207.

¹⁰² Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî el-Münâvî, *Feyzü'l-ğadîr şerhu'l-Câmi'i's-şâğîr*. (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356), 1/224.

Ebu'l-Muâli Abdülkerîm b. Ubeydullah et-Talhî → Ebu'l-Kâsım el-Fadl b. Ebû Harb el-Cürcânî → Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn es-Sülemî → Ebu'l-Feth Yusuf b. Ömer ez-Zâhid → Ebû Bekr b. C'âfer → Ömer b. Abdullah el-Bahrânî → Safvân b. el-Muğallis el-Himmânî → Muhammed b. Abdullah → Süfyân es-Sevrî → el-A'meş → Abdullah (b. Mesûd)¹⁰³

إن الله أدبني فأحسن أدبي ثم أمرني بمكارم الأخلاق فقال خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ¹⁰⁴

“Muhakkak ki Allah beni edeplendirdi. Edebimi ne kadar da güzel eyledi. Daha sonra bana ahlâkın en güzellerini (sergilememi) emretti. Bunun üzerine şöyle buyurdu; “(Ey Habîbim!) Sen af yolunu tut, iyiliği emret.”¹⁰⁵

Bu isnâd, A'meş (ö. 148/765), İbn Mes'ûd'a (ö. 32/652) mülâki olmadığı için munkatı' kabul edilmiştir.¹⁰⁶

1.3. Senedlerin Sıhhat Durumu

Ali b. Ebî Tâlib isnâdı çok zayıf kabul edilmiş olup İbn Hacer “isnâdda garâbet” olduğunu bazı eserlerinde dile getirmiştir. İbn Mes'ûd isnâdı ise munkatı'dır.¹⁰⁷

Ebû Bekr târikli senedin vâhî olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁸ Suyûtî, *el-Câmiu's-sagîr*'inde İbn Mes'ûd târikli rivâyetin yanına “sahîh” notunu remzetmiştir.¹⁰⁹

İbn Teymiyye, rivâyet hakkında sadece *أَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي* metnine yer vererek değerlendirmede bulunmuş, hangi sahâbîden geldiğine yer vermemiştir. Ona göre bu rivâyetin manası sahîh olsa da herhangi bir sâbit isnâdı mevcut değildir.¹¹⁰ O, bu rivâyetin sâbit bir isnâdının bilinmediğini ifade etse de *ed-Durer*'de Ebu'l-Fadl b. Nâsır'ın onu sahîh kabul ettiğinden bahsetmiştir. İbnü'l-Cevzî ise *el-Ehâdisu'l-Vâhiyât*'ında rivâyetin sahîh olmadığını, zayıf râvîlerinin bulunduğunu fakat mechûl râvîlerin yer almadığını ifade etmiştir.¹¹¹

¹⁰³ Sehâvî isnâdda yer alan Abdullah'ın kim olduğu bilinmemekle birlikte “İbn Mes'ûd” olduğu kanaatini belirtmişken, Suyûtî “Abdullah b. Mes'ûd'dan” kaydını düşmüştür. Bkz. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâşidü'l-Hasene fi beyâni keşîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405), 73; Nâsırüddîn el-Elbânî, *Zâ'ifu'l-Câmi'i's-sagîr ve ziyâdatüh* (el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 36.

¹⁰⁴ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstimlâ'*, thk. Ahmed Muhammed Abdurrahman (Tab'atu'l-Mahmudiyye, 1414), 88.

¹⁰⁵ el-A'râf 7/199

¹⁰⁶ Sem'ânî'nin *Edebü'l-İmlâ'*sı üzerine yapılan yüksek lisans tezinde mezkûr isnâdın râvîleri hakkında olumlu bilgiler yer almıştır. Bkz. Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ'*, 88.

¹⁰⁷ Sehâvî, *el-Makâşid*, 73-4.

¹⁰⁸ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ'*, 1/81.

¹⁰⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfî, *el-Câmi'u's-sagîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425), 1/25.

¹¹⁰ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Ehâdisü'l-Kuşşâs*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Beyrut: el-Matbûâu'l-İslâmiyye, 1405), 1/94. “Rivâyetin aslı yoktur” ifadesi genellikle Rasûlullah'a (s.a.v.) ittisâli olsa da “senedi uydurulmuş rivâyetler için kullanılan bir tabirdir. Nitekim bazı rivâyetlerin sıhhat durumu hakkında “kızb/yalan” ifadesinin akabinde “Rivâyetin aslı yoktur” ifadesine yer verilmiş olması da bu durumu daha net ortaya koymaktadır. İlgili örnekler için bkz. İbn Maîn, *et-Târîh*, 1/331; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/94, 21/277.

¹¹¹ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ'*, 1/81.

Bu rivâyet hakkında kendisine soru sorulan İbn Hacer; rivâyetin el-Askerî'nin tahrîc ettiği zayıf bir rivâyet olduğunu, senedinin garîb olduğunu, bazı hadis imamlarının onun münker olduğunu belirttiklerini ifade etmekle yetinmiştir.¹¹²

Bazı mevzuât eserlerinde bu rivâyet hakkında “sâbit bir isnâdı bilinmiyor”¹¹³, “senedi zayıf olup sâbit zayıf bir senedi bilinmemektedir”¹¹⁴ kayıtları yer almıştır. Suyutî'nin *el-Leâl'*siyle İbnu'l-Cevzî'nin *el-Mevzuât'*ında mezkûr rivâyete rastlanılamamıştır. Bu durum muhaddislerin rivâyete mevzû hükmünü vermediklerini gösterir niteliktedir.

“Ben Kureyş'ten olduğum ve Benî Sa'd b. Ebû Bekr (yurdunda) büyüdüğüm için Arabın en fasihiyim.”¹¹⁵ hadisi ise rivâyetimizi anlamca desteklemektedir.

Şu durumda mezkûr rivâyet hakkında mevzû hükmünü veren hiçbir muhaddis bulunmamaktadır. Genel eğilim onun zayıf bir rivâyet olduğu yönündedir. Bu rivâyetteki zayıflığın sebebi el-Askerî'den önceki iki râvînin tam tanınmamasından kaynaklanmaktadır.

Muhaddisler isnâdda yer alan bazı mechûl/mübhem râvîlerin tam ismini, künyesini ve nisbesini bilmelerine rağmen isnâda müdahale etmeyip onu olduğu gibi aktarmayı tercih etmişlerdir.¹¹⁶ Çünkü hocadan devralınan isnâd zinciri bir emanettir. Hz. Ali isnâdını bu yönden ele aldığımızda hem Ebû Umâre hem de Süddî'nin tam isim ve nisbelerine yer verilmemiş olması sorun oluşturmamıştır. Çünkü her ikisi de muhaddisler nezdinde marûf râvîlerdir. Buradan hareketle râvî Muhammed b. Sehl'in de el-Askerî tarafından tanınan bir râvî olma ihtimalinin yüksek olduğunu söyleyebiliriz.

2. METNİN ANLAMI

2.1. “Eddebe” Kelimesinin Anlamları

أَدَّبَ: “Ona öğretti” demektir. Zeccâc (ö. 311/923) أَدَّبَ fiilini Yüce Allah c.c. hakkında şöyle kullanmıştır: “وَهَذَا مَا أَدَّبَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ نَبِيَّهُ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ”. Bu, Allah'ın Nebî'sine öğrettiği şeydir.¹¹⁷

أَدَّبَهُ أَشْكَالًا şeklinde kullanıldığında “Ona güzel ahlâkı ve neflele mücadeleyi öğrettim” demektir.¹¹⁸ Görüldüğü üzere eddebe fiili tek mef'ûl ile kullanıldığında “öğretti” anlamı içerirken أَدَّبَ ile iki

¹¹² Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-İmtâ' bi'l-erba'îne'l-mütebayineti's-semâc'*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan eş-Şâfi (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 1/97.

¹¹³ Sehâvî, *el-Makâsîd*, 1/770; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî eş-Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fi'l-eğâdisi'l-mevzû'a* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416), 1/327.

¹¹⁴ Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî el-Fettenî, *Tezkiretü'l-mevzû'ât* (Mısır: İdâratü't-Tibâati'l-Munîre, 1343), 1/87.

¹¹⁵ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 4/202.

¹¹⁶ Örneğin Ebû Dâvûd, *Sunen'*inde yer alan “Ebû Merhûm” künyeli râvînin isminin Abdurrahman b. Meymûn, “Ebu'l-Hasib” künyeli râvînin isminin ise Ziyâd b. Abdurrahman olduğunu ilgili rivâyetin altına kaydetmiştir. Bkz. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezd Ebû Dâvud, *es-Sunen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Edeb 3", ve "Edeb 18".

¹¹⁷ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru's-Sadr, 1414), 1/236; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ* (Beirut: er-Risâle, 1426), 1/445.

¹¹⁸ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr fi'ğarîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'i* (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/9.

mefûllü ya da te’kîtili kullanımında “ahlâkın öğretilmesi” manasını taşımaktadır. Şu durumda incelemeye çalıştığımız rivâyetin metninde yer alan اَدَّبَ fiilinin tek mef’ûl almış olmasından hareketle “öğretti” anlamının kastedilmiş olduğunu söylemek mümkündür.

Bazı tasavvufi gruplar ise “eddebe” fiilini “elbise giydirdi” anlamında kullanmışlardır.¹¹⁹

2.2. Hadise Farklı Anlamlar Yüklmesi

“Eddebe” fiiline terbiye etti anlamını yükleyenler olmuştur. Örneğin Kuşeyrî (ö. 465/1072) mezkûr rivâyet sonrası “Edebin hakikatinde hayırlı özelliklerin bir araya toplanması vardır.”¹²⁰ diyerek ahlâka vurgu yapmıştır. Nitekim sahâbîlerin sahip oldukları tüm güzel hasletlerin “*Beni Rabbim terbiye etti*” buyuran mükemmel mürebbî Nebî’nin (s.a.v.) bir eseri olduğu belirtilmiştir.¹²¹ “Eddebe” fiiline bu anlamın verilmesi sebab-i vürûdsuz rivâyetlerden kaynaklı olabildiği gibi belki de Buhârî’nin *Sahîh*’indeki “Kişi câriyesininin terbiyesini verdiği güzel (muâmeleyle) terbiye verirse¹²² ve ona öğrettiğinde güzel öğretirse ...”¹²³ (إِذَا أَدَّبَ الرَّجُلُ أُمَّتَهُ فَأَحْسَنَ تَأْدِيبَهَا، وَعَلَّمَهَا فَأَحْسَنَ تَعْلِيمَهَا) hadisinin anlam etkisi olabilir.

Tefsîrleri incelediğimizde ise mezkûr rivâyet bazen “*Kesinlikle sen pek yüce bir ahlâk üzere sin*”¹²⁴ âyetinin tefsîrinde¹²⁵ bazen de “*Ey inananlar! Peygamber’in evlerine, yemeğe çağırılmaksızın vakitli vakitsiz girmeyin; fakat davet edilseniz girin ve yemeği yiyince, dağılın. ...*”¹²⁶ âyetinin tefsîrinde¹²⁷ “terbiye etti” anlamı ile yer bulmuştur. Bu âyetlerin tefsîrlerinde mezkûr rivâyete sebab-i vürûdsuz yer verilmiş olması rivâyette anlam kaymasına yol açmış gözükmektedir.

“*Onu müthiş kuvvetlere sahip olan öğretti.*”¹²⁸ âyeti ile “*Allah sana Kitâbı ve Hikmeti indirdi ve bilmediklerini sana öğretti. Allah’ın senin üzerindeki lütfu çok büyüktür.*”¹²⁹ âyetinin tefsîrlerinde ise “eddebe” fiili “öğretti” anlamında kullanılmıştır.¹³⁰

¹¹⁹ Bkz. Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akîle el-Mekkî İbn Akîle, *el-Fevâ'idü'l-celîle fi müselselâti Muhammed b. Ahmed 'Akîle*, thk. Muhammed Rıza (el-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1421), 1/101.

¹²⁰ Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhâlim Mahmud (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 2/445.

¹²¹ Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî Ali el-Kârî, *Mirâtu'l-mefâtih şerhu mişkâtu'l-mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422), 1/275.

¹²² Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emriyye, 1323), 5/418.

¹²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Zühreir b.Nâsırunnâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-necât, 1422), "Ehâdisu'l-Enbiyâ", 47.

¹²⁴ el-Kalem 68/4.

¹²⁵ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Çur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422), 10/10; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Çur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384), 18/228; Muhammed Abdülazîz b. Ali eş-Şâzelî, *el-Edebu'n-Nebevî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1423), 1/233.

¹²⁶ el-Ahzâb 33/53.

¹²⁷ İsmail Hakkı b. Mustafa Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/214.

¹²⁸ en-Necm 53/5.

¹²⁹ en-Nisâ 4/113

¹³⁰ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 6/526; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Huseyn el-A'rec en-Nîsâbü'rî

Kâsımî (1866-1914) rivâyette yer alan “eddebe” fiilini Bakara suresi 33. âyetinin tefsîrinde bağlama uygun şekliyle “öğretti” anlamıyla ele alırken Abese suresi 3-10. âyetlerinin tefsîrinde “terbiye etti” anlamını tercih ederek fiilin her iki anlamını da kullanmıştır.¹³¹

“Eddebe” fiiline “*Terbiyemi ne güzel eyledi*” yani ‘kesbî ve vehbî ilimlerin tümünü beşerden hiçbir kimsede görülmeyecek bir şekilde bana lütfeyledi’¹³² izahıyla “ilim öğretme” anlamını yükleyenler de olmuştur.

Senedinde yaşadığı sorun ve birincil hadis kaynaklarında yer almaması bu hadisin çok az şârih tarafından ele alınması sonucunu doğurmuştur. Rivayeti şerh edenlerden Munâvî (ö. 1031/1622) mezkûr hadisi “Rabbim bana zâhirî ve bâtinî güzel ahlâkı, nefis riyâzatını öğretti”¹³³ şeklinde şerh ederken, Aliyyu’l-Kârî (ö. 1014/1605) “O’nu Rabbi nasıl terbiye ettiyse O da ashabını öyle terbiye etti”¹³⁴ diyerek Rabbânî terbiyeye vurgu yapmıştır. İlgili rivâyet, “*Rasûlullah insanların ahlâkça en güzeli idi*” hadisinin şerhi bağlamında da ele alınarak “eddebenî” ifadesine terbiye etti manası verildiği de görülmüştür.¹³⁵

İncelemeye çalıştığımız bu hadisten hareketle Rasûlullah’ın (s.a.v.) üstün bir dil yeteneğine sahip olmasının gereğini şu örnekle anlamak mümkündür. Rasûlullah’ın (s.a.v.) Yemen’e gönderdiği mektup sonrası İslam’la şereflenme serüvenini “*وَاسْتَضَبْنَا فَأَسْتَضِي*” kelimeleriyle anlatan Abduhayr’ın bu lafızlarla neyi kastettiğini muhatapları anlayamayınca; “*هُوَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ أَسْمَنًا*” ((Yani) Arabın kelâmında Müslüman olduk (manasındadır.))¹³⁶ yanıtını vermiş olması Peygamber’in (s.a.v.) tebliğ için kendi dilini, lehçelerini ve ağızlarını çok iyi bilmesini zorunlu kılmaktadır.

“Nebî (s.a.v.) lisanca Arabın en fasihi, beyânca en güzeli, onlara kelâmı en çok kolaylaştırıcı ve manaların faydalarını en çok bilenidir” diyen Câhız (ö. 255/869), O’nun (s.a.v.) sahip olduğu dil yeteneğinin sebebini şöyle açıklamıştır: “Çünkü O’nun (s.a.v.) doğumu Benî Hâşim’de olmuştur. Dayıları Benî Zühre’denir. Benî Sa’d b. Bekr’de emzirilmiş, Kureyş içerisinde büyümüştür. Benî Esed b. Abduluzza’dan biriyle evlenmiştir. Benî Amr’a hicret etmiştir ki onlar Ensâr’dan Evs ve Hazrec’lilerdir.”¹³⁷

Ayrıca Câhız, Arap kabilelerinin tümünün kendi kabilesi dışında neredeyse hiçbir kimseyi görememeleri dolayısıyla da edebiyat, bilgi ve kültürü sadece kendi kabilelerinden aldıklarını, ancak hac mevsiminde, Ukâz ve Zu’l-Mecâz panayırlarında bir süreliğine Mekke’de kaldıklarını,

en-Nîsâbûrî, *Garâ’ibü’l-Kur’ân ve regâ’ibü’l-furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1416), 6/199.

¹³¹ Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî el-Kâsımî, *Me’hâsinü’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru İhyâ’i’l-kütübî’l-ilmiyye, 1418), 7/62; 9/406.

¹³² Münâvî, *et-Teyâr*, 1/53.

¹³³ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/224.

¹³⁴ Ali el-Kârî, *Mirkât*, 1/ 275.

¹³⁵ Muhammed Alî b. Muhammed Allân b. İbrâhîm el-Bekrî es-Siddîk İbn Allân, *Delîlü’l-fâlihîn li-turûki Riyâzi’s-şâlihîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1425), 5/77.

¹³⁶ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî Kâsım b. Sellâm, *Garîbü’l-hadîs*, thk. Muhammed Abdülmûîd Hân (Haydarâbâd: Matbaatü Dâirati’l-Meârifî’l-Usmâniyye, 1384), 1/140.

¹³⁷ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûbel-Kinânî el-Câhız, *er-Resâilu’l-edebîyye* (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1423), 1/305.

buldukları süre zarfında da Kureyşlilerin ahlâkına, kullandıkları lafızlara ve onların idrâk kabiliyetlerine şahit olduklarını ifade etmiştir.¹³⁸

Câhız “eddebenî Rabbî” ifadesini Rasûlullah’ın (s.a.v.) yetiştiği çevreden elde ettiği dil yeteneğiyle izah etmiştir. Oysaki soruyu soran Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir de aynı muhitte yetişmişlerdir. Buna rağmen onların başka lehçe ve ağızlarla konuşan Arapları anlamakta zorlanmış olmaları bu ta’lîli biraz zayıf kılmaktadır. Rasûlullah’ın (s.a.v.) tebliğ görevini en iyi şekilde yapabilmesi için Arapçanın tüm lehçe, şive ve ağızlarını barındıracak vehbî bir dil yeteneğine ihtiyacı olduğu hususu izahıtan varestedir.

Nitekim İbnü’l-Esîr, Resûlullah’ın (s.a.v.) Arabın en fasihi, lehçeleri en iyi bileni olmasını semâvî bir lütuf, ilahî bir destek olduğunu; çünkü onun farklı topluluklarla, kabilelerle ve boylarla muhatap olmasının bunu zorunlu kıldığını ifade etmektedir. Sanki Allah Teâlâ, Hz. Peygamber dışında atalarından hiçbir kimsenin bilmediği şeyleri ona öğretmiştir. Ona göre “*İnsanlarla akıllarının gücü nispetince konuşmakla emrolundum.*”¹³⁹ hadisi bu çerçevede irâd edilmiş olmalıdır.¹⁴⁰

Bu meyanda Rasûlullah’ın (s.a.v.) en fasih Arapçaya sahip olduğuna dair Ebu’l-Hattâb b. Dîhye (ö. 633/1235) şunları ifade etmiştir: “Allah Teâlâ, Rasûlüne vahyi tebliğ etme görevi verince dini beyân etme sorumluluğu yüklemiştir. Bunun için lügatların en fasihi, en açıklayıcı olanını seçmiş, daha sonra da onu cevâmîu’l-kelim ile desteklemiştir. Arabın en fasihi Kureyş’tir. Allah bu özellikleri dolayısıyla onları Arapların tümüne üstün kılmış, içlerinden de Muhammed’i (s.a.v.) seçmiştir. Onlar Arabın en fasihidirler. Baksana onların kelâmında Temîm’in an’ane’si, Kays’ın acrafe’si, Esed’in keşkeşe’si, Rabîa’nın kesese’si vardır.”¹⁴¹

Hz. Ali rivâyetinin sebep-i vürudunda Hz. Ali’nin Resûlullah’ın (s.a.v.) bazı kabile mensuplarıyla yaptığı konuşmalarda bazı Arapça ifadeleri anlayamadığı, Hz. Ebû Bekir rivâyetinde ise onun anlamakta zorlandığı bir konuşmayı Hz. Peygamber’in rahatlıkla anlayıp muhatabına cevap verdiği göz önünde bulundurulduğunda; hadiste yer alan “eddebe” fiilinin “öğretti” anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür. Çünkü cümlelerin siyâk ve sibâkı bunu gerekli kılmaktadır. Ayrıca her iki rivâyette yer alan “eddebe” fiilinin tek mefûl almış olması da bunu teyit etmektedir. Şu durumda bu iki rivâyette yer alan “ادبى” fiilinden “Bana öğretti” anlamı kastedilmiş olmalıdır. Bu rivâyetlere kimi eserlerde zaman zaman sebep-i vürûdu ile yer verilirken bazen de taktî’ yaparak sebep-i vürûdsuz yer verilmiş olması “ادب” fiilinin yaygın anlamı olan “terbiye etti” anlamının öncelenmesine yol açmıştır. Dolayısıyla da “terbiye etti” anlamı zamanla yaygınlaşmıştır. Bu durum hadiste kastedilen anlamın dışına çıkılmasına yol açmış ve metinde farkında olmadan anlam kaymasına sebebiyet vermiştir. Sebep-i vürûdu zikredilmeyen İbn Mes’ûd

¹³⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûbel-Kinânî el-Câhiz, *er-Resâilu’s-Siyâsiyye* (Beirut: Mektebetü’l-Hilâl, ts.), 1/104.

¹³⁹ Bu rivâyet sened itibarıyla çok zayıf kabul edilmiştir. Bkz. Keşfu’l-hafâ, 1/223.

¹⁴⁰ Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fi ğaribi’l-ĥadis ve’l-eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî (Beirut: el-Mektebetü’l-ilmîyye, 1399), 1/4.

¹⁴¹ Kays ve Temîm kabilelerinde “el-an’ane” kelimesinin baş tarafındaki hemzeyi ayn yapmaktır. *إِنَّكَ عِنَّا، وَأَسْلَمَ عَسَلَمَ*. örneklerinde olduğu gibi. Rebîa ve Mudar’da “el-keşkeşe” müennes, muhâtab kâf harfi sonrası şin harfi getirmektedir. *رَائِيكَيْشُ وَمُورَتْ بَكَيْشُ* örneklerinde olduğu gibi. “el-Kesese” ise müzekkerlerde kâf harfi sonrası ya da kâf harfi yerine sin harfi kullanılmaktadır. Bkz. Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Ķâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: el-Meclisu’l-Vatanî, 1419), 1/21-3.

rivâyetinde yer alan “ادبى” lafzının “beni terbiye etti” şeklinde anlaşılmiş olmasını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Sonuç

Çalışmamızda ele aldığımız “Eddebenî rabbî” rivâyetinde isnâdın, Ali b. Ebî Tâlib → Ebû Umâre → Süddî → Ziyâd b. Hayseme” kısmı muttasıl olup râvîlerinin güvenilir olduğu görülmüştür. Fakat söz konusu isnâdda Ziyâd sonrası iki râvînin -ki bu iki râvî hadisi tahdîs sîgasıyla nakletmişlerdir- kimliklerinin sorunlu olduğu ortaya çıkmıştır. Bunlardan Muhammed b. Sehl’in künyesiz ve nisbesiz zikredilmesi râvî tenkidi açısından mechûlü’l-ayn durumu tespitine sebep olmuştur. Zira ricâl eserlerinde yer alan Muhammed b. Sehl’lerden kimisi tevsîk edilmişken kimisi cerh edilmiştir. Bu durum onun hakkında karar vermeyi zorlaştırmaktadır. Diğer râvî Yahyâ b. Abdülazîz el-Celûdî hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılamamıştır. Fakat kaynaklarda Abdülazîz b. Yahyâ el-Celûdî isminde iki ayrı şahsa yer verilmiş olup her ikisi de münekkitle tenkit edilmemiştir. Bu durumda el-Askerî ya mechûl bir râvîden nakilde bulunmuş ya da vehm veya istinsah hatası dolayısıyla râvînin isminde kalb söz konusudur denilebilir.

Mezkûr rivâyeti nakleden el-Askerî hakkında ise ricâl kayıtlarında biri hadis dalında, diğeri edebiyat dalında şöhret bulmuş iki şahsa rastlanılmıştır. Her ikisi de güvenilir gözükmektedir. Şu durumda el-Askerî’nin güvenilir bir râvî olmasından hareketle kendisinden rivâyette bulunduğu el-Celûdî’nin de sika veya zayıf bir râvî olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim muhaddislerin meşhur veya marûf râvî olmaları hasebiyle eserlerinde bazı râvîlere nisbesiz ve künyesiz yer verme geleneğinin bu rivâyette de görüldüğünü söylemek mümkündür. Gerek Ebû Ahmed el-Askerî’nin gerekse Ebû Hilâl el-Askerî’nin güvenilirlik vasfına sahip olmaları hadisin kendisinden tahammül edildiği râvî el-Celûdî’nin de güvenilir olma ihtimalini artırmaktadır. Özellikle de bu rivâyetin sahibi *Kitâbü’t-Taşhîf ve’t-tahrîf* ve benzeri eserleriyle hadis dalında ün yapmış Ebû Ahmed el-Askerî ise bu güven daha da artmaktadır.

Sonuç olarak râvîlerden Yahyâ b. Abdülazîz el-Celûdî ile Muhammed b. Sehl’in durumları isnâdı zayıflatmıştır. Ancak gerek hadisi nakleden el-Askerî’nin güvenilir bir râvî oluşu gerekse rivâyetin zayıf da olsa farklı sebep-i vürûd ile Hz. Ebû Bekir tarîkiyle de nakledilmiş olması mezkûr rivâyete karşı güveni biraz artırmıştır. Muhaddislerin genel eğilimi rivâyetin zayıf olduğu yönündedir. Eserinde rivâyetin yanına sahîh remzi koymuş olan Suyûtî’nin bu görüşünü destekleyecek herhangi bir delil ya da karîneye rastlanılamamıştır. Rivâyetin aslı olmadığını ifade eden muhaddisler ise bu iddialarının gerekçelerini ortaya koymamışlardır.

Metin olarak mezkûr rivâyet; gerek İbn Mes’ud rivâyetiyle gerekse Rasûlullah’ın (s.a.v.) Arabın en fasihi olduğunu ifade eden rivâyetlerle desteklenmesiyle “manaca sahîh” vasfı kazanmış, O’nun (s.a.v.) sahip olduğu Cevâmiu’l-kelim vasfıyla da bu mana sıhhati teyid edilmiştir. Hadisin içeriğinin iman ve ahkâmla ilgili konular içermemesi, ayrıca herhangi bir bid’at görüşü de destekler mahiyette olmaması metnin kabulünü kolaylaştırmıştır.

Şu durumda rivâyet bize göre anlamca sahîh, isnâd yönüyle ileri derecede zayıf konumdadır.

İslam âlimlerinin, “zayıf hadislerin itikat ve ahkâmın dışında kalan fedâil ve ahlâk gibi hususlarda kullanılabileceği” görüşü mezkûr rivâyetin bazı eserlerde yer bulmasını sağlamıştır.

Rivâyeti anlam kayması yönünden ele aldığımızda; bazı tefsîrlerde hadisin metninde yer alan رَبِّ fiilinin metinde kastedilen “öğretti” anlamı yerine “terbiye etti” anlamında kullanılması bu fiilin ikinci anlamının tercih edildiğini göstermektedir. Bu durum hadisin mefhûmunda zaman zaman anlam kaymasına yol açmıştır. Bunun sebebi ya İbn Mesûd’dan gelen sebab-i vürûdsuz rivâyete kimi eserlerde yer verilmesi ya da Hz. Ali’den nakledilen rivâyetin birçok eserde sebab-i vürûdsuz nakledilmiş olmasıdır. Bu durum hadisleri doğru anlamada sebab-i vürûdun önemi yanında taktî yaparken dikkatli olunması gereğini göstermektedir.

Kaynakça

- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfu'l-hafâ' ve müzîlû'l-ılbâs*. thk. Abdulhamid b. Ahmed b. Yusuf. 2 Cilt. el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 1420.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî - Ziyâd Muhammed Mansûr. *Suâlâtü Ebî Dâvûd li'l-İmâm Ahmed ibn Hanbel fi cerhi'r-ruvâti ve ta'dilihim*. 1 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1. Basım, 1414.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mir'âtu'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1422.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Cemheretü'l-emşâl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Meğâni'l-ahyâr fi ricâli Me'âni'l-âşâr*. thk. Muhammed Hasan İsmâîl. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1427.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1422.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1404.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-evsat*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyid. Kahire: Dâru't-Turâs, 1. Basım, 1397.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*. thk. Muhammed Züheyr b.Nâsirunnâsir. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-necât, 1422.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa. *Rûhu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûbel-Kinânî. *er-Resâilu'l-edebiyye*. 1 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 2. Basım, 1423.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûbel-Kinânî. *er-Resâilu's-siyâsiyye*. 1 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Câmi'ü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/106. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Cürcânî, Ebu'l-Kâsım Hamza b. Yûsûf b. İbrâhîm es-Sehmî. *Târîhu Cürcân*. 1 Cilt. Beyrut: 1407.

- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. thk. Muvaffik b. Abdullah. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1406.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî. *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezd Ebû Dâvud. *es-Sunen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-şahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1419.
- Efendioğlu, Mehmet. "Silef". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/199. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Elbânî, Nâsırüddîn. *Za'ifu'l-Câmi'i's-şâgîr ve ziyâdatüh*. 1 Cilt. el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Elbânî, Nâsırüddîn. *Silsiletü'l-eḥâdîsî'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eşeruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Meârif, 1412.
- Emin, Muhsin. *A'yânü's-Şî'a*. thk. Hasan el-Emin. Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1403.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî. *Tezkiretü'l-mevzû'ât*. Mısır: İdâratü't-Tıbbâti'l-Munîre, 1343.
- Feyyûmî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Mişbâhu'l-münîr fi garîbi's-Şerḥi'l-kebîr li'r-Râfi'î*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. 1 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 8. Basım, 1426.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Udebâ*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1993.
- Hemdânî, Ebû Muhammed b. el-Hasen b. Ahmed b. Yakûb. *Kitâbu'l-iklîl min aḥbârî'l-Yemen ve ensâbi Himyer*. thk. Muhammed b. Ali b. el-Huseyn el-Ekr'a. 1 Cilt. San'a: Vizâretü's-Sekâfe, 1425.
- Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî. *Kenzü'l-ummâl fi suneni'l-aḳvâl ve'l-ef'âl*. Beyrut: er-Risâle, 5. Basım, 1405.
- Huseynî, Ebü'l-Mehâsin (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. el-Hasen el-Huseynî ed-Dımaşkî. *el-İkmâl fi zikri men lehû rivâye fi Müsnedi'l-İmâm Ahmed mine'r-ricâl sivâ men zükire fi Tehzîbi'l-Kemâl*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 1 Cilt. Karaçi: Menşurâtu Câmiati'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1409.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşḥâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürçânî. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 9 Cilt. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418.
- İbn Akîle, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akîle el-Mekkî. *el-Fevâ'idü'l-celîle fi müselselâti Muḥammed b. Ahmed 'Aḳîle*. thk. Muhammed Rıza. 1 Cilt. el-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1421.
- İbn Allân, Muhammed Alî b. Muhammed Allân b. İbrâhîm el-Bekrî es-Siddîk. *Delîlü'l-fâlihîn li-turuḳi Riyâzi's-sâlihîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 4. Basım, 1425.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Huseyn ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Ğarâme. Dâru'l-Fikr, 1415.
- İbn Ebû Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1271.

- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî. *ed-Dîbâcü'l-müzhheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'i'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İmtâ' bi'l-erba'îne'l-mütebayineti's-semâ'*. thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan eş-Şâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *İthâfû'l-mehera bi'l-fevâ'idî'l-mübtakire min etrâfi'l-aşere*. 19 Cilt. Medine: Merkezi Hıdmeti's-Sünneti ve's-Sireti'n-Nebeviyye', 1. Basım, 1415.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânu'l-Mizân*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1390.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tebşîrû'l-müntebih bi-tahrîri'l-Müştebih*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1. Basım, 1326.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu's-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1. Basım, 1393.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî. *et-Târîh*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezi'l-Bahsi'ilmî ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1. Basım, 1399.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî. *el-İkmâl fi refi'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif mine'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 3. Basım, 1414.
- İbn Mencûye, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Yezdî el-İsfahânî. *Ricâlü Şahîhi Muslim*. thk. Abdullah el-Leysî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1407.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî. *Fethü'l-bâb fi'l-künâ ve'l-elkâb*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Feryâbî. 1 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1. Basım, 1417.
- İbn Nâsirüddîn, Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî. *Tavzîhu'l-Müştebih fi zabtı esmâ'i'r-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm*. thk. Muhammed Nuaym el-Irksûsî. 10 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 1. Basım, 1993.
- İbn Nukta, Ebû Bekr Muînüddîn (Muhibbüddîn) Muhammed b. Abdilganî b. Ebî Bekr b. Şücâ' el-Bağdâdî. *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-sunen ve'l-mesânîd*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 1 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1408.
- İbn Nukta, Ebû Bekr Muînüddîn (Muhibbüddîn) Muhammed b. Abdilganî b. Ebî Bekr b. Şücâ' el-Bağdâdî. *İkmâlu'l-İkmâl*. 5 Cilt. Mekke: Câmiatü Ummi'l-Kurâ, 1. Basım, 1410.
- İbn S'ad, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1. Basım, 1968.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Ehâdîsü'l-kuşşâş*. thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. 1 Cilt. Beyrut: el-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1405.

- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Duafâ ve'l-Metrûkûn*. thk. Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1400.
- İbnu'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415.
- İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eşer*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399.
- İbnu'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbnu'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl İbnu'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî. *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411.
- İbnu'l-Mukrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-İsfahânî. *el-Mu'cem*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Sa'd. 1 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1419.
- İbnu'l-Mülakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *el-Bedrü'l-münîr fi tahrîci ehâdîsi ve'l-âsâri'l-vâkıati fi's-Şerhi'l-kebîr*. thk. Mustafa Ebu'l-Ğayt. 9 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1. Basım, 1425.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Târîhu's-sikât*. Dâru'l-Bâz, 1405.
- Karahan, Abdullah. *Hadis Râvilerinde Güvenilirlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Muhammed Abdülmuîd Hân. 4 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatu Dâirati'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1. Basım, 1384.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî. *Meĥâsinü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 7. Basım, 1323
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aĥkâmi'l-Ķur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezâmmenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furĥân*. thk. Ahmed el-Berdûnî. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülişlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalim Mahmud. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Mansûrî, Ebû Tayyib Nâyif b. Salâh b. Ali. *İrşâdu'l-gâsî ve'd-dânî ilâ terâcimi şuyûhi't-Taberânî*. 1 Cilt. Mektebetü İbn Teymiyye, 1. Basım, 1427.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 1400.
- Moğultay, Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâ'i'r-Ricâl*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed. 12 Cilt. el-Fârûku'l-Hadîsetu li't-Tibâi ve'n-Neşr, 1. Basım, 1422.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî. *et-Teysîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-şâġîr*. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-İmâmî's-Şâfiî, 2. Basım, 1408.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî. *Feyzü'l-Ķadîr şerhu'l-Câmi'i's-şâġîr*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1. Basım, 1356.

- Muslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-şâhîhu'l-muhtasar*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *Telhîsu Târîhi Nisâbûr*. Tahrân: Kitâbhâne İbn Sînâ, ts.
- Nisâbûrî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Huseyn el-A'rec en-Nisâbûrî. *Garâ'ibü'l-Ḳur'ân ve reğâ'ibü'l-furḳân*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1416.
- Öz, Mustafa “Celûdî”. 7/272. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/272. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbûrî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Ḳur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1422.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Makâşidü'l-ḥasene fi beyâni keşîrin mine'l-eḥâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1405.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *et-Tuhfetü'l-laṭife fi târîhi'l-Medîneti's-şerîfe*. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1414.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Makâşidü'l-ḥasene fi beyâni keşîrin mine'l-eḥâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *Edebü'l-implâ' ve'l-istimplâ'*. thk. Ahmed Muhammed Abdurrahman. 1 Cilt. Tab'atu'l-Mahmudiyye, 1. Basım, 1414.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. 1 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1. Basım, 1382.
- Subkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tinâhî. 10 Cilt. Dâru Hicr, 2. Basım, 1413.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Câmiu'l-Eḥâdis*. Dâru'l-Fikr, 1414.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-Câmi'u's-şâgîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1425.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Lübbü'l-Lübâb fi tahrîri'l-Ensâb*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-eḥâdîsi'l-müştehire*. thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Riyâd: İmâdetü şu'ni'l-mektebât, ts.
- Şâzelî, Muhammed Abdülazîz b. Ali. *el-Edebu'n-Nebevî*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 4. Basım, 1423.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî. *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fi'l-eḥâdîsi'l-mevzû'a*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Abdulmuhsin b. İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-hameyn, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali. *el-Fihrist*. 1 Cilt. İsfahan: el-Mektebe el-Murtazaiye li İhyâi'l-Âsâri'l-Ca'feriyye, ts.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İliminde Tenkit Terimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Huseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ğâmûs*. thk. Mustafa Hicâzî. Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî, 1419.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*. thk. Muhammed Avvâme. Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1413.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *el-Muğnî fi'd-ğ-afâ*. thk. Nuruddîn İtir. 2 Cilt. Katar: İdâretu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *el-Muktenâ fi serdi'l-künâ*. thk. Muhammed Sâlih Abdulazîz el-Murâd. 2 Cilt. Medine: el-Meclisu'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1408.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *el-Mu'în fi tabakâti'l-muğaddişîn*. thk. Hemmâm Abdurrahim Saîd. 1 Cilt. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1. Basım, 1404.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'âlemi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 3. Basım, 1405.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2003.



Ebû Ca'fer er-Ruâsî ve Arap Dili Gramerindeki Yeri

Abu Ja'far al-Ruâsî and His Place in Arabic Language Grammar

Emrullah TANIR

Öğr. Gör., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Lecturer, Amasya University Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences
emrullah.tanir@amasya.edu.tr, orcid.org/0000-0003-4699-1842

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	22 Mart 2023 / 22 March 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	07 Haziran 2023 / 07 June 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	20 Temmuz 2023 / 20 July 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Temmuz 2023 / July 2023
Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 703-720.	

Atıf / Cite as: Tanır, Emrullah. "Ebû Ca'fer er-Ruâsî ve Arap Dili Gramerindeki Yeri [Abu Ja'far al-Ruâsî and His Place in Arabic Language Grammar]". İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 9/2 (Temmuz/July 2023), 703-720. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8104286>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Emrullah TANIR).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.





Ebû Ca'fer er-Ruâsî ve Arap Dili Gramerindeki Yeri

Öz

İslâmiyet'in doğuşundan sonra fetihlerin çoğalması ve başka milletlerin de Müslüman olmasına bağlı olarak Araplar ile diğer toplumlar arasındaki iletişim daha da güçlenmiştir. Bu durum, bir dezavantajı da beraberinde getirmiş ve Arap dilinde birtakım bozulmaların meydana gelmesine neden olmuştur. Arap dili literatüründe lahn kavramıyla ifade edilen durum, Hz. Peygamber döneminden itibaren başlamış ve sonraki dönemlerde de artarak devam etmiştir. İlk olarak i'rabda görülmeye başlayan söz konusu dilsel hatalar, önceleri sözlü olarak düzeltilmeye çalışılmıştır. Fakat daha sonra fasih Arapça'nın orijinalliğinin korunmasına yönelik sistemli bir çalışmanın başlatılma ve nahiv kurallarının tespit edilme ihtiyacı doğmuştur. Gramer kurallarının tespitine yönelik ilk kapsamlı çalışmalar I. yüüylün ikinci yarısında Basra'da, yaklaşık bir asır sonra da Kûfe'de başlamıştır. Basra'da yetişen dilcilerden ders alan Kûfeli âlimler, Kûfe'ye döndüklerinde dil bilgisi alanında eserler vermiş ve burada büyük âlimlerin yetişmesine vesile olmuşlardır. Basra'daki çalışmaların Kûfe'de de başlamasına öncülük eden âlimlerden birisi de Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö. 170-193/787-809 ?)'dir. Bu araştırmamızda, Ebû Câ'fer er-Ruâsî'nin hayatı, ilmî kişiliği, nahiv ilmindeki yeri konu edinmiş ve onun görüşlerine yer verilmiştir. Tabâkât kitaplarında kendisinden "Kûfe ehlinin üstadı, Kisâî (ö.189/805) ve Ferrâ (ö. 207/822)'nın hocası" olarak bahsedilen er-Ruâsî, Kûfe'de *Kitâbü'l-faysal* adında ilk nahiv kitabını yazan kişi olarak bilinmektedir. Ebû Ca'fer er-Ruâsî'nin, bu eseri ile hem Kûfe'de gramer ilmi ile ilgili çalışmaların temelini attığı hem de yeni bir ekolün kurulmasına zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Modern dilbilimcilerin çoğu er-Ruâsî'nin Kûfe dil ekolünün kurucusu olduğu konusunda hem fikirdirler. Fakat Mehdî el-Mahzûmî ve Şevkî Dayf gibi bazı dilciler onun, sözü edilen ekolün ilk kurucusu olmadığını iddia etmektedirler. Bunlar iddialarını, nahiv kaynaklarında er-Ruâsî'ye ait pek fazla görüşün bulunmamasına ve bazı âlimler tarafından onun ilmî seviyesine ilişkin yapılan olumsuz eleştirilere dayandırmaktadırlar. Dolayısıyla Arap dili gramerinin iki önemli mektebinden biri olan Kûfiyyûn'un ilk olarak kim tarafından kurulduğu konusunun çağdaş dilciler arasında ihtilafı olduğu görülmektedir. Çalışmamız, hakkında müstakil bir araştırmaya rastlayamadığımız er-Ruâsî gibi önemli bir şahsiyeti konu edinmesi, onun görüşlerinin Kûfe dil ekolünün nahiv anlayışının temelini yansıttığını ortaya koyması, söz konusu ekolün kiminle başladığı meselesine temas edip mevzuya ışık tutmayı amaçlaması ve Arap gramerinde öne çıkmış bir ismin; er-Ruâsî'nin daha geniş akademik çalışmalarda ele alınması için bir fikir vermesi bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, Kûfe Ekolü, Ebû Ca'fer er-Ruâsî, Kitâbü'l-faysal.

Abu Ja'far al-Ruâsî and His Place in Arabic Language Grammar

Abstract

Following the establishment of Islam, the interaction between the Arabs and other societies became stronger due to the increasing number of conquests and numerous conversion of other nations to Islam. As a result of the strengthened interaction, some disadvantageous distortions in the Arabic language was recorded. The situation, which is expressed by the concept of language mistakes in the literature, started from the Prophet's era and continued to increase in the subsequent generation. Verbal corrections were initially put forward to set aright these linguistic errors which first appeared in i'rab. However, later on, the need arose for a systematic study to be initiated to

preserve the originality of Moroccan Arabic and to determine the rules of grammar. The first comprehensive studies for the determination of grammatical rules started in Basra in the second half of the first century and about a century later in Kufa. Scholars of Kufa, who took lessons from the linguists trained in Basra, produced works in the field of grammar when they returned to Kufa and were instrumental in the training of great scholars there. One of the scholars from Basra who pioneered the beginning of the studies of Arabic grammar in Kufa was Abû Ja'far al-Ruâsî (d. 170-193/787-809?). He is mentioned as "the master of the people of Kufa, the teacher of Kisâ'î (d.189/805) and al-Farâ' (d. 207/822)" in the books of Tabâqât, and he is known as the author of the first book of grammar in Kufa called Kitâb al-faysal. With this work, Abu Ja'far al-Ruâsî both laid the foundation of grammatical studies in Kufa and paved the way for the establishment of a new school of thought. Therefore, al-Ruâsî established the school of Kufa with the knowledge and experience he gained from Basra and presented a new perspective on language studies. Modern linguists also agree that al-Ruâsî is the founder of the Kûfah linguistic school. However, some linguists such as Mahdî al-Mahzûmî and Shawqî Dayf claim the opposite. They base their claims on the fact that there are not many opinions about al-Ruâsî in the grammatical sources and the negative criticisms made by some scholars about his scholarly level. In this study, the life, scholarly personality, and place in the science of grammar of Abû Ja'far al-Ruâsî, one of the founders of the Kûfiyyûn school, which is one of the two important schools of Arabic grammar, are discussed and his views are included. The study is important in terms of shedding light on who the language school of Kufa really started with and giving an idea for the consideration of al-Ruâsî, about whom no independent research has been found, in wider academic studies.

Keywords: Arabic Language, Nahiv, Kufa School, Abu Ja'far ar-Ruâsî, Kitâbü'l-Faisal.

Extended Abstract

The first comprehensive studies on the rules of grammar began in Basra in the second half of the first century of Hijri I and in Kufa about a century later. One of the pioneers of grammatical research in Kufa was Abû Ja'far al-Ruâsî (d. 170-193/787-809?). In this study, Abû Ja'far al-Ruâsî's life, his scholarly personality, and his place in the science of grammar are discussed and his views are included. It is understood that al-Ruâsî, about whose life very little information is given in the sources, was a pious person who did not value the world, who was pious, who avoided the worldly things, who consulted in worldly affairs, and who was a righteous person. There is no record of al-Ruâsî's date of death in the sources that give his biography. However, Yaqût al-Hamâwî (d. 626/1229) and Ibn al-Qîftî (d. 646/1248) state that he lived until the reign of the Abbasid caliph al-Khârûn al-Rashîd (d. 193/809) (786-809/1384-1406). Accordingly, it can be said that Abû Ja'far al-Ruâsî died between 70 AH and 193/690-809 AH. Abû Ja'far al-Ruâsî received his grammar education from the scholars in Basra. Sources mention two important names that he benefited from. One of them is Isa b. 'Umar al-Saqafî (d. 149/766), and the other is Abû 'Amr b. 'Ālā (d. 154/771). It is understood that Abû Ja'far al-Ruâsî, who completed his education in Basra and returned to Kufa, trained many students here. As a matter of fact, the fact that he is described as "the master of Kufa" points to this. Biographical sources mention two important students of al-Ruâsî. One of them is al-Kisâ'î (d. 189/805) and the other is al-Farâ' (d. 207/822). Al-Ruâsî, who is mentioned as "the master of the people of Kufa and the teacher of al-Kisâ'î and al-Farâ'ā," is known as the author of the first book on grammar in Kufa, Kitâb al-faisal. In most sources, Kitâb al-faysal is attributed to al-Ruâsî. This is important in terms of showing the authenticity and fame of the attribution of this work. Kitâb al-faisal remained in circulation until about two centuries after al-Ruâsî. According to our research, no record of the book in print or in manuscript has been found. Therefore, we cannot provide any information about its content in this study. However, it is known that Kitâb al-faysal was an

important source that was considered valuable by the people of Kufa and used for the solution of difficult grammatical issues. With this work, Abū Ja'far al-Ruāsi both laid the foundation for grammatical studies in Kufa and paved the way for the establishment of a new school. Most modern linguists agree that al-Ruāsi was the founder of the linguistic school of Kufa. However, some linguists, such as Mahdī al-Mahzūmī and Shawqī Dayf, claim that he was not the first founder of the school. They base their claims on the fact that there are not many opinions about al-Ruāsi in the grammatical sources and the negative criticisms made by some scholars about his scholarly level. Therefore, the issue of who first founded the Qūfiyyūn, one of the two important schools of Arabic grammar, is disputed among contemporary linguists. However, the fact that Khalil b. Aḥmad wanted to study his book and that Sibawayhi and Ahfesh al-Awsat (d. 215/830 [?]) included his views in their books reveals that al-Ruāsi was a grammar scholar who was accepted by the most important figures of the Basra linguistic school. This shows that claims about al-Ruāsi should be approached with caution. During the course of this research, it has been observed that there are very few references to Abū Ja'far al-Ruṣī's views in the sources. This can be attributed to the fact that his works did not reach the later periods. The views we have identified in our study, on the other hand, have been observed to be in parallel with the understanding of grammar, the way of looking at the issues, and the principles of the school of Qūfah. When al-Ruāsi's aforementioned views are carefully analyzed, it is understood that they are based on sema' and syllogism, but they are also based on narrations that can be characterized as rare and shazified. The fact that al-Ruāsi remained isolated in his opinions points to this. Our study is important in that it deals with such an important figure as al-Ruāsi, about whom we have not come across an independent study, it reveals that his views reflect the basis of the grammatical understanding of the language school of Kufa, it aims to shed light on the issue by touching upon the issue of with whom the said school started, and it gives an idea for a prominent name in Arabic grammar; al-Ruāsi to be addressed in wider academic studies. We believe that this study fills a gap, albeit a small one, in terms of dealing with al-Ruāsi, the founder of the Kūfiyyūn. However, we believe that it will make a great contribution if the books attributed to him, especially al-Faysal, can be researched in more detail in domestic and foreign manuscript libraries and brought to light.

Giriş

Arapça, nesilden nesile aktararak yaşatılan dillerden idi. Araplar, kendi dillerindeki kelimeleri, cümleleri, kalıp ifadeler ile söyleyiş tarzını önceki kuşaklardan duyarak ve görerek öğreniyordu. Fasih Arapça bu yolla muhafaza edilip sonraki nesillere aktarılıyordu. İslâmiyet'in doğuşu, yayılması ve fetihlerin çoğalması beraber İslâm toplumuna başkaları da eklendi. Araplar, diğer toplumlarla daha çok münasebet kurdular ve aralarındaki ilişkiler daha da güçlendi. Bu durum öteden beri orijinal olarak kullanıla gelen fasih Arapça'nın bozulmaya (lahn) başlamasına neden oldu. Kureyş dışında hemen hemen her kabile, dildeki bu tahrifattan nasibini aldı. Kureyş kabilesi ise Arap olmayan toplumlardan uzak bir konumda bulunduğu için söz konusu bu dilsel problemlerden etkilenmemişti.¹

Ebü't-Tayyib el-Luğavî'nin (ö. 351/962) belirttiğine göre, lahn problemi Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde ortaya çıkmaya başlamış² ve ilk olarak i'rabta baş göstermiştir.³ Hz. Peygamber, bu duruma şahit olduğunda hemen müdahale etmiş ve dildeki orijinalliğin korunması hususundaki hassasiyetini ortaya koymuştur. Nitekim Ebû Derdâ'nın (r.a) rivayet ettiği bir hadis-i şerife göre, "Resûlüllah (s.a.v), i'rab hatası yapan bir adamı işitince, *أُرْسِدُوا أَخَاكُمْ / Kardeşinizin hatasını düzeltin.*"⁴ şeklinde uyarıda bulunmuştur. Fakat yapılan uyarı ve düzeltmelerin, dilsel hataların önüne geçemediği ve bu olumsuz durumun sahabe döneminde de devam ettiği anlaşılmaktadır. Ancak sahabe-i kiram da fasih Arapça'da görülen hatalara tepkisiz kalmamış ve Hz. Peygamber ile aynı tavrı takınarak dilde oluşan yanlışlıkların giderilmesi için büyük bir çaba sarfetmişlerdir. Zira Hz. Ömer'in (r.a), bir mektupta i'rab hatası yapan bir kâtip için Ebû Musa el-Eş'arî'ye "Kâtibine bir kamçı vur ve maaşını bir sene ertele" diye uyarıda bulunması,⁵ sahabenin fasih Arapça'nın muhafazasında ne kadar hassas olduklarını göstermektedir.

Gerek Hz. Peygamber (s.a.v) dönemi gerekse de sahabe döneminde dildeki bozulmalardan dolayı bir rahatsızlık duyulduğu ve Arapça'nın korunmasına dair bir hassasiyetin mevcut olduğu açıktır. Ancak bu dönemlerde meydana gelen hataların önüne geçmek için henüz sistemli bir çalışmanın başlamadığı ve okuma ve yazmada yapılan hataların yalnızca sözlü olarak düzeltildiği anlaşılmaktadır.⁶ Fakat dildeki bozulmalar zamanla artıp Kur'ân-ı Kerim'in tilavetine de sirayet edince lahn probleminin sistemli bir biçimde çözüme kavuşturma ihtiyacı hâsıl oldu. Nihayet, Arap dilini hatadan korumak ve Arap olmayanlara Arapça'yı öğretmek amacıyla gramer kurallarının

¹ bk. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 11; bk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn (el-Mukaddime)*, thk. Âdil b. Sa'd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 1/476-477.

² Abdulvâhid b. Ali Ebü't-Tayyib el-Luğavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2009), 19.

³ Ebü't-Tayyib el-Luğavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 19.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrak 'alâ's-Sahihayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/477 (No: 3643)

⁵ Ebü't-Tayyib el-Luğavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 19.

⁶ Şahabettin Ergüven, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11 (2007), 156.

tespit edilmesiyle ilgili ilk adımlar atıldı. Netice itibarıyla, nahiv ilminin temelleri ilk olarak Hz. Ali'nin (r.a) önerisi ile Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından yavaş yavaş atılmaya başlandı.⁷

Nahiv kurallarının tespitine yönelik ilk kapsamlı çalışmalar hicrî I. yüzyılın ikinci yarısında Basra'da başladı.⁸ 'Anbesetü'l-Fîl (ö. 100/718), İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/ 766), Ebû 'Amr b. 'Alâ (ö. 154/771) ve el-Halil b. Ahmed (ö. 175/791) gibi Arap dilinde temâyüz etmiş birçok âlimin yetiştiği Basra, uzun bir dönem bu çalışmaların ana merkezi oldu.⁹

Basra ile Kûfe arasında sıkı bir ilişki bulunması nedeniyle buradaki âlimler, Basra'daki nahiv çalışmalarından ve oradaki âlimlerden istifade etme imkânı buldu ve bu çalışmaların Kûfe'ye de taşınmasına vesile oldular.¹⁰ Bu âlimlerden birisi de Ebû Ca'fer er-Ruâsî'dir. Basralı İsa b. Ömer es-Sekafî ve Ebû 'Amr b. 'Alâ'dan ilim alan er-Ruâsî, daha sonra Kûfe'ye dönmüş ve gramer çalışmalarının burada da devam etmesini sağlamıştır. Fakat o, Basra'lı âlimlerden farklı bir yol izlemiş ve yeni bir ekolün (Kûfiyyûn) oluşmasına öncülük etmiştir. Nitekim biyografi kaynaklarının verdiği bilgilerden onun, Kûfe dil ekolünün kurucusu olduğu anlaşılmaktadır.¹¹

Tabakat kitaplarında kendisinden "Kisâi ve Ferrâ'nın hocası, Kûfe ehlinin üstadı ve Kûfe'de ilk gramer kitabı yazan kişi" şeklinde bahsedilen er-Ruâsî'nin, büyük bir nahiv âlimi olduğu ve bu alanda önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bu çalışmamızda, er-Ruâsî'nin hayatı, ilmî kişiliği, nahiv ilmindeki yeri anlatılmaya çalışılacak ve bazı görüşlerine yer verilecektir. Araştırmamızın amacı; Arap gramerinin öncülerinden olan önemli bir ismi anlatmak, onun Kûfe dil ekolünün kurucusu olup olmadığı hususunu açıklığa kavuşturmak ve bazı görüşlerini zikrederek nahiv anlayışı bakımından nerede durduğunu tesbit etmektir.

1. Ebû Ca'fer er-Ruâsî'nin Hayatı

Adı kaynaklarda Muhammed b. Ebî Sâre, Muhammed b. Sâre veya Muhamed b. el-Hasen b. Sâre olarak geçmektedir.¹² Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) *el-Bülğâ fi terâcimi e'immeti'n-nahv ve'l-luğa* adlı eserinde onun ismini "Hâzım" olarak zikretmektedir.¹³ Künyesi Ebû Ca'fer, lakabı er-Ruâsî'dir. Biyografisini veren kaynaklara göre başı büyük olduğu için böyle tesmiye olunmuştur.¹⁴ Ebû Hayyân

⁷ bk. Ebû't-Tayyîb el-Luğavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 20; Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İbn Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 59-62; Ebû'l-Berekât Kemâlüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 18-22; ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 11.

⁸ Hulusi Kılıç, "Kûfiyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/345-346.

⁹ Mehdi el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve menhecuhâ fi dirâseti'l-luğa ve'n-nahvi* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1958), 65.

¹⁰ bk. Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, 65.

¹¹ bk. Ebû't-Tayyîb el-Luğavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 39; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 71; Kemâlüddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*, 50-51; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî, *Mü'cemü'l-üdebâ* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2486-7; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 4/105-109; Mecdüddîn Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Bülğâ fi terâcimi eimmeti'n-nahvi ve'l-luğa* (b.y., Dâru Sa'deddîn, 2000), 105; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Büçyetü'l-vü'ât* (b.y., y.y., ts.), 82-83; Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 125.

¹² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/71; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 50; Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ*, 6/2486; Suyûtî, *Büçyetü'l-vü'ât* (b.y., y.y., ts.), 109.

¹³ Fîrûzâbâdî, *el-Bülğâ fi terâcimi eimmeti'n-nahvi ve'l-luğa*, 105.

¹⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 71; Kemâlüddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 50; Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ*, 2486; Süyûtî, *Büçyetü'l-vü'ât*, 109.

el-Endelüsî (ö.745/1344) ise *Tezkiretü'n-nuhât*'da, Ebû Ca'fer'in çok yemek yemeleriyle ünlü olan ve bu nedenle Revâs diye adlandırılan bir kabileye mensup olduğu için bu lakapla anıldığını nakletmektedir.¹⁵ Ayrıca Nil'de¹⁶ ikâmet ettiği için "en-Nîlî" nisbesiyle de anılmıştır.¹⁷ Tabakât kitaplarında kendisinden "Kûfe ehli âlimi" olarak bahsedilmiştir. Bu da Ebû Ca'fer er-Ruâsî'nin Kûfeli olduğunu göstermektedir.¹⁸

Brockelmann (1868-1956), Sarf ilminin kurucusu olarak kabul edilen Muâz b. Herrâ'nın (ö. 187/803) er-Ruâsî'nin dayısı olduğunu söylemişse de¹⁹ çoğu kaynakta onun amcası olduğu belirtilmiştir.²⁰

Kaynaklarda hayatı hakkında çok az bilgiye yer verilen er-Ruâsî'nin dünyaya değer vermeyen, kanaâtkar, mâlâyâni şeylerden sakınan, dünyevî işlerinde istişare eden ve Allah'ın rızasına uygun şekilde hareket eden sâlih bir kimse olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir gün er-Ruâsî, "Nîl'de ticaret yapıyorum, oradan bir ev alayım mı?" diye soran Ebû Ca'fer b. Ali'ye şöyle cevap vermiştir: "Sana faydası olan şeyleri al. Hayra kapı açan nice uzletler vardır. Seni ilgilendiren şeylere yönel. Seni ilgilendirmeyen/malâyani şeylerden ise uzak dur."²¹ Ferrâ er-Ruâsî ile yaşadığı bir anısını şöyle anlatmaktadır: "Bir gün Mekke'ye giderken Kûfe'den geçtim. Arkadaşıma "Ebû Ca'fer'e uğarayalım mı?" dedim. O sıralar, onun Kisâi için rahmet dilemediğini duyardık. Çok erken vakitte ziyaretine gittik. Gittiğimizde ezan okuyordu ve "الصَّلَاةَ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ" cümlesindeki "salat" kelimesini mansup olarak okuyordu. Kendisine bunun nedenini sorduğumuzda, iğrâ üslûbu²² üzere böyle okuduğunu söyledi. Ardından bir konu açtık ve "Kisâi, bu konu hakkında şöyle diyor" dediğimde "evet, Allah ona rahmet etsin" dedi. Bunun üzerine ben "biz senin Kisâi'ye rahmet dilemediğini duymuştuk" dedim. O da anlatmaya başladı: "Önceden öyleydi. (Fakat) onu rüyamda güzel bir hâl üzere gördüm. Sebebini sorduğumda ise şöyle dedi: Kur'ân ile (bu güzel makama eriştim)."²³

er-Ruâsî'ye ait şu kaside, onun ahlâkını ve zühd üzere olan yaşantısını yansıtmak bakımından güzel bir örnektir:

عَنِ الدُّنْيَا لَعَلَّكَ تَهْتَدِينَا	أَلَا يَا نَفْسُ هَلْ لَكَ فِي صِيَامٍ
لَعَلَّكَ عِنْدَهُ تَسْتَبِيرِينَا	يَكُونُ الْفِطْرُ وَقْتَ الْمَوْتِ مِنْهَا
لَعَلَّكَ فِي الْجَنَانِ تُخَلِّدِينَا	أَجِيبْنِي هُدَيْتِ وَأَسْعِفِينِي

¹⁵ Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *Tezkiretü'n-nuhât* (Beyrut: Mü'essesetu'r-Risâle, 1986), 590.

¹⁶ Kûfe'de küçük bir kasaba. (Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mü'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 5/385.

¹⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 71.

¹⁸ Ebû Tayyib el-Luğavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 39; Fîrûzâbâdî, *el-Bülğa*, 105; ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 125.

¹⁹ Carl Brockelmann, *Târihü'l-Edebî'l-Arabî*, çev. Abdulhalim en-Naccâr (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 2/197.

²⁰ bk. Yakût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ*, 2486; Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 50; Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât*, 82.

²¹ Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ*, 2487.

²² İğrâ: muhabatı iyi bir işe teşvik etmeyi ifade eden hafzedilmiş bir fiilin mefulun bihi olarak mansûb şekilde zikredilmesidir. bk. Celâlüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi' fi şerhi Cem'il-cevâmi'*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, t.s.), 2/26.

²³ Cemâleddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), 4/105.

*Ey nefis! Dünya'dan (uzaklaşma) orucu tutmaz mısın, hidayete erersin belki; iftar ölüm vaktinde olur, o anda müjdeye nail olursun belki. Bana icabet et ki hidayete eresin, ebediyen cennette kalırsın belki.*²⁴

Ferrâ, er-Ruâsî hakkında şöyle demiştir: “Basra’ya iki defa gitti ve Kûfe’de çok kalmadı. Bu yüzden insanlar ondan çok az ilim alabildi.”²⁵

er-Ruâsî’nin biyografisini veren kaynaklarda vefât tarihi ile ilgili herhangi bir kayda rastlanılmamıştır. Ancak Yakût el-Hamevî (ö. 626/1229) ve İbnü’l-Kıftî (ö. 646/1248) onun Abbâsî haliferinden Hârûnürreşîd (ö. 193/809) dönemine (786-809/1384-1406) kadar yaşadığını zikretmektedirler.²⁶ Buna göre, Ebû Ca’fer er-Ruâsî’nin hicrî 70-193/690-809 yılları arasında vefât ettiği söylenebilir.

2. Ebû C’fer er-Ruâsî’nin İlmî Kişiliği

Ebû Ca’fer er-Ruâsî, Arap gramerinin tanınmış simalarından ders almış,²⁷ yine bu alanda isim yapmış önemli ilim adamlarının yetişmesine katkı sunmuş²⁸ ve eserler vermiştir. Bütün bunlar; er-Ruâsî’nin, nahivci kimliğiyle temâyüz eden bir âlim olduğunu göstermektedir.

2.1. Hocaları

Ebû Ca’fer er-Ruâsî, nahiv eğitimini Basra’daki önemli ilim adamlarından almıştır. Kaynaklarda onun istifade ettiği iki önemli isimden bahsedilmektedir. Bunlardan biri İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), diğeri ise Ebû ‘Amr b. Âlâ (ö. 154/771)’dir.²⁹

2.1.1. İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766)

Künyesi Ebû Ömer olan es-Sekafî Basralı olup Basra Nahiv Ekolünün ilk temsilcileridir. Halil b. Ahmed’in (ö. 175/791) hocası olmasının yanı sıra er-Ruâsî de ondan ders almıştır.³⁰ Nahiv ilmine dair çok sayıda eser yazdığı rivayet edilmektedir. Kaynaklarda *Kitâbü’l-câmi’* ve *Kitâbü’l-mükemmel* (yahut *el-İkmâl*) adında iki eseri zikredilmektedir. Fakat bu kitaplar kaybolmuş ve günümüze ulaşmamıştır.³¹

2.1.2. Ebû ‘Amr b. Âlâ

Adı Zebbân olan Ebû ‘Amr b. el-Alâ’nın yedi kıraat imamından biri olduğu bilinmektedir. Yunus b. Habîb (ö. 182/798)’in hocasıdır ve er-Ruâsî de ondan ders almıştır.³² Asma’î (ö. 216/831) ve el-Halil b. Ahmed onun şöyle dediğini rivayet etmektedirler: “İrak’ta birçok kişinin zındık olması Arap

²⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mü’cemü’l-üdebâ*, 2487; Süyûtî, *Büğyetü’l-vüât*, 83.

²⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mü’cemü’l-üdebâ*, 2487.

²⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mü’cemü’l-üdebâ*, 2486; İbnü’l-Kıftî, *İnbâhü’r-ruvât*, 4/108.

²⁷ Fîruzâbâdî, *el-Bülğâ*, 105; Süyûtî, *Büğyetü’l-vü’ât*, 83; Zübeydî, *Tabakât*, 125.

²⁸ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 71; Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhetu’l-elibbâ*, 50; Yâkût el-Hamevî, *Mü’cemü’l-üdebâ*, 2486; Zülfikar Tüccar, “Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/406-408.

²⁹ bk. Fîruzâbâdî, *el-Bülğâ*, 105; Süyûtî, *Büğyetü’l-vü’ât*, 83; Zübeydî, *Tabakât*, 125; Ebû’t-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü’n-nahviyyîn*, 39.

³⁰ Fîruzâbâdî, *el-Bülğâ*, 105; Süyûtî, *Büğyetü’l-vü’ât*, 83; Zübeydî, *Tabakât*, 125.

³¹ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 47; Hüseyin Tural, “İsa b. Ömer es-Sekafî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/485.

³² Ebû’t-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü’n-nahviyyîn*, 39.

dilini bilmemelerinden kaynaklanmaktadır.” *Kitâbu mersûmî'l-mushaf, Şerhu dîvânî'l-hırnik ve Takyîdü'l-emsile* eserlerinden bazılarıdır.³³

2.2. Talebeleri

Basra'daki eğitimini tamamlayıp Kûfe'ye dönen Ebû Ca'fer er-Ruâsî'nin, burada birçok öğrenci yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim onun “Kûfe'nin üstadı” şeklinde tavsif edilmiş olması buna işaret etmektedir.³⁴ Biyografi kaynaklarında er-Ruâsî'nin iki önemli talebesi zikredilmektedir. Bunlardan biri Kisâî (ö. 189/805), diğeri ise Ferrâ (ö. 207/822)'dir.³⁵

2.2.1. Ali b. Hamza Kisâî

Künyesi Ebü'l-Hasen olan Kisâî, yedi kıraat imamından biridir. Halil b. Ahmed'in tavsiyesi üzere Hicâz, Necid ve Tihâme kabilelerine gitmiş ve onlardan Nahiv ilmini en fasih şekilde öğrenmiştir. Basra'ya döndüğünde Yunus b. Habîb'in yerini almıştır. Hârûnürreşîd ve onun oğulları Emîn ve Memûn'nun eğitimi ile ilgilenmiştir.³⁶ Eserlerinden bazıları şunlardır: *Mâ telhanü fhi'l-âmmе, Eş'ârü'l-mu'âyât ve tarâ'ikuhâ, Muhtasar fi'n-nahv*.³⁷

2.2.2. Yahya b. Ziyâd Ferrâ

Künyesi Ebû Zekerîyya olan Ferrâ, Basra'da Arap dili ve çeşitli ilimlerdeki eğitimini tamamlayıp Kûfe'ye gitmiş ve orada er-Ruâsî'nin *Kitâbü'l-faysal*'ını okumuştur. Hocası er-Ruâsî'nin tavsiyesiyle Bağdat'a gitmiş ve orada Kisâî'nin en gözde talebelerinden olmuştur. Ferrâ çok eser kaleme almıştır. Bazıları şöyledir: *Me'âni'l-Kur'ân, el-Eyyâm ve'l-leyâlî (ve's-şühûr), el-Müzekker ve'l-mü'ennes*.³⁸

2.3. Eserleri

Kûfe ekolüne mensup âlimler arasında nahiv ilmine dair ilk eser yazan kişi er-Ruâsî'dir.³⁹ Kemâlüddîn Enbârî (ö. 577/1181) *Nüzhëtü'l-elibbâ*'da onun birçok eser kaleme aldığı kaydetmektedir.⁴⁰ Kaynaklarda ona nispet edilen eserler şu şekildedir:⁴¹

1- *el-Faysal/el-Fasl*

2- *Me'âni'l-Kur'ân*

³³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 33-34; Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhëtü'l-elibbâ*, 30-35; Tayyar Altıkulaç, “Ebû Amr b. Alâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/94-96.

³⁴ Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 39; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 4/105; Firuzabadi, *el-Bulğa*, 105.

³⁵ bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 71; Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhëtü'l-elibbâ*, 50; Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ*, 2486; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 71; Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhëtü'l-elibbâ*, 50; Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ*, 2486; Tüccar, “Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd”, 12/406-408.

³⁶ Tayyar Altıkulaç, “Kisâî, Ali b. Hamza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/69-70.

³⁷ bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 71; Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhëtü'l-elibbâ*, 50; Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ*, 2486.

³⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 71; Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhëtü'l-elibbâ*, 50; Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ*, 2486; Tüccar, “Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd”, 12/406-408.

³⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 71; Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhëtü'l-elibbâ*, 50; Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât*, 82.

⁴⁰ Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhëtü'l-elibbâ*, 51.

⁴¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 71; Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhëtü'l-elibbâ*, 51; Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-Üdebâ*, 2488; Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa*, 105; Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât*, 83; Zübeydî, *Tabakât*, 125.

3- *et-Tasğîr*

4- *el-Vakfu ve'l-ibtidâ el-kebîr*

5- *el-Vakfu ve'l-ibtidâ es-sağîr*

6- *el-Cem'u ve'l-ifrâd*

Ayrıca Abdul'âl Sâlim Mükram, er-Ruâsî'nin sadece Ebû Hilâl el-'Askerî'nin (ö. 400/1009) bahsettiği ve *Şerhü'l-fasîh*'inde atıfta bulunduğu *Kitâbü'n-nevâdir* adında bir eseri daha olduğunu söylemektedir.⁴²

2.3.1. Ebû Ca'fer er-Ruâsî'nin Kitâbü'l-faysal İsimli Eseri

Çoğu kaynakta *Kitâbü'l-faysal*, er-Ruâsî'ye nisbet edilmiştir.⁴³ Bu da söz konusu eserin nisbetindeki mevsûkiyeti ve şöhretini göstermek bakımından önem arz etmektedir. *Kitâbü'l-faysal*, yazıldıktan sonra uzun bir dönem varlığını koruduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mü'cemü'l-üdebâ*'da Muhammed b. İshak'ın⁴⁴ h. 377 tarihinde yazdığı bir eserde şöyle dediğini nakletmektedir: “*er-Ruâsî'nin Kitâbü'l-faysal diye bir kitabı vardır. Birçok kişi bunu rivayet etmiştir. Bu kitap günümüzde de mevcuttur.*”⁴⁵ Bu da, *Kitâbü'l-faysal*'ın er-Ruâsî'den yaklaşık iki asır sonrasına kadar tedâvülde olduğunu göstermektedir.

Yaptığımız araştırmaya göre bahse konu kitabın matbu veya mahtut olarak herhangi bir kaydına ulaşılamamıştır. Dolayısıyla bu çalışmamızda, onun içeriği hakkında bir bilgi verilememektedir. Ancak *Kitâbü'l-faysal*'ın Kûfe ehlince değerli kabul edilen ve müşkil nahiv meselelerin çözümü için başvurulmuş önemli bir kaynak olduğu bilinmektedir.⁴⁶ Zira Kisâî'nin “*Hamza b. Habîb ez-Zeyyât'tan (ö. 156/773) ders alırken cevabını bilmediğim konularda Kûfe ehlinin el-Faysal adındaki çalışmasına müracaat ederdim*”⁴⁷ sözü buna işaret etmektedir.

2.4. Ebû Ca'fer er-Ruâsî'nin Arap Gramerindeki Yeri

İsa b. Ömer es-Sekafî ve Ebû 'Amr b. 'Alâ gibi âlimlerden ders alarak yetişen ve Kisâî ve Ferrâ gibi Arap Dili alanında haklı bir üne kavuşmuş olan şahsiyetlerin yetişmesinde katkı sunan er-Ruâsî'nin, nahiv ilminde önemli bir isim olduğu anlaşılmaktadır. Biyografisini veren kaynaklarda “Kûfe ehlinin âlimi, Kûfe nahvinin bilgini, Arap dilinde Kûfe ehlinin hocası” olarak nitelenmiştir.⁴⁸ Kisâî onun hakkında şöyle demektedir: “*Kûfe'de Ebû Ca'fer er-Ruâsî'den daha nahvi daha iyi bilen birini bilmiyorum. Meseleleri alır, değiştirirdim. Onları er-Ruâsî'den daha iyi düzelten olmazdı.*”⁴⁹ Talebesi Ferrâ'ya onun nasıl biri olduğu sorulduğunda kendisini övmüş ve ondan çok az kişinin istifade etmesini

⁴² Abdul'âl Sâlim Mükram, *el-Halkatü'l-mefkûde fî tarîhi'n-nahvi'l-'Arabî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 420.

⁴³ bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 71; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 4/106; Brockelmann, *Târihü'l-edebî'l-'Arabî*, 2/197.

⁴⁴ Burada zikredilen Muhammed b. İshak'ın, *el-Fihrist* kitabının sahibi ve Arap bibliyografya âlimi İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]) olduğu muhtemeldir.

⁴⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ*, 6/2488.

⁴⁶ bk. Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ*, 6/2487.

⁴⁷ bk. Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, *Mecâlisü'l-'ulemâ* (Kuveyt: Matba'atu Hükûmeti'l-Kuveyt, 1984), 266-269.

⁴⁸ Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 39; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 4/105; Fîrûzâbdî, *el-Bulğa*, 105.

⁴⁹ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 4/105-106.

Kûfe'de az durmasına bağlamıştır.⁵⁰ Buna rağmen, Kûfe'de çoğu kişinin ondan ders aldığı belirtilmiştir.⁵¹

İbnü'n-Nedîm ve Kemâlüddîn el-Enbârî, er-Ruâsî'nin şöyle dediğini nakletmektedirler: “Halil b. Ahmed benim kitabımı talep etti. Ben de ona gönderdim ve o da okuyup kitabını yazdı.”⁵² Aynı rivayet bazı tabakât kitaplarında ise şöyle geçmektedir: “Halil b. Ahmed benim kitabımı talep etti. Ben de ona gönderdim, okudu.”⁵³ Sibeveyhi'nin *el-Kitabı*'nda “وقال الكوفي / Kûfi şöyle dedi...” şeklinde görüşlerini aktardığı kişi er-Ruâsî olduğu belirtilmektedir.⁵⁴ Aynı şekilde Ahfeş'in (ö. 215/830) *Kitabü'l-mesâil*'in sonunda “Kûfi” nisbesiyle görüşlerini zikrettiği ve ona reddiyeler yaptığı kişinin de er-Ruâsî olduğu belirtilmiştir.⁵⁵

Bütün bu rivayetler, er-Ruâsî'nin nahiv ilminde önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Kûfe nahvinin âlimi olarak anılması, onun Kûfe ekolünü temsil eden çok önemli bir isim olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Halil b. Ahmed'in onun kitabını mütalaa etmek istemesi ve Sibeveyhi ve Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?])'ın kitaplarında onun görüşlerine yer vermeleri er-

⁵⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ*, 6/2487.

⁵¹ Ebül'-Mehâsin el-Mufaddal b. Muhammed et-Tenûhî el-Ma'arrî, *Tarihü'l-ulemai'n-nahviyyin mine'l-Basriyyin ve'l-Kufiyyin ve gayruhum* (Kahire: Daru Hecr, 1992), 194.

⁵² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 71; Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhëtü'l-elibbâ*, 50.

⁵³ Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-Üdebâ*, 2486; Suyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât*, 82. Halil b. Ahmed'in, er-Ruâsî'nin hangi kitabını talep edip okuduğu belli değildir, ancak bu rivayetin doğru olduğu varsayılırsa söz konusu kitabın nahve dair bir kitap olan *el-Faysal* olduğu kuvvetle muhtemeldir. Çünkü daha çok nahiv ilmiyle temayüz etmiş ve bu alanda bir ekol sahibi olan Halil b. Ahmed'in, kendi ekolüne muhalif Kûfe ekolünün temel kaynağı olarak kabul edilen bir kitabı görmek istemesi ihtimal dahilindedir. Burada belirsiz olan bir diğer konu ise -eğer rivayet sahih ise- Halil b. Ahmed'in er-Ruâsî'nin kitabını okuduktan sonra hangi kitabını kaleme aldığıdır. Her ne kadar akla ilk olarak onun meşhûr sözlüğü *Kitâbü'l-Ayn* gelse de bu çok uzak bir ihtimal gibi gözükmektedir. Çünkü lugatla ilgili bir çalışma yapacak olan birinin gramer kaynaklarından istifade etmesi pek makul gözükmemektedir. O halde, Halil b. Ahmed'in er-Ruâsî'nin kitabını okuduktan sonra yazdığı kitabın nahivle ilgili bir kitap olduğu söylenebilir. Kaynaklarda Halil b. Ahmed'in eserleri arasında zikredilen *el-Cümel* ve *eş-Şevâhid*'in (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 49; Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ*, 3/1271) nahve dair olduğu düşünüldüğünde söz konusu kitabın bunlardan biri olduğu sonucuna varılabilir. Fakat hem *el-Cümel*'in Halil b. Ahmed'e nispetinin şüpheli olması (bk. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Halil b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/309-312) hem de *eş-Şevâhid*'in tam olarak neyle ilgili olduğu bilinmiyor olması bu sonuca şüpheyle yaklaşılmasına neden olmaktadır. Netice itibarıyla, hangi kitaplar olduğu belli olmasa da Halil b. Ahmed'in, er-Ruâsî'nin nahivle ilgili bir eserini okuduğunu ve daha sonra nahivle ilgili bir çalışma yaptığı anlaşılmaktadır. Sibeveyhi'nin, *el-Kitâbı*'nda er-Ruâsî'ye atıfta bulunduğu şeklindeki rivayet de bunu desteklemektedir. Çünkü *el-Kitâb*'in oluşmasında Halil b. Ahmed'in görüş ve fikirlerinin çok büyük bir katkısı bulunduğu (bk. Mehmet Raşit Özbalkıç, “Sibeveyhi”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/130-134) düşünüldüğünde Sibeveyhi'nin, er-Ruâsî'nin görüşlerini de hocası Halil b. Ahmed'ten aldığı ihtimali ortaya çıkmaktadır. Halil b. Ahmed'in; kitabını yazmak için *el-Feysal*'a müracaat etmiş olma ihtimali ise onun, Kûfe ekolü kurucularından er-Ruâsî'nin nahve dair görüşlerini öğrenmek, nahiv ilmine bir de onun penceresinden bakmak ve ihtilaf ettikleri noktaları bilmek istemesinden kaynaklandığı düşünülebilir.

⁵⁴ Yaptığımız araştırma kadarıyla sözü geçen eserde “وقال الكوفي” şeklinde herhangi bir cümleyle rastlayamadık. Nitekim Şevkî Dayf da Sibeveyhi'nin *el-Kitabı*'nda böyle bir ibare geçmediğini söylemektedir. (Ahmed Şevkî Abdusselam Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, (Kahire: Darü'l-Me'ârif, t.s.), 153.) Ancak biyografi kaynaklarında Sibeveyhi'nin, *el-Kitâb*'ında böyle bir atıfta bulunduğu özellikle belirtilmektedir. Bu da söz konusu ibarenin; belki de farklı bir şekilde *el-Kitâb*'da yer alabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

⁵⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ*, 6/2487; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 83.

Ruâsî'nin, Basra dil ekolünün en önemli isimleri tarafından kabul gören bir nahiv âlimi olduğunu ortaya koymaktadır.

Fakat bunun yanında er-Ruâsî hakkında olumsuz düşünenler de olmuştur. Örneğin, Basra dil mektebine mensup Müberred (ö. 286/900) onunla ilgili şöyle demektedir: “*er-Ruâsî Basra’da bilinmiyordu. Kimi insanlar, onun nahve dair bir kitap telif ettiğini ve arkadaşlarımıza sunmak için Basra’ya geldiğini ancak kimsenin ona iltifat etmediğini veya onların sözlerini işitince kitabını göstermeye cesaret edemediğini iddia etmiştir.*”⁵⁶

Ebü’t-Tayyib el-Lugavî (ö. 351/962) *Merâtibü’n-nahviyyîn* isimli eserinde er-Ruâsî’den bahsederken onun ilmî mertebesinin Yûnus b. Habîb, İsa b. Ömer, Halil b. Ahmed vb. âlimlerin mertebesine yakın olmadığını ifade etmiş ve Ebû Hâtem’in, er-Ruâsî’nin ilmî seviyesinin düşük olduğunu iddia ettiğini, nakletmektedir.⁵⁷

2.4.1. Ebû Ca’fer er-Ruâsî ve Kûfe Dil Ekolü

Tabakat kaynaklarında verilen bilgilere göre er-Ruâsî’nin Kûfiyyûn mezhebinin kurucularından olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle onunla ilgili “*Kûfeli âlimler arasında ilk Nahiv kitabını yazmıştır, Kûfe nahvinin hocası / Kûfe ehli âlimi.*” şeklinde yapılan açıklamalar buna işaret etmektedir.⁵⁸Bazı kaynaklarda ise bu husus, açıkça belirtilmiştir.⁵⁹ er-Ruâsî’nin Arap gramerine dair ilk çalışmalardan birini ortaya koymuş olması, “Kûfe nahvinin hocası” şeklinde tavsif edilmiş olması ve iki ekol arasında cereyan eden ihtilafların ilk olarak onun ve Basriyyûn mektebi kurucularından el-Halil b. Ahmed arasında çıkmış olması⁶⁰ vb. nedenler onun Kûfe dil ekolünün kurucularından olduğunu göstermektedir.

Muhammed Tantâvî (ö. 1277/1861), Yusuf Halîf (ö. 1994) ve Sâlim ‘Abdül’âl Mükarrrem (ö. 2008) gibi modern dilciler de er-Ruâsî’yi Kûfe mektebinin kurucusu olarak kabul etmektedirler.⁶¹ Ahmed Emîn (ö. 1886-1954) ise bu ekolün; er-Ruâsî, Kisâî ve Ferrâ tarafından kurulduğunu söylemektedir.⁶²

Mehdî el-Mahzûmî (ö. 1993) ve Şevkî Dayf (ö. 2005); er-Ruâsî’nin söz konusu ekolün kurucusu olduğu fikrini reddetmekte ve onun Kisâî ve Ferrâ tarafından tesis edildiğini ileri sürmektedirler.⁶³Bu dilciler görüşlerini şu gerekçelere dayandırmaktadır:

a- Er-Ruâsî’ye ait kayda değer görüşlerin bulunmaması veya çok az olması,b- Ona dayandırılan görüşlerin sadece bir nakil ve rivayetten ibaret olması,

⁵⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mü’cemü’l-üdebâ*, 6/2487.

⁵⁷ Lugavî, *Merâtibü’n-nahviyyîn*, 39.

⁵⁸ bk. Lugavî, *Merâtibü’n-nahviyyîn*, 39; İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 71; Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ*, 50-51; Yâkût el-Hamevî, *Mü’cemü’l-üdebâ*, 6/2486-7; İbnü’l-Kıftî, *İnbâhü’r-ruvât*, 4/105-109; Firuzabadi, *el-Bulğa*, 105 Suyuti, *Buğyetü’l-vü’at*, 82-83; Zübeydî, *Tabakât*, 125.

⁵⁹ bk. Brockelmann, *Târihü’l-Edebi’l-Arabî*, 197; Hulusi Kılıç, “Kûfiyyûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/345-346.

⁶⁰ Kılıç, “Kûfiyyûn”, 26/345-346.

⁶¹ el-Hadîsî, *el-Medârisü’n-nahviyye*, 126; Mükarram, *el-Halkatü’l-mefkûde*, 425.

⁶² Mükrram, *el-Halkatü’l-mefkûde*, 424-426.

⁶³ bk. Hatice el-Hadîsî, *el-Medârisü’n-nahviyye* (Ürdün: Dârul-Emel, 2001), 126; el-Mahzûmî, *Medresetü’l-Kûfe*, 67-68; Dayf, *el-Medârisü’n-nahviyye*, 154.

c- Onun, Basralı âlimlerin gözünde ilmen düşük bir seviyede olması.⁶⁴

Netice itibariyle, biyografik kaynakların er-Ruâsî hakkında verdiği bilgiler, onun bu ekolün temelini atan kişi olduğuna işaret etmektedir. Yukarıda da geçtiği gibi modern dönem dilbilimciler de böyle düşünmektedir. Bu görüşü reddeden kimi çağdaş dilciler; er-Ruâsî'nin Kûfiyyûn'un kurucularından olduğunu kabul etmekle beraber⁶⁵ onun, bu ekolün ilk kurucusu olmadığını ileri sürdükleri anlaşılmaktadır.

2.4.2. Ebû Ca'fer er-Ruâsî'nin Bazı Görüşleri

Yukarıda da belirtildiği gibi Kûfeli âlimler arasında nahve dair ilk eser veren kişi er-Ruâsî'dir. Onun kaleme aldığı eserleri arasında zikredilen, *el-Faysal*, *el-Cem'u ve'l-İfrâd* ve *et-Tasgîr* isimli kitapları gramerle ilgilidir. Bütün bunlar, er-Ruâsî'nin bir nahivci olduğunu ve gramerle ilgili görüşleri bulunan bir âlim olduğunu göstermektedir. Esasında er-Ruâsî'nin Kûfe dil ekolünün kurucusu olması bile onun kayda değer ve çok önemli görüşlere sahip olduğunu göstermektedir. Fakat buna rağmen, nahiv kitaplarında onun görüşlerinin çok azı yer almaktadır.⁶⁶ er-Ruâsî'nin nahve dair görüşlerini araştırırken onun lugat alanında da az da olsa bazı görüşlerine rastladık. Çalışmamızın bu kısmında, klasik gramer kaynakları ve sözlüklerde tespit edebildiğimiz söz konusu görüşlere yer verilecektir. Sözü edilen görüşler Kûfiyyûn mektebinin gramerdeki usul ve esasları⁶⁷ müvacehesinde değerlendirilecek ve bu noktada hasıl olan kanaat sonuç kısmında belirtilecektir.

2.4.2.1. رمضان / Ramazan Kelimesinin Çoğulu

Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344) *Tezkiretü'n-nuhât*'da Ramazan kelimesinin cemî' kalıbının رَمَضَانَ، أَرْوَضَةَ ve رَمَاضٍ olarak geldiğini belirttikten sonra Kisâî'nin şöyle dediğini nakletmektedir: “er-Ruâsî, Ramazan kelimesinin Allah Teâlâ'nın isimlerinden olduğunu söyler ve çoğul olarak gelmesini reddederdi.”⁶⁸

2.4.2.2. Müennes İsimlerde Gayr-ı Munsariflik Durumu

Gayr-ı munsarif olan müennes isimler, i'rab yönünden muzâri fiile benzeyip (cer ve) tenvîni kabul etmemektedirler. Örneğin Basra'lı âlimlerin görüşleri gereğince; قامت زينب – أكرمُ زينب – مررتُ بزينب - أكرمُ زينب - قامت زينب gibi müennes isim olan زينب kelimesi ref' ve nasb hallerinde normal şekilde i'rab alırken cer halinde fetha alametini almıştır. Kûfeli âlimlerden Ferrâ ise hocası er-Ruâsî'ye dayandırdığı bir görüşe göre;⁶⁹ bu gibi isimlerin mütekellim zamiri (ye harfi)ne izafe edilen isim gibi (tenvinsiz) cer ile iraplanmaktadır. Buna göre مررتُ بزينب vb. örneklerde müennes ismin irabı نظرتُ إلى دار örneğindeki دار kelimesinin irabı gibi (tenvinsiz) cer ile olur.⁷⁰

2.4.2.3. أبابيل Kelimesinin Müfredi

⁶⁴ bk. Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, 78-79; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 153.

⁶⁵ Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, 67-68.

⁶⁶ bk. Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 154; Mükarram, *el-Halkatü'l-mefkûde*, 432.

⁶⁷ bk. Hulusi Kılıç, “Basriyyûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/117-118.

⁶⁸ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Tezkiretü'n-nuhât*, 590.

⁶⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Kasım el-Enbârî, *el-Müzekker ve'l-müennes* (Mısır: el-Meclisü'l-'Alâ li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1981), 1/110-111.

⁷⁰ Burada دار sözcüğünün izafe edildiği mütekellim zamiri (ye harfi) hazfedilmiştir.

Bu kelimenin müfredinin ne olduğu konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. İbn Cinnî (ö. 392/1002) bu görüşleri, اِبَّال / اِبَّال / اِبَّال sıralamakta ve bir görüşe göre de söz konusu kelimenin herhangi bir müfred formunun olmadığını ifade etmektedir.⁷¹

er-Ruâsî'ye göre ise اِبَّال kelimesinin müfredi تِطْكَ اِبَّال (buzağılar) kelimesinin müfredi olan اِبَّال gibi اِبَّال vezni üzere veya اِبَّال olarak gelir.⁷²

2.4.2.4. اِبَّال Edatının Görevi

Muzârî fiilin başına dâhil olan اِبَّال edatının görevi fiilin sonunu nasb etmektir. Fakat er-Ruâsî, اِبَّال edatının bazen ref', bazen de cezmettiğini belirtmekte ve buna dayanak olarak şu beyti aktarmaktadır:

أَحَازِرُ أَنْ تَعْلَمَ بِهَا فَتَرُدَّهَا فَتَسْرُكُهَا ثِقَلًا عَلَيَّ كَمَا هِيَ

Onu bilip de reddetmesinden ve üzerime olduğu gibi bir ağırlık olarak bırakıvermesinden çekiniyorum.⁷³

2.4.2.5. Medih ve Zem Filleri

Basralı âlimler ve Kûfelilerden Kisâî fiillerinden olan نِعَم ve نِعْمَ kelimelerinin fiil olduklarını kabul etmektedirler. Onlara göre bu kelimelerin fâil zamiri almak ve müenneslik tâsî ile gelmek gibi file özel durumlara sahip olması fiil olmalarının bir sonucudur.

Başta Ferrâ olmak üzere çoğu Kûfeli dilciler ise -başlarına harf-i cer dâhil olduğu için- bu kelimelerin isim olduklarını kabul etmektedir. Onlar, bu görüşlerini Benî 'Ukayl kabilesinden yeni bir kızı olan adama söylenmiş olan "نِعْمَ الْوَلَدُ / ne güzel çocuk!" sözüne karşılık verdiği şu cevaba dayandırmaktadır:

وَاللَّهِ مَا هِيَ بِنِعْمِ الْوَلَدِ، نَصْرُهَا بُكَاءٌ، وَبِرُّهَا سَرِقَةٌ

"Vallahi o güzel bir çocuk değildir. Zaferi gözyaşı, iyiliği hırsızlıktır."⁷⁴

Görüldüğü üzere, نِعْمَ kelimesine harf-i cer dahil olmuştur. Eğer fiil olsaydı başına harf-i cer gelmezdi. Kûfeli âlimlerin diğer delili ise er-Ruâsî'nin bir rivayeti olsa gerektir. Nitekim er-Ruâsî Araplar'ın şöyle dediğini nakletmektedir: "نِعْمَتِ الْخَصَلَةِ / sende ne güzel bir haslet vardır." Bu cümlede baştaki نِعْمَ haber-i mukaddem, sonrası ise mübteda-i muahhardır. Dolayısıyla Kûfeliler, buradan da نِعْمَ kelimesinin isim olduğu sonucuna varmışlardır.⁷⁵

⁷¹ Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî, *Sırru sinâ'ti'l-'irâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2000), 2/256.

⁷² Abdurrahman Celâleddîn es-Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1998), 2/17; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, h. 1414), "e-b-l", 11/6.

⁷³ Ebü Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî, *Şerhu teshîl-i İbn Mâlik* (b.y.: Dârü'n-Neşr, 1990), 4/13.

⁷⁴ Behâüddîn Abdullah b. Abdurrahman İbn 'Akîl, *el-Müsâ'id 'alâ teshîli'l-fevâid* (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, h. 1400-1405), 2/120.

⁷⁵ bk. Süyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, 3/24; İbn 'Akîl, *el-Müsâ'id*, 2/120.

2.4.2.6. Râ Harfinin Lâma İdgam Edilmesi

Basra'lı dilcilerden Halil b. Ahmed ile Sîbeveyhi, sakin olarak gelen râ harfinin lâma idgam edilmesini caiz görmemektedirler. Kûfe mezhebi temsilcilerinden er-Ruâsî, Kisâî ve Ferrâ ise bu görüşün aksini savunmaktadırlar. Buna göre; mesela, “يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ / (Bunu yapınız ki) Allah, günahlarınızı bağışlasın...”⁷⁶ âyetindeki harekesiz râ kendinden sonraki lâm harfine idgam edilerek كُمْ يَغْفِرُ şeklinde okunabilir.⁷⁷

2.4.2.7. أَنْبَدَ Fiili

أَنْبَدَ kelimesi, bir şeyi ön veya arka tarafa atmak anlamına gelmektedir.⁷⁸ Eğer bu fiil “نَبَذْتُ النَّبِيذَ” şeklinde cümle içinde kullanılırsa “nebiz içeceğini yapmak, hazırlamak” manasına gelir.⁷⁹ er-Ruâsî, zikri geçen cümlenin “النَّبِيذُ أَنْبَدْتُ” biçiminde de kullanıldığını yani söz konusu fiilin if'âl babından da geldiğini belirtmektedir.⁸⁰

2.4.2.8. حَلِيَّ Fiili

حَلِيَّ fiili, bir şeyi iyi, tatlı bulmak demektir. Mesela “وَحَلِيْتُ بِهَذَا الْمَكَانِ” cümlesi, bu mekanı güzel buldum, “مَا حَلِيْتُ مِنْهُ شَيْئًا حَلِيًّا” ise, ben ondan hiçbir fayda, iyi bir şey bulmadım, anlamındadır.⁸¹ Ebû Ca'fer er-Ruâsî, bu fiilin حَلِيَّ şeklinde mehmûzül'lâm olarak da kullanılabildiğini ifade etmekte ve Arapların “مَا حَلِيْتُ مِنْهُ بِطَائِلٍ / Ondan hiçbir fayda görmedim.” sözünü istişhâd olarak aktarmaktadır.⁸²

2.4.2.9. أَفَعَلَّ Vezni

Cem'-i teksir vezinlerinden olan أَفَعَلَّ kalıbının فَعَلَّ şeklinde müfret sıygası gelmemektedir.⁸³ Örneğin; زَمَانٌ أَرْمَنَةٌ، رَغِيْفٌ أَرْغَفَةٌ، طَعَامٌ أَطْعَمَةٌ، misallerinde olduğu gibi tekil, farklı formlarda gelebilmektedir. Fakat er-Ruâsî “dayı” anlamındaki خَالَ kelimesinin çoğul hallerinden birisinin de أَخْوَلَةٌ biçiminde geldiğini söylemektedir.⁸⁴

Sonuç

Bu çalışmada Ebû Câ'fer er-Ruâsî'nin hayatı, ilmî kişiliği, nahiv ilmindeki yeri ve görüşlerine yer verilmiştir. Araştırma esnasında kaynaklarda hayatı hakkında çok fazla bilginin bulunmadığı görülen er-Ruâsî'nin, yaşadığı dönemde Kûfe'de gramer alanında öne çıkmış ve halk tarafından nahivde uzman bir kişi olarak görüldüğü anlaşılmıştır. Nitekim o, ilgili alandaki eğitimini Basra'nın

⁷⁶ Saff, 61/12.

⁷⁷ Bahâüddîn b. Akîl, *el-Müsâ'd 'Alâ teshîl'l-fevâid*, 4/267.

⁷⁸ Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, t.s.), “nbz”, 8/191.

⁷⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kasım b. Muhammed el-Enbârî, *ez-Zâhir fi me'âni kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtîm Salih ed-Dâmin (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/173.

⁸⁰ Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fi me'âni kelimâti'n-nâs*, 1/183.

⁸¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğâ*, thk. Muhammed Avd Mür'ib (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2001), 5/153.

⁸² Ezherî, *Tehzîbü'l-luğâ*, 5/153.

⁸³ Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed b. Hâleveyh, *Leyse fi kelâmi'l-'Arab*, thk. Ahmed Abdulfâfir Attâr (Mekke: y.y., 1979), 360.

⁸⁴ İbn Hâleveyh, *Leyse fi kelâmi'l-'Arab*, 360.

önde gelen isimlerinden aldıktan sonra Kûfe şehrine dönmüş ve burada, bir yandan Kisâî ve Ferrâ başta olmak üzere birçok talebe yetiştirmiş bir yandan da nahve dair eserler vererek gramer çalışmalarının Kûfe’de devam etmesini sağlamıştır. Yaptığımız araştırmaya göre er-Ruâsî’nin matbu veya mahtut herhangi bir kitabına rastlayamadık. Ancak kaynaklarda zikredilen eserleri arasında özellikle *Kitâbü’l-faysal*’ın onun en meşhur ve en önemli çalışması olduğu anlaşılmıştır. Zira *Kitâbü’l-faysal*, er-Ruâsî’nin Kûfe’deki nahiv çalışmalarının somut bir örneği olmasının yanı sıra onun gramer alanında yeni bir ekolün temelini attığını gösteren bir çalışmadır. Çünkü tabakat kitaplarında kendisinden “Kûfe ehlinin nahivdeki üstadı” olarak bahsedilen Ebû Ca’fer er-Ruâsî’nin, Kûfiyyûn mektebinin kurucusu olduğu anlaşılmaktadır. Onun, Kûfe’de ilk gramer kitabını yani *Kitâbü’l-faysal*’ı yazmış olması ve ilk nahiv tartışmanın kendisi ile el-Halil b. Ahmed arasında meydana gelmesi buna işaret etmektedir. Modern Arap dilbilimciler de onun sözü geçen ekolün kurucusu olduğunu kabul etmekle birlikte bunlardan bazıları Kûfiyyûn’un ilk olarak er-Ruâsî ile başlamadığını iddia etmektedirler.

Bu araştırma sırasında kaynaklarda Ebû Ca’fer er-Ruâsî’nin görüşlerine çok az sayıda yer verildiği görülmüştür. Bu durum, onun nahiv anlayışını bir bütün olarak görmeyi zorlaştırmaktadır. Ancak araştırma esnasında tesbit ettiğimiz ve çalışmamızda yer verdiğimiz görüşlerine bakıldığında bunların, Kûfiyyûn mektebinin gramerdeki usul ve esaslarıyla paralellik arzettiği gözlemlenmiştir. Nitekim Kûfe ekolünü Basriyyûn’dan ayıran unsurlardan biri onların Arap dilindeki kural ve kaidelerin tesbiti sırasında her rivayeti esas aldıkları ve şaz kullanımları dahi delil kabul ettikleri bilinmektedir. er-Ruâsî’nin zikri geçen görüşleri dikkatle incelendiğinde, bunların sema’ ve kıyas kaynaklı olduğu ancak bununla birlikte nâdir ve şaz olarak nitelenebilecek nakillerden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Zira er-Ruâsî’nin, ileri sürdüğü görüşlerde münferit kalmış olması buna işaret etmektedir.

Çalışmamızın, Kûfiyyûn’un kurucusu er-Ruâsî’yi ele alması bakımından az da olsa bir boşluğu doldurduğunu düşünmekteyiz. Ancak *el-Faysal* başta olmak üzere ona nisbet edilen kitapların yurt içi ve yurt dışı yazma eser kütüphanelerinde daha detaylı bir şekilde araştırılıp gün yüzüne çıkarılmasının ve ilim câmiasına kazandırılmasının büyük katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. “Ebû Amr b. Alâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 10/94-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. “Kisâî, Ali b. Hamza”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 26/69-70. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Brockelmann, Carl. *Târihü’l-Edebi’l-‘Arabî*. çev. Abdulhalim en-Naccâr. 2 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Me’ârif, t.s.
- Dayf, Ahmed Şevkî Abdusselam. *el-Medârisü’n-nahviyye*, Kahire: Daru’l-Me’ârif, t.s.
- Ebû’t-Tayyîb el-Luğavî. Abdulvâhid b. Ali, *Merâtibü’n-nahviyyîn*. Beyrut: el-Mektebtü’l-‘Asriyye, 2009.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf. *Tezkiretü’n-nuhât*. Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 1986.
- Ergüven, Şahabettin. “Arap Dilinde Lahn’ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 156.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahman el-Ferâhîdî. *Kitâbü’l-‘ayn*, 8 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, t.s.

- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrak 'alâ's-Sahihayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411/1990.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-luğa*, 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, 2001.
- Fîruzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub. *el-Bülğa fî terâcimi eimmeti'n-nahvi ve'l-luğa*. b.y.: Dâru Sa'deddîn, 2000.
- İbn 'Akîl, Behâüddîn Abdullah b. Abdirrahman. *el-Müsâ'id 'alâ teshîli'l-fevâid* 2 Cilt. Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, h. 1400-1405.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî. *Sırru sinâ'ti'l-'irâb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. Kasım. *el-Müzekker ve'l-müennes*. 1 Cilt. Mısır: el-Meclisü'l-'Alâ li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1981.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. Kasım. *ez-Zâhir fî me'âni kelimâti'n-nâs*, 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Târîhu İbn Haldûn (el-Mukaddime)*. thk. Âdil b. Sa'd. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed. *Leyse fî kelâmi'l-'Arab*, Mekke: y.y., 2. Basım, 1979.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-'Arab*, 6 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, h. 1414.
- İbnü'l-Kıftî, Cemâleddin Ebû'l-Hasen Ali b. Yusuf. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. 4 Cilt. Kâhire: Darü'l-Fikri'l-'Arabî, 1982.
- Hadîsî, Hatice. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Ürdün: Dâru'l-Emel, 2001.
- Kemâleddîn Enbarî. Ebû'l-Berekât Kemâlüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Kılıç, Hulusi. "Kûfiyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/345-346. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kılıç, Hulusi. "Basriyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Mahzûmî, Mehdî. *Medresetü'l-Kûfe ve menhecuhâ fî dirâseti'l-luğa ve'n-nahvi*. Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1958.
- Mükram, Abdul'âl Sâlim, *el-Halkatü'l-mefkûde fî tarîhi'n-nahvi'l-'Arabî*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993.
- Özbalıkçı, Mehmet Raşit. "Sîbeyhi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 37/130-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Büğyetü'l-vü'ât*. b.y.: y.y., ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hem'ü'l-hevâmi' fî şerhi Cem'î'l-cevâmi'*. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, t.s.
- Tenûhî, Ebül'-Mehasin el-Mufaddal b. Muhammed el-Ma'arrî. *Tarihü'l-'ulemai'n-nahviyyin mine'l-Basriyyin ve'l-Kûfiyyin ve gayrihim*. Kahire: Daru Hecr, 1992.

- Tural, Hüseyin. “İsa b. Ömer es-Sekafî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/485. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Tüccar, Zülfikar. “Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/406-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Halil b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 15/309-312. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- İbn ‘Akîl, Behâüddîn Abdullah b. Abdirrahman. *el-Müsâ‘id ‘alâ teshîli’l-fevâid*. 4 Cilt. Dimeşk: Dâru’l-Fikr, h. 1400-1405.
- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu teshîl-i İbn Mâlik*. 4 Cilt. b.y.: Dâru’n-Neşr, 1990.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî, *Mü‘cemü’l-üdebâ*. 3-5-6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1993.
- Zeccâcî, Ebü’l-Kâsım Abdurrahman b. İshak. *Mecâlisü’l-‘ulemâ*. Kuveyt: Matba‘atu Hükûmeti’l-Kuveyt, 1984.
- Zübeydî, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan. *Tabakâtü’n-nahviyyîn ve’l-luğaviyyîn*. Mısır: Dâru’l-Me‘ârif, ts.



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi / İhya International Journal of Islamic Studies

Kur'ân-ı Kerîm'de "Doğu-Batı" Metaforu

The "East-West" Metaphor In The Qur'an Its Like

Fatih TİYEK (Sorumlu Yazar)

Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Department of
Tafsir, Kahramanmaraş/Türkiye
fatihdiyek@ksu.edu.tr, orcid.org/0000-0001-8225-479X

Celal KIRCA

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Emekli Öğretim Üyesi
Prof. Dr., Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Retired Faculty Member
ckirca28@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-4668-2743

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	24 Nisan 2023 / 24 April 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	07 Haziran 2023 / 07 June 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	20 Temmuz 2023 / 20 July 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Temmuz 2023 / July 2023
Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 721-740.	

Atıf / Cite as: Tiyek, Fatih-Kırca, Celal. "Kur'ân-ı Kerîm'de "Doğu-Batı" Metaforu [The "East-West" Metaphor In The Qur'an Its Like]". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 9/2 (Temmuz/July 2023), 721-740. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8108768>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Fatih TİYEK-Celal KIRCA**). **Yazar Katkıları / Author Contributions:** Çalışmanın Tasarlanması/**Conceiving the Study:** F.T (%55), C.K (%45). Veri Toplanması/**Data Collection:** F.T (%65), C.K (%35). Veri Analizi/**Data Analysis:** F.T (%60), C.K (%40). Makalenin Yazımı/**Writing up:** F.T (%70), C.K (%30). Makale Gönderimi ve Revizyonu/**Submission and Revision:** F.T (%70), C.K (%30). **Çıkar Çatışması/Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



OpenAIRE **TR**IZIN **OPEN** ACCESS



Kur'ân-ı Kerîm'de "Doğu-Batı" Metaforu

Öz

Kur'ân, mesajının insanlar tarafından kolayca anlaşılabilmesi için ilk muhataplarının dili aracılığıyla onlara hitap etmiştir. İlk muhatapların dili olan Arapça, kelime hazinesinden üslup özelliklerine kadar birçok unsuru ile Kur'an mesajının aktarılmasını sağlayan bu hitaba aracılık etmiştir. Bu durum ilk muhatapların onu anlamasını kolaylaştırmıştır. Bu hitap sırasında bazı kelimeler hakîkî anlamında kullanılırken bazıları da mecâzî anlamda zikredilmiştir. Bu açıdan âyetlerin kastedilen mana doğrultusunda anlaşılabilmesi için yapılması gerekenlerden biri de kelimeler özelindeki hakîkî ve mecâzî anlam ayırımının isabetli bir şekilde yapılmasıdır. Olması gereken kelime hangi anlamında kullanılmış ise o doğrultuda anlaşılması ve anlamlandırılmasıdır. Aksi takdirde eksik ya da yanlış anlamalar söz konusu olabilmektedir. Kur'ân'da anlamı hususunda hakikat ve mecaz ayırımının net bir şekilde yapılamaması sebebiyle bazı eksik anlamaların söz konusu olduğu kelimelerden ikisi de "doğu-batı" anlamına gelen kelimelerdir. Zira Kur'an'da bazı ayetlerde diğeri olmadan tek başına bazı ayetlerde ise diğeriyle birlikte kullanılan bu iki kelimedeki zaman zaman anlama problemleri söz konusu olabilmektedir. Gerçek anlamında kullanıldığı âyetlerde herhangi bir problem görülmemeyen bu iki kelimenin kalıp olarak genişliğe, esnekliğe, anlamsızlığa ve genelliğe işaret ettiği âyetlerde hakîkî ve metaforik (mecazî) anlam arasında tercih tereddütleri yaşanabilmektedir. İlgili âyetlerin ayrıntılı bir şekilde ele alınıp hangi anlamın tercihe şayan olduğunu ortaya koyma amacını taşıyan bu çalışmamızın benzer durumdaki kelimelerin anlaşılmasına katkı sağlaması ümit edilmektedir. İki kelimenin geçtiği bütün âyetlerin ele alınması çalışmanın kapsamını açacağından bu duruma işaret eden örnek âyetler, tefsirlerdeki açıklamalar doğrultusunda mukayeseli olarak ortaya konulacaktır. Örnekler etrafında ortaya konan hakîkî anlam ile metaforik anlam tercihli farklılıklar, bu tür kelimelerde çok daha titiz davranılması gerektiği bilincinin yerleşmesine de katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Kur'ân, Doğu, Batı, Metafor.

The "East-West" Metaphor In The Qur'an Its Like

Abstract

In order for its message to be easily understood by people, the Qur'an addressed them through the language of its first addressees. Arabic, the language of the first interlocutors, mediated this address, which provided the transmission of the message of the Qur'an with its many elements from vocabulary to stylistic features. This situation made it easier for the first interlocutors to understand its. During this address, some words were used in their literal meaning, while others were mentioned in a figurative meaning. In this respect, one of the things that needs to be done in order for the verses to be understood in line with the intended meaning is to make the correct distinction between the literal and figurative meanings of the words. It is appropriate to understand and make sense of the word in the direction in which it is used. Otherwise, there may be incomplete understandings or misunderstandings. Due to the inability to make a clear distinction between literal meaning and figurative in the Qur'an, two of the words that have some incomplete understanding are words that mean "east-west". Because in some verses of the Qur'an, in these two words, which are used alone without the other, and in some verses together with the other, may have problems of understanding from time to time. In the verses where these two words, which do not have any problems

in the verses where they are used in their literal sense, point to breadth, flexibility, meaninglessness and generality as patterns, there may be hesitations in choosing between the literal and metaphorical (figurative) meanings. It is hoped that this study, which aims to examine the relevant verses in detail and to reveal which meaning is more appropriate, will contribute to the understanding of words in similar situations. Since it will be beyond the scope of the study to deal with all the verses in which the two words are mentioned, the sample verses pointing to this situation will be presented comparatively in line with the explanations in the commentaries. The differences between the literal meaning and the metaphoric meaning, which are revealed around the examples, will also contribute to the awareness of the need to be more meticulous in such words.

Keywords: Tafsir, Quran, East, West, Metaphor.

Extended Abstract

In order for its message to be easily understood by people, the Qur'an addressed them through the language used by the first addressees. Its content, style of expression, words and concepts have been chosen to mediate human understanding. While the message is given directly in some verses, in some verses it is presented through many elements that facilitate understanding such as representation, simile, oath, repetition, question, comparison, and parable in order to be adopted and not forgotten. In addressing the addressee, some words were used in their literal sense, while others were part of the figurative meaning. This diversity in the style and the different possibilities regarding the words have increased the impact power of the message as they are the issues that the addressee knows and uses. Since this preferred way of addressing is the style and expressions used by the first addressees, it was easily understood by many people in line with its purpose from the moment it started to descend. This convenience, which is the result of addressing the addressee with the language it can understand and the style he/she is used to, does not mean that there has been no problem in the historical process and today regarding its understanding. From time to time, for some verses, there may be differences in preference regarding the meaning of the word in it. One of the reasons for these differences is the inability to distinguish whether the word is used in a literal or figurative sense.

In some of the verses, explanations based on misunderstanding or incomplete understanding can be seen due to the inability to make a clear distinction between truth and figurative. In this respect, this probable situation regarding the words should be taken into account in order to understand the verses in line with the intended meaning, and the words used in the literal sense and the words used in the figurative sense should not be accepted as the same meaning. Therefore, in cases where the literal meaning is not sufficient in understanding words and patterns, indirect expression forms, especially figurative, should be taken into account. Because in some words in the Qur'an, the fact that the literal meaning and the figurative meaning cannot be distinguished can cause comprehension problems. Due to the inability to make a clear distinction between literal and figurative meanings in the Qur'an, two of the words in which there are question marks in some verses about their meaning are words that mean "east-west". From these two words, "sh-r-q" and its derivatives, which corresponds to the east, and "gh-r-b", which corresponds to the west, and its derivatives are mentioned in many verses. The usage and number of the two words are in a variety that requires examining them in the context of different meaning possibilities in each verse. Because in some of these verses, two words are used as a pattern with the connecting letter between them, while in others they are used alone without the other. According to the use of the two words together or separately, different possibilities become possible in terms of literal and figurative meanings. For this reason, how these two words are used and their general meaning based on their usage

should be examined, and which meaning is meant according to the context in which they are used should be determined correctly.

In the verses where two words are used alone without the other, since there is no figurative in general, the words can be easily understood with their true meanings. In this usage, understanding both words in their true sense does not cause confusion and does not raise question marks. However, in the patterns formed together with the connection letter between them, there are some differences in terms of which literal meaning and figurative meaning will be preferred in tafsir works. While some tafsir explanations about the verse are based on the real meanings of the words, some are based on the figurative meaning. These differences in tafsir works naturally cause the interlocutor to be hesitant about which meaning he should prefer. The fact that the distinction between literal and figurative meanings cannot be made completely creates a metaphor for the addressee. Because two meanings fit into one form and the addressee experiences a mental confusion about which meaning is correct. In this respect, it should be carefully evaluated which of the verses in which these two words are used means the literal meaning and which means the figurative meaning. Considering the probable situation regarding the words, a detailed analysis should be made about what meaning the preference should be. The literal meaning should not be preferred in the verses where the figurative meaning is in question, and thus, some question marks should not be allowed to arise in the mind of the addressee and misunderstandings should not be allowed to come to the fore.

The probable situation regarding the literal and figurative meaning of the words "East-West", the different ways in which the words are used, and the extent of the change in the meaning according to the preferred probability require a detailed examination of the issue. Therefore, in this study, which will draw attention to the effect of the distinction between literal and figurative meanings on the meaning, the effect of the issue on the meaning of the verses of the Qur'an is discussed specifically for the words "east-west". Because in terms of their context, it is necessary to reveal in which verses and usage of these two words the real meaning and in which verses and usages the figurative or metaphoric meaning is more accurate and suitable for preference. Because, according to the preferred literal or figurative meaning of these two words, there are serious differences in the assumed meaning of the verse. This study, which aims to examine the relevant verses in detail in this direction and to reveal which meaning is more appropriate, will also contribute to the understanding of words in similar situations. Awareness will be raised about the causes and consequences of a possible problem that may be encountered in understanding the verses. It will provide preliminary information on how words with similar usage should be understood. The meaning changes of the words "east-west", which we will evaluate in detail in our study, according to the literal meaning and metaphoric meaning will also contribute to the establishment of the awareness that such words should be treated much more carefully.

Giriş

Kur'ân, insanlığın iyiye, doğruya ve güzele yönelmesi; bu doğrultuda emir ve yasaklarının gözetilmesi için gönderilmiş son ilahi kitaptır. Allah, Kur'ân'ı göndererek dünya hayatında imtihandan geçen insanoğluna mesajları aracılığıyla destek olmuştur. Tabir yerindeyse Kur'ân, onun imtihanının kaynak kitabı olmuştur. Hayatındaki önemi ve kendisine rehber olarak gönderilmesi sebebiyle de insanın anlamasını her daim gözetmiştir. Muhtevası, ifade tarzı, kullanılan kelime ve kavramlar insanın verilmek istenen mesajı almasına aracılık edecek şekilde seçilmiştir. Seçilen üslup ve kullanılan ifadeler sebebiyle de nüzûlünden itibaren amacı doğrultusunda birçok insan tarafından kolayca anlaşılmuştur.

Kur'ân'da daha çok insanın anlaması için tekdüze bir anlatım yerine mesajlar çeşitli üslup özellikleriyle sunulmuştur. Aynı mesaj doğrudan verildiği gibi benimsenmesi ve unutulmaması için temsil, teşbih, yemin, tekrar, soru, mukayese, kıssa gibi anlamayı kolaylaştırıcı birçok unsur aracılığıyla da aktarılmıştır. Bu aktarım sürecinde kelimeler bazen hakîkî anlamında bazen de mecâzî anlamda kullanılmıştır. Kur'ân'ın, amacı doğrultusunda anlaşılabilmesi için bu ifade çeşitliliği dikkate alınmalı, içerisinde hakîkî anlamda kullanılan kelimeler ile mecâzî anlamda kullanılan kelimeler eş değer görülmemelidir. Farklı kelimeler için geçerli olan bu titizlik aynı kelimenin bazı âyetlerde hakîkî anlamda bazı âyetlerde ise mecâzî anlamda kullanılmasında da gözetilmelidir. Hakîkî anlamda kullanılan kelimeler hakîkî anlamda, mecâzî anlamda kullanılan kelimeler ise mecâzî anlamda anlaşılmalıdır. Ancak bu ideal durum bazen meal ve tefsirlerde yakalanamamaktadır. Hakikat ve mecâz ayırımı net bir şekilde yapılamadığında yanlış ya da eksik anlamaya kapı aralayacak izahlar görülebilmektedir.

Kur'ân'da hakikat ve mecâz ayırımının açık bir şekilde yapılamaması sebebiyle bazı eksik anlamaların söz konusu olduğu kelimelerden ikisi de "doğu-batı" kelimelerdir. Bu iki kelimenin gerçek anlamında kullanıldığı âyetlerde herhangi bir problem görülmemektedir. İkisinin bir arada kullanıldığı ve hakîkî anlamdan ziyade mecâzî anlamın söz konusu olduğu âyetler ile ilgili ise meal ve tefsirlerde bazı kapalılıklar söz konusu olabilmektedir. Bu tür âyetlerde kelimelerin gerçek anlamıyla anlamlandırılması bazı soru işaretlerine ve belirsizliklere imkân tanımaktadır. Bu iki kelime ile ilgili gerçek anlam ile mecâz anlam ayırımının tam manasıyla yapılamaması muhatap tercihi ile ilgili bir metafor oluşturmaktadır. Çünkü bir forma iki anlam sığmakta ve muhatap hangisinin doğru olduğu noktasında zihni bir karmaşa yaşamaktadır. Çalışmamızın başlığında kullanılan metafor, metaforik bir ifadede görülen iki anlam arasındaki gerilimin sonucuna işaret etmektedir. Lafzî anlam ile mecâz anlam ikileminde lafzî anlamın geri plana düşmesi metaforik anlamı etkin kılmaktadır.¹ Bu açıdan çalışmamız içerisinde kullanılan metafor kelimesi bazen muhatap açısından oluşan anlam ikilemini bazen de Türkçe sözlükte kullanıldığı üzere "mecaz"ı ifade etmektedir.² Bu durumun Kur'ân âyetlerinin anlamına etkisi ise "doğu-batı" kelimeleri üzerinden ele alınmıştır. Çünkü bağlamları itibarıyla bu iki kelimenin hangi âyetlerde hakîkî; hangi âyetlerde mecâzî yani metaforik anlamın daha doğru ve tercihe şayan olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Bu içeriğiyle çalışmamız Ahmet Küçük tarafından "*Kur'ân'da Doğu-Batı ve Aydınlanmanın Kaynağı*" isimli makale ile bazı benzerlikler gösterse de yöntem ve amaç bakımından

¹ Behlül Tokur, "Kur'ân'da Soru Kalıpları ve Metaforlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 107.

² Bkz. Komisyon, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 1665.

aralarında farklılıklar bulunmaktadır. Bu çalışmada doğu batı kavramları nüzul süreci özelinde değer eksenli olarak ve aydınlanma ile de bağlantı kurularak ele alınmıştır.³ Bizim çalışmamız ise bu iki kavramın Kur'an'daki kullanımları ve bu kullanıma göre hakîkî veya mecâzî anlamın tercihi ile ilgilidir. Ayrıntılı bir şekilde dikkat çekilen örnekler çerçevesinde hangi âyette hangi tercihin yapılması gerektiği gerekçeleriyle birlikte ortaya konmaya çalışılmaktadır.

“Doğu - batı” kelimeleri özelinde yapılacak bu çalışma hakkında hakikat-mecaz ayırımının yapılması gereken benzer durumdaki kelimelerin anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır. Zira hakîkî ve metaforik anlam tercihinin dayalı olarak ortaya çıkan anlam farklılıkları bu tür kelimelerde çok daha titiz davranılması bilincinin yerleşmesine de katkı sağlayacaktır.

1. Doğu – Batı Kavramlarının Etimolojisi

Doğu kelimesinin Arapçası شرق'dır. Fiil olarak “parlamak, aydınlatmak, ışık yaymak, yarmak, karışmak” gibi anlamlara da gelmektedir.⁴ Fiil, “yüzün kan ve kırmızı renk ile kızarması ve suyun boğazı tıkaması” anlamını da ifade etmektedir. Kelimenin mastar hâli olan “الشَّرْق” ve “الشرق” “güneşin doğduğu mekân” için kullanılmaktadır.⁵ “الشَّرْق” mastarı batı anlamına gelen *ğarb* kelimesinin zıddı olup *doğu* anlamına da gelmektedir. Bu kelime bir tür kuş için de kullanılmaktadır. “Doğuş” anlamına gelen “الشرق” kelimesi de bu kökten türemiştir.⁶ الشرق doğu yönüne ve güneşin doğduğu mekâna işaret etmektedir. İkil kullanımı ile yaz ve kış dönemlerindeki doğuşa, çoğul kullanımı ile de senenin bütün günlerindeki ya da mevsimlerindeki güneşin doğması ile ilgili farklı vakitlere işaret etmektedir.⁷ شرق fiili girmiş olduğu kalıp ve bablara göre zengin bir kullanıma sahiptir. Boyadaki kırmızı renk anlamındaki شرقی kelimesi⁸, toprağın su ve nem ile canlanması için kullanılan “الشرقة”, safran ile su geçirmez hâle getirmeyi ifade eden “الشريق” de bu kökten türemiş kelimelerdir. شرق الموتی tabiri kişinin nefesinin kesilmesini veya hayatın kısalığını ifade etmek için kullanılmaktadır.⁹

Batı kelimesinin Arapçası ise غرب'dır. Fiil, olarak “devam etmek, ısrarcı olmak, sürgün etmek, çekilmek, terk etmek, uzaklaşmak, batmak, kaybolmak, yok olmak, sürgüne göndermek, izini silmek, bilinmemek” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰ Tıpkı الشرق kelimesinin kullanımında olduğu gibi المغرب kelimesi ise “batı yönüne ve güneşin battığı mekâna” işaret etmektedir. İkil kullanımı ile yaz ve kış dönemlerindeki batışa, çoğul kullanımı ile de senenin bütün günlerindeki ya da mevsimlerindeki güneşin batması ile ilgili farklı vakitlere işaret edilmektedir.¹¹ Kelimenin farklı kalıplarda geniş bir kullanımı bulunmaktadır. Örneğin الغرب “sulama günü, büyük kova, göz yaşı, hızlı, kenar, uç,

³ Ahmet Küçük, “Kur'an'da Doğu-Batı ve Aydınlanmanın Kaynağı”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/3 (2006), 181-196.

⁴ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, (Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, ts.), 8/316-320.

⁵ Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, 8/317.

⁶ Ebû 'Abdurrahman el-Ferâhidî Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/326-327.

⁷ Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râğıb Isfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1435/2014), 451.

⁸ Halil b. Ahmed *Kitâbu'l-'Ayn*, 3/326.

⁹ Bu kullanımlar için bkz. Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, 8/316-320.

¹⁰ Halil b. Ahmed *Kitâbu'l-'Ayn*, 3/270-273; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, 8/112-119.

¹¹ Râğıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 451, 604.

varılacak nokta" gibi birçok anlama gelmektedir. Hanımını boşayan bir kişi onun serbestliğini, istediği yere gitme hakkına sahip olduğunu ifade etmek için *حَبْلِكَ عَلَى غَارِبِكَ* tabirini kullanmaktadır.¹²

Arap dilinde *شرق* ve *غرب* kelimelerinden her birinin tek başına kullanımının yanında ikisinin birlikte mecâzî anlamda kullanımı da bulunmaktadır. Örneğin birine vurmanın neticesinde onun yaşadığı sarsıntıyı ifade etmek için *يداه غرّبت رجلاه* deyimini kullanılmaktadır. Bu deyim ile kişinin yaşadığı sarsıntının şiddeti anlatılmaya çalışılmaktadır.¹³ *شرق وغرب* "her yöne gidip gelmek, her yeri dolaşmak" anlamını ifade etmektedir.¹⁴ *شرقاً وغرباً* kalıp olarak diğer yönleri de kapsayacak şekilde "her yön" anlamına gelmektedir. Yine bu iki kelimenin birlikte kullanıldığı *جاء مشارق الأرض ومغاريبها* cümlesi sefer ve gezip dolaşmanın çokluğuna, çokça yapılmasına işaret etmektedir.¹⁵

Sözlük anlamları ile ilgili bilgilerden çıkarılacak sonuca göre bu iki kelime tek başına kullanıldığında birbirlerine göre biri karanlığın diğeri aydınlığın, biri doğmanın diğeri batmanın, biri başlangıcın diğeri bitişin olacak şekilde birbirlerine göre iki uca işaret etmektedir. İkisi bir arada kullanıldığında ise, iki uçtan ziyade mecazen daha geniş bir anlam ifade etmektedir. Yön olarak ikisinin tek başına ifade ettiğinden çok daha fazlasını ifade eder hâle gelmektedir. İkisinin beraber kullanıldığı kalıplar ve mecâzî ifadeler sadece doğu ve batıyı değil kuzey ve güneyi de içine alacak bir genişliği, hatta bazı durumlarda sınırsızlığı yansıtmaktadır.

2. Kur'ân'da Doğu – Batı Kavramlarının Kullanımı

Kur'ân muhtevasını incelediğimizde *doğu* ve *batı* anlamlarına karşılık gelen kelimeler ve türevleri birçok âyette kullanılmaktadır. Hangi anlamları ifade ettiğine dair çok sayıda örnek bulunmaktadır. Bu iki kelime bazı âyetlerde diğeri olmaksızın bazılarında ise diğeri ile birlikte kullanılmaktadır. Bu iki kelimedenden *doğu* anlamındaki *شرق* ve onun türevleri Kur'ân'da toplam on yedi âyette on yedi defa geçmektedir. Farklı kalıplarda ve bağlamlardaki bu kullanımlarda bir âyette fiil hâliyle¹⁶, bir âyette mastar olarak¹⁷, iki âyette ismi zaman kalıbıyla¹⁸, iki âyette ismi mensûb olarak¹⁹ ve on bir âyette ise ismi mekân olarak yer almaktadır. Tekil olarak *المشرق* şeklinde altı âyette geçen ismi mekân hâli²⁰, iki âyette ikil²¹, üç âyette ise *المشارك* şeklinde çoğul²² olarak ifade edilmektedir. Kelimenin bütün kullanımları, anlamı ile ilgili başlıkta ayrıntısına işaret edileceği üzere, çalışmamızın içeriği kapsamında değerlendirilebilecek türdendir.

Batı anlamındaki *غرب* ise farklı kalıp ve bağlamlarda toplam on altı âyette on sekiz kez geçmektedir. Bunlardan *غرائب* şeklindeki kullanımı²³ ile Maide 5/31. âyette iki kez geçen karga

¹² Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 8/112-116.

¹³ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 8/115.

¹⁴ Ahmet Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l Arabiyyeti'l-muâsıra*, (Kâhire: Alemü'l-Kütüb, 1429/2008), 2/1192.

¹⁵ Ahmet Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l Arabiyyeti'l-muâsıra*, 2/1193.

¹⁶ ez-Zümer 39/69.

¹⁷ Sâd 38/18.

¹⁸ el-Hicr 15/73; eş-Şuarâ 26/60.

¹⁹ Meryem 19/16; en-Nûr 24/35.

²⁰ el-Bakara 2/115, 142, 177 ve 258; eş-Şuarâ 26/28; el-Müzzemmil 73/9.

²¹ ez-Zuhruf 43/38; er-Rahmân 55/17.

²² el-A'râf 7/137; es-Sâffât 37/5; el-Meâric 70/40.

²³ Fâtır 35/27.

anlamındaki غُراب kelimesi dışındaki on beş kullanımı çalışmamızın içeriği kapsamında değerlendirilebilecek türdendir. Çalışmamızın kapsamına giren bu kullanımlarda kelime 2 âyette fiil olarak²⁴, bir âyette mastar hâliyle²⁵, iki âyette ismi mensûb şeklinde²⁶ geçmektedir. Kelimenin tekil olarak المغرب şeklinde yedi âyette geçen ismi mekân hâli²⁷, bir âyette ikil²⁸, iki âyette ise المغرب şeklinde çoğul²⁹ olarak ifade edilmektedir. İki kelimenin kullanıldığı âyetlerden de anlaşılacağı üzere çalışmamız kapsamında değerlendirilebilecek on âyette ikisi birlikte kullanılırken, yedi âyette شرق kelimesinin türevleri, dört âyette beş defa ise غرب kelimesinin türevleri tek başına geçmektedir. Birlikte kullanım ile tek kullanıma göre de anlamda bazı farklılıklar dikkat çekmektedir. Bu açıdan kelimenin kullanımına göre kastedilen anlamını ele almak faydalı olacaktır.

2.1. Hakîkî Anlamıyla Kur'ân'da Doğu-Batı

Çalışmamız kapsamında شرق kelimesi farklı türevleri ile birlikte düşünüldüğünde “doğmak, parlamak, aydınlatmak” gibi anlamları ifade etmektedir. Bu anlamlar kök itibarıyla kelimenin hakîkî anlamlarıdır. Güneşin doğduğu yer ve zamana atfen yön olarak “doğu” da kelimenin hakîkî anlamı kapsamında değerlendirilebilecek bir anlamdır. Kelime Kur'ân'daki bazı kullanımlarında bu hakîkî anlamlarından biriyle yer almaktadır. Bu kullanımlarda doğal olarak mecazen başka bir hususa işaret bulunmamaktadır. Farklı kalıp ve türevleri ile karşımıza çıkan bu kullanımların bir örneği, fiil olarak أَشْرَقَتْ şeklinde Zümer sûresi 39/69. âyette geçmektedir. Failinin yeryüzü olduğu bu kullanımda kıyametin kopmasından sonra, Allah'ın nuruyla yeryüzünün aydınlanacağını ifade etmektedir.³⁰ Kelimenin hakîkî anlamda kullanıldığı bir diğer örnek de Sâd sûresi 38/18. âyette الاشراق şeklindeki kullanımdır. Bu âyette الاشراق kelimesi “güneşin ışık saçtığı, etrafı tam olarak aydınlattığı, ışığının berrak olduğu” zamanı ifade etmektedir.³¹ Kelime farklı kalıpla مشرقين şeklinde iki âyette³² de güneşin doğduğu vakte işaret etmektedir. Hicr sûresinde Lût kavminin helak vakti; Şuarâ sûresinde ise Firavun ve adamlarının Mısır'dan çıkan İsrailoğullarının peşine düştüğü vakit için kullanılmıştır. Her ikisinde de güneşin doğduğu sabahın erken vakti kastedilmektedir.³³ İsmi mensûb formatıyla مَرْيَمًا şeklinde geçen Meryem sûresinde مَرْيَمًا kelime Hz. Meryem'in inzivaya çekildiği yerin Beytülmakdis'in “doğu” tarafı olduğuna işaret etmektedir.³⁴

غرب kelimesi ise kullanıldığı bağlama göre farklı türevleri ile birlikte hakîkî anlamıyla “batmak, kaybolmak, kararmak” gibi anlamları ifade etmektedir. Güneşin battığı yer ve zamana atfen, yön olarak “batı” da kelimenin hakîkî anlamlarındandır. Kelimenin Kur'ân'daki

²⁴ el-Kehf 18/17 ve 86.

²⁵ Tâhâ 20/130

²⁶ en-Nûr 24/35 ve el-Kasas 28/44.

²⁷ el-Bakara 2/115, 142, 177 ve 258; el-Kehf 18/86; eş-Şuarâ 26/28; el-Müzzemmil 73/9.

²⁸ er-Rahmân 55/17.

²⁹ el-A'râf 7/137; el-Meâric 70/40.

³⁰ Bkz. Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturidî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 8/707.

³¹ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 5/249.

³² el-Hicr 15/73; eş-Şuarâ 26/60.

³³ Muqâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muqâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate, (Beyrût: Müessesetü't-Târîhi'l-‘Arabî, 2002), 2/433 ve 3/266.

³⁴ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/11.

kullanımlarından bir kısmı bu kapsamda bir anlam ifade etmektedir. Fiil olarak kullanıldığı ve failinin güneş olduğu Kehf sûresi 18/17 ve 86. âyetlerde kelime "güneşin batmasını, kaybolmasını" ifade etmektedir. 86. âyetteki bir diğer kullanımı ise مغرب şeklinde ismi mekân formatındadır. Güneş kelimesine muzaf olan مغرب içinde bulunduğu bağlam itibarıyla "batı" yönünü ifade etmektedir. Çünkü kelimenin içinde bulunduğu bağlamda Zulkarneyn'in gittiği batı yönündeki Atlas Okyanusu ya da Karadeniz ile orada şahit olduğu güneşin batışı anlatılmaktadır.³⁵ Mastar şekliyle غروبها ifadesiyle yer aldığı Tâhâ sûresi 130. âyette ise güneşe raci olan müennes zamire muzaf olarak güneşin batmasını anlatılmaktadır. İsmi mensûb formatıyla yer aldığı Kasas sûresi 28/44. âyetteki بجانب العربي ibaresinde ise kelime yine "batı" yönüne işaret etmektedir. Kelimenin ifade ettiği yer, Sînâ dağının batı tarafında Hz. Mûsâ'nın Allah ile olan mîkâtının gerçekleştiği yerdir. Âyette Hz. Peygamber'e hitap edilerek onun Hz. Musa'nın mîkâtta Allah'ın buyruklarına muhatap olurken onun mîkât için seçtiği ve batı tarafta bekleyen temsilciler arasında bulunmadığı anlatılmaktadır.³⁶

İki kelimenin gerçek anlamıyla aynı âyette kullanıldığı tek örnek Bakara 2/258. âyette görülmektedir. مَشْرِقٍ ve مَغْرِبٍ kalıplarıyla "güneşin doğduğu yer ve battığı yer" anlamında Hz. İbrahîm'in Nemrud'a Allah'ın koyduğu güneşin doğudan doğma düzenini değiştirip onu batıdan doğar hâle getirme teklifini içeren meydan okumayı anlatan âyetin içinde geçmektedir.³⁷

Hakîkî anlamıyla kullanıldığı bütün bu âyetlerde شرق ve غرب kelimelerinin türevleri doğu ve batı yönüne ya da güneşin doğduğu ve battığı yer/zaman ile bunlarla ilişkili sabah ve akşam vakitlerine işaret etmektedir. Bu kullanımların Bakara 258. âyet dışındakilerin tamamında iki kelime arasında zıtlık ilişkisi bulunmasına rağmen ikisi bir arada yer almamıştır. Yani hakîkî anlamıyla شرق kelimesinin yer aldığı âyetlerde غرب kelimesi; غرب kelimesinin yer aldığı âyetlerde ise شرق kelimesi geçmemektedir. Anlatılan husus itibarıyla ikisinin aralarındaki anlamsal zıtlık sebebiyle bir arada kullanılabileceği âyetlerde dahi eş ya da yakın anlamlı başka kelimeler tercih edilmiştir. Örneğin Sâd sûresi 38/18. âyette sabah vakti için الاشرق kelimesi kullanılırken zıddı yani akşam vakti için ise العشي kelimesi kullanılmıştır. Diğer yandan Kehf sûresi 18/17. âyette güneşin batmasını ifade eden غربت fiilinin zıddı olarak ise طلعت fiili yer almıştır. Benzer bir durum Tâhâ sûresi 20/130. âyette de söz konusudur. Zira bu âyette de غروب kelimesinin zıddı olarak طلوع kelimesi yer almaktadır.

2.2. Metaforik (Mecâzî) Anlamıyla Kur'ân'da Doğu-Batı

Hakîkî anlamı itibarıyla "doğu, doğma yeri/zamanı" olarak anlamlandırılan شَرْقِيَّة ve مَشْرِق ile "batı, batma yeri/zamanı olarak anlamlandırılan غَرْبِيَّة ve مَغْرِب kelimesi Kur'ân'daki birçok âyette tek başına değil de diğeriyle birlikte kullanılmaktadır. İçinde bulunduğu bağlamları itibarıyla bu kullanımlarda yer alan her iki kelime de diğeriyle bir bütünü oluşturmaktadır. Aralarındaki atıf harfi ile birbirine bağlanarak bir kalıp olarak ifade edilmektedir. İkisi aracılığıyla oluşturulan bu bütünde ya da kalıpta hem doğu hem de batı diğeriyle tamamlayan bir sembol konumundadır. Bütündeki شَرْقِيَّة ve مَشْرِق kelimesi doğuşun, ortaya çıkışın, aydınlığın; غَرْبِيَّة ve مَغْرِب ise batışın, yok oluşun ve karanlığın sembolü olarak genişliği de ihtiva eden iki ucu ifade etmektedir.³⁸ Bu yönüyle iki kelime kendi

³⁵ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 3/578.

³⁶ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/509.

³⁷ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/409.

³⁸ Bu anlamlar için bkz. Ahmet Küçük, "Kur'ân'da Doğu-Batı ve Aydınlanmanın Kaynağı", 182-183.

müstakil anlamlarından ziyade diğerine göre karşı ucu, sınırı anlatmaktadır. Dünyanın hareketlerine göre mevsimsel anlamdaki değişiklikler sebebiyle de bu genişliği belli iki noktaya sabitlemek mümkün olmamaktadır. Her biri bir uca, bir sınıra işaret etse de kalıp olarak daha çok genişlik kastedilmektedir. Bu yönüyle de esneklik ve sınırsızlığı da ifade etmektedir. Bu durum da temelde doğu ve batı anlamına gelen bu iki kelimenin hakîkî anlamının yanında metaforik anlamını da akla getirmektedir. Aksi takdirde yani bu iki kelimeyi sadece hakîkî anlamında kabul edip içinde bulunduğu terkihi bu doğrultuda anlamlandırmak bazı soru işaretlerini ve belirsizlikleri gündeme getirmektedir. Örneğin âyetlerde “Doğu ve batının rabbi” denilmesine karşın niçin hiçbir âyette “Kuzey ve güneyin rabbi” tabiri kullanılmamaktadır? “Doğu ve batının rabbi” tabiri hakîkî anlamda kabul edildiği takdirde Allah Teâlâ’nın hükümlerliliği ve yüceliği hususunda akla gelebilecek bir kısıtlama nasıl giderilecektir? İşte bu ve benzeri soruların da cevaplandırılabilmesi için somut örnekler etrafında hangi âyetin nasıl bir metaforu ihtiva ettiğini ayrıntılı bir şekilde ele almak faydalı olacaktır. İki kelimenin birlikte kullanıldığı âyetlerin ayrıntısına temas, kastedilen anlamın ortaya konmasına da katkı sağlayacaktır.

2.2.1. Tevhidin Örneği Olarak Doğu Batı

Kelime olarak doğu ve batı anlamlarına gelen مَشْرِق ve مَغْرِب Allah Teâlâ’nın hükümlerliliğine dikkat çekilen bağlamlarda da geçmektedir. Bu iki kelimenin yer aldığı tevhidin göstergesi mahiyetindeki ifade toplam dört âyette geçmektedir. Bunların ikisinde “doğu” ve “batı” anlamına gelen kelimeler tekil formuyla, diğer ikisinde ise ikil ve çoğul formuyla yer almaktadır.

قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ

Mûsâ, “O, doğunun, batının ve ikisi arasındaki her şeyin Rabbidir. Eğer düşünüyorsanız bu, böyledir” dedi.³⁹

Âyet, Firavun ile Hz. Musâ diyalogu içerisinde Firavun’un 23. âyette ifade edilen “Alemlerin rabbi de neyin nesi?” sorusuna cevap mahiyetinde Hz. Musâ tarafından söylenen sözleri ihtiva etmektedir. Bu kapsamda Hz. Musa, bu âyetin öncesinde Allah hakkında “göklerin yerin ve ikisi arasındakilerin rabbi”⁴⁰, “sizin ve atalarınız rabbi”⁴¹ dedikten sonra bu âyette de bu ifadelerle aynı doğrultuda “doğunun, batının ve ikisi arasındakilerin rabbi” diyerek tevhîd akidesini veciz ifadelerle ortaya koymuştur.⁴² Bu tabirin tevhîd kapsamında olduğunu Müzzemmil sûresi’ndeki رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ âyeti⁴³ de desteklemektedir. Bu kapsamda değerlendirilebilecek bir diğer âyette ise iki kelime ikil formuyla şu şekilde yer almaktadır.

رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ

O, iki doğunun da rabbi iki batının da rabbidir.⁴⁴

³⁹ eş-Şuarâ 26/28.

⁴⁰ eş-Şuarâ 26/24.

⁴¹ eş-Şuarâ 26/26.

⁴² Hayreddin Karaman vd., Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, 4/151.

⁴³ el-Müzzemmil 73/9.

⁴⁴ er-Rahmân 55/17.

Doğu ve batı anlamına gelen kelimeler her ne kadar ikil formuyla gelmiş olmakla birlikte bu âyetin maksadı da tekil formda olduğu gibi tevhide işaretler. İki kelimeyi de hakîkî anlamıyla ilişkilendiren tefsirlerin bazıları âyetteki ikil kullanımı, güneşin yaz ve kış mevsimlerindeki doğuş ve batış yerlerinin değişmesi ile ilişkilendirmektedir.⁴⁵ Mukatil b. Süleyman'a (ö.150/767) göre, iki doğu güneşin on beş saat süren yılın en uzun günü ile dokuz saat süreli en kısa günündeki doğduğu iki yere işaret ederken iki batı ise, yılın en uzun gecesi ile en kısa gecesindeki battığı iki yere işaret etmektedir.⁴⁶ Bir diğer görüşe göre ise âyetteki ikil form ay ve güneşten dolayıdır. Buna göre bu iki kelime, ay ve güneşin doğudaki ve batıdaki sınırlarına ve onların emirle doğduklarına ve yine emirle battıklarına dikkat çekmektedir.⁴⁷

Âyetteki kelimeleri gerçek anlamıyla kabul edip kullanılan ikil formun gerekçesini izah etmeye çalışan yukarıdaki görüşlerin dışında âyetteki mecâzî yöne dikkat çeken müfessirler de bulunmaktadır. Âyet ile ilgili en kapsamlı açıklamayı yapan Fahrüddîn er-Razî (ö.606/1210), anlam olarak diğer tefsirlerde de yer alan güneşin yaz ve kış mevsimindeki doğuş yerleri görüşü ile ayın ve güneşin doğuşu-batışı görüşünü zikrettikten sonra diğerlerinden farklı olarak üçüncü bir görüşe daha yer vermektedir. Buna göre âyetteki tesniye, yoğunlaştırıcı/birleştirici iki türe delalet etmektedir. Zira her şey, iki kısımda toplanmaktadır. Buna göre âyetteki ikil form ile güneş ve güneş dışında kalanların tamamı kastedilmiştir. Bu durumda "iki doğu" her şeyi içine alan bir bütün kabul edilmektedir. Bu doğrultuda "*Allah, güneşin, ayın ve bunlar dışında aklın ereceği her şeyin doğusunun ve batısının rabbidir*" anlamı da ihtimal dahilindedir. Doğal olarak âyetteki tesniye (ikilik), çoğul mana ifade etmektedir.⁴⁸ İbn Atıyye'nin (ö.541/1147) "iki ucu zikretmek bütünü zikretmek anlamına gelir" görüşü de kastın çoğul olduğu fikrini desteklemektedir.⁴⁹

Tevhide işaret eden tekil ve ikil formun dışında doğu ve batı kelimeleri Meâric sûresi 70/40. âyette ise çoğul kalıbıyla geçmektedir. Lafzen "*doğuların ve batıların rabbine yemin ederim ki*" anlamına gelen *فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ* ibaresi de genellikle Rahmân Suresi'ndeki ikil form doğrultusunda anlaşılmıştır. Buna göre ikil kullanımda kelimeler ay ve güneşin doğuşu ve batışı ile ilişkilendirirken çoğul formda bunlara diğer yıldızlar da eklenmiştir.⁵⁰ Başka bir görüşe göre ise doğular ve batılar şeklindeki çoğul tabir yılın 6 aylık periyodundaki 180 doğuş ve batışa işaret etmektedir. Diğer 6 ayda da benzer bir süreç yaşanmaktadır.⁵¹ Bir başka görüşe göre ise doğular ve batılardan kasıt güneşin yılın her bir gününde farklı yerden doğmasına ve batmasına izafeten 360 doğuş ve batıştır.⁵² "*Doğuların ve batıların rabbi*" terkiibini gerçek anlamdan ziyade mecâzî anlama göre değerlendiren görüşe göre ise burada kasıt gökler ve yerlerdir. Bunlarla da göklerde ve yerlerde bulunanlara işaret edilmektedir. Buna göre âyet, "*Bütün mahlûkatın Rabb'ine yemin ederim*" anlamını ifade etmektedir.⁵³

⁴⁵ Örnek olarak bkz. Muhammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 22/197; ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 6/8.

⁴⁶ Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, 4/197.

⁴⁷ Mâturidî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 9/469.

⁴⁸ Fahrüddîn Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 29/100.

⁴⁹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. 'Aṭıyye, *el-Muḥarreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, (Beyrût: Dâru'l-Ḥayr, 2007), 8/165.

⁵⁰ İbn 'Aṭıyye, *el-Muḥarreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 8/413.

⁵¹ Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, 4/439.

⁵² Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, 23/283-284.

⁵³ Mâturidî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 10/213.

Bu durumda cümle, Allah'ın otorite ve yetkisinin genişliğine dikkat çekmektedir.⁵⁴ Bazı tefsirler ise ayete ilmi tefsir anlayışı eksensli yaklaşarak ondan dünyanın yuvarlaklığına, dönmesine, genel anlamda hareket ve hareket kanununa işaret bulmakla⁵⁵ mecâzî daha da genişletmişlerdir.

Doğu ve batı kelimelerinin tekil, ikil ve çoğul formlarıyla yer aldığı ibarelerde tefsirlerdeki bu görüşlerden de anlaşılacağı üzere Allah Teâla'nın mutlak hükümranlığına vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla bu ifadeler Kur'ân'da yer alan رَبِّ الْعَالَمِينَ ve رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ gibi terkiplerin farklı yönden ve farklı alanları kapsayacak şekildeki ifadesidir. Başka bir ifadeyle, رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ibaresi dikey düzlemde Allah'ın yüceliğine ve hükümranlığına dikkat çekerken رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ise buna yatay düzlemde vurgu yapmaktadır. Bu vurgularla sahih Allah inancının yerleşmesi için hem ilk muhatapların hem de sonraki muhatapların algı düzeyleri ve müşahede alanları gözetilmiştir. Nasıllığı ise kelimelere verilen hakîkî anlam ve mecâzî anlama göre değişmektedir. Bazı müfessirler kelimeleri hakîkî anlamıyla izah ederken bazıları hakîkî anlamdan ziyade mecâzî anlam üzerinden kastedilene dikkat çekmektedir. Bu durum, bu iki kelimenin tevhid bağlamında yer aldığı âyetlerdeki anlamıyla ilgili nasıl bir tercihte bulunulması gerektiğini zorlaştırmıştır. Muhatap nezdinde tereddüt yaşanmasına ve kastedilen mananın idrak edilememesine sebep olmuştur.

Muhatabın zihninde oluşan anlam ikileminin giderilmesinde gözetilmesi gereken en belirleyici husus bu ibarelerin yer aldığı âyetlerde verilmek istenen mesajdır. Bu çerçevede âyetler değerlendirildiği zaman Allah'ın hükümranlığına vurgu ve yüceliğe dikkat çekme, mecâzî anlam tercihinde daha hissedilir olmaktadır. Çünkü Muhammed Esed'in (ö.1992) de dediği gibi bu ibareler Allah'ın uzaydaki yörünge hareketlerinin nihaî etkeni olduğunu mecâzî olarak anlatmaktadır.⁵⁶ İki kelimenin kalıp olarak ifade ettiği “bütün dünya, her yön” gibi anlamlar da⁵⁷ buna imkân vermektedir. Başka âyetlerde ve farklı bağlamlarda bir araya gelerek ya da tek başına işaret ettiği “genişlik” anlamı da bu doğrultudaki tercihi kolaylaştırmaktadır.⁵⁸ Aksi takdirde yani kelimeleri hakîkî anlamda kabul edip sadece doğu/batı, iki doğu/iki batı ve doğular/batılar şeklindeki anlamlandırma sınırlılığı akla getirmektedir. Hem yer hem de zaman bakımından doğu ve batının göreceliğinden kaynaklı hangi ve neye göre doğu-batı sorularının akla gelmesi de hakîkî anlam tercihini zorlaştırmaktadır. Çünkü Allah herhangi bir yön dışarıda bırakılmayacak şekilde her yönün

⁵⁴ Bu iki kelimededen “doğu” anlamındaki مَشْرِقِ Saffât Suresi'nde çoğul formuyla مَغْرِبِ kelimesi ile birlikte kullanıldığı bağlamda ve benzer amaç doğrultusunda رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ şeklinde tek olarak yer almaktadır. (es-Saffât 37/5) Bazı müfessirlere göre bu âyette her ne kadar doğular denilse de batılar da kastedilmektedir. “Sizi sıcağın koruyacak elbiseler var etti” (en-Nahl 16/81) âyetinde soğuşun da anlaşılması gerektiği gibi burada da doğular kelimesinden batıların da anlaşılması mümkündür. Bkz. Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 26/118; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *Nuket ve'l-'Uyûn*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye - Müessesetü'l-Kütübi's-Şekâfiyye, ts.), 5/37-38.

⁵⁵ Ayrıntısı için bk. Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Kur'ân Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yayınları, ts.), 12/6382; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2003), 19/595-596.

⁵⁶ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, çev: Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 3/1097.

⁵⁷ Bu ve benzeri anlamlar için bkz. Ahmet Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l Arabiyyeti'l-muâsıra*, 2/1192-1193.

⁵⁸ Örneğin Zuhuruf Sûresi 43/38. âyette Kur'ân'dan yüz çeviren kimselerin ahirette Allah'ın huzuruna çıkınca şeytana hitaben söylediği يَا لَيْتَ نَبِيَّ وَنَبِيَّكَ بَعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ (keşke seninle benim aramda iki doğu kadar uzaklık olsaydı) pişmanlık ifadesinde ve el-A'râf 7/137. âyette İsrailoğullarına bahşedilen lütuflara işaretten kullanılan وَأَوْزَقْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ (Hor görülüp ezilmekte olan o kavmi de ülkenin doğu taraflarına ve batı taraflarına mirasçı kıldık) cümlesinde genişlik vurgusu dikkat çekmektedir.

rabbidir. Dünyanın hareketlerine göre vakti ve yeri değişse de Allah mutlak hükümandır. Bu bakımdan mecâzî anlamdaki genişlik ve kapsayıcılık bu mutlaklığa daha uygun düşmektedir. Bu anlam, dünyanın hareketlerine ve şekline göre doğu ve batı için sabit bir yerin olmamasından kaynaklı göreceliliği de daha iyi yansıtmaktadır. Böyle bir tercihin, kuzey ve güneyi de kapsamaması sebebiyle muhtemel bir sınırlılık yanılması ortadan kalkmaktadır.

2.2.2. Esneklik ve Sınırsızlık Bağlamıyla Doğu-Batı

Kur'ân'da مَشْرِقٌ ve مَغْرِبٌ kelimeleri tevhiidin işareti ve göstergesi mahiyetindeki cümleler dışında da geçmektedir. İki kelimenin hakîkî mi ve mecâzî mi anlaşılması gerektiği hususunda benzer bir ikilem yaşanan âyetlerden ikisi ise Bakara sûresi'nde yer almaktadır. Hakkında birçok nüzü'l sebebi zikredilen ilk âyette doğu ve batı kelimeleri şu şekilde geçmektedir.

وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Doğu da batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'a yönelmiş olursunuz...⁵⁹

Âyetin nüzü'l sebebi ve onda kastedilen anlam ile ilgili birçok rivâyet bulunmaktadır. Bunlardan birine göre âyet, yahudilerin kible değişikliği üzerine "Bunları, daha önce yöneldikleri kiblede çeviren nedir?" demeleri üzerine inmiştir. Bir başka rivâyete göre âyet, Müslümanların Kâbe'ye doğru namaz kılmalarının farz kılınmasından önce istedikleri her yöne doğru yönelerek namaz kılabildiklerini göstermektedir. Bir diğer rivâyete göre âyet, Hz. Peygamber'in yolculuk esnasında nafîle namazların, savaş ve korku anında da farz namazların dilenen tarafa yönelerek kılınabileceği hükmünü desteklemek için nazil olmuştur. Yolculuk sırasında nafîle namazların binek üzerinde bir yön zorunluluğu bulunmadan kılınabileceğini bildirmek üzere inmiş olması da bu kapsamdadır. Bir sefer sırasında çok karanlık bir gecede sahabeden bazılarının farklı farklı yönlere yönelmesi ve durumu Hz. Peygamber'e anlatması üzerine bu âyetin nazil olduğu da rivâyet edilmektedir. Farklı bir rivâyete göre de kibleye yönelerek namaz kılmayan Necaşi'nin cenaze namazının kılınıp kılınmayacağı ile ilgili yaşanan tereddüt üzerine bu âyet-i kerîme nazil olmuştur.⁶⁰

İki kelime birlikte, benzer bir bağlamda, kible değişikliği sonucundaki sataşmalara ve eleştirilere cevap mahiyetindeki âyette de yer almaktadır.

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيَهُمْ عَن قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

İnsanlardan bir kısım sefihler, "Onları şimdiye kadar yöneldikleri kiblede vazgeçiren sebep nedir?" diyeceklerdir. De ki: "Doğu da batı da Allah'ındır. O, dilediğini dosdoğru yola iletir."⁶¹

İlk âyet ile ilgili zikredilen birçok sebep ve anlamda olduğu gibi bu âyette de mevzu kibleye yönelmektir. Rivâyetlere göre âyet, Medine'ye hicretten sonra bir müddet Kudüs'e yönelerek namaz kılındıktan sonra Kâbe'ye yönelme emri üzerine yahudi ve münafıklardan bazılarının eleştirileri üzerine nazil olmuştur. Başka bir rivâyete göre ise âyet, kible değişikliği sonrasında Kudüs'e doğru

⁵⁹ el-Bakara 2/115.

⁶⁰ Bu rivâyetler ve ayrıntıları için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 2/449-455.

⁶¹ el-Bakara 2/142.

namaz kılıp bu âyet gelmeden evvel vefat eden Müslümanların namazının sahihliği ile ilgili endişeyi gidermek için nazil olmuştur.⁶²

İki âyetin de nüzûl sebepleri ile ilgili farklı rivâyetler âyetin anlamı ile ilgili birden çok ihtimali destekler mahiyette olmakla birlikte hepsinin ortak noktası kulun Allah'a yönelişine sınır çizmenin, bunu belli bir kalıba dâhil etmenin mümkün olmayacağı vurgusudur. Bu bakımdan âyetteki الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ kelimelerini esneklik ve sınırsızlığa işaret eden mecâzın bir parçası olarak kabul etmek gerekir. Çünkü bu iki kelimeyi hakîkî anlamında kabul edip sadece “doğu ve batı” özelinde bir vurgulamanın parçası olarak görmek, muhtemel bir yanılğı sebebiyle doğu ve batıya dönülebileceği ancak kuzey ve güneye dönmenin kabul edilmeyeceği sonucunu akla getirmektedir. Bu durumda doğu ve batı dışındaki yönler dönmek mümkün olamayacaktır. Aynı şekilde kible değişikliği eleştirisine cevaben nazil olan âyette Kudüs ile Mekke'nin birbirlerine göre konumları sebebiyle niçin “kuzey ve güney”in zikredilmediğinin cevabı da verilemeyecektir. İşte bu tür tereddütler sebebiyle oluşabilecek muhtemel bir metaforu da giderme adına hem âyetlerin nüzûl sebeplerini ve bağlamlarını gözeterek hem de iki kelimenin شرقا و غربا şeklindeki terkinin “her yön” anlamına gelmesinden de⁶³ yararlanarak iki kelimenin de yer aldığı terkinin esneklik ve sınır tanımamazlığa işaret eden mecâzî ifadeler olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Buna göre وَاللَّهُ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ibaresi kuzey ve güneyi de içine alacak şekilde “bütün yönler Allah'ındır” anlamını ifade etmektedir.⁶⁴

2.2.3. Anlamsızlık ve Amaçsızlık İşleviyle Doğu-Batı

Kur'ân'da yer alan مَشْرِقٍ ve مَغْرِبٍ kelimeleri ile ilgili hakîkî ve mecâzî anlam ikileminin hissedildiği kullanımlardan biri de Bakara Suresi 177. âyettedir.

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّنَّ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

Âyetteki مَشْرِقٍ ve مَغْرِبٍ kelimeleri hakîkî anlamda kabul edilip kastedilenin bilinen doğu ve batı yönleri olduğunu kabul eden bir görüşe göre bu âyette Ehl-i Kitab'a hitap edilmektedir. Âyet, batıya yani Beytülmakdis'e doğru dua eden yahudiler ile doğuya yönelerek dua eden, hristiyanların kible değişikliği sonrası ileri geri konuşup uygun olanın kendi kiblelerine dönme iddialarına cevap mahiyetinde inmiştir.⁶⁵ Bir diğer rivâyette ise âyet, yahudilerin, “Muhammed bize muhalefet ediyor, ama kiblemize uyuyor” demeleri üzerine inmiştir. Bu rivâyet kapsamında yahudilerin kıblesine yönelmenin gerekçesi olarak da Medine'de yahudîlerin kalabalık oluşu ve bu nedenle Hz. Peygamber'in onlara bir jest yapmak ve ünsiyet payda etmek için Kudüs'ü kiblegâh yaptığı fikri ileri sürülmektedir.⁶⁶

⁶² Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 2/618-625.

⁶³ Ahmet Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l-Arabiyyeti'l-muâsra*, 2/1193.

⁶⁴ Bu doğrultudaki anlam için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 2/455-456.

⁶⁵ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/362.

⁶⁶ Şemsüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l barî şerhu sahihi'l-Buhari*, (Beyrût: Daru'l Ma'rife, 1301), 1/421; Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık el Kamhavî (Beyrut : Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1985, 1/105.

Râzî (ö.606/1210), hitabın Ehl-i Kitab'a olduğunu kabul eden bu görüşlerin yanında farklı muhataplara göre başka ihtimaller de zikretmektedir. İkinci ihtimale göre hitap müminleredir ve bu âyetle Kâbe'ye yönelmekle yükümlülük anlamında her şeyin bitmediği mesajı verilmektedir. Üçüncü ihtimale göre ise hitap umumdur ve kible değişikliğine sevinen müminlerin şahsında doğu ve batıya yönelmeden ziyade bütün ibadetlerin ve diğer kulluk vazifelerinin tam yapılması gerektiğine dikkat çekilmektedir.⁶⁷

Tefsirlerdeki bu görüşlere göre مَشْرِق ve مَغْرِب kelimelerinin içinde bulunduğu cümlenin hakîkî anlamda "doğu ve batıya yönelmek" anlamını ifade etmesi de mecâzî anlamda sonrasındaki iman, ibadet, bireysel ve sosyal ahlak ile ilgili yapılması gerekenleri ihmale sebep olan bir tavır anlamına gelmesi de mümkündür. Hangi anlamın kastedildiği noktasında âyetteki "iyilik" kavramı belirleyici konumdadır. Zira doğu-batı kavramları "iyilik" ile ilişkilendirilmekte ve iyiliğin tanımı doğu-batı kavramları üzerinden yapılmaktadır. Bilindiği üzere "iyilik" "karşılık beklemeden yapılan yardım, lütuf, kerem ve ihsan" olarak tanımlanmakta, dolayısıyla iyilik yapan insana da "iyi insan" denilmektedir. Bu nedenle insanların arzu ve isteklerini yerine getiren, onlara yardımda bulunan ve bir şekilde faydası dokunan herkes, iyi insan olarak bilinmektedir. Kur'ân'da genel olarak kavram tanımlaması yapılmadığı halde bu âyette olduğu gibi istisna sayılabilecek az sayıda kavram tanımlanmaktadır. Âyetteki "birr" kavramının tanımı da bu istisnalar kapsamındadır. Türkçe'ye "iyilik" diye çevrilen bu kavramın âyette kategorik olarak iki anlama gelebilecek bir üslupla ifade edilmiş olması, dikkat çekici bir özellik taşımaktadır.

Âyetin çevirilerinde de iki farklı anlam ortaya çıkmaktadır. Bazı meallerde "iyilik (birr), yüzünüzü doğu ve batı yönüne çevirmenizden ibaret değildir. Asıl iyilik, bir kimsenin Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba, peygamberlere iman etmesi; çok sevdiği, ihtiyaç duyduğu malından akrabaya, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenmek zorunda kalanlara, (hürriyetine kavuşmak için sahibiyile sözleşme yapan) kölelere vermesi, namazı kılması, zekâtı vermesi, söz verdiğinde sözünde durması, özellikle darlık ve sıkıntıda, hastalıkta, savaşta sabretmesidir. İman ve iyilik davasında olanlar işte bunlardır. Takva sahipleri de bunlardır"⁶⁸ şeklinde bir anlam verilirken; bazı meallerde ise "Yüzlerinizi doğudan yana ve batıdan yana çevirmeniz iyi olmak demek değildir. Lakin iyi olan, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, Kitab'a, peygamberlere inanan; O'nun sevgisiyle, yakınlarına, düşkünlere, yolculara, yoksullara ve köleler uğrunda mal veren; namaz kılan, zekât veren ve ahidleştiklerinde ahidlerinde vefâ gösterenler, zorda darda, savaş alanında sabredenlerdir. İşte onlar doğru olanlardır ve sakınanlar ancak onlardır"⁶⁹ şeklinde bir anlamın verildiği görülmektedir.

Bu iki mealden ilkinde iyilik, şahsın tutum ve davranışları üzerinden; diğesinde ise bizzat şahıs üzerinden anlamlandırılmaktadır.⁷⁰ Daha açık bir ifade ile bu meallerden ilkinde şahsın davranışları, diğesinde ise şahsın bizzat kendisi öne çıkartılmakta; iyilik tanımı buna göre yapılmaktadır. Aralarında bir nüans farkı olsa da sonuçta gerçek iyiliğin, "iyi kimse/iyi insan olmak" olduğu; iyi

⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/37-38.

⁶⁸ *Yüce Kur'ân*, çev: Abdulkadir Şener vd. (İzmir: Tibyan yayıncılık 2011), el-Bakara 2/177.

⁶⁹ *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, çev: Hüseyin Atay - Yaşar Kutluay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1979), el-Bakara 2/177.

⁷⁰ Ayrıntısı için bk. Muhammed b. Aḥmed el-Ḳurṭubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006),3/54-55.

kimse olabilmek için de iman, ibadet ve ahlak sahibi olmak gerektiği vurgulanmakta; dolayısıyla iyilik, şahıslaştırılmakta ve iyiliğin tanımı da şahıs üzerinden yapılmaktadır.

Nitekim âyetin nüzûl sebebinde ve nüzûl ortamında da bu inceliğin varlığı açıkça görülüyor. Âyetin nüzûlü, daha önce de belirtildiği gibi yahudi ve hristiyanların kıblenin tahvili ile ilgili zihinleri bulandıran sözlerine karşı bir cevap niteliği taşısa da ifade ettiği anlam çok daha kapsamlıdır. Türkçe’de “sağa sola dönmek” anlamında olduğu gibi, bu âyette de doğu ve batıya dönmenin; şu veya bu düşünce ve fikirde olmanın salt bir iyilik olmadığı; asıl ve gerçek iyiliğin kimlik ve kişilik sahibi insan olmak olduğu açıklanmaktadır. Dolayısıyla doğu-batı kavramlarının bu âyette, hakîkî anlamlarında değil, mecâzî anlamlarında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zira âyette “doğuya ve batıya dönmek” yerine bir mü’minin hangi vasıfları taşıması gerektiği, hangi yükümlülüklerinin bulunduğu vurgulanmaktadır. Bu vurgular içinde tavsiye edilenleri düşündüğümüzde ise âyetteki *بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ* ibaresiyle esasında şekli davranışların ve özden yoksun biçimselliğin reddedildiği görülmektedir.⁷¹ Buna göre “doğu ve batı tarafına dönmek” ifadesi içinde bulunduğu bağlam itibarıyla bilindik anlamda yön tayini için değil anlamsızlık ve amaçsızlığının eleştirisi için kullanılmaktadır. Zira Medine’ye göre Kudüs’ün kuzeyde; Mekke’nin güneyde oluşu da mecâzın kastedildiğine işaret etmektedir. Doğu-batı kavramları şayet gerçek anlamda kullanılmış olsaydı, olguya ters bir durum olurdu. Üstelik âyette eleştirilen sadece yahudi ve hristiyanlar özelinde “doğuya ve batıya dönmek” olsaydı buna alternatif olarak âyetin Kâbe’ye yönelme tavsiyesini ihtiva etmesi de gerekirdi.

İnsan, Allah’a yürekten inanmadıktan, sözünde durmadıktan, başkalarına iyilik etmedikten sonra, sadece yüzünü sağa sola çevirmek ve şeklen ibadet yapmakla iyilik yapmış olmamaktadır. Zira Allah Teâlâ, insanın görünüşüne değil, kalbine; sözüne değil, işine bakmakta onun için de her şeyin başında niyet, samimiyet ve ihlas gelmektedir. Hz. Peygamber’in “Ameller niyetlere göre değerlendirilir”⁷² sözü de buna işaret etmektedir.⁷³ Dolayısıyla âyette, şekil olarak yönünü doğu veya batıya çevirmenin iyilik olmadığı; zira formel ve mekanik tarzda yapılan amellerin bir değer ve anlam ifade etmediği; buna mukabil içinde iman, ibadet ve ahlakî erdemlerin bulunduğu tutum ve davranışların, samimiyet ve ihlasın ya da bu erdemlere sahip bir kişiliğin ancak gerçek iyi olduğu açıklanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber’in “Birr, ahlâk güzelliğidir”⁷⁴ sözü de bu yoruma ışık tutmaktadır. Daha açık bir ifade ile iyiliğin, sadece muhtaçlara, hayır kurumlarına yardım etmek veya bir kişinin sıkıntısını gidermek olmadığı, bilakis gerçek iyiliğin iyi insan olmak olduğu, bunun için de insanın inanması, ibadet etmesi, ferdi ve sosyal ahlaka sahip olması gerektiği ifade edilmektedir. Bu nedenle Allah Teâlâ, “Siz yalnız iyilikte, güzellikte ve takva konusunda birbirinizle yardımlaşın, fakat günah işlemede ve düşmanlıkta yardımlaşmayın. Allah’ın yasakları konusunda sorumlu, duyarlı, bilinçli olun”⁷⁵ buyurmaktadır.

⁷¹ Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/264.

⁷² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Sıdkı Cemîl el-Attâr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), “İman”, 41 (No.54).

⁷³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 1/288.

⁷⁴ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, nşr. Sıdkı Cemîl Attâr (Beyrût: Dâru'l-Fikr 1424/2003), “Birr”, 2553.

⁷⁵ el-Mâide, 5/2.

Bu nedenle Kur'ân, "İyi sayılan bir söz ve bir başışlama, arkasından eziyet gelen bir sadakadan daha hayırlıdır"⁷⁶ ilkesini insanlara bir davranış tarzı olarak önermektedir. Zira iyi insan olmak, İslam'la olan ilişkimizi, menfaatten bağımsız bir tavır, bir erdem hâline getirmek ve bunları içselleştirmekle, daha açık bir ifade ile İslâmî kavramlara yeterince sahip olmakla mümkün hâle gelecektir. Nitekim Hamdi Yazır (ö.1942) da tefsirinde "Bu âyet-i kerîme, sarâhaten veya delâleten bütün kemalâtı beşeriyeyi havidir. Buna işaretlen aleyhisselat-ü vesselam Efendimiz, 'Her kim bu âyet ile amel ederse imanını kemale erdirmiş olur"⁷⁷ diyerek bu konuya dikkat çekmektedir.

2.2.4. Genele İşaret Eden (Hep ya da Hiç) Doğu - Batı

Kelime olarak "doğu ve batı" anlamlarını ifade eden ancak kastedilen anlam itibarıyla mecâzın da ihtimal dahilinde olduğu ve bu sebeple de muhatap nezdinde metaforun oluşabileceği kullanımlardan biri de Nûr suresi 35. âyettir. İki kelimenin âyet bütünlüğündeki yeri ve genel olarak tercih edilen lafzî çevirisi şu şekildedir;

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

"Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali şudur; içinde kandil bulunan bir kandillik düşünün, kandil bir fanus içinde, fanus ise inciyi andıran bir yıldızdır; Onun yakıtı, **doğuya da batıya da ait olmayan**, yağı neredeyse ateş değmese de ışık verecek mübarek bir zeytin ağacının yağıdır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller verir, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir".

Âyetteki *شَرْقِيَّةٍ* ve *غَرْبِيَّةٍ* kelimelerinin hakîkî anlamları doğrultusunda kullanıldığını kabul eden görüşler mekân, güneşi alma durumu ve uygulama olmak üzere 3 husus üzerinde yoğunlaşmaktadır. Mekânı öne çıkaran görüşe göre ağacın vasfı olan *شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ* ibaresi Şam bölgesine işaret etmektedir. Zira Şam ne doğudadır ne batıdadır ve bu konumu zeytinin en iyisinin orada yetişmesini sağlamıştır. Güneşi alma durumuna göre ise, tefsirlerde birçok ihtimale yer verilmektedir. Bu kapsamdaki görüşlerde ibaredeki *شَرْقِيَّةٍ* güneş almayı *غَرْبِيَّةٍ* ise güneş almamayı (gölge) ifade etmektedir. Bulunduğu yerin dağlık, çalılık, düz arazi vs. olmasına ve sabah-akşam vakitlerine göre *شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ* ibaresinin bazıları hiç güneş almamaya, bazıları her daim güneş almaya, bazıları da yerli yerinde ve alması gerektiği kadar güneş almaya işaret ettiğini savunmuştur.⁷⁸ Uygulama esaslı görüşe göre ise, âyetteki "ağaç" Hz. İbrahim'i temsil etmektedir. Onun bir vasfı olan *شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ* ibaresi de hem hristiyanların yaptığı gibi doğuya doğru yönelmediğini hem de yahudilerin yaptığı gibi batıya dönerek namaz kılmadığını aksine onun namazda Ka'be'ye yöneldiğini anlatmaktadır.⁷⁹

İbaredeki iki kelimeyi mecâzî bir anlatımın parçası kabul eden görüşlerde de hakîkî anlam esaslı iddialarda olduğu gibi bir çeşitlilik söz konusudur. Bu doğrultudaki bir görüşe göre âyetteki

⁷⁶ el-Bakara,2/263.

⁷⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 1/599.

⁷⁸ Bu görüşlerin ayrıntısı için bkz. Zemaḥşerî, *Keşşâf*, 4/306-307; Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 23/237-238; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/259-260.

⁷⁹ Bkz. Muḥâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḥâtil b. Süleymân*, 3/200; Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 23/238; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 25/266.

ağaç, Kur'ân'ın temsilidir. Bu durumda Kur'ân'ın bir vasfı olan *لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ* ibaresi ise onun doğuya ya da batıya ait olmadığına yani evrenselliğine işaret etmektedir.⁸⁰ Bu durumda ibare ile “her daim” anlamı kastedilmiş olmaktadır. İbareyi Kur'ân'ın Allah katından olduğunun beyanı şeklinde kabul eden görüş de bu kapsamda değerlendirilebilir.⁸¹ Âyetteki “ağaç”ı gerçek anlamıyla *لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ* ibaresini mecâz anlamıyla kabul eden görüşe göre ise bu ibare, söz konusu ağacın dünyada değil cennette olduğuna dikkat çekmektedir.⁸² Bu durumda ibare “hiçbir yer” anlamını ifade etmiş olmaktadır.

لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ ibaresi ile ilgili zikredilen gerek hakîkî gerekse mecâzî anlamdan birini diğerlerine tercih etmeyi kolaylaştıracak sağlam bir gerekçenin olmaması muhatapta hangi anlamın tercih edileceği hususunda bir ikilem oluşmasına sebep olmaktadır. Zira ne iki kelimenin diğer kullanımları ne de nakle dayalı bilgiler kastedilen anlamın netleşmesinde yeterli olmamaktadır. Bu sebeple kanaat belirtmede gözetilmesi gereken tek kriter âyet bütünlüğüdür. Çünkü âyetin bütününe dikkat çeken benzetmeler ve temsili anlatım, konumuz olan bu ibarenin de mecâzî anlamda kabul edilmesini daha kuvvetli bir ihtimal hâline getirmektedir. Zira âyetin tamamında dikkat çeken mecâz ve temsilin bu ibareye de teşmil edilmesi dışında bir anlamı diğerine tercih ettirici bir gösterge bulunmamaktadır.

Sonuç

Kur'ân âyetlerini anlamada farklı sebeplere istinaden tarihi süreçte birçok örneği ile karşılaştığımız üzere zaman zaman bazı problemler söz konusu olabilmektedir. Bu problemlerin sebeplerinden biri de bazı kelimelerle ilgili hakîkât ve mecâz ayırımını yapamamaktır. Kur'ân'da hakîkat ve mecâz ayırımının açık bir şekilde yapılamaması sebebiyle bazı eksik anlamaların söz konusu olduğu kelimelerden ikisi de “doğu-batı” kelimeleridir. Bazı âyetlerde hakîkî bazı âyetlerde ise mecâzî anlamıyla yer alan bu iki kelimenin bütün âyetlerde eş değer görülmesi, kullanımına bağlı mecâzın gözetilmemesi bazen muhatabın alması gereken mesajı almasına engel bir durum oluşturabilmekte, bazı anlam boşluklarını ve soruları gündeme getirebilmektedir. Bu açıdan bu iki kelime, hangi anlamda kullanılıyorsa o doğrultuda anlamlandırılmalı ve âyetin vermek istediği mesaj tam olarak yansıtılmalıdır.

İki kelimenin âyetlerde hangi anlamıyla yer aldığına en önemli işareti, Kur'ân genelindeki kullanımınıdır. Zira birçok âyette geçen bu iki kelime bazen diğeri olmadan tek başına bazen ise aralarındaki atıf vavı ile birlikte bir kalıp olarak yer almaktadır. Tek başına kullanıldığı âyetlerde *شرق* kelimesi farklı türevleri ile birlikte “doğmak, parlamak, aydınlatmak, güneşin doğduğu yer/zaman, doğu” gibi anlamları ifade etmektedir. *غرب* kelimesi ise kullanıldığı bağlama göre farklı türevleri ile birlikte “batmak, kaybolmak, kararmak” gibi anlamları ifade etmektedir. Kelime tek başına kullanıldığı bazı âyetlerde güneşin battığı yer/zaman ile yön olarak “batı” anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamdaki kullanımlarda mecâz söz konusu olmadığından kelimeler taşıdıkları hakîkî anlamlarıyla kolayca anlaşılabilir. Tefsirlerde bu anlamıyla kullanıldığı âyetlerde herhangi bir ihtilaf görülmemektedir.

⁸⁰ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, 2/716.

⁸¹ Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 17/307, 312-313.

⁸² Bu görüş için bkz. el-Ezherî, *Tehzibü'l-luğa*, 8/319; Ayrıca bkz. Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 23/237; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/259.

İki kelimenin aralarındaki atıf vavı ile birlikte oluşturduğu kalıplarda ise her ne kadar tefsirlerdeki tercihler neticesinde hakîkî anlam ile mecâzî anlamın hangisinin doğru olduğu noktasında bir ikilem yaşansa da bunların mecâzî ifadeler kabul edilmesi daha doğru bir sonuç vermektedir. Çünkü bu iki kelime bir arada kullanıldığında, "doğu batı" şeklindeki iki uçtan ziyade mecazen daha geniş bir anlam ifade etmektedir. Yön olarak ikisinin tek başına ifade ettiği kadar çok daha fazlasını ifade eder hâle gelmektedir. ikisinin beraber kullanıldığı kalıplar ve mecâzî ifadeler sadece doğu ve batıyı değil kuzey ve güneyi de içine alacak bir genişliği, hatta bazı durumlarda sınırsızlığı yansıtmaktadır. Ayrıca bu iki kelimenin kalıp ifade olarak ve mecâzî anlamda kabul edilmesi neticesinde âyetten çıkarılan genişlik, esneklik, anlamsızlık ve genele işaret hem bağlamına uygun düşmekte hem de muhtemel yanlışları ve yanlış anlamaları bertaraf etmektedir. Ancak bu şekilde bu iki kelimenin geçtiği âyetler, bağlam başta olmak üzere birçok kriter aracılığıyla kastedilen anlam ve verilmek istenen mesaj doğrultusunda anlaşılabilir olmaktadır.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*. 21 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2003.
- Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Nşr. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrût: Dâru'l-Fîkr, ts.
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali. *Ahkâmu'l Kur'ân*. Thk. Muhammed es-Sadık el Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut : Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1985.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. Çev:Cahit Koçtak - Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, ts.
- Halil b. Ahmed, Ebû 'Abdurrahman el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib. *el-Muḥarreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'Azîz*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ḥayr, 2007.
- İbn Hacer, Şemsüddin Ahmed b. Ali. *Fethu'l barî şerhu sahîhi'l-Buhari*. Beyrût: Dâru'l Ma'rife, 1301, 1/421
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Komisyon. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. Çev. Hüseyin Atay – Yaşar Kutluay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 2006.
- Küçük, Ahmet. "Kur'ân'da Doğu-Batı ve Aydınlanmanın Kaynağı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/3 (2006), 181-196.
- Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nuket ve'l-uyûn*, 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye - Müessesetu'l-Kütübi's-Şekâfiyye, Beyrût ts.
- Muḳâtil b. Süleymân. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Maḥmûd Şeḥhate, 5 Cilt. Beyrût: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*, nşr. Sıdki Cemîl Attâr. Beyrût: Dâru'l-Fikr 1424/2003.
- Ömer, Ahmet Muhtar. *Mu'cemu'l-luğati'l-Arabiyeti'l-muâsıra*. 4 Cilt. Kâhire: Alemü'l-Kütüb, 1429/2008.
- Râğıb Isfehânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muḥammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1435/2014.
- Râzî, Faḥruddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Taberî, Muḥammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Tokur, Behlül. "Kur'ân'da Soru Kalıpları ve Metaforlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 105-118.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Yüce Kur'ân. Abdulkadir Şener vd. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Kur'ân Tefsiri*. 14 Cilt. İzmir: Anadolu Yayınları, ts.
- Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekavil fî vücûhi't-te'vîl*. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998



Analysing The Concept of “Law Gap” From The Perspective of Islamic Law

“Kanun Boşluğu” Kavramının İslam Hukuku Açısından İncelenmesi

Hüseyin OKUR

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Kocaeli University Faculty of Theology, Department of Islamic Law
huseyin.okur@kocaeli.edu.tr, orcid.org/0000-0003-4285-7478

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	30 Nisan 2023 / 30 April 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	04 Temmuz 2023 / 04 July 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	20 Temmuz 2023 / 20 July 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Temmuz 2023 / July 2023
Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 741-757.	

Atıf / Cite as: Okur, Hüseyin. “Analysing The Concept of “Law Gap” From The Perspective of Islamic Law [“Kanun Boşluğu” Kavramının İslam Hukuku Açısından İncelenmesi]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 9/2 (Temmuz/July 2023), 741-757. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8111627>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hüseyin OKUR).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.





Analysing The Concept of “Law Gap” From The Perspective of Islamic Law

Abstract

The law decrees the relations between people and reflects their values. Law provides an environment of peace for people living in a state of society to maintain their existence and brings vitality and order to society. Law is an order that aims to realize justice. The role of the judge is to help the law achieve its purpose in society. The law is essential for society because it serves as a norm of behavior for people. Society is an organism that lives the law; it exists with a constantly changing factual and social reality and is based on this reality. Sometimes there may be gaps in the laws. There are many reasons for this, but the most important factor is social change. Sometimes society plays an active role in changing the law, and sometimes the law causes social change by directly impacting society. For the rules of law to survive and meet the needs of the people who make up society, they must keep pace with changing conditions. In other words, legal rules should adapt to changes in social values and new formations. Otherwise, the emergence of legal gaps will be inevitable. Similarly, law gaps may arise due to the legislator's error, carelessness, sloppiness, or delay. The concept of the legal gap is a concept frequently expressed in positive law. Because while laws play an influential role in a certain period and direct social life, they may lose their effectiveness after a while. The most important reason is that positive law is based on written legal techniques (code civil) such as legislation, decrees, and by-laws. Jurists usually aim to cover all future events with their laws. However, they seldom fully achieve this goal. Islamic law, on the other hand, is mainly based on jurisprudence. Since Islamic law is essentially based on revelation and the structure of ijihad law (case law), unconscious legal gaps are rarely seen. However, it is still possible to talk about conscious legal gaps in cases where ijihad has not been carried out or has not yet been realized. This study, which introduces the legal gap in Islamic legal thought, examines whether there is a legal gap in Islamic law, and if so, what kind of legal gap it is, by comparing it with the legal gap in positive law.

Anahtar Kelimeler: Islamic Law, Positive Law, Law, Legal Gap, Law Gap, Ijihad.

“Kanun Boşluğu” Kavramının İslam Hukuku Açısından İncelenmesi

Öz

Hukuk, insanlar arasındaki ilişkileri düzenler, değerlerini yansıtır. Hukuk, toplum halinde yaşayan kişilerin varlıklarını sürdürebilmeleri için barış ortamını sağlar, topluma dirlik ve düzen getirir. Hukuk, adaleti gerçekleştirmeyi amaçlayan bir düzendir. Hâkimin rolü, hukukun toplumdaki amacına ulaşmasına yardımcı olmaktır. Hukuk, toplum için önemlidir çünkü insanlar için bir davranış normu olarak hizmet eder. Toplum, kanunu yaşayan bir organizmadır; sürekli değişen olgusal ve sosyal bir gerçeklikle vardır ve bu gerçekliğe dayanır. Kanunlar toplumlarla var olur; toplumun olmadığı yerde hukuk da yoktur. Yasalarda bazen boşluklar oluşabilir. Bunun pek çok sebebi vardır ancak en önemli etken sosyal değişimdir. Kimi zaman toplum hukukun değişmesinde etkin rol oynarken kimi zaman da hukuk, toplum üzerinde doğrudan bir etki yaparak toplumsal değişime neden olur. Hukuk kurallarının varlığını sürdürebilmesi ve toplumu oluşturan kişilerin gereksinimlerini karşılayabilmesi için değişen koşullara ayak uydurması gerekir. Diğer bir ifadeyle hukuk kuralları, toplumsal değerlerdeki değişiklikleri ve yeni oluşumlara kendisini uyduracak önlemler almak zorundadır. Aksi takdirde yasal boşlukların ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Bunun gibi, yasa koyucunun hatası, dikkatsizliği, özensizliği veya gecikmesi nedeniyle de

kanunlarda boşluklar meydana gelebilmektedir. Yasal boşluk kavramı pozitif hukukta sıklıkla dile getirilen bir kavramdır. Zira kanunlar belli bir zaman diliminde aktif rol oynayıp toplumsal hayatı yönlendirirken bir müddet sonra etki gücünü yitirebilir. Bunun en önemli sebebi pozitif hukukun, yönetmelikler, kararnameler ve tüzükler gibi yazılı hukuk tekniğine dayanmasıdır. Hukukçular genellikle koydukları kanunlarla gelecekte ortaya çıkacak olayların tümünü kapsamasını hedeflerler. Ancak bu hedefe hemen hemen hiçbir zaman tam olarak ulaşamazlar. İslam hukuku ise daha çok içtihat hukukuna dayanmaktadır. İslam hukukun öz itibariyle vahye dayalı olması ve içtihat hukukunun yapısı gereği bilinçsiz yasa boşlukların oluştuğu pek gözlenmez. Ancak buna rağmen yine de içtihadın yapılmadığı veya henüz gerçekleşmediği durumlarda bilinçli yasal boşluklardan söz etmek mümkündür. İslam hukuk düşüncesinde hukuk boşluğu kavramına bir giriş mahiyetinde olan bu çalışmada, İslam hukukunda hukuk boşluğu olup olmadığı, varsa hangi türde olduğu, pozitif hukuktaki kanun boşluğu ile mukayese edilerek incelenecektir.

Keywords: İslam Hukuku, Pozitif Hukuk, Kanun, Hukuk Boşluğu, Yasa Boşluğu, İctihat.

Extended Abstract

Law is a set of systematic principles and rules that have existed since the earliest societies to ensure social order and justice (Ubi societas, ibi ius) and are strengthened by the sanctions imposed by the authority accepted in that society if they are not followed. Law is a set of systematic principles and rules that have existed since the earliest civilizations to ensure social order and justice (Ubi societas, ibi ius), which are strengthened by the sanctions imposed by the authority accepted in that society if they are not followed. Situations without provision to resolve an action, behavior, or relationship are defined as "Legal Gaps" and "loopholes in the law." In today's legal literature, the "gap" concept is used when there is no provision to resolve any action, behavior, or relationship and cannot be inferred even through interpretation. "Law gap" in case there is a defect (defects of the legal system) in the written legal rules or the rule that will solve the issue is not found among the written sources; In the absence of a provision in both written and unwritten sources in the resolution of a legal dispute, the type of gap encountered is called "legal gap." The concept of the legal gap (vacuum) can also be defined as the failure of the legislator to make a necessary and obligatory regulation by the legal order. To say that there is a legal gap in a subject, that subject must be a subject that the legal order should regulate. The concept of the legal gap (vacuum) can also be defined as the failure of the legislator to make a necessary and obligatory regulation by the legal order. To say that there is a legal gap in a subject, that subject must be a subject that the legal order should regulate. The gap is crossed into two "Law gap" and "Legal gap". The legal vacuum is also divided into two:

Legal Gap in the Code (Intra-legislative legal gap (Intra legem): These are the gaps left in the written sources intentionally and deliberately. In such gaps, a provision in the law can be applied to the concrete case, but this regulation only determines the general lines.

Extra-legal Gap in Law: They are gaps left in written sources unknowingly and unintentionally. These types of gaps are also divided into two on their own.

Covert Gaps in Law: Although there is a rule related to a concrete event in such gaps in the law, this rule has been kept too wide. Such gaps are filled by the judge's interpretation of the concrete event by narrowing it down.

Obvious Gaps in Law: It is a gap that arises when it is evident that there are no applicable written legal rules on a matter that needs to be resolved legally.

In Islamic law, there are two areas that constitute a legal gap. One of them is the area of *ibāha*, in which the Shari'ah does not have any command or prohibition about what to do or not to do, and the other is the area of *maskūt al-anh* (the pure silence of legal texts), that is, the area about which the Shari'ah is

silent. Of these two concepts, *mubāh* refers to the actions that the Shari'ah has left the obligator free to do or not to do. In the narrow sense, *maskūt al-anh* is defined as "those cases about which the Shāri'ah does not declare any judgement and remains silent" Although the concepts of law/legal vacuum in positive law seem to correspond to the concepts of *maskūt-i ahn* (the pure silence of legal texts) and *mubāh* in Islamic law, they are different in nature. This study, which is an introduction to the concept of a legal gap in Islamic legal thought, will examine whether there is a legal gap in Islamic law and, if so, what kind of legal gap it is by comparing it with the legal gap in positive law.

Introduction

Law is a set of systematic principles and rules that have existed since the earliest societies to ensure social order and justice (*Ubi societas, ibi ius*)¹ and that are strengthened by the sanctions to be imposed by the authority accepted in that society if they are not followed.

The rules of law are the most important of the rules that people who have to live in society consider themselves obliged to abide by. These rules directly regulate the external relations of individuals. For example, the delivery of something sold to the buyer and payment of the sale price by the buyer; punishment of those who steal, kill, or extort; fines for violating traffic rules; disciplinary punishment for students who cheat. In short, the purpose of the rules of law is to protect social life.²

In light of the information given, the law can be defined as follows: "Law consists of all the rules that regulate the relations between individuals and individuals in social life, and between individuals and society directly, with material sanctions, that is, rules that must be obeyed."³

According to another similar definition, "Law is the set of social rules that regulate the relations of individuals with each other and with society in the life of society and whose observance is supported by public power."⁴

A legal gap may occur if the legislator has not made a regulation that should be made by the legal order on a particular subject. In this case, there is a lack of a legal system or regulation, and uncertainty or confusion may arise in practice. A legal gap may also occur where the primary sources of law are inadequate.

1. The Concept and Types of "Gaps" in Law

Situations without provision to resolve an action, behavior, or relationship are defined as "Legal Gaps" and "loopholes in the law."

In today's legal literature, the concept of "gap" is used for situations where there is no provision to resolve any action, behavior, or relationship and where it cannot be inferred even through interpretation.

¹ Wherever there is a community, there is law.

² Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı-Hukukun Temel Kavram ve Kurumları* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2007), 12-13.

³ Turgut Akıntürk, *Medeni Hukuk* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2015), 11.

⁴ Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 13.

"Law gap" in case there is a defect (defects of the legal system) in the written legal rules or the rule that will solve the case is not found among the written sources; In the absence of a provision in both written and unwritten sources in the resolution of a legal dispute, the type of gap encountered is called "legal gap."⁵

However, these two definitions are often combined with the "legal gap" concept. A. Aybay/R. Aybay defines the concept of a gap in the law as "the absence or inadequacy of a provision to be applied to a concrete case"⁶ Dural and Sarı, on the other hand, define a legal gap as "the absence of a legal regulation that should exist"⁷ Dinçkol, on the other hand, defines a legal gap as "a situation where the law, customary law or any other source of law cannot provide an answer to a legal problem."⁸

Therefore, a gap in the law occurs when there is no provision in the written rules of law (statutory law) and customary law, i.e., unwritten rules of law, that can be applied to a concrete case.⁹ The judge fills a gap in the law that he/she encounters in a concrete case by creating a law. When resolving a case before a judge, the judge should first look to the law; if there is no provision therein, he should look to the customary law. If there is no provision therein, he should consider himself a legislator and decide accordingly. He will also use the spirit of the law and jurisprudence when filling the gaps in the law, i.e., when acting as a legislator. The judge cannot avoid solving the case before him. Therefore, even if there is no rule to resolve the dispute, he/she has to solve the problem by making a rule. Here, the concepts of legal and legislative/legal vacuum (gap) emerge.

1.1. Gap in the Law

The concept of a legal gap (vacuum) can also be defined as the failure of the legislator to make a necessary and obligatory regulation by the legal order.¹⁰ To say that there is a legal gap in a subject, that subject must be a subject that the legal order should regulate.

The gap in the law is a different concept from the gap in the provision. If speaking of an intra-provisional gap is possible, a legal requirement can be applied to the concrete case. Still, to be applied, the condition must be completed with extra-provisional elements.¹¹ In the legal gap (vacuum), as mentioned above, there is a situation in which there is no lawful provision to be applied to the incident at all.

The Reasons for the Loopholes in the Law: Many primary and secondary factors can be mentioned in forming a legal gap. We can list some of them as follows: a) The fact that some laws are almost unenforceable may create a legal gap.

⁵ Fatih Bilgili, Ertan Demirkapı, *Hukukun Temel Kavramları* (Bursa: Dora Yayıncılık, 2012), 256.

⁶ Aydın Aybay, Rona Aybay, *Hukuka Giriş* (İstanbul: Aybay Yayınları, 2000), 235.

⁷ Mustafa Dural, Suat Sarı, *Türk Özel Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2004), 1/108.

⁸ Abdullah Dinçkol, *Hukuka Giriş* (İstanbul: Der Yayınları, 2007), 271.

⁹ Sabahattin Nal, *Hukukun Temel Kavramları* (İstanbul: AUZEF Yayınları, 2010), 79-80.

¹⁰ XIVth Conference of European Constitutional Courts, Türkiye Report on the Questionnaire on the Problems of Legislative Negligence in Constitutional Jurisdiction. see. Conference of European Constitutional Courts (CECC), "reports" (Date of Last Access: 10.03.2023). (www.confcoconsteu.org/reports/rep-xiv/report_Turkey_tu.pdf).

¹¹ Kemal Oğuzman, Nami Barlas, *Medeni Hukuk/Giriş Kaynaklar Temel Kavramlar* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2012), 91.

b) In the event of a discrepancy between the text of the law and its purpose, a legal gap may occur.

c) Social changes occurring in society may also be a factor in the emergence of a legal gap. Social change refers to the transformations that happen in a community over a certain period. Social change is society's structural, cultural, institutional, and behavioral differentiation. The phenomenon of change and movement may vary according to the intellectual tendencies and ideologies prevalent in every society and at every age. For example, the reckless pollution of the environment by factories is due to the lack of adequate laws on environmental laws or the failure to update existing laws in line with social changes.

d) A gap in the law may occur when a gap or deficiency in a law or regulation (defects of the legal system). In this case, based on existing laws, judicial bodies may use medical knowledge, expert opinions, decisions on similar issues and sources to fill the gap or make a temporary regulation.

e) The negligence or carelessness of the legislator may be a factor in the emergence of a gap in the law, the fact that subsequent legal regulations are contradictory in themselves, and the legislator does not knowingly make regulations.

f) The rules of law created by the legislator must correspond to the realities of society. If the community gives up laws as unviable, absurd, irrational, or simply the product of a prohibitive mentality, it will be inevitable that gaps in the law will arise.

The gap is crossed into two "Law gap" and "Legal gap". The legal vacuum is also divided into two:

1.1.1. Legal Gap in the Code/ Visible Gap (Intra-legislative legal gap (Intra legem)¹²

These are the gaps left in the written sources, intentionally and deliberately. In such gaps, a provision in the law can be applied to the concrete case, but this regulation only determines the general lines. This behavior of the legislator is for the cases where the laws should be shaped according to the time and social conditions. Such gaps are filled by the judge exercising his "discretionary power".

The gaps in the rules arise from the normative character of the law. Therefore, normative gaps (Normative Gaps) occur naturally. Minimizing such gaps can be achieved by making the legal codes general. The rules laid down by legal positivism will always have deficiencies and flaws, significantly when they are not updated for many years.

Gaps in the codes of civil law, in general, are gaps left to the discretion of the judge by the civil code or the law of obligations, which the judge must fill following equity.¹³ For example, the condition of "severe incompatibility" in the case of marriage being unsustainable due to "severe incompatibility" is a gap in the rule. Therefore, filling this severe incompatibility is left to the judge's discretion.¹⁴ The law did not determine in which situations the incompatibility and the

¹² Sururi Aktaş, "Pozitif Hukukta Boşluk Kavramı", *EÜHFD*, 0/14 (2010) 14.

¹³ Zahit İmre, *Medeni Hukuka Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1980), 175.

¹⁴ İmre, *Medeni Hukuka Giriş*, 175; Yalçın Kavak, *Medeni Hukukun Hakim Tarafından Uygulanması* (İstanbul: Legal Yayıncılık, 2019), 185.

unbearable everyday life would occur. In this example, the gap in the law must be filled by the judge. For example, it is up to the judge to decide whether some situations related to civil life, such as disrespectful behavior of the spouses towards each other, words showing disloyalty, insults, excessive jealousy that makes everyday life unbearable, lack of sexual intercourse of the woman, sexual impotence of the man, not washing, etc. constitute “severe incompatibility”.¹⁵

1.1.2. Extra-legal Gap in Law

They are gaps left in written sources unknowingly and unintentionally. These types of gaps are also divided into two on their own.

1.1.2.1. Covert (Implied) Gaps in Law:¹⁶ Although there is a rule related to a concrete event in such gaps in the law, this rule has been kept too wide. Such gaps are filled by the judge's interpretation of the actual event by narrowing it down.¹⁷ For example, vehicles such as ambulances, fire departments, and police have a passing advantage because they perform “public service” in emergencies. Lawyer AK was fined 1399 liras for exceeding the speed limit on a divided road near the Çay district of Afyonkarahisar while returning to Konya from his trial in Bursa in November 2021, and AK appealed to the Çay Criminal Magistrate's Office, saying that he was conducting a public service. The administrative fine imposed on Lawyer AK, whose objection was accepted by the court, was cancelled because he was performing “public service”.¹⁸

The issuance of decree laws usually fills implicit gaps.

1.1.2.2. Obvious Gaps in Law:¹⁹ It is a gap that arises when it is evident that there are no applicable written legal rules on a matter that needs to be resolved legally. In this case, customary law is considered and given due regard. If there is a provision within customary law that is applicable, it is duly applied.

1.2. Law Gap

Although this concept has not been accepted definitively and has gained tremendous popularity, it is used by some authors. According to the opinion of these authors, if the provision to be applied to an event cannot be found in customary law after looking at the current law, it can be said that there is a legal gap.²⁰ In the absence of a provision in both written and unwritten sources in resolving a legal dispute, the type of gap encountered is called a “legal gap”.

If the judge cannot find a provision in the written sources to resolve the dispute before him, he shall first investigate whether there is a rule of customary law that will help him in this regard.

¹⁵ Erhan Adal, *Hukukun Temel İlkeleri* (İstanbul: Legal Yayıncılık, 2012), 344.

¹⁶ For the use of the concept, see. Çiğdem Kırca, “Örtülü (Gizli) Boşluk ve Bu Boşluğun Doldurulması Yöntemi Olarak Amaca Uygun Sınırlama (Teleologische Reduktion)”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 50(1) (2001), 95.

¹⁷ Bülent Köprülü, *Medeni Hukuk* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi yayınları, 1979), 144; Kemal Oğuzman-Barlas, *Medeni Hukuk*, 285. For the relevant law currently in force, see. Resmi Gazete, Law no. 4004, Date of acceptance: 16.06.1994 (Publication Date:19.06.1994), Number of Official Newspapers: 21965.

¹⁸ Demirören Haber Ajansı (DHA), “Gündem Haberleri” (Erişim 12 Mart 2023).

¹⁹ Kırca, *Örtülü (Gizli) Boşluk ve Bu Boşluğun Doldurulması Yöntemi Olarak Amaca Uygun Sınırlama (Teleologische Reduktion)*, 94.

²⁰ Arthur Meier-Hayoz, *Berbe Kommentar* (Germany: Verlag stampfli&Cie, 1968), 251-252; Oğuzman-Barlas, *Medeni Hukuk*, 92.

If it finds a rule of customary law appropriate to the concrete case, it will resolve the problem by applying that rule. However, a legal gap will arise if he fails to find an applicable standard law rule. In this case, the judge shall act as a lawmaker, make a rule, and resolve the case according to this rule. The judge calls this the “creation of law”. Creating laws and making judgement are different concepts.

In the case of a legal loophole, the judge must resolve the dispute that has come before him by using his authority to create law. In other words, the judge is obliged to act as a legislator to fill the legal gap that has arisen, lay down the rule of law related to that concrete event, and resolve the dispute according to the rule he has established. The judge must observe the principles of abstractness and generality that apply to the law. For this purpose, while balancing the parties' interests in the case, the judge must also consider social interests (conflicts of interest between society and individuals). In addition, the law created by the judge should not contradict the general legal system. Accordingly, the conclusion reached by analogy is part of the interpretation of the law but still serves to fill the gaps in the law.²¹

As a result, we can say that legal gaps are defined as the complete or partial absence of the necessary legal provisions in the current regulations, and legislative gaps are defined as the full or partial absence of the required legal requirements in the legislative act in question.

2. Gap of Law in Islamic Law

In Islam, the legal attribute attached to the actions of the obligations is called “al-Ḥukm (Judgments)”. In Islam, Allah is the source of judgements, i.e., the “al-Ḥākim (judge)”. In the terminology of *usūl*, the term “Shāri” is mainly used for this concept. Allah is the real, independent, and primary Shāri (lawgiver), while the Prophet is the symbolic, dependent and secondary Shāri. Since Allah is the source of judgements, there is no judgement except the judgements He has made and no religion except the religion He has sent. The judgements given by the Prophet and the mujtahids (jurists) are not considered separate judgements because they are not independent of the judgements of Allah but are formed in the light of and following them.

Allah's message regarding the actions of the obligations is called *taklīfī* judgement. Accordingly, a propositional judgement is when the Shāri's demands the liable to do or not to do an act or leaves him free to do or not to do an action. These judgements are called “*taklīfī* judgements” because they impose some burdens on people.

If the Shāri's demand for an act to be done is definite and binding, it is called “*ijāb*”; the result of this demand, i.e., the work of the address, is called “*wujūb*”, and the act to be done is called “*wājib*”. If something is not desired in a definite and binding manner, the request and the result attached to it are called “*nadb*”, and the act is called “*mandūb*”. If Allah (swt) demands that something should not be done in a definite and binding manner, this demand is called “*tahrīm*”, the result of this demand is called “*al-hurma/harām*”, and the prohibited act is called “*haram*”.

If something is demanded not to be done in a definite and non-binding way, this demand and the result of this demand is called “*karāha*”, and the action is called “*makrūh*”. *Tahyīr*, on the other hand, means leaving the obligation free to do or not to do something. This statement and the result

²¹ Gauch Peter, *Vertragsrecht / Nichts*, (Swiss: Stampfli Verlag AG, 2021), 207-225.

of this statement are called "ibāha", and the act is called "mubāh".²² In Islamic law, there are two areas that constitute a legal gap. One of them is the area of ibāha, in which the Shari'ah does not have any command or prohibition about what to do or not to do, and the other is the area of maskūt al-anh, that is, the area about which the Shari'ah is silent.

From these two concepts, mubāh refers to the actions that the Shari' frees the taxpayer to do or not to do. Shāri' (Allah) does not ask the obligation to do or not to do. The Shāri'ah neither requires the taxpayer to do nor to abandon them. Likewise, "mubāh" is the permission to act within the permitted limits, subject to the perpetrator's will. In this respect, mubāh is partially similar to the "Legal Gap in the Code (Intra legem)" because the fact that mubāh is an area left free for the obligator and that the Shāri'ah does not intervene in the choice of the obligator has been likened to the absence of a ruling on the relevant issue.

However, whether the circle of mubāh is mental or Islamic, scholars have also debated Shāri'ah. The outcome of this debate is whether the intellect determines the permissible area or whether the Shari'ah determines it. According to the most of the Islamic jurists, this permitted area, which is left free, is the area of shari'ah "ibāha" since it is in the category of "taklīfi" provisions. In other words, according to Islamic law, the mubāh (allowed) circle is an area where a person is free to do or not to do, but it is not irresponsibility; it is the control of freedom. In other words, since life does not accept a vacuum, the legislator filled the void caused by a margin with mubāh. Therefore, although the mubāh area is an area of freedom for the payer, it is considered within the halāl circle. In this respect, mubāh is not a state of nullity, i.e., the absence of law, but an area where what is permitted by law can be freely committed. Even if mubāh appears to be a field of neutrality in terms of terminology, its lot of action is sharia-defined.

As for the judgements that the Shāri'ah has silenced about a matter, Islamic jurists have debated this concept. Maskūt al-anh (the pure silence of legal texts) means a situation or an issue about which there is silence. In the narrow sense, maskūt al-anh is defined as "those cases about which the Shāri'ah does not declare any judgement and remains silent".²³ However, some jurists do not accept the theory of an area outside the permissible area, i.e., where the Shāri'ah is silent. For example, the representatives of the Zāhirite school, 'Ali ibn Dawud and Ibn Hazm and their followers, claimed that the Qur'an contains all religious rulings, both in name and in words, and that inferences outside of their explicit declarative proofs are invalid. According to Ibn Hazm, there is nothing that Allah and His Messenger have not commanded. Therefore, everything about which there is neither a prohibition nor a command falls into the category of mubāh. It is not permissible to make mubāh halal or haram. Allah has permitted its judgement for every event in the world, whether it is ijāb (obligatory), tahrīm (prohibition), or ibāha (allow).

²² Abū Hāmid Muhammad b. Muhammad al-Ghazālī, *el-Mūstaşfâ fi 'ilmi'l-uşûl*, ed. Muhammad Abdussalam Abdussafati (Beirut: Dâru al-Kütübi al-İlmiyya, 1993) 1/210-211.

²³ see. Muharrem Önder, *İslam Fıkıh Usulünde Sükutun Delaleti*, (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 83.

For this reason, an event cannot occur that does not have a provision in the Qur'an and Sunnah."²⁴ This is the general approach of the Zāhirī jurists to the issue. According to them, matters about which there is no evidence are included in the scope of *ibāha*.

According to Islamic jurists, the Shāri's silence on a matter does not mean the nullity of the case. In general terms, the circle of *maskūt al-anh* (the pure silence of legal texts) is the silence of the Shāri'ah on some issues, without forgetfulness, due to his wisdom and mercy, by not declaring any judgement. Since there should be no subject or act in Islam devoid of a Shari'ah ruling, determining the appropriate Shari'ah ruling in matters about which no specific legislation has been declared has been entrusted to the mujtahid scholars of the ummah.²⁵ Therefore, the provisions defined as *maskūt al-anh* (the pure silence of legal texts) and about which the Shari'ah has not made a statement are not in the category of forgotten, omitted or incomplete legal gaps as in positive law. In this regard, the Messenger of Allah narrated, "Verily Allah the Almighty has laid down religious obligations (*farā'id*), so do not neglect them. He has set boundaries, so do not overstep them. He has prohibited some things, so do not violate them; about some things, He was silent, out of compassion for you, not forgetfulness, so seek not after them"²⁶. The hadith indicates that legal acts without declaration are not left incomplete because the legislator forgets them.

Since there is a vast area for *ijtihad* (independent reasoning/ case law) in Islam and *ijtihad* is encouraged and approved by the Qur'an and the Sunnah, all matters about which there is no *nass* (Qur'an and the Sunnah) are considered to be matters reserved for *ijtihad* (case law). Since this area is mainly related to the social sphere, the fact that the ruling on these issues has not been determined indicates that these issues may have different rulings according to *ijtihad* (case law). Thus, new provisions can be determined within the framework of general principles for new problems that occur with social change. Therefore, the recourse to secondary sources such as *ijmā*, *istihsān*, *istislāh*, the word of the Companions, custom, and even *umūm al-balwā* can be perceived as a reflection of the effort of Islamic law to adapt to changing and developing social conditions."²⁷

As a result, what is meant by *maskūt al-anh* is the judgements whose rulings could not be determined by the evidence such as the Qur'an and the Sunnah and the evidence such as *qiyas* (analogy), *ijmā* (consensus of jurist), *istihsān* (preference), *masālih al-mursalāh* (public interest), *istishāb* and custom.

The existence of an area of *maskūt al-anh* in the Qur'an and Sunnah has led some contemporary studies to liken this situation to the principle of legal vacuum in modern legal literature. The main problem at this point is the wrong comparison of the structure of Islamic law and the structure of positive legal systems. Therefore, this is a kind of false syllogism (*qiyas maa'l-*

²⁴ Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, *Mulakhkhaṣ Ibtāl al-qiyās wa-al-ra'y wāl istihsān wa-al-taqlīd*, ed. Sa'īd al-Afghānī (Dimashq: Maṭba'at Jāmi'at Dimashq, 1960), 36-38.

²⁵ Muharrem Önder, *İslam Fıkıh Usulünde Sükutun Delaleti*, 9.

²⁶ Abū al-Hasan 'Alī b. 'Umar b. 'Aḥmad al-Dārakutnī, *al-Sunan*, (Beirut: Dāru al-Marifa, 1966), "Rada'" 26 (no: 4445); Abū Bakr Ahmad b. al-Husayn b. 'Alī al-Bayhaqakī, *al-Sunan al-kubrā*, ed. Abdullah b. 'Abd al-Muhsin al-Turkī (Cairo: Dar al-Bukhus wa'd-Dirasati al-Islamiyya, 2011), 19/617 (no: 19757); Abū al-Qāshim Musnid al-Dunya Suleimān b. Ahmad b. Ayyūb al-Tabarānī, *al-Mu'jam al-kabīr*, ed. Hamdi b. 'Abd al-Majid al-Salafi (Mosul: Mektebat al-Ulūm wa al-Hikam, 1983), 22/221.

²⁷ Şirin Gül, "Toplumsal Değişim ve İslam Hukuku", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 36.

fāriq. This is since Islamic law is primarily jurisprudential (case law). The contrasted legal systems, particularly in continental Europe, and when the law gap is noted, are generally based on written law (civil law).

In Islamic law, in addition to the provisions set out in the Qur'an and hadiths, the judge's own interpretations and case law are also recognised as sources of law. In Islamic law, Ijtihad law (case law) allows judges, based on their thoughts and judgements, to resolve issues that are not found in the law or are unclear. Therefore, ijtihad law contributes to the flexibility and adaptability of Islamic law.

Gaps, deficiencies in the laws or the silence of the legislator on a matter due to the lack of text means that there is no judgement to be rendered by the judge on the dispute submitted to the judge. Even in a case or a matter of jurisprudence or in the absence of the principles of Islamic law or custom, the judge must find a just solution. No court can refrain from ruling on the pretext of the law's ambiguity or the text's absence or incompleteness, and no jurist (mujtahid) can leave a matter unresolved.

The law cannot be all-encompassing, and the legislator cannot envisage resolving every issue. Therefore, the judge should try to reach a just outcome. One of the essential texts showing that written laws cannot contain everything is the dialogue between the Prophet and Muādh b. Jabal.

Muādh excelled in Fiqh and the Qur'an, so much so that Muhammad always said, "The most learned man of my nation in halal and haram is Muādh ibn Jabal."

When the Messenger of Allah sent him to Yemen, he asked, "How will you give a judgment or settle a dispute?" Muādh ibn Jabal answered, "I will refer to the Qur'an." Rasulullah asked, "What will you do if you do not find the decree you seek in the Qur'an?" Muādh ibn Jabal answered, "I will refer to the Prophet's Sunnah." Rasulullah asked, "But what will you do if you do not find a decree even in the Sunnah?" Muādh ibn Jabal readily answered, "I will be judged between mankind by resorting to juristic reasoning (ijtihad/ case law) to the best of my power."²⁸

Although the concepts of law/legal vacuum in positive law seem to correspond to the concepts of maskūt-i ahn and mubāh in Islamic law, they are different in nature. There are several reasons for this:

Firstly: The reasons for the existence of silent rulings in Islamic jurisprudence are based on the principles of maslahah, such as removing difficulty and ease and leaving room for new solutions for new events that arise with the change of time and changing conditions. In fact, "Believers! Do not ask questions about matters which, if explained, would cause you distress"²⁹ In the commentary of the verse, Ibn 'Ashoor, after stating that the rulings will be binding if they are explained, states

²⁸ Abū Dāwūd Suleimān b. al-Ash'as b. Ishāq al-Sijistānī al-Azdī, *al-Sunan* (Beirut: Dāru al-Kitāb al-Arabī, ts.), "Aqdiyeh", 11; Abū 'Īsā Muhammad b. 'Īsā b. Sawra (Yazīd) al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, ed. Aḥmad Muhammad Shāqir (Beirut: Dā Ihyā' al-Turāsi al-'Arabī, ts.), "Ahkām", 3.

²⁹ al-Ma'idah 5/101-102.

that if they are not described, the situations that may change with the change of time will remain fixed and this will cause great trouble for the society.³⁰

Secondly: In Islamic jurisprudence, the authority of *ijtihad* (case law) has not been requested to preach law on all silent judgements. In other words, not all quiet decisions may be suitable for *ijtihad*.

Thirdly: Even if the authority of *ijtihad* is requested to judge on a matter of *maskūt al-anh* due to public need and public interest, the decision must be based on the evidence of the Shari'ah by the general principles of Islamic law.

As Kahraman notes, the Qur'an, for various reasons, did not lay down the judgement of everything that concerns the life of the society. In other words, the divine will deliberately be left legal gaps in the Book it revealed, even for the community of that day.³¹

If we exclude the areas where *ijtihad* (case law) is not permissible in Islamic law, most of the *maskūt al-anh* issues are areas where *ijtihad* is possible or actual.

On the other hand, if we start from the assumption that it may be correct to characterise the provisions of *maskūt al-anh* as a gap in the law, the new provisions to be promulgated in these areas will still be shar Shari'ah law in the sense that they will be formed by referring to the Qur'an and Sunnah. This shows that the modern notion of a legal gap does not fully coincide with the field of *maskūt al-anh* in Islamic law. Because Islamic law is primarily based on the law of *ijtihad* (case law), in other words, a significant part of the laws were developed by *mujtahids* and judges on the axis of the Qur'an and Sunnah. The field of *ijtihad* in Islam is not based solely on custom, as in other common law legal systems. *Ijtihad* in Islamic law is primarily considered and formed within the framework of the principles of the Qur'an and Sunnah.

However, since the activity of *ijtihad* is not established by the lawmaker himself, i.e. Allah and the Prophet, the binding force of the judgements obtained through *ijtihad* will not be as definitive as the Qur'an and the Sunnah because the *mujtahid* is not a true legislator. Since the *mujtahid* has a margin of error, it has been concluded that the decisions of *ijtihad* in Islam are presumptive and, therefore, *ijtihad* is not binding.³² Because Islamic law may vary according to geographies, which is what should be the law case. In addition, Islamic law is influenced by local traditions and develops over time. For this reason, *ijtihad* and fatwas are advisory rather than binding. However, if a political authority turns these case-law decisions into law, state power will guarantee their binding force.

Despite all this, if we are to characterise a “gap in the law” in some areas where the Shari'ah is silent, we will see the following portrait:

³⁰ Muhammad al-Tāhir b. Muhammad b. Muhammad al-Tūnusī Ibn Ashur, *al-Tahrīr wa't-tanwīr* (Beirut: Messasat al-Tārīhi al-Arabī, 2000), 5/230.

³¹ Abdullah Kahraman, Mostafa Ahmad ez-Zerka, *Hadislerin anlaşılmasında Aklın ve Fıkhnın Rolü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 12.

³² Abū Bakr Ahmad b. 'Alī al-Rāzī al-Jassās, *al-Fusūl fi al-usūl*, ed. Ujayl Jāsīm al-Nashamī (Kuwait: Vizāret al-Awqāf, 1985), 4/11; Abū al-Hasan Sayf al-Dīn al-Āmidī, *al-Ihkām fi usūli al-akhhām*, ed. Abdurrezzāq Afīfī (Beirut: al-Maktaba al-Islamī, ts.), 4/162.

2.1. Intra-legislative legal gap (Intra legem) in Islamic Law

As we have mentioned, in Islamic jurisprudence, intra-rule gaps can generally occur either in the form of *ibāha* or *maskūt al-anh*. However, it is impossible to consider every *ibāha* or *maskūt al-anh* as a gap in the rule.

For the provisions that are silent about, the definition of "the provisions that the Shari'ah has not mentioned³³ in the law without any forgetfulness" is based on the principle that it is a convenience for people.³⁴

In this respect, it is possible to evaluate the provisions not mentioned in the laws, both in the form of *ibāha* and *maskūt al-anh*, in the category of gaps left in the written sources intentionally and deliberately. In such gaps, a provision in the law can be applied to the concrete case, but this regulation only determines the general outlines.

In such cases, the discovery of the law is through *ijtihad*. *Ijtihad* is not a judgement out of nothing but a revelation of an existing assessment. In other words, *ijtihad* is the application of the current review, which has a general character to what does not exist and what is similar. This process is generally called syllogism in Islamic law. One of the most common methods used to fill the gaps in Islamic law is the principle of *istislāh*. This method, also known as *maslahah*, refers to the process of determining the ruling of a jurisprudential issue that does not fall within the scope of the texts (Qur'an and Sunnah) or cannot be connected to an event regulated in the texts (Qur'an and Sunnah) by analogy, according to the general principles of Islamic law. *Istislāh* is one of the secondary evidence in the *usūl al-fiqh*, which is used to fill the conscious gaps left by the evidence other than the four Shari'ah evidence (i.e., the Book, Sunnah, *ijmā* and *qiyas*) that are intended to determine the direct and indirect scope of the evidence.³⁵ *Istislāh* has become extremely important in the indirect *fiqh* procedure, as it allows the establishment of a balance between the rules of law and social decency, the principles and objectives of the texts (Qur'an and Sunnah), the public interest to be observed together and solutions to be produced in harmony with this. *Istislāh* or *maslahah* is a principle based on prioritising the public interest. This principle aims at the claims that there is evidence that the Shari' look into account when making judgements. Since the Shāri considers these, the *mujtahid* should also consider these kinds of benefits when determining the ruling of a matter. Such as the preservation of property, intellect, life, progeny, and religion are of this type. The Shāri aimed to preserve these while laying down many judgements. For example, Allah has made *jihād* and worship legitimate for the protection of religion, the short sentence for the protection of life, the punishment for drinking for the protection of the mind, the punishment for theft for the protection of property, and the punishment for the crime of adultery for the protection of progeny.

2.2. Extra-legal Gaps in Islamic Law

An illegal gap is described as "gaps left in written sources intentionally or unintentionally" under positive law. In terms of Islamic law, this description appears to be problematic. Because the

³³ Daraqutnī, "Rada" 26; Bayhaqī, *al-Sunan al-kubra*, nr. 19509.

³⁴ Muharrem Önder, *İslam Fıkıh Usulünde Sükutun Delaleti*, 9.

³⁵ Şükrü Özen, "İstislāh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/383-388.

Qur'an indicates that the religion is complete and nothing is missing.³⁶ According to Islam, religion is a set of rules that regulate human beings' relations with Allah, other human beings and beings, and direct their lives and be the basis of their behavior concerning them. In this respect, Islam as a religion is not only a set of principles that regulate people's worship but also a set of rules that regulate all legal rules and moral virtues regarding the happiness of human beings in this world and the hereafter. However, with new conquests and commercial activities, the Islamic society became acquainted with different cultures and faced new events they had not seen in their local communities. In addition, Muslims faced a tremendous administrative problem with the Prophet's death. Sometime after the Qur'an's textualisation process, especially from the tābiin (the generation after the saḥābah) period, contextual ambiguities emerged, and the issue of which context of the verses should be taken as a basis was reflected in ijtihad. The same applies to hadiths.

We can briefly mention the reasons for the disputes that emerged during the compilation process of Islamic law as follows:

- a. Different interpretations of some words and sentences in the Qur'an and Sunnah.
- b. To use the word in both literal and figurative sense.
- c. The combination and interpretation of verses and hadiths on the same subject in different ways.
- d. Reasons related to the hadith: Whether the hadith is known or not, its degree of authenticity, the measure of authenticity, its interpretation, and its reconciliation with conflicting evidence.
- e. Differences in jurisprudential knowledge, method, and strength.
- f. The impact of the natural and social environment.

These and similar reasons formed the criteria of preference between the opinions transmitted from the Saḥāba and the tābi'ūn, as well as the principles of the ijtihad procedures to be followed to solve newly emerging issues.

Implied Gap in Islamic Law: In such gaps, although there is a rule in the law regarding the concrete case, this rule is kept too broad. In Islamic law, one of the most tangible examples of an implicit gap outside the rules is the al-hilah al-shar'iyah (unlawful gap). This term has similar meanings to the term "loophole in the law". What is also meant by the term "loophole in the law" is that people have laws, contracts, etc., a law that allows n to legally refrain from doing something that they intended to do, a contract, etc. It is a mistake in the way it is written. There is a transition or escape from one law to another in such gaps. While some of this genre is legal, some are "Lawlessness in the appearance of the law" tour. This means that a behavior seemingly per the law contradicts the law. That is, it is used in cases where an action follows the law but, in reality, has consequences contrary to the law.

Mandatory legal rules are violated in this type of cheating against the law. For example, if a person who wants to receive interest from a lender sells his goods to him on credit for one hundred

³⁶ "This day i have perfected for you your religion and completed My favor upon you and have approved for you Islam as religion." al-Mâidah 5/3.

thousand Turkish liras and buys the same goods in cash for seventy-five thousand liras, this is cheating. Here, a result (interest taking) has been obtained hidden behind two shopping transactions that comply with the law in terms of shape, contrary to the purpose of the legitimacy of the shopping, and this transaction has been made to achieve that purpose. The most crucial element of cheating against the law is the intention to cheat. Specific reasons lead people to illegal acts of al-hilah al-shar'iyah (unlawful gap). These are expressed as legal deficiencies, political pressures, and social causes. One of the leading legal reasons for cheating in Islamic law is that the Islamic legal system does not have a structural problem. Because the Islamic legal system does not allow cheating, because of the institution of ijtiḥad and the general rules available for each subject, it would not be correct to consider cheating in Islam as a gap in the law. At the very least, when looking for an escape from an existing law, it would be appropriate to call it fitting it into a legal case again.

Obvious Gaps in Islamic Law: It is a gap that arises when it is evident that there are no applicable written legal rules on a matter that needs to be resolved legally. In a favourable legal system, such legal gaps are caused by the legislator's error, carelessness or delay. Such a characterization would not be correct for Islamic law because the general principles of Islamic law and its structure's ijtiḥad character (case law) will not allow a wholly null and void area to be left empty in the legal field. Because according to the prevailing understanding in the Islamic scientific tradition, Muslim societies must educate scholars with the ijtiḥad license. Because ijtiḥad is fard-i kifāyah, and if no one has reached the degree of ijtiḥad in a century, all Muslims will be responsible in the sight of Allah.

There is no other legal system in the world with theories of obtaining judgment as advanced as Islamic law. Islamic law has a significantly developed legal idea. Islamic law as a legal theory has a more developed legal system than continental European law based on Roman law, Roman law, and Anglo-Saxon law. In some areas, such as interpretation and reasoning, Islamic law is even more advanced and sophisticated than them. Regarding theoretical richness, the books of jurisprudence are never inferior to the books of legal methodology in the West; on the contrary, they are more than them. Therefore, even if there is a legal gap in Islamic law, this gap will be filled quickly thanks to the jurisprudential structure. The legal methodology of Islamic law has developed so much that throughout history, it has not been observed that a judge has failed at the point of resolving a matter based on a reason, such as the inadequacy of interpretation methods.

Result

The law decrees the relations between people. It reflects the values of society. The role of the judge is to help the law achieve its purpose in society. The law of society is a living organism. It is based on a constantly changing factual and social reality. The change in a community is sometimes violent and easily identifiable. The process of change in laws can be subtle and gradual, often taking place over a longer span of time, and cannot be noticed within a short period of time. Laws are intricately connected to societies, as they are shaped by and exist within them. There is no law where there is no society. Changes in laws sometimes precede social change. However, in most cases, the law difference results from a change in social reality.

No matter how advanced a legal system is, it can rarely keep pace with societal socioeconomic changes. Hence, it must be constantly reviewed to modernise and update its provisions. Reviewing and reforming the legal system is essential to keep it practical and functioning. Despite these reforms, some areas/situations are not adequately covered by existing legislation. Such uncovered areas/situations are referred to as legal gaps.

Similarly, in Islamic law, there may also be legal gaps. However, there is a fundamental difference between the two. In positive law, factors such as the forgetfulness of the legislator are mentioned among the reasons for the gaps. In contrast, in Islamic law, it is declared by Allah that the existing legal gaps are not due to forgetfulness or error. For this reason, legal gaps in Islamic law are left by the Shāri himself to benefit people. In this respect, the essential basis for legal gaps in Islamic law is to leave gaps that will respond to the needs of the progressing and changing times and the needs of societies accordingly and to provide room for manoeuvre. These gaps have been filled with custom and maslahah and the general purposes of the Shari'ah to respond to the needs of the societies. In this respect, in Islamic law, legal gaps are deliberately left by the Shari to meet the needs of the people. These gaps left consciously in Islamic law are filled with ijihad (case law) techniques used to make laws. Therefore, the places seen as gaps in Islamic law are filled with the laws obtained by the law-making regulation methods. This results from the ijihad (case law) characteristic nature of Islamic law.

References

- Abū Dāwūd, Suleimān b. al-Ash'as b. Ishāq al-Sijistānī al-Azdī. *al-Sunan*. Beirut: Dāru al-Kitāb al-Arabī, ts.
- Adal, Erhan. *Hukukun Temel İlkeleri*. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2012.
- Akıntürk, Turgut. *Medeni Hukuk*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2015).
- Aktaş, Sururi. "Pozitif Hukukta Boşluk Kavramı". *EÜHFD* 0/14 (2010), 1-28.
- Āmidī, Abū al-Hasan Sayf al-Dīn. *al-Ihkām fī usūli al-akhkām*. ed. Abdurrezzāq Afifi. Beirut: al-Mektebet al-Islamī, ts.
- Aybay, Aydın - Aybay Rona. *Hukuka Giriş*. İstanbul: Aybay Yayınları, 2000.
- Bayhaqakī, Abū Bakr Ahmad b. al-Husayn b. 'Alī. *al-Sunan al-kubrā*. ed. Abdullah b. 'Abd al-Muhsin al-Turkī. Cairo: Dar al-Bukhus wa'd-Dirasati al-Islamiyya, 2011.
- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı-Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2007.
- Bilgili, Fatih - Demirkapı, Ertan. *Hukukun Temel Kavramları*. Bursa: Dora Yayıncılık, 2012.
- Dārakutnī, Abū al-Hasan 'Alī b. 'Umar b. Aḥmad. *al-Sunan*. Beirut: Dāru al-Marifa, 1966.
- Dinçkol, Abdullah. *Hukuka Giriş*. İstanbul: Der Yayınları, 2007).
- Dural, Mustafa - Sarı, Suat. *Türk Özel Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2004.
- Ghazālī, Abu Hāmid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad b. Muhammad b. Ahmad. *el-Müstasfā fī 'ilmi'l-uşūl*. ed. Muhammad Abdussalam Abdussafati. Beirut: Dāru al-Kütübi al-İlmiyya, 1993.
- Gül, Şirin. "Toplumsal Değişim ve İslam Hukuku". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 19-52.
- Ibn Ashur, Muhammad al-Tāhir b. Muhammad b. Muhammad al-Tāhir al-Tūnusī. *al-Tahrīr wa't-tanwīr*. Beirut: Messesat al-Tārīhi al-Arabī, 2000.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad. *Mulakhkhaş İbṭāl al-qiyās wa-al-ra'y wāl isthṣān wa-al-taqlīd*. ed. Sa'īd al-Afghānī. Dimashq: Maṭba'at Jāmi'at Dimashq, 1960.

- İmre, Zahit. *Medeni Hukuka Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1980.
- Jassās, Abū Bakr Ahmad b. 'Alī al-Rāzī. *al-Fusūl fi al-usūl*. ed. Ujayl Jāsīm al-Nashamī. Kuwait: Vizāret al-Awqāf, 1985.
- Kahraman, Abdullah- ez-Zerka, Mostafa Ahmad. *Hadislerin anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Kavak, Yalçın. *Medeni Hukukun Hakim Tarafından Uygulanması*. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2019).
- Kırca, Çiğdem. “Örtülü (Gizli) Boşluk ve Bu Boşluğun Doldurulması Yöntemi Olarak Amaca Uygun Sınırlama (Teleologische Reduktion)”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 50 (2001), 91-119. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000000608
- Köprülü, Bülent. *Medeni Hukuk*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi yayınları, 1979.
- Meier-Hayoz, Arthur. *Berbe Kommentar*. Germany: Verlag stampfli&Cie, 1968.
- Nal, Sabahattin. *Hukukun Temel Kavramları*. İstanbul: AUZEF Yayınları, 2010.
- Oğuzman, Kemal – Barlas, Nami. *Medeni Hukuk/Giriş Kaynaklar Temel Kavramlar*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2012).
- Önder, Muharrem. *İslam Fıkıh Usulünde Sükutun Delaleti*. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- Özen, Şükrü. “İstislah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/383-388. (İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Peter, Gauch. *Vertragsrecht / Nichts*. Swiss: Stampfli Verlag AG, 2021.
- Tabarānī, Abū al-Qāşim Musnid al-Dunya Suleimān b. Ahmad b. Ayyūb. *al-Mu'jam al-kabīr*. ed. Hamdi b. 'Abd al-Majid al-Salafi. Mosul: Maktabah al-Ulūm wa al-Hikam, 1983.
- Tirmidhī, Abū 'Īsā Muhammad b. 'Īsā b. Sawra (Yazīd). *al-Jāmi' al-şāhīh*. ed. Aḥmad Muhammad Şāhīr. Beirut: Dā İhyā'i al-Turāsi al-‘Arabī, ts.

Websites

- Conference of European Constitutional Courts (CECC). “reports”. *Date of Last Access: 10.03.2023*. www.confcoconsteu.org/reports/rep-xiv/report_Turkey_tu.pdf



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi | İhya International Journal of Islamic Studies

دَوْرُ جَدَلِيَّةِ الْفِظِّ وَالْمَعْنَى فِي ظُهُورِ نَظَرِيَّةِ النَّظْمِ

Lafız-Manâ Diyalektiğinin Nazım Teorisinin Ortaya Çıkışındaki Rolü

The Role of Dialectical Pronunciation and Meaning in the Emergence of Systems Theory

Salih DERŞEVİ

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Asst. Prof., Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and
Rhetoric

sahlder@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-1774-2460

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	07 Şubat 2023 / 07 February 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	08 Haziran 2023 / 08 Jun 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	20 Temmuz 2023 / 20 July 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Temmuz 2023 / July 2023
Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 758-782.	

Atıf / Cite as: Derşevi, Salih. "Lafız-Manâ Diyalektiğinin Nazım Teorisinin Ortaya Çıkışındaki Rolü [The Role of Dialectical Pronunciation and Meaning in the Emergence of Systems Theory]". İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 9/2 (Temmuz/July 2023), 758-782. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8103834>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Salih DERŞEVİ).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



OpenAIRE TRÖZİN OPEN ACCESS



دورُ جدليّة اللفظ والمعنى في ظهور نظريّة النّظم

ملخص البحث

نزل البيان الإلهي على العرب بصورته الكلامية نظماً فريد الأسلوب، تحدى بلغاء العرب فأخسرهم عن الإتيان بمثله. وقد شكل البحث عن علة إعجازه قضية مهمة حظيت باهتمام العلماء، الذين أسالوا لها بسخاء مداد أقلامهم محاولين الكشف عن معجزة القرآن الخالدة. فكان أن ظهرت قضية المفاضلة بين اللفظ والمعنى، تلك القضية شكلت محور جدل طويل بين علماء الكلام والنقد ثم البلاغة. وقد اتجه بحثنا هذا صوب دراسة ظاهرة اللفظ والمعنى منذ ولادتها، يلقي الضوء على مذاهب أهل الكلام والنقاد حيالها؛ مذهب المنتصرين للفظ، ومذهب المتعصبين للمعنى، والمذاهب التي اتخذت مسلكاً وسطاً، ثم تناول دور هذه الجدلية في ظهور نظرية "النظم"؛ التي جعلت سبب الإعجاز في اعتبار العلاقة بين اللفظ والمعنى، على ضوء من معاني النحو. انطلقت الدراسة من مبدأ تراكمية المعرفة وفرضية أن عبد القاهر الجرجاني (471هـ/1078م) لا بد قد أفاد من مذاهب النقاد والبلاغيين فيما يتصل بجدلية اللفظ والمعنى، فوقفّت عند وجوه الالتقاء والافتراق بين النظرية وما ورد عندهم، وتناولت أثر السابق في اللاحق ودور ذلك في تبلور النظرية وتكاملها.

وبعد دراسة عبارات النقاد والبلاغيين فيما يتعلق بقضية اللفظ والمعنى ظهر جلياً للباحث أن ثمة تقارباً ملحوظاً بين ما ورد فيها وبين تصور عبد القاهر الجرجاني في نظرية النظم، وأن ثمة من لعب دوراً كبيراً في إنضاج النظرية في ذهن الجرجاني حتى كادت عبارته تلامس أصول النظرية في اعتمادها على معاني النحو، وتشكلت قناعة لدى الباحث بأن الجرجاني قد انطلق في بناء نظريته من الإشارات الواردة فيها من نحو الحديث عن "حسن الرصف"، و"جعل المعنى أصلاً واللفظ صورة له"، و"تشبيه اللفظ بالجسد والمعنى بالروح"، وهو ما اعتمده الجرجاني في عدّ الألفاظ حوامل وخدمياً للمعنى تُجلّيه للسامع. ولا شك أن الاطلاع على آراء من خاضوا في مسألة الترجيح بين اللفظ والمعنى، ومحاولة فهم جذور النظرية ومراحل تطورها يزيد الباحث إيماناً بجداها، واقتناعاً بأدلتها، وهو ما ترنو إليه هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، نظرية النظم، اللفظ، المعنى، الإعجاز، الجرجاني.

Lafız-Manâ Diyalektiğinin Nazım Teorisinin Ortaya Çıkışındaki Rolü

Öz

İlahî beyan, benzersiz bir üsluba sahip Arapça bir nazım olarak indirilmiştir. Arap belagat ustalarına meydan okuyup bir benzerini ortaya koyma noktasında onları aciz bırakmıştır. Kur'ân'ın icâzının araştırılması, onun ebedi mucizesini açıklama gayretiyle kalem oynatan âlimlerin ihtimam gösterdiği önemli bir meseledir. Bu noktada lafız veya manayı tercih meselesi ortaya çıkmış ve bu mesele kelam, edebî tenkit ve sonrasında belagat alimleri arasında yoğun bir tartışmanın merkezini teşkil etmiştir. Bu araştırmamız, başlangıcından itibaren lafız ve mana olgusunu incelemeye yönelik olup, kelâm âlimlerinin ve eleştirmenlerin bu konudaki kanaatlerine, lafız savunanların görüşüne, mana taraftarlarının görüşüne ve orta bir yol tutan fikirlere ışık tutmaktadır. Ardından araştırma, icâzın sebebi olarak lafız ve mana arasındaki ilişkinin dikkate alınmasını savunan nazım teorisinin zuhurunda bu diyalektiğin rolünü ele almaktadır. Çalışma, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin lafız-mana diyalektiğiyle alakalı hususlarda eleştirmenlerin ve belagat alimlerinin görüşlerinden faydalanmış olması gerektiği varsayımından yola çıkmaktadır. Nazım teorisi ile onların görüşleri arasındaki birleşme ve ayrışma noktalarına temas eden bu araştırma, önceki alimlerin sonrakiler üzerindeki etkisini ve bunun nazım teorisinin gelişmesi ve tekâmülündeki rolünü incelemektedir. Mana ve lafız konusuyla ilgili belâğatçıların ve eleştirmenlerin söylemlerini inceledikten sonra, şu hususların ifade edilmesi mümkündür: Söz konusu alimlerin görüşleriyle Abdülkâhir el-Cürçânî'nin nazım teorisindeki tasavvuru arasında belirgin bir yakınlık mevcuttur. Ayrıca Cürçânî'nin zihninde nazım teorisinin olgunlaşmasına büyük etki eden başka âlimlerin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki söz konusu âlimlerin kullandığı bazı ifadeler, nazım teorisinin nahiv

manalarına dayanması hususunda Cürcânî'nin görüşüne yaklaşmaktadır. Öte yandan Cürcânî, nazım teorisini kurarken "lafızların yerli yerine dizilişi", "manayı asıl, lafız ise onun sureti kabul etme" ile "lafız bedene, manayı ise ruha benzetme gibi konuların bahsinde geçen referanslardan hareket etmektedir. Cürcânî'nin lafızları mananın taşıyıcıları ve hizmetkarları saymasında itimad ettiği şey de budur. Bunlar dinleyiciye manayı bariz şekilde göstermektedir. Şüphesiz, lafız veya manayı tercih meselesinde yoğunlaşanların görüşlerine muttali olmak, onların bu doğrultudaki çabalarına vâkif olmak ve mezkûr teorisinin temellerini, onun gelişim aşamalarını anlama çabası, araştırmacının bu teorisinin faydasına dair inancını ve delillerine yönelik hoşnutluğunu artırmaktadır ki bu husus, işbu araştırmanın beklentisidir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nazım Teorisi, Lafız, Manâ, Cürcânî, Nazım.

The Role of Dialectical Pronunciation and Meaning in the Emergence of Alnazm Theory

Abstract

The divine speech was revealed to the Arabs in its verbal form, in a uniquely organized manner. The search for the cause of its miraculousness constituted an important issue that attracted the attention of scholars, who tried to uncover the eternal miracle of the Qur'an. It was then the issue of preference between pronunciation and meaning arose, and that issue formed the focus of a long debate between the scholars of speech, criticism, and then rhetoric. Our research has directed this towards studying the phenomenon of pronunciation and meaning since its emergence, shedding light on the views of the scholars of theology and the critics about it, the view of the supporters of the pronunciation, the view of the biases to the meaning, and finally, the views of those who stood in the middle. Then the research dealt with the role of this dialectic in the emergence of the theory of "Alnazm"; Which made the reason for the miracle in considering the relationship between the pronunciation and the meaning, in the light of the meanings of grammar (Na'w). The study started from the principle of accumulation of knowledge and the hypothesis that Abd al-Qāhir Al-Jurjānī must have benefited from the views of critics and rhetoricians with regard to the dialectic of pronunciation and meaning. It shed light on the points of convergence and divergence between the theory and what they had, and dealt with the impact of the former on the latter and the role of that in the crystallization and integration of the theory. It appeared to the researcher that there were some scholars who played a major role in developing the theory of Alnazm in the mind of Al-Jurjānī to the extent of declaring that the theory is reliant on the meanings of grammar (Na'w), and they had preceded him, but they did not go into details, so their efforts remained incomplete until Al-Jurjānī completed it. There is no doubt that seeing the opinions of those who discussed the issue of preference between pronunciation and meaning and studying their efforts in this direction, and trying to understand the roots of the theory and the stages of its development increases the researcher's belief in its usefulness and conviction in its evidence, which is the purpose of this study.

Keywords: pronunciation, meaning, miraculousness, Abd al-Qāhir, Al-Jurjānī, Alnazm.

Extended Abstract

The search for the reason for the miraculous of the Noble Qur'an constituted an important issue that attracted the attention of scholars, and led to the emergence of a controversial issue that occupied the scientific community for ages, and it was known as (the dialectic of pronunciation and meaning), scholars were divided towards it into two groups, one favors the word over the meaning, another one ignores the importance of the word and considers the advantage only in the meaning. From the womb of this issue was the birth of Alnazm theory, which was attributed to Abd al- Qāhir al- Jurjānī. Here, scientific curiosity had to push towards of searching for the role of the opinions of those who delved into the issue of pronunciation and meaning in the birth of the theory of meaning in al- Jurjānī's mind, the study is based on the hypothesis that the time delay gave Abdul- Qāhir al- Jurjānī the opportunity to familiarize with the previous doctrines regarding the duality of word and meaning, and benefited from their experiences. The importance of the study is highlighted that it reveals to us the theory's roots, the ideas and phrases that inspired Abdel- Qāhir the idea of Alnazm theory and characters that he was influenced by. In his study, the researcher relied on the comparative, analytical, descriptive method. The study began with a brief definition of Alnazm theory, then a glance of Alnazm term by Abd al- Qāhir al- Jurjānī. It appeared to the researcher that the concept of Alnazm was present in the minds of many of al- Jurjānī's predecessors, to the extent that he stood in their writings on terms that indicated the connective relation of the text elements such as: casting, regularity, paving. Then the research touched on the verbal dimension of the issue of pronunciation and meaning, which was manifested in the doctrinal dispute between the Mu'tazila who adhere with favoring the pronunciation, and the Ash'aris who believe that the Qur'anic miraculous lies in its meanings, then arranging and organizing of these meanings in a special method. Then the research moved to highlighting the doctrines of the critics in weighting between word and meaning, and limited it to four doctrines; A doctrine that favors pronunciation and makes the feature of miraculous in verbal formulation. A second doctrine supports the meaning and underestimates the word, so what is the value of the speech were it not for its significance and the meaning it contains. A third doctrine separates the word from the meaning and equalizes them in terms of importance. As for fourth doctrine was for those who believe in the unity between the word and the meaning, and that the connection of the word with the meaning is like the connection of the soul with the body, which weakens with its weakness and strengthens with its strength. The study highlighted the point of view of Al- Jurjānī, who didn't consider the two sides of the dualism as a manifestation of the miraculous, but rather considered the relation between them, which is expressed in composition and Alnazm as required by the meanings of grammar. After studying the expressions of critics and rhetoricians with regard to the issue of wording and meaning, it appeared to the researcher that there is a remarkable convergence between what was stated in it and the perception of Abdul Qāhir al- Jurjānī in Alnazm theory, and that there were those who played a major role in the ripening of the theory in his mind until his phrase touched the origins of the theory in its relying on the meanings of grammar. The researcher was convinced that al- Jurjānī had started building his theory from the references contained in the statements of his predecessors. Among the proponents of the word. It appeared to the researcher that the doctrine of those who believe in the unity between the word and the meaning represents the perception closest to the Alnazm theory, which pushes us to say that Al- Jurjānī has familiarized with what was stated in it and took it as a basis for his theory, because it intersects with Alnazm theory in likening word to the body and meaning to the soul, which is what Al- Jurjānī adopted, who considered Words are carriers and servants of the meaning, clearing them to the listener. However, despite the correctness of this perception, it constitutes only part of the Alnazm theory at the most, because he stopped at this point and didn't go beyond it to the secret that controls the relation of the word with the meaning, which only Abdul Qāhir knew it.

المقدمة

الحمد لله الذي جعل معجزته الخالدة في تضاعيف كلام منظوم، نزله على قلب نبيه مرتباً على نجوم، وتحدى البشر والجن على أن يأتوا بمثله كلاماً منثوراً كان أو موزوناً، فبان عجزهم وظهر ضعفهم أمام عظمة الحي القيوم، والصلاة والسلام على من بُعث مبيّناً خيراً ما دُونَ بقلم وأجل ما يسطرون، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فإن مما لا يدانيه شك أن القرآن الكريم استعلى على كلام العرب واستعصى على بلغائهم وامتنع على فصحاءهم وهم في ذروة البلاغة والبيان، فكان الكلام المعجز الذي ظل يرفع راية التحدي إلى يومنا هذا. وإذا كان العرب وقت نزول القرآن قد أسعفتهم قرائحهم وأعانتهم سلاتقهم في تلمس وجه الإعجاز في بلاغة كتاب الله فإن الحال تغيرت فيما بعد، وفقد العرب هذه الملكة مع الزمن حتى أضحي وجه الإعجاز يدق عليهم فلا يبين ويخفي عليهم فلا يظهر، مما دفع الغيورين من العلماء إلى التصنيف في وجوه الإعجاز ومطانه، فتعددت المصنفات واختلفت الآراء وتباينت المذاهب في المسألة، إلى أن تكلفت تلك الجهود والمساعي بالنجاح والتوفيق على يد عالم جليل هو عبد القاهر الجرجاني، فتح الله على يديه فوضع نظريته المشهورة المسماة بـ "النظم"، قرر الجرجاني في نظريته الأسس والقواعد التي يستعان بها في فهم قضية الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم. وبالاطلاع على تفاصيل النظرية نجد أنها كثيراً ما تتطرق لقضية "ثنائية اللفظ والمعنى"، تلك القضية التي شغلت أذهان العلماء واستحوذت على اهتمامهم زمناً طويلاً، فكان لها كبير الأثر في مسائل الأدب والنقد، حيث انقسم النقاد حيالها فرقاً ومذاهب، مذهب يجعل الفضل للمعنى، وآخر ينتصر للفظ وينتقص من شأن المعنى ومذهب يوفق فيسوي بينهما فيما يخص الميزة في الكلام، كما شكل الترجيح بين طرفيها المحور الذي دارت حوله آراء المشتغلين بقضية إعجاز القرآن الكريم، فريق يحصر علة الإعجاز في المعاني التي اشتمل عليها، وفريق يراه في اللفظ وجرس الكلمات لا غير.

وإن النظر فيما جاء به الجرجاني يكشف لنا بوضوح الأثر الذي تركته آراء السابقين عليه ممن خاضوا في مسألة اللفظ والمعنى، وهذا يعني أنه اطلع عليها ومحصها، وأنه لا شك قد أفاد منها كثيراً أثناء صياغة نظريته النظم. وعليه عزم الباحث على إجراء مسح مختصر للمذاهب التي تناولت قضية اللفظ والمعنى ثم إجراء مقارنة لما ورد فيها بما جاء عند الجرجاني بغرض الوقوف على مدى تأثير الجرجاني بهم، أو الكشف عن دورها في نضوج واكتمال فكرة النظم في ذهن الجرجاني.

1. النظم لغة واصطلاحاً

عرف ابن سيده (458هـ/ 1066م) النظم بقوله: "النَّظْمُ التَّأْلِيفُ نَظَمَهُ يَنْظِمُهُ نَظْمًا وَنِظَامًا، وَنَظَمَهُ فَانْتَظَمَ وَتَنَظَّمَ. وَنَظَمَ الْأَمْرَ عَلَى الْمَثَلِ بِذَلِكَ. وَكُلُّ شَيْءٍ قَرَنَتْهُ بِآخَرَ أَوْ صَمَمَتْ بَعْضُهُ إِلَى بَعْضٍ فَقَدْ نَظَمْتَهُ، وَالنَّظْمُ

الْمَنْظُومُ وَصِفٌ بِالْمَصْدَرِ وَالنَّظْمُ مَا نَظَّمْتَهُ مِنْ لَوْلُوٍ وَخَرَزٍ وَغَيْرِهِمَا وَاحِدَتُهُ نَظْمَةٌ¹. وهذا يعني أن المعنى المحوري للنظم هو ضم شيء إلى مثيله ومشابهه بغية تحقيق صورة يتغيها الناظم.

أما اصطلاحاً فخير من يعرفه لنا هو عبد القاهر الجرجاني (471هـ/1078م) صاحب نظرية "النظم" الذي عبّر عنه بقوله: " لا نَظْمٌ فِي الْكَلِمِ وَلَا تَرْتِيبٌ، حَتَّى يُعْلَقَ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ، وَيُنْبِي بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ، وَتُجْعَلُ هَذِهِ بِسَبَبٍ مِنْ تِلْكَ"²، وهو يؤكد أنك أثناء تأليفك للكلمات ينبغي أن " تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتب المعاني في النفس"³. ويعرفه في موضع آخر بأنه: "وضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو"⁴. ويفهم من عبارات الجرجاني أن ثمة عنصرين أساسيين يبني عليهما تصوره لنظم الكلام هما:

ترتيب الألفاظ وفق ترتيب معانيها في النفس

توحي معاني النحو في ضم الكلم وتأليف الكلام.

2. مصطلح النظم قبل عبد القاهر الجرجاني

سعى المهتمون بقضية إعجاز القرآن الكريم قبل الجرجاني إلى فهم مزية الإعجاز فتراوح فهمهم للقضية بين ثنائية اللفظ والمعنى، والنظم، ولكن هذا الأخير لم يُحسم أمره إلا مع عبد القاهر الجرجاني، في حين ظل السابقون عليه يقرون مزايا للفظ وأخرى للمعنى مع تبني فهم للنظم بدلالات مختلفة ومتفاوتة.

2.1. النظم عند الرمانى والخطابى

ورد مفهوم النظم مرادفاً للطريقة أو النوع الأدبي في كتابات المتكلمين كالرمانى (384هـ/994م)، والخطابى (388هـ/988م)، فالرمانى يذكر أصناف العمل الأدبي وألوانه التي كانت جارية وقت نزول القرآن الكريم ويعدد منها الشعر والسجع والخطب والرسائل، وكذلك منشور الحديث الذي يدور على ألسنة الناس وفي حواراتهم، ثم يذكر أن القرآن الكريم جاء بطريقة فريدة خارجة عن أنواع العمل الأدبي هذه بطريقة تعلق وتنطق عليها في الحسن والجمال والبراعة. وفهم النظم على أنه طريقة ومنهج ورد كذلك عند الخطابى عند حديثه عن فصاحة العرب الذين وصفهم بأنهم قادرون على التصرف في أودية الكلام عارفون "بنظومه قصيده ورجزه وسجعه، وسائر فنونه"⁵.

2.2. مفهوم النظم عند القاضي عبد الجبار المعتزلى

يبدو أن مفهوم النظم كان موجوداً في أذهان كثير من السابقين على الجرجاني لدرجة أننا كثيراً ما نقف في كتاباتهم على مصطلحات تشير بوضوح إلى العلاقة الضامة لعناصر النص نحو: السبك، والانتظام،

¹ علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، مادة (نظم)

² عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز (القاهرة: مطبعة المدني، 1992م)، 55.

³ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 49.

⁴ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 81.

⁵ حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابى، بيان إعجاز القرآن، مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن

(مصر: دار المعارف، 1976م)، 35.

والرصف...⁶ ويظهر لنا من عبارات القاضي عبد الجبار المعتزلي (415هـ/1025م) أن مفهوم نظرية النظم عنده كان قد قارب النضج؛ ذلك أنه لاحظ الأساس اللغوي والنحوي للنظم أثناء التأليف لكنه لم يجرؤ على الخوض فيه. فهو يورد قولاً لشيخه أبي هاشم يحدد مفهوم الفصاحة والنظم بأن يكون الكلام جزل اللفظ حسن المعنى، وكلا الأمرين معتبر في فصاحة النظم، فلا فصاحة في نظم جزل اللفظ فاسد المعنى ولا في نظم صحيح المعنى إذا عُبر عنه بلفظ قلق أو مبتذل، ففصاحة الكلام ليست مقصورة على نظم مخصوص أو طريقة محددة بعينها دليله أن العرب كانت تقدم الخطيب على الشاعر في الفصاحة أحياناً رغم اختلاف شكل النظم.⁷ ثم يحدد القاضي عبد الجبار المزية في الفصاحة "بأنها لا تظهر في أفراد الكلم؛ وإنما تظهر في الكلام بالضم، على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم أن يكون لكل كلمة صفة"، ثم يوضح المراد بهذه الصفة بقوله: وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضع التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع"⁸ ولكنه يعود فيغض من قيمة المعنى ويخرجه من حساب الميزة والتفاضل حيث يقول: "إن المعاني وإن كان لا بد منها فلا تظهر فيها المزية، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها، ولذا نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفق... إن المعاني لا يقع فيها تزايد فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ."⁹ ورغم انتصار القاضي عبد الجبار للفظ على حساب المعنى فإن له تصوراً للمزية تقدم بها على كل من سبقه حين تطرق لدور الموقع الإعرابي في إبراز فضيلة النظم فقال: "فالذي تظهر به المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات، أو التقدم والتأخر الذي يختص بالموقع، أو الحركات التي تخص الإعراب فبذلك تقع المباينة".¹⁰

ونظرة فاحصة فيما تقدم من كلام القاضي عبد الجبار تجعلنا على بصيرة تامة بأثره الكبير في انقداح فكرة نظرية النظم عند الجرجاني فالقاضي عبد الجبار يشير بوضوح إلى دور النحو وما يشتمل عليه من موقع إعرابي وحركات وتقديم وتأخير في سمو النظم وتقدمه على غيره. ولا نستبعد أن يكون الجرجاني قد تلقف بذرة نظريته من القاضي عبد الجبار وراح يتعهدا ويسقيها حتى استغلظت واستوت على سوقها.

ولكن يبدو أن طرح القاضي عبد الجبار كان مضطرباً بعض الشيء وصورة النظم مشوشة في ذهنه الأمر الذي حال دون بلوغه بالأمر منتهاه فهو يعود بالنقض على ما اعتمده من قبل بنص آخر يقتضي فيه أثر الرماني والخطابي في فهم النظم فيقول: "إننا جعلنا الطريقة الخارجة عن العادة في النظم مؤكدة لكونه معجزاً إذا كان له مرتبة عظيمة في الفصاحة."¹¹ والحق أن هذا الفهم لمعنى النظم وإن لم يكن دقيقاً ومكتملاً بالشكل الكافي الذي

⁶ ينظر: الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2001م)، 173.

⁷ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 16/197.

⁸ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 16/199.

⁹ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 16/199.

¹⁰ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 16/200.

¹¹ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 16/225.

استقرت عليه نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني فإنه لا يعدو أن يكون بياناً أولياً لمدلول النظم ومفهومه، يميز القرآن الكريم عن غيره من ألوان وفنون القول كالشعر والخطابة والرسائل والسجع غيرها وينزهه عن الالتباس بها، فيكون الأساس الذي تنبني وتقوم عليه الآراء المفرعة للقول في القرآن شكلاً ومضموناً.

3. جدلية اللفظ والمعنى في المنطق اليوناني

إن قضية اللفظ والمعنى وما دار حولهما من جدل وإن أطلت برأسها من جديد وبرزت كمسألة نقدية هامة في المجتمع الإسلامي فإنها أقدم بكثير من هذا التاريخ، حيث تمثل قضية جدلية إنسانية ربما لم يخل منها أي مجتمع من المجتمعات، ذلك أن الفكر واللغة التي تعد وعاء يحمل الفكر يمثلان إرثاً تتقاسمه البشرية جمعاء، ويدلنا على ذلك أيضاً أن الظاهرة عرفت في الكتابات اليونانية واشتهرت باسم قضية الفكر واللغة وتناولها أشهر فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون (عاش 427 ق.م - 347 ق.م)، وأرسطو (384 ق.م - 322 ق.م).

ونزولاً عند مراعاة التسلسل التاريخي يحسن بنا أن نبدأ بأقدم من تناول هذا القضية وهو أفلاطون، الذي مال في ترجيحه إلى طرف المعنى في وجه اللفظ، فالمعنى عند افلاطون هو الوعي والفكر، والألفاظ ما هي إلا مادة تحاكي هذا الفكر، ومعلوم أن الوعي أسبق في الوجود من المادة، فيكون المعنى أقدم كذلك من صورته التي هي اللفظ. ويمكننا بيان تصور أفلاطون بعبارة أخرى هي أن الفكر هو الحقائق المطلقة فهي الأصل، أما الألفاظ فهي صورة هذا الأصل لا ذاته وهيئات أن تبلغ الصورة مرتبة الأصل، وعليه فالمعاني أثقل في ميزان التفاضل عنده من الألفاظ. ويشبه أفلاطون العمل الأدبي بما تقوم به المرأة من آلية فوتوغرافية تعكس صوراً مزيفة للأشياء ولذا لا حاجة لنا - كما يقول - بالصورة المزيفة، ولكن بالأصل الحقيقي ويريد به المعنى.¹² أما تلميذ أفلاطون أرسطو فذهب يخالف أستاذه في تشبيه اللفظ والمعنى بالأصل والصورة جاعلاً اللفظ أيضاً أصلاً في حد ذاته تماماً كما أن المعنى أصل، ذلك أن الطبيعة بطبيعتها ناقصة لا تبلغ الكمال إلا بالعمل الأدبي المتمثل بالشعر والنثر، فالعمل الأدبي متمم للنقص الكائن في طبيعة الأشياء ومن ثم يمكننا عدده أصلاً بذاته. فظاهر أن أرسطو لا يميل لأحد طرفين اللفظ والمعنى على حساب الآخر وإنما يسعى للتوفيق بينهما.¹³

4. البعد الكلامي لقضية اللفظ والمعنى

برزت قضية البحث في الوجه البلاغي للقرآن أول ما برزت كرد فعل على مقالة بعض المعتزلة الذين زعموا أن سبب عجز العرب عن مجارة القرآن الكريم وانعقاد ألسنتهم عن محاكاته إنما كان صرفاً من الله تعالى لهم عن ذلك وليس مزية ذاتية تعود إلى لغة القرآن وأسلوبه الفريد وسلامة تأليفه ونصاعة مفرداته وألفاظه، وقد نُقِلَ هذا القول عن زعيم المعتزلة أبي إسحق النظام (221هـ/836م) الذي اقترنت قضية الصرفه باسمه واشتهر بها

¹² ينظر: شكري عزيز الماضي، في نظرية الأدب (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013)، 18.

¹³ ينظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998م)، 336.

كأول المنادين بها،¹⁴ ويبدو أن القائلين بالصرفة قد تأثروا بالدخيل من الثقافات والأفكار الأجنبية وكانوا من المولعين بالفلسفات اليونانية والهندية التي انتشرت في العصر العباسي متزامنة مع نشاط حركة الترجمة.¹⁵ ولا تخفى خطورة هذا الرأي الذي ينسب إعجاز القرآن إلى سلب الله تعالى العرب القدرة على المعارضة ولو تركوا لشأنهم لفعلوا وهذا يقود إلى الاعتقاد بأن كلام الله جار على عادة العرب لا فرق بينه وبين ما كان من شعرهم ونثرهم، ويجرده من خصائصه التي اتفق البلغاء على أنها تفوق قدرة العرب وسائر البشر وكذلك الجن على النسخ على منواله أو مجاراته.

هذا الاتجاه الذي نحاه النظام ومن حذا حذوه بعث الغيورين من علماء الأمة إلى الانتصار للحق وإجلائه للناس الذين فتنوا بهذه الفئة فكاد يضيع إيمانهم، ومضوا يبحثون عن وجوه الإعجاز البلاغي ومظاهره التي تمس جوهر التعبير القرآني ونظمه.

وقد تجلت قضية ثنائية اللفظ والمعنى في الخلاف المذهبي بين المعتزلة والأشاعرة وظهرت على وجه الخصوص عند الباقلاني (403هـ/1013م) الذي راح يفسر إعجاز القرآن البلاغي بما يتوافق ومذهبه الأشعري، وهو الذي عرف عنه منافحته عن مذهبه بما امتاز به من سعة علم وقوة منطق وتمرس في المناظرة والجدل، فالعقيدة الأشعرية تؤمن بأن الإعجاز القرآني يكمن في معانيه ثم في ترتيب هذا المعاني ونظمها بطريقة مخصوصة وتأليفها على وجه ينسجم ويتناسب مع حال المخاطب، فمزية النظم إنما تتحقق في معانيه دون ألفاظه يقول عبد القاهر الجرجاني: "ليس الغرض بنظم الكلم أن توالى ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل."¹⁶ وعليه كانت مبادئ العقيدة الأشعرية هي التي توجه الباقلاني أثناء بحثه عن أسرار الإعجاز في كتابه القيم *إعجاز القرآن*، فكلام الله هو الكلام النفسي القديم الذي لا يمكن وصفه بالمخلوق، ولكنه يتجلى في علامات تدل عليه، هذه الأمارات قد يمثلها قول يلفظ باللسان، أو تتجلى حروفاً وأصواتاً منظومة على شكل كلمات وعبارات.

إنَّ جميع محاولات الأشاعرة للكشف عن مواطن الإعجاز البلاغي للقرآن والبحث في ثنائية اللفظ والمعنى كانت تخضع لمبدئهم القائل بالكلام النفسي، فالنظم المعجز يبدأ حسب رأيهم بمعاني الكلام النفسي الأزلي القديم المرتبة على نمط مخصوص، وهذا ما يجعل عنايتهم بالمعنى أشد واحتفالهم به أكبر، فليست الألفاظ إلا خدماً للمعاني وأوعية للأفكار التي تسبق النطق والكلام. وميزة النظم تظهر حين تقع الألفاظ والتراكيب وفق ترتيب مدلولاتها ومعانيها في النفس.¹⁷

¹⁴ ينظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن موسى الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (بيروت: المكتبة العصرية، 2005م)، 179/1.

¹⁵ ينظر: مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن (دمشق: دار القلم، 2005م)، 59.

¹⁶ عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، دلائل الإعجاز (القاهرة: مطبعة المدني، 1992م)، 49.

¹⁷ ينظر: أبو بكر الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به (القاهرة: دار الكتب الملكية المصرية، 1950م)، 94. أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987م)، 177.

والباقلائي في منهجه هذا ينقض دعوى المعتزلة الذين تمسكوا باللفظ جريا على قواعد مذهبهم وعقيدتهم في نفي الكلام النفسي، وحصره في الأصوات والكلمات المحدثة، ومن ثم كان من عارض الصرفة منهم مناصراً للفظ قاصراً سمة الإعجاز في القرآن على ائتلاف الأصوات وأجراسها وانتظام الكلمات في عبارات النظم. فالجاحظ (255هـ/868م) الذي وقف في وجه شبيخه النظام في مسألة الصرفة رغم تعدد أقواله وآرائه في مسألة الترجيح بين اللفظ والمعنى له عبارة لا يختلف في فهمها اثنان ولا تحتل التأويل بحال يغض فيها من قيمة المعنى ويرفع من شأن اللفظ، حيث يقول: "والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، والمدني. وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج".¹⁸

5. البعد النقدي للقضية (الجدل الذي دار حول اللفظ والمعنى في كتب النقد في القرن الرابع)

من الثابت أن قضية المفاضلة بين اللفظ والمعنى كانت من أبرز القضايا النقدية التي شغلت نقاد الأدب القديم على امتداد العصور، فما من كتاب ألف في النقد الأدبي ابتداء من القرن الثالث إلا وتناول هذه المسألة وأدلى فيها دلوه؛ إما منتصراً للفظ أو مائلاً للمعنى أو موقفاً بينهما، ذلك أن النقد قائم أساساً على تقويم العمل الأدبي من شعر ونثر من خلال بيان أوجه الإبداع أو القصور فيه، أو عقد مقارنات بين الأعمال الأدبية بغرض تقديم بعضها على بعض، وهذه المهمة لا بد أن تستند إلى معايير ومقاييس نقدية دقيقة، تنطلق من رؤى واضحة، ومن هنا برزت قضية ثنائية اللفظ والمعنى أيهما أجدر بالملاحظة وأولى بالاعتبار أثناء تقويم العمل الأدبي والتحكيم بينه وبين عمل أدبي آخر، ودارت مناقشاتهم حول جواب السؤال الآتي:¹⁹

ما الذي يميز النص الأدبي عن غيره، ويضفي عليه مسحة من الجمال والإبداع، أهو جمال ألفاظه بأصواتها وأجراسها ثم الثام هذه الألفاظ مع بعض في غاية الانسجام والائتلاف، أم أن المزية في سمو المعنى وشرف الدلالة؟

وبالعودة إلى ما ذكرناه عند حديثنا عن البعد الكلامي لهذه الظاهرة وأهميتها، فإن مسألة الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم مثّلت حافزاً قوياً شحذت همم العلماء ودفعتهم للبحث في مزايا هذا الإعجاز ومحالة الوقوف على السبب والعلة التي منعت فصحاء العرب من النسج على منواله. وهذا يعني أن قضية اللفظ والمعنى حظيت بعناية فريقين من العلماء؛ فريق النقاد المشتغلين بتقويم النصوص الأدبية، وفريق آخر وجّه عنايته صوب بلاغة القرآن وحاول تعليقه. وبالنظر إلى جهودهم في هذا المجال وآرائهم في هذه المسألة يمكننا إدراجهم في ثلاثة مذاهب:

مذهب ينتصر للفظ ويفضله على المعنى مدعياً المزية في الصياغة اللفظية دون المعنى، ومذهب افتتن بالمعنى مهملاً للفظ، وثالث حاول التوفيق بين اللفظ والمعنى جاعلاً المزية في الائتلاف بينهما على نحو

¹⁸ عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ، الحيوان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ)، 67/3.

¹⁹ ينظر: إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب- نقد الشعر (بيروت: دار الثقافة، 1983م)، محمد كريم الكواز، البلاغة والنقد المصطلح والنشأة والتجديد (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2006م).

معين. ونحن هنا نعرض لك هذه الاتجاهات الثلاثة بشيء من التفصيل أملاً في بيان الومضات التي أضاءت لعبد القاهر الجرجاني تفاصيل نظريته النظم.

6. مذاهب النقاد والبلاغيين في التفضيل بين المعنى واللفظ

1.1.6. اتجاه القائلين باللفظ

ويأتي في صدارة هؤلاء أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (255هـ/868م)، أول من قدح زناد الفكرة وأثار القضية حين انتقص من شأن المعنى وراح يؤيد اللفظ وتعصب للصياغة اللفظية، جاعلاً العبرة في جودة الكلام وعلو مقامه جزالة اللفظ وجودة السبك وحسن التركيب مدعياً أن الألفاظ مطروحة في الطريق متاحة لجميع الناس عربيهم وعجميهم، بدويهم وحضريهم، وإنما يتفاوت الكلام بتفاوت الصنعة في انتقاء اللفظ وسهولة المخرج وإقامة الوزن، وصحة الطبع.²⁰ غير أن عبارة الجاحظ هذه ينبغي ألا تفهم خارج سياقها، كونها جاءت كرد فعل على الذين غالوا في وصف المعنى حتى جعلوه الميزة التي يتفاضل بها بعض الكلام عن بعض، وخير شاهد على أن الجاحظ لم يكن ليهمل المعنى وهو الذي لا يختلف اثنان في أنه المؤسس النقدي والبلاغي الأول، والأديب الأريب والشخصية المتفردة في تذوق الصناعة الأدبية وتقويمها قوله: "ولا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك".²¹

ويبدو أن الرماني (384هـ/994م) كان أكثر وضوحاً وأنصح بياناً لمرجحي اللفظ وأشد وفاء وإخلاصاً لمذهبه الاعتزالي، فها هو يختزل البلاغة في صورة اللفظ لا في جودة المعنى يقول: "والبلاغة ليست في إيفهام المعنى؛ لأنه قد يفهم المعنى متكلمان: أحدهما بليغ، والآخر عتي"،²² وإنما البلاغة هي إيصال المعنى إلى المخاطب في أحسن صورة من اللفظ.

والذي يظهر أن أبا هلال العسكري (395هـ/1005م) قد اقتنع بشكل كبير بكلام الجاحظ الأول الذي يفهم منه تقديم اللفظ والصياغة اللفظية على المعنى فراح يقتدي به ويحذو حذوه مستشهداً بنظريته "المعاني مطروحة في الطريق" التي فصل القول فيها وبين المراد منها بقوله: "ومن الدليل على أن مدار البلاغة على تحسين اللفظ، أن الخطب الرائعة، والأشعار الرائعة، ما عملت لإفهام المعاني فقط؛ لأن الرديء من الألفاظ يقوم مقام الجيدة منها في الإفهام؛ وإنما يدلُّ حسن الكلام، وإحكام صنعته، ورونق ألفاظه، وجودة مطالعه، وحسن مقاطعه... على فضل قائله؛ وأكثر هذه الأوصاف ترجع إلى الألفاظ دون المعاني".²³ وفي موضع آخر

²⁰ ينظر: الجاحظ، الحيوان، 67/3.

²¹ عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ، البيان والتبيين (بيروت: دار هلال، 1423هـ)، 1/113.

²² علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، أبو الحسن الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (مصر: دار المعارف، 1976م)، 76.

²³ الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، الصناعتين (بيروت: المكتبة العصرية، 1419هـ)، 58.

يقول: "الكلام - أيدك الله - بحسن سلاسته، وسهولته، ونصاعته، وتخير ألفاظه، وإصابة معناه.."²⁴ ويفهم منه أن إصابة المعنى وحدها تكفي وأن لا مزية ترجى منه سوى أن يكون صحيحاً. غير أن هذا المشهور من رأي العسكري يصطدم مع نص آخر له يتحدث عن الرصف ويريد به النظم وتأليف الكلام يكاد يسبق فيه عبد القاهر الجرجاني يقول: "وحسن الرصف أن توضع الألفاظ موضعها، وتمكن في أماكنها؛ ولا يستعمل فيها التقديم والتأخير، والحذف والزيادة، إلا حذفاً، لا يفسد الكلام؛ ولا يعمي المعنى، ويضم لفظة منها إلى شكلها، وتضاف إلى لفقها، وسوء الرصف: تقديم ما ينبغي تأخيره منها، وصرفها عن وجوهها، وتغيير صيغتها ومخالفة الاستعمال في نظمها."²⁵ ونحن إن أحسنا الظن بالعسكري أمكننا أن نقول: إنه لم يكن من خصوم المعنى والنظم كما أشيع عنه؛ بل كاد أن يسبق عبد القاهر الجرجاني في حديثه عنه النظم لولا أنه عشي عن طريق المعاني التي عليها مدار النظم وهي "معاني النحو" التي اهتدى إليها عبد القاهر فيما بعد، ويمم صوب المعنى وصحته. وأما إن سلطنا مذهب التوفيق بين أقواله مسلكاً يجنبه التناقض قلنا إنه ما أراد بالنظم سوى الصياغة اللفظية بمعزل من المعنى ودلالة الألفاظ، وهذه الصياغة هي التي دافع عنها أشد الدفاع حتى جعل المزية فيها لا تتعداها إلى المعنى، يشهد لتأويلنا هذا جعله جيد اللفظ ورديته سواء في أداء المعنى، بحيث يكون المعول عليه حسب رأيه حسن الكلام المراد به الصياغة اللفظية لا غير.

2.6. اتجاه القائلين بالمعنى

نحى أصحاب هذا المذهب مذهباً مغايراً تماماً لمذهب القائلين بالميزة للفظ، إذ جعلوا معيار التفاضل بين كلام وآخر المعنى المعبر عنه باللفظ والعبارات، وليس اللفظ نفسه، فما قيمة اللفظ لولا دلالاته والمعنى الذي يتضمنه! ولعل أشهر هؤلاء وأقدمهم هو أبو عمرو الشيباني (206هـ/821م) الذي روى عنه الجاحظ استحسانه للشعر لا لشيء سوى المعنى دون أي احتفال بالصياغة اللفظية طالما المعنى رائق له حسن في رأيه،²⁶ وقد نقل الجاحظ بيتين من الشعر راقا للشيباني فاستحسنهما وهما قول الشاعر:

لا تَحْسَبَنَّ الْمَوْتَ مَوْتَ الْبَلِي لَكِنَّمَا الْمَوْتُ سُؤْلُ الرَّجَالِ
كِلَاهُمَا مَوْتُ وَلَكِنَّ ذَا أَشَدُّ مِنْ ذَاكَ لِيُذَلَّ السُّؤَالُ

ولا شيء يمتدح في هذين البيتين حسب رأي الجاحظ سوى المعنى ولأجله كان استحسان أبي عمرو لهما إذ ليست عليهما مسحة أدبية سوى الوزن يقول الجاحظ: "وأنا رأيت أبا عمرو الشيباني وقد بلغ من استجاداته لهذين البيتين، ونحن في المسجد يوم الجمعة، أن كلّف رجلاً حتى أحضر دواة وقرطاساً حتى كتبهما له. وأنا

²⁴ العسكري، الصناعتين، 55.

²⁵ العسكري، الصناعتين، 161.

²⁶ ينظر: حاتم صالح الضامن، نظرية النظم وتطور (بغداد: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1979)، 33.

أزعم أنّ صاحب هذين البيتين لا يقول شعراً أبداً. ولولا أن أدخل في الحكم بعض الفتك؛ لزعمت أنّ ابنه لا يقول شعراً أبداً".²⁷

ومن الذين افتتنوا بالمعنى على حساب اللفظ كذلك الأمدي (370هـ/980م) صاحب كتاب *الموازنة بين شعر الطائيين والبحثري وأبي تمام*، الذي راح يوازن بين شعر الرجلين واضعاً نصب عينيه المعنى بالدرجة الأولى، وأدل شيء على مذهبه هذا هو ثناؤه على أنصار البحثري اعترافهم بلطيف المعاني التي ابتدعها أبو تمام، وتسليمهم له عنايته بالمعنى واحتفاله بالدلالة وتقديمها رغم شغفه بالمحسنات اللفظية التي تتصل بالصياغة اللفظية كالجناس والطباق والمماثلة، وأنه كان إذا عنّ له معنى شريف جاء به في شعره غير عابئ بأي لفظ كان التعبير يستوي عنده القوي والضعيف،²⁸ ويجعل هذا الحكم في حق أبي تمام أعدل كلام سمعه فيه. والآمدّي يسهب بعد ذلك في رفع شأن المعنى حتى يجعل السبب في تقديم امرئ القيس على غيره اجتهاده في تصيد لطيف المعاني، ولولا إقباله ذلك على المعاني لكان كسائر شعراء أهل زمانه، وهذا الموقف من الأمدي يشير بلا ريب إلى أن الرجل يعلي من شأن المعنى ويجعله المحك الذي توضع عليه الأعمال الأدبية والميزان الذي تعرض عليه أشعار الشعراء، وانحياز الأمدي للمعنى لا يقتصر على هذا الموضوع فقط فهو يصرح به في موضع آخر يقول فيه: "فَصِحَّةُ التَّأْلِيفِ فِي الشُّعْرِ، هِيَ أَقْوَى دَعَائِمِهِ بَعْدَ صِحَّةِ الْمَعْنَى".²⁹

وربما كان ابن جنبي (392هـ/1002م) أكثر تعصباً للمعنى من الأمدي، فهو يرى أن العرب إنما منحت ألفاظها ذلك الاهتمام وبالغت في تشذيبها وتهذيبها وبلغت المنتهى في انتقائها واختيار أعذبها وأفصحها، إنما فعلت ذلك طلباً للمعنى الشريف وخدمة له، فتتقيح الكلام وتحبير اللفظ عنده هو لأجل أن ينوء بحمل المعنى الفخم لا غير. ومؤدى هذا الكلام أن العناية باللفظ ما هو إلا وسيلة لإبلاغ المعنى الذي هو الغاية، ويسوق لذلك مثالا: المعنى الذي يعبر عنه بالكلام المسجوع يكون أقرب إلى النفس وألذ في سمع المخاطب ومن ثم يكون أدهى للحفظ والعمل به من المعنى الذي يطلق بالكلام المرسل.³⁰ وهذا الذي ذهب إليه ابن جنبي هو نفسه ما ارتضاه ابن الأثير (637هـ/1239م) وقال به، فالعرب إنما أصلحت ألفاظها وزينتها واعتنت بها لأجل المعاني.

ويوافق الشريف الرضي (406هـ/1016م) ابن جنبي موافقة تامة في هذا الرأي حين يقول: "إنّ الألفاظَ خدمٌ للمعاني؛ لأنّها تعملُ في تحسينِ معارضِها، وتنميقِ معاطفِها".³¹

²⁷ الجاحظ، *الحيوان*، 67/3، عبد القاهر الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 255.

²⁸ ينظر: أبو القاسم الحسن بن بشر الأمدي، *الموازنة بين شعر أبي تمام والبحثري* (بيروت: دار المعارف، 1994م)، 420/1.

²⁹ الأمدي، *الموازنة بين شعر أبي تمام والبحثري* (بيروت: دار المعارف، 1994م)، 428/1.

³⁰ ينظر: أبو الفتح عثمان بن جنبي، *الخصائص* (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1431هـ)، 216-217/1.

³¹ الشريف الرضي، *تلخيص البيان في مجازات القرآن* (القاهرة: لا.ط. لا.ت)، 244.

ويمكننا عد المرزوقي (421هـ/1030م) أيضاً من دعاة تفضيل المعنى، فهو وإن اقتفى أثر الشريف الرضي في جعل اللفظ وعاء للمعنى، واعتبر الشعر عملية سبك للمعنى في ذلك القالب المعد له من اللفظ على وجه يتم فيه التوافق والائتلاف والانسجام، بحيث يلمع معه نور البلاغة ويمطر روضها، رغم هذا كله فإن المرزوقي قد انحاز صراحة إلى طرف المعنى في نهاية المطاف حين قال: "لذا وجب أن يكون الفضل والمزية في أكثر الأحوال في المعنى".³²

3.6. مذهب القائلين بالتسوية بين اللفظ والمعنى

ويمثل هذا الاتجاه ابن قتيبة (276هـ/889م)، وقدامة بن جعفر (337هـ/948م)، فابن قتيبة يرى أن الجمع بين اللفظ والمعنى هو مقياس البلاغة ومعيار القيمة الفنية، فالكلام يسمو بسموهما وينحط بانحطاطهما. والشعر حسب الميزان الذي نصبه أربعة أضرب:

- لفظ جيد ومعنى جيد
- لفظ جيد ومعنى رديء
- لفظ رديء ومعنى جيد
- لفظ رديء ومعنى رديء

فمسألة الجودة والرداءة تحكمها الصلة بين اللفظ والمعنى، وعلاقة الجودة في كليهما معاً هي سبيل الإعجاز، وهذا يعني أن المعاني ليست مطروحة في الطريق على ما قاله الجاحظ وإنما تتفاوت بينها.³³ أما قدامة بن جعفر فقد عبر عن مذهبه في قضية ثنائية اللفظ والمعنى بالمساواة بين عنصري النص ودعا إلى التحامهما وائتلافهما كشرط لجودة العمل الأدبي، وقسم الائتلاف على أربعة أقسام: ائتلاف اللفظ مع المعنى، واللفظ مع الوزن، والمعنى مع الوزن، والمعنى مع القافية، وفسر المساواة بأن يكون اللفظ على مقاس المعنى لا يزيد عليه ولا ينقص، ثم ذكر وصف الكُتَّابِ لبلاغة رجل قالوا فيه: كانت ألفاظه قوالب لمعانيه.³⁴ وقد حظي المعنى عند قدامة في نظريته للشعر بأهمية كبيرة كونه يؤلف عنده مدخلاً يضبط تصوره لائتلاف عناصر النص بالاستناد إلى فكرة "صورة المعنى" التي عدت منطلقاً في تحديد فكرته عن الائتلاف.³⁵

4.6. مذهب القائلين بالوحدة بين اللفظ والمعنى

لعل أقدم نص وصل إلينا يتبنى هذا الرأي هو صحيفة بشر بن المعتمر (210هـ/825م) التي أوردها الجاحظ في كتابه البيان والتبيين، ويفهم من كلام ابن المعتمر أن عنايته باللفظ لا تقل عن عنايته بالمعنى والعكس صحيح فهو يوحد ويمزج بين الأمرين في الأهمية لأن التوعر كما يقول "يسلمك إلى التعقيد، والتعقيد هو الذي

³² أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، شرح ديوان الحماسة (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، 1371هـ)، 18.

³³ ينظر: إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، 108.

³⁴ ينظر: قدامة بن جعفر، نقد الشعر (قسنطينة: مطبعة الجوائب، 1302هـ)، 55.

³⁵ ينظر: جمعي، اللفظ والمعنى في التفكيك النقدي والبلاغي عند العرب (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2001م)، 70.

يستهلك معانيك، ويشين ألفاظك، ومن أراغ معنى كريماً فليتمس له لفظاً كريماً، فإن حق المعنى الشريف، اللفظ الشريف، ومن حققهما أن تصونهما عما يسدهما ويهجنهما، ... وكن في ثلاث منازل: فإن أولى الثلاث: أن يكون لفظك رشيماً عذباً وفخماً سهلاً، ويكون معنك ظاهراً مكشوفاً قريباً معروفاً، إما عند الخاصة إن كنت للخاصة قصدت، وإما عند العامة إن كنت للعامة أردت، والمعنى ليس يشرف أن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معاني العامة، وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال".³⁶

وفيه من عبارة ابن طباطبا (322هـ/934م) أنه كذلك ينتمي إلى المذهب الذي يوحد بين اللفظ والمعنى في الأهمية، من غير ترجيح بينهما، فكل منهما عنده يكمل الآخر ويحتاج إليه من أجل السمو بالشعر والعمل الأدبي، ذلك أن لكل معنى لفظ يشاكلة ويناسبه، بحيث يحسن المعنى إن تجلى فيه ويقبح إن استعمل في غيره. فالألفاظ كالمعرض لجارية الحسناء، تزداد حسناً في بعضها دون البعض.³⁷

ويعد ابن رشيقي القيرواني (463هـ/1064م) أشهر وأوضح القائلين به، حيث عرض في كتابه العمدة تلخيصاً موجزاً ومهماً لجميع الآراء والاتجاهات النقدية فيما يتصل بمسألة اللفظ والمعنى، فقسّمهم ثلاث فرق، فرقة تؤثر اللفظ على المعنى، وفرقة استسهلت اللفظ فعنيت به، واغتفرت الركافة واللين المفرط، وفرقة أخرى قدمت المعنى على اللفظ فطلبت صحته ولم تبال بما يقع في اللفظ بعد ذلك من خشونة أو هجنة وقبح. ثم نحا هو منحى توسط به الآراء السابقة فوحد بين اللفظ والمعنى جاعلاً المعنى روحاً واللفظ جسداً، والروح لا تقوم إلا في الجسد والجسد لا قيمة له بدون روح، قال: "وارتباط اللفظ بالمعنى كارتباط الروح بالجسم، يضعف بضعفه، ويقوى بقوته، فإذا سلّم المعنى واختل بعض اللفظ كان نقصاً للشعر وهجنة عليه، كما يعرض لبعض الأجسام من العرج والشلل والعمور، وما أشبه ذلك، من غير أن تذهب الروح، وكذلك إن ضعف المعنى واختل بعضه، كان للفظ من ذلك أوفر حظ، كالذي يعرض للأجسام من المرض بمرض الأرواح".³⁸

5.6. نظرة عبد القاهر الجرجاني إلى ثنائية اللفظ والمعنى

لم ينظر الجرجاني إلى طرفي الثنائية على أنها سبب الإعجاز وموضع القيمة الفنية في العمل الأدبي، وإنما أدرك بقوة ملاحظته وعمق تفكيره وحنكته العلمية العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى، فلا اللفظ وحده يشكل البلاغة التي تكسب الكلام مزية وتفوقاً، ولا المعنى قادر أن يقوم بنفسه دون لفظ حامل له، وإنما هو التأليف والنظم. ولكن هذا الأخير أيضاً رغم أنه قد ورد في عبارات السابقين على الجرجاني إلا أنها لم تكن أكثر من كلمات مبهمة غامضة لا يفهم منها سوى أن المزية لا تنحصر في اللفظ دون المعنى ولا في المعنى دون

³⁶ الجاحظ، البيان والتبيين، 1/129.

³⁷ ينظر: محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم طباطبا، عيار الشعر (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1431هـ)، 11، محمد زغلول سلام، تاريخ النقد الأدبي والبلاغة حتى القرن الرابع الهجري (مصر: منشأة المعارف)، 174.

³⁸ الحسن بن رشيقي القيرواني الأزدي، العملة في محاسن الشعر وآدابه (بيروت: دار الجيل، 1981م)، 124.

اللفظ، ولا كذلك في مجموعهما أو امتزاجهما كما لا يمكن جعلها بينهما مساواةً، حتى فتح الله على الجرجاني فرأى أن سمو الكلام وعلو مرتبته تظهر في نظم الكلم وهو "وضعُ كلامك الوَضْعُ الَّذِي يَقْتَضِيهِ عِلْمُ النَّحْوِ"،³⁹ فأدرك سر العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى معتبراً أن لكل منهما خصائص ومميزات تلعب دوراً كبيراً في الكشف عن الصورة التي هي نتاج تناسق وائتلاف بين معاني الألفاظ على النحو الذي يقتضيه العقل. فالنظم لا يظهر في اللفظة الواحدة إلا بحسب موقعها من الجملة، وأي تغيير في هذا الموقع ينعكس على الصورة التي يسعى الأديب إلى رسمها، والأمر عينه يجري على الجملة لا تستقيم ولا يظهر حسناتها إلا بائنائفها والتقاءها مع جاراتها السابقة واللاحقة عليها ليتألف من المجموع صورة أدبية كاملة.

فمدار حسن الكلام ومعيار بلاغته يكمن في النظم، وهو بحسب رأي الجرجاني متميز عن المعنى المجرد في ذاته، ومتميز كذلك عن اللفظ في ذاته منفرداً، وإنما المراد به مراعاة معاني النحو في ضم الكلم والجمل إلى بعضها. فغاية الحسن في اللفظ أن يكون مانوساً بعيداً عن الحوشية والغرابية، خالياً من التنافر في النطق بين حروفه وأصواته، وكذلك المجاز والاستعارات والمحسنات البديعية تجري في الألفاظ لكن وجه الحسن والجمال والروعة لا يمكن تصورهما إلا من خلال الصياغة والتصوير الذي يعود إلى النظم.⁴⁰ ويسوق الجرجاني مثلاً من القرآن الكريم يوضح فيه أثر النظم في إبراز جمالية الصورة البيانية، وهو الاستعارة الواردة في قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾⁴¹ فرغم جريان الاستعارة في لفظ "اشتعل" فإن الذي يريدنا حسناً ويرتقي معه الكلام إلى مصاف الإعجاز إنما هو الطريقة المخصوصة في نظم معاني مفرداتها، تلك الطريقة التي تتوخى معاني النحو المستنبطة من قواعده، ففعل "الاشتعال" الذي هو للشيب حقيقة أسند مجازاً إلى الرأس، فزاد الاستعارة بهاءً وجمالاً؛ لأن اشتعال الرأس شيباً يضيف إلى المعنى الأصل الذي هو لمعان الشيب في الرأس معنى آخر هو الشمول والاستغراق، ولولا إشراقه هذا المعنى الأخير لجاء النظم عادياً باهتاً لا يتميز عن الكلام المبتذل ولفقد ميزته وقوته.⁴²

وقد يخيل للناظر في كتاب عبد القاهر الجرجاني *دلائل الإعجاز* أن الرجل من أتباع مذهب القائلين بالمعنى على حساب اللفظ وذلك لشدة تحامله على أنصار اللفظ القائلين بأولويته على المعنى، ولكن التريث قليلاً والسير معه بتمعن في كتابه يظهر بوضوح أنه ما شن الحملة إعلاءً لشأن المعنى في مقابل اللفظ وإنما كان مراده "تفنيد آراء القوم والتدليل على مفهوم الصورة عنده بالنظم، ولا نظم في الكلم حتى يعلق بعضها ببعض، ويبني بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك".⁴³

³⁹ الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 81.

⁴⁰ الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 393.

⁴¹ مريم 4/19.

⁴² الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 393.

⁴³ الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 43.

والجرجاني يبيّن نظريته بالدرجة الأولى على علم النحو وما تتضمنه القواعد النحوية من معان، ومعلوم أن علم النحو يوجه عنايته نحو بناء الكلمة وموقعها الإعرابي، وهذا الأمر وإن كان ذا صلة وثيقة باللفظ فإن ارتباطه بمعنى اللفظ من حيث وضعه بمكانه من السياق العام المراد أشد وأوثق، لأن المعاني لا تطرق إلا من خلال الألفاظ، والألفاظ كذلك لا تكشف عن معانيها مالم تضبط صياغة وتصريفاً ونحواً، بناء وإعراباً على حد سواء، فهما يشكّلان ركني الكلام الذين بتعاونهما تتجلى العلاقة التي يعبر عنها عبد القاهر الجرجاني بـ (النظم)، ويعرفه بأنه ليس إلا أن "تضعَ كلامكَ الوضعَ الذي يقتضيه "علمُ النحو"، وتعملَ على قوانينه وأصوله، وتعرفَ مناهجه التي نُهجتَ فلا تزيغَ عنها، وتحفظَ الرسومَ التي رُسمتَ لك، فلا تُخلَّ بشيءٍ منها".⁴⁴

7. علاقة نظرية النظم بالمذاهب التي سبقتها

لا يذهبن بك الظن إلى أن نظرية النظم التي وضعها عبد القاهر الجرجاني إنما كانت إلهاماً ألقى في روعه، أو ومضات أشرقت في فكره أو حقائق أضاعت في ذهنه من غير أن يكون قد سبقها إرهاصات وردت هنا وهناك في مصنفات من سبقه من المشتغلين في هذا الحقل الأدبي، إذ إن من البدايات التي لا ينزاع فيه أحد أن العلم تراكمي وأن الحقائق ما هي إلا نتاج بحث طويل يضيف فيه اللاحق على ما جاء به السابق. وقد أتاح التأخر الزمني لعبد القاهر الجرجاني فرصة الاطلاع على المذاهب السابقة عليه فيما يتعلق بثنائية اللفظ والمعنى، وأكسبه مراناً وخبرة في التعامل مع هذه القضية، حيث اجتمعت لديه آراؤهم وأفاد من خبراتهم، وهو الأمر الذي أقرّ به الجرجاني حين اعترف للسابقين عليه تطرقهم لمسألة النظم وملاحظتهم أهميته في إبراز الميزة والتفاضل بين فنون القول يقول: "وقد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن النظم وتفخيم قدره، والتنويه بذكره - وإجماعهم على أن لا فضل مع عدمه"،⁴⁵ ولكنه لم يقف عندها وإنما اتخذها منطلقاً إلى مزيد من البحث والتعمق فراح يفتش بين طيات كلامهم وعباراتهم عما يمكن أن يومض له عن فكرة أو ينير مسلكاً نحو نظريته التي عُدها صاحب المدرسة الأشهر والأبقى من بين أكوام من الآراء والمذاهب.⁴⁶

1.7. موقف الجرجاني من مذهبي مناصري كل من اللفظ والمعنى

بنى الجرجاني نظريته على أنقاض الاعتقاد السائد بأن اللفظ يكتسب بذاته الحسن دون نظر في موقعه من الكلام وأن مدار البلاغة والإعجاز في الصياغة اللفظية لا غير، فكان رده على مذهب القائلين باللفظ قوياً قال فيه عند حديثه عن تحقيق القول على (البلاغة) و(الفصاحة)، و(البيان)، و(البراعة): من المعلوم أن المراد بهذه العبارات وما يشابهها في كتب الأولين مما يفرد فيه اللفظ بالنعته والصفة وتنسب إليه المزية والفضل دون المعنى هو "وصف الكلام بحسن الدلالة وتماهه فيما له كانت دلالة، ثم تبرجها في صورة هي أبهى

⁴⁴ الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 81، عادل هادي حمادي العبيدي، "قضية اللفظ والمعنى"، مجلة الاستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، العدد: 201 (2012): 208

⁴⁵ الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 80.

⁴⁶ ينظر: مصطفى عبد الرحيم إبراهيم، *في النقد الأدبي القديم عند العرب*، (مكة: مؤسسة مكة للطباعة والاعلام، 1998م)، 198.

وأزين .. وأحق بأن تستولي على هوى النفس⁴⁷ وليس ثمة جهة يمكن من خلالها تحقيق هذه الخصال سوى أن تستخدم المعاني بالشكل الأنسب وترتيبها في الذهن وفق الغرض المسوق له، ثم تختار لها ما يليق بها من الألفاظ. وعليه فمن الجور - حسب رأي الجرجاني - أن تقصر مزية الإعجاز على اللفظ دون المعنى، لأنهما يشتركان في إظهار المزية مع العلاقة التي تجمع بينهما. ولعل أوضح عبارة للجرجاني في نقد مذهب اللفظ هي: "وهل تجد أحداً يقول: "هذه اللفظة فصيحَةٌ"، إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟"⁴⁸ وهو هنا يستأنس بلا شك بمذهب القائلين بالوحدة بين اللفظ والمعنى وما ورد في صحيفة بشر بن المعتمر وما قاله ابن رشيقي القيرواني من أن اللفظ والمعنى يكمل كل منهما الآخر ويحتاج إليه وأنهما للكلام بمنزلة الروح والجسد لا يستغني أحدهما عن الآخر.

ولكن الجرجاني لا يستسيغ جعل الفصاحة في اللفظة، كونه يرى الفصاحة عملية فكرية في الأصل تصنع تركيباً من عدة ألفاظ، وهو يلمس للمخالفين عذراً في تعلقهم بالألفاظ وقولهم: إن المعاني لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ،⁴⁹ ذلك أن المعاني تتجلى بالألفاظ حتى لا سبيل إلى معرفة كيفية ترتيب المعاني في النفس دون اطلاع على الألفاظ الحاملة لها، ويبدو أن القدماء قد أطلقوا الألفاظ وأرادوا المعاني حين قالوا: ترتيب الألفاظ، ثم حذفوا الترتيب واكتفوا بالألفاظ، وأسبغوا عليها صفات فارقة كقولهم: لفظ متمكن، ولفظ قلق، ولا شك أن اللفظ لا يكون متمكناً في مكانه من الكلام أو قلقاً ينبو به موضعه إلا بسبب من معناه ودرجة انسجام معناه مع معنى اللفظ قبله وبعده.⁵⁰

ويرى عبد القاهر أن جهل القدماء بقيمة المعنى ودوره في نيل الكلام صفة الفصاحة أو البلاغة قد أدى بهم إلى الفصل بين اللفظ والمعنى نظير ما فعله ابن قتيبة حين قسم الشعر إلى أقسام ووزع المزية والفضل بين اللفظ والمعنى فجعل منه ما هو حسن اللفظ حسن المعنى، وحسن اللفظ رديء المعنى، وما قصر لفظه وتناهى معناه، وما حسن لفظه وقصر معناه.⁵¹ وواضح من القسمة أن ابن قتيبة غافل عن أن الفضل والجمال والبلاغة إنما يكمن في العلاقة التي تجمع اللفظ بالمعنى لا في نفسيهما وهو الأمر الذي يعيبه الجرجاني على ابن قتيبة ومن حدا حدوه.

وعلى الجبهة الأخرى نرى عبد القاهر الجرجاني يخوض حملة على القائلين بالمعنى وحده على حساب اللفظ لا تقل ضراوة عن سابقتها، فيعيب عليهم تقديم الشعر لمجرد معناه وينتقد عدم احتفالهم بالصياغة اللفظية

⁴⁷ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 43.

⁴⁸ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 44.

⁴⁹ يشير الجرجاني بهذه العبارة إلى المعتزلة من المتكلمين. وهي نص كلام القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه المعنى في الجزء 16: 199، بعنوان: "فصل في الوجه الذي له يقع التفاضل في فصاحة الكلام" ينظر: هامش دلائل الإعجاز بتحقيق: محمود محمد شاكر: ص 63

⁵⁰ ينظر: دلائل الإعجاز، 63، وإحسان عباس، تاريخ النقد العربي عند العرب، 422.

⁵¹ ينظر: دلائل الإعجاز، 35.

حتى وصف صنيعهم بـ"الداء الدوي"؛ ذلك أن أنصار هذا الاتجاه قصرُوا مزية الكلام على المعنى ولم يمنحوا اللفظ من الفضل إلا ما فضل عن المعنى فقالوا: ما في اللفظ لولا معناه؟ وهل اللفظ إلا بمعناه؟ فهم لا يعتبرون في الشعر إلا حسن اشتماله على حكمة أو أدب أو تشبيه غريب أو معنى نادر.⁵²

ولكن الجرجاني بعد هدم آراء المذهبين راح يتلطف بأصحابهما محاولاً شرح وجهة رأيه في المسألة علّهم يقفون على ما وقف عليه هو من المزية، ويدركون ما أدركه، وذلك من خلال مثال تطبيقي عن التجنيس ووجه الحسن فيه، يقول: تأملوا الجنس الوارد في بيت أبي تمام:

ذَهَبَتْ بِمُذْهَبِهِ السَّمَاخَةُ فَالْتَوَتْ فِيهِ الظُّنُونُ: أَمْدَهَبَتْ أَم مُدْهَبَتْ

وقارن بينه وبين الجنس الوارد في قول آخر:

ناظِرَاهُ فِيمَا جَنَى نَاظِرَاهُ أَوْ دَعَانِي أُمْتُ بَمَا أَوْدَعَانِي

وتمعن جيداً الفرق بين الحسن هنا والإساءة هناك! أظن أن استقبحك للمحسن البديعي في بيت أبي تمام، واستملاحك له في الشاهد الثاني إنما هو أمر عائد إلى اللفظ لا غير؟ أم أنك لاحظت الفائدة قد ضعفت في الأول وقويت في الثاني؟ ورأيت أن الجنس في بيت أبي تمام ما زاد أن كرر الحروف على سمعك دون أن يأخذك بفضل معنى وفائدة ترجو منه، في حين تنظر إلى الجنس في البيت الثاني فتجد أن الشاعر قد أعاد عليك اللفظة " كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاه، ويوهمك كأنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووفّاه، فهذه السريرة صار من حُلَى الشعر، ومذكوراً في أقسام البديع".⁵³

2.7. تأوّل الجرجاني لتصور الجاحظ ثنائية اللفظ والمعنى

سبق وتكلمنا عن موقف الجاحظ من مسألة اللفظ والمعنى، ومر بنا أنه اتهم بالتعصب للفظ على حساب المعنى، وبيّنا أن الذي دفع النقاد إلى هذا التصور هو عبارته المشهورة: "والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجميّ والعربيّ، والبدويّ والقرويّ، والمدنيّ. وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المنخرج"⁵⁴، غير أن هذا الفهم الخاطيء لم ينطل على عبد القاهر الذي انطلق من يقين بأن رجلا بوزن الجاحظ لا يمكن أن يهمل المعنى وهو من هو في الأدب والنقد، فراح يبحث في حيثيات المسألة ويحاول فهم وجهة نظر الجاحظ؛ بل يسعى للاستفادة من رأيه في بناء نظريته النظم، فكان أن نجح في توجيه رأي الجاحظ خير توجيه ما نظن الجاحظ أراد بقوله غيره، فالمعاني في قول الجاحظ - حسب فهم الجرجاني - ما هي إلا مثل "المواد الأولية" أو المادة الخام التي يستخدمها الصناع والحرفيون في صناعاتهم، وخير مثال على ذلك صنيع الصائغ الذي يعمد إلى مادة الذهب أو الفضة فيسبكها في قالب يصنع منه خاتماً أو سواراً أو قلادة، ولا يشك أحد أن حذاقة الصائغ وجودة المصنوع إنما تظهر في شكل الخاتم والقالب الذي صيغ فيه لا في المادة التي

⁵² ينظر: دلائل الإعجاز، 251.

⁵³ الجرجاني، أسرار البلاغة، 8، وينظر: علي علي صبح، الصورة الأدبية تاريخ ونقد (بيروت: دار إحياء الكتب العربية)، 61.

⁵⁴ الجاحظ، الحيوان، 67/3.

صنع منها ضرورة أن جميع الخواتم أو الأساور الأخرى مصنوعة من المادة نفسها فلا يمكن التفاضل بينها من حيث هذه المادة؛ وإنما التفاضل في دقة الصياغة وجودة الصنعة ومهارة التأليف والتركيب، والكلام نفسه يجري على المعاني كونها متاحة للجميع ومطروحة أمام الصناع كما هي المادة الأولية. وتمعن جيداً في عبارة الجاحظ الآتية تلمح مصداق هذا الرأي حيث يقول: "وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير".⁵⁵ ولا شك أن التصوير الوارد عند الجاحظ والذي فسره الجرجاني بعمل الصائغ في تشكيل المادة الأولية يقترب جداً من مفهوم الصورة عند عبد القاهر الجرجاني الذي أطل الحديث عنها أثناء كلامه عن الصورة المجتمعة من اللفظ والمعنى والتمثيل عليها ومقايستها بعملية الصياغة أو بوشي الأبريسم، ولكنه رغم تأثره بالجاحظ في هذه المقايسة يسير فيها متوخياً الحذر خشية أن تجره هذه المقايسة إلى تضليل لا يريده وشطط لا يعنيه، كون تشبيه النظم بالصياغة قد يوهم أن شاعرين قد يأتيان بمعنى من المعاني على درجة واحدة من الجودة والإتقان كما يكون في مقدور صائغين صنع سوارين متشابهين إلى درجة كبيرة بحيث لا يكون الفرق بينهما واضحاً، والحق عند الجرجاني أن هذا لا ينسحب على النظم، وأن المعنى الواحد لا يمكن أن يتكرر عند شاعرين تكراراً تاماً إلا إذا التزم الثاني معاني وقوانين النحو نفسها التي تحكم عبارات الشاعر الأول دون تغيير. وهذا يعني أن تشبيه النظم بالإبريسم ليس بالدقة التي يرضى عنها عبد القاهر الجرجاني، والسبب في ذلك أنه يوحي بأن النظم ضم للكلمات بعضها إلى بعض كيفما اتفق كما يحدث في ضم غزل الإبريسم بعضه إلى بعض ومعلوم أنه بخلاف الضم الحاصل في النظم والذي يكون على هدي من سنن النحو وقواعده، فإذا علقت الألفاظ بعضها ببعض دون مراعاة قواعد النحو لم يعتبر نظماً بالمعنى الذي يريده الجرجاني.⁵⁶ ولمزيد من البيان ومبالغة في التوضيح يسوق الجرجاني مثلاً يوضح فيه الفرق بين عملية غزل الإبريسم ونظم الكلام يقول: لو أن شخصاً أجرى تغييراً في معاني النحو التي تربط بين الكلم في بيت أبي تمام الآتي:

لُعَابُ الْأَفَاعِي الْقَاتِلَاتِ لُعَابُهُ ... وَأَرَى الْجَنِّي اشْتَارَتْهُ أَيْدِ عَوَاسِلُ

فجعل "لعاب الأفاعي" مبتدأ، و"لعابه" خبراً عنه، كما يوهمه ظاهر ترتيب الكلم في البيت، لجانف الصواب وابتعد عن مراد الشاعر وغرضه، وأفسد الصورة التي تميّز بها نظم البيت، ذلك أن أبا تمام قصد من الصورة البيانية تشبيه مداد قلم ومدوحه عند خطه سياسة الأمور والمهمات بالسّم الزعاف الذي تبثه الأفاعي، وهو ما يدل على الحزم والشدة في إبرام الأمور وإقامة السياسات، وهذا المعنى يؤديه نظم الكلام بحيث يجعل "لعابه" مبتدأ مؤخر، و"لعاب الأفاعي" خبراً مقدماً له. وهذا هو الوجه الذي يفترق فيه نظم الكلم عن غزل الإبريسم، فلو كان حال الكلم في ضم بعضها إلى بعض حال غزل الإبريسم لكان ينبغي أن لا تتغير الصورة الحاصلة

⁵⁵ الجاحظ، الحيوان، 67/3.

⁵⁶ ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، 370.

من النظم إلا تغير مواقع الكلم، كما لا تتغير الصورة الناشئة عن ضم الغزل في الإبريسم إلا بتغيير مواقع الخيوط.⁵⁷

3.7. نظرية النظم ومذهب القائلين بالوحدة بين اللفظ والمعنى

بالعودة إلى مذهب القائلين بالوحدة بين اللفظ والمعنى، والنظرة الفاحصة لما ورد في صحيفة بشر بن المعتمر، وعبارات ابن طباطبا وابن رشيق القيرواني، نجد أن نظرية النظم أقرب إليه مما سواه من المذاهب الأخرى، وأنها تتقاطع مع نظرية النظم بل وربما تشكل الأساس لها، فتشبيه اللفظ بالجسد والمعنى بالروح التي تسري في الجسد يوحي بوضوح إلى معنى التكامل بين عنصري اللفظ والمعنى في عملية إنتاج الكلام وجودته وتميزه، فما الألفاظ في نظر الجرجاني سوى حوامل وخدم للمعنى التي يتجلى بها للسامع، ومن ثم ليس من الصواب الحديث عن ميزة أو فضل لأحدهما بمعزل عن الآخر، ورغم أن هذا التصور صحيح غير أنه لا يشكل سوى نصف الحقيقة وشرط نظرية النظم على أكبر تقدير، كونه وقف عند هذا الحد ولم يتجاوزه إلى السر الذي يحكم علاقة اللفظ بالمعنى، وهو الأمر الذي تنبه له عبد القاهر الجرجاني ووضحه من خلال نظريته النظم التي تعني أن الأفكار المراد بها المعنى يتم تأليفها ونظمها في الذهن أولاً قبل أن يصار إلى سبكها في قوالب من اللفظ مع مراعاة معاني النحو في ضم الكلم بعضها إلى بعض، فالألفاظ تقع مرتبة على حسب ترتيب المعاني في نفس المتكلم، فهو الذي يعمل الفكر ويكد الذهن محاولاً ترتيبها حسب أهميتها وبما يتفق مع الغرض الذي يسوق كلامه له، فإذا ما تم له نظمها على الوجه المطلوب رأيت الألفاظ تنساب على لسانه أو تجري على قلمه منسجمة تمام الانسجام مع ما تم نظمها مسبقاً من معاني وعبارات في النفس، وهو في ذلك لا يحتاج إلى استئناف فكر ولا اعتصار ذهن في تصيد الألفاظ ورفضها بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها،⁵⁸ ولا يفوت الجرجاني أن يؤكد دائماً على أن نظم المعاني محكوم بقواعد النحو وما ينتج عنها من معان، فليس "النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيع عنها".⁵⁹ وهذا يعني أن مراعاة قواعد النحو في ضم الكلم إلى بعض عنصر جوهري في بناء نظرية النظم. وبعبارة موجزة نستطيع القول إن عبد القاهر الجرجاني جمع بين اللفظ والمعنى عن طريق ما يحصل بينهما من التحام وتكامل في الصياغة والتصوير.

الخاتمة

توصل الباحث في نهاية دراسته إلى النتائج الآتية:

- شغلت جدلية اللفظ والمعنى أذهان العلماء رداً من الزمن وأسالت أقلامهم، حتى أقلت بظلالها على الساحة العلمية فطال تأثيرها علوماً كثيرة، وعُدَّت أساساً ومنطلقاً لمسائل خلافية استهلكت

⁵⁷ ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، 371-372.

⁵⁸ ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، 54.

⁵⁹ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 81.

- جهود العلماء وأضنت قرائحهم وأرهقت أذهانهم، حتى تمخضت عن نظرية النظم على يد عبد القاهر الجرجاني.
- أدرك المهتمون بإعجاز القرآن الكريم أن له صلة بالنظم والتأليف، لكن رغم تهافت عباراتهم وانحرافها عن التصور الحقيقي لمفهوم النظم ودوره في إظهار عِلِّيَّةِ الإعجاز، كان لها كبير الأثر في تشكل بذرة نظرية النظم في ذهن الجرجاني، فالقاضي عبد الجبار كان أول مَنْ فَطِنَ للعلاقة النحوية التي تحكم بين الألفاظ المشككة للكلام، وسبق بذلك عبد القاهر الجرجاني في الإشارة إلى دور النحو في سُمُو النظم، لكنه توقف عن هذا الحد ولم يكمل بناء ما أشار إليه، حتى جاء الجرجاني فشرح وفصل جاعلا من كلامه نظرية متكاملة.
- والباقلاني هو الآخر - رغم أنه لم يأت بجواب شافٍ أو تفصيل كاف - كانت له إشارات تخص تحليل معنى الإعجاز نحو قوله: "عجيب تأليفه، وبديع نظمه.."، هذه العبارات وما شاكلها من الإشارات المتصلة بالنظم القرآني والتي وردت في كتابات السابقين على الجرجاني لم تكن أكثر من كلمات مبهمه غامضة لكنها كانت كفيلة بقدر زناد فكرة نظرية النظم عند الجرجاني الذي راح يتعهدا ويرعاها حتى بلغ بها منتهاها.
- كان للجاحظ صاحب عبارة "المعاني مطروحة في الطريق" والذي عرف عنه ميله الشديد للفظ على حساب المعنى كان له الأثر الواضح في إنضاج فكرة نظرية النظم في ذهن الجرجاني الذي راح يؤول عباراته ويفتش في ثناياها عن أسس نظرية النظم حتى نفذ إلى مقصود الجاحظ من عبارته، فالمعاني هي المادة الخام الأولية واللفظ هو الصياغة والشكل والصورة.
- تجلت قضية اللفظ والمعنى في تضاعيف الخلاف المذهبي الذي نشب بين المعتزلة الذين تمسكوا باللفظ، وقصروا سمة الإعجاز القرآني على ائتلاف أصوات الحروف وأجراسها، وبين الأشاعرة الذي اخضعوا قضية ثنائية اللفظ والمعنى لمبدئهم الذي يثبت لله تعالى كلاماً نفسياً يتصف بالأزل، وما الأصوات والكلمات القرآنية إلا تجليات لهذا الكلام النفسي مرتبة على وفقه.
- ظهر للباحث أن الصدى الأقوى والأظهر الذي أحدثته قضية اللفظ والمعنى كان في ميدان النقد الأدبي، حيث شكل مبحثاً مهماً ومسألة مطروقة في جميع مصنفات النقد، فما من ناقد إلا وخاض فيها مُدْلِياً بدلوه ومعبراً عن رأيه، فتشعبت الأقوال واختلفت الآراء بين منتصر لفظ منتقص لشأن المعنى، ومنتقص لِقَدْرِ اللفظ متعصب للمعنى، وفريق آخر معتدل يجعلهما في الأهمية سواء.
- ظهر للباحث أن نظرية النظم التي جاءت متأخرة زمنياً عن مثيلاتها قد أفادت من التراكم المعرفي الذي شكلته مذاهب المتكلمين وآراء النقاد فيما يتعلق بقضية اللفظ والمعنى، وأن عبد القاهر الجرجاني ما كان ليوفق فيما جاء به لولا اطلاعه على حديث السابقين عليه الذي لامست عباراتهم

- مبادئ نظرية النظم وإن لم يحالفهم الحظ في تفصيلاتها، أو تنكبوا المنهج وصلوا عن المسلك الذي سلكه الجرجاني لاحقاً.
- تشكلت لدى الباحث قناعة بأن الجرجاني قد عكف على دراسة أقول المتكلمين والنقاد وراح يفتش في رماد عباراتهم عن بصيص نور يشعل به نظريته أو يذكي جذوتها، ذلك أنك تقف في كتاباتهم على عبارات ومصطلحات تشير بوضوح إلى العلاقة الضامة لعناصر النص نحو: السبك، النظم، الرصف.. لكنهم فشلوا في بيان المراد من هذه المصطلحات.
- ظهر للباحث تأثير نظرية النظم بشكل واضح بمذاهب النقاد في الترجيح بين اللفظ والمعنى، فمن أنصار اللفظ نرى أبا هلال العسكري يتكلم عن حسن الرصف ويعني به حسن توظيف التقديم والتأخير والذكر والحذف، ومن أنصار المعنى نقرأ لأبي عمرو الشيباني والآمدي وابن جني والشريف الرضي والمرزوقي كلاماً أفاد منه الجرجاني في جعل المعنى أصلاً واللفظ صورة له، فما الكلام سوى عملية سبك للمعنى الذهني في ذلك القالب المعد له من اللفظ على وجه يتم فيه التوافق والائتلاف والانسجام.
- لعل مذهب القائلين بالوحدة بين اللفظ والمعنى يمثل التصور الأقرب إلى نظرية النظم، وهو ما يدعونا للقول بأن الجرجاني قد استأنس بما ورد فيها واتخذها منطلقاً لنظريته، ذلك أنها تتقاطع مع نظرية النظم في تشبيه اللفظ بالجسد والمعنى بالروح، وهو ما اعتمده الجرجاني الذي عدّ الألفاظ حوامل وخدم للمعنى تجليه للسامع. ولكن رغم صواب هذا التصور فإنه لا يشكل سوى نصف الحقيقة وشطر نظرية النظم على أكبر تقدير، كونه وقف عند هذا الحد ولم يتجاوز إلى السر الذي يحكم علاقة اللفظ بالمعنى، الأمر الذي استأثر بمعرفته عبد القاهر.

المصادر والمراجع

- إبراهيم، مصطفى عبد الرحمن. *في النقد الأدبي القديم عند العرب*. مكة: مؤسسة مكة للطباعة والاعلام، 1998م.
- ابن جعفر، قدامة. *نقد الشعر*. قسطنطينية: مطبعة الجوائب، الطبعة: 1، 1302هـ.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. *الخصائص*. ثلاثة أجزاء. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1431هـ.
- الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر. *الموازنة بين شعر أبي تمام والبحثري*. ثلاثة أجزاء. بيروت: دار المعارف، الطبعة: 1، 1994م.
- الباقلاني، أبو بكر. *الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به*. القاهرة: دار الكتب الملكية المصرية، الطبعة: 1، 1950م.
- الباقلاني، أبو بكر. *تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل*. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة: 1، 1987م.

- الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، أبو عثمان. البيان والتبيين. ثلاثة أجزاء. بيروت: دار هلال، 1423هـ.
- الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، أبو عثمان. الحيوان. سبعة أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 2، 1424هـ.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. دلائل الإعجاز. القاهرة: مطبعة المدني، الطبعة: 3، 1992م.
- جمعي، الأخضر. اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2001م.
- الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي. بيان إعجاز القرآن، مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن. مصر: دار المعارف، الطبعة: 3، 1976م.
- الرماني، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، أبو الحسن. النكت في إعجاز القرآن، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن. مصر: دار المعارف، الطبعة: 3، 1976م.
- سلام، محمد زغلول. تاريخ النقد الأدبي والبلاغة حتى القرن الرابع الهجري. مصر: منشأة المعارف.
- صيح، علي علي. الصورة الأدبية تاريخ ونقد. بيروت: دار إحياء الكتب العربية.
- الضامن، حاتم صالح. نظرية النظم تاريخ وتطور. بغداد: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1979م.
- طباطبا، محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم. عيار الشعر. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1431هـ.
- عباس، إحسان. تاريخ النقد الأدبي عند العرب- نقد الشعر. بيروت: دار الثقافة، الطبعة: 4، 1983م.
- العبيدي، عادل هادي حمادي. "قضية اللفظ والمعنى". مجلة الاستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية/ العدد 201 (2012)، 201-210.
- العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل. الصناعتين. بيروت: المكتبة العصرية، 1419هـ.
- القيرواني، الحسن بن رشيق الأزدي. العمدة في محاسن الشعر وآدابه. جزءان. بيروت: دار الجيل، الطبعة: 5، 1981م.
- الكواز، محمد كريم. البلاغة والنقد المصطلح والنشأة والتجديد. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة: 1، 2006م.
- المرزوقي، أحمد بن محمد بن الحسن. شرح ديوان الحماسة. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، الطبعة: 1، 1371هـ.
- مسلم، مصطفى. مباحث في إعجاز القرآن. مجلد واحد. دمشق: دار القلم، الطبعة: 3، 2005م.

Kaynakça

- Abbâs, İhsân. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab- nakdüş-şî'r*. Beyrût: Dârus-Sekafe, 4. Basım, y.y. 1983.
- Ahdarî, Cem'i. *el-Lafzu vel-ma'na fi tefkirin-nakdi vel-belaği indel-Arab*. Dimeşk: Menşurâtu İttihâdil-Kütübil-Arabi, y.y. 2001.
- Âmidî, Ebül-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ. *Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî*. 3 Cilt. Beyrût: Dârul-Meârif, 1. Basım, y.y. 1994.
- Askerî, Hasen b. Abdillâh b. Sehl Ebû Hilâl. *Şinâ'ateyn*. Beyrut: Mektebeu'l Unsuriyye, y.y. 1419.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnşâf fî mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mülkiyyeti'l-Mısriyye, 1. Basım, y.y. 1950.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*. Beyrût: Müessesetu'l Kütübus-Sekafe, 1. Basım, y.y. 1987.
- Câhiz, Amr b. Bahr b. Mahbûb Ebû Osmân el-Kinânî. *Kitâbü'l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2. Basım, y.y. 1424.
- Câhiz, Amr b. Bahr b. Mahbûb Ebû Osmân el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, y.y. 1424.
- Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâ'ilü'l-i'câz*. Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 3. Basım, y.y. 1992.
- Dâmin, Hâtim Salih. *Nazariyyetu'l-nazmi târihu ve tatavvuru*. Bagdât: Menşurâtuve Vizâretus-Sekafe vel-'i'lam, 1. Basım, y.y. 1979.
- Hammâdî, Adil Hâdî. "Kadiyyetu'l-lafzi vel-ma'na". *Mecelletül-Üstâzil-Bâhisi Lid-dirâsetil-Kanuniyyeti ves-Siyaseti*, Say. 201. (2012), 201-210.
- Hattâbî, Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Beyânü i'câzi'l-Ḳur'ân: Şelâsü resâ'il fi i'câzi'l-Ḳur'ân*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, y.y. 1976.
- İbn Kudâme, Ebül-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî. *Nakdüş-şî'r*, Kostantiniyye: Matbaatu'l-Cevâib, 1. Basım, y.y. 1302.
- İbrahim, Mustafa Abdurrahim. *Fin-nakdil-edebiyil-kadim indel-Arab*. Mekke: Müessesetül-Mekke, y.y. 1998.
- Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî. *el-'Umde fi meḥâsini's-şî'r ve âdâbih*. 2 Cilt. Beyrût: Daru'l Cîl, y.y. 1981.
- Kuvâz, Muhammed Kerim. *Belâğa ve'n-nakdu'l-mustalahı ven-neşetu vet-tecdîdü*. Beyrût: Müessesetü'l-İntişâri'l-Arabî, 1. Basım, y.y. 2006.
- Merzukî, Ahmet b. Muhammed b. Hasan. *Şerhu Divani'l-Hamase*. Kahire: Matbaatü Lecnetüt-Te'lifi ven-Neşri vet-Tercüme, 1. Basım, y.y. 1371.
- Müslim, Mustafa. *Mebahis fi İ'cazi'l-Kur'an*. Dimeşk: Dâru'l Kalem, 3. Basım, y.y. 2005.
- Rummânî, Alî b. İsâ b. Alî b. Abdullah Ebül-Hasen. *en-Nüket fi i'câzi'l-Ḳur'ân: Şelâsü resâ'il fi i'câzi'l-Ḳur'ân*. Mısır: Dâru'l Meârif, 3. Basım, y.y. 1976.
- Selâm, Muhammed Zağlûl. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâğa*. Kahire: Menşetu'l Meârif, y.y. ts.
- Subhi, Ali Ali. *es-Suretu'l-edebiyetu târihun ve nakdun*. Beyrût: Dâru İhyâil-Kütübil-Arabiyye, y.y. ts.
- Tabâtabâ, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *'İyârü's-şî'r*. Kahire: Mektebetü'l Hancî, y.y. 1431.



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi / İhya International Journal of Islamic Studies

قصيدة النشر عند عبد العزيز المقالح (دراسة نقدية)

Abdülaziz el-Mekâlih'e Göre Mensûr Kaside (Eleştirel Bir Çalışma)

The Prose Poem of Abdul Aziz al-Maqaleh (A Critical Study)

Abdülkerim SOLİMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and
Rhetoric, İzmir/Türkiye
abdelkreemameen@yahoo.com, orcid.org/0000-0003-2999-1031

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	13 Şubat 2023 / 27 February 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	20 Haziran 2023 / 20 June 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	20 Temmuz 2023 / 20 July 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Temmuz 2023 / July 2023
Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 783-813.	

Atıf / Cite as: Soliman, Abdülkerim. "Abdülaziz el-Mekâlih'e Göre Mensûr Kaside (Eleştirel Bir Çalışma) [The Prose Poem of Abdul Aziz al-Maqaleh (A Critical Study)]". İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 9/2 (Temmuz/July 2023), 783-813. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8102942>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdülkerim SOLİMAN).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



OpenAIRE **TR**ÖZİN **OPEN** ACCESS



قصيدة النثر عند عبد العزيز المقالح (دراسة نقدية)

الملخص

تابع ظهور قصيدة النثر – بوصفها لوناً شعرياً جديداً – حالة من الجدل والخلاف بين الشعراء والنقاد لم تستقر بعد، فعلى الرغم من مرور قرابة سبعين عاماً على ظهورها إبداعاً وتنظيراً، فإن هذا الجدل لم يتوقف. فهناك مؤيد ومعارض؛ لما تحمله قصيدة النثر من إشكاليات، وتكمن أولى إشكالياتها في مسماها؛ فمصطلح قصيدة النثر مصطلح صادم للذاتة العربية التي انبنت معرفتها على أن مصطلح القصيدة/ الشعر مقابل للنثر، فالشعر والنثر فنّان مستقلّ كلٌّ منهما عن الآخر، فكيف لهما يجتمعان في لونٍ إبداعيّ واحد؟ وكيف يجمع هذا اللون الشعريّ الجديد بين مكوناتٍ وخصائصٍ الشائع عنها التناقض لا الترادف؟ وتحاول هذه الدراسة أن تعرض لقصيدة النثر في كتابات أحد شعراء الحداثة ونقادها المؤثرين في مسيرة الشعر والنقد العربي الحديث وهو الناقد والشاعر اليمني عبد العزيز المقالح، راصدة من خلال هذا العرض تطوّر مفهوم الشعرية العربية، ولذلك جاءت الدراسة في خمسة مباحث: تناول الأؤل مفهوم الشعر، والثاني أزمة القصيدة القديمة، والثالث علاقة الشعر بالنثر، والرابع موقف الكاتب من قصيدة النثر، والخامس نماذج تطبيقية من شعر المقالح لنكشف من خلالها مدى تطابق الرؤى النقدية بالإبداعية عند الشاعر، وقد اعتمدت الدراسة على منهج التحليل والنقد. الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، شعر، نثر، نقد، قصيدة، عبد العزيز المقالح.

Abdülaziz el-Mekâlih'e Göre Mensûr Kaside: Eleştirel Bir Çalışma

Öz

Yeni bir şiir türü olması itibariyle mensûr kasidenin ortaya çıkışı, şair ve eleştirmenler arasında hala sürmekte olan tartışma ve ihtilaflara sebep olmuştur. Özgünlük ve teori olarak ortaya çıkışından yaklaşık yetmiş sene geçmesine rağmen bu tartışmalar durmamıştır. Mensur kasidenin sahip olduğu problematikler nedeniyle hem savunucu hem de muhalifleri bulunmaktadır. Temel problemlerinden biri isimlendirmede yaşanmaktadır. Mensur kaside kavramı, kaside-şiir kavramlarının nesir kavramının zıttı anlamında kullanıldığı Arap edebî zevkine tümüyle aykırı bir kavramdır. Şiir ve nesir, her biri bir diğerinden bağımsız olan iki ayrı sanattır. Nasıl olur da her ikisi ortak bir sanat türünde biraraya gelebilirler? Bu şiir türü, benzerlik değil de zıtlık ile bilinen bileşen ve yapıları nasıl biraraya getirebilir. Bu çalışma mensur şiiri meselesini, Arap modern şiir ve eleştiri hareketini etkileyen modern şairler ve eleştirmenlerinden biri olan Yemenli şair ve eleştirmen Abdülaziz el-Mekâlih'in yazıları perspektifinden ele alacaktır. Bu bakış açısıyla Arap şiiri kavramlarının gelişimi gözlemlenecektir. Bu nedenle çalışma beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde şiir kavramı, ikinci bölümde klasik kasidenin problemi, üçüncü bölümde şiir nesir ilişkisi, dördüncü bölümde yazarın mensur kasideye dair tavrı, beşinci bölümde de yazarın eleştirel görüşlerinin bu sanat türüyle uyumluluk boyutunu ortaya koymamız için el-Mekâlih'in şiirlerinden uygulamalı örneklerden oluşmaktadır. Çalışma, analiz ve eleştirel yöntem üzerine inşa edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Şiir, Nesir, Eleştiri, Kaside, Abdülaziz el-Mekâlih.

The Prose Poem of Abdul Aziz al-Maqaleh (A Critical Study)

Abstract

The emergence of the prose poem - as a new poetic color - followed a state of controversy and disagreement between poets and critics that has not yet settled. Despite the passage of nearly seventy years since its appearance in creativity and theorizing, this controversy has not stopped. There are supporters and opponents. Because the prose poem bears problems, and its first problems lie in its name. The term prose poem is a shocking term for the Arab taste, whose knowledge was built on the fact that the term poem/poetry is opposite to prose. How does this new poetic color combine components and characteristics that are commonly contradictory rather than synonymous? This study attempts to present the prose poem in the writings of one of the poets of modernity and its influential critics in the march of poetry and modern Arab criticism, namely the Yemeni critic and poet Abdul Aziz al-Maqaleh. The second is the crisis of the ancient poem, the third is the relationship of poetry to prose, the fourth is the writer's position on the prose poem, and the fifth is applied models of al-Maqaleh's poetry to reveal through them the extent to which critical visions correspond to the poet's creativity. The study relied on the method of analysis and criticism.

Keywords: Arabic Language, poetry, prose, criticism, poem, Abdul Aziz al-Maqaleh.

Extended Abstract

The emergence of the prose poem - as a new poetic color - followed a state of controversy and disagreement between poets and critics that has not yet settled. Despite the passage of nearly seventy years since its appearance in creativity and theorizing, this controversy has not stopped. There are supporters and opponents. Because the prose poem bears problems, and its first problems lie in its name. The term prose poem is a shocking term for the Arab taste, whose knowledge was built on the fact that the term poem/poetry is opposite to prose. How does this new poetic color combine components and characteristics that are commonly contradictory rather than synonymous?

The prose poem, as Suzanne Bernard declared, relies on "a union of contradictions, not only in its form, but in its essence as well: prose and poetry, freedom and rigor, destructive chaos and organized art," thus forming an artistic structure that shocks the recipient from its first threshold; Because the term prose poem carries its contradictions since its title, it combines two literary arts: one is the poem that has a regular and traditionally known form, and the other is the prose that is not subject to the specific prosody and stylistic traditions that the poem is subject to.

And if there is no ambiguity in the term - as is common - then the ambiguity in that position is severe. Because the matter is not just about naming a literary genre that has been previously agreed upon as to what it is, but because it is related - also - to the recipient of this literary genre, as it predetermines for him in advance how he should receive this literary genre through it, and this is what is known in the reception theory as "waiting horizon"

The prose poem represented a real problem for critics. Because it contradicts the concept of the poem and the concept of prose alike, and therefore there was a lot of disagreement about it, and the positions of critics multiplied, and their visions differed, and they were divided in that into logical trends towards confronting a new phenomenon: an impulsive trend in support, a moderate and moderate trend in judgment, and a strict trend in rejection.

The impulsive trend in support relied on advocating for the Western newcomer, advocating his experiences, and experimenting with his models, and at the forefront of these were the poets of the Beirut Poetry magazine: Adonis, Youssef Al-Khal, Onsi Al-Hajj, and the poets of the "Idaah 77" and

"Aswat" movements in Egypt, in addition to some Modernist critics such as: Kamal Abu Deeb, Muhammad Bennis, Mahmoud Al-Dabaa, Alaa Abdel-Hadi, and others

As for the moderate trend in judging it, it tried to reconcile its position between the western arrival and the traditional tributary, and tried as much as possible to deal with great care with this new art, which has not yet established its position, and did not reveal its tools, except that it represents an already existing reality that deserves discussion and analysis, and that criticism must be exposed to it, and to discuss its facts and characteristics, and from this direction: Muhammad Abdul Muttalib, Salah Fadl, Alawi Al Hashemi, and others.

As for the puritanical trend in his rejection, his position was based on the theory of literary genres, and he refused the label. Because it generates a confusion between two distinct arts that lead to spoiling the taste, and among the critics of this trend: Nazik Al-Malaika, Salah Abdel-Sabour, Ali Ashry Zayed, Kamal Nashat, Ahmed Abdel-Moati Hegazy, Abdel-Malik Mortada and others.

This study attempts to present the prose poem in the writings of one of the poets of modernity and its influential critics in the march of poetry and modern Arab criticism, namely the Yemeni critic and poet Abdul Aziz al-Maqaleh. The second is the crisis of the ancient poem, the third is the relationship of poetry to prose, the fourth is the writer's position on the prose poem, and the fifth is applied models of al-Maqaleh's poetry to reveal through them the extent to which critical visions correspond to the poet's creativity. The study relied on the method of analysis and criticism.

المقدمة

تعتمد قصيدة النثر كما أعلنت سوزان برنار على "اتحاد المتناقضات، ليس في شكلها فحسب، بل في جوهرها أيضاً: نثر وشعر، حرية وصرامة، فوضوية مدمرة وفن منظم"¹، لتشكّل بذلك بنيةً فنيّةً صادمةً للمتلقّي منذ عتبتها الأولى؛ لأنّ مصطلح قصيدة النثر يحمل تناقضاته منذ عنوانه فهو يجمع فنيين أدبيين: أحدهما القصيدة ذات الشكل المنتظم والمعروف تراثياً، والآخر النثر الذي لا يخضع لما تخضع له القصيدة من تقاليد عروضيّة وأسلوبية معيّنة.

وإذا كان لا مشاحة في المصطلح – كما هو شائع – فإن المشاحة في ذلك المقام شديدة؛ لأن الأمر لا يتعلق بمجرد التسمية لجنسٍ أدبيّ أتفق مسبقاً على ماهيته، ولكن لأنه يتعلّق – أيضاً – بمتلقّي هذا الجنس الأدبي، حيث أنه يحدّد له مسبقاً الكيفيّة التي ينبغي عليه أن يتلقّى بها هذا الجنس الأدبي من خلالها، وهو ما عُرف في نظريّة التلقّي بـ "أفق الانتظار"

لقد مثّلت قصيدة النثر إشكاليّةً حقيقيّةً عند النقاد؛ لمخالفتها لمفهوم القصيدة ومفهوم النثر على السواء، ولذا كثر الخلاف حولها، وتعدّدت مواقف النقاد، وتباينت رؤاهم، وانقسموا في ذلك إلى الاتجاهات المنطقيّة

¹ سوزان برنار، قصيدة النثر من بودلير إلى أنيامنا، ترجمة: زهير مجيد مغامس (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط2، 1996م)، 129.

حيال مواجهة ظاهرة جديدة: اتجاه مندفع في التأييد، واتجاه معتدل ومتوسّط في الحكم، واتجاه متشدّد في الرفض.

وقد اعتمد الاتجاه المندفع في التأييد على مناصرة الوافد الغربي، ومناصرة تجاربه، والتجريب على نماذجه، وفي مقدمة هؤلاء كان شعراء مجلة شعر البيروتية: أدونيس، ويوسف الخال، وأنسي الحاج، وشعراء حركتي "إضاءة77" و"أصوات" في مصر، إضافة إلى بعض النقاد الحداثيين أمثال: كمال أبو ديب، ومحمد بنيس، ومحمود الضبع، وعلاء عبد الهادي، وغيرهم

أما الاتجاه المعتدل في الحكم عليها فقد حاول التوفيق في موقفه بين الوافد الغربي والرافد التراثي، وحاول قدر الإمكان التعامل بحرصٍ شديدٍ مع هذا الفنّ الجديد الذي لم يُثبِت مكانته بعد، ولم يكشف عن أدواته إلا أنه يمثل واقعًا موجودًا بالفعل يستحقُّ المناقشة والتحليل، وأن على النقد أن يتعرّض له، ويبحث في معطياته وخصائصه، ومن هذا الاتجاه: محمد عبد المطلب، وصلاح فضل، وعلوي الهاشمي، وغيرهم.

أما الاتجاه المتزمت في رفضه فقد انبنى موقفه على نظرية الأجناس الأدبية، فرفض التسمية؛ لأنها تولد خلطاً بين فنين متمايزين يؤدي إلى إفساد الذوق، ومن نقاد هذا الاتجاه: نازك الملائكة، وصلاح عبد الصبور، وعلي عشري زايد، وكمال نشأت، وأحمد عبد المعطي حجازي، وعبد الملك مرتاض وغيرهم.

وكما اختلف النقاد في قبول قصيدة النثر، فإنهم - أيضاً - قد اختلفوا في تسميتها اختلافاً كبيراً، فقد حصر عز الدين المناصرة² خمسة وعشرين مصطلحاً تداولها الشعراء والنقاد على السواء لقصيدة النثر، منها: الشعر المنثور، والنثر الشعري، وقصيدة النثر، والقصيدة الحرة، والقصيدة الأجد، والنص المشكل إلى آخره، وهو ما يدلُّ على عمق إشكالية قصيدة النثر في الشعرية العربية المعاصرة.

ويعود هذا الإشكال إلى قيام قصيدة النثر على الوافد المترجم، وفقدانها للخلفية التراثية، وهو ما جعل شاعرًا رائدًا كأحمد عبد المعطي حجازي يصفها بـ"القصيدة الخرساء"³، وهو ما دفع في الوقت ذاته محمد عبد المطلب إلى البحث عن إيجاد وشيجة تراثية لقصيدة النثر، وجدها في المصطلح الفقهي المعروف بـ"الخُنْثَى المُشْكَل" الذي يجمع بين صفات الذكورة والأنوثة، فاستعار ذلك المصطلح لقصيدة النثر، وأطلق عليه

² عز الدين المناصرة، إشكاليات قصيدة النثر: نص مفتوح عابر للأنواع (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2002م)، 6.

³ أحمد عبد المعطي حجازي، قصيدة النثر أو القصيدة الخرساء (دبي: كتاب مجلة دبي رقم 18، ط1، 2008م)، 52.

"النصّ المُشكّل"⁴، بينما نجد محمود الضبع⁵ يحاول أن يحل هذه الإشكاليّة عن طريق ربط قصيدة النثر بمفاهيم الشعريّة التي يراها تتوفّر جميعها في قصيدة النثر.

الدراسات السابقة: توجد بعض الدراسات التي حاولت أن تدرس قصيدة النثر تاريخياً، أو فنياً، منها ما يأتي:

- إشكاليات قصيدة النثر: نص مفتوح عابر للأنواع، عز الدين المناصرة، بيروت: المؤسسة العربية

للدراسات والنشر، ط1، 2002م

- قصيدة النثر وتحولات الشعريّة العربية، محمود الضبع، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط1، 2003م.

- قصيدة النثر من التأسيس إلى المرجعية، عبد العزيز موافي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2006م.

- قصيدة النثر والتفات النوع، علاء عبد الهادي، كفر الشيخ: دار العلم والإيمان، ط1، 2009م. وتحاول هذه الدراسة أن تعرض لقصيدة النثر في كتابات أحد شعراء ونقاد الحداثة المؤثرين في مسيرة الشعر والنقد العربي الحديث وهو الناقد والشاعر اليمني عبد العزيز المقالح، راصدة من خلال هذا العرض تطور مفهوم الشعريّة العربية، وقد جاءت الدراسة في خمسة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: مفهوم الشعر عند المقالح

يُقرُّ عبد العزيز المقالح بصعوبة تقديم تعريف جامع مانع للشعر، فيقول: "ربما أمكن التعريف بموسيقى الشعر أو الإيقاع المواكب لألفاظه من مدّ وقصرٍ وقبضٍ وبسطٍ، وربما أمكن كذلك تعريف اللغة التي يتألف منها الشعر، وما يربط بين مفردات هذه اللغة أو يفرق بينها من معانٍ قريبةٍ أو بعيدةٍ، ومن حروفٍ تفخيمٍ وترقيقٍ، ومن تعريفٍ أو تنكيرٍ، ومن فكٍّ وإدغامٍ. كما يمكن الحديث باستفاضة عن المعنى أو عن الوظيفة الاجتماعيّة للشعر، لكنّه من الصعب أن يقدم الباحث أو الشاعرُ نفسه تعريفًا جامعًا مانعًا لفنِّ أخذ مكانته في الحياة وبين الناس، من أنّه تكوينٌ لغويٌّ غامضٌ تتساقق حركاته مع حركات النفس الإنسانيّة في أرقى تموجاتها الروحيّة"⁶.

⁴ محمد عبد المطلب، النصّ المشكّل (القاهرة: الهيئة المصرية لقصور الثقافة، 1999م)، 47، ومن قوله في ذلك: "نعترف بداية أن هذا العنوان نوع امتصاص للمصطلح الفقهي القديم (الخنثى المشكّل) ومن طبيعة هذا الامتصاص أن يرفد المصطلح القديم مصطلحنا الجديد ببعض معطياته، وأولى هذه المعطيات تعامل المصطلح الفقهي مع الإنسان حال (غياب النوعية). فهو لا ينتمي للذكورة انتماء مطلقاً، ولا ينتمي للأنوثة انتماء مطلقاً أيضاً. وعدم الانتماء راجع إلى غياب إلى حيازته لعلامات الذكورة والأنوثة معا، أو راجع إلى غياب هذه العلامات معا. ولهذا استند المصطلح الفقهي على دالّين: (الخنثى) وهو دالٌّ يؤسّس لهذا الجنس الطارئ وال (المشكّل) الذي يدفع بالدالّ الأول إلى دائرة (الاختلاف) و (الالتباس)" انظر: عبد المطلب، النصّ المشكّل، 47.

⁵ محمود إبراهيم الضبع، قصيدة النثر وتحولات الشعريّة العربية (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2003م)، 291، 298.

⁶ عبد العزيز المقالح، مدارات في الثقافة والأدب (دبي: كتاب مجلة دبي، ديسمبر 2008م)، 17.

ويضيف المقالح قائلاً: "إن الشعر الحقيقي لا يُعرّف ولا يُحدّد؛ لأنه مكتوبٌ بلغةٍ شعريّةٍ مُبهمّةٍ تجعل منه عملاً فنياً خالداً، صعب المنال حيناً، وصعب التعريف في كلّ الأحيان"⁷.

وعلى الرغم من رفض المقالح لوضع مفهوم محدّدٍ للشعر، فإننا لا نعدم في كتاباته محاولة رسم لمفهومه الخاص للشعر، وقد جاء الشعر عنده رؤية ترتبط بعنصرين أساسيين هما: اللغة والموسيقى. فالمقالح يرى أن الوزن ليس قضية الشعر الأولى، وأن "الشاعر الحقيقي لم يكن في يومٍ من الأيام هو ذلك الذي يجري وراء العرّوض ويجيد كتابة المنظومات، وإنما هو ذلك الذي يمتلك لغته القوميّة ويختزل رؤيته الشعريّة في تركيب لغويّ يُثير الدهشة بما يصطنعه من علاقاتٍ بين المفردات التي تشكّل في مجموعها البنية الصوتيّة والإيقاعيّة للنصّ الشعريّ"⁸.

وقد آمن عبد العزيز المقالح برسالة الشعر الاجتماعية. فالشعر عنده شديد الارتباط بالواقع، يدور في فلك الإنسان ومشكلاته، ولذا كان الشاعر - عنده - يجمع بين وظيفة العالم، والمغني، والفنان، والمصلح الاجتماعي⁹.

أدّى اهتمام الكاتب بالدور الاجتماعي للشعر إلى اهتمامه بالمعنى وبالتجربة، كعناصر مهمّة في بناء النص الشعري. فالشعر عنده نغمٌ ومعنى، وبعبارة قصيرة هو "تجاربٌ منغمّة"، والتجارب عنده لا يمكن أن تأتي من العدم، بل لا بد أن تكون انعكاساً للعلاقة بين ضمير الشاعر والضمير الجمعي لأُمّته¹⁰.

حرص المقالح على ربط الشعر بالمجتمع وبالحيّة. فالشعر على حدّ قوله "للمجتمع"¹¹. والشعر بوصفه نشاطاً إنسانياً يرتبط بحركة الحياة وتطوراتها وتغيّراتها "فالشعر ليس رجلاً مثاليّاً أو نشاطاً يتمّ في الفراغ، وإنما هو نشاطٌ إنسانيّ شديد الاتصال بحركة الحياة، شديد الإحساس بإيقاعها المتغيّر أو الراكد على السواء"¹².

كان الواقع العربي وما يمرُّ به من أزمات وما يعيشه من مشكلات وصراعات، وما تمرُّ به اليمن - موطن المقالح - من ثورة على الحكم الإمامي، وما خلفه هذا الحكم من تخلفٍ وفسادٍ، سبباً مباشراً في التوجّه الاجتماعي للشعر عند المقالح؛ لذلك نجد احتفاء المقالح بقضية الالتزام في الشعر، فهو يراها ظاهرةً عامّةً في الأدب العربي، ويوجب المقالح الالتزام على الناثر والشاعر جميعاً، ويفضّ زعم القائلين بأن الشعر نشاطٌ خاصٌّ، أو نشاطٌ لغويّ لا علاقة له بهموم الناس، أو أن الشعر غيرُ بقية الفنون التي تستمدُّ وجودها من أعمال الطبيعة؛ لأن الشاعر لا يحاكي أشياء موجودةً فعلاً، بل يبتكر أشياء جديدةً، ويذهب إلى أن هؤلاء يسيئون إلى الشعر

⁷ المقالح، مدارات في الثقافة والأدب، 19.

⁸ عبد العزيز المقالح، صدمة الحجارة دراسة في قصيدة الانفاضة (بيروت: دار الآداب، ط1، 1992م)، 150.

⁹ عبد العزيز المقالح، الأبعاد الموضوعية والفنية لحركة الشعر المعاصر في اليمن (بيروت: دار العودة، ط2، 1978م)، 82.

¹⁰ المقالح، الأبعاد الموضوعية والفنية لحركة الشعر المعاصر، 82.

¹¹ المقالح، الأبعاد الموضوعية والفنية لحركة الشعر المعاصر، 84.

¹² عبد العزيز المقالح، من البيت إلى القصيدة (بيروت: دار الآداب، ط1، 1983م)، 208.

نفسه، ويهبطون به إلى درجة الكماليات الجمالية التي تخدم طبقةً بعينها ويمكن الاستغناء عنها، كما أن المجانين وحدهم هم الذين يطلقون صراخاً بلا معنى¹³.

أخذ مفهوم المقالح للشعر يتغير بعد أن استقرّ الواقع العربي، وتأكد له نجاح الثورة اليمنية، إذ شرع المقالح يؤكد أهمية العنصر الجمالي في العمل الأدبي؛ لأن هذا العمل عندما يتجرّد من سماته الفنية لا يكون أدباً، ولا يبقى منه للحياة شيء، والشاعر الحقيقي – قبل أن يعبر عن فكرة ما أو عن رؤية ما – عليه أولاً أن يمتلك القدرة على الإبداع وعلى التعبير الفني الرفيع، فالمضمون الثوري وحده لا يكفي؛ لأن المضمون العظيم ينبغي أن يمتزج بشكلٍ عظيم، والشاعر المناضل هو شاعر أولاً، وإذا فقد صفة الشاعر لا تستطيع الصفة الأخرى أن تمنحه هذه الصفة العظيمة؛ فالشعر موقفٌ فكريٌّ ونفسيٌّ نحو الوطن، وموقفٌ فنيٌّ وإبداعيٌّ نحو القصيدة، والفنُّ العظيم هو ذلك الذي يوحى بالهدف العظيم. هذا الهدف الذي لا يتخذ شكل الوعظ والإرشاد، وإنما يصل إليه القارئ عبر معاناةٍ فنيةٍ يلعب فيها التكثيف والتنويع ومستويات التعبير وتداخل الأزمات دوراً بالغ الأهمية، والقصيدة عند الشعراء الكبار لا تكون وعاء لموضوعٍ بعينه، بل تصبح تركيباً فنياً يرى الشاعر من خلاله العالم بأجمعه¹⁴.

إن مفهوم المقالح للشعر يقوم على نجاح الشاعر في خلق نوعٍ من التوازي بين المقاييس الفنية للشعر وعلى مدى نجاحه في التعبير عن الواقع. إن الفن الحديث عند المقالح "لا يقوم على التأمّلات المباشرة أو التسجيل البارد، ولكنّه عمليّة خلق، يقوم الحلم فيه بدور المؤلّف والمبدع. الفنُّ حلمٌ وإبداعٌ في إطار الواقع، وقد قادت هذه الرؤية إلى السريالية واللامعقول وغيرهما من المذاهب التي تتعامل مع الحياة بانبهار"¹⁵.

والمقالح عندما يهتمُّ بالعنصر الجمالي في العمل الشعري، يربطه بالواقع؛ فالجمال الفني عنده وليد الواقع، وابن الحياة المتغيّر؛ لأنه لا يأتي من فراغٍ ولا يُؤلّد من عدم، "إن الشعر في بلادنا خاصّة يحاول الخروج من أساليب التعبير المستقرّة ولكن دون اهتمامٍ بالواقع ودون إدراكٍ إلى أنّ الرّوى الجمالية لا تنطلق من الفراغ، وإنما من الواقع، وإن الشاعر المبدع هو ذلك الذي يبحث عن الأشكال والإيقاعات والمضامين في حركة هذا الواقع، في جوهر الصراع بين الفن والحياة"¹⁶.

إن وجود قدرٍ من التوازي بين المقاييس الفنية والواقع أصلٌ أصيلٌ في المفهوم الشعري عند المقالح، ليس هذا فحسب، بل إن المقالح يتخذ من هذا التوازي معياراً نقدياً لتحليل النص الشعري، يقول: "إن المعيار الذي

¹³ عبد العزيز المقالح، قراءات في الأدب والفن (اليمين: وزارة الإعلام والثقافة اليمنية، ط1، 1979م) 93، 94.

¹⁴ عبد العزيز المقالح، الشعر بين الرؤيا والتشكيل (بيروت: دار العودة، ط1، 1981م)، 203 – 205.

¹⁵ عبد العزيز المقالح، أصوات من الزمن الجديد دراسات في الأدب العربي الجديد (بيروت: دار العودة، ط1، 1980م)، 130.

¹⁶ عبد العزيز المقالح، من أغوار الخفاء إلى مشارف التجلي دراسات ومتابعات نقدية (صنعاء: دار الكلمة، د.ت)، 169.

ينبغي أن يتبع في سياق تحليل النصّ الشعري المعاصر، هو معيارُ قدرة هذا النصّ على تمثّل الإبداع بمقاييسه السلفيّة والمعاصرة معاً، وقدرته أيضاً على استنطاق الواقع الجديد وتمثّل المرحلة التاريخية الراهنة¹⁷. إن تعبير الشعر عن الواقع وأهمية ذلك كوظيفة من وظائف الشعر أمرٌ طبيعيٌّ في الشعر، ارتبط بالشعر منذ بدايات نشأته، يعبر عن ذلك أفضل تعبير مقولة ابن عباس الشهيرة "الشعر ديوان العرب"، فقد نقل لنا الشعر العربي أيام العرب ورجالهم، وعقائدهم، وعاداتهم، ومثلهم، وشرابهم، وطعامهم، وجغرافية بلادهم ... وغير ذلك.

أما عن ربط الشعر بالواقع ربطاً مطلقاً، واتخاذ هذا الربط وتلك العلاقة مقياساً فنياً نحكم من خلاله على الشعر، ونحلّله على أساسه، فهو حكم فيه نظر؛ لأن في ذلك تقييدٌ لمطلق، وحدٌ من حرّية الشعر والشعراء، وكبحٌ لجماح خيالهم، كما أنه حكمٌ لا يراعي اختلاف الرؤى وتباين المذاهب، وافتراق العقائد، وتفاوت الأذواق، وتعدّد الفلسفات، وتمايز الثقافات، وغير ذلك من الجوانب التي تشكّل عناصر مهمّة في العمليّة الإبداعية، كما أنه ليس مقياساً فنياً بقدر ما هو مقياس اجتماعي.

قد يكون الواقع مصدراً للشعر، ومادة خاماً له، ولكنه لا يعني أنه يحدّد طبيعة الشعر؛ لأن الشعر ليس مرآة عاكسة للواقع وقضاياه، أو عدسة مصورة لما في الواقع، والشاعر ليس مجرد تابع أو خادم لما يدور في الواقع، وإنما هو صاحب نظرة خاصّة إلى الواقع وهو يختار مادته ممّا يقرأ أو يسمع أو يرى، أو ممّا يتخيّل، كما أنه لا يتأثر بكلّ ما يحدث في الواقع من حوله، وإنما يتأثر بما يجد صداه في نفسه، ثم إنه بعد ذلك قد يتأثر كإنسان دون أن يتأثر كفنّان. فالشاعر ليس مطالباً بأن يعبر عن كل ما يدور ويحدث حوله في الواقع، كما أن الواقع قد لا يمثّل "أكثر من المناسبة التي تفجّر الشعر في نفس الشاعر"¹⁸.

المبحث الثاني: أزمة القصيدة القديمة

استوقف ثبات الإطار الموسيقي للقصيدة القديمة الشاعر عبد العزيز المقالح، لذا جاء معظم نقده للقديم موجهاً إليه، فهو يقول: "ولا أبالغ إذا قلت إن زمن القصيدة العربيّة قد توقّف وتحجّر منذ العصر الجاهلي، وامتد هذا التوقّف حتى العصر الحاضر، ولم يزل زمن القصيدة الجاهليّة سوى الموشّحات الأندلسيّة التي كانت صدى للحياة الجديدة، ولإيقاع الزمن المختلف، في وطنٍ تهبّ عليه الرياح كثيراً، وتغسله الأمطار كثيراً، وتزينه الأنهار والفصول"¹⁹.

ويرى الكاتب "أن التشكيل الزمني في القصيدة القديمة يتسم بالرتابة الزمنيّة في البيئة التقليديّة للقصيدة. فالتشكيل الزمني - مع اختلافه من بحر إلى بحر - مكرّر ورتيب، وزمن البيت الأوّل هو زمن كلّ الأبيات في القصيدة حتى وإن بلغت عشرات الآلاف، بل إن زمن الشطر الأوّل هو زمن القصيدة فالأشطر متساوية،

¹⁷ المقالح، من أغوار الخفاء إلى مشارف التجلي، 152 - 153.

¹⁸ سعيد الوري، لغة الشعر العربي الحديث، مقوماتها الفنية وطاقاتها الإبداعية (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1983م)، 60.

¹⁹ المقالح، أصوات من الزمن الجديد، 287.

والأبيات متساوية، والإيقاع الزمني متساوٍ ومتوازٍ، وهذا ما حاولت القصيدة الجديدة تغييره، فقد حطمت التشكيل الزمني سواء كان ذلك في القصيدة "السطريّة" التي تتألف من سطور متتابعة، أو في القصيدة المدوّرة حيث تنتفي البيئّة والسطريّة معاً"20.

وينقد المقالح سمرتية القصيدة القديمة باعتمادها على الوزن والقافية، يقول: "إن أزمة القصيدة العموديّة هو إحساس بالسمرتية والرتابة - رتابة القافية الواحدة والبحر الواحد - وهذه الرتابة هي التي دفعت بالشاعر الجديد إلى الفرار من القصيدة العموديّة المكرّرة الأنغام والأطوال والأبعاد إلى القصيدة التفعيليّة التي تطول وتقصر أبياتها بطول الفكرة وقصرها، أو بطول النفس الموسيقي وقصره"21.

ويذهب المقالح إلى أن تجربة الشعر الجديد تقوم على ثلاثة أصول هي:

1- الموسيقي: لقد وجد هؤلاء الشعراء أنّ الموسيقي في القصيدة العربيّة الكلاسيكيّة شبيهة بإطار الصور الكلاسيكيّة، أي أنها لا تتفاعل مع الموضوع22. فالموسيقى في النصّ القديم سابقة على الموضوع، لذا فهي تحدّ من حريّة الشاعر وتقيده بما يتلاءم مع طبيعة مرحلة سابقة. من أجل ذلك راح هؤلاء الشعراء يبحثون عن موسيقى جديدة تواءم تجربتهم الجديدة "بحيث تتحوّل الموسيقي في كلّ قصيدة إلى موسيقى القصيدة الخاصّة لا إلى موسيقى البحر"23.

2- الانتقال من القصيدة ذات التسامي أو الطابقي إلى القصيدة ذات النمو العضوي... كغصن الشجرة تنمو في حيويّتها وفي تكامل أبعادها في اللغة، في الصورة في التجربة الفنيّة الكاملة24.

3- علاقة الشاعر مع المفردة: فقد وجد الشاعر الجديد أن "المعنى القاموسي ليس ما يريده، ولكن إحيائيّة الكلمة، الكلمة الموحية. فإذا قُيِّض لي أن أختار بين كلمتي "سكين" و"مُدّيّة" لاخترت السكين، فالسكين كلمة تعاشنا معها في البيت إذ لها تداعيات في القوى الذهنيّة وتستطيع أن تستخدم هذه القوى الذهنية عند القارئ: وتعلق هذه الأبعاد من خلالها"25.

وقد نتج من انشغال المقالح بفكرة اللغة المعاشية، وارتباط الشعر بالواقع الحياتي أن تساهل الكاتب في استعمال اللغة الفصيحة في الشعر، ونفى كونها علامةً فارقةً أو مكوناً جوهرياً في تحديد قيمة الشعر، يقول: "الشاعر نفسه لا لغته، ولا ضخامة هذه اللغة وعظمتها، بمعنى آخر؛ إنّ الشاعر هو ما يريد أن يقول لا كيف

²⁰ المقالح، الشعر بين الرؤيا والتشكيل، 106 .

²¹ عبد العزيز المقالح، يوميات يمانية في الأدب والفن (بيروت: دار العودة، د.ت)، 43 .

²² المقالح، الشعر بين الرؤيا والتشكيل، 41 .

²³ المقالح، الشعر بين الرؤيا والتشكيل، 41 .

²⁴ المقالح، الشعر بين الرؤيا والتشكيل، 42 .

²⁵ المقالح، الشعر بين الرؤيا والتشكيل، 43.

وبم قال²⁶، ويقول نافيًا وجود لغة خاصة بالشعر، بل نافيًا دور اللغة في تحديد قيمة الشعر: "إنَّ اللغة وعاء، لا أكثر وأَنَّه لا يوجد وعاءٌ مُقدَّسٌ ووعاءٌ غير مُقدَّسٍ مهما اختلفت المواد التي تصنع منها الأواني والأوعية"²⁷ ويبدو من كلام الشاعر اهتمامه بالمعنى على حساب اللفظ وتقديمه عليه، فهو يصف اللغة بالوعاء الذي لا فضل له في ذاته، فالفضل فيما يحمله، وهو قول مختلف فيه قديما وحديثًا؛ لأن تقديم المعنى على اللفظ إهدارٌ لقيمة اللغة التي هي المكون الأوَّل للشعر؛ فالشعر فنُّ قولِي في المقام الأوَّل تتأسَّس كلُّ جماليَّاته على الجمال اللغوي. فالجمال ليس فيما يقال، وإنما في كَيْفِيَّة القول وطريقته، فالمعاني كما قال الجاحظ على قارة الطريق، والعبرة في الشعر هي في صياغة هذه المعاني.

وقد جاء تحليل الشاعر عن تقديم المعنى على اللفظ غائماً وغير محدّدٍ، فما معنى أن نقول: أن الشاعر بنفسه وليس بلغته؟! وما دلالة أن الشاعر هو ما يريد أن يقول، لا كيف، وبم قال؟! نطرح على الكاتب تساؤلاً، وهو: كيف نحكم على شخص ما أنه شاعر؟ هل يكون بذلك فقط بالوصف القولِي لذات الشخص بأنّه شاعر، أم بما أبدعه هذا الشاعر في لغةٍ تحمل كَيْفِيَّةً خاصَّةً له فيما كتب؟

إنَّ الشاعر- في رأيي- عكس ما يصوِّره الكاتبُ في قوله السابق؛ فالشاعر شاعرٌ بإبداعه الذي أداته الأولى التي يتشكَّل منها هي اللغة، بل اللغة الشعريَّة خاصَّةً، وإضافة إلى هذه اللغة، الكيفيَّة، أو الطريقة، أو الأسلوب الفنِّي الذي يصيغ فيه الشاعر تجربته ويقدم به فكرته، فبدون اللغة والكيفيَّة اللتين يرفضهما المقالح لا يمكن أن نصف قولاً بأنّه شعرٌ، ولا أن نصف شخصاً بأنّه شاعرٌ.

المبحث الثالث: الشعر والنثر

أخذت الحدائث منحى تصاعدياً في الكتابة الشعريَّة والنقدية عند المقالح، فقد بدأ الكاتب متمسكاً بالوزن والقافية كخاصيَّة جوهريَّة في الشعر، وكحدِّ فاصلٍ له عن الفنون النثريَّة، وانتهى رافضاً لهذا المقياس ومؤمناً بشرعية قصيدة النثر كشعر نجح في التخلص من الوزن والقافية.

إن حركة الشعر الجديد - عند المقالح - نجحت في خلق قصيدة على أساس جمالي جديد، منها على مستوي الشكل إحداث تعديل جوهري على عنصري الوزن والقافية، ولكنه لم يستطع أن يتخلَّص منهما؛

²⁶ عبد العزيز المقالح، شعراء من اليمن (بيروت: دار العودة، ط1، 1983م)، 179.

²⁷ عبد العزيز المقالح، قراءة في أدب اليمن المعاصر (بيروت: دار العودة، 1977م)، 174. ويبدو أنَّ المقالح في دعوته إلى المصالحة والتوفيق بين العامية والفصحى كان مأخوذاً بالواقع العربي المتراجح علمياً وثقافياً الذي لا يساعده على التوصل التام والكامل عن طريق الفصحى؛ لأنَّ الغالبية العظمى من أفراد الشعب العربي مازال أمياً لا يجيد القراءة والكتابة يقول: "وفي اعتقادي أنَّ الإشكال اللغوي كما طرحته وتطرَّحه قضية الفصحى والعامية، ليس مشكلة صرفيين ونحويين، ولا هي قضية صراع تاريخي بين مفتونين باللغة العربية ومنافحين عنها، وآخرين أعداء وخصوم يكيدون لها ليلاً ونهاراً، وإنَّما الإشكال في اعتقادي أكبر من ذلك بكثير، إنَّه قضية الأمية التي تسحق 90% من سكان الشعب العربي في معظم أقطاره، وبصريح العبارة هي مشكلة الحكومات قبل أن تكون مشكلة الشعوب. ومشكلة تربية وتعليم قبل أن تكون مشكلة شعراء العامية وشعراء الفصحى، والتطور في مستوى التعليم وإتاحة الفرص أمام المواطن العربي ليقرأ الجريدة والكتاب، ويمارس وجوده الاجتماعي والسياسي، كلُّ ذلك كفيلٌ بمحو الأزواج اللغوي، وكفيلٌ - أيضاً - بإلغاء الصراع بين ما يُسمَّى بالفصحى والعامية" انظر: المقالح، قراءة في أدب اليمن المعاصر، 204، 205.

لأنهما "عصب الشكل الشعري، هما الصفة الخاصة التي قلنا أنه لا بدّ من توافرها حتى يكون الكلام المشكّل
أماناً شعراً وليس مجرد كلام"²⁸.

ويؤكد المقال هذا المعنى في دراسة أخرى قائلاً: "إن كانت القصيدة الجديدة قد حافظت حتى اليوم على
الوزن والوزن الخليلي بالذات، وإن كانت قد تخلّت من فترة قصيرة عن القافية، فإنها لا تستطيع أن تتخلّى
عن الوزن باعتباره القاسم المشترك في الشعر العربي، والرباط السري بين الحداثة والموروث، وإن كانت قد
حدثت تجاوزات من خلال ما يُسمّى بقصيدة النثر فهي خارج حدود القصيدة الجديدة كما أرادها السابقون
والرواد إلي هذا النوع من الشعر الحديث الممثل لعصره، والرافض لكلّ قيّد علي الموهبة وغير الخاضع لأي
نوع من التقليد"²⁹.

في هذا النصّ يبدأ المقال في التحلّل من قيد القافية، ويطلّ معتصماً بخاصية الوزن كحدّ أوليّ ومقياسٍ مميّزٍ
للشعر عن النثر.

ثم يأخذ المقال في التملل من موسيقى الوزن القديمة، حيث يذهب إلى أن كتابة الشعراء الشعر في الشكل
الموسيقى القديم يخضع لقهر الواقع العربي المتخلّف الذي يمارس قهراً على الشعور والشعراء، يقول:
"وللعلم، فإنه ليس للشعر العمودي أو البيتي أية قوّة تُذكر - رغم احترام الناس للمتنبي، وليس لأنصاره من
الشجاعة أو القدرة بحيث يفرضون شكلاً مُعيّناً لكتابة القصيدة، لكنه الواقع الأدبي المتخلّف يفرض نفسه
علي الكاتب والشاعر. إن القارئ هنا أو بالأصح السامع - لأن القراء قلة - يتطلّب نوعاً من الشعر يكثر فيه
الرنين والضجيج اللفظي، وتلعب فيه الموسيقى الخارجية دوراً بارزاً يشدّ الأسماع"³⁰.

ثم يصف المقال الشكل الموسيقى القديم بأنه عدو للشعر الجديد ما من معاشته بدّ فيقول: "ليس من
الضروري أن يكون العدو إنساناً ما من صداقته بد، قد تكون حياة، أو أسلوب حياة، ما من التعايش معها بد،
وقد يكون تعاملًا مع شكل من الشعر. استنفذ أغراضه وأصبح في ذمة التاريخ. ولكنك ترى نفسك ملزماً بأن
تكتبه وأن تعانيه وما من كتابته بد"³¹. وهو يضيف أن الأشكال القديمة أصبحت متخلّفة عن التعبير عن
المضامين العصريّة، "فالمتمفق عليه أن الأشكال القديمة مهما امتلأت بمضامين جديدة، تظلّ متخلّفة شكلاً،
وتبقى خارج عصرها"³².

²⁸ المقال، الأبعاد الموضوعية والفنية لحركة الشعر المعاصر، 212.

²⁹ المقال، أصوات من الزمن الجديد، 25.

³⁰ المقال، أصوات من الزمن الجديد، 202، 203.

³¹ المقال، أصوات من الزمن الجديد، 204.

³² المقال، أصوات من الزمن الجديد، 215.

ويضيف قائلاً: "ولا أبالغ إذا ما قلت إن زمن القصيدة العربية قد توقف وتحجر منذ العصر الجاهلي، وامتد هذا التوقف حتى العصر الحاضر"³³. وهو يرى أن التعريف المشهور للشعر بأنه "الشعر هو الكلام الموزون المقفي" من أكثر التعاريف الأدبية كذباً³⁴.

ثم هو يدعو إلى تحلل الشاعر من موسيقى البحور العروضية للبحث عن موسيقيته الخاصة "فالنغم في القصيدة القديمة كان إلى حد ما شبيهاً بإطار الصور الكلاسيكية لا يتعامل تعاملًا فعلياً مع مضمون تلك القصيدة (الجديدة) هنا خرجنا إلى هذه التجربة بحيث تتحوّل الموسيقى في كل قصيدة إلى موسيقى القصيدة الخاصة، لا إلى موسيقى البحر، ومن الخطأ أن نقول الآن أن شعراء الحداثة مالوا إلى استخدام سبعة أو ستة بحور فقط، في الحقيقة البحر ألغي نهائيًا. وهنا، في هذه الحالة ملنا إلى استخدام موسيقى القصيدة، أي لكل قصيدة موسيقاها الخاصة"³⁵.

إن المقالح هنا يرى أن القصيدة تخلق الموسيقى الخاصة بها، ومن ثم فإن لكل قصيدة موسيقاها، ولذلك لا يمكن حصر موسيقى الشعر في أشكال ثابتة وأطر محدّدة، بل هي لا متناهية؛ لأنها تتخلّق وتتفجّر مع إبداع القصيدة، فليس لها وجود سابق ولا شكل محدّد، ولا نمط متناوّل، وإنما هي في حالة جدّة وولادة مستمرة. والمقالح في رفضه لموسيقى الوزن والقافية كخاصية جوهريّة في الشعر يحاول الهروب من قبضه التقليد عن طريق تطوير أشكال القصيدة وتنوع موسيقاها يقول: "فلا الوزن والقافية هما الشعر ولا التفكير بالصور وتركيز المعنى - وهما جوهر الشعر - من طبيعة الشعر دون النثر، ولا يجوز أن تسجن الشعر العربية نفسها في كيفية تاريخية لا تتغير"³⁶.

إن المقالح بهذا لا يرفض موسيقى الشعر وإنما يرفض قولبة هذه الموسيقى في أوزان ثابتة، ذلك لأن "الوزن موسيقى وكل قطعة موسيقى تختلف عن الأخرى، والأغنيان اللتان تتشابهان في اللحن تكون إحداها مسروقة أو تقليدية. فلماذا لا يكون الشعر كذلك؟ لماذا لا يكون الشاعر المبدع هو الذي يتكرر وزنه. أي موسيقاه، كالموسيقار العظيم الذي يخلق ألحانه ولا يقلّد بها فنناً آخر"³⁷.

يرى المقالح - هنا - أن الشاعر ليس مُقيّدًا بأشكال موسيقى مسبقة ومؤطرّة، وإنما الشاعر المبدع كالموسيقار الذي يُبدع لحنه على غير مثال سابق ولكن هل يأتي لحن الموسيقار المبدع من عدم؟؛ ومن ثم هل يخلق الشاعر المبدع موسيقى قصيدته من عدم؟ أم أنها متأثرة في ذلك بموسيقى سابقة؟ أو على الأقل مهدية بنظام موسيقي متعارف؟

³³ المقالح، أصوات من الزمن الجديد، 217.

³⁴ المقالح، قراءة في أدب اليمن المعاصرة، 25.

³⁵ المقالح، الشعر بين الرؤيا والتشكيل، 41.

³⁶ المقالح، من البيت إلى القصيدة، 205.

³⁷ المقالح، من البيت إلى القصيدة، 206.

إن الموسيقى وهي النموذج الأعلى الذي يراه المقالح لها قواعد وأصول يهتدي بها الموسيقار فلها سلمٌ ومقامٌ، وليست متولدة من الخيالات أو الأوهام. إن الشعر ليس مجرد وجود للغة الشعرية أو الموسيقى سواء أكانت تقليدية أو حديثة، بل لابد من توفر رؤيا تضبط تلك العناصر وتتشكل من خلالها. فالشعر كلُّ متكاملٌ شكلاً ومضموناً، فهو رؤيا وطريقة تعبير، ومن ثم لا يتحدّد الشعر بعناصره المكونة له، ولكن بتوظيفها شعرياً. وعندما يدافع المقالح عن قصيدة النثر، يدافع عن أهم عنصر تعرضت من خلاله قصيدة النثر للهجوم والرفض، وهو عنصر الموسيقى فهو يذهب إلى أن موسيقى قصيدة النثر أكثر رقصاً من موسيقى القصيدة الموزونة، يقول: "إن الرقص في قصيدة النثر وهو - هنا - الشعر أكثر وجوداً - وإن لم يكن رنيناً - في قصيدة النثر منه في المنظومات العمودية"³⁸.

وهو يراها مع خلوها من الوزن والقافية أعظم من القصيدة الموزونة. فالفنان "الذي يصنع مع المشي رقصاً، ورقصاً فنياً دون إيقاع خارجي هو أعظم من ذلك الذي يسير علي صوت الإيقاع، وعلى خطوط وقوالب مرسومة له سلفاً. والذي يُرقص القلوب أعمق من ذلك الذي يُرقص الأقدام، وبعبارة أخرى إن الفنان الذي يرسم لوحة أو يصنع تمثالاً لا من الأشياء المألوفة والمعتادة أكثر قدرة من ذلك الذي يصنع اللوحة، أو التمثال من المواد الزاهية المزخرفة"³⁹.

ولا شك أن هذا كلام على إطلاقه. فليس كلُّ شعراء قصيدة النثر أعظم من كل شعراء القصيدة الموزونة (التقليدية والتفصيلية)، وليس كلُّ قصيدة نثرية أجمل وأعمق من كل قصيدة بيتية أو تفصيلية، فليس الوزن عيباً في ذاته، وليس التخلص منه جمالاً وقوة تضاف إلي الشعر، وإنما العمدة في ذلك هو القدرة علي التوظيف والمهارة في تناول، والإبداع في المؤلفته، فإذا ما سايرنا كاتبنا في تبريره ومقياسه المغلوط، لقلنا بأن الشاعر الذي يتحدّى إبداعه القيد فيتجاوزه ويتخطاه ويطوره أعظم من ذلك الذي يهرب منه نفوراً له و احتقاراً لشأنه. ويخلط المقالح بين الشعر والشعري، إذ يخلط بين الشعر من حيث إنه شكلٌ أدبي، وبين (الشعري) من حيث إنه جوهرٌ يوجد في النثر وفي القصيدة الشعرية، يقول: "إن الشعر بصفته عمليةً فنيةً جماليةً يكاد يكون قاسماً مشتركاً بين النثر والنظم"⁴⁰.

إن المقالح - هنا - لا يميّز بين الأساليب الشعرية الموزونة وغير الموزونة. فكلُّ تعبيرٍ شعريٍّ هو شعر. وربما يشير هذا إلي أن المقالح يهدف إلى إلغاء الفروق بين الأجناس الأدبية؛ لأن الشعري عنصرٌ من عناصر الشعر وليس الشعر ذاته، يوجد فيه كما يوجد في الفنون النثرية الأخرى كالقصة والرواية والمسرحية وغيرها. إن الشعر جنسٌ أدبيٌّ قائمٌ بذاته، وشعريته إنما تتحدّد ابتداءً منه لا من خارجه، وشعرية الشعر لا تتحدّد خارج بقية العناصر المكونة للقصيدة. وتركز الشعرية على الجانب الفني الذي يهتم مبدع النصّ ببنائه بناءً يكسر

³⁸ المقالح، قراءة في أدب اليمن المعاصر، 23.

³⁹ المقالح، قراءة في أدب اليمن المعاصر، 23.

⁴⁰ المقالح، قراءة في أدب اليمن المعاصر، 24.

توَعُّع المُتلقِّي وينقله إلى مستوى أعلى من اللُّغة، يجعله يشعر باختلافٍ وأدبيَّةٍ ما بين يديه؛ فالشعرية تُعنى بتحديد خصائص الخطاب الأدبي ودراستها، واللغة الشعرية هي لغة خاصة متفردة من أديب لآخر، ومن عصر إلى عصر، وهي تعمل على تحطيم اللغة العادية وإعادة بنائها ثانية في أنساق تركيبية وعاطفية جديدة⁴¹. أما شعرية النثر فإنها تبقى مرهونةً بالجنس الأدبي أيضًا، ذلك أن درجة الشعرية تختلف من نصٍّ أدبيٍّ إلى آخر و الشعر بمعنى الخصائص الشعرية موجود في كلِّ الفنون الأدبية ومن ثم لا يصلح بمفرده مقياسًا للشعر.

المبحث الرابع: قصيدة النثر

اتخذ موقف عبد العزيز المقالح من قصيدة النثر مسارًا تصاعديًا، حيث بدأ رافضًا ومهاجمًا لقصيدة النثر، ثم اتخذ موقف التحفظ، ثم زال تحفظه، ورحَّب بها، ونظر إليها بوصفها مستقبل الشعرية العربية. وقد تحدَّث المقالح عن موقفه هذا فقال: "وكننت في كتابي "الأبعاد الموضوعية والفنية لحركة الشعر المعاصر في اليمن"، وقبله في مقدمة ديوان "مأرب يتكلم" قد أظهرت بعض التحفظات حول قصيدة النثر...ومنذ ذلك الحين والقصيدة النثرية تشغلني، ونماذجها الأكثر تجاوزًا وشعرية تشدني وتدعوني إلى تجاوز موقفي المتحفظ"⁴²، وفي الآتي عرض لمواقفه الثلاثة:

الأول: موقف الرفض لقصيدة النثر: تُعدُّ مجلة "شعر" البيروتية هي الحاضنة الأولى لقصيدة النثر في الأدب العربي، ومنذ إعلان ميلادها أعلن المقالح رفضه لهذا الفن الشعري، فنجد في مقدمة ديوانه الثاني "مأرب يتكلم" الذي أصدره 1972م بمشاركة عبده عثمان، يرفض هذا الشكل الشعري، ويصفه بالفقاعات والطفح النثري، حيث يقول: "من المستحيل اعتبار تلك الفقاعات اللبناية المعروفة بقصيدة النثر وما شابهها شعرًا جديدًا وحديثًا أو مستقبليًا"⁴³

إن المقالح وإن تبنَّى التجديد وتحمَّس للشعر الجديد، فإن الوزن العروضي ظلَّ معياره للتفريق بين الشعر والنثر، وللتدليل على فاعلية هذا المعيار في حسم التمييز بين ما هو شعري وما هو نثري يستدلُّ المقالح بمقولة بول فاليري: "الشعر رقصٌ، والنثر مشي" ويرى أن هذه الأوزان "كما كانت صالحة بالأمس البعيد للتفريق بين الشعر والنثر التقليديين، فهي كذلك صالحة اليوم للتفريق بين الشعر الجديد وقصيدة النثر أو نثر القصيدة البيروتية"⁴⁴.

وعلى هذا الأساس يتبنى المقالح تعريفًا للشعر يمثل الوزن نصف بُنيته، ذلك هو قول نازك الملائكة: "الشعر تجارب منعمة"⁴⁵، ووفقًا لهذا التعريف - وهو في نظره أصدق تعريف - يؤكِّد الناقد المقالح على أهمية

⁴¹ محمود قدوم، شعرية النثر العربي القديم: قراءات في السرد واللغة (أنقرة: دار صون شاغ أكاديمي للنشر والتوزيع، ط1، 2021م)، 7.

⁴² المقالح، قراءة في أدب اليمن المعاصر، 22.

⁴³ المقالح، شعراء من اليمن، 79.

⁴⁴ المقالح، شعراء من اليمن، 79.

⁴⁵ المقالح، شعراء من اليمن، 79.

الموسيقى في الشعر، فيرى ضرورة «أن يحتفظ الشعر الجديد بقدر من الموسيقى يحفظ للتجربة تأثيرها وسلطانها على النفوس» ثم يتبع الكلام متحدثاً عن رؤيته، فيقول: "ولا أؤمن حتى الآن بالموسيقى الداخلية التي تجعل الألفاظ بموسيقاها الذاتية كما يقول البعض تستغني عن الموسيقى الخارجية فإنه لا غنى في الشعر عن موسيقى الوزن حتى وإن تم الاستغناء أحياناً عن موسيقى القافية. وفي إطار التعريف الأخير: "الشعر تجارب منغمة" ينبغي أن تختفي أو على الأقل لا يحسب شعراً ذلك الطفح النثري الذي يولد بعيداً عن النغم الشعري حتى لو اشتمل ذلك الطفح على تجارب ذات قيمة"⁴⁶.

وقد جاء رفضه وليد اعتناقه بضرورة تمسك الشعر بالوزن؛ لأنه الخاصية الجوهرية لكل شعرٍ، يقول: "وإن كانت القصيدة الجديدة قد حافظت حتى اليوم على الوزن، والوزن الخليلي بالذات، وإن كانت قد تخلت من فترة قصيرة عن القافية، فإنها لا تستطيع أن تتخلّى عن الوزن باعتباره القاسم المشترك في الشعر العربي، والرباط السري بين الحداثة والموروث"⁴⁷.

ثم يضيف انطلاقاً من هذا الفهم رفضه لقصيدة النثر، فيقول: "وإذا كانت قد حدثت تجاوزات من خلال ما يُسمّى بقصيدة النثر فهي خارج حدود القصيدة الجديدة كما أرادها السابقون والرواد إلى هذا النوع من الشعر الحديث الممثل لعصره، والرافض لكل قيد على الموهبة، وغير الخاضع لأي نوع من التقليد"⁴⁸. وهو يقول في موضع آخر: "وقد كانت قصيدة النثر وستبقى لأمدٍ طويلٍ الشكل الشعريّ الأحداث، والأكثر رفضاً من المتلقي. إن بعض المتلقين على استعداد لتقبُّل هذا اللون من الأدب على أنه نثرٌ فنيٌّ، لكن الغالبية العظمى ترفضه باعتباره شعراً، وترفض أن ترى الشعر وقد تخلّى نهائياً من كلِّ عناصره الفنيّة، وفي مقدّماتها الوزن"⁴⁹.

إن خلو قصيدة النثر من موسيقى الوزن هي – إذن – السبب الفاعل لرفض المقالح لها، وهو مبرر كافٍ للرفض إذ لم يكن الوزن يمثل لديه معياراً للتمايز بين الشعر والنثر فحسب بل إنه "الرباط السري بين الحداثة والموروث، وإذا كانت قد حدثت تجاوزات من خلال ما يسمى بقصيدة النثر فهي خارج حدود القصيدة الجديدة"⁵⁰. ويراد بالقصيدة الجديدة في كل مقولات المقالح قصيدة الشعر الحر، أو قصيدة التفعيلة، أو الشعر الجديد، ذلك الشكل الذي فارق موسيقى الشطرين أو موسيقى البيت، والترنم موسيقى التفعيلة أو موسيقى السطر الشعري.

⁴⁶ المقالح، شعراء من اليمن، 79.

⁴⁷ المقالح، أصوات من الزمن الجديد، 25.

⁴⁸ المقالح، أصوات من الزمن الجديد، 25.

⁴⁹ المقالح، أصوات من الزمن الجديد، 120.

⁵⁰ المقالح، أصوات من الزمن الجديد، 25.

الثاني: موقف التحفظ: أخذ موقف المقالح الراض من قصيدة النثر يخفت، وبدأ يُبدي استحساناً لبعض نماذجها، ولكنه ظلَّ في الوقت ذاته متمسكاً بدور الوزن في الشعر، فجنده في كتابه "الأبعاد الموضوعية لحركة الشعر المعاصر في اليمن" يُفرد وريقات لقصيدة النثر، وفيها لا يخفي إعجابه ببعض قصائدها مع إبداء نوع من التحفظ، فقد رأى أن قصيدة محمد المسّاح وعبد الودود سيف "أنا وحببتي ورحلة الحب" "تفوق عشرات القصائد العمودية والجديدة، ولكنها كانت تغدو تفوقاً لو أنه قد توافر لها الوزن"⁵¹.

وفي تحليله لقصيدة عبد الرحمن فخري "بلقيس تبكي بدمعي"، وهي قصيدة نثرية ألفيناه يقول: "وكما تعددت مستويات هذه القصيدة في الشكل وفي درجة الوضوح، وفي الوزن، فقد تعددت كذلك مستوياتها من حيث الجودة والرداءة"⁵².

وقد جاء تحفظه وليد تخوفه من تحقُّق شروط قصيدة النثر نظراً لصعوبتها، واحتياجها في ذلك إلى شاعر ذي طاقة شعرية مستقبلية، يقول: "أما القصيدة الجديدة أو النثرية فإن الشاعر لابد أن يضيف بموهبته ما يُعوّض به عن فقدان الإيقاع والقافية والبيتية في حالة قصيدة النثر. ولهذا فإنني أتحمّض كثيراً إزاء المحاولات النثرية وأرى أنه لا يمكن كتابة قصيدة نثرية لأنها شيء يخالف التقاليد الشعرية، ولا لأنَّ الناس ينبغي أن يظنوا أسرى شكل شعريٍّ معيّن، وإنما لأنَّ شروط قصيدة النثر أصعب من أن يستجيب لها شاعر. وهذه الشروط من الاستحالة بحيث لا يمكن الخضوع لها، ولذلك فلا يمكن أن يظهر شاعر يكتب بالنثر شعراً حقيقياً إلا إذا كان يمتلك طاقة شعرية مستقبلية تجعله يستغني عن كلِّ شكلٍ وقاعدةٍ بما سوف يوفّره من خصائص شعرية، وعناصر تعبيرية تهدم الخصائص في الذهن العربي بحكم الألفة وبتأثير العادة والوراثة"⁵³.

يتضح من هذا الاستشهادات أن الرفض الذي ألفيناه في مقدمة موقفه السابق، قد تحلّل وخفت حدته، وأنَّ ثمة معايير أخرى غير الوزن دخلت قاموس الناقد لتكون ضمن مقاييس الشعر ومكوّناته، وهو ما ينسب بتحوُّل جديد في الموقف النقدي؛ لأن توسيع مقاييس الشعر هو بلا شك الخطوة الأولى للاتجاه صوب قصيدة النثر إذ هي نتاج طبيعي للتحلُّل من الشروط التقليدية لهذا الفنّ، ولا مشاحة في ذلك فنحن نعلم أن التجديد في أشكال الشعر وقوابله لم يبدأ إلا مع انهيار الشرط التقليدي "الشعر قولٌ موزونٌ مُقَمَّى يدلُّ على معنى" ليحلَّ محلّه أو بالقرب منه مفاهيم الخيال والمجاز وبلاغة الكلام.

ومع أن الكاتب ما زال يبدي تمسكاً بمعيار الوزن، فإن لهجته وأسلوب تعامله مع تلك النماذج النثرية توحى بتحفظه عليها، وليس رفضه لها كما سبق له ذلك، وشتان بين الرفض والتحفظ، فإذا اعتبرنا أن الأوّل يعني

⁵¹ المقالح، الأبعاد الموضوعية لحركة الشعر المعاصر، 393.

⁵² المقالح، الأبعاد الموضوعية لحركة الشعر المعاصر، 390.

⁵³ المقالح، من البيت إلى القصيدة، 23، 33.

الترك، والثاني الاحتراز من الوقوع في الخطأ⁵⁴، فذلك يشير إلى إمكانات الحوار في موقف التحفظ متوفرة، ومتى زالت أسباب الوقوع في الخطأ تعدلت المفاهيم والأفكار، وتغيّرت – بالتالي – المواقف. الأخير: موقف القبول والتأسيس: ثم تأتي المرحلة الثالثة وهي مرحلة القبول بشرعية قصيدة النثر بوصفها لونا شعرياً جديداً، وقد جاءت مع تغيير مفهومه وموقفه من موسيقى الوزن الخليلي، حيث بدأ المقالح مرحلة الرفض لربط الشعر بالوزن، والشك في النظر إليه كخاصية جوهرية في كل عمل شعري، فقد أخذ المقالح يدي تيرمه من الوزن الذي أصاب الشعر العربي بالجمود والتجبر، يقول: "ولا أبلغ إذا ما قلت إن زمن القصيدة العربية قد توقّف وتجرّ منذ العصر الجاهلي، وامتدّ هذا التوقّف حتى العصر الحاضر، ولم يزل من سلطان زمنية القصيدة الجاهلية سوى الموشحات الأندلسية التي كانت صدى للحياة الجديدة، وإيقاع الزمن المختلف"⁵⁵.

ثم يضيف المقالح قائلاً: "إن سجن الموسيقى الشعرية في إطار ومقاطع وحركات وسكنات محدودة، يجعل الشاعر نفسه سجياً في زمن لا يتحرّك، زمن قديم"⁵⁶، ويذهب المقالح – في حوار له مع أحد النقاد – إلى أن المفهوم الحقيقي للشعر عند العرب، وعرب الجاهلية خاصة، لم يجعل الوزن شرطاً ضرورياً لتكون الكتابة شعراً، ويُدلّ على رأيه بالموقف الذي اتخذه حيال القرآن الكريم، فعلى الرغم من اختلاف معماره عن معمار المعلقات، فإنهم توهموه شعراً، ورأى أن القرآن الكريم قد أدهشهم بإيقاعه الجميل، وبلاغته المنتقاة. واعتماداً على هذا الدليل، فقد رأى المقالح أن تعريف الشعر بأنه "هو الكلام الموزون المقفى" لم يظهر إلا في عصور متأخرة، ورأى أن تراثنا المجيد فيه نصوص نثرية، فيها من الشعر أكثر ممّا في كثير من المنظومات، وبهذا فإنه يذهب إلى أن الشعر مستوى معيّن من اللغة من التركيب والتكثيف والتصوير والتخييل، والقصيدة إبداع لغوي يتحدّد بالفنّ والخيال لا بالطبنة والرنين⁵⁷.

ويرى المقالح أن الشاعر مبتكر وزنه وخالق إيقاع قصيدته مثله في ذلك "مثل الموسيقى العظيم الذي يخلق ألحانه ولا يقلّد بها فناً آخر"⁵⁸. وقد مثّلت قصيدة النثر كما يرى المقالح "نوعاً من الاحتجاج الشعري الخارج على النمطية بكافة أشكالها... ولا يجوز أن تسجن الشعرية العربية نفسها في كيفية تاريخية لا تتغيّر، وإذا تغيّرت ففي نطاق ضيق، وطبقاً لنمطية خاصة"⁵⁹.

ثم يتحوّل موقف القبول إلى موقف التأسيس، حيث يشارك المقالح في إرساء قواعد قصيدة النثر وأصولها، وأول ما حاول إرساءه هو اسمها، فقد حاول المقالح البحث عن مسمى لهذا اللون الإبداعي الجديد مخالف

⁵⁴ انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادتي "ر ف ض"، و"ح ف ظ".

⁵⁵ المقالح، أصوات من الزمن الجديد، 217.

⁵⁶ المقالح، أصوات من الزمن الجديد، 219.

⁵⁷ جهاد فاضل، قضايا الشعر الحديث (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1984م)، 346.

⁵⁸ المقالح، من البيت إلى القصيدة، 206.

⁵⁹ المقالح، من البيت إلى القصيدة، 205، 206.

للمصطلح الشائع "قصيدة النثر" الذي أدى إلى نوع من اللبس والاضطراب في قبولها، مما كان له تأثير سيء لدى الجمهور، وقد اقترح مصطلح "النصّ الأجد" أو "النصّ الشعري" بديلاً لمصطلح "قصيدة النثر"، وفضّل أخيراً مصطلح "النصّ الشعري"، يقول: "وقد حاولت أن أبحث لهذا الشكل من الشعر الخارج على نظام البيئية وعلى نظام التفعيلة معاً، وعلى كل مقاييس الشعر السلفية الجاهزة عن تسمية تتعد بقصيدة النثر عن الانحراف في إطار التجارب النثرية، فهي وإن أشبهت النثر في ملامحها الخارجية صياغة شعرية لها طقوسها وخصائصها الفنية ولغتها وتركيبها، وقد وجدت أن مصطلح "النص الشعري" هو أقرب التسميات لهذا الشكل من الكتابة الشعرية في طوره التأسيسي على أقل تقدير حتى تتحدّد ملامحه، وينتقل من مرحلة المغامرة والتجاوز إلى مرحلة النضج، ومن مرحلة التجربة المفتوحة إلى مرحلة التجربة المستوعبة"⁶⁰.

ثم ينتقل المقالح بعد مشكلة المصطلح إلى مسألة الموسيقى، بوصفها أساس الصراع بين "قصيدة النثر" أو "النصّ النثري" أو "النصّ الأجد" وكل ماسبقها، فيرى أن قصيدة النثر وإن تخلصت وابتعدت نهائياً عن موسيقى الوزن في شكلها الخارجي، فإنها ماتزال تحفل بموسيقى الإيقاع الداخلي، والتي أحلت في قصيدة النثر محلّ موسيقى الوزن، يقول: "ثم إن الإيقاع الداخلي - وهو نوع من الموسيقى - قد حلّ محلّ الوزن، ومحلّ رنين القافية في قصيدة النثر الجيدة التي تتألف من نثر غير موزون. لكن تركيبه الذي يختلف عن تركيب النثر العادي، قد جعل له إيقاعاً داخلياً شبيهاً بالموسيقى، وهي صفة تتوفر في كثير من النثر الجيد"⁶¹.

لقد كسرت قصيدة النثر الحاجز بين الشعر والنثر، فالنثر أصبح كالشعر تماماً منجم لا ينفد للتعبير عن التجارب الفنية المليئة بالإحياء والتوهج، وإذا كانت هذه القصيدة قد فقدت عنصراً مهماً بالنسبة للقصيدة العربية هو عنصر "الغنائية" أو الموسيقى المباشرة، فإنها قد استعاضت عنه بـ "إيقاع الموجة، وعمق التخيل، وترتيب الألفاظ ترتيباً يعطي لها إيقاعاً داخلياً بديلاً عن الإيقاع المباشر"⁶².

يقرّ المقالح بأن قصيدة النثر هي أقصى ما وصلت إليه الشعرية العربية من تجديد - فقصيدة النثر عنده "تقف في أقصى اليسار من التجديد الشعري، وبعبارة أشد وضوحاً هي قصيدة التمرد على الشكل الشعري"⁶³، وهو يتحدث بإكبار عن مستقبل قصيدة النثر، قائلاً: "إن قصيدة النثر المتجاوزة لما تواضع الناس على تسميته بالشعر المنظوم وبالنثر المشعور، ستصبح عملاً قريب القصيدة الصورة أو القصيدة اللوحة أو التشكيل، وهي قصيدة نابعة من عصرها ولها زمنها الخاص، تستغني بلغتها المشرقة وإيقاعها الداخلي وبتكبيها الدرامي عن كلّ الفنون البلاغية الموروثة، وهي حقاً قصيدة الشعر الحر؛ لأنها تحررت نهائياً من عنصري الوزن والتقنية،

⁶⁰ عبد العزيز المقالح، تلافّي الأطراف قراءة أولى في أدب المغرب الكبير (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1987م)، 23.

⁶¹ المقالح، قراءة في أدب اليمن المعاصر، 63، 64.

⁶² المقالح، من البيت إلى القصيدة، 124، 133.

⁶³ المقالح، من البيت إلى القصيدة، 132.

وقد كانا من أهم وأبرز العناصر التي يتألف منها عمود القصيدة التقليدية، ورغم ذلك فقد بقيت شعراً، وشعر متجاوزاً⁶⁴.

المبحث الخامس: نماذج تطبيقية من شعر المقال*

اهتمَّ المقال بتسجيل مفهومه للشعر، وتسجيل تطوُّر هذا المفهوم عبر تجربته الشعرية، ففي أوَّل دواوينه "لا بدَّ من صنعاء" يُعرِّف المقال الشعر بقوله: "الشعر كالتصوير، كالموسيقى، ليس ترفاً ذهنياً ولا ثياباً بلاغية يرتديها الحكامُ والممدوحون بمناسبة، وبلا مناسبة، إنما هو صوت ضمير الشعب والشاعر، والصورة الداخلية لأعماق الإنسان والفنَّان معاً"⁶⁵

وفي ديوانه الثاني "مأرب يتكلَّم" يرى الكاتب الشعر كاللغة وسيلة تعبير، تتغيَّر مع ظروف الإنسان، وتخضع لِمَا يطرأ على الحياة من تطوُّرات، وما يدركها عبر الزمن من تغيير"⁶⁶

وعن ديوانه الثالث "رسالة إلى سيف بن ذي يزن" يقول عن الشعر: "بدا لي الشعر وكأنه صوت الحزن النابت في ضلوع البشر، فكانت قصائدي صدَى لذلك الصوت الغائر في الأعماق، والصلاة اليومية التي تؤدِّيها في بيوتنا فُرَادَى وجماعات، والوجبة التي لا تنقطع ولا تتأخَّر، ومن خلال سيف بن ذي يزن – الرمز والقناع – قدَّمت في هذا الديوان أطياً من حزن جيلنا، فالحزن كان طفولتنا وصباننا وشبابنا وما يزال"⁶⁷

وفي الديوان الرابع "هوامش يمانية على تغرية ابن زريق البغدادي" مثلَّ الشعر عنده "المخلص الوحيد القادر على صدِّ العدوان الخارجي والداخلي على السواء، وإن ذلك الرفيق الغامض وسيلة غنائية وخطابية جيدة لطرده أشباح الغربة والخوف"⁶⁸

وعن ديوانه الخامس "عودة وضَّاح اليمن" يقول المقال: "اختلط فيه صوت الشعر بالحنين إلى اليمن، واليمن التي يحنُّ إليها الشعر ليست اليمن التي بصق عليها الأئمة، وخلعوا رؤوس أبنائها وعقولهم، وليست اليمن التي شوَّهها سلاطين مت بعد الثورة وتجارب الحرب الأهلية!! ولكنها ذلك اليمن الجميل الجديد الموحد"⁶⁹.

⁶⁴ المقال، قراءة في أدب اليمن المعاصر، 73.

* ليس من هدف هذا المبحث التعرُّيج على النواحي الجمالية لقصيدة النثر عند المقال، وإنما يكمن هدفه في إبراز العناصر التي آمن بها المقال في مفهومه لهذا اللون من الشعر؛ مثل – على سبيل المثال لا الحصر – إظهار الوظيفة الاجتماعية للشعر، واعتماد قصيدة النثر على اللغة اليومية المألوفة، وتخليها عن عروض البيت في القصيدة القديمة. وربما نخصص دراسة مستقلة لمناقشة الجماليات اللغوية التي تؤسس عليها قصيدة النثر، عند المقال وغيره.

⁶⁵ عبد العزيز المقال، ديوان عبد العزيز المقال (بيروت: دار العودة، 1986م)، 9، 10، وانظر: عبد العزيز المقال، ديوان لا بدَّ من صنعاء (تعز: الدار الحديثة للطباعة والنشر، ط1، 1970م)، المقدمة.

⁶⁶ المقال، ديوان المقال، 10، وانظر: عبد العزيز المقال وعبد عثمان، ديوان مأرب يتكلَّم (تعز: الدار الحديثة للطباعة والنشر، ط1، 1971م)، المقدمة.

⁶⁷ المقال، ديوان المقال، 11، وانظر: عبد العزيز المقال، ديوان رسالة إلى سيف بن ذي يزن (القاهرة: دار الهناء، ط1، 1972م)، المقدمة.

⁶⁸ المقال، ديوان عبد العزيز المقال، 13.

⁶⁹ المقال، ديوان عبد العزيز المقال، 15.

لقد بدأ الشاعر في مفهومه الشعري مأخوذاً بالوظيفة الاجتماعية الإصلاحية للشعر، ومن ثم اهتم بالخارج الاجتماعي والأحداث الحياتية أكثر من الداخل الذاتي للشاعر، وهو ما يناسب حديث الشاعر عن الالتزام في الشعر، ثم بدأ الشاعر يتحرر تدريجياً من مركزية الوظيفة الاجتماعية المباشرة للشعر، وأخذ يبدأ من الداخل/الذاتي إلى الخارج الحياتي، والانتقال من الاهتمام بعالم الواقع إلى الاهتمام بالعالم المثالي أو الموازي، والانتقال من المحيط البيئي الجغرافي إلى المحيط الإنساني العالمي، وهو ما يكسب التجربة صبغة إنسانية أوسع، فقد استلهم الشاعر التراث، واستدعاه في شكل رمز أو قناع ليخاطب به المتلقي عن قضايا الآنية، كما بدأت الذات تكون محور الإبداع، فتحدثت عن الحزن والغربة والحنين والاعتراب وبدأت النزعة الصوفية تتسرب إليه، وبدا الشعر كالمخلص الذي يخرج من عالمه المادي إلى عالمه الخيالي، ولكن رغم هذا التطور، فإن الشاعر ظلّ مشدوداً بالمكان/اليمن، يهيم به، ويكتب له، يسجل مآثره، ويحزن لمآسي واقعه، وهو ما يعني أن الشاعر ظلّ - رغم اختلاف مفهومه للشعر وتعدّد تجاربه - مشغولاً بخلق حالة من التوازن الإبداعي بين الأخذ بالعناصر الجمالية للشعر وبين تعبير هذا الشعر عن الواقع وقضاياها.

ونظرة سريعة إلى عناوين دواوين الشاعر تكشف لنا انعكاس مفهوم الشاعر للشعر على شعره؛ لأن العناوين ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقصدية المؤلف، فاختيار عنوان لأي عمل إبداعي لا يكون اعتباطياً، وإنما هو مبني على القصدية، "ولذلك أولت السيموطيقا أهمية كبرى للعنوان، باعتباره مصطلحاً إجرائياً ناجعاً في مقارنة النص الأدبي، ومفتاحاً أساسياً يتسلح به المحلل للولوج إلى أغوار النص العميقة قصد استنطاقها وتأويلها"⁷⁰. والعنوان باعتباره قصداً للمرسل يؤسس أولاً: لعلاقة العنوان بخارجه، سواء كان هذا الخارج واقعاً اجتماعياً عاماً، أو سيكولوجياً، ثانياً: لعلاقة العنوان، ليس بالعمل فحسب، بل بمقاصد المرسل من عمله أيضاً، وهي مقاصد تتضمن صورة افتراضية للمستقبل، على ضوءها - كاستجابة مفترضة - يتشكل العنوان لا كلغة، ولكن كخطاب"⁷¹.

والعنوان رغم حدوده الصغرى الضيقة، يُعدُّ خلاصة النصّ بأكمله؛ لأن المبدع "غالباً ما يضع عنوان مرسلته/نصّه بعد انتهائه منها وتشكلها عملاً مكتملاً، بمعنى أنّه - إذ يضع العنوان/يبدعه - واقع تحت تأثير العمل نفسه بشكل خاص من الأشكال. وكأن المرسل يتلقّى عمله ليتمكّن من عنونته"⁷². إن نظرة أولية لعناوين الدواوين المذكورة يجد أن الجامع بينها هو الوطن/اليمن ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. فقد مثل اليمن بقضاياها مشكلة الشاعر الأولى التي أوقف عليها جلّ إبداعه، وهو دائم الاستدعاء للعمق الوجودي الحضاري لليمن الضارب في أعماق التاريخ؛ ليوظ به الغافلين عن تاريخهم ومكانة وطنهم. لقد ذاب المقالح

⁷⁰ جميل حمداوي، السيموطيقا والعنونة (الكويت: عالم الفكر، مج35، ع3، 1997م)، 96.

⁷¹ محمد فكري الجزائر، العنوان وسيموطيقا العنوان الأدبي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م)، 21.

⁷² الجزائر، العنوان وسيموطيقا العنوان الأدبي، 61.

حبًا في اليمن حتى ليتمكن أن نقول بلا مبالغة أنه من أكثر الشعراء العرب المعاصرين تعبيرًا عن وطنه ومدينته "صنعاء"، ومن قصائده التي تكشف ذلك التوحد مع الوطن قصيدة "اليمن.. الحضور والغياب"⁷³ ومنها قوله:

في لِسَانِي: يَمَنُ
 في ضَمِيرِي: يَمَنُ
 تَحْتَ جِلْدِي تَعِيشُ الْيَمَنُ
 خَلْفَ جَفْنِي تَنَامُ وَتَصْحُو الْيَمَنُ
 صَبْرْتُ لَا أَعْرِفُ الْفَرْقَ مَا بَيْنَنَا
 أَيُّنَا يَا بِلَادِي يَكُونُ الْيَمَنُ؟!
 حِينَ تَبْكِينَ أُسْقِطُ دَمْعًا عَلَيَّ رَاحَةَ الْحُزْنِ
 يَحْمِلُنِي الْحُزْنَ شَارَةَ حُبِّ،
 يُسَافِرُ بِي لِعُصُورِ الْكَاتِبَةِ وَالْأَلَمِ السَّرْمَدِي
 فَأَعُودُ إِلَيْكَ عَلَيَّ زُورِقٍ مِنْ شَجْنِ
 حِينَ تَحْتَضِرِينَ أَمُوتُ ..
 يُصَدِّرُنِي الْمَوْتَ لِلْعَالَمِ الْأَسْفَلِ الْمُظْلِمِ الْقَاعِ
 يَشْرِبُنِي الْعَدَمُ الْمَرَّ
 يَا كُنِّي، حَيْثُ لَا قَبْرَ لِي .. لَا وَطَنَ.

يدو من النصّ أنّ المقالح مسكونٌ بحبّ الوطن، فلا يدور على لسانه إلا كلمة اليمن، ولا يشعر في ضميره بشيءٍ سوى اليمن، ولا يعيش خلف جلده إلا اليمن. فالشاعر يذوب حبًا في وطنه، يتحد به ويتوحد معه حتى لا يدري أيهما اليمن، وحين تبكي اليمن يذرف الدموع حزناً، فهو يدور مع اليمن وجوداً وعدمًا، سعادةً وشقاءً.

وتتميّز لغة الشاعر بالبساطة والوضوح، فهو يتجنّب الغريب والمعجميّ، ويميل إلى اللغة المألوفة واليوميّة؛ لأنّ الشاعر يأخذ الاجتماعيّة للشعر، ولذا فهو يعتني بالمتلقّي وبالتأثير فيه بما يدرك ويفهم، وليس بما يعجز عن فهمه، وكذلك صور الشاعر ليست بعيدة أو غائمة، فهو لا يميل إلى الإبهام والتعمية، كما أنّ اهتمام الشاعر بالمعنى وتمرّده على الشكل الإيقاعي للقصيدة القديمة جعله يتجنّب الأشكال الإيقاعيّة القديمة من تصريح أو قافية متواترة، بل إنّه أقلّ اعتناء بوجود توزيع منتظم للقافية كما كان يفعل شعراء التفعيلة، وإيقاع المقالح يتولّد من موضوع القصيدة، فهو هنا يتكوّن على تكرار اليمن، واستعمال الفعل المضارع الذي جاء في كل الأسطر عدا السطر الأول، والمقالح في ذلك وفيّ وملتزم بمفهومه للشعر ولغته التي قال بها ودعا إليها.

⁷³ المقالح، ديوان المقالح، 605.

غلبت النزعة الاجتماعية والإيمان بفكرة الالتزام في الفنّ على عبد العزيز المقالح، فقد تأثر الشاعر بالفلسفة الاشتراكية والحركة الناصرية في مصر، وهو ما بدا واضحاً في أشعاره المناصرة للمقاومة والانتفاضة والثورة والإصلاح السياسي والداعية إلى الجمهوريات العربية الناشئة، والمدافعة عن الديمقراطية والحرية والمساواة وإرساء قواعد العدالة الاجتماعية، ومن ذلك قصيدة الوصية، ومنها قوله:

جُمْهُورِيًّا جِئْتُ
 جُمْهُورِيًّا عِشْتُ
 جُمْهُورِيًّا سَأَمُوتُ
 أُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَادِلِ
 بِأَنَّ النَّاسَ سَوَاسِيَّةٌ
 فِي الْحُبِّ
 سَوَاسِيَّةٌ فِي الْمَوْتِ
 سَوَاسِيَّةٌ فِي الْجَنَّةِ أَوْ النَّارِ
 لَا فَضْلَ لِأَمْرِيكِيِّ فِي الْغَرْبِ
 عَلَيَّ رُوسِيٍّ فِي الشَّرْقِ
 لَا فَضْلَ لِصِيْنِيِّ فِي الشَّرْقِ
 عَلَيَّ هِنْدِيٍّ فِي الشَّرْقِ
 لَا فَضْلَ لِأُرُوبِيِّ فِي الْغَرْبِ
 عَلَيَّ عَرَبِيٍّ فِي الشَّرْقِ
 الْفَضْلُ الْحَقُّ لِمَنْ يَعْبُرُ جِسْرَ الْخَوْفِ⁷⁴

يُفِرُّ الشاعِرُ أَنَّهُ ثَابِتٌ فِي مَوْقِفِهِ الْمُؤَيَّدِ لِلنِّظَامِ الْجُمْهُورِيِّ، وَأَنَّ مَوْقِفَهُ لَنْ يَتَغَيَّرَ، فَقَدْ جَاءَ إِلَى الدُّنْيَا وَنَشَأَ جُمْهُورِيًّا، وَعَاشَ وَكَبُرَ مُحِبًّا لِلنِّظَامِ الْجُمْهُورِيِّ، وَأَنَّهُ سَيَخْرُجُ مِنَ الدُّنْيَا عَلَى الْمَوْقِفِ نَفْسِهِ جُمْهُورِيًّا؛ لِأَنَّهُ يُؤْمِنُ بِالسَّوَادَةِ وَالْحُرِّيَّةِ بَيْنَ النَّاسِ، فَمَسَاوَاتِهِمْ فِي الْحُبِّ وَلَقْمَةِ الْعَيْشِ وَالْمَوْتِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ حَقٌّ وَجُودِيٌّ لَا يُمْكِنُ لِأَحَدٍ حَرَمَانِهِمْ مِنْهُ، وَلِذَلِكَ يَرْفُضُ الشاعِرُ التَّمْيِيزَ الْعَنْصَرِيَّ؛ فَالْأَمْرِيكِيُّ وَالرُّوسِيُّ وَالصِّيْنِيُّ وَالْهِنْدِيُّ وَالْأُرُوبِيُّ وَالْعَرَبِيُّ وَإِجْمَالًا الْعَرَبِيُّ وَالشَّرْقِيُّ وَسَوَاسِيَّةٌ، لَا فَضْلَ لِأَحَدٍ عَلَى غَيْرِهِ إِلَّا مَنْ يَتَجَاوَزُ جِسْرَ الْخَوْفِ لِيَصْنَعَ رَغِيْفَ الْخَبِزِ، وَيَكْسِبُ لَقْمَةَ الْعَيْشِ لِيَحْيَا كَرِيمًا أَمِنًا.

⁷⁴ عبد العزيز المقالح، الأعمال الشعرية الكاملة (صنعا: منشورات وزارة الثقافة والسياحة، د. ط، 2004م)، 2: 393، 394.

ثم تأخذ شعريّة المكان تتطوّر عندما يقترب المكان بالبعد الصوفيّ سياقيّاً ودلاليّاً، فقد بدا الاغتراب يسيطر على الشاعر في حياة المدينة، وهو ما دفعه إلى استدعاء الحياة المقابلة لها وهي حياة القرية، ومن قصائده في ذلك "في الطريق إلى يفرس"، ومنها قوله:

(يَفْرُسُ) إِقْتَرِبِي

شَرِبَ الرَّمْلُ مَاءَ الخُيُولِ

وَلَمْ يَبْقَ - سَيِّدَتِي - مِنْ حَلِيبٍ وَلَا مَاءٍ

عَطْشَانَةٌ فِي الطَّرِيقِ أَبَارِيقُنَا

وَالْحَصَى ظَامِيٌّ عِنْدَ مَجْرَى الْيُنَابِيعِ

شَاحِبَةٌ مِثْلَ لَوْنِ الغُرُوبِ أَحَادِيثُنَا

لَمْ يَعدْ رَعْدُنَا يَتَكَلَّمُ

جَفَّتْ ضُرُوعُ السَّمَاءِ⁷⁵

ينادي الشاعر مكانه الأثير/ حلمه "يفرس" في رحلته التي تشبه رحلة الصوفيّة أن يقترب منه بعدما أُعجز الشاعر عن الوصول إليه، فقد شرب الرملُ ماءَ الخيول، ولم يبق حليبٌ ولا ماءً، وجفّت الأباريقُ، وانحصر ماء الينابيع حتى ظمأت الحصى، ويس اللسان حتى شحب الكلام، وانقطع ماء المطر حتى فقدوا صوت رعده، ويبدو تأثير المقالح بقصيدة "البلاد المحجوبة" لجبران خليل جبران، وإن كانت "بلاد" جبران هي التي حجبت عنه، أما "يفرس" المقالح فهو الذي حُجب عن الوصول لها، ويجمع بينهما التوظيف الرمزي واستعمال القناع مع توظيف البعد الصوفي.

إن الرمل، والعطش، والظمأ، والجفاف مفردات عالم الجذب، تلتهم مفردات العالم المثالي/ عالم الخصب: الماء، والحليب، والمطر، والينابيع، وتحول دون وصول الشاعر إلى "يفرس" عالم الحلم أو العالم المثالي الذي يتغيّاه الشاعر، وهو ما يعكس مدى المعاناة والاغتراب الذي يشعر به الشاعر في ذلك المكان المقفر، ولهذا فإن المكان الحلم المتخيّل في هذا النص هو بديل عن المكان الواقعي الذي يحيا فيه الشاعر والذي يمثّل قوّة طاردة ضاغطة فاقدة لقيم التوازن.

هذا التوحّد بالمكان لم يقتصر عند الشاعر على بعض القصائد، بل امتدّد ليشمل دواوين كاملة، ومنها ديوان "كتاب صنعاء" الذي سقطت فيه شاعريّة الشاعر أسيرة تحت سطوة المكان/ صنعاء، فهو يعشق المكان بجغرافيته وحضارته، في ماضيه وحاضره ومستقبله، هو عشقه ومعشوقه، لذلك بدأ الشاعر يوظف أسطورة المكان، ومن توحّده بالمكان قوله عن صنعاء:

⁷⁵ عبد العزيز المقالح، أبعاديّة الروح (صنعاء: الهيئة العامّة للكتاب، 1998م)، 107.

حِينَ جِئْتُ إِلَى الْأَرْضِ كَانَتْ مَعِي
 فِي قِمَاطِي
 وَكُنْتُ أَرَى فِي حَلِيبِ الصَّبَاحِ
 بَيَاضَ مَاذِنِهَا
 وَالْقِيَابِ
 وَحِينَ هَجَرْتُ الْبِلَادَ،
 ابْتَعَدْتُ
 إِلَى قَارَةِ الْمِسْكِ
 كَانَتْ مَعِي⁷⁶

استعمل الشاعر هنا ضمير الذات المتكلمة، ولكن ليس للحديث عن الأنا، وإنما للدلالة على تماهي هذه الذات مع المكان/ صنعاء، ولتأكيد أن هذا التماهي ليس طارئاً أو حادثاً، وإنما هو وجودي؛ فمنذ وجوده، ولفه في قِمَاطِهِ، وغير مراحل عمره، وحتى في سفره وابتعاده عن صنعاء، ظلَّت صنعاء ماثلةً شاخصةً في فكره وقلبه ووجدانه لا تفارقه.

تردَّد ضمير الذات المتكلمة في المقطع ثماني مرَّاتٍ، على حين تردَّد ضمير صنعاء ثلاث مرَّاتٍ فقط، لكن ضمائر الذات تكاد تكون نوعاً من التوحد بصنعاء، هذا التوحد الذي جاء في صفة (المعيَّة) حيث بدأت الأسطر بها مع لحظة الميلاد، وانغلقت بها برغم الهجرة والابتعاد.

ورغم ذلك فإن تردَّد الضميرين لم يكن على هذا النحو الكمي، إذا إن الغلبة كانت لصنعاء، حتى إن ضميرها كان يحضر إلى السياق دون سابق ذكر لها، وكأن الضمير نفسه أصبح علمًا عليها، فإذا ما ذكر الشاعر "هي" لم يرد على ذهن المتلقِّي إلا صنعاء، وهذا ما نلاحظه في السطر الأول "كانت معي"، فالبنية تتحمَّل - في العمق - ضمير صنعاء "هي"، دون أن يكون في السياق سابق مرجع لهذا الضمير، وافتقاده المرجع يعني حرص الشاعر على تعويد لغته ما لم تتعوَّده، إذ إنَّ الذي تعوَّدت عليه ألا يحضر الضمير إلا إذا كان له مرجع يفسِّره، وهنا لا يوجد مرجع مباشر، وإن ظلَّ لصنعاء حضورٌ دائمٌ في فضاء الديوان؛ لأن الديوان ليس إلا "كتاب صنعاء"⁷⁷

وصنعاء عند المقالح أسطورة امرأة هبطت من علٍ في ثوبٍ نديٍّ، لتتحوَّل إلى مدينة، يقول:

كَانَتْ إِمْرَأَةً
 هَبَطَتْ فِي ثِيَابِ

⁷⁶ عبد العزيز المقالح، كتاب صنعاء (لندن: دار رياض الريس للكتب والنشر، 2000م)، 67.

⁷⁷ انظر: محمد عبد المطلب، كتاب الشعر (القاهرة: لوجنمان، ط1، 2002م)، 105.

النَّدى

ثُمَّ صَارَتْ

مَدِينَةً⁷⁸

في البدء كانت (امرأة) في الأعالي مشبعة بأسطورية مقدسة في (الخصوبة والإنجاب) حتى صارت معبودة في الزمن القديم، ثم كان هبوطها محافظاً على أسطوريته عندما أحاطت نفسها (بالندی) الذي أكسبها طهارة الحياة البكر تمهيداً لدخول دائرة الواقع، لكنه واقع من طرازٍ خاصٍّ (فالمدينة) هنا أشبه بمدينة الحلم عند العرفانيين، تلك التي تتأبى على المكانية والزمانية، وبلوغها لا يكون إلا بالتجرّد النوراني الخالص⁷⁹. ويربط المقالح أسطورة صنعاء بعوالم الحلم والخيال الناعمين، فيقول:

سَيِّدَةٌ

فِي إِكْتِمَالِ الْأُنُوثَةِ

هَلْ هَطَلْتُ مِنْ كِتَابِ الْأَسَاطِيرِ؟

أَمْ طَلَعْتُ مِنْ غِنَاءِ الْبِنْفَسِحِ؟

أَمْ حَمَلْتَهَا الْمَوَاوِيلَ

مِنْ نَبْعِ حُلْمِ

قَدِيمِ؟⁸⁰

ورغم أن لغة الشاعر ظلت بعيدة عن الإغراب والمعجمية، فإن استعمالها بدأ يفتح في الدلالة، وتكون أكثر مجازية وكثافة، وذلك لاستعمال الشاعر للغة الأسطورة والرمز والحلم والخيال، مما أصبغ على اللغة درجات من الإمتاع والاتساع والعمق. هذه الأنوثة الأسطورية وهذا الحلم وذلك الخيال الجاذب أكسب صنعاء دفئاً خاصاً نجده في كل ما يتصل بها، يقول:

دَافِئَةٌ هِيَ الْأَحْجَارُ

دَافِئٌ هُوَ آجُرُ الْبُيُوتِ الْقَدِيمَةِ

دَافِئَاتٌ هِيَ عُيُونُ الْعَدَارَى

دَافِئَةُ الْبَسَاتِينِ الْمَزْرُوعَةِ فِي قُلُوبِ

النَّاسِ

دَافِئَةٌ هِيَ الزُّهُورُ

⁷⁸ المقالح، كتاب صنعاء، 13.⁷⁹ انظر: محمد عبد المطلب، كتاب الشعر، 99.⁸⁰ المقالح، كتاب صنعاء، 16، 17.

المُنْتَشِرَةُ فِي إِبْتِسَامَاتِهِمْ⁸¹

تتمرّد هذه الدفقة الشعرية على الإيقاع التفعيلي لتوغل في إيقاع طارئٍ يحلّق بها في آفاق الشعرية من خلال توظيف الإيقاع الداخلي الدلالي من ناحية، والإيقاع الصوتي من ناحية أخرى، فعلى مستوى الدلالة، تحمل تشكّل البنية الإيقاعية من بنية مركزية تكرارية تنفجر من دال "الدفء" الذي بدأ به الأسطر لتنشر فاعلية ذلك الدفء على ما يليه من دوالٍ.

وترتفع كثافة الإيقاع الدلالي بتوالي صيغ "الجمع"، حيث بلغت صيغ الجمع في هذه الأسطر المجتزأة اثنتي عشرة صيغة في سبعة أسطر، وكأنّ الدفء أصبح ظاهرة جماعية تشمل الواقع كله في تلك المدينة الأسطورية. ويتداخل الإيقاع كلٌّ من الإيقاع الدلالي والصوتي من خلال الانتكاء على حروف المدّ، أو الحركات الطويلة من الفتحة والضمة والكسرة التي بلغت ثلاثة وعشرين حرفاً، وهو ما يجعل انسياب الدفء انسياباً هادئاً حنوناً، يتابعه المتلقّي في شيء من الأناة والبطء، ويعلو الإيقاع الصوتي خلال التكرار المنتظم - مكانياً - لدالّ الدفء، القريب من الانتظام صوتياً، حيث يجمع بين الصيغ الوزنية: فاعلة وفاعل وفاعلات، ثم يعود إلى فاعلة مرة أخرى، وهو ما يحول الدفقة الشعرية إلى سبيكة إيقاعية تكاد تتجاوز الإيقاع التفعيلي.

عندما نمعن النظر في هذه الاجتراءات من ديوان "كتاب صنعاء" نجد أن تطور المقالح شعرياً واكب تطور مفهومه للشعر ولمكوناته الإيقاعية واللغوية والتصويرية، فقد بدا الاهتمام بالجمال الفني يسبق أخذ الشاعر بفكرة الالتزام في الشعر، والتعبير بشكل مباشر وبلغه مباشرة عن الواقع وقضاياها، وبدأ التوظيف الفني للأسطورة والرمز والقناع مع تطور لاف في اللغة والإيقاع، فالديوان في جملته قصيدة واحدة وإن جاءت في صور ودفقات عدّة، وقد امتزج فيها الشعري بالنثري، بحيث نجد أن هذه القصيدة الديوانية من طراز خاص لا تنتمي للشعر انتماء خالصاً، ولا تنتمي للنثر انتماء خالصاً، وإنما هي كما يقول محمد عبد المطلب: "على (الأعراف) بشنائيتها البنائية التي تجمع بين المتن والهامش، حيث ينتمي المتن إلى منطقة الإيقاع التفعيلي، ثم يندفع الهامش إلى منطقة (قصيدة النثر)، أي أننا في مواجهة نصية تجمع بين الثنائية والأحادية على صعيد واحد"⁸².

الخاتمة والنتائج

توصّلت الدراسة لمجموعة من النتائج، من أهمها ما يلي:

- 1- عمق اختلاف الشعراء والنقاد حول قصيدة النثر؛ لما تحمله من إشكاليات تخالف المفهوم التراثي لكل من الشعر والنثر.

⁸¹ المقالح، كتاب صنعاء، 116، 117.

⁸² عبد المطلب، كتاب الشعر، 99.

- 2- حاول بعض النقاد أن يقدموا حلولاً لإشكاليات قصيدة النثر عن طريق إيجاد رابطٍ تراثيٍّ لها، أو عن طريق ربطها بالمفهوم الواسع للشعرية الذي لا يقف عند الوزن والقافية، ولكنه يُولي عناصر السردية الأهمية الأولى.
- 3- لم يهتم عبد العزيز المقالح بتقديم مفهوم محدد المكونات للشعر، وذلك لقناعته بتأبي الشعر على التعريف والحدِّ. فالشعر الحقيقي عند الكاتب لا يُعرَّف ولا يُحدِّد، ولكنه اهتمَّ بوظيفة الشعر، فقد آمن المقالح برسالة الشعر الاجتماعية. فالشعر عنده شديد الارتباط بالواقع، يدور في فلك الإنسان والوطن مشكلاتهما، ولذا كان الشاعر - عنده - يجمع بين وظيفة العالم، والمعني، والفنان، والمصلح الاجتماعي.
- 4- تميَّز مفهوم المقالح للشعر ولوظيفته بالمرونة والتطور؛ ففي بدايات الكاتب الشعرية والنقدية ربط الشعر بالمجتمع، وجعل الغاية الأولى له هي الغاية الإصلاحية والاجتماعية وإن جاءت على حساب القيم الجمالية للشعر، ثم أخذ مفهوم المقالح للشعر يتغيَّر مع استقرار الواقع العربي، وتأكَّد نجاح الثورة اليمينية، إذ شرع المقالح يؤكد أهمية العنصر الجمالي في العمل الأدبي؛ وأصبح الشاعر الحقيقي عنده - قبل أن يعبر عن فكرة ما أو عن رؤية ما - عليه أولاً أن يمتلك القدرة على الإبداع وعلى التعبير الفني الرفيع.
- 5- يقوم مفهوم المقالح للشعر على نجاح الشاعر في خلق نوعٍ من التوازي بين المقاييس الفنية للشعر وعلى مدى نجاحه في التعبير عن الواقع، فالشعر - عنده - موقفٌ فكريٌّ ونفسيٌّ نحو الوطن، وموقفٌ فنيٌّ وإبداعيٌّ نحو القصيدة. فالإبداع الشعري لا يقوم على التأمُّلات المباشرة أو التسجيل البارد، ولكنه عملية خلق، يقوم الحلُّم فيه بدور المؤلف والمبدع. الفنُّ حلُّمٌ وإبداعٌ في إطار الواقع.
- 6- انتقد المقالح سمة القصيدة القديمة باعتمادها على الوزن والقافية، ورأى أن هذه السمة الرتيبة هي المسؤولة عن فرار الشاعر الجديد من القصيدة العمودية المكررة الأنغام والأطوال والأبعاد إلى القصيدة التفعيلية التي تطول وتقصُر ألياتها بطول الفكرة وقصرها، أو بطول النفس الموسيقي وقصره.
- 7- أخذت الحدائث منحىً تصاعدياً في الكتابة الشعرية والنقدية عند المقالح، فقد بدأ الكاتب متمسكاً بالوزن والقافية كخاصية جوهريَّة في الشعر، وكحدِّ فاصلٍ له عن الفنون النثرية، وانتهى رافضاً لهذا المقياس ومؤمناً بخصوصية كلِّ قصيدة في تشكيل إيقاعها الخاص بها.
- 8- لم يرفض المقالح موسيقى الشعر، وإنما يرفض قولبة هذه الموسيقى في أوزان ثابتة يتقيَّد بها الشاعر. فالشاعر المبدع - عنده - كالموسيقار العظيم الذي يُبدع لحنه علي غير مثالٍ سابقٍ.
- 9- اتخذ موقف عبد العزيز المقالح من قصيدة النثر مساراً تصاعدياً، حيث بدأ رافضاً ومهاجماً لقصيدة النثر، ثم اتخذ موقف التحفُّظ، ثم زال تحفُّظُهُ، ورحَّب بها، ونظر إليها بوصفها مستقبل الشعرية العربية.
- 10- يُعدُّ المقالح صاحب تجربة نقدية خاصة بقصيدة النثر، فمع تعدُّد مواقفه منها حاول المشاركة في إرساء قواعد وأصول لها، وأوَّل ما حاول إرساءه هو اسمها، فقد حاول المقالح البحث عن مسمي لهذا اللون

الإبداعي الجديد مخالف للمصطلح الشائع "قصيدة النثر" الذي أدى إلى نوع من اللبس والاضطراب في قبولها، ممّا كان له تأثير سيء لدى الجمهور، وقد اقترح الكاتب مصطلح "النصّ الأجدّ" أو "النصّ الشعري" بديلاً لمصطلح "قصيدة النثر"، وفضّل أخيراً مصطلح "النصّ الشعري".

11- بالغ المقالح في تحمّسه لقصيدة النثر، وتحدّث بإكبار عن مستقبلها، ورأى أنها ستصبح عمّا قريب القصيدة الصورة أو القصيدة اللوحة أو التشكيل، وهي - عنده - قصيدة تابعة من عصرها ولها زمنها الخاصّ، تستغني بلغتها المشرقة وبقواعها الداخلي وبتكبيها الدرامي عن كلّ الفنون البلاغيّة الموروثة، وهي حقّاً قصيدة الشعر الحر؛ لأنها تحرّرت نهائياً من عنصري الوزن والتقفية، ولكن واقع قصيدة النثر الحالي يخالف حماسة الكاتب؛ فقصيدة النثر لم تراوح مكانها منذ كتابات الرواد، فلم يقدّم الشعراء الداعون لها نماذج تحمل قيمة فنيّة وبصمة إبداعية تناسب التحمّس الاستشراقي لمستقبلها.

12- أثبتت النماذج التطبيقية من شعر المقالح وفاء الكاتب لمفاهيمه الشعريّة، وكشفت في الوقت ذاته عن تطور مفهوم الكاتب للشعر ولوظيفته وللغته وصوره، ولمقاييسه الموضوعيّة والفنيّة، فقد بدأ الشاعر مهتماً بالمضمون والوظيفة الاجتماعيّة، وباستعمال اللغة الواضحة والصور القريبة، وانتهى مهتماً بالمضمون مع الشكل، وبالقيم الجماليّة، وباللغة الكثيفة منفتحة الدلالة، وبالمجاز العرفاني والصور البعيدة العميقة.

المصادر

- برنار، سوزان. قصيدة النثر من بودليير إلى أيّمانا. ترجمة. زهير مجيد مغامس. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط2، 1996م.
- الجزار، محمد فكري. العنوان وسيموطيقا العنوان الأدبي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م.
- حجازي، أحمد عبد المعطي. قصيدة النثر أو القصيدة الخرساء. دبي: كتاب مجلة دبي رقم 18، ط1، 2008م.
- حمداي، جميل. السيموطيقا والعنونة. الكويت: عالم الفكر، مج35، ع3، 1997م.
- عبد المطلب، محمد. النصّ المشكل. القاهرة: الهيئة المصرية لقصور الثقافة، 1999م.
- عبد المطلب، محمد. كتاب الشعر. القاهرة: لونجمان، ط1، 2002م.
- فاضل، جهاد. قضايا الشعر الحديث. القاهرة: دار الشروق، ط1، 1984م.
- قدوم، محمود. شعريّة النثر العربيّ القديم: قراءات في السرد واللغة. أنقرة: دار صون شاغ أكاديمي للنشر والتوزيع، ط1، 2021م.
- محمود إبراهيم الضبع، قصيدة النثر وتحولات الشعر العربية العربية (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2003م).
- المقالح، عبد العزيز المقالح. تلاقي الأطراف قراءة أولى في أدب المغرب الكبير. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1987م.
- المقالح، عبد العزيز. أبجديّة الروح. صنعاء: الهيئة العامّة للكتاب، 1998م.

- المقالح، عبد العزيز. أصوات من الزمن الجديد دراسات في الأدب العربي الجديد. بيروت: دار العودة، ط1، 1980م.
- المقالح، عبد العزيز. الأبعاد الموضوعية والفنية لحركة الشعر المعاصر في اليمن. بيروت: دار العودة، ط2، 1978م.
- المقالح، عبد العزيز. الأعمال الشعرية الكاملة. صنعاء: منشورات وزارة الثقافة والسياحة، د. ط، 2004م.
- المقالح، عبد العزيز. الشعر بين الرؤيا والتشكيل. بيروت: دار العودة، ط1، 1981م.
- المقالح، عبد العزيز. ديوان عبد العزيز المقالح. بيروت: دار العودة، 1986م.
- المقالح، عبد العزيز. شعراء من اليمن. بيروت: دار العودة، ط1، 1983م.
- المقالح، عبد العزيز. صدمة الحجارة دراسة في قصيدة الانتفاضة. بيروت: دار الآداب، ط1، 1992م.
- المقالح، عبد العزيز. قراءات في الأدب والفن. اليمن: وزارة الإعلام والثقافة اليمانية، ط1، 1979م.
- المقالح، عبد العزيز. قراءة في أدب اليمن المعاصر. بيروت: دار العودة، 1977م.
- المقالح، عبد العزيز. كتاب صنعاء. لندن: دار رياض الريس للكتب والنشر، 2000م.
- المقالح، عبد العزيز. مدارات في الثقافة والأدب. دبي: كتاب مجلة دبي، ديسمبر 2008م.
- المقالح، عبد العزيز. من أغوار الخفاء إلى مشارف التجلي دراسات ومتابعات نقدية. صنعاء: دار الكلمة، د. ت.
- المقالح، عبد العزيز. من البيت إلى القصيدة. بيروت: دار الآداب، ط1، 1983م.
- المقالح، عبد العزيز. يوميات يمانية في الأدب والفن. بيروت: دار العودة، د. ت.
- المناصرة، عز الدين. إشكاليات قصيدة النثر. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2002م.
- الورقي، سعيد. لغة الشعر العربي الحديث. القاهرة: دار المعارف، ط2، 1983م.

Kaynakça

- Abdulmuttalib, Muhammed. *en-Nassu'l-Muşkil*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü li Kusûri's-Sekâfe, 1999.
- Abdulmuttalib, Muhammed. *Kitâbü'ş-Şi'r*, Kahire: Longman, 2002.
- Bernard, Suzanne. *Le Poème en prose de Baudelaire Jusqu'à nos jours Kasîdetu'n-Nesr min Bodlîr Baudelaire ilâ eyyâminâ*. trc. Zuheyr Muçîd Meğâmîs. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li Kusûri's-Sekâfe. 2. Baskı, 1996.
- Cezzâr, Muhammed Fikrî. *el-Unvân ve Simyûtîka'l-Unvâni'l-Edebî*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1998.
- Dab', Mahmûd İbrâhîm. *Kasîdetu'n-Nesr ve Tehavvulâtu'ş-Şi'riyyeti'l-Arabiyye*. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li Kusûri's-Sekâfe, 2003.
- Fâdîl, Cihâd. *Kadâya'ş-Şi'ri'l-Hadîs*. Kaihire: Dâruş-Şurûk, 1984.
- Kâddum, Mahmud. *Eski Arap Nesrinin Şiirselliği Anlatım ve Dil Okumaları*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021.
- Hamdâvî, Cemîl. *es-Simyûtîkâ ve'l-Unvân*. Kuveyt: Alemu'l-Fikr, Cilt 35. 3. Baskı, 1997.

- Hicâzî, Ahmed Abdu'l-Mu'tî. *Kasîdetü'n-Nesr ev el-Kasîdetu'l-Harsâ'*. Dubai: Kitabu Mecelleti Dubai Rakam 18. 1.Baskı, 2008.
- Manâsıra, İzzuddîn. *İşkâliyyâtu Kasîdeti'n-Nesr*. Beyrut: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2002.
- el-Mekâlih, Abdulazîz. *Asvât mine'z-Zemeni'l-Cedîd Dirâsâtun fi'l-Edebi'l-Arabi'l-Cedîd*. Beyrut: Dâru'l-Avde, 1980.
- Mekâlih, Abdulazîz. *Dîvânu Abdilazîz el-Mekâlih*. Beyrut: Dâru'l-Avde, 1986.
- Mekâlih, Abdulazîz. *Ebcdiyyetu'r-Rûh, Sanaa: el-Hey'etu'l-Âmme li'l-Kitâb*, 1998.
- Mekâlih, Abdulazîz. *el-A'mâlû's-Şi'riyyetü'l-Kâmile*. Sanaa: Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe ve's-Siyâha, 2004.
- Mekâlih, Abdulazîz. *el-Eb'âdu'l-Mevdû'iyye ve'l-Fenniyye li Hareketi's-Şi'ri'l-Muâsır fi'l-Yemen*. Beyrut: 2. Baskı, 1978.
- Mekâlih, Abdulazîz. *eş-Şi'r beyne'r-Ru'â ve't-Teşkil*. Beyrut: Dâru'l-Avde, 1981.
- el-Mekâlih, Abdulazîz. *Kırâ'ât fi'l-Edeb ve'l-Fenn. Yemen: Vizâratu'l-İ'lâm ve's-Sekâfe el-Yemeniyye*, 1979.
- Mekâlih, Abdulazîz. *Kırâ'e fi Edebi'l-Yemeni'l-Mu'âsır*. Beyrut: Dâru'l-Avde, 1977.
- Mekâlih, Abdulazîz. *Kitâbu San'â'*. Londra: Dâru Riyâdî'r-Rayys li'l-Kutub ve'n-Neşr, 1977.
- Mekâlih, Abdulazîz. *Medârât fi's-Sekâfe ve'l-Edeb*, Dubai: Kitâbu Mecelleti Dubai, Aralık 2008.
- Mekâlih, Abdulazîz. *Min Ağvâri'l-Hafâ' ilâ meşârifî't-Tecellî Dirâsât ve Mutebe'ât Nakdiyye*, Sanaa: Dâru'l-Kelime, ts.
- Mekâlih, Abdulazîz. *Mine'l-Beyt ile'l-Kasîde*, Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 1983.
- Mekâlih, Abdulazîz. *Sadmetu'l-Hicâra Dirâsetun fi Kasîdeti'l-İntifâda*. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 1992.
- Mekâlih, Abdulazîz. *Şu'arâ' mine'l-Yemen*. Beyrut: Dâru'l-Avde, 1983.
- Mekâlih, Abdulazîz. *Telâki'l-Etrâf Kırâetun Ūlâ fi Edebi'l-Mağribi'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru't-Tenvîr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1987.
- Mekâlih, Abdulazîz. *Yevmiyyât Yemâniyye fi'l-Edeb ve'l-Fenn*. Beyrut: Dâru'l-Avde, ts.
- Varakî, Sa'îd. *Luğatu's-Şi'ri'l-Arabiyyi'l-Hadîs*. Kahire: Dâru'l-Meârif. 2. Baskı, 1983.



İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi / İhya International Journal of Islamic Studies

تحقيق "رسالة في شرح سبحانك ما عرفناك حق معرفتك" لقطب الدين زاده محمد الإزنيقي

Kutbüddînzâde İznîkî'nin 'Risâle fi Şerhi Sübhâneke mâ 'arafnâke haqqâ ma'rifetike' Adlı Eserinin Tahkîki *

The edition critique of Quṭbuddînzâde İznîkî's 'Risâlah fi Sharhi Subhânaka mâ 'arafnâka haqqâ ma'rifatiqa'

Muhammet Seyyit BALABAN (Sorumlu Yazar)

Yermük Üniversitesi Hadis Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi
Yarmouk University Department of Hadith PhD Student
muhammed.seyyid42@gmail.com, orcid.org/0000-0002-3191-8629

Abdulhamid ÇALIŞKAN

Yermük Üniversitesi Hadis Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi
Yarmouk University Department of Hadith PhD Student
caliskanabdulhamid631@gmail.com, orcid.org/0000-0001-9049-5438

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	10 Nisan 2023 / 10 April 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	07 Haziran 2023 / 07 June 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	20 Temmuz 2023 / 20 July 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Temmuz 2023 / July 2023
Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 814-856.	

Atıf / Cite as: Balaban, Muhammet Seyyit-Çalışkan, Abdulhamit. "Kutbüddînzâde İznîkî'nin 'Risâle fi Şerhi Sübhâneke mâ 'arafnâke haqqâ ma'rifetike' Adlı Eserinin Tahkîki [The edition critique of Quṭbuddînzâde İznîkî's 'Risâlah fi Sharhi Subhânaka mâ 'arafnâka haqqâ ma'rifatiqa']". İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 9/2 (Temmuz/July 2023), 814-856. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8126869>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Muhammet Seyyit BALABAN-Abdulhamid ÇALIŞKAN**). **Yazar Katkıları/Author Contributions:** Çalışmanın Tasarlanması/**Conceiving the Study:** MS.B (%70), A.Ç (%30). Veri Toplanması/**Data Collection:** MS.B (%60), A.Ç (%40). Veri Analizi/**Data Analysis:** MS.B (%60), A.Ç (%40). Makalenin Yazımı/**Writing up:** MS.B (%60), A.Ç (%40). Makale Gönderimi ve Revizyonu/**Submission and Revision:** MS.B (%70), A.Ç (%30). Çıkar Çatışması/**Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Bu makale Creative Commons Alıntı-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



* Türkiye Yazma Eserler Kurumu Süleymaniye Kütüphanesi'ne eserin nüshalarını vermeleri sebebiyle teşekkür ederiz.



تحقيق "رسالة في شرح سبحانك ما عرفناك حق معرفتك" لقطب الدين زاده محمد الإزنيقي

الملخص

يعد قطب الدين زاده من أشهر علماء العصر التاسع الهجري في الدولة العثمانية وقد تتلمذ على يد العالم المشهور الملا الفناري (ت: 834هـ) وأخذ عنه العلوم الشرعية والعقلية، ثم تميز بعلم التصوف فترك فيه مصنفات كثيرة. واشتهر قطب الدين زاده بهذا الاسم نسبة لأبيه، ولكن اسمه في المصادر هو محمد بن محمد الإزنيقي. هذه الدراسة عبارة عن تحقيق "الرسالة شرح سبحانك ما عرفناك حق معرفتك" التي ألفها قطب الدين زاده باللغة العربية مع دراسة مؤلفها ومضمونها. وقد احتدم النقاش حول هذه المقولة بين الفرق الإسلامية بسبب الاختلاف في فهمها لدرجة تكفير بعضهم البعض، لذلك سعى المؤلف من خلال هذه الرسالة أن يزيل سوء الفهم الحاصل بين المسلمين في خصوص هذه المقولة. وتناول المؤلف فيها مسائل متعلقة بمعرفة الله. وبدأ كتابه بمقدمة تمهيدية للموضوع وتناول فيها معنى العلم والمعرفة عند أهل التصوف مع بيان الاختلافات بينهما، وتحدث في القسم الأساسي الذي يتكون من أربعة فصول، عن قصور العقل في معرفة الله تعالى وأثبتته بالأدلة النقلية والعقلية وتوصل على أن قصور العقل ليس من ذاته، بل من عظمة الله وجلاله. ثم انتقل المؤلف في بحث مستقل إلى المقولة المشهورة عن الإمام أبي حنيفة (ت: 150هـ) "سبحانك ما عبدناك حق عبادتك، ولكن عرفناك حق معرفتك" التي يبدو فيها تعارضاً مع موضوع الرسالة فأثبت أن الخلاف بين هاتين المقولتين شكلي؛ لأن المعرفة في المقولة الثانية معرفة شرعية ليست كالمعرفة المقصودة من المقولة الأولى. وفي نهاية المطاف ختم قطب الدين زاده محمد رسالته ببيان بالراجح عنده في المسألة مع التأكيد على كفاية اللسان عن أهل القبلة وأهمية ذلك.

الكلمات المفتاحية: التصوف، معرفة الله، قطب الدين زاده الإزنيقي، الدولة العثمانية.

Kutbüddînzâde İznîkî'nin 'Risâle fî Şerhi Sübhâneke mâ 'arafnâke hakka ma'rifetike' Adlı Eserinin

Tahkîki

Öz

H. 9. Asırda Osmanlı Devleti'nde yaşayan ve döneminin meşhur alimleri arasında sayılan Kutbüddînzâde, şer'î ve aklî ilimleri Molla Fenârî'den (ö. 834/1431) almış ve tasavvufa dair çok sayıda eser vermiştir. Babasına nisbetle Kutbüddînzâde lakabıyla meşhur olan müellifin tam ismi kaynaklarda Muhammed b. Muhammed el- İznîkî (ö. 885/1480) olarak geçmektedir. Bu çalışma, Kutbüddînzâde tarafından kaleme alınmış olan "er- Risâle fî Şerhi Sübhâneke mâ Arafnâke Hakka Ma'rifetike" isimli eserin tahkik ve tahlilinden oluşmaktadır. Bu söz etrafında pek çok tartışma çıkmıştır. Farklı İslami grupların bu söz merkezinde farklı anlayışlara sahip olmaları ve birbirlerini tekfir edecek seviyede münakaşalara girdiklerinin farkında olması sebebiyle Kutbüddînzâde Muhammed el-İznîki bu sözü ele alan bir risale kaleme almak istemiştir. Kutbüddînzâde, bu Arapça risalesinde mârifetullahın imkânı ile ilgili meseleleri incelemiş ve eserine konuya hazırlık mahiyeti taşıyan bir mukaddime ile başlamıştır. İlim ve marifet kavramlarını tasavvuf ehlinin kullanımına göre ele almış ve ehl-i tasavvuf nezdindeki anlamlarına odaklanarak iki kavram arasındaki farklılıkları ortaya koymuştur. Mârifetullahın imkanına ve cevazına değinmiştir. Mukaddimeyi müteakiben dört fasıldan oluşan bölümde ise; aklın Allah'ı bilme noktasındaki eksikliğini, aklî ve naklî delillerden yararlanarak incelemiştir. Mevzu bahis eksikliğin akıldan değil, Allah Teala'nın celalinin azametinden kaynaklandığını savunan müellif, İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'den (ö. 150/767) aktarılan "Sübhâneke mâ 'abednâke hakka 'ibâdetike ve lâkin 'arafnâke hakka ma'rifetike" sözü için müstakil bir başlık açmış ve eserin konusuyla çelişkili gibi görünen bu sözdeki ma'rifeti şer'î marifet olarak tevil edip yanlış anlaşılmasını gidermeye çalışmıştır. Eserini

esas meseledeki görüşünü beyan ettiği bir hâtıme bölümü ile bitirmiştir. Ayrıca hatimede ehl-i kible hakkında olumsuz ithamlarda bulunmaktan kaçınmanın gerekliliğine vurgu yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mârifetullah, Kutbüddînzâde el-İznîkî, Osmanlı Devleti.

The edition critique of Quṭbuddînzâde Iznîkî's '*Risâlah fî Sharhi Subḥānaka mā 'arafnāka ḥaqqā ma'rifatîqa*'

Abstract

Quṭbuddînzâde, who lived in the 9th century after hejira and is considered one of the famous scholars of his period, was educated in religious and rational sciences by Mullâ Fanârî (d. 834/1431) and did write many works on Sufism. He had become known with the nickname Quṭbuddînzâde in relation to his father, but his actual name known through the sources is Muḥammad b. Muḥammad al-Iznîkî (d. 885 after hejira/1480). This article consists of the edition critic and analysis of the book "*Risâlah fî Sharhu Subḥānaka mā 'arafnāka ḥaqqā ma'rifatîqa*" written by Quṭbuddînzâde. There has been a lot of discussion around the saying "*Subḥānaka mā 'arafnāka ḥaqqā ma'rifatîqa*". Quṭbuddînzâde Muḥammad al-Iznîkî wanted to write a tractate dealing with this word, since different Islamic groups have different understandings of this saying, and he is aware of the fact that they debate to the point of takfiring each other. In this Arabic tractate, Quṭbuddînzâde deals with the issues related to the possibility of ma'rifatullah in this Arabic treatise. The author, who started his work with a preface to the subject, dealt with the meanings of the concepts of knowledge (ilm) and ingenuity (ma'rifa), and focused on their meanings according to the usage of the Sūfî people and revealed the differences between the two concepts. He dealt with the concepts of knowledge and ma'rifat according to the use of the people of Sufism and mentioned the possibility and permissibility of ma'rifatullah. In the part concluding of four chapters following the introduction; he examined the deficiency of the reason in knowing Allah by making use of rational and narrative evidence. The author argues that the deficiency in question is not caused by reason itself, rather by the magnificence of Allah the Almighty's majesty. He opened a separate heading for the saying "*Subḥānaka mā 'abednāka ḥaqqā 'ibâdetika ve lâkin 'arafnāka ḥaqqā ma'rifatîqa*" quoted from al-Imâm al-A'zam Abū Hanîfa (d. 150/767) and did try to clear up some of the misunderstandings by interpreting the ma'rifat in this saying, which seem to contradict the subject of the work, as religious ma'rifat. He finished his tractate with an afterword, in which he explained his main view on the subject. He also emphasised the necessity of refraining from making negative accusations against the ahl al-qibla in his afterword.

Keywords: Sufism, Ma'rifatullâh, Quṭbuddînzâde al-Iznîkî, The Ottoman State.

Extended Abstract

This article deals with the edition critic and analysis of book that was written by Quṭbuddînzâde and its name is "*Risâlah fî Sharhu Subḥānaka mā 'arafnāka ḥaqqā ma'rifatîqa*". Quṭbuddînzâde who studied islamic and spiritual sciences with Mullâ Fanârî is considered among the famous scholars of his period. When we examine the sources, it is not clearly mentioned which tarika he belongs to but he wrote the commentaries on the evrad of the Zayniyya branch of the Suhravardiyya tarika and he mentioned Zaynaddîn al-Hâfî who is the founder of Zayniyya tarika as his lord because of that this is said that he belongs to Zayniyya tarika. He wrote lots of books about Tasawwuf (Islamic mysticism) and he died in Edirne in h.885/m.1480.

One of the words that Sūfism attaches importance to is "*Subhānaka mā 'arafnāka ḥaqqā ma'rifatīqa*". Although this word, which is mentioned abundantly in the books of the Sufists, became famous among the people by being attributed to the Prophet Muḥammad, after our deep research, we saw that there is no evidence that we can attribute it to the Prophet Muḥammad.

There has been a lot of discussion around this saying. Quṭbuddīnzāde Muḥammad al-Iznīkī wanted to write a treatise dealing with this word, since different Islamic groups have different understandings in this word and are aware of the fact that they argue at the level of *takfir* of each other. They blasphemy each other. One of the main purposes of this treatise is to collect the conflicting views in the understanding of this word and to eliminate misunderstandings. In addition, the author has enriched this treatise by mentioning the important issues that he deems necessary about the subject

Quṭbuddīnzāde deals with the issues related to the possibility of ma'rifatullah in this Arabic treatise. The author, who started his work with a preface to the subject, dealt with the meanings of the concepts of knowledge *ilm* and *marifa* ingenuity, and focused on their meanings in the eyes of the Sūfī people and revealed the differences between the two concepts. Then, he opened a second chapter in the introduction and mentioned the possibility and permissibility of ma'rifatullāh as a transition to the main topic. Following the introduction, in the section consisting of four chapters; he dealt with the inadequacy of the mind in knowing Allah and tried to prove his view on this issue with rational and narrative evidence. The author, who argues that the lack of issue is not caused by reason, but by the majesty of Allah's majesty, opened a separate title for the phrase "*Subhānaka mā 'abednāka ḥaqqā 'ibādetika and 'arafnāka ḥaqqā ma'rifatīqa*" quoted from al-Imām al-A'zam Abū Hanīfa and said: He tried to clear up the misunderstandings by interpreting the ma'rifat in this word, which seems to be contradictory to the subject of the work, as *shār'ī marifet*. The author finished his work with an conclusion in which he expressed his opinion on the main issue. He also emphasized the necessity of avoiding making negative accusations about the ahl al-qibla.

In our research on the subject of this work, neither a printed nor an independent study that deals with this word has caught our attention. In addition, the fact that Quṭbuddīnzāde Muḥammad, one of the important scholars of the Ottoman Empire, dealt with this issue, reinforced the idea that this work should be examined and brought to today's scientific world. At the same time, the work is important because the author has quoted from many people in order to deal with the subject in all its aspects, and does not hesitate to express his own opinion on every subject by not being content with these transfers. We see that there were some difficulties in understanding the work, or the author added scholions around the main text in the work because he felt the need to explain some issues in more detail. In this way, the subject of the work can be understood more easily by the readers. Considering these features; It can be said that the work is a rare treatise and has a feature that readers from all walks of society can benefit from.

In the analysis we made in the database of the Turkish Manuscripts Institution, we were able to identify four different copies of the work. Among these, we completed the copy comparisons by relying on the Râgıp Pasha copy, since this manuscript was corrected after the author's control. In our study, the work has been evaluated in terms of content and style, its citations have been checked and its sources have been tried to be determined, and the verification rules of the Islamic Studies Center (ISAM) have been complied with. In addition, it has been tried to provide detailed information about the life and works of the author.

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، الصلاة والسلام على رسولنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: فلعل من الأمور المهمة التي ينبغي الاعتناء بها هو التثبت في النقول الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا سيما النقول التي يبنى عليها أصل من أصول الدين، خاصة أن الأصول لا يقبل فيها إلا الأدلة الثابتة ثبوتاً يقطع مجال الشك فيها. لكنه اشتهر على الألسنة أحاديث متعلقة بذات الله تعالى، من حيث معرفة حقيقة ذاته وكنهها، على أن بعض هذه الأحاديث لم تثبت نسبتها إلى النبي عليه الصلاة والسلام، ومن هذه الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام: "سبحانك ما عرفناك حق معرفتك"، فهذا الحديث وأمثاله من الأحاديث النبوية تُنسب إلى النبي ﷺ دون إسناد، في حين أن العلماء قد استندوا على هذا الحديث كثيراً في شرح أحاديث أخرى ذات صلة بالموضوع من جهة المعنى، وقد استشكل هذا الحديث على بعض الفرق الإسلامية من حيث الفهم، فدارت دائرة النقاش بينها في معنى الحديث، وقامت على إثره اتجاهات فكرية معينة كان لها أثرها الواضح فيما بعد وفي هذه النقطة بالتحديد جاءت رسالة قطب الدين زاده مكللة بشرح وافٍ لحديث "سبحانك ما عرفناك حق معرفتك"، الرسالة التي تناولت الاختلافات في فهمه، وحاولت إزالة سوء الفهم الذي قام حول معنى الحديث من جهة، تطرقت إلى بعض المسائل التي يراها المؤلف متعلقة بفهم هذا الحديث من جهة ثانية، ومن هنا يمكن القول بأن هذه الرسالة جاءت فريدة في موضوعها ومضمونها، إذ إنها تتحدث عن شيء قلَّ الكلام حوله، ولا تحل مشكلاته إلا بالبسط والتيسير.

ومن هنا ظهرت حاجة ماسة إلى دراسة هذه الرسالة وإحيائها من خلال تحقيق نصها، للاستفادة من المعاني والفوائد الكامنة فيها، ونسأل الله التوفيق والسداد في ذلك.

وفي هذا الصدد نشكر الحكام الذين أثاروا هذه الدراسة باقتراحاتهم القيمة، وأسهموا في تصحيح الأخطاء الواقعة فيها، كما نتقدم بجزيل الشكر إلى المكتبة السليمانية والقائمين عليها الذين وفروا لنا نسخ الرسالة.

أ. الدراسة

1. ترجمة المؤلف

هو محيي الدين، محمد بن قطب الدين محمد الإزنيقي، الرومي، الحنفي، المعروف بقطب الدين زاده نسبة لأبيه. لم يرد في كتب المصادر معلومات دقيقة وتفصيلية عن حياته غير أننا عرفنا أنه ولد بإزنيق، وهي مدينة قديمة رومية بينها وبين قسطنطينية أربع مراحل، قرأ على الملا الفناري العلوم الشرعية والعقلية وفاق أقرانه بعلمه، وسلك قطب الدين زاده مسلك التصوف وانتسب إلى الطرق الصوفية، إلا أن المصادر والمراجع لا تسعنا بتفاصيل سيره في هذا الطريق، فضلاً عن معرفة شيخه والطريقة التي انتسب إليها المؤلف. على أننا يمكننا التنبؤ بالطريقة التي انتسب إليها من خلال المؤلفات التي شرح فيها بعض أورد الزينية، وبالإضافة إلى هذا فلقد وصّف المؤلف مؤسس هذه الطريقة زين الدين

الخافي بأنه سيده وسنده،¹ فيمكن أن نستخلص من عبارته أنه انتسب إلى الزينية، توفي قطب الدين زاده بأدرنة² سنة 885 هـ.³

1.1. مؤلفاته

أما مؤلفاته، فله مؤلفات عديدة أغلبها في التصوف، منها:

1. شرح مفتاح الغيب لصدر الدين القونوي: يعتبر هذا الشرح من أشهر مؤلفات قطب الدين زاده، حيث ألفه لتوضيح معالم الطريق للمريدين المبتدئين في السلوك ولخدمة المستجدين في الطريقة. ويذكر أنه قد قام بتصنيف الكتاب بناء على طلب السلطان محمد الفاتح.⁴
2. تَعْيِيرِ المنيّف وتَأْوِيلِ الشريّف: يعرف أيضا باسم "علم التعبير"، تطرق فيه المؤلف إلى تفسير الأحلام والرؤى.⁵
3. تنوير الأوراد: شرح فيه المؤلف بعض الأوراد الزينية.
4. رسالة في شرح سُبْحَانَكَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ: وهي الرسالة موضوع بحثنا.
5. مرشد المتأهل: تناول المؤلف فيه آداب النكاح وحقوق الزوجين العائلية.
6. رسالة احتجاج آدم على موسى عَلَيْهِمَا السَّلَام.⁶
7. رسالة القمل وَالْحِكْمَةِ فِي خَلْقِهِ، تحدث المؤلف فيها عن الحكم الموجودة في خلق بعض أنواع الحشرات.⁷
8. رسالة مزيل الشك: تناول المؤلف فيها أحوال أهل الفترة الذين لم يصل إليهم الإسلام، والأحكام المتعلقة بهم. وغير ذلك من الكتب والرسائل التي خطها.⁸

2. التعريف بالرسالة

2.1. نسبة الرسالة إلى المؤلف

¹ محمد بن قطب الدين محمد، الرسالة في شرح سبحانك ما عرفناك حق معرفتك (إستانبول: المكتبة السليمانية، راغب باشا، 692)، 2.

² ورد في بعض المصادر أنه توفي في إزنيق، ولعل السبب في ذلك وجود صندوقة على اسم المؤلف بجانب مقبرة أبيه قطب الدين بمدينة إزنيق.

³ أحمد بن يوسف بن أحمد القرماني، أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ (الرياض: عالم الكتب، 1412هـ)، 306/3؛ أحمد بن مصطفى بن خليل ابن

العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (دمشق: دار ابن كثير، 1406هـ)، 513/9؛ طاشكُتُبُي زَادَةُ، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.)، 65.

Reşat Öngören, "Kutbüddinzade İznîkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2002), 26/485-486; Taha Çelik, "Kutbüddinzâde İznîkî'nin Hz. Âdem-Hz. Musa Münazarası ile İlgili Risalesinin Tahlil ve Tahkiki", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/2 (2020), 501-546.

⁴ Ekrem Demirli, "Şerh ve Özgün Telif Arasında Osmanlı Düşünürleri Kutbuddin Muhammed İznîkî ve Miftahu'l-Gayb Şerhi", *Uluslararası İznîk Sempozyumu*, ed. Ali Erbaş vd., (İznîk: İznîk Belediyesi, 2005), 371-380

⁵ Reşat Öngören, "Bir Rüya Yorumcusu Olarak Mutasavvif-Âlim Kutbuddinzâde Mehmed İznîkî", *Uluslararası İznîk Sempozyumu*, ed. Ali Erbaş vd., (İznîk: İznîk Belediyesi, 2005), 381-387.

⁶ Orkhan Musakhanov, "Kutbüddinzade İznîkî'nin Risale İhticâcî Âdem Ma'a Mûsâ İsimli Eseri: Hz.Âdem İle Hz.Mûsa Tartışması Hadisinin Zahirî ve Batınî Anlamlarına Dair Bir İnceleme", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 2/242-259.

⁷ Enes Taş, "Kutbüddinzade İznîkî'nin Risale fi Hikmeti Halki'l Kamle İsimli Eseri: Küçük Bir Haşerenin Yaratılma Hikmeti Üzerinden İşârî Tefsir Merkezli Bir Ahlak İnşası", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu*, (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020) 1/295-309.

⁸ إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 211/2.

بداية يمكن القول هنا بأن نسبة هذه الرسالة إلى محمد بن قطب الدين الإزنيقي لا مرية فيها ولا شك؛ لأن الرسالة قد ذكرت بعنوانها في كتب التراجم منسوبة إلى مؤلفها⁹، كما مر ذكر اسم المؤلف في بداية الرسالة بقوله: "هذا العبد الضعيف المنتمي إليهم محمد بن قطب الدين الإزنيقي"، وبالإضافة إلى ذلك يوجد في نهاية نسخة راغب باشا عبارة "وتم تصحيح هذا الكتاب وتحشية هذا الخطاب بيد مؤلفه الفقير إلى رحمة ربه الغني الكبير محمد ابن المولى قطب الدين...¹⁰ التي يمكن من خلالها القطع في نسبة هذه الرسالة إلى المؤلف.

2.2. تحليل الرسالة

بدايةً لا بدّ من تبين أنّ الخبر الذي اعتمد عليه المؤلف في كتابة هذه الرسالة هو خيرٌ لا إسناده، ولعل أحسن ما يقال فيه أنه خبر مشتهر على السنة الصوفية في أوراها، كما صرح به المؤلف نفسه في مدخل رسالته.¹¹ ونجد هذا الخبر أيضاً وارداً في بعض شروح الأحاديث في معرض الكلام عن ذكر الله تعالى بالتسبيح، وفحوى الكلام فيها استحالة معرفة الله حق المعرفة.¹²

ومما يجذب الانتباه من صنيع المؤلف في تأليفه أنه لم ينهج منهج الشرح المعتاد في هذه الرسالة، بل تطرق إلى المسائل المتعلقة بالخبر، وتناول مسائل طال بسببها النقاش بين أهل العلم والمعرفة، ويتجلى ذلك في المباحث التي عنوانها المؤلف مصدرّة بتلك الأقوال، وقد نص على ذلك بوضوح في كلامه حول سبب التأليف، ومن هنا يُخيّل إلينا أن الرسالة تكاد تكون تحليلاً أقرب منها من أن تكون شرحاً.

وقد رتب المؤلف هذه الرسالة التي وصفها بالمجلة على شكل مقدمة وفصول وخاتمة. فجعل المقدمة في بحثين: الأول: في بيان اصطلاح أهل التصوّف والحقيقة في معنى المعرفة والعلم، والثاني: في الجواب على سؤال "هل يقع العلم بحقيقة الله أم لا؟" و"هل يجوز أم لا؟" وقد قسم رسالته إلى أربعة فصول وتفصيل ذلك على الشكل الآتي:

عنون للفصل الأول: "النقل عن الله تعالى وعن رسوله وعن الثقات بأنّ العقول قاصرة عن معرفة الله تعالى بالكنه". أشار المؤلف فيه بوضوح إلى الرأي الذي تبناه، إذ يعتقد أن العقول قاصرة عن معرفة الله تعالى، وقام بسرد أدلته المتعلقة بهذا الرأي في هذا الفصل. ويلاحظ من عنوان الفصل اعتماد المؤلف على الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة. إضافة إلى ذلك نقل عن بعض العلماء أقوالاً حول هذه المسألة، منهم الشبلي حيث قال في سياق الجواب عن السؤال في التوحيد: "من أشار إليه ثنويّ، ومن كَيْفَه وثني، ومن نطق فيه فهو غافل، ومن سكت عنه فهو جاهل، ومن وهم أنه واصل فليس له حاصل، ومن ظنّ أنّه قريب فهو بعيد، ومن توهم أنّه واجد فهو فاقده، وكلّ ما ميّزتموه بأوهامكم، وأدرتكموه بعقولكم في أتمّ معانيكم، فهو مصروف مردود إليكم محدث مصنوع مثلكم."¹³ وفي السياق نفسه نقل عن الإمام الرازي قوله: "اعلم أن الكمّل من أهل الحقيقة لم يتكلّموا في المعرفة بأكثر من الاعتراف بالعجز عنها."¹⁴ والجدير بالذكر في تعامل المؤلف مع هذه النصوص أنه تركها مطلقة دون تعليق عليها، وكذلك لم يعمل على سرد الأقوال المخالفة لما قاله ولم يتطرق إلى ذكرها أيضاً، واكتفى بذكر أدلته في المسألة.

⁹ مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (بغداد: مكتبة المثنى، 1941م)، 871؛ البغدادي، هدية العارفين، 211/2.

¹⁰ قطب الدين زاده، الرسالة (راغب باشا، 692)، 13أ.

¹¹ قطب الدين زاده، الرسالة (راغب باشا، 692)، 1أ.

¹² محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 198/23.

¹³ القشيري، الرسالة القشيرية، 466/2.

¹⁴ الرازي، حقائق الحقائق، 217.

أما الفصل الثاني فجاء عنوانه على الشكل الآتي: "الحُجج والدلائل العقلية أو الإقناعية الموافقة للنقل". كما يظهر من هذا العنوان أن المؤلف حرر المسألة فيه بالتعليقات التفصيلية، وتناول أدلة أخرى لينتصر لما ذهب إليه من الرأي في الفصل السابق. وذكر عشر نقاط مع الشرح والتعليق عليها، والنقاط العشرة هي:

الأولى: تكلم هنا عن ذات الله تعالى وصفاته، مركزاً فيها على قصور العقول عن إدراك ذلك، واستشهد بزین الدين الحافي.

الثانية: ركز على عجز الإنسان عن معرفة نفسه، واعتمد على آيات شعرية لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه.

الثالثة: في حق الله تعالى في أنه النور المطلق، وأكد فيها على أن نور العقول لا يغني شيئاً أمام نور الله تعالى.

الرابعة: أثبت المؤلف فيها الظاهر والباطن من خلال بيان حقيقة النور، وبين أن النور يُظهر شيئاً ويخفي شيئاً.

الخامسة: في بيان حدود العقل بالزمان والمكان، وبالتالي تبين استحالة معرفة الله تعالى بالعقل، إذ هو منزّه عن الزمان والمكان.

السادسة: اعتمد على قول اشتهر بين أهل العلم وهو: لا يقدر على التمييز بين فلان العالم الكامل وبين فلان النحرير الفاضل إلا من كان أعلم منهما"، وبناء على هذا القول أكد المؤلف استحالة معرفة الله بالعقل، حيث إنه لا بدّ أن يحيط مقدار معلوماتهما ومزاياهما الفاضلة حتى يتيسر الحكم والتمييز بينهما بالمساواة أو بالتفاوت، فكيف يتيسر للعقول الناقصة الإحاطة بكمال جلاله ونبوغت جماله.

السابعة: أكد المؤلف فيها المعنى العام في الفصل، ألا وهو عدم إمكان العقل في إدراك معرفته تعالى، مبيناً أن العقل لا يدرك إلا المتعين، والتوحيد يكون بفناء التعيين، إذن التوحيد خارج عن حدود إدراك العقل.

الثامنة: في عجز الإنسان عن العثور على الحق دون العناية الإلهية، ووضّح هذا المعنى بذكر الآيات المتضمنة الاستغاثة بالله.

التاسعة: بين فيها المؤلف أن الأزلية تمنع العقل من معرفة الله تعالى وذاته وصفاته، واستشهد بأبيات فارسية في هذا السياق.

العاشر: أشار المؤلف فيها إلى طريق التعامل مع الله تعالى، وذكر أن من انقطع عن النظر إلى ما سوى الله أكثر كانت معرفته أكمل، ولا شك أن المؤلف لم يقصد بالمعرفة أن يخالف لما حكاه في الفصل كله، بل قصد بها حالة متفاوتة للعقل في العلاقة مع الله تعالى.

عَنّون المؤلف الفصل الثالث ب: "بيان أن سبب القصور عن المعرفة غاية جلالته". ولم يطل الكلام فيه، واكتفى بالنقل عن الإمام الغزالي كلامه في هذا الموضوع الذي هو في صدره، ومحصل هذا النقل كما يبدو من العنوان أن عظمة الله تعالى وغاية جلالته تكون عائقاً أمام معرفته تعالى.

وخصص المؤلف الفصل الرابع لمناقشة ما نسب إلى أبي حنيفة رحمه الله حيث قال: "ما عبدناك حقّ عبادتك، ولكن عرفناك حقّ معرفتك."¹⁵

وللوهلة للأولى يبدو الاختلاف بين هذا القول وبين الرأي الذي دافع عنه المؤلف في كل الرسالة، غير أن المؤلف لم يسلم هذا الاختلاف، بل ذهب إلى تأويل ما قاله أبو حنيفة رحمه الله فقال: "هو أنه أراد من حقّ المعرفة، المعرفة

¹⁵ المجلسي، بحار الأنوار (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983م)، 23/68.

الشرعية التي كلف الله عباده بها، وكانت في اعتبار الشرع جاريةً مجرى كمال حقيقة المعرفة كما ينبىء عبارته في الفقه الأكبر،¹⁶ فحينئذ ما كان في هذه الرواية ما يناقض مغزانا.¹⁷ ولتقوية هذا التأويل أخذ المؤلف يعتمد على أقوال العلماء فأوردتها بكثرة، وأكثر النقل عن عبد القادر الجيلاني وابن العربي ومن شابههما من السلف الذين لهم صيت وشهرة في علوم التصوف، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أنه -رحمه الله- رجع إلى آيات شعرية، وأكثر من ذلك، علماً بأن كل ذلك كان دعماً لقول أبي حنيفة رحمه الله في تأويله السالف الذكر.

وبناء على كل ما سبق نقول: إن المؤلف لم يتطرق إلى أقوال مخالفة في ثنايا الفصول الأربعة، بل اقتصر على ما أيد مذهبه في المسائل، ومما دفعنا إلى القول بأنه -رحمه الله- وضع الرسالة كلها لجواب ما قاله بعضهم في تكفير من نطق بعبارة "سبحانك ما عرفناك حق معرفتك"، علماً بأنه -رحمه الله- لم يعز هذا القول إلى أحد، فيكون مخاطب الرسالة هو مخاطب الفصول الأربع نفسه، والله تعالى أعلم. وأما في خاتمة الرسالة فقد قسمها المؤلف إلى باين؛

وتطرق في الباب الأول إلى كلام الإمام أبي حنيفة في عدم زيادة الإيمان ونقصه، وإلى سوء التفاهم الناشئ عن هذا الكلام، حيث إن البعض أول المعرفة الواردة في الخبر كالتصديق الجازم اليقيني بناء على كلام الإمام أبي حنيفة المذكور، وقد نص المؤلف على خطأ هذا الفهم وبين أن المعرفة المذكورة في الخبر مختلفة عن التصديق بوجود الله ووحدانيته، بل المقصود بها التصوُّر والاطِّلاع على حقيقة ذات الله وأسمائه وصفاته وأفعاله بالكُنه على وجه الشهود، ومن خلال هذا التصحيح أشار المؤلف إلى أهمية فهم المصطلحات في العلوم كما استخدمها أهل هذا العلم من تلك العلوم. ثم انتقل المؤلف إلى زيادة الإيمان ونقصه وأثبت أنه يزيد وينقص عنده الإمام أبي حنيفة أيضاً، والاستدلال على ذلك بالمنطق حيث قال: "وأما الزيادة بحسب الذات، فالحقُّ أنه يقبلها من حيث القوَّة والضعف، فإنَّ التصديق من الكيفيَّات المتفاوتة قوَّةً وضعفًا، فالاستدلال عليه بأنَّ الواجب اليقين، والتفاوت لاحتمال النقيض ممنوع، لِمَ لا يجوز أن يكون لوجوه آخر كعدم تصوُّر الطرفين على ما ينبغي ونحوه، وأيضاً لزم أن يكون تصديق الأنبياء وأحاديث الأئمة سواء، وأنَّه باطل إجماعاً."¹⁸

وأما الباب الثاني من الخاتمة ففي كَفِّ اللسان عن أعلِّ القبلة، والمقصود هنا الاجتناب من تكفير الخلق ما داموا يصلون مع المسلمين، واعتمد على حديث النبي ﷺ حيث قال: "ثلاث من أصل الإيمان الكف عَمَّنْ قال لا إله إلاَّ الله"¹⁹، ومن خلال هذا الحديث أكَّد المؤلف أن التكفير أمر شرعي وليس عقلياً، وبين أن المرء خرج من الإيمان من الباب الذي دخل فيه ألا وهو ترك التصديق وبعد أن أحصى المؤلف أشكال وأنواع هذا الترك قرر أن في حال صدور فعل أو قول ينقض التصديق من المسلم يُؤوَّل هذا الفعل أو القول إذا لم يكن من أنواع ترك التصديق، وفي النتيجة يُجتنب من تكفير أهل القبلة بهذه الطريقة.

منهجه في الرسالة

من الملاحظ أن قطب الدين زاده لم يتخذ لنفسه منهجاً واحداً في كتابة رسالته، بل اعتمد على المنهج الاستقرائي والمنهج النقدي في آن واحد، وسنعرض لكلا المنهجين اللذين سلكتهما بشيء من التفصيل.

¹⁶ كتاب ألفه الإمام الأعظم في علم الكلام.

¹⁷ قطب الدين زاده، الرسالة (راغب باشا، 692)، ص 5.

¹⁸ قطب الدين زاده، الرسالة (راغب باشا، 692)، ص 12-ب 13.

¹⁹ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.)، "كتاب الجهاد" 2532. أخرجه بلفظ: "ثَلَاثٌ مِنْ أَصْلِ الْإِيمَانِ: الْكُفُّ عَنْ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا تُكْفِرُهُ بِذَنْبٍ، وَلَا تُخْرِجُهُ مِنَ الْإِسْلَامِ بِعَمَلٍ..."

1. المنهج الاستقرائي: وهو من أشهر المناهج العلمية وأوسعها استعمالاً، وهو عبارة عن النظر في الجزئيات والبحث في أفرادها للوصول إلى الحكم العام، وهذا المنهج لا بد أن يكون في كل مكتوب، لأن الكاتب إذا أراد أن يكتب شيئاً في أي موضوع فإنه يحتاج إلى البحث والنظر إلى المؤلفات السابقة لجمع المعلومات المتعلقة به، وكذلك يتعين عليه أن يتناول الموضوع إما من كل أبعاده أو أن يعالج جزئية منه في مؤلفه، وكل هذا يكمن في إطار المنهج الاستقرائي.

ويظهر هذا المنهج عند المؤلف في جمعه أقوال السابقين في الموضوع الذي ناقشه في فصول الكتاب خصوصاً، فعلى سبيل المثال جمع المؤلف في الفصل الأول²⁰ النقول الواردة عن الله تعالى وعن رسوله وعن الثقات التي تفيد بأن العقول قاصرة عن معرفة حقيقة ذات الله تعالى، وكذلك جمع الأقوال الواردة التي تفيد هذا المعنى، ونلاحظ أن المؤلف لم يعلق على هذه الأقوال ولم يناقشها، بل ذكرها في معرض الاستدلال بها فقط، وكان هذا مسلكه في جميع الفصول كما أسلفنا.

2. المنهج النقدي: وهو واحد من أنواع المناهج العلمية التي يتم اتباعها في الكتابة، ويستخدم هذا المنهج للوصول إلى نتيجة معينة من خلال مناقشة المعلومات السابقة في الموضوع المكتوب، ولكن هذه المناقشة لا تفيد ردّاً أو إنكاراً مطلقاً، بل يكمن فيها القبول والموافقة لأن النقد غير الانتقاد.

وفي واقع الحال لم يظهر هذا المنهج في كلام المؤلف بشكل واضح، غير أنه يُشعر بوجود المخالف والمنتقد في ذهن القارئ حين يعرض لغرضه من تأليف هذه الرسالة²¹ وترتيب الفصول ومحصلها، وفي اختياره لعبارات العناوين. وكذلك الحال يفهم من بعض كلامه الوارد في المدخل²² وفي الخاتمة²³ أنه ينقد من نطق بهذه المقولة إلى الخطأ والكفر.

المصادر التي رجع إليها في الرسالة

يمكن القول في هذا السياق أن الكلام من بداية الرسالة إلى نهايتها كلاماً صوفياً محضاً، ومصادر المؤلف كلها صوفية أيضاً، ومن الملاحظ كذلك أنه لم يسم أصحاب بعض الأقوال، بل اكتفى بعبارة "قيل" أو "قالوا".

ومما يثير الانتباه أيضاً أن المؤلف أكثر من الاستشهاد والاستدلال عن عبد القادر الجيلاني، غير أنه لم يتسن لنا الوقوف على مصدر هذه الأقوال في الكتب والمصنفات، ولعل نقله عنه كان شفويًا بوساطة شيوخه، والله أعلم. وأما منهجه في النقل عنه فإنه لم يتصرف في أقواله، فقام بإيرادها كما هي رغم طولها، إلا أنه تصرف في باقي الأقوال وربما اختصرها أو أوجرها حسب مقتضى السياق.

ومن الذين أكثر قطب الدين زاده عنهم في النقل والاستدلال الشبلي رحمه الله²⁴ ونجده يتصرف عنه في النقل فيختصر ويوجز. ومما ينبغي بيانه هنا أن المؤلف رجع إلى أقوال علي بن أبي طالب رضي الله عنه في مواضع كثيرة، فعلى ما يبدو أن له أكثر من واسطة في النقل عنه.

²⁰ قطب الدين زاده، الرسالة (راغب باشا، 692)، 3أ.

²¹ قطب الدين زاده، الرسالة (راغب باشا، 692)، 1أ.

²² قطب الدين زاده، الرسالة (راغب باشا، 692)، 1أ.

²³ قطب الدين زاده، الرسالة (راغب باشا، 692)، 12أ.

²⁴ هو أبو بكر دلف بن جحدر الشبلي، توفي سنة 332هـ/946م، وهو ولي الحجابة للموفق العباسي، وكان أبوه حاجب الحجاب، ثم ترك الولاية وعكف على العبادة، فاشتهر بالصلاح. له شعر جيد، سلك به مسالك المتصوفة. خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، 2002م)، 241/2.

وأما مصادر الأحاديث التي أوردها المؤلف، فقد اعتمد على أمهات الكتب الحديثية كصحيح البخاري وسنن أبي داود، غير أن المتن التي ساقها لم تتفق مع متون هذه الأصول، مما يعني أنه نقل هذه الأحاديث بالمعنى. أما وأشعار والأبيات التي أتى بها فأغلبها باللغة الفارسية مع أننا نجد بعضها باللغة العربية، حيث استشهد بها حسب السياق.

2.3. اسم الرسالة

بالرجوع إلى النسخ لم نجد أن المؤلف يبين اسم الرسالة بشكل صريح، وإنما ألمح إليه بقوله: "فالباعث لإملاء هذه الرسالة وتسطيرها، والحامل لتسويد هذه المجلة وتحريرها، وإنه وقع في أورد المشايخ الكبار الثقات، وأرباب القبول والالتفات سبحانه ما عرفناك حق معرفتك." ²⁵ وبناء على ما ذكر المؤلف نرى أن هذه الرسالة متعلقة ببيان المقصود من الخبر: "سبحانك ما عرفناك حق معرفتك" ²⁶. أما كتب التراجم فنلاحظ أن حاجي خليفة عنون اسم الرسالة بـ"رسالة في شرح سبحانك ما عرفناك حق معرفتك، وتحقيقه" ²⁷، وكذلك عنونها إسماعيل باشا بـ: "رسالة في شرح سُبحَانَكَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ عَرَفْنَاكَ" ²⁸.

بناء على ما سبق، لا فرق بين كلام المؤلف وأصاحب التراجم في تحديد اسم الرسالة، لذلك ترجح عندنا أن اسم الرسالة: "رسالة في شرح سُبحَانَكَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ عَرَفْنَاكَ"، وهو قول إسماعيل باشا.

2.4. وصف النسخ

توجد أربع نسخ لهذه الرسالة في المكتبة السلিমانيّة، ولم نجد غير تلك النسخ في مكتبات تركيا، كما لم نجد نسخها في مكتبات غير تركيا، وهي على النحو التالي:

1. نسخة المكتبة السلیمانيّة، راغب باشا برقم 692، ورمزها في التحقيق: "ر". هذه النسخة محفوظة في المكتبة السلیمانيّة بإستانبول في خزانة راغب باشا برقم 692، وعدد أوراقها 14 ورقة، وتتألف كل صفحة من 21 سطرا، إلا أنها في الصفحة الأولى وفي الصفحة الأخيرة 19 سطرا، وخطها النسخ مقروء إلا الحواشي على جانب الصفحة صعبة القراءة غالبا، وعادة ما توجد شروحات مهمة، وتصحيحات على جانب الصفحة، واعتمدت هذه النسخة أصلا؛ لأنه تم تصحيح هذه الرسالة وحاشيتها بيد مؤلفها محمد بن قطب الدين الإزنيقي.

2. نسخة المكتبة السلیمانيّة، نور العثمانية برقم 2398، ورمزها في التحقيق: "ن"، وهذه النسخة محفوظة في المكتبة السلیمانيّة أيضا في خزانة النور العثمانية برقم 2398، وعدد أوراقها 14 ورقة، وفي كل صفحة منها 17 سطرا، إلا أنها في الصفحة الأولى 16 سطرا وفي الصفحة الأخيرة 7 أسطر، وخطها نسخ مقروء إلا الحواشي على جانب الصفحة صعبة القراءة غالبا، وعادة ما تتضمن شروحات مهمة، وتصحيحات على جانب الصفحة، ولا توجد أي معلومة عما إذا كانت النسخة نسخة المؤلف أم لا، كما لا توجد أي معلومة عن ناسخ النسخة.

3. نسخة المكتبة السلیمانيّة، نور العثمانية برقم 2888، ورمزها في التحقيق: "ع"، وهذه النسخة محفوظة في المكتبة السلیمانيّة أيضا في خزانة النور العثمانية برقم 2388، وعدد أوراقها 14 ورقة، وفي كل صفحة منها 17 سطرا، وخطها تعليق صعب القراءة، والحواشي الموجودة على جانب الصفحة صعبة القراءة غالبا، وعادة ما تتضمن شروحات مهمة، وتصحيحات على جانب الصفحة، ولا توجد أي معلومة عما إذا كانت النسخة نسخة المؤلف أم لا، كما لا توجد أي معلومة عن ناسخ النسخة.

²⁵ قطب الدين زاده، الرسالة (راغب باشا، 692)، 13أ

²⁶ قطب الدين زاده، الرسالة (راغب باشا، 692)، 13أ.

²⁷ حاجي خليفة، كشف الظنون، 871/1.

²⁸ البغدادي، هدية العارفين، 211/2.

4. نسخة المكتبة السلিমانيّة، الحاج محمود أفندي برقم 4223، ورمزها في التحقيق: "م"، وهذه النسخة محفوظة في المكتبة السلیمانيّة أيضاً في خزانة النور العثمانيّة برقم 2398، وعدد أوراقها 25 ورقة، وفي كل صفحة منها 17 سطراً، إلا أنها في الصفحة الأولى 14 سطراً وفي الصفحة الأخيرة سطران، وخطها نسخ مقروء إلا الحواشي على جانب الصفحة صعبة القراءة غالباً، وعادة ما تحتوي على شروحات مهمة، وتصحيحات على جانب الصفحة، ولا توجد أي معلومة عما إذا كانت النسخة نسخة المؤلف أم لا، كما لا توجد أي معلومة عن ناسخ النسخة.

2.7. دوافع تحقيق الرسالة

إن أهم باعث دفعنا إلى تحقيق هذه الرسالة المكانة المهمة في كتب أهل التصوف لمقولة: "سبحانك ما عرفناك حق معرفتك"، بالإضافة إلى ذلك لم يتم العثور على أي مؤلف مستقل مطبوعاً أو مخطوطاً في هذه القضية إلا رسالة محمد بن قطب الدين الإزنيقي التي تم العثور عليها في مكتبات المخطوطات التركيّة، كما كان المؤلف يعدّ من أهم علماء عصره الذين تتلمذوا على يد ملا الفناري في العلوم الشرعيّة، وله عدة مصنفات متعلّقة بالتصوف.

2.8. المنهج المتبع في التحقيق

اعتمدنا في تحقيق الرسالة على النص المختار الذي سبقت الإشارة إليه، وقابلناه على النسخ الأربعة التي مر ذكرها آنفاً في قسم وصف النسخ، واخترنا نسخة خزانة راغب باشا التي أتمها المؤلف تصحيحاً وحاشية، ثم قمنا بمقابلة بقية النسخ على هذه النسخة، وأشرنا إلى الفروق والاختلافات التي بينها في الهامش بعدما أثبتنا الأصح والصحيح في المتن بدون أقواس. واهتمنا بعزو الأقوال المنقولة إلى مصادرها بقدر الإمكان، لكن صعب علينا ذلك في بعض الأحيان لعدم وجود مصادر هذه الأقوال بين أيدينا اليوم ولعدم التمكن من الوصول إلى هذه المصادر، وأشرنا إلى ذلك في الهامش. وأحياناً أخرى عزونا بعض النقول إلى المصادر الأخرى غير مصادر المؤلف بسبب عدم وصولنا إلى مصدر المؤلف فيها. وعلاوة على ذلك ذكرنا في الهوامش حواشي الرسالة التي في نهايتها عبارة "منه". كما عملنا على عزو الآيات المنقولة العربيّة منها والفارسيّة إلى مظانها، ولكن في غالب الأحوال لم يتم التوصل إلى مصادر الآيات الفارسيّة، فلذلك لم نتمكن من عزوها إلى مصادرها.

3. الخاتمة

تناول قطب الدين زاده في هذه الرسالة قول "سبحانك ما عرفناك حق معرفتك"، وعمل على بيان المقصود من هذا الخبر مستفيداً من كلام أهل التصوف، كما بذل جهداً في الرد على من نسب قول القائل: "سبحانك ما عرفناك حق معرفتك" إلى الخطأ والكفر.

من خلال تأليف المؤلف لهذه الرسالة يظهر أنه لم يتبنّ منهج الشرح المعتاد في رسالته هذه، بل تطرق إلى المسائل المتعلّقة بالخبر، علماً أنه قد تناول ما تم تداوله بين أهل العلم والمعرفة من نقاشات بسببها، ويبدو ذلك جلياً في المباحث التي عنوانها المؤلف بتلك الأقوال، وقد نص على ذلك بوضوح في كلامه حول سبب التأليف، ومن هنا يمكن اعتبار أن هذه الرسالة تحليل أكثر منها شرحاً.

بدأ قطب الدين زاده هذه الرسالة التي وصفها في المقدمة بالمجلة، وتحدّث فيها عن معنى مصطلحي المعرفة والعلم عند أرباب التصوّف والحقيّة، ووصل إلى نتيجة مغزاها أن للمعرفة والعلم معنى واحداً في اللغة، بيد أن الله تعالى موصوف بالعلم فقط، لأن العلم مستعمل في الكلّيات كمفهوم كليّ أو قاعدة كليّة، والمعرفة في الجزئيات، وقد تُستعمل المعرفة في الإدراك الناتج عن جهل، أو في الإدراك الأخير من إدراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم، والاستعمالان الأخيران لا يدخلان في مفهوم العلم.

حاول المؤلف الإجابة على سؤال "هل يقع العلم بحقيقة الله أم لا؟" و"هل يجوز ذلك أم لا؟" قام بذلك مستفيدا من أقوال السابقين من الأصوليين والصوفية والفلاسفة.

قسم زاده رسالته إلى أربعة فصول، ويُظهر الرأي الذي يريجه بواسطة عناوين الفصول، ثم يذكر الأقوال الواردة في المعنى الذي يريده ضمن بحثه، مع استدلاله لهذه الأقوال. وتكلم في الفصل الأول حول أنّ العقول قاصرة عن معرفة الله تعالى بالكنه، وفي الفصل الثاني ذكر الحجج والدلائل العقلية أو الإقناعية الموافقة للنقل، وذكر عشر نقاط مع شرحها والتعليق عليها.

ذكر المؤلف في الفصل الثالث سبب القصور عن معرفة الله وهو غاية جلالته، لذلك لم يطل كلامه في موضوع المعرفة، وتوصل إلى أن عظمة الله تعالى وغاية جلالته تكون عائقا أمام معرفته تعالى، وفي الفصل الرابع حقق النظر فيما روي عن الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه، وهو قوله: "ما عبدناك حقّ عبادتك، ولكن عرفناك حقّ معرفتك"، والذي يظهر من خلال النظرة الأولى أن هناك اختلافا بين كلام الإمام أبي حنيفة وخبر "سبحانك ما عرفناك حق معرفتك"، غير أن المؤلف لم يسلم بهذا الاختلاف، بل ذهب إلى تأويل ما قاله أبو حنيفة رحمه الله فقال: "هو أنه أراد من حقّ المعرفة، المعرفة الشرعية التي كلف الله عباده بها، وكانت في اعتبار الشرع جارية مجرى كمال حقيقة المعرفة كما ينبئ عبارته في الفقه الأكبر، فحينئذ ما كان في هذه الرواية ما يناقض مغزانا".

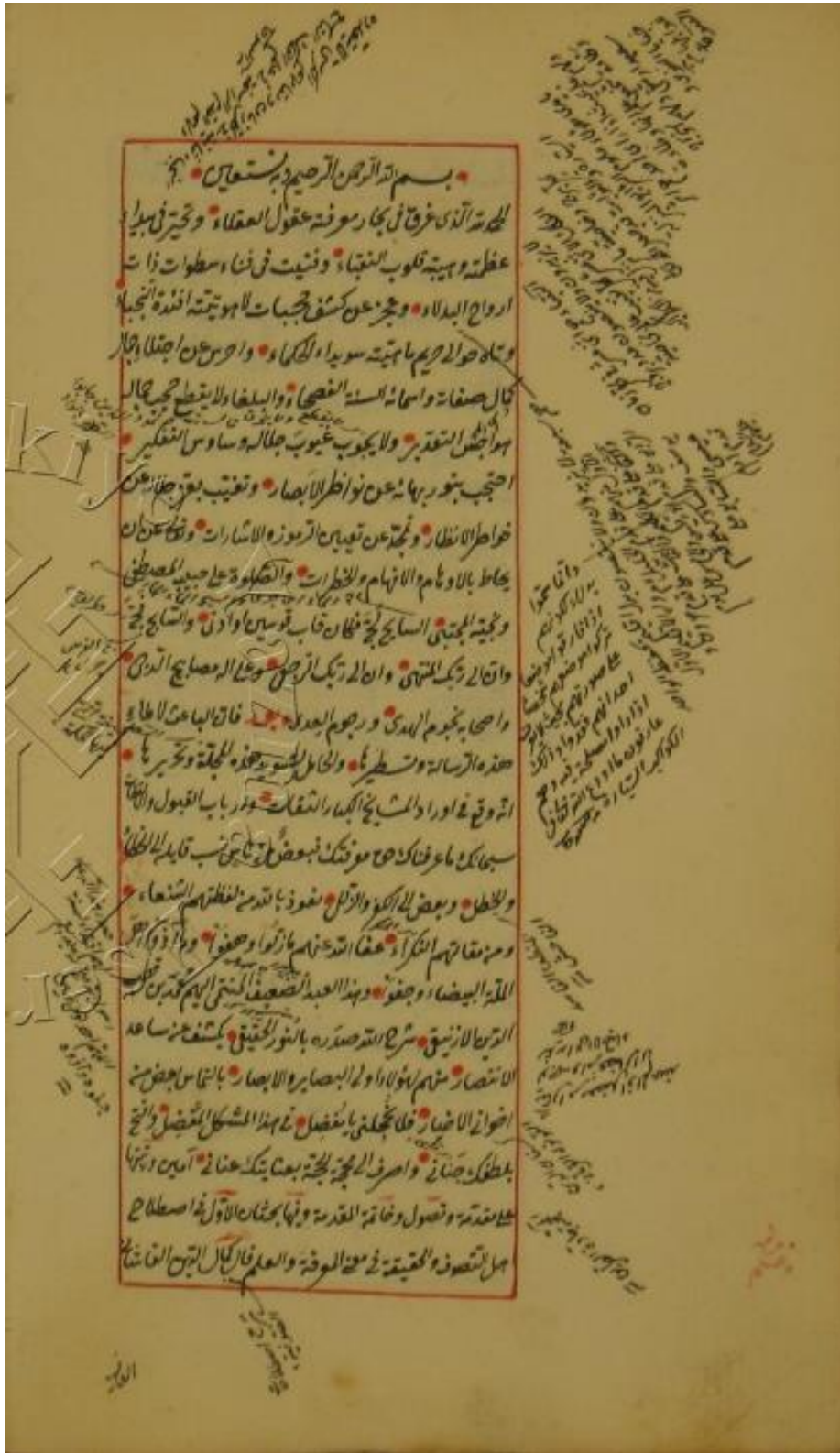
وبعد التحميص وإمعان النظر في الرسالة نلاحظ أن المؤلف قد ألّف هذه الرسالة جوابا على الذين كفّروا من قال: "سبحانك ما عرفناك حق معرفتك"، ومنعهم من ذلك، لذلك شرع في توضيح هذا الخبر من جوانب مختلفة مرّ ذكرها في عناوين الفصول، وختم رسالته ببيان معنى التخطئة وكشف عن الصواب فيها، ثم حذّر المكفرين من الطعن فيمن نطق بهذه العبارة، ونبههم إلى كف اللسان عن أهل القبلة.



راغب باشا، المكتبة السليمانية، برقم: 692، الورقة الأولى



نور العثمانية، المكتبة السليمانية، برقم: 2398، الورقة الأولى



نور العثمانية، المكتبة السليمانية، برقم: 2888، الورقة الأولى



الحاج محمود أفندي، المكتبة السلیمانیة، برقم: 4223، الورقة الأولى

ب. النص المحقق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ

الحمد لله الذي غرق في بحار معرفته عقولُ العقلاء، وتحير في تبيد عظمته وهيئته قلوبُ النُّبَّاء، وفيتت في فناء سطوات ذاته أرواحُ البُدلاء، وعجز عن كشف حُجُبَات لاهوتيته أفئدةُ النُّجَباء، وتاه حوالي حريم ماهيته سويداءُ الحكماء، وأخرس عن اجتلاء جمال كمال صفاته وأسمائه ألسنةُ الفُصحاء والبُلغَاء، لا يقطع حُجَبَ جماله هَوَاجِسُ التقدير، ولا يجوب غيوب جلاله وساوسُ التفكير، احتجب بنور بهائه عن نواظر الأبصار، وتغيّب بعز جلاله عن خواطر الأنظار، وتمجد عن تعيين الرموز والإشارات، وتعالى عن أن يحاط بالأوهام والأفهام والخطرات، والصلاة على حبيبه المصطفى، ونجيه المجتبي -السائح لُحِّ فكان قاب قوسين أو أدنى، والسابع فُجِّ وإن إلى ربك المنتهى وإن إلى ربك الرجعى-، وعلى آله مصابيح الدجى، وأصحابه نجوم الهدى، ورجوم العدى.

وبعد؛ فالباحث²⁹ لإملاء هذه الرسالة، وتسطيرها، والحامل لتسويد هذه المجلة، وتحريرها، إنه وقع في أورد المشايخ الكبار الثقات، وأرباب القبول والالتفات، سبحانك ما عرفناك حق معرفتك، فبعض من الناس³⁰ نَسَبَ قائله إلى الخطأ والخطل، وبعض إلى الكفر والزَّل، نعوذ بالله من لفظتهم الشنعاء، ومن مقالتهم النكراء، عفا الله عنهم ما زلوا³¹ وهفوا، وما آذوا أهل الملة البيضاء وجفوا، وهذا العبد الضعيف المنتمي³² إليهم محمد بن قطب الدين الإزنيقي -شرح الله صدره بالنور الحقيقي-، يكشف عن ساعد الانتصار منهم لهؤلاء أولي البصائر والأبصار، وبالتماس بعض من إخواني الأخيار، فلا تُخجلني يا مُفضِّل في هذا المُشكِل المُعضل،³³ وافتح بلطفك جناني، واصرف إلى مَحِجَّة الحجة بعنايتك عناني، آمين. ورتبتها على مقدمة، وفصول، وخاتمة.

المقدمة

وفيها بحثان:

[البحث الأول: في اصطلاح أهل التصوف والحقيقة في معنى المعرفة والعلم

قال كمال الدين القاشاني:³⁴ "العارف: مَنْ أشهده الله ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله، فالمعرفة: حال تحدت عن شهود الحق بالحق مع بقيّة الرسم الخفي المنور بنور الذات وشعاع الوجه الأحدّي"³⁵، "والعالم:³⁶ من أطلع الله تعالى، لا

²⁹ ن: فإن الباحث.

³⁰ ن: ناس.

³¹ صدر هذا الدعاء لهم اقتداء سنة الرسول عليه السلام "اللهم اهد قومي" حين جفوه وآذوه عليه السلام.

³² أي: المنتسب.

³³ يقال: أمر معضل إذا لم يهتد لوجهه وأمر عضال، أي: شديد أعيا الأطباء.

³⁴ هو عبد الرزاق بن أحمد (كمال الدين) ابن أبي الغنائم محمد الكاشي (أو الكاشاني أو القاشاني)، توفي سنة 730هـ/1330م، صوفي مفسر، من العلماء. له كتب، منها (كشف الوجوه الغر) في شرح تائية ابن الفارض، و (اصطلاحات الصوفية) فيلم عنه في دمشق، يسمى (لطائف الإعلام في إشارات أهل الأفهام) وله (شرح منازل السائرين) للهرودي الحنبلي، و (السراج الوهاج) في تفسير القرآن. الزركلي، الأعلام، 3/350.

³⁵ عبد الرزاق القاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية (القاهرة: دار المنار، 1992م)، 124.

³⁶ اعلم أنه إذا وصل العبد إلى هذا المقام يلزم أن يكون جميع المخلوقات معلوما له، لأن العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول، والحال أن مذهبنا كونه تعالى علة تامة لكل المخلوقات ابتداء، لا توليدا ولا استنادا.

عن شهود، بل يقين.³⁷ وقال كمال الدين³⁸ أيضا: "هي الإحاطة بعين الحقيقة بالحقيقة على ما هي عليه، والتمكن من شهود الذات وراء أنوار الصفات."³⁹

وقال الإمام الرازي: "قال أبو يزيد⁴⁰ رضي الله عنه: للناس حال، ولا حال للعارف، لأنه مُجِيت رسومُه، وغيبت آثاره. وقال أيضا: حين سُئِلَ عن المعرفة ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾ [النمل، 34/27]، أي: إذا نزل المعرفة بالقلب خربت أوطان البشرية."⁴¹

وقال الشبلي رضي الله عنه:

"أهل المعرفة هم وَحْشُ اللَّهِ تعالى في أرضه لا يستأنسون بأحد، وقال الحسين بن منصور الخلاج: إذا بلغ العبد إلى مقام المعرفة أُوْحِيَ إليه بخواطره، وحُرس سرّه عن أن يمرّ به غيرُ خاطر الحقّ، وقيل: لا يكون العارف عارفاً حتّى يكون بحيث لو أُعْطِيَ مُلك سليمان لم يُشغله عن الله طرفه عين، وقيل: ليس بعارف من وَصَفَ المعرفة عند أبناء الآخرة، فكيف من وصفها عند أبناء الدنيا."⁴²

وقال الإمام الرازي: "المعرفة أشرف من الفقر ومن المحبّة ومن التوحيد، لأنها استهلاك في الله بفنائها عن نفسه وعن كلّ الكون وعن الله وعن الإحساس بالفناء بخلاف الفقر، فإن ظاهره يُشعرُ بفتقار، ففي الفقير ظمأُ المشاهدة، والعارف رِيان، والمحبّ⁴³ له إحساس أيضا بتلذذه⁴⁴، والموحّد له أيضا إحساس بتوحيده⁴⁵."⁴⁶

تذنيب:

المعرفة والعلم بمعنى واحد في اللغة، وما نُقِلَ في أول فصول النجاة من "أنّ كلّ معرفة وعلم إمّا تصوّر وإمّا تصديق يدلّ على أنهما يستعملان مترادفين"،⁴⁷ وقد يستعمل العلم في التصديقات، والمعرفة في التصورات، وهو مناسب لما عند أهل اللغة من أن العلم يقتضي المفعولين، والمعرفة واحداً، وقد يُستعمل العلم في المركبات سواءً كان باعتبار التصوّر أو التصديق، والمعرفة في إدراك البسائط تصوراً أو تصديقاً، ومن ثمة يقال: عرفت الله دون علمته، وقد يُستعمل العلم في الكليات مفهوماً كلياً أو قاعدةً كليّةً، والمعرفة في الجزئيات، وقد تُستعمل المعرفة في الإدراك الذي بعد الجهل، أو في الإدراك الأخير من إدراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدمٌ، ولا يُعتبر من هذين القيدتين في العلم⁴⁸، ولهذا لا يوصف الباري تعالى بالعارف، ويوصف بالعالم، أقول: كما أن لكلّ قوم من العلماء ألفاظاً مصطلحاً عليها لا بدّ من

³⁷ القاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، 129.

³⁸ ن - كمال الدين.

³⁹ القاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، 363.

⁴⁰ هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن عيسى بن علي البسطامي، ولد سنة 188هـ/804م، وتوفي سنة 261هـ/875م. ويقال بايزيد: زاهد مشهور، له أخبار كثيرة. كان ابن عربي يسميه أبا يزيد الأكبر. نسبته إلى بسطام (بلدة بين خراسان والعراق) أصله منها، ووفاته فيها. قال المناوي: وقد أفردت ترجمته بتصانيف حافلة. وفي المستشرقين من يرى أنه كان يقول بوحدة الوجود، وأنه ربما كان أول قائل بمذهب الفناء ويعرف أتباعه بالطيفورية أو البسطامية. الزركلي، الأعلام، 3/235.

⁴¹ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، حدائق الحقائق (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002م)، 218. بتصرف.

⁴² الرازي، حدائق الحقائق، 219. بتصرف.

⁴³ لأنّ المحبة استهلاك في لذة المشاهدة، فالمحب متلذذ بفنائها في المشاهدة، فكان له إحساس، والعارف لا إحساس له بوجوده وحاله.

⁴⁴ ن: يتلذذه.

⁴⁵ ن: بتوحيد.

⁴⁶ الرازي، حدائق الحقائق، ص 220. بتصرف.

⁴⁷ المصدر الشيرازي وآخرون، رسالتان في التصور والتصديق ويليها شرح الرسالة المعمولة في التصور والتصديق وتعليقاته (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 286.

⁴⁸ أي: لكونه بعد الجهل أو لكونه إدراكاً ثانياً من إدراكين لشيء واحد توسط بينهما عدم.

الرجوع إليهم في معانيها، فكذا للصوفيّة مصطلحات ينبغي أن يرجع إليهم في معاني حقائقها كلفظ البقاء، والفناء، والمقام، والحال، والجمع، والتفرقة، والفقر، والغنى، والإثبات، والمحو، والعلم، والمعرفة، فالحكم عليهم قبل الاستفسار عن المراد بالزندقة والإلحاد رمي في عمائه.

البحث الثاني: في بيان أن العلم بحقيقة الله، هل يقع أم لا، وكذا هل يجوز أم لا؟

قال بعض المتصوّفة، وبعض أصحاب الشافعي كالغزالي وإمام الحرمين، وجمهور المحقّقين، وكذا الفلاسفة: إن حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر، وقد خالف فيه كثير من المتكلّمين، ودلائل الفريقين مذكورة في الكتب الكلامية مستوفاةً طويّناها مخافة الإملال.

أما في جواز العلم بحقيقة الله⁴⁹ ففيه خلاف الفلاسفة، وهم لا يجوزون، لأنّ المعقول إما بالبدية وليست بديهية، وإما بالنظر، والنظر إما في الرسم ولا يفيد الحقيقة، وإما في الحدّ، ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب، الجواب: منع حصر المدرك بالكنه في البديهية، والحدّ لجواز خلق الله تعالى علماً متعلقاً بما ليس ضرورياً⁵⁰ في شخص بلا سابقة نظر،⁵¹ إما بالإلهام⁵² والوحي، أو بتصفية الباطن، أو بقلب النظري ضرورياً، وأيضا⁵³ فالرسم وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيد، ومن المحقّقين من توقّف كالقاضي أبي بكر، وضرار بن عمرو من المتقدمين، وروي عن ضرار أنه يزعم أن الله تعالى ماهية لا نعرفها الآن، لكن في قدرته أن يخلق حاسة سادسة ندرك بها خاصّة ذاته تعالى.⁵⁴

الفصل الأول:

في النقل عن الله تعالى وعن رسوله وعن الثقات بأنّ العقول قاصرة عن معرفة الله تعالى بالكنه

قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه، 110/20]، وقال النبي عليه السلام: لو عرفتم الله حقّ معرفته لعلمتم العلم الذي ليس معه جهل، وما بلغ أحد ذلك، وقيل: ولا أنت؟ فقال عليه السلام: ولا أنا، الله أعظم من أن يبلغ أحد أمره،⁵⁵ وقال داود عليه السلام: "سبحان من جعل اعتراف العبد بالعجز عن شكره شكراً كما جعل اعترافه بالعجز عن معرفته معرفة"⁵⁶. وروي عن سهل بن عبد الله التستري أنه سُئل عن ذات الله تعالى فقال: "ذات الله موصوفة بالعلم غير مدركة بالإحاطة"، "فقد حجب الخلق عن معرفة كنه ذاته، ودلهم عليه بآياته"،⁵⁷ وعنه أيضاً أنه قال: "غاية المعرفة الدهشة والحيرة"⁵⁸، ونقل الإمام القشيري عن يوسف بن حسين أنه قال: "سمعت ذا النون المصري يقول: وقد سُئل عن التوحيد مهما تقول في نفسك شيء فالله بخلافه، وقال أيضاً: أعرف الناس بالله أشدهم تحيراً"^{59،60،61} ولهذا قال

⁴⁹ ن + تعالى.

⁵⁰ وهو مكان بالاتفاق وكل مكان داخل تحت القدرة.

⁵¹ ن: نضر.

⁵² ن: بالإلهام.

⁵³ هذا جواب لقولهم: الرسم لا يفيد الحقيقة.

⁵⁴ لم نعر عليه في المصادر.

⁵⁵ جلال الدين السيوطي، الجامع الكبير، إعداد: مختار إبراهيم الهائج، عبد الحميد محمد ندا، حسن عيسى عبد الظاهر (القاهرة: الأزهر الشريف، 2005م)، "باب حرف اللام"، (رقم 17875).

⁵⁶ محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 1/117؛ أحمد بن محمد بن إبراهيم الفعلي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002م)، 1/196.

⁵⁷ أبو الحسن صدر الدين علي بن علاء الدين علي دمشقي، الرواية الواردة في شرح العقيدة الطحاوية (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.)، 264.

⁵⁸ لم نعر عليه.

⁵⁹ عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، 2/462.

عليه السلام: "ربّ زدني فيك تحيّرًا"، وقال يوسف بن حسين: "مَنْ وقع في بحار التوحيد لا يزداد على ممرّ الأيّام إلا ظمًا"⁶³، ووقف رجل على حسين بن منصور الحلاج فقال: "مَنْ الحقّ الذي يشيرون، فقال مولى الأنام ولا يُعقل."⁶⁴ وقيل للشبلي: "خبرنا عن توحيد مجرد بلسان حقّ مفرد، فقال: "من أشار إليه ثنويّ، ومَنْ كيفه وثني، ومَنْ نطق فيه فهو غافل، ومَنْ سكت عنه فهو جاهل، ومَنْ وهم أنه واصل فليس له حاصل، ومَنْ ظنّ أنه قريب فهو بعيد، ومَنْ توهم أنه واجد فهو فاقد، وكلّ ما ميّزتموه بأوهامكم، وأدركتموه بعقولكم في أتمّ معانيكم، فهو مصروف مردود إليكم محدث مصنوع مثلكم."⁶⁵

وقال الشبلي أيضا: "ما شتمّ روائح التوحيد من تصوّر عنده التوحيد."⁶⁶ قال ابن عطا رضي الله عنه: "العقل خُلِقَ آلَةً للعبودية، لا للإشراف على الربوبية."^{67،68}

وقال غيره: "العقل يجول حول الكون، فإذا نظر إلى الملكوت ذاب."⁶⁹ وقال الإمام الرازي: "اعلم أن الكُمَّل من أهل الحقيقة لم يتكلّموا في المعرفة بأكثر من الاعتراف بالعجز عنها."⁷⁰ ولهذا قال بعضهم: "الحقّ لا يعرفه سواه."⁷¹ كما قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: "الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته."⁷² وقال الواسطي رضي الله عنه: "لا تُفْتَحِ المعرفة للعبد، وفيه افتقار إلى الله تعالى أو استغناء به؛ لأنّهما من أمارات بقاء العبد والعارف فناء كلّهُ."⁷³ وقال قطب الأقطاب عبد القادر الجيلي:

"حجب الألباب برداء كبريائه عن معرفة كنه ذاته، وحسر الأبصار بنور بقائه عن إدراك حقيقة أحدىته."⁷⁴ وقال أيضا: "لا يتصوّر الأوهام، ولا يقدره الأفهام، ولا يدرك بالقياس، ولا يمثّل بالناس، ولا يكتفه العقول، ولا يحده الأذهان، جلّ أن يشبّه بما صنعه، أو يضاهي إلى ما اخترعه، وقال أيضا: الإيمان يُثَبِّت الحقّ بعلم اليقين تصديقاً، والاطّلاع على علم حقيقته تعالى غيبٌ لا مجال للعقل في إدراكه، وكلّما حكاه الوهم، أو جلاه الفهم، أو تخيّل العقل وتصوّر الذهن، فعظمة الله وكبريائه بخلاف ذلك، هو الأول، والآخر، والظاهر، والباطن، وهو بكلّ شيء⁷⁵ عليم، وقال عليّ كرم الله وجهه: إن المعرفة أن تعرف أن كلّ ما تصوّر في وهمك فالله تعالى بخلافه"^{76،77}.

⁶⁰ لما كان كل ما تصور به النفس فالله لخلافه، لم يتمكن العقل والنفس من الإشارة إلى حقيقة معلومة، بأن حقيقة الإله هي هذه الحقيقة.

⁶¹ وقال ذو النون أيضا: ما عرف الله من عرفه ولا وجد الله من اكنهه.

⁶² ن: ضمًا.

⁶³ القشيري، الرسالة القشيرية، 465/2؛ فخر الدين بن محمد الرازي، لوامع البيئات شرح أسماء الله تعالى والصفات (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 296.

⁶⁴ القشيري، الرسالة القشيرية، 465/2.

⁶⁵ القشيري، الرسالة القشيرية، 466/2.

⁶⁶ القشيري، الرسالة القشيرية، 467/2.

⁶⁷ أبو بكر محمد بن أبي إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 63.

⁶⁸ وقال ابن عطا أيضا: لا سبيل إلى معرفة الله لأحد وذلك لامتناع صمديته وتحقيق ربوبيته.

⁶⁹ الكلاباذي، التعرف، 63.

⁷⁰ الرازي، حقائق الحقائق، 217.

⁷¹ لم نعر عليه.

⁷² الرازي، حقائق الحقائق، 217.

⁷³ الرازي، حقائق الحقائق، 218.

⁷⁴ لم نقف عليه في المصادر.

⁷⁵ ر - شيء

⁷⁶ قال المحققون لما كان الحق بخلاف كل المتصوّر فلو تصوّر شيء من ذلك الخلاف فالله أيضا بخلافه، وعلى هذا القياس لو نفى العبد أبدأ الأباد ودم الدامرين لكان مشغولا يبقى شغل القلب عن هذه الواردات وإزالة هذه الصور وإذا كان كذلك لكان يبقى الحق تعالى منزّه عن لواحق عقله وإشارات فكره وعلائق ضميره ومجال ذكره.

الفصل الثاني:

في الحُجج والدلائل العقلية أو الإقناعية الموافقة للنقل

الأول: إنَّ الله تعالى غير متناه في الذات والصفات،⁷⁸ والعقل متناه في الذات والصفات والمتناهي لا سبيل له إلى إدراك غير المتناهي استحضاراً على سبيل التفصيل، ومثلاً: العقل عاجز عن معرفة كونه تعالى قديماً أزلياً، لأنَّ كلَّ مقدار من مقادير الأزمنة يصل إليه العقل والخيال،⁷⁹ فالحقّ ليس قديماً باعتبار أنه كان فيه، بل باعتبار وجوده فيما وراءه، وقسّ على ذلك معرفة كونه دائماً أبدياً على سبيل التفصيل والكمال، وقال شيخنا الأكمل زين الدين الخافي:

"أزليته فوق ما يدركه العقول من معنى الأزل، وأبديته أقصى ما يفهمه الأفهام من معنى الأبد."⁸⁰

الثاني: إنَّ الإنسان عاجز عن معرفة نفسه المشير إليه بقوله: أنا، كما قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء، 85/17]، فإذا كان الحال في أظهر الأشياء عنده كذلك فكيف يكون الحال في معرفة أبعد الأشياء مناسبة عن علائق العقول وروابط الخيالات، مثلاً: العقل كالشمع، ولا شكَّ أنَّ كلَّ ما كان أقرب إلى الشمع كان ضوءه أكثر ممَّا بُعد عنه، وأقرب الأشياء إلى الشيء نفسه،⁸¹ فإذا كان نور العقل في الضعف إلى حيث لم يصبر به ذاته مضيئاً فحاضرة الجلال مع بُعد غير نهاية كيف يصير مضيئاً به، ولهذا قال سيّدنا الأكمل زين الدين الخافي: "كلّما يشاهد الإنسان ببصيرته، أو يتعلّق بمعرفته، فالحقّ سبحانه أعلى من ذلك."⁸²

شعر:

"كيفية المرء ليس المرء يدركه فكيف كيفية الجبار في القَدَم"⁸³

قال السنائي:

"اي شده"⁸⁴ درشناس خود عاجز كى شناسى خدای را هرگز"⁸⁵

آخر:

"چون تو در علم خود زبون باشی عارف کردگار چون باشی"⁸⁶

اعلم أنه كما وقع التحير والاشتباه في معرفة النفس وقع أيضاً في معرفة حقيقة الزمان والمكان، وفي أنّ القوّة الباصرة كيف يبصر بخروج الشعاع أو بحصول الشبح في العين أو بحالة يغيرهما، وكذا القول في البحث عن القوّة السامعة والذائقة والخيالية وغيرها من القوى، ولما كان معرفة الخلق بهذه الأمور الظاهرة الجليّة بلغت في الصعوبة إلى هذا الحدّ فما ظنك بمعرفتهم بمنّ تقدّس عن مناسبات العقول والأفكار، وتنزّه عن مشابهاة الخيال والأنظار.

⁷⁷ لم نقف عليه.

⁷⁸ قيل: لأبي الحسن النوري كيف لا يدركه العقول ولا يعرف إلا بالقبول، فقال: كيف يدرك ذو مدى من لا مدى له.

⁷⁹ مثلاً يفرض قبل هذا الوقت ألف ألف سنة، ويفرض بحسب كل لحظة من هذه المدة ألف ألف سنة وهكذا إلى أقصى ما يقدر الوهم والخيال، ثم إذا تأمل العقل عرف أن كل ذلك متناه له أول، فقديميّة الحق تعالى ليست باعتبار وجوده فيه.

⁸⁰ لم نعر عليه.

⁸¹ لا قرب فيه لأن نفس الشيء عينه.

⁸² لم نعر عليه.

⁸³ علي بن أبي طالب، ديوان الامام علي بن أبي طالب (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ت.)، 125.

⁸⁴ ن: شده

⁸⁵ سنائي الغزوي، حديقة الحقيقة وشرعية الطريقة، (نور عثمانية، 2364)، 2

⁸⁶ سنائي، حديقة الحقيقة، 2

الثالث: قد ثبت في العلوم الحقيقة أنه سبحانه وتعالى هو النور المطلق، وهو نور الأنوار، وكما أن من وضع السراج في مقابلة قرص الشمس لم يظهر له أثر، فكذلك ضوء العقل في مقابلة نور جلال الله يتلاشى ويفنى ويضمحل، ولذلك قالوا إنَّ العقل يدور على المكونات، فإذا وصل إلى حضرة مكون الأكون ذاب، وكذا العقل كالقطرة إذا وقعت في البحر يضمحلّ تعينها، بل لا نسبة لأحد البابين بالآخر، لأنَّ القطرة والسراج متناهيان، والبحر والشمس متناهيان، ونسبة هذا الباب نسبة المتناهي إلى المتناهي، أما نور العقل فهو قليل قاصر متناه، ونور جلال الله في غاية العظمة وعدم التناهي، فكيف يُعقل بقاء نور العقل في حضور نور جلاله، وشروق أعلام كبريائه.

الرابع: إنَّ نسبة نور العقل إلى مفيض الأنوار الروحانية كنسبة نور البصر إلى أنور الأنوار الجسمانية، وكما أن الشمس أظهر الأشياء⁸⁷ للبصر من وجه وأخفاها من وجه آخر، فكذا نور الأنوار بالنسبة إلى عين البصيرة أظهر الأشياء من وجه وأخفاها من وجه آخر، مصداقه هو الظاهر هو الباطن.

الخامس: العقل لا يتصرف إلا فيما يكون في زمان ومكان، لأن كل ما يدركه فإنه يدركه إما في الماضي أو في المستقبل أو في الحال، وكل ذلك تحت الزمان، وكل ما يتصوره، فإنه إنما يتصوره إما ههنا أو هناك، وكل ذلك تحت المكان، وإذا قلت: الحق بخلاف ذلك فمعروفك في هذه المعرفة نفي غير الحق عنه، ونفي غير الحق لا يكون هو عين وجدان الحق.

السادس: أشتبه بين الخلق قولهم "لا يقدر على التمييز بين فلان العالم الكامل وبين فلان النحرير الفاضل إلا من كان أعلم منهما، لأنه لا بد أن⁸⁸ يحيط مقدار معلومتهما ومزايهما الفاضلة حتى يتيسر الحكم والتمييز بينهما بالمساواة وبالتفاوت، فكيف⁸⁹ يتيسر للعقول الناقصة الإحاطة بكامل جلاله ونبوعت جماله.⁹⁰

السابع:⁹¹ الإدراك إنما يكون بالعقل، والعقل لا يدرك إلا متعينا مثله، فلا يهتدي إلى التوحيد⁹² لإثباته الرسوم، والتوحيد لا يكون إلا بفنائها واستهلاك الكل في عين الأحديّة، وانتفاء الحدوث في القدم كما قال الله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص، 88/28]، وهو أمر يعجز عنه العقل، نعم، إذا أطلع الله العبد على عجز العقل عن ذلك وآيس من الوقوف بالتفكير وعلم عظمته الحق عن إدراك العقل وبلوغه إلى جنبه الأقدس، أقر بالعجز واعترف بالجهل، وهو غاية العلم به،⁹³ لأنَّ العقل لا يعترف بالتصور ما لم يصل إلى الدقائق والرقائق والحقائق التي لا⁹⁴ يحيط بها، ولا يضبطها لغموضها وخفائها أو لكثرتها وخرجها عن الحصر والعد، فإذا التقاعد والتناصر عن إدراك ما من شأنه أن لا⁹⁵ يحاط إدراكاً غاية الإدراك، بمعنى أن العلم بما لا يُعلم بأنه لا يُعلم علم، وأن العلم بعدم إحاطة العلم بما لا يحاط به علماً حقيقياً، كما قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: "العجز عن درك الإدراك إدراك".⁹⁶

⁸⁷ لأن الأشياء تظهر عنده بواسطة ضوئها وضوءها أظهر عنده.

⁸⁸ رن م: وأن

⁸⁹ أي: إذا كان لا يتيسر للناقص أن يحيط بمن هو أكمل منه في العرف والشاهد فكيف إلى آخره.

⁹⁰ الحال أنهما غير متناهيين.

⁹¹ اعلم أن الوجوه العشرة غير هذا الوجه السابع مأخوذ من الإمام الرازي بنوع تنفخ وتهذيب وبالحاق ما يؤديها وبعضها.

⁹² أي: توحيد خاصة الخاصة الذي يتحقق بفناء الخلق كلهم وبقائه تعالى، ومعلوم أن ما يحصل في العقل مقيد لأن العقل مقيد، فإذا كان مقيدا لم يكن صورة الحق لكونه تعالى أعظم وأجل من المقيد.

⁹³ لذلك قال النبي عليه السلام رب زدني فيك تحيرا، وقيل لأبي العباس الدينوري: بم عرفت الله، قال: بأني لا أعرفه.

⁹⁴ ن - لا.

⁹⁵ ن - لا.

⁹⁶ ج4، ص305.

الثامن: قالوا: الرجل إذا كان في مفازة عظيمة واشتدَّ الحرُّ ولم يكن هناك ماءٌ واشتدَّ عطشه وغلبه الفقدان، فإلى أي جهة نَظَرَ ظَنَّهُ ماءً وشرابًا، فإذا وصل إليه لم يجده شيئًا، فتبين أنه كان سرابًا، فكذلك العقول البشرية، والأرواح الإنسانيَّة وقعت في ببداء كبريائه، وصحراء تلالؤ بهائه، وعظمت الأنوار الساطعة، وتعاكست إشراقات⁹⁷ الأشعة، وغلبت حرارة الأشواق، ووهج الأتواق إلى وصول الحضرة تعالى، فكلَّمنا نظر إلى جانب ظنِّه ماءً، فالمعطلة نظروا إلى جانب التنزيه، والمشبَّهة إلى الإثبات، وكذا الجبريَّة والقدريَّة، فالحاصل أن كلَّ واحد من أهل الملل توجه إلى جهة ظنًّا منهم أن الماء هناك، فوصلوا إليها⁹⁸ يوم القيامة فلم يجدوا هناك من هذا الحديث شيئًا كما قال تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنَّ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ [القرآن، 23/25]

أما الأقوياء فلما عرفوا عجز البشريَّة وحيرة العقل في عظم المفازة فرّوا عن أنفسهم، واستغاثوا بالله وهدايته، فقال الخليل: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾ [الشعراء، 83/26]، ويوسف: ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا﴾ [يوسف، 101/12]، والكلبي: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ [طه، 25/20]، وعيسى: ﴿تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمْ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة، 116/5]، والحيبي: (أرنا الأشياء كما هي).⁹⁹

التاسع: قالوا: الصبي ينظر في المرأة فيرى فيها صورة، فيشتاق إليها، فيقرب منها، فيراها أيضًا تقرب منه، فإذا رأى قربها منه اشتدَّ طمعه في أخذها فيمدَّ يده إليها ليأخذها، فإذا مدَّ يده رأى حجابًا من الحديد، ورأى الصورة مخفية¹⁰⁰، فهكذا القوة العقلية تنظر في مرآة من عرف نفسه فيلوح له تجلي أنوار عرف ربه، فكلَّمنا كان نظر العين إلى هذه المرأة أشدَّ كان ذلك التجلي أعظم وأتم، فيشتاق العقل إلى الوصول إلى كنه صمديته، فيمدَّ يد الطلب، فيرى بين نفسه ومطلوبه سترًا من الأزلية والقدم والوجوب، فيبقى وراء هذا السدِّ عاجزًا ومتحيرًا، وبسبب مدَّ يد التصرف يزول ذلك التجلي محتجبًا بسرادقات اللاهوت، وبخجبات الكبرياء والعظمة والجبروت.

نكتة: اعلم أن نور الحق لما تجلَّى على المرايا وزجاج القوابل، وكان نوره منزها عن الألوان والتقييدات بخلاف القوابل المتقابلة المتلوثة المتقيدة بالتشخصات والإضافات والنسب، فلا جرم انصبغ بموجب المحال والمجالي، وتقيّد بحسبها، وتكيّف بكيفيتها، فلم يؤد المرأة جمال المحبوب كما هو حقّه، فكان وجودك المتعيّن حجابًا لك، ولذلك قال المحققون: "وجودك ذنب لا يقاس عليه ذنب".¹⁰¹ فافهم في توضيح النكتة أبيات فارسية وعربية.

نظم:

"چون جمالش صد هزاران روي داشت بود در هر ذره ديداري دگر

لا جرم هر ذره را بنمود¹⁰² باز از جمال خویش رخساري دگر¹⁰³

آخر:

"جمله يك نوراند ليكن رنكهايش مختلف اختلافي در ميان آين وان¹⁰⁴ انداخته"¹⁰⁵

⁹⁷ ن: إشرقات.

⁹⁸ أي: إلى الجهة والمطلب الذي ظنوا أن ما داموا هناك.

⁹⁹ أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، صيد الخاطر (دمشق: دار القلم، 2004م)، 429.

¹⁰⁰ ن: مخفية.

¹⁰¹ لم نقف عليه.

¹⁰² ن: زابنمود.

¹⁰³ يقع هذان البيتان في "قطعات" لشاه نعمت الله برقم: 1-2. كنجور، (الوصول 27 مايو 2023)

¹⁰⁴ ن - وان.

آخر:

"العين واحدة والحكم مختلف وذاك سر لأهل العلم ينكشف"¹⁰⁶
 العاشر: لا شك أن كل من كان انقطاع نظره عما سوى الحق أكمل، وكان استغراقه في معرفة الله أتم كان معرفته أكمل، ولذلك قيل بمقدار الأجنبية عن النفس يحصل المعرفة بالرب تعالى، ولا شك أن محمداً عليه السلام ليلة كان قد بلغ فيها الغاية القصوى في هذا الباب، وكان معرفته أكمل المعارف مع أنه اعترف بالعجز عن المعرفة، وقال: لا أحصي ثناء عليك، فإذا كان هو مع كمال القرب لم يعرف كما هو حقه، فمن كان دونه كيف يمكنه ويؤيده قوله عليه السلام: "لا تفكروا في ذات الله، وتفكروا في الآية."¹⁰⁷ وقوله تعالى: ¹⁰⁸ ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف، 76/12]

الفصل الثالث:

في بيان أن¹⁰⁹ سبب القصور عن المعرفة غاية جلالته

قال حجة الإسلام أبو حامد الغزالي¹¹⁰ رحمه الله: "اعلم أن سبب قصور أفهام الخلق عن معرفة الله مع كونه أظهر الموجودات وأجلها إذ كل موجود ينادي بلسان حاله أنه موجدتها ومدبرها.
 شعر:

"ففي كل شيء له آية تدل على أنه واحد"¹¹¹

لا سيما وجودنا وأنفسنا وأوصافنا وتقلب أحوالنا وتغير قلوبنا¹¹² وجميع مداركنا غاية ظهوره كما أن بصر الخفافيش ضعيف يبهره¹¹³ نور الشمس إذا أشرقت، فكما أن قوة ظهورها مع ضعف أبصار الخفافيش كانت مانعة عن الأبصار، كذا كون عقولنا ضعيفة وجمال الحضرة الإلهية في غاية الإشراق، ونهاية الاستنارة وفي غاية الاستغراق والشمول حتى لم يشد ذرة من ملكوت السماوات والأرض بسبب¹¹⁴ خفائه، فسيحان من احتجب عن العقول بإشراق نوره، واختفى عن الأبصار، والأغيار بكمال ظهوره، ولا يتعجب من هذا، فإن الأشياء تتبين بأضدادها، وما عم وجوده بحيث لا ضد له عسر إدراكه، مثاله نور الشمس فإنه لو كانت الشمس دائمة الإشراق على كل موضع و¹¹⁵ على كل جسم، لكننا نظن أن لا هيئة في الأجسام إلا لونها، لأننا نشاهد في الأسود السواد، وفي الأبيض البياض، فأما الضوء فلا ندركه وحده أو نظن أن الأشياء مضيئة لذاته، ولكن لما غابت الشمس، وأظلمت المواضع وزالت الأنوار والأضواء، عرفنا أن هذه

¹⁰⁵ لم نعره عليه.

¹⁰⁶ ابن عربي، الفتوحات المكية، 486/7.

¹⁰⁷ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، إعداد: طارق بن عوض الله بن محمد (القاهرة: دار الحرمين، د.ت.) "مسند محمد بن علي الصائغ المكي"، 6319. أخرجه بلفظ: "تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في الله".

¹⁰⁸ ولو حصل المعرفة على التمام لم يكن فوقها علم فأفهم.

¹⁰⁹ ن: في أن بيان.

¹¹⁰ هذا نقل بالمعنى مع زيادة ما يؤديه.

¹¹¹ ليبيد بن ربيعة بن مالك، ديوان ليبيد بن ربيعة العامري، التراث العربي، الكويت، 1962، ص 363.

¹¹² قال علي رضي الله عنه: عرفت ربي بنقض الغرائم وفسخ الهمم.

قال عليه السلام: إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمان.

قال تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾

¹¹³ ن: يهده.

¹¹⁴ ر ن م: سبب خفائه

¹¹⁵ ن - و.

الأضواء فائضةً منها، فعرفنا وجود النور أو منع النور بعدمه مع أنه أظهر المحسوسات؛ إذ به يُدرك سائر المحسوسات البصريّة، والله تعالى أظهر الموجودات، وبه ظهر الأشياء كلّها ولو كان له عدم أو تعيّر لأنهدت السماوات والأرض، وما فيهن، وبطل الملك والملكوت، ولأدرك بذلك التفرقة بين الحالتين، وكذا لو كان البعض موجوداً به، وبعضها بغيره، لأدركت التفرقة بين الشئيين في الدلالة،¹¹⁶ فلا جرم أورث شدة الظهور وقوة النور خفاء، فهذا هو السبب في قصور الإدراك.¹¹⁷

الفصل الرابع:

في تحقيق ما روي عن سراج الأمة الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه

أنه قال: "ما عبدناك حقّ عبادتك، ولكن عرفناك حقّ معرفتك".¹¹⁸ هو أنه أراد من حقّ المعرفة، المعرفة الشرعيّة التي كلف الله عباده بها، وكانت في اعتبار الشرع جاريةً مجرى كمال حقيقة المعرفة كما ينسب عبارته في الفقه الأكبر،¹¹⁹ فحينئذ ما كان في هذه الرواية ما يناقض مغزانا، لأن مرادنا من حقيقة المعرفة الاطلاع على كنه حقيقة الذات كما هي، ويحتمل أن يكون مراد الإمام أني اطلعت في شأنه دقائق ورقائق بحيث جلّ الأمر عن الإحاطة والضبط لغموضها وخفائها وشذوذها عن التحديد وخروجها عن التعديد، فكان حقّ العرفان في تلك الرتبة التقاعد والتناصر عن الاستشراف، والاعتراف بالعجز عن الإدراك، لأنّ العلم بعدم إحاطة العلم بما لا يحاط علمًا علم حقيقي كما قال الصديق الأكبر: "العجز عن درك الإدراك إدراك".

اعلم أن هذا المقام يستدعي نوع بسط الكلام، وإن كان البيان لا يزيد إلا الإبهام، وهو أن كنه حضرة الذات الأقدس وغيب الهويّة والإطلاق والأزليّة المندرجة فيه حكم الأبدية لا يُشهدولا يُفهم ولا يُعلم ولا يُدرك من حيث التعيّن أصلاً،¹²⁰ ولا يدخل تحت حكم متعيّن، ولا يتقيّد بقيد، بل هو منزّه عن التقيّد واللا تقيّد لكونه حقيقة الوجود من حيث هو وجود، فليس غيره إلا العدم المطلق الذي ليس في الذهن ولا في الخارج، نعم، إذا انقطع أكمل الإدراكات والعلوم، وأوسع الشهادات،¹²¹ والفهوم، وظهر الاعتراف بالعجز والقصور، وبأن ما وراء غاية إدراكه ونهاية شهوده بحاراً يحار في تيارها فهم كلّ غائص واقف، وتيه يتيه في كنهها وغور أسرارها علم كل خائض عارف، كان هو المقصد الأعلى والمطلب الأولى في المعرفة بحسب الطاقة البشريّة كما نصّ الصديق رضي الله عنه: "العجز عن درك الإدراك إدراك"، وصرّح النبي عليه السلام بقوله: "ربّ زدني فيك تحييراً"،¹²² وبقوله في مناجاته: لا أحصي ثناء عليك، لا أبلغ كل ما فيك، وبقوله في أثناء دعائه: "أو استأثرت به في مكنون الغيب عندك"، وأخبر به الله تعالى في قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ¹²³ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه، 110/20] وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾ [الأحقاف، 9/46]

¹¹⁶ ولكن دلالة عامة في الأشياء على نسق واحد، ووجوده دائم في الأحوال يستحيل خلافه.

¹¹⁷ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، 321/4. بتصرف

¹¹⁸ المجلسي، بحار الأنوار، 23/68.

¹¹⁹ كتاب ألفه الإمام الأعظم في علم الكلام.

¹²⁰ هذا الكلام صدر على لسان القوم من المتصوفة.

¹²¹ ن: الشهادات

¹²² محي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، إعداد: أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 271/1.

¹²³ على أن يكون الضمير راجعاً إلى الله تعالى كما ذهب إليه بعض المفسرين

وهذه الحضرة الغيبية المشار بها في هذه الآية الكريمة من أبطن بطون أحكام الغيب الذاتي الذي لم يتعين بعد في اللوح المحفوظ، بل ولا في الرتبة الثانية فضلا عن المرتبة العرشية والكرسية والسموية والأركانية، ومهما عُلِمَ أو أُدْرِكَ¹²⁴ أو شوهد شيء منها عند تجليها الظاهري أو الباطني أو الجمعي في السير المحيي، وقرب النوافل، سبق الفناء، وتقدم السلوك على الجذبة حيث يكون ويظهر لدى¹²⁵ الفتح أن الحق المتجلى آله،¹²⁶ ومرآة لإدراك العبد المتجلى له من باب كنت سمعه وبصره، فبي يسمع وبني يبصر، وفي السير المحيبي وقرب الغوامض وتأخر السلوك عن الجذبة، وتقدم البقاء إلا صلى على الفناء حيث يتبين أن العبد المتجلى له آله¹²⁷ ومرآة لإدراك الحق المتجلى من باب قول الله [تعالى] على لسان عبده سمع الله لمن حمده، وعند انتهاء السيرين، والجمع بين الحكمين ابتداءً وانتهاءً حيث يصح أن يكون كل واحد منهما مدركا وآله على التعاقب أو معا في حالة واحدة من باب ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال، 17/8]، ويكون ذلك العلم والشهود والتجلى من حيث تعينه وعلمه القدسي بذاته الأقدس من حيث واحديتها،¹²⁸ لا من حيث إطلاقها وأحديتها؛ لأن الأحادية نفي اعتبار الغير معه حتى الصفات التي هي¹²⁹ اعتبارات ونسب لا وجود لها في الخارج كما قال علي رضي الله عنه: "كمال الإخلاص له نفي الصفات"¹³⁰ عنه،¹³¹ ويؤيد ما ذُكِرَ قول الإمام الغوث قطب الأقطاب عبد القادر الجيلاني رحمه الله:

"أن السالك إذا تعبد لربه بمخالفة الشيطان وترك الدنيا وأخراه، ومجاهدة نفسه وهواه، والخروج عن الأحداث والأكوان يُفتح له جهة الجهات وباب الأبواب، وهو الرضاء¹³² بالقضاء، ثم يفتح تجاه¹³³ هذا الباب القرب، ثم يُرفع منه إلى مجالس¹³⁴ الإنس، ثم يجلس على كرسي التوحيد، ثم يرفع عنه الحجب، ويدخل دار الفردانية، ويكشف عنه الجلال والعظمة، فيبقى بلا هو فانيًا عن نفسه وصفاته، وعن مناه، وهو كائن بائن، كائن بين الخليقة بالجثمان، بائن عنهم بالأعمال والنيات والجنان، عارف نفسه وربّه، خارج من الظلمات¹³⁵ إلى نور القربة كما قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة، 257/2]، ثم إلى نوره عز وجل ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾ [النور، 35/24]، ومحروس عن هوى متبع وشيطان مضل في الخلوات والجلوات، قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ [الحجر، 42/15]، وعن نفسي أمانة، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف، 24/12]، فتست لهم ولاية الله وتوليته، قال تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة، 257/2]، وقال وهو يتولى الصالحين، فنقلوا من مراتبهم إلى مالك الملك وصار نجواهم كفاحا يناجونه بقلوبهم وأسرارهم وشغلهم به عمن سواه، وصاروا في قبضته وحسنه يتنسمون روح القرب، ويعيشون في فسحة التوحيد، ولا يشتغلون بشيء إلا بما أذن الله لهم من الأعمال، فإذا جاء وقت عمل

¹²⁴ ن: إدراك.

¹²⁵ ن: لدى.

¹²⁶ إطلاق اسم الآلة وقع على سبيل المجاز لضيق العبارات كما وقع في كتب المشايخ شاعرا.

¹²⁷ والمراد بالآلة ليس كما فهمه أمر الظاهر، لأنه فاعل بالآلة عندهم.

¹²⁸ مرتبة واحدته تنزهه عن الشريك المماثل مع جواز اعتبار الكثرة، الاعتبارية فيه حسب صفاته.

¹²⁹ ن م - هي

¹³⁰ فإن الوجه في مرتبة أحديته يُفني التعينات كلها، ولا يبقى صفة ولا موصوف ولا اسم ولا رسم ولا مسمى إلا الذات فقط.

¹³¹ الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى، نهج البلاغة (مصر: دار الكتاب المصري، 2004م)، 39.

¹³² وهو نتيجة رضا الله العبد في قوله تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ فحينئذ يرى رضاه من الله لا من نفسه كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.

¹³³ أي: قدام.

¹³⁴ يستروح العبد بروح القرب والأنس، بالشواهد التي يشهد بأنه تقدم في السلوك وتقرر.

¹³⁵ أي: من ظلمات النفوس، والطباع، والهوى، والضلالة.

أبدانهم مضوا مع حراسة الله¹³⁶ فيه، ثم يُردون إلى مراتبهم بعد أداء تلك الأعمال، فيقفون معها، ويُحفظون بالقلوب، وقد يُنقلون¹³⁷ إلى حالة بعد أن جُعِلوا الأمان، ويُخاطَب كل منهم على الانفراد في حالته ﴿إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف، 54/12]، فلا يحتاجون فيها إلى إذن¹³⁸ يحقِّقه قول النبي عليه السلام فيما يحكيه عن جبرائيل عن الله أنه قال: "ما تقرب إليَّ عبدي بمثل أداء فرائضي، وإنه ليتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله وفؤاده، فبي يسمع وبني يبصر وبني ينطق وبني يعقل وبني يبطش"،¹³⁹ فيمتلئ قلب هذا العبد بحبِّ ربِّه ونوره والمعرفة به، ويطلع على ما أضمرت قلوب العباد، وانطوت عليه النيات؛ إذ جعلهم جواسيس القلوب والأمان على السرائر والخفيات، ولا يسع لتجليِّ الربِّ غير قلبه كما روي عن موسى عليه السلام: إنه قال: "يا ربِّ أين أبغيك، قال: يا موسى أي بيتٍ يسعني، وأي مكانٍ يحملني، فإذا أردت أن تعلم أين أنا، فإنِّي في قلب التارك الوادع العفيف"، فالتارك الذي يترك بجهد، وفيه بقیة، ثم منَّ عليه ربُّه، فودعه موتاً عنه، ثم عفَّ عنه، فلا يلتفت إلى شيء سواه،¹⁴⁰ ثم نقله منها إلى ملك الجبروت لقمع النفس بسطان الجبروت، ثم نقله إلى ملك السلطان للتهذيب¹⁴¹ وذوبان العدد¹⁴² التي في نفسه، ثم إلى ملك الجلال للتأديب،¹⁴³ ثم إلى ملك الجمال للنقاء، ثم إلى ملك العظمة للتطهير، ثم إلى ملك البهجة للتوسيع، ثم إلى ملك الهيبة للقوة، ثم إلى ملك الرحمة للترطيب والتشجيع، ثم إلى ملك الفردية، فاللطف يغذيه، والرأفة تجمعه وتكفنه، والمحبة يقربه، والشوق يدنيه، والمشیئة تؤدِّيه إليه،¹⁴⁴ ثم يناجيه، ثم ييسط¹⁴⁵ منه، ثم يفيض عليه، فإذن¹⁴⁶ هو أمين من أمنائه على أسرارهم، وما يؤدِّيه من ربِّه إلى خلقه، فإذا صار إلى هذا المحل، فقد انقطع الصفات، وانقطع الكلام والعبارات، فهذا منتهى العقول والقلوب وغاية ما يبلغ حالات الأولياء إليه وما وراء ذلك تختصُّ بالأنبياء عليهم السلام؛ لأن نهاية الولي بداية النبي، وبداية الرسول نهاية النبي، ونهاية الرسل بداية خاتم الأولياء والمرسلين عليهم صلوات الله وتحياته.¹⁴⁷ ومؤيِّده أيضا قول الإمام الأفضل خاتم الأولياء الكمّل محي الدين العربي الطائي:

"التجليُّ من الذات لا يكون إلا بصورة استعداد"¹⁴⁸ المتجلى له غير ذلك لا يكون، فإذن المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحقِّ، وما رأى الحقِّ، ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه كالمرآة في الشاهد إذا

¹³⁶ كيلا يضرهم شياطينهم، ونفوسهم، وهواهم، فسلم أعمالهم عن الريا، والعجب، وطلب الأعواض، والشرك الخفي، وعن الحول والقوة، بل يرون فضلا وتوفيقا من الله وخلقاً ومنهم كسب كيلا يخرجوا عن عقيدة أهل السنة والجماعة من فوائد عبد القادر.

¹³⁷ ن: ينقلون.

¹³⁸ لأنهم صاروا كالمفوض أمرهم إليه فهم في قبضته حيث ما ... في شيء من أمورهم.

¹³⁹ لم نثر على الحديث بهذه الألفاظ في المصادر الحديثة، غير أنه أخرج بالألفاظ القريبة في المصادر الحديثة. أبو يعلى أحمد بن علي الموصلي، مسند أبي يعلى الموصلي (دمشق: دار المأمون للتراث، 1990م)، "حديث ميمونة زوج النبي"، 7087؛ الطبراني، "باب الهاء"، 9352.

¹⁴⁰ عبد القادر بن موسى بن عبد الله كيلاني، الغنية لطالبي طريق الحق عر وجل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، 275/2.

¹⁴¹ أي تحسين الأوقات عن مداخلة الدسم وتهذيب الصفا عن كرب الكون.

¹⁴² ن: العدد.

¹⁴³ أي إقامة حقوق التهذيب والانقماح عن البسط بهيبة الإجلال عند البلوغ إلى حفرة الاتصال.

¹⁴⁴ أي جذبة إليه وتمحيص العبد بالاستعداد التام وتصفيته بالكشف حتى يبلغ إلى مقام المسامرة.

¹⁴⁵ فينحقق العبد بالاسم الباسط ويفرغ قلبه عن النفس بالأخلاق إلى السير في الله وتوجهه بالكلية إلى المحبة العلوية لأن النفس رجعت إلى ربها راضية مرضية عن الركون إلى المحبة السفلية فشايته في القصد إلى الحضرة الألوهية مجردة عن الهيئات البدنية.

¹⁴⁶ ن: فإذا

¹⁴⁷ كيلاني، الغنية، 275/2.

¹⁴⁸ والاستعداد عبارة عن لطافة إنسانية قابلة لمحاكاة ما يرو من العالم الإلهي فإذن المتجلى له اعنى العبد القابل لما يرو عليه من صورة الحق وعلمه وقدرة وإرادته بما رأى في مرآة تجلي الحق سوى صورته، وما يمكن أن يرى الحق أجلا إذ الحق من حيث غير معين ولا مشكل ولا مصور بصورة محدودة

رأيت الصورة فيها، لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك إلا فيها، فأبرز الله ذلك مثلاً نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلي له ما رآه، وما ثمة مثال أقرب، ولا أشبه بالرؤية، والتجلي من هذا، واجهد في نفسك عندما ترى الصورة في المرأة أن ترى جرم المرأة، لا تراه أبداً وقد بينا هذا في الفتوحات المكيّة، وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حقّ المخلوقات، فلا تطمع ولا تُتعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج¹⁴⁹، فما هو ثمة أصلاً، وما بعده إلا العدم المحض، فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماؤه وظهور أحكامها، وليست سوى¹⁵⁰ عينه، فاختلط الأمر وأنبهم، فمنّا من جهل في علمه، فقال: والعجز عن درك الإدراك.¹⁵¹

يعني لما صدق على كل واحد من الحقّ والخلق أنّه مظهر وظاهر وغيب وشهادة اختلط الأمر واشتبه على الناظر وخفي الشهود، ودقّ الكشف، وجلّ الأمر عن الضبط والإحاطة والحصر، فاقتضى في بعض المشاهد والمشارب الحيرة والهيمنان، فأقرّ صاحبه بالعجز، واعترف بالجهل، فهذا هو العلم الحقيقي به، لأنّ اللا علم بما لا يعلم وهو الجهل بما من شأنه أن لا يحيط به العلم هو غاية العلم به وعدم الانحياز إلى جهة معيّنة، فما لا ينحصر فيها هو حقيقة حيرة الكمال والتقاعد والعجز عن إدراك ما يُعجز عن إدراكه، هو غاية الإدراك كما قال الصديق رضي الله عنه، والحال أن الصديقيّة نهاية مراتب الولاية وفوقها النبوة، ولا واسطة بينهما، وهذا آخر مقامات العارفين ما دام أثر الرسم الرقيق الخفيّ باقياً كما أشار إليه الشيخ الأكمل العربي¹⁵² وغيره من الكمال، ويحتمل مرجوحاً أن يكون مراد الإمام الأعظم رضي الله عنه العرفان بكنه الحقيقة على حسب نفس الأمر وبوقوع هذا العرفان، ذهب كثير من المحققين الكاملين، منهم جامع جملة المشارب ويحيط كلّ المراتب، الشيخ العربي المغربي قال: "ومنّا من علم فلم يقل مثل هذا وهو أعلى القول، بل أعطاه العلم السكوت ما أعطاه العجز، وهذا هو أعلى عالم بالله، وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، ولا يراه أحدٌ من الأولياء إلا من مشكاة الوليّ الخاتم"¹⁵³، يعني أن المحقق بهذا الشهود في هذا المقام من لا يكون عينه الثابتة وصورة معلوميته لله تعالى أن لا مخصوصة بخصوصيّة جزئية، بل يكون محيطاً كلياً في مظهريته، إحاطةً أحدىّةً جمعيّةً تجمع فيها حقائق المظهريات كلّها، فإنّها عين الأعيان وحقيقة الحقائق، فالتجلي الذاتي له وفي قابليته يكون تجلياً أحدىاً جمعياً كمالياً بحسب عينه¹⁵⁴ وقابليته الأحدىّة الجمعيّة المطلقة، فيشهد في هذا التجلي بظاهره ظاهر الحقّ وباطنه، وبباطنه باطن الحقّ وظاهره وأحدىّة جمعه القطبي وخصوصه الكمالي الختمي يجمع بين جمعيّتي الظاهر والباطن، ويشهده¹⁵⁵ الحقّ أيضاً، كذلك في عين شهوده إياه، كذلك عينه بعينه شهوداً أحدىاً جمعياً مطلقاً عن التعيّن والحصر في عين واحدة، فيعطيه التجلي في هذا المقام الإحاطة بغاية العلم والسكوت وعدم الحيرة، بل أعطاه التحقّق بالكلّ حقيقةً على ما هو عليه الكلّ، وهذا الشهود ولا يكون إلا للحقيقة

والعبد محدود فإذا قابل الحق فانعكس صورته في مرآة تجلي الحق فلا يرى الصورة مع علم العبد أنه ما رأى صورت نفسه إلا في مرآة التجلي الإلهي كالمرآة في الشاهد.

¹⁴⁹ م: هذه الدرجات

¹⁵⁰ ن: سوى.

¹⁵¹ محي الدين بن عربي، فصوص الحكم (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.)، 61-62.

¹⁵² بقوله رضي الله عنه: وهي الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق، فلا تطمع في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج فما هو ثمة أصلاً.

¹⁵³ ابن عربي، فصوص الحكم، ص 62.

¹⁵⁴ ن: يحسب عينه.

¹⁵⁵ ن: يشهد.

الإنسانية الكمالية المحمدية الأزلية الأولية والأبدية الختمية،¹⁵⁶ وهي حقيقة الحقائق الأحادية الجمعية الأزلية الأبدية بين جمع الجمعيات السردية.¹⁵⁷

وإذا رزقك الله كشفه أو الإيمان بما قلنا فاعلم أن لهذه الحقيقة¹⁵⁸ تعييناً أحدياً جمعياً في مرتبة ظاهرتها ومظهريتها، وعالم ملكها وشهادتها، وكذلك لها تعييناً أحدياً جمعياً كمالياً في مرتبة باطنيتها وغيبتها وملكوتها، فظاهرتها النبوة وباطنيتها الولاية، وجهة نبوتها مرآة ذات الألوهية ومظهرها ومجلاها ومنظرها، وعرش أحادية الجمعية للحقائق الوجودية والأحكام الفعلية التي للربوبية، وجهة ولايتها مرآة للهوية الحقيقية الأحادية الجمعية المطلقة، وتبعه عن كشف لا عن تقليد محض أولاده الألهيون.¹⁵⁹ ومريدوه كالشيخ المحقق الكامل صدر الدين القونوي والمؤيد الجندي وعفيف الدين التلمساني وغيرهم،¹⁶⁰ ومنهم الشيخ العارف الفاضل والموحد المحقق الكامل عبد الله الأنصاري قدس الله سره قال في توحيد الخاصة:

"هو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره وألاح منه لائحاً إلى أسرار طائفة من صفوته، وأخرسهم عن نعته، وأعجزهم به،¹⁶¹ وقطب الإشارة¹⁶² إليه أنه إسقاط الحدث وإثبات القدم على أن هذه الإشارة في ذلك التوحيد علة لا يصح ذلك التوحيد إلا بإسقاط¹⁶³ وإليه شخص أهل الرياضة، وعليه تصطلم الإشارات، ثم لم ينطق عنه¹⁶⁴ لسان، ولم يشر إليه عبارة، فإن التوحيد وراء ما يشير إليه مكوّن،¹⁶⁵ أو يتعاطاه¹⁶⁶ حين أو نقله¹⁶⁷ سبب.¹⁶⁸"

أي: هذا التوحيد توحيد¹⁶⁹ استأثر الله به ليس لغيره منه نصيب، ولا فيه قدم، لأنه إنما يتحقق بفناء الخلق كلهم وبقائه وحده، فلا يمكن لغيره عنه عبارة، ولا إليه إشارة، ولا شيء من أحكام الخلق وأوصافهم يصل إليه لحصوله بفنائهم، ولا يستحقه بمقدار كنهه وحقيقته إلا هو، ولا يبلغه¹⁷⁰ غيره، ولكن ألاح منه لائحاً إلى أسرار طائفة من صفوته حال البقاء بعد الفناء في عين الجمع، لأنهم حال الفناء قد استغرقوا فيه فانبين عن أسرارهم غائبين عنها وفي حال البقاء زدوا إلى الخلق باقين به، فعرفوا أن الحضرة الأحادية لا نعت لها، وكل ما ينعت به فهو في الحضرة الواحديّة، فأخرسهم الله

¹⁵⁶ والانسان الذي يتعين به وفيه هو المظهر الاكمل والمرآة الأجلى والمجلّى الأشمل للذات الإلهية وصفاتها وأخلاقها ونسبها وإضافاتها وأسمائها، وأفعالها، وحروفها، وأحوالها.

¹⁵⁷ مؤيد الدين الجندي، شرح مؤيد الدين الجندي على فصوص الحكم لابن عربي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 198-199.

¹⁵⁸ أي: الحقيقة الأحادية الجمعية الكمالية.

¹⁵⁹ مؤيد الدين الجندي، شرح مؤيد الدين الجندي على فصوص الحكم لابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 198-199. بتصرف.

¹⁶⁰ م - غيرهم

¹⁶¹ أي عن إظهار ذلك اللائح والإخبارية لأن الأحادية لا نعت فيها.

¹⁶² أي: أعظم الإشارات وأحكامها لأن علماء هذا الطريق وإن زخرفوا له نعوتاً وفضولاً، فإن ذلك التوحيد يزيده العبارة خفاء والصفة نفورا والبسط صعوبة.

¹⁶³ فإن الحدث لم يزل ساقطاً وإن القدم لم يزل ثابتاً فما معنى إسقاط ذلك وإثبات ذلك، ومن المسقط والمثبت، وما ثمة الأوجه الحق تعالى وهؤلاء ظنوا أنهم حصلوا تعريفه وليسوا في حصل.

¹⁶⁴ م: عليه

¹⁶⁵ أي: مخلوق، لأنه لا يصح إلا بفناء الرسوم كلها وخفاء الأحادية عن الكثرة العددية فلا مجال للإشارة.

¹⁶⁶ أي: وراء ما يتداوله زمان لأنه في غير القدم فوق طور الزمن والحدث.

¹⁶⁷ أي: وراء ما يحمله بسبب لأنه قائم بمسبب الأسباب وحده فكيف يحمله مسبب؟

¹⁶⁸ أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي، منازل السائرين (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 137-139.

ب: بسبب.

¹⁶⁹ م - توحيد

¹⁷⁰ ن: ولا يبلغ.

عن نعته، لا بمعنى أنهم يعرفون نعته، فمنعهم عن التكلم، فهو كقوله: "على لا حبَّ لا يهتدي بمناره"،¹⁷¹ وقال منشداً مجيباً عن السؤال عن توحيد الصوفيّة:

"ما وحّد الواحد من واحد
توحيد من ينطق عن نعته
إذ كلّ من وحده جاحد
عارية أبطلها الواحد
توحيد من ينطق عن نعته
نعت من ينعت لأحد"¹⁷²

يعني ما وحّد الحقّ تعالى توحيد ذاته الذي أحّد؛ إذ كلّ من وحده أثبت فعله، ورسمه بتوحيده، فقد جحدته بإثبات الغير، إذ لا توحيد إلا ببناء الرسوم والآثار كلّها، فإذا توحيد من ينطق عن نعته عارية؛ إذ لا نعت في الحضرة الأحديّة ولا نطق ولا رسم لشيء، لأنهما يقتضيان الرسم وكلّ ما يُشَمُّ منه رائحة الوجود، فهو للحقّ عارية عند الغير ردها إلى مالكتها حتى يصحّ التوحيد ويبقى الحقّ واحداً أحداً، فلذلك أبطل الواحد الحقيقيّ تلك العارية التي هي ذلك التوحيد مع بقاء رسم الغير، فإنّه باطل في الحضرة الأحديّة، توحيد إياه توحيد، أي توحيد الحقّ ذاته بذاته، هو توحيد الحقيقيّ، والتوحيد الحقيقيّ في اصطلاحهم هو أحديّة مقام الجمع والتفريق، وهو شهود الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة مع اضمحلال الكثرات في العين الواحدة، وشهود الحقيقة في الإطلاق والتقييد شهوداً مطلقاً عن كلا القيدين، فيرى الحقّ عين المقيد والمطلق، فلا ينافي في تقييده الإطلاق ولا إطلاقه التقييد بهذا المعنى، فلا خرَجَ عن إحاطة شيء، وإلى هذا المقام أشار مقدّم القوم، والباب الأعظم لمدينة هذا العلم، وساقهم من شرب الكوثر الذي حُصّ به نبينا الخاتم محمد عليه السلام، عليّ رضي الله عنه بقوله: "كشفت سُبحاتِ الجلال من غير إشارة"،¹⁷³ وهو إشارة إلى عين الحقيقة الذي هو محض تنزيه الذات عن التعدّد الأسماوي، ويقول رضي الله عنه: "صحو المعلوم مع محو الموهوم"،¹⁷⁴ وهو إشارة إلى محو الرسوم كلّها في أحديتها، وههنا لا اسم، ولا مسمى ولا عبارة ولا إشارة ولا عرش ولا فرش ولا أثر ولا خبر، بل فناء في فناء، ومحو محو، وطمس في طمس، ويقول رضي الله عنه: "نور يشرق من صبح الأزل، فيلوح هياكل التوحيد آثاره"،¹⁷⁵ وهو إشارة¹⁷⁶ لبيان معنى الفرق في غير الجمع، وهو بعينه معنى أحديّة الفرق والجمع، وهي شهود الأحديّة المتجلّية في صورها المختلفة المسماة هياكل التوحيد حتى لا يراحم كثرة الرسوم الخلقية عين الأحديّة الحقيقيّة، ولا يكدر صفو الشهود، والمشرب الكافوري إكدار التفرقة والغيريّة، وكثير من المشايخ الأعلام ينبئ بعضهم إلى هذا التوحيد تصريحاً، وبعضهم دلالةً، وبعضهم رمزاً، وبعضهم إشارةً كقول سلطان العارفين أبي زيد البسطامي روح الله روحه: "سبحاني ما أعظم شأنني"،¹⁷⁷ وقوله: "أردت الله أن أطلبه، فإذا الذي أنا هو"،¹⁷⁸ وكقول ابن الفارض:

"وشاهدت نفسي¹⁷⁹ بالصفات التي بها
تحجبت عني في شهودي وحجبتني

¹⁷¹ امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، ديوان امرؤ القيس (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، ص 66.

¹⁷² امرؤ القيس، ديوان امرؤ القيس، ص 139.

¹⁷³ السيد نعمة الله الجزائري، نور البراهين (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، د.ت.)، ص 221/1.

¹⁷⁴ لم نعثر عليه.

¹⁷⁵ محمد فاضل المسعودي، الأسرار الفاطمية (السعودية: مؤسسة الزائر في الروضة المقدسة، د.ت.)، ص 318.

¹⁷⁶ يشير إليه قوله تعالى: "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وألوا العلم الآية".

¹⁷⁷ أبو طالب محمد بن علي بن عطية الحارثي المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م)، ص 121/2.

¹⁷⁸ لم نعثر عليه.

¹⁷⁹ قوله: "وشاهدت نفسي": البيت أخبر عن وصوله إلى مقام البقاء بعد الفناء، وحضوره في حضرة التورية وقال: شاهدت في شهودي مع صفاتها التي تحجبت بها عني في حجبتني وهو من باب اللف والنشر.

وإني التي أحببْتُها، لأمحالةً
لها صلواتي بالمقام أقيمها
كِلَانَا مُصَلِّ وَاحِدٌ، ساجدٌ إلى
وما كان لي صَلَّى سِوَاي، ولم تكن
خَرَجْتُ¹⁸⁰ بها عَنِّي إليها، فلم أَعُدْ
وَأَفْرَدْتُ نفسي عن خُرُوجِي، تَكَرَّمًا
وَعَيَّبْتُ عن إفرادِ نفسي، بحيث لا
كذا كنتُ حيناً¹⁸¹ قبل أن يُكشَفَ العَظَا
أروحُ بفقدِ بالشهودِ مؤلَّفِي
يُفَرِّقُنِي لي التزاماً بمحضري
أخالُ حضيضي الصَّحو، والشُّكرَ معرجي
فلَمَّا جَلَوْتُ العَيْنَ عَنِّي اجْتَلَيْتُنِي
كـ"خواجه عطار":
"درنگر کین عالم وآن عالم اوست
جمله یک ذاتست اما متصف
"یکيست این جمله چه آخر چه اول
زهی اسم و زهی معنی همه تو
ومولانا جلال الدین الرومی:
"آن پادشاه اعظم در بسته بود محکم
آن پادشاه اعظم بن سته بود محکم
وسلطان ولد:
"گفتار مرا زمن میدان چون عدمم
حق ذات قدیمست منم فانی او
نیست غیر او وگر هست آن هم اوست
جمله یک حرف و عبارت مختلف"¹⁸³
ولی بیننده را چشم است احول
همی گویم که ای تو ای همه تو"¹⁸⁴
پیوسته چرا پاشداین ناله و أفغانم
پوشید دلخ آدم امروز بر در آمد"¹⁸⁵
از حق شود مدام هر دم که دم
حادث مشمر مرا که نور قدمم"¹⁸⁶

¹⁸⁰ أي: خرجت بالمحیوبة عني إليها فلم أعد إليّ، فكيف أعود وقد قمت بذاتها، وقوله "ومثلي" لا يقول "برجعتي" رد على القائلين برجعة النفوس، يعني أن من خرج عن نفسه بالمحیوبة لا بنفسه وانتهى خروجه إلى المحیوبة لا رجوع له منها إلى نفسه، وإلا لم يكن المنتهي منتهى، لأنه لو خرج بنفسه لما خرج عن نفسه.

¹⁸¹ أي: كنت في بداية حال الاتحاد قبل الكمال محتاجاً، في مشاهدة الذات، إلى الغيبة عن الإحساس ونزول حال السكر، وكلما عدت إلى حال الصحو لم يبق لي حال المشاهدة والاتحاد، وكنت كصاحب الشرك الخفي الغير المنفك عن الثنوية من جهة اللبس والحجاب إلى أن يتجلى الغين، أي حجاب الوجود والآنية، عني وقرت العين، أي الباصرة بالعين، أي الذات، ما كان ظاهر الوجود المعبر عنه بالخلق حجاب باطن كما في الابتداء، ولا الباطن المسمى بالحق حجاب الظاهر كما في وسط الحال، بل آل امرئ في الانتهاء، وهو مقام البقاء بعد الفناء إلى أم لا يكون الخلق حجاباً بالحق ولا الحق حجاباً للخلق، ويتجلى الله سبحانه باسمه الظاهر والباطن معاً، ففهم عن فطانة.

¹⁸² أبو حفص شرف الدين عمر بن علي بن مرشد بن الفاراض الحموي، ديوان ابن الفاراض (بيروت: دار صادر، د.ت.)، 48-56. بتصرف.

¹⁸³ يقع هذان البيتان في كتاب "منطق الطير" في قسم "التوحيد باري تعالی جل وعلا" برقم: 64-65. موقع كنجور، (الوصول 27 مايو 2023).

¹⁸⁴ يقع هذان البيتان في كتاب "أسرارنامه" للقطار في المقالة الأولى في التوحيد برقم: 32-33. موقع كنجور، (الوصول 27 مايو 2023).

¹⁸⁵ يقع هذان البيتان في "ديوان شمس" لمولانا جلال الدين الرومي في غزل 841 برقم البيت: 13-14. موقع كنجور، (الوصول 27 مايو 2023).

¹⁸⁶ لم نعر عليه.

والشيخ أوحّد الدين الكرمانى:

"چندان برو این ره که دویى برخیزد گر هست دویى، به رهروى برخیزد

تو او نشوى، ولى اگر جهد کنى جایی برسى کز تو، تویى برخیزد"¹⁸⁷

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الاعتقادَ الحقَّ الواجبَ القبولَ، الموافقَ للمعقول والمنقول، والمأخوذَ من سيّدنا وسندنا قطبِ وقته وعصره، وفريد حينه ودهره سلطانِ الأولياء، وارثِ خاتم الأنبياء، شيخِ الإسلام والمسلمين، جامعِ الفضائل الآخريين، الشيخ زين الدين الخافي قدّس الله سرّه:

"هو أنّ الله منزّه عن الحلول في الأشباح، مقدّس عن السريان في الأرواح، من قال: اتّحد بالكون فقد ألدّ، ومن قال: إنّ له ليس له تعيّن في ذاته إلا في الكون فقد أفسد العقائد وأجحد، وهو كان في ذاته متعيّنًا في ذاته قبل كائناته، عالمًا بذاته، وبما ظهر من مخلوقاته على مقتضيات صفاته، تجلّى بذاته على ذاته قبل ظهور مظاهر صفاته، فأراد إظهار كماله على صفحات الأرواح والأجسام من مكوّناته، فأظهر أوّلًا مظهر المظاهر روح حبيبه من فيض أنوار صفاته الذاتيّة، ثمّ أظهر من فيض نوره ما أظهر من عوالم الأرواح والأنوار."¹⁸⁸

ثمّ وثمّ إلى آخر المراتب من المظاهر، هذا هو معتقد أهل السنّة والجماعة بالنقل الصريح المتواتر من لدن رسول الله عليه السلام إلى يومنا هذا، والأئمّة الأربعة المجتهدون رضوان الله عليهم أجمعين مصرّحون مجمعون¹⁸⁹ على هذا الاعتقاد بلا ريبه ومربّية، وهو المنصوص عليه في القرآن العظيم والحديث الكريم، كم من آية وحديث دلّ على تكوين الحادث ووجوده وإيجاده وخلقه وبرّه وذريّه وتصويره وإحيائه وإعدامه وإفنائته وإعادته، فإذن القول بأن وجود الحادث عبارة عن أمر وهمي خيالي واعتباري كالسراب وكما في عين الأحول وكما في المرأة سفسطة، وتأويل زائغ مخالف للنصوص وعقائد أهل السنّة والاستدلال على هذا بأنّ القول بوجود الحادث شرك، ليس بصواب؛ لأنّ الشرك إنّما يلزم¹⁹⁰ لو كان وجود الحادث واجبًا مستقلًا بذاته، إمّا إذا كان محتاجًا في حدوثه وبقائه وغير مستقلّ وعدمًا في حدّ ذاته فلا، وقولهم: "العقل بمعزلٍ عن هذا، لأنّ هذا طورٌ وراء طور العقل مُسلّم، لكن ما يدلّ العقل على خلافه مردود، وهذا من خلاف ما دلّ العقل، فكّم بينهما، الأول مسلم والثاني مردود، صرّح بهذا أقطاب الأقطاب عبد القادر الجيلي: "لأنّ العقل من حجج الله، فإذا كان ما يرده مقبولًا لا يُؤمن عليه، ولكنه يجوز أن يكون¹⁹¹ وراء طوره، لأنّ الولاية وراء العقل، والنبوة وراء طور الولاية، هذا، وكذا الشرع يردّ ما قالوا، وما رده الشرع مردود وضلال وبدعة."¹⁹² قالت عائشة رضي الله عنها: "تلا رسول الله عليه السلام: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ [آل عمران، 7/3]، ثمّ قال: ¹⁹³ فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله، فاحذروهم."، وقال عليه السلام: "ولا يجتمع أمة محمد على الضلالة، ويد الله على الجماعة، ومن شدّ شدّ في النار"،¹⁹⁵ وقال عليه السلام: "فإنّه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسنتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسّكوا بها

¹⁸⁷ يقع هذان البيتان في وابعيات للكرمانى في رباعى 56 برقم: 1-2. موقع كنجور، (الوصول 27 مايو 2023).

¹⁸⁸ محمد عبد الرؤوف المناوى، الجوهرة الفاخرة في بيان أصل الطريق إلى معرفة مالك الدنيا والآخرة (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 65.

¹⁸⁹ ن: مجموعون.

¹⁹⁰ ن + أن.

¹⁹¹ ن + شيء.

¹⁹² لم نقف عليه.

¹⁹³ ب: قالت.

¹⁹⁴ البخارى، "كتاب تفسير القرآن"، 4547.

¹⁹⁵ أبو عبد الله الحاكم النيسابورى، المستدرک على الصحيحين (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، 391، 392، 394؛ محمد بن عيسى بن سؤرة الترمذى، جامع الترمذى (بيروت: دار الغرب الإسلامى، 1998م)، 2167.

وعصّوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومُحدثات الأمور فإنّ كلّ محدث بدعة، وكل بدعة ضلالة"،¹⁹⁶ قال الإمام النوري: "من رأيت يدعي مع الله حالة ويخرج هو من حدّ العلم الشرعي فلا تقرّب منه"،¹⁹⁷ وقال الجنيدى رئيس الطائفة: "من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يُقتدى به في هذا الأمر، لأنّ علمنا مقيّد بالكتاب والسنة"¹⁹⁸، وقال قطب الإسلام، شيخ الشيوخ، مجد الدين البغدادي في تحفة البردة: إنّ أبا بكر الدقاق (الرقاق) كان في تيّه بني إسرائيل فوقع في قلبه أنّ علم الحقيقة يخالف علم الشريعة، فإذا شخص تحت شجرة أم غيلان فصاح: يا أبا بكر! كلّ حقيقة يخالف الشرع فهو كفر"،¹⁹⁹ وذكر أنّه لا يتصوّر انقطاع العبويّة التي هي اللب، ولا المتابعة التي هي الصورة، لا في الدنيا ولا في الأخرى فلا يخالف الشريعة أحد الا من ردّ الله تعالى فأورده في المهالك بسنّ الوارد المورد كما كان حال المستدرجين²⁰⁰ كبلعم وبرصيص نعوذ بالله من الحور بعد الكور، وقال مقتدي العرب والعجم، أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي في كتاب اللّمع في علم التّصوّف في باب ذكر الصوفيّة وطبقاتهم:

"إنّ طبقات الصوفيّة اتّفقوا مع الفقهاء وأصحاب الحديث في معتقداتهم، وشاركوهم بالقبول والموافقة في جميع علومهم، ولم يخالفوهم في علومهم ورسومهم، ومن لم يبلغ من الصوفيّة مراتب الفقهاء رجعوا إليهم فيما أشكل من أحكام الشرع، فإذا اجتمعوا في شيء فهم في جملتهم، فإذا اختلفوا فالصوفيّة يأخذ بالأحسن والأولى احتياطاً في الدين".²⁰¹

وذكر أيضاً في باب الوجد من ذلك الكتاب، وحكى عن سهل بن عبد الله التستري، أنّه قال: "كلّ وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل"،²⁰² وذكر في مرصاد العباد²⁰³ في بيان صفة الشيخ أنّه ينبغي أن يكون الشيخ على مذهب أهل السنة والجماعة وأن يكون عالمًا بالأحكام الشرعيّة، وقال الإمام القشيري: "إن المشايخ مُجمعون على تعظيم الشريعة، متّفقون بسلوك طريق الرياضة، مقيمون على متابعة السنة غير مخلّين بشيء من آداب الديانة"،²⁰⁴ وقال من مشايخ سلسلتنا العارف الأجل شهاب الدين السُّهروردي:

"ينبغي أن يكون ما يفعله المريد في الظاهر ويخطئه في سرّه موافقاً لظاهر الشرع، ثمّ قال: رأيت جمعاً من طوائف السالكين استولّت عليهم الخيالات الفاسدة بسبب شوم ترك الجَمعات والجماعات وقعدوا في دهليز الزنْدقة"،²⁰⁵ وقال صاحب التّعريف: "مهما كان مقام الباطن أصفى وأطهر كان مقام الظاهر أكثر آداباً وأشدّ حرمة للشريعة، ومن لم يقدم علم الشريعة ثم شرع في علم هذه الطائفة، فهو مفوّت عن نفسه دين الإسلام وخالف ربقته عنه نعوذ بالله".²⁰⁶

¹⁹⁶ محمد بن حبان البُستي، صحيح ابن حبان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993م)، "باب الاعتصام بالسنة وما يتعلق بها نقلًا وأمرًا وزجرًا"، 5؛ الحاكم النيسابوري، "كتاب العلم"، 329.

¹⁹⁷ القشيري، الرسالة القشيرية، 83/1.

¹⁹⁸ القشيري، الرسالة القشيرية، 79/1.

¹⁹⁹ أبو عبد الله محمد بن عمر الواسطي، نور الاقتباس في ما يعرض من ظلم الوسواس (بيروت: كتاب-ناشرون، د.ت.)، 15.

²⁰⁰ ن: المستدرجين.

²⁰¹ أبو النصر السرج، اللّمع (مصر: دار الكتب الحديثية، 1960م)، 28. بتصرف.

²⁰² أبو النصر السرج، اللّمع، 146.

²⁰³ هذا كتاب اسمه "مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد" لنجم الدين عبد الله بن محمد الداية الرازي باللغة الفارسية.

²⁰⁴ القشيري، الرسالة القشيرية، 148/1.

²⁰⁵ لم نعره عليه.

²⁰⁶ لم نقف عليه.

وقال صاحب اصطلاحات الصوفية: "فإنَّ مَنْ لم يصنَّ حاله وطريقته بالشريعة فسد حاله وآلت طريقته هوسًا وهوىً ووسوسةً، ومن لم يتوصَّل بالطريقة إلى الحقيقة، ولم يحفظها بها فسدت حقيقته، وآلت إلى الزندقة والإلحاد"،²⁰⁷ وقال قطب الأقطاب عبد القادر الجيلاني رضي الله عنه في بيان مقامات العارف:

"ثمَّ يفنون عن الفناء بالفناء حتى لا يشهدون فناءً ولا بقاءً فيكلاًهم الله عزَّ وجلَّ كلاًة الطفل الوليد ولا يصحَّ هذا الوصف لأحدٍ إلا بعد ملازمة آداب العبودية والاستقامة على القيام بأوامر الشريعة، فكلَّ جمع بلا تفرقة زندقة وكلَّ تفرقة بلا جمع تعطيلٌ، وقال في وصف القطب لا مسلك في الحقيقة إلا وله مأخذٌ مكينٌ، ولا مقام في النهاية إلا وله فيه قدمٌ راسخٌ، ولا سرٌّ في عالمي الغيب والشهادة إلا وله إليه مطالعةٌ، ولا مظهر لوجود إلا وله فيه مشاركةٌ، ولا يغيبُ مشهوده، ولا وجود أتمَّ من وجوده، ولا شهود أظهر من شهوده، ولا اقتفاء للشرع أشدَّ من اقتفائه، وقال رضي الله عنه: كل حقيقة لم يشهد لها الشريعة فهي زندقة."²⁰⁸

فالحاصل من كلمات هؤلاء السادات والأعلام الهداة: أنَّ كلَّ عمل واعتقاد مخالف لظاهر الشرع ردٌّ، ومن الظاهر المكشوف بلا ريب أنَّ الوجود منقسم إلى واجب وممكن، وأنَّ انقلاب الحقائق ممتنع باتِّفاق العلماء من الإسلاميين والحكماء، فأنَّى يكون العبد آهًا، العبد عبد، والربُّ ربُّ، يعني ينقلب الوصف ولا يزول كما قال عليٌّ: "من أين التراب وربُّ الأرباب"،²⁰⁹ وقال: "يا ليتني لم تلدني أمِّي،²¹⁰ وقال خاتم الرسل عليه السلام: "يا ليت ربَّ محمد لم يخلق محمدًا"²¹¹ إشارةً إلى امتناع الانقلاب وعدم إحاطة العلم على ما في غيب الغيب من الشؤون الذاتية، فافهم عن فطانه، فغاية ما يمكن للعبد أن يكون فناءً في فناء، ومحوًا في محو، وطمسًا في طمس، فحينئذ يكون كالكرة في صولجان الفارس وكقطعة لوح على بحر تابعة لأواجهه وكالميت في يد الغسال يقلبه كيف يشاء ويجري فيه ما أراد الله تعالى محفوظًا على شريعة حبيبه عليه السلام لطفًا من الله تعالى، فحصل الصيانة والعصمة من غير تكلف ومشقة، وقال الله تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف، 24/12]، وهو محبوب الربِّ ومراده ومرباه في حجر قلبه، وهو المتخلق والمتحقق، فحينئذ يختار العبد باختيار الله ومشيتته، ويرضى برضاه عزَّ وجلَّ، ولا يرى لغيره وجودًا ولا فعلًا، ولا يشاهد ما سواه هذا،²¹² ويلزم منه أن لا يكون لغير الله وجودًا إمكانيًا ولا فعلًا كسبئي بحسب نفس الأمر، لأنَّه حرُم ما عليه إجماع أهل السنة، بل هذا العبد غلب عليه الوجود الجوهري،²¹³ وكان في عينه وشهوده كلَّ الأشياء هالكًا، والحال أنَّ كلَّ وجود إمكاني هالك في حدِّ ذاته لافتقار إلى قيومٍ مُوجد، فبهذا الاعتبار قال بعض المشايخ: لا وجود لغير الله، وقال بعض: "أنا الحق"²¹⁴، وقال بعض: "ليس في جبتي سوى الله"،²¹⁶ وغير ذلك كلَّ هذا رمز إلى ما أشرت، فلا عجب، لاسيما في مقام السكر والاستغراق،²¹⁷ ألا يُرى أنِّي²¹⁸ المحب المجازي، ربما يعتري عليه حال يتعطلُّ مشاعره عن إدراكاتها، ولا يرى غير محبوبه، بل ربَّما يتكلَّمه حاسبًا

²⁰⁷ القاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، 161.

²⁰⁸ لم نثر على هذه النقولات في المصادر.

²⁰⁹ لم نقف عليه.

²¹⁰ علي بن أبي طالب، ديوان الامام علي عليه السلام، 488.

²¹¹ الحسن بن محمد بن حسين النيسابوري، غرائب القرآن ورضائب الفرقان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ)، 506/2.

²¹² خذ هذا.

²¹³ يُزيد قول المتكلمين الحس إذا تأثر بالقوي لا تباشر بالضعيف.

²¹⁴ هذا قول الحسين بن منصور الحلاج.

²¹⁵ أبو يزيد.

²¹⁶ هذا قول أبي يزيد البسطامي.

²¹⁷ كلام العاشق بطول ولا يروى.

²¹⁸ ن: إلى

حضوره عيانا أعجبا للمحب الحقيقيّ المستهتر الهائم أن لا يرى غيره تعالى عند ظهور إشراق أنواره القاهرة الباهرة للإدراكات²¹⁹ والأفهام، ويقول أمثال ما ذكر من الكلام، ويشاهد الحقّ تعالى في كلّ آياته ومصنوعاته كما قال الصديق الأكبر: "ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله فيه قبله"، وبعضُ قال: إلا ورأيت الله معه²²⁰، وعن عليّ كرم الله وجهه²²¹: "لا أعبد ربًّا لم أره".²²²، وأمثال هذا أكثر من يحصى، ولا يبعد أيضا أن يصدر من أهل الإفاقة من المتصوّفة نظائر هذه الرموز على طريق المتشابهات القرآنيّة والحديثيّة²²³، أو على سبيل البلاغة²²⁴ تجوِّزا واستعارةً، أو مبالغةً، نحو: لسان الوزير لسان الأمير، وأبو يوسف أبو حنيفة.

شعر: ²²⁵

"تشابه دمعي إذ جرى ومدامتي
فمن مثل ما في الكأس عيني تسكب
فو الله ما أدري أبا لخم أسبلت
جفوني أم من عبرتي كنت أشرب"²²⁶

آخر:

"رَقَّ الرُّجَا حُ وَرَقَّتْ الخَمْرُ فَتَشَابَهَا فَتَشَاكَلَ الأَمْرُ
فَكَانَهُ خَمْرٌ وَلَا قَدْحٌ وَكَانَهُ قَدْحٌ وَلَا خَمْرٌ"²²⁷

وقد ينزل الناقص منزلة العدم أو الفرد الكامل منزلة كلّ الحقيقة، وكذا ينزل وجود الشيء منزلة عدمه كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفال، 17/8]، فلا يبعد أن يكون مثل قول "أنا الحقّ" بناء على التخلّق بأخلاق الله، والتحقّق بصفات الله كما نطق حديث كنت سمعه وبصره وبني يسمع وبني يبصر،²²⁸ ويحتمل عند هذا الفقير أن يكون هذا الاختلاف بين أهل الحقيقة مثل اختلاف المتكلّمين أن الضوء شرط الإبصار أو شرط الوجود، وكذا بقاء الأعراض بتجدّد الأمثال أو باستمرار الوجود، يعني أن كلا الفريقين سواء في عدم الإبصار في الظلمة والإبصار في الضوء، وكذا الفريقان سيان في مشاهدة البقاء حسًّا، لكنهم يختلفون على حسب آرائهم المرضيّة عندهم في قواعدهم، وكذا المحقّقون كلّ وصل إلى فناء الفناء، أو لا حكم هناك بالعينيّة أو بالغيريّة لطمس العلوم هناك، أمّا إذا ردّوا إلى أنفسهم لطفًا من الله لترويحهم وإبقاء وجودهم إلى أجلّ مسمّى، فكلُّ يقول على حسب مقتضى شاكلته، وموجب استحسان فطرته وسليقته، وكلّ كالمجتهد معذور في كلامه، للمخطئ أجرٌ، وللمصيب أجران، والصواب ما هو الموافق للشريعة الغراء والملة السمحة السهلة البيضاء، قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام، 153/6]

²¹⁹ ن: الإدراك

²²⁰ لم نجد من ينسب هذا القول إلى الصديق الأكبر، وإنما ورد هذا القول في عدة مصادر بدون العزو إلى أحد. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مشكاة الأنوار (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر)، 63.

²²¹ ن: رضي الله عنه

²²² لم نعره عليه.

²²³ أي: لا عجب صدور المتشابهات من المشايخ كما صدر من مولاهم عز وجل ومن إمامهم صلى الله عليه وسلم.

²²⁴ لأنهم بلغاء يتكلمون على وقف ما اقتضى الحال من الاعتبارات اللطيفة والأساليب الغربية كما وقع في كلام الله وكلام رسوله فلا عجب إتباع العبد والأمة لمولاه ومقتداه، فافهم.

²²⁵ هذه الأبيات لأبي إسحاق الصابي، ولم نقف على ديوانه.

²²⁶ حامد العوني، المنهاج الواضح للبلاغة (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت.)، 94/1.

²²⁷ حامد العوني، المنهاج الواضح للبلاغة، 94/1.

²²⁸ البخاري، الصحيح، 8/105 (6502). أخرج بلفظ: "...كُنْتُ سَمِعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرُهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدُهُ الَّذِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرَجُلُهُ الَّذِي يَمْشِي بِهَا..."

لا يقال²²⁹ كل من أهل المذاهب الأصلية كالجبرية والقدرية والمجسمة والمعتزلة والخوارج والروافض وغيرهم، والفرعية كالشافعية والمالكية والحنابلة مستندهم وحجتهم أيضا من الكتاب والسنة، ولكن العمدة بالنصوص الظاهرات المحكمات القطعية الدلالات، لا بالمتشابهات ولا بالمؤولات على خلاف المحكمات،²³⁰ والقاعدة عند التعارض الرجوع إلى المحكمات على ما فهمه أهل اللغة والمجتهدون عن ابن عباس رض الله عنه قال: قال رسول الله عليه السلام: "الأمر ثلاثة، أمر بين رَشْدِهِ فَاتَّبِعْهُ، وأمر بين غِيِّهِ فَاجْتَنِبْهُ، وأمر اخْتَلَفَ فِيهِ، فَكَلِّهِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ".²³¹ والله تعالى أنزل المحكمات على لسان عربي مبين، لا تعمية ولا ألغاز، وأما المتشابهات فلا يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه، فيكون فتنة للعوام المقلدين وغير الراسخين في العلم نعوذ بالله، قال النبي عليه السلام: "يكون في آخر الزمان دجالون كذابون يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباءكم وإياكم وإياهم لا يضلونكم ولا يفتنونكم".²³² قال الله تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾ [الإسراء، 84/17]، كل حزب لديهم فرحون وإذ لم يهتدوا فسيقولون هذا إفاك قديم يهدي الله لنوره من يشاء، ومما يدل على حقيقته وصوابيته أن الظهور التام لهذا الدين القويم الظاهر كالشمس وقت الضحى، وقال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [الصف، 9]، وهؤلاء الفرقة هم الغالبون على جميع أهل الملك والأديان، والعالمون المنصورون على كل أهل الزيغ والبطلان والطغيان، وفي أيديهم شعائر الإسلام من الإمامة والإمارة والخطابة والأذان والتدريس والقضاء والألوية والأعلام، وكفى به حجة لأهل الإنصاف المائل عن الاعتساف.

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

خاتمة

فيها بابان.

الباب الأول: في بيان مبنى التخطئة وكشف ما هو الصواب

اعلم أن هذا مبني على أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص عند سراج الأمة، ومصباح الأئمة، الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله؛ لأن الواجب هو اليقين، وأنه لا يقبل التفاوت، لأن التفاوت إنما هو باحتمال²³³ النقيض، وهو ولو بأبعد الوجه ينافي اليقين، فإذن معنى ما عرفناك حق المعرفة ما وصل معرفتي إلى التصديق الجازم اليقيني فهو خطأ، أقول: ليس المراد من المعرفة ههنا التصديق بوجود الحق ووحدانيته في اصطلاح المتصوفة،²³⁴ بل التصور والاطلاع على حقيقة ذات الله وأسمائه وصفاته وأفعاله بالكُنه على وجه الشهود، لا على وجه اليقين العلمي الغيبي كما مر في البحث الأول من المقدمة في بيان اصطلاحاتهم،²³⁵ ولكل قوم اصطلاح لا بد أن يرجع إليه في البحث معهم، ولئن سلم أن المراد التصديق فهو أيضا قابل للزيادة والنقصان عند الإمام الأعظم بحسب المتعلق، إما في زمان النبي عليه السلام؛ فلأنه يأتي الفرض بعد الفرض، وإما بعد زمانه عليه السلام فيحسب الاطلاع على تفاصيل الفرائض، وباعتبار

²²⁹ ن + في القرآن والحديث ما يدل على مذهب الآخرين، لأننا نقول

²³⁰ غاية ما في الباب أن في القرآن إشارة إلى أحوال المجذوبين والواصلين، فلا يلزم أن يكون الاعتقاد والأصل الإفاقة في الدين على هذا كلا، فافهم.

²³¹ عبد الحميد بن حميد، المنتخب من مسند عبد بن حميد (بيروت: عالم الكتب، 1988م)، "مسند ابن عباس رضي الله عنه"، 675. أخرجه بلفظ: "يا بني إسرائيل الأمر ثلاثة: أمر بين رَشْدِهِ فَاتَّبِعْهُ، وأمر بين غِيِّهِ فَاجْتَنِبْهُ، وأمر اخْتَلَفَ فِيهِ فَكَلِّهِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ".

²³² أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار الجيل، 1334هـ)، "مقدمة الصحيح"، 7.

²³³ ن: اجتماع.

²³⁴ وهذا الاصطلاح مناسب لما عند أهل اللغة من أن العلم يقتضي مفعولين، والمعرفة واحدا، ولاستعمال المعرفة في التصورات.

²³⁵ الكلام المجمل إنما يرجع في بيانه إلى المجمل، لا إلى خصمه المتعنت، والمرء مخبوء تحت لسانه لا تحت لسان غيره.

ثمرته وإشراق نوره وضيائه في القلب، فإنه يزيد بالأعمال الصالحة، وينقص بالمعاصي يدلّ عليه الآيات والأحاديث، وأما الزيادة بحسب الذات، فالحقّ أنّه يقبلها من حيث القوّة والضعف،²³⁶ فإنّ التصديق من الكيفيات المتفاوتة قوّة وضعفًا، فالاستدلال عليه بأنّ الواجب اليقين، والتفاوت لاحتمال النقيض ممنوع، لم لا يجوز أن يكون لوجه آخر كعدم تصوّر الطرفين على ما ينبغي ونحوه، وأيضا لزم أن يكون تصديق الأنبياء وآحاد الأمة سواء، وأنّه باطل إجماعًا، وأيضا قول خليل الرحمن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة، 260/2]، يدلّ على قبوله الزيادة، واعلم أنّ الظاهر هو أنّ الظنّ الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال، حكمه حكم اليقين في كونه إيمانًا حقيقيًا، فإنّ أكثر العوامّ من هذا القبيل، يدلّ عليه كون إيمان المقلّد صحيحًا²³⁷، وإنّ كان فاسقًا بترك الاستدلال،²³⁸ وحكمه حكم غيره من الفساق، وهذا القول محكيّ عن أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد بن حنبل والثوري رضي الله عنهم وعن أهل الظاهر وعن المتكلمين أيضًا كعبد الله بن سعيد القطان²³⁹ والحارث بن أسد المحاسبي²⁴⁰ وعبد العزيز بن يحيى المكي²⁴¹ وغيرهم، وإذا تأملت تعرف أن تصديق العوام والمقلّدين، ليس كتصديق العلماء المستدلّين، لأنّ إيمانهم يقبل التغيير²⁴² والتردد بتشكيك المشكك،²⁴³ واعتراض أهل الأهواء في كفيّة ذاته وصفاته بخلاف إيمان المستدلّين، وهم أيضًا متفاوتون بتعاوض الأدلّة، فإنّه وجدانيّ مع أنّهم غير مأمونين عن الشبهات الوهمية؛ لأنّ الوهم له استيلاء وسلطنة على القلب بإحداث الوسوس والدغادغ ما دام في مرتبة العلم اليقيني، وأما²⁴⁴ إذا وصل إلى مرتبة الكشف وعين اليقين المورث للطمأنينة الخليليّة فإنّ القوى الحسيّة قد سخرت هناك، فلا تنازعه فيما يُحكم، فظهر التفاوت لأهل الإنصاف المائل عن الاعتساف، إذا عرفت هذا فاعلم أنّ مراد الإمام الأعظم بقوله: الإيمان لا يزيد ولا ينقص عدم الزيادة بحسب الكمية والمقدار، وبحسب الأجزاء؛ لأنّ الإيمان عنده التصديق بالقلب فقط،²⁴⁵ وإنّما الإقرار شرط إجراء الأحكام الدنياويّة كما ذهب إليه المحققون، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي: ²⁴⁶ أو التصديق مع الإقرار، لكن الإقرار ركن محتمل للسقوط في حالة الاضطراب والعدر، وهو مذهب الجمهور من الحنفيّين وأيا ما كان لا يحتمل التفاوت بالأجزاء والمقدار، تدبّر تكن راشدا مهديا.

الباب الثاني: في كف اللسان من أهل القبلة

²³⁶ وذلك أن الاعتقاد يتبدئ من أجلي البديهيات إلى أخفى النظريات، فإن الاعتقادات إجلاء الشيء، إما أن يكون أو لا يكون، وهو أقوى مما دونه، نحو الأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية، ثم الاعتقاد بأجلي النظريات، نحو الله موجود، وهو أقوى مما دونه لكونه مرتبًا، وعلى هذا فقس.

²³⁷ وأيضا توارثنا من لدن رسول الله عم والأصحاب حكمهم بإسلام طوائف من أجلاف العرب الذين هم كانوا مشغولين بعبادة الوثن ولم يشتغلوا بتعلم الدلائل، ولو اشتغلوا بها لم يفهموا زما طويلا.

²³⁸ فلو لم يكن إعانة الحقائق لكان مساويا للمستدل في قوته وعدم العصبان.

²³⁹ هو ابن كلاب عبد الله بن سعيد القطان البصريّ، توفي سنة نحو 245هـ/860م، وكان رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، وصاحب التصانيف في الرّد على المعتزلة، ورؤيما وأفقهم. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م)، 11/174؛ الزركلي، الأعلام، 4/90.

²⁴⁰ هو المحاسبيّ أبو عبد الله الحارث بن أسد البغداديّ، توفي سنة 243هـ، وله التصانيف الزهديّة. الذهبي، سير أعلام النبلاء، 9/488.

²⁴¹ هو عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز الكناني المكيّ، توفي سنة 240هـ/854م، وهو فقيه مناظر. كان من تلاميذ الإمام الشافعيّ. وقدم بغداد في أيام المأمون، فجرت بينه وبين بشر المريسي مناظرة في القرآن. له تصانيف عديدة. الزركلي، الأعلام، 4/29.

²⁴² ن: التغيير.

²⁴³ وهذا القول متمشّ وإن كان لا يخطر معهم احتمال النقيض.

²⁴⁴ ر: ما.

²⁴⁵ صرح به أبو حنيفة في كتاب العالم والمتعلم.

²⁴⁶ والحسين ابن الفضل المجلي وأبي الحسن الأشعري وغيرهم.

اعلم أن كَفَّ اللسان واجبٌ عن أهل القبلة ما داموا قائلين لا إله إلا الله محمد رسول الله؛ لأن النبي عليه السلام قال: "ثلاث من أصل الإيمان الكف عمّن قال لا إله إلا الله"²⁴⁷ وغير مناقضين لها، والمناقضة تجويزهم الكذب عليه بعذر، أو بغير عذر.

اعلم أن التكفير حكم شرعي، لا أمر عقلي، فالضابطة فيه أن المرء لا يخرج من الإيمان إلا من الباب الذي دخل، أي: كان مؤمناً بالتصديق، فلا يخرج إلا بترك التصديق، أي: بالتكذيب أو القول أو الفعل المؤذن بالتكذيب كالإنكار بحكم النص الشرعي القطعي الثبوت والدلالة²⁴⁸ بدون التأويل،²⁴⁹ واستحلال الحرام لعينه المجمع عليه، وتحريم الحلال المجمع عليه كالقاء المصحف بالقاذورات،²⁵⁰ وسجود الصنم، وكالاستخفاف بالأموال الدينية وسائر الأقوال والأفعال الدالة على الرضا بالكفر صراحةً، ولا يُكفّر أهل القبلة بما سوى ذلك لما ثبت عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لا يكفّر أهل القبلة²⁵¹ بذنب،²⁵² وما ثبت أيضاً من أرباب أصول الفقه أن جهل صاحب الهوى في بعض صفات الله تعالى وأحكام الآخرة من أهل القبلة دون جهل الكفرة فلا يُكفّرون، وما صرح به الفقهاء أيضاً من أن شهادة أهل الأهواء مقبولة ولو كانوا كافرين لما جاز شهادتهم على المسلمين، فثبت ولزم تأويل النص الدال على كفر المؤمن بقول وفعل إذا لم يكن من جزئيات تلك القاعدة، ومن فروع تلك الضابطة، مثلاً بالحمل على التهديد أو على نفي الكمال أو على كُفْران النعمة أو على أنه من أماراته وعلائمه أو على أنه مؤدّب إليه بخذلان الله تعالى، وقس على هذا.

مسألة: إذا كان في قول أو فعل مئة وجه يوجب التكفير إلا وجهاً واحداً، فعلى المفتي أن يميل إلى وجه واحد يمنع من التكفير تحسباً للظنّ بالمؤمن، وقال النبي عليه السلام: "لا تظننّ كلمة خرجت من في أخيك سوءاً، وأنت تجد في الخير محملاً"²⁵³.

المصادر والمراجع

- أثرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي. ديوان امرؤ القيس. القاهرة: دار المعارف، د.ت
- الباباني، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم البغدادي. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- البستي، محمد بن حبان. صحيح ابن حبان. إعداد: شعيب الأرنؤوط. 18 مجلد. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 1، 1993م.
- البغوي، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء. معالم التنزيل في تفسير القرآن. إعداد: عبد الرزاق المهدي. 5 مجلدات. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.

²⁴⁷ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.)، "كتاب الجهاد" 2532. أخرجه بلفظ: "ثلاث من أصل الإيمان: الكف عن من قال: لا إله إلا الله، ولا تكفّره بذنب، ولا تُخرجه من الإسلام بعملٍ..."

²⁴⁸ بأن يكون دلالة العبارة أو الإشارة أو الاقتضاء والنص الذي يكون مفسراً، أو محكماً، أو نصاً، أو ظاهراً، ولا يكون خفياً أو مشكلاً أو مجملاً غير مبين بيانا شافياً أو متشابهاً.

²⁴⁹ لأن المؤول لا يكون كافراً، لكن الفقهاء يقولون إن الغالي في التأويل كافر.

²⁵⁰ مثال الفعل المؤذن بالتكذيب.

²⁵¹ لأن النبي عليه السلام قال: "ثلاث من أصل الإيمان: الكف عن من قال لا إله إلا الله، لا يكفره بذنب ولا يخرج عن الإسلام بعمل"، اعلم أن هذا الحديث يدل على أم المؤمن لا يكفر بذنب ما، قولياً أو فعلياً، وليس المراد ذاكرة، بل المراد منه عمل وقول لا بد، لأن على الكفر وفساد الاعتقاد كما بينا.

²⁵² ومن جملة الذنوب ترك المقلد الاستدلال وكمال المعرفة في صفات الله تعالى، خصوصاً فيما يتوقف تصديق النبي عليه السلام على العلم به.

²⁵³ أبو سعيد الخدامي محمد بن محمد بن مصطفى الحنفي، بريقه محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية (الحلب: مطبعة الحلبي، 1348هـ)، 279/2.

- الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم. *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002م. الجزائر، السيد نعمة الله. *نور البراهين*. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، د.ت.
- جلال الدين السيوطي. *الجامع الكبير*. إعداد: مختار إبراهيم الهائج وآخرون. 25 مجلد. القاهرة: الأزهر الشريف، 2005م. الجندي، مؤيد الدين. *شرح مؤيد الدين الجندي على فصوص الحكم لابن عربي*. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*. إعداد: محمد شرف الدين يالتقيا. مجلدان. بغداد: مكتبة المثنى، 1941م.
- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله. *المستدرک على الصحيحين*، إعداد: أمير الحسن النعماني وآخرون. 5 مجلدات. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- ابن حميد، عبد الحميد. *المنتخب من مسند عبد بن حميد*. إعداد: صبحي البدر السامرائي وآخرون. المجلد. بيروت: عالم الكتب، 1988م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. *السنن*. 4 مجلدات. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 1، د.ت.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. *سير أعلام النبلاء*. إعداد: شعيب الأرنؤوط وآخرون. 29 مجلد. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م.
- الرازي، فخر الدين بن محمد. *لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات*. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. *حدايق الحقائق*. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002م.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. *الأعلام*. إعداد: طارق عوض الله. 8 مجلدات. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 7، 2002م.
- أبو سعيد الخادمي، محمد بن محمد بن مصطفى الحنفي. *بريقه محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية*. حلب: مطبعة الحلبي، 1348هـ.
- الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى. *نهج البلاغة*. مصر: دار الكتاب المصري، 2004م.
- الصدر الشيرازي وآخرون. *رسالتان في التصور والتصديق وليهما شرح الرسالة المعمولة في التصور والتصديق وتعليقاته*. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- أبو طالب المكي، محمد بن علي بن عطية الحارثي. *قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. *المعجم الأوسط*. 10 مجلدات. القاهرة: دار الحرمين، الطبعة 1، د.ت.
- طاشكُبري زاده، أحمد بن مصطفى بن خليل. *الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية*. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- ابن الفارض، أبو حفص شرف الدين عمر بن علي بن مرشد الحموي. *ديوان ابن الفارض*، بيروت. دار صادر، د.ت.
- القرماني، أحمد بن يوسف بن أحمد. *أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ*. الرياض: عالم الكتب، 1412هـ.
- القاشاني، عبد الرزاق بن أبي الغنائم محمد. *معجم اصطلاحات الصوفية*. القاهرة: دار المنار، 1992م.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن. *الرسالة القشيرية*. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- الكلاباذي، أبو بكر محمد بن أبي إسحاق. *التعرف لمذهب أهل التصوف*. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن العربي، محي الدين. *الفتوحات المكية*. إعداد: أحمد شمس الدين. 9 مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن العربي، محي الدين. *فصوص الحكم*. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- ابن أبي العز، علي بن علي. *شرح العقيدة الطحاوية*. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.

علي بن أبي طالب. ديوان الامام علي بن أبي طالب. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ت.
ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. دمشق: دار ابن كثير،
1406هـ

العوني، حامد، المنهاج الواضح للبلاغة، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت.
العيني، محمود بن أحمد. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 25 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
قطب الدين زاده، محمد بن قطب الدين. الرسالة في شرح سبائك ما عرفناك حق معرفتك. إستانبول: المكتبة السليمانية،
راغب باشا، 692.

قطب الدين زاده، محمد بن قطب الدين. الرسالة في شرح سبائك ما عرفناك حق معرفتك. إستانبول: المكتبة السليمانية،
نور العثمانية، 2498.

قطب الدين زاده، محمد بن قطب الدين. الرسالة في شرح سبائك ما عرفناك حق معرفتك. إستانبول: المكتبة السليمانية،
نور العثمانية، 2888.

قطب الدين زاده، محمد بن قطب الدين. الرسالة في شرح سبائك ما عرفناك حق معرفتك. إستانبول: المكتبة السليمانية،
الحاج محمود أفندي، 4223.

كيلاني، عبد القادر بن موسى بن عبد الله. الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.
المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار. بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983م.

المسعودي، محمد فاضل. الأسرار الفاطمية. السعودية: مؤسسة الزائر في الروضة المقدسة، د.ت.
المنأوي، محمد عبد الرؤوف. الجوهرة الفاخرة في بيان أصل الطريق إلى معرفة مالك الدنيا والآخرة. بيروت: دار الكتب
العلمية، د.ت.

النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري. الجامع الصحيح. 8 مجلدات. بيروت: دار الجيل، 1334هـ.
النيسابوري، الحسن بن محمد بن حسين، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ.

الهوري، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري. منازل السائرين. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
الواسطي، أبو عبد الله محمد بن عمر. نور الاقتباس في ما يعرض من ظلم الوسواس، بيروت: كتاب-ناشرون، د.ت.
أبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي. مسند أبي يعلى الموصلي. إعداد: حسين سليم أسد. 16 مجلد. دمشق: دار المأمون
للتراث، الطبعة 2، 1990م.

المواقع الإلكترونية

- موقع كنجور. الوصول 27 مايو 2023.
<https://ganjoor.net/shahnematollah/ghetesh/sh75#manuscripts>
- موقع كنجور. الوصول 27 مايو 2023.
<https://ganjoor.net/attar/manteghotteyr/touhid/sh2>
- موقع كنجور. الوصول 27 مايو 2023.
<https://ganjoor.net/attar/asrarname/abksh1/sh1>
- موقع كنجور. الوصول 27 مايو 2023.
<https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh841>
- موقع كنجور. الوصول 27 مايو 2023.
<https://ganjoor.net/babaafzal/robba/sh56>

Kaynakça

- Ali b. Ebî Tâlib. *Dîvânü'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib*. Beyrût: Müessesetü'l-Â'lemî li'l-Matbûât, ts.
- 'Avnî, Hâmid, *el-Minhâcü'l-Vâdih li'l-Belâğa*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- 'Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Maḥmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bâbânî, İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bağdâdî. *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*. Beyrut: Darü İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân*. hz: Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrût: Darü İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Büstî, Muhammed b. Hibbân. *Sahihü İbn-i Hibbân*. hz: Şuayb el-Arnâvut. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1993.
- Celâleddin es-Suyûtî, *el-Câ'miü'l-Kebîr*. hz: Muhtâr İbrâhîm el-Hâic ve diğeri. 25 Cilt. Kâhire: el-Ezherü's-Şerîf, 2005.
- Cezâirî, es-Seyyid Ni'metullâh. *Nûru'l-Berâhîn*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts.
- Cündî, Müeyyiddün. *Şerhü Müeyyiddin el-Cündî 'alâ Fusûsü'l-Hikem li İbn-i Arabî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Çelik, Taha. "Kutbüddînzâde İznikî'nin Hz. Âdem-Hz. Musa Münazarası ile İlgili Risalesinin Tahlil ve Tahkiki". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/2 (2020), 501-546.
- Ebû Sa'îd el-Hâdimî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-Hanefî. *Berîka-ı Muhammediyye fi Şerhi Tarîkat-ı Muhammediyye ve Şerîa-ı Nebevîyye fi Sîrat-i Aḥmediyye*. Haleb: Matbaatü'l-Halebî, 1348.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Baskı. ts.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Alî b. Atiyye el-Mekkî el-Acemî. *Ḳütü'l-ḳulûb fi mu'âmeleti'l-maḥbûb ve vaşfi tarîki'l-mürîd ilâ maḳâmi't-tevhîd*. Beyrût, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *el-Müsned*. hz: Hüseyin Selim Esed. 16 Cilt. Dimeşk: Darü'l-Me'mûn li't-Türâs, 2. Baskı, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Geylânî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih. *el-Ġunye li-tâlibî tarîki'l-ḥaḳ*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Hâcî Halîfe, Mustafâ b. Abdullâh. *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. hz: Mehmet Şerafeddin Yaltakaya. 2 Cilt. Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdillâh. *el-Müstedrek alâ's-Sahîḥayn*. hz: Emîrû'l-Hasen en-Nu'mânî ve diğeri. 5 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Herevî, Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhamed el-Ensârî. *Menâzilü's-Sâirîn*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Ebü'l-İz, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî. *Şerḥü'l-Aḳîdeti't-Taḥâviyye*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Humeyd, Abdülhamîd. *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*. hz: Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî ve diğeri. 1 Cilt. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- İmruülkays, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Ĥâris Âkilü'l-Mürâr. *Dîvân*. Kâhire: Darü'l-Me'ârif, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*. hz: Ahmed Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- İbnü'l-'Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fusûsu'l-Hikem*. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- İbnü'l-Fâriz, Ebû Hafs Şerefüddîn Ömer b. Alî b. Mürşid. *Divânü İbni'l-Fâriz*. Beyrût, Darü Sâdır, ts.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el- Hanbelî. *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*. 25 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Kaşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l- Ğanâim Muhammed. *İştîlâhâtü's-şüfiyye*. Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, ts.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kirmânî, Ahmed b. Yûsuf b. Ahmed. *Ahbârü'd-Düvel ve Âsârü'l-Üvel fi't-Târîh*. Riyâd: 'Âlemü'l-Kütüb, 1412.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Kâhire: Dârü'l-Menâr, 1992.
- Ķutbüddînzâde, Muhammed b. Ķutbüddîn. *Risâle fi Şerhi Sübhâneke mâ 'Arafnâke ĶaĶka Ma'rifetike*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, RaĶıb Paşa, 692.
- Ķutbüddînzâde, Muhammed b. Ķutbüddîn. *Risâle fi Şerhi Sübhâneke mâ 'Arafnâke ĶaĶka Ma'rifetike*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nûr-i Osmaniye, 2398.
- Ķutbüddînzâde, Muhammed b. Ķutbüddîn. *Risâle fi Şerhi Sübhâneke mâ 'Arafnâke ĶaĶka Ma'rifetike*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nûr-i Osmâniye, 2888.
- Ķutbüddînzâde, Muhammed b. Ķutbüddîn. *Risâle fi Şerhi Sübhâneke mâ 'Arafnâke ĶaĶka Ma'rifetike*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 4223.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. *Bihârü'l-envâr*. Beyrût: Müessesetü'l-Vefâ', 1983.
- Mes'ûdî, Muhammed Fâzıl. *el-Esrârü'l-Fâtımiyye*. Suud: Müessesetü'z-Zâir fi'r-Ravdati'l-Mukaddese, ts.
- Neysâbü'rî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmî'u's-şahîh*. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Cîl, 1334.
- Öngören, Reşat. "Ķutbüddinzade İznîkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/485-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Râzî, Fahreddin b. Muhammed, *Levâmiu'l-Beyyinât Şerhü Esmâillahi Teâla ve's- Şifât*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Ķadâiku'l-ĶaĶâik*. Kâhire: Mektebetü's- Şekâfeti'd-Dîniyye, 2002.
- Sadrü's-Şirâzî ve diĶerleri. *Risâletâni fi't-Tasavvur ve't-Tasdîk ve Yelîhümâ Şerhü'r-Risâleti'l-Ma'mûle fi't-Tasavvur ve't Tasdîk ve Ta'likâtihi*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- S'alebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Darü İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Şerîf er-Radî. *Nehcü'l-BelâĶa*. Mısır: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2004.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. 10 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Haremeyn, 1. Baskı, ts.
- Ķaşköprizâde, Ahmed b. Mustafâ b. Halîl. *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye*. Beyrût, Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Vâsıtî, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Ömer. *Nûru'l-İktibâs fi mâ Yu'radu min Zalemi'l-Vesâvis*. Beyrût: Kitâb- Nâşirûn, ts.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Hz: Şuayb el-Arnâvut ve diĶerleri. 29 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r Risâle, 1985.



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi / İhya International Journal of Islamic Studies

Cevdet Said

Oku-Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla (Çev. Abdullah Kahraman)

Pınar Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2015, ISBN: 978-975-352-382-0, Önsöz 8 s. + Metin: 199 s.

Değerlendiren

Ayşegül GÖKSEL

Dr., Türkçe Eğitimi, İstanbul/Türkiye

aysegul.goksel@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-0635-956X

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü / Article Types:	Kitap Değerlendirmesi/Book Review
Geliş Tarihi / Date Received:	25 Ocak 2023 / 25 January 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	18 Nisan 2023 / 18 April 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	20 Temmuz 2023 / 20 July 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Temmuz 2023 / July 2023
Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 857-867.	

Atıf / Cite as: Göksel, Ayşegül. "Cevdet Said'in Perspektifinden İslam'ın Okumaya ve İlme Verdiği Değer: Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla! [Jawdat Said, Oku-Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla. trans. Abdullah Kahraman. Pınar Yayınları, 3rd Edition, İstanbul 2015, ISBN: 978-975-352-382-0, Preface 8 pp. + Text: 199 pages]". İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi-İhya International Journal of Islamic Studies 9/2 (Temmuz/July 2023), 857-867. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8077244>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Ayşegül GÖKSEL**).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



OpenAIRE TRDİZİN OPEN ACCESS



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

Öz

Okuma ve ilmin gelişmesi ile milletlerin medeni seviyeye ulaşabilmesi arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Yazının ortaya çıkışıyla birlikte elde edilen bilginin korunması ve geçmiş tecrübelerin başkalarına aktarılabilmesi kolaylaşmıştır. Böylece insanlar geçici değil “ölmeyen, kalıcı bir hafızaya” sahip olmuştur. Cevdet Said’e göre okumaya önem veren toplumlar, ekonomik, siyasi ve içtimai olarak gelişip ilerler. Okuyan insana ve topluma Allah (c.c.) kerem sahibi sıfatının karşılığını verir. İlim ehline düşen en büyük görev, okuma amacının gerçekleştirilmesi için okunan materyaldeki gereksiz bilgileri ayırarak okunacak şeyi seçebilme yetkinliğine erişmeye çalışmaktır. En tehlikeli husus ise okuma-yazma bilmemek değil, düşünce ümmiliği olduğundan fikir üretmeye müsaade etmeyen bir ilmin kimselere faydası yoktur. Bu çalışmanın amacı, Cevdet Said’in ilim ve okuma kavramlarını ele alış tarzını, bu kavramları İslami bir bakışla sunuş biçimini, savunduğu düşüncelerin dayanaklarını nasıl organize ettiğini tarafsız bir biçimde yorumlamaya çalışmak ve bu kitabı okumayı düşünenlere bir ön fikir sunabilmektir. Çalışma, eserin temel iletisi olan İslamın okumaya ve ilmin gelişmesine verdiği önem ve karşıt kutup kabul edilen Batı’nın maddi ve önyargılı bakışının Said tarafından ortaya konuluşu etrafında şekillenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Cevdet Said, İslam, Okuma, İlim.

Abstract

There is a close connection between the development of reading and science and the ability of nations to reach a civilized level. With the emergence of writing, it has become easier to preserve the information obtained and to transfer past experiences to others. Thus, people have an "undying, permanent memory", not a temporary one. According to Jawdat Said, societies that give importance to reading develop and progress economically, politically and socially. Allah (c.c.) rewards the person who reads and the society with the title of benevolent. The biggest task of the scholars is to try to reach the competence of choosing the thing to be read by separating the unnecessary information in the read material in order to realize the purpose of reading. The most dangerous issue is not illiteracy, but because of illiteracy of thought, a science that does not allow to produce ideas is of no use to anyone. The aim of this study is to try to impartially interpret Jawdat Said's approach to the concepts of science and reading, the way he presents these concepts with an Islamic perspective, and how he organizes the foundations of his ideas, and to provide a preliminary idea for those who are considering reading this book. The study is shaped around the importance Islam attaches to reading and the development of science, which is the main message of the work, and the material and prejudiced view of the West, which is accepted as the opposite pole, by Said.

Keywords: Jawdat Said, Islam, Reading, Science.

Extended Abstract

Reading has an important place in basic language skills. It helps individuals to obtain the information they need in their lives, to share them with others and to become knowledgeable. It is necessary to have a conscious selectivity in the process of reading written materials. The fact that the works related to reading skills are mostly of Western origin and the works that deal with reading from an Islamic perspective are few in number and not in sufficient content can be evaluated as a deficiency. In this respect, it is possible to say that the work of Oku, In the Name of Your Lord, written by the famous writer and thinker Jawdat Said, who passed away in Istanbul in 2022, can undertake a mission to overcome this deficiency.

Jawdat Said, who has a command of Islamic sciences and has a wide experience in religion-science-reading, was born in Syria in 1931 as a member of a Circassian family. The author, who graduated from the Arabic Language and Literature department of Azhar University, has adopted a life style kneaded with science. Continuing his research and research activities that he started since the 1950s, he argued that science should be developed with an Islam-centered perspective and gave various conferences for this purpose. The focus of Said's work, who passed away on January 30, 2022 in Istanbul, is the reconstruction of Islamic consciousness, and the intellectual problems experienced by the Arab and Islamic world. The author has, Crises of the Islamic World (trans. Fethi Güngör, İstanbul: Pınar Publications, 2021), Violence Kills (trans. Fethi Güngör, İstanbul: Pınar Publications, 2019), Why Are They Afraid of Islam (trans. Rumeysa Gökbayrak Ömün, İstanbul: Beyan Publications, 2016), Ademoğlu's First Sect (trans. Halil İbrahim Kaçar, İstanbul: Pınar Publications, 2000), Power, Will and Action (trans. Halil İbrahim Kaçar, İstanbul: Pınar Publications, 2000).

The work, which consists of 208 pages, includes a preface, 4 chapters, conclusions and a general evaluation. The names of the chapters are; It is titled "Read, Undoubtedly your Lord is the Most Generous, Levels of Existence, Knowledge and Hidden Secrets in the Qur'an". In the first part of the book, it is mentioned that the value that Islam attaches to reading, that reading takes place before intelligence, and that reading develops ijthihad with examples from great scholars who love to read. In the second part, the levels of existence are explained and their relationship with writing and speech is mentioned. In the third part; knowledge, the principles and proofs of science, and the relationship between science and oneness. In the fourth and last chapter, in the light of the afak'i and infusi verses, the issues in the Qur'an that constitute the essence of life are explained. In the conclusion part, subjects such as reading, reason, science, tawhid, and the harms of ancestry are briefly mentioned again. In the general evaluation part, the summary of the book is presented and it is allowed to settle in the minds with a holistic perspective. The translator of the work written in Arabic by Jawdat Said is Abdullah Kahraman. A picture of the Jawdat Said is included in the cover picture of the book published by Pınar Publications, and no clues about the content of the work are mentioned. There are no elements such as graphics, pictures, bibliography in the book whose font size is readable.

Since the book contains some verses, Arabic terms, and has the identity of a thought-writing in form and content, it appeals to undergraduate and graduate students and at least high school graduates. It is thought that the book may be difficult to understand by children whose receptive power is not sufficiently developed and people below a certain level of education.

In the preface part of the book, the author questioned the nature of science and illiteracy, the concepts it contains and its preservation. By touching on the triangle of science-reading-writing on that thin line that separates those who are science and those who are not, he drew attention to the fact that knowledge is taken into a protected and permanent preservation. For Said, who argues that people and society can

get rid of "thought germs" and reach the truth by resorting to deep readings that do not get stuck in the surface structure, science is an elegance that refines human thought, a lamp against darkness.

In the book, firstly reading and the value of reading are included, then the role of reading in reaching knowledge and the power that reading provides are tried to be explained with the opposition of Islamic Civilization and Western Civilization. The concept of "reading martyr", which is an issue that indicates the importance Islam attaches to reading, has been explained by conveying the story of Câhız, the hero of the event. Describing reading as "a womb where knowledge increases and expands", Said strongly argued that the approach to science in Western civilization remained shallow and stale, therefore Muslims should have all aspects of knowledge instead of imitating the West.

According to Said, who set two basic goals: "to put man on the path of science and to establish the peace that science has born", the Western world was not concerned with science, but with a superficial and narrow view, and was interested in the visible parts of nature. Arguing that it is not possible to compress science into such a small circle, the author compared the past and present of the Islamic world of thought, criticizing its current situation, and argued that Muslims should reach the level of scientific reliability. Said drew attention to the fact that the first word of the last message that descended to the earth was "read" and stated that this is a clear indication of the value Islam attaches to reading.

Giriş

Okuma, temel dil becerileri içinde önemli bir yere sahiptir. Bireylerin yaşamlarında ihtiyaç duydukları bilgileri elde edebilmelerine, başkaları ile paylaşabilmelerine ve ilim ehli olabilmelerine yardımcı olur. Yazılı materyallerin okunması sürecinde bilinçli bir seçiciliğe sahip olunması gerekir.

Okuma becerisi ile ilgili eserlerin çoğunlukla Batı menşeli¹ olması, İslami perspektifle okumanın ele alındığı eserlerin sayıca az ve yeterli muhteviyatta olmaması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan 2022 yılında İstanbul'da vefat eden ünlü yazar ve mütefekkir Cevdet Said tarafından kaleme alınan Oku, Rabbinin Adıyla eserinin bu eksikliği giderme noktasında bir misyonu üstlenebileceğini söylemek mümkündür.

İslami ilimlere hâkim olan ve din-ilim-okuma konusunda engin bir birikimi bulunan Cevdet Said, Çerkez asıllı bir ailenin ferdi olarak 1931 yılında Suriye'de dünyaya gelmiştir. Ezher Üniversitesi'nin Arap Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun olan yazar, ilimle yoğrulan bir yaşam tarzını benimsemiştir. 1950'li yıllardan itibaren başlattığı araştırma ve inceleme faaliyetlerine devam ederek İslam merkezli bir bakışla ilmin geliştirilmesi gerektiğini savunmuş ve bu amaçla çeşitli konferanslar vermiştir. 30 Ocak 2022 tarihinde İstanbul'da vefat eden Said'in çalışmalarının odağını İslami şuurun yeniden inşası, Arap ve İslam dünyasının yaşadığı fikrî problemler gibi konular oluşturmaktadır. Yazarın; İslam Dünyasının Krizleri (çev. Fethi Güngör, İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), Şiddet Eylemi Öldürür (çev. Fethi Güngör, İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), İslam'dan Neden Korkuyorlar (çev. Rumeysa Gökbayrak Ömün, İstanbul: Beyan Yayınları, 2016),

¹ Batı menşeli eserlere örnek olarak şunları sıralamak mümkündür: Alberto Manguel, *Okumanın Tarihi*, (çev. Füsün Elioğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), Marcel Proust, *Okuma Üzerine*, (çev. Derya Gökçe Baskıcı, Eskişehir: Karpa Yayıncılık, 2021), Damon Young, *Okuma Sanatı*, (çev. Esra Doğu, İstanbul: Maya Kitap, 2018), Umberto Eco – Jean Claude Carriere, *Kitaplardan Kurtulacağınızı Sanmayın*, (çev. Sosi Dolanoğlu, İstanbul: Can Yayınları, 2016), Albert Labarre, *Kitabın Tarihi*, (çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi, 2012).

Ademoğlunun İlk Mezhebi (çev. Halil İbrahim Kaçar, İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), Güç, İrade ve Eylem (çev. Halil İbrahim Kaçar, İstanbul: Pınar Yayınları, 2000) isimli kitapları da bulunmaktadır.

208 sayfadan oluşan “Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla” isimli eserde bir önsöz, 4 bölüm, sonuç ve bir genel değerlendirme bulunmaktadır. Bölümler sırasıyla; “Oku, Şüphesiz Rabbin En Büyük Kerem Sahibidir, Varlık Mertebeleri, İlim ve Kur’an’daki Gizli Sırlar” olarak başlıklandırılmıştır. Kitabın ilk bölümünde İslamın okumaya verdiği değer, okumanın zekâdan önce bir yerde oluşu, okumayı seven büyük alimlerden örnekler ile okumanın içtihadı geliştirdiğinden bahsedilmiştir. İkinci bölümde varlık mertebeleri açıklanarak onların yazı ve sözle ilişkisine değinilmiştir. Üçüncü bölümde ise; ilim, ilmin esasları ve delilleri ile ilim ve tevhid ilişkisine yer verilmiştir. Dördüncü ve son bölümde afak’i ve enfüsî ayetler ışığında Kur’an’da bulunan ve hayatın özünü oluşturan hususlar açıklanmıştır. Sonuç bölümünde kitapta ele alınan okuma, akıl, ilim, tevhid, ecdatçılığın zararları gibi konulara tekrar kısaca değinilmiştir. Genel değerlendirme bölümünde ise kitabın özeti sunulmuş ve kitapta anlatılanların bütüncül bir perspektif ile zihinlere yerleşmesine olanak tanınmıştır.

Cevdet Said tarafından Arapça olarak kaleme alınan eserin çevirmeni Abdullah Kahraman’dır. Pınar Yayınları’ndan çıkan kitabın kapak resminde Cevdet Said’in bir resmine yer verilmiş, eserin içeriğine dair herhangi bir ipucuna değinilmemiştir. Yazı puntosu okunabilir düzeyde olan kitapta grafik, resim, kaynakça gibi unsurlar bulunmamaktadır.

Kitap, içerisinde barındırdığı bazı ayet-i kerimeler, Arapça terimler ile biçim ve içerikçe bir düşünce yazısı hüviyetine sahip olduğundan lisans ve lisansüstü öğrenciler ile en azından lise mezunu okuyucu kitlesine hitap etmektedir. Alımlama gücü yeterince gelişmemiş çocuklar ile belirli eğitim seviyesinin altındaki insanlar tarafından kitabın anlaşılmasının güç olabileceği düşünülmektedir.

Eserde okuma ve ilim sahibi olmanın önemi ile ilgili olarak anlatılanları desteklemek için pek çok ilim insanının ismi zikredilmiştir. İslam dünyasından Câhız, Câbiri, İmam Gazzâlî, İmam Buhari, Şeyh Bedreddin, Malik Bin Nebi, İbn Nedim, İbn Mesut, Müslim, İbn Haldun, Veyliz, Muhammed İkbâl vb., Batı medeniyetinden Pavlo, Gibbon, Toynbee, Freud, Kopernik, Aristo, Filyos, Russel, Nikelson, Lanberg, Roger Garaudy bunlardan bazılarıdır. Bu isimlerden bir kısmının okunduğu gibi yazılmış (Corc Lanberg, Sokrat, Frazer, Galile) olması çevirmenin inisiyatifi olarak değerlendirilmiştir.

Kitabın önsöz bölümünde yazar, ilmin ve ümmiliğin neliğini, içeriğinde barındırdığı kavramları ve muhafazasını sorgulamıştır. İlim olanla olmayanı birbirinden ayıran o ince çizgide ilim-okuma-yazı üçgenine değinerek bilginin korunaklı ve kalıcı bir muhafazaya alınışına dikkat çekmiştir. Yüzey yapıya sıkışmayan derin okumalara başvurulması marifetiyle insanın ve toplumun “düşünce mikroplarından”² kurtulup gerçeğe ulaşabileceğini savunan Said için ilim âdeta insan düşüncesini incelten bir zarafet, karanlığa karşı bir kandildir.

Kitapta ilk önce okuma ve okumanın değerine yer verilmiş, daha sonra bilgiye ulaşma noktasında okumanın rolü ve okumanın sağladığı güç, İslam Medeniyeti ile Batı Medeniyeti karşıtlığıyla açıklanmaya çalışılmıştır. İslamın okumaya verdiği önemi belirten bir husus olan

² Cevdet Said, *Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla*, çev. Abdullah Kahraman (İstanbul: Pınar Yayınları: 2015), 17.

“okuma şehidi” kavramı -olayın kahramanı Câhız’ın (ö. 255/869) hikâyesi aktarılarak- izah edilmiştir. Okumayı “ilmin artıp genişlediği bir rahim”³ olarak tasvir eden Said, Batı medeniyetinde ilme yaklaşımın sığ ve kadük kaldığını, bu nedenle Müslümanların Batıya öykünmek yerine ilmin tüm cihetine sahip olmaları gerektiğini ısrarla savunmuştur.

“İnsanı ilim yoluna koymak ve ilmin doğurduğu barışı tesis etmek” olmak üzere iki temel hedef belirleyen Said’e göre Batı dünyası ilme kuşatıcı değil, yüzeysel ve dar bir bakış açısıyla yaklaşarak tabiatın görünen kısımları ile ilgilenmiştir. İlimin bu kadar küçük bir daireye sıkıştırılmasının mümkün olmadığını savunan yazar, İslam düşünce dünyasının dününü ve bugününü karşılaştırmış, günümüzdeki durumuna eleştiriler yönelterek Müslümanların ilmi güvenilirlik seviyesine ulaşması gerektiğini savunmuştur. Said, yeryüzüne inen son mesajın ilk kelimesinin “oku” olmasına⁴ dikkat çekerek bunun İslamın okumaya verdiği değer için açık bir göstergesi olduğunu dile getirmiştir.

Birinci Bölüm: Oku, Şüphesiz Rabbin En Büyük Kerem Sahibidir!

Kitabın ilk bölümünde yazar, İncil’den ve Kur’an’ın ilk kelimesi olan “Oku!” emrinden hareketle semavi dinlerin ilme verdiği değer ile toplumları ilerleten itici gücün okumak olduğunu ifade etmiş, okuyan milletleri (bir vakitler Yunanlılar ve Müslümanlar) Allah’ın yücelttiğinin altını çizmiştir. Günümüzde de aynı durumun geçerli olduğunu Arnold J. Toynbee’nin “Basılı eserleri okuyanların oranının yüksekliği, dünya ülkelerini, geri kalmış, gelişmekte ve gelişmiş olarak sınıflamak için medeni bir ölçüdür.”⁵ sözleriyle savunmuştur.

Yazar, Allah’ın (c.c.) okuryazar olmayan bir peygamber aracılığıyla ümmiliği kaldırarak yeni bir devri başlattığını ve bunu yaparken kendisinden önceki peygamberlerin aksine mucizeler göstermenin değil “akıl yoldaşlığını öncelediğini” ifade etmiştir. Said’e göre bilginin aktarım sürecinde insan hafızasına güvenmek yanıltıcı olabilir. Bunun yerine; insanlık tarihi açısından bir dönüm noktası olan yazı ile ilmin gelecek kuşaklarla paylaşılması yoluna gidilmelidir. Böylece edinilmiş tecrübeler, bilgiler kaybolmayacak, her seferinde yeniden başlamak yerine birikimsel olarak gelişebilecektir. Bu bakımdan okumayı zekâdan daha önemli gören yazar, her şeyini kaybetmesine rağmen elinde kitapları bulunan insanların zararlarının bir şekilde karşılanabileceğini, insanın ve toplumun en önemli sermayesi olan kitapların kaybedilmesi durumunda ise tüm bu kazanımların yok olacağını ve yeniden inşası için de hayli zamana ihtiyaç duyulacağını dile getirmiştir.

Yazar, eserde okuyan kişilerin ve toplumların hem dünyada hem de ahirette kazançlı olacağını, insanlık kültürünü kapsayacak geniş bir okuma ile bireyin entelektüel gelişiminin yanı sıra merhamet, sabır, hoşgörü, affedicilik gibi değerleri de edinebileceğini belirtmiştir.

Said, bir vakitler yalnızca belirli bir zümrenin tekelinde bulunan kitapların matbaa ile geniş halk kitleleriyle buluşma fırsatını yakaladığını hatırlatmış ve gerçek okumanın ve bilinçli okuyucunun özelliklerine değinmiştir. Yazara göre az okuyanlar basit bir taklitçilikten öteye gidemezken nitelikli okurlar -ellerine geçen her malzemeyi sorgusuz okumak yerine- evrensel ve

³ Said, *Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla*, 10.

⁴ Said, *Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla*, 19.

⁵ Said, *Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla*, 20.

eleştirel okuyucu hüviyetine ve neyi okuması gerektiğine dair seçicilik yetkinliğine sahiptir. Bu hasletleri içselleştiren okurlar ve ilmin mahiyetini anlayanlar, karşılaştıkları bilginin içeriğini değerlendirebilecek ve “Niçin? sorusunu sorabilecek cesarete sahiptir.

İslam dünyasında fikhî içtihad erginliğine malik olabilmek için ilmî bir donanımın bulunması gerekir. Bunun ön koşulu ise kaliteli eserleri okumak ve ilimle derinlemesine haşır neşir olmaktır. Neticede cahil bir kimsenin içtihad yapması mümkün değildir ve “Yarım hekim candan yarım hoca dinden eder.” atasözü fehvasınca topluma büyük zarar da verebilir. Bu bakımdan yüzeysel ve sınırlı okuma tehlikesine karşı dikkatli olmak elzemdir.

İkinci Bölüm: Varlık Mertebeleri

İmam Gazzâlî, İbn Teymiyye gibi alimlerce varlık için 4 mertebe (görülen varlık, zihnî varlık, lafzî varlık, kitabî varlık) belirlendiğini söyleyen yazar, bunlara beşinci mertebe olarak “kanuni varlığı” ilave eder. Said, ilk üç mertebenin lafza, dördüncü mertebenin ise yazıya tabi olduğunu ve dolayısıyla dil-düşünce düzleminde üretici dil becerilerinden konuşma ile başlayan sürecin yazma ve okuma ile geliştiğine işaret ederek zihinsel şekillerin bu şekilde açıklandığında söz ve yazı ile varlık sahasında görünür olabileceğini beyan eder.

Yazar, Gazzâlî'nin anlamların yalnızca sözlerde aranmasının insanı şaşırtacağını, bunların önce zihne yerleştirilip daha sonra lafızlara eklenmesinin gerektiği fikrine yer vererek anlamlı okumanın yani okuma kanadıyla uçabilmenin önemine değinir. Said'e göre özellikle Batı menşeli kitaplara yaklaşıırken tenkidî okur hüviyetine sahip olunması önemlidir. Çünkü örtük ve derin anlamlara vakıf olamayanlar veya tarafgir bakışı fark edemeyenler nice bilgileri yanlış anlama bedbahtlığına uğrayabilir. Bu yüzden ilmin açıklanması için görüntüden sıyrılıp düşünme becerilerini işe koşarak öze ulaşabilmek hayati bir önem arz etmektedir.

Dış varlık, görünen sabit dünyadır. Zihinsel varlık, örneğin her gün Güneş'in nasıl doğduğunu anlamaya çalışmak⁶ gibi olayların muhteviyatını anlamlandırmaya yönelik bir çabayı gerektirir. Lafzî varlık ise, bir nevi gösteren ve gösterilen ilişkisinin kurulduğu bir göstergedir. Yani anlaşılana ve bilinen şeye bir ismin verilmesidir.

Said'e göre “insanın anlamı sembolere bağlama gücü ve bu gücü meydana çıkarması ilme ebedilik verir.”⁷ Yazının icadından önceki uygarlıklarla ilgili çok az şey bilinmektedir. Nasıl yaşadıkları, ne düşünüp hissettikleri, tecrübeleri, bilgi düzeyleri gibi pek çok hususa dair günümüze ulaşan şeyler o denli sınırlıdır ki bir örtü gibi geçmiş dönemlerin üstünde durur. Böylesi bir bilinmezlikte her nesil bir öncekinden habersiz çoğu şeyi yeniden ve yeniden keşfederek zaman kaybeder. Yazar bu durumu; “Okuryazar olmayan insan, kendisine güç veren atardamarı kesilip alınmış gibidir. Çünkü o insanlık tecrübelerinden mahrum bırakılmıştır.”⁸ sözleriyle dile getirir. Oysa lafzî varlık olan kelimeleri görünür kılan yazı ve dolayısıyla okuma ile bu bulanıklık büyük oranda kaybolur ve nesiller arası iletişim olanağı sağlanabilir.

Said'e göre okuma ve yazma becerisinin doğru kullanılması şarttır. Şöyle ki, Kur'an-ı Kerim'de “kaleme” yemin edildiği için Müslümanlar yazıyı üstün tutup ona saygı gösterir. Kâğıt parçalarını,

⁶ Said, *Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla*, 41.

⁷ Said, *Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla*, 52.

⁸ Said, *Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla*, 55.

çığınmemesi için sokaktan kaldırır. Ancak kutsal kitaplar dışındaki yazılı dokümana bu minvalde yaklaşılması ve her türlü yazılı içeriğin kutsallaştırılması bilginin sorgulanmasına ve ilmin ilerleyişine ket vurabilir. Bunun yerine nitelikli ve objektif bir bakışın hâkim olduğu bir okuma süreci, muhakeme yeteneğinin gelişmesine büyük katkı sağlar ve bu sayede yaşanan problemler çözümlenerek yanlışlar düzeltilebilir. Söz gelimi, Aristo'nun ağır cismin yüksekten daha önce düşeceğiyle ilgili görüşüne yıllarca kimse karşı çıkmamış; bu durum mutlak, değişmez ve âdetâ kutsallık atfedilen bir gerçeklik olarak kabul edilmiştir. Daha sonra Galileo tarafından bu görüş çürütülerek farklı ağırlıkta olsa da cisimlerin aynı anda yere düştüğü ispatlanmıştır. Yer çekimi kuramının oluşturulması serüveni üzerinden yazar, günümüzde yaşanan mühim bir hususu şöyle gözler önüne serer: Akıl yürütme, araştırma, sorgulama gibi üst düzey düşünme becerileri ve bunları kullanabilme kudretine sahip olunamaması durumunda "İslam dünyasında içtihad çağları yerini bugün olduğu gibi taklit çağlarına"⁹ teslim etmiştir.

Said tarafından varlığın beşinci boyutu olarak kabul edilen "kanunî varlık", tabiatta Allah'ın yaratması ile var olan bilginin bir kısmının insanın keşfi ile yorumlanabilmesi ve bu görünümünün semboller ile açıklanmasıyla meydana gelir. Bu noktada bazı kanunlar değişmez özellik ihtiva ederken (suyun oluşumu, adalet) bazılarının (teorilerin zamanla çürütülmesi) değişebileceği unutulmamalıdır. Bu ikili özelliği idrak edemeyenler, dış dünyayı kanun kabul edip ruha dönük tarafı reddeder. Oysa ilmin tüm cihetlerinin kucaklanması mühimdir. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) de insanları ilme yaklaştırma gayreti dikkate alındığında İslam dininin ilmi kısıtladığını söylemek son derece yanlış olacaktır.

Üçüncü Bölüm: İlim

Bu bölümde yazar, saf ve halis ilmin sonuçlarından insanların faydalanabilmesi için bu ilmin bâtıl düşüncelerden ve hurafelerden arındırılıp kurtarılması gerektiğini dile getirir. Said'e göre "dış olaylardaki irtibatı gözlemlemeden aklın sebepleri sonuçlara veya sonuçları sebeplere bağlama gücü yoktur."¹⁰ İnsan, aklını kullanarak bu ilişkiyi kurabilmelidir. Kur'an-ı Kerim'de bulunan pek çok ayette¹¹ insana aklını kullanması öğütlenmiştir. Dolayısıyla, akıl ve iman aynı noktada birleştirilerek gerçeğin fark edilebildiği durumlarda ilmin imana ve imanın da ilme dönüşeceği unutulmamalı ve aklın tıpkı okuma ve yazma becerisi gibi fertleri geliştirici bir görevi bulunduğu bilinmelidir.

Yazar, şahıslar dünyasının kanunlar yerine konulmaması gerektiğini şiddetle savunur¹² ve bu hususu Malik bin Nebi'nin (1905-1973) çocuğun yetiştirilirken geçtiği üç aşamayla açıklar. Bunlar: eşya dünyası, şahıslar dünyası ve düşünce dünyasıdır. İlk etapta ailesine muhtaç olan çocuk, zamanla düşünce dünyasına girerek toplumun inşasına katılır. Buradaki anahtar kavram "düşünmek"tir. Yani atalardan gördüğünü aynen devam ettirmek yerine düşünerek gelişmek gerekir. Ancak bu noktada ne düşünüleceği sorunu baş gösterir. Said, bir düşüncenin ilim olduğunu gösteren iki delil bulunduğunu, bunlara tenebbü' (haberdar olma) ve teshir (kontrol altına alma)

⁹ Said, *Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla*, 61.

¹⁰ Said, *Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla*, 78.

¹¹ Âli- İmran, 190-191 ve Zariyat, 20-23 ayetleri bu hususla ilgilidir.

¹² Said, *Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla*, 89.

denildiğini ifade eder.¹³ Yani siyah bulut gören kişinin yağmur yağacağını bilmesi ve yaşanabilecek olası bir sel felaketine karşı önlem alması bu iki delilin hemhâl olması; ilmin yararlı, kalıcı ve pratiğe dönük olarak kullanılmasına yardımcı olacaktır.

Said, ilim ile hevânın birbirinin karşıt kutbu olduğunu, çoğunlukla dünyada hevânın hüküm sürdüğünü belirtir. Görülmesi ve hissedilmesi güç olan, medeniyet kaynaklı ve fertlere zarar veren hevâ, Kur'an-ı Kerim'de "kişinin kendisine zulmetmesi"¹⁴ olarak tanımlanmaktadır. Yazara göre hevâdan kurtulmanın yegâne yolu, Allah'ın kanunlarına sarılmaktır.

Yazar, dinin özü olan tevhidin Tevhid-i Zat (Allahtan başka yaratıcının olmaması), Tevhid-i Teşri' (itaatın yalnızca Allah'ın emrine olması) ile Teşvik ve Sakındırma (Uluhiyyet) Tevhidi¹⁵ olmak üzere üç şekilde ortaya çıktığını belirtir. Tevhid ile kişinin Hakka yönelerek ecdatçılıktan kurtulduğunu, basit hevesler yerine hakikat karşısında sorumluluk aldığı dile getirir.¹⁶ "İlimsiz tevhidin gerçekleşmesinin mümkün olamayacağını savunur.¹⁷ İlim kanadının eksik kaldığı bir yaklaşımın ataların gerileme çağında kişileri emir altına almak için bir araç olarak kullanıldığını belirten Said'e göre hurafevâri usuller yerine tevhidin zatlari geliştiren yönünün keşfedilmesi gereklidir.

Dördüncü Bölüm: Kur'an'daki Gizli Sırlar

Bu bölümde Said, insanlığın evrenin düzenini keşfedebilmesi için yaratılışın nasıl başladığını hatırlaması gerektiğini Kur'an ayetleriyle¹⁸ delillendirerek açıklamış ve İslamın doğuşunun aklın doğuşuna hizmet ettiğinden¹⁹ bahsetmiştir. Bu nedenle boş bir kadercilik anlayışı yerine imkânları zorlayan ve özgür iradesine sahip çıkan bireyler yetiştirmenin hedeflenmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Çünkü birey ancak bu sayede dış ve iç alemleri kontrol altında tutabilir. Kur'an, ilerlemenin temeli olarak takvayı görür. Takva sahibi şahıs faydalı ilimle uğraşır ve dünyanın araçlarını amaç haline getirmez. Oysa maddeyi önceleyen Batı, -Kur'an-ı Kerim'in aksine- iç alemin kontrol altına alınabilmesinin ilim olduğunu inkâr eder.

Yazara göre modern dünyaya önderlik edenler, maddi güç peşinde koşan, gözleri hakikate kapalı ve aç gözlü kimselerdir. Böylesi kişiler tiranlık, kölelik gibi insanlığa saygı göstermeyen ilkel sistemleri dizayn etmiştir. Bu kötü gidişatı durdurmak için beşeriyetin faydalı ilimlere vakıf olarak kan dökücü özelliğini ıslah edip ruhsal tekamülünü tamamlaması gerekir. Ancak bu sayede toplumlar gerçek anlamda "medeni" sıfatına haiz olur ve toplumun terakkisi hızlanır.

Sonuç ve Genel Değerlendirme

Kitabın sonuç bölümünde yazar mütevazı bir tavır takınarak okuma, akıl, ilim, tevhid, zihinsel şekiller, ecdatçılık gibi önemli kavramları kusurlu bir üslupla ele aldığını dile getirir. Okuma arzusunun kim rehberliğinde ve nasıl geliştirilmesi gerektiği ile ilgili din temelli bir bakışla

¹³ Said, *Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla*, 94.

¹⁴ Said, *Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla*, 120.

¹⁵ Said, *Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla*, 203.

¹⁶ Said, *Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla*, 204.

¹⁷ Said, *Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla*, 148.

¹⁸ Ankebut Suresi, 20. ayet bu hususla ilgilidir.

¹⁹ Said, *Oku, Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla*, 206.

peygamberlerin varislerini işaret eder. İlimin açıklanmaya muhtaç olduğunu ve bunun için en üstün yolun en kolay olanı tercih etmede saklı olduğunu dile getirir.

Eserin “Genel Değerlendirme” bölümünde önceki bölümlerde ele alınan konular çeşitli başlıklar altında özetlenerek yazarca önemli olduğu düşünülen hususlar maddeler hâlinde sıralanmıştır.

Kitap hakkında eleştirel mahiyette bazı hususlara da işaret edilmiştir. Bu bağlamda Türkiye’de çeviri marifetiyle okurla buluşan eserin orijinalinde aşağıda yer alan sorunların bulunup bulunmadığının incelenmesi önemlidir:

- ✓ Eserde, belirtilen okuma problemlerinin üstesinden gelmek için neler yapılabileceğine değinilmemiştir.
- ✓ “Batı dünyası” üzerinden çeşitli olumsuz genellemeler yapılmasına rağmen bu genellemelere neden olan asıl hususların neler olduğuna ve bu düşüncelere sahip düşünürlerin görüş veya eserlerine yer verilmemiştir.
- ✓ Eserde önemli kişilerden ve onların fikirlerinden bahsedilmesine rağmen dipnot /referans yok denecek kadar az kullanılmıştır.
- ✓ Eserde kaynakçaya yer verilmemiştir.
- ✓ Kitapta ele alınan konuyla ilgili kısıtlı sayıda atıf yapılmış ve eserlerin yerine kişilerin sadece isimlerinin zikredilmesi yoluna gidilmiştir.
- ✓ Eserin dış yapı özelliklerinin bir kısmında bazı düzensizliklere rastlanmıştır. Söz gelimi kitaptaki bazı bölümlerde sonuç kısmına (ilim bölümü), bazılarında özete (Kur’an’daki Gizli Sırlar), bazılarında ise her ikisine de yer verilmemesi (Varlık Mertebeleri); kitabın isminin üç farklı noktalama işaretiyle (sırt yazısında “Oku:”, iç kapakta “Okul” biçiminde) yazılmış olması bu duruma örnek teşkil etmektedir.
- ✓ Kitapta bazı kelimeler parantezle açıklanmış ve bu süreçte genel olarak iki yöntemle başvurulmuştur. Bunlardan ilki Arapça kelimelerin Türkçe karşılığına yer verilmesi şeklindedir: Mübin (apaçık), teberrük etme (bereketlenme), müstezaf (güç bakımından zayıf), heva (basit arzu), şifahî (dilden dile), belağ (bildiri), şarihlerin (açıklıyıcıların), tenebbü’ (bir şeyin olacağını önceden bilme). İkincisi ise Türkçe kelimelerin Arapça karşılığının kullanılması biçimindedir: Örneği (misali), buluşçu (kâşif), söz dizisi (ibare), yenileşme (tecdit), açık (fasih), zihne (akla), aşağılık (rezil), akli kullanma (taakkul). Ancak bazı durumlarda gerektiği hâlde açıklama yapılmaması (hurûf-u mukatta, uluhiyyet, tabii, ictimaî vb.) bu hususla ilgili belirli bir yöntemin takip edilmediğini gösterir.

Sonuç olarak İslam’ın ilme ve okumaya verdiği değeri açıklamaya çalışan yazar, Batı’lı zihnin maddi bakışının aksine insanın iç alemi ile dış aleminin birleştirilerek kontrol altına alınmasına olanak tanıyan bir okuma ile takvaya yani medeniyete ulaşılacağını; böylece toplumların huzura kavuşturulacağını vurgularken İslam dünyasının ve insanlığın esas probleminin okuma eksikliği olduğunu belirtmiştir.

Yazarın okuma kavramı ile kastettiği şey, sesli ve sessiz okumanın ötesinde son derece katmerli bir yapı ihtiva eden bir alımlama sürecidir. Arthur Schopenhauer’un dediği gibi “... okunan

şeyler ancak derin düşünmeyle hazmedilebilir, nasıl ki aldığımız gıdalar bizi yemekle değil sindirimle beslerse.”²⁰ Yani her şeyi salt okumak değil, okuduğu üzerine düşünebilmek, içeriği sorgulamak ve çıkarım yapabilmek önemlidir.

Eserde Tanzimat’la başlayan ve bir kısım çevrelerce köpürtülen “İslam, toplumun terakkisini engellemiştir.” anlayışı çürütülerek hem din ve ilim bağlamında hem de evrensel insan doğasına uygun olarak okuma ve anlama yetisinin kazanılması gerektiği yüksek sesle dile getirilmiştir.

Bu kitap, Pierre Freire ve Donalddo Macedo’nun “Okuryazarlık”²¹ eseriyle -perspektif ve önerileri farklı da olsa- okumanın, insan ve toplum yaşamı ile dünyayı şekillendirmişini ele alması bakımından bir benzerlik göstermektedir. Çünkü her iki eserde de okumanın hayatı kuşatıcı ve dünyayı dönüştürücü etkisine yer verilmiştir. İki kitapta da modernizm sorgulanmış, Batı düşüncesinin sakilliği ve ötekine karşı yukarıdan bakışının kibri göz önüne serilmiştir.

İslam dünyasında okuma ve kitaplarla ilgili eser sayısı yok denecek kadar azdır. Bu eserde içerik olarak önemli bir konuya temas edilmiş olması ve tarafgir bakışlara karşı bir duruş sergilenmesi hasebiyle alanyazında yer alan önemli boşluğu doldurmaya katkı sunacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Eco, Umberto – Carriere, Jean Claude. *Kitaplardan Kurtulacağınızı Sanmayın*. çev. Sosi Dolanoğlu. İstanbul: Can Yayınları, 2016.
- Freire, Pierre – Macedo, Donalddo. *Okuryazarlık: Sözcükleri ve Dünyayı Okuma*. çev. Serap Ayhan İstanbul: İmge Kitabevi, 1998.
- Kur’an-ı Kerim*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Labarre, Albert. *Kitabın Tarihi*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi, 2012.
- Manguel, Alberto. *Okumanın Tarihi*. çev. Füsün Elioğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.
- Marcel Proust, Marcel. *Okuma Üzerine*. çev. Derya Gökçe Baskıcı. Eskişehir: Karpa Yayıncılık, 2021.
- Said, Cevdet. *Okul Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla*. çev. Abdullah Kahraman. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Schopenhauer, Arthur. *Okumak Yazmak Yaşamak Üzerine*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Kitap, 2022.
- Young, Damon. *Okuma Sanatı*. çev. Esra Doğu. İstanbul: Maya Kitap, 2018.

²⁰ Arthur Schopenhauer, *Okumak Yazmak Yaşamak Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Kitap, 2022), 62.

²¹ Pierre Freire- Donalddo Macedo, *Okuryazarlık: Sözcükleri ve Dünyayı Okuma*, çev. Serap Ayhan (İstanbul: İmge Kitabevi, 1998).



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi / İhya International Journal of Islamic Studies

Wadah Khanfar

İlk Bahar: Hz. Paygamber'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma

Trc. Mehmet Yuşa Solak-Hasan Hacak. İstanbul: Vadi Yayınları, 2021, İsn: 9786059114172, 511 sayfa

Değerlendiren

Mustafa SOYCAN

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

mustafasoycan16@gmail.com, orcid.org/0000-0003-3619-0005

Makale Bilgisi/Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Kitap Değerlendirmesi/Book Review
Geliş Tarihi / Date Received:	21 Mart 2023 / 21 March 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	20 Nisan 2023 / 20 April 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	20 Temmuz 2023 / 20 July 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Temmuz 2023 / July 2023
Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 868-879.	

Atıf / Cite as: Soycan, Mustafa. "Wadah Khanfar, İlk Bahar: Hz. Paygamber'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma. trc. Mehmet Yuşa Solak-Hasan Hacak. İstanbul: Vadi Yayınları, 2021, 511 sayfa [Wadah Khanfar, İlk Bahar: Hz. Paygamber'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma. trans. Mehmet Yuşa Solak-Hasan Hacak. İstanbul: Vadi Yayınları, 2021, 511 pages]". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi-İhya International Journal of Islamic Studies 9/2 (Temmuz/July 2023), 868-879. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8111396>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Mustafa SOYCAN**).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



OpenAIRE **TRÖZİN** **OPEN ACCESS**



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

Öz

Hz. Peygamber'in hayatı modern dönemde birçok araştırmaya söz konusu olmuştur. Bunlardan birisi de Wadah Khanfar'ın kaleme aldığı ve Türkçe'ye "İlk Bahar: Hz. Peygamber'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasî Bir Okuma" ismiyle kazandırılan çalışmadır. Eserde Hz. Peygamber'in hayatı siyasi ve stratejik açıdan değerlendirilerek onun evrensel misyonu ve nebevi liderliğinin günümüz Müslümanları için örneklik oluşturabilme imkânları ortaya konmaya çalışılmıştır. Modern dönemde Müslüman toplumlar ağır bir sosyal, kültürel ve ekonomik bunalım içerisinde bulunuyorlar. Bunun nedeni de derin bir epistemolojik kriz yaşamalarıdır. Bunu aşmanın bir yolu da Hz. Peygamber'in hayatını yücelterek ve sıradanlaştırarak değil, onun yaşamını modern bilgi ve tecrübelerden de yararlanarak yeniden okumaktan geçmektedir. Bunu da taklidin esaretinden kurtulmuş, sorunların zamanın değişmesinden değil, zihinlerin tembelliğinden kaynaklandığını idrak eden özgür bilinçler yapacaktır. Bu bilinç; hayata anlam ve misyon kazandıran ahlâkî ve varoluşsal gayelere sahip, kendinden emin ve dengeli bir benliktir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed, siyasi, stratejik, siyer, İslâm Tarihi.

Abstract

The life of the prophet has been the subject of many researches in a modern period. One of them is the work by Wadah Khanfar and given to Turkish (first spring); a strategic and political reading about the life of the prophet Hz. In the work, the life of the prophet was evaluated from a political and strategic point of view, and her universal mission and the possibilities of her prophetic leadership to set an example for today's muslims were tried to be revealed. In the modern era muslim societies are in a heavy social, cultural and economic crisis. This is because they are experiencing a deep epistemological crisis. One way to overcome this is to reread the prophet's life not glorifying and ordinaryizing it, but by making use of modern knowledge and experience. Free consciousnesses who realize that the problems freed from the bondage of imitation are not caused by the change of time. But by the laziness of the minds will do this. This consciousness; a self confident and balanced self with moral and existential goals that gives meaning and mission to life.

Keywords: Hz. Muhammad, political, strategic, Prophetic Biography. Islamic History.

Extended Abstract

The life of the prophet has been the subject of many researches in a modern period. One of them is the work by Wadah Khanfar and given to Turkish (first spring); a strategic and political reading about the life of the prophet Hz. In the work, the life of the prophet was evaluated from a political and strategic point of view, and her universal mission and the possibilities of her prophetic leadership to set an example for today's muslims were tried to be revealed. In the modern era muslim societies are in a heavy social, cultural and economic crisis. This is because they are experiencing a deep epistemological crisis. One way to overcome this is to reread the prophet's life not glorifying and ordinaryizing it, but by making use of modern knowledge and experience. Free consciences who realize that the problems freed from the bondage of imitation are not caused by the change of time. But by the laziness of the minds will do this. This consciousness; a self confident and balanced self with moral and existential goals that gives meaning and mission to life.

The strategic aspect of Hz. Muhammad's biography should be approached on four basis. The first of these reference sources is the Qur'an; secondly, comparing the information in the sources of the siyer with the information in the sources of the nations such as Persian, Roman, Abyssinian and Himyeri about this period; third, to examine individual events in their general context; the fourth is to look at strategic events from a holistic perspective.

When we examine the life of Hz. Muhammad from this perspective, we can reach the following conclusions: Since the first revelation, Hz. Muhammad had two important missions. The first is the universality of his prophecy and that it will last until the Day of Judgment; the second is that he is sent as a mercy to the worlds. That is, the mission and purpose of the Prophet is clear. These two fundamental principles it formed the basis of all the actions of the Prophet.

The main factors that made the Prophet's invitation successful and the most important reason why his message caused a strategic earthquake at the global level in the world system that had been formed for many centuries is that he was always consistent and harmonious in his behavior as a leader; clearly revealing his purpose and method, taking into account the common experience of humanity. He has analyzed regional-global alliances and forces very well and has a deep knowledge of the realities of the society he was born and raised in and the world around him.

The basic principles of Hz. Muhammad's strategic method are as follows: It is based on improvement and morality and does not have a destructive nature. He did not act hastily in his judgment and followed a gradual defense method. He has an active strategy and high foresight with deep optimism. It is that it never gives place to social conflicts and does not confront all of its opponents at the same time. It is to follow an objective method away from emotion and excitement with a flexible and versatile strategy.

In order to rebuild the great Islamic civilization that today's Muslims dream of, if the reasons underlying these strategic and political achievements of Hz. Muhammad were subjected to a new reading, they would have taken an important step in overcoming the political, military and cultural problems they experienced.

Giriş

Filistin asıllı Wadah Khanfar'ın kaleme aldığı “*er-Rebûlevvel: Kırâe siyâsiyye ve istirâtîciyye fi's-sîreti'n-nebevîyye*” isimli eser, yayınlandığı yıla eş zamanlı olarak 2020 yılında Mehmet Yuşa Solak ve Hasan Hacak tarafından Türkçe'ye “*İlk Bahar: Hz. Peygamber'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasî Bir Okuma*” ismiyle kazandırılmıştır. Eser, Hz. Peygamber'in risâletiyle başlayıp Mekke'nin fethine kadar gerçekleşen olayları stratejik ve siyasî açıdan ele alan tematik bir siyer çalışmasıdır. Eser hakkında daha önce Ramazan Sami Köse¹ ve Abdulkadir Macit² tarafından ayrı ayrı değerlendirmeler yapılmıştır. Fakat bu çalışmalar eseri üslup, içerik, literatüre katkısı, kaynakça, özgünlük ve bilimsel yeterlilik açısından değerlendirmemiş, bir nevi tanıtımını yapmışlardır. Bu çalışmada ise eser yukarıda belirtilen esaslar çerçevesinde incelenip değerlendirilmeye çalışılmış ve dikkat çeken hususlar eserin aslıyla karşılaştırılmıştır.

1. Üslup, Literatüre Katkı ve İçerik

Okuyucuya tercüme bir eser hissi vermemesi nedeniyle Türkçe tercümesinin akıcı bir üsluba sahip olduğu söylenebilir. Fakat eserde yer yer tercüme ve üslup hataları bulunmaktadır. Bu tür eserlerin dilimize kazandırılması siyer yazımındaki yeni yaklaşımlarla gelinen düzeyi anlamamıza fırsat sunması açısından büyük bir ehemmiyete haizdir. Eser şekil özellikleri ve editöryal açıdan özenle hazırlanmıştır denilebilir. Fakat eserin eksikliklerden biri dipnotlar konusunda izlenen yöntemdir. Yazar konuyla ilgili bazı bilgileri verirken dipnot kullanmış fakat bazen de dipnota yer vermemiştir. Öte yandan dipnotlarda da kendi içerisinde birçok tutarsızlık bulunmaktadır. Bazen sadece eserin yazarının ismi verilmekte bazen eserin ismi ile yetinilmekte bazen de eserin yazarı ve ismi verilerek cilt ve sayfa numarasına yer verilmemektedir. Bu da eserde verilen bilgilerin tahkik ve teyidini zorlaştırmaktadır. Eserin kaynakça açısından yeterince zengin olduğu söylenemez. Çoğunluğu klasik dönem kaynakları olmak üzere otuz ikisi Arapça kaynak, yedisi İngilizce, birisi de Türkçe olmak üzere kırk kaynağa yer verilmiştir. Modern dönemde yapılan çalışmalardan yararlanma ise oldukça sınırlı kalmıştır.

Kitap; tarihin seyrini sıra dışı ve özel kişilerin değiştirdiğini ve bu kişilerin milletlerin hayatında millî ve mânevî kimliğin oluşumunda en etkili unsur olduğu tezini ileri sürmektedir. Bu tarihî kişilerin başarılarının ardındaki temel saikin askerî ve ekonomik etkenler olduğunu belirtmektedir. Yazar, tarih yapıcı bu müstesna kişilerden birisinin de Hz. Peygamber olduğunu vurgulamakta ve onun da diğer liderler gibi küresel, hızlı ve köklü bir stratejik devrim gerçekleştirdiğini fakat Hz. Peygamber'i farklı kılan temel hususun öz itibarıyla biricik olduğunu belirtmektedir. Yazara göre Hz. Peygamber'in devrimini gerçekleştiren izlediği stratejik yöntem; otoritenin merkezileşmesi, servet birikimi ve milliyetçiliğe karşı olduğu için emperyalist değildir. Hz. Peygamber'in eylemlerini benzersiz ve orijinal kılan da budur. Yazar eserin tamamında modern kavramlar eşliğinde Hz. Peygamber'in hayatının siyasî boyutunu evrensel bir bakış açısıyla okumaya çalışmaktadır. Kitabın iç düzeni; son sahne, önsöz, giriş ve yirmi bölümden oluşmaktadır. Yazar, giriş kısmında; son ilahi mesajın evrensel olduğunu, bu nedenle de geleceğe dönük ve temel prensipleri

¹ Ramazan Sami Köse, “İlk Bahar: Hz. Peygamber'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasî Bir Okuma”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1 (2021), 215-224.

² Abdulkadir Macit, “Wadah Khanfar, İlk Bahar: Hz. Peygamber'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasî Bir Okuma”, *İnsan ve Toplum*, (2021), 219-225.

itibariyle değişime ve ilaveye ihtiyacı olmadığını, nihai amacının özünde tevhit bulunan ahlak temelli küresel bir sistem inşa etmek olduğunu tespitini yapmakta ve bunun da dinin temel sabiteleri ile gelişen insan aklının sürekli etkileşimiyle mümkün olabileceğini belirtmektedir. Şayet bu amaç gerçekleşmemiş ise -ki günümüzde durum tam da bundan ibarettir- bunun nedeni mesajın kendisi değil mesajı anlamakla sorumlu olan modern aklın kriz ve durgunluk yaşamasıdır.

Esere göre Hz. Peygamber'in davetini başarıya ulaştıran temel unsurlar ile mesajının uzun asırlar boyunca oluşmuş bulunan dünya sisteminde küresel düzeyde stratejik bir depreme neden olmasının en önemli nedenleri şunlardır: O, bir lider olarak her zaman davranışlarında tutarlı ve uyumlu olmuştur. Amacı ve yöntemi çok açıktır. İnsanlığın ortak tecrübesini dikkate almıştır. Bölgesel-küresel ittifaklar ve güçleri çok iyi analiz etmiştir. Doğup büyüdüğü toplumun ve etrafındaki dünyanın gerçekleri hakkında da derin bir bilgiye sahiptir.

Yazar, Hz. Peygamber'in biyografisinin stratejik yönüne değinen bu eserini dört esasa göre ele almaktadır. Bu referans kaynaklarının ilki Kur'ân-ı Kerîm'dir. Ona göre Kur'ân âyetlerini nüzül sırasına uygun olarak kendi bağlamında değerlendirmek Hz. Peygamber'in hayatını doğru bir şekilde anlamak için kapsamlı bir kaynaktır. İkinci esas; siyer bilgilerini incelerken Pers, Roma, Habeş ve Himyerîler gibi milletlerin bu döneme ilişkin kaynaklarında yer alan bilgilerle mukayese edilmesidir. Yazar, bu konuda Hz. Peygamber'in Habeşistan, Romalılar ve Perslerle ilişkilerini incelerken bahsi geçen yöntemle başvurmuştur. Üçüncü esas, münferit olayları genel bağlamında incelemek, dördüncü esas ise stratejik olaylara bütünsel bir perspektiften bakmaktır.

Yazara göre Hz. Peygamber'in iki önemli misyonu vardır. Daha ilk vahiyden itibaren ona risâletinin evrenselliği ve kıyamete kadar süreceği bildirilerek görev alanının sınırları çizilmiş sonra da risâletinin gayesinin âlemlere rahmet olduğu vurgulanmıştır. Yani Hz. Peygamberin vazifesi ve gayesi bellidir. Bu iki temel ilke Hz. Peygamber'in bütün eylemlerinin esasını oluşturmuştur.

Hz. Peygamber'in stratejik metodunun ilk ilkesinin, ıslah ve ahlak temelli olması; ikinci ilkesinin yok edici bir mahiyete sahip olmaması; üçüncü ilkesinin, hüküm vermede aceleci davranmayıp kademeli bir savunma yöntemi takip etmesi; dördüncüsünün, derin bir iyimserliğe sahip olması; beşincisinin, edilgen değil aktif bir stratejiye ve yüksek bir öngörüye sahip olması; altıncısının, toplumsal ihtilaflara asla yer vermemesi; yedincisinin, hasımlarının tamamını aynı anda karşısına almaktan uzak durmasını; sekizincisinin, esnek ve çok yönlü bir strateji izlemesi ve dokuzuncu ilkesinin ise duygu ve heyecandan uzak objektif bir yöntem izlemesidir. Kitapta bu ilkelerden hareketle Hz. Peygamber'in stratejik siyaseti yirmi bölümde incelenmektedir.

Birinci bölüm "Mekke: Mekân ve Makam" başlığı taşımaktadır. Yazar, Mekke'nin risâlet mekânı olarak seçilmesinin tarihi ve coğrafi nedenlerine yer vermiş ve son mesajın ancak ve ancak Mekke'den çıkabileceği sonucuna ulaşmıştır. Kitabın bu bölümünde Mekke'nin topoğrafyasına, ilk yerleşimcilerine, sosyal hayatın gelişmesine, Kureyş kabilesinin tarihi serencamına ve ticarî ilişkilerine dair bilgilere yer verilmektedir. Kureyş, ilâf (ticarî anlaşmalar) ile Hicaz ve yarımadanın kuzey kesiminde yeni bir ekonomik ve politik harita oluşturmuştur. Bu da onu ilgili haritanın merkezine koymuştur. Yazara göre ilâf, ticarettten siyasete kadar Kureyş kabilelerini birçok açıdan etkilemiş ve gelecekte Mekke ile Medine İslâm devleti arasındaki çatışmaların anlaşılmasında da merkezi bir rol oynamıştır.

Yazar, Kâbe hizmetlerinin taksimi hususunda Kureyş kabileleri arasında çıkan ihtilaf sonucunda oluşan Hilfü'l-Mutayyebûn (Güzel Kokulular İttifakı) ile Hilfü'l-Ahlâf (Yeminliler İttifakı) hakkında şu değerlendirmeleri yapmıştır: Güzel kokulular ittifakı ahlaki meziyetlerin, cömertliğin ve adaletin temsilcileridir. Yeminliler İttifakı ise menfaatine düşkün, güçlerini korumak uğruna her türlü değeri hiçe sayan ve gaddar bir zihniyete sahiptir.³

Kitabın ikinci bölümüne “Mekke'nin Çevresindeki Dünya” başlığı verilmiştir. Yazar bu bölümde Mekke'nin çevresinde yer alan Pers, Bizans, Habeşistan ve Yemen'i merkeze alarak o dönemde dünyaya yön veren tarihsel olaylara ve bu olayların İslâm'ın serüvenindeki etkilerine değinmiş ve İslâm'ın doğuşu esnasında uluslararası sistemi tanımlayan temel kavramın “çatışma” olduğu tespiti yapmıştır.

Kitabın üçüncü bölümü “Mekke: Periferiden Merkeze” başlığını taşımaktadır. Yazar, önsözde Hz. Peygamber'in hayatını stratejik açıdan doğru anlamak için öncelikle miladi beşinci ve altıncı yüzyıllarının siyasî haritasının ve bölgesel-küresel güç merkezlerinin iyi bilinmesi gerektiğini belirtmiş, bunu adım adım eserine yansıtmış ve bu bölümün merkezine Mekke'yi yerleştirmiştir. Ona göre Mekke'nin ekonomik ve sosyal yapısındaki paradigma değişimi Hâşim'in, Bizans ve Şam'dan Yemen'e kadar ticaret güzergâhında bulunan kabilelerle yaptığı ilâf anlaşmasıyla başlamıştır. Kureyş'in yapılan bu anlaşmalardan sonra izlediği denge ve tarafsızlık politikası sonucunda ticari ilişkilerinin gelişimine paralel olarak siyasî, sosyal ve ekonomik paradigması tamamen değişmiş, refah seviyesi çok yükselmiş ve dünyaya farklı bir açıdan bakmaya başlamıştır.

Kitabın dördüncü bölümü “Kureyş'in İstisnai Konumu”na tahsis edilmiştir. Yazar bu bölümde Kureyş'in kabile yapısı, kültürel değerleri ve siyasî yapısı hakkında geniş bir değerlendirme yaparak bu atmosferin risâletle etkileşimine dair bir nevi ön hazırlık yapmıştır.

Beşinci bölüm “Mekke Gelecekle Mücadele Ediyor” başlığıyla sunulmuştur. Bu bölümde risâlet öncesi Kureyş'in kabile yapısı, Dârünnedve'nin işlevi, Mekke liderlerinin sosyo-ekonomik durumu ve Kureyş'in Kâbe'ye yüklediği anlam hakkında bilgi ve yorumlara yer verilmiştir. Çünkü bu hususlar bilinmeden onların risâletle ilişkilerinin mahiyeti anlaşılabilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in risâletle görevlendirilmesine, ilk vahyin alınışıyla birlikte takip ettiği stratejiye dair bilgilere yer vermektedir. Yazara göre büyük planların iki ana bileşeni vardır: Öncelikle tutarlı ve net bir vizyon, sonra da bunları uygulayabilecek özverili, etkileşimli ve kabiliyetli bir ekip. Peygamberliğin ilk üç yılı Hz. Peygamber ve küçük ekibi için üst düzey bir eğitim ve öğretim dönemi olmuştur. Yazara göre Hz. Peygamber daha ilk günden itibaren izlediği stratejiyle Mekke toplumunda yatay ve dikey hareketliliği sağlayarak yeni bir insan ve toplum modelinin temellerini atmıştır. Bu dönemde Hz. Peygamber'in izlediği temel stratejilerden birisi de inisiyatif kullanma ve rakibin çizdiği çerçeveye kendini sınırlandırmamadır. Hz. Peygamber bu dönemde vahyin de yönlendirmesiyle harekete geçeceği zamanı özel olarak seçmiştir. Böylece Kureyş'i reaksiyoner davranışlara sevk etmiştir. Hz. Peygamber'in Mekke döneminde izlediği bir diğer yöntem de eski Kureyş'in karşına yüzü geleceğe dönük, genç, aksiyoner, muvahhit, özgürlük, adalet ve eşitlik ilkelerini benimsemiş yeni Kureyş'i inşa etmektir. Resûlullah bunu Mekke'de çekirdek bir kadro kurarak gerçekleştirmiştir. Ayrıca yazar

³ Wadah Khanfar, *İlk Bahar*, çev. Mehmet Yuşa Solak-Hasan Hacak (İstanbul: Vadi Yayınları, 2021). 41-61, 125, 135, 139.

bu bölümde Habeşistan'a hicret ve bu hicretin ne anlama geldiğine ver vermiş, Habeşistan kralı Necâşî'nin kimliği hakkında klasik eserlerdeki bilgilerin sorunlu olduğuna dikkat çekmiştir.

Yazarın Habeşistan'a hicretin sebep ve sonuçlarına dair verdiği bilgiler genel kabul görmüş bilgilerden bir hayli farklılık arz etmektedir. Şöyle ki Habeşistan'a giden ilk Müslümanların aynı zamanda buradaki ilk daimî elçiliği oluşturdukları görüşündedir.⁴ Cafer b. Ebû Tâlib ve beraberindeki bazı Müslümanların Hayber'in fethinden sonra dönmelerinin gerekçesini de buna delil olarak göstermektedir.⁵

Altıncı bölüm "Geleceğe Hicret" başlığı taşımaktadır. Yazara göre İsrâ olayı Hz. Peygamber için devlet kurma konusunda evrensel yasalar ve devletin meşruiyetini sürdürmesi hususunda bir eğitim programıdır. İsrâ suresi Hz. Peygamber'i her yönüyle hicrete hazırlamıştır. Yedinci bölüm, Hz. Peygamber'in Medine'de izlediği stratejiyi ele almıştır. Hz. Peygamber, Medine stratejisini Kureys'in İslâm'a girmesinin Arap yarımadasının İslâm'a girmesi anlamına geldiğinin bilinci üzerine inşa etmiştir. Çünkü Kureys, yarımadaının en saygın ve nüfuzlu kabilesiydi. İlâf sayesinde dış dünyaya açılarak diğer Arap kabilelerinin sahip olamadıkları tecrübe ve diplomatik becerilere sahip olmuşlardır. Bu değerler aynı zamanda onlarda üstünlük duygusu oluşturmuş ve dolayısıyla ilahi mesaja karşı kibirli bir tutuma sevk etmiştir. Hz. Peygamber, bu sorunun üstesinden gelebilmek için öncelikle Kureys'in ticari kabiliyetlerini azaltıcı tedbirlere başvurmuş, Mekke ilâfı yerine Medine ilâfını oluşturma çabası içine girmiştir.⁶

Yazar tarihi hadiselerin birbirinden bağımsız gelişmediğini, birbirini etkileyip tamamladığını kitapta planlı bir şekilde ortaya koymuştur. Sekizinci bölümde Hz. Peygamber'in adım adım stratejik hedeflerini gerçekleştirirken Mekke'nin yaşadığı liderlik krizini incelemiş ve bunun Bedir Savaşı'na olan etkisini ortaya koymuştur.⁷

Hz. Peygamber'in başlangıçtan itibaren Mekke'ye karşı izlediği siyaset kaçınılmaz olarak Bedir Savaşı'yla sonuçlanmıştır. Yazar bu durumu dokuzuncu bölümde "Furkân" başlığı altında incelemiştir. Yazara göre Bedir Savaşı yeninin doğuşu, eskinin ise hezimetidir.⁸ Onuncu bölümde ise Bedir Savaşı'nın Mekke'nin siyasî yapısında meydana getirdiği değişim incelenmiştir.⁹

Yazar, on birinci bölümü kitabın muhtevasıyla uyumlu bir şekilde "Uhud: Kriz Yönetim Dersleri" olarak belirlemiştir. Yazar, bu başlık altında Uhud Savaşı'nın sebep ve sonuçlarını incelemiş ve bu savaşın Müslümanlara şu mesajları verdiğini belirtmiştir: İlahi yasalar hiç kimseye ayrıcalık tanımamaktadır. Zafere ulaştıran temel ilkeler; nesnel olma, tam hazırlık, planlama ve disiplindir. Müslümanlar Uhud Savaşı'nda bunların ihmali neticesinde mağlup olmuşlardır. Yazar, Uhud Savaşı'nda Mekke müşriklerinin Müslümanlara müsl yapmasına değinmiş ve bu yapılanların Arap savaş gelenekleriyle bağdaşmadığını belirtmiştir.¹⁰

⁴ Wadah Khanfar, *İlk Bahar*, 186-189.

⁵ Konu hakkındaki farklı bir değerlendirme için bk. Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (İstanbul: İrfan Yayınları, 1995), 2/1018.

⁶ Wadah Khanfar, *İlk Bahar*, 237-248.

⁷ Wadah Khanfar, *İlk Bahar*, 249-255.

⁸ Wadah Khanfar, *İlk Bahar*, 257-282.

⁹ Wadah Khanfar, *İlk Bahar*, 283-292.

¹⁰ Wadah Khanfar, *İlk Bahar*, 293-323.

Yazar, on ikinci bölümde Hz. Peygamber'in Uhud Savaşı sonrası stratejik eylemleri hakkında bilgi vermiştir.¹¹ On üçüncü bölümde ise Müslümanların "sarsıntı" yaşadığı Hendek Savaşı'na yer vermiştir. Müslümanlar bu savaşa Uhud Savaşı'ndan aldıkları derslerden hareketle hazırlanmışlardır. Hendek Savaşı öncesi yapılan hazırlıklar Müslümanlara organize olabilme, rol paylaşabilme, askerî saha planlaması, farklı stratejiler uygulama ve ekip çalışması gibi birçok yenilikçi fikirler ve bunları uygulayabilme becerisi kazandırmıştır. Bunlar sıcak çatışmalara ve ferdi düellolara alışkın olan Araplar için yeni ve şaşırtıcı şeylerdi. Ayrıca Hendek Savaşı'nda savaşın seyrini belirlemede etkin rol oynadığına dair klasik kaynaklarda yer alan Nuaym b. Mes'ûd'un bu rolü hakkında eleştirel bir yaklaşım sergilenmiştir.¹²

Hendek Savaşı'nın sonucunun "Stratejik Devrim"e neden olduğu belirtilerek on dördüncü bölüme bu başlık uygun görmüştür. Yazara göre Hendek Savaşı Arap yarımadasında güç dengelerini değiştirmiş ve stratejik anlamda büyük bir sarsıntıya neden olmuştur. Bu savaş, Mekke'yi siyasî ve ekonomik açıdan çok olumsuz etkilemiştir. Yazar, hicretin beşinci ve altıncı yılındaki askerî faaliyetlere yer vermiş ve bunları "büyük istila" ara başlığıyla sunmuştur.¹³

Hz. Peygamber'in seriyye ve gazvelerinde esas aldığı temel yaklaşım da şu şekilde ifade edilmektedir: Hz. Peygamber, herhangi bir askerî lider gibi zafer kazanıp egemen olmayı ve düşmanı yenmek için her türlü eylemi meşru gören bir fatih değildir. O, bu konuda rahmet peygamberi olduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak hareket etmiştir.¹⁴

Yazar, on beşinci bölümde Hudeybiye Antlaşması'na yer vermiş ve konu başlığını "İslâm Ümmetinin Şahlanışı" olarak belirlemiştir. Yazar, Hudeybiye'de gerçekleşen Bey'atü'r-rıdvân'ın Hz. Osman'ın öldürüldüğü haberi üzerine gerçekleştiği şeklindeki geleneksel yaklaşımın doğru olmadığını, Hz. Osman'ın farklı bir görev için Mekke'ye gönderildiği bilgisine yer vermektedir. Yazara göre bu biat, çözüm için gerilimi tırmandırmak amacıyla yapılmıştır. Yazara göre sahâbîlerin Hudeybiye Antlaşması'na tepkileri ve Hz. Peygamber'in onlara karşı tutumu yeni İslâm toplumuna özgü ilkeler taşımaktadır.¹⁵

Yazar on altıncı bölümde Hayber'in fethini ele almış ve bunun siyasî, ekonomik ve askerî sonuçlarına yer vermiştir. Bir sonraki bölümde ise Hayber fethi sonrası Medine'nin yarımada siyasî ve ekonomik olarak merkezi bir rol üstlenmeye başladığını belirtmiş ve ifâ edilen kazâ umresinin Mekke'nin fiili olarak fethedilmesinden önce ahlâkî fethini gerçekleştirdiğini ifade etmiştir.¹⁶

Esere göre Hz. Peygamber, sadece Arap yarımadasındaki eylemlerine odaklanmamış, mesajının evrensel olmasının gereği olarak dış dünyayla da etkileşimini sürdürmüştür. Bu da onun izlediği stratejisinin evrensel boyutlu olduğunun göstergesidir. Hz. Peygamber bu amaçla bölgesel ve küresel güçlere elçiler göndermiştir. Yazara göre Hz. Peygamber'in bu dönemdeki stratejisi, on sekizinci bölüme başlık olarak seçtiği "Yeni Dünyaya Sesleniştir." Bu süreçte gerçekleşen Ebu Süfyân

¹¹ Wadah Khanfar, *İlk Bahar*, 325-340.

¹² Wadah Khanfar, *İlk Bahar*, 341-354.

¹³ Wadah Khanfar, *er-Rebîülevvel*, (Beyrut: Cüsûr lil-tercüme vel-neşr, 2020), 284.

¹⁴ Wadah Khanfar, *İlk Bahar*, 355-367.

¹⁵ Wadah Khanfar, *İlk Bahar*, 369-402.

¹⁶ Wadah Khanfar, *İlk Bahar*, 403-422.

ile Herakleios buluşmasına dair rivâyetlerin yeniden incelenmesi gerektiği de belirtilmiştir. Ayrıca Mute Savaşı yeni bir stratejik ufka doğru gerçekleşen açılmıdır.¹⁷

Müellife göre Hz. Peygamber Medine'ye hicretinden itibaren siyasî ve stratejik eylemlerinin merkezine Mekke'nin fethini koymuştur. Çünkü O, Mekke'nin İslâm'a girmesiyle yarımadanın İslâmlaşma sürecinin tamamlanacağını bilincindedir. Bu nedenle Mekke'nin fethi "en büyük fetihtir." On dokuzuncu bölümde Hz. Peygamber'in siyasî ve stratejik hedeflerini nasıl gerçekleştirdiğinin genel bir değerlendirmesi yapılmış ve Mekke fethinin İslâm tarihi ve Müslümanlar için önemi vurgulanmış ve bütün bunların günümüz Müslümanları için ne ifade etmesi gerektiğine dair değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Yazar, kitabını "İyilik Gelecekte Bekliyor" başlığıyla sonlandırmıştır. Bu bölümde İslâm toplumlarının bugün yaşadıkları sosyal, siyasî, ekonomik ve kültürel bunalımlardan çıkabilmeleri için bir takım önerilerde bulunmuştur. Bu önerilerin, gönül dünyası İslâm'ın garipliğinden dolayı buruk olan her Müslümanın ortak kanaati olduğunu söyleyebiliriz.

2. Özgünlük ve Bilimsel Yeterlilik

Yazara göre İslâm, tarihsel ve geleneksel bir boşlukta şekillenmemiştir. Tarihi olayların doğru anlaşılabilmesi için tarihi süreklilik göz ardı edilmemelidir. Hz. Peygamber'in sîreti; tarihsel, sosyo-ekonomik, yaşadığı dönemdeki küresel gerçeklikten ve insani ilimlerin verilerinden bağımsız bir şekilde okunamaz. Bunlar göz ardı edildiği takdirde günümüzde olduğu gibi tarih dışı, hayatın gerçeklerinden kopuk bir peygamber tasavvuru eşliğinde düalist bir anlayış ortaya çıkar. Yazarın bu tematik siyer çalışmasında kitabın önsözünde belirtmiş olduğu bu yöntemi büyük bir vukufiyetle yerine getirdiğini söyleyebiliriz.

Günümüzde İslam toplumları hayatın her alanından büyük sarsıntılar yaşamaktadır. Bunun nedenleri hakkında birçok saik söz konusudur. Özellikle müsteşrikler ile onlardan etkilenen kimi düşünürler bu krizi doğrudan mesajın özüyle ilişkilendirmektedirler. Yazar bu konuda geleneksel yaklaşımları sarsmadan İslam toplumlarının epistemolojik bir kriz yaşadığı tespitini yaparak sorumluluğu modern aklın kriz ve durgunluk yaşamasıyla ilişkilendirmektedir. Bunu da kavramsal bir yaklaşımla yaparak tarihi olaylara bütüncül bir perspektif kazandırmaktadır. Ayrıca eser, tarihsel bilgiyi sağlam bir yöntemsel plan dâhilinde senkronize ederek siyer yazımına önemli kazanımlar sağlamaktadır. Kitap, Hz. Peygamber'in risaleti süresince izlemiş olduğu yöntemlerin nevi şahsına münhasır olduğu tespitini yaptıktan sonra bütün zamana hitap edecek ilkeleri de barındırdığını sistematik bir şekilde ortaya koymuştur. Bu yönüyle kitap günümüz Müslümanlarının gerçekle temas kurmasına önemli bir katkı sunmakta ve geleceğe dair umutlu olmaları için ufuk açıcı bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Yine yazar Hz. Peygamber'in hayatı hakkında sahil bir tasavvur oluşturabilmemiz için modern tarih çalışmalarında sıklıkla kullanılan yeni yöntemlerin kullanılması gerektiğini belirtmekte ve eserinde bunu kısmen denemektedir. Müellife göre siyer ilmindeki sorunların çözümü için İslâmî metinlerin dışında diğer milletlerin tarih kitapları, kazı çalışmaları, dilbilimsel çalışmalar, DNA araştırmaları ve modern bilimin bütün imkânlarından yararlanmak gerekmektedir. Yazara göre Hz. Peygamber'in hayatı modern bilimlerin imkânlarından da yararlanan detaylı bir

¹⁷ Wadah Khanfar, *İlk Bahar*, 423-442.

araştırmalara yeterince konu olmamıştır. Yazarın bu tespiti günümüzde artık göz ardı edilemeyecek bir gerçekliktir.

Yazar, Hz. Peygamber'in sîretini konu edinen birçok çalışmanın var olduğunu fakat bu çalışmalarda yer alan bilgilerin; yeterince incelenip güvenilirliğinin tescil edilmediğini, stratejik ve siyasi bir okumaya tabi tutulmadığını ve bu nedenle de sağlam bir metodolojiden mahrum birer ham maddeden oluştukları gibi iddialı bir yaklaşım ortaya koymakta ve kendisinin Hz. Peygamber'in hayatını stratejik ve siyasî olarak okuyacak bir metodoloji oluşturduğunu ve bunun bizi nebevî eylemin stratejik temellerine dair derin bir anlayışa, tutarlı ve eksiksiz bir sisteme kavuşturabileceğini belirtmektedir. Yazarın siyer çalışmaları hakkındaki bu değerlendirmesine katılmak pek mümkün değildir. Çünkü bu konuda yapılmış özgün örnek çalışmalar söz konusudur.

Yazar eserin tamamında modern kavramlar eşliğinde Hz. Peygamber'in hayatının siyasî boyutunu evrensel bir bakış açısıyla okumaya çalışmaktadır. Konunun modern kavramlardan hareketle sunulması Hz. Peygamber'in mesajının evrenselliğini vurgulama amacına matuf olduğunu düşündürmekle birlikte bu kavramların çoğunun seküler kökenli olmalarının, mesajın özgünlüğünü ifade etmekte yetersiz kaldığını düşünmekteyiz. Yazarı böyle bir yöntemle sevk eden en önemli nedenin, modern dönemde özelde Arapların genel de ise tüm İslam toplumlarında yaşanan siyasi, ekonomik, kültürel ve stratejik bunalımlar ile bunların zihinlerde oluşturduğu kırılmalar olduğunu söyleyebiliriz.

Yazar, Hz. Peygamber'in biyografisinin stratejik yönüne değinen bu eserini dört esasa göre ele aldığını ve bu referans kaynaklarının ilkinin Kur'ân-ı Kerîm olduğunu, âyetleri nüzûl sırasına uygun olarak kendi bağlamında değerlendirmenin Hz. Peygamber'in hayatını doğru bir şekilde anlamada hayati bir rol oynadığını belirtmekle birlikte yazımda bunu öncelediğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü kitabın genelinde çok az sayıda âyete yer vermiş ve bunları da çoğunlukla bağdaştırma amacıyla kullanmıştır. Bunu yaparken de âyetlerin ne nüzûl sırasını ne de Mushaf'taki sıralamasını belirtmiştir. Hâlbuki Kur'ân, Hz. Peygamber'in dinî ve siyasî eylemlerini yerine göre yönetmiş, yönlendirmiş ve sınırlayıp müdahale etmiştir. Böylece tarihin ilahi iradeden bağımsız gerçekleşen bir olgu olmadığını ilk Müslümanlarla iletişimde açıkça vurgulamıştır. İkinci esas; siyer bilgilerini incelerken Pers, Roma, Habeş ve Himyerîler gibi milletlerin bu döneme ilişkin kaynaklarında yer alan bilgilerle mukayese edilmesidir. Yazar, bu konuda Hz. Peygamber'in Habeşistan, Romalılar ve Perslerle ilişkilerini incelerken bahsi geçen yöntemle başvurmuştur. Fakat bu kaynaklar da yerel dillere ait olmayıp İngilizcedir. Yazar bu yöntemi takip ederken sadece geleneksel yaklaşımların yeniden gözden geçirilmesine imkân sunmaktadır.

Yazara göre Hz. Peygamber'in iki önemli misyonu vardır. Daha ilk vahiyden itibaren ona risâletinin evrenselliği ve kıyamete kadar süreceği bildirilerek görev alanının sınırları çizilmiş sonra da risâletinin gayesinin âlemlere rahmet olduğu vurgulanmıştır. Yani Hz. Peygamberin vazifesi ve gayesi bellidir. Bu iki temel ilke Hz. Peygamber'in bütün eylemlerinin esasını oluşturmuştur. Kitap, stratejik ve siyasî merkezli yazıldığı için Hz. Peygamber'in rahmet boyutunun yeterince ortaya konabildiğini söyleyemeyiz.

Yazar, Kâbe hizmetlerinin taksimi hususunda Kureyş kabileleri arasında çıkan ihtilaf sonucunda oluşan Hilfü'l-Mutayyebûn (Güzel Kokulular İttifakı) ile Hilfü'l-Ahlâf (Yeminliler İttifakı) hakkında şu değerlendirmeleri yapmıştır: Güzel kokulular ittifakı ahlaki meziyetlerin, cömertliğin

ve adaletin temsilcileridir. Yeminliler İttifakı ise menfaatine düşkün, güçlerini korumak uğruna her türlü değeri hiçe sayan ve gaddar bir zihniyete sahiptir.¹⁸ Yazar, ısrarlı bir şekilde bu hususa vurgu yapmaktadır. Fakat verilen bu bilgiler tarihi gerçeklerle örtüşmemektedir. Öncelikle bu iki ittifak Mekke siyasî hayatındaki hâkimiyet mücadelesi sonucunda ortaya çıkmıştır. İkicisi, kaynakların verdiği bilgiye göre Mekke döneminde 232 kişi Müslüman olmuş, bunlardan yüz yirmi beşi Mutayyebûn'dan, doksan biri de Ahlâf grubundandır. Yine Hz. Peygamber'e karşı gelen kabile liderlerinden bir kısmı Mutayyebûn bir kısmı da Ahlâf ittifakındandır.¹⁹ Ayrıca Kur'ân'ın geldiği ortam için bu türden kurumsallaşmış bir değerler sisteminin varlığından söz etmek çok mümkün değildir. Yazarın kurgusal bütünlük sağlamak adına bu tür genellemelere sıkça başvurduğu söylenebilir.

Yazar, Uhud Savaşı'nda Mekke müşriklerinin Müslümanlara müslu yapmasına değinmiş ve bu yapılanların Arap savaş gelenekleriyle bağdaşmadığını belirtmiştir.²⁰ Fakat bu bilginin doğruluğunu teyit etmek mümkün değildir. Çünkü bu bilgiler yazarın da yararlandığı kaynaklardan birisi olan Cevad Ali'nin *el-Mufassal* isimli eserinde verilen bilgilerle açıkça çelişmektedir: Câhiliye savaşlarında işkence (müslu) yapmayı yasaklayan herhangi bir hukuki müeyyide olmadığı için savaşçılara ve esirlere beden uzuvları kesilerek işkence yapılıyordu. Bazen de esirler ölünceye kadar ateşte yakılıyorlardı. Hire hükümdarlarından bazıları esirleri ya toplu halde yakarak öldürmüşler ya da vücutlarının bir kısmını yakmışlardır. Bunu, isyancılara ve düşmanlarına gözdağı vermek için yapıyorlardı.²¹ Hz. Peygamber'in Bedir esirleri hakkında yapmış olduğu istişarede Abdullah b. Revâha'nın esirlerin yakılmasını önermesi, o dönemde esirlerin yakılarak cezalandırma yönteminin uygulandığını göstermektedir.²²

Eserde Hz. Peygamber'in o güne kadarki oluşturduğu en büyük orduyla Bizans üzerine düzenlediği ve birçok farklı stratejiyi içeren Tebük Seferi'ne; Huneyn ve Tâif gazvelerine yer verilmemiştir. Kanaatimizce eserin ortaya koymak istediği genel tablo içinde bunlar birer eksikliklerdir.

Yazar, eserinin her bölümünde hem bölümlere hem de bölümün kendi içerisinde başlıklara yer vermiştir. Bazen bu başlıklardan bazılarının muhtevayla uyumlu olmayan abartılı ve tarihi gerçeklerle bağdaşmayan başlıklar olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Hz. Peygamber'in Tâif'ten dönüşünü "Tarih Bilinciyle Güçlendirilmiş Mekke'ye Geri Dönüş" başlığıyla abartılı bir şekilde sunmuştur. Hudeybiye Antlaşması'nın konu başlığı mütercimler tarafından "İslâm Ümmetinin Şahlanışı" olarak tercüme edilmiştir. Başlığın bu şekilde tercüme edilmesi olaya olağanüstü bir anlam yüklemektedir. Fakat kitabın orijinal metnindeki başlık bu anlamı vermemektedir. Orijinal

¹⁸ Wadah Khanfar, *İlk Bahar*, 41-61, 125, 135, 139.

¹⁹ Adem Apak-Adnan Demircan, *Hız. Peygamber Döneminde Müşriklerle İlişkiler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021), 88-142.

²⁰ Wadah Khanfar, *İlk Bahar*, 293-323.

²¹ Cevad Ali, *el-Mufassal fi tarihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Beyrut, y.y., 1993), 5/466-467.

²² Taberî, Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.), 11/272-282; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: y.y., 1984), 1/108-100; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakkâ v.dğr. (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısıriyye, 1955), 1-2/676-677.

metne göre başlığın “İslam Ümmetinin Ortaya Çıkışı” olmalıdır. Ayrıca bu olay bağlamında İslâm ümmetinin şahlanması ifadesinin kullanılması tarihi gerçeklerle de bağdaşmamaktadır.²³

Sonuç

İslam toplumlarının günümüzde siyasî, stratejik ve ekonomik sorunlara yaklaşırken kullandığı çağdaş yöntemler birçok soruna yol açmış, sosyal ve ahlâkî yapının dokusunu zedelemiştir. Bu da Müslümanların gerçeklikle etkileşim kurma ve geleceği tasavvur etme yeteneğini derinden yaralamıştır. Müslümanlar yaşamış oldukları bu epistemolojik kriz nedeniyle geçmişi yüceltiyor, şimdiki ıskalıyor ve geleceği sağlıklı bir şekilde tasavvur edemiyorlar. Bu nedenle Hz. Peygamber'in hayatı güzel bir geçmişte yaşamak ve yapılanları kutsamak için değil, yeni bir siyasî ve stratejik bilinç inşa etmeye yardımcı olacak bir bilgi metodolojisi ve sistem kurmak için yeni bir bakış açısıyla da okunmalıdır. Bunu da taklidin esaretinden kurtulmuş, sorunların zamanın değişmesinden değil, zihinlerin tembelliğinden kaynaklandığını idrak eden özgür bilinçler çözebilir. Bu bilinç; hayata anlam kazandıran ahlâkî ve varoluşsal gayelere sahip, kendinden emin ve dengeli bir benliktir. Kitabın, bu idealin gerçekleşmesi için mütevazı bir katkı sunduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Apak, Adem-Demircan, Adnan. *Hz. Peygamber Döneminde Müşriklerle İlişkiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî tarihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: y.y., 1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. nşr. Mustafa es-Sakkâ v.d. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1955.
- Khanfar, Wadah. *er-Rebülevvel*. Beyrut: Cüsûr lil-tercüme vel-neşr, 2020.
- Khanfar, Wadah. *İlk Bahar*, çev. Mehmet Yuşa Solak-Hasan Hacak. İstanbul: Vadi Yayınları, 2021.
- Köse, Ramazan Sami. “İlk Bahar: Hz. Peygamber'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasî Bir Okuma”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1 (2021).
- Macit, Abdulkadir. “Wadah Khanfar, İlk Bahar: Hz. Peygamber'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasî Bir Okuma”. *İnsan ve Toplum*, (2021).
- Muhammed Hamidullah. *İslam Peygamberi*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecer, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: y.y., 1984.

²³ Wadah Khanfar, *er-Rebülevvel*, 289.