



ADYAMAN İLAHİYAT DERGİSİ

ADYAMAN THEOLOGY JOURNAL



e-ISSN: 3108-3560

Sayı/Issue: 17 (Haziran/June 2025)

Adıyaman İlahiyat Dergisi

Adıyaman Theology Journal

Sayı/Issue: 17

Haziran/June 2025

e-ISSN: 3108-3560

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

Derginin Tarihçesi | History of Journal

Derginin Eski Adı: İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

(ISSN 2587-1757 | e-ISSN 2822-6860)

Yayımlanan Sayılar: (Yıl: 2017, Sayı: 1) – (Yıl: 2024, Sayı: 16)

28. 04.2025 tarihinde derginin adı Adıyaman İlahiyat Dergisi
(e-ISSN 3108-3560) olarak değişmiştir.

Yayın Dili | Language of Publication

Türkçe, Arapça & İngilizce | Turkish, Arabic & English

İletişim Adresi | Official Contact

Adıyaman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Merkez Külliyesi, Altınşehir Kampüsü, Atatürk Bulvarı No:1, 02040

Merkez/Adıyaman

Tel: 0416 290 12 93 e-posta: iiadeditor@adiyaman.edu.tr

Dizinler | Indexing
İSAM (Kabul Tarihi: 2017)
SOBIAD (Kabul Tarihi: 2021)



Adıyaman Üniversitesi Adına İmtiyaz Sahibi | Owner on Behalf of Adıyaman University

Prof. Dr. Mehmet Keleş

Adıyaman Üniversitesi Rektörü | Rector of Adıyaman University

Baş Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Editör in Chef and Responsible Managing Editor

Adıyaman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
On Behalf of Adıyaman University Faculty of Theology

Prof. Dr. Hamdi Gündoğar

Dekan | Dean

hgundogar@adiyaman.edu.tr

Editörler Kurulu | Editors Board

Doç. Dr. Hilmi Kemal Altun
(Adıyaman Üniversitesi)
kaltun@adiyaman.edu.tr

Arş. Gör. Emine Merve Aytekin
(Adıyaman Üniversitesi)
eyaytekin@adiyaman.edu.tr

Yazım ve Dil Editörleri | Spelling and Language Editors

Arş. Gör. Muhammed İkbal Ekinci
(Adıyaman Üniversitesi)
mekinci@adiyaman.edu.tr

Arş. Gör. Ferhat Koçyiğit
(Adıyaman Üniversitesi)
fkocyyigit@adiyaman.edu.tr

Yabancı Dil Editörleri | Foreign Language Editor

Prof. Dr. Naif Yaşar (İngilizce)
(Adıyaman Üniversitesi)
nyasar@adiyaman.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa İbiş (Arapça)
(Adıyaman Üniversitesi)
mibis@adiyaman.edu.tr

Öğr. Gör. Dr. Sultan Duran Gürbüz (Arapça)
(Adıyaman Üniversitesi)
sultanduran@adiyaman.edu.tr

Alan Editörleri | Field Editorial

- Doç. Dr. Güven Ağırkaya**, Adıyaman Üniversitesi, Tefsir Anabilim Dalı gagirkaya@adiyaman.edu.tr
- Doç. Dr. Hamit Aktürk**, Balıkesir Üniversitesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı hakturk@adiyaman.edu.tr
- Doç. Dr. Mehmet Ali Çalgan**, Adıyaman Üniversitesi, Hadis Anabilim Dalı mehmetcalgan@gmail.com
- Doç. Dr. Zeliha Öner**, Aksaray Üniversitesi, Tasavvuf Anabilim Dalı zeliha.oner@aksaray.edu.tr
- Doç. Dr. Bekir Geçit**, Adıyaman Üniversitesi İslam Felsefesi ve Felsefe Tarihi Anabilim Dalı bekirgecit@gmail.com
- Doç. Dr. Selim Gülverdi**, Adıyaman Üniversitesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı sgulverdi67@gmail.com
- Doç. Dr. Mesut Avcı**, Wissenschaft-und Erziehungshaus e. v. Berlin/Almanya, İslam Tarihi Anabilim Dalı mesut0499@hotmail.com
- Doç. Dr. Gülşen İstek**, Siirt Üniversitesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı gulsenistek@siirt.edu.tr
- Doç. Dr. Cengiz Parlak**, Adıyaman Üniversitesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı cparlak@adiyaman.edu.tr
- Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Önder**, Adıyaman Üniversitesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı onderabd@gmail.com
- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Su**, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı mhmtsu@gmail.com

Yayın Kurulu | Editorial Board

- Prof. Dr. Süleyman Akkuş**, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. Seyit Avcı**, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. Abdullah Çolak**, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. Abdülgaffar Aslan**, Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu**, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. İlyas Çelebi**, 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. Saffet Köse**, Katip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. Mesut Kaya**, Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
- Prof. Dr. Hulusi Arslan**, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. İsmail Taş**, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Süleyman Toprak, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hüseyin Güneş, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Metin Yurdağür, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet Bilen, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Fadıl Aygan, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet Kubat, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mahmut Çınar, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nejdett Durak, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Hakem Kurulu | Referee Board

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

*Adıyaman Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.
Referee names are kept confidential and not published.*

DergiPark
AKADEMİK

Adıyaman İlahiyat Dergisi, editöryal süreçlerini TÜBİTAK ULAKBİM çatısı altında hizmet veren DergiPark elektronik platformu üzerinden yürütmekte ve sadece online yayın yapmaktadır.

- ❖ Adıyaman İlahiyat Dergisi, Adıyaman Üniversitesi tarafından yayımlanmaktadır. *Adıyaman Theology Journal is published by Adıyaman University, Adıyaman/TÜRKİYE.*
- ❖ Adıyaman İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayımlanan (Haziran-Aralık) hakemli ve ulusal akademik bir dergidir. *Adıyaman Theology Journal is a peer-reviewed and national academic journal issued twice a year (June-December).*
- ❖ Adıyaman İlahiyat Dergisi; Din alanı başta olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar. *Adıyaman Theology Journal; publishes academic studies primarily in the field of Religion, Social and Humanities Sciences.*
- ❖ Adıyaman İlahiyat Dergisi, makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez. *Adıyaman Theology Journal, does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.*
- ❖ Gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur. *The Journal of Islamic Sciences Researches uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.*
- ❖ Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. *Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.*
- ❖ Yazım kuralları için: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/adid/writing-rules>

İçindekiler | Contents

Araştırma Makaleleri | Research Article

Ömer Faruk Kahve 1-15

Martin Lings ve Vahdet-i Vücûd Yorumu

Martin Lings and His Interpretation of Wahdat Al-Wujud

Mohammad Saber Cheikhmous-Nusrettin Bolelli 16-35

ملا زاده الكردي وكتابه "حاشية على شرح الفوائد الضيائية"

Molla-Zâde el-Kürdî ve Kitabı "Haşiye 'alâ Şerhi'l-Fevâdi'z-Ziyâiyye"

Mollazadah al-Kurdi and his Book "Hashia 'elaa Sharh al-Fawayid al-Diyaiya"

Talha Yalnız 36-69

حكم روايات المستور ومجهول الحال وتقييم انطباق النظرية بالتطبيق عند ابن حجر

İbn Hacer'e Göre Mestûr ve Mechûlû'l-Hâl Ravilerin Rivayetlerinin Hükmi ve Hüküm Vermede Teori-Pratik Uyumunun Değerlendirmesi

The Ruling on Mastûr/Mahjûl al-Hâl Narrators and the Evaluation of Theory-Practice Alignment According to Ibn Hajar

Semih Sağır 70-83

Anarko-Feminist Bir Düşünür Olarak Voltairine De Cleyre'in Hayatı, Fikirleri ve Dine Bakışı

The Life, Ideas and Religion of Voltairine De Cleyre as an Anarcho-Feminist Thinker

İsa Sarıkaya 84-113

Manisa Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Osmanlıca Tecvid Bibliyografyası

Ottoman Tajweed Bibliography in Manisa Manuscript Library

Ömer Faruk Kahve

Arş. Gör., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı
Ress. Asist., Trakya University, Faculty of Theology, Department of Sufism
Trakya/Türkiye

omerkahve22@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0223-4375>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 03.05.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 13.06.2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30.06.2025

Yayın Sezonu/Publication Season: Haziran/June 2025

Atıf/Cite as: Kahve, Ömer Faruk. “Martin Lings ve Vahdet-i Vücûd Yorumu”. *Adıyaman İlahiyat Dergisi* 17 (2025), 1-15.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Martin Lings ve Vahdet-i Vücûd Yorumu*

Öz

Martin Lings (Ebûbekir Sirâceddin) günümüzde okur-yazarlar tarafından tanınan ve ayrıca daha hususî anlamda tasavvuf çalışmaları konusunda hem nazarî hem de amelî yönüyle bilinen bir entelektüeldir. René Guénon ve Fritjhof Schuon’dan sonra Gelenekselci Ekol’ü yaşatmaya devam eden önemli temsilcilerdendir. Bu çalışmanın amacı Martin Lings’in tasavvufî düşüncesinin temelinde yer alan doktrinin belirlenmesi ve incelenmesidir. Onun tasavvuf düşüncesinin temelinde vahdet-i vücûd anlayışı yatmaktadır. Ayrıca böylesi bir değerlendirme Gelenekselci Ekol üzerine yapılacak tasavvuf araştırmalarına da katkı sağlayabilir. Lings bu ekol içerisinde önemli bir role sahiptir. Kadim irfan gelenekleri ve başta William Shakespeare olmak üzere bilhassa Avrupa’da yaşamış önemli edebiyatçılar üzerine yaptığı çalışmalarında semboller üzerine yoğunlaşan ve bu alanda yetkin isimlerden biri olan Lings’in vahdet-i vücûd üzerine yaptığı değerlendirmelerin günümüzde bu düşüncenin nasıl işleneceği hususunda bir fikir verebileceği düşünülmüştür. Bu yazıda vahdet-i vücûdun epistemolojik değeri üzerinde durulmayacak, yalnızca Martin Lings’in vahdet-i vücûd hakkındaki yorumlarına odaklanılacaktır. Bu anlamda çalışma, esasen vahdet-i vücûdun bir

* Bu çalışma, 2020 yılında Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Prof. Dr. Nurullah Koltaş danışmanlığında tamamlanan “Martin Lings ve Titus Burckhardt’ın Tasavvufî Görüşleri” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

değerlendirmesi değil Martin Lings'in vahdet-i vücûd hakkında nasıl bir yaklaşıma sahip olduğunun tespit edilmesidir. Ona göre vahdet-i vücûd yalnızca İbnü'l-Arabî ile ortaya çıkmış bir doktrin değil, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren mevcut bir hakîkattir. Lings'e dair bu yorumların değerlendirilmesi, yaşadığı coğrafya ve toplum bakımından tasavvuf düşüncesinin nasıl alımlandığını gösterme noktasında da katkı sağlayacaktır. Bunların yanı sıra girişte Martin Lings'in düşüncesinin doğru bir temele oturtulması adına hayatı, Gelenekselci Ekol ile irtibatı ve İbnü'l-Arabî hakkındaki düşüncelerine de kısaca temas edilecektir. Çalışmada nitel içerik analiz yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Vahdet-i Vücûd, Martin Lings, Ebûbekir Sirâceddin, Gelenekselci Ekol.

Martin Lings and His Interpretation of Wahdat Al-Wujud**

Abstract

Martin Lings (Shaykh Abu Bakr Sirāj al-Din) is an intellectual who has come to be known by literate people nowadays, especially as an authority in the theoretical and practical aspects of tasawwuf. As a successor of René Guénon and Fritjof Schuon, he is one of the key representatives of the Traditionalist School. The purpose of this article is to determine and examine the doctrine that underlies primary component of Martin Lings's sufi thought. This is important because the understanding of the wahdat al-wujud (unity of being) lies at the basis of his sufi thought. Meanwhile such an evaluation can also contribute to tasawwuf research on the Traditionalist School. Lings holds a significant role within this school of thought. Lings, who is one of the leading figures in this field through his exploration of symbolism in the works of major European literary figures -especially William Shakespeare- as well as in his studies on ancient wisdom traditions, provides insights into the contemporary relevance of the wahdat al-wujud. While focusing only on Martin Lings's interpretation on wahdat al-wujud, this study will not address its epistemological significance. In this sense, the study is essentially concerned with determining what kind of approach Martin Lings takes toward the wahdat al-wujud, which is central to his sufi thought, rather than offering a critique of it. According to him, wahdat al-wujud is not merely a doctrine that emerged with Ibn al-ʿArabî, but rather a truth that has existed since the earliest periods of Islam. His contributions are also valuable in demonstrating how sufi thought has been received within the geographical and societal context in which he lived. In addition to these, in the introduction, Martin Lings's life, his affiliation with the Traditionalist School and his thoughts on Ibn al-ʿArabî will be briefly mentioned in order to place his thought into proper context. In this study, a qualitative content analysis approach was adopted.

Keywords: Tasawwuf, Wahdat al-wujud, Martin Lings, Abu Shaykh Abu Bakr Sirāj al-Din, Traditionalist School.

** This study is based on the master's thesis titled "Martin Lings and Titus Burckhardt's Views on Tasawwuf" which was completed in 2020 at the Institute of Social Sciences of Trakya University under the supervision of Prof. Dr. Nurullah Koltaş.

Giriş

Vahdet-i vücûd¹ teriminin ilk olarak kim tarafından kullanıldığı veya tam olarak hangi dönemde sistemleştirildiği hususunda farklı tartışmalar bulunmakla birlikte bu husustaki çalışmalar bir şekilde İbnü'l-Arabî (v. 638/1240) merkeze alınarak yapılmıştır.² Ancak en azından bu doktrinde görülebilecek ana unsurların İslâm'ın ilk dört asrında tamamlandığı söylenebilir.³ O dönemden günümüze kadar da İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşlerini daha açık şekilde serdettiği eserleri tasavvufun en çok okunan kaynakları arasında yer almıştır. Ayrıca okunmasıyla birlikte bilhassa *Fusûsu'l-Hikem*, pek çok şerh telifine de konu olmuştur.⁴ Bu bağlamda günümüze kadar yapılan *Fusûs* şerhleri, odak noktası olarak vahdet-i vücûd prensibini ortaya koymaya çalışmaları açısından ortak iken, üslup ve bazı yorum farklılıkları zaviyesinden birbirinden ayırmışlardır. Bu nedenle neredeyse her bir vahdet-i vücûd yorumu özgül ağırlığa sahip olmuştur, denilebilir. En azından farklı açılardan yaklaşılması onları özgün bir çalışma olarak değerlendirmeye imkan sağlamıştır.⁵

Martin Lings (v. 2005) de vahdet-i vücûdu merkezî bir anlayış olarak belirlemiş ve çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu itibarla Lings'in vahdet-i vücûda dair yorumları da bazı hususiyetler arz etmektedir. Bunlardan ilk bakışta söylenebilecekler, Lings'in Protestan bir ailede yetişmiş ve hayatının büyük bölümünü bir Müslüman ve daha spesifik olarak bir sûfî ve şeyh olarak devam ettirmesi gibi hususlardır.⁶ Yani böylesi bir bilinçli dönüşüm ile İbnü'l-Arabî'yi hem entelektüel olarak hem de neşve olarak takip etmiş ve ayrıca sembolizm üzerine de yazılar kaleme almış Batı'lı⁷ bir şeyhin, vahdet-i vücûd hakkındaki mülâhazaları dikkate değer bulunabilir. Ayrıca dil ve idrak vukufiyeti açısından ise Lings'in Shakespeare uzmanı⁸ bir müeddib ve aralarında Arapça'nın da bulunduğu çok sayıda dili

¹ Bu terim İngilizce'de şu kavramlarla da ifade edilmektedir: Unity of existence (varoluşun birliği), unity of being (varlığın birliği), unity of the Real (Hakk'ın birliği), oneness of being (varlığın tekliliği).

² Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 108-109.

³ Muhammed Bedirhan, "Vahdet-i Vücûd Ekolü", *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/150.

⁴ Şerhlerin ilmi değerine dair bkz. İsmail Kara, "'Unuttuklarını Hatırla!' Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28 (01 Haziran 2010), 1-67.

⁵ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Ercan Alkan, "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-hikem Şerh Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (31 Aralık 2019), 211-240.

⁶ Martin Lings, *Öze Dönüş*, çev. Zeynep Tan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 91; Lings, *Öze Dönüş*, 93.

⁷ Bu ifadeyi yalnızca yaşadığı topraklara işaret etmek için kullandık.

⁸ Bu hususta verdiği pek çok konferans ve üniversite düzeyinde işlediği dersler dışında müstakil olarak kaleme aldığı bir de eseri bulunmaktadır. Bkz. Martin Lings, *Shakespeare'in Kutsal Sanatı*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001).

bilen bir “polyglotte”⁹ olması vahdet-i vücûdun içerisinde barındırdığı derinlikten ödün vermeksizin yorumlamaya yardımcı unsurlar olarak değerlendirilebilir.

Lings henüz gençlik çağlarında bir anlam arayışı içerisinde olmuş ve farklı pek çok dini derinlemesine incelemiştir. Fakat bunca çabadan sonra İslâm ile irtibatı onu sükûnâ erdiren yegâne din olmuştur.¹⁰ Mistik bir yapıya sahip olduğu gözlenebilen Lings, René Guénon’un (Abdülvâhid Yahyâ) (v. 1951) eserleri ve Frithjof Schuon’un (Îsâ Nûreddin) (v. 1998) rehberliği ile İslâm’ın en derinlikli hakikatlerinden biri olarak değerlendirilen vahdet-i vücûd anlayışına vakıf olabilmektedir.¹¹ Hayatının üçüncü dönemi olarak nitelendirilebilecek şeyhlik ve bu çerçevedeki irşad döneminde yaptığı şey bu hakikatleri müridlerine aktarmak olmuştur.¹² Sık sık Schuon önderliğinde kurulmuş zaviyelere ziyaretlerde bulunarak buralarda dervişlerine konuşmalar yapmıştır. Biz ise kendisinin kaleme aldığı yazılardan hareketle vahdet-i vücûda dair düşüncelerini ve bu doktrine dair fikriyatını ortaya koymaya çalışacağız.

1. Gelenekselci Ekol ve Martin Lings

Avrupa’da René Guénon öncülüğünde ortaya çıkan ve Schuon’un fikirleri ile büyük oranda çerçevesi belirlenen Tradisyonalist Ekol’ün (Traditionalist School) önde gelen temsilcilerinden biri de Dr. Martin Lings’tir. Ekol, genelde Şâzeliyye ile irtibatlı olarak değerlendirilse de özelde Şâzeliyye’nin Darkaviyye ve Aleviyye kolu ile irtibatlıdır. Guénon’un John Gustaf Aguéli (Abdülhâdî) (v. 1917) ile tanışmasından itibaren ortaya çıkan ünsiyet, Schuon ile devam ettirilmiştir.¹³ Zaten Lings’in Schuon’u tanımasından önce aradığını düşündüğü kişi de Aleviyye kolunun kurucusu Ahmed el-Alevî’dir (v. 1934). Ancak Lings bu ismi öğrendiğinde Ahmed el-Alevî vefat edeli üç yıl olmuştur. Bu bir nebze hayal kırıklığı oluştursa da yolunu devam ettiren ve Meryemiyye ismini verdiği bir kolla Avrupa’nın çeşitli yerlerinde zaviye açmış halifesi Frithjof Schuon’dan ismini duymuştur. Halihazırda zaten Guénon’dan haberdar olan Lings, Basel’de bulunduğunu öğrendiği zâviyeye giderek onların aralarına katılmak istediğini söylemiştir. O esnada orada bulunmayan Schuon’a “Lings’in aralarına katılma isteği” Titus Burckhardt (İbrahim İzzeddin) (v. 1984) aracılığıyla iletilmiştir. Bu isteğe karşın Schuon’dan gelen cevap kısa ve

⁹ Bildiği diller: İngilizce, İtalyanca, Arapça, Litvanca, Sanskritçe, Almanca, Fransızca. Bkz. Lings, *Öze Dönüş*, 20; Rıza Şah Kazımı, “Ebûbekir Sirâceddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/261.

¹⁰ Buradaki din kavramı, Nasr’ın “ed-dîn” şeklinde ifade ettiği ve geleneği, dini, dinin bütün vechelerini ihtiva eden anlamıyla düşünülebilir. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Söyleşiler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 98.

¹¹ Lings, *Öze Dönüş*, 14; Rıza Şah Kazımı, “Martin Lings: The Sanctity of Sincerity”, *Temenos Academy Review* 14 (U.K.: The Temenos Academy, 2011), 210.

¹² Lings, *Öze Dönüş*, 137.

¹³ Nurullah Koltas, “Îsâ Nûreddin (Frithjof Schuon)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 483-484.

nettir: “Eğer aramıza katılmak istiyorsa, Müslüman olmalı.” Bunun üzerine Lings, intisap etmek yoluyla hem ihtidâ etmiş hem de tasavvuf yoluna girmiştir. Ebûbekir Sirâceddin ismini de yine burada almıştır. Bu intisabın ilk döneminde Schuon’un tavsiyeleri üzerine bir süre Basel’de bulunan zaviyede kalarak intisabını pekiştirmiştir.¹⁴ Bu süre içerisinde Titus Burckhardt’tan bazı duaları da ezberlemiş ve Arapça öğrenmeye çalışmıştır.¹⁵

Guénon Ekol’ün öncüsü olarak zikredilebileceğinden, onun tasavvufi görüşleri de önem arz etmektedir. Nitekim Guénon, tasavvufun İslâm’ın özüne ait olduğunu belirtmiş¹⁶ ve bazen de tasavvuf kelimesi yerine *metafizik* ve *inisiyasyon* kavramlarını kullanmıştır.¹⁷ Schuon da *ihsan* üzerine yaptığı vurguyla bunun İslâm’ın değişmez bir ezoterik ilkesi olduğunu söylemiştir.¹⁸ Zaten Lings için de söylediğimiz gibi Ekol’ün ihtida etmesinde ve edindikleri İslâmî anlayışlarında tasavvuf oldukça belirleyicidir.¹⁹ Ayrıca Ekol’ün tasavvufi düşüncesini oluşturmada Şâzeliyye tarikatı ve bu tarikatın özel olarak teveccühte bulunduğu İbnü’l-Arabî’nin ortaya koyduğu doktrin önemli bir yer tutmaktadır.²⁰ Çünkü Guénon’un Aguéli aracılığıyla intisap ettiği Abdurrahman İliş el-Kebîr²¹ ve Schuon’un intisap ettiği Ahmed el-Alevî Şâzelî şeyhiydiler.²² Bu anlamda Lings’in de Ahmed el-Alevî, Guénon ve Schuon ile olan irtibatına bakıldığında büyük ölçüde bu fikirleri yansıttığı söylenebilir. Lings’in Gelenekselci Ekol’ün temsilcilerinden biri oluşu, kaleme aldığı eserlerle birlikte tasavvufi müessese olarak Schuon’un bıraktığı yolu devam ettirmesi ile yakından alakalıdır. Dolayısıyla Lings bir “şeyh” olarak da tebârüz etmektedir. Bu anlamda onun tasavvufun nazarî yönüyle birlikte amelî yönü üzerinde durduğu söylenebilir.

1.1. Martin Lings ve İbnü’l-Arabî

Uzun yıllar Guénon hakkında çalışmalar yapmış olan Mustafa Tahralı, Gelenekselci Ekol’ün düşünce yapısına vakıf olabilmek isteyen kişinin genel anlamda

¹⁴ Lings, *Öze Dönüş*, 16-17; Kazımı, “Ebûbekir Sirâceddin”, 37/261.

¹⁵ Martin Lings, “Frithjof Schuon, An Autobiographical Approach”, *Sophia The Journal of Traditional Studies* 4/2 (1998), 18.

¹⁶ René Guénon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 39.

¹⁷ Mustafa Tahralı, *Çağ ve Hakikat – René Guénon’dan seçme Makaleler ve Yorumlar* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2018), 219; René Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar II*, çev. Mahmut Kanık (Ankara: Hece Yayınları, 2003), 7.

¹⁸ Frithjof Schuon, *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, çev. Veysel Sezigen (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 50.

¹⁹ Nurullah Koltaş, *Gelenekselci Ekol ve İslam* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 90; Koltaş, *Gelenekselci Ekol ve İslam*, 95.

²⁰ Murat Salim Güven, “Şâzeliyye”, *Türkiye’de Tarikatlar*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 434.

²¹ Mustafa Tahralı, “Abdülhâdî (John Gustaf Aguéli)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/206.

²² Koltaş, “İsâ Nûreddin (Frithjof Schuon)”, 483.

tasavvuf, daha spesifik olarak da İbnü'l-Arabî düşüncesi hakkında belirli düzeyde bir altyapıya sahip olması gerektiğini söylemiştir.²³ Çünkü İbnü'l-Arabî bu çerçevede Gelenekselci Ekol'ün entelektüel dayanağı ve zirve şahsiyetidir.²⁴ Lings için de Şâzelî olmasının yanı sıra Ekberî anlayışa sahip bir mutasavvıf nitelenmesi yapmak, son derece yerinde bir değerlendirme olacaktır. Çünkü onun fikriyatında İbnü'l-Arabî düşüncesine ait açık bir yaklaşım tarzı bulunmaktadır. Dolayısıyla Lings'i daha iyi anlayabilmek için de en azından genel olarak İbnü'l-Arabî düşüncesi hakkında bilgi sahibi olmak gereklidir denilse yersiz olmaz. Zaten Lings de İbnü'l-Arabî'ye muhabbet ve tazimini açık şekilde belirtmiş ve onun eserlerine sıklıkla atıfta bulunmuştur.²⁵

Lings, İbnü'l-Arabî'nin bir filozof olarak değerlendirilmesine kesin bir dille karşı çıkmıştır. Ona göre İbnü'l-Arabî hakkında bu şekilde değerlendirmelerde bulunulmasının sebebi de *Fusûsü'l-hikem* dışındaki eserlerinin göz ardı edilmesidir. Böylelikle Lings'in İbnü'l-Arabî'ye ait başka eserleri de incelediği açıkça görülmektedir. Onun hakkında şunları söylemiştir:

... tam anlamıyla bir sûfî, münzevî ve âbid kişi, hayatı boyunca hatta gençliğinde velî olarak tanınan birisi, sadece peygamberlerin kendisinden üstün olduğu velâyet ve müşâhede sahibi bir velî, muazzam bir mânevî mertebede bulunan kimse, sultanların ve vezirlerin nasihat almak için saraya davet ettiklerinde tavizsiz ve korkusuzca konuşan bir zattır.²⁶

Elimize ulaşan manzum ve mensur eserleri bir hazinedir ve geçmişten günümüze tasavvuf üzerinde tarifsiz etkiler bırakmıştır. ... *Fusûs* İbn Arabî'ye 65 yaşındayken bir gece Hz. Peygamber'den tarafından mânâ âleminde verilmiştir.²⁷

2. Martin Lings ve Vahdet-i Vücûd

Lings'e göre vahdet-i vücûd doktrini her ne kadar İbnü'l-Arabî tarafından ifade edilmişse de doktrin olmak bakımından ona münhasır değildir. Ancak esasen bir hakikat olan vahdet-i vücûd, bazı zâhir ulemâ ve bazı batılı akademisyenler tarafından İbnü'l-Arabî'ye hasredilmiş ve ona ait orijinal bir düşünce şeklinde değerlendirilmiştir. Bunda terim olarak vahdet-i vücûdun İbnü'l-Arabî'den önce kullanılmaması bir gerekçe olarak ifade edilebilir.²⁸ Ancak Lings, terim olarak böyle

²³ Tahralı, *Çağ ve Hakikat*, 8-9.

²⁴ İlhan Kutluer, "Nasr'da Gelenek Kavramı ve İslam Felsefesi Geleneği", *Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk Notlar 1* (İstanbul: BİSAV, 2003), 11.

²⁵ Ör. bkz. Martin Lings, *Tasavvuf Nedir?*, çev. Semih Ceyhan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2017); Martin Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*, çev. Betül Özel Çiçek (İstanbul: Sufi Kitap, 2018).

²⁶ Lings, *Tasavvuf Nedir?*, 197.

²⁷ Lings, *Tasavvuf Nedir?*, 195.

²⁸ Esasen bu şekilde terimselleştirmenin de İbnü'l-Arabî tarafından değil, onun şârihi olarak değerlendirilebilecek Sadreddin Konevî tarafından yapıldığı ileri sürülmüştür. Ancak Konevî'de geçen bu kavramın da yalnızca sözlük anlamından ibaret olduğu ifade edilmiştir. Fakat yine de sonuçta bu doktrin,

bir kullanıma önceki dönemlerde rastlanmamasına karşın vahdet-i vücûd doktrininin geçmiş mutasavvıfların²⁹ zihninde en üst seviyede vâkî olduğunu düşünür.³⁰ Lebîd b. Rebîa (v. 660 veya 661) ile Hz. Osman (v. 35/656) arasında geçtiği aktarılan bir olayı da bu düşüncesini desteklemek için örnek olarak göstermiştir. Bu olay şöyle anlatılır: “Şair Lebîd, Hz. Osman’ın da bulunduğu bir topluluğa şiir okumaktadır. Bu esnada ‘Allah’tan başka her şey boştur’ deyince Hz. Osman doğru söyledin der. Akabinde Lebîd; ‘ve tüm zevkler yok olacak’ dediğinde ise Hz. Osman; ‘hayır yalan söylüyorsun cennet zevkleri hiçbir zaman sona ermeyecek’ der. Fakat bu esnada Peygamber Efendimiz de ‘Allah’tan başka her şey boştur’ sözünü tasdik etmiştir.”³¹ İşte bu olay Lings’in düşüncesinde terim olarak kullanılmasa da vahdet-i vücûd anlayışının ilk dönemden itibaren İslâm düşüncesinde içkin bir durumda bulunduğunu göstermektedir. Çünkü burada sonraki dönemlerde Allah dışındaki her şeyin birer yansıma veya gölgeden ibaret olarak kabul edilmesine veya “varlık” olarak ancak Allah’tan bahsedilebileceği gibi düşüncelere telmihte bulunulduğu şeklinde bir anlayış bulunmaktadır. En azından Lings, mezkûr olayda bu düşüncesini ön plana çıkartmıştır. Bu anlamda vahdet-i vücûd doktrini tasavvuf düşüncesinin geneline teşmil edilebilir. Dolayısıyla bir şahsa ait düşünce biçimine indirgenmesi Lings’e göre bir yanılgıdan ibarettir.³² Ayrıca ashâb-ı kirâmın da vahdet-i vücûd gibi bir hakikatten bîhaber olduğunu düşünmenin son derece yanlış bir fikir olduğunu ifade etmiştir. Ancak bugün bilinen anlamıyla, tamamen aynı biçimde anladıklarını da iddia etmez. Bunun sebebi bir ayetin farklı yorumları olabileceğidir. Fakat vahdet-i vücûda işaret etiği kabul edilen ayetleri bugün olduğu şekliyle olmasa da mevcut düşünceden çok farklı bir şekilde anlamış olmalarına da ihtimal vermemiştir.³³

Tasavvufun fıkıh ve kelâm gibi İslâmî ilimlerden daha sonra teşekkül etmesine karşın yine de İslâmiyet’in erken dönemlerinden itibaren ilim olma sürecini başlattığı söylenebilir. Buradan hareketle tasavvufun İbnü’l-Arabî ile başladığı ifade edilen süreci de modern çalışmalarda genellikle “tasavvufun metafizik dönemi” şeklinde isimlendirilmiştir. Bu şekilde isimlendirilmesinin nedeni de önceki dönemde tasavvuf kendini fıkıh ve hadis gibi ilimlerle aynı düzlemde görürken, İbnü’l-Arabî ile birlikte bütün varlığı ve dini metinleri aynı bilgi sistemi ile izah

daima İbnü’l-Arabî’ye nispet edilir. Bkz. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/431.

²⁹ Martin Lings, *Gerçek Bilgi (Yakîn Risâlesi)*, *Tasavvufun İman, Vizyon ve Mârifet Anlayışı*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Nefes Yayınları, 2017), 21.

³⁰ Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Velî*, 153.

³¹ Martin Lings, *Hız Muhammed’in Hayatı*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 137-140.

³² Lings, *Tasavvuf Nedir?*, 196.

³³ Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Velî*, 156.

eden, metafizik kaynaklı bir ilim hâline dönüşmüş olması şeklinde izah edilmiştir.³⁴ Dolayısıyla tasavvuf, bir şekilde İbnü'l-Arabî'den önce -daha sonra anlam bakımından farklılaştığı söylenecek olsa dahi- bazı paradigmalarını ortaya koymuştur. Lings de bu erken dönemde vahdet-i vücûd şeklinde bir isimlendirmeden bahsedilmemesine karşın Allah'tan bahsedilen her koşulda zorunlu olarak vahdet-i vücûd anlayışının bulunduğunu söylemektedir.³⁵ Esasen bu düşünce, Gelenekselci Ekol'ün evrensel hakikat ilkelerinin tüm dönemlerde ve toplumlarda bulunduğu şeklindeki görüşlerini zikrettikleri ezelî hikmet veya perennial (hâlidî) felsefe³⁶ şeklindeki düşüncesi açısından değerlendirmeye de elverişli görünmektedir. Çünkü böylelikle vahdet-i vücûd hakikatini bizâtihî kendisine teşmil olunabileceğinden, İslâm öncesi ya da sonrası fark etmeksizin hakikatini bulunduğu yerin bir ifadesi konumunda değerlendirilebilir.

Lings'in doktora tezinde³⁷ de vahdet-i vücûd ismiyle bir alt başlık açtığı görülmektedir. Ancak buna karşın onun tasavvufî düşüncesini oluşturan görüşlerin tamamında içkin bir şekilde de vahdet-i vücûd doktrinini bulmak mümkündür, denilebilir. Bu doktrin varlık hakkında konuştuğu gibi O'nun mümkün olanla veya âlemle ilişkisine dair de konuşmaktadır. Bu anlamda Lings, tasavvufu "Allah ile ilgili olan şeylerin tamamının, insanla da ilgili olduğuna kâni bir anlayış" olarak değerlendirmiştir.³⁸ Dolayısıyla Lings'in, makrokozmos ve mikrokozmos olarak âlem ve insan üzerinden yaptığı değerlendirmeler bu düşüncesini ortaya koyabilmek açısından önemli görünmektedir. Burada Allah ile âlem ilişkisini anlamlandırma konusunda en önemli unsur *tecellî* anlayışıdır. Bu düşüncesini Lings, âlemi ilahî sıfatlar tarafından örülmüş bir mindere benzetme yoluyla ifade etmiştir.³⁹ Dolayısıyla âlem ve âlemin aslî unsuru olan insan, Allah'ın ilahî sıfatlarından hâlî kalmaz. Bununla birlikte âlem denilen makrokozmosun da insan ile benzeştiği yönü üzerinde durarak, bunun insan nefsinin bir yansıması olduğunu söylemiştir.⁴⁰

Lings, Hakîm et-Tirmîzî'nin (v. 320/932) ortaya koyduğu velâyet sisteminde⁴¹ ve sonraki dönemlerde Ekberî gelenekte bulunan insanın velâyeti veya daha umûmî bir ifadeyle vâris oluşu şeklindeki düşünceyi benimsemiş görünmektedir. Modernitenin her türlü olumsuzluklarına ve bu çıkmaza sapsmış insanın içinde

³⁴ Abdullah Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/02 (2015), 160-174.

³⁵ Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Velî*, 150.

³⁶ Frithjof Schuon, "The Perennial Philosophy", *The Underlying Religion: An Introduction to The Perennial Philosophy*, ed. Martin Lings - Clinton Minnaar (Bloomington: World Wisdom, 2007), 243-248.

³⁷ Bu tez daha sonra kitap olarak basılmıştır. Bkz. Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Velî*.

³⁸ Lings, *Tasavvuf Nedir?*, 104.

³⁹ Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Velî*, 174.

⁴⁰ Lings, *Gerçek Bilgi (Yakîn Risâlesi)*, 45.

⁴¹ Bkz. Hakîm et-Tirmîzî, *Hatmu'l-Evliyâ Velîliğın Sonu*, çev. Salih Çift (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018).

bulunduğu bütün olumsuzluklara karşın insanı “insân-ı kâmil”de mevcut bulunan “kutluluğun” bir vârisi olarak görmeye devam etmektedir.⁴² Çünkü insan sonsuz kemalin aynasıdır.⁴³ Bu anlamda modern insan hakkında yaptığı eleştirilere çözüm olarak sunduğu şeyin ancak bu verâsete sahip çıkmak olduğu söylenebilir. Dolayısıyla o, vahdet-i vücûd düşüncesini ontolojik bir anlayış olarak sunmakla birlikte pratiğe dönüştürüldüğünde bir kurtuluş yolu olarak kabul etmiş görünmektedir. Çünkü bir şekilde aşkın olanla kurulacak irtibat, insanın aslî vasfının gereksinimini karşılamak olacağından kemâle ermenin bir yönü olarak değerlendirilebilir.⁴⁴

Lings’in vahdet-i vücûd düşüncesinin önemli bir bölümünü oluşturan *merâtib* anlayışını da benimsediği görülür.⁴⁵ Platon’un *anamnesis* kavramına telmihte bulunarak insanın özgürleşmesini savunmuş ve bunu, vahdet-i vücûd içerisinde merâtib anlayışında bulabileceğimiz bir derece olan zât mertebesine ulaşmış olmak şeklinde ifade etmiştir.⁴⁶ Örneğin Kur’ân-ı Kerîm’de ‘iyi kullarımın arası’ ve ‘cennetim’⁴⁷ şeklinde ifadelerin geçtiği ayet-i kerimleri Lings, “normal lütufların bulunduğu cennet” ve lâtaayyûn mertebesi de denen ve Zât mertebesi olarak ifade edilen “Zât Cenneti” şeklinde yorumlamıştır.⁴⁸ Dolayısıyla tefsir konusunda da en azından paradigmalarından birinin vahdet-i vücûd anlayışı olduğu söylenebilir.⁴⁹ Esasında böylelikle onun Kur’ân-ı anlamlandırma çabasında vahdet-i vücûd doktrinini bir şârih mesabesinde gördüğü de söylenebilir. Bunu pekiştirecek bir başka husus da vahdet-i vücûd düşüncesini tasavvufun tamamına teşmil etmesinin en kesin delilinin “Nereye dönerseniz dönün, Allah’ın yüzü oradadır.”⁵⁰ şeklindeki âyetin olduğunu söylemesidir.⁵¹ Bu âyetin devamında gelen “Allah Vâsi’ ve Alîm’dir” kısmını da Vâsî isminin daha önce zikredilmesine de vurgu yaparak, “Allah her şeyi biliyorsa her yerde de olmalıdır” diye yorumlamıştır. Bu yorum, Allah tarafından bilinenin bir şekilde Allah ile olması sonucunu doğurmuştur.⁵² Bu da esasında bizi birlik ile çokluk meselesinin çözüme kavuşturulması için ortaya

⁴² Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*, 236.

⁴³ Lings, *Öze Dönüş*, 14.

⁴⁴ Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 42.

⁴⁵ Tasavvufî terbiyede sülûk sürecindeki aşamalar anlamına gelen mertebe kavramı, vahdet-i vücûd anlayışında varlık mertebeleri olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Süleyman Uludağ, “Makam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/409-410; Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, 42/432-433.

⁴⁶ Lings, *Tasavvuf Nedir?*, 57.

⁴⁷ Fecr, 89/29-30.

⁴⁸ Lings, *Hız Muhammed’in Hayatı*, 474-475.

⁴⁹ Lings bir eserini neredeyse tamamen nefis ve Zât cenneti şeklindeki ikili yaklaşım üzerine kaleme almıştır. Bkz. Lings, *Gerçek Bilgi (Yakîn Risâlesi)*.

⁵⁰ Bakara, 2/115.

⁵¹ Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*, 148.

⁵² Lings, *Tasavvuf Nedir?*, 148.

konulan⁵³ *a'yân-ı sâbite* kavramına götürmektedir. Çünkü Lings'e göre kişinin başlangıcı ve sonu O'ndan olduğundan, nihâî gerçeklik "ilahî cevher"dir. Bu hulûlîlik ya da panteizm olarak adlandırılmamalıdır. Çünkü O'ndan olmaklığı Lings, *a'yân-ı sâbite* kavramı ile açıklamıştır.⁵⁴ Bu anlamda insanın O'ndan olması ancak bâtını ve hakîkati itibarıyla ifade edilmiştir.⁵⁵ Zaten Lings de Allah ile birleşme şeklindeki eleştirilerin de tasavvuf düşüncesinde yeri olmadığını açık bir şekilde belirtmiştir. Bu anlamda: "Bir ile bir toplanırsa evet iki olur, ancak bir ile hiç toplandığında sonuç yine birdir. Dolayısıyla insan ancak buradaki hiçlik olabilir. Bu itibarla da sözü edilen şekilde bir birleşme gibi sorun olmadığı açıkça görünmektedir." demiştir.⁵⁶

Lings vahdet-i vücûd içerisinde sıklıkla başvuru gölge metaforunu da kullanmıştır. Bu anlamda kozmosta görülenler, gerçekliğin uzak gölgelerinden ibarettir.⁵⁷ Bu kullanımlarına yer yer şiirlerinde de rastlanır. Nitekim bir şiirinde dünyayı bir gölgeler denizine benzetmiştir.⁵⁸ Başka bir yerde de vahdet-i vücûd anlatılırken çokça kullanılan ayna metaforuna telmihte bulunur. Bu yolla insan ancak aynadakinin yansımasıdır. Yetkinliğini meydana getirecek tek şey ise yansıması olduğu şeye benzetmek yoluyla olabilir.⁵⁹ Aslında ayna metaforu hakîkatte tek gerçek varlığın Allah oluşu ile âlemde görünen çokluğun açıklanması açısından oldukça elverişlidir. Lings de bu yöntemle ancak bir sembol olarak kabul edilen âlemin bir ayna düzleminde kabul edildiğinde; bazen Allah'ın bir vechesini yansıtırken, bazen de daha çok yönden yansıttığından böylesi bir görünür çokluk olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰ Böylelikle kutlu sanatta mündemîç olan sembollerin ilgili olduğu şeyin ilâhî cemâl olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.⁶¹

Tüm bunlarla birlikte Lings belki de bir şeyh oluşunun getirdiği farkındalıkla, her bir mürîdin vahdet-i vücûd üzerinde tefekkür etmesinin uygun olmadığını belirtir.⁶² Çünkü mürîdde meydana gelmiş bir entelektüel uyusukluk, vahdet-i

⁵³ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/439; Ercan Alkan, "A'yân-ı Sâbite Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/761.

⁵⁴ Martin Lings, "Nihaî Gerçeklikle Alakalı Sorulara Tasavvufî Cevaplar", çev. Nurullah Koltas, *Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf*, ed. Jean-Louis Michon - Roger Gaetani (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 140.

⁵⁵ Hasîrîzâde Elîf Efendi, *et-Tuhfetü'l-Mürsele Şerhi*, haz. Ercan Alkan (Hikemiyat, 2022), 104.

⁵⁶ Martin Lings, "Islam: An Introduction", *Enduring Utterance: Collected Lectures (1993-2001)*, ed. Trevor Banyard (London: The Matheson Truth, 2014), 115.

⁵⁷ Lings, *Gerçek Bilgi (Yakîn Risâlesi)*, 33.

⁵⁸ Martin Lings, *Collected Poems* (London: Perennial Books, 1987), 37.

⁵⁹ Martin Lings, *On Birinci Saat -Gelenek ve Nübüvvetin Işığında Modern Dünyanın Manevî Bunalımı-*, çev. Ufuk Uyan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 30.

⁶⁰ Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Velî*, 212.

⁶¹ Nurullah Koltas, *Martin Lings* (Köln: Plural Publications GmbH, 2020), 113.

⁶² Lings, *Tasavvuf Nedir?*, 143.

vücûdun yanlış anlaşılmasına sebep olabilir. Lings böylesi bir yanlış anlamının doğuracağı zararlara maruz kalmaktansa bu doktrini reddetmesini daha uygun görmüştür. “Zaten eğer böyle yapmazsa kendisini bir çatışma içerisinde bulur ve bunun da üstesinden gelemez” demiştir.⁶³ Bu bağlamda ona göre tarikat pratiklerinde zikrin bir unsuru olarak bulunan kelime-i şehâdetin hakîkî manasını tahakkuk ettirmek her bir mürîd için mümkün değildir. Ancak bu hakikat, ulaşılabilecek en ulvî mertebe üzerinde temellendirilmiş olan vahdet-i vücûd doktrininde bulunmaktadır.⁶⁴ Bundan dolayı da vahdet-i vücûd, mürîdin varabilmek için en çok desteğe muhtaç olduğu makamdır. Bunun sebebi de vahdet-i vücûdun bütün bir tasavvufun gayesi olmasıdır.⁶⁵

Son olarak Lings, vahdet-i vücûdun bir tür panteizm olarak ifade edilmesinin kesinlikle gerçeği yansıtmadığını belirtmiştir. Çünkü zannedildiği gibi vahdet-i vücûd düşüncesinde Allah’ın dünyada bulunduğu gibi bir durum söz konusu değildir. Ancak şu var ki âlem bir şekilde Allah’ta gark olmuştur.⁶⁶ Böylelikle her iki anlayış sadece bu zâviyeden karşılaştırılrsa dahî ikisinin bir biçimde aynîleştirilmesi ya da tasavvufun onun bir parçası şeklinde nitelendirmesi mümkün olamaz.

Sonuç

Çalışmanın ilk yönünü Martin Lings’in tasavvuf düşüncesine ilişecek ölçüde hayatı hakkında değerlendirmeler oluşturmaktadır. Lings, başta Avrupa olmak üzere dünyanın birçok yerinde tanınmış önemli bir entelektüeldir. Bununla birlikte, modern tasavvuf düşüncesi söz konusu olduğunda akla gelen önemli isimlerden biri olmuştur. Ayrıca akademik kimliği ile birlikte yürüttüğü tasavvuf çalışmaları, tasavvuf düşüncesinin günümüzde Avrupa’da tartışıldığı mecra açısından da başka bir öneme sahiptir. Lings’in tasavvuf düşüncesi içerisinde işlediği vahdet-i vücûd doktrini, onun ayrıca modern dünya hakkındaki tefekkürlerinin de oturduğu temeli göstermesi açısından önemlidir. Yanı sıra, yaşadığı dönem açısından İbnü’l-Arabî üzerine çalışan ve yazan, modern dönemde tasavvuf düşüncesinin seyri açısından vahdet-i vücûdu farklı bir dille gündeme taşıyan bir entelektüel olarak tebârüz etmektedir.

Bu çalışmanın yoğunlaştığı ana bölümde ise Martin Lings’in vahdet-i vücûd anlayışı merkeze alınarak onun tasavvufî düşüncesinin ontolojik, epistemolojik ve sembolik temellerine dair yorumları ele alınmıştır. Lings, vahdet-i vücûdun yalnızca İbnü’l-Arabî’ye ait bir nazariye olarak değerlendirilmesine karşıdır. Bu yönüyle tek bir kişiye indirgenecek bir yaklaşım olarak kabul etmez. Ona göre vahdet-i vücûd, İslâm düşüncesinin ilk dönemlerinden itibaren içkin olarak mevcut bulu-

⁶³ Lings, *Tasavvuf Nedir?*, 171-172.

⁶⁴ Lings, *Tasavvuf Nedir?*, 127.

⁶⁵ Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*, 152.

⁶⁶ Lings, *Gerçek Bilgi (Yakın Risâlesi)*, 9.

nan bir hakîkattir ve tasavvufun da geneline teşmil edilebilir bir mahiyete sahiptir. Sahabe dönemine dair de bu konuyla ilgili örnekler vererek düşüncesini pekiştirmiştir. Dolayısıyla Lings'e göre bu doktrin, aslı itibarıyla insanın Allah ile olan varlık ilişkisine dair ezeli bir kavrayış biçimidir. Bunun bir uzantısı olarak tasavvufu varlık ve bilgi meselesine dair bütüncül biçimde değerlendirmiştir. Vahdet-i vücûd, insanın kemâle ulaşma yolculuğunda pratik bir fonksiyona da sahiptir.

Lings'in "makrokozmos-mikrokozmos" ilişkisi üzerinden âlem ve insanı değerlendirmesi, onun tasavvuf anlayışının Kur'ân merkezli metafizik yorumunu da ortaya koymaktadır. "Allah'tan başka her şeyin fânî olduğu" düşüncesi, âlemin gölge ya da ayna metaforlarıyla açıklanmasını mümkün kılar. Bu yönüyle âlem Allah'ın esmâ ve sıfatlarının tecellî ettiği bir zemin, insan ise bu tecellîlerin en kâmil mazharıdır. Lings bu anlayışını a'yân-ı sâbite, Zât mertebesi ve Zât Cenneti gibi tasavvufî kavramlar üzerinden inşa etmiştir.

Ayrıca bir hakikat olmasına karşın her bir müridin vahdet-i vücûda aynı derecede muhatap olmaması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre bu mertebeye ancak yeterli manevî olgunluğa ve kavrayışa erişenler ulaşabilir. Bu nedenle vahdet-i vücûd hem yüksek bir idrâk düzeyinin hem de derûnî bir manevî hazırlığın neticesi olarak görülmelidir. Bununla beraber, varlığın Allah'a izafesi bağlamında vahdet-i vücûdun panteizmle karıştırılmaması gerektiğini belirtmiş ve onu hakîkî tevhide ulaşmanın yolu olarak takdim etmiştir.

Lings'in vahdet-i vücûd düşüncesi "gelenek" fikrini incelemesi açısından ve klasik anlayışa sadık olarak, yeni bir dille günümüze aktarılmış görünmektedir. Her ne kadar bu çalışmada mevcut yorumların farklı yorumlarla kıyaslanması gibi bir metot izlenmiş olmasa da değerlendirmelerinde bugünün insanına hitap eden bir üsluba sahip olduğu görülebilir. Bunun yanında Avrupa'da yapılan pek çok İbnü'l-Arabî çalışmasından farklı olarak Lings'in pratik yönü göze çarpmaktadır. Dolayısıyla o; yalnızca nazarî bir doktrin olarak değil, kişinin dönüşümünde etkin olan bir vahdet-i vücûd anlayışı üzerinde durmuştur.

Çıkar Çatışması/Conflict of Interest: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek/Grant Support: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça | References

- Alkan, Ercan. “A’yân-ı Sâbite Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. haz. Ömer Türker. 2/758-774. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Alkan, Ercan. “Osmanlı Dönemi Fusûsü’l-hikem Şerh Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (Aralık 2019), 211-240.
- Bedirhan, Muhammed. “Vahdet-i Vücûd Ekolü”. *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. haz. Ömer Türker. 1/144-190. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Demirli, Ekrem. *İbnü’l Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Demirli, Ekrem. “Vahdet-i Vücûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Demirli, Ekrem. “Vahdet-i Vücûd Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. ed. Ömer Türker. 1/426-456. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Elîf Efendi, Hasîrîzâde. *et-Tuhfetü’l-Mürsele Şerhi*. haz. Ercan Alkan. Hikemiyat, 2022.
- Guénon, René. *İnisiyasyona Toplu Bakışlar II*. çev. Mahmut Kanık. Ankara: Hece Yayınları, 2003.
- Guénon, René. *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Güven, Murat Salim. “Şâzeliyye”. *Türkiye’de Tarikatlar*. ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Kara, İsmail. “‘Unuttuklarını Hatırla!’ Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28 (Haziran 2010), 1-67.
- Kartal, Abdullah. “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer’î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/02 (2015), 149-175.
- Kazımı, Rıza Şah. “Ebûbekir Sirâceddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/260-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kazımı, Rıza Şah. “Martin Lings: The Sanctity of Sincerity”. *Temenos Academy Review* 14. U.K.: The Temenos Academy, 2011.
- Koltaş, Nurullah. *Gelenekselci Ekol ve İslam*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

- Koltaş, Nurullah. “İsâ Nûreddin (Frithjof Schuon)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/483-484. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Koltaş, Nurullah. *Martin Lings*. Köln: Plural Publications GmbH, 2020.
- Kutluer, İlhan. “Nasr’da Gelenek Kavramı ve İslam Felsefesi Geleneği”. *Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk Notlar* 1. İstanbul: BİSAV, 2003.
- Lings, Martin. *Antik İnançlar Modern Hurafeler*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Lings, Martin. *Collected Poems*. London: Perennial Books, 1987.
- Lings, Martin. “Frithjof Schuon, An Autobiographical Approach”. *Sophia The Journal of Traditional Studies* 4/2 (1998).
- Lings, Martin. *Gerçek Bilgi (Yakîn Risâlesi), Tasavvufun İman, Vizyon ve Mârifet Anlayışı*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Nefes Yayınları, 2017.
- Lings, Martin. *H. Muhammed’in Hayatı*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Lings, Martin. “Islam: An Introduction”. *Enduring Utterance: Collected Lectures (1993-2001)*. ed. Trevor Banyard. London: The Matheson Truth, 2014.
- Lings, Martin. “Nihaî Gerçeklikle Alakalı Sorulara Tasavvufî Cevaplar”. çev. Nurullah Koltaş. *Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf*. ed. Jean-Louis Michon - Roger Gaetani. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Lings, Martin. *On Birinci Saat -Gelenek ve Nübüvvetin Işığında Modern Dünyanın Manevî Bunalımı-*. çev. Ufuk Uyan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Lings, Martin. *Öze Dönüş*. çev. Zeynep Tan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Lings, Martin. *Shakespeare’in Kutsal Sanatı*. çev. İhsan Durdu. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.
- Lings, Martin. *Tasavvuf Nedir?* çev. Semih Ceyhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2017.
- Lings, Martin. *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*. çev. Betül Özel Çiçek. İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Söyleşiler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Schuon, Frithjof. *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*. çev. Veysel Sezigen. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Schuon, Frithjof. “The Perennial Philosophy”. *The Underlying Religion: An Introduction to The Perennial Philosophy*. ed. Martin Lings - Clinton Minnaar. Bloomington: World Wisdom, 2007.
- Tahralı, Mustafa. “Abdülhâdî (John Gustaf Aguéli)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/205-206. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Tahralı, Mustafa. *Çağ ve Hakikat - René Guénon’dan seçme Makaleler ve Yorumlar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2018.
- Tirmîzî, Hakîm et-. *Hatmu’l-Evliyâ Velîliğinin Sonu*. çev. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

Uludağ, Süleyman. “Makam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/409-410.
Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Mohammad Saber Cheikhmous

Dr. Öğrencisi, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü
PhD Student, Bingöl University, Institute of Social Sciences Department of Basic Islamic Sciences

Bingöl/Türkiye

m7md9abr@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7718-8123>

Nusrettin Bolelli

Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr., Bingöl University, Faculty of Theology

Bingöl/Türkiye

nusret.bolelli@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8686-1976>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 03.05.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 31.05.2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30.06.2025

Yayın Sezonu/Publication Season: Haziran/June 2025

Atıf/Cite as: Cheikhmous, Mohammad Saber – Bolelli, Nusrettin. "Molla-Zâde el-Kürdî ve Kitabı "Haşiye 'alâ Şerhi'l-Fevâid-z-Ziyâiyye"". *Adıyaman İlahiyat Dergisi* 17 (2025), 16-35.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

ملا زاده الكردي وكتابه "حاشية على شرح الفوائد الضيائية"

الملخص

إنَّ إحياءَ جهودِ العلماءِ السابقين ذو أهميةٍ بالغةٍ في حفظِ التراثِ العلمي، وخاصةً حينما يتعلق الأمرُ بمصنفاتٍ مخطوطةٍ لم تُطبع من قبل؛ ومن هذا المنطلق، يسلطُ هذا البحثُ الضوءَ على "حاشية على شرح الفوائد الضيائية" التي كتبها ملا زاده محمد الكردي السهراني (ت ١٠٨٤هـ / ١٦٧٣م)، أحدَ علماء الدولة العثمانية الذي درَّس في القاهرة وإستانبول وبورصة. ويهدفُ البحثُ إلى سَدِّ فراغٍ في الدراسات المتعلقة بالتراث النحوي العثماني، من خلال جمع سيرةٍ علميةٍ وافيةٍ للمؤلف من مصادرٍ عربيةٍ وعثمانيةٍ، وجمع كتبه المخطوطة والمطبوعة وتعيين مكان وزمان تدوينها؛ كما يقدِّمُ البحثُ وصفاً تحليلياً لحاشيته على "شرح الفوائد الضيائية"، للعصام، إبراهيم الإسفرايني (ت ٩٤٣هـ / ١٥٣٦م) بعد جمع ستة عشر نسخة من المخطوط أحدها إبرازة ثانية للكتاب بخط المؤلف، معتمداً المنهج الببليوغرافي والتحليلي المقارن، مع تحليلٍ داخليٍ لنصِّ الحاشية، وتبيين منهج التأليف، وإثبات عنايته بجمع نسخ الكتاب الذي يشرحه، ورصد موارده التي صرَّحَ باسمها، واكتشاف المصادر التي أغفلَ اسمها، وتقييد صور اقتباسه منها، وتوضيح مسالك الاستدراك التي اتبعها، وطرائق الاستشهاد التي

* تُستمدّ هذه المقالة من رسالة الدكتوراه التي يعدّها محمّد صابر شيخ موسى بعنوان: تحقيق حاشية ملا زاده محمّد بن أبي بكر الكردي على "شرح العصام"، تحت إشراف الأستاذ الدكتور نصرتين بوللي، في معهد العلوم الاجتماعية بجامعة بينغول.

انتهجها، وأسلوبه في النقد والتقويم.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، النحو، الفوائد الضيائية، العصام، ملا زاده.

Molla-Zâde el-Kürdî ve Kitabı "Haşiye 'alâ Şerhi'l-Fevâdi'z-Ziyâiyye"**

Öz

Geçmiş âlimlerin ilmî mirasını yeniden gün yüzüne çıkarmak, özellikle neşredilmemiş yazma eserler bağlamında, akademik mirasın korunması açısından büyük önem arz etmektedir. Bu çalışma, Osmanlı dönemi âlimlerinden ve Kahire, İstanbul ve Bursa gibi önemli ilmî merkezlerde ders vermiş olan, 1084/1673 yılında vefat eden Molla-Zâde Muhammed el-Kürdî es-Sehrânî'nin "Haşiye 'elâ Şerhi'l-Fevâdi'z-Ziyâiyye" adlı eserini konu edinmektedir. Araştırmanın amacı, Osmanlı nahiv geleneğine dair literatürdeki boşluğu doldurmak ve ilgili yazma eseri ilmî bir çerçevede analiz etmektir. Bu bağlamda, müellifin Arapça ve Osmanlıca kaynaklara dayalı detaylı bir ilmî biyografisi sunulmakta, eserleri hem yazma hem de matbu nüshaları bakımından ele alınmaktadır. Çalışmada, İbrâhim el-İsfarâyînî el-İşâm'ın (ö. 943/1536) "Şerhi'l-Fevâdi'z-Ziyâiyye" üzerine yazılmış hâşiyeler, metin içi çözümleme yöntemiyle incelenmektedir. Yazarın el yazısıyla yazılmış ikinci baskı olan kitabın on altı nüshasını topladıktan sonra Analiz; bibliyografik, karşılaştırmalı ve çözümleyici yöntemlerle gerçekleştirilmiştir. Bu sayede, müellifin yazım üslubu tespit edilmiş, ilmî tenkit yaklaşımı incelenmiş, kaynak kullanım yöntemi açıklığa kavuşturulmuş ve şerh ile yorum tarzı ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, el-Fevâdu'z-Ziyâiyye, el-İşâm, Molla-Zâde.

Mollazadah al-Kurdi and his Book "Hashia 'elaa Sharh al-Fawayid al-Diyaiya"***

Abstract

Reviving the contributions of past scholars holds considerable importance in preserving academic heritage, especially concerning unpublished manuscript works. In this context, this research sheds light on the Hāshiya (marginal notes) on "Sharh Al-fawayid Al-diyaiya", authored by Mollazadah Muhammad Al-Kurdi Al-Suhrânî (d. 1084/1673), a prominent scholar of the Ottoman Empire who taught in Cairo, Istanbul, and Bursa. This study addresses a gap in research concerning Ottoman grammatical heritage by compiling a detailed scholarly biography from Arabic and Ottoman sources. It further examines his published and manuscript works, considering his theological position, notably his opposition to the influential Qāḍizāde movement that dominated the Ottoman capital at the time. Additionally, the research provides an analytical description of Mullāzāde's marginal notes on "Sharh Al-fawayid Al-diyaiya" of al-İşâm, İbrâhim al-İsfarâyînî (d. 943/1536). After collecting sixteen copies of the manuscript, one of which is a second edition of the book in the author's handwriting. The analysis has been conducted using bibliographic, comparative, and analytical methods. Through this, the author's writing style has been identified, his approach to scholarly critique

** Bu makale, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Nusrettin Bolelli danışmanlığında, Mohammad Saber Cheikhmous tarafından hazırlanmakta olan "Molla-Zâde Muhammed b. Ebu Bekir el-Kürdî'nin "Şerhu'l-İşâm" Adlı Haşiyesinin Tahkiki" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

*** This article is derived from the doctoral dissertation titled "The Critical Edition of Molla-Zâde Muhammed b. Abū Bakr al-Kurdi's Commentary on al-İşâm (Sharh al-İşâm)", which is currently being prepared by Mohammad Saber Cheikhmous under the supervision of Prof. Dr. Nusrettin Bolelli at the Institute of Social Sciences, Bingöl University.

has been examined, his method of utilizing sources has been clarified, and his style of commentary and explanation has been explored.

Keywords: Arabic Language, al-Nahw, al-Fawayid al-diyaiya, al-Isaam, Mollazadah.

المقدمة

فلم يزل الله - سبحانه - يتفضل على عباده باستعمالهم في طاعته، ويوفقهم لطلب العلم النافع وتبليغه للناس، ومن زيادة الإنعام أن يبارك في المؤلفات، فيكون جل العلماء مشتغلين في تدريس كتاب وخدمته شرحاً ونظماً واختصاراً واستدراكاً عليه، ومن هذه الكتب، كتاب "الكافية" لابن الحاجب (ت 646هـ)، إذ أقبل عليه العلماء تدريساً وشرحاً وإعراباً، ومن أجل شروحه "الفوائد الضيائية" لملا جامي (ت 898هـ)، وقد نال أيضاً القبول بين العلماء وطلبة العلم، وبات محلّ عناية الشُّراح وركناً في مقررات التدريس إلى يومنا هذا، فغدا بمرتبة المتن، وتُسميت الكتب المؤلفة عليه شروحاً، واشتهر من شروحه: شرح المولى عبد الغفور اللاري (ت 912هـ) وشرح عصام الدين الإسفراييني (ت 943هـ).

وكتب ملا زاده محمد الكردي السهراني (ت 1084هـ) حاشية على شرح العصام للفوائد الضيائية، وفي هذا المقال نُلقي الضوء على هذه الحاشية ومؤلفها، بهدف جمع ترجمة وافية للمؤلف من المصادر العربية والعثمانية ومؤلفاته المطبوعة والمخطوطة وتعيين مكان وزمان تدوينها، وبيان منهجه في التأليف ومذهبه في النحو، معتمداً المنهج الببليوغرافي والتحليلي المقارن.

وقد أجريت دراستان أكاديميتان عن كتابين ملا زاده، ونُشرت ثلاثة كتب له، والكتب المطبوعة هي:

- مِرْقاة العلوم والسر المكتوم، حققه الفاضلان أركان بايسال وظفر أونور، ونشراه عبر مكتبة مغام في عمان الأردن، 2023م.

- الجامع للأسرار الإلهية والحقائق الربانية والحكم الدنيائية (مختصر لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام)، حققه عمر أحمد الراوي، ونشر الكتاب في دار كتاب ناشرون، بيروت، عام 2019م.

- امتحان الأذكياء والحدائق في غلطات الجامي في الفوائد الضيائية، وله تحقيقان، الأول: تحقيق حميد الفتلي وعلي جُكمت فاضل، ونُشر في مجلة البيان، العدد 617، الكويت، 2021م. والثاني: تحقيق بكر عبد الصميدعي، ونُشر في مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، العدد 54، المجلد 13، العراق، 2021م. وأما الدراسات الأكاديميتان: فالأولى قدمها الباحث الباحث علي رضوان سغميش برسالته للمناقشة في جامعة هكاري وعنوانها: "ملا زاده محمد الكردي السهراني وحاشية على حاشية العصام على الفوائد الضيائية للجامي - تحليل وتحقيق القسم الأول -" ولدى اطلاعي على هذه الرسالة وقفنا على ما يلي:

- هو تحقيق لقسم من أول المخطوط، وقد بلغ الباحث بداية [77/أ]، وتقع النسخة التي اتخذها أصلاً - المعتمدة في التقييم - في 264 لوح، أي أنه عمل على الثلث الأول من الكتاب فقط.

- أخطأ في العنوان فقال (حاشية على حاشية العصام...) فإذا اعتبر الباحث كتاب العصام حاشيةً فيلزمه أن يستسي كتاب ملا زادة تعليقاً، ولم يرد في أي مصدرٍ وصف كتاب ملا زاده بأنه تعليق، والسبب أن كتاب ملا جامي "الفوائد الضيائية" صار بمثابة المتن في العُرف العلمي، وبالتالي تكون المؤلفات الخادمة له شروحاً كمؤلفات العصام واللاري، وتكون المؤلفات على هذا الشرح حواشياً.

-لم يثبت منهوات المؤلف، وهي تعليقات المؤلف على المبيضة، وأثبت التعليقات الواردة في الهوامش، وهي لمجهولين درسوا النسخة، وإثبات تعليقات المجهولين يكون في حال الاضطرار والندرة، كما هو معلوم في منهج التحقيق.

-ومن ضعف الباحث في علم التحقيق أنه جهل اعتماد ملازادة على منهوات المؤلفين، مثلاً: عند قول ملازادة "وكتب في الحاشية أن الأكثر على أن درجة الولاية أفضل من درجة النبوة" فعلق الباحث: "هذه العبارة لا توجد في حاشية العصام"¹ والصحيح أنها موجودة في النسخ الخطية التي أثبتت منهوات العصام في الحاشية، والباحث اقتصر على النسخ المطبوعة التي لم تثبت منهوات العصام في الحواشي.

-ومن ضعف الباحث في تحقيق المخطوطات أنه اعتمد التاريخ الوارد في حرد متن المؤلف في نسخة مكتبة فيض الله رقم 1919 أنها تاريخ النسخ! والصحيح أنه تاريخ التأليف للمؤلف كما سنبين في الفرق بين الإبرازتين.²

-اعتمد ستة نسخ خطية فقط، بينما توفر لنا ستة عشر نسخة، إحداها بخط المؤلف وهي الإبرازة الثانية.

-لم يستقص المراجع كلها لضبط اسم المؤلف، فأخطأ في اسم قرية المؤلف، فقال (المواني) والصواب (الأمواني).

-اكتفى بثلاثة مصادر عربية في ترجمة المؤلف، هي "هدية العارفين" للبغدادي، و"معجم المؤلفين" لكحالة، و"البدور المضية" للكملائي³، بينما توسعنا في البحث عن ترجمته في المخطوطات والمطبوعات العثمانية.

-لم يجزم الباحث بتاريخ الوفاة ولا مكان الوفاة، بينما توفر لنا تحديد تاريخ وفاته، وتعيين مكان دفنه، فقال بروسه لي في كتابه المشهور أن ملا زاده دفن في مقبرة يوزباش في بورصة⁴، وكان على الباحث أن يجعل هذا المصدر أول مراجعه!

-اكتفى عند التعريف بمؤلفات ملازاده بأقل المعلومات عن الكتب.

-اكتفى بما أوردته كتب التراجم من مؤلفات، بينما استوعبنا مؤلفاته بجرد فهرس مكتبات المخطوطات وجمع نسخها الخطية.

-لم يتبين له نشأة المؤلف ولا الخط الزمني لرحلاته والتسلسل الزمني لمؤلفاته، وقد بينا ذلك مفصلاً.

-أخطأ في كتاب (حاشية على شرح الأداب) فبسبب اختلاف العنوان في الفهارس جعل كل نسخة كتاباً مستقلاً⁵.

Ta'lika alâ Hâşiye alâ Şerhi'l-Adab

Hâşiyetün alâ hâşiyeti Mir Ebi'l-Feth alâ şerhi'l- Hânefi

Hâşiye Alâ'l- Hâşiyeti'l-Fethiye fi'l-Adab

-أخطأ في نسبة كتاب "حاشية على شرح رسالة الاستعارة" إلى المؤلف⁶

¹ علي رضوان سيفمش، ملا زاده محمد الكردي السهراني وحاشية على حاشية العصام على الفوائد الضيائية للجامي تحليل وتحقيق القسم الأول، (هكاري: جامعة هكاري، رسالة ماجستير، 2024)، 57.

² سيفمش، ملا زاده محمد الكردي، 4.

³ سيفمش، ملا زاده محمد الكردي، 11.

⁴ محمد طاهر بروسه لي، عثمانلي مؤلفلري (إستانبول: مطبعة عامرة، 1915/1333)، 7/2.

⁵ سيفمش، ملا زاده محمد الكردي، 7-9.

⁶ سيفمش، ملا زاده محمد الكردي، 8.

Hâşiye alâ Şerhi Risâleti'l İsti'âre

فليس ملا زاده هكذا كتاب، والنسخة الخطية التي ذكرها الباحث هي (حاشية على شرح الأدب)، ومزيداً في الغلط وثق في الهامش رابط للنسخة الخطية، ولو أنه قرأ مقدمتها لعلم بغلطه!

والدراسة الأكاديمية الثانية وقد نوقشت تقدم بها الباحث وائل شوقي عبدالمجيد حسين في جامعة بموكالى في صيف عام 2024 وهي بعنوان: "حاشية محمد الكردي على إمتحان الأذكياء - تحقيق وبحت قيمة الأثر المذكور" وفيها حقق كامل كتاب "حاشية على امتحان الأذكياء للبركوي"، واقتصر في ترجمة ملا زاده ومؤلفاته على خمسة مصادر فقط، ولم يعين تاريخ الوفاة، وإنما رجح ما يوافق النسخة التي اعتمدها أصلاً، وأورد اسم ستة مؤلفات فقط! وغلط إذ فهم أن "ملازاده" اسم العائلة!

وتوهم أن رسالة " امتحان الأذكياء والحذاق في غلطات الجامي في الفوائد الضيائية" رسالتين مختلفتين، لاختلاف الاسم المذكور في الفهارس!

وتوهم أن كتاب "حاشية على العصام" كتابين مختلفين لاختلاف الاسم في الفهارس! وفي هذه الدراسات المطبوعات ترجمة يسيرة للمؤلف، واتفق الباحثون جميعهم على الغلط في تاريخ وفات ملا زاده، بسبب اقتصار المحققين على كتب التراجم العربية دون العثمانية، ولم يقدموا أي معلومات عن رحلة المؤلف ولا ترتيباً لمؤلفاته وأماكن تأليفها، وخلت أعمالهم عن دراسة وافية لمنهجه ومذهبه، وتيسر لنا كل هذا، ووقعوا في أخطاء وزلات علمية وقد تلافينا ذلك، وأوجزنا كل ذلك في هذه الدراسة.

1. ترجمة ملا زاده الكردي

من العجيب أن ملا زاده عدة ترجمات في المصدر الواحد، فمرة يُذكر باسمه، ومرة بكنيته، ومرة بتاريخ وفاته مختلف، لكنّ الترجمات متفقة في عناوين مؤلفاته، مثلاً: في كتاب "هدية العارفين" ترجمتين: الأولى ج1، ص239، والثانية ج2، ص293. وفيهما تاريخين مختلفين لوفاة! وعنه نقل الترجمتين عمر رضا كحالة في كتابه "معجم المؤلفين" دون تعليق ولا تعقيب!

اسمه: محمد بن ملا عبد الله أبي بكر بن ملا محمد بن ملا سليمان، ملا زاده الكردي، الشُّهراني، الأُلُمَواني الخنفي، الصوفي، العثماني، النحوي.⁷

والشُّهراني: كذا بالسّين في المخطوطات جميعها، وفي بعض المطبوعات بالشّين المعجمة وهو غلط، ويقول الحّي: "والسهراني بضمّ السّين وسكون الهاء وبعدها زاء وألف ونون نسبةً إلى بلدة معروفة ببلاد الأكراد والله أعلم".⁸ والأُلُمَواني: نسبة إلى قرية أُلُموان⁹، وتقع بين بلدة ديوبن (قرب عاصمة أرمينية) ومدينة وان (شرق تركيا).¹⁰ وأما شهرته فذكر في حُطْب مؤلفاته أنه شهير باسم ملا زاده الكردي، وفي هداية العارفين: "نزىل بروسه،

⁷ مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (بغداد: مطبعة المثنى، 1941)، 1112/2؛ أحمد الميحي - محمد البيلوي، فهرس الخزانة الخديوية (القاهرة: مطبعة الشيخ عثمان عبدالرازق، 1889/1306)، 90/2؛ علي الرضا قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (قيسري: دار العقبة، 2001)، 3517/5؛ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: مطبعة المثنى ودار إحياء التراث العربي، 1957)، 232/10؛ إسماعيل باشا البغدادي، هداية العارفين/أسماء المؤلفين وأثار المصنفين (إستانبول: وكالة المعارف، 1951)، 293/2.

⁸ محمد أمين بن فضل الله الحبي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر (بيروت: دار صادر، 1990)، 243/1.

⁹ حاجي خليفة، كشف الظنون، 1112/2.

¹⁰ بابا مردوخ روحاني، تاريخ مشاهير كرد (طهران: انتشارات سروش، 1963)، 185/3؛ محمد بن أبي بكر الكردي، ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (محمد راشد أفندي، 748)، b11.

ويُعرف بكرد أفندي¹¹، وفي عثمانلي مؤلفه: "كردي محمد أفندي"¹²، فلعل شهرته تغيّرت عند انتقاله إلى بورصة!

1.1. موطنه وارتحاله ومؤلفاته وتسلسلها الزمني

وُلد في قريته الكائنة في ولاية وان¹³، وطلب العلم في مسقط رأسه ثم ارتحل¹⁴، "وقلّما اتفقت سلسلة من العلماء بأخذ الابن من أبيه وهكذا بهذا الطول، وذلك من رحمته تعالى ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾"¹⁵.

ويجمع مؤلفاته والنظر في تواريخها والاستئناس بأسلوب كتابتها نجد أنه قد ارتحل من مسقط رأسه إلى مصر، ودّرس في الجامع الأزهر، وهناك ألّف: الدرة المضية في شرح الكوكبة الدرية (شرح البردة)؛ حاشية على شرح همزية البوصيري (حاشية على خير القرى في شرح أم القرى¹⁷؛ مجلة لأرباب الدولة والسلطنة؛ جوهرة الاحتياط في الرد على النصاري والأقباط¹⁸؛ البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار¹⁹؛ رسالة في المسائل التي حيرت المعاصرين²⁰. ثم ارتحل إلى القسطنطينية، وعمل في المكتب الهمايوني²¹؛ وألّف هناك: الجامع للأسرار الإلهية والحقائق الربانية والحكم الديّانية (مختصر لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام)؛ شرح الطريقة المحمدية²² التحقيق والتوفيق بين أهل الشرع وأهل الطريق²³؛ - الفوائح المسكينة في الفوائح العلمية²⁴؛ حاشية على شرح العصام: وهو عينة البحث في رسالتنا لنيل الدكتوراه وفي هذا المقال، وسيأتي الحديث عنه في المبحث التالي؛ امتحان الأدكياء والحدائق في غلطات الجامي في الفوائد الضيائية²⁵؛ الرسالة الحفظية للأمور النفسية²⁶.

¹¹ كحالة، معجم المؤلفين، 232/10؛ البغدادي، هدية العارفين، 293/2.

¹² بروسه لي، عثمانلي مؤلفه، 7/2.

¹³ روحاني، تاريخ مشاهير كرد، 185/3.

¹⁴ بروسه لي، عثمانلي مؤلفه، 7/2.

¹⁵ البقرة 105/2.

¹⁶ عبدالكريم محمد المدرس، علمائنا في خدمة العلم، تحقيق: محمد علي القره داغي (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1983)، 493.

¹⁷ مصطفى الدرايني، معجم المخطوطات العراقية (طهران: انتشارات سازمان اسناد ملی جمهوری اسلامی ایران، 1976)، 214/6؛ عبدالله الجبوري، فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف العامة في بغداد (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1973)، 14/3.

¹⁸ منها نسخة في دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، رقم 1084 علم الكلام.

¹⁹ منها نسخة في دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، رقم 26986 (ب).

²⁰ منها نسخة مخطوطة وحيدة مودعة في مكتبة بورصة، ضمن مجموع رقم (547)، وتبدأ من اللوح 54، وتنتهي في اللوح 74.

²¹ بروسه لي، عثمانلي مؤلفه، 7/2؛ مصطفى أفندي نعيم، تاريخ نعيم (إستانبول: مطبعة عامرة، 1735/1147)، 380/2.

²² بروسه لي، عثمانلي مؤلفه، 7/2؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، 1112/2؛ الميهي - البيلاوي، فهرس الخزانة الخديوية، 90/2؛ كحالة، معجم المؤلفين، 232/10؛ البغدادي، هدية العارفين، 293/2؛ المدرس، علمائنا في خدمة العلم، 28؛ صالح شيخو الحسيني، علماء الكرد وكردستان (دهوك: مطبعة هوار، 2012)، 379؛ نعيم، تاريخ نعيم، 380/2؛ وأورد نعيم في أربع صفحات قصة الصدام بين ملا زاده وحركة قاضي زادة بسبب هذا الشرح، وانتهت الفتنة بانتقال ملا زاده إلى بورصة، ويضيق المقام عن إيراده ويعشر إنجازها.

²³ كما في طرة النسخة المودعة في مكتبة نورعثمانيه رقم (2296)، ونسخة مكتبة يوسف آغا رقم (263)، ونسخة مكتبة الفاتح رقم (2694).

²⁴ كحالة، معجم المؤلفين، 232/10؛ البغدادي، هدية العارفين، 293/2؛ عبد الله محمد الحبشي، جامع الشروح والحواشي (أبو ظبي: النجم الثقافي، 2004)، 2435/3.

²⁵ سبق ذكر نشراتها في المقدمة.

²⁶ منها نسخة مخطوطة مودعة في مكتبة الحرم المكي، ضمن مجموع رقم (3732)، وتبدأ من اللوح 116، وتنتهي في اللوح 126؛ وهي ردّ على فتوى شيخ الإسلام مقاري زاده بإبطال كتاب ملا زاده "شرح الطريقة المحمدية" وقتل مؤلفه حتى وإن تاب وأتاب!

ثم انتقل إلى بورصة، واشتغل بالتدريس في مدرسة أورهان خان²⁷، وألف: مرقاة العلوم والسر المكتوم²⁸؛ حاشية على امتحان الأركياء للبركوي²⁹؛ حاشية على الفتحة في الآداب³⁰؛ حاشية على شرح السمرقندي للرسالة الوضعية العضدية³¹.

2. 1. مكانته وجهوده العلمية

يجمع مؤلفات ملازاده وقراءتها وتتبع السير المدون من سيرته ورحلته نجده قد طلب العلم في دياره واشتغل بالتدريس في القاهرة وإسطنبول وبورصة، وبذل جهده في نفع طلاب العلم بتأليف شروح لكتب نافعة لهم متضمنة تصحيح أخطاء مؤلفيها بما يراه صواباً، وتحمل الأذى المترتب على ذلك، ومن قيود المخطوطات نجده مستمراً في التدريس والتأليف ومراجعة كتبه السابقة، وبيننا هذا في مواضع من البحث، ومما ورد في الثناء عليه:

- قال عنه المحي: "مشارك في بعض العلوم"³².

وقال محمد أمين زكي: "من العلماء البارزين في عهد السلطان محمد الرابع العثماني، وكان جريئاً وصريحاً في بياناته ومعتقداته... ولم ينح من الموت إلا بحماية شيخ الإسلام بجائي أفندي الذي كان يقدر علمه وفضله"³³.
- وله عناية بعلم النحو، فألف حاشيتين على شرحين معتبرين: الأول شرح العصام للفوائد الضيائية الذي هو شرح للكافية؛ والثاني شرح البركوي للباب الذي هو مختصر للكافية؛ والأول هو عينة البحث، والثاني اشتهر لشهرة البركوي وكان العمدة في غرب الأناضول كسائر مؤلفات البركوي.

وأما وفاته فلم تتفق المصادر على تاريخ واحد لوفاته، وقد وقفنا على ستة أقوال، ونرجح أنه توفي عام 1082هـ³⁴، وهذا التاريخ لوفاته مناسب لتأليفه "حاشية على امتحان الأركياء" سنة 1081هـ، و"حاشية على الفتحة في الآداب" سنة 1082هـ؛ ونسخة "حاشية على امتحان الأركياء" المودعة في مكتبة جامعة مرمره، رقم 675، نسخها أحد طلاب ملا زاده عام 1083هـ وقرأها عليه مع سؤال وجواب، وهذا دليل على حياته حينها.

2. التعريف بحاشية ملا زاده على شرح العصام للفوائد الضيائية

1. 2. اسم الكتاب

لم يسم المؤلف كتابه باسم خاص، واتفق كل من ترجمه وفهرس المخطوطات على تسميته بالحاشية؛ وتوعدت تسمية الكتاب بسبب طوله، فاسمه الكامل: حاشية على شرح العصام الإسفرائيني للفوائد الضيائية لملا جامي. فيختصرها البعض: حاشية على الفوائد الضيائية، أو حاشية على العصام، أو حاشية على شرح ملا جامي. ويسمونها البعض: حاشية على شرح الفوائد الضيائية، أو حاشية على العصام على الجامي، أو حاشية على العصام على الفوائد الضيائية، أو حاشية على الاسفرائيني على ملا جامي.

²⁷ كحالة، معجم المؤلفين، 232/10؛ البغدادي، هدية العارفين، 293/2.

²⁸ سبق ذكر نشراتها في "الدراسات السابقة".

²⁹ لها أربع نسخ خطية: المكتبة السلطانية، مجموعة كيرسون يازملي، رقم 157؛ المكتبة السلطانية، مجموعة سرفيلي، بداية مجموع رقم 285؛ مكتبة شهيد علي، رقم 2385؛ مكتبة جامعة مرمره، رقم 675. وكتابة هذه الحاشية دليل إصناف ملا زاده، إذ أنه رغب في تيسيسها للطلبة لمنافعها رغم هجر حلقات التدريس لها.

³⁰ بروسه لي، عثمانلي مؤلفري، 7/2؛ كحالة، معجم المؤلفين، 232/10؛ البغدادي، هدية العارفين، 293/2.

³¹ منها نسخة مخطوطة في مكتبة قونيا، ضمن مجموع رقم (7199)، تبدأ من اللوح 53.

³² المحي، خلاصة الأثر، 243/1؛ كحالة، معجم المؤلفين، 232/10؛ البغدادي، هدية العارفين، 293/2.

³³ محمد أمين زكي، مشاهير الكرد وكردستان في الدور الإسلامي، مترجم: كرمته (بغداد: مطبعة التقيض الأهلية، 1945)، 135/2.

³⁴ بروسه لي، عثمانلي مؤلفري، 7/2؛ كحالة، معجم المؤلفين، 232/10؛ البغدادي، هدية العارفين، 293/2. وعرفنا عن ذكر الأقوال الأخرى لمناسبة المقام.

وقد يضيف البعض كلمة "شرح" فيقول: حاشية على شرح العصام على ملا جامي. ويرى الباحث أن تسمية الكتاب تعليقاً هو الأنسب من وجهين: الأول أن نسبته يقع في مستوى التعليق، لأنّ العصام حاشية على شرح ملا جامي لمن ابن الحاجب؛ الثاني أن كتاب ملا زاده شرح لمواضع مختارة من كتاب العصام، وهذا بالتعليق أشبه منه بالشرح؛ وأما تسميته بالشرح فهو على المساحة.

2.2. تاريخ التأليف

قال المؤلف في حرد المتن: "وقد تمت الحاشية بعون الله تعالى وتوفيقه في مدرسة السليمانية في البلدة القسطنطينية - حماها الله تعالى عن البلّة - في سنة اثنتين وستين وألف بعد الهجرة النبوية - عليه أفضل الصلاة وأكمل التحية - والحمد لله على الإتمام، وعلى أنبيائه الصلاة والسلام".³⁵ وفي نسخة وحيدة بخط المؤلف قال: "وقد تمت الحاشية بعون الله تعالى وتوفيقه في المدرسة الأورخان³⁶ في البلدة البروسة المحمية - حماها الله تعالى عن البلّة - في سنة اثنتين وسبعين وألف بعد الهجرة النبوية - عليه أفضل الصلاة وأكمل التحية - والحمد لله على الإتمام، وعلى أنبيائه الصلاة والسلام"³⁷ أي أنه أعاد نسخ الكتاب في بورصة عام 1072هـ، وله فيها تعديلات، فيحقّ وصفها بأنها إبرازة ثانية للكتاب.

3.2. توثيق نسبة الكتاب للمؤلف

لقد صرّح المؤلف باسمه وشهرته في صدر الكتاب في النسخ جميعها؛ وذكر عدد من المترجمين هذا الكتاب منسوباً إلى المؤلف، وأقدمهم بروسه لي محمد طاهر، وحاجي خليفة؛ وأحال المؤلف في أثناء الشرح إلى كتبه الأخرى، فقال (وقد ذكرنا تفصيله في شرح الطريقة، وبعض لطائفه في شرح قصيدة البردة³⁸ وهما كتابان له مذكوران في ترجمته وسبق ذكرهما، وسيأتي مزيد بيان لهذه الإحالات).

4.2. النسخ المعتمدة

بعد البحث في الفهارس تحصّل الباحث على ستة عشر نسخة مختلفة من المخطوط وهي مودعة في المكتبات التالية:

نسختان في مكتبة حاجي سليم آغا، الأولى بخط المؤلف رقم 1110، والثانية رقم 1111؛ مكتبة محمد راشد أفندي، برقم 748؛ مكتبة محمد عاصم كوبريلي، برقم 567؛ مكتبة Kasidecizade، برقم 583؛ مكتبة شيخ الإسلام فيض الله أفندي، برقم 1919؛ المكتبة العامة بمانيسا، برقم 5684؛ مكتبة شيخ الإسلام فيض الله أفندي، برقم 1920؛ مكتبة لاله لي، برقم 3229؛ مكتبة الأزهر، برقم 977 مجاميع - 46130 بحيت؛ مكتبة مهرشاه سلطان، ضمن مجموع برقم 419؛ مكتبة جارا الله، ضمن مجموع برقم 1440؛ مكتبة نور عثمانية، برقم 4530، مكتبة شهيد علي، برقم 2373؛ مكتبة جامعة مرمره، برقم 685؛ مكتبة قونيا، برقم 6524، وسجلها المفهرس باسم (Hâşiye ale'l-Keşşâf) والذي وقف على هذه النسخة ودلّ عليها -مشكوراً- الأستاذ ظفر أونور.

5.2. مؤلفاته التي ذكرها أو أحال عليها

من عادة المؤلفين الإحالة على كتبهم الأخرى تجنباً لتكرار الكلام، وفي هذا الكتاب أحال ملا زاده على

³⁵ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (محمد راشد أفندي، 748)، 209ب.

³⁶ كذا كتبها بدون واو؛ وهذه المدرسة أحد أجزاء مسجد السلطان غازي أورخان في بورصة.

³⁷ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 217ب.

³⁸ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (محمد راشد أفندي، 748)، 19أ.

كتبه الأخرى، وهي:

- 1- الفوائح المسكّية في الفوائح العلمية: فقال ملا زاده: "والوجه الأخير هو المشهور بين الجمهور، وقد بيّنا جميع ذلك في الرسالة المسكّية، مع فوائد لا عين رأت ولا أذن سمعت".³⁹
- 2-3- شرح الطريقة المحمدية، شرح قصيدة البردة: فقال: "وقد ذكرنا تفصيله في شرح الطريقة، وبعض لطائفه في شرح قصيدة البردة".⁴⁰

6.2. المراجع والمصادر التي اعتمد عليها المؤلف

جَمَعَ موارد المؤلف يلقي الضوء على مذهب المؤلف ومكتبته وجزءاً من ملكته العلمية، سيّما إن بيّن بصراحة كون الاقتباس من الكتاب مباشرة، أم نقلاً عنه بواسطة؛ والكتب التي نصّ ملا زاده أنه استقى منها في حاشيته هي:

الصّاح للجوهري؛ مختار الصحاح للرازي؛ التعريفات للجرجاني؛ القاموس المحيط للفيروزآبادي؛ حاشية سعد الدين التفتازاني على الكشف؛ أساس البلاغة للزمخشري؛ حاشية عبدالغفور اللاري على ملا جامي؛ الإيضاح لابن الحاجب؛ شرح تلخيص مفتاح العلوم للشريف الجرجاني؛ حاشية الشرح المختصر على تلخيص المفتاح لحفيد السعد التفتازاني؛ المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم لسعد الدين التفتازاني؛ التخمير لصدر الأفاضل الخوارزمي؛ شرح كافيّة ابن الحاجب (المتوسط) لركن الدين الاسترآبادي؛ حاشية محمد عمر الحلبي على المتوسط؛ شرح كافيّة ابن الحاجب لرضي الدين الاسترآبادي؛ شرح كافيّة ابن الحاجب للفاضل الهندي؛ حاشية الكازروني على شرح الهندي؛ حاشية سعد الله على شرح الهندي، الكشف للزمخشري؛ شرح الأزهرى التوضيح لابن هشام؛ حاشية شرح المطالع للشريف الجرجاني؛ تفسير الفاتحة لشمس الدين الفناري؛ المحرر في النحو: ولم يتبيّن لي أيّ كتاب يريد، فإنّما أنه يقصد كتاب عمر بن عيسى الهرملي (ت 702هـ) وهو مطبوع عدة طبعات ولم يتيسر لي الوقوف عليه، أو الفخر الرازي (ت 606هـ)، وليس له وجود مطبوعاً أو مخطوطاً.

7.2. المصادر التي استند إليها ولم يُصرّح بها

عند تعريف المصطلحات وشرح الكلمات يقتصر على الاقتباس دون التصريح بالمصدر اختصاراً للكلام، والمصادر التي تعرّفنا عليها دون أن يصرّح باسمها هي:

التعريفات للجرجاني، وقد صرّح به في بعض الأماكن؛ كشف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي؛ لسان العرب لابن منظور؛ وكثيراً ما يتجنّب ذكر مصدره مكتفياً بقوله: "بعض الأفاضل" مثال: "وقال بعض الأفاضل: "ألّ الشّخص من يؤول ويرجع إلى ذلك الشخص".⁴¹

مثال آخر: في ختام سرده سيرة ابن الحاجب قال: "كذا ذكره بعض الأفاضل، وأصله في تاريخ ابن خلّكان وغيره من كتب التاريخ".⁴²

³⁹ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 8.

⁴⁰ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 9.

⁴¹ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 10.

⁴² ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (محمد راشد أفندي، 748)، 12.

3. منهج التأليف

إن منهج التأليف يقضي باستيفاء أمور ليكون الكتاب نافعا، ويمتاز كل مؤلف بطريقته التي يسلكها في هذا المنهج، فجرى المؤلفون -عند شرح كتاب- على الاختصار على نسخة منه، وبعض الشراح يعتمدون عدة نسخ للتأكد من صحة العبارة، ويبدأ المؤلف بكتابة المسودة، ثم المبيضة، وقد يعلق في الهامش بتعليقات يسيرة يختتمها بـ {منه}، وربما يرى بعد ذلك أن يعدل كتابه فيكون إبرازة ثانية للكتاب، ونسبها في عصر الطباعة "الطبعة الثانية"، ولكل كاتب منهجه في الاقتباس من الكتب، وطريقته في النقد والتقويم؛ ويمكن إجمال منهجه في النقاط التالية:

1.3 رموزه

بما أن كتاب ملا زاده متعلق بعدة كتب، فهو حاشية على كتاب العصام، والعصام قد شرح "الفوائد الضيائية" ملا جامي والذي هو شرح لكتاب "الكافية" لابن الحاجب، وجميعها حاضرة في الكتاب، ويوردها ملازاده، فطلباً للاختصار اعتمد تسميات لكل منهم:

- يُطلق على العصام اسم المحشّي، لأن كتابه حاشية على شرح ملا جامي لمتن ابن الحاجب. وفي موضع سماه المحشي الثاني، لأنه قدّم عليه عبدالغفور.
- يُطلق على ملا جامي اسم الشارح.
- يُطلق على ابن الحاجب اسم المصنف.
- يطلق على الكافية لابن الحاجب اسم المتن.
- يصرح بأسماء المؤلفين وكتبهم دائماً، سوى مرة واحدة سمى عبدالغفور اللاري "المحشي الأول" لأنه ذكر العصام بعده.

2.3 المقابلة بين نسخ الكتب

عند شروع ملا زاده في التأليف جمع نسخاً عديدة من كتاب العصام وكتاب ملا جامي وكتاب ابن الحاجب، وقارن بينها، ولم يقتصر على نسخة واحدة.

فعند اختلاف عبارات العصام فاضل بينها مختاراً الأنسب من العبارات، ومثاله قوله في شرح خطبة العصام: "والحلّ بالخاء المهملة في أكثر النسخ: ضدّ العقد، وفي بعضها بالجيم المضمومة: وهو معظم الشيء، وفي بعضها جمل مشكلاتنا: جمع جملة، وهي طائفة من الشيء، والكلّ مستقيم ههنا، والأولى أنسب".⁴³

وكذا رجع إلى عدة نسخ من كتاب ابن الحاجب للتوثق من المواضع المشككة لتوجيه كلام العصام، ومثاله قول ملا زاده: "وذلك أنّ المصنف -رحمه الله- قال "فلذلك صُرف (مررت بنسوة أربع)" على ما هو العبارة المقررة في أكثر النسخ".⁴⁴

وتبين للمؤلف أن سبب النزاع بين شراح الكافية هو اختلاف نسخ كتاب ابن الحاجب، فبعد أن نقل كلام اللاري والفاضل الهندي يقول: "وبعد اتفاق كلام هذين الفاضلين على جواز التقديم والتأخير فلا تنفات إلى كلام المحشّي أصلاً، لكن هذا النزاع على ما في أكثر النسخ، وأما على ما في بعض النسخ المتن فلا نزاع فيه،

⁴³ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 13.

⁴⁴ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (محمد راشد أفندي، 748)، 81 ب.

لكنونه مؤخرًا⁴⁵.

3.3. اعتماد المنهوات

انتشر في القرن العاشر الهجري أسلوبٌ غير مسبوق في التأليف، وهو أنَّ المؤلف يضيف تعليقات على المبيضة في الهامش يَحْتَمِها بـ"منه"، وتُسمَّى المنهوات، وقد اعتنى بما زاده كعنايته بالمتن، فنراه قد نقل من هوامش كتاب ملا جامي، مثل قوله: [كتب الشارح رحمه الله تعالى في الحاشية: "وإنما قال موضوعاً ولم يقل مستعملاً في عبارتهم المشهور"]⁴⁶، وهذه المنهوات لم أجدها في مطبوعات كتاب ملا جامي.

وكذا اقتبس من منهوات الكتب الأخرى، مثل: "قال سعد الدين التفتازاني رحمه الله في هامش التلويح"⁴⁷ كتاب التلويح مطبوع بلا منهوات السعد!

4.3. يعلق على كلامه بمنهوات

ويكتب في الهامش تعليقاتٍ على كلامه أو على ما يقتبسه، أو يفيد إضافاتٍ أو تنبيهات لا يناسبها سياق الكلام في المتن.

وفي أحد المواضع تعقب نفسه في الهامش، فبعد أن سَوَّد ثلاث صفحات في الكلام على قول ابن الحاجب "فلذلك" قال ملا زاده: "وإنما أظننا الكلام فيه لكونه من نفائس الأبحاث"، وعلّق على كلامه هذا في الهامش قائلاً: "هذا، وإن كان دقيقاً لطيفاً، لكنّه غير محتاج إليه هنا كما لا يخفى {منه}"⁴⁸، وهذا من إنصافه ونصحه للقارئ!

5.3. الفروق بين الإبرازتين

سبق البيان بأن المؤلف كتب الحاشية مرتين:

- الأولى عام 1062هـ، وعنها تفرعت بقية النسخ التي وقفنا عليها.
- والثانية عام 1072هـ في بورصة، وهي بخطه: مكتبة حاجي سليم آغا، رقم 1110.
- وبمقارنة الثانية بالنسخ الأخرى نرى ما يلي:
- أضاف بعض المنهوات، وختمها بتكرار "منه" أو بالدعاء لنفسه.
- ازدادت زلات القلم بسبب العُجمة وطول مخالطة الأعاجم والتحدث بلسانهم.
- غيّر بعض الكلمات:

مثل دعائه لنفسه في صدر الكتاب "وفقه الله تعالى للحسنى وزيادة" وكلمة "زيادة" معرفة في جميع النسخ، أي أنه نكّرها في الإبرازة الثانية، وهذا التنكير موافق للآية الكريمة ﴿لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾⁴⁹. ومثل قوله: "ولهذا عدل عن الأسلوب المشهور إلى هذا الصنيع الصّديع"⁵⁰ وشرح كلمة الصديع في منهوة، وهي "البديع" في النسخ الأخرى جميعها.

⁴⁵ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 153.

⁴⁶ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (محمد راشد أفندي، 748)، 16.

⁴⁷ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (محمد راشد أفندي، 748)، 81.

⁴⁸ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (محمد راشد أفندي، 748)، 81.

⁴⁹ يونس 26/10.

⁵⁰ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 2ب.

ومثل: "وإذا حصلت السعادة المذكورة حصل للإنسان الكمال الكامل، وبَيَّن العلم والعمل"⁵¹، وفي باقي النسخ "وهو العلم والعمل".

-حذف بعض الجمل الاستطردية، مثل قوله في الهامش: "قيل: الوسائط تستوجب المدح والذم لنفسها لا لغيرها، ولهذا ثُاب وتُعاقب على أفعالها الجميلة والقبیحة، وذلك ينافي أن يكون جميع المحامد راجعة إلى الله تعالى، والجواب أن محامد الغير بناء على ظاهر يده تعالى عليه، وتمكينه منه، فهي راجعة إليه تعالى بهذا الاعتبار، فلا منافاة أصلاً. {منه سلمه الله}" وهذه موجود في جميع النسخ المتفرعة عن الإبرازة الأولى؛ وفي الإبرازة الثانية حذف "وتمكينه منه، فهي راجعة إليه تعالى بهذا الاعتبار".

-نقل كلامه من الحاشية إلى المتن: في نُسَخ الإبرازة الأولى ختم شرحه بقوله: "فافهم! فإنّ في كلامه تعميةً، حيث عدّى التبدیل بالباء"، وحشّی عليها بقوله: "وهذا المعنى من التبدیل لا يحصل إلّا بكلمة "من" على ما نصّ عليه أهل اللغة"، ولأنّها حاشية ملا زاده فهي محتومة بـ {منه}. وفي الإبرازة الثانية ختمها بـ {صح} أي أنّها من المتن، فصارت العبارة بتمامها: "فافهم! فإنّ في كلامه تعميةً، حيث عدّى التبدیل بالباء، وهذا المعنى من التبدیل لا يحصل إلّا بكلمة "من" على ما نصّ عليه أهل اللغة".

-غَیّر في قيد الفراغ مكانَ الكتابة والتاريخ، فقال في الإبرازة الأولى: "وقد تمت الحاشية بعون الله تعالى وتوفيقه في المدرسة السليمانية في البلدة القسطنطينية -حماها الله تعالى عن البلیّة-، في سنة اثنتين وستين وألف بعد الهجرة النبویّة -عليه أفضل الصلاة وأكمل التحية"⁵².

وقال في الإبرازة الثانية: "وقد تمت الحاشية بعون الله تعالى وتوفيقه في المدرسة الأورخان في البلدة البروسة المحمية -حماها الله تعالى عن البلیّة- في سنة اثنتين وسبعين وألف بعد الهجرة النبویّة -عليه أفضل الصلاة وأكمل التحية-"⁵³.

4. منهجه في الشرح

ينبغي قبل الخوض في منهج ملا زاده أن نُلمح لمنهج العصام وقصّة شرحه، فالعصام وعبد الغفور اللاري كانا تلميذین نجیبین عند ملا جامي، وكانت العادة أن أفضل التلاميذ يخلّف الشیخ في مجلسه ومكانته ونظّارته للأوقاف التي تحت يديه، وقام اللاري بشرح كتاب ملا جامي قبل العصام، فكان العصام في معظم المواضع ينتقد اللاري دون التصريح باسمه، لكنّ الجميع يعلم أنّه يقصد اللاري، ونرى أن ملا زاده يوثّق هذه الانتقادات، ويأتي بكلام اللاري الذي هو محل انتقاد العصام، ويحكم بين العصام واللاري في المسائل، وينتصر لقول اللاري غالباً، وأحياناً للعصام، وفي موضع واحد خالفهما وانتقدهما.

وملا زاده لا يشرح كلامَ العصام جميعه، وإنما يعلّق على مواضع منه، فيشرح المسائل التي أجملها العصام، ويوضّح المواضع المشكّلة في كلامه وينتصر له، وفي معظم المواضع يتعقّب ويصحّح أخطاءه، وأحياناً يبيّن اجتهاده في المسألة.

4.1. منهجه في نقد ملا جامي

يصرح بنقد ملا جامي مع عبارات الاحترام والتبجيل، وقد أفرد عنوانات المسائل التي غلّطه فيها في رسالة

⁵¹ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 4ب.

⁵² ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (محمد راشد أفندي، 748)، 209ب.

⁵³ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 217ب.

مفردة سَمّاها "امتحان الأذكياء والحدائق في غلطات الجامي في الفوائد الضيائية" وقد ذكرناها في مؤلفاته. ومن الأمثلة قوله: "الأولى: خرافة الشارح الفاضل -رحمة الله تعالى عليه- حيث اعتبر التجريد عن المعنى في الوضع مع عدم إمكانه وعدم الاحتياج إليه"⁵⁴؛ فسَمّى ملا جامي "الشارح" ووصفه بالفاضل، مع الترحّم عليه، مع وصفه الخطأ بأنه "خرافة".

2.4. منهجه في نقل كلام العصام

الأصل العام الذي سار عليه ملا زاده في شرحه كلام العصام أنه يورد نص كلام العصام، ثم يشرحه؛ مثال: قال ملا زاده: "قوله: "يا هادياً لسالك مسالك محامدك" شرع في الحمد بعدما تبيّن بالتسمية أداً لحق ما وجب عليه..."⁵⁵.

وأحياناً يشير إلى كلام العصام بعنوان المسألة: مثال: قال العصام: [قوله: "لوليه" في الصحاح: الوليّ ضدّ العدو، وكل من ولي أمر أحدٍ فهو وليّه]⁵⁶، فقال ملا زاده: [قوله "وليّ" من باب ورث، وهو متعدّ...]⁵⁷.
وقليلاً ما يختصر كلام العصام: مثال [قوله: "هذا التأويل بعيدٌ عن مظانّ الاستعمال جداً، إذ ليس من دأب اللغة أن يقال المراد من الكلم الطيب بعضه"]⁵⁸؛ وكلام العصام بتمامه: "هذا التأويل بعيدٌ عن مظانّ الاستعمال جداً، إذ ليس من دأب اللغة أن يقال -في مقام إيراد الحكم- على الكلم الطيب بعض الكلم الطيب".

3.4. منهجه في شرح كلام العصام

بعد نقل عبارة العصام يبدأ الشرح بإعراب الكلمة أو الجملة ليُظهر ترابط كلام العصام وليبيّن المعنى، ثم يشرح الكلمة، مثال: [و"هادياً" منادى منصوب لكونه شبه مضاف لتعلقه وارتباطه بما بعده؛ اسم فاعل من الهداية].⁵⁹

وبعد الإعراب والشرح يصوغ كلام العصام بعبارة واضحة شارحة مستخدماً "أي:" أو "المعنى:"، مثال: [قوله: "صراط الذين أنعمت عليهم لتبديل كمالاتنا بضاللاتنا" بدل من الأول، بدل الكل من الكل للبيان والتأكيد، أي: اهدنا الصراط المستقيم، صراط الأنبياء والأولياء الذين أنعمت عليهم بأنواع الإنعامات، وأحسنّت إليهم بأصناف الإحسانات، لتبديل كمالاتنا من ضاللاتنا].⁶⁰

وقد يؤخّر شرح بعض الكلمات إلى موضع يراه أنسب، مثال: [قوله: "وعلى آله المفضلين علينا بكفاية أسباب السعادة لتحصيل كمالاتنا" عطف على "أفضلهم"، وسيجيء معنى الآل؛ والإفضال: الإحسان...].⁶¹
ويشرح ما تركه العصام، مثلاً: عندما قال العصام: [قوله: "وهو حسبي ونعم الوكيل" فيه بحثٌ تحده في حواشي المطول]⁶² لكن ملا زاده جعله مطلباً لبيان عطف الإنشاء على الإخبار، وأوجز الأقوال في المسألة.

⁵⁴ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (محمد راشد أفندي، 748)، 18 ب.

⁵⁵ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 1 ب.

⁵⁶ إبراهيم بن محمد، العصام الإسفراني، حاشية على ملا جامي (إستانبول: مطبعة عثمانية، 1892/1309)، 3.

⁵⁷ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 8 أ.

⁵⁸ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (محمد عاصم كويرلي، 567)، 18 أ.

⁵⁹ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 2 ب.

⁶⁰ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 2 ب.

⁶¹ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 4 ب.

⁶² العصام، حاشية على ملا جامي، 6.

ويطلب في الشرح إن وقع تقصير من العصام، مثل قول ملا زاده: [هذا بيان أقسام الدلالة على وجه يفيد المبتدئ فائدة تامة، وإنما أطيننا فيه الكلام لما في كلام المحشي من القصور كما لا يخفى].⁶³

ويبين أسماء العلماء الذين يقصدهم العصام، مثل قول ملا زاده: [قوله "ومن الأفاضل" أراد به المولى عبد الغفور الآري].⁶⁴

ويفصل المعلومات المضمنة في كلام العصام: مثال قوله "والأبتر مقطوع الذنب من الحيوان، والأجذم مقطوع الأصابع، والأقطع مقطوع اليد من الإنسان".⁶⁵

ويستدل بالكتب ويحتج بما: مثل قوله "لأنه قد صرح السيد الشريف في شرح المفتاح".⁶⁶

4.4. منهجه في نقد كلام العصام

تنوع أسلوب ملا زاده في نقد العصام بحسب المسألة ومدى البعد عن الصواب، ورصدنا منه الأساليب التالية:

- يتلطف ملا زاده في النقد، ثم يفصل قوله في المسألة، مثل: [قوله "فهو ليس بمحمد حقيقةً واستعمال الحمد فيه مجاز" محل نظر].⁶⁷
- يبين مقدار شيوع المقالة ثم يستدرك عليها، وفيه اعتذار ضمني للعصام بأن الغلط شائع ومنتشر، مثل [قوله: "التبّي إنسان بعثه الله - تعالى - إلى الخلق لتبليغ الأحكام، والرسول أخص منه، وهو إنسان كذلك، يكون له كتاب وشريعة" هذا هو المشهور بين الطلبة، والصحيح عند المحققين أنّ الكتاب ليس بشرط في الرسول].⁶⁸
- ينتقد كلام العصام ويتلمس له وجهاً لتصحيحه، مثال قوله "وفي عبارته ركافة حيث أضاف النجوم إلى الدرر، وأدخل عليه اللام، اللهم إلا أن يقال أنه من قبيل إضافة المشبه به إلى المشبه، ويقدر للشمس مثله بقرينته؛ ولك أن تجعل "كالشمس" صفة "حواش"، و"لنجوم الدرر" متعلقاً "بغواش"، أي: (هذه حواش مثل الشمس غواش لنجوم درر الزبر)، وحينئذ لا كلفة في كلامه".⁶⁹
- يبين خطأ العصام في المعلومة، مثل قوله [قوله: "إلى المأثور المشهور" ظنّ هذا الكلام حديثاً، لأنّ الأثر الحديث الشريف، أو خبر الصحابة، وليس كذلك].⁷⁰
- ينقل انتقادات الآخرين دون التصريح بأسمائهم، مثل [قال الشارح الكازروني قاله أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه "قيل هذا افتراءً على الكازروني فإنه لم يعزه على أحد"].⁷¹
- ينقل انتقاد الآخرين ويوافقهم، مثال: [قوله: "فاحفظه فإنه مما خفي على غيره" قيل هذا تبجح وغرور بما هو غلط فاحش وهو كذلك]⁷² والقائل هو البركوي (981هـ) في "شرح لب الألباب في علم الإعراب".

⁶³ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 11 ب.

⁶⁴ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 8 ب.

⁶⁵ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 2 ب.

⁶⁶ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 21 ب.

⁶⁷ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 8.

⁶⁸ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 9.

⁶⁹ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 6.

⁷⁰ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 18 أ.

⁷¹ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 18 أ.

⁷² ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (محمد راشد أفندي، 748)، 16 ب.

- يبين ما تفرّد به العصام ولم يسبقه أحد فيه، مثل قول ملا زاده: "أما الخبط فلاّن هذا اصطلاح من عند نفسه، ولم يقل به أحد"⁷³.

- يبين خطأ العصام في نسبة الأقوال، فعند قول العصام "والمحققون ذهبوا إلى رعاية جانب المعنى لكونه أهم" قال ملا زاده: "وأما الخطأ فعزاؤه إلى المحققين، وهم يريؤون منه"⁷⁴.

- عند تحطّط العصام لملا جامي ينتصر ملا زاده لملا جامي ويرد على العصام، مثال: [قوله: "فقوله ليس من مقولة الحرف والصوت أصلاً ليس على ما ينبغي" أقول بل هو على ما ينبغي].⁷⁵ مثال آخر: [قوله: "ويرد عليه" غير وارد].⁷⁶

- يخالف العصام في معنى كلام ملا جامي، مثال: [والخامس في قوله "وإنما قال غير لازمة اكتفاءً بأدنى ما يكفي" فإنه لم يقل ذلك اكتفاءً بأدنى الكفاية، بل قاله لكونه كذلك في نفس الأمر، لأن المطابقة الاتفاقية جائزة غير لازمة، كما أشرنا إليه في الوجه الأول].⁷⁷

- يحتدّ في نقد العصام، فعند قول العصام "يستدعي أن يكون الجار والمجرور بحسب المعنى وصفاً وبحسب اللفظ حالاً" قال ملا زاده: "خبطٌ وخلطٌ وخطأ".⁷⁸

5. منهجه في الاقتباس

منهج ملا زاده في الاقتباس واحد، ولم يشذ عنه إلّا لضرورة، ونبين هذا في أنواع الاقتباسات: عند اقتباس الآيات القرآنية يحذف الواو من بداية الآية، وهو مذهب كثير من العلماء عند الاستشهاد بالقرآن، لأن قصدهم الاستشهاد لا التلاوة، ودليلهم فعل النبي صلى الله عليه وسلم- في رسالته إلى هرقل إذ أورد الآية ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ﴾⁷⁹ دون "قل"⁸⁰؛ ومن الأمثلة في كلام ملا زاده قوله: [قال الله تعالى ﴿الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾⁸¹؛ وقال الله تعالى ﴿إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾⁸²] والأتان تبدآن بالواو، وقد حذفهما.

وعند الاستشهاد بالحديث الشريف يورد لفظه تاماً، ولا يذكر مصدره وتخرجه، مثل قوله: "إلى هنا لفظ الحديث على ما دُكر في بعض الكتب".⁸³

1.5. الاقتباس من الكتب

يقتبس من كلام العلماء سواء في متن الكتاب أو المنهوات، مثل نقله من منهوات ملا جامي: [كتب

⁷³ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110/10ب).

⁷⁴ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110/10ب).

⁷⁵ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (محمد راشد أفندي، 748)، 16ب.

⁷⁶ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (محمد راشد أفندي، 748)، 18ب.

⁷⁷ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (محمد راشد أفندي، 748)، 17أ.

⁷⁸ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110/10ب).

⁷⁹ آل عمران 64/3.

⁸⁰ محمد بن عبد الله بن محمّد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1957م)، 481/1.

⁸¹ العنكبوت 69/29.

⁸² الشورى 52/42. في النسخ جميعها: المستقيم، والمثبت الصواب.

⁸³ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 9أ.

الشارح رحمه الله تعالى في الحاشية: "وإنما قال موضوعاً ولم يقل مستعملاً في عبارتهم المشهور".⁸⁴ وعند الاقتباس من الكتب يصرح باسمها ويحرص على ذكر عبارتها بحروفها دون تصرف، مثل: [في القاموس "الريق بالكسر حبل فيه عدة غرئ يُشدُّ به البهْمُ، كلَّ عروة رِقة بالكسر والفتح، والجمع كعنب وأصحابٍ وجبال" انتهى كلامه].⁸⁵

وأحياناً ينقل عن المصدر بواسطة، مثل قوله: "وقال بعض الأفاضل نقلاً عن الأساس".⁸⁶ وفي عدّة مواضع بيّن المصدر في الهامش، مثلاً: في المتن "وإنما لكونها اختيارية على رأي بعض العلماء" وعلق في الهامش: "هو سيف الدين الآمدي رحمه الله {منه}".⁸⁷

2.5. الخطأ في تسمية المصدر:

لا جرم أن المؤلف يقع منه السهو والغفلة في اسم المصدر، سيما إن اعتمد كتابين متقاربين، فيقع له الاشتباه أو يسبقه القلم، ومن الأمثلة:

- أخطأ في الإحالة إلى المصدر، فقال في الهامش: "وأجاز الفراء (أما بعداً) بالنصب والتنوين، و(أما بعداً) بالرفع والتنوين، وأجاز هشام (أما بعداً) بفتح الدال، وأنكره النحاس، كذا ذكره السبكي في شرح المنهاج".⁸⁸

ولم أجده في كتاب السبكي "الإمّاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول"، والصواب أنه في شرح النووي لكتابه المنهاج، واسمه دقائق المنهاج في الصفحة 27.

- قال في الهامش: "الصّدّيع: الصبح. مختار"⁸⁹، ولم أجده في مختار الصحاح، ووجدته في الصحاح: مادة صدع.

الخاتمة

أظهر البحث أنّ حاشية ملا زاده على شرح العصام تُمثّل نموذجاً مميّزاً للنحو العربي في العهد العثماني، وأنّها جديرةٌ باهتمام الباحثين؛ وكذا سائر مؤلفاته، فقد حصل قدراً من العلم مقدّراً كفيلاً لأن يؤلّف ويدرس، وانتهج درياً علمياً قويمًا في التأليف والشرح، ويتكلم أحياناً بشدّة وغلظة تسببت بها البيئة العلمية المشحونة بالخصومات والنزاعات العقديّة والمذهبيّة في عصره، مما انعكس على منهجه بالتفرد والتقلّل من التبعية وبذل الوسع في الاجتهاد مع تجنّب التقليد، والحرص على نفع الطلاب وإقصائهم عن الأقوال الغريب مما صيغ أسلوبه أحياناً بالحدّة أو الشدّة في النقد.

كما أظهرت الدراسة بوضوح تفرداته واجتهاداته النحوية، وأبرزت أسلوبه النقدي ومنهجه التحليلي المقارن في معالجة المسائل النحوية.

وقد بيّن البحث أهمية الجهود التي بذلها ملا زاده، من خلال جمع سيرته العلمية ورحلته والتعريف بمؤلفاته

⁸⁴ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (محمد راشد أفندي، 748)، 16.

⁸⁵ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 6ب.

⁸⁶ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (محمد راشد أفندي، 748)، 15ب.

⁸⁷ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 7ب.

⁸⁸ ملا زاده، حاشية على شرح الفوائد الضيائية (حاجي سليم آغا، 1110)، 5ب.

⁸⁹ يحيى بن شرف النووي، دقائق المنهاج، تحقيق: إيداد العوج (بيروت: دار ابن حزم - مكة المكرمة: المكتبة المكية، 1996)، 27.

التي ما زالت تنتظر مزيداً من عناية الدّرسين والمحقّقين بنشرِ مؤلّفاته وجمّعِ تفرّداته واجتهاداته ودراسة منهجه وتقييم جهوده.

ويخلص البحث إلى ضرورة مواصلة الجهود في نشر ما تبقى من تراثه المخطوط، وتوسيع الدراسات حول آثاره العلمية في مختلف فروع العلوم التي تناولها، بهدف فهم أوضح لمكانة ملا زاده العلمية وتأثيره في سياقه التاريخي والعلمي؛ كما يوصي البحث بتوجيه دراسات مستقبلية لفحص أثر البيئة العقدية والسياسية في عصره على التوجهات العلمية والمنهجية له ولأقرانه من علماء زمانه.

المصادر

- بروسه لي، محمد طاهر. عثمانلي مؤلفري. المجلد 5. إستانبول: مطبعة عامره، 1915/1333.
- البغدادي، إسماعيل باشا. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. المجلد 2. إستانبول: وكالة المعارف، 1951.
- الجبوري، عبدالله. فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف العامة في بغداد. المجلد 3. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1973.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلي. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. المجلد 6. بغداد: مطبعة المثنى، 1941.
- الحبشي، عبد الله محمد. جامع الشروح والحواشي. المجلد 4. أبو ظبي: الجمع الثقافي، 2004.
- الدرايتي، مصطفى. معجم المخطوطات العراقية. المجلد 20. طهران: انتشارات سازمان اسناد ملی جمهوری اسلامی ایران، 1976.
- روحاني، بابا مردوخ. تاريخ مشاهير كرد. المجلد 3. طهران: انتشارات سروش، الطبعة 2، 1963.
- الزركشي، محمد بن عبد الله بن بشار. البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد إبراهيم. المجلد 4. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، 1957م.
- زكي، محمد أمين. مشاهير الكرد وكردستان في الدور الإسلامي. مترجم: فاطمة زكي. المجلد 2. بغداد: مطبعة التفيض الأهلية، 1945.
- العصام، إبراهيم بن محمد الإسفرائيني. حاشية على ملا جامي. إستانبول: مطبعة عثمانلي، 1892/1309.
- قره بلوط، علي الرضا. معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم. المجلد 6. قيصري: دار العقبة، 2001.
- كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. المجلد 15. بيروت: مطبعة المثنى - بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1957.
- الحبي، محمد أمين بن فضل الله. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. المجلد 4. بيروت: دار صادر، 1990.
- المدرس، عبدالكريم محمد. علماءنا في خدمة العلم. تحقيق: محمد علي القره داغي. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1983.
- ملا زاده، محمد بن أبي بكر الكردي. حاشية على شرح الفوائد الضيائية. قيصري: مكتبة محمد راشد أفندي، 748، 1ب-207ب - إستانبول: محمد عاصم كوبريلي، 567، 1ب-262أ - إستانبول: مكتبة حاجي سليم آغا، 1110، 1ب-218ب . <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/365044>
- سيفمش، علي رضوان. ملا زاده محمد الكردي السهراني وحاشية على حاشية العصام على الفوائد الضيائية للجامي تحليل وتحقيق القسم الأول. هكاري: جامعة هكاري، رسالة ماجستير، 2024.
- الميهي، أحمد - البيلاوي، محمد. فهرس الخزانة الخديوية. المجلد 2. القاهرة: مطبعة الشيخ عثمان عبدالرازق، 1889/1306.
- نعيم، مصطفى أفندي. تاريخ نعيم. المجلد 2. إستانبول: مطبعة عامره، 1735/1147.
- النووي، يحيى بن شرف. دقائق المنهاج. تحقيق: إيداد الغوج. بيروت: دار ابن حزم - مكة المكرمة: المكتبة المكية، 1996.
- المسنيني، صالح شيخو. علماء الكرد وكردستان. دهوك: مطبعة هاوار، 2012.

Çıkar Çatışması/Conflict of Interest: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek/Grant Support: Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Mohammad Saber Cheikhmous (Yazar-1) Nusrettin Bolelli (Yazar-2)

Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: Yazar-1 %55 Yazar-2 %45

Veri Toplanması/Data Curation: Yazar-1 %50 Yazar-2 %50

Veri Analizi/Data Analysis: Yazar-1 %50 Yazar-2 %50

Makalenin Yazımı/Writing: Yazar-1 %50 Yazar-2 %50

Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: Yazar-1 %55 Yazar-2 %45

Kaynakça | References

Almihi, Ahmad - el-Beylavi, Muhamad. *Fihrisû'l- hizâneti'l- Hıdvîyye*. 2 Cilt. Kahire: matba'at eş-şeyh 'Usmân Abdurâzık, 1306/1889.

Bağdadi, İsmail Paşa. *Hediyetü'l- 'arîfin esma'ü'l- müellifin ve'l- musannifine*. 2 Cilt. İstanbul: Vekaletü'l- me'ârif, 1951.

Bursalı, Muhammed Tahir. *Osmanlı müellifleri*. 5 Cilt. İstanbul: Matbaa-i 'âmire, 1333/1915.

ed-Derayiti, Mustafa. *Mücemu'l-mâhtutatu'l-İrâkiyye*. 20 Cilt. Tahran: İntişârât sazmân isnâd millî cumhuri islâmiyî İran, 1976.

el-Ceburi, Abdullah. *Fihris'l mehtutatu'l- 'arabiyye fi mektebeti'l- evkâfi'l- âmme fi Bağdad*. 3 Cilt. Bağdat: matba'at el-İrşâd, 1973.

el-Hesneyani, Salih Şeyho. *'Ulemâü'l- kürd ve kürdistân*. Duhok: matba'atu Hevâr, 2012.

el-Hibşî, Abdullah Muhammed. *Câmiu's- şuruh ve'l- hevâşi*. 4 Cilt. Abuzabi: el-macma' es-sekâfi, 2004.

el-İsam, İbrahim b. Muhammed el-İsfarayini. *Haşiye 'elâ Molla Cami*. İstanbul: Osmanlı matbaası, 1309/1892.

el-Muderris, Abdulkerim Muhammed. *'Ulemâüne fi hidmeti'l- ilm*. thk. Muhammed Ali el-Karadağî. Bağdat: matba'at el-İrşâd, 1983.

el-Muhibbî, Muhammed Emin b. Fezlullah. *Hulâsetu'l- âsâr fi ayânü'l- karni'l- hadi 'aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Daru sâdır, 1990.

el-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır. *el-Bürhân fi 'ulumü'l- kûr'ân*. thk. Muhammed İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dar ihya' el-kutub el-'Arebiyye İsa el-Babî el-Helebî ve şürekaühu, 1957.

en-Nevevi, Yahya b. Şeref. *Dekayikü'l- minhâc*. thk. İyâd el-Ğuc. Beyrut: Daru ibn

- Hazm - Mekke: el-mektebetu'l- Mekkiyye, 1996.
- Hacı Halife, Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi. *Keşfü'z- zünûn 'an esmai'l- kütüb ve'l- fûnun*. 6 Cilt. Bağdat: matba'at el-Müsennâ, 1941.
- Karabulut, Ali Rıza. *Mu'cemu tarihi't- turâsi'l- islami fi mektebâti'l- âlem*. 6 Cilt. Kayseri: Dâr el-Akebe, 2001.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l- müelîfin*. 15 Cilt. Beyrut: matba'at el-Müsennâ - Beyrut: Dar ihya' et-turasi'l- 'arabi, 1957.
- Molla-Zâde, Muhammed b. Ebi Bekr el-Kürdî. *Haşiye 'elâ Şerhi'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye*. Kayseri: Raşit Efendi, 748, 1b-207b – İstanbul: M.Asım Köprülü, 567, 1b-262a -İstanbul: Hacı Selim Ağa, 1110, 1b-218b. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/365044>
- Naimâ, Mustafa Efendi. *Tarih'u Naimâ*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i 'âmire, 1147/1735.
- Rohânî, Baba Merdoh. *Târihu meşâhir-i kürd*. 6 Cilt. Tahran: intişâratı suruş, 2. Basım, 1963.
- Sevmiş, Ali Rıdvan. *MollaZade Muhammed el-Kürdî Es-sehranî ve Hâşiyetü Alâ Hâşiyeti'l-İsam Ale'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye Li'l-Câmi Adlı Esrinin Tahlil ve Tahkiki (Birinci Bölüm)*. Hakkari: Hakkari Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Zeki, Muhammed Emin. *Meşâhiru'l- kürd ve kürdistan fi'l- devri'l- islâmî*. çev. Fatima Zeki. 2 Cilt. Bağdat: matba'at el-tafeyuz el-ehliya, 1945.

Talha Yalnız

Doktora Öğrencisi, YLSY Bursiyeri, Ürdün Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Bölümü

PhD Student, YLSY Scholar, University of Jordan, Faculty of Theology, Department of Hadith

Amman/Ürdün

talhayalniz@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6659-3273>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 15.05.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 22.06.2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30.06.2025

Yayın Sezonu/Publication Season: Haziran/June 2025

Atıf/Cite as: Yalnız, Talha. “İbn Hacer’e Göre Mestûr ve Mechûlû’l-Hâl Ravilerin Rivayetlerinin Hükmi ve Hüküm Vermede Teori-Pratik Uyumunun Değerlendirmesi”. *Adıyaman İlahiyat Dergisi* 17 (2025), 36-69.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

حكم روايات المستور ومجهول الحال وتقييم انطباق النظرية بالتطبيق عند ابن حجر

الملخص

إن علم الجرح والتعديل من أبلغ العلوم أثرًا في صيانة السنة النبوية وتمحيص الروايات ونقدها، وقد أولاه المحدثون عناية فائقة منذ العصور الأولى، فآلفوا فيه المؤلفات المستقلة، وتناولوا فيها أحوال الرواة ومراتبهم من حيث العدالة والضبط، مصنفين إياهم تصنيفاً دقيقاً مبنياً على التمهيص والتثبت. ومن أبرز المراتب التي دار حولها الخلاف بين العلماء واشتهرت بتعدد الآراء فيها مرتبة الراوي المستور والمجهول الحال؛ إذ اختلف أهل الحديث من النقاد الأوائل ومن تبعهم من المتأخرين والمعاصرين في حكم روايات هؤلاء، ووقع التباين بين الأصول النظرية والتطبيقات العملية. ومن المصادر التي تناولت هذه الفئة من الرواة كتاب "تقريب التهذيب" للحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). وتتناول هذه الدراسة بالبحث والتحليل فئة الرواة المستورين ومجهولي الحال الذين لا تزال مكانتهم تحتل حيزًا من الأهمية في علم الحديث. وقد ركزت الدراسة على الرواة الذين صنفهم ابن حجر في "التقريب" ضمن المرتبة السابعة، فجمعت بين النظر في الأصل النظري الذي اعتمده ابن حجر – وهو التوقف عن الحكم على حديث الراوي المستور – وبين التطبيق العملي من خلال الأحكام التي أطلقها هو أو أطلقها غيره من المحدثين على أحاديث أولئك الرواة للوقوف على مدى الاتساق بين النظرية والتطبيق في منهج ابن حجر. وقد استهل البحث بتعريف مفهومي المستور والمجهول الحال، ثم بيّنت العلاقة بينهما، وسعي إلى الوقوف على الأسباب التي قد تسقط الراوي في إحدى هاتين المرتبتين من خلال دراسة التراجم. ثم طرحت الأحكام الواردة على رواياتهم، مع تحليل دوافعها ومقارنتها. ولأجل إخراج الصحابة عن دائرة البحث، لم تدرج الطبقة الأولى في نطاق الدراسة، بل اقتصر على الطبقة الثانية التي تمثل الجيل الأقرب للصحابة، مع اعتماد سقف زمني لا يتجاوز القرن الثاني الهجري لتمثيل المرحلة التي تزايد فيها الرواة وتعددت الأسانيد. غير

أن الدراسة ضمت أيضًا رواة من الطبقة السابعة ممن وردت رواياتهم في السنن الأربعة، توقيًا من توسع الدراسة إلى ما لا لزوم له. وتميّزت الدراسة عما سبقها من أبحاث في الموضوع بأنها لم تقتصر على الإطار النظري العام، بل تناولت بالتفصيل حالة راوٍ مجهول أو مستور في إطار مدرسة حديثة معينة، وهي مدرسة ابن حجر، فتنبعت التناسق بين أصوله النظرية وتطبيقاته العملية على الرواة. تواصلت الدراسة إلى جملة من النتائج، أهمها أن ابن حجر في الغالب تمسك بالاتساق بين القول والتطبيق، مع وجود بعض الاستثناءات. كما تبين أن تطبيقاته تتفق غالبًا مع مواقف غيره من النقاد، وإن لم تخل من مواضع اختلاف ليست قليلة.

الكلمات المفتاحية: علم الحديث، الجرح والتعديل، تقريب التهذيب، ابن حجر، مستور، مجهول الحال، المرتبة السابعة.

İbn Hacer'e Göre Mestûr ve Mechûlû'l-Hâl Ravilerin Rivayetlerinin Hükümü ve Hüküm Vermede Teori-Pratik Uyumunun Değerlendirmesi

Öz

Cerh ve Ta'dil ilmi, sünnetin korunmasına ve rivayetlerin süzgeçten geçirilmesine vesile olması bakımından en etkili ilimlerden biridir. Erken dönemlerden itibaren muhaddisler bu alanda müstakil eserler kaleme alarak râvîlerin güvenilirlik derecelerini ayrıntılı biçimde tasnif etmişlerdir. Bu mertebelerden biri de hakkında en çok görüş ayrılıklarının yaşandığı mertebelerden olan "mestûr" ve "meçhûlû'l-hâl" râvîlerdir. Zira bu râvîlerin durumları ve rivayetlerinin kabul edilip edilmeyeceği hususunda ilk dönem hadis tenkitçileriyle başlayan ve sonraki muhaddisler ile çağdaş araştırmacılara kadar uzanan süreçte farklı görüşler ortaya konulmuş, teorik ilkeler ile pratik uygulamalar arasında farklılıklar gözlemlenmiştir. "mestûr" ve "meçhûlû'l-hâl" râvîlere değinen kaynaklardan biri de İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) "Taqrîbü't-Tehzîb" adlı eseridir. Bu araştırma, hadis ilmi açısından önemini hâlâ koruyan "mestûr" ve "meçhûlû'l-hâl" râvîleri konu edinmektedir. Araştırma, İbn Hacer'in Taqrîbü't-Tehzîb'inde yedinci mertebede yer verdiği bu râvîleri merkeze almakta; onların rivayetleri hakkında İbn Hacer'in ortaya koyduğu teorik ilke –ki bu, söz konusu râvîlerin hadisleri hakkında hüküm vermekten kaçınmaktır– ile bizzat onun veya başka muhaddislerin söz konusu rivayetlere dair uygulamalı hükümleri (eğer mevcutsa) arasında karşılaştırma yaparak İbn Hacer'in teorik yaklaşımı ile kendisinin ve diğer münekkitlerin fiilî uygulamaları arasındaki tutarlılığı ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışmada öncelikle mestur ve mechûlû'l-hâl kavramlarının tanımlarına yer verilmiş, iki kavram arasındaki ilişki açıklandıktan sonra ravi biyografileri incelenerek onları mestur ve mechûlû'l-hâl durumuna düşüren olası sebepler tespit edilmeye çalışılmıştır. İlgili ravilerin -mevcutsa- rivayetlerine verilen hükümler ve bu hükümlerin verilme sebepleri ortaya konularak bir değerlendirme yapılmış ve ardından bu hükümler karşılaştırılmıştır. Çalışmanın konusunu oluşturan râvîlerin tespitinde sahâbî tabakasını kapsam dışı bırakmak amacıyla birinci tabakaya mensup râvîler incelemeye alınmamıştır. Bu bağlamda, sahâbeye en yakın râvî kuşağını temsil eden ikinci tabaka râvîleri araştırmaya dâhil edilmiştir. Rivayet zincirlerinin çoğalıp çeşitlenmeye başladığı dönemi tarihsel açıdan yansıtabilmek adına hicrî II. yüzyılı aşmayan bir zaman dilimi esas alınmıştır. Ancak çalışmanın hacminin gereğinden fazla genişlemesinin önüne geçmek amacıyla Sünen-i Erba'a'da rivayeti bulunan ravilerin sayısı gözetilerek bu zaman dilimi kapsamına giren yedinci tabakaya mensup râvîler de incelemeye dahil edilmiştir. Bu yöntemle, hem rivayetlerin tarihî gelişim süreci ortaya konulmuş hem de çalışmanın kapsamı ilmî temsiliyet çerçeve-

sinde sınırlandırılmıştır. Çalışmayı diğer çalışmalardan ayıran en önemli özellik, sadece kavramsal çerçeve ve genel cerh-ta'dil ilkeleri etrafında dönen bir yaklaşımla yetinmeyip tek bir hadis otoritesinin özelinde mestûr ve meçhûlül-hâl râvîlere dair teorik-pratik uyumunu ele alan karşılaştırmalı bir inceleme yaparak belli bir muhaddisin yaklaşımı içinde iç tutarlılık sorgulaması yapmasıdır. Bu araştırmanın sonucunda İbn Hacer'in teori ile uygulamaları arasında genel olarak iç tutarlılık gösterdiği, ancak yine de bazı istisnaların bulunduğu görülmektedir. Diğer münekkitlerin uygulamaları ile İbn Hacer'in uygulamaları karşılaştırıldığında ise incelenen örneklerin yarısından çoğunda uyum görülmekle birlikte, İbn Hacer'in diğerlerinden ayrıldığı durumların istisna denebilecek düzeyde az olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Cerh ve Ta'dil, İbn Hacer, Taqrîbü't-Tehzîb, Mestûr, Meçhûlül-hâl, Yedinci Mertebe.

The Ruling on Mastûr/Mahjûl al-Hâl Narrators and the Evaluation of Theory-Practice Alignment According to Ibn Hajar

Abstract

The science of 'ilm al-Jarh wa al-Ta'dil (criticism and validation of ḥadīth transmitters) stands as one of the most pivotal disciplines in preserving the Sunnah and scrutinizing transmitted reports. Since the earliest Islamic centuries, ḥadīth scholars have devoted independent works to this field, meticulously evaluating the conditions and reliability levels of narrators and classifying them accordingly. Among the categories that have been the subject of extensive debate and scholarly disagreement are the narrators classified as *mastûr* and *majhûl al-hâl*. The status of these transmitters and the question of whether their reports are to be accepted have long sparked differences of opinion—beginning with early ḥadīth critics and continuing through later scholars and contemporary researchers—highlighting the discrepancy between theoretical principles and practical rulings. One significant source that addresses this category of narrators is Ibn Hajar al-ʿAsqalānī's (d. 852/1449) *Taqrīb al-Tahdhīb*, which is itself a summary of his own *Tahdhīb al-Tahdhīb*, a condensed version of al-Mizzī's (d. 742/1341) biographical compendium *Tahdhīb al-Kamāl*. The present study focuses on the narrators classified as *mastûr* and *majhûl al-hâl*, a group whose evaluation continues to hold substantial importance in the field of ḥadīth studies. This research concentrates on narrators whom Ibn Hajar places in the seventh rank within *Taqrīb al-Tahdhīb*. It aims to examine the consistency between Ibn Hajar's stated theoretical principle—namely, suspending judgment on ḥadīths narrated by such individuals—and the practical rulings (if any) either issued by him or by other ḥadīth scholars regarding their reports. The study begins by defining the terms *mastûr* and *majhûl al-hâl*, then explores the relationship between them and identifies the possible causes that may have led to such classifications based on biographical analysis. It further investigates the judgments rendered regarding their narrations (when present), the justifications for these rulings, and offers a comparative assessment. To exclude the Şaḥābah from the research scope, narrators from the first generation were not included in the study. Instead, the focus is on second-generation narrators, those closest in generation to the Companions. The historical framework is limited to the second Islamic century, a period when the proliferation of transmission chains became more pronounced. However, to avoid undue expansion

of the study's scope, the research also includes narrators from the seventh rank whose narrations appear in the *Sunan al-Arba'ah*. This methodological choice allows both for a historical representation of the evolution of transmission and for a focused academic analysis. What distinguishes this study from previous ones is that it does not merely revolve around conceptual definitions or general principles of transmitter criticism. Rather, it undertakes a comparative investigation into the harmony between theoretical and practical aspects of *mastūr* and *majhūl al-ḥāl* transmitters within the framework of a single authoritative figure, namely Ibn Ḥajar, thereby testing internal consistency within his evaluative approach. The findings of the study indicate that, generally speaking, Ibn Ḥajar maintained coherence between his theoretical stance and his practical applications. Nonetheless, certain exceptions were observed. Furthermore, while a majority of Ibn Ḥajar's practical rulings aligned with those of other critics, the instances where his judgments diverged from the scholarly consensus were not insignificant.

Keywords: 'Ilm al-ḥadīth, al-jarḥ wa-al-ta'dīl, Taqrīb al-Tahdhīb, Ibn Ḥajar, Mastūr, majhūl al-ḥāl, al-martabah al-sābi'ah.

المدخل

إن علم الجرح والتعديل من أشرف العلوم وأنفعها، به تُصان السنة، وتُحَصَّن الرواية، وقد اعتنى به العلماء قديماً وحديثاً، ففصلوا القول في أحوال الرواة ومراتبهم تفصيلاً دقيقاً، وتمييزاً متقناً. ومن بين تلك المراتب التي طال فيها الجدل واختلفت فيها الأنظار: مرتبة "المستور" و"مجهول الحال"، إذ وقع الخلاف بين النقاد في قبول رواياتهم أو ردها، واختلفت تطبيقاتهم في هذا الباب، مما يثير إشكالاً علمياً دقيقاً في مجال نقد الحديث.

وفي هذا السياق، يتناول هذا البحث موقف الإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) - رحمه الله - من روايات المجهولين والمستورين - الذين صنفهم في المرتبة السابعة في كتابه "تقريب التهذيب" - من خلال استقراء أحكامه، ومقارنتها بالقواعد النظرية التي أصلها في مقدمة كتابه المذكور، وفي سائر مصنفاته. كما يهدف البحث إلى الكشف عن مدى التطابق أو التباين بين التنظير والتطبيق عند ابن حجر في الحكم على روايات هؤلاء الرواة، وبيان درجة توافقه أو اختلافه مع أقوال النقاد المتقدمين في هذا الباب. وبهذا تسعى الدراسة إلى إيضاح جانب دقيق من تطبيقات قواعد الجرح والتعديل، وقياس مدى الانضباط المنهجي عند المتأخرين من أهل هذا الفن.

ونظراً لخروج الصحابة عن دائرة النقد في هذا الباب، فقد تم استبعاد الرواة المنتمين إلى الطبقة الأولى - وهم الصحابة - من عينة الدراسة. وقد شمل البحث الرواة من الطبقة الثانية، وهم من يلي الصحابة زمناً، وذلك مراعاة لخصوصيتهم في قرب العهد، وابتداء نشأة الإسناد في زمنهم. كما اقتصر النطاق الزمني للبحث على نهاية القرن الثاني الهجري، حيث بدأ فيه التدوين وتعددت طرق الرواية، ومع ذلك فقد أُدرجت بعض الأمثلة من الرواة المصنفين في الطبقة السابعة بحسب تصنيف ابن حجر، بهدف تحقيق التمثيل العلمي المتوازن بين التاريخ والموضوع. وقد اعتمد البحث على منهجين علميين؛ أولهما: المنهج الاستقرائي، من خلال تتبع روايات الرواة وأقوال النقاد فيهم، كما وردت في كتب العلل، والسؤالات، والطبقات، والمصنفات الحديثية، مع التركيز على أقوال ابن حجر خاصة في الرواة. وثانيهما: المنهج التحليلي، وذلك بتحليل المادة الحديثية المتعلقة بأحوال الرواة ومروياتهم، واستنباط القواعد التطبيقية من مواقف النقاد تجاههم.

وستبدأ الدراسة بتعريف مجهول الحال والمستور، وبيان علاقتهما عند المحدثين وعند ابن حجر، والكشف عن نسبة الرواة مجهولي الحال من الطبقة الثانية والسابعة - ممن لهم رواية في السنن الأربعة - عند ابن حجر، والكشف عن الأقوال الواردة في أحوال هؤلاء الرواة، وبيان حكم مرويات هؤلاء الرواة عند ابن حجر وغيره من النقاد، وتثبيت مدى توافق قول ابن حجر في الراوي مع حكم مروياته عنده.

في حدود اطلاعنا واستقراءنا حول موضوع البحث وقفنا على بعض الدراسات التي تتناول هذا الموضوع في وجه ما، ومن هذه الدراسات:

دراسة باسم "المستور والمجهول وتطور مصطلحيهما عند المحدثين" بمشاركة الحسين آيت سعيد في الندوة الدولية بفاس، وكذلك هناك بحث لمؤزة أحمد محمد الكور بعنوان "الرواة المجهولون من حيث القبول والرد"¹، وبحث سلطان سند العكايلة باسم "الراوي المستور وما يتعلق به من أحكام"²، وبحث سامية توفيق صالح عثمان باسم

¹ مؤزة أحمد محمد الكور، "الرواة المجهولون من حيث القبول والرد"، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية لجامعة قطر، 16 (1998).

² سلطان سند العكايلة، "الراوي المستور وما يتعلق به من أحكام"، عمادة البحث العلمي للجامعة الأردنية، 1/38 (2011).

"الجهالة عند المحدثين: تعريفها وأسبابها وطرق رفعها"³ والدراسات المذكورة هي دراسات تبحث في مدى موثوقية الرواة المجهولين، وتعريف مفهوم الجهالة عند علماء الحديث، وحالة الرواة الموصوفين بالجهالة. ومن الدراسات التي كُتبت في تركيا: "المجهول في رواية الحديث بحسب ابن حزم"⁴ لسلطان باشاران، وهذه الدراسة تتناول اصطلاح المجهول بحسب ابن حزم فقط. وبعد هذه، توجد الأطروحة الماجستير بعنوان "الراوي المجهول وحكم روايته"⁵ لنور الله كاغظ. وفي هذه الدراسة تمت مناقشة مصطلح الراوي المجهول مسيرة تطوره وتعريفات الراوي المجهول والآراء في قبول روايته ومناهج الحنفية في تعاملهم مع مسألة الراوي المجهول. والبحث الأخير لنور الله كاغظ أيضا، وهو: "الراوي المجهول بجوانبه النظرية والعملية"⁶ الذي تناول مفهوم الراوي المجهول في علم أصول الحديث، مع تمييز بين المجهول والمستور من حيث الزمن، ووضح إمكانية تقوية رواية المجهول بسند آخر. كما عرض نتائج إحصائية في عدد الراوي المجهول من خلال كتاب تقريب لابن حجر تبياناً أن انتشار الراوي المجهول في طبقات معينة مشيراً إلى تناقض نظرية الراوي المشترك كمدير للسندات الملفقة.

وأما دراستنا فلا تتعلق بتعريفات المفاهيم المختلفة، ولا بعدد الرواة المجهولين والمستورين، ولا بالزمن الذي يتراكمون فيه، وإنما هي تحتم بمقارنة المبدأ النظري الذي طرحه ابن حجر - وهو التوقف - مع الأحكام التي وضعها هو أو غيره من المحدثين على تلك الروايات، وذلك لبيان أن النهج النظري لابن حجر لا يتطابق دائماً بدقة مع أعماله ومع تطبيقات النقاد الآخرين الفعلية.

1. التعريف بمجهول الحال والمستور وبيان علاقتهما وحكمهما عند المحدثين وعند ابن حجر

يحتوي هذا العنوان على بعض الخصائص التي لها أهمية كبيرة، منها التعريف بكلا المصطلحين، وبيان مدى درجة العلاقة بينهما، وهل كلاهما مصطلحان مستقلان أم لا. ثم يهدف إلى بيان حكم مرويات كلا الفئتين من الرواة. وسيتم اختصار التعريفات، ولن يناقش الآراء والاختلافات حولها. لمزيد من المعلومات التفصيلية حول التعريفات، يمكن مراجعة الدراسات المذكورة.

1.1. تعريف مجهول الحال والمستور لغة واصطلاحاً

1.1.1. مجهول الحال

تعريفه لغة: هو من (جَهَل)، قال ابن فارس: "الجهل نقبض العلم. ويقال للمفاضة التي لا علم بها مجهل. والمجهلة الأمر الذي يملك على الجهل"⁷. ومجهول الحال هو من لا يعرف حاله.

³ سامية توفيق صالح عثمان، "الجهالة عند المحدثين: تعريفها وأسبابها وطرق رفعها"، مجلة العلوم والبحوث الإسلامية لجامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، 2/14 (2013)، 65-91.

⁴ سلطان باشاران، "ابن حزم كوره حديث روايته مجهول"، مجلة كلية إلهيات لجامعة أولوداغ، 2/2 (1987)، 9-18.

⁵ نور الله كاغظ، الراوي المجهول وحكم روايته (إسطنبول: جامعة مارماره، كلية إلهيات، قسم العلوم الإسلامية، رسالة ماجستير، 2015).

⁶ نور الله كاغظ، "الراوي المجهول في جوانبه النظرية والعملية"، مجلة إدراك للدراسات الدينية، 1/2 (2022)، 41-86.

⁷ أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسين ابن فارس، مقاييس اللغة، مح. عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 489/1.

أما تعريفه اصطلاحاً: تنوّعت آراء العلماء في تعريف مجهول الحال. مجهول الحال عند ابن الصلاح؛ هو مجهول العدالة في الباطن⁸ دون الظاهر.⁹ وأما مجهول الحال عند ابن حجر فهو "من روى عنه اثنان فأكثر ولم يُوثّق".¹⁰

2.1.1. المستور

تعريفه لغة: الستّر، بفتح السين، مصدر. ستّرت الشيء أسّره إذا غطيته. فاستتر هو وتستر أي تغطى.¹¹

أما تعريفه اصطلاحاً: من لم تُعرف عدالته الباطنة، وعرفت عدالته الظاهرة، وهذا التعريف مستنتج من أقوال العلماء في مجهول الحال، لأن المفهوم "مستور" جزء من المفهوم "مجهول الحال" عندهم وعند ابن حجر، كما سنبينه لاحقاً.

2.1. بيان العلاقة بين مجهول الحال والمستور

ويمكننا أن نلاحظ علاقة مجهول الحال بالمستور من مذهب جمهور المحدثين المتأخرين، وأنهم ذهبوا — تبعاً لابن الصلاح — إلى تقسيم المجهول إلى ثلاثة أقسام:

أولها: مجهول العين هو "كل من لم يعرفه العلماء، ومن لم يعرف حديثه إلا من جهة راو واحد".¹² وأما ابن حجر قال: "فإن سمي الراوي وانفرد راو واحد بالرواية عنه؛ فهو مجهول العين"¹³ والثاني مجهول الحال: وهو من لم تُعرف عدالته الظاهرة والباطنة، أي المجهول العدالة من حيث الظاهر والباطن جميعاً.¹⁴ والثالث المستور: وهو من لم يُعرف عدالته الباطنة، وعرفت عدالته الظاهرة.¹⁵

وأما ابن حجر فجعله جزءاً من مجهول الحال وقال: إن روى عنه اثنان فصاعداً ولم يوثّق؛ فهو مجهول الحال، وهو المستور.¹⁶

3.1. حكمهما عند المحدثين وابن حجر

أولاً: رُدُّ رواية مجهول الحال، وهذا هو مذهب جمهور الأئمة من المحدثين، وقد علّلوا ذلك بأن تعدّد الرواة عن الشيخ — وإن بلغ اثنين فأكثر — إنما هو تعريفٌ به، لا توثيقٌ له، فلا يدلُّ على عدالته، ومن ثمَّ فإن توثيقه غير متحقّق، وبهذا لم تُقبل روايته.¹⁷

⁸ العدالة الباطنة: عند الإمام البخاري: "العدالة الباطنة هي التي يرجع فيها إلى أقوال المزيّن، يعني ثبتت عند الحاكم، أم لا، كما حمله عليه بعض المتأخرين". انظر: خمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد البخاري، فتح المغيّب شرح ألفية الحديث، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1983)، 324/1. وهي تركيبة الراوي من قبل المزيّن عند إبراهيم الاحم، وقال: "المزيّن هذا إذا أراد أن يركي شخصاً لا بد أن يكون يعرفه، لا بد أن يعرفه معرفة باطنة، إما أن يكون قد عامله، أو عاشره، أو له به صلة، فهذه هي العدالة الباطنة".

⁹ الغدالة الظاهرة: ما يبين لأئمة النقد من سلامة الراوي المكلف (المسلم البالغ العاقل) من الفسق (ارتكاب الكبائر، أو الإصرار على الصغائر)، وخوارم المروءة (كل ما يُخطئ من قُدْر الإنسان في عرف المجتمع). وهي المقصودة عند إطلاق مصطلح: "الغدالة"، أو "العَدْل". انظر: عمر بن علي بن أحمد الأنصاري سراج الدين أبو حفص ابن الملّقن، المنع في علوم الحديث، تج. عبد الله بن يوسف الجديع (الملّكة العربية السعودية: دار فواز، 1992)، 258/1.

¹⁰ ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر أبو الفضل العسقلاني، نزعة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، مج. نور الدين عتر (دمشق: مطبعة الصباح، 2000)، 102.

¹¹ محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويغى الإفريقي ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 2015)، 343/4.

¹² عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو تقي الدين ابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث، تج. نور الدين عتر (بيروت: دار الفكر، 1986)، 111.

¹³ ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، تقريب التهذيب (سوريا: دار الرشيد، 1986)، 101/1.

¹⁴ ابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث، 112.

¹⁵ ابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث، 113.

¹⁶ ابن حجر، تقريب، 112.

¹⁷ نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث (دمشق: دار الفكر، 1981)، 90.

ثانياً: قبول رواية مجهول الحال، وقد نُسب هذا القول إلى جماعة من المحدثين، كأبي بكر البزار، وأبي الحسن الدارقطني. فقد حكى السخاوي عن الدارقطني قوله: "من روى عنه ثقتان فقد ارتفعت جهالته، وثبتت عدالته"،¹⁸ ولعلّ هذا ما أشار إليه الحافظ الذهبي حين عدّ الدارقطني من الأئمة المتساهلين، غير أنّه قيّد هذا التوصيف بقوله: "في بعض الأوقات".¹⁹

وهذا القول معرّضٌ للنقد عند طائفة من العلماء، حتى حُكِمَ عليه بالردّ، وقيل فيه غير ذلك مما لا يسع المقام بسطه.

ومع ذلك، فقد رجّح الحافظ ابن حجر في بعض المواضع قبول رواية مجهول الحال بشرطين بينهما، فقال: تقبل روايته - على الأصح - إن حصل أحد أمرين:

الأول: أن يؤثّقه من لم يتفرّد بالرواية عنه، وهو الأرجح.

الثاني: أن يؤثّقه من تفرّد عنه إذا كان من أهل الشأن في الجرح والتعديل، أي ممن يُعتدّ بقوله في هذا الباب، فحينئذ تُقبل روايته عنه.²⁰

ثالثاً: التوقّف في رواية مجهول الحال، وقد ذهب إلى هذا القول جماعة من المحقّقين، ومنهم إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، حيث رأى أنّه لا يُطلق القول برّد رواية المستور، ولا بقبولها، بل يُفصل فيها، فيُقال: إنّ رواية العدل مقبولة، ورواية الفاسق مردودة، وأما رواية المستور فموقوفة إلى أن يتبيّن حاله. كما يرى إمام الحرمين أنّه إذا كان الإنسان على اعتقادٍ في حلّ شيء، ثمّ رُوي له تحريمه عن راوٍ مستور الحال، فالواجب - عنده - الانكفاف عنه حتى يُستكمل النظر في حال الراوي ويتّضح أمره.²¹

وقد اختار الحافظ ابن حجر هذا المسلك كذلك، فذكر أنّ طائفة من العلماء قبلوا رواية المستور من غير تقييد، بينما ردّها الجمهور، ثمّ قرّر أن التحقيق يقتضي ألا يُطلق القول بالردّ ولا بالقبول، بل تُجعل الرواية موقوفة إلى أن يُعلّم حال الراوي، كما جزم بذلك إمام الحرمين. وهذا المعنى قريب مما قرّره ابن الصلاح في الراوي الذي جرح بجرّح غير مفسّر، حيث لم يُطلق الحكم فيه برّد ولا بقبول.²²

2. الرواة الذين وصفهم ابن حجر بلفظ "مجهول الحال" ومروياتهم في السنن الأربعة

ذكر ابن حجر واحداً وخمسين من الرواة الذين وصفهم بالمستور، وأما في الطبقة الثانية والطبقة السابعة - ولهم روايات في السنن الأربعة، فهُم سبعة:

1.2. ممن له رواية في جامع الترمذي

عمر بن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة المدني،²³ راوٍ قلّ ذكره في كتب الجرح والتعديل، فلم نقف على توثيقٍ له من أحدٍ من الأئمة، ولا ورد فيه طعنٌ صريح. ويُفهم من هذا السكوت أنه مجهول الحال، وقد يكون من طبقة من لم يشتهر أمره، وهو ما يوافق وصف ابن حجر له. وقد روى حديثاً واحداً فقط أخرجه الترمذي في جامعه

¹⁸ السخاوي، فتح المغيب شرح ألفية الحديث، 322/1.

¹⁹ خمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قاتمّار الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1992)، 83/1.

²⁰ نور الدين عتر، منهج النقد، 90.

²¹ ابن حجر، نزهة النظر، 126.

²² ابن حجر، تنقيح، 112.

²³ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ابن حجر، تهذيب التهذيب (بيروت: دار الفكر، 1984)، 374/7.

في شماتة العاطس، وهو حديث: "يُشَمَّتُ الْعَاطِسُ ثَلَاثًا"²⁴ وقد وصفه الترمذي بقوله: "حديث غريب"،²⁵ وهي عبارة يُراد بها غالبًا التفرد في الرواية، وتوهم ضعفًا إذا ما لم يُقَوَّ الحديث بالقرائن مثل رواية رُويت من قبل الثقات. وقد تباينت أقوال النقاد حول هذا الحديث، فمنهم من بيّن ضعف الإسناد، كأبي بكر ابن العربي الذي صرح بجهالة بعض رجاله، ومع ذلك استحَبَّ العمل بمضمونه لوروده في مقام الدعاء والآداب.²⁶ وكذلك النووي صرح بضعف الحديث.²⁷ ومن جهة أخرى، رأى المزي أن الحديث حسنٌ كما حكاه عن شيخه القاسم بن زكريا،²⁸ ولعل تحسينه مبني على قرائن لا تتعلق بالسند المحض. أما الحافظ ابن حجر فقد اعتبر إطلاق الضعف على الحديث غير جيّد، إلا أنه رجّح ضعف الحديث في نهاية المطاف،²⁹ مما يدل على توقفه أو تردد في الجزم بصحته.

التقييم: وفي ضوء هذه المعطيات، يُعدّ عمر بن إسحاق مجهول الحال كما وصفه ابن حجر ضمناً، لعدم وجود توثيق له مع قلة الرواية، كما أن الحديث الذي تفرد به لم يسلم من النقد، بل وصفه ابن حجر نفسه بالضعف، وإن خالف في طريقة إطلاق الوصف بذلك.

ويمكن القول بأن قول ابن حجر في حال عمر بن إسحاق لم يتوافق مع حكمه على رواية هذا الراوي، وذلك بأنّ ابن حجر ضعف رواية عمر بن إسحاق. وقد توافق حكم ابن حجر عليها مع حكم غيره من النقاد.

2.2. ممن له رواية في أبي داود

أولاً: إبراهيم بن سعيد المدني أبو إسحاق، من كبار أتباع التابعين في المدينة، وقد عُرف عنه قوله بنسبته إلى الطبقة الثانية بعد الصحابة. وروي له رواية واحدة في سنن أبي داود، وكان ابن عدي يقول فيه: "ليس معروف"،³⁰ وصرّح أبو داود أنه "شيخ من أهل المدينة، ليس له كبير حديث"،³¹ وأورد صاحب الميزان في رواية عنه وصفها بـ"المنكرة". وقد ذكره ابن حجر في التقريب باختصار: "عنده حديث واحد في الحج"،³² دون أن يثني عليه أو يجرّحه، مما يدل على جهالة حاله وضعف شهرته بين النقاد.

أما روايته الوحيدة المروية في أبي داود — وهو: «المُحَرَّمَةُ لَا تَنْتَقِبُ، وَلَا تَلْبَسُ الْقَفَازِينَ»،³³ عن ابن عمر — فقد دار حولها نزاع في الإسناد والرفع والوقف. قال ابن الجوزي: «اختلف في رفعه ووقفه»،³⁴ وأوضح ابن دقيق العيد صعوبة إدراجه على هذا اللفظ، لورود النهي عن النقاب والقفازين بترتيب لا يتوافق مع الترتيب المشهور،

²⁴ محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك أبو عيسى ترمذي، الجامع الصحيح (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975)، "ادب"، 5.

²⁵ هو الغرابة عند الترمذي، وأن معناها التفرد بقسميه المطلق والنسبي، وكانت كانت أحاديث مصطلح "غريب" كلها ضعيفة عند الترمذي إلا خمسة أحاديث.

²⁶ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، 1959)، 618/10.

²⁷ محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم أبو العلا المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي (بيروت: دار الكتب العلمية)، 4/4.

²⁸ يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، تهذيب الكمال (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، 272/21.

²⁹ ابن حجر، فتح الباري، 605/10.

³⁰ عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد ابن مبارك بن القطان الحرجاني أبو أحمد ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تح. علي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 418/1.

³¹ سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني أبو داود، سنن أبي داود (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2009)، "المناسك"، 31 (رقم 1825).

³² ابن حجر، تهذيب التهذيب، 125/1.

³³ أبو داود، لمسنن، "المناسك"، 31 (رقم 1825).

³⁴ محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري الأزهرى زرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تح. طه عبد الرؤوف سعد (قاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003)، 339/2.

فكأنه «منع من الإدراج».³⁵ وذكر ابن عدي: «هذا لا يتابع إبراهيم بن سعيد على رفعه، وروى عن نافع من قول ابن عمر»، وقال البيهقي: «إنه رواه الليث مدرجاً»،³⁶ فيما رأى العيني أن الخلاف في الإدراج لا يقتضي الرفض قطعاً، بل هو «ضعيف لا يمنعه اجتهاد المعنى»،³⁷ مما يشي بضعف سند الرواية وانفراد الشيخ المدني بها.

وبالجملة، تتفق أقوال النقاد المتقدمين على أن إبراهيم بن سعيد مجهول الحال وذكر في سياق التنبيه على قلة روايته واشكال سنده. فقد أثر ابن حجر السكوت عن تأكيد توثيقه أو تضعيفه، واقتصر على إشارته إلى وجود حديث واحد له، بينما جاء حكم أبي داود وابن عدي وصاحب الميزان من قبيل التحفظ أو التنويه على المنكر.³⁸ وهذا تماماً ما ينسجم مع منهج ابن حجر في التعامل مع الراوي المجهول: فيعدُّ مستوراً، وتترك روايته للتوقف ما لم تُعصَّد بشواهد أو اتباع معتبر، فلا يُحتج بها استقلالاً.

وهكذا يمكن القول: إن قول ابن حجر في حال الراوي توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي، وذلك بأن ابن حجر لم يحكم عليه، بل اكتفى بذكر الأقوال التي تثبت أنه غير معروف. وتوافق حكم ابن حجر على الرواية مع حكم النقاد عليها.

ثانياً: حميد بن يزيد البصري، أبو خطاب، من كبار أتباع التابعين، وقد ذكر في الطبقة التاسعة من أصحاب نافع بن أبي نصر الزُّرِّيِّ كما أفاده ابن المديني، غير أن ابن القطان صرح بأنه «مجهول الحال»³⁹، ولم يرد في حقه قول توثيقي من أئمة الجرح والتعديل. وقد وجد له أربع روايات متفرقة،⁴⁰ إلا أن الرواية الوحيدة التي نقلها أبو داود في سننه جاءت هكذا: "...إِنْ شَرَّيْهَا فَأَقْتُلُوهُ..."⁴¹

ومع ورود هذه الرواية عن حميد بن يزيد، علّق عليها البزار بقوله: «وهذا الحديث منسوخ في القتل»⁴²، كما ذكر المزني أنه «روى له أبو داود هذا الحديث الواحد وقد وقع لنا بعلو عنه»⁴³، مما يدل على ضعف السند وندرته، وعدم قبوله عند النقاد.

التقييم: وبالإطلاع على ما تقدّم، يظهر أن حميد بن يزيد البصري مجهول الحال عند أهل العلم، إذ لم يُوثق ولم يُجرح، واقتصر الكلام فيه على التنبيه إلى جهل حاله كما صرح ابن القطان، وعدم التصريح بحكم مثبت على مروياته عند ابن حجر. وإن تأملنا حكم النقاد على روايته — من القول بـ«التسخ» عند البزار وتنبيه المزني إلى «العلو» — تبين مدى اضطراب سندها، وهو ما يتوافق مع موقف ابن حجر من الراوي المجهول: "فترك روايته للتوقف ولا يحتج به".

³⁵ محمد شمس الحق أبو الطيب العظيم آبادي، عون المعبود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 102/2.

³⁶ ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، 418/1.

³⁷ العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، 102/2.

³⁸ الزرقاني، شرح الزرقاني على الموطأ، 348/2.

³⁹ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 500/1.

⁴⁰ رواية واحدة في مسند أحمد بن حنبل، ورواية في سنن الكبرى للبيهقي، ورواية واحدة في مسند البزار.

⁴¹ أبو داود، السنن، "الحدود"، 37 (رقم 4483).

⁴² أبو بكر أحمد بن عمرو البزار، البحر الزخار (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009)، 234/12.

⁴³ المزني، تهذيب الكمال، 409-408/7.

ويمكن القول، إن قول ابن حجر في حال الراوي توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي، وذلك بأن ابن حجر لم يحكم عليه، ولذلك، توافق حكم ابن حجر على رواية الراوي مع حكم النقاد عليها، وذلك لأن النقاد لم يذكروا فيها قولاً أيضاً قادحاً.

ثالثاً: سليمان بن كنانة الأموي مولى عثمان بن عفان، هو من المجتهدين في طبقات الرواة، ولم يرد في حقه قولٌ واحدٌ بالاعتماد أو الثقة، بل أشار ابن أبي حاتم إلى جهالته بقوله: «سألتُ أبي عنه، فقال: لا أعرفه»⁴⁴، وهو حكمٌ يدلُّ على غموض حاله بين النقاد وعدم تثبيت اسمه في رُؤاة الثقات أو الأصول.

له روايتان،⁴⁵ أحدهما وردت في سنن أبي داود بنص "حكي رسولُ الله صلى الله عليه وسلم كُلُّ نَاجِيَةٍ مِنَ الْمَدِينَةِ..."⁴⁶. وقد علق المنذري على سند هذا الحديث قائلاً: «في إسناده هذا الحديث سليمان بن كنانة سُئل عنه أبو حاتم الرازي فقال: لا أعرفه، ولم يذكره البخاري في تاريخه، وفي إسناده أيضاً عبد الله بن أبي سفيان وهو في معنى المجهول»⁴⁷، وقد كرَّر ابن أبي حاتم موقف عدم معرفته به عند سؤاله. وقال ابن حجر في التقريب: «وفي إسناده حديثه اختلاف»⁴⁸.

التقييم: حكم ابن حجر على رواية سليمان بن كنانة حكمٌ يكشف عن توقفه دون حسم صحتها أو بطلانها، وهو يوافق منهج النقاد في التعامل مع الراوي المجهول. وبذلك، يظلُّ سليمان بن كنانة مجهولَ الحال، ولا يُحتج بروايته استقلالاً، بل تُترك للتوقف إلى أن تظهر قرائن أو شواهد معتبرة تُرفع بها عن رتبة الجهالة. ويبدو أن قول ابن حجر في حال الراوي توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي، ولم يحكم عليها كما فعل غيره من النقاد، وهذا يبين لنا أنه قد توقف فيها.

رابعاً: يحيى بن الحسن بن عثمان بن عبد الرحمن بن عوف أبو إبراهيم الزهري المدني، ذكره ابن حبان في كتابه «الثقات»⁴⁹، وأعقبه الذهبي بقوله: «وثق»⁵⁰، غير أن ابن حجر عدَّه «مجهول الحال»، وهو حكم يُعبر عن ندرة المعلومات عنه وغموض حاله بين النقاد. ولم يُرو عنه سوى أربع روايات،⁵¹ واحدة منها في «سنن أبي داود» برواية «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة نريد المدينة، فلما كنا قريباً من عزوراء...»⁵². وقد تنبه البزار إلى أن هذا الحديث لا يُروى عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبيه إلا بهذا الإسناد الوحيد⁵³، وأشار المنذري إلى أن في سنده موسى بن يعقوب الرمعي «وفيه مقال»⁵⁴، مما يدل على ضعفه. ولم يرد عن ابن حجر حكمٌ خاصٌّ بهذه الرواية، فاقصر على وصف حال الراوي عمومًا بالمجهول.

⁴⁴ المزني، تهذيب الكمال، 408/7.

⁴⁵ ورواية واحدة في المعجم الكبير للطبراني.

⁴⁶ أبو داود، السنن، "المناسك"، 96، (رقم 2036).

⁴⁷ العظيم آبادي، عون المعبود، 168/2.

⁴⁸ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 86/3.

⁴⁹ محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مغيرة التميمي أبو حاتم ابن حبان، الثقات (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1973)، 249/9.

⁵⁰ غيس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قاتل زاهي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، نج. محمد عوامة (جدة: دار القبة للثقافة الإسلامية، 1992)، 477/4.

⁵¹ ورواية في سنن الكبرى للبيهقي، ورواية في مسند البزار، ورواية في الأحاديث المختارة للفتاوى المقدسية.

⁵² أبو داود، لسنن، "جهاد"، 172، (رقم 2775).

⁵³ البزار، البحر الزخار، 258.

⁵⁴ العظيم آبادي، عون المعبود، 45/3.

التقييم: وبناءً على ما تقدّم، يظلّ يحيى بن الحسن مجهول الحال بمقتضى قول ابن حجر وتوافقه مع ما أورده النقّاد من ترجيح جهالة حاله وعدم تعدّد الرواة عنه. ولا يظهر في كلام النقّاد أي نصّ يغلب على جرحه أو توثيقه بوضوح، وما وُجد في حقه من ثناء الذهبيّ يكتفي بعبارة «وثق» من دون تفاصيل إلا أننا نعلم أنه لم يرو عنه إلا راو واحد، فتظلّ روايته محتاجة إلى التثبت، ولا تُحتج بها استقلالاً.

والخلاصة، إن قول ابن حجر في حال الراوي توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي، وذلك بأنّ ابن حجر لم يحكم عليه، ولم يذكر فيها قولاً. وتوافق حكم ابن حجر على رواية الراوي مع حكم النقّاد عليها، وذلك لأنّ النقّاد لم يذكروا فيها قولاً أيضاً.

3.2. ممن له رواية في ابن ماجه

أولاً: يُعَدُّ محمد بن نعيم الجمر المدني من رواة الطبقة الوسطى من أتباع التابعين، ولم يرد في حقه توثيق معتبر عند أئمة الجرح والتعديل، بل اتفقت الأقوال الجارحة على جهالة حاله. فقد نصّ أبو حاتم الرازي على أنه "مجهول"⁵⁵، ووصفه الذهبي بأنه "مستور"⁵⁶، وهو تعبير لا يرفع جهالة الراوي. وأما ابن حجر فقد صرح بأنه "مجهول الحال"، مما يدل على عدم ثبوت العدالة أو الضبط فيه، وهو حكم غالب على حال الرواة الذين لم يرو عنهم إلا واحد أو اثنان ولم تُعرف عدالتهم كما سبق ذكره.

له سبع روايات،⁵⁷ منها رواية واحدة أخرجت في سنن ابن ماجه، وهي: "يا جُنَيْد، إنما هذه ضجعة أهل النار".⁵⁸ وقد علّق البوصيري على هذه الرواية وبيّن أن في إسناد هذه الرواية محمد بن نعيم، وأفيد بأنه لا يعرف من النقّاد أحد من جرحه ولا من وثقه، ويعقوب بن حميد مختلف فيه، وباقي رجال الإسناد ثقات.⁵⁹ وأما ابن حجر قال في حكم روايته: "إن صحّ إسناده، فهو صريح في أن اسمه جندب".⁶⁰ وهذا التعقيب يُظهر أنه لم يثبت عنده صحة الإسناد من جهة حال الرواة، وإنما علّق الحكم عليه بصحة السند.

التقييم: يتبين مما سبق أن محمد بن نعيم مجمع على جهالته بين النقّاد، وعبارة ابن حجر تؤكد هذا الحكم، ولم يثبت فيه توثيق معتبر. وأما روايته في سنن ابن ماجه، فلم يصححها أحد من المتقدمين، وإنما توقّف ابن حجر في الحكم عليها، وعلّق إفادتها على صحة الإسناد. وعليه، فإن قول ابن حجر في حال الراوي يتوافق مع موقفه من روايته، وكلاهما يدل على التوقف وعدم الاعتماد.

إذاً يمكن القول، إن قول ابن حجر في حال الراوي توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي.

ثانياً: يعقوب بن سلمة الليثي المدني،⁶¹ من أهل المدينة، يُعَدُّ من الطبقة الوسطى من التابعين، وقد روى عن أبيه، وعن جماعة من أهل المدينة. لم يُعرف له توثيق صريح عن أحد من أئمة الجرح والتعديل،⁶² ولم يُرو عنه سوى القليل، وبهذا خلا من أسباب التعديل المعروفة.

⁵⁵ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 719/3.

⁵⁶ الذهبي، الكاشف، 216/4.

⁵⁷ وروايات في المستدرک، وروايات في سنن البيهقي الكبرى، وروايات في المطالب العلية.

⁵⁸ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه (بيروت: دار الرسالة، 2009)، "دعاء"، 2.

⁵⁹ محمد بن عبد الهادي التتوي، أبو الحسن نور الدين السندي، حاشية السندي على سنن ابن ماجه، (بيروت: دار الجليل)، 403/2.

⁶⁰ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 519/4.

⁶¹ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 340/11.

⁶² الذهبي، الكاشف، 535/4.

وقد صرح البخاري بأنه لا يُعرف لأبيه سماع من أبي هريرة، ولا ليعقوب سماع من أبيه،⁶³ وهو تصريح يدلّ على الانقطاع في الرواية وسقوط الاتصال، كما أن الذهبي أطلق في شأنه أنه "ليس بحجة"، وهي عبارة تتضمن التضعيف، وإن لم تكن من ألفاظ الجرح الصريح الشديد، لكنها تفيد عدم الاعتماد عليه في الرواية. ورواياته قليلة، منها اثنتان في السنن: إحداهما في سنن أبي داود،⁶⁴ والأخرى في سنن ابن ماجه،⁶⁵ وكلتاها بلفظ "لا صلاة لمن لا وضوء له". وقد تلقى النقاد هاتين الروایتين بالتعليل والردّ.

روايته في سنن أبي داود، هي في باب "لا صلاة لمن لا وضوء له"، رواها من طريق هشام بن عروة عن أبيه عن يعقوب بن سلمة عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعاً. وقد تلقاها النقاد برّد ظاهر: قال أحمد بن حنبل "ليس في هذا الباب حديث يثبت وقال أيضاً: لا أعلم في هذا الباب حديثاً له إسناد جيد".⁶⁶ وهو تصريح يقتضي ردّ جميع ما ورد في الباب، بما في ذلك رواية يعقوب بن سلمة. ويبيّن ابن دقيق العيد⁶⁷ أن الحاكم لو سلّم أن يعقوب هنا هو الماحشون، واسم أبيه دينار، فإن المجهول ينتقل إلى حال أبيه، إذ لا يُعرف له ذكر في كتب الرجال، فلا يُمكن تصحيح الإسناد أيضاً. وأشار الترمذي إلى أنه سأل البخاري عن هذا الحديث، فقال: "محمد بن موسى المخزومي لا بأس به مقارب الحديث ويعقوب بن سلمة المدني لا يعرف له سماع من أبيه ولا يعرف لأبيه سماع من أبي هريرة".⁶⁸ مما يُضعف الاتصال في السند ويُسقط الاعتماد عليه.

وصرح ابن الصلاح بأن الإسناد انقلب على الحاكم، فلا يُحتج به، وتبعه النووي⁶⁹ على ذلك. ولهذه الرواية طرق أخرى كلها ضعيفة.⁷⁰ أما روايته الثانية في سنن ابن ماجه، فهي من نفس المتن، وقد خضعت لنفس النقد، إذ لم يتغير موضع المدار في الإسناد:

قال البخاري، كما في النقل عن الترمذي، إن يعقوب بن سلمة لا يُعرف له سماع من أبيه، ولا لأبيه سماع من أبي هريرة،⁷¹ وهي علة الانقطاع بعينها. وصحّح الحاكم الحديث،⁷² محتجاً بأن مسلماً قد احتجّ بيعقوب بن أبي سلمة الماحشون، واسم أبيه دينار، إلا أن هذا يُعد خلطاً بين يعقوب الليثي ويعقوب الماحشون، وقد بُه على ذلك.

⁶³ المزي، تهذيب الكمال، 32/335.

⁶⁴ أبو داود، السنن، "الطهارة"، 46 (رقم 101).

⁶⁵ ابن ماجه، السنن، "الطهارة"، 41 (رقم 399).

⁶⁶ العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود: 37/1.

⁶⁷ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ابن حجر، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير (مصر: مؤسسة قرطبة، 1995)، 123/1.

⁶⁸ سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري ابن الملقين، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير (الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، 2004)، 69/2.

⁶⁹ ابن حجر، التلخيص الحبير، 123/1.

⁷⁰ المباركفوري، تحفة الأحوذني، 37/1.

⁷¹ سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري ابن الملقين، البدر المنير، 69/2.

⁷² أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ابن حجر، التلخيص الحبير، 123/1.

وقرّر النووي أن تصحيح الحاكم ليس بصحيح؛ لأن الإسناد قد انقلب عليه، كما قاله الحافظ، ووافقه على ذلك ابن الصلاح.⁷³

أما الذهبي فبيّن بأن هذه الرواية أجود أحاديث الباب، والروايات التي رويت في هذا المعنى وهي ليست مستقيمة، ويظهر أن هذا التفضيل نسبي، لا يقتضي الصحة المطلقة. وأفاد المنذري بأن هذا الحديث منقطع من جهة أبي هريرة، وبيّن السجزي أن الحديث من رواية هشام بن عروة عن أبي الزناد، وأنه من المديح، مما يُضعف وجه الإسناد.⁷⁴ وصرّح ابن الجوزي بأنه حديث جيد، لكن قوله لا يُناهض أقوال المتقدمين. وابن الملّين، فحصر العلة في الانقطاع وضعف السند قائلًا بأنها ضعيفة.⁷⁵

التقييم: يتبيّن مما تقدّم أن يعقوب بن سلمة راوٍ مجهول الحال عند جمهور النقاد، بل صرّح بعضهم بأنه لا يُحتجّ به، فقد وصفوه بأنه "ليس بحجة" كما أكدّه البخاري، والذهبي، وغيرهما، وذلك بأنّه مجهول الحال، ولا يمكن تحديد ممن سمع ومن سمع عنه. وكذلك عدّه ابن حجر أيضاً من المجهولين. وله رواية واحدة في سنن أبي داود، ورواية واحدة في سنن ابن ماجه. وأما حكم روايته:

الرواية الأولى (روايته في سنن أبي داود): وهي غير مقبولة عند النقاد، لأن هناك انقطاعاً في سندها، وعدم ثبوت السماع، وطرقها الأخرى ضعيفة، وفي حال الراوي جهالة. ولم نقف على حكم ابن حجر عليها. الرواية الثانية (روايته في سنن ابن ماجه): لم تتغير أقوال النقاد فيها لأنها نُقلت عن نفس المدار، ومتنها نفس متن الرواية الأولى. وكذلك لم نقف على حكم ابن حجر عليها.

يمكن القول، إن قول ابن حجر في حال الراوي توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي، وذلك بأنّ ابن حجر لم يحكم عليه، ولم يذكر فيها قولاً. ولكن لم يتوافق حكم ابن حجر على رواية الراوي مع حكم النقاد عليها، وذلك لأن النقاد ردّوا هذه الرواية، وضعفوها.

3. الرواة الذين وصفهم ابن حجر بلفظ "مستور" ومروياتهم في السنن الأربعة

ذكر ابن حجر مئة وسبعة وعشرين راوياً وصفهم بالمستور، وأما في الطبقة الثانية والطبقة السابعة — ممن لهم روايات في السنن الأربعة، فهُم خمسة عشر:

1.3. ممن له رواية في الترمذي

أولاً: إبراهيم بن عمر بن سفينة لقبه بُرَيْه. هو برية بن عُمَر بن سفينة الهاشمي، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ المدني، مولى النبي صلى الله عليه وسلم،⁷⁶ واسمه إبراهيم، وبريه لقب غلب عليه.⁷⁷ لم نقف على الأقوال المعدلة فيه. وأما الأقوال الجارحة فيه، وقد ذكره الدارقطني في الضعفاء وقال: "إبراهيم بن عمر بن سفينة يقال له: برية. حدث عنه أبو معشر البراء. لا يعرف أبوه إلا به. روى عنه ابن أبي فديك وإبراهيم بن عبد الرحمن بن مهدي والبصريون".⁷⁸ وذكره ابن

⁷³ ابن الملّين، البدر المنير، 69/2.

⁷⁴ مغلطي بن فليح، الإعلام بسنته عليه الصلاة والسلام شرح سنن ابن ماجه (رياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1999)، 342/1.

⁷⁵ ابن الملّين، البدر المنير، 69/2.

⁷⁶ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 379/1.

⁷⁷ المزني، تهذيب الكمال، 57/4.

⁷⁸ أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني، الضعفاء والمتروكون (المدينة المنورة: مجلة الجامعة الإسلامية، 1982)،

الجوزي في الضعفاء وقال: "إبراهيم بن عمر بن سفينة يقال له: بريحه، يروي عنه ابن أبي فديك"⁷⁹. وقال الدارقطني: "ضعيف". وقال ابن حبان: "لا يحل الاحتجاج به بحال". وقال أبو جعفر العقيلي: "لا يعرف"⁸⁰. وقال الذهبي: "لين"⁸¹.

وله اثنتا عشرة رواية في سبعة كتب:⁸² رواية واحدة في جامع الترمذي، ورواية واحدة في سنن أبي داود: أ- روايته في جامع الترمذي: "أَكَلْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُمُ بَارَى"⁸³. وقال الترمذي في حكم الرواية: "هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. وقال البخاري: عمر بن سفينة مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبيه روى عنه ابنه بريحه يعني عن إبراهيم بإسناد مجهول. وقال ابن الملقن: "إسناده ضعيف". وقال العقيلي: "برية بن عمر بن سفينة لا يتابع على حديثه ولا يعرف إلا به حديثه غير محفوظ ولا يعرف إلا به"⁸⁴. وقال ابن حجر: "وإسناده ضعيف"⁸⁵.

ب- روايته في سنن أبي داود "أَكَلْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُمُ حُبَارَى"⁸⁶. قال ابن الملقن في الرواية: "إسناده ضعيف"⁸⁷ وابن حبان ضعفه"⁸⁸. وقال ابن حبان: "في إبراهيم بن عمر يخالف الثقات في الروايات يروي عن أبيه ما لا يتابع عليه من روايات الأئبات فلا يحل الاحتجاج بخبره بحال وذكر له هذا الحديث"⁸⁹. وقال البخاري: عمر بن سفينة مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبيه روى عنه ابنه بريحه يعني عن إبراهيم بإسناد مجهول.⁹⁰ وقال الترمذي: "حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه"⁹¹. وضعفه الدارقطني.⁹² قال ابن حجر: "وإسناده ضعيف"⁹³.

التقييم: من الواضح أن إبراهيم بن عمر ضعيف، وقد عدّه الدارقطني ضعيفاً، وذكره ابن الجوزي في الضعفاء حتى ابن حبان ضعفه أيضاً، ولكنه مستور عند ابن حجر. وله رواية واحدة في جامع الترمذي، ورواية واحدة في سنن أبي داود. وأما حكمها:

الرواية الأولى (رواية الترمذي): وقد أفاد البخاري بأن الرواية عن إبراهيم بإسناده مجهول، وضعّف ابن الملقن إسناده، وذكر العقيلي بأن إبراهيم بن عمر تفرد بهذه الرواية غير المعروفة، وابن حجر ضعف إسناده هذه الرواية

⁷⁹ جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، الضعفاء والمتروكون، (بيروت؛ دار الكتب العلمية، 1985)، 44/1.

⁸⁰ أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي، كتاب الضعفاء الكبير، (بيروت؛ دار الكتب العلمية، 1998)، 167/1.

⁸¹ الذهبي، الكاشف، 155/2.

⁸² وروايات في سنن البيهقي الكبرى، وأربعة روايات في مسند البزار، ورواية في المطالب العالية، ورواية في الشئام المحمدية، وروايات في المعجم الكبير للطبراني.

⁸³ الترمذي، الجامع، "اطعمة" 26 (رقم 1828).

⁸⁴ ابن الملقن، البدر المنير، 378/9.

⁸⁵ ابن حجر، التلخيص الحبير، 284/4.

⁸⁶ أبو داود، السنن، "الأطعمة" 28 (رقم 3797).

⁸⁷ ابن الملقن، البدر المنير، 378/9.

⁸⁸ ابن حجر، التلخيص الحبير، 284/4.

⁸⁹ العظيم آبادي، عون المعبود، 416/3.

⁹⁰ ابن الملقن، البدر المنير، 378/9.

⁹¹ العظيم آبادي، عون المعبود، 416/3.

⁹² العظيم آبادي، عون المعبود، 416/3.

⁹³ ابن حجر، التلخيص الحبير، 284/4.

أيضاً، وهذا يعني أن ابن حجر ضعف الرواية أصلاً؛ لأن من المعروف أن ابن حجر لما توقف في الحكم اجتنب أن يحكم على الرواية وحتى على متنها وسندها، وإذا به لم يتوقف فيها، بل حكم على ضعفها.

الرواية الثانية (رواية أبي داود): كما سبق ذكره، إن ابن الملقن، وابن حبان، والدارقطني ضعفوا هذه الرواية بسبب إسنادهما الذي لا يتابع عليه أحد من الثقات، وكذا أفاده البخاري والترمذي. وكذلك ابن حجر ضعف إسنادهما، وكما بيّنته سابقاً أن تضعيف الإسناد عند ابن حجر لا يعني التوقف في حكم الرواية، بل حكم على ضعفها.

الخلاصة، يمكن القول: إن قول ابن حجر في حال الراوي لم يتوافق مع حكمه على روايات هذا الراوي - إبراهيم بن عمر -، وتوافق حكم ابن حجر على روايات الراوي مع حكم النقاد عليها، وذلك لأن النقاد ردّوا هذه الرواية، وضعفوها.

ثانياً: عمرو بن عثمان بن يعلى بن مرة الثقفي من الرواة الذين وردت فيهم أقوال متباينة بين التوثيق والتجهيل، فهو وإن ذكره ابن حبان في كتابه *الثقات*،⁹⁴ إلا أن منهج ابن حبان - كما هو معلوم - متساهل في توثيق من لم يُعلم فيه جرح ظاهر. وقد اقتصر الذهبي على قوله: "وثق"⁹⁵، من غير أن يُسند هذا التوثيق إلى إمام متقدم، مما يُحتمل أن يكون مستفاداً من إدراجه في كتاب الثقات، أو من ظاهر حاله، لا من نص إمام معتبر في الجرح والتعديل. في المقابل، صرح ابن القطان الفاسي بأنه "لا يعرف حاله"⁹⁶، وهو من المتأخرين المعتنين بنقد الرواة، وقد أعلّ الحديث الوارد في صلاته بالناس بالإيماء⁹⁷ لهذا السبب، كما صنع البيهقي وابن العربي، مما يدل على أن حاله لم يكن خافياً على النقاد المتأخرين، وأن حديثه لا يُحتج به عند من تشدد في شرط العدالة والضبط.

وله ثماني روايات،⁹⁸ ورواية واحدة في جامع الترمذي: "فَصَلَّى بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لِمَاءٍ: يَجْعَلُ السُّجُودَ أَحْقَضَ مِنْ الرَّجُوعِ".⁹⁹ وقال الترمذي في حكم الرواية: "هذا حديث غريب تفرد به ابن الرماح".¹⁰⁰ وضعفها البيهقي وابن العربي وابن القطان بسبب حال عمرو بن عثمان، وقال النووي: "إسناده حسن".¹⁰¹ وقال العيني: "ضعفه ابن العربي".¹⁰² وابن عبد البر قال: "وحديث يعلى بن أمية ليس بإسناده بشيء".¹⁰³ وقال عبد الحق الإشبيلي: "إسناده صحيح".¹⁰⁴ والزرقاني: "إسناده حسن".¹⁰⁵

⁹⁴ ابن حبان، *الثقات*، 220/7.

⁹⁵ الذهبي، *الكاشف*، 84/2.

⁹⁶ ابن حجر، *تهذيب التهذيب*، 292/3.

⁹⁷ أحمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك أبو عيسى الترمذي، *الجامع* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1938)، 303 (رقم 411).

⁹⁸ رواية واحدة في سنن البيهقي، ورواية واحدة في سنن الدارقطني، وروايتين في مسند أحمد، وثلاثة روايات في المعجم الكبير.

⁹⁹ الترمذي، *الجامع*، "صلاة"، 303 (رقم 411).

¹⁰⁰ مغلطاي بن قليج، *الإعلام*، 124/4.

¹⁰¹ ابن حجر، *التلخيص الحبير*، 379/1.

¹⁰² أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتاني الحنفي بدر الدين عيني، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)،

105/5.

¹⁰³ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي ابن عبد البر، *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد* (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1967)، 51/23.

¹⁰⁴ ابن حجر، *التلخيص الحبير*، 379/1.

¹⁰⁵ الزرقاني، *شرح الزرقاني على الموطأ*، 259/1.

التقييم: إن الترمذي وإن كان قد روى له حديثاً واحداً في جامعه، إلا أنه قد وصفه بالغريب، مشيراً إلى تفرد عمرو بن عثمان به، وهذا من قرائن الضعف عند الترمذي. وقد تردد حكم النقاد عليه بين التصحيح والتضعيف، فحسّنه النووي والزرقي، وصححه عبد الحق الإشبيلي، وضعفه البيهقي وابن العربي وابن عبد البر، مما يُرجّح أن مدار الجرح هو تفرده، مع كون حاله غير معروف بدقة. وعليه؛ فالصواب أن يُقال فيه: مستور الحال، يُكتب حديثه للاعتبار، ولا يُحتج به عند التفرد، لا سيما إذا خالف الثقات أو لم يُعلم له متابع.

يمكن القول، إن قول ابن حجر في حال الراوي توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي، وذلك بأن ابن حجر لم يحكم عليه، ولم يذكر في روايته قولاً. ولكن لم يتوافق حكم ابن حجر على رواية الراوي مع حكم النقاد عليها تماماً، وذلك بأن النقاد ردّوا هذه الرواية، وضعفوها.

ثالثاً: ميمون بن أبان البصري، ويقال له الهذلي أو الجُشَمي، يُكنى بأبي عبد الله، من الرواة الذين ورد ذكرهم في مصنفات التعديل دون أن تتبين حالهم من جهة الضبط والعدالة بوضوح. وقد اقتصر التوثيق فيه على قول الذهبي: "وثق"،¹⁰⁶ وهي عبارة مجملة لم يُسند فيها التوثيق إلى إمام سابق، وغالباً ما يُراد بها الإشارة إلى مجرد الورود في كتب التعديل كـ/الثقات لابن حبان، وهو ما فعله الأخير بالفعل، ومعلوم أن توثيق ابن حبان لا يُعتمد به ما لم يؤيده غيره؛ لتساهله في توثيق المجاهيل والمستورين.

وأما من خالف في توثيقه، فلم نقف على قول صريح بالجرح، غير أن ابن حجر صرح في التقريب بأنه "مستور"،¹⁰⁷ وهي مرتبة دون الثقة ودون الجرح، تدل على أن حال الراوي خفي، ولم يُعلم له كبير رواية أو تعديل موثق. أما مروياته، فليست بالكثيرة، إذ لم تتجاوز أربع روايات¹⁰⁸، منها اثنتان في جامع الترمذي،¹⁰⁹ وقد وصف الترمذي إحداها بأنها "حسن غريب"، مما يدل على تفرد زيد بن حباب بها، لا ميمون نفسه، ولم يعلق الترمذي على حال ميمون تصريحاً، مما يرجح أنه لم يكن من المشاهير الموثوقين عنده.

التقييم: يمكن القول، بأن ميمون بن أبان في حكم مجهول الحال، يُروى حديثه للاعتبار، ولا يُحتج به استقلالاً، خصوصاً مع قلة روايته، وتفرد بعض من روى عنه بحديثه، وعدم صدور توثيق معتبر عن أئمة النقد المتقدمين.

وأما قول ابن حجر في حال ميمون بن أبان فقد توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي، وذلك بأن ابن حجر لم يحكم على روايته، ولم يذكر في روايته قولاً. وتوافق حكم ابن حجر على رواية هذا الراوي مع حكم النقاد عليها مثل الترمذي.

¹⁰⁶ الذهبي، الكاشف، 376/4.

¹⁰⁷ ابن حجر، تقريب، 555/1.

¹⁰⁸ وروى له أبو داؤد في كتاب التفرد، ورواية في المستدرک، ورواية في المعجم الكبير.

¹⁰⁹ الترمذي، الجامع، 152/6.

2.3. من له رواية في أبي داود

أولاً: ابن حجر العدوي، لم يسم. وقد وصفه ابن حجر في *التقريب* بأنه "مستور من الثانية"،¹¹⁰ أي من طبقة أتباع التابعين، ممن لم يوثق ولم يُجرح، وقلّت روايته، وهو في مرتبة لا يُحتج بها استقلالاً، بل يُستأنس بها إذا توافرت الشواهد. وقد جاءت روايته الوحيدة في *سنن أبي داود*،¹¹¹ وهو تفرد تام، لم يتابعه عليه أحد من أهل الرواية. وأما أقوال العلماء في روايته: فقد قال البزار: "وهذا الحديث لا نعلم أسنده إلا جرير بن حازم عن إسحاق بن سويد ولا رواه عن جرير مسنداً إلا ابن المبارك وروى هذا الحديث حماد بن زيد عن إسحاق بن سويد مسنداً".¹¹² وقال الدارقطني: "رواه عبد الله بن المبارك عن جرير بن حازم عن إسحاق بن سويد عن ابن حجر العدوي عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم وغيره يرويه عن إسحاق بن سويد عن يحيى بن يعمر مرسلًا عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو أشبه بالصواب".¹¹³

التقييم: وقد أوضح البزار والدارقطني أن هذا الحديث لا يُعرف مسنداً إلا من طريق جرير بن حازم عن إسحاق بن سويد عن ابن حجر عن عمر بن الخطاب، بينما خالفهما حماد بن زيد فرواه عن إسحاق مرسلًا، وأسنده عبد الله بن المبارك وحده، مما يشير إلى أن الإسناد محل اضطراب. وقد رجّح الدارقطني الطريق المرسل، وصرح بأن المرسل أصح، وهذا يؤيد ضعف الرواية المسندة من طريق ابن حجر العدوي.

وبناءً على ما تقدم، فإن ابن حجر العدوي مجهول مستور الحال، وتفرّده في الرواية، واختلاف الرواة في وصلها وإرسالها، يعزز الحكم بعدم ثبوت الحديث من طريقه، فلا يُحتج به، بل تُعد روايته من قبيل الاعتبار لا الاحتجاج. وابن حجر لم يحكم على رواية ابن حجر العدوي. إذًا يمكن القول: إن قول ابن حجر في حال ابن حجر العدوي توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي، وذلك بأنّ ابن حجر لم يحكم على روايته، ولم يذكر في روايته قولاً. ولم يتوافق حكم ابن حجر على رواية هذا الراوي مع حكم النقاد عليها، وذلك بأنّ بعض النقاد ردّوا هذه الرواية.

ثانياً: عبيد الله بن هريز مصغر بن عبد الرحمن بن رافع بن خديج الأنصاري الحارثي المدني. هو راوٍ من أهل المدينة، اختلفت فيه أنظار النقاد، واختلطت حوله عبارات الجرح والتعديل، فجعلته في جملة المجهولين. فقد اقتصر ابن حبان على ذكره في *الثقات*،¹¹⁴ وهذا وحده لا يكفي في رفع الجهالة، لما عُرف عن ابن حبان من التساهل في ذلك، إذ كان يُدخل في كتابه من لم يُجرح وإن كان مجهولاً. وأما البخاري فقال فيه: "حديثه ليس بالمشهور" *التاريخ الكبير*،¹¹⁵ وهي عبارة تدل على خفاء حاله وعدم اشتهار حديثه، مما يُفهم معه التوقف في قبول روايته.

¹¹⁰ ابن حجر، *تقريب*، 688/1.

¹¹¹ كتاب الأدب، باب في الجلوس بالطرقات، 4:404؛ حديث الباب.

¹¹² انظر: مسند البزار: 471/1.

¹¹³ انظر: *العلل الواردة في الأحاديث النبوية*: 250/2.

¹¹⁴ ابن حبان، *الثقات*، 151/7.

¹¹⁵ ابن حجر، *تهذيب التهذيب*، 54/7.

له أربع روايات؛¹¹⁶ رواية واحدة في سنن أبي داود،¹¹⁷ وسكت عنه أبو داود في سننه،¹¹⁸ والسكوت عنده يدل على نوع توقف ما لم تثبت قرينة تعضد الحديث. كما أنه لم يرو عنه إلا اثنان: ابن أبي فديك، وهو صدوق؛ والواقدي، وهو ليس بثقة في الحديث، مما لا يرقى به إلى مرتبة من يُحتج به.

لم يثبت توثيق معتبر له من جهة إمام جرح وتعديل موثوق، ولا وُجد ما يُخرج حاله من الجهالة، إذ لم تتعدد طرق روايته ولم تشتهر أحاديثه، ولم يُتابع عليها من وجه معتبر. ولم يحكم عليه الحافظ ابن حجر في التقريب، مما يدل على أنه رأى حاله دون مرتبة القبول. وبذلك يُعد عبید الله بن هرير مستور الحال، لا يُحتج بروايته استقلالاً، ويُروى حديثه في الشواهد والمتابعات، وينبغي التوقف عنده ما لم تأت قرينة معتبرة تُقوّي حديثه أو ترفعه عن مرتبة الجهالة.

التقييم: مما يلاحظ، تردّد بعض النقاد في رواية عبید الله بن هرير، سكتوا عنه بسبب قلة المعلومة فيه وفي رواياته. ولكن وثّقه ابن حبان برواية اثنين عنه. ولذا، لم يثبت توثيق معتبر له من جهة إمام جرح وتعديل موثوق، ولا وُجد ما يُخرج حاله من الجهالة، إذ لم تتعدد طرق روايته ولم تشتهر أحاديثه، ولم يُتابع عليها من وجه معتبر.

ولم نقف على حكم ابن حجر في مرويات عبید الله بن هرير. وهذا يعني توقّف فيها. وهكذا يمكن القول بأن قول ابن حجر في حال عبید الله بن هرير توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي، وذلك بأن ابن حجر لم يحكم على روايته، ولم يذكر في روايته قولاً. وتوافق حكم ابن حجر على رواية هذا الراوي مع حكم النقاد عليها.

ثالثاً: محمد بن الحسن بن أبي الحسن البراد المدني.¹¹⁹ هو راوٍ مدني، ينسب إلى مهنة البرادة، ويُعرف بأنه أخو علي بن الحسن، وقد وردت له ثلاث روايات، منها واحدة في سنن ابن ماجه، ولم نقف على توثيق معتبر له من أئمة النقد، ولم يُذكر في كتب التعديل المعتبرة. وقد نصّ الذهبي على جهالته فقال في الميزان: "فيه جهالة"،¹²⁰ وهي عبارة تدل على عدم معرفة حاله، وعدم قيام الدليل على عدالته وضبطه، وهذا هو عين الجهالة.

له ثلاث روايات،¹²¹ رواية واحدة في سنن ابن ماجه،¹²² وقد تابع البوصيري هذا التوجه في زوائد ابن ماجه، فقال عن إسناد هذه رواياته: "رواة إسنادها ضعاف، وهم إسحاق بن إبراهيم ومحمد وعلى وشيخهما الزبير بن أبي سعيد".¹²³

التقييم: وبهذا يكون محمد بن الحسن في سلسلة إسناد اجتماع فيها الضعف والجهالة، مما يُضعف الاعتماد عليه. ولم يحكم ابن حجر على روايته، ولم يُخرج حاله من الجهالة، بل سكت عنه، والسكوت في مثل هذا الموضع لا يُفيد توثيقاً. وبناءً عليه، فالرجل مجهول الحال، لا يُحتج به، ولا يُعتمد على حديثه ما لم تُعضده قرائن معتبرة ترفعه عن هذه المرتبة.

¹¹⁶ رواية واحدة في المستدرک، ورواية واحدة في سنن البيهقي الكبي، ورواية واحدة في المعجم الكبير.

¹¹⁷ أبو داود، السنن، 279/3.

¹¹⁸ العظيم آبادي، عون المعبود، 279/3.

¹¹⁹ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 101/9.

¹²⁰ ذهبي، الكاشف، 97/4.

¹²¹ رواية واحدة في مسند أبي يعلى الموصلي، ورواية واحدة في المعجم الأوسط.

¹²² ابن ماجه، السنن، "تجارات" 40.

¹²³ السدي، حاشية السدي، 28/2.

يمكن القول بأن ابن حجر في حال محمد بن الحسن توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي، وذلك بأن ابن حجر لم يحكم على روايته، ولم يذكر في روايته قولاً جارحاً ولا تعديلاً. وتوافق حكم ابن حجر على رواية هذا الراوي مع حكم النقاد عليها نسبيًا، وذلك بأن أحدهم ضَعَف روايته.

رابعاً: أبو اليمان الرحال المدني، اسمه: كثير بن اليمان، ويقال: كثير بن جُرَيْج، ويُكنّى أبا اليمان الرحال. وهو راوٍ مدنيّ، وردت له روايات قليلة في دواوين السنة، وقد وقع اختلاف بين النقاد في توثيقه، فتارة ذُكر في جملة الثقات كما فعل ابن حبان،¹²⁴ وتارة وصفه الذهبي بالثقة في *الكاشف*،¹²⁵ وهي عبارات تدل غالباً على استقامة الظاهر، لا على تحقق الضبط والعدالة التامة، ولا تُفيد توثيقاً صريحاً عند التحقيق. وبالمقابل، فإن ابن حجر قال في *التقريب*: "مستور"،¹²⁶ والمستور عنده من لم تُعرف حاله ولم يوثقه معتبر كما ذكرناه سابقاً، لا سيما إذا قلّ عدد من روى عنه، وقد روى عن أبي اليمان اثنا عشر فقط، ما يرجح إطلاق ابن حجر في هذا الموضع.

وأما رواياته، فله أربع روايات،¹²⁷ اثنتان منها في سنن أبي داود.¹²⁸ وقد تعرّض النقاد لنقد بعض مروياته، فقال ابن حزم عن أحدها: "خبر ساقط"،¹²⁹ لما فيه من ضعف راويه وتفرد بما يخالف رواية الثقات. وأشار ابن رجب إلى ضعف تفرد، فقال: "أبو اليمان وأم ذرة ليسا بمشهورين، فلا يقبل تفردهما بما يخالف رواية الثقات الحفاظ الأئمة"،¹³⁰ وهذا نصٌّ صريح في القدح في تفرد، لا سيما عند المعارضة. وأما روايته الثانية في السنن،¹³¹ فقد سكّتها المنذري،¹³² والسكوت عنده يُفيد التوقف عند ضعف السند أو عدم وضوح حال الراوي، غير أن عبد الله بن مسلمة القعنبي جود بإسناده،¹³³ وهو تحسين يختص بالإسناد الظاهري، دون أن تُرفع به الجهالة عن حال أبي اليمان.

التقييم: بناءً على ما سبق، فإن حال أبي اليمان الرحال لا يرقى إلى مرتبة القبول عند التفرد، لا سيما في المواضع التي خالف فيها الثقات، كما أشار إليه النقاد، وأما توثيق من وثّقه فمبني على ظاهر الحال أو السير الإجمالي، دون أن ينهض لدفع الجهالة. وعليه، فإن ما ذهب إليه ابن حجر من كونه مستوراً هو الأقرب إلى منهجية النقد الحديث، ومن ثمّ فإن روايته لا تُقبل عند التفرد، وتُرَدّ إذا خالفت رواية الثقات، ولا يُحتجّ بما إلا إن جاءت مقرونة أو متابعّة من طريق معتبر.

وابن حجر لم يذكر شيئاً في حكم هذه الرواية، إذًا يمكن القول: إن قول ابن حجر في حال أبو اليمان الرحال توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي. وتوافق حكم ابن حجر على رواية هذا الراوي مع حكم النقاد عليها نسبيًا، وذلك بأن بعضهم ضَعَف الرواية.

¹²⁴ ابن حبان، الثقات، 301/7.

¹²⁵ الذهبي، الكاشف، 474/2.

¹²⁶ ابن حجر، تقريب، 260/1.

¹²⁷ رواية واحدة في المعجم الكبير، ورواية واحدة في المعجم الأوسط.

¹²⁸ أبو داود، السنن، "طهارة"، 105 (رقم 271).

¹²⁹ معنطي بن قبيح، الإعلام، 153/3.

¹³⁰ زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي ابن رجب، فتح الباري شرح صحيح البخاري (المدينة المنورة: مكتبة الغريب الأثرية، 1996)، 411/1.

¹³¹ أبو داود، السنن، "أدب"، 180 (رقم 5272).

¹³² العظيم آبادي، عون المعبود، 543/4.

¹³³ لمزي، تهذيب الكمال، 401/12.

3.3. ممن له رواية في ابن ماجه

أولاً: هرمي ابن عبد الله الخطمي، ويقال فيه أيضاً: ابن عتبة أو ابن عمرو، هو من أهل المدينة، وله رواية واحدة وردت في سنن ابن ماجه. وقد وقع الخلاف في نسبه كما هو ظاهر من اختلاف ألفاظ النسبة إليه، مما يدل على قلة المعرفة به. وقد قال ابن حجر في التقريب: "مستور من الثانية".¹³⁴

أما عن حكم العلماء على روايته، فقد وردت من طريق فيه حجاج بن أرطاة، وهو معروف بالتدليس، ولم يصرح بالسماع،¹³⁵ مما يُضعف الرواية من حيث الصناعة الحديثية. وأما البزار، فقد صرح بأنه: "لا يعلم في الباب حديثاً صحيحاً لا في الحظر ولا في الإطلاق"،¹³⁶ وقال: "كل ما روي فيه عن خزعة بن ثابت من طريق فيه فغير صحيح"، وهو تصريح بضعف أصل الباب وما جاء فيه، لا سيما من جهة الإسناد الذي فيه هرمي هذا.

التقييم: ويُستنتج من ذلك أن هرمي بن عبد الله الخطمي راوٍ مستور الحال، لم يُوثق، وانفرد برواية لم تسلم من النقد، بل حكم عليها النقاد بالاضطراب والنكارة، كما أشار إليه ابن حجر في قوله: "في إسناده اضطراب كثير"،¹³⁷ وهو حكم يُشعر بالتضعيف، أو يدل على أن الرواية لم تسلم من القوادح. وعليه، فإن حال الراوي لا يحتمل الاحتجاج بروايته، ولا يُخرج من الجهالة بمجرد هذه الرواية الواحدة التي لم تُقبل عند النقاد.

يمكن القول بأن قول ابن حجر في حال هرمي ابن عبد الله الخطمي لم يتوافق مع حكمه على رواية هذا الراوي، وذلك بأن ابن حجر أفاد بوجود اضطراب في إسناده. وتوافق حكم ابن حجر على رواية هذا الراوي مع حكم النقاد عليها.

ثانياً: الحكم بن عبدة الرعيني الشيباني، بصري الأصل نزل مصر، وهو راوٍ مجهول الحال لم تثبت له تعديلات معتبرة عند أئمة النقد، ولم يذكره أحد من المتقدمين بتوثيق صريح. وقد أورده ابن حجر في التقريب ووصفه بأنه "مستور"، وهي مرتبة من لا يُعلم حاله ضبطاً وعدالة، وقد روى عنه عدد محدود، ولم يُشتهر بأحاديث يعتد بها، مما يعضد الحكم بجهالة حاله. وأما من الأقوال الجارحة فيه، فقد قال أبو الفتح الأزدي: "ضعيف"،¹³⁸ وهي أقوال ضعيفة لا يُحتج بها إلا إذا اجتمعت معها قرائن أخرى، إلا أن وجودها يقوي ضعف مروياته في ظل غياب التعديل. وقد نقل الأجري عن أبي داود قوله في الحكم بن عبدة: "دمشقي، ما عندي من علمه شيء"،¹³⁹ وهي عبارة تُفهم على جهة التوقف والجهالة، فلا يُعرف له حال عند أبي داود، مما يؤكد خفاء أمره بين المحدثين. وله روايتان فقط فيما بين أيدينا: إحداها في سنن ابن ماجه،¹⁴⁰ والأخرى في سنن الدارقطني، ولم يُقبل عن النقاد حكم مباشر على هذه الرواية في ابن ماجه، وهو مما يُرجح بقاء الحديث في حيز ما لا يُحتج به استقلاً.

التقييم: وبناء على ما سبق، فالرجل مستور الحال كما قال ابن حجر، ولم تثبت له عدالة ولا ضبط، بل تكلم فيه الأزدي بالتضعيف، وتوقف أبو داود في معرفته. ولم نقف على حكم ابن حجر على مروياته الخاصة، مما

¹³⁴ ابن حجر، تقريب، 571/1.

¹³⁵ السندي، حاشية السندي، 594/1.

¹³⁶ ابن حجر، التلخيص الحبير، 367/3.

¹³⁷ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 265/4.

¹³⁸ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 466/1.

¹³⁹ مغلفي بن قليح، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال (مصر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2001)، 98/4.

¹⁴⁰ ابن ماجه، السنن، "افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم"، 22.

يدل على أن الرجل لم يُعرف له ما يرفع جهالته، ولا ما يُعَوَّل عليه في الرواية. وبذلك فإن روايته لا تُحتج بها ما لم تجد ما يُقويها من طريق أو شاهد معتبر.

وإن قول ابن حجر في حال الحكم بن عبدة توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي، وذلك بأن لم يُنقل عن ابن حجر حكم مباشر على هذه الرواية. وتوافق حكم ابن حجر على رواية هذا الراوي مع حكم النقاد عليها، وذلك بأن لم يُنقل عن النقاد حكم مباشر على هذه الرواية.

ثالثاً: زكريا بن ميسرة البصري، من كبار أتباع التابعين، ومع ذلك لم يُعرف له نصيب معتبر في الرواية، ولا أثني عليه إمام من أئمة الجرح والتعديل بما يخرج عن جهالة الحال. وقد أورد ابن حجر في كتاب *التقريب* وقال عنه: "مستور"¹⁴¹، وهذا الوصف يعكس ندرة الرواية عنه، وقلة العلم بحاله.

وقد وردت له رواية واحدة في *سنن ابن ماجه*¹⁴²، وهي التي نص البوصيري على ضعف إسناده مع الإشارة إلى صحة متنه¹⁴³، وقال المباركفوري كذلك: "سنده ضعيف"¹⁴⁴، وهو ما يؤكد ضعف الطريق دون النظر إلى صحة المتن، وهذه قرينة على أن الضعف راجع إلى حال الراوي. ومع ذلك، لم يُعرف عن ابن حجر حكمه على هذه الرواية بعينها، غير أنه اكتفى بالحكم الإجمالي على حال الراوي بكونه مستوراً، مما يدل على توقفه فيه وعدم ثبوت العدالة أو الضبط.

التقييم: وبناءً على ما سبق، فإن زكريا بن ميسرة لا يُحتج به، لكونه مجهول الحال عند ابن حجر، ولم يرد فيه توثيق معتبر يرفع درجته. وقد أُعلت روايته التي وردت في *السنن* بضعف إسناده، مما يدفع إلى التوقف عن قبولها إلا إذا تتابعت الشواهد بما يُقويها، وهو ما لم يثبت في هذا الموضع.

وإن قول ابن حجر في حال زكريا بن ميسرة توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي، وذلك بأن لم يُنقل عن ابن حجر حكم مباشر على روايته. وتوافق حكم ابن حجر على رواية هذا الراوي مع حكم النقاد عليها، وذلك بأن لم يُنقل عن النقاد حكم مباشر على هذه الرواية.

رابعاً: عبيد بن ميمون التيمي¹⁴⁵، أبو عباد المدني المَقْرئ، يُعدّ من كبار أتباع التابعين. ومع قدم طبقته، فقد بقي مستور الحال عند أئمة الجرح والتعديل، إذ لم يُعرف له توثيق معتبر، ولا اشتهرت روايته بين الأئمة. وقد ذكره ابن حبان في *الثقات*¹⁴⁶، وهو توثيق يُنظر فيه لما يُعرف من تساهل ابن حبان في توثيق المجهولين، بل علل إدخاله بأنه كان يروي المقاطيع والأقوال. وقد صرح الذهبي¹⁴⁷ وأبو حاتم¹⁴⁸ بعدم معرفتهما لحاله، فقالا: "مجهول"، وهو ما يدل على عدم تحقق شروط العدالة والضبط فيه.

¹⁴¹ ابن حجر، *تحذيب التهذيب*، 288/3.

¹⁴² ابن ماجه، *السنن*، "طب"، 22 (رقم 3486)؛ و"صلاة"، 181 (رقم 1361).

¹⁴³ السندي، *حاشية السندي*، 351/2.

¹⁴⁴ المباركفوري، *تحفة الأحوذى*، 162/3.

¹⁴⁵ ابن حجر، *تقريب*، 378.

¹⁴⁶ ابن حبان، *الثقات*، 430/8.

¹⁴⁷ الذهبي، *ميزان الاعتدال*، 24/3.

¹⁴⁸ مغلاطي بن قليج، *إكمال تحذيب الكمال*، 103/9.

أما رواياته، فقد رُويت له ست روايات،¹⁴⁹ منها اثنتان في سنن/ابن ماجه،¹⁵⁰ وقد تعرّض الدارقطني لإحداها فبيّن اضطرابها، حيث جاءت مرفوعة وموقوفة، ومال إلى أن الموقوف هو المحفوظ، مما يُضعف جهة الإسناد التي ورد فيها عبيد.¹⁵¹ وعلق ابن رجب على إحدى روايته بقوله: "غير قوي"،¹⁵² وهو حكم يشير إلى ضعف الرواية من جهة الإسناد، وإن لم يكن ذلك متوجهاً إليه وحده. ومما يُعزّز هذا الضعف أن الراوي لم يُرو عنه إلا القليل، مما جعله عند ابن حجر في عداد المجهولين.

التقييم: وبالنظر إلى هذه المعطيات، فإن عبيد بن ميمون لا يُحتج بروايته، لكونه مجهول الحال عند أكثر النقاد، كما أن رواياته لم تسلم من النكارة أو الاضطراب. ولم يقف الباحث على حكم صريح لابن حجر في مروياته، إلا أن وصفه له بالمجهول في التقريب ينسجم مع أقوال النقاد المتقدمين. وعليه، فمروياته تُعدّ من قسم الرواية الضعيفة التي لا يُعتمد عليها في بناء الأحكام إلا إذا قامت لها شواهد أو متابعات معتبرة، وهو ما لا يظهر في هذا السياق. ويمكن القول إن قول ابن حجر في حال عبيد بن ميمون توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي. ولم يتوافق حكم ابن حجر على رواية هذا الراوي مع حكم النقاد عليها، وذلك بأنهم ضَعَفُوا الرواية.

خامسا: عمرو بن عثمان بن هانئ المدني،¹⁵³ مولى عثمان، ويقال فيه: عثمان بن عمرو بن هانئ، وهو من الرواة الذين وقع اضطراب في نسبهم، مما أوجب على بعض النقاد التنبيه على قلب اسمه في بعض المصادر. وقد ذكره ابن حبان في الثقات،¹⁵⁴ وهو توثيق له ما له وعليه ما عليه، إذ يُعرف عن ابن حبان التساهل في إدخال المجهولين في هذا المصنف. في المقابل، لم يذكره الإمام البخاري ولا ابن أبي حاتم في كتابيهما، وهو ما لاحظته المزي في تهذيب الكمال،¹⁵⁵ مما قد يُفهم منه أن الرجل ليس له ذكرٌ في كتب النقد المبني على الجرح أو التعديل الصريح، بل بقي مستور الحال، وهو ما حكاه ابن حجر في التقريب.

وقد وردت لعمرو بن عثمان تسع روايات،¹⁵⁶ منها واحدة في سنن أبي داود،¹⁵⁷ وأخرى في سنن ابن ماجه،¹⁵⁸ أما روايته في أبي داود فقد تلقّاها بعض العلماء بالقبول، إذ قال فيها ابن الملقن: "صحيح"،¹⁵⁹ وأخرجها الحاكم وقال: "صحيح الإسناد"، وهو توثيق له قيمته من جهة الصناعة الحديثية. ومع ذلك، فقد رأى البيهقي أن رواية القاسم بن محمد في الباب أولى وأصح،¹⁶⁰ وكذا قال فيها العيني،¹⁶¹ مما يشير إلى وجود مفاضلة بين الطرق لا

¹⁴⁹ وروايتان في المعجم الأوسط رواية واحدة في المعجم الصغير، ورواية في الأحاديث المختارة.

¹⁵⁰ ابن ماجه، السنن، "افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم"، 7 (رقم 47).

¹⁵¹ علي بن عمر بن أحمد بن مهدي الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبوية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2011)، 324/5.

¹⁵² ابن رجب، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 213/6.

¹⁵³ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 69/8.

¹⁵⁴ ابن حبان، الثقات، 478/8.

¹⁵⁵ المزي، تهذيب الكمال، 157/22.

¹⁵⁶ ورواية في صحيح ابن حبان، ورواية في مسند أحمد، ورواية في المطالب العالية، ورواية في المعجم الأوسط، وروايتان في سنن البيهقي، وروايتان في مسند أبي يعلى الموصلي.

¹⁵⁷ أبو داود، السنن، "الجنائز"، 72 (رقم 3220).

¹⁵⁸ ابن ماجه، السنن، "فن"، 20 (رقم 4004).

¹⁵⁹ ابن الملقن، البدر المنير، 319/5.

¹⁶⁰ ابن حجر، التلخيص الحبير، 264/2.

¹⁶¹ العيني، عمدة القاري، 224/8.

توهيناً لإسناد عمرو بالضرورة، بل رجحاناً لطريق آخر. أما المنذري، فقد سكت عنه،¹⁶² وهو ما يحمل عنده دلالة التوقف أو الاحتمال عند من لا يُعرف حاله.

التقييم: وبناءً على ما سبق، فإن عمرو بن عثمان بن هانئ يُعدّ مستوراً عند ابن حجر، مما يوجب التوقف في حاله لعدم وجود توثيق معتبر يُعتمد عليه. ورغم أن بعض مروياته قد صُحّحت من قبل بعض المحدثين بناءً على ظاهر الإسناد، إلا أن التقييم العام لحاله لا يخرج عن دائرة الجهالة، ولا سيما مع قلة من روى عنه. ولم يُنقل عن ابن حجر حكم تفصيلي في مروياته، مما يُرجح أنه توقف فيها، فاستصحب الأصل في المجهول، وهو عدم الاحتجاج بروايته إلا إذا عُدَّتْها شواهد أو قرائن.

ويمكن القول إن قول ابن حجر في حال عمرو بن عثمان توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي. ولم يتوافق حكم ابن حجر على رواية هذا الراوي مع حكم النقاد عليها، وذلك بأنهم صحّحو الرواية.

سادساً: محمد بن خالد بن الحويرث المكي، أبو عبد الله المكي، من رواة أتباع التابعين الذين لم يظهر لهم ذكر في كتب النقد المتقدمة إلا في سياق الجهالة أو عدم المعرفة. فقد صرح عثمان بن سعيد الدارمي أن يحيى بن معين لا يعرفه، وهو قولٌ تبعه عليه ابن عدي فقال: "إذا كان يحيى لا يعرفه فلا يكون له شهرة ولا يُعرف"، وهذا يؤكد أن الراوي لم يحظَ بالظهور الكافي في طبقة أقرانه ولم تُعرف حاله بين أهل الحديث. كما صرح أبو حاتم الرازي بعدم معرفته به،¹⁶³ مما يضعف من إمكانية توثيقه توثيقاً معتبراً. وقد ذكره ابن حبان في *الثقات*،¹⁶⁴ وهو توثيق يُتوقف عنده لكونه ينبني غالباً على ظاهر العدالة دون اختبار ضبط أو نقد رواية.

أما عن رواياته، فقد وُجد له ثلاث روايات،¹⁶⁵ منها واحدة في سنن أبي داود.¹⁶⁶ وقد علّق المباركفوري على هذه الرواية بكونها ضعيفة السند، حيث قال: "في سنده خالد بن الحويرث وهو لا يُعرف... وفي سنده أيضاً محمد ابنه وهو مستور كما صرح به الحافظ".¹⁶⁷ وبهذا يكون الإشكال في الإسناد واقعاً على الأب والابن معاً. كما صرح المنذري بضعف الحديث،¹⁶⁸ بل ذهب إلى نفي دلالة، حتى لو صحّ. وهذه الأقوال مجتمعة تدل على اضطراب في السند وجهالة في الرواة، مما يجعل الحديث غير صالح للاحتجاج.

التقييم: وبهذا يتبين أن محمد بن خالد بن الحويرث مجهول الحال، وإنّ يحيى بن معين لا يعرف هذا الراوي، وكذا ابن عدي، وكما صرح به ابن حجر في *التقريب*¹⁶⁹ أنه مجهول، ولم يُحكم له بعدالة معتبرة، كما لم تُنقل أقوال توثيق قوية له من النقاد المتقدمين. ولم نقف على نصّ لابن حجر في حكم مروياته، مما يرجّح توقّفه فيها على عادة أهل النقد حين لم يتبين حال الراوي، خصوصاً مع ما ورد من أقوال الجرح وغياب الشهرة.

ويمكن القول: إن قول ابن حجر في حال محمد بن خالد توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي. ولم يتوافق حكم ابن حجر على رواية هذا الراوي مع حكم النقاد عليها، وذلك بأنهم ضعّفوا الرواية.

¹⁶² العظيم آبادي، عون المعبود، 208/3.

¹⁶³ ابن حجر، تحذيب التهذيب، 140/9.

¹⁶⁴ المباركفوري، تحفة الأحوزي، 72/3.

¹⁶⁵ ورواية واحدة في سنن البيهقي، ورواية واحدة في مسند البزار.

¹⁶⁶ أبو داود، السنن، "أطعمة"، 26 (رقم 3792).

¹⁶⁷ المباركفوري، تحفة الأحوزي، 72/3.

¹⁶⁸ العظيم آبادي، عون المعبود، 414/3.

¹⁶⁹ المباركفوري، تحفة الأحوزي، 72/3.

سابعاً: هارون بن مسلم البصري. من الرواة الذين قلّت فيهم الأقوال النقدية المبينة لحالهم، وقد وقع فيه اختلاف بين النقاد، فبينما ذكره ابن حبان في *الثقات*،¹⁷⁰ فقد صرح أبو حاتم الرازي بأنه مجهول،¹⁷¹ ونقل عنه ابنه في *الجرح والتعديل* قوله: "شيخ"،¹⁷² وهي عبارة لا تُفصح عن توثيق ولا تجرح، مما يدل على غموض حاله. وقد استدرك أبو حاتم - كما نقل عنه - احتمال وقوع اشتباه في تعيينه، فقال: "ينبغي أن يُأمل هل هو هذا أم لا"،¹⁷³ مما يُضعف من إمكانية الاعتماد على هذا التصريح. وقد وصفه ابن حجر في *التقريب* بأنه "مستور"،¹⁷⁴ وهو ما يوافق جملة أقوال النقاد المتأخرة عنه.

أما رواياته، فقد روى عشر روايات،¹⁷⁵ منها واحدة في *سنن ابن ماجه*،¹⁷⁶ وقد تعددت أقوال النقاد في حكمها. فرأى البزار أن الرواية تفرد بها هارون عن قتادة، مما يدل على غرابتها، بينما قال الترمذي: "حديث حسن"، والحاكم قال: "صحيح الإسناد"،¹⁷⁷ في حين أشار علي بن المديني إلى اضطراب السند بقوله: "إسناده ليس بالصافي"، وأضاف أن أبا مسلم هذا مجهول،¹⁷⁸ وهو من مظان الطعن في السند. وذهب مغلطاي إلى تصحيح الحديث بناءً على توثيق ابن حبان،¹⁷⁹ غير أن هذا المسلك لا يُعتدّ به عند من يشترط توثيقاً من غيره ممن يعتمد في نقد الرواة على أكثر من ظاهر العدالة.

التقييم: وبذلك يُعلم أن هارون بن مسلم لا يخرج عن جهالة الحال؛ إذ لم ينقل توثيقه إلا ابن حبان، وترددت فيه العبارات الباقية بين الجهالة والاحتمال، ولم يثبت له تعديل صريح من أحد من النقاد المعتمدين. كما أن اختلاف الحكم على روايته يدل على ضعف استقرار حاله في ميزان النقد، ولا سيما مع غرابة الرواية وانفراد الراوي بها، وهو ما يزيد من الريبة في توثيقه. ولم يُنقل عن ابن حجر حكم مباشر على مروياته، غير أن وصفه له بالمستور كافٍ في إعلاء جانب التوقف في حاله ومروياته.

ويمكن القول: إن قول ابن حجر في حال هارون بن مسلم توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي. ولم يتوافق حكم ابن حجر على رواية هذا الراوي مع حكم النقاد عليها، وذلك بأنهم حسنوها وصحّحوها إسناد الرواية. **ثامناً:** أبو بكر بن يحيى بن النضر الأنصاري المدني.¹⁸⁰ من الرواة الذين لم يتوافر الكثير من الأقوال النقدية حولهم. وقد صرح الذهبي في *الميزان* بحديثه قائلاً: "لا وثق ولا ضعف، ما كأنه قوي"،¹⁸¹ وهذه العبارة تدل على أنه

¹⁷⁰ ابن حبان، *الثقات*، 581/7.

¹⁷¹ لمزي، *تحذيب الكمال* 105/30.

¹⁷² أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، *الحنظلي الرازي ابن أبي حاتم، الجرّح والتعديل* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1952)، 94/9.

¹⁷³ جمال الدين أبو محمد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، *نصب الرّاية لأحاديث الهداية* (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، 1997)، 326/2.

¹⁷⁴ ابن حجر، *تقريب*، 11/11.

¹⁷⁵ رواية في صحيح ابن خزيمة، ورواية في صحيح ابن حبان، ورواية في المستدرك، ورواية في سنن البيهقي، ورواية في سنن الدارقطني، ورواية في مسند الطيالسي، وروايتان في مسند البزار، ورواية في المعجم الكبير.

¹⁷⁶ ابن ماجه، *السنن*، "إقامة الصلاة والسنة فيها"، 53 (رقم 1002).

¹⁷⁷ مغلطاي بن قليج، *الإعلام*، 486/5.

¹⁷⁸ ابن رجب، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي، *فتح الباري شرح صحيح البخاري* (القاهرة: مكتبة الغراء الأثرية، 1996)، 649/2.

¹⁷⁹ مغلطاي بن قليج، *الإعلام*، 486/5.

¹⁸⁰ ابن حجر، *تقريب*، 368/2.

¹⁸¹ ذهبي، *ميزان الاعتدال*، 506/4.

كان معروفًا بالعدالة، ولكن لم يكن لديه تميز أو قوة في الرواية. ورغم ذكره من قبل الذهبي على أنه موثق، إلا أن العبارة التي استخدمها تشير إلى عدم إصراره على توثيقه بشكل قوي أو ملزم، وهو ما يجعل حكمه عليه غير قاطع. أما بالنسبة لرواياته، فقد زُويت له ثلاثة عشر رواية،¹⁸² منها روايتان في سنن ابن ماجه،¹⁸³ وقد أكد الذهبي على أن حكمه عليها أيضًا يتسم بالغموض، حيث قال: "لا وثق ولا ضعف، ما كأنه قوي". هذا يدل على أن النقاد لم يتفقوا على تقييمه بشكل صريح ونحائي، مما يترك مجالًا للتوقف في حكمه، ويُعزز احتمالية كونه مستورًا كما وصفه ابن حجر، حيث لم يُذكر أي توثيق بارز له من قبل العلماء الآخرين.

التقييم: وفي ضوء هذه الأقوال المحدودة، لا يتضح لنا بشكل قاطع وضع أبو بكر بن يحيى في مصطلحات الجرح والتعديل، ويبدو أنه يبقى في دائرة "المستور" لعدم وجود تصريحات قوية أو مثيرة حوله من قبل كبار النقاد مثل ابن حجر، الذين بدورهم لم يعلقوا مباشرة على مروياته. ولذلك، يظل التقييم النهائي لهذا الراوي متوقفاً، بناءً على المعلومات المتاحة.

ويمكن القول إن قول ابن حجر في حال أبو بكر بن يحيى توافق مع حكمه على رواية هذا الراوي. وتوافق حكم ابن حجر على رواية هذا الراوي مع حكم النقاد عليها، وذلك بأنهم توقّفوا فيها.

الخاتمة

إن ابن حجر استخدم مستور بمعنى مجهول الحال، وعرفه "من روى عنه اثنان فأكثر ولم يُوثّق"، وأفاد بأنه لا بد من التوقف في حكم مرويات هؤلاء الرواة. وبعد الدراسة التي تحدف إلى الوقوف على الأحكام التي أصدرها ابن حجر وغيره من أئمة الجرح والتعديل في روايات الرواة المجهولي الحال والمستورين، ممّن وردت رواياتهم في "الكتب الأربعة"، كما يرمي إلى دراسة مدى انتباق أقوال ابن حجر النظرية مع تطبيقاته العملية في هذا الباب، ومدى توافق أحكامه المتعلقة بروايات أولئك الرواة مع تقييمات بقية نقّاد الحديث من أهل الصنعة. وقد أسفرت هذه الدراسة عن النتائج الآتية:

توقّف ابن حجر عن الحكم في واحد وعشرين رواية من مجموع خمس وعشرين رواية وردت في "السنن الأربعة"، رواها واحد وعشرون راويًا ممّن وصفهم بأنهم مستورون أو مجهولو الحال، وصرّح بوجوب التوقّف عن الحكم في رواياتهم. وأما الروايات الأربعة الباقية فقد حكم بضعفها. وبهذا يتبيّن أن هناك تطابقًا كبيرًا بين تنظيره وتطبيقه، غير أنه قد يُخالف أحيانًا ما قرره نظريًا في بعض التطبيقات العملية. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الروايات الأربعة التي حكم بضعفها قد وافقه في تضعيفها غيره من نقاد الحديث. إلا أن النقاد الذين أمكن الوقوف على أقوالهم في إحدى عشرة رواية من الروايات التي توقّف فيها ابن حجر، لم يتوقّفوا فيها، بل حكموا على تسع منها بالضعف، وعلى اثنتين منها بالقبول.

والخلاصة، أن هناك تطابقًا عمليًا ونظريًا في أحكام ابن حجر إلا في بعض الاستثناءات. وقلة الاستثناءات تدلّ على ثبات منهجي في التوقّف عادة، مع بعض الحالات النادرة حيث حكم ابن حجر بضعف رواية بعض الرواة (كعمر بن إسحاق وإبراهيم بن عمر) رغم تأكيد التوقّف في النظر. وغالبية الحالات تُظهر انسجامًا قويًا بين ما صرّح به ابن حجر من «التوقّف» أو «التشكيك» في حال الراوي، وبين الصمت أو التوقّف نفسه في الأحكام

¹⁸² ورواية واحدة في المستدرک، ورواية في المطالب العالیة، ورواية في سنن الدارقطني، وسبعة روايات في مسند البرار، ورواية في المعجم الكبير.

¹⁸³ ابن ماجه، السنن، "إقامة الصلاة والسنة فيها"، 184 (رقم 1372)؛ و"الكفارات"، 4 (رقم 2102).

التطبيقية على الروايات. حالات تفرّع حكم الضعف رغم القول بالتوقّف تستدعي توضيحاً إضافياً في متن الدراسة، إذ تشير إلى مواقف استثنائية ربما ارتبطت بوضوح نصّ السند أو المتن.

وهناك تطابق بين حكم ابن حجر على الروايات وبين حكم النقاد السابقين عليها غالباً، ويُعدّ ابن حجر جسراً منهجياً بين التوقّف المعتدل لبعض النقاد الأوائل، وبين حسم الدارقطني والذهبي في بعض المواقف. يظهر تمايزه في كونه كثيراً ما يميّز بين ضعف الإسناد وحده (حيث يضعف) وبين جهل حال الراوي (حيث يتوقّف).

الجدول الإحصائي:

اسم الراوي	قول ابن حجر في الحال	حكم ابن حجر التثبيتي الرواية	حكم النقاد عليها	توافق قول-فعل ابن حجر؟	توافق ابن حجر مع النقاد؟
1 عمر بن إسحاق	مجهول الحال	ضعفها	ضعفوها	لا	نعم
2 إبراهيم بن سعيد	مجهول الحال	توقف	توقفوا	نعم	نعم
3 حميد بن يزيد	مجهول الحال	توقف	توقفوا	نعم	نعم
4 سليمان بن كنانة	مجهول الحال	توقف	توقفوا	نعم	نعم
5 يحيى بن الحسن	مجهول الحال	توقف	توقفوا	نعم	نعم
6 محمد بن نعيم	مجهول الحال	توقف	توقفوا	نعم	نعم
7 يعقوب بن سلمة	مجهول الحال	توقف في الروايتين	ضعفوها	نعم	لا
8 إبراهيم بن عمر	مستور	ضعف الروايتين	ضعفوها	لا	نعم
9 عمرو بن عثمان	مستور	توقف	ضعفوها	نعم	لا
10 ميمون بن أبان	مستور	توقف	توقفوا	نعم	نعم
11 ابن حجر العدوي	مستور	توقف	ضعفوها بعضهم	نعم	لا
12 عبيد الله بن هريز	مستور	توقف	توقفوا	نعم	نعم
13 محمد بن الحسن	مستور	توقف	ضعفوها	نعم	نعم
14 أبو اليمان الرخال المدني	مستور	توقف	ضعفوها بعضهم	نعم	نعم
15 هرمي بن عبد الله الحطمي	مستور	ضعف	ضعفوها	نعم	نعم
16 الحكم بن عتبة	مستور	توقف	توقفوا	نعم	نعم
17 زكريا بن ميسرة	مستور	توقف	توقفوا	نعم	نعم
18 عبيد بن ميمون	مستور	توقف في الروايتين	ضعفوها	نعم	لا
19 عمرو بن عثمان بن هانئ	مستور	توقف	صححوا الرواية	نعم	لا
20 محمد بن خالد	مستور	توقف	ضعفوها	نعم	لا
21 هارون بن مسلم	مستور	توقف	حسنوها بعضهم	نعم	لا
22 أبو بكر بن يحيى بن النضر	مستور	توقف	توقفوا	نعم	نعم

المصادر

- البنار، أبو بكر أحمد بن عمرو. البحر الزخار. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك السلمي. الجامع الصحيح. تح. أحمد محمد شاكر. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1938.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك السلمي. الجامع الصحيح. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي. الضعفاء والمتروكون. تح. عبد الله القاضي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَدَ أبو حاتم. الثقات. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1973.
- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر الرازي. الجرح والتعديل. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1952.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. نزعة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر. تح. نور الدين عتر. دمشق: مطبعة الصباح، 2000.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. مصر: مؤسسة قرطبة، 1995.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. تقريب التهذيب. سوريا: دار الرشيد، 1986.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. تهذيب التهذيب. بيروت: دار الفكر، 1984.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، 1959.
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي الدارقطني. العلل الواردة في الأحاديث النبوية. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2011.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو السجستاني الأزدي. سنن أبي داود. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2009.
- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز التركماني الدمشقي. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة. تح. محمد عوامة. جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1992.
- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز التركماني الدمشقي. الموقظة في علم مصطلح الحديث، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1991م.
- ابن رجب، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. المدينة المنورة. القاهرة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1996.
- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك. تح. طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003.

- الزيلي، أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلي. نصب الراية لأحاديث الهداية. بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، 1997.
- السامية، توفيق صالح عثمان. "الجهالة عند المحدثين: تعريفها وأسبابها وطرق رفعها"، مجلة العلوم والبحوث الإسلامية جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، معهد العلوم والبحوث الإسلامية 2/14 (2013)، 1-16.
- السخاوي، أبو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي. فتح المغيبي بشرح ألفية الحديث. الأردن: دار المناهج، 2005.
- السندي، أبو الحسن محمد بن عبد الهادي نور الدين السندي. حاشية السندي على سنن ابن ماجه. بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ.
- ابن الصلاح، أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن بن موسى. معرفة أنواع علوم الحديث. تح. نور الدين عتر. بيروت: دار الفكر، 1986.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1967.
- ابن عدي، أبو أحمد عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد الجرجاني. الكامل في ضعفاء الرجال. تح. علي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- العظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق. عون المعبود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.
- العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي. الضعفاء الكبير. تح. عبد المعطي أمين قلعجي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1984.
- العكايلة، سلطان سند. "الراوي المستور وما يتعلق به من احكام". عمادة البحث العلمي للجامعة الأردنية، 1/38 (2011).
- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي بدر الدين. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي. مقاييس اللغة. تح. عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.
- الكور، أحمد محمد. "الرواة المجهولون من حيث القبول والرد". مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 16/16 (1998).
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه. بيروت: دار الرسالة، 2009.
- المباركفوري، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم. تحفة الأخوذ بشرح جامع الترمذي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1967.
- المزي، أبو الحجاج جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف. تهذيب الكمال. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980.
- مغلطاي بن قليج. إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال. مصر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2001.
- مغلطاي بن قليج. الإعلام بسنته عليه الصلاة والسلام شرح سنن ابن ماجه. رياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1999.

ابن الملكن، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الأنصاري المصري. *المنقح في علوم الحديث*. تح. عبد الله بن يوسف الجديع. المملكة العربية السعودية: دار فواز، 1992.

ابن الملكن، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الأنصاري المصري. *البدر المنير في تخرير الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير*. الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، 2004.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري الرويفعي. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، 2015.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني. *السنن الكبرى*. تح. شعيب الأناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.

نور الدين عتر. *منهج النقد في علوم الحديث*. دمشق: دار الفكر، 1981.

الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان. *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*. تح. حسام الدين القدسي. القاهرة: مكتبة القدسي، 1994.

Çıkar Çatışması/Conflict of Interest: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek/Grant Support: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça | References

- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musab b. Ahmed b. Hüseyin el-Ğitêbî Bedreddîn. *Umdetü'l-Kârî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-hak. *Avnû'l-ma'bûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Başaran, Selman. "İbn Hazm'a göre Hadis Rivayetinde Meçhûl". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 9-18.
- Bezzâr, Ebûbekir Ahmed. *el-Bahrü'z-Zehhâr*. 13 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec 'Abdü'r-Rahmân b. 'Alî b. Muhammed. *eḏ-Ḍu'afâ* ve'l-metrûkûn. thk. 'Abdullâh el-Ğaḏî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed- Dârekutnî. *el-İlelü'l-Vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynu'l-lâh, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debbâsî. 15 Cilt. Riyad-Demmâm: Dâru Taybe-Dâru İbnü'l-Cevzî, 1. Basım, 1405.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk b. Şidâd b. Amr es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.

- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüsâmeddin el-Kudsî. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî, 1. Basım, 1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed, ts.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh b. Muhammed el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâir-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. 9 Cilt. Haydarabad, 1. Basım, 1953.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîya er-Râzî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. yy: İttihâdü'l-kitâbi'l-Arabî, 2002.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî bi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî vd. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1379.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbetü'l-Fiker*. thk. Nureddin İtr. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1. Basım, 2011.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'l-Râfi'l-Kebîr*. thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutub. 4 Cilt. Mısır: Dârü'l-Kurtuba, 2. Basım, 1995.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. Suriye: Dâru'r-Raşîd, 1986.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 15 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1993.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muaz b. Ma'bed Ebû Hâtîm. *Kitabü's-sikât*. Haydarabad: Dâru'l-Meârif, 1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dimaşkî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmud b. Şaban b. Abdülmaksûd vd. Medine: Mektebetü'l-Gurabâ, 1. Basım, 1996.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *el-Bedrü'l-münîr fî't-tahrîci'l-ehâdisi ve'l-âsâri'l-vâkı'ati fî ş-Şerhi'l-Kebîr*. thk. Mustafa Ebû'l-Gayd vd. 9 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hicret, 1. Basım, 2004.

- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî. *el-Muknî' fî 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Sirâcüddîn Ebû Hafs. Suudi Arabistan: Dâru'l-fevâz, 1992.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdırrahmân b. Mûsâ. *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*. thk. Nureddin Itr. Suriye: Dâru'l-fıkr, 1986.
- Kûr, Ahmed Muhammed. "er-Ruvâtü'l-mechûlûn min haysü'l-kabûl ve'r-redd". *Mecelletü Külliyyeti's-şer'i'a ve'd-dirâseti'l-İslâmiyye* 16/16 (ts.).
- Kağıt, Nurullah. *Râvi ve Rivâyetinin Hükmü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kağıt, Nurullah. "Teorik ve Pratik Yönleriyle Mechûl Râvi". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2022), 41-86.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdırrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1983.
- Moğultây b. Kılıç. *el-İ'lâm bi sünnetihî 'aleyhi's-salâti ve's-selâm şerhi Süneni İbn Mâce*. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa, 1999.
- Moğultây b. Kılıç. *İkmâlü Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. yy.: el-Fârûku'l-hadîse li'n-neşr ve't-tevzî, 2001.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-'Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmiu't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1967.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horosânî. *Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996.
- Nûreddin Itr, Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs, Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1981.
- Sâmiye, Tevfik Salih Osman. "el-Cehâle inde'l-muhaddisîn; ta'rîfuhâ ve esbâbühâ ve turuku ref'ihâ". *Mecelletü'l-ulûm ve'l-bahsi'l-İslâmiyye Câmi'atü's-Sûdân li'l-ûlûm ve't-teknolocia* 2/14 (2013), 1-16.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdırrahmân b. Muhammed es-Sehâvî. *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadîs*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1. Basım, 2003.
- Sindî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abdülhâdî Nureddîn es-Sindî. *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce (Kifâyetü'l-hâce fî şerhi Süneni İbn Mâce)*. Beyrut: Dâru'l-Cebel, 2. Basım, ts.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 1938.
- Ukâyele, Sultan Sened. "er-Râvi'l-mestûr ve mâ yetealleku bihî min ahkâm". *el-Câmi-atü'l-Ürdüniyye* 38/1 (ts.).
- Ukaylî, Ebü Ca'fer Muhammed b. 'Amr b. Mûsâ b. Hammâd. *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdül-Mu'tî Emîn Kâl'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz et-Türkmânî ed-Dımaşkî. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû riyâyetün fi'l-Kütübi's-Sitteti*. thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed el-Hatîb. Cidde: Dârü'l-Kible, 1. Basım, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz et-Türkmânî ed-Dımaşkî. *el-Mûkıza fî İlmi Mustalahi'l-Hadis*. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyyeti, 1992.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî. *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Reyyân, 1. Basım, 1997.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî. *Şerhu'z-Zürkânî*. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2003.

Semih Sağır

Dr. Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
PhD Student., Marmara University, Institute of Social Sciences Department of Philosophy and Religious Sciences
İstanbul/Turkey

hafizsemihsagir@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3992-3684>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 21.05.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 31.05.2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30.06.2025

Yayın Sezonu/Publication Season: Haziran/June 2025

Atıf/Cite as: Sağır, Semih. “Anarko-Feminist Bir Düşünür Olarak Voltairine De Cleyre’in Hayatı, Fikirleri ve Dine Bakışı”. *Adıyaman İlahiyat Dergisi* 17 (2025), 70-83.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Anarko-Feminist Bir Düşünür Olarak Voltairine De Cleyre’in Hayatı, Fikirleri ve Dine Bakışı*

Öz

Bu çalışma anarko-feminist bir düşünür olarak Amerikalı kadın yazar Voltairine de Cleyre’e (ö. 1912) odaklanmaktadır. Voltairine de Cleyre, Emma Goldman’dan sonra anarko-feminist düşünce içerisinde ön plana çıkan isimlerden biridir. Anarko-feminizm, anarşizmi ve feminizmi bir araya getiren çağdaş ideolojik akımlardan biridir. Anarko-feministler, anarşizm ile feminizm arasında güçlü bir irtibat olduğunu iddia etmektedirler. Her iki ideolojinin birbirini desteklediğini ve tamamladığını dile getirmektedirler. Anlamacı yaklaşım ve nitel araştırma yöntemleri esas alınarak hazırlanan bu araştırma, fenomenolojik bir durum çalışmasıdır. Bu yönüyle makale, anarko-feminizm konusunda Türkiye’de var olan çok az sayıdaki akademik çalışmaya mütevazı bir katkı sunacaktır. Çalışmanın temel amacı Voltairine de Cleyre özelinde anarko-feminizm ile din arasındaki ilişkinin ortaya konulmasıdır. Zira tarihsel süreçte ideoloji ve din arasındaki münasebet, din sosyologlarının en önemli araştırma konularından biri olmuştur. Çalışma boyunca kadın hakları ve özgürlüğü, hem ataerkillik hem de hiyerarşi

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü’nde Doç. Dr. Hafize Şule Albayrak danışmanlığında, Semih Sağır tarafından hazırlanmakta olan “Türkiye’de Anarko-Feminizm ve Din” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

ile otorite gibi konular etrafında tartışılacaktır. Feminizm erilliği sorgulamakta, anarşizm ise devleti ve devlet otoritesini eleştirmektedir. Voltairine de Cleyre'in öncülük ettiği anarko-feminist düşünce ise her iki yaklaşımı birleştirmekte ve erillik ile iktidar arasında bağlantı kurmaktadır. Aslında bu durum bize, toplumsal kurumların ve olguların birbirleriyle ne denli irtibatlı olduğunu göstermektedir. Çalışma neticesinde Voltairine de Cleyre özelinde feminizm ve anarşizm arasındaki bağlantı açık bir biçimde ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Feminizm, Anarşizm, Anarko-Feminizm, Voltairine de Cleyre.

The Life, Ideas and Religion of Voltairine De Cleyre as an Anarcho-Feminist Thinker**

Abstract

This study focuses on the American woman writer Voltairine de Cleyre as an anarcho-feminist thinker. Voltairine de Cleyre (d. 1912) is one of the prominent figures in anarcho-feminist thought after Emma Goldman. Anarcho-feminism is one of the contemporary ideological movements that bring anarchism and feminism together. Anarcho-feminists claim that there is a strong connection between anarchism and feminism. They state that both ideologies support and complement each other. Based on the semantic approach and qualitative research methods, this research is a phenomenological case study. In this respect, the article will make a modest contribution to the very few academic studies on anarcho-feminism in Turkey. The main purpose of the study is to reveal the relationship between anarcho-feminism and religion in the case of Voltairine de Cleyre. In the historical process, the relationship between ideology and religion has been one of the most important research topics of sociologists of religion. Throughout the study, women's rights and freedom will be discussed around issues such as patriarchy, hierarchy and authority. Feminism questions masculinity and anarchism criticises the state and state authority. Anarcho-feminist thought, pioneered by Voltairine de Cleyre, combines both approaches and links masculinity and power. In fact, this situation shows us how interconnected social institutions and phenomena are. As a result of the study, the connection between feminism and anarchism in the case of Voltairine de Cleyre will be clearly revealed.

Keywords: Sociology of Religion, Feminism, Anarchism, Anarcho-Feminism, Voltairine de Cleyre.

** This article is derived from the doctoral dissertation titled "Anarcha-Feminism and Religion in Turkey", currently being conducted by Semih Sağır under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Hafize Şule Albayrak at the Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences.

Giriş

Anarko-feminizm, modern bir yaklaşım olmakla birlikte geçmişten kopuk siyaset ve felsefî bir doktrin değildir. Hatta bazı araştırmacılar, onun eski bir geleneği temsil ettiğini ifade etmektedirler.¹ Anarko-feminizm, bütün hiyerarşilere ve cinsiyetçi, ırkçı, sınıfçı veya devletçi bütün hakimiyet biçimlerine karşı çıkmaktadır. Anarko-feminizm terimi, 1970'li yıllar boyunca feminist sosyal hareketler tarafından farklı bir feminist anlayışı benimseyen ve kendilerini anarşist olarak görenler tarafından açık bir şekilde kullanılmıştır. Anarşizm ile feminizm arasında güçlü ve büyük bir kesişim bulunmaktadır. Pek çok araştırmacı, anarşizm ile feminizm arasındaki bu yakınlığa vurgu yapmış ve feminizmin aslında anarşizmin öğrettiklerini pratiğe döktüğünü ifade etmiştir.²

Anarko-feminizm hakkında Türkiye'de yapılan akademik çalışmalara bakıldığında, bu konuda kaleme alınan kitap ve makalelerin oldukça az olduğu görülecektir. Öyle ki başlığında "anarko-feminizm" ibaresinin geçtiği tek çalışma Burcu Hatiboğlu tarafından telif edilen "Kadına Yönelik Şiddetle Mücadeleye Anarko-Feminist Bakış: Makro'dan Mikro'ya Sosyal Hizmet" adlı makaledir.³ Bunun dışında anarko-feminizmin öncü isimlerinden biri olan Voltairine de Cleyre hakkında ülkemizde özgün bir akademik çalışmanın yapılmadığı belirtilmelidir. Türkiye'de De Cleyre hakkında, yalnızca çeviri eser niteliği taşıyan bir çalışma mevcuttur. Çevirmenliğini Emine Özkaya'nın üstlendiği ve *Amerikalı Anarşist Voltairine De Cleyre'in Yaşamı* başlığını taşıyan bu çalışma, Paul Avrich'in *An American Anarchist: The Life of Voltairine De Cleyre* adlı eserinin günümüz Türkçesine aktarılmasından ibarettir. Bu doğrultuda kaleme alınan bu makalenin, gerek anarko-feminizm gerekse Voltairine de Cleyre hakkında ilerde yapılacak çalışmalar için ön açıcı olacağı ve literatüre katkı sunacağı ön görülmektedir.

Voltairine de Cleyre, daha çok Batı'da yapılan akademik araştırmaların konusu olmuştur. Bu bağlamda onun hakkında yapılan en kapsamlı çalışmalardan birinin *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre-Feminist, Anarchist, Genius* adlı kitap olduğu söylenebilir. İlk baskısı 2005 yılında yapılan söz konusu eserin editörlüğünü Sharon Presley ve Crispin Sartwell üstlenmiştir. Bu eser, Voltairine de Cleyre'e ait pek çok makaleyi bir araya getirmesi sebebiyle oldukça önem taşımaktadır. Bunun dışında Steve J. Shone tarafından yazılan *American Anarchism* adlı eser de Voltairine de Cleyre'e ait ayrıntılı ve kayda değer bilgiler sunmaktadır.

Fenomenolojik bir durum çalışması olan bu makale, nitel araştırma yöntemleri ve anlamacı yaklaşım esas alınarak gerçekleştirilmiştir. Fenomenolojinin öze

¹ Howard J. Ehrlich (ed.), *Reinventing Anarchy Again* (San Francisco: AK Press, 1996), 148.

² Chiara Bottici, *Anarchafeminism* (London: Bloomsbury Publishing, 2022), 8.

³ Burcu Hatipoğlu, "Kadına Yönelik Şiddetle Mücadeleye Anarko-Feminist Bakış: Makro'dan Mikro'ya Sosyal Hizmet", *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 19/2 (2009), 97-109.

inme, ön yargıları parantez içine alma vb. ilkelerinden hareket edilmiş; mümkün olduğunca objektif ve bütüncül bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu bağlamda veriler, dokümantasyon (belge tarama) tekniğiyle toplanmış ve birincil kaynaklar esas alınmıştır. Voltairine De Cleyre'in bizzat kendisinin kaleme aldığı "Anarchism" ve "Sex Slavery" adlı yazılarından yararlanılmıştır. Dokümantasyon tekniğinde araştırılmak istenen olay veya olgulara ilişkin bilgi ve içerik sunan yazılı malzemeler değerlendirilmekte ve analizi yapılmaktadır.⁴ Araştırma esnasında birincil kaynakları desteklemek amacıyla ikincil kaynaklara da müracaat edilmiştir.

Anarko-feminist düşüncenin dünyadaki en önemli temsilcilerinden biri, Emma Goldman'dır. Yahudi kökenli bir ailenin kızı olan Emma Goldman, 1869'da Litvanya'da doğmuştur. 20. yüzyılın ilk yarısında ABD ve Avrupa'da anarşist görüşün yayılmasında ve gelişmesinde büyük bir rol oynamıştır. Goldman, aynı zamanda İspanyol devriminin sözcülüğünü yapmış ve zamanının en tehlikeli kadınlarından biri olarak görülmüştür. Nitekim Goldman, doğum kontrolüyle ilgili yayın dağıttığı, askerlik karşıtı faaliyetlerde bulunduğu ve I. Dünya Savaşı'na karşı yürüyüş düzenlediği için ceza almıştır.⁵

Emma Goldman kadar tanınan bir anarko-feminist olmayan De Cleyre, güçlü hitabeti ile ön plana çıkmıştır. İngiltere ve Norveç gibi ülkeleri ziyaret etmiş ve meşhur Rus anarşisti Pyotr Kropotkin (ö. 1921) ile tanışmıştır. Amerikan anarşisti Benjamin Tucker (ö. 1939)'ın çıkarmış olduğu *Liberty* ve Emma Goldman'ın yayınlamış olduğu *Mother Earth* dergilerinde makaleler yazmıştır. O, oldukça nitelikli çalışmalar ortaya koymasına rağmen, siyasi amaçlarını hiçbir zaman gizlememiştir. Sadece düz yazı değil, şiir türünde de eserler vermiş; döneminin önde gelen şairleri arasında yer almıştır. Hatta bazı yazarlar onu, ABD anarşist tarihinin en büyük şairi ve aktivisti olarak kabul etmiştir. De Cleyre bir anarko-feminist olmasına rağmen, onun anarşist kimliği feminist kimliğini kısmen gölgelemiştir. Bazı araştırmalar, onun anarşizmle birlikte feminist kimliğine de vurgu yaparken, bazıları sadece anarşist düşüncesini ön plana çıkarmıştır.⁶ Anarşizmin tarihi üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınan Paul Avrich (ö. 2006), *Anarşist Portreler* (Anarchist Portraits) adlı eserinde Voltairine de Cleyre'in, yaşadığı şehir olan Philadelphia'daki bazı fabrika işçilerini anarşizme kazandırdığını ifade etmektedir.⁷

⁴ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2011), 187.

⁵ Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (Ankara: İmge Kitabevi, 2003), 557-558.

⁶ Steve J. Shone, *American Anarchism* (Leiden-Boston: Brill Publishing, 2013), 39.

⁷ Paul Avrich, *Anarşist Portreler*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2012), 261.

1. Anarko-Feminizmin Tanımı

Anarko-feminizm, tek bir tanıma veya belli bir ifadeye sığdırılması mümkün olmayan değişken bir teoriyi ifade etmektedir. Bu yönüyle söz konusu kavram, anlamını birbirinden bağımsız pek çok farklı kitap, eser ve düşünürde bulmaktadır. Anarşizm ve feminizm adında iki geniş ve sınırları itibariyle de kısmen muğlak gelenekleri bir araya getiren bu yaklaşım, içerisinde anlaşılması ve açıklanması zor pek çok meseleyi barındırmaktadır. Anarko-feminizm üzerine çalışmalarıyla tanınan İtalyan bilim insanı Chiara Bottici, bu ideolojiye mensup pek çok yazarın, kendisini anarko-feminist olarak tanımlama ihtiyacı ve isteği duymadığını belirtmektedir. Bu şekilde davranan anarko-feministlerin sadece belli sorunlara odaklandığını ve opaklığı bir strateji olarak seçtiklerini vurgulamaktadır.⁸

Anarko-feminizm, feminizmin anarşist yorumu veya feminizmle anarşizmin gönüllü birlikteliği şeklinde kısaca tanımlanabilir. Ana vurgusu özgürlüktür ve bu doğrultuda otoriteyi özgürlüğe bir tehdit olarak algılar. Bu fikir akımında eril otoritelerin reddine ise özel bir vurgu yapılmaktadır. Feminist teoride kadın üzerindeki erkek egemenliği de dahil olmak üzere tüm baskıcı otoriteler sorgulanarak kadın hak ve özgürlükleri üzerinde durulurken, anarşizmde cinsiyet ayrımı gözetilmez ve baskıcı olsun ya da olmasın her tür otorite kökten ve kesin bir şekilde reddedilir. Hülasa hem anarşizmde hem de feminizmde otorite karşıtlığı bulunmaktadır. Bununla birlikte anarşistler otorite deyince genellikle din, devlet, hegemonya, hiyerarşi ve iktidar gibi siyasal ağırlıklı fenomenleri kastederler; feministler ise aile, evlilik, ataerkillik, erkek veya erilik gibi doğrudan kadınları ilgilendiren sosyal yapılanmalar üzerinde dururlar. İşte anarko-feminizm bu iki bakış açısını birleştirir ve hem kadın üzerindeki tahakkümün hem de cinsiyet ayrımına dayanan eşitsizlik ve adaletsizliklerin otoriteden kaynaklandığını savunur.⁹

2. Anarko-Feminizmin Tarihi ve Sosyolojik Arka Planı

Anarko-feminizmin 18. yüzyılda ortaya çıkan Sanayi Devrimi ve Fransız İhtilâli gibi toplumsal yapılarda ve dünya siyasetinde büyük değişimlere sebep olan olay ve olgular neticesinde şekillenen bir ideoloji olduğu görülmektedir. Sanayi Devrimi, modernleşme için en önemli basamaklardan biri olmanın yanı sıra, sosyal yapı ve sınıf dengelerini de temelden değiştirmiştir. Sanayi Devrimi sayesinde üretim artmış ve buna bağlı olarak ham madde ve pazar ihtiyacı oluşmuştur. Bu ihtiyacın sonucu olarak kolonicilik faaliyetleri başlamıştır. Sanayi Devrimi, 1780'li yıllarda toplumlar için daha önce görülmemiş bir olguya kapı aralamıştır. İnsanlık tarihinde

⁸ Bottici, *Anarchafeminism*, 6.

⁹ Kemal Bakır, "Emma Goldman'ın Anarşizmde Kadının Özgürleşme Trajedisi", *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (Ağustos 2015), 57-58.

ilk kez, toplumlar kendi üretici güçlerinin sınırlarını aşmıştır. Sınırsız ve hızlı bir biçimde ürün, mal ve hizmet artışı gerçekleştirmeye muktedir olmuşlardır.¹⁰

Anarko-feminizmin tarihi ve sosyolojik arka planı söz konusu olduğunda bahsedilmeden geçilmemesi gereken bir diğer olay, Fransız İhtilâli'dir. Fransız İhtilâli, köken olarak bir ulusun tarihinin ürünü olmasına karşın; doğurduğu sonuçlar evrenseldir. Bu devrim, Fransa'da aristokrasinin egemenliğine son vermiş ve burjuvaziye iktidara taşımıştır. Feodal düzeni ortadan kaldırıp kapitalist sisteme kapı aralamıştır. Çağdaş Fransız tarihi, genellikle bu olay ile başlatılmaktadır. Öte yandan bu ihtilâl, Fransa tarihinde liberal demokrasinin de çıkış noktası olmuştur. Bu dönemde bilhassa devlet yönetiminde ve toplumsal sistemde akılcı yaklaşım ön plana çıkmıştır. Akılcı politikaların bir neticesi olarak, din ve devlet ilişkileri birbirinden ayrılmış ve laik eğitim sistemine geçilmiştir. Ayrıca haklarda eşitlik konusu gündeme gelmiş; vergi sisteminde adalet arayışı belirginleşmiş ve girişim özgürlüğü ilan edilmiştir.¹¹

Fransız Devrimi, Fransa'daki eski bir rejime son vermiştir; fakat imparator Napolyon Bonapart (ö. 1821), devrimin oluşturduğu ivmeyle Avrupa'nın büyük bir kısmını fethetmeye yönelmiştir. Fransız Devrimi'nin yanına bir de Napolyon'un askeri girişimlerinin eklenmesi, Batı dünyasında hem siyasi haritaların hem de düşünce yapılarının köklü bir değişime uğramasına yol açmıştır. Napolyon, başta ulus kavramı ve özgürlük sloganları olmak üzere Fransız Devrimi'nin öne çıkardığı tüm düşünce ve reformları, ordusuyla birlikte fethettiği ülkelere taşımıştır. Böylece Avrupa'da monarşi düzenine ait tüm kurumlar, peyderpey ortadan kalkmaya başlamıştır. Napolyon'un askeri saldırıları, sivil itiraz mahiyetindeki milliyetçi hareketleri ortaya çıkarmasının yanı sıra; Avrupa toplumlarının askeri gelişimini ve iktisadi kalkınmasını da hızlandırmıştır.¹²

Söz konusu dönemde ortaya çıkıp yükselişe geçen milliyetçilik, sömürgecilik ve etnosantrizm gibi olgular, beraberinde bazı tepkisel ideolojilerin de oluşumuna zemin hazırlamıştır. İşte anarko-feminizm de bu ideolojilerden biridir. Anarko-feminist bir bakış açısı veya perspektifini benimsemek, elbette kadınların özgürleşmesi üzerine düşünmeyi gerektirmektedir. Fakat aynı zamanda tüm dünyayı bütünsel bir çerçeve içinde okuyup ele almak demektir. Anarko-feminizm, belirli kadınları ve dolayısıyla belirli ulusal veya bölgesel bağlamları ayrıcalıklı kılacak herhangi bir etnosantrik anlayışı kabul etmez.¹³

¹⁰ Levent Ünsaldı - Ercan Geçgin, *Sosyoloji Tarihi: Dünyada ve Türkiye'de* (Ankara: Heretik Yayınları, 2013), 57.

¹¹ Ünsaldı - Geçgin, *Sosyoloji Tarihi*, 56-57.

¹² Jacob Bronowski - Bruce Mazlish, *Leonardo'dan Hegel'e Batı Düşünce Tarihi*, çev. Elvan Özkavruk Adanır, (İstanbul: Say Yayınları, 2012) 573.

¹³ Bottici, *Anarchafeminism*, 14.

Anarko-feministler için kadınların baskısına karşı mücadele etmek, tüm baskı biçimleriyle mücadele etmek anlamı taşımaktadır. Onlar devletçilik, milliyetçilik ve Avrupa merkezcilik gibi anlayışları da bu ilkenin dışında tutmayıp; doğrudan reddederler. Devlete ve jeopolitik sınırlara sorgulanamaz bir gerçeklik olarak bakan ve koloncilığe müspet yaklaşan herhangi bir kişinin, aslında kadın özgürlüğünün önündeki en büyük engelleri desteklediğini iddia ederler.¹⁴ Bu yönüyle anarko-feminist teorinin, devlet sınırlarını, metodolojik milliyetçiliği ve küresel düzeyde üretilen radikal teorilerin çoğunda var olan Avrupa merkezcilik önyargılarını aşabilme kapasitesine sahip olduğu söylenebilir.¹⁵

3. Voltairine De Cleyre'in Hayatı

Şair, anarşist, feminist ve ateist kimlikleriyle ön plana çıkan Voltairine de Cleyre, 1866 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nin Michigan eyaletine bağlı Leslie adlı küçük bir kasabada dünyaya gelmiştir. İlk olarak bir manastırda eğitim gören De Cleyre, eğitim sürecindeki fiziksel ve entelektüel sertliği reddetmiştir. Onun din konusunda olumlu bir bakış açısına sahip olduğunu söyleyemeyiz. Fakat bazı araştırmacılar, De Cleyre'in dine yönelik kısmi bir duygusal yakınlığa ve duyarlılığa sahip olduğunu ifade etmektedirler. Bir anarko-feminist olarak, kendisiyle aynı dönemde yaşayan Emma Goldman ile yakın ilişki ve güçlü bir dostluk kuran De Cleyre, hayatının büyük kısmını Amerika Birleşik Devletleri'nin Philadelphia şehrinde geçirmiştir. Bu şehirde öğretmenlik yapmış ve Yahudi göçmenlere İngilizce öğretmiştir. Bu sayede Yidiş diline de aşina olmuştur.¹⁶

Voltairine de Cleyre'in tüm hayatı yoksulluk, sefalet ve acı içinde geçmiştir. Ayrıca çeşitli sağlık sorunları yaşamıştır. Tüm bunlar neticesinde 1912 yılında henüz kırk beş yaşında iken vefat etmiştir. Onun erken yaşta ve 20. yüzyılda meydana gelen bazı önemli olaylardan önce yaşamını yitirmesi, dünya çapında bilinen ve tanınan bir isim olmasını engellemiştir. De Cleyre, gençlik yıllarında bir müddet sosyalizme de ilgi duymuş; fakat anti-otoriter karakteri, onun anarşizmde karar kılmasına sebep olmuştur. 1888 yılında anarşist harekete katılmış ve hayatının geri kalanını özgürlük mücadelesine adanmıştır. Aslında onun anarşist düşünceyle karşılaşması, bir anarşistle yaptığı tartışmaya dayanmaktadır. Söz konusu tartışma, De Cleyre'i anarşist teori ve pratiği derinlemesine incelemeye sevk etmiştir.¹⁷

4. Voltairine De Cleyre'in Eserleri

Voltairine de Cleyre, *The Free Thinkers' Magazine*, *Freethought* ve *The Truth Seeker* gibi o dönem Amerika Birleşik Devletleri'nin önde gelen seküler dergileri için de

¹⁴ Bottici, *Anarchafeminism*, 14.

¹⁵ Bottici, *Anarchafeminism*, 15.

¹⁶ Steve J. Shone, *American Anarchism* (Leiden-Boston: Brill Publishing, 2013), 38.

¹⁷ Sharon Presley - Crispin Sartwell (ed.), *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre-Feminist, Anarchist, Genius* (Albany: State University of New York Press, 2005), 18-19.

makaleler kaleme almıştır. Ayrıca özgür düşünce üzerine çeşitli konferanslar vermiştir. De Cleyre, Kilise tarafından sunulan Tanrı anlayışının, otoriter zihniyetin bir yansıması olduğunu iddia etmiştir. Ona göre ister hükümet ister Tanrı olsun, herhangi bir otorite kurulduğu anda bireylerin hakları devre dışı kalmaktadır. De Cleyre, Tanrı'nın varlığının kabul edilmesinin, yapılan haksızlıkların ve zorbalıkların önünü açtığını ve onları meşrulaştırdığını düşünmektedir. Voltairine De Cleyre'in dine olumsuz bakmasında, küçük yaşta zorla gönderildiği Katolik manastır okulunun da belli bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. O, bu okulun baskıcı ve otoriter atmosferinden rahatsız olmuştur. Bu durum, onun dinî dogmalardan ve mutlak itaat doktrinlerinden uzaklaşmasına sebebiyet vermiştir.¹⁸

Voltairine de Cleyre, pek çok farklı dergide yazılar yazmış olmasına rağmen müstakil bir kitabı bulunmamaktadır. Onun deneme ve makaleleri, yakın arkadaşları tarafından derlenmiş ve 1914 yılında *Selected Works of Voltairine de Cleyre* (Voltairine de Cleyre'in Seçili Çalışmaları) adıyla basılmıştır. Bu eserin basımını Emma Goldman'ın *Mother Earth* dergisi gerçekleştirmiştir. Editörlüğünü ise Amerikalı ünlü anarşist Alexander Berkman (ö. 1936) yapmıştır. Voltairine de Cleyre ile ilgili erken dönemde yapılan tek bir çalışmanın olması, onun pek çok eserinin bilinmeyen dergilerde kaybolup gitmesine neden olmuştur. De Cleyre'in eserlerinde görülen bu çok parçalı, dağınık ve karmaşık durum, aslında onun hayatı için de söz konusudur. Kendisi hakkında araştırma yapan bazı isimler, De Cleyre'in son derece karmaşık ve anlaşılması zor bir karakter yapısına sahip olduğunu ifade etmektedirler. Kaynaklarda bir ateist olmasına rağmen dindar gibi yaşadığı ve genellikle dindar insanlarda bulunan bir tutkuya sahip olduğu aktarılmaktadır. Hatta onun için “seküler rahibe” ifadesi kullanılmıştır. Bir münzevi veya keşiş gibi davrandığı ve bedenine zarar vererek “doğrudan eylem” yöntemini göstermeye çalıştığı söylenmektedir.¹⁹

5. Voltairine De Cleyre'in Kadın Özgürlüğüne Bakışı

Voltairine de Cleyre “kadın özgürlüğü” meselesine çok önem vermiş ve bu konuyla özel olarak ilgilenmiştir. Kadınların deyim yerindeyse ikinci sınıf insan muamelesi gördüğü bir zamanda, erkek egemen sisteme şiddetle karşı çıkmıştır. Her tür despotizm ve sömürü gibi, erkek egemenliği ve zorbalığı da onun anarşist ruhuna aykırılık oluşturmıştır. O, kadın-erkek eşitliğini, yapmış olduğu pek çok konuşmada ele almıştır. Ayrıca bununla ilgili olarak “Cinsel Kölelik”, “Aşk ve Özgürlük”, “Kadın ve Ortodoksi Meselesi” başlıkları altında birtakım konferanslar vermiştir. De Cleyre'in feminist itirazları genellikle şu sorular etrafında şekillenmiştir: “Neden ben erkeğin kölesiyim? Neden benim beynimin onun beyniyle eşit olduğu söy-

¹⁸ Presley - Sartwell, *Exquisite Rebel*, 19.

¹⁹ Presley - Sartwell, *Exquisite Rebel*, 20.

lenmiyor? Yaptığım iş, neden erkeğin yaptığı iş gibi değerlendirilmiyor ve aynı ücret ödenmiyor? Bedenim, niçin kocam tarafından kontrol ediliyor? Çocuklarım niçin kocam tarafından alınıp benden uzaklaştırılıyor?”.²⁰

De Cleyre'e göre tüm bunların “Devlet ve Tanrı fikri” olmak üzere iki nedeni bulunmaktadır. Onun devletten kastı esas olarak yasama organlarıdır. Tanrı fikrini hedef almasının sebebi ise, yeryüzünde Tanrının temsilcileri olarak görülen ve insanlar üzerinde otorite kuran Kilise ve rahiplerdir. O, Kilisenin akıl üzerinde; devletin ise beden üzerinde hakimiyet kurduğunu düşünmektedir. Ayrıca bu iki kurumun, cinsel köleliğin sebepleri olduklarına inanmaktadır. De Cleyre'e göre Kilise, kadınlara karşı baskı uygulamanın en temel vasıtasıdır. Kadınlar üzerindeki baskı ve sömürüyü kaldırmak için mücadele etmenin gerekliliğine inanan De Cleyre, bu amaçla 1890 yılında Woman's National Liberal Union (Kadın Ulusal Liberal Birliği) adlı feminist bir örgütün kurucu üyesi olmuştur.²¹

Voltairine de Cleyre'e göre kadınlar, toplumda egemen olan tutum ve davranışlara karşı bireysel olarak isyan etmeli ve kendilerini bu şekilde özgürleştirmelidirler. Onun bireyseli yaklaşımı ve bireysel isyana olan bu vurgusu, kadınları baskılayan toplumsal şartları göz ardı ettiği anlamına gelmemektedir. Zira o, aile içinde baskı gören kadınların, kocalarından neden ayrılmadığı sorusu üzerinde yoğun bir şekilde düşünmüştür. Köleleştirilmiş kadınlar için yeryüzünde herhangi bir sığınacağın olmadığını belirten De Cleyre, kadınların boşanmak istememesinin en büyük nedeninin maddi koşullar olduğunu fark etmiştir. Ona göre maddi koşullar, erkekler ve kadınlar arasındaki sosyal ilişkileri belirlemektedir. Fakat bu durum karşısında sessizliği ve pasifliği kabul etmemekte ve kadınların gerekirse ölümü bile göze alarak amansız bir mücadeleye girişmesi gerektiğini söylemektedir.²²

Voltairine de Cleyre, Mary Wollstonecraft'tan (ö. 1797) ciddi biçimde etkilenmiş ve ona hayranlık duymuştur. Bu bağlamda o, kadınların özel alanlara sahip olmaları gerektiğini vurgulamıştır. De Cleyre'in düşüncelerinin, zamanına göre çok ileri bir eşitlik anlayışını temsil ettiğini söylemek mümkündür. Onun eşitlikçi yaklaşımı, bilhassa toplumsal cinsiyet konusunda oldukça belirgindir. Yoksul bir ailede dünyaya gelmesine karşın, güçlü bir entelektüel özgür düşünceye sahiptir. Yakın arkadaşı Emma Goldman onu, “Amerika'nın ürettiği en yetenekli ve parlak anarşist kadın” olarak nitelemiştir.²³ Anarşist amaçlarının yanı sıra, De Cleyre'in hassasiyetle üzerinde durduğu bir başka konu, toplumda kadına dair var olan yanlış algıların kırılmasıydı. Bu bağlamda çok radikal feminist tezler ortaya koymaktan da çekinmeyen De Cleyre, Mary Wollstonecraft'ın izinden giderek evliliği bir tür fuhuş olarak

²⁰ Presley - Sartwell, *Exquisite Rebel*, 23.

²¹ Presley - Sartwell, *Exquisite Rebel*, 23.

²² Presley - Sartwell, *Exquisite Rebel*, 24.

²³ A. J. Brigati (ed.), *The Voltairine de Cleyre Reader* (Canada: AK Press, 2004), VII.

görmüştür. Erkek egemenliği de dahil olmak üzere tüm baskı ve sömürü düzenlerine karşı çıkan De Cleyre, kendisini bir feminist olarak görmüş ve süfrajetlere olan hayranlığını dile getirmiştir.²⁴

Voltairine de Cleyre, kaleme aldığı yazılarında kadınlara uygulanan cinsel baskı ve zorbalığa özel olarak değinmektedir. Onun *Sex Slavery* başlıklı makalesi, tamamiyle bu konuyu ihtiva etmektedir. O, bu makalesinde kadınların evlilik içi veya evlilik dışı istemedikleri ilişkiler yaşamak zorunda bırakıldıklarına dikkat çekmektedir. Bunun sonucu olarak da istemedikleri çocukları doğurmak zorunda kaldıklarını belirtmektedir. Kadınlara yapılan bu zorbalığın, dünyada işlenen diğer tüm baskı ve zulümlerden daha kötü bir şey olduğuna inanan De Cleyre, bu durumun kadınlarda büyük bir acı ve travmaya sebep olduğunu iddia etmektedir. Öte yandan o, kadınları aldatan erkeklerin, kendilerinden olan çocukları bile istemedikleri takdirde kolaylıkla inkar edebilmelerine isyan etmektedir. Ona göre kadının dezavantajlı, erkeğin ayrıcalıklı olduğu bu sosyal düzen, esas olarak adil olmayan evlilik yasalarına ve sosyal normlara dayanmaktadır. Bu tespitinden hareketle o, toplumda var olan ve kadın aleyhine işleyen ahlaki normları oldukça alaycı ve iğneleyici bir biçimde eleştirmektedir.²⁵

6. Voltairine De Cleyre'in Anarko-Feminist Kimliği

Voltairine de Cleyre'in feminist ideolojisi, onun anarşist yaklaşımından bağımsız değildir. Zaten kendisi de anarşizm ile feminizm arasında doğrudan bir bağ olduğunu ifade etmektedir. Onun anarşist feminist görüşleri, özellikle politika alanında ön plana çıkmakta ve belirginleşmektedir. Fakat sadece bu alanla sınırlı olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Nitekim De Cleyre'in anarko-feminist anlayışının, bireysel davranışlar alanına da sirayet ettiğini görmekteyiz. Mesela o, kadının tam bireyselliğini tanıyacak yeni bir etik anlayışını savunmuştur. Bu anlayışa göre, tüm cinsiyet rolü stereotiplerinin reddedilmesi gerekiyordu. Kadının tam bireyselliği için bu, olmazsa olmaz bir prensipti. Öte yandan De Cleyre, yetişkin erkekler ve kadınlar arasındaki bazı psikolojik farkların olduğunu tespit etmiş; fakat bu durumun, çocukluk koşullanmasından kaynaklandığını düşünmüştür.²⁶

De Cleyre'in *Anarchism* adlı makalesine bakıldığında, onun toplumu iki karşıt anlayış veya tavır üzerine inşa edilmiş bir sistem olarak tanımladığı görülmektedir. O, söz konusu karşıt anlayışların her birini “ruh” olarak isimlendirmektedir. Bu bağlamda ona göre dünyada, temkin ile cesaret, huzur ile huzursuzluk, hareketsizlik ile değişim, inşa etme ile yok etme dikotomilerine dayanan iki ayrı ruh bulunmaktadır. İşte toplum denilen şey, bu zıt ruhlar arasında sürekli olarak yeniden kurulan titrek

²⁴ Shone, *American Anarchism*, 42.

²⁵ Voltairine de Cleyre, “Sex Slavery”, *Selected Works of Voltairine de Cleyre*, ed. Alexander Berkman (New York: Mother Earth Publishing Association, 1914), 345.

²⁶ Presley - Sartwell, *Exquisite Rebel*, 24.

bir dengeye dayanmaktadır. De Cleyre, insana evrim zincirindeki bir halka olarak bakan anlayışın, söz konusu toplumsal eğilimleri, bireysel eğilimlerin bir yansıması veya özeti olarak gördüğünü ifade etmektedir. Ona göre anarşistlerin çoğu da bu gruba dahildir ve böyle düşünmektedir.²⁷

Voltairine de Cleyre, bir protesto biçimi olarak doğrudan eylemi benimsemiştir. Fakat şiddeti ön plana çıkaran bir yaklaşımı tasvip etmemiştir. O, Tolstoy gibi, var olan düzeni şiddet içerikli eylemlerle değil barışçı tutum ve davranışlarla değiştirmenin daha kolay olduğunu düşünmüştür. Eşitsizliğe, haksızlığa ve baskıya son vermenin asıl yolunun barışçı siyasetten geçtiğine inanmıştır. Anarşist ve devrimcilerin bireysel inisiyatif olarak kendilerini riske atmalarını doğru bulmamıştır. Barışçı tutumuna rağmen, özgürlüğünden asla taviz vermemiştir. “Özgürlük, düzenin kızı değil anasıdır” sözüyle meşhur olmuştur. Anarşizmi, bir tür Protestanlık olarak görmüş ve dışsal otoritenin bütün formlarının kaldırılması gerektiğini savunmuştur.²⁸

De Cleyre, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki anarşistlerin ideal toplum tasavvurlarına göre bireyciler ve toplumcular olarak ayrılmış olduklarını görmüş ve kendisi de bu konuda fikir geliştirmiştir. Başlangıçta bireyi esas almış ve toplumsal problemlerin bireysel olarak çözülmesi gerektiğini savunmuştur. Fakat sonraki süreçte toplumu öne çıkarmış ve onun önemini vurgulamıştır. Olgunluk döneminde, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki bütün büyük fabrikaların ve sanayi tesislerinin kapanacağı bir dönemin geleceğini düşünmüştür. Ona göre gelecekte ortaya çıkacak böyle bir düzende, herkes kendi ihtiyacını karşılayacak ve kendine yeter hale gelecektir. De Cleyre'in geleceğini ön gördüğü bu sistemde toplum, her birinin bağımsız olduğu binlerce küçük topluluktan oluşacaktır. Ona göre hükümetin ortadan kalktığı böyle bir ortamda, insanlar kendilerine en uygun olduğunu düşündükleri işleyiş formunu belirleyecek ve her yerleşim yerinde birbirinden oldukça farklı deneyimler yaşanacaktır.²⁹

7. Voltairine De Cleyre'in Dine Bakışı

Voltairine de Cleyre, anarko-feminizm ve din arasındaki ilişkinin çözümlenmesine yardımcı olacak önemli bir düşünürdür. Emma Goldman gibi Amerikalı bir anarko-feminist olan Voltairine de Cleyre, dine ve Kilise'ye karşı derin bir nefret duymuştur. Gençlik yıllarını baskıcı ve otoriter olan bir Katolik manastırında geçirmiştir. Özgürlüğüne düşkün doğası ve isyankar kişiliği sebebiyle rahipler tarafından

²⁷ Voltairine de Cleyre, “Anarchism”, *Selected Works of Voltairine de Cleyre*, ed. Alexander Berkman (New York: Mother Earth Publishing Association, 1914), 96.

²⁸ Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, 549.

²⁹ Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, 549.

sıklıkla cezalandırılmış ve bu durum onu olumsuz etkilemiştir. Dini ve batıl gördüğü pek çok inancı reddetmiş; serbest ve özgür düşüncüyü savunmuştur.³⁰

Voltairine de Cleyre'in düşüncelerinde sekülerizm, feminizm ve anarşizm iç içe geçmiştir. Özellikle anarşizmin Amerika'ya uygunluğu konusunda çok ısrarcı olmuştur. Anarşizme olan bu vurgusu nedeniyle bazı anarşistler onu Amerikan anarşizminin en önemli iki temsilcisinden biri olarak kabul etmiştir. Diğer kişi ise tahmin edileceği üzere Emma Goldman'dır. Burada dikkat çeken nokta ABD anarşist düşüncesindeki kadın egemenliğidir. ABD'deki anarşist hareket içerisinde Benjamin Tucker ve Alexander Berkman gibi önemli erkekler de bulunmasına rağmen, kadınlar gerek düşünceleriyle gerekse eylemleriyle onları geride bırakmış ve isimlerinden daha fazla söz ettirmiştir. Fakat onların sadece anarşist olduğunu söylemek eksik bir değerlendirme olacaktır. Emma Goldman ve Voltairine de Cleyre gibi isimler, aynı zamanda kadın ve işçi hakları eylemcisidirler. Kaynaklarda Voltairine de Cleyre'in 18. yüzyıl feministi Mary Wollstonecraft hakkında konferanslar ve dersler verdiği aktarılmaktadır.³¹

Voltairine de Cleyre, yazılarında dini eğitim konusuna da temas etmiştir. 1887 yılında *The Truth Seeker* adlı bir dergide "Secular Education" (Seküler Eğitim) başlıklı bir deneme yayınlamıştır. O, söz konusu denemesinde dinin kamu eğitimine müdahale etmesinin tehlikelerine değinmiş ve din ile eğitimin, Kilise ile devletin birbirinden ayrılmasının önemine vurgu yapmıştır. Ebeveynlerin, dini düşünceleri erken yaşlarda çocuklara aşılamasını doğru bulmamış; bunların çocuklar üzerinde olumsuz etkilere sebep olduğunu iddia etmiştir. Ona göre çocuklar, öncelikle eleştirel ve bağımsız düşünmeyi öğrenmelidir. Dolayısıyla dinî değil, seküler bir kamu eğitimi tesis edilmelidir.³²

Voltairine de Cleyre, Tanrı fikrinin insan özgürlüğüne ve bilhassa kadın özgürlüğüne zarar verdiğine inanmıştır. Bundan ötürü teizme karşı pek çok argüman öne sürmüş ve Tanrı fikrinin toplum için neden tehlikeli olduğunu tartışmıştır. Batıl inançlar yerine aklın ve bilimin benimsenmesi gerektiğini söylemiştir. Kilise, devlet ve evlilik gibi kurumların topluma fayda sağladığı düşüncesini reddetmiştir. Ona göre söz konusu bu üç kurum, aslında otoriteye köle olmanın tezahürleri ve yansımalarıdır. Topluma ve ekonomiye gerçek faydayı sağlayan şey ise özgürlüktür. De Cleyre, özgürlüğe ve bağımsız düşünceye ulaşmak için otoritenin bütün tezahürlerinin reddedilmesini gerekli görüyordu. Ona göre hükümet, kilise ve patriarka ortadan kaldırılmalı; bunların yerini anarşizm, feminizm ve serbest düşünce almalıydı.

³⁰ Presley - Sartwell, *Exquisite Rebel*, 161.

³¹ Shone, *American Anarchism*, 40.

³² Presley - Sartwell, *Exquisite Rebel*, 162.

Görüldüğü üzere o, anarşizm ile feminizmin birbirine sıkı şekilde bağlı olduğuna inanıyordu.³³

Sonuç

Araştırma neticesinde feminizm ile anarşizmin aynı potada buluşabilecek ve birbirlerine yakınlık gösterebilecek ve birbirlerini besleyebilecek potansiyele sahip iki ideoloji olduğu görülmüştür. Bu husus Amerikalı kadın yazar ve düşünür Voltairine de Cleyre'in şahsında ve fikirlerinde belirginleşmiştir. Voltairine de Cleyre, özgürlüğüne düşkün bir kadın olarak başta erkek egemenliği olmak üzere hiçbir hegemonyayı kabul etmemiş; hayatını özgürlük mücadelesine adanmıştır. Bu bağlamda De Cleyre, feminizmi anarşizmden ayrı görmemiş; kadınların özgürleşmesi için başta devlet otoritesi olmak üzere toplumsal tüm otorite ve hiyerarşilerin ortadan kaldırılması gerektiğine inanmıştır. Tanrı ve devlet arasında organik bir bağ kurarak dini sadece teolojik zeminde değil; toplumsal sonuçları itibarıyla eleştirmiş ve reddetmiştir. Voltairine de Cleyre'in din konusunda müspet fikirlere sahip olmadığı aşikardır. Bununla birlikte o, dini esas olarak kadın özgürlüğüne zarar veren bir kurum olarak değerlendirdiği için olumsuzlamıştır.

Voltairine de Cleyre'in dine yönelik eleştirilerinin temelinde yatan bir başka sebep de, çocukluk yıllarında yaşamış olduğu dini baskıdır. Bu durum bize, bireylerin benimsemiş oldukları ideolojilerin ve sahip oldukları dünya görüşlerinin, kişisel yaşamışlıklardan ve deneyimlerden bağımsız değerlendirilemeyeceğini göstermektedir. Ortaya çıkan ve gelişip zemin bulan her ideolojinin bireysel ve toplumsal nedenlerinin olduğu aşikardır. Nitekim araştırma neticesinde anarko-feminizmin, Sanayi Devrimi ve Fransız İhtilâli gibi dünya genelinde büyük toplumsal değişim ve dönüşümlere zemin hazırlayan olay ve olgular sonucunda yayılma imkanı bulduğu tespit edilmiştir. Bu dönemde Batı'da başta işçiler ve kadınlar olmak üzere pek çok toplumsal kesim, özgürlük ve talebinde bulunmuştur. Voltairine de Cleyre örneği de bize kadın haklarının işçi haklarından ayrı düşünülemeyeceğini göstermiştir.

Araştırma neticesinde Voltairine de Cleyre'in, Emma Goldman ve Mary Wollstonecraft gibi isimlerden yoğun bir şekilde etkilendiği tespit edilmiştir. Voltairine de Cleyre'in anarko-feminist düşüncesinin oluşmasında ve şekillenmesinde her iki isim de önemli bir rol oynamıştır. Voltairine de Cleyre özelinde tespit edilmiş olan bir diğer sonuç, anarko-feministlerin toplumsal ve siyasi beklentileridir. Gerek anarşistlerin gerekse anarko-feministlerin zaman zaman hayalci ve ütöpik olmakla itham edildikleri bir gerçektir. Bu noktada Voltairine de Cleyre'in tatmin edici çözümler sunmaktan uzak olduğu görülmektedir. O, gerek dine gerekse devlete pek çok eleştiri yöneltmesine rağmen, belirgin ve net bir gelecek tasavvuru ortaya koymamıştır. Zihnindeki ideal toplum düzenine dair ayrıntılı açıklamalar yapmamıştır.

³³ Presley - Sartwell, *Exquisite Rebel*, 163.

Her ne kadar büyük fabrikaların ve sanayi tesislerinin kapanacağı, insanların kendi ihtiyaçlarını kendilerinin karşılayacağı bir dönemi ön görmüşse de bu durumun nasıl mümkün olacağına dair ayrıntılı izahlarda bulunmamıştır.

Çıkar Çatışması/Conflict of Interest: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek/Grant Support: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça | References

- Avrich, Paul. *Anarşist Portreler*. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2012.
- Bakır, Kemal. “Emma Goldman'ın Anarşizminde Kadının Özgürleşme Trajedisi”. *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*. 1/2 (2015), 49-78. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/222332> (Erişim 2 Aralık 2024)
- Bottici, Chiara. *Anarchafeminism*. London: Bloomsbury Publishing, 2022.
- Brigati, A. J. (ed.). *The Voltairine de Cleyre Reader*. Canada: AK Press, 2004.
- Bronowski, Jacob – Mazlish, Bruce. *Leonardo'dan Hegel'e Batı Düşünce Tarihi*. çev. Elvan Özkavruk Adanır. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- De Cleyre, Voltairine. “Anarchism”. *Selected Works of Voltairine de Cleyre*. ed. Alexander Berkman. 96-117. New York: Mother Earth Publishing Association, 1914.
- De Cleyre, Voltairine. “Sex Slavery”. *Selected Works of Voltairine de Cleyre*. ed. Alexander Berkman. 342-358. New York: Mother Earth Publishing Association, 1914.
- Ehrlich, J. Howard (ed.). *Reinventing Anarchy, Again*. San Francisco: AK Press, 1996.
- Hatipoğlu, Burcu. “Kadına Yönelik Şiddetle Mücadeleye Anarko-Feminist Bakış: Makro'dan Mikro'ya Sosyal Hizmet”. *Toplum ve Sosyal Hizmet*. 19/2 (2009), 97-109. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/801090> (Erişim 21 Mayıs 2025)
- Marshall, Peter. *Anarşizmin Tarihi*. Çev. Yavuz Alogan. Ankara: İmge Kitabevi, 2003.
- Presley, Sharon - Crispin Sartwell (ed.). *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre - Anarchist, Feminist, Genius*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- Shone, Steve J. *American Anarchism*. Leiden-Boston: Brill Publishing, 2013.
- Ünsaldı, Levent - Ercan Geçgin. *Sosyoloji Tarihi: Dünyada ve Türkiye'de*. Ankara: Heretik Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2011.

İsa Sarıkaya

Dr. Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü
PhD Student, Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences
İstanbul/Turkey

isasarikaya3435@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6531-2185>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 09.06.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 23.06.2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30.06.2025

Yayın Sezonu/Publication Season: Haziran/June 2025

Atıf/Cite as: Sarıkaya, İsa. “Manisa Yazma Eser Kütüphanesi’nde Bulunan Osmanlıca Tecvid Bibliyografyası”. *Adıyaman İlahiyat Dergisi* 17 (2025), 84-113.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Manisa Yazma Eser Kütüphanesi’nde Bulunan Osmanlıca Tecvid Bibliyografyası*

Öz

Bu çalışmada, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi’nde bulunan tecvid ilmine dair Osmanlı Türkçesiyle yazılmış 16 adet mahtut eser ve bu eserlerin müellifleri tanıtılmıştır. Çalışmanın hacmini aşmamak adına kütüphanede yer alan matbu ve Arapça mahtut eserler, çalışmaya dâhil edilmemiştir. Araştırmının girişinde çalışmanın konusuna temel teşkil edecek bilgilerden sonra, tecvid ilmine dair bir bilgilendirme yapılmış; ardından çalışmanın amacı, yöntemi ve kaynakları ile ilgili detaylar verilmiştir. Devamında ise Manisa Yazma Eser Kütüphanesi’nde bulunan tecvid yazmalarından müellifleri bilinen tecvid eserleri, müellifleriyle beraber tanıtılmıştır. Bir sonraki başlıkta ise müellifi bilinmeyen tecvid eserlerinin tanıtımı yapılmış ve içerikleri hakkında genel bilgiler verilmiştir. Eserlerin sıralamaları, Türkçe alfabetik sıraya göre yapılmıştır. Eserler tanıtılırken kütüphanenin okuyucuya sunduğu bilgiler tabloda gösterilmiştir. Tabloda ve dipnotlarda yer yer kütüphanenin kataloglamada yaptığı hatalara değinilmiştir. Bu araştırmanın temel amacı, sekiz bin yüz elli

* Bu makale, 2019 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde, Dr. Öğretim üyesi Seyfullah Efe danışmanlığında, İsa Sarıkaya tarafından tamamlanmış olan “Manisa Yazma Eser Kütüphanesinde Bulunan Kırâat ve Tecvid Yazmaları (Tespit-Tasnif ve Değerlendirme)” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

dokuz adet yazma esere ev sahipliği yapan Manisa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki, tecvid eserleri ile müelliflerini tanıtarak literatüre mütevazı bir katkı sunmaktır. Araştırmada öncelikle nitel araştırma yöntemlerinden betimsel yöntem kullanılarak fizikî özellikleri, istinsah bilgileri ve içerdiği konulara dair bilgiler sunulmuş; ardından yazma eserlerin içeriği üzerine belge analizi yöntemiyle değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerim Kıraati, Tecvid, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Osmanlıca Tecvid Bibliyografyası, Nüsha.

Ottoman Tajweed Bibliography in Manisa Manuscript Library **

Abstract

This study introduces the 16 manuscripts written in Ottoman Turkish on the science of tajweed in Manisa Manuscript Library and the authors of these works. In order not to exceed the volume of the study, the printed and Arabic-language works in the library are not included in the study. In the introduction of the study, after the information that will constitute the basis of the subject of the study, an information about the science of tajweed was given, and then details about the purpose, method and sources of the study were given. Subsequently, the tajweed manuscripts in Manisa Manuscript Library, whose authors are known, are introduced together with their authors. In the next section, the tajweed works with unknown authors are introduced and general information about their contents is given. The works are listed in Turkish alphabetical order. While introducing the works, the information provided by the library to the reader is shown in the table. In the table and footnotes, the errors made by the library in cataloging are mentioned. The main purpose of this study is to make a modest contribution to the literature by introducing the tajweed works and their authors in Manisa Manuscript Library, which houses eight thousand one hundred and fifty-nine manuscripts. In the study, firstly, the descriptive method, which is one of the qualitative research methods, was used to present information about the physical characteristics, the information about the manuscripts and the subjects they contain, and then evaluations were made on the content of the manuscripts with the document analysis method.

Keywords: Qur'an Recitation, Tajweed, Manisa Manuscript Library, Ottoman Tajweed Bibliography, Copy.

** This article is derived from the master's thesis titled "Qira'at and Tajwid Manuscripts in the Manisa Manuscript Library (Identification, Classification, and Evaluation)", which was completed by İsa Sarıkaya under the supervision of Dr. Seyfullah Efe in 2019 at Institute of Social Sciences, Dokuz Eylül University.

Giriş

İslâm kültür ve medeniyetinin günümüze aktarılmasında yazılı eserlerin katkısı büyük olmuştur. “Elle yazılan kitap” anlamına gelen yazma eserler,¹ yazıldığı dönemin bilimsel terakkisine ışık tutan değerli hazinelerdir. İslâm’da yazma eser geleneği ilk olarak, Hz. Peygamber’e indirilen Kur’ân vahyinin yazıya geçirilmesi ile başlamıştır.² Bundan sonra Hz. Peygamber, nazil olan ayetlerin yazımı ile birlikte kendi sözlerinin yazılmasına da izin vermiştir.³ Bu yazmalar, İslâmî yazma eser geleneğinin ilk örnekleri olmuştur.

Hz. Peygamber’in vefatından sonra İslâmî yazma eser geleneği; Hz. Ebu Bekir döneminde, Kur’ân’ın cem edilmesi;⁴ Hz. Osman döneminde de Mushaf’ın istinsah edilmesiyle devam etmiştir. İstinsah edilen nüshalardan biri Medine’de bırakılmış, diğer nüshalar da İslâm’ın önde gelen beldelerine gönderilmiştir.⁵ Başlangıcı bu şekilde olan İslâmî yazma eser geleneği, matbaa kullanımının yaygınlık kazandığı zamana kadar devam etmiştir.⁶

¹ Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Eserler Terminolojisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 17; Nurdoğan Türk, “Tire Necip Paşa Kütüphanesi’ndeki Tefsire Dair Yazma Eserler -I- (Necip Paşa Kısım)”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (Mart 2014), 155.

² Hz. Peygamber, nübüvvetin ilk yıllarında –kendi sözlerinin ayetlerle karışır endişesiyle- sadece ayetlerin yazılmasını istemiştir. Geniş bilgi ve değerlendirmeler için Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnâvud ve Adil Mürşid, (Müessesetü’l-Risale, y.y., 2001), 17/149, 250-251, 443; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân Dârimî, *Süneni Dârimî*, nşr. Nebîl Haşim el-Ğammerî, (Beyrut: Dâru’l-Beşâir, 2013), 1/183; Müslim b. Haccac Ebu’l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî, *el-Müsnedü’s-Sahih*, nşr. Muhammed Fuat Abdulkaki, (Beyrut, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.) “Zühud”, 72; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2011.), 23. ilk dönem yazılı metin için Ömer (r.a.)’ın Müslüman olmasına vesile olan, kardeşi Fâtıma’nın evinde bulunduğu ayetleri zikretmek mümkündür. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2003), 1/105-106; ilgili rivayetin değerlendirilmesine dair Bk. Muhammed Hamidullah, *Kur’ân’ı Kerim Tarihi*, Çev. Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010), 40-41; Ziya Şen, *Kur’ân’ın Metinleşme Süreci*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 67-68.

³ Mennâu’l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Mektebetü’l-Risâle, 2016), 130-132. Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 44-48; Ömer Pakiş, *Kur’ân Tarihi*, (İstanbul, Kitâbî Yayınları, 2013), 138-140; Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, (b.y.: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâhü, ts.) 1/369-370; Ahmet b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Seâde ve Misbâhu’s-Siyâde*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İmiyye, 1985), 2/6.

⁴ Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, 1/369-370; Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Seâde ve Misbâhu’s-Siyâde*, 2/6.

⁵ Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, 1/30; Bu nüshaların günümüze ulaşıp ulaşmadığına dair farklı görüşler bulunmaktadır. Muhammed Hamidullah bu nüshaların, Topkapı’da, Taşkent’te ve Londra’da olduğunu kabul eder. Konuyla ilgili araştırmalar yapan Tayyar Altıkulaç ise bu nüshaların hiçbirinin günümüze ulaşmadığını söylemektedir. Bk. Hamidullah, *Kur’ân’ı Kerim Tarihi*, 94.

⁶ Kur’ân’ın Cem’i ve İstinsahı için Bk. Şaban Muhammed İsmail Osman, *Resmü’l-Mushaf ve Dabtühü*, (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2001), 11-21; Mennâu’l-Kattân, *Mebâhis*, 132-136; Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 62-64; Mehmet Ali Sarı, *Kur’ân’ı Kerim’i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 98-99.

Selçuklu ve Osmanlı dönemleri, İslâmî ilimlerin gelişiminde önemli bir zaman dilimi olmuştur. Bu süreçte yazılan eserler ve yapılan ilmî faaliyetler, zirve noktasına ulaşmıştır. Osmanlı topraklarında inşa edilen kütüphaneler, bunun en bariz örneklerindendir. Osmanlı'da ilim merkezleri olarak kabul edilen İstanbul, Bursa, Halep, Konya vb. merkezlerde ilmî istinsah kültürü yaygınlık kazanmıştır. Osmanlı'da müellif, şârih ve muhaşşîlerin kaleme aldığı nadide çalışmalar, hattatların elleriyle adeta bir sanat eserine dönüşmüştür. Bu kültürel mirasımızın bir kısmı ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan eserlere gelince; bu eserler, özel kütüphanelerde, vakıflarda ve camilerde muhafaza altına alınmıştır. Bu eserler, Cumhuriyet'in ilanından sonra farklı illerde bulunan yazma eser kütüphanelerinde ve müzelerde kayıt altına alınmıştır.⁷ Kayıt altına alınan bu eserler çeşitli ilim dallarını muhtevidir. Bu ilim dallarından biri de tecvid ilmidir.

Tecvid kelimesi “c v d” (ج و د) kök fiilinden türetilmiş, tef'îl vezninde masdardır. Tecvid kelimesi sözlüklerde; güzelleştirmek, süslemek, bir işi güzel yapmak gibi anlamlara da gelir.⁸ Tecvid kelimesinin ilk kez Ali b. Ebî Tâlib, (r.a.) tarafından tertîl kelimesini açıklarken, “*Tertîl, harfleri tecvîd (güzel telaffuz) etmek ve durulacak yerleri bilmektir.*” ifadesiyle kullandığı kaydedilmiştir.⁹

Tecvid ilmi, Kur'ân kelimeleri ve harflerini konu edinen bir ilimdir. Bu ilim harflerin mahreç ve sıfatları ile ilgilendiği gibi, harflerin bir araya gelerek oluşturduğu kelimeleri ve bu kelimeler arasında meydana gelen durumları da inceler. Genel olarak tecvid ilmi, Kur'ân'ı Kerîm'in hatasız olarak okunmasını gaye edinir.¹⁰

Çalışmanın temel amacı, 8159 adet el yazması esere ev sahipliği yapan Manisa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki, tecvid eserleri ile müelliflerini tanıtmaktır.

Bu çalışma yardımıyla Cumhuriyet öncesinde, Manisa ve çevresinde tecvid alanında kaleme alınan eserleri gün yüzüne çıkararak, sistemli bir kataloglama amaçlanmaktadır. Diğer taraftan, yazma eserlere ulaşma konusunda bir bilinç

⁷ Kültür ve Turizm bakanlığına bağlı olan bu kütüphaneler, Ankara, İstanbul ve Konya merkezlerine bağlı olup, toplamda 15 tanedir. Manisa Yazma Eser Kütüphanesi de bu kütüphanelerden biri olup, Konya bölge kütüphanesine bağlı olarak Manisa Şehzadeler ilçesi, Sakarya Mahallesi, 1103. Sk. No:4, 45020 numaralı adreste bulunmaktadır.

⁸ Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 3/135-138; Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilkadir Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*, nşr. Mahmut Hâtîr, (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan 1995), 63; Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf b. Cezerî, *et-Temhîd fî İlmî't-Tecvîd*, nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1985), 9; Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf b. Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirââtî'l-Aşr*, nşr. eş-Şeyh Zekerîya Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001) 1/167; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları (Tecvîd)*, (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 77.

⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/166; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 48.

¹⁰ İsmail Karaçam, *Kur'ân'ı Kerîm'in Fazelileri ve Okunma Kâideleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014), 165-166.

oluşturup bu değerli miraslara sahip çıkmak ve Türkiye’de yazma eser çalışmalarına bir katkı sunmak da araştırmanın amaçları arasındadır.

Makalede Manisa Yazma Eser Kütüphanesi’ndeki tecvid ile ilgili eserler tanıtılacağı için öncelikle Manisa Yazma Eser Kütüphanesi’nin ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu’nun kataloğundan bu sahaya giren eserlerin taraması yapılmıştır. Eser ve müellifleri üzerinden yapılan taramada toplam 50 adet tecvid eserine ulaşılmıştır. Çalışmanın hacmini aşmamak adına matbu olanlar ile dili Arapça olan tecvid eserleri çalışmaya dahil edilmemiştir. Makalede, tanıtılan eserler ve müelliflerle ilgili ilk geçtiği yerde kısa ve öz bilgiler verilmiştir. Araştırma esnasında, TÜ-YATOK’ta ve kütüphane kayıtlarında verilen bilgilerde zaman zaman bazı hataların olduğu görülmüştür. Tespit edilen bu hatalar, çalışmada düzeltilip dipnotta da gösterilmiştir.

Manisa Yazma Eser Kütüphanesi’ndeki eserleri çalışmamızın sebebi, tecvid literatürünün tanınmamış eserlerini okuyucuya sunmak ve ilmî çalışmalar yapan araştırmacılar için Manisa Yazma Eser Kütüphanesi’nin önemini vurgulamaktır. Bizden önceki müelliflerin eserlerini tanımak ve onlardan istifade etmek, çalışmalarımızın değerini artıracaktır. Bu gerçeklik bizlerin, uzmanı olduğumuz alandaki yazma eserleri de tanımamız gerektiğini salık vermektedir.

Araştırmada öncelikle nitel araştırma yöntemlerinden betimsel yöntem kullanılarak fizikî özellikleri, istinsah bilgileri ve içerdiği konulara dair bilgiler sunulmuş; ardından yazma eserlerin içeriği üzerine belge analizi yöntemiyle değerlendirilmeler yapılmıştır.

Kütüphanede tecvid ilmine dair kaleme alınmış mahtut eserler, müellifi belli olan ve olmayan olarak iki grupta taksim edilmiştir. Taksimin ardından eser ve müellifi, nüshanın fizikî özellikleri, eserin bilgi verici nitelikte olan giriş cümlesi, içeriği, yöntemi ve ferağ kaydı¹¹ verilmek suretiyle tanıtılmıştır. Manisa Yazma Eser Kütüphanesi’nde bulunan eserler, İl Halk ve Akhisar Zeynelzâde olmak üzere iki koleksiyonda tasnif edilmiştir. Bu çalışmada, katalog halindeki eserlerin fizikî özellikleri belirtilirken İl Halk bölümü için “Hk” kısaltması; Akhisar Zeynelzâde bölümü için de “Ak Ze” kısaltması kullanılmıştır. Manisa Yazma Eser Kütüphanesi’nde ikinci bir nüshası olan eserlerin bu nüshasının bilgileri ve fizikî özellikleri de tablo halinde tanıtılmıştır. Tablonun altında ise vakıf, temellük ve ferağ kaydı gibi bilgiler belirtilmiştir. Nüshanın birden fazla olması durumunda çalışılacak nüsha seçimi yaparken, sırasıyla; nüshanın müellif nüshası olması, istinsah tarihinin önce olması, yazısının daha okunaklı olması ve yazı hatalarının az olması gibi durumlar göz önünde bulundurulmuştur.

¹¹ Yazma eserlerin sonunda bulunan ve müellif adı, eserin yazıldığı yer, tarih, müstensih adı, istinsah tarihi, istinsah yeri vb. bilgilerin bulunduğu kısım. Detaylı bilgi için Bk. Mollaibrahimoğlu, *Yazma Eserler Terminolojisi*, 36.

Çalışmada, açıklanması gereken terimsel sözcükler için başvurulacak kaynaklar, öncelikle ilk dönem sözlükleri olmuştur. Çalışma, eser ve müellif tanıtımı olduğu için, tabakat ve terâcim kitapları da yararlanılan kaynaklar arasında yer almıştır. Eserler tanıtılırken okuyucular tarafından bilinmeyecek olan bazı kavramlar için açıklama yapmak üzere klasik kırâat ve tecvid eserleriyle birlikte sonraki ve daha yakın dönemlerde yazılmış tecvid eserlerinden de istifade edilmiştir.

1. Müellifleri Belli Olan Eserler

1.1. *İlm-i Kırâât*¹²

Eserin Müellifi:

Müellif risalenin ilk sayfasında mukaddimeden sonra kendisinden Antalya'lı Şeyh Ahmed olarak bahsetmektedir. Müellife dair yaptığımız kaynak taramalarında kendisine dair bir bilgi bulamadık.

Tablo 1: *İlm-i Kırâât* Adlı Eserin Fizikî Özellikleri:

Demirbaş No	45 Hk 7229	Satır Sayısı	15
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Birleşik harf filigranlı, lekeli	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Harekeli Nesih		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle: 5
Ebad	205x150-150x75 mm		Varak: 36 ^b -43 ^b +1 ¹³

Eserin Başı:

الحمد لله الذى أنزل القرآن هاديا للأتنام وسببا للفوزيدار السلام وبين لنا فيه الأحكام وأوضح لنا فيه حجة الإسلام والصلوة والسلام على سيدنا محمد... أما بعد: فيقول العبد الضعيف الشيخ أحمد عصمه اللطيف الصمد الشاكر بمدينة انطالية صانه الحفيظ عن البلاء الجلية والخفية لما قرب ولدي الأعز تعلم تجويد القرآن...

Eserin İçeriği ve Metodu:

Nüshanın 1^a numaralı sayfasında Kur'an'dan bazı ayetler ve dua ifadeleri bulunmaktadır. Eser 36^b'de başlamaktadır. Müellif esere başladığı ilk cümlelerin sağ tarafında tecvidin tarifi ve konusuna dair açıklamalarda bulunmaktadır. Müellif bu risaleyi, Kur'an öğrenme yaşına gelen oğlu ve onun yaşıtı olan çocuklara tecvid öğretmek amacıyla yazdığını belirtir. Bundan sonra ise tecvid ilmine dair seçmece bazı konuları anlaşılır bir dille, başlıklar zikretmeksizin sırayla açıklar.

Risaledeki konuların sıralaması şu şekildedir: Hece harfleri, med harfleri, râ harfinin kalın ve ince okunduğu durumlar, harflerin mahreçleri,¹⁴ harflerin beş

¹² Eserin ismi Kırâat kelimesiyle belirtilmişse de eserin içeriği Tecvid ilmine dairdir.

¹³ Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nde, yazma eserlerin sağ ve sol sayfalarını belirten "a" ve "b" harfleri üstte belirtildiği için bu çalışmada da aynı usul kullanılmıştır.

mahreçten çıktığını ve bu mahreçlerin de cevî,¹⁵ halk,¹⁶ lisan,¹⁷ şefeteyn¹⁸ ve hayşûm¹⁹ olduğundan bahseden müellif, yukarıda adı geçen başlıkları açıkladıktan sonra hangi harfin mahrecinin neresi oluşunu açıklayarak eseri tamamlar.

Müellif harflerin sıfatlarının tanıtımını lâzîmî ve ârîzî diye ikiye ayırarak yapar, harflerin sıfatlarını açıkladıktan sonra da med türleri ve idğam çeşitlerini açıklamakla eseri sonlandırır.

Eserin Sonu ve Ferağ Kaydı:

أكر تجويدك هر أنواعيله تفصيلين مراد إيدر سكوز بزم هدية الإخوان أولان رساله موزه مطالعه ومنظره أكیده سزه تماميله أكرنده وبونده خطابولنورسه تصحيح إیدی.

Risalenin sonunda ferağ kaydı bulunmamaktadır. Müellif, tecvide dair bundan önce *Hedyyetü'l-İhvân*²⁰ adında bir risale daha yazdığını ve isteyenlerin o risaleye de müracaat edebileceklerini, eğer bir hata bulurlarsa da düzeltmelerini istemektedir.

1.2. Risâle fi't-Tecvîd

Eserin Müellifi:

Müellif eserin başında kendi adından Mustafa b. Hacı olarak bahsetmektedir. Kütüphane kayıtlarında ise müellifin adı Mustafâ b. Alî olarak kayıtlıdır. Kaynak taramalarımızda müellife dair bilgi bulamadık.

Tablo 2: Risâle fi't-Tecvîd Adlı Eserin Fizikî Özellikleri:

Demirbaş No	45 Ak Ze 75	Satır Sayısı	15
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Üzüm salkımı taç filigranlı	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Nesih		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle:8

¹⁴ Müellif bu kısmı bir bab başlığı altında ele almıştır. İbnü'l-Cezerî'ye göre harflerin mahreçleri on yedi adettir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/158.

¹⁵ Ağız ve boğaz boşluğu demek olup, med harfleri olan ا-و-ي harflerinin çıkış bölgesidir. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları (Tecvîd)*, 99.

¹⁶ Boğazdan çıkan harfler olup kendi içinde de üçe ayrılmaktadır. Demirhan Ünlü, *Kur'ân'ı Kerîm'in Tecvidi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 57-58.

¹⁷ Toplamda on sekiz hece harfinin on farklı yerden çıktığı dil bölgesidir. Bk. Sıtkı Güllü, *Tecvîd İlmi ve Dersleri*, (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2012), 98-120.

¹⁸ Toplamda iki mahreçten üç harfin çıktığı dudak bölgesidir. Daha geniş bilgi ve şematik bilgi için Bk. Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 63-65.

¹⁹ Geniz boşluğu bölgesi olup, buradan ğunne sıfatlı olan ځ ve ځ harfleri çıkarılır. Bk. Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekir el-Mer'aşî. *Cühdü'l-Mukıl*, nşr: Sâlim Kaddûr el-Hamed. (Ammân: Dâru'l-Ammâr, 2008), 121; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 93-95.

²⁰ Müellifin yukarıda tanıttığımız risalesini de bu eserini de kaynak taramalarımızda tespit edemedik.

Ebad	205x145-125x65 mm	Varak: 213 ^b -232 ^{b21}
-------------	-------------------	--

Eserin Başı:

الحمد لله الذى أنزل القرآن بالتجويد. وأمر من عباده قراءة القرآن بالتجويد. والصلوة على محمد الذى قرأ القرآن بالتجويد. وعلى آله وأصحابه الذين تعلموا القرآن بالتجويد. وبعد أن التجويد لازم القرآن وفي السعي إلى تحصيله رضاء الرحمن ولا يثاب بدون التجويد... فيقول العبد الفقير الحقير إلى رحمة ربه المنان مصطفى بن الحاجي²² كه خادم القرآن بشروع مخارج الحروف والصفات والألسان وغيره...

Eserin İçeriği ve Metodu:

Başta ve sonda Çili Zeynel b. Hacı Ali'ye ait 1200 (m. 1785) tarihli vakıf mühürleri bulunmaktadır. Müellif esere kısa bir mukaddime ile başlar. Müellif mukaddime Kur'ân'ı tecvidli okumanın gerekliliğinden bahsetmekte ve tecvidsiz okuyanların günah işlediklerini söylemektedir. Bu görüşüne delil getirmek kabilinden bir hadis zikretmektedir.²³ Müellif mukaddimeden hemen sonra, bu risaleyi insanları Kur'ân okurken hataya düşmekten koruma amacıyla kaleme aldığını belirtir. Ardından da eserinin insanlara faydalı olmasını diler.

Müellif tecvid ilmine dair açıklamalarına harflerin mahreçlerini, sıfatlarını ve hangi harfin hangi dişle alakalı olarak telaffuz edildiğini belirtmekle başlamaktadır. Bir sayfada boğaz ve ağızda bulunan mahreç yerlerini açıklayan müellif, yaklaşık bir buçuk sayfada da harflerin mahreçlerini ele alır. Bundan sonraki sekiz sayfada ise harflere arız olan sıfatları ve hangi harfin ne tür sıfatlara sahip olduğunu açıklamaktadır.

Müellif yukarıdaki bahsi geçen konuları açıklamasının ardından, sakın nûn harfinden sonra diğer harflerin gelmesiyle ortaya çıkan (idğam, ihfa, izhar vb.) tecvid kurallarını anlatmaya başlamış, ilk olarak izhâr'dan²⁴ bahsetmiştir.

Eserin Sonu ve Ferağ Kaydı:

الحمد لله رب العالمين على الإختتام وصلى الله على نبيه محمد وصحبه وآله الكرام تمت سنة 1134.

Eserin sonunda müstensih ismi ve istinsah yerine dair herhangi bir bilgi bulunmayıp; İstinsah tarihinin 1134 (m.1721) yılı olduğu belirtilmektedir.

²¹ Nüsha varakları tarafımızca yeniden numaralandırılmıştır.

²² Diğer nüshada burası 'مصطفى بن علي' olarak yazılıdır.

²³ Hadis olarak zikredilen ifade için Bk. Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf b. Cezerî. *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 86.

²⁴ Kelime olarak ortaya çıkmak anlamına gelen izhar; ıstılahta sâkin nun'dan sonra -izhâr harfleri denilen- bazı harflerin gelmesi durumunda ortaya çıkan tecvid kuralına denir. Bk. Rahim Tuğral, *Ana Hatlarıyla Kur'ân Tecvidi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 46.

Tablo 3: Risâle fî't-Tecvîd Adlı Eserin Nüshaları:

Demirbaş No	45 Hk 7229	Satır Sayısı	15
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Üzüm ve isim filigranlı	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Bozuk nesih		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle: 1
Ebad	213x150-145x95 mm		Varak: 1^b-8^b

Bu nüshada ferağ kaydı bulunmayıp, sondan da eksiktir. Ayrıca müellif adı bu nüshanın başında Mustafa b. Ali, dijital kayıtlarda da Muvakkit Mustafâ b. Alî Rûmî (öl. 979/1571) olarak kayıtlıdır. Eserde ya da kaynaklarda bu bilgiyi teyid edecek bir bilgi bulunamamıştır.

1.3. Risâle-i Tecvîd

Eserin Müellifi:

Eserin başlangıcından önceki sayfa olan 85^b numaralı sayfanın üst kısmında ve ferağ kaydında eserin Kurrâ Ömer Efendi tarafından yazıldığı belirtilmektedir. Ancak İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sinin şarihleri arasında kendisine rastlanmamaktadır.²⁵

Tablo 4: Risâle-i Tecvîd Adlı Eserin Fizikî Özellikleri:

Demirbaş No	45 Ak Ze 1483	Satır Sayısı	21
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Kopça filigranlı	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Nesih		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle: 4
Ebad	220x145-150x80 mm		Varak: 88^b-103^{b26}

Eserin Başı:

الحمد لله صلى الله على نبيه ومصطفاه محمد وآله وصحبه ومقرئ القرآن مع محبه قرآن عظيم الشانده
ابلين كمسيه علم لازم أولان شئ ألتى مخارج حروفه علم صفات حروف علم حسن أداء إتقان تجويد وقف إبتدائه
معرفت مصاحف عثمانيه ده مرسوم أولان مقطوعات وموصلات وتاء تانيث معرفت نتكم محمد ابن الجزري
مقدمه سنده بيورر...

²⁵ Emrullah Yüksel, "Birgivi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/214-215.

²⁶ Nüshanın varak numaraları, tarafımızca yeniden tespit edilmiştir.

Eserin İçeriği ve Metodu:

Eser, müstakil bir tecvid risalesi görünümündedir. Ancak içeriğinden ve ferağ kaydından onun İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sinin şerhi olduğunu anlamaktayız.

Müellif risaleye kısa bir girişle başlamakta, bundan sonra da İbnü'l-Cezerî'nin *mukaddime*'sinden beyitleri delil getirerek tecvid ilminin öğrenilmesinin gerekliliğini ve tecvid eğitiminde ilk olarak öğrenilmesi gereken konulara değinmektedir. Müellifimize göre tecvid öğrenmeye başlayan kişi ilk olarak sırasıyla: Harflerin mahreçleri ve sıfatları, vakıf ve ibtida, Resm-i Osmânî'de bitişik ve ayrı yazılan kelimeler ve tâ-i te'nis gibi konuları öğrenmelidir.²⁷

Müellif yukarıdaki girişten sonra sahih kıraatte aranan üç şarta değinir. Müellif eserde önce başlık sonra da şiirden beyitler zikreder. Ardından da ilgili konuyu açıklar. Bununla birlikte kendi görüşlerini destekler mahiyette Sîbeveyh (öl. 180/796), Ferrâ (öl. 207/822) ve Halil b. Ahmed (öl. 175/791) gibi Arap dilinde otorite kabul edilen dilcilerin adlarını da kaynakları olarak zikreder.

Eserin Sonu ve Ferağ Kaydı:

وقد وقع إتمام تسويد تقرير مفهوم الجزري لعمر أفندى اختيار فرع²⁸... في قسطنطينية بمعرفة العبد الفقير إلى الله الهادي القدير محمد بن أحمد عفى عنهما الذنب الكبير.

Risalenin ferağ kaydından Muhammed b. Ahmed'in müstensih; İstanbul'da yaşayan Ömer Efendi'nin de müellif olduğunu öğrenmekteyiz.

1.4. Terceme-i Mukaddimetü'l-Cezeriyye

Eserin Müellifi:

Müellif Sûfîzâde diye meşhur olan Muhammed b. Ahmed Merzifonî'dir. Kıraat ilminde ve şiirde mahir olan müellifimiz, Edirne'nin Taşlık Camiinde hatiplik ve Edirne Sarayında da sultan hocalığı görevlerinde bulunmuştur. Şeyhu'l-kurrâ olan müellifimiz h. 1024 (m. 1615) yılında vefat etmiştir.²⁹ Eserleri, *Avâmil-i Bahr* ve manzum *Cezerî tercemesi*'dir.

²⁷ Arapça'da dişil kelimeler için kullanılan müenneslik tâ'sının yazılış şekilleriyle ilgi geniş bilgi için Bk. Kâsım b. Firruh b. Halef b. Ahmet el-Endelüsî er-Ruaynî eş-Şâtıbî, *Hırzû'l-Emânî ve Vechû't-Tehânî*, nşr. Muhammed Temîm ez-Zübî, (Medine: Dâru İbnü'l-Cezerî, 2013), 22; Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ali Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, nşr: Mecdî Muhammed Sürûr Bâsellûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/537-539.

²⁸ Burasını, yazısı silinmiş olması sebebiyle okuyamadık.

²⁹ Tarama yaptığımız kaynaklarda rastlamadığımız müellifin, Abdullah Akyüz'ün tezinde tanıttığı Sûfîzâde ile aynı kişi olması mümkün gözükmemektedir. Bk. Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 99.

Tablo 5: Terceme-i Mukaddimetü'l-Cezeriyye Adlı Eserin Fizikî Özellikleri:

Demirbaş No	45 Ak Ze 594	Satır Sayısı	Karışık
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Çapa filigranlı	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Nesih		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle: 4
Ebad	205x142-154x170 mm		Varak: 25^b-50^a

Eserin Başı:

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى. وبعد: بله سن كه شيخ جزيرنك نظمى بعض مبتدليرك
إلتماسيله تركجيه تقريره شروع أولندی لكن آني أكلمق بعض مسائل آخر توقف أتدکجون أولا بر مقدمه وضع
أولندی ودخی آنده أولان فني أز اولب تالي يه كفايت إيدجك مقدارى أولمدغى أيجون شرح علي القارئ دن
وشاطبيه شرحى...

Eserin İçeriği ve Metodu:

Eserin ilk sayfasında Çili Zeynel b. Hacı Ali'ye ait 1212 (m.1797) tarihli vakıf mührü vardır.

Müellif eserin başında, tecvid öğrenmeye yeni başlayanlara kolaylık olması niyetiyle İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sine Türkçe bir mukaddime yazmak istediği için bu risaleyi kaleme aldığını belirtir. Ayrıca eserde İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime* beyitlerinin tamamını değil de sadece giriş kısmını şerh etmiştir. Bu yönüyle eser tecvid ilmine giriş mahiyetindedir. Müellifin Cezerî *Mukaddime*'sine manzum bir şerh yaptığı bilinmektedir.³⁰ Müellif bu çalışmayla muhtemelen daha önce kaleme aldığı Türkçe manzumunu şerh etmiştir.

Müellif risalede, harflerin mahreç ve sıfatları, gunne ve lahn konularına değinmiştir. Eserin kaynakları Ali el-Kârî'nin *Mukaddime* şerhi, Ca'berî'nin *Şâtibiyye* şerhi, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* ve *Temhîd* adlı eserleridir.

Eserin Sonu ve Ferağ Kaydı:

قد تم الأوراق في وقت العصر في يوم الثالث من شهر رمضان في يوم الأحد غفر الله لكاتبه ولقارئه
ولناظره ولمن دعا كاتبه سوده مصطفي بن علي غفر الله لهما ولوالديهما ولجميع المؤمنين آمين يا رب العالمين.

Ferağ kaydından Mustafa b. Ali'nin bu nüshayı 1151 yılı 3 Ramazan'a denk gelen pazar günü ikinci vaktinde istinsah ettiğini öğrenmekteyiz.

³⁰ Akyüz, *Osmanlı Kırâat Âlimleri*, 60.

Tablo 6: Terceme-i Mukaddimetü'l-Cezeriyye Adlı Eserin Nüshaları:

Demirbaş No	45 Ak Ze 75	Satır Sayısı	15
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Makas filigranlı	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Arap-Nesih		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle: 9
Ebad	205x145-140x73 mm		Varak: 235^b-258^a

1.5. Terceme-i Saçaklızâde³¹**Eserin Müellifi:**

Dijital ortamda müellif ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Eserin başında da müellife dair herhangi bir bilgiye yer verilmeden doğrudan esere başlanmaktadır. Müellifin Saçaklızâde lakabıyla meşhur olan Mehmed b. Ebî Bekir el-Mer'aşî olduğunu ferağ kaydından öğrenmekteyiz. Maraş'ta imamlık yapan Ebu Bekir Efendinin oğlu olup bu şehirde 1090/1679 yılında doğdu.³² İlköğrenimine Maraş'ta babasından aldığı eğitimle başladı. Müellifimiz daha sonra Hasan Maraşî, Dârendeli Hamza Efendi ve Tibyân Tefsiri'nin mütercimi Ayıntâbî Mehmed Efendi'den dersler aldı.³³ Ardından Şam'a giderek burada Abdülganî en-Nablusî'den tefsir, hadis ve tasavvuf alanlarında dersler aldı.³⁴ Ayrıca 941 yılında kendisinden Kâdiriyye ve Nakşibendiyye hilafeti aldı.³⁵ Daha sonra Maraş'a dönen Saçaklızâde, burada irşad, tedris ve telifle meşgul oldu. 1145/1732 yılında Maraş'ta vefat eden Saçaklızâde, Şeyh Adil mezarlığı'na defnedildi.³⁶ Müellifin kiraate dair eserleri şunlardır: *Tehzîbü'l-*

³¹ Eserin adı dijital ortamda “*Risâle fî İlmi't-Tecvid*” olarak kayıtlıdır. Ancak eserin ilk sayfasının üst kısmında, eser bizim belirttiğimiz şekilde isimlendirilmiştir.

³² Tahsin Özcan, “Saçaklızâde Mehmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/368;

³³ Özcan, “Saçaklızâde Mehmed Efendi”, 35/368.

³⁴ Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-E'lâm Kâmûsü Terâcîm*, (b.y.: Dâru'l-İlm, 2002), 6/60.

³⁵ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbâyî Âmire, 1917), 1/325.

³⁶ Müellifin doğum tarihi gibi vefat yeri ve tarihi de ihtilaflıdır. Tahir Gören, müellifin vefat tarihini 1697 yılı Antep olarak kaydederken, bazı kaynaklar da yukarıda belirttiğimiz tarihi kabul etmektedir. Bk. M. Tahir Gören, *Kahramanmaraş Evliyaları*, (Ukde Kitaplığı, b.y., 2010), 43; Kehhâle ise müellifin vefat tarihini 1737 olduğunu kaydeder. Bk. Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğıb b. Abdülganî Kehhâle, *Mu'cemü'l- Müellifin*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.) 12/14.

*Kırâ'âtî'l-Aşr, Risâle fî Mehâricî'l-Hurûf, Cühdü'l-Mukıl, Beyânü Cühdi'l-Mukıl, Risâle fî Keyfiyyeti Edâi'd-Dâd.*³⁷

Tablo 7: Terceme-i Saçaklızâde Adlı Eserin Fizikî Özellikleri:

Demirbaş No	45 Ak Ze 1483	Satır Sayısı	19
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Arma filigranlı	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Nesih		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle: 7
Ebad	220x145-150x75 mm		Varak: 104^b-122^a

Eserin Başı:

الحمد لله رب العالمين. والصلوة على محمد وآله أجمعين. وبعد فهذه رسالة في علم التجويد. مترجمة بالتركية مأخوذ مسائلها من كتب كثيرة. منها شرح علي القارئ لمنظومة الإمام ابن الجزري... شكر الله سعيهم بو رساله بر مقدمه وبر مقصد وبر خاتمه أوزرنه ترتيب أولنمشدر. أما مقدمه ده بش فصل واردر...

Eserin İçeriği ve Metodu:

Eserin birinci sayfasının üst kısmında, eserdeki yazım tarzına benzemeyen bir stilde ve kırmızı renkte, eserin Saçaklızâde'den bir tercüme olduğu yazılıdır. Eserin yazıldığı 1124 yılı, müellifin vefatından yaklaşık olarak 20-25 yıl kadar öncesidir. Bu durum, eserin Saçaklızâde'ye ait olduğunu ve onun tarafından yazıldığı ya da yazdırıldığını göstermektedir. Müellif hakkında bilgiler veren kaynaklara bakıldığında ise; Saçaklızâde'nin Türkçe bir tecvid eseri ya da 'Cühdü'l-Mukıl adlı Arapça eserinin Türkçe çevirisi bulunduğu dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Eserle ilgili kaynaklarda bilgi bulunmamakla birlikte, eserin içeriğini incelediğimizde, eser *Cühdü'l-Mukıl* ile büyük benzerlik göstermektedir. Eser bu yönüyle *Cühdü'l-Mukıl*'in Türkçe çevirisi ya da şerhi olabileceği gibi, içerik yönünden biraz farklı olması hasebiyle, müstakil bir Tecvid eseri olması da mümkün görünmektedir.

Eserin girişinde, birçok eserden istifade ederek telif ettiği bu eserde müellif, Tecvid ilmini ele alacağından bahsetmiştir. Müellif, kaynakları olarak: Ali el-Kârî'nin (öl. 1014/1605) *Mukaddime* şerhi, Çarperdî (öl. 746/1346), Ca'beri (öl. 732/1332) ve Ebû Şâme'nin (öl. 665/1267) *Şâtibiyye* şerhleri, Mekkî b. Ebî Talib'in (öl. 437/1045) *Kitâbü'r-Riâye*'si Celaleddin es-Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-İtkân*ı,

³⁷ Müellifin diğer eserleri için Bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/326; İsmail b. Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî *Hedîyyetü'l-Arifin Esmâü'l-Müellifin ve Asâru'l Musannifin*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.) 2/322; Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35/368-370; Gören, *Kahramanmaraş Evliyalari*, 44.

İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) *et-Temhîd* ve *en-Neşr*'i ve son olarak Ebû Amr ed-Dânî'nin (öl. 444/1053) *et-Teysîr*'ini zikretmektedir.

Müellif kaynaklarını zikredip onlara övgü ve duada bulunduktan sonra bu risaleyi, “Mukaddime”, “Maksat” ve “Hâtime” olmak üzere üç ana başlıkta kaleme aldığını belirtir.

Mukaddimede beş fasıl bulunmaktadır. İlk fasıl tecvidin sözlük anlamı, kavramsal anlamı ve mahiyeti hakkındadır. İkinci fasılda lahn³⁸ olgusu üzerinde durulmaktadır. Üçüncü fasılda bu risalede ele alınan konuların hangi kıraat imamına göre açıklanacağı belirtilir. Dördüncü fasılda, harfleri telaffuz etmede, dışlerin etkisine dair açıklama yapılmaktadır. Beşinci fasıl mahreçlere dair bazı açıklamaları içerir.

İkinci bölüm olan “Maksat”, on bir bahis'ten müteşekkildir. Birinci bahis harflerin mahreçlerine dairdir, bu minvalde harfler için on yedi farklı mahreç açıklanmaktadır. İkinci bahis harflerin sıfatları hakkındadır. Burada açıklanan sıfatlar: hems, cehr, şiddet, rihvet, tevessut, kalkale, isti'lâ ve istifâle, itbâk ve infitah, tefhim ve terkik, safır, tekrîr, tefeşşî, istitâle, ğunne ve ihfâ sıfatlarıdır.³⁹

Müellif yukarıdaki başlıkları zikrettikten sonra fasıl adı altında yeni bir başlık açmakta ve bu başlık altında, (telaffuz bakımından) birbirlerine benzeyen dâd, tâ (ط) ve zâ (ظ) harflerinin telaffuz farklılıkları hakkında bilgiler vermiştir.⁴⁰ Müellif bu başlıktan sonra başka “Hâtime” başlığını zikretmemektedir. Bu durum da müellifin, eserin başında içerikle ilgili söylediği sözlerini nakzetmesine neden olmaktadır.

Eserin Sonu ve Ferağ Kaydı:

تم التبييض في سنة ألف ومئة وأربع وعشرين من الهجرة النبوية رحم الله مؤلفه وقارئه آمين. ساجدلى زاده.

Eser 1124 (1711) yılında Saçaklızâde tarafından yazılmış ya da yazdırılmıştır.

³⁸ Lahn, Kur'ân okamada hatalı okuyuş anlamına gelir. Yapılan hata büyüklüğüne göre iki kategoride değerlendirilir. Bu iki tür lahn, Lahn-ı Celi ve Lahn-ı Hafî şeklindedir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 61-62; Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mukıl*, 111-113.

³⁹ Sıfatlar için Bk. Tuğral, *Ana Hatlarıyla Kur'ân Tecvidi*, 9-14.

⁴⁰ Yüzyıllardan beri tartışıla gelen dâd harfinin teleffuzuyla alakalı olarak, Saçaklızâde, bu harfin tâ ile zâ arası bir mahreçten çıkması gerektiğini, zâ harfine daha yakın olduğunu savunur. Detaylı bilgi için Bk. Remzi Ateşyürek, “Dâd Harfinin Okunuş Özelliği Muhammed Mer'aşî (Saçaklızâde)'nin Hayatı ve Eserleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20-21, (2005), 249-250.

2. Müellifi Belli olmayan Eserler

2.1. Kavâid-i Kırâet-i Fâtîha

Tablo 8: Kavâid-i Kırâet-i Fâtîha Adlı Eserin Fizikî Özellikleri:

Demirbaş No	45 Hk 6176	Satır Sayısı	17
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Filigranlı	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Nesih		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle: 2
Ebad	180x120-130x62 mm		Varak: 22 ^b -27 ^a

Eserin Başı:

قواعد قراءة فاتحه شريف بيانده در بلمك كركدركه ائمهء قراء سبعة رحمهم الله تعالى بيور مشلردر هر كم
سورهء فاتحهء أوقودقده ألى ىدى ىرده رعایت یدوب كوزده كوزده هر برني كندی مخرجندن ادا یدرسه فاتحهء
درست أوقمش أولور.

Eserin İçeriği ve Metodu:

Nüshanın zahriyesinde “Yenişehir muhacirlerinden Seyyid Efendinin kitabıdır.” Kaydı bulunmaktadır. Beş varaktan müteşekkil olan bu küçük risalede müellif, Fatiha suresinin okunuşuyla alakalı bilgiler vermektedir. Bu minvalde müellifin üzerinde durduğu tek konu, bir kelimenin son harfiyle bir sonraki kelimenin ilk harfi arasında meydana gelebilecek ses karışıklığıdır. Bu şekilde yapılan okuyuş hatalarının kişinin namazını bozacağını ve kişiyi günaha sevk edeceğini bildirir. Müellif söz konusu hataları, seçtiği bazı kelimeler üzerinde göstermektedir.

Örneğin “إِيَّاكَ” ibaresinde geçen “ك” kef harfini bir sonraki “تَسْتَعِينُ” kelimesindeki “ن” nun harfine yaklaştırıp, “ك” kef harfini “كَسْتَعِينُ” kenesteîn şeklinde söylenmemesi gerektiğini ifade ettikten sonra bu hatalı okuyuşları farklı sûrelerden örneklerle de zenginleştirmektedir.

Eserin Sonu ve Ferağ Kaydı:

تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب من يد أضعف العباد كوجك حافظ بن محمد السلاينكي في يوم
الثامن والعشرين في شهر جمادي الأول لسنة اثنا وتسعين ومائة وألف.

Nüshayı 1192 yılı Cemaziyelevvel ayının yirmi ikinci gününde Selanikli Küçük Hafız b. Muhammed istinsah etmiştir.

2.2. Kavâid-i Kur'ân

Tablo 9: Kavâ'id-i Kur'ân Adlı Eserin Fizikî Özellikleri:

Demirbaş No	45 Ak Ze 305	Satır Sayısı	11
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Filigranlı	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Nesih		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle: 2
Ebad	212x150-150x95 mm		Varak: 83^b-108^a

Eserin Başı:

قواعد قران طريق تجويدده نجه حاذقلم معلق عبارلرله سويلمشلردر أما بو دعاگوي دخي دللك آسان لفظلله تركي دلنجه جمع إيليه مبتديلره آسان أولمغجون أون أوج فصل أوزه رنه إنشاءالله تعالى أولكي فصل بيان أيلر إستعاذهء وبسملء إكنجي فصل....

Eserin İçeriği ve Metodu:

Nüşanın 1^a numarasında Çili Zeynel b. Hacı Ali'ye ait 1212 (m. 1797) tarihli vakıf mührü vardır.

Eserin girişinde yazan bir bilgiden müellifin Duâgû olduğunu öğrenmekteyiz. 'Dua Okuyan'⁴¹ anlamına gelen Duâgû, müellifimizin ismi mi yahut lakabı mı yoksa mesleği mi olduğuna dair elimizde herhangi bir veri bulunmamaktadır. 18. Yüzyılda Osmanlı'da yaygınlık kazanan 'Duâgû'⁴² mesleğine mensup olmasından dolayı da kendisini böyle bir isimle isimlendirmiş olması mümkün gözükmektedir.

Kendisinden Duâgû diye bahseden müellif, tecvid ilminde uzman kişilerin tecvide dair pek çok eser yazdıklarını; kendisi ise öğrencilerin anlaması kolay olsun diye, anlaşılır bir üslup ve Türkçe olarak bu eseri kaleme aldığını belirtir. Eseri on üç başlıkta kaleme alan müellif, açıklamada bulunacağı konu başlıklarını da eserin girişinde tek tek sıralamıştır.

Konuları konuşma üslubuyla açıklayan müellif, eserin başında sıraladığı konuları, risalenin içinde karışık olarak ele almakta ve eserin girişinde belirttiği sıralamaya uymamaktadır.

⁴¹ Mehmet İpşirli, "Duâgû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/541; Derya Karakaya, *Eskil/Karapınar Kazası Vakıf Eserleri*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2013), 40.

⁴² Başka bir vazife ile mükellef olmadığı halde, edeceği dualar karşılığında maaş alan kimse için kullanılan bu ifade, tespit edilebildiği kadarıyla 18. yüzyılın başlarından itibaren yaygınlık kazanmıştır. Daha geniş bilgi için Bk. İpşirli, "Duâgû", 9/541.

Eserin Sonu ve Ferağ Kaydı:

ويلهت ذلك كلمسندہ دخی أعرفده حفص إدغام إيدر إظهار أتماز وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين. تمت بعون الله وحسن التوفيق.

Eserin sonunda ferağ bilgisi bulunmamaktadır.

Eserin Nüshaları:**Tablo 10: *Kavâ'id-i Kur'ân* Adlı Eserin İkinci nüshası:⁴³**

Demirbaş No	45 Hk 7818	Satır Sayısı	9
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Abadî	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Nesih		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle: 1
Ebad	165x125-125-80 mm		Varak: 1 ^b -43 ^a

2.3. *Kifâyetü'l-Mubsirîn***Tablo 11: *Kifâyetü'l-Mubsirîn* Adlı Eserin Fizikî Özellikleri:**

Demirbaş No	45 Ak Ze 594	Satır Sayısı	25
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Üzüm salkımı taç filigranlı	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Nesih		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle: 6
Ebad	205x142-154x170 mm		Varak: 73 ^a -81 ^b

Eserin Başı:

الحمد لله على هدايته ونصلى على نبيه وصحابته وبعد: بو فقير كثير التقصير ساقا حرف ضاد حقنه إختصار أوزره بر رساله عربيه تسويد أيلمش إدم بو أسناده بر أخ عزيز لسان تركي أوزره تبيض أولمنه سنى إلتماس أتمكله مستعينا بالله تعالى إيضاح أوزره تبيض أيلوب كفاية المبصرين إسميله تسميه أيلدم...

Eserin İçeriği ve Metodu:

“Dâd” harfi hakkında daha önce Arapça bir eser yazdığını belirten müellif, bir arkadaşının isteği üzerine Arapça eserin aynısından bir tane de Türkçe yazdığını belirtir. Bu istek üzerine müellifin kaleme aldığı risale bu risaledir.

Müellif kendi devrindeki birçok bilginin, Dâd harfini “Tâ-i Mühmele” “ط” gibi okuduklarını, bazılarının da “Zâ-i Mu'ceme” “ظ” gibi okuduklarını belirtir. Kendisi ise her iki okuyuşun birbirinden farklı olduğunu ve birinin doğru diğerinin

⁴³ Bu eserin adı kütüphane kayıtlarında ‘*Risâle-i kırâât*’ olarak geçmektedir.

ise yanlış olduğunu söyler. Daha sonra ilim ehline doğruyu bulup ona uyması ve yanlıştan da uzak durması gerektiğini hatırlatan müellif, bu konuda yapılması gerekenin kıraat imamlarının sözlerine müracaat edilmesi olduğunu hatırlatır. Müellif bu açıklamalarının ardından “Dâd” harfi ile birlikte zikredilen diğer iki harf arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları açıklamaktadır.

Eserin Sonu ve Ferağ kaydı:

إمد بو خصوص دخى قضية لا أبا حسن لها قبيلىندندر لكن أهل بصيرت أولان ألبته إحتياطه راغب أولر والتوفيق من الله الكريم. تم.

Eserde ferağ kaydı bulunmamakta olup, eser yukarıdaki ifadelerle sona ermektedir.

2.4. Kitâbu't-Tecvîd

Tablo 12: Kitâbu't-Tecvîd Eserin Fizikî Özellikleri:

Demirbaş No	45 Ak Ze 594	Satır Sayısı	23
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Üzüm salkımı taç filigranlı	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Nesih		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle: 3
Ebad	205x142-157x69 mm		Varak: 11^b-24^a

Eserin Başı:

الحمد لله الذي أمرنا بقراءة القرآن بالتجويد. ويسر لنا قراءته بالتجويد. والصلوة والسلام على محمد تعلم منه القرآن بالتجويد. وقرأ به وأصحابه بالتجويد. وعلى آله وأصحابه الذين تعلموا منه القرآن بالتجويد. بوندن صكر معلوم أوله كه تجويد قرآن أره وعورته فرضدر. زیرا حق تعالى بیورر "ورتل القرآن ترتیلا"⁴⁴

Eserin İçeriği ve Metodu:

Eserin, kütüphane kayıtlarında müellif ya da müstensih⁴⁵ adı olarak Şa'bân Efendî ismi geçmekte ancak eserin içerisinde bu isme ya da başka isme rastlanmamaktadır.

Kim olduğuna dair bilgi bulunmayan müellif, hamdele ve salvele kısmından sonra Kur'ân'ı tecvidle okumanın her erkek ve kadına farz olduğunu söylemekte-

⁴⁴ Kur'ân'ı, ağır ağır anlayarak oku. Müzzemmil, 73/4. Buradaki "ترتیل" kelimesi, sözlükte tutarlı uyumlu olmak manasındadır. Ayetteki kasıt da harflerin ağızdan uyumlu bir şekilde çıkmasını ifade eder. Bk. Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğib el-isfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, (b.y.: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.), 249. Bu kelime ayrıca, bir şeyi sağlam ve güzel yapmak anlamlarına da gelir. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-Lüğâ*, nşr. Muhammed Avd Mur'ab, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 2001), 14/191.

⁴⁵ Böyle söylememizin sebebi, kütüphane kayıtlarında bazen yazar başlığı altında müstensih ismi kaydedilmiş olmasından dolayıdır.

dir. Müellif birkaç satırlık girişin ardından konu açıklamalarını “bahis” diye adlandırdığı başlıklar altında ele alır.

Eserin Sonu ve Ferağ Kaydı:

باب التكبير والضحى دن أشاغى سورة آخرنده تكبير كتورمك ستندر وسوره نك آخرني تكبيره أولشدرمق جائزدر ال أبتى ومسدى وحسدى أولشدرمسه أوليدر تم بعون الله.

Yukarıdaki ifadelerle sona eren eserde ferağ kaydı bulunmamaktadır.

Tablo 13: *Kitābu't-Tecvîd* Adlı Eserin Nüshaları:

Demirbaş No	45 Ak Ze 75	Satır Sayısı	13
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Kopça filigranlı	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Nesih		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle: 3
Ebad	205x145-135x70 mm		Varak: 130 ^b -159 ^b

Dijital ortamda bu nüshadaki risale “Risâle-i Tecvîd” adıyla kayıtlıdır. Başta Çili Zeynel b. Hacı Ali’ye ait 1212 (m. 1797) tarihli vakıf mührü vardır. Dijital kayıtlarda müellif adı Şaban Efendî olarak kayıtlıdır ancak eserde müellife dair bir bilgi bulunmamaktadır. Eserin bitiminde Muhammed b. Osman ismi yazılı olup, bu kişinin de müellif ya da müstensih olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

2.5. *Kitābü Tecvîd fî Kelâmi Kur’âni’l-Mecîd*⁴⁶

Tablo 14: *Kitābü Tecvîd fî Kelâmi Kur’âni’l-Mecîd* Adlı Eserin Fizikî Özellikleri

Demirbaş No	45 Ak Ze 75	Satır Sayısı	11
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Daire filigranlı	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Nesih		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle: 1
Ebad	205x145-130x75 mm		Varak: 1 ^b -101 ^b

Eserin Başı:

الحمد لله الذي أنزل عبده الكتاب ووعد من تلاه وعمل به جزيل الثواب أحمد حمد موقن بيوم الحساب... أما بعد: يعني اللهم واحداً بينته حمد إيدب شهادت أتدكمزذن صكره حق تعاليه كم بانه واحد لا ثاني له در... أعلم يعني بلک کم تجويد له أقمق فريضدر قرآني نتکم قرآنده کلور في قوله تعالي ورتل القرآن ترتيبلا. أي تجويد دمکدر ورتل أمردر...

⁴⁶ Eser adı ilk ser levhada yukarıda kaydettiğimiz gibidir. Ancak dijital kayıtlarda ‘*et-Tecrîd fî îrâbi Kelîmeti’t-Tevhîd*’ olarak kayıtlıdır.

Eserin İçeriği ve Metodu:

Nüşa yanağında, Tercüme-i Dürri Yetim ve Cezerî yazılıdır. Nüşanın zahriyesinde ve eserin ilk iki sayfasında ise Çili Zelnel b. Hacı Ali adına kayıtlı 1212 (m. 1797) tarihli vakıf mühürleri bulunmaktadır.

Esere hamdele ve salvele ile başlayan müellif, kendisi hakkında bilgi vermemektedir. Mukaddimenin bitiminde Müzzemmil suresinin 4. ayetini zikredip “ترتیل” kelimesinin manasının Kur’ân’ı tecvidli okumak olduğu üzerinde (yaklaşık beş varak) uzunca durmaktadır. Varak 5^b’de de “رب تال يلعنه القرآن”⁴⁷ ifadesini zikredip onun açıklamasına yer vermekte ve bu minvalde lahn-ı celî ve lahn-ı hafî kavramlarına değinmektedir.⁴⁸

Müellif lahn ile Kur’ân okumanın mahsurlarını söyledikten sonra 25^b numaralı sayfaya kadar Kur’ân’dan alıntılar yapıp, çeşitli örnekler vererek okuyuş ve telaffuz inceliklerine değinir. Eserin 25^a numaralı varağının alt kısmında kırmızı renkle “في مراتب التجويد” adıyla bir başlık yer almaktadır. Bu başlık altında, tenvin ve sakın nun ile alakalı olan tecvid kuralları,⁴⁹ med çeşitleri, kalın (Tağlîz ve Tefhim ile) okunan kelimeler (57^b), ince (terkik ile) okunan kelimeler (60^b), vakf (63^b), vasıl (78^a), revm (89^a), işmam, (89^b) ve son olarak da harflerin mahreçleri ve sıfatlarıyla ilgili (90^b) alt başlıklar zikredilmektedir. Daha sonra müellif mezkûr konuları, ilgili varaklarda detaylıca açıklamaktadır.

Yukarıda başlıklarını belirttiğimiz konuları, kıraat imamları arasındaki ihtilafları da göz önünde bulundurarak açıklayan müellif, daha sonra 101^a numaralı sayfada bu bilgilerin bir kişiye Kur’ân’ı hatasız okumada yeteceğini söyler.

Eserin Sonu ve Ferağ Kaydı:

تم الكتاب التجويد بعون الله الملك المجيد وعن يد أضعف العبيد أحمد بن مصطفى غفر الله له ولوالديه وأحسن إليهما وإليه ولسائر المسلمين أجمعين آمين يا رب العالمين... في أوائل شهر صفر في سنة 1079

Ferağ kaydında, müstensihin Ahmet b. Mustafa olduğu ve bu nüshayı 1079 (1667) safer ayında istinsah ettiği görülmektedir.

⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn*, 86.

⁴⁸ Kavramlar için Bk. Ali b. Abdurrahman Huzeyfî, *et-Tecvîdü'l-Müyesser*, (Medine: Mektebetü Melik Fahd el-Vatanî, 2012), 20-21;

⁴⁹ Müellif bu başlık altında, idğâm-ı bilâğünne ve mea'l-ğünne, izhar, ihfâ ve iklab konularını ele alır. (26^a)

2.6. Manzûmetü't-Tecvîd

Tablo 15: Manzûmetü't-Tecvîd Adlı Eserin Fizikî özellikleri:

Demirbaş No	45 Ak Ze 594	Satır Sayısı	11
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Üzüm salkımı arma filigranlı	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Nesih Kırmısı		Varak:
Yazım Tarzı	Manzum	Mecmuada ise	Risâle: 9
Ebad	205x142-140x60 mm		Varak: 133 ^a -135 ^b

Eserin Başı:

حمدله جمله ثنالر أول خدایه مستحق مؤمنینه جون وریدر أول خدا قرآن حق
هم صلاتیله سلام أولسون رسولہ بی طرف کم آنک نورندن ایردی عالمه جمله شرف

Eserin İçeriği ve Metodu:

İlk vараğın yarısına kadar ikili beyitler halinde yazılmış olan eserin yazım tarzı daha sonra mesnevi⁵⁰ şeklini almaktadır. Müellif eserde, surelere başlama usullerini işlemektedir.

Eserin Sonu ve Ferağ kaydı:

رحمت آتسون قارسینه قائلینه حق جلب
داخی رحمت آکا کلسون کم قلور علمه طلب
آمین یا رب العالمین. تمت.

Eserde ferağ kaydı bulunmamakta, müellif kendisine ve ilim öğrenmeye talip olan kişilere dua ederek esere son vermektedir.

2.7. Mehâricü'l-Hurûf

Tablo 16: Mehâricü'l-Hurûf Adlı Eserin Fizikî Özellikleri:

Demirbaş No	45 Ak Ze 75	Satır Sayısı	11
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Daire filigranlı	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Nesih		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle: 2
Ebad	205x145-130x80 mm		Varak: 102 ^b -114 ^a

Eserin Başı:

فی بیان مخارج الحروف. مخارج حروفك أنواع أولکسی حلقدر یعنی بوغازدر إکینجسی لسان یعنی دلدر
أوجنجسی جوفدر یعنی أغزن یوقار جوقوریدر دردنجسی حیثومدر یعنی ککذرر بشنجسی شفتان یعنی
دودقلدر...

⁵⁰ Fars, Türk ve Urdu edebiyatlarında birbiriyle kafiyeli ikişerli mısralardan oluşan nazım şekli. Bk. Mustafa Çiçekler, “Mesnevi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınlar, 2004), 29/320-321.

Eserin İçeriği ve Metodu:

Eserde mukaddime bulunmaksızın doğrudan başlık belirtilerek konuya başlanmaktadır. Müellif eserde üç konuyu ele almaktadır. Birinci konu harflerin mahreçleridir. Bu başlık altında müellif, temel mahreçler olan halk, lisan, cevî, hayşûm ve şefeteyn gibi harflerin çıkış yerlerini ve bu mahreçlerle irtibatlı olan harfleri anlatmaktadır.

Müellifin üzerinde durduğu ikinci konu ise harflerin sıfatlarıdır. Bu bölümde müellif hece harfleriyle bağlantılı olan cehr, hems, rihvet, şiddet vb. 13 lâzımî⁵¹ sıfatı ele almaktadır. Sıfatlarla irtibatlı bulunan harfleri belirttikten sonra müellif hece harflerini sırasıyla yazmış ve bu harflere lazım gelen sıfatları sıralamıştır.

Üçüncü başlık altında vakf konusunu ele alan müellif, vakf-ı tâm, vakf-ı kâfi, vakf-ı hasen, vakf-ı kabîh gibi alt başlıklar altında konuyu ele almaktadır. Müellif ayrıca vakf anlamı taşıyan harfler hakkında da bilgi vererek eseri bitirmektedir.

Eserin Sonu ve Ferağ Kaydı:

تمت بعون الله الملك الوهاب أحمد بن مصطفى غفر الله له ولوالديه وأحسن وأحسن إليهما وإليه. تمت سنة 1079.

Eserin istinsah tarihi 1079 (1667) yılı olup, müstensih adı olarak Ahmet b. Mustafa ismi bulunmaktadır.

2.8. Risâle-i Tecvîd

Tablo 17: Risâle-i Tecvîd Adlı Eserin Fizikî Özellikleri:

Demirbaş No	45 Ak Ze 75	Satır Sayısı	17
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Üzüm salkımı taç filigranlı	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Nesih		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle: 7
Ebad	205x145-150x90 mm		Varak:199 ^b 211 ^b

Eserin Başı:

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين. أما بعد أى طالب قراءة قرآن وآى راجئ مغفرت رحمان معلوم أوله كه ابتدا طالب قرآنه لازم أولن تجويد نه أدوكن ولحن جلي ولحن خفي نه دن عارض أولدوغن بلوب وأكلايب صكره قرآن قراءته مشغول أولق كركدر...

Eserin İçeriği ve Metodu:

Risalenin başında 1200 (m. 1785) tarihli Çili Zeynel b. Hacı Ali'ye ait vakıf mührü bulunmaktadır. Müellif kısa bir mukaddimenin ardından esere başlamaktadır. Müellif eserde ilk olarak, tecvidi bilmenin ve Kur'ân okuma esnasında tecvid kurallarını uygulamanın gerekliliği üzerinde durmuştur.

⁵¹ Harflerin sıfatları, lâzımî ve ârizî olmak üzere ikiye ayrılır. Müellif bu bahiste sadece lâzımî sıfatlar üzerinde durmaktadır. Daha geniş bilgi için Bk. Tuğral, *Ana Hatlarıyla Kur'ân Tecvîdi*, 9-14.

Konu anlatımını başlık kullanmaksızın sürdüren müellif risalede, genel olarak tecvid konularını ele alacağını söylemekte ancak harflerin lâzımî sıfatları üzerinde durmaktadır. Müellif risalenin sonunda harflerin sıfatlarıyla alakalı daha geniş bilgi almak isteyenleri Ali b. Ğânim el-Makdisî (öl. 1004/1596)'nin *Buğyetü'l-Murtâd li-Tashîhi'd-Dâd* adlı eseri ile Birgivi'nin (öl. 981/1573) *Dürr-ü Yetim* adlı eserinin şerhine yönlendirmektedir.

Eserin Sonu ve Ferağ Kaydı:

شيخ علي بن غانم مقدسي بو مقامده غاية بيان أتدى بغية المرتاد لتصحيح الضاد نامنده رساله سنه نظر إيدہ سز مستحقانك تفصيلر در يتيم شرحندن أخذ إيدہ سن تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب. سنة 1134.

Ferağ kaydında müstensih ismi ve istinsah yeri gibi bilgiler bulunmazken, elimizdeki nüshanın 1134 (m.1721) yılında kaleme alındığını öğrenmekteyiz.

2.9. Tecvîdü'l-Kur'ân

Tablo 18: *Tecvîdü'l-Kur'ân* Adlı Eserin Fizikî Özellikleri:

Demirbaş No	45 Hk 6176	Satır Sayısı	17
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Filigranlı	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Nesih		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle: 1
Ebad	180x120-130x65 mm		Varak: 1 ^b -21 ^b

Eserin Başı:

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين بعد ذلك أي طالب قراءة قرآن هر كمسيه نمازی صحیح أوالاجق قدر تجويد بلمك وأهلندن أوترنغك فرض عيندر وشويله معلوم أولكه قرآن عظيم الشان تجويد أوله أوقونسه لحن أولور لحن أوله قرآن أوقيان ودكليان الله تعالى يه عاصي أولور...

Eserin İçeriği ve Metodu:

1^a'da Yenişehir Muhacirlerinden Seyyid Efendi adına temellük kaydı bulunmaktadır. Kısa bir hamdele ve salvele ile risaleye başlayan müellif ilk üç sayfada Kur'ân-ı Kerim'i tecvidli okumanın önemini açıklamaktadır. Bu açıklamalar esnasında sık sık ayet ve hadislerden örnekler vermektedir. Müellif konulara başlamadan önce son olarak, bu eseri ilim öğrenmeye yeni başlayan çocuklar için kolay bir üslupla ve Türkçe olarak kaleme aldığını ve bu eseri okuyup faydalanan kimselerden de kendisine dua etmelerini istediğini bildirmektedir.

Müellif risalede tecvid konularına dair bazı kavramları başlarda soru cevap şeklinde ele almış, daha sonra da bazen müstakil başlık adı zikrederek, bazen de isim zikretmeksizin “فصل” “fasl” başlığı altında konuları açıklamıştır.

Eserin Sonu ve Ferağ Kaydı:

آمين. وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين.

Ferağ kaydı bilgisi bulunmayan eser, dua ifadeleri ile son bulmaktadır.

2.10. Terceme-i Mukaddimetü'l-Cezeriyye**Tablo 19: Terceme-i Mukaddimetü'l-Cezeriyye Adlı Eserin Fizikî Özellikleri:**

Demirbaş No	45 Ak Ze 1483	Satır Sayısı	19
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Arma filigranlı	Müstakil ise	Cilt:
Yazı Stili	Karışık		Varak:
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle: 3
Ebad	220x145-153x78 mm		Varak: 52 ^b -81 ^b

Eserin Başı:

يقول راجي عفو رب سامع محمد بن الجزري الشافعي. معناسي ديمك أولور رب سامعك عفوني رجا
إيدن كمسه أيدر أولكم محمد جزري أوغليدر. الحمد لله وصلى الله على نبيه ومصطفاه. حمد الله إجون ثابتدر
وصلوة اللّٰهك نبيسي ومصطفاسي أوزرنه أولسون ومحمد وآله وصحبه ومقرئ القرآن مع محبه يعني أول اللّٰهك
نبيسي ومصطفى سي محمدر ودخي صلوة محمدك آل وأصحابي وقرآن أوقدجيلر وقرآني سونلر أوزرنه أولسون.

Eserin İçeriği ve Metodu:

Eser isminden de anlaşılacağı üzere İbnü'l-Cezerî'nin tecvide dair kaleme aldığı *Mukaddime* adlı manzum eserinin Osmanlı Türkçesine çevirisidir. Eserin adı çeviri olmakla birlikte eser sadece tercümeden ibaret olmayıp, şerh özelliğine sahiptir.

Şârih eserde İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime* beyitlerinden kesitler sunmakta, bunların çevirisiyle birlikte açıklamalar yapmaktadır. Eserin konu başlıkları sırasıyla, Harflerin mahreçleri, sıfatları ve tecvid bahsidir. Şârih tecvid başlığı altında tecvid ilminin öneminden ve öğrenilmesinin gerekliliğinden bahsetmektedir.⁵²

Müellif yukarıda belirttiğimiz üç başlıktan başka bir başlık açmamakta, bundan sonra sırayla beyitleri zikrederek açıklamaktadır. Nüshada beyitlerin üzeri kırmızı renkle çizilerek belirgin hale getirilmiştir.

Eserin Sonu ve Ferağ Kaydı:

قد وقع الفراغ من رسالة شريفة بعد العشاء في ليلة الجمعة في شهر محرم الحرام في يوم أربع وعشرين عن
يد العبد المجرم المحتاج إلى رحمة ربه العافي ابراهيم بن عوض ... في مدرسة السلطان سليمانية ... غفر الله له
ولسلطان سليمان خان غازي را ولها وشاه زماننا ولوالديه ولأستاذنا ولشركائنا ولأقرباء ولعلاقنا ولشايخنا ولمسافرين

⁵² Nitekim İbnü'l-Cezerî de tecvid ilmiyle alakalı حتم لازم (farz-ı ayn) diyerek tecvid ilminin önemini vurgulamaktadır. Bk. Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf b. Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddimetü fî mâ Yecibü ale'l-Kâri-i en Ya'lemehû*, (b.y.: Dâru'l-Muğnî, 2001), 7.

ولجأورين في بحرك وبرك من أمة محمد أجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين سنة اثنين وعشرين ومائة وألف 1122.

Eserin sonunda uzunca bir ferağ kaydı yer almaktadır. Eserin müstensihî İbrahim b. Avz'dır. Müstensih bu eserin istinsahını, 1122 (m. 1709) yılının Muharrem ayının yirmi dördüncü gününe denk gelen cuma gecesi yatsıdan sonra Süleymaniye medresesinde tamamlamıştır. Müstensih ferağ kaydını, Sultan Süleyman'a, kendisine, devrindeki padişaha ve bütün müminlere dua ederek bitirmektedir.

2.11. Vakfu'l-Kur'âni'l-Kerîm

Tablo 20: Vakfu'l-Kur'âni'l-Kerîm Adlı Eserin Fizikî Özellikleri:

Demirbaş No	45 Hk 369	Satır Sayısı	15
Dili	Osmanlı Türkçesi	Cildi	
Kağıt Türü	Üç ay filigranlı	Müstakil ise	Cilt: 1
Yazı Stili	Nesih		Varak: 1 ^b -60 ^a
Yazım Tarzı	Mensur	Mecmuada ise	Risâle:
Ebad	216x153-170x110 mm		Varak:

Eserin Başı:

الحمد لله حمدا يوفي نعمه ويجزي مزیده والصلوة والسلام على رسوله محمد عبده ونبيه وخير خلقه وصفیه ورضوانه على جميع الصحابة والتابعين وعلى محبهم إلى يوم الدين. بدان عزك الله في الدارين كه باسنه جیزی هر كم قران حواند و دانستن وقف وصل به آنك تفهم مهز متقن باوست وعلماء معاني وبيان إيدہ...

Eserin İçeriği ve Metodu:

Eserin zahriyesinde Osman Ağazâde Hacı Hüseyin b. Hacı Ahmed adına, Kütüphaneden çıkarılmamak üzere Muradiye Kütüphanesine vakıf kaydı ve mührü bulunmaktadır.

Müellif eserin girişinde Kur'ân okuyucusunun Kur'ân'daki vakf ve ibtidâ kullarına uymasının gerektiğinden bahsetmektedir. Müellif Kur'ân vakfları konusunda kendisinden önceki müelliflerin birçok kitap yazdığını ve Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin⁵³ de Kur'ân'da tatbik bakımından beş temel vakıf kuralını ihdas ettiğini söyler.

Bu vakıf işaretleri: Alameti م harfi olan “lâzım”, alameti ط olan “mutlak”, alameti ج olan “caiz”, alameti ز olan “mücevvez”, alameti ص olan “murahhas” vakf işaretleridir.⁵⁴ Müellif ayrıca bu vakıf işaretlerine ek olarak, “daha önceki işaretle

⁵³ Secâvendî'nin vakıf işaretlerine dair açıklamalar için Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî el-Gaznevî, *Kitâbü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Muhsin Haşim Derviş, (Amman: Dâru'l-Menâhic, 2001), 104-105; Kenan Aklan, *Kıraat Farklılıklarının Vakf ve İbtidâya Etkisi (Secâvendî ve Üşmânî Örneği)* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 42-50.

⁵⁴ Nüşhada ض harfi olarak yazılmış, muhtemelen müstensih hatasıdır. Çünkü Murahhas vakfının işareti ص harfidir. Bk. Tuğral, *Ana Hatlarıyla Kur'ân Tecvîdi*, 90; Ünlü, *Kur'ân'ı Kerîm'in Tecvidi*, 157.

aynı hükme tabidir” anlamına gelen ق işaretleri ve durmanın yanlış olduğu anlamına gelen لا işaretleri hakkında da bilgiler vermektedir.

Müellif bundan sonra 2^b-55^b varaklar arasında Fâtiha suresi ile Nâs suresi arasında, kendisi üzerinde vakıf yapılan kelimeleri remzleri ile birlikte zikretmektedir. 56^a’dan itibaren de Kur’ân’da geçen hizb,⁵⁵ cüz kavramlarını ve son olarak da vakf yapmanın yanlış olduğu yerlerle alakalı açıklamalar yapmaktadır.

Eserin Sonu ve Ferağ Kaydı:

ولم يكن داسه دخي وقف إيتسه آندن له كفوا أحد ديو باشلسه كافر أولور إحتراز إتمك كرك صحيح
كلامدر كشافدن جقمشندر.

Eserde ferağ kaydı bulunmamaktadır.

Sonuç

Kur’ân’ı Kerim’in kurallara uygun olarak okunması, tecvid ilminin konusu- nu teşkil etmektedir. Tecvid ilmi; harflerin mahreçleri, sıfatları, med çeşitleri ve sebepleri, idğam türleri, izhar, ihfa vb. hususları incelemektedir. İslâmın ilk yıllarındaki tedvin faaliyetlerinden günümüze kadar, tecvid ilmine dair pek çok eser yazılmıştır.

Bu çalışmamızla tecvid ilmine dair kaleme alınmış bazı yazma eserleri tanıtarak, bu ilmi esas alan çalışmalara katkı sunmayı amaçladık. Osmanlı dönemi ulemasının kaleme aldığı telif, şerh ve haşiye eserleri, elbette ki bu çalışmada tanıtilenlerle sınırlı değildir. Biz bu çalışmamızda Osmanlı döneminde önemli bir sancak olan ve Manisa Yazma Eser Kütüphanesi’nde bulunan el yazması eserlerden tecvitle ilgili olan eserleri tanıtmaya çalıştık. Çalışmamız esnasında gördük ki, lisans bitirme, yüksek lisans ve doktora çalışmaları yapılarak gün yüzüne çıkarılacak birçok eser bulunmaktadır. Bu eserler, günümüz ilim dünyasında hak ettiği yeri bulabilirse, ülkemizdeki tecvid ve kıraat çalışmaları ivme kazanacak ve literatürümüz zenginleşecektir.

Çalışmamızda, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi’nde bulunan tecvid eserlerini incelemekle, İslâm alimlerinin bu alanda ne kadar değerli eserlere imza attıklarını gözler önüne sermeye çalıştık. Bu çalışmamızla Ege bölgesinde yazma eser bakımından büyük mirasa sahip olan Manisa Yazma Eser Kütüphanesi’nin, araştırmacıları beklediğini ve ilmî önemi haiz eserler barındırdığını hatırlatmak ve göstermek istedik.

Çalışmamız kapsamına giren eserleri, öncelikle Kütüphanede bulunan demirbaş defterlerinden ve kütüphanenin okuma salonunda bulunan bilgisayarlar-

⁵⁵ Sözlükte, cüz, bölüm, dua gibi anlamlara gelen hizb, kıraât ve tecvid ıstılahında, Kur’ân’ı Kerim’deki her beş sayfadan oluşan bölümlere denir. Kur’ân’ı Kerim’de toplam yüz yirmi adet hizb bulunmaktadır. Bk. Karaçam, K.K. *Okunma Kâideleri*, 448-449; Mehmet Emin Maşalı, “Mushaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/245.

dan “kırâat” ve “Tecvid” kelimeleri ile bu kelimelerin türevleri üzerinden tarama yaparak tespit ettik. Eserlerin tablo halindeki fizikî bilgilerini ise Türkiye Yazma Eserler Kurumu’nun sitesinde bulunan kayıtlardan aldık. Eser isimleri kütüphane ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu kayıtlarında hatalı kaydedilmişse bunları dipnotta belirttik. Ancak biz çalışmamızda eserlerin doğru isimlerini belirttik.

Yeni yapılacak ilmî çalışmalara yol gösterici olması ve yazılacak eserlere ilham kaynağı olması için yazma eserlerin gün yüzüne çıkarılması elzemdir. Biz çalışmamızın alanını tecvid eserleriyle sınırladık. Ancak kütüphane kataloglarını taradığımızda Manisa Yazma Eser Kütüphanesi’nin sadece tecvid alanında değil; kıraat, tefsir, fıkıh, kelam vb. farklı ilim dallarında da birçok esere ev sahipliği yaptığını gördük. Tecvid eserlerinde olduğu gibi diğer alanlara dair olan eserlerde de, müellifi belli olmayan ve ferağ kaydı bulunmayan pek çok eser mevcuttur. Kütüphanedeki kitapların çokluğu ve değeri hiç kuşkusuz Manisa’nın tarihteki ilmî zenginliğinin ve gelişmişliğinin en açık delilidir. Kütüphane raflarındaki bu değerli eserler, onları okuyup anlayıp gün yüzüne çıkaracak araştırmacıları beklemektedir.

Çıkar Çatışması/Conflict of Interest: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek/Grant Support: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnâvud ve Adil Mürşid. 50 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Aklan, Kenan. *Kıraat Farklılıklarının Vakf ve İbtidâya Etkisi (Secâvendî ve Üşmûnî Örneği)*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023.
- Ateşyürek, Remzi. "Dad Harfinin Okunuş Özelliği Muhammed Mer'âşi (Saçaklızâde)'nin Hayatı ve Eserleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20-21, (2005), 238-252.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî. *Hedyyetü'l-Arifîn Esmaü'l-Müellifîn ve Asâru'l Musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbâyı Âmire, 1917.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları (Tecvîd)*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Çiçekler, Mustafa. "Mesnevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/320-322. Ankara: TDV Yayınlar, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân. *Süneni Dârimî*. nşr. Nebîl Haşim el-Ğammerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 2013.
- Demirci, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğib. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. b.y.: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.
- ez-Zirikî, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-E'lâm Kâmûsü Terâcîm*. b.y.: Dâru'l-İlm, 2002.
- Gören, M. Tahir. *Kahramanmaraş Evliyalari*. b.y.: Ukde Kitaplığı, 2010.
- Gülle, Sıtkı. *Tecvîd İlmi ve Dersleri*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2012.
- Herevî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî. *Tehzîbü'l-Lüğâ*. nşr. Muhammed Avd Mur'ab. 16 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. *et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd*. nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1985.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. *en-Neşr fî'l-Kırââtî'l-Aşr*. nşr. eş-Şeyh Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. *Münci-dü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. *Manzûmetü'l-Mukaddimeti fîmâ Yecibü ale'l-Kâri-i en Ya'lemehû*. b.y.: Dâru'l-Muğnî, 2001.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrerem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn. *Lisanü'l-Arab*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İpşirli, Mehmet. "Duâgû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/541-542. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân'ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014.
- Karakaya, Derya. *Eskil/Karapınar Kazası Vakıf Eserleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Kehhâle, Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğıb b. Abdülğânî. *Mu'cemü'l- Müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/242-248. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Mennâu'l-Kattân. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetü'r-Risâle, 2016.
- Mollaibrahimoğlu Süleyman. *Yazma Eserler Terminolojisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2007.
- Muhammed Hamidullah. *İslâm Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2003.
- Muhammed Hamidullah. *Kur'ân'ı Kerim Tarihi*. Çev. Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.
- Müslim, Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *el-Müsnedü's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuat Abdulbaki. Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nüveyrî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ali. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*. Nşr. Mecdî Muhammed Sürûr Bâsellûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Osman, Şaban Muhammed İsmail. *Resmü'l-Mushaf ve Dabtühû*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2001.
- Özcan, Tahsin. "Saçaklızâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/368-370. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Pakiş, Ömer. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2013.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilkadir. *Muhtârü's-Sihâh*. nşr. Mahmut Hâtır. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1995.
- Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekir el-Mer'aşî. *Cühdü'l-Mukıl*. Nşr. Sâlim Kaddûrî el-Hamed. Ammân: Dâru'l-Ammâr, 2008.

- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'ân'ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Secâvendî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfur el-Gaznevî. *Kitâbü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*. nşr. Muhsin Haşim Derviş. Amman: Dâru'l-Menâhic, 2001.
- Şâtıbî, Kâsım b. Firruh b. Halef b. Ahmet el-Endelüsî er-Ruaynî. *Hırzû'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî*. nşr. Muhammed Temîm ez-Zü'bî. Medine: Dâru İbni'l-Cezerî, 2013.
- Şen, Ziya. *Kur'ân'ın Metinleşme Süreci*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
- Taşköprîzâde, Ahmet b. Mustafa. *Miftâhu's-Seâde ve Misbâhu's-Siyâde*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, 1985.
- Tuğral, Rahim. *Ana Hatlarıyla Kur'ân Tecvidi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Türk, Nurdoğan. "Tire Necip Paşa Kütüphanesi'ndeki Tefsire Dair Yazma Eserler -I- (Necip Paşa Kısım)". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Mart 2014), 154-172.
- Ünlü, Demirhan. *Kur'ân'ı Kerîm'in Tecvidi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2011.
- Yüksel, Emrullah. "Birgivî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/191-194. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 6 Cilt. b.y.: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâhü, ts.